

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Jahrbuch für Biblische Theologie* 29 (2015). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Taschl-Erber, Andrea

Narrative Modelle der johanneischen Liebeskonzeption: Geliebte und liebende JüngerInnen

In: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 29 (2015), pp. 119–147

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Jahrbuch für Biblische Theologie* 29 (2015) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Taschl-Erber, Andrea

Narrative Modelle der johanneischen Liebeskonzeption: Geliebte und liebende JüngerInnen

In: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 29 (2015), S. 119–147

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Narrative Modelle der johanneischen Liebeskonzeption: Geliebte und liebende JüngerInnen

Andrea Taschl-Erber

Definiert der 1. Johannesbrief Gott als Liebe (1 Joh 4,8.16: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν), entwirft das 4. Evangelium eine narrative Theologie der Liebe. Dieser joh Botschaft von der Liebe anhand von narrativen Figurationen auf die Spur zu kommen, ist Ziel dieses Beitrags: Im Blickpunkt stehen JüngerInnen, in deren Porträt die Liebesthematik besondere Relevanz gewinnt, da diese etwa in einem expliziten Liebesverhältnis zu Jesus stehen, sich in der Realisierung des Programmes der Liebe als wahre NachfolgerInnen in joh Sinn erweisen und somit Identifikationsmodelle bieten. In einer synchronen Lektüre werden ihre direkte und vor allem indirekte Charakterisierung in ihren verbalen (zumal Verstehens- und Erkenntnisprozesse dialogisch vermittelt werden) und nonverbalen Handlungen sowie deren implizite Bewertung im narrativ-theologischen Gesamtrahmen in den Blick genommen. Der Fokus liegt demnach auf der Funktion dieser Figuren im joh Erzählwerk, insofern Identitäts- und Nachfolgekonzepte konstruiert werden. Hier spiegelt sich häufig auch eine kollektive Dimension, sodass in der Figurenanalyse typologische Züge ans Licht treten¹.

Um das dichte Netz von Motiven aus dem Bereich der Liebe aufzuspüren und das Thema in seiner Breite² und Tiefe auszuloten³, genügt es aber nicht bei der vordergründigen Erzählebene stehen zu bleiben, da der mehrdimensionale Evangeliumstext mehrfache Sinnschichten aufweist. Dies zeigt sich schon einmal in der charakteristischen Doppelbödigkeit der poetisch-metaphorischen Sprachwelt, welche SchülerInnen wie GegnerInnen oft dem Missverständnis gegenüber doppeldeutigen Formulierungen aussetzt und zur Suche nach einem Tiefensinn auffordert. Bereits hier überlagern sich differierende Bedeutungs- und Sinnebenen im Raum des Textes, sodass jegliche Eindeutigkeit in der Sinnkonstitution bereits aufgrund der Textstrategien in Frage gestellt wird. Ein reicheres Sinnpotential eröffnet sich, wenn die Dialogizität⁴ mit anderen Texten in den Blick tritt, zumal wenn bestimmte Signale die Lektüre dazu herausfordern, nach weiteren Bedeutungsmöglichkeiten zu suchen (beispielsweise Elemente, die im unmittelbaren narrativen Kontext unmotiviert oder rätselhaft wirken). Zunächst sind die einzelnen Erzählungen in Joh durch zahlreiche *intratextuelle* Bezüge miteinander verwoben, welche zu einer komplementären (Re-)Lektüre einladen und neue Bedeutungsebenen generieren. Darüber hinaus zeigt sich ein *intertextuelles* Spiel mit mehreren Prätexten⁵: So vermag eine Lektüre vor der Folie paralleler Entwürfe, die story von Jesus in einem

¹ Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Figuren eindimensional und schablonenhaft gezeichnet sind – meist handelt es sich um komplexe Charaktere, die (durchaus in überraschenden Wendungen) eine Entwicklung durchlaufen und gerade auch in ihren Ambivalenzen Identifikationspotential bieten. Vgl. z. B. C. Bennema, A Theory of Character in the Fourth Gospel with Reference to Ancient and Modern Literature, Biblical Interpretation 17 (2009), 375–421.

² Zunächst ist schon einmal auf das weite semantische Feld der in Joh (offenbar nahezu bedeutungsgleich) auftretenden griechischen Verben ἀγαπάω und φιλέω hinzuweisen, welche generell für erotische, freundschaftliche, verwandtschaftliche sowie sonstige sozial-ethische Beziehungen verwendet werden können. – Mit all diesen Facetten spielt die joh Liebessemantik und -metaphorik.

³ Freilich können in diesem Rahmen nur einige exemplarische Aspekte aufgegriffen werden (wie auch eine umfassende narratologische Lektüre der behandelten Szenen nicht möglich ist).

⁴ Vgl. grundsätzlich M. M. Bachtin, Die Ästhetik des Wortes, hg. u. eingeleitet v. R. Grüber (Edition Suhrkamp 967), Frankfurt a. M. ⁵1997.

⁵ Vgl. H. Thyen, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005, V in Bezug auf die synoptischen Evangelien. Anzumerken ist, dass ich den Fokus nicht auf die intentio auctoris eines hinter der literarischen Regie des Textes ohnehin kaum greifbaren Verfassers des 4. Evangeliums (noch dazu bei den kontrovers diskutierten literargeschichtlichen Aporien) richte, sondern auf die rezeptionssteuernden (Referenz-)Signale im Text (z. B. leitmotivische Verknüpfungen). Die intertextuelle Lektüre beschränkt sich allerdings auf den literarisch-historischen Kontext des Joh im Hinblick auf mögliche zeitgenössische Rezeptionen.

bestimmten plot erzählerisch umzusetzen, wie sie in synoptischen Überlieferungen greifbar werden⁶, spezifisch joh Akzentsetzungen ans Licht zu heben. Insbesondere lässt der Dialog des 4. Evangeliums mit den Schriften und Traditionen Israels subtile Tiefendimensionen mitschwingen, gerade auch was die biblische Matrix für die Liebestheologie betrifft (meist ohne die Referenzen zu markieren). Ferner ist die Verortung des Joh im hellenistischen Umfeld zu berücksichtigen⁷. Für die Figurenanalyse sind speziell auch die *interfiguralen*⁸ Verbindungen relevant. Durch ihre Intertextualität erfolgt in einem Spiel mit mehrfachen Sinnebenen häufig eine Metaphorisierung (oder auch Allegorisierung) der Erzählungen, sie erhalten als semantischen Mehrwert eine „zweite Bedeutung“⁹ – durchaus in Entsprechung zur inhaltlichen Gesamtlinie als deren Vertiefung¹⁰.

Anhand der Liebesterminologie und -motivik lassen sich nun wesentliche theologische Linien des 4. Evangeliums nachzeichnen, wie die im Folgenden fokussierten narrativen Szenen in ihrer Verortung im joh Drama der göttlichen Liebe zeigen.

Marta, Maria und Lazarus

Am Zenit des öffentlichen Wirkens Jesu betreten in Joh 11¹¹ die betanischen „Geschwister“ die Bühne im joh Erzählverlauf. Der todkranke Lazarus wird als ἀδελφός Marias, auf deren Salbungsakt (vgl. 12,3) proleptisch verwiesen wird, sowie Martas, „ihrer Schwester“¹², vorgestellt¹³ (11,1f.). Die Nachricht der Frauen an Jesus, welche die Handlung in Gang setzt, verdeutlicht eine bereits

⁶ Aus produktionsästhetischer Perspektive dürfte man zumindest mit Mk auf der sicheren Seite stehen, generell ist mit Einflüssen mündlicher Überlieferung (eventuell auch im Sinne einer „second orality“) zu rechnen. Zur Diskussion des Verhältnisses zu den Synoptikern siehe *A. Taschl-Erber*, *Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1–18: Tradition und Relecture* (HBS 51), Freiburg i. Br. 2007, 24–27. *J. Hartenstein*, *Charakterisierung im Dialog. Die Darstellung von Maria Magdalena, Petrus, Thomas und der Mutter Jesu im Kontext anderer frühchristlicher Traditionen* (NTOA/StUNT 64), Göttingen/Fribourg 2007, bezieht darüber hinaus spätere Zeugnisse ein, da diese „ältere Vorstellungen“ (45) reflektieren.

⁷ Mit *K. Scholtissek* ist von einer „hohen Inkulturationsleistung der johanneischen Theologie“ auszugehen, welche „nicht monokausal bzw. monokulturell auf eine einzige, religionsgeschichtlich verrechenbare Situation und Konstellation festgelegt werden [kann]“ und diesen „erstaunlich weiten religionsgeschichtlichen Horizont ... auch für die eigene Botschaft und ihre Rezeption bei unterschiedlichen Adressaten fruchtbar zu machen versteht“ (*ders.*, „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: *J. Frey / U. Schnelle*, *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* [WUNT 175], Tübingen 2004, 413–439, hier 439).

⁸ Siehe *W. G. Müller*, *Interfiguralität. A Study on the Interdependence of Literary Figures*, in: *H. F. Plett* (Hg.), *Intertextuality (Research in Text Theory / Untersuchungen zur Texttheorie 15)*, Berlin 1991, 101–121.

⁹ So *Z. Garšký*, *Das erste Zeichen Jesu bei Johannes und seine zweite Bedeutung. Intertextualität und Allegorie in Joh 2,1–12*, in: *J. Frey / U. Poplutz* (Hg.), *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium* [BThSt 130], Neukirchen-Vluyn 2012, 67–101, im Anschluss an *P. Ricoeur*, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis 1995, 160–166 bezüglich der Metaphorisierung.

¹⁰ *U. Eco*, *Die Bücher und das Paradies. Über Literatur. Aus dem Italienischen von B. Kroeber*, München 2003, 212–237 spricht von „intertextueller Ironie“: „Anders als allgemeinere Fälle von Doppelkodierung lädt intertextuelle Ironie, wenn sie mit den Möglichkeiten einer doppelten Lektüre spielt, nicht alle Leser zum selben Fest ein.“ (Ebd., 220.) Er vergleicht die intertextuell versierten Modell-Leser mit privilegierten Gästen im Obergeschoß, während die anderen glauben, „es gebe nur ein Fest im Erdgeschoß“, und die dort aufgetragenen Speisen gleichwohl genießen, „ohne zu ahnen, daß jemand anders schon mehr davon gehabt hat“ (ebd., 235).

¹¹ Zur narrativen Struktur siehe ausführlicher *Taschl-Erber*, *Maria von Magdala*, 365–385.

¹² In Lk 10,39 wird hingegen Maria über Marta in die Erzählung eingeführt (vgl. Joh 11,5.28).

¹³ Anders als bei Lazarus (in Lk 16,19–31 eine Gleichnisfigur; siehe die subtile Ironie Joh 11,45ff./Lk 16,30f.) setzt die umständliche Exposition die Bekanntheit des Schwesternpaares voraus und definiert den Bruder entgegen üblicher Konventionen über die Schwester(n).

bestehende freundschaftliche Beziehung¹⁴: „Herr, siehe, der, den du liebst (ὄν φιλεῖς), ist krank“ (V. 3). Ähnlich bezeichnet Jesus im anschließenden Gespräch mit den μαθηταί Lazarus als gemeinsamen „Freund“ (Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται, V. 11; vgl. dazu 15,15). Der Erzählerkommentar in V. 5 expliziert das Naheverhältnis demgegenüber mit dem theologischen terminus technicus (schon vom dominanten Wortgebrauch in der LXX¹⁵), der im JohEv meist verwendet wird: „Jesus liebte (ἠγάπα) Marta und ihre Schwester und Lazarus.“ Noch bevor Jesu Liebe zu den „Seinen“ (programmatisch vor der Passion in 13,1: ... ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς)¹⁶ oder zur anonym bleibenden Figur des Jüngers, „den er liebte“ (13,23; 19,26; 21,7.20: ὄν ἠγάπα / 20,2: ἐφίλει), verbalisiert wird, lenkt die joh Erzählung also schon hier, bei seiner letzter und größter Zeichenhandlung, die zur Passion überleitet¹⁷, die Aufmerksamkeit auf die durch Jesus vermittelte Liebe¹⁸. Marta, Maria und Lazarus werden als Einzige unter den AdressatInnen seiner Liebe namentlich hervorgehoben.

Trotz Jesu Liebe stirbt Lazarus aber (diese fundamentale Spannung wird mehrfach artikuliert: 11,21.32.36f.)¹⁹. Doch in seiner Auferweckung, auf welche die Erzählung hinausläuft, wird bereits die göttliche δόξα sichtbar (vgl. 11,4.40), die sich in der „Verherrlichung“ des Gottessohnes manifestiert²⁰. Bevollmächtigt aufgrund der Liebe des „Vaters“²¹, partizipiert „der Sohn“ an dessen Leben spendender Macht²², sodass „wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so auch der Sohn diejenigen, die er will, lebendig macht“ (5,21)²³; im Wirken des Sohnes offenbart sich jener, der ihn gesandt hat (siehe das Ziel des Zeichens in 11,42: ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας). Vor der entscheidenden „Stunde“ der Erhöhung wird nun in Wort und Zeichen veranschaulicht, dass er als „die Auferstehung und das Leben“ (11,25) den Tod in seiner Endgültigkeit überwindet. Leben für Lazarus bedeutet zunächst Tod für Jesus selbst²⁴: In der joh Chronologie führt dessen Auferweckung unmittelbar zum Tötungsbeschluss des Hohen Rates²⁵ (V. 46–53). So erweist sich Lazarus als Typos²⁶

¹⁴ Im Diskurs der hellenistischen Freundschaftsethik verortet, setzt Joh hier Reziprozität voraus. Bereits nach Aristoteles beruht echte Freundschaft auf (Wesens-)Gleichheit und Gegenseitigkeit (vgl. EN VIII f.). Zur griechisch-römischen und jüdischen Reflexion siehe etwa *Scholtissek*, Freundschaftsethik, 415–425; *J. Varghese*, The Imagery of Love in the Gospel of John (AnBib 177), Rom 2009, 209–234.

¹⁵ *W. Klassen*, Art. Love. NT and Early Jewish Literature, ABD IV (1992), 381–396, hier 381 begründet die Präferenz von ἀγαπάω: „Its extensive use in the LXX as an equivalent of Heb *’ahēb* seems to indicate that the Hellenistic Jewish translators sought the least marked Greek term for expressions of love in their sacred texts ...“ ἐράω mit seinen Derivaten scheint bewusst vermieden. Zu ἀγαπάω in der „vorbiblischen“ Gräzität siehe *E. Stauffer*, Art. ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός. B–F, ThWNT I (1933), 34–55, hier 36f. (er verweist insbesondere auf göttliche Bevorzugung).

¹⁶ Vgl. außerdem 13,34/15,12: καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς; 15,9: κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα, ferner 14,21: κἀγὼ ἀγαπήσω αὐτόν.

¹⁷ Das wiederholt gesetzte ἐγγύς (11,18.54.55) betont die „Nähe“ (in lokaler und zeitlicher Hinsicht).

¹⁸ Davor sind Gottes universale Liebe (3,16: in kosmischem Horizont; vgl. 1 Joh 4,9f.) bzw. die väterliche Liebe zum Sohn (3,35; 5,20; 10,17) im Blick. Bislang fand die göttliche Liebe keine explizite Erwiderung; siehe dagegen die Kette der Verweigerung in 3,19; 5,42; 8,42 (aus jesuanischer Sicht; vgl. ferner 12,43).

¹⁹ Jesu Abwesenheit bedeutet Tod, seine Anwesenheit Leben.

²⁰ Siehe den vorweg gelieferten christologischen Interpretationsschlüssel in V. 4: ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι’ αὐτῆς. Vgl. 17,1.5.

²¹ Siehe in diesem Zusammenhang 3,35; 5,20: ὁ πατήρ ἀγαπᾷ/φιλεῖ τὸν υἱόν ... Die Terminologie aus dem Bereich familiärer Liebesbeziehungen ist natürlich metaphorisch und analog zu verstehen.

²² Vgl. etwa Dtn 32,39; 1 Sam 2,6.

²³ *D. Felsch*, Leben durch Hören. Rosch haSchana-Traditionen in Joh 5,19–30, in: *Frey / Poplutz*, Narrativität, 103–131, hier 113 expliziert: „Nicht neben, unter oder zusätzlich zum Vater schafft der Sohn Leben und vollzieht das Gericht, sondern im Sohn tut es der Vater.“

²⁴ Vgl. auch 11,8.16.

²⁵ Die tödliche Bedrohung richtet sich in der Folge auch gegen Lazarus: vgl. 12,10.

²⁶ Dies zeigt sich insbesondere in 11,3, wo sein Name nicht genannt wird. Als ἀδελφοί (siehe z. B. Joh 21,23 bzw. die häufigen Belege in 1 Joh) und φίλοι (vgl. 3 Joh 15) werden gerade auch Gemeindemitglieder bezeichnet. Vgl. dazu *R. E. Brown*, The Gospel according to John (i–xii). Introduction, Translation, and Notes (AncB 29), Garden City, NY 1966, 431; *J. Kremer*, Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text,

für die von Jesus geliebten FreundInnen, „für“²⁷ die er zur Vollendung seiner Liebe in den Tod geht (vgl. 13,1 wie auch 15,13²⁸) – um diesen zu besiegen.

Bildet Lazarus „den passiven Mittelpunkt der folgenden Erzählung“²⁹, spielt Marta, auf die sich schon in 11,5 der Fokus richtet (siehe die Reihenfolge der Namen), eine weit aktivere Rolle. Als sie von Jesu Kommen hört, verlässt sie das Haus mit der Trauergesellschaft, geht ihm entgegen und tritt in ein theologisches Gespräch mit ihm (V. 20f.). Der Offenbarungsdialog (V. 21–27), welcher der Zeichenerzählung vorangestellt wird und in Jesu ἐγώ εἰμι-Wort (V. 25f.) gipfelt, präsentiert sie als eine der „LieblingsschülerInnen“ des „Lehrers“ (vgl. V. 28), welche zu einem vertieften Verständnis der eschatologischen Auferweckungshoffnung angeleitet wird³⁰: Das Leben, das Jesus den Glaubenden vermittelt, bedeutet schon jetzt (vgl. 5,25)³¹ eine transformierende Teilhabe am ewigen Leben – „trotz des Todes und über den Tod hinaus“³². In formal-inhaltlicher Entsprechung zum Petrusbekenntnis in der synoptischen Überlieferung³³ (vgl. Mk 8,29; Mt 16,16; Lk 9,20) formuliert sie das christologische Credo der joh Gemeinschaft (V. 27: ... ἐγὼ πεπίστευκα³⁴ ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος)³⁵ und realisiert damit den in V. 15.42 geforderten Glauben (vgl. auch 5,24). Dass sie als paradigmatische Repräsentantin des joh Bekenntnisses auftritt, ist ferner die inclusio mit dem ersten Schluss des Evangeliums (20,31), wo in wichtigen Leitmotiven die grundlegende Intention der Schrift zur Sprache kommt (siehe auch den Konnex Glauben – Leben). Des Weiteren wird sie dadurch als idealtypische Jüngerin gekennzeichnet, dass ihr Glaube nicht auf dem (erst danach erzählten) Wunder basiert³⁶, sondern auf Jesu Selbstoffenbarung antwortet. Wenn sie danach ihrer Schwester sagt, dass „der Lehrer“ (ὁ διδάσκαλος)³⁷ sie rufen lasse (11,28), worauf diese schnell aufsteht (V. 29;

Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46, Stuttgart 1985, 351. In Martas Worten „Herr, wenn du hier gewesen wärst, wäre mein Bruder nicht gestorben“ (11,21; wiederholt durch Maria in V. 32), nach denen sie freilich sogleich ihre vertrauensvolle Hoffnung versichert (V. 22; vgl. dazu V. 41f.; 14,13f.), könnte ein ähnliches Problem wie in 1 Thess 4,13–18 angesichts der Parusieverzögerung anklingen; so sieht S. M. Schneiders, *Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church*, BTB 12 (1982), 35–45, hier 41 einen Reflex auf den Tod der ersten vor der Parusie verstorbenen Gemeindeglieder (ἀδελφοί): „Martha is the representative of the community left behind which must face the challenge to its faith in Jesus as the Life.“

²⁷ ὑπέρ: vgl. 6,51; 10,11.15; 11,50–52; 13,37f.; 15,13; 17,19; 18,14.

²⁸ Im hellenistischen Kontext wird das „Sterben für“ auch im Rahmen der antiken Freundschaftsethik buchstabiert – deren Idealen gegenüber mit dem bedingungslosen Liebesdienst Jesu, der erst die nachösterliche Antwort der JüngerInnengemeinde fundiert, jedoch eine Asymmetrie vorliegt (vgl. Scholtissek, *Freundschaftsethik*, 436–439).

²⁹ K. Wengst, *Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11–21 (ThKNT 4/2)*, Stuttgart 2001, 13.

³⁰ Eine ähnliche Technik der Gesprächsführung begegnet auch in den anderen joh Offenbarungsdialogen.

³¹ Im anschließend erzählten Wunder erfolgt eine szenische Dramatisierung als narrative Eschatologie: vgl. 5,25.28f./11,43f. (dazu auch 10,3).

³² Wengst, *Johannesevangelium*, 26. – „Auferstehung ereignet sich in der Gegenwart Jesu im Hier und Jetzt.“ (R. Zimmermann, *Narrative Ethik im Johannesevangelium am Beispiel der Lazarus-Perikope Joh 11*, in: Frey / Poplutz, *Narrativität*, 133–170, hier 165.)

³³ Dies fällt umso mehr auf, als „im traditionsgeschichtlichen Äquivalent zu dieser synoptischen Szene in Joh 6,66–71 ein gleichlautendes Bekenntnis des Petrus [fehlt]“ (H.-J. Klauck, *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 243).

³⁴ Perfectum intensivum, mit feierlichem Nachdruck.

³⁵ Durch die Verbindung der beiden christologischen Titel (Messias, Gottessohn) mit der attributivischen Partizipialkonstruktion „der in die Welt kommt“ als typisch joh Wendung „wird schon äußerlich das Bekenntnis Marthas als ein Höhepunkt markiert, der dem hochbedeutsamen Offenbarungswort Jesu aber auch innerlich korrespondiert“ (R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 5–12 [HThK 4/2]*, Freiburg i. Br. 1985, 417).

³⁶ Diff. 10,38; 11,45; 12,11.18. Schneiders, *Women*, 41, erläutert: „It is those who believe who will see the glory of God (11:40), no vice versa.“ Zur Problematisierung eines auf dem Sehen von Wundern und Zeichen beruhenden Glaubens vgl. etwa 4,48; 6,30; 20,25.29.

³⁷ Nach 13,14 nennt sie ihn so „mit Recht“ (wie auch Maria von Magdala in 20,16).

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.

Während die vorangegangene diskursive Erörterung der Auferweckungsthematik die Perspektive der joh „Schule“ einbringt, als deren Sprachrohr Marta fungiert, und dabei die Situation der Trauer um den verstorbenen Bruder transzendiert (siehe auch V. 40, als Vehikel für joh Theologie), entspricht die Szene mit Maria in ihrer Emotionalität eher den Erwartungen der Leser- bzw. HörerInnen. Die Kommunikation zwischen ihr und Jesus läuft weniger auf verbaler Ebene (ihre Worte in V. 32 klingen wie ein Echo von V. 21 und bleiben als solche auch unerwidert), sondern hier zeigt sich die Liebe Jesu in ihrer emotionalen Seite, die auch körperlichen Ausdruck findet³⁹: als Empathie mit der weinenden (V. 33: κλαίουσαν) Maria und ihren BegleiterInnen, als zorniger Protest⁴⁰ und Erschütterung⁴¹ angesichts des Todes des geliebten Freundes, in Form von Tränen (V. 35: ἔδάκρυσεν) – in welchen die Umstehenden einen Hinweis für seine Liebe zu Lazarus sehen (V. 36: ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν).

Deutlicher wird Marias Rolle in Joh 12 konturiert, wo ein Gastmahl für Jesus gegeben wird (V. 2). Die rahmende Bedrohung durch Hohepriester und Pharisäer (11,57; 12,10) bildet eine dunkle Kontrastfolie⁴² für das (Dankes-?)Mahl im Kreise der von ihm Geliebten (in Vorwegnahme des letzten Mahles mit den „Seinen“, siehe 13,1f.)⁴³. Dass diese als FreundInnen Jesu und in geschwisterlicher Beziehung untereinander, als Familie, porträtiert werden, entwirft ein Urbild der Gemeinde.

Schon in 11,2 richtete sich die Aufmerksamkeit auf Maria als Salbende. Der Stoff einer Salbung Jesu wird in den Evangelien jeweils verschieden präsentiert (Mk 14,3–9 par. Mt 26,6–13; Lk 7,36–50; Joh 12,1–8), wobei sich Mt am engsten an die mk Vorlage hält. Auch in Joh 12 finden sich viele Gemeinsamkeiten mit dem mk Prätext, neben der ähnlichen Erzählstruktur (V. 1f.: Situierung des Gastmahls in Betanien⁴⁴; V. 3: Salbung; V. 4–6: Einwand; V. 7f.: Verteidigung durch Jesus) gibt es ebenso zahlreiche wörtliche Übereinstimmungen (beinahe satzweise in Mk 14,5–7/Joh 12,5.7f.). Klare Differenzen treten auf der Figurenebene zu Tage und verdeutlichen die Akzentverschiebungen: An die Stelle der anonymen Salbenden (Mk 14,3) tritt Maria, die nach einem Rückverweis auf die Auferweckung des Lazarus neben ihren Geschwistern positioniert wird (Joh 12,1–3)⁴⁵. Als Sprachrohr des Unwillens über die Aktion (vgl. Mk 14,4f./Joh 12,4–6) fungiert Judas⁴⁶, der als negative

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

³⁹ Gegen doketische Tendenzen in der joh Christologie und ein distanziertes Gottesbild.

⁴⁰ Sein „Ergrimmen“ (V. 33: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι / V. 38: ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ) richtet sich nicht gegen deren Trauer (so etwa R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [KEK], Göttingen 1953, 310f.; Schnackenburg, *Johannesevangelium*, 421f.; F. J. Moloney, *Can Everyone be Wrong? A Reading of John 11.1–12.8*, NTS 49 [2003] 505–527, hier 518f.; Zimmermann, *Ethik*, 164; M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* [RNT], Regensburg 2009, 738), sondern gegen den Tod (vgl. z. B. Brown, *Gospel*, 435; Kremer, *Lazarus*, 73.364; L. Schenke, *Johannes. Kommentar* [Kommentare zu den Evangelien], Düsseldorf 1998, 228; Wengst, *Johannesevangelium*, 31f.).

⁴¹ Zu ἐτάραξεν ἑαυτόν in V. 33 siehe 12,27 (vgl. Ps 6,4; 41,7^{LXX}); 13,21; 14,1.27.

⁴² Vgl. I. 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, hier 579: „Hostility and love form a sharp contrast.“

⁴³ Vgl. M. M. Beirne, *Women and Men in the Fourth Gospel. A Genuine Discipleship of Equals* (JSNT.S 242), London 2003, 143. Schneiders, *Women*, 41f., verweist auf „certain eucharistic overtones which ought not be overlooked. (...) The meal at Bethany ... 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.“

⁴⁴ Auch bei Mk findet das Mahl in zeitlicher Nähe zum Paschafest statt (siehe 14,1).

⁴⁵ Daher scheint auch nicht mehr „Simon der Aussätzig“ (vgl. Mk 14,3 par. Mt 26,6) als Gastgeber auf (der in Lk 7,36ff. zu einem Pharisäer wird). Die eigentliche Gastgeberrolle bildet in Joh 12 eine Leerstelle.

⁴⁶ Während Mk 14,4 die ἀγανακτοῦντες unbestimmt lässt (vgl. das Indefinitpronomen τινες), sieht Mt 26,8 die Gegner ebenfalls explizit in der Jüngergruppe (οἱ μαθηταί im Kollektiv).

Kontrastfigur zur exemplarischen Jüngerin gezeichnet wird⁴⁷. Darüber hinaus wird das wie bei Mk „kostbare echte Nardenöl“⁴⁸ hier nicht für eine Salbung des Hauptes (vgl. z. B. 1 Sam 10,1) verwendet, sondern – wie in Lk 7,38 – für eine Salbung der *Füße* Jesu⁴⁹ (Joh 12,3); freilich brachte die lk Sünderin in ihrem Alabastergefäß dafür kein Nardenöl mit (vgl. Lk 7,37). Die luxuriöse Fülle erinnert an das hochzeitliche Weinwunder in Joh 2, das den Einbruch der messianischen Zeit symbolisiert. Dass Maria allerdings das Salböl danach⁵⁰ mit ihren Haaren wieder abwischt (sodass sie nun an Jesu Duft teilhat⁵¹), lässt sich in der unmittelbaren Erzähllogik kaum schlüssig begründen; das Stichwort ἐκμάσσω taucht jedoch im Kontext der Fußwaschung in Joh 13,5 wieder auf⁵², womit Marias Handlung als Präfiguration der Fußwaschungsszene⁵³ erscheint.

In der Antike galt die Fußwaschung als Akt der Gastfreundschaft, Ehrerbietung und Liebe. Dass sie in der Regel von SklavInnen (oder auch Ehefrauen) verrichtet wurde, signalisiert dabei die soziale Hierarchie. In Umkehrung der traditionellen Verhältnisse *nimmt* Jesus ein Leinentuch, wäscht seinen SchülerInnen *die Füße* und *trocknet* sie danach *ab* (13,4f.; vgl. 12,3). Dieses Zeichen dienender und sich hingebender Liebe, das hier die Passion symbolisch vorwegnimmt, trägt er seinen JüngerInnen nach seinem Beispiel auf (13,14f.; siehe die deutlichen Anklänge an das Liebesgebot in V. 34⁵⁴). Mit ihrem Akt der Liebe⁵⁵ und Hingabe antizipiert Maria Jesu Vorbild und erfüllt proleptisch sein Gebot wahrer Jüngerschaft, wie auch Marta mit ihrem „Dienst“ (vgl. 12,2: Μάρθα δηκόνει; außerdem Lk 10,40) einen wesentlichen Aspekt joh Jesusnachfolge verwirklicht (vgl. 12,26)⁵⁶.

In der Interfiguralität mit der mk Prophetin, welche mit der messianischen Salbung Jesu zudem diejenige für sein Begräbnis vorwegnimmt (vgl. Jesu Deutung in Mk 14,8; Joh 12,7), zeigt sich Marias

⁴⁷ Siehe die Erzählerkommentare in V. 4 und 6, die ihn als Verräter und Dieb diskreditieren. (Auch Mk 14,10f. schildert im unmittelbaren Anschluss den Verrat durch Judas.) Ebenso wird im folgenden Kapitel die Fußwaschung von Hinweisen auf den Verrat des Judas gerahmt (Joh 13,2.11.18f.21–30).

⁴⁸ Die explizite Angabe der Menge (λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου; vgl. Mk 14,3: ἔχουσα ἀλάστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς; in Mt 26,7 bloß μύρου βαρυτίμου) setzt die für die Salbung hier verwendete 1 Litra (nach *Wengst*, Johannesevangelium, 47 „etwas mehr als ein Viertelliter“) in Relation zu den 100 Litra der Mischung von Myrrhe und Aloe in Joh 19,39, die Nikodemus und Josef von Arimatäa für Jesu (messianisch-königliche) Bestattung aufwenden (siehe in Ps 45,9 den Duft des königlichen Bräutigams). Der von der Figur des Judas genannte Wert von 300 Denaren (der wahrscheinlich realiter zu hoch gegriffen ist) entspreche dem eineinhalbfachen Jahreslohn eines Tagelöhners bei durchgehender Beschäftigung (vgl. ebd., 49).

⁴⁹ Wie schon in Joh 11,32 (vgl. bereits V. 2) hat Maria den traditionellen Platz zu Jesu Füßen inne: vgl. Lk 10,39 (dazu wiederum Joh 11,20: Μαριάμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο), wo der Kontext an das Bild von Propheten- oder Rabbinenschülern denken lässt (siehe z. B. 2 Kön 4,38; 6,1; Lk 2,46; 8,35; Apg 22,3).

⁵⁰ Hingegen trocknet die Frau in Lk 7,38 die von ihren Tränen benetzten Füße Jesu *vor* deren Salbung „mit den Haaren ihres Kopfes“ (damit wird das Stichwort τῆς κεφαλῆς aus der mk Perikope neu kontextualisiert).

⁵¹ Vgl. dazu 2 Kor 2,14–16.

⁵² Sonst neben Joh 11,2 nur in Lk 7,38.44 (hier wird die Tat der Frau mit einer Fußwaschung verglichen).

⁵³ *M. Gruber*, Die Zumutung der Gegenseitigkeit. Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu anhand einer pragmatisch-intratextuellen Lektüre der Salbungsgeschichte Joh 12,1–8, in: *G. Van Belle* (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETHL 200), Leuven 2007, 647–660, hier 653 sieht darin eine „narrative Spiegelung“. Vgl. außerdem *B. Lindars*, *The Gospel of John* (NCeB), London 1972, 415–417; *Schneiders*, *Women*, 42; *T. K. Seim*, *Roles of Women in the Gospel of John*, in: *L. Hartman / B. Olsson* (Hg.), *Aspects on the Johannine Literature* (CB.NT 18), Uppsala 1987, 56–73, hier 73; *C. Conway*, *Gender Matters in John*, in: *A.-J. Levine* (Hg.), *A Feminist Companion to John. Volume II* (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 5), London 2003, 79–103, hier 91.

⁵⁴ Vgl. auch 15,12, wo unmittelbar darauf ein Hinweis auf den größten Liebesbeweis in Form der Lebenshingabe ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ folgt (V. 13). In dieser Relecture wird ein hierarchisches Verhältnis ausdrücklich zurückgewiesen: Als derjenige, der „mit Recht“ als κύριος bezeichnet wird (13,13), nennt er sie nunmehr seine „FreundInnen“ (15,14f.), welchen er seine Gemeinschaft mit dem Vater kommuniziert (in V. 16 schließt sich das Motiv der Erwählung an; vgl. 13,18). – Wenn sie im joh Jesus Gott begegnen (vgl. 1,1; 12,44f.; 14,6–11), werden sie FreundInnen Gottes (vgl. Ex 33,11 in der LXX: καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν ἐνώπιος ἐνώπιον, ὡς εἶ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον). In Weish 7,27 vermittelt die Weisheit φίλους θεοῦ.

⁵⁵ In Lk 7,47 wird *explizit* die Liebe der Frau akzentuiert (hier im Zusammenhang von Sündenvergebung).

⁵⁶ Vgl. aber auch Mk 9,35; 10,43–45 par. Mt 20,26–28; Lk 22,26f.

– im Unterschied zu Martas Messiasbekenntnis wortloser – Glaube an Jesus als (leidender) χριστός⁵⁷. Im Bild der aufgelösten Haare, das im Sinne der prophetischen Zeichenhandlung auch auf einen Trauergestus deuten kann, tritt zugleich eine erotische Färbung der intimen Szene⁵⁸ ans Licht, in welcher die Nähe der Jüngerin zu Jesus, ihre innere Verbundenheit mit ihm (wieder) körperlich sichtbar werden. Hier könnte jedoch vor der Folie intertextueller Bezüge auch ein Hinweis auf eine über die primäre narrative Ebene hinausführende Bedeutungsebene vorliegen. Ein weiteres Detail unterscheidet die joh Erzählung nämlich von den synoptischen Varianten: Das „Haus“⁵⁹ wird – im Kontrast zum Todesgeruch in der Grabhöhle des Lazarus (11,39) – vom Duft des aromatischen Öls (ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου) erfüllt, wie etwa die (von den Brandopfern rührende) ὀσμὴ εὐωδίας⁶⁰ den Tempel, den Ort der Schechina, durchzieht⁶¹. Eine besondere Rolle spielt der „Duft“⁶² von Salböl (bzw. Nardenöl) im Hld: Gleich am Beginn scheint in einer von der Motivreihe Wein, Liebe, Duft und Freude bestimmten Szenerie die Kombination von ὀσμὴ und μύρον auf (1,3f.: ὀσμὴ μύρων)⁶³. Eine noch deutlichere Anspielung findet sich in 1,12 (Ἔως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ, νάρδος μου ἔδωκεν ὀσμὴν αὐτοῦ), welche die sich vom mk Nardenöl zum Hld ergebende Verbindung durch das Motiv des Duftes expliziert. Damit wird der ebenso beim Mahl liegende Jesus als messianischer König herausgestellt, auch wenn die Salbung des Hauptes in der joh Fassung der Erzählung gestrichen wird⁶⁴. Gleich darauf schildert Joh 12,12ff. (differierend gegenüber der Mk-Akoluthie) den Einzug nach Jerusalem⁶⁵. – So kommt die Messianität Jesu in einem für Joh durchaus typischen Spiel mit seinen Prätexten mehrfach auf subtile Weise zum Ausdruck. Auch was die Figur Marias betrifft, erhält

⁵⁷ Vgl. etwa *Kitzberger*, *Mary of Bethany*, 572.575.580; *Schenke*, *Johannes*, 216.240. Verweise auf die Passion finden sich auch im proleptischen Erzählerkommentar in V. 4 sowie im Jesuswort V. 8.

⁵⁸ Erotische Konnotationen der Szene hebt auch *S. van Tilborg*, *Imaginative Love in John* (Biblical Interpretation Series 2), Leiden 1993, 196–198 hervor (mit entsprechenden Belegen aus der griechischen Literatur zur Fußsalbung). *A. Fehribach*, *The Women in the Life of the Bridegroom: A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Collegeville 1998, 175 begründet ihre Deutung der Jesusfigur als des messianischen Bräutigams: „Only a betrothed/bride could have anointed Jesus’ feet with perfume, let down her hair in his presence, and then wiped his feet with her hair without receiving some kind of public rebuke for such otherwise shameless behavior (12:3).“ – Vor diesem soziokulturellen Horizont erklärt sich auch bis zu einem gewissen Maß die rezeptionsgeschichtliche Verschmelzung Marias, die ja im Plot weder als Jesu Braut noch als Sklavin auftritt, mit der lk Sünderin.

⁵⁹ Vgl. demgegenüber 11,20.31 als Ort der Trauer. Weitere interessante Belege von οἰκία/οἶκος finden sich in 2,16f. und 14,2 – von daher ergeben sich mögliche Bezüge zum „Tempel seines Leibes“ bzw. zur nachösterlichen Gemeinde. Vgl. dazu *J. McCaffrey*, *The House with Many Rooms. The Temple Theme of Jn. 14,2–3* (AnBib 114), Rom 1988, 256: „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.“

⁶⁰ Siehe in der LXX z. B. Gen 8,21; Ex 29,18.25.41 sowie die häufigen Belege in Lev und Num. In Eph 5,2 christologisch interpretiert.

⁶¹ Zu dieser Metaphorik siehe auch *N. Calduch Benages*, *La fragancia del perfume en Jn 12,3*, EstB 48 (1990), 243–265, hier 254ff.

⁶² Ein „key word“ nach *E. Kingsmill*, *The Song of Songs and the Eros of God. A Study in Biblical Intertextuality* (OTM), Oxford 2010, 104.233: siehe Hld 1,3f.12; 2,13; 4,10f.; 7,9.14. Zu νάρδος vgl. 1,12; 4,13f. (nur hier in der LXX!).

⁶³ Vgl. dagegen Jer 25,10 (LXX: ὀσμὴν μύρου), wo verstummender Freudenruf, zumal von Bräutigam und Braut, vergehender Salbenduft und verlöschendes Lampenlicht das drohende Unheil verbildlichen.

⁶⁴ *J. McWhirter*, *The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel* (MSSNTS 138), Cambridge 2006 verweist auf „an ironic twist“ (144): „Jesus, the bridegroom-Messiah, is anointed with perfume intended for his burial.“ (Ebd., 88.) In der messianischen Interpretation von Ps 45, wo die Hochzeit des gesalbten Königs besungen wird, sieht sie den Katalysator für die Deutung Jesu als des messianischen Bräutigams.

⁶⁵ Vgl. hier neben den Zitaten von Ps 118(117^{LXX}),25f.; Sach 9,9 die Szenerie in 1 Kön 1,38–40 (Salomos Inthronisation).

das Thema der Liebe durch eine intertextuelle Lektüre, welche die Szene in Dialog mit dem Hld bringt, zusätzliche Akkorde⁶⁶.

Resümierend lässt sich festhalten: Von Jesus geliebt, realisieren Marta und Maria exemplarisch unterschiedliche Aspekte von Jüngerschaft bzw. komplementäre gemeindliche Rollen (der Part des Lazarus bleibt im Wesentlichen passiv⁶⁷). Tritt Marta insbesondere als *Sprecherin des joh Glaubensbekenntnisses* auf in einem lehrhaften Offenbarungsdialo mit einem gewichtigen an sie adressierten Ich bin-Wort, entspricht Maria als ebenso paradigmatische Jüngerin mit ihrem *Liebesdienst*, der sie zudem als Prophetin erweist, Jesu Vorbild. Liebe zeigt sich hier nicht nur von ihrer emotionalen Seite, sondern hat eine epistemologische wie praktische Dimension (siehe auch Martas *διακονία*).

Der Jünger, den Jesus liebte

Während bei den Synoptikern Petrus die Rolle des „Lieblingsjüngers“ innehat, beruft sich das 4. Evangelium auf einen „anderen Jünger“ als Gewährsperson der hier überlieferten Jesustradition. Doch tritt dieser erst in der „Stunde“ der Verherrlichung Jesu, welche „die Verbindung herstellt zwischen der Zeit Jesu und der Zeit der Gemeinde“⁶⁸, aus dem Schatten der JüngerInnengruppe (in der er als *εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* verortet wird; 13,23) ins Scheinwerferlicht. Die Liebe Jesu zu den Seinen (13,1) verdichtet sich in dieser Gestalt, die allein durch diese Qualifikation explizit charakterisiert wird (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20)⁶⁹, ansonsten aber namenlos bleibt. Als „der ideale Jünger, oder besser: die personifizierte Jüngerschaft“⁷⁰ repräsentiert die Figur das theologische Selbstverständnis des joh Kreises⁷¹ – ähnlich wie Benjamin, „der Geliebte JHWHs“ (Dtn 33,12: MT *יְהוָה יָדִי*; LXX: *Ἥγαπημένος ὑπὸ κυρίου*), im Segen über die 12 Stämme Israels als kollektive Gestalt angesprochen wird. Die in 13,23 physisch in Szene gesetzte Nähe (*ἦν ἀνακείμενος ... ἐν τῷ κόλπῳ*⁷² τοῦ Ἰησοῦ), die

⁶⁶ Siehe z. B. *Calduch Benages*, *La fragancia*, 260: „... María (osmófora) encarna la figura de la esposa“; oder *Varghese*, *Imagery*, 175: „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.“ *A. R. Winsor*, *A King is Bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel* (Studies in Biblical Literature 6), New York 1999, 17–33 bringt noch mehr Bezüge ins Spiel (z. B. 1,13; 5,3.5; 7,2.6), doch vermisste ich teilweise die lexematische Entsprechung (zumindest wenn die erzählte Situation differiert) sowie den Bedeutungsgewinn für die Stelle (als inhaltlichem Kriterium für intertextuelle Referentialität).

⁶⁷ Seine einzige aktive Handlung vollzieht er in 11,44, als er Jesu Ruf entspricht. In 12,2 nimmt er am Gastmahl teil (vgl. dagegen Lk 16,21), ohne ausdrücklich als Gastgeber aufzutreten.

⁶⁸ *Wengst*, *Johannesevangelium*, 103.

⁶⁹ Zum charakterisierenden Relativsatz *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* vgl. etwa in der LXX im Rahmen des Erwählungsmotivs: Ps 46,5 (*ἐξελέξατο ἡμῖν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ, τὴν καλλονὴν Ἰακωβ, ἣν ἠγάπησεν*); 77,68 (*καὶ ἐξελέξατο τὴν φυλὴν Ἰουδα, τὸ ὄρος τὸ Σιών, ὃ ἠγάπησεν*); Weish 16,26 (*οἱ υἱοὶ σου, οὓς ἠγάπησας*); PsSal 9,8 (*καὶ ἡμεῖς λαός, ὃν ἠγάπησας*); Mal 2,11 (*τὰ ἅγια κυρίου, ἐν οἷς ἠγάπησεν*); Jes 41,8 (*Σὺ δέ, Ἰσραὴλ, παῖς μου Ἰακωβ, ὃν ἐξελεξάμην, σπέρμα Ἀβραάμ, ὃν ἠγάπησας*; vgl. 51,2; Dan 3,35^{LXX}; 2 Chr 20,7) – oder auch Hld 1,7; 3,1–4 (*ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου*).

⁷⁰ *J. Kügler*, *Die Liebe des Sohnes und das Bleiben des Jüngers. Der Geliebte Jünger im Johannesevangelium und die Begründung kirchlicher Macht im johanneischen Christentum*, in: *M. Gielen / ders.* (Hg.), *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz. Gedenkschrift für Helmut Merklein*, Stuttgart 2003, 217–236, hier 223; vgl. auch ebd., 222: „Seine ganze Identität verdankt sich der Liebe Jesu!“

⁷¹ Der hermeneutische Schlüssel für die Deutung des Geliebten Jüngers liegt nicht in historisierenden Dechiffrierungsversuchen. Ob diese „narrative Verdichtung des apostolischen Uranfangs des johanneischen Christentums“ (*Kügler*, *Liebe*, 222) überhaupt einer historischen Gründungs- oder Leitfigur der joh „Schule“ ein literarisches Denkmal setzt, lässt sich aus den Textstrategien nicht erweisen. Zu den konträren Positionen siehe *Taschl-Erber*, *Maria von Magdala*, 291–294.

⁷² In der LXX bes. auch für die intime Beziehung zum Kind/zwischen Ehegatten. *Van Tilborg*, *Love*, 91 resümiert nach seiner Untersuchung der LXX sowie profaner griechischer Texte aus dem 1. Jh. v. Chr. bezüglich

den Empfang authentischer Überlieferung realsymbolisch⁷³ garantiert, verweist auf das parallele Bild im Prolog (1,18: ... ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο): Wie der vom Vater geliebte Sohn⁷⁴ dessen Offenbarer und Exeget ist, so erweist sich in einer doppelten Mittlerschaft der „Jünger, den Jesus liebte“ als Zeuge und Interpret Jesu⁷⁵, sodass er gegenüber den anderen (bes. Petrus) aufgrund dieser engen Vertrautheit eine vermittelnde Rolle einnimmt. Dass die Terminologie der Liebe „eine autoritätsstiftende Beziehung“⁷⁶ beschreibt, zeigt auch das analoge Verhältnis des Vorstehers einer Philosophenschule zu dessen Lieblingsschüler und Nachfolger, welcher geradezu technisch „Geliebter“⁷⁷ genannt wird⁷⁸.

Nicht nur beim letzten Mahl übernimmt der von Jesus geliebte Jünger seine Zeugenfunktion (insbesondere in Bezug auf dessen in den Abschiedsreden vorliegendes Vermächtnis), sondern gerade auch bei den Eckdaten des christlichen Kerygmas: so etwa beim Kreuz, wo Jesus eine neue Familie⁷⁹ für die Zeit nach seinem Weggang gründet, die er seinem geliebten Jünger als seinem legitimen Nachfolger und Erben anvertraut (19,26f.)⁸⁰. Am Ostermorgen⁸¹ kommt er als Erster⁸² zum Glauben (ohne dass dieser näher expliziert würde; 20,8: ... καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν), wie er auch in 21,7 als Erster erkennt: ὁ κύριός ἐστιν. Im Unterschied zu Petrus, den er auf dem Weg zum Grab bereits überholte (wie auch in 20,8 im Rückblick auf V. 4 betont wird), vermag er aufgrund seiner nahen Beziehung zu Jesus die zurückgelassenen Totentücher als Zeichen zu deuten und tiefer zu sehen (sodass er auch tiefere Erkenntnisse vermitteln kann)⁸³. Ein großer Offenbarungsdialo g ist mit dieser Jüngerfigur freilich nicht verknüpft. Zudem nimmt sie ihre Zeugenfunktion meist nicht gegenüber den

des Gebrauchs der Termini κόλπος und στήθος (V. 25): „... from the very first moment of his introduction, the beloved disciple, imaginarily, is given a spot which makes him the closest ally of Jesus, a two-in-one-ness of love which will prove to be unbreakable.“

⁷³ Vgl. K. Berger, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997, 108f.

⁷⁴ Vgl. auch Mk 1,11 par.; 9,7 par.: ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (sowie 12,6 par.); ferner Eph 1,6; Kol 1,13. Die Liebe des Vaters zum Sohn (Joh 3,35; 5,20; 10,17; 15,9; 17,23f.26) findet am Ende der ersten Abschiedsrede (14,31) ihre korrespondierende Entsprechung.

⁷⁵ Vgl. z. B. auch J. Zumstein, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 1999, 173.212.

⁷⁶ J. Kügler, Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 (SBS 16), Stuttgart 1988, 247.

⁷⁷ In De clarorum philosophorum vitis 4,21 bezeichnet Diogenes Laertius, der viele biographische Überlieferungen von Schulgründern sammelte und damit als wichtige Quelle für antike Philosophenschulen gilt, Krates als ἀκροατῆς ἅμα καὶ ἐρώμενος Πολέμωνος („Schüler zugleich und Liebling des Polemon“) und beschreibt ihn im unmittelbaren Anschluss als dessen Amtsnachfolger in der Leitung der Schule. Als dessen Favoriten charakterisiert er ihn noch einmal in 4,22, wo er dasselbe Verhältnis auf Krantor und Arkesilaos bezieht: ἦν δέ, φησίν, ἐρώμενος, Κράτης μὲν, ὡς προεῖρηται, Πολέμωνος· Ἀρκεσίλαος δὲ Κράντορος (Textzitate aus G. P. Goold [Hg.], Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers. With an English Translation by R. D. Hicks. Volume I [LCL 184], Cambridge 1995, 398.400).

⁷⁸ Zu einer solchen Charakterisierung passt auch das literarische Arrangement: „Ein (Abschieds-)Symposion mit Dialogen und Reden des Meisters (Joh 13–17) zeigt den bevorzugten Schüler auf dem Ehrenplatz an seiner Seite.“ (M. Theobald, Der Jünger, den Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion, in: H. Lichtenberger [Hg.], Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Band III. Frühes Christentum, Tübingen 1996, 219–255, hier 243.) Das Verhältnis von Lehrern zu ihren Lieblingsschülern im griechischen, aber auch jüdischen Kontext beleuchtet ferner van Tilborg, Love, 78–87.

⁷⁹ Vgl. dazu Mk 3,34.

⁸⁰ In 19,35 liegt hinsichtlich des nicht genannten Zeugen eine Leerstelle vor, in die häufig der Geliebte Jünger eingetragen wird (vgl. die ähnliche Notiz in 21,24 bezüglich der Wahrhaftigkeit seines Zeugnisses).

⁸¹ Für eine detaillierte (synchrone wie diachrone) Untersuchung von Joh 20,1–18 verweise ich auf Taschl-Erber, Maria von Magdala.

⁸² Siehe das doppelt gesetzte Ordinale πρῶτος in 20,4.8.

⁸³ Wie der metanarrative Kommentar in V. 9 zeigt, stößt seine Glaubenseinsicht auch eine vertiefte Schriftreflexion an.

anderen Figuren in der Erzählwelt wahr (die Ostererkenntnis in 20,8 beispielsweise teilt der Geliebte Jünger auf der Erzählebene niemandem mit), sondern auf einer Meta-Ebene gegenüber den impliziten LeserInnen, vor allem auch als fiktionaler Autor (21,24). So stellt das 4. Evangelium das „bleibende“ Zeugnis dar, in dem der „Jünger, den Jesus liebte“ weiterlebt⁸⁴ (vgl. V. 22f.). Da er meist im Gegenüber zu Petrus auftritt (vgl. 13,23–25⁸⁵; 20,2–10; 21,7.20–24)⁸⁶ und pointiert auch als „der andere Jünger“ (20,2.3.4.8) bezeichnet wird, erweist sich die hier zum Tragen kommende Sicht entsprechend als die Perspektive des bzw. der Anderen⁸⁷.

Maria von Magdala

An der Schwelle zwischen vor- und nachösterlicher Zeit tritt auch Maria von Magdala auf. In 19,25 wird sie in der entscheidenden „Stunde“ der Erhöhung in den joh Erzählduktus eingeführt, wo sie gerade auch angesichts des Kreuzes zu Jesus „steht“ und so im narrativen Rahmen Zeugin seiner letzten Verfügungen wird. Ebenso „steht“ sie später bei seinem Grab (20,11): Neben dem Geliebten Jünger⁸⁸ verklammert ihre Figur den Geschehensbogen von Passion und Ostern.

In der joh Relecture der Erstzeugin des Auferstandenen verkörpert Maria von Magdala den Prototyp nachösterlicher Jüngerschaft. Anders als beim Geliebten Jünger, dessen Erkenntnis sich an der Grabesszenarie entzündet, resultiert ihr Osterglaube aus der personalen Begegnung, welche in Korrelation zu den Berufungen in Joh 1 als erste nachösterliche Beauftragung stilisiert ist (siehe bes. die wörtlichen Übereinstimmungen von 20,15f. mit 1,38⁸⁹, aber auch die Handlungsfolge *kommen – sehen*⁹⁰ – *verkündigen*). Der österliche Neubeginn wird durch ihre Figur repräsentiert und vermittelt. In der narrativ-theologischen Struktur lässt die namentliche (Neu-)Berufung⁹¹ Joh 10,3f. anklingen (siehe auch V. 14.27)⁹² und erweist sie so ebenfalls als eine der „Seinen“⁹³.

Mit ihrem erkennenden „Sehen“ des „Lebendigen“, das die weltliche Wahrnehmung transzendiert, entspricht sie insbesondere aber auch der Ankündigung des Abschied nehmenden Jesus in 14,19f. (welche in deutender Vorwegnahme die Ostererzählung kommentiert⁹⁴, vgl. V. 29):

⁸⁴ Vgl. *Theobald*, Jünger, 242.

⁸⁵ Hier vor allem auch im Kontrast zu Judas.

⁸⁶ Bei der Passion ist von einem impliziten Kontrast auszugehen, bringt hier doch „gerade die unerwartete Anwesenheit des geliebten Jüngers in dieser Stunde dem Leser Petrus’ Abwesenheit erst so recht zum Bewußtsein“ (*Thyen*, Johannesevangelium, 174).

⁸⁷ Siehe *T. Söding*, Die Perspektive des Anderen. Das Johannesevangelium im biblischen Kanon, in: *ders.* (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen (QD 203), Freiburg i. Br. 2003, 258–317.

⁸⁸ Bezüglich der sich daraus ergebenden Konkurrenz und redaktionsgeschichtlicher Lösungsversuche siehe *Taschl-Erber*, Maria von Magdala, 261–271. Ebenso verweise ich für die Diskussion des joh Porträts der Magdalenerin gegenüber den Synoptikern auf meine Monographie.

⁸⁹ Ausführlich zu dieser Intratextualität: *S. Ruschmann*, Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin (NTA 40), Münster 2002, 121–164. Gerade auch mit der wieder aufgenommenen, aber intensiveren Anrede *παῖσθουί* erweist sie sich als „Meisterschülerin ihres Lehrers“ (*Thyen*, Johannesevangelium, 762).

⁹⁰ Zur engen Beziehung von *sehen – erkennen – glauben* siehe auch 20,8.

⁹¹ Auch Petrus wird im österlichen Kontext neu berufen (s. u.).

⁹² Vgl. dazu Jes 43,1; Ez 34.

⁹³ Vgl. 10,3f. τὰ ἴδια / 13,1 τοὺς ἰδίους.

⁹⁴ Vgl. *M. Theobald*, Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20), in: *R. Hoppe / U. Busse* (Hg.), Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag (BZNW 93), Berlin 1998, 93–123, hier 93: „Jesu Abschiedsreden einerseits und die Passions- und Ostererzählung andererseits bilden ... gleichsam zwei Tafeln eines großartigen Diptychons.“ Eine detaillierte Analyse der Bezüge der ersten Abschiedsrede (bes. 14,18–24) zu Joh 20,1–18 bietet *Ruschmann*, Maria von Magdala, 165–209.

ἔτι μικρὸν
 καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ,
 ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με⁹⁵,
 ὅτι ἐγὼ ζῶ
 καὶ ὑμεῖς ζήσετε⁹⁶.
 ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ⁹⁷
 γνώσεσθε ὑμεῖς
 ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου
 καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ
 κἀγὼ ἐν ὑμῖν.

Jetzt ist „jener Tag“ angebrochen – Joh 20 setzt „frühmorgens“ (V. 1) „an jenem ersten Tag der Woche“ (V. 19) ein, der nach der Karfreitagskrise den Neuanfang versinnbildlicht. Die Erkenntnis bezieht sich auf die Einheit Jesu mit dem Vater⁹⁸ (als Antwort auf die wiederholt gestellte Frage nach seinem „Ort“, seinem Woher und Wohin⁹⁹) sowie die nunmehr dauerhafte Gemeinschaft mit ihm und über ihn mit dem Vater. Das Ziel formuliert bereits 14,3: ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε (vgl. 17,24). Kriterium für die liebende Offenbarung und Gegenwart Jesu ist die Liebe zu ihm – über diese gegenseitige Liebe vermittelt sich die (Liebes-)Beziehung zum Vater (14,21; vgl. auch V. 23 mit dem Motiv der „Einwohnung“/μονή; ferner 16,27):

ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς
 ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με·
 ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου,
 κἀγὼ ἀγαπήσω αὐτόν¹⁰⁰
 καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν.

Nun haben die „Seinen“ an der liebenden Communitio des Sohnes mit dem Vater teil (vgl. 15,9f.; 17,23f.26¹⁰¹), der nach der Vollendung Jesu Werks auch ihr Vater ist (20,17)¹⁰². Über die Erzählwelt hinaus zeigt sich die Liebe zu Jesus im Achten seiner Gebote¹⁰³ bzw. Worte¹⁰⁴ (14,15.21.23f.; vgl.

⁹⁵ Siehe auch die Relecture in 16,16: Μικρὸν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με (wiederholt in V. 17.19).

⁹⁶ Vgl. 11,25f.; 14,6.

⁹⁷ Zu „jenem“ eschatologisch-apokalyptischen „Tag“ vgl. in der LXX z. B. Hos 2,18ff.; Sach 12,4ff.; Dan 12,1.

⁹⁸ Diese wird bereits in V. 7–11 entfaltet, wo die Aussage ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου wiederholt (V. 10f.) in die reziproke Immanenzformel eingebettet ist (vgl. demgegenüber 14,28). Vor dem Hintergrund der Zuspitzung in V. 9: ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα (vgl. 12,45) erhält auch das Bekenntnis Marias von Magdala ἐώρακα τὸν κύριον (20,18; vgl. V. 25) sein Gewicht. Zur Einheit siehe außerdem 10,30 (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν); 17,11.21–23 (als Ursprung und Vorbild des Einsseins der JüngerInnenengemeinde).

⁹⁹ Siehe das Interrogativpronomen ποῦ in der ersten Frage der ersten Jünger (1,38); in den Debatten mit „den Juden“ (7,35; 8,14); in den Rückfragen des Petrus und Thomas (13,36; 14,5; vgl. auch 16,5); bei der vergeblichen Suche nach dem κύριος im Grab (20,2.13.15). Vgl. bereits P. S. Minear, „We don’t know where ...“ John 20:2, Interp. 30 (1976), 125–139.

¹⁰⁰ Vgl. auch Spr 8,17: ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ, οἱ δὲ ἐμὲ ζητοῦντες εὐρήσουσιν.

¹⁰¹ Hier wird die Immanenz der göttlichen Liebe/Jesu in den JüngerInnen parallelisiert.

¹⁰² Dazu M. Theobald, Gastfreundschaft im Corpus Iohanneum. Zur religiösen Transformation eines kulturellen Grundcodes der Antike, in: Frey / Poplutz, Narrativität, 171–216, hier 193, mit Blick auf 14,2f.: „Ostern bedeutet das Geschenk der ‚Gotteskindschaft‘ im Haus des Vaters.“ Vgl. demgegenüber den Irrealis in 8,42. – In οἰκία treffen sich Familien- und Tempelmetaphorik.

¹⁰³ Als neuer Mose lehrt Jesus τὰς ἐντολάς als sein Testament im Auftrag Gottes (vgl. z. B. 14,31: καθὼς ἐνετείλατο μοι ὁ πατήρ / Dtn 4,5 LXX: καθὰ ἐνετείλατό μοι κύριος; ähnlich 1,3; 4,14; 6,1; 28,69; 34,9; vgl. auch 18,18). Zu Joh 15,14.17 (ὑμεῖς φίλοι μου ἐστε ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν ... ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους) vgl. Dtn 4,2; 8,1 (verknüpft mit dem Motiv ἵνα ζῆτε wie in 4,1; 11,8; 16,20; analog 6,24;

15,10.14), in denen er gegenwärtig bleibt¹⁰⁵. Damit klingt die Bundestheologie¹⁰⁶ des Dtn an, die dem Liebesgedanken¹⁰⁷ einen zentralen Stellenwert einräumt.

Die österliche Begegnung Marias von Magdala löst auf der narrativen Ebene die Verheißung in den Abschiedsreden ein, indem sie die nachösterliche Gemeinde repräsentiert, der sie als Modell liebender Erkenntnis den Weg aus der Trauer (vgl. 16,20; demgegenüber 20,13.15: „warum weinst du?“)¹⁰⁸ zu einer neuen Gemeinschaft mit Jesus weist – in der Wende vom Gekreuzigten im Grab zum Auferstandenen, vom Tod zum Leben, von der Klage zum Bekenntnis. Wie beim parallel arrangierten Erkenntnisweg des Geliebten Jüngers¹⁰⁹ dringt sie von der vordergründigen Wahrnehmung (die dem Missverständnis ausgesetzt ist: siehe 20,1f.12f.14f.) schrittweise zum tieferen Sehen¹¹⁰ vor, das zu ihrem „in der urchristlichen Bekenntnistradition hochkarätigen Osterzeugnis“¹¹¹ ἑώρακα τὸν κύριον (V. 18) führt.

Wenngleich sie nicht explizit als liebende Jüngerin bezeichnet wird, vermag doch eine intertextuelle Lektüre, die den Blick auf subtile Anspielungen und Anklänge lenkt, das Liebesthema aufzuzeigen. Zunächst richtet sich die Aufmerksamkeit (erneut) auf das Hld als prominente Quelle für biblische Liebeslyrik, gerade auch vor dem Hintergrund seiner spätestens im 1. Jh. n. Chr. einsetzenden¹¹² Allegorisierung hinsichtlich des Liebesbundes¹¹³ JHWHs mit Israel (vermittelt über die prophetische Ehemetaphorik¹¹⁴): Die nächtliche Suche¹¹⁵ nach dem abwesenden Geliebten (mit der „Finsternis“ in 20,1 im Unterschied zu Mk 16,2 par. verbindet sich joh Symbolik)¹¹⁶ bildet ein Bezugsfeld in Hld 3,1f.

30,16); 11,27f.; 12,11; 27,1 (öfter freilich mit σοι). Das Liebesgebot charakterisiert er als ἐντολὴν καινὴν (13,34). – Siehe aber auch Weish 6,18 (ἀγάπη δὲ πῆρρησις νόμων αὐτῆς).

¹⁰⁴ Vgl. im Dtn die häufigen Belege von דָּבַר / דְּבָרִים mit Bezug auf die Tora.

¹⁰⁵ Die rahmenden Parakletsprüche (14,16f.26; vgl. 15,26; 16,7–15) beleuchten die Rolle des verheißenen Geistes, lebendige Erinnerung zu vermitteln. Zum Sinnzusammenhang 14,15–17 vgl. Ez 36,26f. (LXX: ... καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν...).

¹⁰⁶ Ebenso erinnert 20,17 an Bundeterminologie (vgl. z. B. Ex 6,7; Dtn 29,9–14; Jer 31,33).

¹⁰⁷ Im Unterschied zu Mk 12,30 par. Mt 22,37; Lk 10,27 wird Dtn 6,5 nicht zitiert (bei den Synoptikern mit Lev 19,18 zum Doppelgebot der Liebe kombiniert) – das Liebesverhältnis zum Vater vermittelt sich über den Sohn (und konkretisiert sich wie im Dtn in der solidarischen, geschwisterlichen Gemeinde); vgl. auch die christologische Verschiebung in 14,21 (... ὁ ἀγαπῶν με ...) gegenüber Ex 20,6 = Dtn 5,10 LXX: καὶ ποιῶν ἔλεος [MT דָּבַר] εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσιν [אָהַב] με καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰ προστάγματά μου (in Dtn 7,9 τὰς ἐντολάς; außerdem V. 13: καὶ ἀγαπήσει σε). Zum Konnex *lieben* – *Gebote halten* vgl. ferner Dtn 10,12f.; 11,1.13.22; 13,4f.; 19,9; 30,6.16.20 (die mit Liebesrhetorik formulierte Bundestreue knüpft an altorientalisches Vertragsrecht an); außerdem Jos 22,5; Neh 1,5; Dan 9,4 sowie Sir 2,15f. Zur Rezeption des Dtn in den joh Abschiedsreden vgl. auch A. Lacomara, Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31–16:33), CBQ 36 (1974), 65–84; J. Augenstein, Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen (BWANT 134), Stuttgart 1993, 47–52.55f.65f. – In 1 Joh 2,5; 5,2f.; 2 Joh 6 theozentrisch formuliert.

¹⁰⁸ Ihre Tränen (vgl. 20,11.12.13.15) verbinden sie mit der betanischen Maria und Jesus am Grab des Lazarus.

¹⁰⁹ Auf der Ebene des Endtextes fungiert der Modelljünger ebenso als Glaubensvorbild, doch korrespondiert die visionäre Erfahrung Marias von Magdala stärker mit dem θεωρεῖτέ με in 14,19.

¹¹⁰ Während aber dessen Blick immer tiefer in das Grabesinnere eindringt, muss sich Maria von Magdala davon abwenden, um dem Lebendigen zu begegnen.

¹¹¹ M. Ebner, Wer liebt mehr? Die liebende Jüngerin und der geliebte Jünger nach Joh 20,1–18, BZ 42 (1998), 39–55, hier 41. Zur Bekenntnisformel (sprachlich, historisch, theologisch) und ihren Implikationen (vgl. bes. 1 Kor 9,1) siehe Taschl-Erber, Maria von Magdala, 105–108.222–236.

¹¹² Vgl. Y. Zakovitch, Das Hohelied (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004, 95–97.

¹¹³ Im Kontext (nach-)exilischer Hoffnungen auf einen neuen Bund siehe z. B. Jes 43,4 (LXX: καὶ γὰρ ἐγὼ ἠγάπησα); 54,6–10; Jer 31,3 (= 38,3^{LXX}: Ἀγάπησιν αἰωνίαν ἠγάπησά σε); Hos 2,21 (als elterliche Liebe in 11,1.4); Zef 3,17.

¹¹⁴ Dazu etwa G. Baumann, Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern (SBS 185), Stuttgart 2000; zum Verhältnis von *Berit*- und Ehemetaphorik ebd., 66–75.

¹¹⁵ Vgl. Joh 20,15 – in Entsprechung zu 13,33 (als explizite Wiederaufnahme von 7,34, wo die Suche mit dem Nichtfinden verknüpft ist); siehe aber auch 1,38 (die ersten Worte des joh Jesus).

¹¹⁶ Siehe σκοτία in Joh 1,5; 6,17; 8,12; 12,35.46 (außerdem σκότος in 3,19). Vgl. dazu Gen 1,2.4f. (LXX: σκότος).

und 5,6 (siehe ferner 6,1: eröffnet mit der Frage Ποῦ ἀπῆλθεν ὁ ἀδελφιδός σου ...; im nächsten Vers erscheint das Gartenmotiv¹¹⁷). Im Rollentausch mit dem Geliebten in Hld 2,9 „späht“¹¹⁸ Maria von Magdala in das Grab hinein (Joh 20,11; vgl. den Geliebten Jünger in V. 5), ohne den Leichnam vorzufinden¹¹⁹. Wie sie den Engeln ihr Leid klagt (Joh 20,13)¹²⁰, konsultiert die Liebende in Hld 3,3 die Wächter¹²¹ bzw. in 5,8 die „Töchter Jerusalems“ (dazu vgl. auch Marias Bitte in Joh 20,15). Kaum kehren die Frauen in Joh 20,14 und Hld 3,4 ihren Gesprächspartnern, die ihnen nicht weiterhelfen, den Rücken¹²², finden sie den Gesuchten. Allerdings baut die joh Erzählung vor der glücklichen Wiedervereinigung ein „Ritardando“¹²³ ein, da Maria von Magdala ihr Gegenüber nicht sogleich erkennt (20,14f.; vgl. 21,4; Lk 24,16).

Das Element der „Wiedererkennung“¹²⁴ spielt im klassischen Drama eine wichtige Rolle (zumindest in ihrer Funktion für die Peripetie): So weint¹²⁵ etwa Elektra in der gleichnamigen Tragödie des Sophokles, die auf den ἀναγνώρισις hin angelegt ist, um den vermeintlich toten Orestes, während der Bruder lebend vor ihr steht. Über die Vermittlung der Neuen Komödie stellt die letztliche Wiedererkennung und -vereinigung Liebender nach einer Kette unglücklicher Verwicklungen aber auch einen klassischen Topos in der hellenistischen Romanliteratur dar, welche sich gerade in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten einer besonderen Beliebtheit erfreute¹²⁶. An die joh Erzählung mit der sich an die komödienhafte Verwechslung des Auferstandenen mit dem „Gärtner“ anschließenden ἀναγνώρισις (20,16) erinnert etwa der Schlussteil des in der Kaiserzeit populären Klassikers *Kallirhoë* des Chariton von Aphrodisias (um die Zeitenwende verfasst)¹²⁷: Als Chaireas

¹¹⁷ Siehe außerdem Hld 4,12.15f.; 5,1; 6,11; 8,13. Vgl. aber auch den Garten in Gen 2f. (κῆπος bei Aquila und Theodotion). Wenn Maria von Magdala in Joh 20,15 den Auferstandenen als „Hüter des Gartens“ (κηπουρός; vgl. die Situierung des Grabes in 19,41) sieht, schwingt damit joh Ironie mit, insofern ihr vordergründiges Missverständnis auf eine tiefere Wahrheit zielt. Vgl. dazu N. Wyatt, „Supposing Him to Be the Gardener“ (John 20,15). A Study of the Paradise Motif in John, ZNW 81 (1990), 21–38; außerdem S. M. Schneiders, John 20:11–18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading, in: F. F. Segovia (Hg.), „What is John?“ Readers and Readings of the Fourth Gospel (SBL Symposium Series 3), Atlanta 1996, 155–168, hier 161f. Hippolyt bietet im ältesten christlichen Hld-Kommentar eine intertextuelle Lektüre, die Hld 3 mit Gen 3 und den Ostererzählungen verbindet; dazu A. Taschl-Erber, Intertextuelle Lektüre und typologische Interfigurationen im Hohelied-Kommentar des Hippolyt, erscheint in: A. Siquans (Hg.): Biblische Frauen in patristischer Rezeption / Biblical Women in Patristic Reception (Journal of Ancient Judaism. Supplements), Göttingen.

¹¹⁸ Das Verb παρακύπτω, das in seiner Grundbedeutung eine gebeugte Haltung impliziert, bezeichnet insbesondere das verstohlene Spähen (zumindest auch voller Sehnsucht nach der geliebten Person) durch Fenster oder Türen, so in der LXX neben Hld 2,9 z. B. Gen 26,8; Ri 5,28; 1 Chr 15,29; Spr 7,6; Sir 14,23; 21,23.

¹¹⁹ Zum expliziten Nichtfinden (Hld 3,1f.; 5,6) in diesem Kontext, der auf antike Entrückungslegenden verweist, vgl. Lk 24,3.23.

¹²⁰ Der Dialog entspricht auch nicht einer gattungstypischen Angelophonie (vgl. demgegenüber die synoptischen Grabeserzählungen).

¹²¹ Die Korrelation der Wächter mit den Engeln findet sich bereits bei Hippolyt (in cant. XXIV,4; TU 23/2c,62,6–34).

¹²² Zu Marias doppeltem Sich-Wenden (Joh 20,14.16) vgl. Hld 7,1. Weitere Bezüge präsentiert etwa Winsor, King, 35–48; kritisch dazu S. Van den Eynde, Love, Strong as Death? An Inter- and Intratextual Perspective on John 20,1–18, in: Van Belle, Death, 901–912.

¹²³ Ebner, Jüngerin, 43.

¹²⁴ Zum terminus technicus ἀναγνώρισις/ἀναγνώρισις siehe Arist., Po. 1452a29–1452b8.

¹²⁵ Vgl. 1115ff.: bes. κλαίεις 1117, κλάσω 1122.

¹²⁶ Vgl. B. Zimmermann, Art. Anagnorisis, in: H. Cancik u. a. (Hg.), Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum. Band I, Stuttgart 1996, 642f.; C. W. Müller, Der griechische Roman, in: E. Vogt (Hg.), Griechische Literatur. NHL 2, Wiesbaden 1981, 377–412, hier 379–390; N. Holzberg, Der antike Roman (Artemis Einführungen 25), München 1986, 7f.16–19. Motivische Berührungen mit dem hellenistischen Roman finden sich aber etwa auch in der Apg; vgl. K. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: W. Haase (Hg.), ANRW II.25.2, Berlin 1984, 1031–1432, hier 1264ff.

¹²⁷ Vgl. G. P. Goold (Hg.), Chariton. Callirhoe (LCL 481), Cambridge 1995, 1–5. Eine breite Rezeption bezeugen bereits die gute Überlieferungslage sowie die Epigonen.

seine Braut erblickt, von der er gleich nach der Hochzeit getrennt wurde und die nach langer Suche und Odyssee beiderseits schließlich als Kriegsbeute in seine Hände geriet, erkennt er die Verschleierte nicht sofort. Während er aber versucht, die Verzweifelte mit beruhigenden Worten aufzumuntern, erkennt Kallirhoë den totgeglaubten Geliebten am Klang seiner Stimme; die Wiedererkennung findet in der gegenseitigen namentlichen Anrufung ihren Ausdruck:

ἐπι λέγοντος ἡ Καλλιρόη γνωρίσασα τὴν φωνὴν ἀπεκαλύψατο καὶ ἀμφότεροι συνεβόησαν „Χαιρέα,
„Καλλιρόη.“ περιχυθέντες δὲ ἀλλήλοις, λιποψυχήσαντες ἔπεσον.¹²⁸

Chaireas' Begleiter unterbricht freilich die stürmische Umarmung, um die beiden zur Vorsicht zu mahnen. Eine analoge Szene spielt sich in den *Ephesiaka* des Xenophon von Ephesos ab, welche in die 1. Hälfte des 2. Jh. n. Chr. datiert werden¹²⁹. – Angesichts der Parallelen in der einflussreichen hellenistischen Gattung verstärken sich also noch die Indizien für die Liebesmetaphorik im Joh Text¹³⁰, welche Marias Begegnungserfahrung als beispielhafte „Erkenntnis der Liebe“¹³¹ (wie beim „Jünger, den Jesus liebte“) qualifiziert. Auf einer weiteren Sinnebene könnte – ausgehend von der kollektiven Dimension ihrer Figur als Typos – „her symbolic role as the bride of the messianic groom“¹³² (analog zu ihrer betanischen Namensverwandten) anklingen.

Wenn allerdings, wie auch etwa in Hld 3,4, in den spätantiken Liebesromanen die Wiedererkennung in der freudigen Umarmung der Liebenden gipfelt¹³³, zeigt sich in Joh 20,17 (μή μου ἄπτου¹³⁴) in der Erfahrung des sich entziehenden Geliebten die Diskontinuität der bisherigen Beziehung; die Liebe kann sich nun nicht mehr in körperlicher Nähe vollenden (siehe demgegenüber noch die Verbildlichungen bei der betanischen Maria in 12,3 und beim Geliebten Jünger in 13,23). Um Jesu Gegenwart neu zu entdecken, gilt es, nicht am Irdischen festzuhalten. Maria von Magdala soll auch nicht bei einer unio mystica stehen bleiben, sondern erhält als erste Botin des Auferstandenen und Mittlerin seiner österlichen Offenbarung einen Verkündigungsauftrag, der die nachösterliche Gemeinde konstituiert: In Jesu Aufstieg zum Vater gründet eine neue Gemeinschaft der – erstmals als seine Brüder und Schwestern bezeichneten – JüngerInnen mit ihm und über ihn mit dem Vater als familia Dei. Sein Vater und Gott wird jetzt auch Vater und Gott der Seinen¹³⁵, die damit in seine eigene Liebesbeziehung zum Vater adoptiert werden¹³⁶. Als seine geschwisterlichen NachfolgerInnen

¹²⁸ Char., Kall. VIII,8 (zitiert aus der Ausgabe von Goold, 364). Während er noch sprach, erkannte Kallirhoë seine Stimme und enthüllte sich, und beide riefen zusammen: „Chaireas!“ – „Kallirhoë!“ Nachdem sie aber einander in die Arme gefallen waren, wurden sie ohnmächtig und sanken zu Boden. – Auffallende Parallelen zeigen sich auch in einer Szene am Beginn des III. Buches (siehe ebd., 144): Als Chaireas wie Maria von Magdala frühmorgens zum Grab seiner (allerdings scheinotenen und von Grabräubern verschleppten) Braut kommt, reagiert er angesichts der vom Eingang entfernten Steine (die auf einen Grabraub deuten) bestürzt. Als sich die Nachricht verbreitet, laufen alle zum Grab (vgl. nun Joh 20,3ff.). Zuerst wagt es keiner zu betreten, bis schließlich der offiziell dazu Bestimmte die unglaubliche Tatsache meldet, dass die Tote nicht mehr im Grab liege. Daraufhin nun betritt Chaireas selbst das Grab, kann jedoch nichts finden. – Im Unterschied dazu transzendiert der „Jünger, den Jesus liebte“ dessen Aporie.

¹²⁹ Vgl. Müller, Roman, 399; Holzberg, Roman, 13.62; Goold, Chariton, 2 (um 125).

¹³⁰ So hätten jüdische wie hellenistische Modell-LeserInnen ein Déjà-vu mit derselben Wirkung.

¹³¹ Ebner, Jüngerin, 45.

¹³² A. Fehribach, The “Birthing” Bridegroom: The Portrayal of Jesus in the Fourth Gospel, in: Levine, Companion, 104–129, hier 117. Vgl. z. B. auch Schneiders, Encounter, 168: „She is symbolically presented, by means of Old Testament allusions, as the beloved of the Lover in the Canticle, the spouse of the New Covenant mediated by Jesus in his glorification, the representative figure of the New Israel which emerges from the New Creation.“

¹³³ Vgl. auch S., El. 1226; X.Eph., Eph. V,13,3; ferner Arr., An. VI,13,3 (die Soldaten drängen sich an den totgeglaubten Alexander: ἀπτόμενοι).

¹³⁴ In der biblischen Gräzität für vielfältige Formen von Kontakt verwendet.

¹³⁵ Vgl. neben den Bundesformeln auch Rut 1,16.

¹³⁶ Siehe auch die inclusio mit 1,12; vgl. außerdem 11,52.

sind sie aufgefordert, sein testamentarisches Gebot der Liebe zu erfüllen (13,34; 15,9–17), die das Kriterium wahrer Jüngerschaft darstellt (13,35), sodass in der von gegenseitiger Liebe bestimmten geschwisterlichen Gemeinde seine lebendige und Leben schenkende Gegenwart erfahrbar wird¹³⁷. Erweist sich der joh Jesus am Kreuz bereits als der Erhöhte, liegt der Fokus der hier erzählten Ostergeschichten auf dem Werden der – durch das „Bleiben in seiner Liebe“ (15,9f.) konstituierten – Nachfolgegemeinschaft, in der er „Wohnung nimmt“ (14,23) und gegenwärtig bleibt.

In der frühchristlichen Rezeptionsgeschichte erfährt die subtile Liebesmetaphorik im Text mehrfaches Echo. Die patristische Exegese entwickelt die Braut-Typologie zu einem klassischen Deutungsmodell¹³⁸. In gnostisierenden bzw. gnostischen Apokryphen des 2.–3. Jh.¹³⁹ avanciert die österliche Erstzeugin – insbesondere in Konkurrenz zu Petrus – zur Jüngerin, die Jesus (mehr als die anderen) liebt: So wird im Evangelium nach Maria beispielsweise, das deutlich an Joh 20 anknüpft, die diskutierte Authentizität und Legitimität der von ihr vermittelten Offenbarung mit der Liebe des Erlösers zu ihr begründet. Das Philippusevangelium, das mit erotischer Metaphorik spirituelle Vereinigung umschreibt, titulierte sie im Rahmen des valentinianischen Mythos als Jesu Partnerin.

Simon Petrus

Petrus ist der einzige Jünger, dessen Liebe *zu* Jesus ausdrücklich thematisiert wird und somit in Frage steht. Im Vergleich zum synoptischen Porträt erfährt die traditionelle Vorrangstellung des Anführers der Zwölf auch sonst mehrfach Korrekturen¹⁴⁰. Weder ist er der Erstberufene (vgl. Joh 1,35–42¹⁴¹ diff. Mk 1,16–18; Mt 4,18–20; bes. Lk 5,1–11), auch wenn die Berufung Simons als Κηφᾶς (1,42) an seine traditionelle Autorität erinnert, noch formuliert er das zentrale Messiasbekenntnis¹⁴²: Ein analoges Credo wie in Mk 8,29 par. Mt 16,16; Lk 9,20 artikuliert in Joh 11,27 Marta (wie bei Mk buchstäblich als Mitte des Evangeliums), wohingegen das Bekenntnis des Petrus in 6,68f. als Sprecher der Zwölf während der „galiläischen Krise“ auch nicht dieselben Konsequenzen wie in Mt 16,17–19 hat. Während der Passion verdunkelt sich das Bild zunehmend, nicht erst bei seinem Verrat (18,17.25–27)¹⁴³. Sein Protest bei der Fußwaschung (13,6.8f.)¹⁴⁴, seine blinde Frage nach dem Ziel des Weges Jesu, verbunden mit der großspurigen Beteuerung, sein Leben für ihn hinzugeben, worauf ihm Jesus seine dreifache Verleugnung voraussagt (V. 36–38)¹⁴⁵, sowie sein Schwerthieb bei dessen Verhaftung (18,10f.) enthüllen „ein umfassendes Unverständnis der Sendung Christi“¹⁴⁶. Damit stellt er eine

¹³⁷ Vgl. *Wengst*, Johannesevangelium, 288.

¹³⁸ Siehe auch *A. Taschl-Erber*, „Eva wird Apostel!“ Rezeptionslinien des Osterapostolats Marias von Magdala in der lateinischen Patristik, in: *I. Fischer / C. Heil* (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums (Exegese in unserer Zeit 21), Münster 2010, 161–196, bes. 170–175.

¹³⁹ Zur gnostischen Rezeption siehe *Taschl-Erber*, Maria von Magdala, 479–588 (mit weiterführender Literatur). Zum Teil zeigen sich Tendenzen der Identifikation mit der betanischen Maria.

¹⁴⁰ Während freilich in Mk 8,32f.; 9,5f.; 14,66–72 ebenso durchaus kritische Töne anklingen, zeigt sich bei Lk die gegenteilige Tendenz, störende Misstöne zu retuschieren und den petrinischen Primat durch spezifische Erweiterungen und Modifikationen auszubauen. – Zum joh Porträt siehe aktuell *T. Schultheiß*, Das Petrusbild im Johannesevangelium (WUNT 2/329), Tübingen 2012.

¹⁴¹ Der Platz neben Andreas bleibt frei.

¹⁴² Bereits in der Reihe der christologischen Aussagen in Joh 1,35ff. fällt das Schweigen des Petrus auf (vgl. *Conway*, Gender, 88).

¹⁴³ Die verschränkte szenische Darstellung synchronisiert Jesu Verhör durch den Hohepriester (wo er auf seine ZeugInnen verweist: 18,21) mit der Befragung des Petrus, der seine Zeugenschaft leugnet. Im Vergleich zu Mk 14,72 par. Mt 26,75; Lk 22,62 fehlt hier auch das Motiv der bitteren Reuetränen (vgl. aber ἐλυπήθη in 21,17).

¹⁴⁴ Vgl. angesichts der Leidensankündigung Mk 8,32 par. Mt 16,22 (bei Lk gestrichen).

¹⁴⁵ Vgl. Mk 14,29–31 par. Mt 26,33–35; Lk 22,33f. (siehe hier aber Jesu vorausgehende Worte in V. 31f. gegenüber Mk 14,27f. par. Mt 26,31f.).

¹⁴⁶ *Zumstein*, Erinnerung, 210.

Kontrastfigur zum „Jünger, den Jesus liebte“ dar, der diesem nicht nur beim Kreuz die Treue hält, sondern auch im Osterkontext gegenüber Petrus seine Priorität in der (liebenden) Erkenntnis beweist, wie zunächst die in Szene gesetzte „Konkurrenz“¹⁴⁷ in Joh 20,2–10 zeigt: Während Petrus beim Grab zwar (wieder)¹⁴⁸ den Vortritt erhält und eine ausführliche Inspektion vornimmt (V. 6f.; vgl. auch Lk 24,12), ist es „der andere Jünger“, der die Zeichen verstehend deutet; bezüglich der Reaktion des Petrus schweigt die Erzählung. Mit dem Kommen beider zum Grab startet ein Glaubensweg, der (vorerst) nur bei dem von Jesus geliebten Modelljünger zum Ziel gelangt. Die Protophanie des Auferstandenen wird Maria von Magdala¹⁴⁹ zuteil (vgl. demgegenüber 1 Kor 15,5; Lk 24,34, wo die Erstzeugenschaft des Petrus suggeriert wird).

Der Epilog entspricht jedoch eher dem synoptischen Bild. Wie in der 1k Berufungserzählung (5,1–11) spielt Petrus (der erst jetzt als Fischer vorgestellt wird) beim wunderbaren Fischfang die Hauptrolle unter den Jüngern: Auf seine Initiative hin steigt die Gruppe, die er in der Liste in 21,2¹⁵⁰ anführt, ins Boot (wie Jesus in Lk 5,3), um zu fischen. Doch fangen sie nach einer ganzen Nacht vergeblicher Mühe erst, als Jesu¹⁵¹ Anweisungen umgesetzt werden, eine solche Menge, dass es Probleme gibt, das Netz einzuholen (V. 3–6; vgl. Lk 5,4–6). Als der Geliebte Jünger, der in diesem Zeichen Jesu Gegenwart erkennt (vgl. Lk 24,31), Petrus mitteilt: ὁ κύριός ἐστιν, wirft sich dieser in den See, um als Erster bei Jesus zu sein (V. 7; vgl. die Szene in Mt 14,28ff.). Schließlich zieht er das Netz an Land (V. 11). Danach wechselt die Symbolik vom Fischfang zum Schafehüten. Nun richtet sich der Fokus gänzlich auf Petrus. In Entsprechung zu seiner dreifachen Verleugnung¹⁵² fragt ihn Jesus dreimal: ἀγαπάς/φιλεῖς¹⁵³ με; (V. 15–17), worauf dieser dreimal antwortet: ... σὺ οἶδας (...) ὅτι φιλῶ σε. Die jeweilige Anrede mit Σίμων Ἰωάννου verweist auf die erste Begegnung in 1,42; die dort fehlende Aufforderung zur Nachfolge (vgl. Mk 1,17f. par. Mt 4,19f.; Lk 5,11) findet sich jetzt in 21,19.22. Im intertextuellen Spiel mit synoptischen Traditionen erfolgt damit im sogenannten Nachtragskapitel die Neuberufung des Petrus, welche als Kriterium für seinen pastoralen Primat (βόσκει/ποιμαίνει τὰ ἀρνία/πρόβατά μου) allerdings die Liebe voraussetzt – diese findet ihren unüberbietbaren Ausdruck in der Lebenshingabe (vgl. 15,13; außerdem 12,25)¹⁵⁴, wie auch im Bild des Guten Hirten exemplifiziert (10,11):

10,11:	ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς	τὴν ψυχὴν αὐτοῦ	τίθησιν	ὑπὲρ τῶν προβάτων.	
15,13:	μειζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις	τὴν ψυχὴν αὐτοῦ	θῆ	ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.	
13,37:		τὴν ψυχὴν μου		ὑπὲρ σοῦ	θήσω.
13,38:		τὴν ψυχὴν σου		ὑπὲρ ἐμοῦ	θήσεις;

¹⁴⁷ In 20,2 vermittelt Maria von Magdala (τρέχει οὖν ...) den gemeinsamen Lauf der führenden Jünergestalt der synoptischen Überlieferung und der idealtypischen Jüngerfigur der joh Tradition zum Grab Jesu: ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ ... (V. 4).

¹⁴⁸ In V. 2f. wird Petrus zuerst genannt, verliert jedoch in V. 4 seine Vorrangstellung, sodass er jenem „nachfolgt“ (V. 6).

¹⁴⁹ Ebenso im sekundären Mk-Schluss (in 16,9 explizit) sowie in Mt 28,9f. (hier zusammen mit der „anderen Maria“).

¹⁵⁰ Hier tauchen auch die Zebedaiden auf.

¹⁵¹ Wie in Lk 5,1 steht er unvermittelt am Ufer des Sees (21,4).

¹⁵² Zur szenischen Verklammerung siehe auch das seltene Lexem ἀνθρακιά (18,18; 21,9).

¹⁵³ Auch wenn die beiden Verben in Joh grundsätzlich synonym verwendet zu sein scheinen, ließe sich aufgrund des Zusatzes πλέον τούτων bei der ersten Frage (V. 15) eine abfallende Linie in der Fragenreihe argumentieren, deren dritte sodann – korrelierend mit den Antworten des Petrus – eine Minimalforderung definiert.

¹⁵⁴ Damit verschiebt sich gegenüber den neutestamentlichen Rezeptionen von Lev 19,18 auch der ethische Maßstab von der Selbstliebe zur paradigmatischen Liebe Jesu (vgl. E. E. Popkes, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus [WUNT 2/197], Tübingen 2005, 262f.).

Als Jesu Stellvertreter soll Petrus also dessen Schafe nach dessen Vorbild (vgl. 10,15.17f.) unter Einsatz seines Lebens hüten. Scheiterte Petrus mit seinem Versuch der Nachfolge¹⁵⁵ und seinem Versprechen (13,37; von Jesus in V. 38 ironisch in Frage gestellt) im Ernstfall des Kreuzes zunächst, zeigt die Retrospektive (21,18f. verweist auf sein Martyrium) seine nachösterliche Bewährung auf. Die Leitungsfunktion, die Petrus (wie späteren „Hirten“) unter der Bedingung der Liebe übertragen wird, setzt jedoch die Rolle des „Jüngers, den Jesus liebte“ als des autoritativen Zeugen (an dessen Naheverhältnis zu Jesus die Erzählstimme mit einem Rückverweis auf 13,25 erinnert: 21,20) nicht außer Kraft. Als Petrus dessen Nachfolge thematisiert (21,21), belehrt ihn Jesus: ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; (V. 22)¹⁵⁶. (Nur) Insofern Petrus wie der von Jesus geliebte Jünger in einem liebenden Verhältnis zu ihm steht und das joh Kriterium wahrer Jüngerschaft erfüllt (das Liebesgebot in 13,34f. findet sich unmittelbar vor seinem Dialog mit Jesus in V. 36–38), erweist er sich wie jener – bei aller Differenz – als legitimer Nachfolger und wird sein pastoraler Führungsanspruch akzeptiert (dem gegenüber das Zeugnis des Geliebten Jüngers ein bleibendes Korrektiv darstellt).

Resümee: Narrative Inszenierungen im johanneischen Drama der Liebe

Das Thema der Liebe wird im 4. Evangelium in verschiedenen Aspekten und Facetten, anknüpfend an das breite semantische Potential von ἀγαπάω/ἀγάπη und φιλέω/φίλος mit ihren Spielarten familiärer, freundschaftlicher und erotischer Liebe, variiert, sodass ein vielschichtiges Bild von Liebesbeziehungen auf mehreren Ebenen entsteht. Nach dem eröffnenden universalen Liebesangebot Gottes, das sich in der Sendung und Hingabe seines (seit jeher: 17,24) geliebten Sohnes manifestiert (3,16f.: ... ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ), verstärkt sich die Liebessemantik an der Schwelle zur Passion, als Jesus für die von ihm Geliebten in den Tod geht und seine Liebe zum Maßstab seiner NachfolgerInnen erklärt: Aus der Bereitschaft zum Verlust des Lebens in der absoluten Selbsthingabe¹⁵⁷ als entscheidendem Kriterium der Liebe resultiert Lebensgewinn¹⁵⁸. In der Neuformulierung der Jesusgeschichte gegenüber den Synoptikern wird die Theologie der Liebe, die insgesamt andere Akzentuierungen erhält, zum zentralen Paradigma für die Deutung des – rationales Verstehen übersteigenden¹⁵⁹ – paradoxen Heilstodes (vgl. aber z. B. Röm 5,8). Vor dem Hintergrund der Schriftbezüge erfährt die Liebesgeschichte Gottes mit seinem Volk eine Erneuerung im eschatologischen neuen Bund der Liebe¹⁶⁰. Die mit sublimen erotischer Metaphorik thematisierte Hochzeit des messianischen Bräutigams¹⁶¹ wird am Kreuz besiegt. Im joh Drama der göttlichen Liebe¹⁶² wird die Liebe Jesu anhand einiger „exponierter“¹⁶³ Liebesbeziehungen narrativ inszeniert. Nachfolge erweist sich als ganzheitlicher existentieller

¹⁵⁵ Eventuell ist 18,15 (ἠκολούθει τῷ Ἰησοῦ: ein Imperfectum de conatu?) mit ironischer Note versehen.

¹⁵⁶ Damit „erfährt ... im Zuge der Zurechtweisung des Petrus ... jeder Versuch einer petrinischen Suprematie ... einen deutlichen Dämpfer“ (*Theobald*, Jünger, 247).

¹⁵⁷ Hier erweist sich Liebe wahrhaft als Passion. Insgesamt gilt Hld 8,6 gleichsam als Programm: ὅτι κραταιὰ ὡς θάνατος ἀγάπη.

¹⁵⁸ Vgl. auch 1 Joh 3,14–16.

¹⁵⁹ Vgl. 1 Kor 1,18ff. (μωρία).

¹⁶⁰ Dabei ist jedoch mit *T. Söding*, „Gott ist Liebe“. 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie, in: *ders.* (Hg.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag* (NTA 31), Münster 1996, 306–357, hier 338 kritisch anzumerken: „In großartiger Konzentration und problematischer Einseitigkeit blendet Johannes (anders als Paulus!) die Geschichte der Liebestaten Gottes an seinem Volk aus, um die ganze Aufmerksamkeit auf die alles entscheidende Person und Passion Jesu zu lenken.“

¹⁶¹ Zur Hochzeitsmetaphorik vgl. Joh 2,1–11; 3,29; Mk 2,19f. par. Mt 9,15; Lk 5,35; Mt 22,1–13; 25,1–12; 2 Kor 11,2; Eph 5,22–33; Offb 19,7–9; 21,2ff.9ff.; 22,17.

¹⁶² Dieses ist gekennzeichnet durch eine „Bewegung der Liebe – vom Vater über den Sohn zur Gemeinde“ (*M.-T. Sprecher*, *Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17. Eine exegetische und bibeltheologische*

Vollzug, der Glauben und Erkennen (bei Joh nahezu synonym) als personale Liebesbeziehung beschreibt¹⁶⁴. Mit idealtypischen Figuren, die das Geliebtsein und reziproke Liebe exemplifizieren, werden die in den Abschiedsreden diskursiv vermittelten Kriterien joh Jüngerschaft erzählerisch veranschaulicht:

- Jesus aufgrund seiner liebenden Selbstmitteilung als Mittler göttlicher Liebe (die in seinem ultimativen Liebesdienst kulminiert) zu er- und bekennen,
- sich über die liebende Beziehung zu ihm in seine Leben spendende Liebesgemeinschaft mit Gott aufnehmen zu lassen
- und eine Glaubensantwort der Liebe zu geben, die sich nach seinem Vorbild und als Partizipation¹⁶⁵ an der göttlichen Liebe auf horizontaler Ebene als gegenseitige Liebe konkretisiert¹⁶⁶.

Die Liebe, die Zu(sammen)gehörigkeit¹⁶⁷ konstituiert, hat eine identitätsbildende und gemeinschaftsstiftende Funktion. In der geschwisterlichen Nachfollegemeinschaft, in der die göttliche Liebe sichtbar wird durch die „Einwohnung“ (14,23) der ewigen Liebe zwischen Vater und Sohn, verwirklicht sich die göttliche Sphäre des Lichtes und Lebens als Heilsraum der Liebe im Kontrast zur feindlich erfahrenen Außenwelt (vgl. in der Liebessemantik das dualistische Motiv in 15,19), auf welche sich nichtsdestoweniger die Sendung der JüngerInnen richtet (17,18; 20,21), die (in und gegenüber) der Welt ein Zeugnis von der göttlichen Liebe geben sollen (13,35; 17,21.23)¹⁶⁸. Im Vergleich zu zeitgleichen Engführungen der Jüngerschaft (etwa auf die Zwölf) und stärker hierarchisch strukturierten Modellen ist die vom Primat der Liebe bestimmte Gemeinde von FreundInnen bzw. Geschwistern Jesu grundsätzlich – bei allem Ringen um die praktische Realisierung – egalitär und inklusiv konzipiert¹⁶⁹: Frauen wie Männer erfüllen die joh Kriterien, sind von Jesus geliebt, zur Nachfolge berufen sowie ProtagonistInnen im joh Erkenntnisprozess.

Untersuchung von Joh 17,20–26 [EHS.T 495], Bern 1993, 180). Dabei ist der Sohn die herabsteigende göttliche Liebe in Person.

¹⁶³ So die charakterisierende Überschrift in *Popkes*, *Theologie*, 49.

¹⁶⁴ Gläubige Erkenntnis hat dabei nicht nur eine kognitive Dimension (schließlich findet sie ihr Ziel in einem personalen Gegenüber), wie umgekehrt die Liebe nicht nur eine emotionale, sondern auch epistemologische und ethisch-praktische Seite hat (vgl. dazu etwa 1 Joh 4,7f.16 bzw. 3,18).

¹⁶⁵ Auch als Mitvollzug der göttlichen Liebe: Die Anderen sind von Gott geliebt.

¹⁶⁶ Vgl. auch 1 Joh 2,9–11; 3,10ff.; 4,7ff.; 2 Joh 5f.; außerdem etwa Röm 13,8f.; Gal 5,13f.; 1 Thess 4,9; Eph 5,1f.; Jak 2,8; 1 Petr 1,22.

¹⁶⁷ Siehe die Rede von den Meinen/Deinen/Seinen (10,14; 13,1; 17,10). Vgl. auch Dtn 7,6; Hld 2,16.

¹⁶⁸ Gegenüber einer partikularisierenden Zielrichtung des Liebesgebots argumentieren so *Popkes*, *Theologie*, 264–268.272.349–354; *Augenstein*, *Liebesgebot*, 84.88.93.181f.184. – Die Erwählung verbindet sich mit einem Auftrag.

¹⁶⁹ Freilich treten auf der Ebene der symbolischen Tiefenstrukturen mit ihrer geschlechtertypologischen Metaphorik Ambivalenzen zu Tage, wenn etwa die JüngerInnengemeinde gegenüber einem männlich konnotierten göttlichen Partner weiblich repräsentiert wird und so die traditionellen (hierarchischen) Genderkonstruktionen legitimiert werden (vgl. z. B. Eph 5,22ff.).