

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine veröffentlichte Manuskriptfassung des Titels „Der messianische Bräutigam. Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium“ von Andrea Taschl-Erber in der Buchreihe *Österreichische Biblische Studien* (<https://www.peterlang.com/document/1055049>).

© Peter Lang, 2017.

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo Team

Andrea Taschl-Erber, Graz

Der messianische Bräutigam

Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium

Abstract: The Fourth Gospel displays an intertextual reading which brings the Song of Songs in dialogue with other texts from the Hebrew Bible and generates new meanings due to their messianic interpretation.

Im ältesten patristischen Hld-Kommentar, welcher unter dem Namen Hippolyts überliefert wurde,¹ wird Hld 1,2 wie folgt erläutert: „Dies ist ein Bild des Volkes (scil. Israels), das bittet das himmlische Wort es zu küssen“². Hier scheint die joh Logoskonzeption durch. Schon in der Einleitung zum Kommentar identifiziert Hippolyt das (mit der Weisheit gleichgesetzte) „Wort“ mit Christus.³ Gemäß seiner Hermeneutik werden die ans Licht zu hebenden „Geheimnisse offenbart [...] in Gleichnissen“⁴.

Ebenfalls noch in der ersten Hälfte des 3. Jh. eröffnet Origenes den Prolog zu seinem Hld-Kommentar:⁵

-
- 1 Herkunft und Wirkungsbereich des Verfassers sind umstritten. J.A. CERRATO, Hippolytus (2002), geht gegenüber der traditionellen Zuschreibung an Hippolytus Romanus von einer östlichen Provenienz der Kommentarwerke aus; siehe auch die Diskussion seiner Thesen bei J. MARCUS, Israel (2012) 391.
 - 2 Hipp. in Cant. II 2 (zitiert aus der Übersetzung von G.N. Bonwetsch in TU 23/2c, 24,32-25,1 [1902]). Relativ vollständig ist der ursprünglich griechische Kommentar (bis Hld 3,8) in einer georgischen (grusinischen) Version, die wiederum auf eine armenische Vorlage zurückgeht, in zwei Handschriften des 10. und 12./13. Jh. überliefert (kritische Edition von G. Garitte in CSCO 263, 32–70 [1965]; in CSCO 264, 23–53 bietet er eine lateinische Übersetzung; zur Stelle: *Quia typus [litt. forma] hoc populi est qui precatur caeleste verbum ut eum osculetur [...]* [CSCO 264, 26,7f.]).
 - 3 Vgl. Hipp. in Cant. I 6–8 (TU 23/2c, 21,20–22,8).
 - 4 Ebd. XVII 2 (TU 23/2c, 50,1-3).
 - 5 Zum Hld verfasste Origenes ein großes Kommentarwerk (von den 10 Büchern sind allerdings nur die ersten drei – bis Hld 2,15 – sowie der Prolog in einer, wie auch der Vergleich mit in Katenenkommentaren enthaltenen griechischen Fragmenten erweist, recht freien lateinischen Übersetzung von Rufinus überliefert) sowie zwei Homilien (lateinische Übersetzung von Hieronymus).

*Epithalamium libellus hic, id est nuptiale carmen, dramatis in modum mihi videtur a Solomone conscriptus, quem cecinit instar nubentis sponsae et erga sponsum suum, qui est Sermo Dei, caelesti amore flagrantis.*⁶

Gegenüber der im Dialog mit der rabbinischen Exegese stehenden⁷ Deutung der weiblichen Figur auf Israel (bzw. die Synagoge)⁸ in Hippolyts Kommentar bezieht Origenes die „Braut“ auf „die Seele, die nach seinem Bild geschaffen ist, oder die Kirche“⁹. Darauf am Beginn seines Kommentardurchgangs zurückkommend, bezeichnet Origenes Christus expressis verbis als Bräutigam:

*Spiritualis vero intelligentia, secundum hoc nihilominus quod in praefatione signavimus, vel de ecclesia ad Christum sub sponsae vel sponsi titulo vel de animae cum Verbo Dei coniunctione dirigitur.*¹⁰

Spätestens ab dem 3. Jh. liegt damit explizit die frühchristliche allegorische Deutung des Hld auf Christus als Bräutigam vor. Aber lassen sich deren Wurzeln noch weiter zurückverfolgen? Wenn in den Kommentaren die joh Logoskonzeption aufgenommen worden ist, erhebt sich die Frage, inwieweit ebenso diese christologische Interpretation durch das 4. Evangelium inspiriert ist. Ob Joh¹¹ Anhaltspunkte für die aufgezeigte patristische Rezeption liefert, hängt auch von

-
- 6 Orig. comm. in Cant. prol. 1,1 (SC 375, 80). – „Dieses kleine Buch scheint mir als Epithalamium, d.h. als Hochzeitslied, in der Art eines Dramas von Salomo verfasst worden zu sein, das er gesungen hat als die (in der Rolle der) Braut, die heiratet und gegenüber ihrem Bräutigam, welcher das Wort Gottes ist, in himmlischer Liebe brennt.“
- 7 Die Aufnahme rabbinischer Hld-Exegese bis in einzelne Details untersucht G. CHAPPUZEAU, *Auslegung* (1976) 45–81. Vgl. auch A. TASCHL-ERBER, *Lektüre* (im Erscheinen); zu SchirR siehe A. SIQUANS, *Deuteschlüssel* (in diesem Band 287ff.).
- 8 Freilich nähert sich die Auslegung vor allem gegen Ende klassischer Substitutionstheologie (besonders deutlich in: Hipp. in Cant. XXV 10 [TU 23/2c, 70,29-35].
- 9 Orig. comm. in Cant. prol. 1,1 (SC 375, 80): *Adamavit enim eum sive anima quae ad imaginem eius facta est, sive ecclesia.*
- 10 Orig. comm. in Cant. 1,1,2 (SC 375, 176). – „Das spirituelle Verständnis aber, in genauer Übereinstimmung mit dem, was wir in der Einleitung gezeigt haben, richtet sich entweder auf die Kirche in Beziehung zu Christus unter der Bezeichnung von Braut sowie Bräutigam oder auf die Vereinigung der Seele mit dem Wort Gottes.“ Gemäß seinem hermeneutischen Konzept vom mehrfachen Schriftsinn unterscheidet Origenes verschiedene Bedeutungsebenen, wie R.P. Lawson in der Einleitung von ACW 26 erläutert (10): „Applied to the Canticle of Canticles, this yields, first, the carnal or direct sense, which sees in it only a minnesong or lofty lyric; second, the indirect sense, of which the pneumatic component hymns the mystical nuptials of Christ and the Church, while its psychic counterpart has for its theme the bridal union of the Logos and the human soul.“ Zu möglichen valentinianischen Einflüssen auf die Konzeption der *Seele* als Braut vgl. G. LETTIERI, *Origene* (2001).
- 11 Ich gehe vom Text – bzw. vom impliziten Autor als einer textinternen Größe – und nicht seinem historischen Verfasser(-kreis) aus.

der Beantwortung der Frage ab, wie dessen intertextuelle Relationen zum Hld zu werten sind. So untersucht dieser Beitrag, inwiefern das Thema des messianischen Bräutigams im 4. Evangelium auf einer entsprechenden Rezeption des Hld (sowie anderer ersttestamentlicher Texte) basiert. Doch zunächst bedarf es der Klärung einiger grundsätzlicher Fragen bezüglich Doppelkodierung, Intertextualität und Schriftrezeption in Joh.

1. Hermeneutische Fragen zu Joh – semantische Spielräume

Definiert 1 Joh 4,8.16 Gott als Liebe, entwirft das 4. Evangelium eine *narrative Theologie der Liebe*.¹² In der Neuformulierung der Jesusgeschichte gegenüber der synoptischen Überlieferung erhält das für Joh zentrale Thema der Liebe andere Akzentuierungen¹³ und wird in vielfachen Aspekten und Facetten (etwa in den semantischen Spielarten familiärer, freundschaftlicher und erotischer Liebe) variiert.

Als vielschichtiger und mehrdimensionaler Text spielt Joh mit mehreren Ebenen. Dies lässt sich etwa anhand der charakteristischen Doppelbödigkeit der joh Sprachwelt aufzeigen, welche Jesu GegnerInnen wie auch SchülerInnen oft dem Missverständnis gegenüber doppeldeutigen Formulierungen und metaphorischen Sprechweisen aussetzt (ein konstitutives Element in den joh Dialogen). Bereits hier überlagern sich *verschiedene Bedeutungs- und Sinnebenen* im Raum des Textes und verweisen auf mehrfache Interpretationshorizonte. Jegliche exklusive Eindeutigkeit in der Sinnkonstitution wird also schon aufgrund der kommunikativen Strategien des Textes in Frage gestellt.

Zunächst „funktioniert“ die Erzählwelt auch auf einer vordergründigen Ebene, jedoch erschließt der Blick auf deren symbolische Tiefenstrukturen ein reicheres Sinnpotential. Auf dieser hintergründigen Ebene finden sich gerade auch viele *atl. Anspielungen*: Häufig werden mit einem bestimmten „Link“ eine reiche Motivgeschichte, ein sattes Bildfeld aufgegriffen, sodass sich der Text „als Mosaik von Zitaten“¹⁴, der andere Texte absorbiert, aber auch transformiert, in einem spezifischen Vorstellungshorizont, einer konventionalisierten Bildfeldtradition (ohne dass diese dann explizit decodiert werden müsste)¹⁵ situieren lässt. Auf diese Weise tun sich im (inter-)textuellen Raum zusätzliche Sinnschichten auf, indem über die Erzähloberfläche hinausweisende, subtile Tiefendimensionen (und auch allegorische Obertöne) mitschwingen. Je mehr dieser Stimmen zusätzlich zur

12 Dazu A. TASCHL-ERBER, Modelle (2015).

13 Dort im Doppelgebot der Liebe kulminierend: Mk 12,30f. par. Mt 22,37-40; Lk 10,27.

14 J. KRISTEVA, Bachtin (1972) 348.

15 Daher skizziert eine methodisch verantwortete Analyse den traditionsgeschichtlichen Kontext.

Hauptmelodie vernommen werden, umso voller wird der Gesamtklang.¹⁶ Das für Joh typische intertextuelle Spiel mit seinen Prätexten bewirkt dabei des Öfteren eine *Metaphorisierung* der einzelnen Erzählungen, sie erhalten als semantischen Mehrwert eine „zweite Bedeutung“¹⁷ – in Kohärenz zur inhaltlichen Gesamtlinie als deren Vertiefung.

Umberto Eco spricht hinsichtlich einer solchen Form von Doppelkodierung von „intertextueller Ironie“¹⁸, die, „wenn sie mit den Möglichkeiten einer doppelten Lektüre spielt, nicht alle Leser zum selben Fest ein[lädt]“¹⁹. 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“²⁰. So bieten die Joh Erzählungen – auch entsprechend der rekonstruierten Gemeindesituation – ein doppeltes Verstehensangebot für eine doppelte Leserschaft: Mit einer Kenntnis der Schriften Israels erschließt sich den RezipientInnen ein größeres Sinnpotential.

Die aufgerufenen Intertexte öffnen neue und erweiterte Sinnhorizonte als Bedeutungszuwachs. Da kaum markierte Referenzen vorliegen (die expliziten Schriftzitate stammen dabei fast alle aus den Psalmen und Propheten), sondern die meisten intertextuellen Relationen als *indirekte / implizite Bezüge* in Form von „Anspielungen“, Anklängen, Assoziationen, „Echos“ und dergleichen zu werten sind, basiert deren konkrete Identifikation als Akt der Interpretation auf der produktiven Rolle der Lesenden in Interaktion mit dem Text. Direkte Rezeption bzw. intendierte Intertextualität im Sinne bewusster, gezielter Bezugnahmen – auf produktionsästhetischer Ebene – lassen sich grundsätzlich schwer festmachen. Vielleicht handelt es sich um bloße (unbewusste?) „Einflüsse“ durch die kulturspezifische Sprach- und Denkwelt mit ihren konventionalisierten symbolischen Elementen? Doch ist das überhaupt der richtige Fragehorizont? Von rezeptionsästhetischer Seite zeigt sich dagegen, dass bestimmte intertextuelle Verknüpfungen in der Patristik bereits geläufig waren und entsprechende textliche Signale daher offenbar sehr früh beobachtet worden sind.²¹

16 Dabei sind freilich nicht alle beliebigen Töne möglich, wenn nicht die Harmonie gestört werden soll.

17 So im Titel von Z. GARSKÝ, *Zeichen* (2012); im Anschluss an P. RICŒUR, *Figuring the Sacred* (1995) 160–166, bezüglich der *Metaphorisierung*. Von einer *Allegorisierung* zu sprechen, könnte missverständlich sein, sofern damit etwas „anderes“ ausgesagt werden soll.

18 U. Eco, *Bücher* (2003) 212–237.

19 Ebd. 220.

20 Ebd. 235.

21 Oft brauchen Anspielungen auch nicht expliziert zu werden; viele Voraussetzungen von Modell-LeserInnen des 1. Jh. müssen sich Lesende des 21. Jh. erst aneignen.

Ein rezeptionsorientierter Ansatz muss freilich die produktionsästhetische Intertextualität nicht grundsätzlich außer Acht lassen, da diese ja auch, „soweit sie sich im Text manifestiert hat [...], [...] den Rezeptionsvorgang [steuert]“.²² *Referenzsignale*, welche textliche Beziehungen indizieren, sind etwa auffallende lexematische Entsprechungen (mit „der“ LXX als vorrangigem Referenztext, auch wenn Bezüge auf andere griechische sowie hebräische und aramäische Versionen nicht ausgeschlossen werden können)²³ und motivische Übereinstimmungen, insbesondere auch narrative Details, die im unmittelbaren Erzählforschungszusammenhang unmotiviert oder dissonant wirken oder sogar Rätsel aufgeben und damit zur Suche nach weiteren Bedeutungsmöglichkeiten, zumal im Rahmen eines intertextuellen Dialogs, herausfordern, ferner thematische Verbindungslinien, narrativ-strukturelle Kompositionsanalogien und Gemeinsamkeiten in Figurenkonstellation und Setting (dabei zeigen sich freilich unterschiedliche Intensitätsgrade der Referentialität). Häufig wird der größere Kontext evoziert, in dem die einzelnen Motive auftreten. Spezifisch joh Akzentsetzungen werden dabei auch gerade vor der Folie der parallelen synoptischen Entwürfe²⁴ sichtbar.

Um die Plausibilität möglicher intertextueller Bezüge auch im historischen Rahmen des 1. Jh. zu skizzieren: Auszugehen ist von einer theologischen Schule hinter dem Corpus Iohanneum, die nicht nur mit den Schriften und Traditionen Israels, sondern auch *mit den zeitgenössischen Methoden jüdischer Schriftauslegung vertraut* ist (und ganz selbstverständlich aus der Schrifttradition heraus lebt bzw. einen spezifischen theologischen Entwurf bietet). Im 4. Evangelium tritt eine komplexe Schriftverarbeitung zu Tage, die mehr durch kreative Fortschreibung als explizite (Schrifterfüllungs-)Zitate gekennzeichnet ist,²⁵ teilweise in midraschartiger Technik

22 Vgl. G. STEINS, *Bindung* (1998) 95, der „die Fixierung der intertextuellen Analyse auf nachweisbar autorintendierte Text-Text-Relationen [für problematisch hält], da mit ihnen das Intertextualitätspotential des Kanons nicht ausgeschöpft wird“. Er verbindet das Intertextualitätsparadigma mit dem „canonical approach“ von Brevard S. Childs und rückt den Kanon „als sinnstiftende Instanz und privilegierten Auslegungskontext“ (4) in den Vordergrund (was angesichts differierender Kanonkonzepte auch Probleme birgt). – Hypothetische Rekonstruktionen einer *intentio auctoris* erweisen sich ebenso als zeitbedingte und interessen geleitete *Konstruktionen* der Auslegenden (vgl. C.A. EVANS / J.A. SANDERS, *Luke* [1993] 13, Anm. 27, zu „original meanings“).

23 Vgl. E.D. FREED, *Quotations* (1965) 126.130.

24 Zumindest die Kenntnis des Mk ist wohl vorauszusetzen. Generell ist mit Einflüssen mündlicher Überlieferung, eventuell auch im Sinne einer von den schriftlichen Quellen ausgehenden sogenannten „sekundären Mündlichkeit“, zu rechnen. Zur Diskussion des Verhältnisses zu den Synoptikern siehe A. TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala* (2007) 24–27.

25 Einen Schlüssel für die Verarbeitung von Prätexten liefert auch der Umgang mit Mk als dem ältesten Evangeliumsentwurf, insofern gegenüber den synoptischen Seitenreferenten Mt und Lk eine größere Freiheit in Bezug auf die mk Vorlage zu Tage tritt (die Abweichungen

wie in der rabbinischen Exegese, wo gemäß dem Grundsatz der Einheit der Schrift ein Text durch einen anderen ausgelegt werden kann. In Entsprechung zur *gezera shawa* etwa werden über Stichwortverbindungen Texte zusammengelesen und in Dialog gebracht. So werden intertextuelle Relationen nicht nur zu jeweils einem einzelnen Prätext hergestellt, sondern über lexematische Verknüpfungen auch weitere Texte einbezogen. Der Prolog in Joh 1 kann beispielsweise mit Daniel Boyarin²⁶ als Midrasch zu Gen 1 unter Aufnahme von Spr 8 gesehen werden.

Der Dialog mit den Schriften und Traditionen Israels stellt insbesondere auch die *biblische Matrix für die Liebestheologie*. Vor dem Hintergrund der Schriftbezüge erfährt der Liebesbund Gottes mit seinem Volk eine Erneuerung, anknüpfend an prophetische Traditionen, das Hld und andere Weisheitsschriften – aber auch unter Anspielung (gerade) auf das Dtn in den sogenannten Abschiedsreden, wo damit implizit das Thema des Neuen Bundes aufgenommen wird. Im Blick auf die Theologie der Liebe knüpft Joh ein *Netz von intertextuellen Bezügen* zu atl. Texten, in denen die Liebesthematik hervortritt; hier sind die Hld-Anklänge einzubetten. Das Thema des messianischen Bräutigams und das Bildfeld der Hochzeit sind daher nicht nur über das Hld etabliert, doch spielt diese biblische Liebeslyrik par excellence natürlich im Konzert der rezipierten atl. Texte mit (fraglich bleibt, ob als erste Geige). Eine Schlüsselrolle für eine *messianische Exegese* (Joh partizipiert dabei an der zeitgenössischen messianischen Auslegung bestimmter atl. Texte) scheint Ps 45 mit der Hochzeit des gesalbten Königs zuzukommen. Um den atl. Horizont der hier fokussierten Christusbildlichkeit²⁷ im 4. Evangelium vorzustellen, ist es folglich nötig, bei den folgenden Textbeispielen etwas breiter auszuholen, da diesbezüglich keine isolierte, gleichsam monokausale Hld-Rezeption vorliegt (dessen allegorische Auslegung im Sinne einer Liebesbeziehung Gottes mit seinem Volk gemäß der das Bundesverhältnis JHWHs zu Israel umschreibenden prophetischen Ehemetaphorik²⁸ für eine entsprechende Lektüre des Joh vorauszusetzen ist).

Generell zeichnet sich *im NT* im Bildfeld von Hochzeit, Bräutigam und Braut eine *Verschiebung* ab: Die jesuanischen Bildworte und Gleichnisse von der βασιλεία τοῦ θεοῦ, die, an die prophetische Tradition anknüpfend, mit hochzeitlicher Metaphorik verbildlicht wird (Mk 2,19 par.; Mt 22; 25), werden christologisch interpretiert: Jesus wird zum (messianischen) Bräutigam. Die Allegorie findet sich ansatzweise in der paulinischen (2 Kor 11,2) und synoptischen Überlieferung

gegenüber der synoptischen Überlieferung sind bemerkenswert): Statt wörtlicher Übernahmen fungiert teilweise auch eine bloße Stichwortanknüpfung strukturbildend.

26 D. BOYARIN, *Abgrenzungen* (2009) 135–143.

27 Für eine grundlegende hermeneutische Reflexion der Formenvielfalt joh Bilderchristologie siehe R. ZIMMERMANN, *Christologie* (2004).

28 Siehe z.B. Hos 1–3 (bes. 2,21f.); Jes 50,1; 54,4–8; 61,10; 62,4f.; Jer 2f.; 31; Ez 16; 23; Zef 3,17.

(Mk 2,20 par.)²⁹ und wird in den Spätschriften stärker entfaltet (siehe im deuteropaulinischen Eph die christologische Legitimation der „Haustafel“ in 5,22-33 sowie in Offb 19,7.9; 21,2.9; 22,17 die Hochzeit des Lammes mit dem himmlischen Jerusalem als *νύμφη / γυνή τοῦ ἀρνίου*). Was ist der Motor dieser Entwicklung? Inwiefern trägt, um das Thema der Tagung aufzugreifen, eine allegorische Auslegung des Hld – auf der Basis der prophetischen Metaphorik – dazu bei (deren christologische Interpretation sich in der ersten Hälfte des 3. Jh. in den patristischen Hld-Kommentaren bereits deutlich manifestiert)?

2. Zur narrativen Entfaltung des Christusbildes des messianischen Bräutigams

2.1 Die Hochzeit in Kana – Wein in Fülle: Joh 2,1-11

Die Thematik wird bereits in Joh 2,1-11, der Ouvertüre von Jesu öffentlichem Wirken, eröffnet, wenn dieser bei der Hochzeit in Kana die Verantwortung des Bräutigams übernimmt, für den Wein zu sorgen. Dass er ihn in (Über-)Fülle zur Verfügung stellt,³⁰ erweist sich als erstes „Zeichen“ (*ἀρχὴν τῶν σημείων*, V 11) der „jetzt“ (vgl. *ἄρτι* in V 10) angebrochenen messianischen Heilszeit, für welche die Hochzeitsfeier als Bildspenderin dient (vgl. auch das Bildwort in Mk 2,19a, dass Hochzeitsgäste typischerweise nicht fasten,³¹ oder das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl³² in Mt 22).³³ Mit der im Erzählerkommentar in V 11 herausgestellten Zeichenhaftigkeit (die Offenbarung seiner *δόξα* zielt auf den Glauben der JüngerInnen) verweist der Text selbst auf symbolische Tiefenstrukturen der Erzählung.

29 Entsprechend lässt sich die Allegorie in die „Hochzeit des Sohnes“ in Mt 22,2 sowie in den sich verzögernden Bräutigam in Mt 25 (vgl. dazu Lk 12,36) hineinlesen.

30 Nach K. WENGST, *Johannesevangelium 1* (²2004) 111, fassen die 6 Steinkrüge zu je 2–3 Metretres (die Maßeinheit entspricht ca. 39 l) etwa 468–702 l.

31 In den anschließenden Bildworten findet sich auch das Stichwort „Wein“ (vgl. Mk 2,22 par. Mt 9,17; Lk 5,37-39). – Gegenüber substitutionstheologischen Interpretationen, die von hier die Dialektik alt / neu in Joh 2 eintragen, ist mit X. LÉON-DUFOUR, *Cana* (1987) 235, anzumerken: „Avec Jean, il n'est point question de remplacer les jarres, mais de les utiliser encore pour y verser l'eau qui deviendra du vin.“ Es geht um die endzeitliche Erneuerung Israels.

32 In Lk 14 ist es ein Festmahl. Zum messianischen Mahl vgl. auch äthHen 62,14.

33 P.J. LONG, *Bridegroom* (2013), sieht die Tradition des eschatologischen Festmahls (bes. Jes 25,6-8) mit der Hochzeitsmetaphorik kombiniert. Vgl. auch M.W.G. STIBBE, *John* (1993) 60f.: „In 2.1-11, the symbolic import of the Cana miracle is that the eschatological wedding, along with the messianic banquet, has now begun. [...] Thus, the eschatological marriage between Yahweh and his people takes place in Jesus-history.“

Mittels hochzeitlicher Bilder wird auch in der Prophetie die Heilszeit beschrieben. So gibt etwa in Jer 33,11 (= 40,11 LXX) der wieder ertönende Jubel- und Freudenruf, insbesondere von Bräutigam und Braut (in 7,34; 16,9; 25,10 sowie Bar 2,23 verstummt),³⁴ Kunde von der Wende zum Heil (siehe auch die davidische Verheißung in V 15–17). Insbesondere wird die Wiederherstellung Israels nach dem Exil als erneuerter Liebes- bzw. Ehebund mit JHWH verbildlicht, beispielsweise in Jes 62,5, wo – in explizitem Vergleich mit JHWHs Beziehung zu Zion / Jerusalem (die LXX schwächt die Ehemetaphorik gegenüber dem hebräischen Text ab) – ebenfalls die Motivkombination von „Bräutigam“, „Braut“ und „Freude“ zu Tage tritt:

LXX: [...] καὶ ἔσται ὁν τρόπον εὐφρανθήσεται νυμφίος ἐπὶ νύμφη,
οὕτως εὐφρανθήσεται κύριος ἐπὶ σοί.³⁵

Das kommende Heil wird ebenso durch eine Überfülle an Wein³⁶ gekennzeichnet – so triefen in Am 9,13 und Joël 4,18 die Berge von Wein (LXX: ἀποσταλάξει τὰ ὄρη γλυκασμόν); reiche Frucht und Wein im Überfluss charakterisieren auch die künftige Welt in äthHen 10,19³⁷ sowie das Offenbarwerden des Messias in syrBar 29,5.³⁸ Ähnlich finden sich in Jer 31 (= 38 LXX) unter den Heilsbildern der Heimkehr (in V 3 ist von Gottes ewiger Liebe die Rede)³⁹ die Pflanzung von Weingärten und der Genuss ihrer Früchte (V 5; vgl. Am 9,14),⁴⁰ in V 12 entzündet sich die Freude der am Zion Feiernden etwa an Korn, Wein (οἴνου in 38,12 LXX) und Öl als Gaben Gottes.⁴¹ Auch beim Festmahl auf dem Zion in Jes 25,6 darf der

34 Vgl. auch 1 Makk 1,27.

35 Vgl. Jer 40,11 LXX: φωνὴ εὐφροσύνης καὶ φωνὴ χαρμοσύνης, φωνὴ νυμφίου καὶ φωνὴ νύμφης.

36 Für eine ausführlichere Untersuchung des Weinmotivs in der Schrift siehe E. LITTLE, *Echoes* (1998) 17–35.

37 Siehe äthHen 10,18f. (JSHRZ V/6, 531): „Und in jenen Tagen wird die ganze Erde in Gerechtigkeit bebaut und ganz mit Bäumen bepflanzt werden und wird voll sein von Segen. Und alle Bäume der Freude wird man auf ihr pflanzen, und man wird Weinstöcke auf ihr pflanzen; und der Weinstock, der auf ihr gepflanzt werden wird, wird Wein im Überfluß tragen; und von jedem Samen, der auf ihr gesät werden wird, wird ein Maß tausend erbringen, und ein Maß Oliven wird zehn Pressen Öl erbringen.“

38 „Auch wird die Erde ihre Früchte zehntausendfältig bringen. An einem Weinstock werden tausend Reben sein, und eine Rebe trägt dann tausend Trauben und eine Traube tausend Beeren, und eine Beere gibt ein Kor voll Wein.“ (JSHRZ V/2, 141).

39 Siehe die Rede JHWHs in Jer 38,3 LXX: Ἀγάπησιν αἰωνίαν ἠγάπησά σε, διὰ τοῦτο εἰλκυσά σε εἰς οἰκτίρημα.

40 Anders in Dtn 28,39; Am 5,11; Mi 6,15.

41 Für Gottes Segen auch in Gen 27,28; Dtn 7,13; 8,8; 11,14; 18,4; 2 Kön 18,32; diff. Hag 1,11; Hos 2,10f.14; Joël 1,8–12; Wiederherstellung in Hos 2,17.24; Joël 2,19.24; Sach 9,17.

Wein nicht fehlen (LXX: *πίονται εὐφροσύνην, πίονται οἶνον, κρίσονται μύρον*).⁴² In Spr 9,2-5 lädt die Weisheit zum Mahl inklusive Wein.⁴³ – Umgekehrt geht verschwundene Freude mit dem Fehlen des Weins einher (z.B. Jes 16,10; Jer 48 [= 31 LXX],33; Joël 1,8-12: hier in Verbindung mit dem Bild der trauernden Braut),⁴⁴ wie Jesu „Mutter“⁴⁵ in Joh 2,3 die Ausgangssituation beschreibt: *οἶνον οὐκ ἔχουσιν*.

Dem für Lebensfreude,⁴⁶ Fruchtbarkeit und die Fülle göttlichen Segens stehenden Wein kommt ebenso im Motivrepertoire des Hld eine wichtige Bedeutung zu, wo er mit der – höher gerühmten (Hld 1,2.4; 4,10) – Liebe⁴⁷ verglichen wird⁴⁸ und insbesondere auch deren berauschte, ekstatische Dimension verdeutlicht (5,1; vgl. 7,3.9.10 [LXX: *ὡς οἶνος ὁ ἀγαθός*]; 8,2); der Weingarten ist der Ort der Liebe (7,13). Beim „Weinberg“ lädt das Spiel mit mehreren Bedeutungsebenen in der poetisch-metaphorischen Sprachwelt (siehe Hld 1,6; vgl. Joh 8,11f.) zu unterschiedlichen Deutungen der Symbolik ein (zumal wenn geprägte Metaphern – siehe z.B. Jes 5 – weitere Assoziationen eröffnen).⁴⁹

In Joh 2 ist der metaphorische Horizont des Hochzeitsfestes zunächst über das durch die Prophetie bereitgestellte Bildfeld der Heilszeit vorausgesetzt (und wohl nicht direkt aus dem Hld abzuleiten – für dessen allegorische Deutung die

42 Siehe aber die inhaltlichen Verschiebungen in der LXX.

43 Vgl. auch Spr 3,10.

44 Vgl. ferner Kgl 2,12 (LXX: *Ποῦ σῖτος καὶ οἶνος*).

45 Dass diese Figur im 4. Evangelium nicht namentlich charakterisiert ist (vgl. auch Joh 19,25-27), verweist bereits auf eine symbolische Dimension jenseits der biologischen Mutterschaft (nach L.M. BECHTEL, *Meaning* [1996] 248, „Jesus’ matrix“).

46 Vgl. etwa Ps 103,15 LXX (= 104,15): *καὶ οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου* [...]; Sach 10,7; Sir 31,27f.

47 Wird im MT der „Liebe“ (Pluralform als Abstraktum; vgl. Y. ΖΑΚΟΒΙΤΣΧ, *Hohelied* [2004] 111) gegenüber dem Wein der Vorzug gegeben, verstärkt die LXX die erotische Konnotation: *ὅτι ἀγαθοὶ μαστοὶ σου ὑπὲρ οἶνον*. Der Konsonantentext lässt grundsätzlich beide Bedeutungen zu, doch wird gegen die Lesart der LXX („Brüste“) eingewandt, dass sie für die Beschreibung des geliebten Mannes nicht passt (vgl. J. HERZER / C.M. MAIER, *Asma* [2011] 2034). Siehe dazu die allegorische Deutung in Hipp. in Cant. II 3 (TU 23/2, 25,8-25; Gesetz und Evangelium) sowie SchirR 4,5 (Mose und Aaron); zur Tora als Milch vgl. auch SchirR 1,2.

48 In Sir 40,20 erhält die Liebe zur Weisheit den Vorrang: *οἶνος καὶ μουσικὰ εὐφραίνουσιν καρδίαν, καὶ ὑπὲρ ἀμφοτέρα ἀγάπησις σοφίας*. In der Bildrede vom Weinstock in Joh 15 (vgl. Sir 24,17) begegnet eine Verknüpfung mit dem Thema der Liebe (als Fruchtbringen: siehe den Konnex in V 8f. und 16f.) und der Freude (V 11); vgl. dazu Hld 7,13.

49 Für etwa Y. ΖΑΚΟΒΙΤΣΧ, *Hohelied* (2004) 93, symbolisiert die Wiederaufnahme des Stichworts in Hld 1,6 („meinen Weinberg habe ich nicht gehütet“), nun die wörtliche Ebene verlassend, die Sexualität des weiblichen Körpers. Zum Bild des Weinbergs für das Volk / Land siehe z.B. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Hohelied* (2015) 43–45. Auf der Linie von Jes 5 wiederum lässt sich Hld 8,11 mit Mk 12,1f. vergleichen.

Prophetie ebenso den Rahmen abgibt). Der für die Freudenfeier konstitutive Wein, der im joh Geschenkwunder im Übermaß zur Verfügung gestellt wird und an ein messianisch-königliches Festmahl denken lässt, schöpft aus einem breiten Motivkreis; teilweise tritt in den atl. Prätexten bereits eine Verbindung zur Hochzeits- und Ehemetaphorik zu Tage (z.B. Hos 2), zumal das Land, dessen Fruchtbarkeit sich im Wein zeigt, als Frauengestalt dargestellt wird.⁵⁰ Eine eschatologische Komponente bringt der ἕως ἄρτι (V 10: „bis jetzt“) verwahrte gute Wein ins Spiel,⁵¹ wie auch eingangs die über den unmittelbaren chronologischen Erzählrahmen hinausgehende Zeitangabe „am dritten Tag“ (V 1: τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ; vgl. Ex 19,11.16;⁵² Hos 6,2) aufhorchen lässt.⁵³

Auf subtile Weise übernimmt Jesus darüber hinaus den Part des Bräutigams. Dass die Figur des νύμφιος, den der Tafelmeister (ἀρχιτρίκλινος) rufen lässt und – an Jesu Stelle⁵⁴ – als für den Wein Verantwortlichen anspricht (V 9f.), in der Erzählung blass und stumm bleibt (die Braut erhält gar keinen Auftritt), lässt nach dem wahren Bräutigam Ausschau halten.

50 So bezeichnet etwa auch ἔρημος die verlassene Frau wie das verödete Land; vgl. Jes 54,1; 62,4.

51 Vgl. auch den eschatologischen Horizont in Mk 14,25 par.: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

52 H. THYEN, *Johannesevangelium* (2015) 152, führt noch weitere Bezüge zur Theophanie beim Bundesschluss am Sinai an, etwa das Motiv der Reinigung sowie den Gehorsam gegenüber Gottes Worten (Joh 2,5: ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε – Ex 19,8 LXX: Πάντα, ὅσα εἶπεν ὁ θεός, ποιήσομεν; vgl. Ex 24,3,7). Ausführliche Analyse zum „Sinai screen“ bei B. OLSSON, *Structure* (1974) 102–109; vgl. außerdem R. ZIMMERMANN, *Christologie* (2004) 211 (er verweist ferner auf die rabbinische Auslegungstradition, die Ex 19,10 auf die Verlobung des Volkes mit JHWH deutet); M.L. COLOE, *Servants* (2013) 229ff. Zu Joh 2,5 vgl. aber auch Gen 41,55 (LXX: Πορεύεσθε πρὸς Ἰωσηφ, καὶ ὃ ἐὰν εἴπῃ ὑμῖν, ποιήσατε).

53 Vgl. M.W.G. STIBBE, *John* (1993) 46: „The opening words of the Cana narrative therefore have strong symbolic resonances. They show that the sign is an eschatological event. The implicit commentary seems to be as follows: the wine miracle marks the dawn of a new age.“ Zur österlichen Dimension vgl. außerdem C. R. KOESTER, *Symbolism* (1995) 82.267; L.M. BECHTEL, *Meaning* (1996) 246.254; K. WENGST, *Johannesevangelium 1* (2004) 108; M. THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* (2009) 209f. Ebenso verweisen die „Stunde“ in Joh 2,4 sowie die Figur der „Mutter Jesu“ (wie in Joh 19,26 als γύναι angesprochen) auf die Erhöhung; vgl. die Verbindung von Hochzeitsthema und Passion in Mk 2,20 par.

54 Z. GARSKÝ, *Zeichen* (2012) 80.85f.88, spricht angesichts von dessen Missverständnis von einer „komischen Verwechslung“. Hier zeigt sich eine Parallele zur Ironie in Joh 20,15. Vgl. auch J. MCWHIRTER, *Bridegroom Messiah* (2006) 49, sowie M. THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* (2009) 216: „Die Rede des ‚Tafelmeistes‘ soll wohl die Übertragung dieser Rolle auf ihn nahelegen [...]“. Nach R. ZIMMERMANN, *Christologie* (2004) 210, „erfolgt durch die kontrastive Gegenüberstellung [...] eine bildhafte Zuordnung“.

2.2 Freude über die Stimme des Bräutigams: Joh 3,29

Bald darauf taucht das Lexem *νύμφιος* noch einmal in Joh 3,29 auf. Hier wird die Assoziation von Joh 2 vertieft,⁵⁵ indem der Täufer sein Verhältnis zu Jesus mit demjenigen zwischen dem Bräutigam und dessen Freund, seinem „Hochzeitsbeistand“, der für ihn als Zeuge eintritt und sich mit ihm freut, vergleicht:⁵⁶

ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν·

ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου, ὁ ἐστηκώς καὶ ἀκούων αὐτοῦ, χαρὰ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου.

αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἢ ἐμὴ πεπλήρωται.

In den vorausgehenden Versen berichtet seine Anhängerschaft vom größeren Zulauf, den Jesu Taufe erzielt (V 26). Daraufhin bestätigt der Täufer sein Zeugnis von Joh 1 über dessen höheren Rang und bezeichnet sich erneut (in Wiederaufnahme von 1,20: *ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός*) als Vorbote des Messias (V 28). Jesu Erfolg beim Volk kommentiert er: „Wer die Braut hat, ist der Bräutigam“ (V 29). So begegnet im Zusammenhang von V 28f. eine Parallelisierung von Messias und Bräutigam, die zu einer metaphorischen Interaktion der Konzepte führt und zu deren Überblendung einlädt. Vielleicht handelt es sich zunächst um ein sentenzartiges Bildwort, doch verweist dessen entfaltete Form auf einen tieferen metaphorischen Horizont, der in manchen Erzählungen durchschimmert, wo die Rolle des Bräutigams transparent wird.⁵⁷

Bereits in 2 Kor 11,2 sieht sich Paulus als Brautführer, der die Gemeinde als „reine Jungfrau“ Christus (als Bräutigam) präsentiert (*ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἀγνήν παραστήσαι*⁵⁸ *τῷ Χριστῷ*). Daran kann die Entfaltung der Allegorie in der „Haustafel“ von Eph 5,22-33 anknüpfen,⁵⁹ wo die (freilich hierarchisch

55 Auch das nur in 2,6 und 3,25 aufscheinende Stichwort *καθαρισμός* schlägt eine Brücke zwischen den beiden Szenen; vgl. H. THYEN, *Johannesevangelium* (2015) 228, der fortsetzt: „Mit der Nennung der *νύμφη*, die bei der Kanaerzählung ja förmlich *fehlte*, obgleich sie doch neben dem Bräutigam fraglos die Hauptperson einer Hochzeit ist, des *φίλος τοῦ νυμφίου* und zumal der hochzeitlichen *χαρὰ* macht Johannes das Ensemble der Hochzeit erst vollkommen.“

56 Vgl. K. WENGST, *Johannesevangelium* 1 (2004) 155f.

57 H. THYEN, *Johannesevangelium* (2015) 228, rekurriert auf eine intertextuelle Perspektive: „Obwohl das so eröffnete Gleichnis seinen Sinn in sich selbst hat, darf und muß man seine Sätze wohl *zugleich* vor dem Hintergrund der biblischen Rede von *ΙΗΣΩΣ* als dem Bräutigam und Israel als seiner geliebten Braut und von der verheißenen eschatologischen Erneuerung dieses Verlöbnisses mit der Ungetreuen lesen.“

58 Vgl. Ps 44,10 LXX: *παρέστη*.

59 Vgl. insbesondere auch Eph 5,27: *ἵνα παραστήσῃ* (mit Christus als Subjekt) *αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ρυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος* (zur Reinheit). Zum Letzteren vgl. Hld 4,7 LXX: *καὶ μῶμος οὐκ ἔστιν ἐν σοί*.

gesehene) Beziehung von (Ehe-)Mann und (Ehe-)Frau mit jener Christi zur Kirche verglichen wird.⁶⁰

In einem analogen Kontext der Abgrenzung zwischen Jesus und Johannes (bzw. ihrer jeweiligen Jüngerschaft) tauchen in Mk 2,19f. (par. Mt 9,15; Lk 5,34f.) das Bildfeld der Hochzeit sowie das Stichwort *νύμφιος* auf:

Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν;
ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν·
ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῆ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος,
καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

Gegenüber dem zugrunde liegenden Bildwort, das die Heilszeit mit einem Hochzeitsfest vergleicht, bei dem Fasten unangebracht ist („können etwa die Hochzeitsgäste fasten?“; vgl. dazu Hld 5,1),⁶¹ zeichnet sich eine Erweiterung ab, die auf eine christologische Interpretation des *νύμφιος* zielt.⁶²

Die „Stimme des Bräutigams“ in Joh 3,29 lässt insbesondere Jer 33,11 (= 40,11 LXX: *φωνὴ νυμφίου*)⁶³ und damit die Erfüllung der prophetischen Heilszusage anklingen,⁶⁴ wie auch der Täufer bezeugt: „diese meine Freude also ist erfüllt“ (*πεπλήρωται*). Indem er nun von seiner eigenen Freude spricht (*αὐτῆ οὖν ἡ χαρὰ ἣ ἐμὴ*), identifiziert er sich mit dem „Freund des Bräutigams“ – und Jesus mit dem „Bräutigam“. Sollte ferner Hld 8,13 mitzuhören sein⁶⁵

Eine ähnliche Formulierung begegnet freilich in anderem Kontext in Kol 1,22: *παραστήσαι ὑμᾶς ἄγιους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ*.

60 Bei Eph 5 (daneben auch Joh) setzt wiederum, wie Iren. haer. 1,8,4 bezeugt, die komplexe valentinianische Syzygienlehre an, welche die Ehe-, Braut- und Hochzeitsmetaphorik weiterentwickelt (vgl. E. PRINZIVALLI, *Weiblichkeitskonstruktionen* [2016] 82–84). Die Auseinandersetzung mit der valentinianischen Gnosis prägt Origenes (etwa auch in seinem Kommentar zum 4. Evangelium, wo er den ersten Kommentar des Valentinianers Herakleon auszugsweise zitiert und kritisiert).

61 In der Erzählwelt von Joh 2 werden die (nicht fastenden) JüngerInnen Jesu tatsächlich zu Hochzeitsgästen (vgl. V 2).

62 Vgl. J. JEREMIAS, *νύμφη* (1942) 1096f.; H.-J. KLAUCK, *Allegorie* (1978) 160–169.

63 Der Zusammenhang in Jer 40,10f. LXX lautet: Ἔτι ἀκουσθήσεται ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, ᾧ ὑμεῖς λέγετε Ἐρημός ἐστιν ἀπὸ ἀνθρώπων καὶ κτηνῶν [...] φωνὴ εὐφροσύνης καὶ φωνὴ χαρμοσύνης, *φωνὴ νυμφίου καὶ φωνὴ νύμφης* [...]. Zum Motiv der „Wüste“ (ἔρημος in V 10) vgl. im Blick auf den Täufer Joh 1,23 (Zitat von Jes 40,3 LXX: *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ*).

64 Vgl. z.B. bereits M. CAMBE, *L'influence* (1962) 14; J. WINANDY, *Cantique des Cantiques* (1964) 168f. Ausführliche Analyse bei J. McWHIRTER, *Bridegroom Messiah* (2006) 54–58.

65 So P. JOÛON, *Cantique des cantiques* (1909) 331f.; referiert bei M. CAMBE, *L'influence* (1962) 15. Vgl. dazu die Diskussion bei J. WINANDY, *Cantique des Cantiques* (1964) 167.172, dessen Befund auch bezüglich anderer Anspielungen negativ ausfällt (entgegen der optimistischen Gesamtsicht bei Cambe); er verweist in seinem Resümee auf die Kirchenväter des 3. Jh., „pour que la pensée chrétienne, scrutant le sens de l'allégorie

(LXX: Ὁ καθήμενος⁶⁶ ἐν κήποις, ἑταῖροι [vgl. φίλος] προσέχοντες τῇ φωνῇ σου· ἀκούτισόν με⁶⁷), bedarf dies einer weiter gehenden Interpretationsleistung (vgl. aber auch in Hld 2,8; 5,2⁶⁸ LXX φωνὴ ἀδελφιδοῦ μου – welche freilich die Frau vernimmt).

Die intratextuellen Bezüge von Joh 3,29 zur Erzählung von der Hochzeit in Kana laden – gerade auch vor der synoptischen Folie – zu einer „Relektüre“⁶⁹ ein, die den Bräutigam implizit mit Christus identifiziert. Doch wie bereits in Joh 2 bleibt die Frage offen: Wer spielt die Rolle der *Braut* (ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν)?⁷⁰

2.3 Brunnen mit lebendigem Wasser: Joh 4,1-42

Vielleicht findet sich eine erste Antwort in der an das Zeugnis des Täufers unmittelbar anschließenden Erzählung, der Begegnung Jesu mit einer samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen?⁷¹ Jedenfalls deutet der Ort der Begegnung⁷² im Anklang

ébauchée par Eph., V, 25–32, s’attache à découvrir dans l’antique poème l’illustration du μυστήριον μέγα, le chant inspiré des noces du Christ avec son Église“ (190). Die Skepsis ist verbreitet. – Hingegen sieht Y. ΖΑΚΟΒΙΤΣΧ, Hohelied (2004) 101, in Joh 3,29 einen ntl. Beleg für die allegorische Deutung des Hld spätestens im 1. Jh. n.Chr. (er rechnet mit einer Allegorisierung des Hld „bereits vor der endgültigen Fixierung des Textes“ [96]).

66 Im MT feminines Partizip: תְּשִׁיבָהּ.

67 S: τὴν φωνὴν σου ἀκούτισον με.

68 Dazu vgl. auch das Bild des an die Tür Klopfenden in Offb 3,20: ἰδοὺ ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἂν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ’ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ’ ἐμοῦ. (Die Elemente begegnen allerdings ebenso in Apg 12,13-16 sowie teilweise in Lk 12,36; Joh 10,2f.: Das doch sehr allgemeine Grundschemata wird auf diverse Kontexte angewendet. Nähere Diskussion bei J. WINANDY, Cantique des Cantiques [1964] 173–177.)

69 Vgl. Z. GARSKÝ, Zeichen (2012) 96f.

70 Dazu M.W.G. STIBBE, John (1993) 61: „Asking this question leads the paradigmatic reader to look out for a female character who will fulfil this symbolic role.“

71 Vgl. ebd. 62: „Indeed, in symbolic terms, Jn 4.4-42 could be entitled, ‘Here comes the bride!’“ Nach M. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009) 287, dient Joh 3,29 „vielleicht als *Brückenvers* zwischen der Erzählung von der Hochzeit zu Kana 2,1-11 und der nachfolgenden von der Samaritanerin am Jakobsbrunnen, die in Jesus ihren messianischen Bräutigam findet“; vgl. auch Z. GARSKÝ, Zeichen (2012) 87, sowie R. ZIMMERMANN, Christologie (2004) 216: „In Joh 3,28f. wird mit der kontextuellen Jesus-Bräutigam-Metapher ein Bibelcode geliefert, der retrospektiv die Erzählungen in Joh 2,1-11 und prospektiv in Joh 4 erhellt.“ Ähnlich M. ZIMMERMANN / R. ZIMMERMANN, Brautwerbung (1998) 48.50.

72 Das „Land, das Jakob seinem Sohn Josef gegeben hatte“ (Joh 4,5; vgl. Gen 48,22 sowie – in Bezug auf das Grab Josefs – Jos 24,32 LXX: [...] οὐ ἐκτήσατο Ἰακωβ παρὰ τῶν Ἀμορραίων τῶν κατοικούντων ἐν Σικιμοῖς ἀμνάδων ἑκατὸν [dazu Gen 33,19] καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰωσηφ ἐν μερίδι), verweist auf Sichem (Gen 33,20 berichtet außerdem von der dortigen Errichtung eines Altars; unter Johannes Hyrkan I. wurden das Heiligtum auf dem Garizim sowie

an atl. Brunnenszenen (vgl. Gen 24: Abrahams Knecht Elieser und Rebekka; 29: Jakob und Rahel; Ex 2,15-22: Mose und Zippora)⁷³ zwischen den Zeilen auf einen entsprechenden Subtext der vielschichtigen Erzählung.⁷⁴ Joh 4 spielt mit dem konventionellen Erzähltypus der Brautwerbung am Brunnen⁷⁵, wie sich etwa Lk 1 mit dem Motiv der Unfruchtbarkeit in das Schema entsprechender atl. Geburts-erzählungen (sowie deren prophetische Relecture)⁷⁶ einfügt.

Dass die namenlose Frau (bloß und sogleich) als γυνή ἐκ τῆς Σαμαρείας charakterisiert wird (Joh 4,7), lässt sie als Repräsentantin Samarias erscheinen (in V 9 im Gegenüber zu Jesus als Ἰουδαῖος; siehe auch die Wir-Aussagen in V 12 sowie insbesondere den Wir / Ihr-Diskurs in V 20–22). Generell weisen die joh Figuren neben einer individuellen häufig eine kollektive Dimension auf, indem sie bestimmte Gruppen exemplifizieren, zumal wenn sie explizit als deren Angehörige vorgestellt werden (vgl. z.B. Nikodemus in Joh 3,1: ἐκ τῶν Φαρισαίων); Anonymität

die Stadt am Fuße des Berges zerstört), in dessen Nähe die Stadt Sychar, Schauplatz in Joh 4,5–42, also lokalisiert wird, welche als dessen „Nachfolgesiedlung“ (M. THEOBALD, Evangelium nach Johannes [2009] 308) als samaritanisches Zentrum fungierte (vgl. auch B. OLSSON, Structure [1974] 138–143). Nach Joseph. ant. Iud. XI 341 beanspruchten die SamaritanerInnen die Abkunft von Josefs Nachkommen Efraim und Manasse. Daher kann die Samaritanerin in Joh 4,12 von „unserem Vater Jakob“ reden, „der uns den Brunnen gegeben hat“ (gemäß Jos 24,32, das den Erbbesitz seiner Nachkommenschaft begründet). Für den Jakobsbrunnen (vgl. Joh 4,6.12) findet sich kein atl. Beleg. In der jüdischen Tradition wird die Geschichte in Haran in Gen 29 ins Wunderbare überhöht – mit Niederschlag in den palästinischen Targumim (z.B. T. Neophyti zu Gen 28,10: der Brunnen quillt über). Zur Verknüpfung mit der Tradition des von Gott gegebenen Brunnens, der das Volk bei der Wüstenwanderung begleitete (vgl. auch 1 Kor 10,4), siehe B. OLSSON, Structure (1974) 162–173; J.H. NEYREY, Jacob Traditions (1979) 422f.

- 73 Eine intertextuelle Lektüre findet sich bereits bei Orig. comm. in Ioh. 13,29,177f. (Rekurs auf Gen 24,14–20 LXX zum Stichwort ὕδρα in Joh 4,28); ebenso in seiner 10. Gen-Homilie (über Rebekka): *Ibi ad puteos et ad aquas venitur, ut inveniantur sponsae; et Ecclesia Christo in lavacro aquae coniungitur* (hom. in Gen. 10,5 [SC 7^{bis}, 272,42–44]). – Vgl. außerdem z.B. J.H. NEYREY, Jacob Traditions (1979) 425f.; C.M. CARMICHAEL, Marriage (1980); M.W.G. STIBBE, John (1993) 68; J. LIEU, Scripture (1996) 230f.; L.P. JONES, Symbol (1997) 91f.; A. FEHRIBACH, Women (1998) 49–52; M. ZIMMERMANN / R. ZIMMERMANN, Brautwerbung (1998) 42; S.M. SCHNEIDERS, Women (1982) 135; R. ZIMMERMANN, Christologie (2004) 144.147; J. McWHIRTER, Bridegroom Messiah (2006) 59–76 (bes. Gen 29); M. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009) 306f.; J. BEUTLER, Johannesevangelium (2013) 156; H.W. ATTRIDGE, Samaritan Woman (2013) 271f.
- 74 Auch die Notizen bezüglich der weggegangenen bzw. wiederkehrenden μαθηταί in V 8 und 27 lenken den Blick auf die Zweierkonstellation (die in V 27 deren Verwunderung erregt).
- 75 R. ALTER, Art (1981) 51–62, prägte die Bezeichnung als „betrothal type-scene“ (zu den konventionellen Erzählelementen: 52).
- 76 Vgl. etwa Jes 51,2f. (Sara – Zion; außerdem Kontrast τὰ ἔρημα – παράδεισος); 54,1.

erleichtert die repräsentative Funktion (siehe auch den Geliebten Jünger).⁷⁷ Dass Frauengestalten als Symbolfiguren für ein Land oder eine Stadt auftreten, entspricht durchaus den biblischen Konventionen (vgl. etwa die Tochter / Mutter Zion, aber auch Erzählfiguren wie Judit und Susanna).⁷⁸ In Jer 3,6-13 werden Israel und Juda als ehebrecherische Schwestern gezeichnet; noch drastischer entfaltet Ez 23 dieses Bild, wo Samaria als „ältere Schwester“ Jerusalems beschrieben wird – anknüpfend an 16,46ff.: Hier ist Samaria aber in die zukünftige Wende zum Heil einbezogen (V 53.55.61; vgl. Jer 3,18).

Ungewöhnlich ist, dass die Frau zu Mittag kommt,⁷⁹ um Wasser zu schöpfen (ἀντλήσαι ὕδωρ; vgl. Gen 24,13 LXX)⁸⁰. V 6 hebt explizit hervor: ὥρα ἦν ὡς ἕκτη (vgl. Joh 19,14). Hier ist das Licht, das in der joh Symbolwelt eine wichtige Rolle spielt, am stärksten.⁸¹ Vielleicht könnte man bei der mittäglichen Rast Jesu auch an Hld 1,7 (LXX: ποῦ κοιτάξεις ἐν μεσημβρίᾳ) denken, wo der „Bräutigam“ wie in den atl. Brunnenszenen als Hirte beschrieben wird (vgl. das Bild des Hirten in Joh 10)?⁸² Oder liegt eine Anspielung an Gen 29,7 vor?⁸³ Ganz ähnlich setzt sich aber auch Mose bei Josephus in Aufnahme von Ex 2,15 in Midian ([...] εἷς τε πόλιν

77 Zu repräsentativen Figuren in Joh vgl. C.R. KOESTER, *Symbolism* (1995) 32–73 (zur Samaritanerin: 48–51). Außerdem K. SCHOLTISSEK, *Mitten unter euch* (1997) 121: „Viele der ins Gespräch mit Jesus verwickelten Einzelpersonen repräsentieren (ohne deshalb zur Chiffre zu degenerieren) größere Gruppen, zu denen hin sie dann ja auch vermittelnd tätig werden (vgl. Joh 4,1–42). Zugleich bilden sie aufgrund ihrer Anschaulichkeit greifbare Identifikationsangebote für die Leser und Hörer des Evangeliums.“ Analog weist M.M. BEIRNE, *Women* (2003) 101, auf die repräsentative Funktion joh Figuren hin, betont aber deren individuelle Charakterisierung: „While it is valid to call them ‘representative figures’ of a stage of faith, they are far from ‘type-cast’. In fact, it is their variety and unpredictability as genuine characters which draw the reader into their story, allowing a flexibility of identification and response which mere ‘stereotypes’ would inhibit.“

78 Siehe dazu den Beitrag von D. BÖHLER, *Tochter Zion* (in diesem Band 185ff.); vgl. auch die Briefadresse in 2 Joh 1: ἐκλεκτῆ κυρία καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς (vgl. dazu Hld 6,9).

79 Vgl. K. WENGST, *Johannesevangelium 1* (2004) 165: „So naheliegend es ist, dass ein Wanderer sich in der Mittagszeit an einem Brunnen niederlässt und ausruht, so ungewöhnlich ist das Wasserschöpfen um diese Tageszeit durch eine einzelne Frau.“ Üblicherweise handelt es sich um die morgendliche bzw. abendliche Arbeit von heiratsfähigen Mädchen.

80 Eine Metaphorisierung des Wasserschöpfens findet sich in Jes 12,3 (LXX: καὶ ἀντλήσετε ὕδωρ μετ’ εὐφροσύνης ἐκ τῶν πηγῶν τοῦ σωτηρίου).

81 Damit kontrastiert die Lichtregie mit der nächtlichen Begegnung mit Nikodemus (vgl. Joh 3,2).

82 Dazu vgl. Jes 40,11; Jer 23,3; 31,10; Ez 34.

83 Vgl. C.M. CARMICHAEL, *Marriage* (1980) 336; M. THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* (2009) 309.

Μαδιανὴν ἀφικόμενος [...] an einen Brunnen (ἐπί τινος φρέατος)⁸⁴ und ruht von Mühsal und Strapazen aus (ἐκ τοῦ κόπου καὶ τῆς ταλαιπωρίας ἡρέμει), zur Mittagszeit (μεσημβρίας οὔσης), nicht weit von der Stadt (οὐ πόρρω τῆς πόλεως).⁸⁵ In Gen 24,11 hingegen wartet Elieser bei der Brautsuche für Isaak *abends* am Brunnen außerhalb der Stadt. Die Bitte um Wasser in Joh 4,7 (δός μοι πεῖν) nimmt freilich eine andere Wendung als in Gen 24,14ff. Während die Samaritanerin zunächst einmal die ethnisch-kulturellen Barrieren thematisiert (Joh 4,9: πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν παρ' ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης;), die einer etwaigen Heiratsanbahnung im Wege stehen (da gemäß dem Erzählerkommentar Ἰουδαῖοι nicht mit Σαμαρίταις „verkehren“), bietet ihr Jesus in einem Rollentausch seinerseits „lebendiges Wasser“ (V 10: ὕδωρ ζῶν) an.⁸⁶ Um dieses entspinnt sich nun ein langer Dialog – der längste, den Jesus im NT führt –, welcher zur Frage der Gottesanbetung und zur Offenbarung der messianischen Identität Jesu übergeht.

Wie der Wein weckt das Bildthema des Wassers, ein quasi archetypisches Symbol des Lebens, vielfältige Assoziationen.⁸⁷ Ausgehend von der Alltagserfahrung des physischen Durstes, spielt Joh 4 mit verschiedenen Bedeutungsebenen und weist auf ein metaphorisches Verständnis des belebenden Wassers. Verschiedene Sinnhorizonte zeigen schon die Schriften Israels auf. So findet sich das Motiv des Brunnens oder einer Quelle mit Leben spendendem Wasser in diversen Kontexten, welche Joh 4 aufrufen kann (ohne monolinear von einer einzigen Stelle abhängig zu sein).

Während beispielsweise in Gen 21,19 Hagar's Entdeckung des Brunnens mit „lebendigem“, d.h. frischem, Wasser für ihren in der Wüste verdurstenden Sohn Ismael die Rettung bedeutet, entzündet sich in Gen 26 in Gerar ein Streit um das von Isaaks Knechten gefundene φρέαρ ὕδατος ζῶντος (V 19 LXX). Von einer solchen vordergründigen Bedeutungsebene geht auch Joh 4 aus – etwa wenn sich die samaritanische Frau in V 11f. auf den die Szenerie bestimmenden Jakobsbrunnen bezieht.⁸⁸

In Jer 2,13 bezeichnet sich Gott in seiner Klage über das treulose Volk, dessen Liebe in der Brautzeit er in Erinnerung ruft (V 2), als „Quelle des Wassers des Lebens“, der gegenüber die anderen Götter mit rissigen Zisternen, die Wasser nicht halten können, verglichen werden (LXX: ἐμὲ ἐγκατέλιπον, πηγὴν ὕδατος ζωῆς, καὶ

84 Diff. Joh 4,6: πηγῆ; die Bezeichnung φρέαρ taucht nur im Munde der Samaritanerin auf (V 11f.).

85 Joseph. ant. Iud. II 257 (LCL 242, 276).

86 Vgl. aber die Hilfe in Gen 29,10; Ex 2,17.19.

87 Vgl. etwa auch C.R. KOESTER, Symbolism (1995) 24, zur generellen Vielschichtigkeit joh Symbolen: „[...] in John's Gospel images like light, water, and the miraculous signs can signify several things simultaneously.“ Zur joh Wassersymbolik siehe hier 155–184 sowie z.B. L.P. JONES, Symbol (1997).

88 Zu ihrer Frage πόθεν [...]; in V 11 vgl. 2,9.

ἔορξαν ἑαυτοῖς λάκκους συντετριμμένους, οἱ οὐ δυνήσονται ὕδωρ συνέχειν; vgl. 17,13: ἐγκατέλιπον πηγὴν ζωῆς τὸν κύριον).⁸⁹ Darauf gründet sich der Anspruch Jesu in Joh 4,10 als Mittler der „Gabe Gottes“: „Wenn du die Gabe Gottes kennen würdest und wer es ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken, du würdest⁹⁰ ihn bitten und er würde dir lebendiges Wasser geben“ (εἰ ἤδεις τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ καὶ τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι· δός μοι πεῖν, σὺ ἂν ἤτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἂν σοι ὕδωρ ζῶν).⁹¹

Demgegenüber wird die Metaphorik in Hld 4,15 auf die „Schwester Braut“ (LXX: ἀδελφὴ μου νύμφη) als „Gartenquelle“ (πηγὴ κήπων) und „Brunnen lebendigen Wassers“ (φρέαρ ὕδατος ζῶντος) bezogen, während sie in V 12 als „verschlossener Garten“ (κῆπος κεκλεισμένος)⁹² und „versiegelte Quelle“ (πηγὴ ἐσφραγισμένη) angesprochen wird (vgl. in Spr 5,15-20 das Bild des Brunnens für die Ehefrau).⁹³ Dass auch die samaritanische Frau zur Quelle wird, wird in Joh 4,14 in Aussicht gestellt. In Jes 58,11 zielt das Bild auf das Volk, das mit der Realisierung gottgewollter Ethik einem bewässerten Garten und einer nicht versiegenden Quelle gleicht (LXX: ἔση ὡς κῆπος μεθύων καὶ ὡς πηγὴ ἣν μὴ ἐξέλιπεν ὕδωρ).

Wenn Jesus in Joh 4,14 Wasser verheißt, das „in“ den davon Trinkenden eine „Quelle zu ewigem Leben sprudelnden Wassers“ werde (τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῶ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον), werden Weisheitstexte wie Spr 18,4 aufgerufen, in denen das Wasser weisheitliche Lehre, insbesondere die Tora, verbildlicht: „Tiefes Wasser ist das Wort im Herzen eines Mannes, ein Strom aber springt empor und eine Quelle des Lebens“ (LXX: ὕδωρ βαθύ⁹⁴ λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνδρός, ποταμὸς δὲ ἀναπηδύει [vgl. ἄλλομαι in Joh 4,14] καὶ πηγὴ ζωῆς; analog wird in 13,14 das „Gesetz des Weisen“ als „Lebensquell“ bezeichnet: νόμος σοφοῦ πηγὴ ζωῆς).⁹⁵ Die Stelle könnte auch den primären Hintergrund

89 Vgl. auch Ps 36,9f. (35,10 LXX: ὅτι παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς [...]).

90 Nicht in jedem Fall liegt mit dem Aorist ein Irrealis der Vergangenheit vor.

91 Vgl. auch Offb 7,17 (ὅτι τὸ ἄρνιον τὸ ἀνά μέσον τοῦ θρόνου ποιμανεῖ αὐτούς, καὶ ὀδηγήσει αὐτούς ἐπὶ ζωῆς πηγᾶς ὕδατων [...]); 21,6 (ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν); 22,1 (ποταμὸν ὕδατος ζωῆς [...] ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἁρνίου); 17 (καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν). In 21f. treten Braut- sowie Wassermetaphorik zu Tage.

92 Vgl. Gen 3,23f.

93 Bezüglich der Relevanz für Joh 4 vgl. M. ZIMMERMANN / R. ZIMMERMANN, Brautwerbung (1998) 45: „Ist für den Rezipienten der Perikope das Brautszenario erzählerisch erkennbar, werden beim Hörer/Leser auch beim ‚Wasser‘ und ‚Durst‘ diese Bedeutungsspektren aktiviert.“ Zum Brunnen als Symbol für (insbesondere weibliche) Fruchtbarkeit vgl. auch R. ALTER, Art (1981) 52.55; A. FEHRIBACH, Women (1998) 54f. Vgl. außerdem G. BARBIERO, Song of Songs (2011) 218-221.227-229.

94 Vgl. dasselbe Adjektiv in Joh 4,11.

95 Zur „Quelle des Lebens“ vgl. ferner Spr 10,11; 14,27; 16,22; Sir 21,13; außerdem Sir 15,3: ὕδωρ σοφίας ποτίσει αὐτόν. – In rabbinischer Exegese zeigt sich die Projektion der Bildlichkeit

für das nicht eindeutig verifizierbare Schriftzitat (καθώς εἶπεν ἢ γραφή) in Joh 7,38⁹⁶ bilden, wo das Thema des „lebendigen Wassers“ erneut aufgenommen wird (ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥέουσιν ὕδατος ζῶντος; vgl. auch die Flussmetaphorik in Sir 24,25-31).⁹⁷ Dass das von Jesus verabreichte Wasser den Durst ein für allemal stillt (Joh 4,14: ὃς δ' ἂν πῖνῃ ἐκ τοῦ ὕδατος οὐ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα [...]), lässt wiederum die Worte der Weisheit in Sir 24,21 anklingen: „die mich Trinkenden dürsten noch (nach mehr)“⁹⁸ (οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν).⁹⁹ Dieser Rezeptionslinie folgend, symbolisiert das „lebendige

auf die Tora etwa in SchirR 1,2: „[...] wie das Wasser der Welt Leben spendet s. Cant. 4, 15, so giebt auch die Thora der Welt Leben s. Prov. 4, 22 vergl. Jes. 55, 1 [...]“; „[...] sowie das Wasser in Tropfen herabfällt und zu Strömen wird, ebenso wird die Thora dem, der täglich auch nur zwei Halachot kennen lernt, ein sprudelnder Bach [...]“ (zitiert aus der Ausgabe von A. Wünsche [1880 (1967)] 19f.). Zur Tora als Brunnen lebendigen Wassers siehe zudem CD-A III 12–17 (bes. 16); VI 2–11 (bes. 4); CD-B XIX 32–35 (bes. 34). Bei Philo begegnet die metaphorische Verbindung von Brunnen und Weisheit etwa in ebr. 112f.; post. 136–138; fug. 194–200; somn. 1,6; 2,271. In äthHen 48f. ist die Wasserbildlichkeit für die Weisheit (48,1: „Quellen der Weisheit“; 49,1: „ausgegossen wie Wasser“ [JSHRZ V/6, 590.592]) mit der Offenbarung des Menschensohns / Gesalbten / Erwählten verknüpft.

- 96 Zu möglichen atl. Referenztexten sowie Parallelstellen in Qumrandokumenten siehe etwa E.D. FREED, Quotations (1965) 21–38. Jesus spricht hier „am letzten Tag“ des Laubhüttenfestes (7,37), das der Wüstenwanderung (mit der Gabe des Wassers aus dem Fels) gedenkt, im Tempel; der vorausgesetzte Kontext spiegelt sich womöglich in rabbinischen Texten: Das in m.Sukka 4,9f. bezeugte Ritual der Wasserspende verknüpft y.Sukka 5,1 mit dem Ausgießen des Geistes und zitiert Jes 12,3; in t.Sukka 3,3–10 wird auf die Tradition der Tempelquelle in Ez 47; Sach 13,1; 14,8 Bezug genommen, 3,11 verweist gleichzeitig auf den wandernden Brunnen in der Wüste (vgl. dazu auch A. GUILDING, Fourth Gospel [1960] 2.92–94.105f.).
- 97 Zunächst erfolgt in Sir 24 ein Vergleich der mit Weisheit angefüllten Tora mit den Flüssen (vgl. die Paradieseströme in Gen 2,10–14); in V 30f. erscheint das lyrische Ich als ein den Garten tränkender Bewässerungskanal (mit anwachsendem Wasser; vgl. die Tempelquelle in Ez 47), der Lehre ausgießt (V 33). Gerade in diesem Oszillieren zwischen Weisheit und von ihr erfülltem Weisen lässt sich das Schriftzitat in Joh 7,38 (neben der durch die Versgrenze insinuierten Interpretation auf ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ) auch christologisch deuten (ohne sogleich auf 19,34 rekurrieren zu müssen). Zu Joh 7,37 (ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω) vgl. Spr 9,5 (Ἐλθατε φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίνετε οἶνον [...]); Sir 24,19 (προσέλθετε πρὸς με, οἱ ἐπιθυμοῦντές μου [...]); außerdem Jes 55,1 (LXX: Οἱ διψῶντες, πορεύεσθε ἐφ' ὕδωρ [...]) sowie Offb 22,17: Καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου (vgl. Hld 7,12). καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω· ἔρχου. καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν (vgl. 21,6).
- 98 Vgl. die Übersetzung von Angelika STROTMANN in der „Bibel in gerechter Sprache“.
- 99 Dazu C.M. CARMICHAEL, Marriage (1980) 335, Anm. 12: „[...] the metaphorical use of water in regard to Wisdom owes much to its related and prior use in regard to women.“ Vgl. auch die Hld-Motive in Sir 24,13ff. (Garten, Düfte, Wein, Honig etc. – siehe z.B. Hld 4,10–5,1). Zur Intertextualität mit Hld 4,12.15 hält etwa G. BARBIERO, Song of Songs (2011) 217, fest: „What Sirach says of Wisdom, the Song says of Love personified in the woman.“

Wasser“ Jesu (Weisheits-)Lehre bzw. deutet auf den joh Christus als inkarnierte Weisheit. Wer dieses trinkt, also die Offenbarung Jesu aufnimmt und den Geist¹⁰⁰ empfängt (7,39; vgl. 1,33; 3,5-8.34), in¹⁰¹ diesen wird das Wasser zu einer empor-springenden Quelle (4,14).

Der Blick auf die Prätexte zeigt: Die joh Wassermetaphorik verbindet die Themen Gottesverehrung – Liebe / Erotik – Weisheit / Geist.¹⁰² In Joh 4,15 bittet nun die samaritanische Frau ihrerseits Jesus um das Wasser, das er verheißt (κύριε,¹⁰³ δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ; vgl. V 7) – doch er fordert sie auf, ihren Mann zu rufen (V 16). Inwiefern hat diese befremdlich erscheinende Aufforderung, die gerade auch vor der Hintergrundfolie der erwähnten Brunnenszenen als joh Ironie erscheint, mit dem Thema des Wassers zu tun? Gerade solche „Kohärenzstörungen“ deuten auf einen hintergründigen Zusatzdiskurs als Subtext, mittels dessen die Spannungen aufgelöst werden können.¹⁰⁴

Die Samaritanerin begründet ihre Bitte: „damit ich nicht (mehr) Durst habe und nicht (mehr) hierher komme(n) muss, um (Wasser) zu schöpfen“ (V 15: ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν). Dass ihr nicht gestillter Durst und die Mühe des Wassers schöpfens mit ihrer Lebenssituation zusammenhängen, hält ihr Jesus als „Prophet“¹⁰⁵, wie die Frau bemerkt (vgl. V 19: κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης

100 Eine Verbindung von σοφία und πνεῦμα zeigt sich etwa auch in Jes 11,2; Weish 1,6; 7,7.22; 9,17.

101 M. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009) 315, verweist auf die Immanenz des Geistes in den Glaubenden in 14,17 (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας [...] ἐν ὑμῖν ἐστιν); vgl. z.B. Ez 36,26f. (LXX: [...] καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν [...]); 37,14. Zur Bildlichkeit des Wassers für den von Gott gegebenen Geist vgl. etwa Jes 44,3 (δώσω ὕδωρ / ἐπιθήσω τὸ πνεῦμά μου); Joël 3,1f. (LXX: ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου); 1QS IV 21 (vgl. Ez 36,25-27).

102 In Sir 24 tritt eine entsprechende Motivkombination von Weisheit, Wasser, Tempelkult und Tora zu Tage.

103 Im Unterschied zu V 9 verwendet sie ab V 11 die Anrede κύριε.

104 Vgl. auch C.M. CARMICHAEL, Marriage (1980) 338: „This switch in the conversation would be inexplicable if it were not for the underlying marital theme.“ Außerdem M. ZIMMERMANN / R. ZIMMERMANN, Brautwerbung (1998) 43 („Metaphernsignale“) sowie 46: „Die thematischen Spannungen und Brüche der unterschiedlichen Abschnitte in Joh 4 können durch metaphorische Kohärenzbildung überbrückt werden.“

105 C.M. CARMICHAEL, Marriage (1980) 338f., sieht ihn in der Rolle Jeremias. Doch zeigen sich auf der Figurenebene insbesondere typologische Bezüge zu Mose: siehe neben Ex 2,15ff. etwa auch Ex 17,1-7 (zum Wasser aus dem Fels vgl. Num 20,2-13; 21,16-18; Dtn 8,15; Neh 9,15.20; Jes 48,21; Ps 78,15f.20; 105,41; 114,8; Weish 11,4); außerdem Dtn 18,15-18 – entsprechend den samaritanischen Erwartungen des endzeitlichen Propheten (später wird in Memar Marqah VI,3 das Gesetz beschrieben als „a well of living water dug by a prophet whose like has not arisen from mankind“ [Übersetzung von J. MacDonald; Memar Marqah [1963] 2:222]). Vgl. auch die Urteile über Jesus in 6,14; 7,40: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης.

εἶ σύ), vor Augen, indem er auf ihre nicht legalisierte Beziehung sowie fünf vorausgegangene hinweist (V 18: πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες, καὶ νῦν ὄν ἔχεις οὐκ ἔστιν σου ἀνήρ· τοῦτο ἀληθὲς εἰρηκας). Der sozialgeschichtlichen Untersuchung von Luise Schottroff¹⁰⁶ „ist es zu verdanken, daß die Frau aus Sychar nicht mehr als ein leichtlebige ‚Flittchen‘ durch die Exegese geistern muß, sondern ihr Schicksal als fünffache Witwe oder geschiedene Frau und als hart arbeitende Wasserträgerin seine Würde bekommt“¹⁰⁷. Doch auf einer zusätzlichen Bedeutungsebene könnten diese Beziehungen auf die fremden Götter der *fünf* in Samarien angesiedelten Völker in 2 Kön 17,24-41¹⁰⁸ und der jetzige nicht rechtmäßige Mann auf den aktuellen samaritanischen Kult anspielen¹⁰⁹ – auf der Linie von Jer 2f., wo die Wassersymbolik (2,13: allein JHWH ist „Quelle des Wassers des Lebens“)¹¹⁰ in das Thema des als eheliche Untreue beschriebenen Bundesbruchs (Israel als Exempel für Juda) eingebettet ist. Demgegenüber wäre in der joh Erzählung Jesus als der 7. Mann¹¹¹ der wahre Bräutigam der samaritanischen Gemeinde (oder spielt er die Rolle des Vermittlers wie Elieser als Knecht Abrahams?).¹¹²

Der kultische Fokus ergibt sich insbesondere aus den nächsten Versen. In V 20 erfolgt erneut ein scheinbar abrupter Themenwechsel, wenn nun in der theologischen Diskussion der Samaritanerin mit Jesus der Ort der Gottesverehrung (Berg

106 L. SCHOTTROFF, Samaritanerin (1992).

107 M. CRÜSEMANN, Wasser (1999) 60. Vgl. z.B. die moralisierenden Spekulationen bei R. BULTMANN, Evangelium des Johannes (1956) 138; R.E. BROWN, John (i-xii) (21977) 171.177.

108 Joseph. ant. Iud. IX 288 (LCL 326, 152) hält die Fünffzahl ausdrücklich fest: [...] ἕκαστοι κατὰ ἔθνος ἴδιον θεὸν εἰς τὴν Σαμάρειαν κομίσαντες (πέντε δ' ἦσαν) [...].

109 Vgl. z.B. C.M. CARMICHAEL, Marriage (1980) 338, Anm. 23; M.C. de BOER, John 4:27 (1992) 214f., Anm. 21; A. FEHRIBACH, Women (1998) 65–69; B. KOWALSKI, Jesus (1998) 155; S.M. SCHNEIDERS, Written (1999) 139f.145; M. THEOBALD, Ansätze (2002) 175, Anm. 22; DERS., Evangelium nach Johannes (2009) 318.322f.; J. MCWHIRTER, Bridegroom Messiah (2006) 69–72. M. ZIMMERMANN / R. ZIMMERMANN, Brautwerbung (1998) 45–50, verweisen im Blick auf den derzeitigen Mann auf den Kontext von 3,22–4,42 (konkurrierende Johannestaufe). – Bereits in den ältesten Joh-Kommentaren findet sich eine symbolische Auslegung: Origenes rekurriert etwa in comm. in Ioh. frg. 57 (GCS 10,530-531) auf den Pentateuch (gerade in seinem Stellenwert für die SamaritanerInnen), und zwar auf der Ebene des „Sinnenhaften“ (τὰ αἰσθητά); den sechsten Mann, der zugleich nicht ihr Mann ist, bezieht er auf den geistigen Sinn (πνευματικὸν λόγον).

110 Vgl. auch Jer 2,18 sowie das Durstmotiv in Joh 4,25.

111 Vgl. M.W.G. STIBBE, John (1993) 68f.: „Since seven is the perfect number in Judaism, the implicit commentary must be that Jesus is the man which she has been waiting for [...]“

112 Vgl. A. FEHRIBACH, Women (1998) 71: „[...] Jesus was sent as the messianic bridegroom to reestablish divine familial bonds between God and the Samaritan people [...]“

Garizim oder Jerusalem?) verhandelt wird.¹¹³ Tatsächlich liegt eine kohärente, vom zentralen Thema des Wassers inspirierte Komposition vor (innerhalb des größeren Kontextes der Abgrenzung von der Johannestaufe).¹¹⁴ Mit dem Jerusalemer Tempel verbindet sich ebenso das Motiv der Quelle (vgl. Ez 47 [dazu Offb 22,1f.]; Joël 4,18; ferner Ps 36,9; 46,5 sowie Sach 14,8: καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ ἐξελεύσεται ὕδωρ ζῶν ἐξ Ἱερουσαλημ). Wie sich in der Flussmetaphorik von Sir 24 eine „Übertragung des Motivs der Tempelquelle auf die Weisheit bzw. auf die Lehre“¹¹⁵ zeigt, tritt in Joh 4 eine räumliche Entgrenzung zu Tage; die Gottesanbetung¹¹⁶ findet „jetzt“ (V 23: ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστὶν) „weder auf diesem Berg noch in Jerusalem“ (V 21: οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις) statt, sondern „in Geist und Wahrheit“ (V 23f.: ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ). Im Blickpunkt steht die samaritanische Gemeinde als Teil des endzeitlichen Israel.¹¹⁷ Schon in V 12 rekurriert die Frau auf die Tradition Jakobs als gemeinsamen Ursprung und Bezugspunkt, während Jesus den Standpunkt als Ἰουδαῖος vertritt (V 9.22).¹¹⁸

-
- 113 Die betont gesetzten pluralischen Pronomina in V 20.22 signalisieren die differierenden Gruppenidentitäten (Wir / Ihr), die in V 23 auf die οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ hin überwunden werden sollen. Nach M. THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* (2009) 304, liegt in „Joh 4* eine narrative Verdichtung von nachösterlichen Missionserfahrungen in Samaria“ vor. Vgl. dazu die eingeschobene Reflexion der erfolgreichen samaritanischen Mission im Bild der Ernte (dazu wiederum Jer 2,2f. sowie Hos 2,25) in V 35–38 (vgl. Apg 8,5–25).
- 114 Bereits in Joh 1 wird mit dem Täufer das Thema des Wassers eröffnet: siehe bes. V 26.31.33 (hier in Gegenüberstellung zu Jesu Taufe ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Wiederaufgenommen wird das Thema im Gespräch mit Nikodemus (3,5: ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος). Unmittelbar vor der Begegnung mit der Samaritanerin rückt die Konkurrenz zur Johannestaufe noch einmal in den Blickpunkt (3,22–4,3; zum Stichwort „Wasser“ siehe 3,23); in diesem Autoritätskonflikt sehen M. ZIMMERMANN / R. ZIMMERMANN, *Brautwerbung* (1998) 46–50, eine spezifische Akzentsetzung bezüglich der Metaphorik der Erzählung. Mit dem Fokus auf τὸ πνεῦμα schließt Joh 4,23f. an 1,32f.; 3,5–8.34 an; in 7,39 wird das „lebendige Wasser“ mit dem Geist gleichgesetzt.
- 115 B. EGO, *Strom* (1999) 209. Auch wenn für Sir 24 mit der auf dem Zion einwohnenden Weisheit (vgl. V 10–12) eine „Synthese zwischen Kult und Weisheit“ (206) bzw. „Tora“ (211) gilt, ist mit der Tora und der Lehre als Wasser des Lebens „der Grund für ein Leben ohne Tempel gelegt“ (212) – vgl. auch das „Lehrhaus“ in Sir 51,23.
- 116 Zum Stichwort προσκυνέω (9x in V 20–24; siehe außerdem προσκυνηταὶ in V 23) vgl. 2 Kön 17,35f. (προσκυνήσετε in 4 Kön 17,35f. LXX wie in Joh 4,21).
- 117 Vgl. ferner Am 9,13f. zu Joh 4,36. Die Hoffnung auf die Wiedervereinigung des Gottesvolkes im Neuen Bund artikulieren etwa Jer 31,31 (= 38,31 LXX); Ez 37,22. Vgl. auch L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Hohelied* (2015) 135, zu Hld 6,4 (Tirza und Jerusalem).
- 118 Vgl. dazu Jer 3,18 (LXX: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις συνελεύσονται οἶκος Ἰουδα ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ Ἰσραὴλ [...]). – Eine weitere Entgrenzung zeigt sich schließlich in Joh 4,42, wenn sich „die SamaritanerInnen“ (V 40; zur repräsentativen Bedeutung der Leute aus Sychar vgl.

Damit verknüpft Joh über das Bildfeld des Wassers das Thema der Gottesbeziehung mit der Ehemetaphorik sowie der Geschlechtersymbolik (vgl. den vorgegebenen Bildkomplex in Jer 2f., wo die metaphorischen Bereiche interagieren). Der Dialog Jesu mit der Samaritanerin läuft auf die Offenbarung als Messias zu (bereits in V 10 eröffnen Jesu Worte *τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι* die Frage nach seiner Identität): Nachdem die Frau die Rede explizit auf den kommenden Messias gebracht hat (V 25: *οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα*), enthüllt ihr Jesus in seiner ersten „Ich bin“-Offenbarung im Joh Erzählwerk seine messianische Identität (V 26: *ἐγὼ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι*; vgl. demgegenüber die kontrastierende Aussage des Täufers in 1,20; 3,28). In der Folge (V 28: *οὐν*) lässt die Frau ihren Wasserkrug stehen (zu *ἀφῆκεν* vgl. etwa Mk 10,29 par.), den sie – nun selbst Quelle geworden –¹¹⁹ nicht mehr braucht, und verkündet den Leuten in ihrem Dorf (an Stelle ihrer Familie wie in den atl. Erzählungen von der Brautwerbung am Brunnen)¹²⁰ den Messias (V 29: *μήτι¹²¹ οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός;*), sodass sie aufgrund ihres Zeugnisses zum Glauben kommen (vgl. V 39). Um Hld 4,12.15 ins Spiel zu bringen: Jetzt erweist sie sich (gerade auch als Repräsentantin Samarias) nicht mehr als versiegelte Quelle, sondern als „Brunnen lebendigen Wassers“ – als Braut, die ihren wahren (messianischen) Bräutigam gefunden hat.¹²² Wenn eine solche subtile symbolisch-typologische Dimension entsprechend der für Joh Erzählungen und Offenbarungsdialoge charakteristischen Doppelbödigkeit die primäre narrative Ebene überlagert, braucht es für deren Decodierung einen hermeneutischen Schlüssel: Diesen haben die RezipientInnen bereits mit dem „metaphorischen Code“ in Joh 2,1-11 und 3,29 erhalten,¹²³ der Blick in die

M. THEOBALD, Evangelium nach Johannes [2009] 306.308) zu Jesus als *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* bekennen.

119 Vgl. L. SCHOTTROFF, Samaritanerin (1992) 125f.; K. WENGST, Johannesevangelium 1 (2004) 159.

120 Vgl. dazu Joh 24,28; 29,12; Ex 2,18f. Im Anschluss bleibt der Fremde jeweils als Gast. – Analog werden die SamaritanerInnen durch die geknüpften „Familienbände“ Teil der *familia Dei* (vgl. den in der Gen als Familiengeschichte präsentierten Ursprung Israels).

121 Die abwehrende Partikel drückt angesichts ihrer Reaktion in V 28 nicht Zweifel aus, sondern holt ihre MitbürgerInnen von deren Standpunkt ab (vgl. R. BULTMANN, Evangelium des Johannes [1956] 142, Anm. 4), um sie zu eigener Antwort aufzufordern. Außerdem vgl. zu *ὅς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα* ihre Charakterisierung des Messias in V 25: *ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα*.

122 Zur Brautmetaphorik vgl. etwa A. FEHRIBACH, Women (1998) 45–81; S.M. SCHNEIDERS, Written (1999) 138–141.144; M. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009) 307.318; Z. GARSKÝ, Zeichen (2012) 86–88.

123 Vgl. M. ZIMMERMANN / R. ZIMMERMANN, Brautwerbung (1998) 48.

Prätexte erschließt tiefere theologische Sinnhorizonte der „Brautwerbung“ am Jakobsbrunnen.

2.4 Nardenduft beim Mahl für den König: Joh 12,1-8

Während das theologische Gespräch mit der samaritanischen Frau, in dem Jesus seine messianische Identität offenbart, allein in Joh begegnet, findet sich in allen vier kanonischen Evangelien eine Salbungserzählung (Mk 14,3-9 par. Mt 26,6-13; Lk 7,36-50; Joh 12,1-8). Abgesehen von der Lk Variante, ist diese jeweils wenige Tage vor dem Paschafest,¹²⁴ an der Schwelle zur Passion situiert, in der Joh Chronologie am Anfang der letzten Woche des irdischen Wirkens Jesu.

Bereits in der Exposition der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus (auf die in Joh 12,1 zurückverwiesen wird), welche als letzte und größte Zeichenhandlung Jesu zur Passion überleitet,¹²⁵ wird ein entsprechender Fokus auf Maria aus Betanien gelenkt: Sie betritt die Joh Erzählbühne als ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς (11,2). Über ihre Figur werden in 11,1f. „ihre Schwester“ Marta¹²⁶ sowie – entgegen der üblichen Konventionen – ihr (tod-)kranker „Bruder“ Lazarus vorgestellt, welcher damit dem auch aus Lk 10,38-42 bekannten Schwesternpaar zugeordnet wird.¹²⁷ Auf alle drei richtet sich Jesu Liebe: ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον (Joh 11,5; zu Lazarus siehe schon V 3: κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς¹²⁸ ἀσθενεῖ). Damit wird bereits an der Stelle, wo die betanischen „Geschwister“ im Joh Erzählzusammenhang eingeführt werden, das Thema der *Liebe* prominent platziert. Programmatisch formuliert später Joh 13,1 Jesu Liebe „bis zum Ende“,¹²⁹ als unmittelbar vor dem Paschafest seine „Stunde“ gekommen ist (siehe bereits 12,23; diff. 2,4).¹³⁰ Diese Liebe Jesu zu den „Seinen“ verdichtet sich in der Figur des – anonym bleibenden – Jüngers, ὃν ἡγάπα (13,23; 19,26; 20,2 [ὃν ἐφιλεῖ];

124 Siehe Joh 12,1: πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα; Mk 14,1: Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας; vgl. Mt 26,2.

125 Vgl. den Tötungsbeschluss des Hohen Rates unmittelbar darauf in Joh 11,46-53. Auch das wiederholt gesetzte ἐγγύς (11,18.54.55) betont die „Nähe“ – in lokaler wie zeitlicher Hinsicht.

126 Siehe aber die umgekehrte Zuordnung in V 5 (oder auch V 28) sowie Lk 10,39.

127 Zur Geschwistermetaphorik, die auf die gemeindliche Dimension hin transparent ist (vgl. die häufigen Belege von ἀδελφοί in 1 Joh sowie Joh 21,23), siehe A. TASCHL-ERBER, *Familie* (2016); zum Aspekt der Liebe: DIES., *Modelle* (2015).

128 Vgl. V 11 (ὁ φίλος ἡμῶν; dazu 15,15: ὑμᾶς δὲ εἶρηκα φίλους) sowie V 36 (ἴδε πῶς ἐφιλεῖ αὐτόν).

129 Vgl. auch τετέλεσται in Joh 19,30.

130 *Πρὸ δὲ τῆς ἐορτῆς τοῦ πάσχα* εἰδῶς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα, ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος

21,7.20),¹³¹ der das theologische Selbstverständnis des joh Kreises repräsentiert. Allein die betanischen „Geschwister“ werden allerdings unter den AdressatInnen seiner Liebe namentlich hervorgehoben.¹³² Lazarus fungiert dabei als Typos¹³³ für die von ihm geliebten FreundInnen, für die er zur Vollendung seiner Liebe in den Tod geht (vgl. 13,1 wie auch 15,13) – um diesen zu überwinden: „Stark wie der Tod ist die Liebe“ (Hld 8,6)¹³⁴ ließe sich gleichsam als Motto dieser Erzählung wie der gesamten joh Passionserzählung voranstellen. Die fundamentale Antithese zwischen der Leben schenkenden Liebe sowie der Todesbedrohung und -erfahrung bildet in Joh 11 ein zentrales Thema (vgl. z.B. V 36f.) – und darüber hinaus.

Deutlichere motivische Verklammerungen mit dem Hld begegnen in Joh 12. Hier lenken die ähnliche Erzählstruktur (Situierung in Betanien bei einem Gastmahl – Salbung – Einwand – Verteidigung durch Jesus) wie in Mk 14,3-9 (par. Mt 26,6-13) sowie die zahlreichen wörtlichen Übereinstimmungen mit dem mk Prätext den Blick über die Gemeinsamkeiten hinaus auf die Differenzen, in denen sich die spezifischen joh Akzentsetzungen spiegeln.¹³⁵ Neben den Unterschieden auf der Figurenebene (so erhalten die Antagonisten Namen: An die Stelle der anonymen Salbenden in Mk 14,3 par. Mt 26,6 tritt *Maria*, während *Judas* als negative Kontrastfigur¹³⁶ zur paradigmatischen Jüngerin gezeichnet wird.)¹³⁷ erregt vor allem die

ἠγάπησεν αὐτούς. Vgl. außerdem im Kontext des Liebesgebots 13,34 / 15,9.12; ferner 14,21.

- 131 Zum charakterisierenden Relativsatz wie in Hld 1,7; 3,1-4 (jedoch im Munde der Frau) vgl. z.B. in der LXX im Rahmen des Erwählungsmotivs Ps 46,5; 77,68; Weish 16,26; PsSal 9,8; Jes 41,8. Eine Analogie besteht zu Benjamin, der in Dtn 33,12 im Segen über die 12 Stämme Israels als „der Geliebte JHWHs“ (MT: יהוה יחידך; LXX: ἠγαπημένος ὑπὸ κυρίου) als kollektive Gestalt angesprochen wird.
- 132 Die Liebe zu Jesus wird explizit nur von Petrus ausgesagt: dreifach eingemahnt in 21,15-17.
- 133 Vgl. dazu etwa R.E. BROWN, John (i-xii) (21977) 431; J. KREMER, Lazarus (1985) 351; C.R. KOESTER, Symbolism (1995) 65f. Auch nach H. THYEN, Johannesevangelium (2015) 512, erscheinen „die ‚bethanischen Geschwister‘ paradigmatisch als ‚Geliebte Jesu‘“. Für eine ausführliche Studie zum prototypischen Charakter der Figuren siehe P.F. ESLER / R. PIPER, Lazarus, Mary and Martha (2006).
- 134 Für G. BARBIERO, Song of Songs (2011) 458, „the theme of the victory of love and life over death is the theological centre of the book“ (vgl. 137: „Leitmotiv“).
- 135 Ein ausführlicher Vergleich mit der synoptischen Überlieferung (inklusive der Diskussion traditions- und redaktionsgeschichtlicher Fragen) findet sich in A. TASCHL-ERBER, Maria von Magdala (2007) 365–402; DIES., Familie (2016).
- 136 Die Erzählerkommentare in V 4 und 6, die ihn als Verräter und Dieb diskreditieren (vgl. Mk 14,10f.), verknüpfen die Szene mit der Fußwaschung im folgenden Kapitel, die von Hinweisen auf den Verrat des Judas gerahmt ist (Joh 13,2.11.18f.21-30).
- 137 Die eigentliche Gastgeberrolle bildet in Joh 12 eine Leerstelle. Durch die Verknüpfung der Erzählung mit den betanischen Geschwistern fungiert nicht mehr „Simon der Aussätzi-ge“ (vgl. Mk 14,3 par. Mt 26,6) als Gastgeber (der in Lk 7,36ff. zu einem Pharisäer wird).

differierende Salbung Aufmerksamkeit: Denn das wie in Mk 14,3 „kostbare echte Nardenöl“¹³⁸ wird in Joh 12,3 nicht für eine Salbung des Hauptes (vgl. z.B. 1 Sam 10,1: prophetische Salbung Sauls zum König durch Samuel; analog 2 Kön 9,3,6: Elisas Schüler und Jehu; Ex 29,7: priesterliche Salbung Aarons)¹³⁹ verwendet, sondern – wie in Lk 7,38 ([...] ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσεν, καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ) – für eine Salbung der *Füße* Jesu;¹⁴⁰ freilich brachte die Lk „Sünderin“ in ihrem Alabastergefäß (ἀλάβαστρον wie in Mk par. Mt) kein *Nardenöl* dafür mit (vgl. Lk 7,37). Die luxuriöse Fülle des Parfums korrespondiert mit dem hochzeitlichen Weinwunder in der ersten Woche des öffentlichen Wirkens Jesu. Dass Maria das teure¹⁴¹ Salböl *danach* mit ihren Haaren wieder *abwischt* (wohingegen die Frau in Lk 7,38 seine von ihren Tränen benetzten Füße „mit den Haaren ihres Kopfes“ *vor* deren Salbung abtrocknet), sodass sie nun aber an Jesu Duft teilhat, irritiert in der unmittelbaren Erzähllogik. Das Stichwort ἐκμάσσω taucht jedoch im Zusammenhang der *Fußwaschung* (vgl. dazu Hld 5,3) im Kontext des Abschiedsmahls in Joh 13,5 wieder auf (sonst nur in Lk 7,38 sowie retrospektiv in V 44, wo die Tat der Frau mit einer Fußwaschung verglichen wird), welche Jesus in Vorwegnahme seines ultimativen Liebesdienstes an seinen JüngerInnen vollzieht und ihnen ebenso als Zeichen dienender und sich hingebender Liebe aufträgt. Entsprechend präfiguriert Maria als idealtypische Jüngerin mit ihrer Hingabe und Liebe¹⁴² Jesu

Während Lazarus in Joh 12,2 bloß am Gastmahl teilnimmt (vgl. die Ironie zur gleichnamigen Gleichnisfigur in Lk 16,21), wird von Marta explizit gesagt: καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει (vgl. Lk 10,40).

- 138 Siehe Joh 12,3: λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου; vgl. Mk 14,3: ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς. Dagegen findet sich in der mt Version, die sich sonst weit stärker an die mk Vorlage anlehnt, bloß μύρου βαρυτίμου (Mt 26,7).
- 139 Zu Mk 14,3 (κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς) vgl. 1 Sam 10,1 = 1 Kön 10,1 LXX: καὶ ἔλαβεν Σαμουηλ τὸν φακὸν τοῦ ἐλαίου (dazu Joh 12,3: ἡ οὖν Μαριάμ λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου) καὶ ἐπέχεεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ [...]; 2 Kön 9,3,6 = 4 Kön 9,3,6 LXX: καὶ λήμψη τὸν φακὸν τοῦ ἐλαίου καὶ ἐπιχεεῖς ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ [...] καὶ ἐπέχεεν τὸ ἔλαιον ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ [...]; Ex 29,7 LXX: καὶ λήμψη τοῦ ἐλαίου τοῦ χρίσματος καὶ ἐπιχεεῖς αὐτὸ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ χρίσεις αὐτόν.
- 140 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).
- 141 So entspräche der von der Figur des Judas genannte Wert von 300 Denaren (wenngleich wahrscheinlich übertrieben) in etwa dem Jahreslohn eines Tagelöhners (in Mt 20 wird 1 Denar als Tageslohn vereinbart).
- 142 In der Lk Variante wird *explizit* die Liebe der Frau akzentuiert, aber in den Zusammenhang von Sündenvergebung gestellt (7,47).

Beispiel gebendes Vorbild (vgl. 13,14f.34f.; 15,12).¹⁴³ Die intime Szene verdeutlicht die Nähe und Verbundenheit der Jüngerin mit Jesus. Die interfigurale Verbindung zur mk Prophetin, die mit der messianischen Salbung Jesu zudem diejenige für sein Begräbnis vorwegnimmt (vgl. Jesu Deutung in Mk 14,8; Joh 12,7), erweist Marias (im Unterschied zu Martas gewichtigem Bekenntnis in 11,27¹⁴⁴ wortlosen) Glauben an Jesus als – leidenden – „Gesalbten“ (zu ἀλείφω siehe auch Mk 16,1).¹⁴⁵ Dass sie *eine Litra* (ungefähr einem Viertelliter entsprechend)¹⁴⁶ des – besonders wertvollen – Nardenöls nimmt, stellt einen Bezug zu den *100 Litra* der Mischung von Myrrhe und Aloe in Joh 19,39 her (vgl. Hld 4,14 sowie in Ps 45,9 den Duft des königlichen Bräutigams),¹⁴⁷ die Nikodemus und Josef von Arimatäa für Jesu (messianisch-königliche) Bestattung aufwenden. Das Bild der aufgelösten Haare, das im Sinne der prophetischen Zeichenhandlung auch einen Trauergestus insinuieren kann, taucht die Szene zugleich in erotische Farben (vgl. dazu etwa Hld 4,1; 6,5; 7,6).¹⁴⁸

Besondere Aufmerksamkeit gilt jedoch dem Zusatz ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου, der sich nicht aus einem Vergleich mit den synoptischen Varianten erklären lässt. Das „Haus“¹⁴⁹ wird – im Kontrast zum Todesgeruch in

-
- 143 M. GRUBER, *Zumutung* (2007) 653, sieht darin eine „narrative Spiegelung“. Vgl. außerdem B. LINDARS, *John* (1972) 415–417; S.M. SCHNEIDERS, *Women* (1982) 42; T.K. SEIM, *Roles* (1987) 73; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Gedächtnis* (21993 [1983]) 402f.; C. CONWAY, *Gender Matters* (2003) 91; H. THYEN, *Johannesevangelium* (22015) 548f.
- 144 Als Sprecherin des joh Credos (vgl. Joh 20,31) tritt sie dabei in interfigurale Konkurrenz zu Petrus in der synoptischen Überlieferung (vgl. bes. Mt 16,16ff.).
- 145 Vgl. etwa I.R. KITZBERGER, *Mary* (1995) 572.575.580; L. SCHENKE, *Johannes* (1998) 216.240; S. MILLER, *Mary* (2013) 480–482.
- 146 Vgl. K. WENGST, *Johannesevangelium 2* (2001) 47.
- 147 Die Gewürzmischung (Joh 19,39: μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης) beim Begräbnis Jesu im Garten (V 41: κήπος) ruft einerseits die in Hld 4,14 im παράδεισος sprossenden Pflanzen in Erinnerung (σμύρνα αλωθ; S: σμυρνα αλοη; zu σμύρνα siehe außerdem 3,6; 4,6; 5,1.5.13), andererseits die duftenden Hochzeitsgewänder des Königs in Ps 45,9 = 44,9 LXX (לְבָשׁוֹתֵי מַלְכוּת / σμύρνα καὶ στακτῆ); vgl. demgegenüber die aromatisierten Leinenbinden des gekreuzigten Messias in Joh 19,40.
- 148 Erotische Konnotationen der Szene belegt S. VAN TILBORG, *Love* (1993) 196–198, bes. aus der griechischen Literatur zur Fußsalbung. A. FEHRIBACH, *Women* (1998), weist für ihre Interpretation Marias „as the betrothed/bride of the messianic bridegroom“ (84 et passim) auf die Position von Ehefrauen zu Füßen ihres Mannes bei einem Familienmahl hin (99f.) und erläutert zudem (175; vgl. 90f.): „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).“ Ansonsten deutet die Handlung auf den Dienst von SklavInnen – oder entspricht der lk ἀμαρτωλός.
- 149 Das Haus als Ort der Trauer in 11,20.31 (οἶκος / οἰκία) betritt Jesus hingegen nicht.

der Grabhöhle des Lazarus (11,39) – vom Duft des aromatischen Öls erfüllt (vgl. den „Lebensduft“, die ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν, in 2 Kor 2,16), wie etwa die von den Brandopfern rührende ὀσμὴ εὐωδίας¹⁵⁰ sowie wohlriechende Rauchwolken (siehe die Vorschriften zum heiligen Salböl und zu den Duftstoffen des Räucherwerks in Ex 30,22-38) den Tempel zum Zeichen der Gottespräsenz durchziehen.¹⁵¹ Während bei der Theophanie in Jes 6,4 „das Haus“ von Rauch „erfüllt“ wird (LXX: καὶ ὁ οἶκος ἐπλήσθη καπνοῦ), füllt in Ez 10,4 (und weiteren Belegen der Zionstheologie)¹⁵² die Wolke der göttlichen Gegenwart mit ihrem Lichtglanz den Tempel (LXX: καὶ ἀπῆρεν ἡ δόξα κυρίου ἀπὸ τῶν χερουβὶν εἰς τὸ αἶθριον τοῦ οἴκου, καὶ ἐπλησεν τὸν οἶκον ἡ νεφέλη, καὶ ἡ αὐλὴ ἐπλήσθη τοῦ φέγγους τῆς δόξης κυρίου). Der sich im „Haus“ ausbreitende Duft¹⁵³ in Joh 12,3 nimmt also erneut ein tempeltheologisches Motiv auf und verweist auf eine christologisch-soteriologische Dimension,¹⁵⁴ insofern für die joh Ekklesia Gottes Gegenwart christozentrisch vermittelt wird.¹⁵⁵

(Narden- bzw. Salben-)Duft spielt allerdings auch im Hld eine besondere Rolle (das achtmalige Vorkommen erweist ὀσμὴ als eines der Leitwörter¹⁵⁶ im LXX-Text: siehe Hld 1,3f.12; 2,13; 4,10f.; 7,9.14).¹⁵⁷ Gleich am Beginn tritt in einer von Wein,

150 Vgl. in der LXX z.B. Gen 8,21; Ex 29,18.25.41 sowie die häufigen Belege in Lev und Num (hier bes. 15; 28f.); außerdem Jdt 16,16; Sir 50,15; Ez 6,13; 16,19; 20,28.41; Dan 4,37. Zum „beruhigenden“ Duft der Brandopfer siehe etwa U. BECHMANN, *Duft* (2000). In der ntl. Briefliteratur wird die Vorstellung in metaphorischen Zusammenhängen übernommen – so in Phil 4,18 (ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ θεῷ) für die Opfergabe der Gemeinde. In Eph 5,2 ist die kulttheologische Tradition christologisch interpretiert im Kontext der Hingabe aus Liebe: καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. Vgl. auch 2 Kor 2,15: ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ [...].

151 Zu dieser Metaphorik vgl. auch N. CALDUCH BENAGES, *La fragancia* (1990) 254ff.

152 Siehe auch Ez 43,5 (LXX: πλήρης δόξης κυρίου ὁ οἶκος); 44,4 (LXX: πλήρης δόξης ὁ οἶκος κυρίου); Jes 6,1 LXX (πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ); 1 Kön 8,11 (= 3 Kön 8,11 LXX: ἐπλησεν δόξα κυρίου τὸν οἶκον); Hag 2,7 (LXX: πλήσω τὸν οἶκον τοῦτον δόξης, λέγει κύριος παντοκράτωρ).

153 Vgl. auch den sich verbreitenden Duft göttlicher Erkenntnis in 2 Kor 2,14.

154 Vgl. J. KÜGLER, *Duftmetaphorik im Neuen Testament* (2000) 161.

155 Vor dem Hintergrund des Tempelwortes in 2,19-21 (οἶκος in V 16f.) und des Tempelthemas in 14,2f. verweist J. McCAFFREY, *House* (1988) 256, auf „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“.

156 Nach E. KINGSMILL, *Song of Songs* (2010) 104.233, ein „key word“.

157 Zur Narde vgl. außer Hld 1,12 weiters 4,13f. (νάρδος findet sich nur hier in der LXX!). Eine ähnliche Duftmischung verströmt die Weisheit in Sir 24,15 (vgl. auch den Imperativ in 39,14, adressiert an die υἱοὶ ὄσιοι in V 13); siehe dazu ferner das heilige Salböl und Räucherwerk in Ex 30,22-38. In der jüdischen Literatur des Zweiten Tempels erscheint die Narde „as one of the spices of paradise“ (E. KINGSMILL, *Song of Songs* [2010] 161f.):

Liebe, Duft und Freude geprägten Motivreihe¹⁵⁸ die Kombination von ὀσμὴ und μύρον (1,3f.: ὀσμὴ μύρων) zu Tage.¹⁵⁹ Die interessanteste Entsprechung findet sich aber in Hld 1,12,¹⁶⁰ zumal der *Nardenduft* in einer analogen Szenerie aufscheint: “Ἐως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ, *νάρδος* μου ἔδωκεν ὀσμὴν αὐτοῦ.¹⁶¹ Das Motiv des Duftes expliziert dabei die sich bereits vom mk Nardenöl zum Hld ergebende Verbindung (νάρδος begegnet in der gesamten griechischen Bibel neben Mk 14,3; Joh 12,3; Hld 1,12 nur noch in Hld 4,13f.).¹⁶² Mit einer solchen intertextuellen Anspielung wird der ebenso beim Mahl liegende Jesus als messianischer König herausgestellt, auch wenn die auf seine Inthronisation verweisende Salbung in der joh Fassung der Erzählung eine spezifische Transformation erfährt.¹⁶³ Gleich darauf schildert Joh 12,12-19 – differierend gegenüber der Mk-Akoluthie – den Einzug des gesalbten Königs nach Jerusalem (vgl. die Szenerie in 1 Kön 1,38-40 mit Salomos Inthronisation); als messianische Prophetien (vgl. V 16) werden Ps 118,25f. = 117,25f. LXX; Zef 3,14-16 und Sach 9,9 (in Kombination; vgl. auch Jes 40,9) zitiert (V 13-15). Auf diese Weise kommt Jesu Messianität in einem durchaus für Joh typischen Spiel mit seinen Prätexten mehrfach auf subtile Weise zum Ausdruck. Die vom Passionsthema gerahmte Salbung, die sich von einer typischen Königssalbung unterscheidet, spiegelt die Paradoxie des erniedrigenden Kreuzestodes, insofern der joh Christus gerade am Kreuz als hoheitsvoller König erhöht ist.

Wiederum wird vor der Folie intertextueller Bezüge eine über die primäre narrative Ebene hinausführende Bedeutungsebene etabliert. Auch die Figur Marias als

siehe äthHen 32,1; ApkMos 29,6 (dazu J. KÜGLER, Duftmetaphorik im Frühen Judentum [2000] 112f.165). Vgl. die Motivkombination in Hld 4,13 LXX.

- 158 Vgl. Jer 31 (Liebe – Freude – Wein – Öl); außerdem Koh 9,7-9. Zu Jubel und Freude beim Hochzeitszug (Hld 1,4) vgl. Jer 33,11 = 40,11 LXX sowie Ps 45,16 = 44,16 LXX.
- 159 In Jer 25,10 LXX (dem einzigen Beleg im AT außerhalb des Hld) verbildlichen hingegen verstummender Freudenruf, zumal von Bräutigam und Braut, vergehender Salbenduft (ὀσμὴν μύρου) und verlöschendes Lampenlicht das drohende Unheil.
- 160 Vgl. auch M. CAMBE, *L'influence* (1962) 15-17; A. FEUILLET, *La recherche* (1963) 107; A. FEHRIBACH, *Women* (1998) 93; A.R. WINSOR, *King* (1999) 22f.26; J. MCWHIRTER, *Bridegroom Messiah* (2006) 80-88; H. THYEN, *Johannesevangelium* (2015) 548; M. THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* (2009) 775; J. BEUTLER, *Johannesevangelium* (2013) 350; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Hohelied* (2015) 39.
- 161 In Hippolyts Hld-Kommentar werden die Stellen explizit christologisch ausgelegt.
- 162 Zu Mk 14,3 (συντριψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχευεν αὐτοῦ [i.e. μύρου νάρδου] τῆς κεφαλῆς) vgl. Hld 1,3 (LXX: μύρον ἐκκενωθὲν ὀνομά σου; im hebräischen Text bilden מָשֶׁךְ bzw. מִשְׁכָּה und מִשָּׁךְ ein Wortspiel).
- 163 J. MCWHIRTER, *Bridegroom Messiah* (2006) 144, sieht hier „an ironic twist“: „Jesus, the bridegroom-Messiah, is anointed with perfume intended for his burial“ (88).

exemplarische Nachfolgerin¹⁶⁴ erhält im Licht einer intertextuellen Lektüre, welche die Erzählung in Dialog mit dem Hld bringt, zusätzliche Facetten. Indem sie durch ihr rätselhaft wirkendes Handeln bei der Salbung an Jesu Leben verheißendem „Duft“ Anteil bekommt (vgl. die Duftmetaphorik in 2 Kor 2,14-16),¹⁶⁵ wie schon Origenes betont,¹⁶⁶ könnte sie entsprechend der ekklesialen Dimension der Szene als Repräsentantin der messianischen Gemeinde (vgl. die „Tochter Zion“ in Zef 3,14; Sach 9,9)¹⁶⁷ auftreten.¹⁶⁸ Denn dass in Joh 12 ein festliches¹⁶⁹ (Dankes-?)Mahl für Jesus im Kreise der von ihm Geliebten gegeben wird (V 2) – in Vorwegnahme des letzten Mahles mit den „Seinen“ (siehe 13,1f.) –,¹⁷⁰ wobei diese als FreundInnen Jesu und in geschwisterlicher Beziehung untereinander, als Familie, porträtiert werden, entwirft ein Urbild der Gemeinde.

Ann Roberts Winsor bringt noch mehr Bezüge ins Spiel (z.B. Hld 1,13: τῆς στακτῆς für – das verderbte [?]¹⁷¹ – πιστικῆς in Joh 12,3, das freilich auch in Mk 14,3 auftaucht; die Füße in Hld 5,3: τοὺς πόδας – allerdings in 7,2: διαβήματά σου; die von Myrrhe triefenden Hände bzw. Finger in 5,5; die Haare in 7,6: βασιλεὺς

164 Vgl. J. VARGHESE, *Imagery* (2009) 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.“

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

166 Orig. comm. in Cant. 2,9 legt Hld 1,12 im Licht von Joh 12,3 aus und stellt eine interfigurale Verbindung zwischen der als Kirche / Seele gedeuteten Braut und Maria her, die mit ihrem Haar den Duft Christi (den die Narde absorbiert) aufnimmt; so erhält etwa die Seele, die ihren Glauben als Nardenöl darbietet, die Gnade des Geistes und den Duft geistlicher Lehre zurück. In hom. in Cant. 2,2 harmonisiert Origenes die Joh Salbungserzählung mit der mk-mt Variante (differenziert Maria aber ausdrücklich von der Sünderin in Lk 7). Beide Male zitiert er 2 Kor 2,15.

167 Vgl. dazu die Anrede der Braut als θύγατερ in Ps 44,11 LXX; Hld 7,2 LXX.

168 Vgl. N. CALDUCH BENAGES, *La fragancia* (1990) 260: „[...] María (osmófora) encarna la figura de la esposa“. Außerdem A. FEHRIBACH, *Women* (1998) 83–113 (im Unterschied zur Samaritanerin „on behalf of the Jews“ [84] / „of the Jewish people“ [86 et passim]; siehe die Verbindung Marias mit οἱ Ἰουδαῖοι in 11,31.33.45). Skeptisch bezüglich der Brautsymbolik ist u.a. J. KÜGLER, *Duftmetaphorik im Neuen Testament* (2000) 164f.

169 Vgl. K. WENGST, *Johannesevangelium 2* (2001) 47; H. THYEN, *Johannesevangelium* (2015) 545f.

170 Vgl. M.M. BEIRNE, *Women* (2003) 143. S.M. SCHNEIDERS, *Women* (1982) 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.’“

171 Zu dieser textkritischen Hypothese vgl. R.E. BROWN, *John* (i–xii) (2017) 448.

δεδεμένος ἐν παραδρομαῖς).¹⁷² Doch vermisst man teilweise die lexematische Entsprechung, zumal wenn die erzählte Situation differiert, sowie den Bedeutungsgewinn für die Stelle (als inhaltlichem Kriterium für intertextuelle Referentialität).

Ein wichtiger Schlüssel für die Deutung Jesu als des messianischen Bräutigams, hier im Rahmen der Königschristologie,¹⁷³ liegt in der messianischen Interpretation von Ps 45 (= 44 LXX), wo die Hochzeit des gesalbten Königs (V 8: ἔχρισέν σε ὁ θεός ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως)¹⁷⁴ besungen wird (vgl. auch den Hochzeitstag Salomos in Hld 3,11).¹⁷⁵ Aufgrund von wörtlichen und motivischen Übereinstimmungen des „Liebeslieds“ (V 1 MT: תִּירַר יְדִירָ / LXX: ὦδὴ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ¹⁷⁶) mit dem Hld kann eine Überblendungstechnik¹⁷⁷ nach Art der *gezera shawa* auch die männliche Figur (insbesondere den König¹⁷⁸) des Hld in messianische Farben tauchen.¹⁷⁹ Ps 45,7f. wird in Hebr 1,8f. im Rahmen der herausgestellten Superiorität des „Sohnes“ gegenüber den Engeln jedoch auch deswegen zitiert, weil der König „Gott“ (ὁ θεός als Vokativ) genannt wird.¹⁸⁰ Diese Bezeichnung eröffnet in Ps 45 eine doppelte Lektüremöglichkeit,¹⁸¹ die sich christologisch in besonderer Weise auswerten lässt: Der Königstitel – und

172 Siehe A.R. WINSOR, King (1999) 17–33.

173 Vgl. dazu Joh 1,49; 6,15; 12,12–16; 18,33–19,22.

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

175 J. MCWHIRTER, Bridegroom Messiah (2006) 106–122, sieht hier den entscheidenden Katalysator. Hebr 1,8f. zitiert Ps 45,7f. im Konzert mit Ps 2,7; 2 Sam 7,14; Ps 110,1. Vgl. zur messianischen Deutung des Psalms außerdem R. TOURNAY, Les affinités (1963).

176 Vgl. Hld 1,7; 3,1–4: ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου; 1,3: νεάνιδες ἠγάπησάν σε; 1,4: εὐθύτης ἠγάπησέν σε. Außerdem Jes 5,1.

177 So zitiert etwa auch Origenes Ps 45 in seinem Hld-Kommentar: V 10.15f. in comm. in Cant. 1,5,9 (zu Hld 1,4); V 9 in 2,10,10 (zu Hld 1,13; ebenso in hom. in Cant. 2,3).

178 Vgl. Ps 45,2.6.12.(14.)15.16 – Hld 1,4.12; 3,9.11; 7,6.

179 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Hohelied (2015) 29, sieht auch in der Zuschreibung des Hld an Salomo „eine messianische Facette“ (zur doppelten Verstehensmöglichkeit des „Königs“: 37.107–109). Zu Jesus als Neuem Salomo vgl. etwa in der Einführung Gregor von Nyssas zur ersten Homilie zum Hld: Ἀλλὰ Σολομῶν διὰ τούτου σημαίνεται ἄλλος· ὁ καὶ αὐτὸς ἐκ τοῦ σπέρματος Δαβὶδ τὸ κατὰ σάρκα γενόμενος, ὃ ὄνομα εἰρήνη, ὁ ἀληθινὸς τοῦ Ἰσραὴλ βασιλεύς, ὁ οἰκοδόμος τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ, [...] οὐ ἀόριστος ἡ σοφία, μᾶλλον δὲ οὐ τὸ εἶναι σοφία ἐστὶ καὶ ἀλήθεια [...] (Greg. Nyss. in Cant. hom. 1 [FC 16, 118,18–23]).

180 Vgl. die Betitelung als Gottes „Sohn“ in Ps 2,7 – zitiert in Hebr 1,5. Zum „Namen“ (Ps 45,18) vgl. neben Hebr 1,4 etwa Phil 2,9–11 für die christologische Übertragung.

181 Vgl. dazu E. ZENGER, Psalm 45 (1993) 279.283. Zum ewig bestehenden Thron in V 7 (LXX: ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος) vgl. z.B. 2 Sam 7,13.16 / 1 Chr 17,14; 1 Kön 2,45; Ps 89,37 (davidisch) – Kgl 5,19 (JHWH; vgl. Ps 93,2).

in Folge auch das Bild des Bräutigams – lassen sich auf JHWH¹⁸² sowie seinen Gesalbten beziehen.

2.5 Suche in der Finsternis und Finden im Garten: Joh 20,1-18

Das prominenteste Textbeispiel für eine intertextuelle Lektüre, die das 4. Evangelium in Dialog mit dem Hld (bzw. umgekehrt) bringt, ist jedoch Joh 20,1-18, wie die Auslegungsgeschichte (sowohl des Joh wie auch des Hld: siehe etwa die patristischen Kommentare und Homilien) zeigt. Auch hier lassen Joh Spezifika der Ostermorgenerzählung (z.B. die Finsternis, der Garten) symbolische Obertöne mitschwingen und etablieren eine metaphorische Bedeutungsebene.¹⁸³

Die Figur, die den Joh Zyklus von Passion und Ostern (neben dem Geliebten Jünger¹⁸⁴ und natürlich dem Protagonisten) verklammert, ist Maria von Magdala, welche in 19,25 in der entscheidenden „Stunde“ der Erhöhung die Joh Erzählbühne betritt. In einer Relecture der Tradition der Erstzeugin des Auferstandenen wird sie in Joh 20 als erste nachösterliche Jüngerin porträtiert; mehrere Stichwortaufnahmen¹⁸⁵ korrelieren ihre österliche Begegnung mit Jesus mit den Berufungsgeschichten der ersten Jünger in Joh 1 (siehe etwa auch die Handlungssequenz *kommen – sehen – verkündigen*). Durch ihre als idealtypische Jüngerin gezeichnete Figur wird der österliche Neuanfang repräsentiert (und vermittelt).

Darüber hinaus entspricht sie mit ihrem – letztlich erkennenden – „Sehen“¹⁸⁶ der Ankündigung des Abschied nehmenden Jesus in 14,19f., welche vorweg die Ostererzählung kommentiert (vgl. V 29):¹⁸⁷

182 Siehe z.B. neben den JHWH-Königs-Psalmen Jes 44,6; 52,7; Zef 3,15. In der LXX suggeriert neben V 12 (ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ κύριός σου) insbesondere auch V 16 die Lesart in Bezug auf JHWH als König: ἀχθήσονται εἰς ναὸν βασιλέως.

183 In mehreren Publikationen habe ich mich bereits philologischen, historisch-kritischen, narratologischen und theologischen Aspekten des Textes, auch unter Einbeziehung der Rezeptionsgeschichte sowie aus einer gendertheoretischen Perspektive, gewidmet. Hier versuche ich das Experiment einer intertextuellen Lektüre vor der Hintergrundfolie des Hld.

184 Zu redaktionsgeschichtlichen Fragen siehe A. TASCHL-ERBER, Maria von Magdala (2007) 261–271.

185 Vgl. die wörtlichen Übereinstimmungen von Joh 20,15f. mit 1,38f.: *στραφεῖς δὲ ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας λέγει αὐτοῖς· τί ζητεῖτε; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ῥαββί, ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον διδάσκαλε, ποῦ μένεις; λέγει αὐτοῖς· ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε. ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν ποῦ μένει καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν [...]. Zu diesen intratextuellen Bezügen siehe bes. S. RUSCHMANN, Maria von Magdala (2002) 121–164.*

186 Vgl. die Klimax der Verba videndi: *βλέπει τὸν λίθον* (V 1) – *θεωρεῖ δύο ἀγγέλους* / *τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα* (V 12.14) – *ἑώρακα τὸν κύριον* (V 18).

187 Nach M. THEOBALD, Osterglaube (1998) 93, bilden „Jesu Abschiedsreden einerseits und die Passions- und Ostererzählung andererseits [...] gleichsam zwei Tafeln eines großartigen

ἔτι μικρὸν
καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ,
ὕμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με,¹⁸⁸
ὅτι ἐγὼ ζῶ
καὶ ὑμεῖς ζήσετε.
ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ¹⁸⁹
γνώσεσθε ὑμεῖς
ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου
καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ
κάγῳ ἐν ὑμῖν.

Voraussetzung der Offenbarung Jesu ist gegenseitige Liebe (V 21):¹⁹⁰

ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς
ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με·
ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου,
κάγῳ ἀγαπήσω αὐτὸν
καὶ ἐμφανίσω¹⁹¹ αὐτῷ ἐμαυτόν.

Im Halten der Gebote¹⁹² (vgl. auch V 15; in V 23f. sind es Jesu „Worte“) klingt die Bundestheologie des Dtn mit ihrer Liebesrhetorik¹⁹³ an (siehe aber auch Weish 6,18:

Diptychons“. Für eine detaillierte Analyse der Bezüge der ersten Abschiedsrede (bes. 14,18-24) zu Joh 20,1-18 siehe S. RUSCHMANN, Maria von Magdala (2002) 165–209.

- 188 Vgl. auch die Relecture in 16,16: Μικρὸν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με (wiederholt in V 17.19).
- 189 Zu „jenem“ eschatologisch-apokalyptischen „Tag“ vgl. in der LXX z.B. Hos 2,18ff.; Sach 12,4ff.; Dan 12,1.
- 190 Vgl. auch V 23 mit dem Motiv der „Einwohnung“ (μονή); ferner 16,27.
- 191 Vgl. dazu – kombiniert mit dem Motiv von Suchen und Finden – Jer 36,13f. LXX (= 29,13f.): καὶ ἐκζητήσατέ με, καὶ εὐρήσετέ με, ὅτι ζητήσετέ με ἐν ὄλῃ καρδίᾳ ὑμῶν, καὶ ἐπιφανοῦμαι ὑμῖν.
- 192 Als neuer Mose lehrt Jesus τὰς ἐντολάς als sein Testament im Auftrag Gottes (vgl. z.B. Joh 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). Insbesondere wird das Liebesgebot als ἐντολή charakterisiert (Joh 13,34); siehe auch Joh 15,14.17: ὑμεῖς φίλοι μου ἐστε ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. [...] ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπάτε ἀλλήλους (vgl. zur Formulierung Dtn 4,2; 8,1; 11,27f.; 12,11; 27,1 – öfter freilich mit σου).
- 193 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). Vgl. die christologische Verschiebung in Joh 14,21 ([...] ὁ ἀγαπῶν με [...]) gegenüber Ex 20,6 = Dtn 5,10 LXX: καὶ ποιῶν ἔλεος [MT ἠγάπη] εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσίν [ἠγάπη] με καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰ προστάγματά μου (in Dtn 7,9 τὰς ἐντολάς; außerem 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 (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 (1974); J. AUGENSTEIN, Liebesgebot (1993) 47-52.55f.65f.

ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς); so tritt implizit das Thema des Neuen Bundes zu Tage (der in Joh nicht expressis verbis erwähnt wird).¹⁹⁴ Die Terminologie der Liebe knüpft weiters an das prophetische Erbe an (vgl. z.B. Jes 43,4 LXX: κἀγὼ σε ἠγάπησα; Jer 38,3 LXX [= 31,3]: Ἀγάπησιν αἰωνίαν ἠγάπησά σε). Die Wechselseitigkeit des Liebesverhältnisses (vgl. auch die reziproken Immanenzformeln, z.B. in V 20),¹⁹⁵ welche ebenso in Hld 2,16 (LXX: Ἀδελφιδός μου ἐμοί, κἀγὼ αὐτῷ; außerdem 6,3) zur Sprache kommt, erinnert zudem an Spr 8,17: ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ, οἱ δὲ ἐμὲ ζητοῦντες εὐρήσουσιν. Insbesondere treten auch Bezüge zu dessen Fortschreibung in Weish 6,12-14 zu Tage, die Jesus einmal mehr in der Rolle der Sophia auftreten lassen:

- (12) Λαμπρὰ καὶ ἀμάραντός ἐστιν ἡ σοφία
καὶ εὐχερῶς θεωρεῖται ὑπὸ τῶν ἀγαπῶντων αὐτήν
καὶ εὐρίσκεται ὑπὸ τῶν ζητούντων αὐτήν,
(13) φθάνει τοὺς ἐπιθυμοῦντας προγνωσθῆναι.
(14) ὁ ὀρθρίσας (!) πρὸς αὐτήν οὐ κοπιᾷσει·
πάρεδρον γὰρ εὐρήσει τῶν πυλῶν αὐτοῦ.¹⁹⁶

Die Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen „frühmorgens“ (Joh 20,1: πρωῒ; vgl. Mk 16,2)¹⁹⁷ „an jenem ersten Tag der Woche“ (V 19), der den Neubeginn markiert (vgl. dazu Gen 1,5 LXX),¹⁹⁸ löst auf der narrativen Ebene die Verheißung in den Abschiedsreden ein. Als Modell einer österlichen „Erkenntnis der Liebe“¹⁹⁹ repräsentiert sie die nachösterliche Gemeinde, der sie den Weg aus der Trauer (vgl. 16,20: κλαύσετε – 20,11: κλαίουσα; V 13.15: τί κλαίεις) über den Weggang des Geliebten zu einer neuen Gemeinschaft mit Jesus weist – in der Wende (V 14.16) vom Gekreuzigten im Grab zum Auferstandenen, vom Tod zum Leben, von der Klage zum Bekenntnis (V 18).

Die Liebesthematik wird dabei über subtile Anklänge an das Hld²⁰⁰ als prominenter Quelle für biblische Liebeslyrik eingespielt (erst die interfigurale Verbindung mit

194 Vgl. demgegenüber Lk 22,20 (ἡ καινὴ διαθήκη); 1 Kor 11,25. In der Reflexion in Hebr 8–10 wird Jer 31,31-34 zitiert (8,8-12; 10,16f.).

195 Zur atl. Bundesformel, welche die gegenseitige Zugehörigkeit Gottes und seines Volkes artikuliert, s.u.

196 Man beachte auch die Verschiebung in der Geschlechtertypologie (vgl. dazu „den“ Geliebten Jünger).

197 Vgl. außerdem Sir 4,12.14 (καὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτήν ἀγαπᾷ ὁ κύριος).18. Zur Verschiebung in der Geschlechtertypologie beim Liebesverhältnis der Weisheit und ihrer Schüler(innen) vgl. etwa die Figur des Geliebten Jüngers.

198 In 20,26 wird dann die letzte Woche im Erzählzusammenhang von Joh 1–20 eröffnet.

199 M. EBNER, Wer liebt mehr (1998) 45.

200 Zur Dialogizität mit Hld 3,1-4 vgl. etwa M. CAMBE, L'influence (1962) 17–19 (Résumé 24f.); A. FEUILLET, La recherche (1963), bes. 102–107; M.W.G. STIBBE, John (1993)

dessen Protagonistin macht Maria von Magdala hier eigentlich zur Liebenden). Mit ihrer nächtlichen Suche (vgl. Joh 20,15: τίνα ζητεῖς) nach dem abwesenden Geliebten, die erst nach einigem Hin und Her zum Ziel führt, erinnert Maria von Magdala – anders als in den synoptischen Erzählungen nicht in einer Frauengruppe verortet – an die weibliche Figur in Hld 3,1-4,²⁰¹ deren Suche und Nicht-Finden einprägsam wiederholt werden (vgl. auch 5,6; 6,1):

- (1) Ἐπὶ κοίτην μου ἐν νυξίν
 ἐζήτησα ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου·
 ἐζήτησα αὐτὸν καὶ οὐχ εὔρον αὐτόν,
 ἐκάλεσα αὐτόν, καὶ οὐχ ὑπήκουσέν μου.
 (2) ἀναστήσομαι δὴ καὶ κυκλώσω ἐν τῇ πόλει
 ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ ἐν ταῖς πλατείαις
 καὶ ζητήσω ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου·
 ἐζήτησα αὐτὸν καὶ οὐχ εὔρον αὐτόν.

Bereits in Joh 1,38 taucht das Motiv der Suche auf: τί ζητεῖτε; fragt Jesus die ersten ihm Nachfolgenden (seine ersten Worte im 4. Evangelium). Damit korrespondiert in 1,41 das Zeugnis des Andreas gegenüber seinem Bruder: εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (ähnlich Philippus gegenüber Natanaël in V 45). Im Disput mit seinen Gegnern konstatiert Jesus in 7,34: ζητήσατέ με καὶ οὐχ εὔρησατέ [με], καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν (von diesen in V 36 wörtlich wiederholt; V 35 spiegelt ihr Missverständnis).²⁰² Bei der expliziten Wiederaufnahme von 7,33f.

205. Weit mehr Bezüge listet A.R. WINSOR, King (1999) 35–48 auf; kritisch dazu S. VAN DEN EYNDE, Love (2007). Vgl. außerdem J. MCWHIRTER, Bridegroom Messiah (2006) 88–105.

- 201 Explizit überblendet Hippolyt Hld 3,1-4 mit den Ostermorgengeschichten (die er in seiner intertextuellen Lektüre harmonisiert, wobei er Marta und Maria als Myrophoren auftreten lässt) und weist der atl. Stelle eine prophetisch-typologische Rolle zu (in Cant. XXIV 2): *O beata vox! O beatae mulieres anterioribus praevie ut-typus demonstratae!* (So die lateinische Rekonstruktion der georgischen Textfassung von G. Garitte in CSCO 264,24,34f.). – „O ersehnte (verlangte) Stimme, o selige Frauen offenbart prophetisch den Früheren!“ übersetzt G.N. Bonwetsch Marrs russische Wiedergabe der georgischen Version (TU 23 / 2c,59,29-33). Vgl. dazu A. TASCHL-ERBER, Lektüre (im Erscheinen). Nach G. CHAPPUZEAU, Auslegung (1976) 46, handelt es sich bei der Schrift „wahrscheinlich um eine Osterpredigt“; vgl. auch J.A. CERRATO, Hippolytus (2002) 141f. B. McCONVERY, Hippolytus' Commentary (2006) 215, überlegt weiter: „If it were indeed a paschal homily, it may prove to be a link between the Jewish liturgical use of the Song at Passover and its use as a reading text in the Easter Vigil in some ancient Christian Churches of the Alexandrian tradition, such as the Coptic and Ethiopian.“
- 202 Vgl. auch 8,21: ζητήσατέ με. Bereits in 6,26 wird eine falsche Motivation des Suchens kritisiert.

in 13,33²⁰³ fehlt in der analogen Ankündigung an seine JüngerInnen das Motiv des Nicht-Findens. Diese intratextuelle Hintergrundfolie einer mehrfach angekündigten Suche mit differierendem Ausgang, der Maria von Magdala auf der narrativen Ebene – ebenso beharrlich wie die Liebende des Hld – entspricht (Joh 20,15 braucht nur pointiert das Stichwort aufzunehmen: τίνα ζητεῖς²⁰⁴), verstärkt den Bezug zum Hld (vgl. aber auch prophetische und weisheitliche Texte, wo das Finden Umkehr bzw. aufrichtige Suche voraussetzt).²⁰⁵ Im Suchen – und letztlich Finden (zur Parallelität von εὐρίσκω und beispielsweise θεωρέω siehe Weish 6,12) – tritt eine Relecture des Motivs zu Tage, das in der prophetischen Tradition (welche wiederum in einer intertextuellen Lektüre auch zu einer entsprechenden Lesart von Hld 3,1-4 einlädt)²⁰⁶ die dramatische Liebesgeschichte Gottes mit seinem Volk skizziert.

Eine vergleichende Lektüre der joh Ostererzählung mit dem Hld fördert weitere parallele Elemente zu Tage. Zunächst sticht die gegenüber der synoptischen Überlieferung differierende Lichtregie in Joh 20,1 ins Auge: Die im Unterschied zu Mk 16,2 par. herrschende „Finsternis“ (σκοτίας ἔτι οὐσης) symbolisiert entsprechend der sich in Joh durchziehenden Metaphorik die Abwesenheit Jesu (als des Lichts).²⁰⁷

203 τεκνία, ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι· ζητήσατέ με, καὶ καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἔλθειν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι.

204 Vgl. dagegen den anderen Kontext in 18,4.7 (τίνα ζητεῖτε;). In den synoptischen Ostergeschichten begegnet das Motiv der Suche in der Engelbotschaft (Mk 16,6 par. Mt 28,5; 24,5; ζητεῖτε).

205 Zum Motiv der Suche (mit offenem Ausgang) vgl. etwa Hos 3,5 und 5,15 (LXX: ἐπιζητήσουσιν); Jes 45,19 (LXX: ζητήσατε); 51,1 (LXX: ζητοῦντες τὸν κύριον); 58,2 (LXX: ἐμὲ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ζητοῦσιν); zum Nichtfinden: Am 8,12 (LXX: ζητοῦντες τὸν λόγον κυρίου καὶ οὐ μὴ εὕρωσιν); Hos 5,6 (LXX: πορεύσονται τοῦ ἐκζητῆσαι τὸν κύριον καὶ οὐ μὴ εὕρωσιν αὐτόν); Spr 1,28 (LXX: ζητήσουσίν με κακοὶ καὶ οὐχ εὐρήσουσιν); dagegen optimistisch: Spr 8,17 (s.o.); Weish 1,1f. (Ζητήσατε αὐτόν, ὅτι εὐρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν); 6,12-14 (s.o.); zum Finden vgl. außerdem Jer 29,13f. (= 36,13f. LXX: s.o.); Jes 55,6 (LXX: Ζητήσατε τὸν θεὸν καὶ ἐν τῷ εὕρισκειν αὐτὸν ἐπικαλέσασθε); Spr 3,13 (LXX: μακάριος ἄνθρωπος ὃς εὗρεν σοφίαν); vgl. 8,35 MT: מִיָּהּ יִשְׁפָּח יִשְׁפָּח מִי; ohne Suche: Jes 65,1 (LXX: τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν εὐρέθην). Hier ist auch Mt 7,7 par. Lk 11,9 (ζητεῖτε καὶ εὐρήσετε) zu verorten.

206 Vgl. auch A. FEUILLET, *La recherche* (1963) 105. Von der prophetischen Tradition her kann Joh eine solche Lesart von Hld 3,1-4 etablieren oder bereits voraussetzen (unabhängig von einer möglichen „ursprünglichen“ Bedeutung).

207 Vgl. die σκοτία in Joh 1,5; 6,17; 8,12; 12,35.46 (außerdem σκότος in 3,19); dazu Gen 1,2.4f. (LXX: σκότος). Sollte bereits die „Nacht“ in Hld 3,1 – im Zuge einer kollektiven Deutung der suchenden Frauenfigur – als Symbol der Abwesenheit Gottes interpretiert worden sein (vgl. A. FEUILLET, *La recherche* [1963] 104), würde sich die joh Erzählung in eine solche Auslegungstradition einordnen und die Anknüpfung wäre noch deutlicher.

Aus dem sogleich entdeckten „vom Grab weggenommenen“ Stein (βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου; diff. Mk 16,4: ἀποκεκῦλισται ὁ λίθος) – hier rafft die knappe Exposition der Erzählung die mk Vorlage – zieht Maria von Magdala (als Sprachrohr für die JüngerInnengemeinschaft, wie der Plural in der 1. Person οὐκ οἶδαμεν verrät) die unmittelbare Konsequenz: ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου, καὶ οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν (Joh 20,2), wie sie Simon Petrus und „dem anderen Jünger, den Jesus liebte“ sowie auch später den Engeln, nun etwas persönlicher formuliert (20,13: ἦραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν), mitteilt (um sie in die Suche einzubeziehen? vgl. Hld 5,8; 6,1).²⁰⁸ Um den verschwundenen Kyrios (!)²⁰⁹ kreist ihr gesamtes Denken (vgl. die Versreihe V 2.13.15). Doch erst als sie in V 11 nach der eingeschobenen²¹⁰ Jüngerszene (V 3–10) wieder „beim Grab steht“ (wie sie auch in Joh 19,25 beim Kreuz steht), „späht“ sie – im Rollentausch mit dem Liebhaber in Hld 2,9 – tatsächlich „in das Grab“²¹¹ hinein (wie der Geliebte Jünger als ihre Spiegelfigur in V 5). Das Verb παρακύπτω, das in seiner Grundbedeutung eine gebeugte Haltung impliziert, bezeichnet insbesondere das verstohlene Spähen – zumal auch voller Sehnsucht nach der geliebten Person – durch Fenster oder Türen (so in der LXX neben Hld 2,9 z.B. in Gen 26,8; Ri 5,28; 1 Chr 15,29; Spr 7,6; Sir 14,23; 21,23). Aber auch dieses Mal findet sie den Leichnam nicht vor (vgl. Hld 3,1f.; 5,6; zum expliziten Nichtfinden, das auch auf antike Entrückungslegenden verweist, siehe in diesem Kontext Lk 24,3.23). Die in Hld 5,6 formulierte Bestürzung ob des verschwundenen Geliebten mag ihr Erschrecken in Worte fassen. Stattdessen „sieht sie zwei Engel“, die mit ihrer Position beim Kopf und bei den Füßen, wo Jesu

-
- 208 In ihrer durchaus verständlichen Eile (ihr Laufen wird von den Jüngern übernommen, vgl. V 2: τρέχει – V 4: ἔτρεχον [...] προέδραμεν) mag vielleicht auch Hld 1,4 (δραμοῦμεν) anklingen? Vgl. aber ἔδραμον in Mt 28,8: Während die beiden Marien in Mt 28 vom Grab laufen, um die Auferstehungsbotschaft des Engels zu überbringen, läuft Maria von Magdala in Joh 20,2 mit differierender Nachricht zu den beiden Jüngern.
- 209 Dazu K. WENGST, *Johannesevangelium 2* (2001) 276f.: „Indem Johannes Mirjam aus Magdala schon hier von Jesus als ‚dem Herrn‘ reden lässt, deutet er für seine Leser- und Hörerschaft an, dass die getroffene Annahme falsch ist: Wie sollte man ‚den Herrn‘ wegnehmen können?“
- 210 Zur diachronen Schichtung des kanonischen Textes vgl. A. TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala* (2007) 153–271. Die produktionsästhetische Frage, in welcher Schicht Hld-Bezüge anzusiedeln wären, klammere ich aus. Freilich erscheint die strukturelle Entsprechung zu Hld 3,1-4 deutlicher bei einer Version ohne die Jüngerszene.
- 211 A.R. WINSOR, *King* (1999) 41f., vergleicht Joh 20,1.11 (εἰς τὸ μνημεῖον) mit Hld 1,4 (LXX: Εἰσήνεγκέν με ὁ βασιλεὺς εἰς τὸ ταμίειον αὐτοῦ); 3,4; 8,2 (ἕως οὗ εἰσήγαγον αὐτόν / εἰσάξω σε εἰς οἶκον μητρὸς μου καὶ εἰς ταμίειον τῆς συλλαβούσης με). Doch weder liegt ein gemeinsamer Terminus vor, noch stimmt die erzählte Situation überein – worin genau liegt das *tertium comparationis*?

σῶμα gelegen hatte (V 12), den fehlenden Leichnam zeichenhaft markieren²¹² und – zumindest für die LeserInnen – himmlisches Eingreifen signalisieren. Wie sie den im Grab wachenden Engeln ihr Leid klagt (Joh 20,13) – und später dem „Hüter des Gartens“ (V 15) –, befragt die Liebende in Hld 3,3 die ihr begegnenden Wächter²¹³ (die auch in 5,7 eine Rolle spielen): εὐροσάν με οἱ τηροῦντες οἱ κυκλοῦντες ἐν τῇ πόλει Μὴ ὄν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου εἶδετε.²¹⁴

Anders als bei den synoptischen Grabesgeschichten handelt es sich beim Dialog der Magdalenerin mit den Engeln in Joh 20,13 um keine „stilechte“ Angelophanie: Es fehlen das gattungstypische Motiv der Furcht mit der korrespondierenden Trostformel und vor allem deren die Situation aufklärende Auferstehungsverkündigung (vgl. demgegenüber den mk *angelus interpretes*). Stattdessen erkennt sie die himmlischen Boten nicht einmal als solche und verbleibt in ihrem Missverständnis hinsichtlich des abhanden gekommenen Leichnams. So gibt die Funktion der „zu bloßen Statisten“²¹⁵ mutierten Engel in der joh Erzählung zumindest Fragen auf und hat – wie auch andere Aporien im Text – zu allerhand literarkritischen Operationen veranlasst. Demgegenüber ist jedoch vom vorliegenden Text als einer sinntragenden Komposition auszugehen.

Kaum kehren die Frauenfiguren in Joh 20,14 und Hld 3,4 ihren Gesprächspartnern, die ihre implizite Frage nach dem Ort des Geliebten nicht beantworten, den Rücken (zu Marias doppeltem Sich-Wenden in Joh 20,14: ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω /

212 Vgl. die beiden Kerubim in Ex 25,19-22; 38,6-8 LXX (καὶ τοὺς δύο χερουβὶμ χρυσοῦς, χερουβὶ ἕνα [...] καὶ χερουβὶ ἕνα [...]); dazu R.E. BROWN, *John* (xiii-xxi) (1970) 989; S.M. SCHNEIDERS, *John 20:11-18* (1996) 162; DIES., *Written* (1999) 195, sowie S. VAN TILBORG, *Johannes-Evangelium* (2005) 298: „Sie machen aus dem Grab einen leeren Tempel. Die Schekinah ist weggegangen.“

213 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Hohelied* (2015) 97f., verweist auf Jes 52,8; 56,10; 62,6.

214 Eine Korrelation der Wächter mit den Engeln findet sich bereits bei Hipp. in *Cant.* XXIV 4, dessen Überblendungstechnik noch weitere Elemente allegorisiert: „Schauet wie sich dort ein neues Geheimnis erfüllte! Denn so atmet sie auf und spricht: ‚Ich suchte ihn und fand ihn nicht. Es fanden mich die Hüter, welche die Stadt behüteten.‘ – Was für welche sind das, die fanden, wenn nicht die Engel, die dort sassen? Und welche Stadt (hüteten sie), wenn nicht das neue Jerusalem des Fleisches Christi? ‚Es fanden mich die Hüter, welche die Stadt behüteten.‘ Es fragten die Frauen diese: ‚Saht ihr etwa den, den meine Seele lieb gewonnen?‘ Diese aber sagten: ‚Wen suchet ihr? Jesus von Nazareth? Siehe, er ist auferstanden.‘“ (TU 23/2c, 62,6-34.)

215 P. BENOIT, *Maria Magdalena* (1988 [1960]) 367.

V 16: στραφεῖσα²¹⁶ vgl. das doppelte ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε in Hld 7,1²¹⁷), finden sie den Gesuchten (Hld 3,4 LXX: ὡς μικρὸν²¹⁸ ὅτε παρήλθον ἀπ' αὐτῶν, ἕως οὗ εὔρον ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου [...] / Joh 20,14: καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα). Doch baut die joh Erzählung vor einer glücklichen Wiedervereinigung retardierend das Element einer nicht unmittelbar erfolgenden „Wiedererkennung“²¹⁹ ein (καὶ οὐκ ἦδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν), das sich ebenso in anderen Ostererzählungen (vgl. Joh 21,4 sowie in der Emmausperikope Lk 24,16) und, über das griechische Drama vermittelt, auch in der, insbesondere in der Kaiserzeit (gerade in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten) populären Romanliteratur als klassischer Topos findet.²²⁰

Maria von Magdala erkennt Jesus nicht sofort, sondern formuliert ihm selbst gegenüber noch einmal ihr Missverständnis, sein Leichnam wäre weggetragen worden (V 15); analog einer komödienhaften Verwechslungsszene wird die Ironie auf die Spitze getrieben. Ihre Bitte an den Auferstandenen, den sie bereits als κύριε anredet, erinnert dabei im Aufbau in gewisser Weise an die Beschwörung der „Töchter Jerusalems“ in Hld 5,8 (vgl. 3,5):

εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν,	Konditionalsatz	[...] ἐὰν εὔρητε τὸν ἀδελφιδὸν μου,
εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν,	Verbum dicendi in Apodosis	τί ἀπαγγεῖλητε αὐτῷ;
καγὼ αὐτὸν ἀρῶ.	Fokus auf die Suchende	ὅτι τετρωμένη ἀγάπης εἰμὶ ἐγώ.

Nachdem die Liebende den „Töchtern Jerusalems“ ihren Geliebten beschrieben hat, fragen diese in Hld 6,1 LXX: Ποῦ ἀπῆλθεν ὁ ἀδελφιδός σου [...]; Gerade die Frage nach dem Wo(-hin) des Abwesenden durchzieht Joh 20 refrainartig

216 Während sie sich zunächst vom Grab abwendet, um den Lebenden wahrzunehmen (V 14), wendet sie sich ihm erst in V 16, als er sie mit ihrem Namen anruft (vgl. Joh 10,3f.; Jes 43,1), erkennend zu; ihre äußerlichen Bewegungen spiegeln ihre schrittweise innere Hinwendung (vgl. dazu A. TASCHL-ERBER, Erkenntnissschritte [2006]).

217 Vgl. Jer 31,21 (= 38,21 LXX: ἀποστράφητι, παρθένος Ἰσραηλ, ἀποστράφητι [...]).

218 Vgl. Joh 14,19; 16,16.

219 Zur ἀναγνώρισις als *terminus technicus* für die Wiedererkennung im Drama (insbesondere auch im Zusammenhang mit der Peripetie) siehe Aristot. poet. 1452a29-b8.

220 So erkennt etwa in der um die Zeitenwende verfassten, breit rezipierten *Kallirhoë* des Chariton von Aphrodisias die von ihrem Bräutigam gleich nach der Hochzeit getrennte Protagonistin – nach langer Odyssee und vielen unglücklichen Verwicklungen – den totgeglaubten Geliebten am Klang der Stimme wieder; die ἀναγνώρισις findet in der gegenseitigen namentlichen Anrufung (vgl. Joh 20,16) ihren Ausdruck (Kall. VIII 8). – Damit hatten in der hellenistischen Kultur beheimatete LeserInnen ein ähnliches Déjà-vu wie biblisch versierte. Zu möglichen intertextuellen Bezügen zu Charitons *Kallirhoë* sowie den *Ephesiaka* des Xenophon von Ephesus siehe A. TASCHL-ERBER, Maria von Magdala (2007) 214–217; DIES., Modelle (2015) 138–140; A. FEHRIBACH, Women (1998) 146ff.; DIES., Bridegroom (2003) 113–119.

(V 2.13.15: ποῦ; vgl. V 12: ὅπου);²²¹ schließlich geht es angesichts der physischen Entzogenheit Jesu, wie die Grabeserzählung demonstriert, auf der Diskursebene, die joh Christologie transportiert, um seinen wahren „Ort“ – der eben nicht im Grab (gegenläufig zum primären Fokus der JüngerInnen), sondern beim „Vater“ zu finden ist (V 17; vgl. etwa auch 14,20).

Auf das Angebot der „Töchter Jerusalems“ zur Mithilfe bei der Suche (καὶ ζητήσομεν αὐτὸν μετὰ σοῦ) antwortet die Frau in Hld 6,2: Ἀδελφιδός μου κατέβη εἰς κήπον αὐτοῦ [...] (vgl. V 11; zum Kommen des Geliebten in den Garten außerdem 4,16; 5,1). Bemerkenswert ist einerseits, dass vor dem Hintergrund des joh Schemas von κατα- und ἀναβαίνω (vgl. 3,13; 20,17) der ἀδελφιδός als himmlisch-messianische Figur gedeutet werden kann;²²² der joh Jesus repräsentiert ja die herabsteigende Liebe Gottes (vgl. z.B. Joh 3,16 oder die parallele Immanenz der göttlichen Liebe / Jesu in 17,26).

Andererseits taucht hier das im Hld prominente Gartenmotiv auf. In der joh Erzählung wird eine ähnliche Szenerie entworfen, insofern – nur bei Joh – Jesu Grab in einem Garten (ebenfalls κήπος) liegt, wie die Erzählung seines Begräbnisses notiert (Joh 19,41f.: „an dem Ort aber, wo er gekreuzigt worden war, war ein Garten [...]“).²²³ Demgemäß kann auch Maria von Magdala in Joh 20,15 den Auferstandenen – in feiner Ironie – mit dem „Hüter des Gartens“²²⁴ „verwechseln“ (vgl. dazu Hld 8,13 LXX: ὁ καθήμενος ἐν κήποις).²²⁵ Mit ihrem vordergründigen

221 Dazu P.S. MINEAR, *We don't know where* (1976). Im Makrokontext vgl. die Sinnlinie in 1,38; 7,34; 8,14; 13,33.36; 14,3-5; 17,24. Vgl. etwa auch das dreifache ποῦ in Jes 63,11.15 LXX.

222 Vgl. dazu auch E. KINGSMILL, *Song of Songs* (2010) 166.

223 Das Grab im Garten verweist auf ein königliches Begräbnis (vgl. 2 Kön 21,18.26 sowie Neh 3,16 = 2 Esdr 13,16 LXX: κήπου τάφου Δαυιδ); dazu etwa N. WYATT, *Gardener* (1990) 30f., der zudem das Paradiesmotiv ins Spiel bringt. In *VitAd* 48,6 und *ApkMos* 49,7 wird Adam im Paradies begraben.

224 Das griechische Substantiv κηπουρός (nach H.G. LIDDELL / R. SCOTT / H.S. JONES, *Lexicon* [1996] 948: „keeper of a garden [...] II. gardener [...]“) stellt ein Kompositum dar (*κηπ-ο-/φορ-ο-ς), das als Hinterglied ein Nomen verbale (vgl. das von der Verbalwurzel *φορ [ὄρομαι, ὀράω] abgeleitete Substantiv οὔρος, „Hüter“), als Vorderglied ein davon abhängiges Objekt (κήπος, „Garten“) aufweist (vgl. F. BLASS / A. DEBRUNNER / F. REHKORF, *Grammatik* [171990] 95f., § 119.1, Anm. 1). – Siehe dazu die Interpretationen von E.C. HOSKYNs, *Fourth Gospel* (21947) 542 („[t]he true, life-giving ruler of the Paradise [Garden] of God“), oder N. WYATT, *Gardener* (1990) 35–38 (der Erhöhte als wahrer Hüter des Gartens – gegenüber dem ersten Menschen – in einem königlich-messianischen Vorstellungshorizont).

225 Im Gartenmotiv „nur ein novellistisches Detail oder gar die Reminiszenz an historische Informationen zu erkennen, ist [...] im Horizont der sonst so feinsinnigen Komposition des Evangeliums unwahrscheinlich“ (R. ZIMMERMANN, *Christologie* [2004] 158;

Missverständnis formuliert sie gleichzeitig eine auf tieferer Ebene liegende Wahrheit. Dass neben dem Hld auch der Anfang der Gen, der ja ebenfalls in einem Garten spielt (dem biblischen Garten schlechthin²²⁶), einen Intertext für Joh 20 bildet,²²⁷ zumal schon von der Gartenmetaphorik des Hld eine Verbindungslinie zum Garten in Eden führt und eine midraschartige Überblendung daher nahe liegt (vgl. auch Sir 24),²²⁸ zeigt bereits Hippolyt.²²⁹ Nun wird der Tod durch die Hingabe aus Liebe besiegt, der österliche Kyrios eröffnet den Zugang zum ewigen Leben²³⁰ (vgl. demgegenüber den verschlossenen Garten in Gen 3,23f. sowie die Dialektik in Hld 4,12–5,1). Im Garten als Sinnbild des Lebens,²³¹ Projektionsfläche eschatologischer Hoffnungen, kreuzen sich verschiedene biblische Traditionen. In der nachexilischen Prophetie symbolisiert der Garten das wiederhergestellte

-
- vgl. DERS., Communication [2008] 230). Vgl. auch A. TASCHL-ERBER, Maria von Magdala (2007) 217–220.
- 226 Daher funktioniert (gegen C.K. BARRETT, John [1978] 560) eine Anspielung mit κήπος, auch wenn die LXX mit παράδεισος übersetzt (κήπος findet sich aber bei Aquila und Theodotion). Eine Bezugnahme ist nicht an diesen Begriff gebunden (vgl. R. ZIMMERMANN, Christologie [2004] 158; DERS., Communication [2008] 230).
- 227 Vgl. etwa auch J. LIEU, Scripture (1996) 235; S.M. SCHNEIDERS, John 20:11–18 (1996) 161f.; DIES., Written (1999) 194f.; J. CLARK-SOLES, Mary Magdalene (2013) 630.636; R. ZIMMERMANN, Christologie (2004) 156–163 (er bringt u.a. auch das Erkenntnismotiv aus Gen 2f. ins Spiel [159]); DERS., Communication (2008) 228–235 (zum Erkenntnismotiv: 231). – Zum Bild Gottes als „Gärtner“ vgl. etwa Gen 2,8; Num 24,6 (zum „Garten Gottes“ / JHWHs: Gen 13,10; Jes 51,3; Ez 31,8). Zum Gedanken einer neuen Schöpfung vgl. das Leben vermittelnde ἐνέφυσεν in Joh 20,22 / Gen 2,7 LXX.
- 228 Siehe z.B. Gen 3,6 – Hld 4,16 – Sir 24,19.
- 229 Mit seiner ausführlichen Ausgestaltung des Eva-Motivs (in Cant. XXV 3–9; TU 23/2c, 65,3–70,5) schreibt er freilich in die weitere Rezeptionsgeschichte der Osterevangelien eine kollektive Geschlechtertypologie samt traditionellen patriarchalen Theologumena ein: Als Apostolin muss „die Frau“ die Schuld Evas wiedergutmachen.
- 230 In TestLev 18 folgt im Anschluss an die hymnischen Aussagen über den „neuen Priester“: „Und er (Gott [oder der priesterliche Messias?]) wird die Tore des Paradieses öffnen und wird das gegen Adam drohende Schwert entfernen. Und er wird den Heiligen vom Baum des Lebens zu essen geben, und der Geist der Heiligung wird auf ihnen ruhen.“ (18,10f.; JSHRZ III/1, 61) Vgl. dazu 4 Esra 8,52: „Denn für euch ist das Paradies geöffnet, der Baum des Lebens gepflanzt, die kommende Welt bereitet [...]“ (JSHRZ V/4, 369).
- 231 Entsprechend kann der Garten in der Gen für das Paradies stehen, in den prophetischen Bildern für das fruchtbare Land, in der poetischen Sprachwelt des Hld für den weiblichen Körper (siehe 4,12ff.) – der teilweise wiederum das Land symbolisiert (vgl. Zion als Frauengestalt); in diesem Kontext steht auch die Pflanzenmetaphorik für die Weisheit in Sir 24. Die Fruchtbarkeit (Leben) verbildlicht die Verbundenheit mit JHWH, Unfruchtbarkeit (Tod) Gottesferne. Zur biblischen Gartenmetaphorik siehe etwa I. FISCHER, Paradiese (2015).

Land (im Kontrast zur Wüste; vgl. z.B. Jes 35,1-7; 51,3; Ez 36,35).²³² Insbesondere auch in der Tempeltheologie spielt die Gartenmetaphorik eine Rolle (vgl. Ps 92,14; Ez 47,7.12); das Heiligtum repräsentiert den Gottesgarten, der eschatologische Tempel spiegelt die Heterotopie des Paradieses.²³³ – Das 4. Evangelium interpretiert die in der Symboltradition des Gartens gebündelten endzeitlichen Erwartungen christozentrisch in einem universalen Horizont.

Als Jesus Maria bei ihrem Namen ruft (vgl. Jes 43,1), wendet sie sich ihm erkennend zu (Joh 20,16); hier liegt eine intratextuelle Verbindung mit 10,3f. vor: Die namentlich gerufenen Schafe hören und kennen die Stimme (vgl. dazu Hld 2,8; 5,2.6; 8,13)²³⁴ ihres Hirten. Doch während Hld 3,1-4 im Festhalten des Geliebten kulminiert (V 4 LXX: ἐκράτησα αὐτὸν καὶ οὐκ ἀφήσω αὐτόν), zeigt sich in Joh 20,17 gerade dessen Negation: μή μου ἄπτου²³⁵ – „halt mich nicht fest“, „häng dich nicht an mich“ (vgl. demgegenüber die beiden Marien in Mt 28,9: ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας). Im sich entziehenden Geliebten zeigt sich die Diskontinuität der bisherigen Beziehung; die Liebe endet zwar nicht, aber kann sich nun nicht mehr in physischer Unmittelbarkeit vollenden.²³⁶ Um Jesu Gegenwart nach seinem Weggehen neu zu erfahren, gilt es, sein σῶμα nicht im Grab zu suchen und nicht am Irdischen festzuhalten. So erhält Maria von Magdala als erste Botin des Auferstandenen einen Verkündigungsauftrag, der die nachösterliche Gemeinde konstituiert.²³⁷ In Jesu Aufstieg zum Vater gründet eine neue Gemeinschaft der – erstmals als seine Brüder und Schwestern (in 15,14f. φίλοι) bezeichneten²³⁸ – JüngerInnen mit ihm und über ihn mit dem Vater als *familia Dei*. Dass er seinen Vater und Gott jetzt auch ihren Vater und Gott nennt, erinnert an die Bundesformeln (vgl. z.B. Ex 6,7; Dtn 26,17f.; 29,11f.; Jer 7,23; 11,4; 31,33; Ez 36,28; 37,27; Hos 2,25 sowie Rut 1,16). In der geschwisterlichen Gemeinde als Erfahrungsraum der göttliche Liebe²³⁹ erweist sich seine bleibende Präsenz (vgl. 14,23; 15,9f.). Maria von Magdala wird ihrem Auftrag gerecht und vermittelt die Offenbarung

232 N. WYATT, Gardener (1990) 25, korreliert die Vertreibung aus dem Garten mit dem Exil.

233 Nach äthHen 25,5 wird dort der duftende Lebensbaum gepflanzt werden.

234 Vgl. ferner Hld 5,6 LXX: ψυχὴ μου ἐξῆλθεν ἐν λόγῳ αὐτοῦ.

235 In der biblischen Gräzität für vielfältige Formen von Kontakt verwendet. Für eine ausführliche Analyse von Joh 20,17 siehe A. TASCHL-ERBER, Recognition (2016).

236 S. VAN TILBORG, Love (1993) 206, hält fest: „the physical contact between Jesus and Mary Magdalene comes to an end but the contact itself is not broken“.

237 Vgl. S.M. SCHNEIDERS, John 20:11-18 (1996) 164f. (= DIES., Written [1999] 198): „what Jesus is really doing is redirecting Mary’s desire for union with himself from his physical or earthly body [...] to the new locus of his presence in the world, that is, the community of his brothers and sisters, the disciples“.

238 Vgl. Hld 8,1.

239 Vgl. die Erfüllung des Liebesgebots als Kriterium wahrer Jüngerschaft in 13,34f.

des österlichen Kyrios (Joh 20,18; vgl. dazu Hld 8,13 mit femininer Lesart der im Garten Weilenden).

Bei einer solchen komparativen Lektüre stellt sich die Frage: Wie deutlich sind die Textsignale? Da kaum echte lexematische Entsprechungen vorliegen,²⁴⁰ kann man mit Sabine van den Eynde (die für ein „weites Konzept von Intertextualität“ plädiert)²⁴¹ „the compulsory nature of such a reading on the level of the historical origin of the Gospel text“ hinterfragen.²⁴² Es handelt sich eher um strukturelle Analogien²⁴³ im größeren Bogen und natürlich motivische Linien wie Suche und Garten in einem intertextuellen Netzwerk, die (schon früh) zu einer dialogischen Lektüre inspirieren. Eine mehrfache Verknüpfung mit dem Hld, auch an anderen Stellen in Joh, erhöht die Plausibilität der Bezüge. Als inhaltliches Kriterium für Referentialität erhebt sich die Frage: Liegt ein Bedeutungsgewinn vor, der mit der joh Theologie und Christologie konsistent ist?

Die Jüngerin repräsentiert die in der Situation der Verlassenheit aufgrund der Abwesenheit des Geliebten trauernde und suchende Gemeinde, die schrittweise den Auferstandenen erkennt und dabei das Bild des irdischen Jesus loslassen²⁴⁴ muss, um Zeugin des Lebendigen zu werden (V 17f.). So richten sich auch Jesu Fragen in V 15: τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς; durch die auf mehreren Ebenen arbeitenden kommunikativen Strukturen des Textes über die Erzählfigur hinaus an die RezipientInnen, um ihnen eine Partizipation an diesem stufenweisen Erkenntnisprozess

240 So findet sich z.B. in Joh 20,1 eben nicht *νύξ* wie in Hld 3,1 (vgl. aber etwa Joh 9,4; 11,10; 13,30; 21,3), sondern *σκοτία*, oder in V 17 *ἄπτομαι* statt *κρατέω* (diff. Mt 28,9).

241 S. VAN DEN EYNDE, *Do not Hold on to Me* (2006).

242 DIES., *Love* (2007) 910. Analog R. ZIMMERMANN, *Christologie* (2004) 162f. (vgl. DERS., *Communication* [2008] 22f.), bezüglich Anspielungen auf die Schöpfungserzählung, woraufhin er feststellt (163): „Gerade weil im *σύμβολον* ganz im ureigensten Sinn des Wortes die fehlende Sinnhälfte vom Leser ergänzt werden muss, entzieht sich die Identifikation und Deutung von Symbolen einer letzten Verifizierbarkeit.“ – Mit vorsichtiger Zurückhaltung resümiert im Blick auf die Hld-Rezeption A. FEUILLET, *La recherche* (1963) 107: „en l’absence de contacts littéraires indiscutables entre Jo. 20, 11–18 et le Cantique, nous n’osons qualifier que de probable, non de certaine, la dépendance de Jo. 20, 11–18 par rapport au mystérieux poème d’amour.“ – Freilich gilt grundsätzlich: „Wenn man sich auf die Suche nach verborgenen Anspielungen macht, ist es schwer zu sagen, ob der Autor recht hat, der nichts von ihnen wußte, oder der Leser, der sie gefunden hat.“ (U. ECO, *Bücher* [2003] 230.)

243 Vgl. M. CAMBE, *L’influence* (1962) 17, zu Hld 3,1-4: „Nous ne trouvons pas de contacts terminologiques, ce qui doit rendre la recherche plus prudente, mais les scènes progressent selon un schéma identique, dont les éléments se succèdent en parfaite correspondance.“

244 Vgl. K. WENGST, *Johannesevangelium 2* (2001) 286.

zu eröffnen.²⁴⁵ Die Interfiguralität mit der Protagonistin des Hld lässt Maria von Magdala als Typos der suchenden Liebenden erscheinen, die im österlichen Kyrios ihren Bräutigam (wieder-)findet.²⁴⁶ Der Neue Bund, der im Kontext (nach-)exilischer Hoffnungen als Liebesbund JHWHs mit Israel gezeichnet wird (siehe z.B. Jes 43,4; 54,6-10; Jer 31,3; Hos 2,21; Zef 3,17)²⁴⁷ und von daher (spätestens ab dem 1. Jh.) die Lektüre des Hld prägt, wird im Osterereignis definitiv gestiftet.

In der frühchristlichen Rezeptionsgeschichte trifft eine solche hintergründige Sinnebene im Text auf mehrfache Resonanz. Die patristische Exegese, welche die Braut-Typologie zu einem klassischen Deutungsmodell des Hld wie der joh Erzählung entwickelt (die Protagonistinnen symbolisieren jeweils die Kirche – später auch die Seele), bringt Joh 20 und Hld 3 in einen expliziten Dialog.²⁴⁸ In gnostisierenden bzw. gnostischen Apokryphen des 2.–3. Jh.²⁴⁹ avanciert die österliche Erstzeugin – insbesondere in Konkurrenz zu Petrus – zur Jüngerin, die Jesus (mehr als die anderen) liebt. Das Philippusevangelium, das im Rahmen der valentinianischen Lehre mit erotischer Metaphorik und hochzeitlichen Bildern spirituelle Vereinigung verspricht, tituliert sie im Horizont der Vorstellung männlich-weiblicher Paare darüber hinaus als Jesu Partnerin (gleichsam eine irdische Manifestation von Sophia, die sich mit ihrem himmlischen Bräutigam vermählt?).

3. Schlussbemerkungen

Die poetische Sprachwelt der Liebe spielt mit hintergründig angelegten Sinn-dimensionen, die über atl. Intertexte etabliert werden. So durchziehen etwa die ebenso für das Hld wichtigen Motive Wein, Wasserquelle, (Narden-)Duft, Suche und Garten das joh Erzählwerk wie ein intertextuelles Netz, durch das den

245 Der für die joh Erzähltechnik typische Weg vom Missverständnis, das einem vordergründigen Verständnis verhaftet ist, zur glaubenden Erkenntnis, der im Makrokontext von männlichen und weiblichen Identifikationsfiguren gleichermaßen geschildert wird, wird freilich ab der Patristik geschlechtsspezifisch zu Lasten Marias von Magdala ausgelegt, die kollektive Dimension hier ausgeblendet.

246 Vgl. auch S.M. SCHNEIDERS, *John 20:11-18* (1996) 168 [= DIES., *Written* (1999) 201]: „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.“ Außerdem A. FEHRIBACH, *Women* (1998) 146 (vgl. 161–167): „As another bride-figure of the messianic bridegroom, Mary Magdalene represents the entire faith community [...]“

247 Zur prophetischen Liebes- und Ehemetaphorik siehe etwa G. BAUMANN, *Liebe* (2000); zum Verhältnis von *Berit*- und Ehemetaphorik: 66–75.

248 Siehe auch A. TASCHL-ERBER, *Eva* (2010), bes. 170–175.

249 Zur gnostischen Rezeption siehe DIES., *Maria von Magdala* (2007) 479–588 (mit weiterführender Literatur).

zeitgenössischen jüdischen Konventionen entsprechende symbolische und metaphorische Bedeutungsebenen eingespielt werden. Die intertextuelle Lektüre des Joh als Beispiel jüdischer Schriftauslegung des 1. Jh. kann dabei auf einer Lesart des Hld im Licht der prophetischen Tradition aufbauen (unabhängig von einer womöglich „ursprünglichen“ Bedeutung), indem ersttestamentliche Texte in Dialog gebracht werden und vor dieser Hintergrundfolie im Sinne einer messianischen Exegese eine neue Bedeutung generiert wird.

Das Bildthema des messianischen Bräutigams als eine Facette der multiperspektivischen joh Christusbildlichkeit wird am Beginn des 4. Evangeliums, im ersten Erzählkranz von Joh 2–4 subtil aufgebaut:²⁵⁰ bei der Ouvertüre Jesu öffentlichen Wirkens beim messianischen Hochzeitsmahl in Kana, seinen ersten Erfolgen bei der Sammlung der messianischen Gemeinde – in Abgrenzung zum Täufer (der gleichsam als Brautführer fungiert) – und der samaritanischen Mission. An der Schwelle zur Passion, als nun Jesu „Stunde“ gekommen ist, verdichtet sich die Liebessemantik, wenn er für die von ihm Geliebten in den Tod geht. Die Theologie der Liebe, die andere Akzentuierungen gegenüber der synoptischen Überlieferung erhält, wird zum zentralen Paradigma für die Deutung des paradoxen Heilstodes (vgl. aber z.B. Röm 5,8). Gemäß Hld 8,6 vermag die Liebe den „letzten Feind“ (1 Kor 15,26)²⁵¹ zu besiegen.²⁵² Beim Dankesmahl in Betanien nach der Auferweckung des Lazarus, das am Anfang der letzten Woche Jesu irdischen Wirkens zur Passion überleitet, wird Jesus mit einer dem Weinwunder entsprechenden Fülle an kostbarem Nardenöl zum messianischen König und angesichts seines bevorstehenden Todes zugleich für sein Begräbnis gesalbt.²⁵³ Die Hochzeit des messianischen Bräutigams wird in der „Stunde“ der Erhöhung am Kreuz vollzogen.²⁵⁴ Insbesondere kulminiert die Thematik im österlichen Finden des Kyrios in Joh 20.

Gerade als Pesachlesung²⁵⁵ wäre das Hld ein plausibler Intertext für die joh Passions- und Ostererzählung (vgl. auch die joh Chronologie mit ihrer Symbolik). Dass sich die mit der Terminologie der Liebe formulierte Bundestheologie in Prophetie und Dtn mit einer entsprechenden Lektüre der Liebespoesie des Hld in Verbindung bringen lässt, zeigt gerade die joh Schriftrezeption. Im Licht der atl.

250 Vgl. J.G. VAN DER WATT, *Family* (2000) 393: „[...] the theme is not developed explicitly. It functions on the level of allusions which might be of more symbolical than metaphorical value.“

251 Zum Schriftverweis in 1 Kor 15,54f. siehe Jes 25,8; Hos 13,14.

252 Vgl. G. BARBIERO, *Song of Songs* (2011) 458.

253 Vgl. auch C.R. KOESTER, *Symbolism* (1995) 114.204.

254 Vgl. auch A. FEHRIBACH, *Women* (1998) 121–131.

255 Angesichts der späten Belege erhebt sich freilich die Frage, wie weit sich diese Praxis zurückdatieren lässt.

Bezüge erfährt hier die Liebesgeschichte Gottes mit seinem Volk eine Erneuerung im eschatologischen Bund der Liebe durch Jesu Tod und Auferstehung. In der joh Relecture findet die endzeitliche Hochzeit JHWHs mit dem Neuen Israel in bzw. durch seinen himmlisch-messianischen Repräsentanten statt,²⁵⁶ zumal sich die Bewegung der Liebe im 4. Evangelium „vom Vater über den Sohn zur Gemeinde“²⁵⁷ vollzieht. Die sich konstituierende messianische Gemeinde wird durch weibliche Figuren repräsentiert, die als positive Glaubensmodelle auf bestimmte Gruppen hin vermittelnd wirken. So wird im joh Drama die Brautsymbolik anhand einiger exponierter Beziehungen narrativ inszeniert.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Das äthiopische Henochbuch, übersetzt von Siegbert Uhlig (JSRZ V/6), Gütersloh 1984.
- Das 4. Buch Esra, übersetzt von Josef Schreiner (JSRZ V/4), Gütersloh 1981.
- GREGOR VON NYSSA: In Canticum Canticorum Homiliae. Homilien zum Hohenlied. Erster Teilband. Übersetzt und eingeleitet von Franz Dünzl (FC 16/1), Freiburg i.Br. 1994.
- HIPPOLYT: Fragmenta in Canticum Canticorum, in: Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes, übersetzt von Gottlieb Nathanael Bonwetsch (TU 23,2c, NF 8,2c), Leipzig 1902.
- : De David et Goliath, Fragmenta in Canticum Canticorum et Demonstratio de Christo et antichristo, in: Traités d’Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l’Antéchrist, Version géorgienne éditée / traduite par Gérard Garitte (CSCO 263–264), Louvain 1965.
- JOSEPHUS: Antiquitates Iudaicae II, in: Jewish Antiquities. Books I–III. With an English Translation by H. St. J. Thackeray (LCL 242), Cambridge / London 1930.
- : Antiquitates Iudaicae IX–X, in: Jewish Antiquities. Books IX–XI. Translated by Ralph Marcus. (LCL 326), Cambridge / London 1937.
- Memar Marqah. The Teaching of Marqah, herausgegeben und übersetzt von John MacDonald, 2 Bde. (BZAW 84), Berlin 1963.
- Der Midrasch Schir ha-Schirim, übersetzt von August Wünsche (Bibliotheca rabbinica II/6-7), Leipzig 1880 (Ndr. Hildesheim 1967).
- ORIGENES: Fragmenta in Iohannem, in: Origenes, Werke, 4. Band, Der Johanneskommentar, hg. von Erwin Preuscher (GCS 10), Leipzig 1903.

256 Vgl. S. VAN TILBORG, Love (1993) 76: „In Jesus God enters into a marriage with Israel.“

257 M.-T. SPRECHER, Einheitsdenken (1993) 180.

- : *Commentarii in Johannem*, in: *Commentaire sur Saint Jean. Tome III (Livre XIII). Texte grec. Avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc (SC 222)*, Paris 1975.
- : *Commentarius in Canticum canticorum*, in: *Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Tome 1. Texte de la version latine de Rufin. Introduction, traduction et notes par Luc Brésard et Henri Crouzel (SC 375)*, Paris 1991.
- : *Homilia in Genesim*, in: *Homélies sur la Genèse. Texte latin de W.A. Baehrens (GCS). Introduction par Henri de Lubac et Louis Doutreleau. Traduction et notes par Louis Doutreleau (SC 7^{bis})*, Paris 2003.
- Die syrische Baruch-Apokalypse*, herausgegeben von Hermann Lichtenberger und übersetzt von Albertus F.J. Klijn (JSRZ V/2), Gütersloh 1976, 103–184.
- Die Testamente der zwölf Patriarchen*, herausgegeben von Hermann Lichtenberger und übersetzt von Jürgen Becker (JSRZ III/1), Gütersloh 1974.

Forschungsliteratur

- ALTER, Robert: *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981.
- ATTRIDGE, Harold W.: *The Samaritan Woman. A Woman Transformed*, in: HUNT, S.A. / TOLMIE, D.F. / ZIMMERMANN, R. (Hg.): *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John (WUNT 314)*, Tübingen 2013, 268–281.
- AUGENSTEIN, Jörg: *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen (BWANT 134)*, Stuttgart 1993.
- BARBIERO, Gianni: *Song of Songs. A Close Reading. (V.T.S 144)*, Leiden / Boston 2011.
- BARRETT, Charles K.: *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London ²1978.
- BAUMANN, Gerlinde: *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern (SBS 185)*, Stuttgart 2000.
- BECHMANN, Ulrike: *Duft im Alten Testament*, in: KÜGLER, J. (Hg.): *Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie (SBS 187)*, Stuttgart 2000, 61–78.
- BECHTEL, Lyn M.: *A Symbolic Level of Meaning. John 2.1-11 (The Marriage in Cana)*, in: BRENNER, A. (Hg.): *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament (FCBib 10)*, Sheffield 1996, 241–255.
- BEIRNE, Margaret M.: *Women and Men in the Fourth Gospel. A Genuine Discipleship of Equals (JSNTS 242)*, London 2003.
- BENOIT, Pierre: *Maria Magdalena und die Jünger am Grabe nach Joh 20,1-18*, in: HOFFMANN, P. (Hg.): *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu (WdF 522)*, Darmstadt 1988, 360–376 (Originalartikel: Marie

- Madeleine et les Disciples au Tombeau selon Joh 20,1-18, in: ELTESTER, W. [Hg.]: Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias [BZNW 26], Berlin 1960, 143–152).
- BEUTLER, Johannes: Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i.Br. 2013.
- BLASS, Friedrich / DEBRUNNER, Albert / REHKOPF, Friedrich: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁷1990.
- BOYARIN, Daniel: Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums. Aus dem Amerikanischen von Gesine Palmer (ANTZ 10), Berlin 2009 (Originalausgabe: Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004).
- BROWN, Raymond E.: The Gospel according to John (i–xii). Introduction, Translation, and Notes (AncB 29), Garden City ²1977.
- : The Gospel according to John (xiii–xxi). Introduction, Translation, and Notes (AncB 29A), Garden City 1970.
- BULTMANN, Rudolf: Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1956 (Ndr. v. 1941).
- CALDUCH BENAGES, Nuria: La fragancia del perfume en Jn 12,3, in: EstB 48 (1990) 243–265.
- CAMBE, Michel: L'influence du Cantique des cantiques sur le Nouveau Testament, in: RThom 62 (1962) 5–26.
- CARMICHAEL, Calum M.: Marriage and the Samaritan Woman, in: NTS 26 (1980) 332–346.
- CERRATO, John A.: Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus (OTM), Oxford 2002.
- CHAPPUZEAU, Gertrud: Die Auslegung des Hohenliedes durch Hippolyt von Rom, in: JAC 19 (1976) 45–81.
- CLARK-SOLES, Jaime: Mary Magdalene: Beginning at the End, in: HUNT, S.A. / TOLMIE, D.F. / ZIMMERMANN, R. (Hg.): Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John (WUNT 314), Tübingen 2013, 626–640.
- COLOE, Mary L.: The Servants/Steward at Cana. The “Whispering Wizard’s” Wine-Bearers, in: HUNT, S.A. / TOLMIE, D.F. / ZIMMERMANN, R. (Hg.): Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John (WUNT 314), Tübingen 2013, 228–232.
- CONWAY, Colleen: Gender Matters in John, in: LEVINE, A.-J. (Hg.): A Feminist Companion to John. Volume II (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 5), London 2003, 79–103.
- CRÜSEMANN, Marlene: Lebendiges Wasser. Elemente einer feministischen Verkündigung nach Joh 4, in: JANSSEN, C. / OCHTENDUNG, U. / WEHN, B. (Hg.):

- GrenzgängerInnen. Unterwegs zu einer anderen biblischen Theologie. Ein feministisch-theologisches Lesebuch, Mainz 1999, 59–67.
- DE BOER, Martinus C.: John 4:27 – Women (and Men) in the Gospel and Community of John, in: BROOKE, G.J. (Hg.): Women in the Biblical Tradition (SWR 31), Lewiston 1992, 208–230.
- EBNER, Martin: Wer liebt mehr? Die liebende Jüngerin und der geliebte Jünger nach Joh 20,1-18, in: BZ 42 (1998) 39–55.
- ECO, Umberto: Die Bücher und das Paradies. Über Literatur. Aus dem Italienischen von B. Kroeber, München 2003.
- EGO, Beate: Der Strom der Tora. Zur Rezeption eines tempeltheologischen Motivs in frühjüdischer Zeit, in: DIES. / LANGE, A. / PILHOFER, P. (Hg.): Gemeinde ohne Tempel / Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 205–214.
- ESLER, Philip F. / PIPER, Ronald: Lazarus, Mary and Martha. Social-Scientific Approaches to the Gospel of John, Minneapolis 2006.
- EVANS, Craig A. / SANDERS, James A.: Luke and Scripture. The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts, Minneapolis 1993.
- FEHRIBACH, Adeline: The “Birthing” Bridegroom: The Portrayal of Jesus in the Fourth Gospel, in: LEVINE, A.-J. (Hg.): A Feminist Companion to John. Volume II (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 5), London 2003, 104–129.
- : The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel, Collegeville 1998.
- FEUILLET, André: La recherche du Christ dans la nouvelle alliance d’après la christophanie de Jo. 20, 11–18. Comparaison avec Cant. 3,1-4 et l’épisode des Pèlerins d’Emmaüs, in: L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Exégèse et patristique (Theol[P] 56), Paris 1963, 93–112.
- FISCHER, Irmtraud: Paradiese mit klaren Regeln: Gartenmetaphorik und soziale Beziehungen in der Bibel, in: ATTARD, S.M. / PAVAN, M. (Hg.): „Canterò in eterno le misericordie del Signore“ Sal 89,2. Studi in onore del prof. Gianni Barbiero in occasione del suo settantesimo compleanno (AnBibSt 3), Rom 2015, 371–384.
- FREED, Edwin D.: Old Testament Quotations in the Gospel of John (NT.S 11), Leiden 1965.
- GARSKÝ, Zbyněk: Das erste Zeichen Jesu bei Johannes und seine zweite Bedeutung. Intertextualität und Allegorie in Joh 2,1-12, in: FREY, J. / POPLUTZ, U. (Hg.): Narrativität und Theologie im Johannesevangelium (BThSt 130), Neukirchen-Vluyn 2012, 67–101.
- GRUBER, Margareta: Die Zumutung der Gegenseitigkeit. Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu anhand einer pragmatisch-intratextuellen Lektüre der

- Salbungsgeschichte Joh 12,1-8, in: VAN BELLE, G. (Hg.): *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETL 200), Leuven 2007, 647–660.
- GUILDING, Aileen: *The Fourth Gospel and Jewish Worship. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System*, Oxford 1960.
- HERZER, Jens / MAIER, Christl M.: *Asma. Canticum Canticorum / Das Hohelied*, in: KARRER, M. / KRAUS, W. (Hg.): *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. 2. Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2029–2040.
- HOSKYNS, Edwin C.: *The Fourth Gospel*, London²1947.
- JEREMIAS, Joachim: Art. *νύμφη*, in: KITTEL, G. (Hg.): *ThWNT* 4, Stuttgart 1942, 1092–1099.
- JONES, Larry P.: *The Symbol of Water in the Gospel of John* (JSNTSS 145), Sheffield 1997.
- JOÜON, Paul: *Le Cantique des cantiques*, Paris 1909.
- KINGSMILL, Edmée: *The Song of Songs and the Eros of God. A Study in Biblical Intertextuality* (OTM), Oxford 2010.
- KITZBERGER, Ingrid R.: *Mary of Bethany and Mary of Magdala – Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative. A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response*, in: NTS 41 (1995) 564–586.
- KLAUCK, Hans-Josef: *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA NF 13), Münster 1978.
- KOESTER, Craig R.: *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis 1995.
- KOWALSKI, Beate: *Jesus und die Frauen im Johannesevangelium*, in: ERNST, J. (Hg.): *Jesus Christus – Gottes Sohn: Herausforderung 2000* (Bonifatius Kontur 0657), Paderborn 1998, 151–169.
- KREMER, Jacob: *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46*, Stuttgart 1985.
- KRISTEVA, Julia: *Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman*, in: IHWE, J. (Hg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. Band 3. Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft, II* (Ars Poetica 8), Frankfurt a.M. 1972, 345–375 (Originalartikel: Bakhtin, le mot, le dialogue et le roman, in: Critique 23 [1967] 438–465).
- KÜGLER, Joachim: *Duftmetaphorik im Frühen Judentum*, in: DERS. (Hg.): *Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie* (SBS 187), Stuttgart 2000, 111–122.
- : *Duftmetaphorik im Neuen Testament*, in: DERS. (Hg.): *Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie* (SBS 187), Stuttgart 2000, 123–171.

- LACOMARA, Aelred: Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31–16:33), in: CBQ 36 (1974) 65–84.
- LÉON-DUFOUR, Xavier: Le signe de Cana ou les noces de Dieu avec Israël, in: La vie de la Parole. De l’Ancien au Nouveau Testament. Études d’exégèse et d’herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot, Paris 1987, 229–239.
- LETTIERI, Gaetano: Origene interprete del Cantico dei Cantici: La risoluzione mistica della metafisica valentiniana, in: PIZZOLATO, L.F. / RIZZI, M. (Hg.): Origene maestro di vita spirituale, Mailand 2001, 141–186.
- LIDDELL, Henry G. / SCOTT, Robert / JONES, Henry S.: Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement, Oxford 1996.
- LIEU, Judith: Scripture and the Feminine in John, in: BRENNER, A. (Hg.): A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament (FCBib 10), Sheffield 1996, 225–240.
- LINDARS, Barnabas: The Gospel of John (NCeB), London 1972.
- LITTLE, Edmund: Echoes of the Old Testament in The Wine of Cana in Galilee (John 2:1-11) and The Multiplication of the Loaves and Fish (John 6:1-15). Towards an Appreciation (CRB 41), Paris 1998.
- LONG, Phillip J.: Jesus the Bridegroom. The Origin of the Eschatological Feast as a Wedding Banquet in the Synoptic Gospels, Eugene 2013.
- MARCUS, Joel: Israel and the Church in the Exegetical Writings of Hippolytus, in: JBL 131 (2012) 385–406.
- MCCAFFREY, James: The House with Many Rooms. The Temple Theme of Jn. 14,2-3 (AnBib 114), Rom 1988.
- MCCONVERY, Brendan: Hippolytus’ Commentary on the Song of Songs and John 20. Intertextual Reading in Early Christianity, in: IThQ 71 (2006) 211–222.
- MCWHIRTER, Jocelyn: The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel (MSSNTS 138), Cambridge 2006.
- MILLER, Susan: Mary (of Bethany). The Anointer of the Suffering Messiah, in: HUNT, S.A. / TOLMIE, D.F. / ZIMMERMANN, R. (Hg.): Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John (WUNT 314), Tübingen 2013, 473–486.
- MINEAR, Paul S.: „We don’t know where ...“ John 20:2, in: Interp. 30 (1976) 125–139.
- NEYREY, Jerome H.: Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26, in: CBQ 41 (1979) 419–437.
- OLSSON, Birger: Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42 (CB.NT 6), Lund 1974.
- PRINZIVALLI, Emanuela: Weiblichkeitskonstruktionen und Bibelverwendung bei Origenes und in der Origenestraddition, in: DIES. / BØRRESEN, K. E. (Hg.):

- Christliche Autoren der Antike. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Irmtraud Fischer und Andrea Taschl-Erber (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 5,1), Stuttgart 2016, 79–99.
- RICŒUR, Paul: Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination, Minneapolis 1995.
- RUSCHMANN, Susanne: Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin (NTA NF 40), Münster 2002.
- SCHENKE, Ludger: Johannes. Kommentar (Kommentare zu den Evangelien), Düsseldorf 1998.
- SCHNEIDERS, Sandra M.: John 20:11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading, in: SEGOVIA, F.F. (Hg.): „What is John?“ Readers and Readings of the Fourth Gospel (SBLSymS 3), Atlanta 1996, 155–168.
- : Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church, in: BTB 12 (1982) 35–45.
- : Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel, New York 1999.
- SCHOLTISSEK, Klaus: „Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt“ (Joh 1,26). Die Messias-Regel des Täufers als johanneische Sinnlinie – aufgezeigt am Beispiel der relecture der Jüngerberufungen in der Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus, in: MThZ 48 (1997) 103–121.
- SCHOTTROFF, Luise: Die Samaritanerin am Brunnen (Joh 4), in: JOST R. / KESSLER R. / RAISIG C.M. (Hg.): Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Luzern 1992, 115–132.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Christine Schaumberger, Gütersloh ²1993 (Originalausgabe: In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, New York 1983).
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: Das Hohelied der Liebe, Freiburg i.Br. 2015.
- SEIM, Turid K.: Roles of Women in the Gospel of John, in: HARTMAN, L. / OLSSON, B. (Hg.): Aspects on the Johannine Literature (CB.NT 18), Uppsala 1987, 56–73.
- SPRECHER, Marie-Therese: Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17. Eine exegetische und bibeltheologische Untersuchung von Joh 17,20-26 (EHS.T 495), Bern 1993.
- STEINS, Georg: „Die Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22 (HBS 20), Freiburg i.Br. 1998.

- STIBBE, Mark W.G.: John (Readings: A New Biblical Commentary), Sheffield 1993.
- TASCHL-ERBER, Andrea: Intertextuelle Lektüre und typologische Interfigurationen im Hohelied-Kommentar des Hippolyt, in: SQUANS, A. (Hg.): *Biblische Frauen in patristischer Rezeption / Biblical Women in Patristic Reception* (im Erscheinen).
- : Between Recognition and Testimony: Johannine *Relecture* of the First Easter Witness and Patristic Readings, in: BIERINGER, R. / BAERT, B. / DEMASURE, K. (Hg.): ‘Noli me tangere’ in Interdisciplinary Perspective. Textual, Iconographic and Contemporary Interpretations (BETL 283), Leuven 2016, 79–112.
- : Die Familie in Betanien (Joh 11,1–12,19) als narrativ inszenierte Modellgemeinde, in: PZB 25/1 (2016) 25–52.
- : Narrative Modelle der johanneischen Liebeskonzeption: geliebte und liebende JüngerInnen, in: JBTh 29 (2015) 119–147.
- : „Eva wird Apostel!“ Rezeptionslinien des Osterapostolats Marias von Magdala in der lateinischen Patristik, in: FISCHER, I. / HEIL, C. (Hg.): *Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums* (Exegese in unserer Zeit 21), Münster 2010, 161–196.
- : Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture (HBS 51), Freiburg i.Br. 2007.
- : Erkenntnisschritte und Glaubenswege in Joh 20,1-18. Die narrative Metaphorik des Raums, in: PZB 15 (2006) 93–117.
- THEOBALD, Michael: *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009.
- : Ansätze einer biblischen Spiritualität. Impulse aus dem Johannesevangelium, in: GuL 75 (2002) 166–182.
- : Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20), in: HOPPE, R. / BUSSE, U. (Hg.): *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag* (BZNW 93), Berlin 1998, 93–123.
- THYEN, Hartwig: *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2015.
- TOURNAY, Raymond: Les affinités du Ps. xlv avec le Cantique des Cantiques et leur interprétation messianique, in: *Congress Volume Bonn 1962* (VTS 9), Leiden 1963, 168–212.
- VAN DEN EYNDE, Sabine: Love, Strong as Death? An Inter- and Intratextual Perspective on John 20,1-18, in: VAN BELLE, G. (Hg.): *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETL 200), Leuven 2007, 901–912.
- : Do not Hold on to Me: A Plea for an Intertextual Interpretation of Mary Magdalene, in: BAERT, B. u.a. (Hg.): *Noli me tangere. Mary Magdalene: One Person, Many Images*, Leuven 2006, 1–12.

- VAN DER WATT, Jan G.: *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John* (BiInS 47), Leiden 2000.
- VAN TILBORG, Sjef: *Das Johannes-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis. Überarbeitet von Rainer Dillmann und Detlev Dormeyer*, Stuttgart 2005.
- : *Imaginative Love in John* (BiInS 2), Leiden 1993.
- VARGHESE, Johns: *The Imagery of Love in the Gospel of John* (AnBib 177), Rom 2009.
- WENGST, Klaus: *Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1), Stuttgart 2004.
- : *Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11–21* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,2), Stuttgart 2001.
- WINANDY, Jacques: *Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament*, in: RB 71 (1964) 161–190.
- WINSOR, Ann R.: *A King is Bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel* (StBLit 6), New York 1999.
- WYATT, Nicolas: “Supposing Him to Be the Gardener” (John 20,15). A Study of the Paradise Motif in John, in: ZNW 81 (1990) 21–38.
- ZAKOVITCH, Yair: *Das Hohelied* (HThK.AT), Freiburg i.Br. 2004.
- ZENGER, Erich: Psalm 45. Der Zionkönig und seine Braut, in: DERS. / HOSSFELD, F.-L. (Hg.): *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB), Würzburg 1993, 278–284.
- ZIMMERMANN, Mirjam / ZIMMERMANN, Ruben: Brautwerbung in Samarien? Von der moralischen zur metaphorischen Interpretation von Joh 4, in: ZNT 2 (1998) 40–51.
- ZIMMERMANN, Ruben: *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10* (WUNT 171), Tübingen 2004.
- : *Symbolic Communication between John and His Reader. The Garden Symbolism in John 19–20*, in: THATCHER, T. / MOORE, S.D. (Hg.): *Anatomies of Narrative Criticism. The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature* (RBSt 55), Atlanta 2008, 221–235.