

HERDERS BIBLISCHE STUDIEN
HERDER'S BIBLICAL STUDIES

HERAUSGEGEBEN VON
HANS-JOSEF KLAUCK UND ERICH ZENGER

BAND 51

ANDREA TASCHL-ERBER

MARIA VON MAGDALA – ERSTE APOSTOLIN?

HERDER

ANDREA TASCHL-ERBER

MARIA VON MAGDALA –
ERSTE APOSTOLIN?

Joh 20,1–18: Tradition und Relecture

HERDER

FREIBURG · BASEL · WIEN

Gedruckt mit Förderung des
Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien

Druckvorlage durch die Autorin

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2007

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Neil McBeath, Stuttgart

Druck und Bindung: Verlagsdruckerei Schmidt, Neustadt a. d. Aisch 2007

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	XI
Einleitung	1
1. <i>Das Thema: Maria von Magdala als Symbolfigur für feministische Exegese</i>	1
2. <i>Allgemeine Zielsetzung der Arbeit</i>	4
3. <i>Hermeneutische Vorüberlegungen zu feministischer Exegese</i>	6
3.1. <i>Der androzentrische Selektions- und Redaktionsprozess bei den Quellen</i>	9
3.2. <i>Die Androzentriz bei der Übersetzung und Interpretation</i>	12
4. <i>Detailliertere Problemstellung – das inhaltliche Programm der Arbeit</i>	15
5. <i>Einige Prämissen zur Entstehung des JohEv</i>	18
5.1. <i>Abfassungszeit und -ort</i>	19
5.2. <i>Die diachrone Frage: Der joh Redaktionsprozess als Relecture</i>	20
5.3. <i>Joh Gemeinde(n) und joh Schule</i>	29
6. <i>Gedanken zur historischen Auswertung der Ostergeschichte</i>	35
7. <i>Konkrete Arbeitsschritte mit Methodenreflexion</i>	38
I. TEXT UND BOTSCHAFT VON JOH 20,1-18	47
1. Text	47
2. Übersetzung	49
3. Kontext	51
3.1. <i>Abgrenzung vom Kontext</i>	51
3.2. <i>Motivische Verankerung im Kontext</i>	52
3.2.1. <i>Der vorausgehende Kontext: Die Bestattung Jesu</i>	52
3.2.2. <i>Kontextuelle Einordnung in Joh 20</i>	53
4. Sprachlich-stilistische Analyse	59
4.1. <i>Versweise Analyse mit Textkritik</i>	59
4.2. <i>Zusammenfassender sprachlich-stilistischer Befund</i>	109
5. Gliederung	112
6. Narrative Struktur – szenische Dramaturgie	113
6.1. <i>V. 1-2: Exposition und Überleitung</i>	113
6.2. <i>V. 3-10: Grabbesuch des Petrus und des Geliebten Jüngers</i>	118

6.3. V. 11-18: Marias Weg zur Ostererkenntnis	127
6.3.1. Die Angelophanie: das leere Grab als polyvalentes Zeichen	128
6.3.2. Die personale Begegnung mit dem Auferstandenen	131
6.3.3. Das Zeugnis der Osterbotin	140
6.3.4. Das besondere Profil der narrativen Verdichtung von Marias Ostererfahrung	142
7. Form- und gattungskritische Zuordnungen, „Sitz im Leben“	146
7.1. Die joh Variante der Grabesgeschichten	146
7.2. Die Begegnung am Grab – eine Wiedererkennungserzählung mit Auftragsselement	148
7.3. Modellgeschichten für die AdressatInnen	151
8. Die diachrone Schichtung des Textes	153
8.1. Die Exposition: V. 1	156
8.2. Die Überleitung: V. 2	164
8.3. Die Jüngerszene: V. 3-10	171
8.3.1. Traditionsgeschichtlicher Vergleich mit Lk 24,12	171
8.3.2. Schriftauslegung/Osterglaube in der 1k Emmausperikope	179
8.3.3. Weitere mögliche motivisch-sprachliche Reminiszenzen im Kontext der Ostertraditionen – urkirchliches Kerygma in Joh 20,9	181
8.3.4. Zusammenfassung	184
8.4. Die Überleitung: V. 11	184
8.5. Die Angelophanie: V. 12f.	187
8.6. Die Christophanie: V. 14-17	197
8.6.1. Die Parallelüberlieferung in Mt 28,9f.	197
8.6.2. Mk 16,9-11 – ein unabhängiger Textzeuge?	207
8.6.3. Das Motiv der Suche: Das leere Grab und antike Entrückungslegenden	210
8.6.4. Die Liebesmetaphorik – ein intertextueller Vergleich	211
8.6.4.1. Motivische Anklänge im Hohenlied	211
8.6.4.2. Die Wiedererkennungsszene: Parallelen in der griechisch-hellenistischen Literatur	214
8.6.5. Die Begegnung mit dem „Gärtner“	217
8.6.6. Auf der Suche nach (vor)joh Tradition	220
8.7. Der Schlussvers: V. 18	222
8.8. Exkurs: Marias Bekenntnis <i>ἑώρακα τὸν κύριον</i> und die <i>ὡφθη</i> -Formel – apostolische Legitimationsformeln?	224
8.8.1. Das „Widerfahrnis des Sehens“ als Ermöglichungs- grund des österlichen Neubeginns	224
8.8.2. Die <i>ὡφθη</i> -Formel in 1 Kor 15	226
8.8.3. Synopse der formelhaften Sehensaussagen	233

8.9. Überblick zum Vergleich mit den Synoptikern	237
8.10. Zu den einzelnen traditionsgeschichtlichen Komplexen	240
8.10.1. Die Tradition vom leeren Grab mit Angelophanie	240
8.10.2. Die Tradition vom Grabbesuch des Petrus	250
8.10.3. Die Tradition der Proto-Christophanie vor Maria von Magdala	251
8.11. Joh Bearbeitungsstufen – Akzente der joh Redaktion(en)	261
8.11.1. Die narrative Ausgestaltung der Tradition der Proto-Christophanie vor Maria von Magdala: eine Frau als Erstzeugin des Auferstandenen	264
8.11.2. Der Einbau des Geliebten Jüngers in die Petrus- tradition: Überbietung der petrinischen Zeugenschaft	265
8.11.3. Die Vorschaltung der Jüngerszene: Verschiebung des österlichen Primats	267
9. Theologische Sinnlinien im Licht des Makrokontextes des gesamten Evangeliums	272
9.1. Vorösterliches Nichtwissen und Missverständnisse – auf dem Weg zur österlichen Erkenntnis	272
9.1.1. Die Finsternis	272
9.1.2. Das Nichtwissen	273
9.1.3. Die Frage nach dem Ort/Ziel Jesu	276
9.2. Marias Weinen und die Trauer der Gemeinde – Wende zur österlichen Freude	279
9.3. Die Vorbereitung des Auferstehungsglaubens in Joh 11	281
9.4. Petrus und „der andere Jünger“ im JohEv	284
9.4.1. Das Porträt des Petrus im JohEv	284
9.4.2. Der Geliebte Jünger	287
9.4.3. Die Antithetik zwischen Petrus und dem „anderen Jünger“	294
9.4.4. Der „Wettlauf“ in Joh 20	297
9.5. Die Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen im Kontext der Berufungsgeschichten – die erste nachösterliche Jüngerin	301
9.6. Maria von Magdala als erste Osterbotin	310
9.6.1. Das joh Osterevangelium	310
9.6.2. Die joh Erstzeugin	316
9.7. Maria von Magdala als joh Identifikationsfigur	320
10. Die Rolle Marias von Magdala im 4. Evangelium	323
10.1. Die Jüngerin und Zeugin der Kreuzigung (Joh 19,25) – Mittlerin zwischen vor- und nachösterlicher Zeit	323

10.2. Exkurs: „Der Jünger, den Jesus liebte“ und Maria von Magdala – „Und ihr Zeugnis ist wahr“	328
10.3. Zwischenbilanz	338

II. ORTE DER FRAUEN IM JOHEV – MARIA VON MAGDALA ALS SYMBOLFIGUR FÜR DIE SITUATION VON FRAUEN IN DEN JOH GEMEINDEN

341

1. Inhaltliche und methodologische Vorbemerkungen

341

2. Joh Erzählungen von Begegnungen Jesu mit Frauen

344

2.1. Jesu Gespräch mit der Samaritanerin (Joh 4,4-42)

344

2.1.1. Setting (V. 4-6)

347

2.1.2. Jesu Dialog mit der Samaritanerin (V. 7-26)

348

2.1.3. Die Reaktion der JüngerInnen (V. 27)

356

2.1.4. Die Samaritanerin als Missionarin ihrer Stadt (V. 28-30)

359

2.1.5. Zwischenspiel: Dialog Jesu mit den JüngerInnen (V. 31-38)

360

2.1.6. Der eigene Glaubensweg der SamaritanerInnen (V. 39-42)

362

2.1.7. Joh 4,4-42 als Begegnungs- und Berufungserzählung

363

2.2. Marta und Maria (Joh 11,1-45; 12,1-8)

365

2.2.1. Joh 11,1-45

366

2.2.1.1. Vorbemerkungen

368

2.2.1.2. Exposition (V. 1-5)

370

2.2.1.3. Zwischenspiel: Doppelgliedriger Dialog Jesu mit den JüngerInnen (V. 6-16)

373

2.2.1.4. Jesu Ankunft in Betanien und sein Dialog mit Marta (V. 17-27)

374

2.2.1.5. Jesu Begegnung mit Maria und „den Juden“ – Das Zeichen: Die Auferweckung des Lazarus (V. 28-44) – Epilog (V. 45)

381

2.2.1.6. Marta als Trägerin der joh Christologie

384

2.2.2. Joh 12,1-8

386

2.2.2.1. Vergleich mit den synoptischen Salbungsgeschichten

388

2.2.2.2. Die joh Salbungsgeschichte: Maria als Prototyp joh Jüngerschaft

391

2.2.2.3. Anspielungen auf die Gemeindeebene?

395

2.2.3. Wer waren Marta und Maria? Die Erzählfiguren im intertextuellen Vergleich mit Lk 10,38-42

397

3. Rückschlüsse von den literarischen Rollen der porträtierten Frauen im JohEv auf die faktische Position von Frauen in den joh Gemeinden	403
3.1. Zusammenfassende Beobachtungen zur Porträtierung der Frauen im JohEv	403
3.2. Die joh Kirche: Eine egalitäre, charismatische Gemeinschaft?.....	413
III. HISTORISCHES PORTRÄT DER MAGDALENERIN AUFGRUND DES NEUTESTAMENTLICHEN BEFUNDES	424
1. „Die Magdalenerin“ – eine Wandercharismatikerin?	424
2. Die Erstnennung Marias von Magdala in den Zeuginnen- und Jüngerinnenlisten	433
3. Die Jüngerin im synoptischen Porträt	436
3.1. Mk 15,40f.	436
3.2. Mt 27,55f.	447
3.3. Lk 8,1-3; 23,49.55f.	449
3.3.1. Lk 8,1-3: Eine Frauengruppe auf dem Weg mit Jesus	449
3.3.1.1. Eine lk Komposition	450
3.3.1.2. Lk Darstellung, sozialgeschichtliche Hintergründe, Rezeptionen	453
3.3.1.3. Das lk Konzept von Jüngerinnen	464
3.3.2. Lk 23,49.55f.: Die Jüngerinnen im Passionskontext	466
4. Die erste Apostolin?	469
IV. RELECTURE VON JOH 20,1-18 IN DER REZEPTIONSGESCHICHTE	479
1. Elemente der „gnostischen“ Maria Magdalena-Tradition und historische Konfliktfelder: Das Evangelium nach Maria	479
1.1. Der erhaltene Textbestand des EvMar	480
1.1.1. Der koptische Papyrus Berolinensis 8502	480
1.1.2. Die griechischen Fragmente: PRyl 463, POx 3525	481
1.2. Datierung und Abfassungsort; gnostischer Hintergrund	482
1.3. Titel, Gattung, Komposition	485
1.4. POx 3525	490
1.4.1. Text	490
1.4.2. Kommentar	493

1.5. <i>PRyl 463</i>	506
1.5.1. Text	506
1.5.2. Textkritik	509
1.5.3. Kommentar	513
1.6. <i>Intertextuelle Bezüge zur gnostischen Maria Magdalena-Literatur: Die pneumatische Gnostikerin und Offenbarungsmittlerin</i>	524
1.7. <i>Zum Vergleich: Die Rolle Marias von Magdala in zeitgleichen nichtgnostischen Schriften</i>	545
1.8. <i>Maria Magdalena als apostolische Konkurrentin des Petrus</i>	559
1.9. <i>Die Stellung der Frauen in der christlichen Gnosis</i>	570
1.9.1. Misogyne Terminologie	571
1.9.2. Egalitäre Praxis in gnostischen Gemeinden?	581
1.10. <i>Zwischenbilanz</i>	585
2. Patristische Weichenstellungen	589
2.1. <i>Die Erstzeugin des Auferstandenen: Apostolin, Neue Eva, Typos der Kirche</i>	589
2.2. <i>Maria von Magdala als magna peccatrix poenitens</i>	604
3. Ausblick auf die mittelalterliche Rezeption im Westen	614
3.1. <i>Maria von Magdala als Typos des sündigenden und sich bekehrenden Menschen bzw. der sich reformierenden Kirche</i>	615
3.2. <i>Maria von Magdala als apostola apostolorum</i>	622
3.3. <i>Ikonographische Darstellungen der Apostolin</i>	634
3.3.1. Die apostola apostolorum (Joh 20,18)	634
3.3.2. Relecture im südfranzösischen Legendenkreis: Die „Apostolin Frankreichs“	637
V. SCHLUSSBILANZ: EINE SYMBOL- UND IDENTIFIKATIONS- FIGUR IM SPIEGEL DER ZEIT	641
Bildanhang	647
Bibliographie	653
Bildnachweis	673
Stellenregister.....	675

Vorwort

Gerade im letzten Jahrzehnt entstand eine Reihe von Forschungsarbeiten zu Maria von Magdala, die inhaltlich auch gewisse Überschneidungen aufweisen. Gegenüber der wachsenden Literatur besteht der Schwerpunkt der vorliegenden Untersuchung zunächst in einer intensivierten Auseinandersetzung mit Joh 20,1-18 auf philologischer, literarischer, intertextueller, historisch-kritischer und theologischer Ebene, wobei ich eine literarische wie historische Verortung des Textes im joh Sinnsystem als auch in der spezifischen TrägerInnengemeinschaft zu leisten versuche. Aufgrund der Verklammerung der Ostererfahrung Marias von Magdala mit dem Grabbesuch des Petrus und des Geliebten Jüngers in der kanonischen Endfassung lässt sich die Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Figuren zueinander nicht einfach ausklammern, zumal sich hier auch Perspektiven für ein näheres Verständnis der hinter dem JohEv stehenden Gemeinschaft ergeben. Die historisch-kritische Fragestellung richtet sich nicht nur auf das Thema der zu erweisenden Traditionsbasis für die Protophanie vor Maria von Magdala, sondern auch auf die Erforschung der Entstehungsgründe, die zur vorliegenden gewachsenen Erzählung geführt haben. Mit der Fokussierung auf die Apostolatsfrage bleibe ich jedoch nicht im innerjoh Bereich, sondern greife Rezeptionslinien auf, die an ein entsprechendes Sinnpotential der joh Darstellung anknüpfen. Hier erweitere ich das Quellenstudium über die Apokryphen hinaus auf Patristik und Mittelalter, wobei ich ebenfalls eine Kontextuierung der jeweiligen Aussagen über Maria Magdalena anstrebe. Die Verbindung von Exegese und Rezeptionsgeschichte ermöglicht eine umfassendere Perspektive, die neue Einsichten hinsichtlich der spezifischen Porträtierung, teilweise auch Instrumentalisierung der historischen Frauengestalt in verschiedenen Kontexten gewähren kann.

Wenn ich, zur einfacheren Verständigung und der Tradition folgend, den/die VerfasserIn(nen) des 4. Evangeliums *Johannes* (Joh) nenne, meine ich damit keine bestimmte historische Person – in dem Bewusstsein, dass neutestamentliche Texte „niemals nur das Produkt eines einzelnen Autors sind, sondern innerhalb von Gemeinschaften entstanden und auf deren Erfahrungen hin transparent sind“¹. Weder geht es um ein Festhalten an der traditionellen Position, der Verfasser des JohEv sei der Zebedaide Johannes gewesen, noch um eine historische Definition überhaupt; funktional betrachtet bezieht sich der Ausdruck eher auf den impliziten als den realen Autor. Das

¹ Bieberstein, Jüngerinnen 3, Anm. 1 (auf Lk bezogen); vgl. auch Schottruff, Weg 207f.

Kürzel bringt auch keine geschlechtliche Festlegung zum Ausdruck.² Ähnlich verhält es sich bei „dem Jünger, den Jesus liebte“: Wenngleich ich in meiner Arbeit aus dem griechischen Text die maskulinen Formulierungen übernehme, ist die Frage der geschlechtlichen Identität der durch die sprachliche Chiffre repräsentierten Figur durchaus offen zu halten.³

Die Studie wurde im Sommer 2006 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien als Dissertation angenommen. Im Blick auf die Publikation erfolgte eine geringfügige Überarbeitung; Kürzungen betrafen insbesondere die mittelalterliche Rezeption sowie den ikonographischen Teil.

Auf unterschiedliche Weise haben mich viele in meiner Forschungsarbeit unterstützt, von denen ich an dieser Stelle nicht alle namentlich nennen kann. Mein Dank gilt meinem Betreuer Prof. Dr. Roman Küschelm sowie meinen Kollegen Dr. Markus Tiwald und Prof. Dr. Martin Stowasser am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft der Universität Wien für die angenehme Atmosphäre sowie wertvolle Hinweise und konstruktive Diskussionsbeiträge, außerdem Rosemarie Pfeiffer für ihre Hilfsbereitschaft, etwa beim Besorgen von Literatur. Gedankt sei auch Prof. Dr. Bertram Stubenrauch für die Übernahme des Zweitgutachtens. Prof. Dr. Hans-Josef Klauck möchte ich ganz herzlich für seine Bereitschaft, die Studie in die Reihe *Herders Biblische Studien* aufzunehmen, und für seine freundliche Kooperation im Einwerben von Druckkostenbeihilfen danken. Weiters danke ich Prof. Dr. Irmaud Fischer für ihre Unterstützung des Projekts durch Referenzschreiben und Gutachten. Für ihre kritische Sichtung von Teilen der Untersuchung und ihren fachlichen Rat danke ich vor allem Dr. Mirja Kutzer, welche in intensiven Gesprächen zentrale Fragestellungen aus systematischer Perspektive beleuchtet hat, außerdem der Patristikerin Dr. Anneliese Felber, Assistenzprofessorin in Graz, den beiden Wiener Alttestamentlerinnen Dr. Agnethe Siquans und Prof. Dr. Marianne Grohmann sowie der Kunsthistorikerin Dr. Pia Theis. Darüber hinaus haben sich meine Kolleginnen des 2. Curriculums für Wissenschaftlerinnen an der Universität Wien (Prof. Dr. Andrea Berzlanovich, Dr. Sabine Blaschke, Dr. Agnieszka Dzierzbicka, Dr. Eva Heuberger, Dr. Angelika Hofhansl, Dr. Eva Hofmann, Dr. Katharina Pewny, Prof. Dr. Katharina J. Srnka, Dr. Pia Theis, Dr. Natascha Vittorelli, Dr. Eva Waniek), der fakultären Forschungsplattform *Gender Studies* (hier danke ich insbesondere Prof. Dr. Christa Schnabl für ihre Starthilfe in förderungstechnischen

² Freilich wirkt sich das Geschlecht eines Autors oder einer Autorin auf die Erzählperspektive aus – im Falle eines männlichen Verfassers gilt: „consequently the implied author’s and the narrator’s point of view are male points of view“ (Kitzberger, Mary 567, Anm. 15).

³ Näheres dazu in I.10.2.

Belangen) und der ESWTR (European Society of Women in Theological Research) als wichtige Stützen während meiner Forschungsarbeit erwiesen. Finanzielle Unterstützung habe ich am Beginn des Projekts durch ein DoktorandInnenstipendium der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Oktober 1999 – April 2001) sowie am Ende durch Druckkostenzuschüsse seitens des Ministeriums für Wissenschaft und Forschung in Wien und der Universität Wien erhalten. Ferner danke ich meiner Familie und meinen FreundInnen für den emotionalen Rückhalt und ihre Nachsicht, was Mangel an Zeit und Aufmerksamkeit betrifft. Ganz besonderer Dank gebührt dabei meinem Mann Johann Erber, der mich durch Höhen und Tiefen während des Projekts begleitet hat, sowie meiner Mutter Christine Taschl, welche zuallererst mein Bewusstsein für Genderfragen geweckt hat.

Abschließend seien noch einige technische Vorbemerkungen genannt: Die Abkürzungen der Quellenliteratur beziehen sich in der Regel auf *LThK: Abkürzungsverzeichnis* (Hg. v. Kasper, W. u. a.; Freiburg i. Br.: Herder, ³1993); diejenigen, welche die bibliographischen Angaben betreffen, richten sich nach SCHWERTNER, S., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben* (Berlin: de Gruyter, ²1992). Bei den Übersetzungen der zitierten griechischen und lateinischen Texte handelt es sich, wenn nicht anders angegeben, um meine eigenen. Die Zitationsweise der Bibelstellen und die orthographische Wiedergabe der biblischen Eigennamen folgen den Locumer Richtlinien. Um auch in der sprachlichen Ausdrucksform dem Aspekt der Geschlechtergerechtigkeit nachzukommen, schließe ich mich der gängigen Sprachregelung, die Frauen *explizit* benennt, an. Die inklusive Schreibweise mit „I“ folgt einem sprachökonomischen Interesse.

Wien, September 2007

Andrea Taschl-Erber

Einleitung

1. Das Thema: Maria von Magdala als Symbolfigur für feministische Exegese

Aufgrund eines männlich codierten Wirklichkeits- und Geschichtsverständnisses wird – gerade in einer männlich dominierten Kirche – der Beitrag von *Frauen* zum frühen Christentum¹ oft marginalisiert, verschwiegen und vergessen. Einerseits weisen die relevanten Quellen selbst schon eine vom patriarchalen Kontext geprägte Sprache und Perspektive auf. Daher spiegeln die neutestamentlichen Überlieferungen von Frauen vermutlich nur die Spitze eines Eisberges wider, was deren Partizipation in der Jesusbewegung und an gemeindlichen Funktionen betrifft. Andererseits verfestigen bestimmte geschlechtertypisierende Auslegungsmuster die traditionelle androzentrische Sichtweise, welche Frauen, insbesondere in führenden Positionen, aus den Anfängen des Christentums ausblendet und so frauendiskriminierende Strukturen im ekklesialen Leben weiterhin legitimiert. – Dagegen ist es ein Anliegen feministischer Exegese, das vergessene weibliche Gesicht der Bibel wiederzuentdecken, um das weithin verloren gegangene Erbe weiblicher Identifikationsfiguren in der Bibel wiederherzustellen, sowie die biblische Offenbarung auf ihre befreiende Kraft auch und gerade im Hinblick auf Frauen zu befragen – um auch in der Praxis Veränderungen zu erreichen.

Maria von Magdala erscheint in diesem Zusammenhang geradezu als Symbolfigur², da anhand des paradigmatischen rezeptionshistorischen Schicksals dieser Frauengestalt die patriarchalen Mechanismen einer von androzentrischen Mustern bestimmten Exegese und Homiletik klar deutlich werden. So geriet im Laufe der Zeit die ursprüngliche Geschichte der engagierten Jüngerin und Erstzeugin des Auferstandenen zunehmend in Vergessenheit und wurde von männlichen Projektionen und Phantasievorstellungen verdeckt;

¹ Wird „die Rolle von Frauen in der Kirche“ reflektiert, ist zu bedenken, dass mit diesem Blickwinkel Frauen von vornherein als „die anderen“ gegenüber (dem Rest) der Kirche positioniert sind (kaum jemand denkt hingegen über „die Rolle von Männern in der Kirche“ nach), was ja auch zumeist den sozialhistorischen Realitäten entspricht. Damit werden Sprach- und Denkmuster entlarvt, die „Kirche“ mit Männern gleichsetzen, wohingegen Frauen dann eine in gewisser Hinsicht „fremde“ Größe darstellen. Wenn solche Fragestellungen bereits auf den ersten Blick als absurd erscheinen, sind wesentliche Ziele feministischer Theologie erreicht.

² Diese Perspektive lässt sich insbesondere auch anhand des Phänomens gewinnen, dass in den letzten Jahren (gerade auch während der Arbeit an meinem Dissertationsprojekt) eine ganze Reihe einschlägiger Monographien und Artikel zu Maria von Magdala erschienen ist.

das Bild der erotischen Sünderin überschattete und verdrängte schließlich das der prophetischen Apostolin.

Dabei zeichnen die biblischen Informationen über Maria von Magdala ein ganz anderes Magdalenenbild. – Abgesehen von Maria, der Mutter Jesu, wird sie als Einzige der neutestamentlichen Frauengestalten in allen vier Evangelien konstant erwähnt; diese breite Überlieferung deutet bereits auf eine geradezu universale Bekanntheit jener herausragenden Jüngerin Jesu. Nach den Evangelienberichten gehörte sie zum engeren Kreis der AnhängerInnen Jesu, der ihn auf seinem Weg begleitete (vgl. etwa Lk 8,1-3). Ihre Spitzenposition in den synoptischen JüngerInnenlisten, welche sonst hinsichtlich der Zahl und der Namen der Frauen differieren (vgl. Mt 27,56.61; 28,1; Mk 15,40.47; 16,1; Lk 8,2f.; 24,10), bezeugt ihre dominierende Stellung innerhalb der Frauengruppe in der Nachfolge Jesu, welche sich in mehrfacher Hinsicht mit jener des Simon Petrus im Zwölferkreis vergleichen lässt,³ und darüber hinaus ihre Autorität in der nachösterlichen Gemeinschaft. Im Gegensatz zu etlichen Männern in der JüngerInnen-Gemeinschaft um Jesus währte ihre Hingabe und Treue unmittelbar über seinen irdischen Lebens- und Leidensweg hinaus, sodass das Neue Testament sie schließlich als erste Trägerin des österlichen Kerygmas⁴ in Erinnerung bewahrt. Die biblische Überlieferung der Protophanie des Auferstandenen vor Maria von Magdala in Joh 20 (vgl. auch Mk 16,9) spiegelt die zentrale Rolle wider, welche ihr in der ersten Zeit der Kirche zukam, zumal diese „Tradition vom Primat der Maria von Magdala als apostolischer Zeugin“⁵ mit der petrinischen (vgl. 1 Kor 15,5; Lk 24,34) konkurriert. Angesichts ihrer apostolischen Sendung (vgl. Joh 20,17) und ihres Bekenntnisses „Ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,18) stellt sich freilich die Frage, warum in der Auslegung die apostolische Funktion, die sich aus dem „Sehen des Herrn“ ergibt (vgl. 1 Kor 9,1), bei Maria von Magdala auf den kleinen Kreis der Elf und auf einen kurzen Zeitraum (als ein bloßes Ausrichten der Botschaft) beschränkt wird, wohingegen das gleiche „Sehen des Herrn“ bei Petrus und Paulus zur universalen und dauerhaften Apostolizität führt.⁶

In den verschiedenen christlichen Gruppierungen der ersten Jahrhunderte zeichnen sich relativ bald Bedeutungsverschiebungen hinsichtlich des Ranges der Jüngerin ab. Während die am Mainstream orientierten Texte ihre außergewöhnliche Autorität zunehmend in den Hintergrund drängen (wenngleich

³ Vgl. Kirchschräger, Frauengruppe 283; Schneiders, Women 43. Siehe etwa die Erstnennung des Petrus in den synoptischen Zwölferlisten Mk 3,16 par. Mt 10,2; Lk 6,14.

⁴ Vgl. Zumstein, Erinnerung 183.

⁵ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 405.

⁶ Vgl. Maisch, Maria Magdalena 189.

die Erinnerung an sie als Jüngerin und Osterzeugin bewahrt wird), entfalten vor allem sog. gnostische Apokryphen ausführlich ihre apostolische Kompetenz und heben sie den anderen JüngerInnen gegenüber sogar als primäre Offenbarungsträgerin und Lieblingsjüngerin Jesu hervor (insbesondere etwa das nach ihr benannte *Evangelium nach Maria*). Verschärft durch die Polemik der Kirchenväter erwiesen sich die Freiräume für Frauen innerhalb der Gnosis jedoch als fatal für deren Stellung in der „Großkirche“⁷, da jegliche Aktivitäten von Frauen im Gemeindeleben nun sehr rasch in Häresieverdacht gerieten und den emanzipatorischen Anfängen der frühchristlichen Aufbruchphase bald ein Schlusspunkt gesetzt wurde.⁸

Anhand der weiteren Rezeptionsgeschichte von der Patristik bis in die Gegenwart lässt sich schließlich ein folgenschwerer Wandel im Porträt Marias von Magdala feststellen, der im westkirchlichen Magdalenenbild der reuigen Sünderin und Büsserin kulminierte (während die Ostkirche an der apostolischen Funktion Marias von Magdala festhielt).

Im Zuge der Harmonisierung verschiedener biblischer Frauenfiguren, welche Jesus zu Lebzeiten salbten bzw. am Ostermorgen seinen Leichnam salben wollten, kam es auch zur Identifikation Marias von Magdala (erwähnt in Lk 8,2) mit der (unmittelbar zuvor genannten) anonymen Sünderin in Lk 7; hilfreich war dabei die Lk-Notiz über ihre Heilung von „sieben Dämonen“ (vgl. auch Mk 16,9), die später zu sieben Todsünden umgedeutet wurden. Die Magdalenenhomilien Gregors des Großen schrieben am Ende des 6. Jahrhunderts die fatale Entwicklung fest, phantasiereiche Legenden malten die vorgebliche Sündhaftigkeit aus. Quer durch die Zeiten inspirierte schließlich die Legendengestalt der heiligen Sünderin Kunst und Literatur zu immer neuen Magdalenenbildern im Licht des jeweiligen Zeitgeistes. Wurde Maria Magdalena im Mittelalter als Paradigma menschlicher Schuld und Erlösung noch als bedeutende Heilige und Fürsprecherin verehrt, schufen neuzeitliche Darstellungen später den Typ der halbnackten Büsserin, Projektionsfigur für ero-

⁷ Zur Erläuterung dieses oft verwendeten Terminus führe ich zwei Erklärungen an, welchen ich mich anschließen kann. So kommentiert etwa Brown, *Community* 145, Anm. 276, den Begriff: „... I am using this term for the church of the second century which has descended from the Apostolic Christians of the first century, and wherein the churches are being bound more closely together by an increasingly common structure of episcopate and presbyterate in mutual recognition.“ Schneiders, *Testimony* 514, Anm. 4, erklärt: „When I use the term Great Church, capitalized, I mean the Christian movement as it was beginning to be unified by the acceptance of Petrine primacy and a tracing of origins to the apostolate of the Twelve and their coworkers, including Paul. This movement was underway even as the documents of the New Testament were being composed.“

⁸ Vgl. Klauck, *Gemeinde* 244; Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 89-91. In patristischen Texten vor allem ab dem 4. Jh. stellt die Figur der häretischen Frau als Gegenbild der orthodoxen und männlichen Identität einen festen Topos dar (vgl. Petersen, *Werke* 14).

tische Phantasien (oft mit dem Attribut des Totenkopfes als Symbol für die Vergänglichkeit alles Irdischen). Verstärkt durch eine entsprechende Ikonographie setzte sich das Motiv der verführerischen Sünderin hartnäckig im allgemeinen Bewusstsein fest, trotz der späten Rehabilitation der *apostola apostolorum* von offizieller Seite (erst nach dem II. Vaticanum).

Um der historischen Frau aus Magdala und ihrem apostolischen Auftrag gerecht zu werden, ist es daher notwendig, ihre ursprüngliche Bedeutung jenseits der patriarchalen Übermalungen und Verzerrungen zu erhellen und zu würdigen – umso mehr, da ihr Bild in jeder Epoche mit dem jeweiligen Frauenbild der Zeit korreliert und gerade dieses biblische Rollenmodell für Frauen in der heutigen Kirche zu einer wichtigen Identifikationsfigur werden kann.

2. Allgemeine Zielsetzung der Arbeit

Die vorliegende Untersuchung versteht sich als Teil jener feministischen Erinnerungsarbeit, welche bei der Forschung nach den weiblichen Wurzeln der biblischen Tradition „die ‚his-story‘ einer reinen Patriarchatsgeschichte mit-samt deren legitimatorischer Funktion untergräbt, die Frauen der Geschichte und damit den Frauen ihre Geschichte zurückgibt“⁹.

Auf der Spurensuche nach Konturen des historischen Lebens der Magdalenin möchte ich auf die – wenngleich fragmentarischen – Reflexe der zweifellos bedeutenden Maria-Magdalen-Tradition im Neuen Testament eingehen und anhand dieser versuchen, einen Beitrag zur Rekonstruktion der christlichen Ursprünge zu leisten. Als Ausgangspunkt habe ich Joh 20,1-18 gewählt, da die joh Erzählung der Proto-Christophanie vor Maria von Magdala die Bedeutung dieser biblischen Gestalt am deutlichsten profiliert. Dass der Auferstandene zuerst einer Frau erschien und diese als Erste die Osterbotschaft, das zentrale Kerygma des Christentums, verkündete, zumal auf den Auftrag des Auferstandenen hin, wird in seiner ganzen Tragweite auch heute noch zu wenig reflektiert.¹⁰ Da es sich bei den Ostergeschichten¹¹ um zentra-

⁹ Wacker, Grundlagen 3; vgl. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 20, 29.

¹⁰ Dies zeigt sich auch in einer liturgischen Perikopenordnung, welche das Osterevangelium nach der Jüngerszene (mit V. 9) abbricht und nicht einmal den Auferstandenen selbst die Bühne betreten und zu Wort kommen lässt (die Erzählung in V. 11-18 wird nur als Auswahllesung angeboten). Maria von Magdala wird dadurch von der beauftragten Verkündigerin zur bloßen Informantin degradiert. (Dazu auch Ebner, Jüngerin 39.) Dementsprechend konstatiert Schmidt, Kriterien 13: „Der Zuschnitt unserer Predigtperikopen verrät manches über die Verdrängung von Frauenerfahrungen.“

le christliche Texte handelt, lässt sich bereits auf eine breite Auslegungsgeschichte von Joh 20 zurückblicken. Allerdings wurde die Perspektive auf Maria von Magdala oft durch eine männlich codierte Sicht der Dinge verstellt, welche es zu durchbrechen gilt.

An die joh Grabeserzählung anknüpfend, werde ich die Rolle, welche Maria von Magdala im 4. Evangelium spielt, näher beleuchten und schließlich vor allem folgende Fragen erörtern: Spiegelt das literarische Profil der Magdalenerin im JohEv, aber auch in den synoptischen Erzählungen im Rahmen des Gesamtzusammenhangs von Passion und Auferstehung ihre historische Funktion in der Urkirche wider? Welche Schlüsse sind hinsichtlich der Stellung von Frauen im Allgemeinen in den joh Gemeinden zu ziehen? Inwieweit lassen sich in der außerbiblischen Rezeption dieser Figur Traditionslinien feststellen, die in Kontinuität zum joh Magdalenenbild stehen – und was sagen diese über die soziopolitischen Strukturen der jeweiligen dahinter stehenden Traditionsgemeinschaften aus? Welche Konsequenzen könnten sich hinsichtlich der heutigen Situation von Frauen in der Kirche ergeben? Insofern Maria von Magdala als Symbolfigur die weibliche Seite der Jesusbewegung repräsentiert, richtet sich der Fokus über ihr jeweiliges narratives Porträt hinaus auf die Frage, ob sich womöglich ein Zusammenhang hinsichtlich der literarischen Darstellung der Jüngerin und der weiblichen Präsenz in den entsprechenden TradentInnenkreisen eruieren lässt. Ein Blick in die (weitere) Wirkungsgeschichte zeigt auf, inwieweit der spätere Umgang mit dieser wichtigen biblischen Frauengestalt eine von bestimmten – patriarchalen – Interessen geprägte Zeit und Kultur widerspiegelt.

Demgemäß ergibt sich für die Studie ein doppeltes Programm: Der Fokus richtet sich einerseits auf Maria von Magdala in ihrer historischen apostolischen Funktion als vom österlichen Kyrios gesandte Verkündigerin. In der Rückfrage nach den ältesten greifbaren Traditionen dient Joh 20,1-18 als Ausgangspunkt, da hier der deutlichste neutestamentliche Reflex ihrer urkirchlichen Rolle als Erstzeugin des Auferstandenen vorliegt. Wenngleich die Apostolatsfrage innerhalb des JohEv eine textfremde Kategorie darstellt, eröffnet die joh Ostergeschichte – wie die Auslegungsgeschichte zeigt – entsprechende Rezeptionen. Gleichzeitig kommt in dieser Erzählung bereits eine (vermutlich mehrstufige) Relecture der zugrunde liegenden Maria Magdalena-Tradition zum Vorschein, die es im Horizont des joh Sinnsystems und Gemeindegkontextes zu erhellen gilt. Die joh Darstellung porträtiert Maria von Magdala auch als Typos, insofern in der individuellen Gestalt typische

¹¹ Zu diesem Terminus siehe insbesondere Kremer, Osterevangelien 28 bzw. 45 („eine das Ostergeschehen und die dadurch ausgelöste Geschichte betreffende Wahrheit [wird] in Form einer erzählten Geschichte bezeugt und gedeutet“).

Züge jöh JüngerInnenschaft zu Tage treten. Im Laufe der Rezeptionsgeschichte, die bereits mit den Evangelien beginnt, erweist sie sich immer wieder als Symbolfigur, die den weiblichen Part der Jesusbewegung, die Jüngerin schlechthin repräsentiert, an welcher sich daher auch Genderfragen entzünden.

3. Hermeneutische Vorüberlegungen zu feministischer Exegese

Mit der (politischen) feministischen Bewegung und ihrem Kampf um Befreiung im umfassenden Sinn korrespondiert die wissenschaftliche Betätigung von Frauen, „die das (ethisch-pragmatische) Ziel einer Subjektwerdung aller Frauen nicht aus den Augen verliert und in diesem Sinne ‚parteilich‘ arbeitet, wenn sie in allen Wissenschaftsdisziplinen des universum scientiarum die unreflektierten Geschlechterdualismen und Weiblichkeitsstereotype aufzudecken und selbst andersartige, frauengerechte Ansätze zu entwickeln sucht“¹². Gerade auch im Bereich der Theologie erscheint die Analyse der gesellschaftlich-geschichtlichen Geschlechterkonstruktionen als unabdingbar, „as religion is clearly for many if not most cultures one of the primary systems for the construction of gendered roles as well as for the interpellation of sexed subjects into those gendered roles“¹³. In diesem Rahmen liefert die feministische Exegese neue Parameter für eine biblische Hermeneutik, indem sie den Aspekt der Geschlechtergerechtigkeit einbringt und angesichts der bestehenden Diskriminierungen den Fokus insbesondere auf Frauen „als Trägerinnen und Zeuginnen der biblischen Verheißung“¹⁴ richtet. Denn solange sich Frauen in einem hegemonialen androzentrischen Wirklichkeits- und Geschichtsverständnis¹⁵, das unreflektiert vom Mann als Subjekt ausgeht und die Frau nur in Bezug auf ihn als „das Andere“ definiert,¹⁶ nicht aus ihrer historischen und gesellschaftlichen Marginalität lösen können, bleibt die Notwendigkeit bestehen, den Anteil von Frauen an der Geschichte gesondert in

¹² Wacker, Grundlagen 34.

¹³ Boyarin, Gender 117. – Konkret wurde Frauen etwa mit dezidiertem Berufung auf die Bibel die reale Gleichstellung im gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Bereich versagt.

¹⁴ Schmidt, Kriterien 12.

¹⁵ Grundsätzliche Überlegungen dazu etwa bei Schüssler Fiorenza, Beitrag 62f. Zur feministischen Kritik des androzentrischen Konzepts von Geschichtsschreibung siehe auch beispielsweise Schottruff, Weg 176-179.

¹⁶ Gegenüber der „weißen Dame“ erscheinen allerdings Frauen verschiedener Rasse, Klasse, Religion und Kultur oft nochmals als „die Anderen der weiblichen Anderen“ (Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege 156; zur Problematisierung des Begriffs „Frau“ als primärer Analysekategorie feministischer Dekonstruktion siehe z. B. ebd. 154-157).

den Blick zu nehmen. Wenn die kritische Infragestellung des androzentrischen Horizonts wissenschaftlich-historischer Interpretationsmodelle Erfolg zeitigt und zu einer Ablöse des androzentrischen Wissenschaftsparadigmas insgesamt führt, wird sich diese Fokussierung als überflüssig erweisen.¹⁷ Doch bis dahin fungiert die feministische Kritik als Stachel innerhalb einer männlich dominierten wissenschaftlichen Ordnung, insbesondere auch im Sinne einer *memoria passionis*.¹⁸

Anzustreben ist daher ein „gender-fairer Forschungsansatz mit feministischer Option“¹⁹, welcher das Geschlecht als exegetische Kategorie ausdrücklich reflektiert – entgegen einem oftmals verborgenen Sexismus in der Exegese, der unreflektiert mit der Kategorie des Geschlechts als Kriterium für eine geschlechterdifferenzierende Textauslegung arbeitet. In diesem Kontext zielt die „kritisch-feministisch-emanzipatorische“²⁰ Interpretation aufgrund der „Erinnerung an die politische Dimension des Glaubens, die auf Macht-Analysen in Gesellschaft und Kirche nicht verzichten kann“²¹, auf eine entsprechende Reform der gesellschaftlichen wie ekklesialen Praxis.²² Dabei

¹⁷ Ähnlich sieht Heine, *Frauen* 58, das Ziel in der „Aufhebung des Feminismus und der feministischen Theologie“: „Wäre denn eine Theologie ... ohne Frauen und ohne humane Beziehung zwischen den Geschlechtern denkbar? Wenn dennoch solche ausgrenzenden Formulierungen entstehen, ist dies ein Zeichen dafür, daß Elemente, ohne die Theologie nicht Theologie wäre, ihre Bedeutung verloren haben und wiedergewonnen werden müssen.“

¹⁸ Dazu auch Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 64-66, 70.

¹⁹ Fischer, *Exegese* 31, 34. Die von ihrem alttestamentlichen Zugang rührenden Beobachtungen haben durchaus gesamtbiblische Geltung.

²⁰ Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege* 31. Sie charakterisiert feministische Bibelinterpretation „als Bewusstwerdung von Herrschaftsstrukturen und als radikal-demokratische Vision“ (ebd. 10). Zum „rhetorisch-emanzipatorischen Interpretationsparadigma“ siehe ebd. 68ff.

²¹ Wacker, *Grundlagen* 74.

²² Diese Zielrichtung ist bei der gegenwärtigen poststrukturalistischen Tendenz, den Fokus auf „Gender“ zu richten, zu beachten: „Der Anspruch, auf gesellschaftliche Veränderung hinzuarbeiten, darf nicht zugunsten einer ‚neutralen‘ Genderforschung, die zwar die geschlechtsspezifischen Auswirkungen darstellt und erforscht, jedoch keine Handlungsanweisungen zu deren Veränderung gibt, verloren gehen. Daher muß die feministische Option, die gleichzeitig die übrigen Felder von Unterdrückung und Diskriminierung nicht aus den Augen verliert, aufrecht erhalten werden.“ (Fischer, *Exegese* 35.) Auch für Schüssler Fiorenza liegt das Ziel in der praktisch-politischen Veränderung; entsprechend ist sie „daran interessiert, Interpretation als Sozialkritik und politische Analyse von biblischen Traditionen und aktuellen Diskursen einzuüben, die praktisch an ihren Beiträgen für Befreiung und Wohlergehen gemessen werden müssen“ (dies., *WeisheitsWege* 15). Sie grenzt sich von einer „Frauenforschung“ ab, welche für sie „ein zwiespältiger Begriff [bleibt], denn sie versteht *Frauen*, und nicht Herrschaftsstrukturen, als ihr Studienobjekt. Feministische Studien hingegen forschen mit dem Ziel, *Frauen* durch das Erkennen und die Veränderung ... solcher Marginalisierungs- und Unterdrückungsstrukturen Macht zu geben.“ (Ebd. 105.) Im Unterschied zu Genderstudien ist eine feministische befreiungsorientierte Interpretationspraxis „ausdrücklich

wird die dominierende soziale Wertordnung der untersuchten wie der eigenen Gesellschaft zur Diskussion gestellt, insofern sich die Hierarchie der Geschlechter als ein soziopolitisch-kulturelles Produkt eines bestimmten Geschichtsraumes erweist und nicht auf eine biologische oder metaphysische Determinierung außerhalb historischer Prozesse zurückgeht.²³

Da sich der Anspruch der bisher androzentrischen Geschichtsschreibung auf Universalität angesichts der feministischen Kritik nicht aufrechterhalten lässt, genügt es „nicht, ihr eine additiv-kompensatorische Frauengeschichtsschreibung hinzuzufügen oder den vergessenen Beitrag von Frauen zur Allgemeingeschichte zu thematisieren“²⁴. Vielmehr ist dieses Geschichtskonzept selbst hinsichtlich seiner Partikularität, seiner selektiven Wahrnehmung sowie seiner hintergründigen ideologischen Legitimationsinteressen kritisch zu hinterfragen, um einen „anderen“ Blick auf die *ganze* Geschichte²⁵ zu eröffnen. Dabei muss die feministische Geschichtsschreibung „das Schweigen der androzentrischen Quellen und ihrer androzentrischen Auslegung durchbrechen“²⁶, wodurch Frauengeschichte in doppelter Gebrochenheit widergespiegelt wird. Insofern wird die historische Rekonstruktion aufgrund des Charakters der relevanten Schriften Stückwerk bleiben: „Gerade weil die meisten Quellen eine androzentrische Sprache und Perspektive haben und den Interessen patriarchaler Herrschaft dienen, ist das Ziel einer umfassenden Allgemeingeschichte kaum erreichbar.“²⁷ Somit legt sich ein speziell feministischer Zugang schon wegen der Marginalisierung von Frauen durch die

dem Einsatz für die Veränderung kyriarchaler Unterdrückungsstrukturen in religiösen, kulturellen und gesellschaftlichen Institutionen verpflichtet“ (ebd. 141).

Dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit einer von gesellschafts- und kirchenpolitischen Interessen geleiteten Forschung nach dem Beitrag von Frauen zum Urchristentum begegnet Schüssler Fiorenza, Beitrag 61: „Ein solcher Einwand übersieht jedoch, daß alle Beschäftigung mit der urchristlichen Geschichte von Gegenwartsfragen und Interessen bestimmt ist. Insofern die Bibel nicht nur ein Dokument antiker Historie ist, sondern als Heilige Schrift Autorität und Geltung in der heutigen Kirche beansprucht, sind biblisch-historische Untersuchungen immer schon von ekklesialen und gesellschaftlichen Interessen bestimmt. (...) Der Einwand, daß die Frage nach dem Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung zu sehr von gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Interessen bestimmt und daher unwissenschaftlich ist, trifft jegliche Beschäftigung mit der Geschichte des Urchristentums, die vom Interesse an der eigenen Identität und Kontinuität mit der Urkirche geleitet ist.“ Vgl. auch dies., Gedächtnis 22: „Deshalb ist exegetisch-biblische Forschung ... bereits per definitionem ‚engagierte‘ Forschung.“

²³ Vgl. Schottroff, Weg 176f.

²⁴ Schottroff, Weg 176.

²⁵ Schottroff, Weg 178.

²⁶ Schottroff, Weg 176.

²⁷ Schottroff, Weg 179.

Texte nahe, die im geschichtlichen Kontinuum eines androzentrischen Weltbildes von einem patriarchalen²⁸ Kontext geprägt sind, um die an den Rand gedrängten „Anderen“ wieder sichtbar und hörbar zu machen.²⁹

Darüber hinaus richtet sich die feministische Kritik aber auch gegen die Einengungen der Sicht der Gottheit durch sprachliche Bilder und Begriffe, insofern es sich dabei vorwiegend um männlich geprägte Metaphern handelt, sowie gegen „das gesamte theologische Denken in Geschlechterdualismen, das das Weibliche auf der dem Göttlichen abgewandten Seite verortet“³⁰.

3.1. Der androzentrische Selektions- und Redaktionsprozess bei den Quellen³¹

Bereits durch die Darstellung der biblischen Schriften wird ein bestimmtes Bild des Urchristentums vermittelt, welches Frauen aus wichtigen kirchlichen Funktionen ausklammert. Allerdings entspricht diese Konzeption den Stereotypen und Strategien einer männlich dominierten Gesellschaftsordnung und lässt keine direkten Rückschlüsse auf den historischen Anteil von Frauen an der urchristlichen Mission, die Organisationsstrukturen der frühen Kirche und die tatsächliche Situation von Männern und Frauen in den christlichen Gemeinden zu.³² Wir können demgegenüber damit rechnen, dass sich Frauen weit mehr in der Jesusbewegung engagiert und am urkirchlichen Leben beteiligt haben, als wir darüber Informationen besitzen.³³

Was in den Texten also vorliegt, ist kein objektiver Tatsachenbericht, sondern eine bestimmte Konstruktion von Wirklichkeit, die von der damaligen

²⁸ Um die Vernetzung und gegenseitige Verstärkung vielfältiger, sich überschneidender und multiplizierender Unterdrückungsstrukturen (Sexismus, Rassismus, Klassendiskriminierung, Kolonialismus etc.) in ihren unterschiedlichen historischen Konstellationen besser zum Ausdruck zu bringen, ersetzte Schüssler Fiorenza die Analysekatgorie *Patriarchat* später durch den Neologismus *Kyriarchat* (vgl. dies., *WeisheitsWege* 167-179).

²⁹ Vgl. Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege* 264.

³⁰ Fischer, *Exegese* 29.

³¹ Dazu Schüssler Fiorenza, *Beitrag* 67ff.; dies., *Gedächtnis* 82-87. Fischer, *Exegese* 16, konstatiert lapidar: „... die Bibel ist vorrangig von Männern für Männer geschrieben worden.“

³² Gegenüber klischeehaften Stereotypisierungen ist freilich eine differenziertere Wahrnehmungsweise angebracht, da es nicht „die“ Rolle „der“ Frau in „der“ (frühen) Kirche gibt, sondern in den Quellen ein „viel komplexere[s] Rollenspektrum von Frauen der frühen Christenheit“ (Synek, *Frauen* 203) aufscheint.

³³ Vgl. auch Fischer, *Exegese* 17: „In Anbetracht dieser Voraussetzungen kann von dem, was in der Bibel über Frauen erzählt wird, nicht eins zu eins auf die tatsächlichen weiblichen Lebenszusammenhänge geschlossen werden, sondern vielmehr auf die männliche Sichtweise derselben.“

Zeit, ihrer Gesellschaftsform und ihrem kulturellen Horizont geprägt ist – und die andererseits auch bestimmte soziale Rollenerwartungen legitimiert, verstärkt und verfestigt.³⁴ Als Produkt eines androzentrischen Überlieferungsprozesses, im Zuge dessen sich bestimmte Traditionen durchgesetzt haben, andere aber verloren gegangen sind, repräsentiert der biblische Kanon die Inhalte derjenigen Gruppen, die sich in der Geschichte als siegreich erwiesen haben,³⁵ und damit einen bestimmten (ideologisch überformten) Ausschnitt der Wirklichkeit, der innerhalb eines patriarchalen Gesellschaftsrahmens als relevant und wichtig erschien. Traditionen und Geschichten, die nicht zum damaligen gesellschaftlichen Normencodex passten, blieben dementsprechend vielfach unerwähnt.³⁶ Hier setzt die feministische Kritik an und versucht die in Vergessenheit geratenen Überlieferungen im Sinne einer „Hermeneutik der Erinnerung“³⁷ wieder ins Gedächtnis zu rufen. Indem sie das Schweigen der durch das patriarchale Umfeld geprägten Quellen durchbricht, vermag sie verdrängte Traditionen von Frauen wiederzuentdecken und deren befreiendes Potential für die Gegenwart fruchtbar werden zu lassen.

Da sich aufgrund des androzentrischen Traditions- und Redaktionsprozesses, der die neutestamentlichen Schriften konstituiert, die historische Realität

³⁴ Vgl. auch Petersen, Werke 15f.: „Uns begegnet immer schon eine Deutung von Geschichte, niemals Geschichte an sich.“ Heine, Frauen 30, expliziert: „Lebenswirklichkeit und Vorverständnis als Prägungen einerseits und Meinung, Urteil, Einstellung als die Weise, in der Menschen dem gegenüber, was sie erfahren, Stellung nehmen, andererseits bilden das jeweilige Selektionsprinzip.“ Entsprechend fordert Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege 12, auf, „die Bibel als Sammlung von perspektivischen rhetorischen Diskursen zu sehen, die mit bestimmten Überzeugungsabsichten in konkreten historisch-politischen Situationen theologische Welten und symbolische Universen entwerfen“. Wie sie betont, sind „Bibeltexte nicht Reflexionen oder Spiegel von Wirklichkeit noch das direkte, uneingeschränkte Wort G*ttens. Bibeltexte vermitteln vielmehr g*ttliche Offenbarung in und durch geschichtlich bestimmte kyriozentrische Sprache, die die Wirklichkeit aus einer sozio-politischen und religiös-kyriarchalen Perspektive rhetorisch prägt“ (ebd. 148f.). – Hier knüpft feministische Exegese an der auch historisch-kritischer Forschung zugrunde liegenden Erkenntnis an, „dass jegliches Reden von Gott wie von Jesus kontextuell, d.h. durch den kulturellen und gesellschaftlichen Kontext geprägt ist“ (Gollinger, Frauen 322).

³⁵ Vgl. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 13 („ein theologisches Dokument der ‚historischen Sieger‘“), 91.

³⁶ Vgl. auch Schüssler Fiorenza, Beitrag 68: „Da die urchristlichen Autoren und Tradenten in einer patriarchalen Welt leben und an ihren Denkmodellen partizipieren, können wir vermuten, daß die Spärlichkeit der Quellen auf der androzentrischen Rezeption und Tradition der urchristlichen Autoren beruht. (...) Wir können daher annehmen, daß uns viele Traditionen und Informationen über den Beitrag der Frau im Urchristentum verloren gegangen sind, da der androzentrische Selektions- und Redaktionsprozeß diese entweder als nicht wichtig oder als bedrohlich angesehen hat.“ (Ähnlich dies., Gedächtnis 83, 87.)

³⁷ Dazu Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege 263-268.

in den Texten gebrochen widerspiegelt, ist eine kritische Auswertung der spärlichen Informationen und eine weitgehend indirekte Rekonstruktion der urchristlichen Geschichte vonnöten.³⁸ Patriarchale Selektionsmechanismen führten zu einer äußerst schmalen Quellenbasis, was die Rekonstruktionsmöglichkeit einer „her-story“ betrifft; daher ist das Quellenstudium außerdem über die kanonisch-biblischen Schriften hinaus zu erweitern.³⁹ Allerdings tritt in den neutestamentlichen Erzählungen und Notizen die auf Männer konzentrierte Sichtweise nicht durchgängig zum Vorschein, was angesichts der kulturellen Gegebenheiten als bemerkenswert erscheint.⁴⁰ Wenn sich nun jedoch bestimmte Texte der skizzierten Darstellungstradition in gewisser Weise widersetzen, „verdienen diese die besondere Aufmerksamkeit feministischen Forschens, da zu vermuten ist, daß in ihnen Frauenstimmen authentisch zum Ausdruck kommen“⁴¹.

Dennoch steckt in der biblischen Offenbarung mehr befreiendes Potential, als später wahrgenommen und verwirklicht wurde. So gilt es von der Auslegungsgeschichte verschüttetes „emanzipatorisches Urgestein des Urchristentums hinter der androzentrischen Rekonstruktion urchristlicher Geschichte“⁴² wieder aufzufinden und freizulegen sowie „die biblischen Texte gegen den Strich ihrer androzentrisch orientierten Interpretation zu lesen, um ihre befreienden Inhalte wieder wirksam werden zu lassen“⁴³. Gegenüber den Resonanzen der patriarchalen Stimmen der Texte im jeweils eigenen soziokulturellen Bezugsrahmen heißt es Instrumente des Widerstands und „kognitiver Dissonanz“⁴⁴ zu entwickeln. Als Maßstab und kritischer Horizont der Bewertung dient dabei das Evangelium selbst, das Jesu ureigene Kritik an Macht- und Herrschaftsstrukturen mit ihren Rangordnungen, Privilegien und Diskriminierungen, eine Option für die Machtlosen und Unterdrückten sowie die

³⁸ Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege* 212, resümiert: „Wenn Bibeltexte gegen ihren kyriozentrischen Strich gebürstet werden, nimmt eine solche kritisch-feministische Analyse die Texte aus ihrem kyriarchalen Denkraum heraus, um ihre historische Information anders und neu zu rekonstruieren.“

³⁹ Vgl. auch Wacker, *Grundlagen* 52; Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 13, 87-93. Dazu kommt, dass die Grenzen zwischen „Orthodoxie“ und „Häresie“ in den ersten Jahrhunderten fließend waren.

⁴⁰ Dazu Fischer, *Exegese* 17: „... Patriarchat heißt eben nicht: keine Rechte und Bedeutung für Frauen, sondern untergeordnete Stellung in Relation zu den Männern der jeweiligen Schicht und mindere Bewertung der den Frauen zugeschriebenen sozialen Rollen, Eigenschaften und Tätigkeitsfeldern.“

⁴¹ Fischer, *Exegese* 32.

⁴² Schüssler Fiorenza, *Beitrag* 64.

⁴³ Stegemann, *Einführung* 10.

⁴⁴ Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege* 245.

Vision einer befreiten Welt bzw. einer Aufhebung hierarchischer Verhältnisse zur Sprache bringt.⁴⁵

3.2. Die Androzentrismus bei der Übersetzung und Interpretation

Nach dem Konsens der hermeneutischen Diskussion stellt „geschichtliche Rekonstruktion überhaupt eine selektive, auf die Gegenwart bezogene Betrachtung der Vergangenheit dar. Ihr Gesichtsfeld ist nicht nur durch die vorhandenen Quellen begrenzt, sondern auch durch die gesellschaftlichen Perspektiven der Gegenwart bedingt.“⁴⁶ So ist dem Anspruch androzentrischer Geschichtswissenschaft, universal, wertneutral und objektiv zu forschen, mit (feministischer) Grundlagenkritik zu begegnen, da die faktisch vorhandene Parteilichkeit zugunsten patriarchaler Eliten dadurch verdeckt wird.⁴⁷

Jede Exegetin und jeder Exeget bewegen sich in einem bestimmten sozio-kulturellen Horizont, bringen immer schon ein bestimmtes Vorverständnis sowie bestimmte Interessen mit, welche sie – zumindest unbewusst – an die auszulegenden biblischen Texte heran- und zum Teil auch hineinbringen. Die Partikularität und Selektivität jeglicher Bibelauslegung gilt es daher im Sinne der Wissenschaftlichkeit der Ergebnisse zu reflektieren und zu artikulieren, da es keine „objektive“ Exegese, völlig losgelöst von der eigenen Kontextverwurzelung und frei von aller Parteilichkeit, gibt.⁴⁸ Schon die Auswahl des Forschungsgegenstandes und die Fragestellungen sind vom jeweiligen persönlichen und sozialen Standort bestimmt. Aber auch bei der Interpretation treten die existentiellen wie gesellschaftlichen Voraussetzungen und Vorstellungen der WissenschaftlerInnen zu Tage, insofern diese mit ihrem speziellen Blickwinkel nur einen bestimmten Ausschnitt der zu realisierenden

⁴⁵ Vgl. auch Schmidt, Kriterien 15f. Insofern werden auch biblische „Texte, die das Patriarchat stützen, ... durch patriarchatskritische Texte korrigiert“ (ebd. 14).

⁴⁶ Schüssler Fiorenza, Beitrag 61; ähnlich dies., Gedächtnis 16, 23.

⁴⁷ Vgl. Schottroff, Weg 178; außerdem Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege 137: „Diese Rhetorik von interesse- und vorurteilsfreier Exegese bringt Reflexionen über die politischen Interessen und Funktionen von Bibelwissenschaft zum Schweigen. Ihr Anspruch auf einen öffentlichen wissenschaftlichen Status unterdrückt den rhetorischen Charakter von Bibeltexten und ihren Interpretationen und verschleiert die Machtverhältnisse, durch die sie entstanden sind und in ihrer Position gehalten werden.“ Siehe auch ihre Kritik am „wissenschaftlich-positivistischen Interpretationsparadigma“ ebd. 63ff.

⁴⁸ Dazu Heine, Frauen 48: „Dieser Schritt theoretischer Reflexion ist überaus wichtig, denn Interesse kann und darf dann nicht als objektiv gültige Wahrheit ausgegeben werden – das hieße Selektion legitimieren –, und das, was unter objektiv gültiger Wahrheit läuft, z. B. als sogenanntes gesichertes Ergebnis der Wissenschaft, ist niemals ohne Interesse, auch dort nicht, wo dieses verschwiegen wird.“

Wahrnehmungsmöglichkeiten herausgreifen und ihr Vorverständnis in die Texte projizieren; der Plausibilitätsrahmen historischer Rekonstruktion und Imagination wird wesentlich durch den zugrunde liegenden ideologischen Horizont definiert. Um wissenschaftliche Redlichkeit und Exaktheit zu gewährleisten, müssen jedoch die eigene Standortbezogenheit und die erkenntnisleitenden Interessen bewusst gemacht und offen gelegt werden.⁴⁹

Oft bezeichnet sich allerdings eine Bibelauslegung, die innerhalb einer männlich dominierten Kirche einem patriarchalen Weltbild verhaftet ist, als „objektiv“, ohne ihre von bestimmten Legitimationsinteressen und Herrschaftsverhältnissen geleitete Perspektive und filternde Parteinahme zu klären, und erweist sich in Wahrheit als androzentrisch, insofern sie wie selbstverständlich an einer rein von Männern getragenen Geschichte des Christentums festhält und rollenspezifische Klischees einer patriarchal orientierten Gesellschaft in die Texte hineinträgt. Durch eine solche geschlechertypisierende Wahrnehmungsweise wird der Blick auf die biblischen Frauengestalten verstellt, sodass deren Anteil an der Konturierung des Christentums vielfach marginalisiert und vergessen wird. Angesichts dessen ist eine „Hermeneutik des Verdachts“⁵⁰ angeraten, zumal die biblischen Schriften ja bereits selbst durchwegs eine kontextbedingte androzentrische Sprache und Perspektive aufweisen. Eine solche dient als ideologiekritisches Instrument, wenn Texte zur Stabilisierung von Macht und Herrschaft benutzt werden. Dabei leitet sich das Prinzip der Herrschaftskritik aus der Textwelt des Neuen Testaments selber ab, da jegliche hierarchischen Verhältnisse vom Evangelium her

⁴⁹ Vgl. auch Schottroff, Weg 178; Heine, Frauen 11, 43ff.; Fander, Stellung 5f.; weiters Ricœur, Hermeneutik 44: „Unterwirft man das Sich-Verstehen der *Selbstdarstellung* der ‚Sache‘ des Textes, so schließt der Akt des ‚Sich-Verstehens vor dem Text‘ eine Kritik der Illusionen des Subjekts ein. Weil das Subjekt sich selbst in den Text einträgt und weil die Struktur des Verstehens, von der Heidegger spricht, von dem Verstehen, das den Text reden lassen will, nicht getrennt werden darf, ist die Kritik des Selbst integrierender Teil des Sich-Verstehens vor dem Text.“ So ist „die Ideologiekritik ... der notwendige Umweg, den das Sich-Verstehen machen muß, wenn es sich durch die Sache des Textes, nicht durch die Vorurteile des Lesers bestimmen lassen will“ (ebd. 34).

⁵⁰ Dazu Ricœur, Hermeneutik 44: „Eine ‚Hermeneutik des Verdachts‘ gehört heute als integrierender Teil zu jeder Aneignung des Sinnes. Mit ihr geht der ‚Abbau‘ der Vorurteile fort, die es verhindern, die Welt des Textes sein zu lassen.“ Als Kategorie feministischer Dekonstruktion definiert sie Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege 252-254, die sich von einem auf das bloße Verstehen beschränkten Zugang abgrenzen will, auf einer radikaleren Ebene und wendet sie nicht nur auf die Interpretationspraxis an: „Eine solche Hermeneutik des Verdachts nimmt den kyriozentrischen Text und seinen Anspruch auf g*ttliche Autorität nicht, wie er ist, sondern untersucht ihn auf seine ideologischen Funktionen im Interesse von Herrschaft.“ (Ebd. 252.) Außerdem Schmidt, Kriterien 14.

kritisch in Frage zu stellen sind, und legitimiert sich damit als Moment christlicher Selbstkritik aus der eigenen Tradition.

Den ideologischen Androzentrismen und handfesten Patriarchatsstrukturen einer männlich-hierarchisch bestimmten Kirche tritt nun die reflektierte Parteilichkeit feministischer Wissenschaft entgegen, die bewusst Frauen als Objekt, aber auch Subjekt der Forschung ins Zentrum stellt.⁵¹ Diese Verknüpfung, welche über das spezifische (auch politische) Forschungsinteresse gegeben ist, lässt andere und neue Ergebnisse erwarten, wenn Frauen (selbst) die zur Verfügung stehenden Quellen neu untersuchen,⁵² zumal die feministischen Fragestellungen auch zu einer kritischen Transformation des bewährten Methodenkanons bzw. zur Einbeziehung neuer Methoden führen.⁵³

Dabei zeigt sich, „wie eng die Theorienproduktion der Forschung mit der jeweiligen gesellschaftlichen Konstruktion der Geschlechter verknüpft ist“⁵⁴. Aufgrund geschlechtsbedingter Vorurteile wurden (und werden) Texte, die ganz Ähnliches bzw. Entsprechendes von Frauen wie Männern erzählen, oft ohne jegliche weitere Reflexion unterschiedlich ausgelegt, nur weil die jeweiligen Handlungen Personen verschiedenen Geschlechts zugeschrieben werden.⁵⁵ Da – wie schon in den antiken – auch in modernen androzentrischen Sprachsystemen maskuline Wörter als pauschale Gattungsbegriffe fungieren (womit das Männliche zur Norm wird), werden Frauen aus den Quellen eliminiert, unsichtbar gemacht oder marginalisiert.⁵⁶ Dagegen versucht genderfaire Exegese, ohne eine solche „Brille“ an die Texte heranzugehen und Gleiches auch gleich zu übersetzen bzw. zu interpretieren; wo kein expliziter Ausschluss vorliegt, ist grundsätzlich Partizipation anzunehmen.⁵⁷

⁵¹ Vgl. auch Wacker, Grundlagen 52.

⁵² Als exegetisches Programm lässt sich dabei formulieren: „Die unter dem Einfluß einer patriarchalen Kultur vernachlässigten Texte sollen wieder ins Bewußtsein gerufen und altbekannte Texte neu interpretiert werden.“ (Schmidt, Kriterien 14.)

⁵³ „Eine Verabschiedung bewährter Methodologien ist damit ebensowenig gemeint wie der Kommunikationsbruch mit männlicher Wissenschaft, wohl aber die kritische Sichtung der herrschenden Strukturen und ihre feministische Transformation“ (Wacker, Grundlagen 52).

⁵⁴ Fischer, Exegese 35.

⁵⁵ Vgl. auch Fischer, Exegese 13.

⁵⁶ Vgl. auch Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege 166. Eisen, Amtsträgerinnen 16, weist auf die entsprechende asymmetrische Interpretation hin, wenn es um Leitungsfunktionen geht. Im Griechischen werden teilweise auch maskuline Begriffe im Singular für Frauen verwendet (hier entscheidet der entsprechende Artikel): siehe beispielsweise zu ἀπόστολος S. 360, 626; zu διάκονος (neben Röm 16,1) S. 558, Anm. 429 (vgl. auch Albrecht, Apostelin/Jüngerin 33).

⁵⁷ Mit Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege 267, „müssen wir annehmen – bis zum Beweis des Gegenteils –, dass *Frauen* in der Geschichte anwesend und aktiv waren. Daher müssen wir kyriozentrische Texte inklusiv lesen, bis feststeht, dass *Frauen* nicht anwesend waren.“

Die kritische Reflexion der Vorurteile öffnet auch den Blick auf die diese produzierende gesellschaftliche Realität (und deren Auslegungstradition). Wenn die soziokulturellen, politischen und religiösen Machtinteressen nicht länger verschleiert und die bestehenden Herrschaftsverhältnisse überwunden werden sollen, gilt es auch einen „Paradigmenwechsel von einem kyriarchalen eurozentristischen zu einem radikal-egalitären, kosmopolitischen Modell der Bibelinterpretation zu vollziehen“⁵⁸.

Abschließend ist festzuhalten: Während eine Exegese, die Frauen – insbesondere in leitenden Positionen – aus den Anfängen der Geschichte des Christentums ausblendet, patriarchalen Interessen dient, insofern sie zur Verfestigung der überkommenen Herrschafts- und Machtstrukturen in Kirche und Gesellschaft führt und frauenfeindliche Tendenzen legitimiert, kann eine Bibelauslegung, welche die Erkenntnisse feministischer Forschung rezipiert, den Weg zu einer neuen Geschwisterlichkeit und Partnerschaftlichkeit in der Kirche bereiten, indem sie stereotype Klassifizierungen der Geschlechter kritisch hinterfragt, alte Rollenbilder sprengt und so Frauen zu neuem Engagement ermutigt.

4. Detailliertere Problemstellung – das inhaltliche Programm der Arbeit

Die Osterbotschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten ist der Kern des christlichen Glaubens. Von daher gewinnt die Frage an Brisanz, warum diese Botschaft gerade (von) den Frauen, namentlich Maria von Magdala, zuerst verkündet wurde.

Eigentlich sind in *Joh 20,1-18* zwei Erzählstränge miteinander verwoben, die Schilderung des Grabbesuchs der Magdalenerin und der „Wettlauf“ des Petrus und „des Jüngers, den Jesus liebte“ zum Grab. Neben Maria von Magdala treten in der kanonischen Endfassung des JohEv also zwei weitere Jünger, deren Namen mit dem österlichen Geschehen am Grab verbunden werden. Im Vergleich mit den Synoptikern fällt allerdings auf, dass außer Maria von Magdala keine anderen Frauen erwähnt werden. Die Konzentration der Erzählung auf diese drei Figuren (neben dem Auferstandenen selbst und den Engeln) wirft folgende Fragen auf: Welche Rolle(n) nehmen sie – zunächst im Erzähltext – mit ihren österlichen Erfahrungen ein und was lässt sich daraus für ihre Funktion im Kontext der joh Gemeinde erheben? In welchem Verhältnis stehen sie zueinander? Inwiefern stellen sie mögliche Identifikationsfiguren für die AdressatInnen dar? Aufgrund der Verflechtung ihrer Ge-

⁵⁸ Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege* 68.

schichten zu *einer* Erzählung mit dem Grab als gemeinsamem Bezugspunkt erscheint mir eine isolierte Analyse des Handlungsstranges, der Maria von Magdala in den Mittelpunkt stellt, nicht sinnvoll.⁵⁹

Das besondere Profil der joh Grabeserzählung ergibt sich näherhin auch aus dem Vergleich mit den synoptischen Grabesgeschichten (Mt 28,1-10; Mk 16,1-8.9-11; Lk 24,1-12). Die signifikanten Unterschiede, aber auch Parallelen führen zur Ausdifferenzierung traditioneller und redaktioneller Elemente. In diesem Zusammenhang ist das Verhältnis der Tradition vom leeren Grab (mit Angelophanie) zur Erzählung der Christophanie zu diskutieren. Insbesondere ist zu klären, welche spezifische Bedeutung der Tradition der Protophanie vor Maria von Magdala zukommt, ob es sich um eine sekundäre Erweiterung des überlieferungsgeschichtlich ursprünglichen Erzählstoffes handelt oder um alte Tradition, die womöglich auf historischen Ereignissen basiert. Welche Funktion kommt Marias Zeugnis „ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,18) in der urchristlichen Gemeinschaft zu? Aufgrund der Verflochtenheit mit der Erzählung von der Grabbesichtigung durch Petrus und „den Geliebten Jünger“ stellt sich darüber hinaus die Frage, welche Akzentsetzungen bei den eruierbaren diachronen Schichten erkennbar sind.

Aus dem Gesamtkontext des JohEv lassen sich die theologische Botschaft der joh Ostererzählung und die spezifisch joh Zeichnung der Erzählfiguren noch deutlicher konturieren. Ein Blick auf die Bedeutung der Jüngerin im und für das Gesamtevangeliem rundet den ersten großen Abschnitt ab.

Auch wenn das joh Porträt der Magdalenerin aufgrund der vorauszusetzenden literarischen Fiktionalität keine unmittelbaren Rückschlüsse auf ihre historische Person zulässt, bildet die Erhebung des im JohEv narrativ entfalteten Bildes Marias von Magdala dennoch die Basis, ohne welche (unter Einbeziehung der synoptischen Darstellungen) historische Daten nicht zu ermitteln sind.

In einem weiteren Schritt wird zu zeigen sein, inwiefern *Maria von Magdala als Symbolfigur für die Frauen in den joh Gemeinden* fungiert. Warum erhält die Tradition der Protophanie vor einer Frau gerade im 4. Evangelium soviel Raum?

Im JohEv fällt auf, dass Jesus oft gerade mit Frauen längere Gespräche führt⁶⁰ – man denke beispielsweise auch an die Samaritanerin am Jakobs-

⁵⁹ Hingegen blendet Ruschmann V. 3-10 in ihrer synchronen Untersuchung aus, wobei sie ihr Vorgehen mit einer bereits vorhergehenden traditionsgeschichtlichen Analyse rechtfertigt (vgl. dies., Maria von Magdala 103, Anm. 1). Dass die Verse einfach herausgelöst werden können, da sie ohnehin keine Auswirkungen für die Maria Magdalena-Erzählung hätten, ist meines Erachtens nicht zulässig, insofern sich in Hinsicht auf die joh Endfassung aufgrund der Verklammerung der einzelnen Handlungsstränge durchaus bestimmte Akzentuierungen ergeben, die bei einem solchen Ansatz gar nicht in den Blick treten.

brunnen (Joh 4) oder an Marta (Joh 11) –, zumal in diesen Dialogen wichtige christologische Bekenntnisse transportiert werden. Das 4. Evangelium erweist sich als diejenige „neutestamentliche Schrift, in der Frauen qualitativ wie quantitativ am nachhaltigsten vertreten sind“⁶¹.

Aufgrund dieses Textbefundes lassen sich Schlüsse auf die TradentInnenkreise des JohEv, die joh Gemeinden, ziehen, in welchen Frauen als Traditionsträgerinnen offensichtlich eine wesentliche Rolle spielten. Denn die im 4. Evangelium erzählten Begegnungen Jesu mit Frauen sind auch im Spiegel der joh Redaktions- und Theologiegeschichte zu sehen; im Licht des durch das JohEv eröffneten Kommunikationsgeschehens mit den ursprünglichen AdressatInnen tritt die spezifische Gemeindesituation in den Blick. So erhebt sich die Frage, inwiefern die Prominenz der Frauen im JohEv auch Folgerungen bezüglich bestimmter „egalitärer“⁶² Strukturen, welche die Organisation der Gemeinden betrafen, erlaubt, in dem Sinne, dass Frauen auch in der gemeindlichen Praxis wichtige Funktionen übernehmen konnten. Wenn es zur Zeit der christlichen Ursprünge verschiedene Gemeindemodelle gab, könnte gerade in der Eigenart der joh Bewegung eine besondere Chance für die heutige Kirche liegen.

Da sich insbesondere die vorösterliche Rolle Marias von Magdala im JohEv als Leerstelle erweist, ist eine komparative Interpretation der entsprechenden synoptischen Texte erforderlich, um in der *historischen Rückfrage mittels des gesamtneutestamentlichen Befundes* ihre besondere Autorität in Jesusbewegung und Urkirche zu beleuchten. Dabei sind folgende Fragen zu stellen: Wie wird das Bild Marias von Magdala bei den Synoptikern gezeichnet – inwiefern unterscheiden sich die synoptischen Entwürfe vom joh Porträt? Erfüllt die Jüngerin die biblischen Apostolatskriterien⁶³, sodass ihr die Kategorie einer Apostolin auf geschichtlicher Ebene zugeschrieben werden kann, auch wenn sie im Neuen Testament nicht explizit so bezeichnet wird?

⁶⁰ Leipoldt, Frau 122, sah darin „eine eigene Darstellungsform, um der Bedeutung der Frau in Mission und Gemeinde gerecht zu werden“.

⁶¹ Gollinger, Frauen 341f.

⁶² Hinsichtlich dieses Begriffes sind freilich nicht die heutigen Maßstäbe anzulegen. Da der umgreifende patriarchale Kontext vermutlich jegliche gemeindliche Praxis prägt(e), unterscheiden sich die diversen Traditionsgemeinschaften insofern, als Frauen mehr oder weniger Freiräume in einer androzentrischen Welt erhalten.

⁶³ Zu möglichen Ursprüngen des christlichen Apostelbegriffs im griechischen und jüdischen Bereich siehe Rengstorff, ἀποστέλλω 397ff.; zur neutestamentlichen Konzeption ebd. 421ff. (die androzentrische Perspektive ist kritisch zu hinterfragen); vgl. auch Brock, Mary Magdalene 3ff. Ein wesentliches Element in der engeren Bedeutungskonstitution stellt die Autorisierung der Verkündigung durch Jesu Sendung und Auftrag dar. In der vorliegenden Studie richtet sich der Fokus auf geschlechtsspezifische Implikationen in der Anwendung der christlich geprägten Bedeutung.

In der unmittelbaren *Wirkungsgeschichte* der joh Ostererzählung treten die Differenzen verschiedener christlicher Milieus zu Tage, in welchen die Jüngerin je nach Kontext einen unterschiedlichen Rang einnimmt. Während in den frühchristlichen Schriften, die sich an der dominanten Traditionslinie orientieren, eine zunehmende Marginalisierung der Frauen im Allgemeinen ersichtlich wird, treten in vielen apokryph gewordenen Texten im Umfeld der Gnosis gerade Frauen – allen voran Maria von Magdala – als Garantinnen gnostischer Lehre und Tradition auf. In Verbindung mit der patristischen Polemik gegen die „Häretikerinnen“ (vgl. beispielsweise Tert., praescr. 41,5) verweist dieser Befund auf eine starke Anteilnahme von Frauen an der gemeindlichen Praxis in bestimmten gnostischen Strömungen – trotz des übergreifenden patriarchalen Kontextes, welcher auch in den Sprach- und Denkformen der Gnosis deutlich zum Ausdruck kommt. Gerade der Dialog des Auferstandenen mit der Magdalenerin in Joh 20 diente dabei als Anknüpfungspunkt für viele sog. gnostische Apokryphen – insbesondere etwa für das EvMar, das als einziges (erhaltenes) Evangelium nach einer neutestamentlichen Frauengestalt benannt ist.⁶⁴ Aufgrund der Tradition der Christophanie vor ihr fand ihre Gestalt als Prototyp der visionären Jüngerin in gnostischen Kreisen überhaupt erst Interesse. Auf der Basis gewisser Verbindungslinien des JohEv zur Gnosis stellt sich nun auch die Frage nach einer etwaigen ähnlichen Struktur joh und bestimmter gnostischer Gemeinden.

Die spätere Rezeptionsgeschichte zeigt einen folgenschweren Wandel im Porträt der Magdalenerin. In der Patristik wurde einerseits ihre apostolische Funktion hervorgehoben, andererseits erfolgte bereits die Verschmelzung mit anderen neutestamentlichen Frauenfiguren zum bekannten Mythos der heiligen Sünderin. Dennoch lassen sich deutliche Spuren der Apostolin bis ins Mittelalter verfolgen.

5. Einige Prämissen zur Entstehung des JohEv

Da das JohEv als das jüngste der vier kanonischen Evangelien gilt, weist es im Vergleich zu den synoptischen Evangelien – unter einem rein zeitlichen Gesichtspunkt – den größten Abstand zur Geschichte Jesu auf. Allerdings ist es „ein Vorurteil anzunehmen, allein die zeitliche Nähe oder Distanz ... be-

⁶⁴ Von feministischer Seite kommt der Beschäftigung mit apokryphen Schriften eine zentrale Rolle zu, „da aus feministischer Perspektive die Kanonisierung des Neuen Testaments als patriarchaler Herrschaftsakt anzusehen ist und nichtkanonische Schriften in historischer und oft auch theologischer Hinsicht denselben Anspruch auf Aufmerksamkeit haben wie das Neue Testament“ (Schottroff, Weg 175).

gründe eine größere oder geringere Glaubwürdigkeit und Authentizität⁶⁵, da die verschiedenen Entwürfe unterschiedliche Überlieferungsprozesse voraussetzen und schließlich „das Evangelium“ auf ihre je eigene Weise, nach den jeweiligen Bedürfnissen und Interessen der dahinter stehenden Gemeinden präsentieren. Der vorliegende Endtext des JohEv, der mit erzählerischer Raffinesse für das spezifisch joh christologische Credo wirbt,⁶⁶ dokumentiert einen längeren „Zeugnis-, Verkündigungs- und Deutungsprozeß der Offenbarung Gottes in Jesus Christus“⁶⁷, basiert aber dennoch auf alten Überlieferungen.⁶⁸

5.1. Abfassungszeit und -ort

Aufgrund externer wie interner Gründe wird meist eine relativ späte *Datierung* vertreten (um 100 n. Chr., zumindest was die vorliegende Fassung betrifft).⁶⁹ Die auf den *terminus a quo* bezogene Argumentation geht dabei zunächst von der in Joh 11,48 vorausgesetzten Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. aus, weiters von der sich im Sprachjargon manifestierenden Distanzierung von „den Juden“ als eigener, abgesonderter Gruppe bzw. Gemeinschaft (oft im Zusammenhang mit dem sog. Synagogausschluss/ἀποσυνάγωγος, vgl. 9,22; 12,42; 16,2)⁷⁰ sowie auf inhaltlicher Ebene von der hohen Christolo-

⁶⁵ Scholtissek, Messias-Regel 103.

⁶⁶ Vgl. Scholtissek, Messias-Regel 105.

⁶⁷ Scholtissek, Messias-Regel 103.

⁶⁸ Vgl. auch Zumstein, Erinnerung 1, Anm. 3: „Zur Datierung des joh Korpus lässt sich mit einiger Sicherheit sagen, dass zwischen den Traditionen, auf die sich das Evangelium stützt (erste Hälfte des 1. Jh.), und der Endredaktion des Evangeliums bzw. der joh Briefe (Anfang des 2. Jh.) mit einer Zeitspanne von siebzig Jahren zu rechnen ist.“ Die Entwicklung der hinter der joh Literatur stehenden Gemeinschaft lasse sich nachvollziehen „als eine Reihe aufeinanderfolgender Relecturen der joh Tradition“ (ebd. 2).

⁶⁹ Frühdatierungen (wie z. B. bei Berger, Johannes 94: 67-70) stellen sich gegen den exegetischen Konsens, aber auch absolute Spätdatierungen ins 2. Jh. sind bereits passé.

⁷⁰ Dazu etwa Brown, Community 22; Klauck, Gemeinde 199-201; Becker, Evangelium 43f., 50f. Dieser Synagogausschluss wird um ca. 80-90 datiert (zum Teil im Zusammenhang mit der Einfügung der Birkat ha-Minim ins Achtzehnergebet). Skeptisch Reinhartz, Gospel 579: „... there is no evidence for the exclusion of Jewish-Christians from the synagogue in the first century“. Aber auch wenn kein expliziter, datierbarer Synagogausschluss nachweisbar ist, impliziert die distanzierte Rede von „den Juden“ die erfolgte Trennung sowie eine gewisse Diskriminierungs- und Verfolgungssituation. Dazu Wengst, Johannesevangelium I 25: „Gruppen, die einen exklusiven Anspruch vertraten und damit die jüdische Gemeinschaft zu sprengen drohten und sie gefährdeten, wurden von den Lehrern des sich herausbildenden und die Mehrheit repräsentierenden rabbinischen Judentums als Ketzer, als Häretiker bezeichnet und schlimmer eingeschätzt als Nichtjuden. Das hatte zur Folge, dass die Abweichenden sich religiöser Diskriminierung, sozialer Isolierung und wirtschaftlicher Boykottie-

gie⁷¹ und präsentischen Eschatologie. Der *terminus ad quem* ergibt sich aus der Textüberlieferung (insbesondere dem ägyptischen \mathfrak{P}^{52} , wenn auch dessen ursprüngliche Datierung mittlerweile umstritten ist) und der Rezeptionsgeschichte: So setzen etwa bestimmte patristische und häretische Texte die Kenntnis des JohEv voraus, aber auch etliche Apokryphen (z. B. das gnostische EvMar) knüpfen an die joh Tradition⁷² an.

Als mögliche *Abfassungsorte* werden Kleinasien (Ephesus)⁷³, im palästinischen Raum das Ostjordanland⁷⁴ sowie Syrien⁷⁵ und Ägypten⁷⁶ vorgeschlagen.⁷⁷

5.2. Die diachrone Frage: Der joh Redaktionsprozess als Relecture

Aufgrund der diachronen Aporien in der joh Forschungsgeschichte zeichnet sich gegenwärtig ein Vorrang der synchronen Arbeit mit dem JohEv ab.⁷⁸ Die

rung ausgesetzt fanden.“ Schnackenburg, *Johannesevangelium I* 148, sieht in der verallgemeinernden Bezeichnung eine „polemische Absicht gegen den pharisäischen Rabbinat zur Zeit des Evangelisten“. Der innerjüdische Kontext der Kontroverse ist auf jeden Fall zu beachten (Joh 4,9 bezeichnet Jesus explizit als Ἰουδαῖος; siehe außerdem 4,22).

⁷¹ Allerdings ist dieses Argument nicht sehr schlagkräftig; denn nach Zumstein, *Erinnerung 13*, etwa „entstand die hohe Christologie sehr früh und ist vielleicht sogar an den Anfang der joh Entwicklungslinie zu setzen“.

⁷² Ob hier eine Bezugnahme auf eine bestimmte Fassung des Evangeliums vorliegt, lässt sich nicht nachweisen.

⁷³ Hier herrscht der breiteste Konsens; vgl. etwa Schnelle, *Einleitung* 519: „Von allen Möglichkeiten hat *Kleinasien (Ephesus)* als Abfassungsort des Johannesevangeliums die größte Wahrscheinlichkeit für sich.“

⁷⁴ Als Alternative zu Ephesus bei Klauck, *Gemeinde* 199.

⁷⁵ So z. B. Becker, *Evangelium* 50; Theißen/Merz, *Jesus* 50. Als Alternative zu Ephesus bei Lindars, *Gospel* 44 sowie John 77. Für Westsyrien plädiert beispielsweise Charlesworth, *Disciple* 8. Thyen, *Johannesevangelium* 1, denkt an den „syrisch-palästinensischen Raum“.

⁷⁶ Dafür sprechen die Textüberlieferung und die Rezeptionsgeschichte.

⁷⁷ Zu einer Kombinationsthese (mit Ephesus als eigentlichem Abfassungsort) siehe beispielsweise Schnackenburg, *Johannesevangelium I* 134: „Die joh. Tradition, deren Wurzeln in Palästina liegen, ist auch durch das Medium syrischen Einflusses gegangen, ehe sie in Kleinasien (Ephesus) Fuß faßte, fixiert und redigiert wurde.“ Siehe auch Anm. 128.

⁷⁸ Dazu etwa Ruckstuhl/Dschulnigg, *Stilkritik* 16-19; vgl. auch den Überblick über die neueren Johannes-Kommentare und Monographien bei Zumstein, *Evangelium* 12. – Einen präzisen forschungsgeschichtlichen Überblick zur diachronen Frage zu bieten, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ein Aufweis einiger Grundlinien der Johannesforschung des 20. Jh. findet sich beispielsweise bei Ruckstuhl/Dschulnigg, *Stilkritik* 11-18; vgl. auch den knappen Abriss bei Ruschmann, *Maria von Magdala* 7-10.

alten Quellentheorien (σημεία-Quelle + Passionsbericht)⁷⁹ und Grundschrift-hypothesen (Grundevangelium + Bearbeitungsschichten)⁸⁰ lassen sich in ihrer klassischen Form nicht mehr vertreten.⁸¹ Gegenüber der strikten These der literarischen Einheitlichkeit des Evangeliums⁸² sind andererseits (noch immer) die harten Übergänge und Spannungen⁸³ ins Feld zu führen, welche zeigen, dass das JohEv „nicht als ein Werk aus einem Guß auf uns gekommen“⁸⁴ ist.

Ein relativer Konsens herrscht dabei bezüglich des sekundären Charakters des „Nachtragskapitels“ oder „Epilogs“ Joh 21.⁸⁵ Dabei verweist V. 24 selbst

⁷⁹ Im klassischen Modell von R. Bultmann traten neben die genannten Quellen noch andere Traditionen, insbesondere eine höchst umstrittene (gnostische) Quelle für die Offenbarungsreden; diese vorjoh Überlieferungen griff der Evangelist auf. Anschließend wurde der Grundbestand des Evangeliums noch in einer „kirchlichen Redaktion“ überarbeitet. (Ähnlich J. Becker, jedoch ohne Redenquelle: SQ, PB und anderes Gut – E – Nachträge, mehrphasige Redaktion; vgl. insbesondere ders., *Evangelium* 35, sowie die Skizze ebd. 46.) R. T. Fortna etwa sah wiederum im sog. „Gospel of Signs“ (Signs Source + Passion Source in vorjoh Kombination) ein Grundevangelium, das eine umfangreiche joh Redaktion erfuhr (vgl. ders., *Gospel*). Heute ist nicht einmal mehr die Existenz einer eigenen Zeichenquelle konsensfähig (Thyen, *Johannes* 149, Anm. 5, spricht von einer „Legende der Kritik“; eine umfassende Kritik an der Hypothese einer Semeia-Quelle findet sich bei van Belle, *Signs Source*; vgl. auch Lindars, *John* 51f.).

⁸⁰ Exemplarisch etwa Wellhausen, *Evangelium* 6f., 100-119; Fortna, *Gospel*.

⁸¹ Siehe die diesbezüglichen forschungsgeschichtlichen Übersichten bei Broer, *Einleitung* 185f.; Ruckstuhl/Dschulnigg, *Stilkritik* 11-15. Vgl. auch die Quellenscheidungstheorien bei Schnackenburg, *Johannesevangelium I* 36-40.

⁸² Als Verfechter der stilistischen und daher literarischen Einheit des Evangeliums treten z. B. E. Ruckstuhl und P. Dschulnigg auf; zuvor schon E. Schweizer. Zu ihrer stilkritisch-statistischen Methode siehe Ruckstuhl/Dschulnigg, *Stilkritik* 19ff. Auch Schnelle, *Einleitung* 528, votiert für die „literarische Integrität des Johannesevangeliums“ – freilich abgesehen von Joh 21, den „textkritisch eindeutig sekundären Passagen Joh 5, 3b.4; 7, 53-8, 11“ (ebd. 535) und der Glosse Joh 4,2; Thyen, *Johannesevangelium* 1, bezeichnet demgegenüber bloß 5,4; 7,53-8,11 als sekundär. – Allerdings bedeutet die „sprachliche und stilistische Einheit von Kap. 1-20 ... noch nicht, dass das vierte Evangelium aus einem Guss ist. Das heisst: Auch wer mit nur einem Autor rechnet, muss die Entstehung des Korpus in verschiedenen Etappen berücksichtigen.“ (Zumstein, *Evangelium* 16.)

⁸³ Siehe nur Joh 5-7 (zu Umstellungshypothesen vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium I* 41-44; Vielhauer, *Geschichte* 421-423; Becker, *Evangelium* 31f.); 14,31-18,1; 20,30f./21,1ff. oder die sog. „situationsgelösten“ Redestücke in Joh 3. Dazu etwa Schnackenburg, *Johannesevangelium I* 34-36; Lindars, *Gospel* 48-51; Broer, *Einleitung* 183f., 187; Bull, *Gemeinde* 11-68.

⁸⁴ Broer, *Einleitung* 215.

⁸⁵ Vgl. z. B. Schnelle, *Einleitung* 533f.; Broer, *Einleitung* 185, 191; Schnackenburg, *Johannesevangelium I* 34; Brown, *Gospel* 969; Stibbe, *John* 198f.; Wengst, *Johannesevangelium I* 30f.; Zumstein, *Evangelium* 10f., 13f., 26; ders., *Erinnerung* 8, 23f. (ekklesiologische Relecture), 199ff.; Kügler, *Jünger* 411-417; Kremer, *Osterevangelien* 223; Theobald, *Jünger* 239;

auf eine doppelte Redaktion, da sich hier von einem Verfasser des Evangeliums einerseits ein Kreis von HerausgeberInnen andererseits abhebt, welche offenbar eine bereits vorliegende Schrift überarbeiteten: Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητῆς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν⁸⁶ ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν. Freilich handelt es sich bei der Identifikation „des Geliebten Jüngers“ mit dem Autor des Evangeliums „um eine sekundäre Gleichsetzung, denn in Joh 1-20 ist der Lieblingsjünger wohl Garant der joh. Tradition, nicht aber der Verfasser des Evangeliums“⁸⁷. Wir müssen an einen erweiterten Autorbegriff denken, welcher „nicht auf die unmittelbare Niederschrift, sondern auf das zugrundeliegende Zeugnis abhebt, das Anlass und Basis für die Abfassung des Buches war“⁸⁸, im Sinne einer auctoritas als „Autorität hinter dem Evangelium“⁸⁹. Neben der Trennung von pseudopigrapher⁹⁰ und realer Verfasserschaft muss allerdings auch die Unterscheidung zwischen der fiktionalen Figur und einer womöglich durch sie repräsentierten historischen Person vollzogen werden.⁹¹ In der Rezeptionsgeschichte wurde freilich zu wenig differenziert zwischen Maler, Modell und Porträt.⁹²

Mohri, Maria Magdalena 129; Ruschmann, Maria von Magdala 29f. Anders etwa Thyen, Johannes 147ff.; ders., Erzählung 2025ff.; ders., Johannesevangelium 1, 4f.

⁸⁶ Alternativ könnte der Plural, wenn er sich nicht auf ein *Team* von HerausgeberInnen bezieht, auch die AdressatInnen mit einschließen. Auch ein Pluralis maiestatis wird in Betracht gezogen.

⁸⁷ Schnelle, Einleitung 518; vgl. Vielhauer, Geschichte 456; Becker, Evangelium 438. Nach Söding, Perspektive 306, wäre der Geliebte Jünger als qualifizierter Zeuge zwar der ideale Autor, aber: „Er ist eine Figur der erzählten Welt, nicht der Erzähler.“ Er resümiert: „Vom Evangelisten selbst bleibt der ‚Lieblingsjünger‘ zu unterscheiden. Aber der Evangelist ... hat seinem Zeugnis ein Denkmal gesetzt.“ (Ebd. 314.) Anders Broer, Einleitung 195. Für Schnackenburg, Person 253, standen dem joh Kreis „mündliche und vielleicht auch einige schriftliche Aufzeichnungen des geliebten Jüngers zur Verfügung“. Culpepper, School 266, sieht im Evangelisten „a disciple of the B[eloved] D[isciple]“.

⁸⁸ Söding, Perspektive 306.

⁸⁹ Schnackenburg, Person 252; vgl. ders., Johannesevangelium III 456.

⁹⁰ Nach Becker, Evangelium 439, machte die Redaktion den Geliebten Jünger „zum pseudonymen Verfasser des Joh“. Analog sieht Charlesworth, Disciple 24ff., die editorische Notiz im Licht antiker Pseudepigraphie; vgl. auch ebd. 46; außerdem Kügler, Jünger 411, 486; Theobald, Jünger 228, 240-242; Thyen, Johannes 157; ders., Johannesevangelium 2f.

⁹¹ Zur Frage der historischen Person des Autors/der Autorin gibt Zumstein, Evangelium 16, eine gute Empfehlung: „Unter einem methodischen Gesichtspunkt ist es sinnvoll, zwischen dem impliziten Autor und dem realen Autor zu unterscheiden. Während der implizite Autor, d. h. die den Text strukturierende schriftstellerische Strategie, sicher identifiziert werden kann, bleibt die historische Person des Autors (bzw. der Autoren) im Schatten der Geschichte verborgen, so dass jede Aussage über ihre Identität reine Spekulation ist.“ Thyen, Johannes 156f., kritisiert an den diversen Lösungsversuchen der „joh Frage“, „daß ihre Autoren die literarische Ebene des Textes als dessen ‚Welt‘ nicht zureichend von der realen Welt seiner möglichen Referenz unterscheiden. Sehr kurzschlüssig ... wird da der ‚implizite Autor‘ sei-

Wenn nun schon textimmanente Lektüresignale im kanonischen Evangelium auf einen literarischen Wachstumsprozess hinweisen, liegt die Vermutung nahe, „dass die Komposition des Werkes in Etappen erfolgte“⁹³. Die Tatsache literarischer Schichten allein klärt zwar noch nicht, wie viele Hände am Werk waren, doch gerade die Pluralform οἱ δαμην indiziert, dass nicht isolierte Einzelpersonen hinter dem JohEv stehen, sondern ein Kollektiv, das in einer längeren Redaktionsgeschichte die Überlieferungen weiterentwickelte und aktualisierte: die joh Schule⁹⁴ (welche sich auf die Autorität „des Geliebten Jüngers“ beruft). Betrachtet man das JohEv als Ergebnis mehrphasiger Relecture⁹⁵, in welcher sich die innovative Kraft der joh Theologie entfaltetete,

nes Werkes einfach mit dessen fiktionalem Erzähler/Schreiber und dieser wiederum umstandslos mit dem realen Verfasser des Textes identifiziert.“ Für ihn ist das JohEv „das anspruchsvolle literarische Opus eines anonymen Dichters, der zugunsten der pseudepigraphen Zuschreibung seines Werkes an die von ihm fingierte auktoriale Erzähler-/Schreiberfigur des ‚Jüngers, den Jesus liebte‘ für immer im Dunkel der Geschichte versunken ist“ (ebd. 157; vgl. ders., *Johannesevangelium* 2f.). Freilich möchte er als Lösung des Rätsels um den Geliebten Jünger – im Sinne „einer von dem impliziten Autor selbst gelegten Spur“ (ebd. 158) – wiederum den Zebedaiden erweisen (siehe ebd. 158f., 164f., 183f.); dabei hätten „bereits die griechischen Väter und frühen Leser dieses Rätsel, den über das Evangelium verstreuten Hinweisen entsprechend, richtig gelöst“ (ders., *Johannesevangelium* 3), jedoch „den pseudepigraphischen Charakter des Werkes nicht erkannt“ (ebd.). – Zur altkirchlichen Identifikation mit Johannes, dem Sohn des Zebedäus (z. B. *Iren.*, haer. 3,1,1) – zur Garantie der Apostolizität des Evangeliums – siehe etwa Schnackenburg, *Johannesevangelium* I 63ff.; ders., *Person* 252f.; Schnelle, *Einleitung* 515-517; Broer, *Einleitung* 189f.; Vielhauer, *Geschichte* 456-459; Söding, *Perspektive* 305f., 316; Lindars, *Gospel* 28ff.; Culpepper, *Introduction* 12-14; Theobald, *Jünger* 250f.

⁹² Diese Unterscheidung stammt von Thyen, *Johannes* 182f.

⁹³ Zumstein, *Evangelium* 14.

⁹⁴ Vgl. Zumstein, *Erinnerung* 7: „Dass die Arbeit am Evangelium ständig wieder aufgenommen wurde, verweist auf ein organisiertes und kontinuierlich arbeitendes Produktionsmilieu, die sog. joh Schule.“ Außerdem ebd. 12: „Das Joh ist nicht der geniale Entwurf einer einzigartigen Persönlichkeit, sondern das Zeugnis eines organisierten Kreises.“ Entgegen dem verbreiteten Modell, das etwa Schnackenburg, *Johannesevangelium* I 59, vertritt: „Das JohEv ist ... im wesentlichen das Werk des Evangelisten, der sich aber auf mancherlei Traditionen stützte und sein Ev langsam wachsen und reifen ließ, ohne zu einem letzten Abschluß zu kommen.“ Allerdings fällt die Bestimmung der Endredaktion bei beiden recht ähnlich aus: siehe Zumstein, *Erinnerung* 8f., 192f.; Schnackenburg, *Johannesevangelium* I 60 (bei ihm zum Teil aber Entwürfe des Evangelisten).

⁹⁵ Zur Anwendung des Modells der Relecture auf das joh Corpus siehe Zumstein, *Evangelium* 17ff.; ders., *Erinnerung* 15-30. (Kritik bei Schnelle, *Einleitung* 535f.) Auch für Ruschman, *Maria von Magdala* 17ff., stellt dieses hermeneutische Paradigma die überzeugendste Theorie dar. Der Begriff der „relecture“ tauchte schon bei M.-É. Boismard 1961 auf (siehe die Kritik bei Schnackenburg, *Johannesevangelium* I 57f.). Ein klares Votum für die literarische Schichtung des Joh – in Entsprechung zu anderer antiker, insbesondere biblischer

wird ihm eine „dogmatische synchrone Lektüre“⁹⁶ genauso wenig gerecht wie die frühere Literarkritik.⁹⁷ Die Frage bleibt, auf welcher Stufe (oder welchen Stufen) der Bearbeitungsschichten des Stoffs – von der ersten Komposition bis zur letzten Redaktion – „der Evangelist“ anzusetzen ist.

Das Modell der Relecture, „ein Charakteristikum der biblischen Literatur“⁹⁸, erweist sich aber auch bei anderen Ebenen der joh Überlieferung als tragfähig. Damit wende ich mich den möglichen Quellen des JohEv zu.

Die früher vertretene Unabhängigkeit des JohEv von den Synoptikern⁹⁹ wird mittlerweile radikal in Frage gestellt.¹⁰⁰ Grundsätzlich lässt sich literari-

Literatur – findet sich bei Becker, Evangelium 33: „Nicht das geistige Eigentum einzelner wird geschützt, sondern für das soziologische Kontinuum (Gruppe, Schule, Gemeinde usw.) repräsentiert deren Literatur ein der Gruppe gemeinsames Erbe und eine lebendige Überlieferung, die mit der Geschichte der Gruppe wächst.“

⁹⁶ Vgl. Zumstein, Erinnerung 7.

⁹⁷ Das Relecture-Modell lässt die Literarkritik in neuem Licht erscheinen, wenn sie Nachträge potentiell als Entfaltung, Vertiefung und Anwendung der Vorgabe sieht. – Tradieren setzt Respekt gegenüber dem Tradierten mit seinem autoritativen Charakter voraus. Gegenüber dem Ansatz früherer Schichtentheorien (aber auch relativ rezenter wie etwa bei G. Keil, der im vorliegenden Text das Produkt einer Evangelienharmonie sieht; zu seinen hermeneutischen Voraussetzungen siehe ders., Johannesevangelium 243f.) ist daran festzuhalten, dass der Endtext als sinnvolle Einheit zu betrachten ist.

⁹⁸ Zumstein, Evangelium 17, Anm. 21.

⁹⁹ Vgl. z. B. das Resümee bei Schnackenburg, Johannesevangelium I 30; für ihn „legt sich die Vermutung nahe, daß hinter dem Joh-Ev eine ältere, noch in ‚synoptische‘ oder ‚vorsynoptische‘ Zeit zurückreichende Tradition steht, die sich in manchem mit der syn. berührt, dennoch aber selbständig ist“ (ebd. 26f.). Eine „gewisse Kenntnis des syn. Traditionsstoffes“ erklärt er aus „der mündlichen Verkündigung“: „Für diese sind sicherlich Querverbindungen zwischen der ‚syn.‘ und ‚joh.‘ Überlieferung anzunehmen.“ (Ebd. 30.) Außerdem etwa Becker, Evangelium 36 (Unabhängigkeit auf allen theologiegeschichtlichen Stufen); Lindars, Gospel 26f., 47f. Vgl. auch Zumstein, Erinnerung 12f.: „Die Begegnung mit der Grosskirche, die sich auf das deuteropaulinische und synoptische Traditionsgut stützt, steht am Ende und nicht am Anfang der joh Geschichte.“ Weiters geht Ebner, Jüngerin 40, Anm. 3, „von einer traditionsgeschichtlich vermittelten Synoptiker-Kennntnis aus, die für die einzelnen literarischen Schichten und das unterschiedliche Quellenmaterial auf beiden Seiten je gesondert geprüft und nachgewiesen werden muß“.

¹⁰⁰ So nimmt z. B. Broer, Einleitung 201, im Anschluss an F. Neiryneck als Vertreter der Leuvenener Lehrmeinung eine „Kenntnis der synoptischen Evangelien durch die johanneische Schule“ an. Ähnlich Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 19. Thyen, Johannesevangelium V, betrachtet das JohEv „als ein intertextuelles Spiel mit diesen bereits literarisch verfaßten Evangelien als seinen Prätexten“ (vgl. ebd. 4; ders., Erzählung 2021-2025). Dass die Kenntnis jener Evangelien auch bei den LeserInnen vorausgesetzt wird (welche dann das JohEv ohne dieses außertextliche Wissen gar nicht richtig verstehen), würde ich allerdings als Gegenargument werten; ein Rückgriff auf Traditionswissen erklärt sich bei den RezipientInnen eher aus der Kenntnis mündlicher Überlieferung. Eine Vertrautheit mit den „Synoptic traditions“ auf der Seite der AdressatInnen setzt auch Kitzberger, Mary 567, voraus: „Otherwise ... some

sche Unabhängigkeit schwieriger beweisen als direkte Rezeption, da die Nichtbeweisbarkeit einer Abhängigkeit nicht schon automatisch Unabhängigkeit oder Nichtkenntnis bedeutet. Im Falle des MkEv legt sich eine Beeinflussung bereits durch die jeweilige Datierung nahe, da es unwahrscheinlich erscheint, dass Joh die mk Tradition nach dem langen Zeitabstand *nicht* kennen sollte;¹⁰¹ insbesondere aber „sprechen die Rezeption der Gattung Evangelium und die Kompositionsanalogien für eine Kenntnis des Markusevangeliums durch Johannes“¹⁰² (wobei damit noch nicht endgültig geklärt ist, ob ihm dieses in schriftlicher Gestalt vorlag). Hingegen ist eine Abhängigkeit von Lk recht fraglich¹⁰³, noch mehr von Mt¹⁰⁴ (insbesondere was die redigierten literarischen Endfassungen betrifft), obgleich sich eine etwaige Kenntnis auch

text-signals which indicate intertextuality could not have been noticed as such by the readers ...“ – Zum kontroversiell diskutierten Verhältnis des JohEv zu den Synoptikern siehe etwa Schnelle, Einleitung 540-543; Broer, Einleitung 197-201; Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 15f. / Vielhauer, Geschichte 416-420 (mit eigener traditionsgeschichtlicher Erklärung); Becker, Evangelium 36-38; zur Diskussion der Parallelen in Stoff und Logien weiters Schnackenburg, Johannesevangelium I 16-32.

¹⁰¹ Frey, Evangelium 110, argumentiert darüber hinaus mit dem Entstehungskontext des JohEv: „Setzt man voraus, dass das Johannesevangelium nicht in einem abgelegenen ‚Winkel‘ des Reiches, sondern – entsprechend dem altkirchlichen Zeugnis – im städtischen Umfeld von Ephesus entstanden ist, dann wird die Annahme eines von allen anderen frühchristlichen Kommunikationsströmen abgeschnittenen Gemeindegemeinschaftes gänzlich unplausibel.“

¹⁰² Frey, Evangelium 113. „Mehr noch als die stofflichen und z. T. sprachlichen Übereinstimmungen, für die sich zumeist unterschiedliche Erklärungen anführen lassen, bieten diese partiellen Kompositionsanalogien Hinweise darauf, dass der Vierte Evangelist den Aufbau zumindest des Markusevangeliums kannte und – nicht durchgehend, aber eben doch in einigen Sequenzen – auf diesen Aufbau rekurriert.“ (Ebd. 85.) Vgl. Schnelle, Theologie 143; ders., Einleitung 543; weiters merkt Söding, Perspektive 265, an, dass Joh „mindestens den Markustext zu kennen scheint“.

¹⁰³ Vgl. Frey, Evangelium 113: „Ob die zwischen beiden bestehenden Parallelen auf der Rezeption lukanisch-redaktioneller Elemente beruhen oder ob hier nur Einflüsse einer bei Lukas verarbeiteten Tradition vorliegen, lässt sich nicht sicher entscheiden.“ (Anders Schnelle, Einleitung 543, der zumindest eine Kenntnis von Mk und Lk annimmt; vgl. auch ders., Theologie 144.) Schnackenburg, Johannesevangelium I 22 (vgl. auch ebd. 30), erklärte die traditionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen Lk und Joh auf der Ebene der Vortraditionen: „Man wird lieber in die frühere Entstehungsgeschichte der beiden Evv, die Bildung ihrer sich berührenden Tradition zurückgehen und bestimmte Kontakte innerhalb dieser für uns nicht mehr greifbaren Tiefenschicht vermuten.“ Ähnlich Lindars, Gospel 48: „... John uses sources used also by Luke, who indeed perhaps wrote later than John“. Becker, Evangelium 37, wies den PB (und andere Stoffe) „in das Milieu einer vorlukanischen Passionstradition“.

¹⁰⁴ Nach Söding, Perspektive 297, ist eine Kenntnis „durchaus zweifelhaft“, laut Frey, Evangelium 113, eine Benutzung „nicht wahrscheinlich“, zumal „das erste Evangelium, das sicher später anzusetzen ist als Lukas, nicht allzu lange vor dem Vierten Evangelium entstanden“ sei.

hier nicht sicher ausschließen lässt. Dennoch ist bei der synoptischen Tradition insgesamt zu bedenken, dass wahrscheinlich mündliche Einflüsse eine große Rolle gespielt haben, vor allem im Blick auf stoffliche Übereinstimmungen und Anklänge bei einzelnen Logien.¹⁰⁵ Die Möglichkeit gemeinsamer Vorstufen der in den Evangelien schriftlich kondensierten Überlieferungen, welche sich unterschiedlich weiterentwickelten (ähnlich einem sich verzweigenden Stamm),¹⁰⁶ ist auch dann noch gegeben, wenn die synoptischen Evangelien vor Joh die einzigen erhaltenen schriftlichen Kristallisationspunkte des breiteren Traditionsstroms darstellen, an welchem das JohEv partizipierte.¹⁰⁷ Wenngleich die Evangelien als poetische Werke ernst zu nehmen sind, setzen diese dennoch einen vorgängigen Traditionsprozess voraus.¹⁰⁸

Aber auch im Falle der Rezeption des MkEv lässt sich das synoptische Modell der literarischen Abhängigkeit nicht analog auf das JohEv anwenden.¹⁰⁹ (Dass Joh das MkEv kannte, heißt außerdem nicht, dass es bei einer stofflichen Verwandtschaft die unmittelbare und einzige Vorlage gebildet hätte.) Eher handelt es sich um eine (hier externe) Relecture, welche durch einen sehr selektiven und souveränen Umgang mit der vorgegebenen Tradition charakterisiert ist, viel freier als bei den sog. Seitenreferenten. Dabei zeigt sich die Bezugnahme auf den Prätex in bewussten Anspielungen, aber auch Korrekturen, Ergänzungen und Aussparungen, welche bei den LeserInnen eine Kenntnis der mk Tradition voraussetzen und sie zur Neuinterpretation herausfordern. Der kritischen Reduktion steht auf der anderen Seite die eigenständige Erweiterung (mit Rückgriff auf Sondertraditionen) und Zuspitzung

¹⁰⁵ Der Prozess der mündlichen Überlieferung ist mit den kanonischen Evangelien nicht abgeschlossen, aus diesem breiten Repertoire konnten auch die Apokryphen noch schöpfen.

¹⁰⁶ Ähnlich geht auch Ruschmann, Maria von Magdala 26, „von gemeinsamem vorsynoptischem bzw. vorjoh Überlieferungsgut ..., das auf unabhängigem Weg in beide Entwicklungslinien Eingang fand“, aus.

¹⁰⁷ Vielfach werden heute ausschließlich traditionsgeschichtliche Beziehungen zu den Synoptikern hergestellt, da sich die entsprechenden Vorläufertraditionen nur sehr schwer rekonstruieren lassen und dem Argument der Ökonomie von Hypothesen großes Gewicht beigemessen wird. (Dass keine schriftlichen Vorstufen erhalten sind, könnte sich jedoch auch daraus erklären, dass diese infolge der Existenz der Evangelien keine Verbreitung mehr fanden.) Das andere Extrem eines absoluten Sonderwegs der joh Überlieferung neben „der synoptischen Tradition“, welche zur strikten Alternative „synoptisch“ versus „joh“ führt, ist jedoch auch nicht mehr haltbar.

¹⁰⁸ Dass die Evangelien „eine komplexe mündliche und schriftliche Vorgeschichte“ haben, führt auch Schottroff, Weg 207, ins Feld, um „schon von daher das ‚Autor‘-Modell [zu] kritisieren“; sie betont die kollektive Dimension von deren Entstehungsgeschichte (vgl. ebd. 207f.).

¹⁰⁹ Vgl. auch Zumstein, Evangelium 13f.; Frey, Evangelium 111; Schnelle, Theologie 144; ders., Einleitung 543.

entsprechend den eigenen Darstellungsinteressen gegenüber, welche die bewusste Parallelkomposition an die eigene Theologie und Gemeindesituation anpasst.¹¹⁰

Als hermeneutisches Instrument zur theologischen Legitimation des einerseits selektiven, andererseits fortschreibenden Verfahrens mit Erinnerungen bzw. der produktiven Weiterführung der Offenbarung dient dabei die Rede vom Parakleten¹¹¹, in deren Horizont der Relecture-Prozess reflektiert erfolgt.¹¹² Damit ist die mit dem JohEv vollzogene Sinnstiftung als geistgewirkte kreative Anamnese des Christusgeschehens konzipiert, welche den Ursprung des Christentums für die eigene Zeit aktualisierend entfaltet.¹¹³ „Weil der nachösterliche Rückblick unter der Führung des Parakleten die Jesus-Zeit und die Jetzt-Zeit der Gemeinde unmittelbar miteinander verbindet, fließen in den johanneischen Texten in der Regel mehrere Verstehensebenen zusammen, die einander nicht ausschließen, sondern ergänzen.“¹¹⁴ Im Zeugnis des Jüngers, den Jesus liebte, manifestiert sich „die autorisierte, literarische Stimme des Parakleten“¹¹⁵.

¹¹⁰ Vgl. auch Frey, *Evangelium* 86ff. (exemplifiziert an Textbeispielen). Außerdem Schnelle, *Theologie* 144: „Der immer wieder erhobene Einwand, der Umfang und die Art und Weise sprächen nicht für, sondern gegen eine mögliche Rezeption der Synoptiker, verkennt, dass die johanneischen Christen bereits über eine spezifische Identität verfügten, die eine flächendeckende Integration anderer Erzählungen und damit verbundener Identitätskonzepte nicht erlaubte.“

¹¹¹ Dazu etwa Reinhartz, *Gospel* 586: „The identification of the Paraclete with the Holy Spirit indicates that the moment at which the risen Jesus gives the spirit to his disciples (20:22) is the moment at which the Paraclete enters the community. This suggests that the Gospel is written from the perspective of a community that sees itself in possession of the Holy Spirit or Paraclete who continues Jesus' advisory role in the world.“

¹¹² Vgl. Zumstein, *Evangelium* 35-37; Schnelle, *Theologie* 135f.; Frey, *Evangelium* 109; Söding, *Perspektive* 272-276; Brown, *Community* 28f. „Als Schöpfer und Träger der nachösterlichen Erinnerung ist der Paraklet der Ermöglichungsgrund für die Entstehung der johanneischen Schrift. (...) Die Erinnerung ist eine kreative Erinnerung, sie vollzieht sich in immer neuer Aktualisierung. (...) Kurz: Die kreative Erinnerung, das Herzstück der johanneischen Pneumatologie, hat im Prozess der Relecture ihre literarische Gestalt gefunden.“ (Zumstein, *Evangelium* 36.)

¹¹³ Nach Schnelle, *Theologie* 134f., sieht Joh „deutlich, dass seine Zeit Jesus Christus und dem Ursprung des Christentums nur treu bleiben kann, wenn sie das Wagnis einer sprachlichen und gedanklichen Neuformulierung des Christusgeschehens eingeht. Dabei ist dem 4. Evangelisten der Rückbezug auf Jesus von Nazareth ebenso wichtig wie die Neuformulierung der Jesus-Christus-Botschaft für seine eigene Zeit.“

¹¹⁴ Schnelle, *Theologie* 136.

¹¹⁵ Zumstein, *Evangelium* 37. Zur funktionalen Parallelität dieser beiden Figuren vgl. auch Culpepper, *School* 267-270; Kügler, *Jünger* 435-438; van Tilborg, *Love* 107.

Die nachösterliche Anamnese vollzog sich im Rückgriff auf alte Überlieferungen.¹¹⁶ Neben der mk Tradition (und dem Ersten Testament)¹¹⁷ rezipierte Joh verschiedene Sondertraditionen, deren Herkunft und ursprüngliche Gestalt (nur mündliche Überlieferungen oder auch schriftliche Quellen? vielleicht schon eine Sammlung?) im Dunkeln liegen; in diesen spiegelt sich die Identität des joh Kreises.¹¹⁸

Wenngleich gegenwärtig „die Zuversicht, noch einen vorredaktionellen Text oder gar vorevangelistische Quellen in ihrem Textbestand sicher rekonstruieren zu können, ... angesichts der Vielzahl konkurrierender Rekonstrukte und der offenkundigen Subjektivität der Vorgehensweise fragwürdig geworden“¹¹⁹ ist, möchte ich dennoch zu Joh 20,1-18 einen Beitrag zur Rekonstruktion der (außersynoptischen) Quellen des JohEv und dessen diachroner Schichtung leisten (siehe I.8.). Angesichts der zugegebenermaßen großen Unsicherheit, welche solchen diachronen Hypothesen zugrunde liegt, ist dieser in aller Vorsicht als diskutierbarer Versuch zu verstehen. Schwierigkeiten bei der Schichtenunterscheidung ergeben sich insbesondere auch aufgrund der einheitlichen joh Sprachdecke, welche auf eine grundlegende sprachliche Überformung des verwendeten Überlieferungsguts deutet.¹²⁰

Auch wenn in der Rekonstruktion von Quellen und Bearbeitungsschichten nicht die eigentliche und primäre Aufgabe der Auslegung des Evangeliums liegt, sondern im Verstehen des vorliegenden Textes, so stellt die diachrone Analyse für manche Aspekte der Forschung dennoch einen notwendigen Ar-

¹¹⁶ Söding, Perspektive 280, spricht von einer „Verwurzelung in ältester Tradition – besonders jüdischer und Jerusalemer Herkunft“ (vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium I 22). Dies zeigt sich beispielsweise in der Vertrautheit mit jüdischer Praxis und palästinischer Geographie. Lindars, Gospel 47, nennt als ein Ziel seines Kommentars „to draw attention to such early material in John“. Zur Diskussion der im JohEv verarbeiteten Quellen bzw. Traditionen siehe etwa Schnelle, Einleitung 535-544; Schnackenburg, Johannesevangelium I 51-55, 59f.

¹¹⁷ Zur Verwurzelung des JohEv im AT siehe z. B. Schnackenburg, Johannesevangelium I 103-106; Culpepper, School 274f.; ders., Introduction 19f.

¹¹⁸ Es ist davon auszugehen, dass das „verwendete Überlieferungsgut ... eine lange Reflexion des joh. Kreises hinter sich“ (Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 19) hat.

¹¹⁹ Frey, Evangelium 77; ähnlich Broer, Einleitung 200; Wengst, Johannesevangelium I 29; Thyen, Johannesevangelium 4. Entgegen dem früheren Optimismus der Johannesforschung meint etwa auch Zumstein, Evangelium 11: „Unbestritten bleibt, dass der Evangelist mit Traditionen, vielleicht sogar mit schriftlichen Quellen gearbeitet hat, doch das Material selbst kann aus methodischen Gründen nicht mehr umfassend und detailliert erhoben werden.“

¹²⁰ Siehe I.4.2. Die Rekonstruktion einer Quelle nach der Methode von Fortna beispielsweise, wo der vorliegende Evangelientext gemäß der klassischen Literarkritik gesplittet wird (siehe die Textrekonstruktion in ders., Gospel 235-245), erweist sich angesichts der literarischen Produktivität bei der Bearbeitung der jeweiligen Vorlagen als nicht zielführend.

beitsschritt dar – etwa um der Geschichte der joh Gemeinde(n) auf die Spur zu kommen.¹²¹

5.3. Joh Gemeinde(n) und joh Schule¹²²

Das Corpus Ioanneum und die dahinter stehende Traditionsbildung verdanken sich einer bestimmten theologischen Schule, wie die verschiedenen auktorialen Instanzen, die sich in den Schriften zu Wort melden, verdeutlichen.¹²³ Als weitere Kriterien für die Existenz einer solchen Schule gelten die theologischen Übereinstimmungen zwischen dem JohEv und 1-3 Joh (wie auch die Differenzen)¹²⁴, der gemeinsame Soziolekt¹²⁵, der sich in einer metaphorischen Sprachwelt und joh Vorzugswörtern, aber auch der Nichtaufnahme oder zumindest seltenen Verwendung sonst häufig vorkommender Begriffe manifestiert, das öfter auftretende kollektive „Wir“ (siehe beispielsweise die editorische Notiz 21,24 oder 1 Joh 1,1f.), weiters bestimmte ekklesiologische Termini sowie typische Anredeformen (φίλοι, τέκνια/τέκνα, ἀδελφοί, ἀγαπητοί)¹²⁶, gruppenbezogene ethische Aussagen, der Umgang mit dem AT oder auch die Darstellung Jesu als Lehrer im Kreise seiner μαθηταί (vgl. die häufige Anrede „Rabbi“).¹²⁷

Der Hauptsitz der sog. joh Schule wird meist im städtischen Milieu von Ephesus¹²⁸ lokalisiert; hier erfolgten vermutlich die Veröffentlichung des

¹²¹ Vgl. auch Broer, Einleitung 189. Außerdem Zumstein, Evangelium 18: „Um das Vierte Evangelium in seinen Sinndimensionen zu verstehen, ist es sowohl in seinem Entstehungsprozess als auch in seiner Endfassung zu lesen.“

¹²² Eine Unterscheidung zwischen der „joh Schule“ und der bzw. den „joh Gemeinden“ lässt sich insofern vollziehen, als zu den Gemeinden zunächst alle joh ChristInnen zu rechnen sind, während sich die joh Schule aus denjenigen konstituierte, welche sich aktiv an der joh Theologiebildung beteiligten (vgl. Schnelle, Einleitung 483; Brown, Community 102). Hinsichtlich der joh Schule vgl. insbesondere die Ausführungen von R. A. Culpepper, welche breite Resonanz fanden (bes. ders., School 261-290; basierend auf einem umfangreichen Vergleich mit anderen antiken Schulen: vgl. ebd. 39-260; zur forschungsgeschichtlichen Entwicklung der These seit ihren Anfängen im 19. Jh. vgl. ebd. 1-38; Culpepper identifiziert jedoch die Gemeinde als Schule). Ferner Becker, Evangelium 40-43.

¹²³ Vgl. Zumstein, Evangelium 33. Dagegen gehen z. B. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 44-54, von ein und demselben Verfasser des JohEv und von 1-3 Joh aus.

¹²⁴ Sonst könnte man ja auch denselben Verfasser annehmen.

¹²⁵ Kritisch gegenüber diesem Konzept Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 53.

¹²⁶ Dazu insbesondere Culpepper, School 272f. Die Anrede ἀγαπητοί erinnert an die Bezeichnung ὁ μαθητῆς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς.

¹²⁷ Dazu Schnelle, Einleitung 479-481; Culpepper, School 37, 261f., 270ff., 288f.

¹²⁸ Wenn als erster Lebensraum der joh Gemeinde das Ostjordanland oder Syrien angegeben wird, wird oft eine spätere Übersiedlung nach Kleinasien vorausgesetzt. So lokalisiert etwa

4. Evangeliums und die Abfassung der Briefe. In diesem „Zentrum der frühen Kirche“¹²⁹ wird auch die Kern- oder Stammgemeinde des joh Christentums angesiedelt, das mit mehreren peripheren Gemeinden in ihrem Radius und Einflussbereich (vgl. 2-3 Joh)¹³⁰ einen Gemeindeverband bildete.¹³¹

In diesem Schul- und Gemeindekontext ist das 4. Evangelium zu verorten als Resultat eines spezifisch joh Überlieferungs- und Interpretationsprozesses, von der Sammlung, Auswahl und Gestaltung bestimmter Traditionen bis hin zu ihrer redaktionellen Weiterentwicklung und Überarbeitung, wo der Einfluss der theologischen Diskussion und gemeindlichen Situation weiter wirkte.

Die Anfänge der joh Gemeinde liegen im Dunkeln; diesbezügliche Mutmaßungen sind in hohem Maße spekulativ.¹³² Der Grundbestand des Evangeliums setzt allerdings eine Trennung von „den Juden“, vom Synagagalverband mit der Konsequenz wirtschaftlich-sozialer Isolation, Diskriminierung bis Verfolgung als eine erste traumatische Erfahrung voraus.¹³³ In dieser Situation sollte es die Identität der nach dem Bruch mit der Synagoge verunsicherten und desorientierten, heterogen zusammengesetzten joh Gemeinschaft stabilisieren und ein eigenes, tragfähiges Konzept bieten.¹³⁴

Ein zweites großes Trauma in der Geschichte der joh Bewegung wird in 1 Joh 2,19 greifbar: Die Rede von SezessionistInnen erweist sich als Reflex auf ein innerjoh Schisma, eine Spaltung der Gemeinschaft infolge von Auseinandersetzungen um die richtige Lehre und Praxis.¹³⁵ Wenn Joh 21,23 auf den Tod „des Jüngers, den Jesus liebte“ als historischer Integrationsfigur des

Zumstein, Erinnerung 8, dort die Endredaktion des JohEv, „als die joh Gemeinden und ihre Schule Syrien aufgrund der synagogalen Verfolgung verlassen mussten und nach Kleinasien flohen, wo sich ihre weitere Geschichte abspielte“.

¹²⁹ Söding, Perspektive 295f. Schnelle, Theologie 142, versucht auch „eine traditions-geschichtliche Verbindung zwischen Paulus und Johannes, der paulinischen und johanneischen Schule in Ephesus“ zu belegen (vgl. auch ders., Einleitung 483, insbesondere aber 544).

¹³⁰ Diese beiden Briefe sind an Gemeinden in räumlicher Entfernung vom Verfasser adressiert, welcher seinen Besuch ankündigt (siehe vor allem 2 Joh 12).

¹³¹ Vgl. etwa Klauck, Gemeinde 198f., 203-205; Schnelle, Einleitung 482f.; Brown, Community 98; Schnackenburg, Johannesevangelium IV 37; Culpepper, School 286 (ohne Lokalisierung).

¹³² Zu den Anfängen siehe etwa die Rekonstruktion von Brown, Community 25-58.

¹³³ Dazu etwa Klauck, Gemeinde 199-201; Bull, Gemeinde 235-237; zur Auseinandersetzung mit „den Juden“ siehe weiters Brown, Community 40-43, 66-69. Hierher gehört auch das Phänomen der sog. KryptochristInnen (vgl. 12,42; 19,38; dazu Brown, Community 71-73). Zur Frage des Synogogenausschlusses siehe schon 5.1.

¹³⁴ Vgl. auch Zumstein, Erinnerung 2, Anm. 4; 9; Bull, Gemeinde 235-237.

¹³⁵ Dazu Klauck, Gemeinde 59ff., 201-203; Brown, Community 93-144; Culpepper, School 280ff.; Bull, Gemeinde 204ff., 238.

joh Christentums anspielen sollte, ließe sich auch spekulieren, ob dieser vielleicht theologische Richtungsstreitigkeiten in der joh Schule auslöste. Jedenfalls kam es zu einem Interpretationskonflikt um die im JohEv schriftlich fixierte joh Tradition. Da sich zwei opponierende Lager innerhalb desselben christlichen Milieus auf ein und dasselbe Evangelium berufen konnten, vermittelte es offenbar keine eindeutige Botschaft und benötigte „einen hermeneutischen Kanon, den festzulegen der I Joh beansprucht“¹³⁶, um „als Leseanweisung ein ‚orthodoxes‘ Verständnis des Evangeliums ab[zu]sichern“¹³⁷. Aber auch das JohEv selbst erfuhr eine redaktionelle Überarbeitung.¹³⁸

Wenngleich die Positionen der DissidentInnen nur durch die einseitige Darstellung des Briefautors mit einiger Verzerrung vermittelt werden,¹³⁹ lässt sich darin eine gnostisierende Tendenz erkennen, welche freilich „eine schon

¹³⁶ Zumstein, Erinnerung 6.

¹³⁷ Klauck, Gemeinde 203; vgl. ebd. 197.

¹³⁸ Die chronologische Reihenfolge der Ereignisse wie auch der joh Schriften bleibt unklar, ebenso die Verfasserfrage. Steht diese Redaktion des JohEv am Anfang der Krise (und führte damit erst zum Schisma) oder erfolgte sie erst nach der – endgültigen – Spaltung? Sind mehrere Redaktionen im Zuge der innerjoh Krise in Betracht zu ziehen (als Manifestation der *laufenden* Differenzierungsprozesse *und* danach)? Hat der Briefautor von 1 Joh auch mit der Redaktion des Evangeliums zu tun? Ist 1 Joh als Kommentar zum Evangelium noch vor dessen Endredaktion (man denke an Joh 21) anzusetzen (aber womöglich nach oder parallel zu einer vorhergehenden Redaktionsstufe)? – Brown datiert den vorredaktionellen Grundbestand des Evangeliums um 90, die Briefe um 100 (vgl. ders., Community 23, 59, 97); er differenziert zwischen dem Evangelisten, dem Redaktor und dem Autor der Briefe als Mitgliedern der joh Schule (siehe bes. ebd. 96). Zur Frage der Endredaktion des JohEv: „... I have preferred to treat the Gospel as a whole which antedated the Epistles; and thus implicitly I have worked with the thesis that even the final redaction came before I John was written.“ Im unmittelbaren Anschluss spricht er nun (im Zusammenhang mit der unten skizzierten Auslegung von Joh 21) von der Möglichkeit, „that chap. 21 was written by the redactor ... roughly contemporaneously with the Epistles“ (ebd.). – Bull, Gemeinde 234, setzt die Briefe zwischen der von ihm postulierten 2. Redaktion des JohEv am Beginn der Auseinandersetzungen und der 3. (und letzten Redaktion) an. Seiner Meinung nach bildeten die OpponentInnen „zur Zeit der Abfassung des IJoh noch eine Gruppe *innerhalb* der sehr locker organisierten joh Gemeinde(n)“ (ebd. 205; Hervorhebung im Original in Fettdruck). – Nach Zumstein, Erinnerung 5, der von der kanonischen Reihenfolge der Schriften ausgeht, „sind die drei Briefe der spätesten Produktionsstufe der joh Schule zuzuordnen und hängen eng miteinander zusammen“ (zur Priorität des JohEv vor 1 Joh vgl. auch ders., Evangelium 33 bzw. Erinnerung 19f.: 1 Joh als Relecture des JohEv; außerdem Culpepper, School 284, Anm. 75). „Der Autorenkreis der Briefe entwickelte ... ein frühkatholisches Denken, dessen erste Anzeichen bereits in Joh 21 fassbar sind.“ (Zumstein, Erinnerung 7.) – Hingegen vertritt etwa Schnelle, Einleitung 484, die umgekehrte Reihenfolge (2 Joh – 3 Joh – 1 Joh – JohEv): „Die Briefe markieren literarisch und theologisch den Ausgangspunkt der joh. Theologiebildung, die im Johannesevangelium ihren Höhepunkt erreicht.“

¹³⁹ Vgl. auch Bull, Gemeinde 204.

im Evangelium angelegte Sinnpotentialität¹⁴⁰ konkretisiert. Die Affinität zur Gnosis dieser „radikale[n] Johanniten“¹⁴¹ oder „Ultra-Johanneer“¹⁴² (der Verfasser von 1 Joh nennt sie 2,18 ἀντίχριστοι sowie 4,1 ψευδοπροφήται) zeigt sich insbesondere in einer starken Betonung der Geisterfahrung¹⁴³ und unmittelbaren Gotteserkenntnis¹⁴⁴ (mit der Taufe als Zeitpunkt der Geistbegabung und Lebenswende, auch in der Christologie¹⁴⁵), während „Inkarnation und Kreuzestod in ihrer christologischen und soteriologischen Relevanz mehr und mehr in den Hintergrund [traten]“¹⁴⁶. Gegen ein individualistisches Heilsverständnis betont 1 Joh die Geschwisterliebe,¹⁴⁷ gegen das pneumatische Selbstbewusstsein die christologische Sühnung der Sünden¹⁴⁸ und das Halten der Gebote¹⁴⁹. „Interessanterweise hinterlässt die Argumentation des I Joh einen eher konservativen Eindruck.“¹⁵⁰

Joh 21 setzt mit der Akzeptanz der petrinischen Hirtenfunktion diese Entwicklungslinie fort, entsprechend der Annäherung der joh Restgemeinde an die sich konstituierende „Großkirche“¹⁵¹, welche letztlich zu deren Eingliederung in dieselbe führte,¹⁵² „während die Schismatiker in der gnostischen Be-

¹⁴⁰ Zumstein, Erinnerung 7.

¹⁴¹ Zumstein, Erinnerung 7.

¹⁴² Vielhauer, Geschichte 472.

¹⁴³ Vgl. etwa 1 Joh 4,1-6. Als Paraklet wird in 1 Joh 2,1 Jesus selbst bezeichnet.

¹⁴⁴ Siehe z. B. 1 Joh 2,4; 4,7f.

¹⁴⁵ Vgl. 1 Joh 5,6-8.

¹⁴⁶ Klauck, Gemeinde 62; vgl. auch Lindars, John 75f.; Bull, Gemeinde 206. Eine detaillierte Rekonstruktion der Positionen der DissidentInnen findet sich bei Brown, Community 109-144. – Dagegen betont 1 Joh 4,2f.: ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου ... Weiters 5,7f.: ... τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα ...

¹⁴⁷ Siehe z. B. 1 Joh 2,9-11; 3,10-18; 4,7f.12.19-21.

¹⁴⁸ Vgl. etwa 1,6-2,2; 4,10.

¹⁴⁹ Vgl. 2,4; 3,22-24; 5,2f.

¹⁵⁰ Zumstein, Erinnerung 6.

¹⁵¹ Siehe Anm. 7.

¹⁵² Ist daher Joh 21 nach 1 Joh anzusetzen? Vgl. Brown, Community 162: „Since no similar pastoral role is given to the Beloved Disciple, we may be hearing a symbolic description of the structural difference between two types of churches. We can be sure that some of the adherents of the author of the Epistles (and perhaps the author himself) would have regarded an acceptance of the presbyteral-episcopal structure as an inadmissible betrayal of the Johannine tradition (and, in fact, it did lead to the end of this branch of the Johannine community as a distinct body of churches). In the redactional chap. 21 we may have a more moderate voice persuading the Johannine Christians that the pastoral authority practiced in the Apostolic churches and in ‚the church catholic‘ was instituted by Jesus and could be accepted without denigration of the specially favored place in history given by Jesus to the disciple(s) whom he loved most.“ Gegenüber Browns terminologischer Verwendung von „apostolic churches“

wegung aufgehen“¹⁵³. Durch die spätere Kanonisierung von 1 Joh trug die Partei um den Briefautor den Sieg der Orthodoxie davon, wohingegen die andere als häretisch gebrandmarkt wurde. Der Versuch einer Konsolidierung der Gemeinschaft war jedoch gescheitert. „Die joh Theologie existierte weiter, während sich die joh Kirche auflöste.“¹⁵⁴ Um den Preis der Akzeptanz hierarchischer Leitungsstrukturen und eines autoritativen Lehramtes wurde das theologische Erbe bewahrt, die „Großkirche“ öffnete sich für die hohe joh Christologie, das JohEv wurde (nach anfänglicher Reserve) als kanonisch anerkannt.¹⁵⁵ Damit ging freilich ein Stück joh Selbstverständnisses verloren, doch waren die bisherigen Strukturen und das joh Prinzip des in die Wahrheit einführenden Parakleten nicht imstande gewesen, die Einheit der Gemeinde zu sichern.¹⁵⁶

Dass die SezessionistInnen das JohEv in gnostischen Zirkeln promulgierten, wirkte geradezu als Katalysator für die Ausformung einer christlichen Gnosis.¹⁵⁷ Vorerst wurde das JohEv auch hauptsächlich seitens „heterodoxer“ Gruppen rezipiert, vor allem durch die (insbesondere valentinianische) Gno-

ist mit Schneiders, Testimony 514, Anm. 4, festzuhalten, dass auch die joh Gemeinschaft Anspruch auf „Apostolizität“ im Sinne einer direkten Legitimation durch Jesus stellt: „The dispute is not over whether the Johannine community is apostolic but over who gets to define the meaning of apostolic, the Twelve alone or eyewitnesses whom Jesus legitimates through his commissioning and the gift of the Spirit.“

¹⁵³ Klauck, Gemeinde 203.

¹⁵⁴ Zumstein, Erinnerung 6. Vgl. auch Brown, Community 145: „The Johannine writings and some elements of Johannine thought are attested in the second century, but after the Epistles there is no further trace of a distinct and separate Johannine community.“ Zur Entwicklung im 2. Jh. siehe ebd. 24, 145-162.

¹⁵⁵ Siehe auch die Zusammenfassung bei Klauck, Gemeinde 218: „Die Gemeinde stand vor der Wahl: Gnosis oder Kirche? Der Teil, der die Herausgeber der johanneischen Schriften ... in seinen Reihen hatte, entschied sich für den Anschluß an die petrinische Großkirche. Der Preis, der zu zahlen war: Akzeptierung der kirchlichen Leitungsstrukturen, Verlust der organisatorischen Eigenständigkeit. Der Lohn dafür: Die johanneischen Schriften und die johanneische Theologie gingen – trotz mancher Anfeindungen und Kontroversen im 2. Jh. n. Chr. – in den Glaubensschatz der Kirche ein.“

¹⁵⁶ „... the very fact that a Paraclete-centered ecclesiology had offered no real protection against schismatics ultimately caused his [i. e. des Verfassers von 1 Joh] followers to accept the authoritative presbyter-bishop teaching structure which in the second century became dominant in the Great Church but which was quite foreign to Johannine tradition.“ (Brown, Community 146; vgl. ebd. 24, 159.) – Hinzuzusetzen wäre: Die Akzeptanz und Übernahme der kirchlichen Leitungsstrukturen brachten das *Ende* der joh Gemeinde. Weiters zeigt die Geschichte, dass „auch eine starr hierarchisch verfaßte Kirche diese Einheit nicht immer gewährleisten kann, ganz im Gegenteil“ (Klauck, Gemeinde 221).

¹⁵⁷ Vgl. Brown, Community 146, 149f.

sis.¹⁵⁸ So stammt der älteste bekannte Evangelienkommentar vom valentinianischen Gnostiker Herakleon.¹⁵⁹ Erste eindeutige Zeugnisse der kirchlichen Anerkennung des JohEv tauchen hingegen erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts auf;¹⁶⁰ gerade die frühe Rezeption in gnostischen Kreisen hatte eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem joh Werk bewirkt.¹⁶¹ Später konnte es jedoch sogar als antignostische Waffe zitiert werden (vgl. *Iren.*, haer. 3,11,1).¹⁶² Damit wurzelt die kontroverse Auslegung des JohEv in verschiedenen christlichen Milieus des 2. Jahrhunderts – als Verlängerung des ersten Interpretationskonflikts – in der (zunächst ambivalenten) joh Tradition und vertiefte die Spaltung im joh Christentum, insofern die rivalisierenden RezipientInnen den Streit der opponierenden joh Gruppen fortführten.¹⁶³ Aufgrund der Popularität des JohEv innerhalb der Gnosis wurde aber auch die Frage der apostolischen Legitimation dringlicher.¹⁶⁴

Die typische Platzierung an vierter Stelle in den frühkirchlichen Evangelienansammlungen und den alten Kanonlisten zeigt einerseits einen gewissen altkirchlichen Primat der Synoptiker.¹⁶⁵ Andererseits erhielt das joh Erbe, sowohl was die Lehre als auch die gemeindliche Praxis betrifft, durch die Kanonisierung des joh Schrifttums einen Raum innerhalb der Kirche.¹⁶⁶ Ver-

¹⁵⁸ Zur Rezeption des JohEv bzw. joh Ideen in der Gnosis vgl. Brown, *Community* 147-154; Schnackenburg, *Johannesevangelium I* 173-175.

¹⁵⁹ Vgl. Brown, *Community* 147; Zumstein, *Erinnerung* 4; Becker, *Evangelium* 59; Culpepper, *Introduction* 13. Die Auseinandersetzung mit Herakleon veranlasste Origenes zum ersten patristischen Joh-Kommentar (225 begonnen; vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium I* 181f.).

¹⁶⁰ Theophilus von Antiochien zitiert das JohEv als erster Vertreter der „Großkirche“ (*Autol.* 2,22). Vgl. Zumstein, *Erinnerung* 3; Lindars, *Gospel* 43; Becker, *Evangelium* 60; Culpepper, *Introduction* 13; dazu auch Charlesworth, *Disciple* 303.

¹⁶¹ Dazu Brown, *Community* 149: „This would explain why Johannine ideas but not quotations appear in the earlier church writings: because a majority of those who claimed the Gospel as their own had become heterodox, there would have been a reluctance among the orthodox to cite the Gospel as Scripture.“ Zur kirchlichen Übernahme von Elementen der joh Tradition vgl. ders., *Community* 155-158.

¹⁶² Vgl. Brown, *Community* 147: „Eventually, however, having added the Epistles to the Gospel as a guide to right interpretation, the Great Church (as illustrated by Irenaeus, *ca.* A.D. 180) championed the Gospel as orthodox over against its gnostic interpreters.“ Weiters ders., *Community* 149f.; Zumstein, *Erinnerung* 3.

¹⁶³ Vgl. auch Zumstein, *Erinnerung* 4f.

¹⁶⁴ Gerade das JohEv aber sichert die Authentizität seiner Überlieferungen am wenigsten durch die Autorität des Zwölfekreises.

¹⁶⁵ Vgl. Söding, *Perspektive* 315f.

¹⁶⁶ Vgl. Söding, *Perspektive* 316: „Die johanneische Konfiguration des ‚anderen‘ Jüngers, der Petrus zur Seite steht und ihm den Vorrang einräumt, ohne sein eigenes Charisma

schiedene Traditionen stehen im Neuen Testament nun spannungsreich nebeneinander – und können einander gegenseitig als Korrektiv dienen.

6. Gedanken zur historischen Auswertung der Ostergeschichte

Da ich in der diachronen Untersuchung mit der Kategorie „historisch“ arbeite, sind einige Vorüberlegungen dazu anzustellen, ohne dass ich im Rahmen dieser Arbeit tiefer in die historisch-kritische Osterdiskussion einsteigen kann.

Historische Kritik kann nur das Zeugnis, das den Osterglauben widerspiegelt, in den Blick nehmen (und zu dessen möglichst ältester Gestalt vordringen, um die Entwicklung des Glaubens an die Auferstehung Jesu nachzuzeichnen), nicht das „Osterereignis“ selbst;¹⁶⁷ auf historisch-kritischem Weg lässt sich der altbekannte „Ostergraben“ eben nicht überspringen. Denn die Auferstehung Jesu entzieht sich der rein historischen Betrachtung, die einem rationalistischen Realitätsverständnis verhaftet ist. Zugrunde liegt einer solchen Konzeption eine Vorentscheidung über einen bestimmten Begriff von Wirklichkeit, welcher das, was mit empirischen Methoden nicht beweisbar ist, als Faktum im Geschichtsverlauf ausblendet. Sollen wir also (wie schon die Kerygmatheologie) auf eine historische Erklärung bewusst verzichten – und gleichwohl an der „Objektivität“ des Ostergeschehens festhalten?

Wenn die Texte von visionären Erfahrungen der ZeugInnen sprechen, kann die historische Forschung nicht beantworten, wodurch oder durch wen diese „Visionen“ letztlich bewirkt wurden, da diese Frage deren innerweltlichen

zu leugnen und seinen Anspruch zu mindern, ist auf elementare Weise in der Kanonisierung zum Zuge gekommen.“

¹⁶⁷ Vgl. Hoffmann, Einführung 2: „Gegenstand historischer Untersuchung kann nur der urchristliche Glaube an die Auferstehung Jesu sein, nicht diese selbst.“ Ähnlich Kremer, Grab 140; Kasper, Glaube 231; Blank, Evangelium 145. Auf provokante Weise formulierte Marxsen, Auferstehung 34, das Problem: „... denn das Reden vom Geschehen-Sein der Auferweckung ist doch eine (damals zwar *verständliche*, vielleicht sogar notwendige) uns aber *verbotene Historisierung eines Interpretaments*.“ Für ihn bestand die Berechtigung der Rede von der Auferstehung als (zeitbedingtem) „Interpretament“ für das „Widerfahrnis des Sehens“ (aufgrund einer bestimmten vorgegebenen religionsgeschichtlichen Vorstellung) in der „Weiter-Ereignung des Jesuskerygmas“ bzw. der „Sache Jesu“. (Siehe ebd. 25ff. Kritik etwa bei Kremer, Zeugnis 119-129.) Gültig bleibt, dass man mit einer rein historischen Fragestellung nicht jenseits des „Interpretaments“ zum „Ereignis“ selbst vordringen kann – und es so weder beweisen noch leugnen kann. „Es handelt sich um ein Geschehen und Ereignis, das in Beziehung zu unserer Geschichte steht, aber die Kategorie ‚historisches Ereignis‘ sprengt.“ (Kremer, Zeugnis 133.) Zu beachten ist aber auch die metaphorische Sprache der biblischen Texte (dazu z. B. ders., Osterevangelien 16, 38).

Bezugsrahmen transzendiert. (Handelt es sich bloß um subjektive Erlebnisse ohne jeglichen „transsubjektiven“, „objektiven“ Anhaltspunkt?¹⁶⁸ – Ein anderes Interpretament könnte auch lauten: Gott bedient sich solcher „Visionen“, um sich in der Geschichte zu offenbaren.) Gegenüber einer rein psychologisierenden Deutung des Geschehens berichten alle Osterevangelien vom leeren Grab – welches jedoch ebenso wenig als historischer Beweis für die Auferstehung herangezogen werden kann.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Zum Aufkommen der „Visionshypothese“ und ihrer Rezeption vgl. etwa Hoffmann, Osterdiskussion 27 (D. F. Strauß; dazu auch Theißen/Merz, Jesus 418), 46-67; weiters Theißen/Merz, Jesus 421f. (G. Lüdemann). Als frühen Beleg für die Visionshypothese könnte man bereits die in Orig., Cels. 2,55 zitierte Polemik nennen: Τίς τοῦτο εἶδε; Γυνή πάροιστρος, ὡς φατέ, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας, ἤτοι κατὰ τινα διάθεσιν ὄνειρώξας, ἢ κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν δόξη πεπλανημένη φαντασιωθεῖς, ὅπερ δὴ μυρίοις συμβέβηκεν ἢ, ὅπερ μᾶλλον, ἐκπλήξαι τοὺς λοιποὺς τῇ τερατείᾳ ταύτῃ θελήσας, καὶ διὰ τοῦ τοιοῦτου ψεύσματος ἀφορμὴν ἄλλοις ἀγύρταις παρασχεῖν (PG 11,884c-885a). – *Wer hat dies gesehen? Eine wahnsinnige Frau, wie ihr sagt, und wenn sonst einer von denen aus derselben Zauberei heraus, entweder wahrlich, weil er einer bestimmten Disposition zufolge einen Traum hatte oder durch eine seinem Wunsch entsprechende irreführende Einbildung Wahnvorstellungen erzeugte, was eben schon Unzähligen widerfahren ist, oder, was eben eher (zutrifft), weil er die übrigen durch diese Aufschneiderei in Erstaunen versetzen wollte und um durch eine derartige Lüge anderen Betrügern Hilfestellung zu leisten.* Möglicherweise dient auch schon die Verteidigung der „Realität“ der Erscheinung des Auferstandenen in Lk 24,36-43 dazu, solchen Einwänden, es handle sich um bloße Phantasmen (vgl. V. 37: ... ἐδόκουν πνεῦμα/D φάντασμα θεωρεῖν), zu begegnen.

Zur Kritik der „subjektiven“ wie der „objektiven“ Visionshypothese siehe z. B. Kremer, Zeugnis 57-63; außerdem Marxsen, Auferstehung 19: „Sind es bei der subjektiven Visionshypothese die Jünger, die durch ihren Glauben die Visionen sozusagen schaffen, so ist es bei der objektiven Visionshypothese der *gegenwärtige* Glaube, der mit objektiven Visionen rechnet. Die sogenannte objektive Visionshypothese ist also bei Licht besehen *auch* eine subjektive – nämlich vom eigenen Glauben aus. Immer aber handelt es sich um Konstruktionen, die in einen Bereich vorzustößen versuchen, der jenseits der Aussagen der ersten Zeugen liegt. Dabei wird die Interpretation, die die Jünger für ihr Widerfahrnis gaben, meist unter der Hand historisiert.“

Kremer, Ostererfahrungen 105f., grenzt die heutige Exegese von den zwei Polen einer fundamentalistischen Historisierung der Texte bzw. einer radikalen Psychologisierung der geschilderten Erfahrungen ab: „Völlig unzulässig ist es daher, aus diesen Texten, wie es in der traditionellen Apologetik oft geschah, auf äußerliche, objektiv feststellbare Begegnungen mit dem Auferstandenen zu schließen. Unerlaubt ist es aber auch, von den Angaben der Apg her die Erscheinungen des Auferstandenen als bloße subjektive Visionen – eine Folge des schon vorhandenen Glaubens an Jesus – zu bestimmen ...“ (vgl. auch ebd. 109f.).

¹⁶⁹ Dazu etwa Marxsen, Auferstehung 15: „Selbst wenn wir nämlich (als eine historisch mögliche Feststellung) unterstellen wollen, daß das Grab Jesu leer war, ist damit über die Auferstehung Jesu ja noch gar nichts ausgesagt. Wir hätten es dabei vielmehr mit einem historischen Faktum zu tun, das man nicht nur verschieden interpretieren *kann*, sondern das man auch verschieden interpretiert *hat*.“ Man denke nur an Mt 27,64; 28,13 (vgl. die Betrugs-

Jedenfalls bleibt zu bedenken, dass „Entscheidungen über den Realitätsgehalt der Erscheinungen immer innerhalb einer bestimmten Konstruktion von Wirklichkeit fallen, was gleichermaßen für die Empfänger der Ostervisionen wie für das moderne Bewußtsein gilt“¹⁷⁰. Auch die Definitionen von „Realität“ unterliegen einem historischen Wandel und verändern sich im Laufe der Geschichte.

Als Erfahrungen (die sich in Zeugnissen sprachlich manifestieren und schließlich in Texten vermittelt werden) stellen die visionären Begegnungen geschichtliche Phänomene dar;¹⁷¹ hier kann eine historische Untersuchung ansetzen.¹⁷² Eine *theologische* Deutung dieser Phänomene hängt davon ab, ob eine Interpretation dessen, was sich zeigt, offen bleibt für jemanden, der/die es in Erscheinung treten lässt.¹⁷³ Offenbarung kann nur in geschichtli-

hypothese von H. S. Reimarus; dazu Hoffmann, Osterdiskussion 16-22; Theißen/Merz, Jesus 417); Joh 20,2.13.15 (vgl. die neuzeitliche Umbestattungshypothese; dazu Theißen/Merz, ebd.); diff. Mk 16,6 par. Mt 28,6; Lk 24,6.

Außerdem Broer, Herr 52-54; Pesch, Entstehung I 204-208; Keil, Johannesevangelium 250, mit Anm. 26. (Direkte Kritik an Pesch bei Stuhlmacher, Kritischer ... 245-248, der das leere Grab verteidigt: „Das leere Grab ist keine mißglückte apologetische Erfindung der christlichen Missionare, sondern ein ihnen vorgegebenes Phänomen, das ihre Stellungnahme und kerygmatische Verarbeitung erzwang.“)

Zur Frage der Historizität des leeren Grabes vgl. insbesondere auch Theißen/Merz, Jesus 435-439. Aus den angeführten Argumenten folgern sie „ein kleines Plus für die Möglichkeit, daß die Überlieferung vom leeren Grab einen historischen Kern hat“, jedoch wenden sie ein: „Die Geschichte vom leeren Grab kann nur von dem (auf Erscheinungen basierenden) Osterglauben her erhellt werden, nicht umgekehrt der Osterglaube vom leeren Grab her.“ (Ebd. 439.) Kremer, Osterevangelien 18, betont den Zeichencharakter des leeren Grabes (zur diesbezüglichen Interpretation der mk Grabesgeschichte vgl. auch ders., Osterevangelien 38; ders., Grab 142).

¹⁷⁰ Theißen/Merz, Jesus 416.

¹⁷¹ Dementsprechend kann auch nach J.-L. Marion „die Phänomenologie ... gegenüber der geoffenbarten ... Theologie ... nicht gleichgültig sein ..., eben weil keine Offenbarung ohne eine Weise der Phänomenalität auftritt“ (ders., Erste Philosophie 33).

¹⁷² So betont auch Oberlinner, Kreuz 68, dass unter historischem Blickwinkel die Bekenntnisaussage über die Auferweckung Jesu und die Behauptung von Erscheinungen nicht auf der gleichen Ebene liegen: „Während bei jener das in absoluter Geschichtstranszendenz erfolgte, dem Bereich des empirisch Feststellbaren entzogene Handeln Gottes an Jesus umschrieben wird, bezieht sich die Aussage von der Erscheinung auf ein konkret geschichtliches Ereignis, dessen Einmaligkeit auch durch die Nennung der betroffenen Person bzw. der betroffenen Menschen verbürgt ist.“

¹⁷³ Ausgehend von der Terminologie der französischen Phänomenologie wäre das ein Schluss von dem Gegebenen (*donné*) in seiner Gegebenheit (*donation*; dazu Marion, Erste Philosophie 22ff.) auf einen möglichen Geber (was Marion methodisch ausklammert: vgl. ebd. 28ff.).

cher Vermittlung begegnen und fordert eine Glaubensantwort heraus; dazu müssen wir uns auf die Botschaft der ZeugInnen einlassen.¹⁷⁴

7. Konkrete Arbeitsschritte mit Methodenreflexion

I. TEXT UND BOTSCHAFT VON JOH 20,1-18

Als Ausgangspunkt dient eine eingehende Untersuchung der Perikope auf synchroner und diachroner Ebene. Dieses doppelte Programm einer zunächst auf die kanonische Endfassung des Textes als sinnvoller Einheit, dann aber auch auf seinen Entstehungsprozess gerichteten Lektüre findet seine Rechtfertigung darin, dass die beiden Perspektiven einander konstruktiv ergänzen und korrigieren müssen, um ein adäquates Verständnis des Textes in seinen Sinndimensionen gewährleisten zu können.¹⁷⁵

Dazu werde ich philologisch-linguistische Methoden, narratologische Kategorien sowie die einzelnen Analyseschritte des historisch-kritischen Methodenspektrums – in feministischer Revision¹⁷⁶ – anwenden. Das Proprium einer gender-fairen Exegese liegt in ihrer Hermeneutik, daher kommt es zu einer Ergänzung um bestimmte Fragestellungen sowie insbesondere zu einer

¹⁷⁴ „In der Tat geht es nicht darum, durch historisches Hinterfragen und Kombinieren das Wagnis des Glaubens wegzunehmen, sondern durch das rechte Verstehen der Osterbotschaft am Wagnis des Glaubens teilzunehmen.“ (Blank, Evangelium 148.)

¹⁷⁵ In ähnlicher Weise kommt Zumstein, Evangelium 15, „zur methodischen Forderung, das Vierte Evangelium sowohl diachron als auch synchron zu lesen. Die diachrone Lektüre deckt auf, wie sich die theologische Reflexion im johanneischen Milieu konstituiert und entfaltet hat; die synchrone Lektüre nimmt das Evangelium als kohärentes Werk wahr.“ (Vgl. auch ebd. 18; ders., Erinnerung 7f.) Ruschmann, Maria von Magdala 15, begründet das Bemühen um Methodenintegration: „Denn während die erste sich nicht in Klärungsversuchen vermeintlich unverständlicher Aporien aufreiben darf, steht die zweite in der Gefahr, anachronistische Ergebnisse zu produzieren, solange nicht auch der historische Rahmen des Textes ernst genommen wird.“ – Freilich ist die *syn-chron*e Lektüre der kanonischen Endfassung nicht gleich *a-historisch* zu verstehen; hier ist zwar nicht die Entwicklung des Textes „durch die Zeit“ (*dia-chron*) im Blick, gleichwohl ist der in einem bestimmten Stadium festgehaltene status quo des Textes (zeitbedingtes) Ergebnis vorauslaufender historischer Prozesse.

¹⁷⁶ Zum Methodenensemble der historischen Kritik in feministischer Revision siehe Wacker, Grundlagen 61-67. „Feministische Exegese entwickelt selbst keine neuen Methoden, ist aber innovativ auf der Ebene der Methodologie, der Organisation von Methodenschritten und ihrer kritischen Hinterfragung.“ (Ebd. 61.) Vgl. auch Fander, Stellung 7: „Feministische Bibellektüre ist m.E. nicht eine Frage neuer wissenschaftlicher Methodik, sondern der Hermeneutik.“ Nicht die historisch-kritische Methode als solche ist „androzentrisch verdächtig“ und daher abzulehnen, „sondern die hermeneutischen Voraussetzungen der exegetischen Forschung müssen offengelegt werden“ (ebd. 9). Analog Schibler, Maria Magdalena 101.

kritischen Befragung der Prämissen. Zu bedenken sind natürlich die Grenzen historischer Rekonstruktion, denn die historisch-kritische Methode führt nicht zu „unbezweifelbaren Gewissheiten“, sondern zu Urteilen und Konstruktionen mit „abgestuften Graden der Wahrscheinlichkeit“¹⁷⁷. Gerade deshalb aber besteht verstärkt die Notwendigkeit, die erkenntnisleitenden Interessen zu reflektieren (was bei feministischer Exegese mit einer besonderen Sensibilität für die Geschlechterdifferenzen geschieht).

Zunächst werden der *Text* (I.1.) und seine *Übersetzung* (I.2.) präsentiert, welche vom Bemühen um eine geschlechtergerechte Sprache geleitet ist; dazu gehört auch, dass – gegenüber diskriminierenden Festlegungen auf bestimmte klischeehafte weibliche Lebenswirklichkeiten – im Text vorkommende Frauen sichtbar gemacht werden, die in den herkömmlichen Übersetzungen unsichtbar bleiben.

In einem weiteren Schritt wird die Perikope als Sinneinheit vom unmittelbaren Textumfeld abgegrenzt und ihr Standort im *Kontext* näher bestimmt (I.3.); die motivische Verschränkung mit den umgebenden Texten zeigt ihre Verankerung im Kontext an.

Als erster Hauptteil dient ein detaillierter *philologischer Kommentar* (nach der „glossatorischen“ Methode)¹⁷⁸ dazu, die sprachlich-stilistische Eigenart des Textes auf syntaktischer und semantischer Ebene zu erschließen, um eine Basis für die synchrone und diachrone Arbeit der folgenden Kapitel grundzulegen (I.4.). Die bei der Übersetzung getroffenen Entscheidungen werden begründet und erläutert. Da keine inhaltlich gravierenden Textvarianten aufscheinen, wird hier auch die *Textkritik* mitbehandelt.

Aufgrund der sprachlichen Beobachtungen lässt sich bereits eine grobe *Gliederung* des Textes vornehmen (I.5.).

Dem heutigen Vorrang der Synchronie Rechnung tragend folgt dann zunächst eine Interpretation auf synchroner Ebene, welche den Text als ganzen in erster Linie für sich sprechen lässt (ohne dabei schon kontextuelle Bezüge zum gesamten Evangelium herzustellen) und in größeren Bögen, der szenischen Konfiguration entsprechend, seine *narrative Struktur* mit seinen leitenden Themen und Motiven zur Sprache bringt (I.6.). Vor einer Zerlegung des Textes in verschiedene diachrone Bestandteile (welche in einem weiteren Schritt *auch* ihre Berechtigung hat) soll das Augenmerk hier auf dem Gesamttext als kohärenter Einheit liegen, dessen erzählerische Realisierung das Ergebnis bewusster Gestaltung (unter Einbeziehung bestimmter Überlieferungen) und nicht ein bloßes Zufallsprodukt der Kombination disparaten Ma-

¹⁷⁷ Hengel, *Osterglaube* 256. Vgl. auch Kremer, *Grab* 136f.

¹⁷⁸ Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium* IV 11. Als klassischer Philologin ist mir die präzise sprachliche Erhellung des Textes ein besonderes Anliegen.

terials darstellt. Basierend auf einer Analyse von Semantik und Syntax, die auf ihre Pragmatik im Sinne einer narrativen Regie hinterfragt werden, erfolgt eine narratologische Lektüre¹⁷⁹ von Joh 20,1-18, welche sich der „Welt des Textes“¹⁸⁰ aussetzt und das durch den Text eröffnete Kommunikationsgeschehen¹⁸¹ beleuchtet. Denn wengleich für die Lesenden gegenüber den Erzählfiguren ein Wissensvorsprung hinsichtlich der Osterbotschaft vorauszusetzen ist, bringt die Erzählung durch ihre dialogischen Strukturen einen Prozess in Gang, bei dem die AdressatInnen über eine Identifikation mit den AkteurInnen potentiell sich selbst transformieren lassen sowie ihren eigenen Glauben reflektieren und vertiefen.

Überlegungen zu *Form- und Gattungskritik* sowie zum „Sitz im Leben“ (I.7.) erhellen die Eigenart der joh Ostergeschichte in Relation zu vergleichbaren Texten, wobei insbesondere androzentrische Vorurteile aufgebrochen werden müssen, und werfen ein Licht auf ihre Hauptfiguren als paradigmatische Symbol- und Identifikationsgestalten für die joh Gemeinschaft – zu denen offenkundig ganz selbstverständlich auch Frauen zählen. Weitere Folgerungen hinsichtlich der Funktion der Erzählung von der Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen in einem bestimmten soziokulturellen Milieu – mit einem besonderen Blick auf die dortige Präsenz von Frau-

¹⁷⁹ Eine Weiterführung der narratologischen Interpretation folgt in I.9 (mit einem besonderen Fokus auf die intratextuellen Querverweise im Gesamt-evangelium).

¹⁸⁰ Dazu Ricœur, *Hermeneutik* 32: „Ein Text ist zu interpretieren als ein *Entwurf von Welt*, die ich bewohnen kann, um eine meiner wesenhaften Möglichkeiten darin zu entwerfen. Genau dies nenne ich Textwelt, die *diesem* einzigen Text eigene Welt.“ – „Was ich mir schließlich aneigne, ist ein Entwurf von Welt; dieser findet sich nicht hinter dem Text als dessen verborgene Intention, sondern *vor* dem Text als das, was das Werk entfaltet, aufdeckt und enthüllt. Daher heißt Verstehen *Sich-Verstehen vor dem Text*. Es heißt nicht, dem Text die eigene begrenzte Fähigkeit des Verstehens aufzuzwingen, sondern sich dem Text auszusetzen und von ihm ein erweitertes Selbst zu gewinnen, einen Existenzentwurf als wirklich angeeignete Entsprechung des Weltentwurfs. Nicht das Subjekt konstituiert also das Verstehen, sondern – so wäre wohl richtiger zu sagen – das *Selbst* wird durch die ‚Sache‘ des Textes konstituiert.“ (Ebd. 33.)

¹⁸¹ Grundsätzlich ist zu unterscheiden zwischen textinterner *erzählter Kommunikation* (den erzählten Begegnungen) und textexterner *Kommunikation durch Erzählung* (mittels der erzählten Welt mit den AdressatInnen): dazu Scholtissek, *Messias-Regel* 104f.; Kowalski, *Jesus* 151ff. Generell wird heute der Rolle der LeserInnen mehr Bedeutung zugesprochen (insbesondere in den theoretischen Grundlegungen des Reader-Response-Criticism und der Rezeptionsästhetik), wobei allerdings die Konzepte differieren. Gegenüber willkürlichen subjektiven Projektionen in der Sinnkonstitution seitens der RezipientInnen muss sich eine wissenschaftliche Lektüre präzise mit den rezeptionssteuernden Strukturen und Signalen, die der Text als Wirkungspotential vorgibt (in denen die implizite Leserrolle angelegt ist), auseinandersetzen.

en(wirklichkeit) und konkrete weibliche Lebensvollzüge – werden in Kapitel II behandelt.

Gegenüber der heutigen Wende zur (fast) ausschließlichen Synchronie möchte ich jedoch auch wieder einen verstärkten Akzent auf die Entstehungsgeschichte des Textes legen (I.8.), denn gerade der „diachrone“ Blick auf die biblischen Texte erkennt Verschiebungen in der Wahrnehmung von Frauenwirklichkeit¹⁸². Dabei geht es einerseits insbesondere um die Rekonstruktion der Tradition der Protophanie vor Maria von Magdala in ihrem ältesten Kern, andererseits um die Geschichte der joh Gemeinden mit besonderem Hinblick auf die Situation der Frauen, insofern sich anhand der Textentwicklung verschiedene Stadien der Gemeindeentwicklung aufzeigen lassen. Ziel der *diachronen Analyse* ist es, aus einer detaillierten Untersuchung von Tradition und Redaktion Rückschlüsse hinsichtlich der hinter diesem Text bzw. seinen verschiedenen Schichten und Überarbeitungsstufen stehenden Erzählgemeinschaft ziehen zu können.

Als „produktiver Rezipient“ von Überlieferungen eignet sich „der Evangelist“ verschiedene Traditionen aktiv an und verarbeitet sie weiter,¹⁸³ wobei die Auseinandersetzung mit den Quellen in einem fruchtbaren Dialog mit den (intendierten) AdressatInnen gründet. Gerade der selektive Umgang mit der Vielfalt des Materials spiegelt deutlich die redaktionsgeschichtlichen Intentionen und Tendenzen wider. So lässt sich die joh Redaktion eben nicht nur anhand der Ergänzungen und Veränderungen der originären Überlieferungen aufweisen, sondern auch anhand der Übereinstimmungen, der Konformität mit der wiedergegebenen Tradition, wenngleich sich zunächst für die redaktionsgeschichtliche Analyse die spezifisch joh Interpretamente anbieten. Da ein Text stets in einer Kommunikationssituation zu verorten ist, ist auch Joh 20,1-18 in einer dahinter stehenden Erzählgemeinschaft als Basis und Adresse verwurzelt. Somit lassen sich aus dem Umgang des Joh mit seinen Vorlagen und Traditionen auch Rückschlüsse auf die TradentInnenkreise des Joh-Ev und daher auch für die historische Rückfrage nach der Stellung von Frauen in den joh Gemeinden ziehen. Insbesondere ist zu fragen, ob der grundsätzlich androzentrische Horizont des den Text strukturierenden Traditions- und Redaktionsprozesses auch weiblichen Stimmen Gehör gibt und womöglich auf Frauen als Traditionsträgerinnen hinweist (siehe auch Kapitel II).

¹⁸² Wacker, Grundlagen 64. „Für eine feministische Exegese, die historisch interessiert ist, bleibt die entstehungsgeschichtliche Analyse der biblischen Schriften unverzichtbar, kann doch der vorliegende Text zunächst lediglich Aufschluß geben über die Gemeindesituation, in der er seine jetzige Gestalt erhielt, d. h. ... über die ‚nachösterliche‘ Zeit des Urchristentums, nicht aber bereits etwa über ... die Anfänge der Jesusbewegung.“ (Ebd. 63.)

¹⁸³ Vgl. auch Bieberstein, Jüngerinnen 7 (zu Lk).

Das Fundament der diachronen Thesen bildet eine detaillierte motiv- und traditionsgeschichtliche Untersuchung des Textes, welche den Blick für das spezifisch joh Profil der Geschichte schärft. Dabei dienen insbesondere die parallelen synoptischen Ostererzählungen, aber auch andere biblische Stellen bzw. Texte aus der apokryphen wie der paganen hellenistischen Literatur als intertextuelle Vergleichsfolie. Gerade der Vergleich mit den synoptischen Grabesgeschichten erhellt die traditions- und redaktionskritischen Probleme, welche die Perikope aufwirft. Der Fokus richtet sich auf die Einzeltraditionen hinter Joh 20,1-18 sowie deren eruierbare Bearbeitungsstufen, in denen sich die Akzente der joh Redaktion(en) widerspiegeln. In diesem Rahmen sind auch frühere Ergebnisse beeinflussende Androzentrismen in der historisch-kritischen Exegese zu diskutieren.

Einen vorläufigen Abschluss der unmittelbaren Arbeit mit dem Text von Joh 20,1-18 bildet der Blick auf *theologische Sinnlinien im Licht des Makrokontextes des Evangeliums* (I.9.): Nach der Darlegung des joh Profils von Joh 20,1-18 anhand der traditions- und redaktionsgeschichtlichen Analyse erfolgt eine Einordnung ausgewählter spezifisch joh Motive und Themen in den Gesamtzusammenhang des JohEv. Da die joh Ostergeschichte in den Makrokontext des JohEv, das planvoll komponiert wurde, eingebettet ist, kann man davon ausgehen, dass sich aufgrund bestimmter Textsignale intratextuelle Bezüge zu anderen Worten und Geschehnissen im Erzählzusammenhang des JohEv herstellen lassen. Dadurch ergibt sich eine gewisse Doppelbödigkeit oder Mehrschichtigkeit des Textes, die über die bloße Erzähloberfläche hinausgeht und tiefere Dimensionen erschließt. Insbesondere werden auch Rolle und Funktion der einzelnen Erzählfiguren sowie ihr Verhältnis zueinander im joh Gemeindekontext erhoben.

Bei der Diskussion der Kommentare, die als Auslegungsgeschichte schon einen Teil der Rezeptionsgeschichte des Textes darstellen, bedarf die androzentrische Sicht der vorwiegend männlichen Exegeten einer kritischen Betrachtung von feministischer Seite. Wie die Leerstellen des Textes unterschiedlich gefüllt werden, spiegelt bereits den jeweiligen zeit- und kulturgeschichtlichen Hintergrund der Interpretationsarbeit.

Am Ende des I. Teils soll die *Rolle der Magdalenerin im Gesamtevangeli-um* zusammenfassend beleuchtet werden (I.10.) Schon im Kontext der Passion tauchte die Jüngerin auf (19,25), auch dort wird sie in unmittelbarer Nähe „des Geliebten Jüngers“ genannt.

Die Anonymität „des Jüngers, den Jesus liebte“, gibt Raum für Spekulationen; insbesondere erhebt sich auch die Frage, was der Anlass für die codierte Sprechweise bezüglich dieser Figur gewesen sein könnte. Ein abschließender Exkurs geht (noch einmal) auf das Problem der Identität „des Geliebten Jüngers“ ein und bringt dabei Maria von Magdala ins Spiel.

II. ORTE DER FRAUEN IM JOHEV – MARIA VON MAGDALA ALS SYMBOLFIGUR FÜR DIE SITUATION VON FRAUEN IN DEN JOH GEMEINDEN

Hier wird der Text von Joh 20,1-18 unter dem Gesichtspunkt seiner Relevanz bezüglich der Situation und Rolle von Frauen in den TradentInnenkreisen des JohEv, den joh Gemeinden, in den Makrokontext des JohEv eingeordnet – im Vergleich mit anderen diesbezüglich Aufschluss gewährenden Perikopen (insbesondere in Joh 4; 11; 12).

Der literarisch-theologische Ort Marias von Magdala – und anderer Frauen – im Kontext des JohEv tritt dabei in Beziehung zu den Frauenbildern von dessen Trägergemeinschaft, insofern die in bestimmter Weise porträtierten Erzählfiguren – auch – genderspezifische Rollenmodelle innerhalb eines bestimmten Plausibilitätsrahmens sozialgeschichtlicher Realität verkörpern. Anhand der literarischen Gestaltung von Frauenfiguren und ihrer Verortung in der Erzählung des Lebens Jesu lässt sich damit eine Spurenlese nach Frauenpräsenz und -wirklichkeit in den konkreten Gemeinden vollziehen: Inwiefern zählen Frauen selbst zu den TrägerInnen der betreffenden Überlieferungen – verschaffen die entsprechenden Erzählungen Frauen, ihren Traditionen und Lebenswirklichkeiten Gehör? Ist der aktive Frauen-Anteil am Traditionsprozess in joh Kreisen höher? Was lässt sich über ihre konkrete Mitarbeit in der Praxis und die Organisationsstrukturen der joh Gemeinden eruieren?

Der Schritt von den Frauen im JohEv zu den Frauen in den joh Gemeinden geht von der methodischen Grundprämisse aus, dass sich in der erzählten Jesus-Geschichte in gewisser Weise auch die Geschichte des joh Christentums spiegelt und unter der Oberfläche der Evangelienberichte bruchstückhaft Situation, Leben und Entwicklung der joh Gemeinden zum Vorschein treten.¹⁸⁴ In der mehrstimmigen Textstruktur schwingen zur Hauptmelodie der Erzählung von Jesus stets auch die begleitenden Akkorde der Gemeindeebene mit. Der intertextuelle Vergleich macht die joh Selektion und Überarbeitung von Überlieferungen transparent, aufgrund der bestimmten Präsentation der Jesus-Geschichte im 4. Evangelium ergeben sich Anhaltspunkte, um Informati-

¹⁸⁴ Die Basis besteht nach Brown, *Community* 17, darin, „that the Gospel must be read on several levels, so that it tells us the story both of Jesus and of the community that believed in him“. Kügler, hinsichtlich der historischen Rekonstruktionsmöglichkeit weniger optimistisch als Brown, formuliert für „den Übergang von der erzählten Welt in die Lebenswelt der Kommunikationsbeteiligten“ (ders., *Jünger* 78) die Frage: „Unter der Voraussetzung welcher historischen Situation als Kommunikationshorizont ist ein Text mit diesen Intentionen sinnvoll?“ (Ebd.; im Originaltext hervorgehoben.) Vgl. auch Ruschmann, *Maria von Magdala* 31f.: „Historische Rückfrage nach der Gemeindegeschichte ist ... nur mittelbar möglich: durch die Auswertung der pragmatischen Ausrichtung des Textes.“

onen über die dahinter stehende Gemeinschaft abzuleiten und Rückschlüsse über ihre (Vor-)Geschichte und ihre Propria zu ziehen.¹⁸⁵

Eine solche Lektüre ist durch eine spezielle Rezeptionshaltung gekennzeichnet, insofern sie in die ursprüngliche Kommunikationssituation einzuweisen versucht – wenngleich von heutigen Fragestellungen beeinflusst, um in einem fruchtbaren Dialog mit der Vergangenheit Antworten und Lösungsmöglichkeiten für gegenwärtige Probleme zu finden. Denn auch hier geht es nicht um ein abstraktes historisches Interesse, sondern um die Aktualisierung von Geschichte für die Gegenwart.

Nach einigen Vorbemerkungen inhaltlicher und methodologischer Natur (II.1.) sind zunächst die weiteren Texte im JohEv, die hinsichtlich der Stellung der Frauen in dessen TrägerInnenkreisen transparent sind, in ihrer feministischen Dimension zu erschließen (II.2.). Dazu bedarf es einer Analyse der betreffenden Erzählungen; allerdings kann es dabei nicht um eine umfassende Exegese dieser Stellen gehen.¹⁸⁶ Aus der kritischen Lektüre, welche ein besonderes Augenmerk auf die literarische Darstellung der erzählten Begegnungen und die vermittelte Erzählperspektive innerhalb des Gender-Kontextes legt, resultieren allgemeine Beobachtungen zum Porträt der Frauen im JohEv, um schließlich von den literarischen Rollen der Frauengestalten im JohEv (vorsichtige) Schlüsse hinsichtlich der faktischen Position von Frauen in den joh Gemeinden zu ziehen (II.3.).

III. HISTORISCHES PORTRÄT DER MAGDALENERIN AUFGRUND DES NEUTESTAMENTLICHEN BEFUNDES

In diesem Kapitel erfolgt der Schritt von der joh Erzählfigur zur historischen Person der Frau aus Magdala. Dazu dient eine Erhebung des gesamtneutestamentlichen Befundes mit historischer Auswertung, soweit es die spärli-

¹⁸⁵ Entsprechend hält Brown, *Community* 185, Anm. 328, fest: „In treating the Gospel, while maintaining that the evangelist has tradition about the ministry of Jesus, I take for granted that he reports that tradition through the optic of his own times ..., so that he tells us something about the role of women in his own community.“ Zu den diesbezüglichen Schlussfolgerungen von den Texten auf ihren „Sitz im Leben“ vgl. auch Klauck, *Gemeinde* 197.

¹⁸⁶ Hauptsächlich rückt hier die diachrone Fragestellung in den Hintergrund, da sich für den Fokus dieser Studie auch die joh Endfassung anbietet. – Dass die Samaritanerin sowie insbesondere Maria und Marta relativ viel Raum erhalten, hängt auch mit meinem Blick auf die Rezeptionsgeschichte der Magdalenerin zusammen, insofern Züge der betanischen Maria, in geringerem Ausmaß auch der Samaritanerin in das spätere westliche Einheitsbild der Maria Magdalena eingetragen werden und diese zu Martas Schwester wird. Hier sollen die ursprünglichen Traditionen zu entsprechendem Gehör kommen.

chen Informationen zulassen, wobei auch sozialgeschichtliche Aspekte berücksichtigt werden. Freilich ist die Charakterisierung einer Figur im Kontext einer Erzählung als ein narratives Konstrukt zu verstehen, anhand dessen nicht unmittelbar ein historisches Profil der namentlich identifizierten Persönlichkeit gezeichnet werden kann. Um dennoch historische Informationen ableiten zu können, ist vor allem auch eine kritische Reflexion des ideologischen Horizonts der jeweiligen Erzählung und ihrer androzentrischen Dynamik notwendig. Wenn ein männlicher Erzähler als Stimme des impliziten Autors an der Weltsicht des realen Verfassers partizipiert, erfordert dies eine gender-reflexive Lektüre.¹⁸⁷ Im intertextuellen Vergleich zeigt sich die verschiedene Charakterisierung der Jüngerin in den synoptischen Evangelien und im JohEv. Die Differenzen wurzeln in der ideologischen Einflussnahme der in einem bestimmten Kontext situierten Verfasser(Innen?) auf die Präsentation der Figuren und Handlungen.

Erste Informationen bezüglich der historischen Rückfrage ergeben sich bereits aus der Bezeichnung der Magdalenerin nach ihrem Herkunftsort (III.1.) sowie aus ihrer Erstnennung in den synoptischen Jüngerinnenlisten (III.2.). Nach der Diskussion der synoptischen Darstellungen ihres vorösterlichen Engagements in der Jesusbewegung (III.3.) richtet sich der Blick auf die Kategorie des Apostolats anhand der neutestamentlichen Kriterien (III.4.).

IV. RELECTURE VON JOH 20,1-18 IN DER REZEPTIONSGESCHICHTE

Da die vorgelegte Forschungskonzeption hinsichtlich der Wirkungsgeschichte von Joh 20,1-18 sowie Marias von Magdala eine methodisch-praktische Beschränkung und daher eine selektive Darstellung erfordert, konzentriere ich mich auf einige besonders aussagekräftige Schlaglichter.

So werde ich die *Rezeption Marias von Magdala im Umfeld der „Gnosis“* insbesondere *am Beispiel des Evangeliums nach Maria (EvMar)*¹⁸⁸ aufzeigen

¹⁸⁷ Bach, Signs 67, charakterisiert eine solche kritische Lektüre als „[to] read with suspicion“ und bemerkt: „too often biblical critics have been ideal readers, allied with the patriarchal narrator, and have not recognized that he was telling it slant“ (ebd. 63). – „Suspicious arise when the reader does not share the social, political, and gender codes of the narrator. The more codes one does not share with the narrator, the more incongruent the reading ... Thus, the narrator, like the characters in the text, will come to exist as a figure possessing various attitudes in the consciousness of the reader.“ (Ebd. 68.)

¹⁸⁸ Der gnostische Charakter dieser Schrift wird von Marjanen, Mother 32, Anm. 3; de Boer, Gospel 27ff., aufgrund des fehlenden Mythos der Welterschöpfung durch den Demiurgen in Frage gestellt. (De Boer, Gospel 35ff., rekurriert insbesondere auf stoische Ideen als Vorstellungshorizont und resümiert [ebd. 59]: „One may assume that the theologian behind the

(IV.1.) und diesem Apokryphon auch breiten Raum widmen, insofern hier eine direkte Anknüpfung an die Christophanie vor Maria von Magdala in Joh 20 im Sinne einer Weiterführung der Tradition der Protophanie vorliegt, welche sonst nicht in dieser Form greifbar ist. Wesentliche Grundzüge der hier vorliegenden Charakterisierung der Magdalenerin lassen sich auch in einigen anderen, stärker gnostisch geprägten Texten exemplifizieren. Dieser Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des JohEv erlaubt ferner vorsichtige Rückschlüsse hinsichtlich der Geschichte des joh Christentums. Wenn Teile der joh Gemeinschaft in die gnostische Bewegung abgewandert sind, lässt sich anhand der gnostischen Weiterentwicklung joh Ideen nachvollziehen, wie die joh Überlieferung und Praxis in gnostischen Zirkeln fortlebt.¹⁸⁹

Aus der umfangreichen *patristischen Rezeption* greife ich zwei Schwerpunkte heraus und dokumentiere sie mit Textbelegen (IV.2.): Einerseits betonen etliche patristische Zeugnisse die Rolle Marias von Magdala als österliche Erstzeugin, wobei ihr auch *expressis verbis* der Titel *apostola* (*apostolorum*) zugesprochen wird, während diese Bezeichnung in den Evangelien nicht explizit auf die Jüngerinnen Jesu angewendet wird. Angesichts der jeweils geltenden gesellschaftlichen und kirchlichen Ordnung forderten das Faktum der Verkündigung durch eine Frau und der Umgang mit der apostolischen Rolle Maria Magdalenas allerdings auch bestimmte „Immunsierungsstrategien“ heraus. Andererseits prägte die patristische Exegese des Abendlandes die westkirchliche Magdalenengestalt der *magna peccatrix poenitens*. Im *Mittelalter* verschmelzen die beiden Rezeptionslinien (IV.3.), wie neben den textlichen Zeugnissen die ikonographischen Beispiele zeigen.

Gospel of Mary was acquainted with Hellenistic philosophy and with Philonic exegesis of Jewish Scripture.“) Gegenüber dieser engeren Konzeption von „Gnosis“ im Sinne entwickelter mythischer Systeme fasse ich dieses komplexe Phänomen (spät)antiker synkretistischer Religiosität (einer jüdisch-hellenistisch-christlichen Synthese) weiter. Auch Schaberg, *Resurrection* 122ff., problematisiert die Kategorie „gnostisch“, skizziert dennoch aber „a profile of the gnostic/apocryphal Mary Magdalene“ (ebd. 129), dessen Aspekte allein das EvMar vollständig bietet (vgl. auch dies./Johnson-DeBaufre, *Mary Magdalene* 68-72).

¹⁸⁹ Zum kontrovers diskutierten Verhältnis des JohEv zur „Gnosis“ (auch hier ist einer Generalisierung mit Reserve zu begegnen) aufgrund von sprachlichen, sachlichen und motivischen Parallelen in gnostischen Schriften siehe etwa Schnelle, *Einleitung* 544-548; Broer, *Einleitung* 202-205; Becker, *Evangelium* 53-55; Schnackenburg, *Johannesevangelium I* 120-131 (zur Frage einer eventuellen antignostischen Tendenz ebd. 150-153). Ein gnostischer Ursprung joh Traditionen wird heute eher abgelehnt, wenn auch eine gewisse Vertrautheit mit der gnostischen Sprach- und Bilderwelt vorausgesetzt wird. Auf jeden Fall verlief die Rezeption jedoch in die andere Richtung, insofern in gnostischen Gruppierungen das JohEv selbst wie joh Vorstellungen aufgrund der Kompatibilität etlicher Theologumena eine beachtliche Wirkungsgeschichte entfalteten.

I. TEXT UND BOTSCHAFT VON JOH 20,1-18

1. Text

(1) Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων

Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται

πρωτὶ σκοτίας ἔτι οὔσης

εἰς τὸ μνημεῖον

καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου.

(2) τρέχει οὖν

καὶ ἔρχεται πρὸς Σίμωνα Πέτρον

καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς

καὶ λέγει αὐτοῖς·

ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου

καὶ οὐκ οἶδαμεν

ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.

(3) Ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς

καὶ ἦρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον.

(4) ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ·

καὶ ὁ **ἄλλος μαθητὴς** προέδραμεν

τάχιον τοῦ Πέτρου

καὶ ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον,

(5) καὶ παράκλυσας

βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια,

οὐ μέντοι εἰσῆλθεν.

(6) ἔρχεται οὖν καὶ **Σίμων Πέτρος**

ἀκολουθῶν αὐτῷ

καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον,

καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα.

(7) καὶ τὸ σουδάριον,

ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ,

οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον

ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἓνα τόπον.

(8) τότε οὖν εἰσῆλθεν καὶ ὁ **ἄλλος μαθητὴς**

ὃ ἔλθων πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον

καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν·

(9) οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν

ὅτι δεῖ αὐτόν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.

(10) ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς **οἱ μαθηταί.**

(11) **Μαρία** δὲ εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα.

ὡς οὖν ἔκλαιεν,

παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον

(12) καὶ **θεωρεῖ** δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους,
ἓνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς ποσίν,
ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.

(13) καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι·

γύναι, τί κλαίεις;

λέγει αὐτοῖς

ὅτι ἤραγ τὸν κύριόν μου,

καὶ οὐκ οἶδα

ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.

(14) ταῦτα εἰπούσα

ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω

καὶ **θεωρεῖ** τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα

καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν.

(15) λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς·

γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς;

ἐκείνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστίν λέγει αὐτῷ·

κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι

ποῦ ἔθηκας αὐτόν,

καὶ γὰρ αὐτόν ἄρῳ.

(16) λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς·

Μαριάμ.

στραφεῖσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστί·

ραββουνι (ὃ λέγεται διδάσκαλε).

(17) λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς·

μή μου ἄπτου,

οὐπῶ γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα·

πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς·

ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν

καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.

(18) ἔρχεται **Μαριάμ ἡ Μαγδαληνή**

ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς

ὅτι ἑώρακα τὸν κύριον,

καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.¹

¹ Der dargebotene Text folgt der Ausgabe von Nestle/Aland²⁷, da mir die dort getroffenen textkritischen Entscheidungen schlüssig erscheinen. Die von mir vorgenommene Gliederung bzw. die Hervorhebungen verdeutlichen den szenischen Aufbau sowie die narrative Struktur des Textes und weisen auf Leitmotive, Doppelungen, größere und kleinere Verklammerungen, Parallelismen, Chiasmen sowie sonstige Struktursignale hin.

2. Übersetzung¹

(1) Am ersten (Tag) der Woche aber
kommt Maria von Magdala
frühmorgens, als es noch dunkel ist,
zum Grab
und sieht, dass der Stein vom Grab weggenommen ist.

(2) Da läuft sie
und kommt zu Simon Petrus
und zu dem anderen Jünger, den Jesus liebte,
und sagt zu ihnen:
„Sie haben den Herrn aus dem Grab weggenommen,
und wir wissen nicht,
wo sie ihn hingelegt haben.“²

(3) Da gingen Petrus und der andere Jünger hinaus
und begaben sich zum Grab.

(4) Und zwar liefen die beiden miteinander (dorthin);

und (doch) begann der andere Jünger voranzulaufen,
(da er) schneller als Petrus (lief),
und kam (so) als Erster am Grab an,
(5) und als er sich vorbeugte,
sieht er (da)liegen – die Leinenbinden,
ging jedoch nicht hinein.

(6) Da kommt auch Simon Petrus,
ihm nachfolgend,
und ging ins Grab hinein
und sieht die Leinenbinden (da)liegen

(7) und das Schweiß­tuch,
das auf seinem (i. e. Jesu) Kopf gewesen war,
nicht bei den Leinenbinden liegen,
sondern abseits, zusammengewickelt, an einer (besonde-
ren) Stelle.

(8) Da nun ging auch der andere Jünger hinein,
der als Erster am Grab angekommen war,
und kam zur Einsicht und zum Glauben;

(9) bisher nämlich hatten sie die Schrift noch nicht verstanden,
dass er (i. e. Jesus) von den Toten auferstehen musste.

(10) Da gingen die Jünger nach Hause zurück.

¹ Ich habe versucht, auf den Originalwortlaut des griechischen Textes (insbesondere die Tempusstruktur) möglichst Rücksicht zu nehmen.

² Als Subjekt der Pluralformen ἦσαν und ἔθηκον ist ein unbestimmtes *man* vorzusetzen, bei der Übersetzung dieser Stelle (und auch von V. 13) bleibe ich allerdings bei der III. Pl., da sie meines Erachtens besser den kolloquialen Stil der direkten Rede zum Ausdruck bringt.

(11) Maria aber stand vor dem Grab draußen und weinte.

Wie sie nun weinte,

beugte sie sich vor ins Grab

(12) und sieht zwei Engel in (leuchtend)weißen (Gewändern)³ (da)sitzen,
einen beim Kopf und einen bei den Füßen (der Stelle),
wo der Leichnam Jesu gelegen hatte.

(13) Und es sagen zu ihr jene:

„Frau, was weinst du?“

Sie sagt zu ihnen:

„Sie haben meinen Herrn weggenommen,
und ich weiß nicht,
wo sie ihn hingelegt haben.“⁴

(14) Nach diesen Worten

wandte sie sich um

und sieht Jesus (da)stehen

und wusste (aber) nicht, dass es Jesus ist.

(15) Es sagt zu ihr Jesus:

„Frau, was weinst du? Wen suchst du?“

In der Meinung, dass es der Gärtner ist, sagt jene zu ihm:

„Herr, wenn *du* ihn fortgebracht hast, sag mir,
wo du ihn hingelegt hast,
und *ich* werde ihn holen.“

(16) Es sagt zu ihr Jesus:

„Maria.“

Jene wendet sich (ihm) zu und sagt zu ihm auf Hebräisch:

„Rabbuni“ (das heißt „Lehrer“).

(17) Es sagt zu ihr Jesus:

„Halt mich nicht fest,

ich bin nämlich noch nicht zum Vater hinaufgegangen⁵,

vielmehr geh zu meinen Brüdern und Schwestern⁶ und sag ihnen:

Ich gehe⁷ hinauf zu meinem Vater und eurem Vater
und meinem Gott und eurem Gott.“

(18) Maria von Magdala geht

und verkündet den JüngerInnen:

„Ich habe den Herrn gesehen“,

und dies habe er zu ihr gesagt.

³ Vgl. die im Deutschen geläufige Redeweise *in Weiß*. Der semantische Gehalt *leuchtend*, *glänzend*, *schimmernd* kann bei der Bedeutung *weiß* mitschwingen.

⁴ Es könnte sich hier auch um ein begründendes ὅτι handeln: *Warum weinst du? – Weil ...*

⁵ Aufgrund des resultativen Aspekts des Perfekts eigentlich: *ich habe nämlich den Aufstieg zum Vater noch nicht vollendet*.

⁶ Der Terminus ἀδελφοί ist meines Erachtens inklusiv zu verstehen, dasselbe gilt für die Bezeichnung μαθηταί in V. 18 (siehe dazu die sprachliche Analyse zu V. 17f.).

⁷ Das lineare Präsens bringt zum Ausdruck: *ich bin auf dem Weg ...*

3. Kontext

3.1. Abgrenzung vom Kontext

Die Abgrenzung der Perikope von den umgebenden Erzählstücken ergibt sich wesentlich aufgrund der temporalen Strukturierung des Passions- und Osterkontextes. Mit einer ausführlichen Zeitbestimmung (Τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ... πρῶτ̃ σκοτίας ἔτι οὔσης), welche inhaltlich und strukturell mit der Zeitangabe in 20,19 (Οὔσης οὖν ὀψίας τῆ ἡμέρα ἐκείνη τῆ μιᾷ σαββάτων) korreliert, setzt der joh Osterzyklus ein, sodass die folgende Episode (bzw. ihr Beginn) auf den Sonntagmorgen verlegt wird,¹ während die unmittelbar vorhergehende Szene der Grablegung (Joh 19,38-42: Μετὰ δὲ ταῦτα ...), die den Passionsbericht abschließt, bereits zwei Tage zuvor spielte (vgl. 19,31 ... ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν ... sowie 19,42: διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων) und das nachfolgende Geschehen (Joh 20,19ff.) erst in die Abendstunden fällt.²

In der vorliegenden Textgestalt zeigt sich eine zeitlich-kausale Verknüpfung der Erzählungen vom Grabbesuch Marias von Magdala einerseits sowie demjenigen von Petrus und dem von Jesus geliebten Jünger andererseits, insofern die Jüngerszene in den Erzählstrang, welcher von Maria Magdalena handelt, eingebettet ist. Daher stellt V. 1 die Exposition für den gesamten Abschnitt dar, welcher im Wesentlichen durch die Einheit von Zeit und Ort bestimmt ist.³

Die Lokalisierung beim Grab, welche – anknüpfend an die Bestattungsszene – die gesamte Episode kennzeichnet, trennt den Text wiederum von den weiteren joh Ostergeschichten; die kleineren Ortsveränderungen führen zur spezifischen Szeneneinteilung (in Verbindung mit einer bestimmten Figurenkonstellation).

Weiters bildet die Erwähnung Marias von Magdala in V. 1 und 18 einen Rahmen, der den Erzählkomplex vom Kontext abhebt, da diese Frauengestalt im JohEv sonst nur in 19,25 – in einer kurzen Notiz – genannt wird.

¹ Genau genommen markiert die Zeitangabe Τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων den Beginn des Osterzyklus, wohingegen die nähere Bestimmung πρῶτ̃ (σκοτίας ἔτι οὔσης) zur Einleitung der Grabesepisode dient.

² Erst in V. 26 erfolgt eine weitere explizite Zeitangabe: Καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτώ ...

³ Für die Einheit der Perikope plädiert etwa auch Neiryneck, John 183, Anm. 39; vgl. weiters van Tilborg, Johannes-Evangelium 296ff.; Mohri, Maria Magdalena 132. Aufgrund des stärkeren Einschnitts zwischen V. 10 und 11 gliedern jedoch etliche KommentatorInnen den Text in zwei Teile (siehe z. B. Bernard, Commentary 656ff.; Benoit, Maria Magdalena 360; Lindars, Gospel 599ff.; Schnackenburg, Johannesevangelium III 355; Blank, Evangelium 159ff.; Beasley-Murray, John 367, 370; Kügler, Jünger 314 [wohl auch aufgrund seiner spezifischen Forschungsperspektive]; Busse, Johannesevangelium 250).

Unterstrichen wird die solcherart erfolgte Abgrenzung aber auch durch einen signifikanten Wechsel der übrigen Akteure. Von Josef aus Arimathäa und Nikodemus, welche Jesu Leichnam bestattet haben, ist danach nicht mehr die Rede, die größere JüngerInnengruppe von 20,19ff. gerät nur im überleitenden⁴ V. 18 in den Blick. Hingegen werden Maria von Magdala, Petrus und „der andere Jünger, den Jesus liebte“ im unmittelbaren Anschluss nicht mehr explizit erwähnt (wiewohl ihre Anwesenheit und Zugehörigkeit zur dort erwähnten JüngerInnengemeinschaft vorauszusetzen ist); die Beziehung von Petrus und dem von Jesus geliebten Jünger, welche zuerst in 13,23ff. kurz beleuchtet wurde, spielt erst in Kap. 21 wieder eine Rolle.

3.2. Motivische Verankerung im Kontext

3.2.1. Der vorausgehende Kontext: Die Bestattung Jesu

In der unmittelbar vorhergehenden Perikope wird die Grablegung geschildert (Joh 19,38-42), wo sich wichtige motivische und sprachliche Übereinstimmungen finden.⁵ Insbesondere das Grab (μνημείον, V. 41f.) im Garten (κήπος, V. 41), Jesu Leichnam (τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, V. 38.40), die Leinenbinden (ὀθονίους, V. 40) sowie die Verben ἄρω (V. 38) und τίθημι (V. 41f.; vgl. insbesondere ἔθηκον, V. 42) dienen der sachbedingten Verknüpfung der beiden Erzählungen, die am Grab situiert sind. Es fällt auf, dass der Verschlussstein des Grabes (siehe 20,1) und das Schweiß Tuch (τὸ σουδάριον, 20,7) hier nicht erwähnt werden (vgl. allerdings 11,38.44).

Im Gegensatz zu den synoptischen Berichten fungiert Maria von Magdala nicht als Zeugin des Begräbnisses. Dass sie in 20,1 dennoch den Ort des Grabes kennt, markiert eine Leerstelle, welche die LeserInnen mit ihrem Wissen aus anderen Überlieferungen füllen müssen;⁶ offenbar wird die mk Tradition vorausgesetzt.

Aufgrund der engen Verbindung mit der vorhergehenden Szene der Grablegung Jesu leitet die Erzählung in Joh 20,1-18, die einerseits am selben Schauplatz spielt, andererseits mit einem deutlichen temporalen Neueinsatz den das JohEv abschließenden Bogen der Osterepisoden als deren Auftakt eröffnet, von der vorösterlichen zur nachösterlichen Zeit über.⁷

⁴ Vgl. auch Schenke, Johannes 366, 369, 371.

⁵ Daher wertet Brodie, Gospel 556ff., den Bestattungsbericht bereits als Einleitung zu Joh 20,1-18.

⁶ Vgl. Kitzberger, Mary 581.

⁷ Ruschmann, Maria von Magdala 109, spricht von einer „Scharnierfunktion“.

3.2.2. Kontextuelle Einordnung in Joh 20

In den anschließenden beiden Christophanien vor den JüngerInnen (Joh 20,19-29) tauchen unter den zentralen Verben ebenfalls etliche auf, die bereits in V. 1-18 eine bedeutende Rolle spielten: ἔρχομαι/ἦλθον, λέγω/εἶπον, ὁράω/εἶδον sowie πιστεύω. Insbesondere die Stichworte *Sehen* und *Glauben* verknüpfen die einzelnen Erzählstücke.⁸

V. 19 greift die Zeitangabe aus V. 1 auf (Οὔσης οὖν ὀψίας τῆ ἡμέρα ἐκείνη τῆ μιᾶ σαββάτων ...) ⁹ und verlegt das Geschehen an den Abend desselben Tages, V. 26 datiert die Thomasperikope eine Woche danach (Καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτώ ...); dadurch ergibt sich eine systematische temporale Strukturierung des Kapitels. Die Szenerie wird als Innenraum (vgl. V. 19.26) vorgestellt, während das Grabesgeschehen draußen (ἔξω, V. 11) stattgefunden hat;¹⁰ beide Schauplätze sind in Jerusalem lokalisiert (im Gegensatz zu Joh 21, das ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος [21,1] spielt).

Aufgrund der spezifischen Konfiguration der auftretenden Personen lässt sich jedoch eine präzisere Szeneneinteilung vornehmen. In V. 19-23 erscheint der Auferstandene einer größeren Gruppe der JüngerInnen (οἱ μαθηταί, V. 19f.), welche bereits in V. 18 in den Blick trat (... ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ...). Hingegen erfolgt in V. 24 ein gewisser Neueinsatz (Θωμᾶς δέ ..., vgl. 20,11): Eine neue Figur wird eingeführt, welche erst nach Jesus die Bühne betritt. Das Gespräch in V. 25 bereitet schließlich auf die folgende Erscheinungsszene in V. 26-29 vor. Somit fungieren die beiden Verse gleichsam als verbindendes Gelenk zwischen den Christophanie-Erzählungen in V. 19-23/26-29.¹¹

Ob Maria von Magdala in V. 19ff. zur Gruppe der JüngerInnen zu zählen ist, der sie in V. 18 gegenübertrat, lässt der Text offen (wie auch bei Petrus und dem Geliebten Jünger); der narrative Duktus legt es jedoch nahe. In V. 18 trifft sie mit τοῖς μαθηταῖς zusammen, daher dürfte ihre Anwesenheit

⁸ Vgl. εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν, V. 8; ἑώρακα, V. 18 (Verben des Sehens finden sich aber auch in V. 1.5.6.12.14); ἰδόντες, V. 20; ἑώρακαμεν – ἴδω – πιστεύσω, V. 25; ἴδε [– ἄ-πιστος/πιστός], V. 27; ἑώρακας – πεπίστευκας – ἰδόντες – πιστεύσαντες, V. 29. Dazu etwa auch Nützel, Wege 177ff.; Stibbe, John 202f.; Busse, Johannesevangelium 250, mit Anm. 706, 252, 255; Ruschmann, Maria von Magdala 222.

⁹ Auch der Genetivus absolutus (Οὔσης ...) erinnert an V. 1.

¹⁰ Joh 20 lässt sich somit in Szenen „draußen am Grab“ und solche „drinnen im Haus“ gliedern. (Ähnlich auch Schenke, Johannes 369.) Stibbe, John 200, verweist auf einen durchgängigen „inside/outside dualism“ im JohEv.

¹¹ Vgl. Nützel, Wege 178, 182f. Siehe die parallelen Einleitungen in V.19/26: Zeitangabe – τῶν θυρῶν κεκλεισμένων – ... ἦσαν [...] οἱ μαθηταί ... – ἦλθεν/ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς [...] καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ λέγει [...] /εἶπεν· εἰρήνη ὑμῖν.

bei der Christophanie vor den JüngerInnen vorausgesetzt sein¹² – wie auch ihre Zugehörigkeit zu diesem Kreis als eine der engsten NachfolgerInnen Jesu. Nachdem sie „den Herrn“ verkündet hat, wird dieser auch in der Mitte der JüngerInnengemeinschaft sichtbar.

Unter den sprachlichen Gemeinsamkeiten des dialogisch strukturierten Textes mit der vorangegangenen Christophanie-Erzählung¹³ sticht insbesondere die parallele Aussage *ἑώρακα/ἑωράκαμεν τὸν κύριον* (V. 18/25) hervor, welche auf eine gewisse Gleichrangigkeit der Christophanie vor Maria Magdalena einerseits bzw. vor „den JüngerInnen“ andererseits schließen lässt. In beiden Erscheinungserzählungen steht der Auferstandene unvermittelt – zunächst unerkannt – da.¹⁴ Auch die größere Gruppe der JüngerInnen erhält nach dem Erkennen des Herrn (aufgrund der gezeigten Wundmale)¹⁵, das in ihrer Freude zum Ausdruck kommt (V. 20), einen Sendungsauftrag (V. 21) – und empfängt den Heiligen Geist (V. 22). Aber wie sich die JüngerInnen nach Marias Bekenntnis noch immer versteckt halten (vgl. V. 18f.),¹⁶ bleibt auch deren Zeugnis bei Thomas wirkungslos (V. 25).¹⁷

Die Wortfolge *ὄραω/εἶδον – πιστεύω* in V. 25.29¹⁸ ruft die Verbindung *εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν* von V. 8 in Erinnerung und beleuchtet das Verhältnis von *Sehen* und *Glauben* näher. Dabei ist Jesu Wort *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ*

¹² Bei Petrus und dem Geliebten Jünger wurde diese nie in Frage gestellt.

¹³ Entsprechend dem dialogischen Charakter beider Texte (wobei freilich den JüngerInnen in der Begegnung mit dem Auferstandenen kein Sprechakt zukommt) finden sich etwa ähnlich aufgebaute Redeeinleitungen. Die strukturierende Wendung *τοῦτο εἰπὼν* (V. 20.22) erinnert an *ταῦτα εἰπούσα* in V. 14. Die Rede vom Vater, in Verbindung mit der Gegenüberstellung *mich – euch* (*καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς*, V. 21), hat ihre Entsprechung in V. 17. An V. 18 erinnert die auffallende Wortstellung in V. 26: *ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς ...* (Asyndeton epicum). Unter den joh Stilkennzeichen sind weiters die Partikel *οὐν* (V. 19.20.21.25) sowie das relative Ortsadverb *ὅπου* (V. 19) zu erwähnen.

¹⁴ Vgl. 20,14: *... καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα ...* / 20,19: *... ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον ...*

¹⁵ „Hier wie dort wird ... die Kontinuität zwischen Irdischem und Auferstandenem betont ...“ (Ruschmann, Maria von Magdala 223).

¹⁶ Ihre tatsächliche Reaktion auf Marias Bericht bleibt – im Gegensatz zu Lk 24,11; Mk 16,11 – offen. Aber erst Jesus selbst verwandelt ihre Angst (V. 19) in Freude (V. 20), sodass aus der vorösterlichen JüngerInnengemeinschaft der Anfang der nachösterlichen Kirche erwächst.

¹⁷ Ruschmann, Maria von Magdala 224, hebt hervor, dass im Vergleich zu Marias aktiver und dynamischer Rolle die JüngerInnen in 20,19-23 „rezeptiv und statisch“ gezeichnet werden: „Während ... die JüngerInnen weitgehend die Aufgabe von StatistInnen haben und der Schwerpunkt deutlich auf der ‚Aktion‘ des Auferstandenen – d.h. auf der Gabe des Geistes – liegt, tritt in 20,1.2.11-18 Maria als Hauptfigur auf; ihre Entwicklung ist Gegenstand der Erzählung.“

¹⁸ In V. 27 tritt das Adjektiv derselben Wurzel auf (*ἴδε – πιστός*).

πιστεύσαντες nicht als Korrektur von V. 8 aufzufassen, da diese Aussage hier in einem ganz anderen Kontext erfolgt.¹⁹ Während beim Geliebten Jünger aus dem Sehen (der Leinenbinden und des Schweißtuches, aber nicht Jesu selbst) gläubiges Erkennen erwächst, obwohl die Auferstehung Jesu zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht im Erwartungshorizont der JüngerInnen liegt, beharrt Thomas auf dem Sehen (der Wundmale Jesu samt deren Berührung, auch wenn diese dann nicht explizit geschildert wird) als Bedingung (ἐάν ..., V. 25) für den Glauben und weist dadurch das Zeugnis der JüngerInnen zurück. Anders als die Zweifel der JüngerInnen in Mt 28,17; Lk 24,36ff. richten sich seine nicht gegen die Realität der österlichen Erscheinung, sondern hier geht es „um die Glaubwürdigkeit des österlichen Kerygmas, das den Anspruch erhebt, die unmittelbare Erscheinung des Auferstandenen zu ersetzen“²⁰. Die Glaubenseinsicht des Geliebten Jüngers aber soll durch V. 29 keineswegs eine Abschwächung erfahren.²¹ Insofern ihm hinweisende Zeichen²² als Anstoß für seinen Glauben genügen und er keine handgreiflichen Beweise zur Überwindung von Zweifeln braucht, kann er durchaus als Paradigma für die „textexterne Hörer- und Lesergemeinde“²³ dienen, welche sich

¹⁹ Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 368f.

²⁰ Zumstein, Erinnerung 190. Die althergebrachte Charakterisierung des Thomas als des Zweiflers schlechthin wird freilich seinem Anspruch, nicht aufgrund der Autorität anderer und kraft deren Wortes zu glauben, sondern auf eigener Glaubenserfahrung zu bestehen, nicht gerecht (vgl. auch Theobald, Ansätze 175f.). Gegenüber dem traditionellen negativen Porträt Thomas' betont Lee, Partnership 43: „Thomas is in the same position as the other disciples before their encounter with the risen one. He is no more doubtful than are they.“ Ähnlich O'Day/Hylen, John 196.

²¹ Es geht hier aber auch nicht – in einer negativen Lesart – um eine tadelnde Zurückweisung des Thomas (der Konnex von Sehen und Glauben gilt schließlich für die gesamte erwähnte JüngerInnengemeinde), sondern – positiv betrachtet – um eine Ermutigung, sich auf das Zeugnis der österlichen Gemeinschaft einzulassen (vgl. dazu Lee, Partnership 47; Wikenhauser, Evangelium 345).

²² Vgl. auch Byrne, Disciple 85: „... what the Beloved Disciple sees in the tomb constitutes a ‚sign‘ for him and this makes his believing something truly anticipatory of that of subsequent believers ...“ (Dazu ders., Disciple 88ff., insbesondere 90f.: „... just as the Beloved Disciple saw a sign and so came to believe in the resurrection of Jesus without seeing Jesus himself, so the subsequent generations through the gospel's witness to the signs of Jesus can come to faith in similar fashion without direct vision of him. In this lies the true point of connection between what is said of the Beloved Disciple in v. 8 and the macarism pronounced by the Lord in v. 29b.“)

²³ Schnelle, Evangelium 297; vgl. auch Lightfoot, Gospel 334; Lindars, Gospel 602; Wengst, Johannesevangelium II 279; Zeller, Ostermorgen 159; van Tilborg, Love 203 („the prototype of all future believers“); außerdem Schenke, Johannes 369 (vgl. ebd. 370f.): „Man könnte also den *geliebten Jünger* als Repräsentanten des Lesers bezeichnen.“ Anders Kügler, Jünger 337-340.

auf das Wort der ZeugInnen – das im vorliegenden Evangelium zugrunde gelegt ist – und die im Evangelium schriftlich fixierten σημεῖα (V. 30f.) stützen kann. Sein exemplarischer Glaube tritt den von der Figur des Thomas repräsentierten Bedenken nachösterlicher Generationen gegenüber. Der Makarismus in V. 29 richtet sich dementsprechend als Appell an die HörerInnen und LeserInnen des Evangeliums²⁴ (die anschließend in V. 31 direkt angesprochen werden: ἴνα πιστεύσητε ...), für welche kein unmittelbarer Kontakt mehr zu Jesus besteht, die der Vermittlung bedürfen, um Jesus „sehen“ zu lernen und seine Gegenwart selbst zu erfahren.²⁵ Damit bildet V. 8 als narrativ-dramatische Vorwegnahme eines Glaubens, der nicht auf dem unmittelbaren Sehen Jesu basiert, mit V. 29 einen äußeren Rahmen, welcher die Voraussetzungen für die späteren Glaubenden mit ihrem wachsenden zeitlichen Abstand zum Ostergeschehen konstituiert.²⁶ Dazwischen ist Raum für die besonderen Sehenserfahrungen der österlichen Gegenwart Jesu durch ausgewählte ZeugInnen des Auferstandenen (deren Sehen nicht abgewertet werden soll) – in den Christophanien vor Maria von Magdala (V. 14ff.), den JüngerInnen (V. 19ff.) und Thomas (V. 26ff.).

Jesu Einladung an Thomas, seine Wundmale zu berühren und auf diese Weise dessen Unglauben zu überwinden (V. 27), lässt sich dementsprechend auch nicht mit seiner Aufforderung an Maria von Magdala, ihn nicht festzuhalten (V. 17; es geht hier nicht um ein Berührungsverbot), in direkten Kontrast setzen, da Maria den Gesuchten und endlich Gefundenen nicht noch einmal verlieren will, wohingegen Thomas Bedingungen für seinen Glauben stellt. Vielmehr haben beide einen Lernprozess zu vollziehen, der sie vom Irdischen zum Auferstandenen führt.²⁷

²⁴ Vgl. auch Reinhartz, Gospel 593; Hoffmann, Auferstehung 508; Beasley-Murray, John 386; Schenke, Johannes 368; Wikenhauser, Evangelium 345; Nützel, Wege 184; Gruber, Sehen 77f.; weiters Lee, Partnership 47f.: „... it functions as narrative paraenesis for a community struggling to understand Jesus' absence and discouraged by distance from the Easter events and the tangible signs of the resurrection (empty tomb, grave-cloths, appearances). The narrator's point is that the community is not disadvantaged by this distance.“

²⁵ Die Unersetzlichkeit der eigenen Erfahrung betont etwa Thyen, Johannes 152-154; vgl. auch Nützel, Wege 186.

²⁶ Vgl. Wilckens, Evangelium 307: „Der Jünger, den Jesus liebte,‘ ist so der Repräsentant der nachösterlichen Kirche im vorösterlichen Jüngerkreis.“

²⁷ Dazu Ruschmann, Maria von Magdala 224: „Sein Weg zum Osterglauben führt über ähnliche Stufen wie der Marias, denn beide müssen das gleiche Missverständnis überwinden: dass sich die neue Gegenwart Jesu analog zu seiner irdischen erspüren und festhalten ließe. Beide erleben eine Entwicklung von dem Wunsch, der neuen Lebendigkeit Jesu im wörtlichen Sinn ‚habhaft‘ werden zu wollen, hin zur Erkenntnis des eigentlichen Ortes und Ursprungs seiner österlichen Existenz: die Einheit mit Gott.“ Anders als Gruber, Sehen 75, sehe ich in den Osterbegegnungen Marias und des Thomas keine „sich steigernde Nähe zum Auf-

Thomas' bekennende Akklamation ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (V. 28) knüpft einerseits an die Verwendung des κύριος-Titels im österlichen Kontext seit V. 2 an (man denke insbesondere an V. 18 und 25; zur Verbindung mit dem Personalpronomen vgl. auch τὸν κύριόν μου, V. 13) und lässt andererseits V. 17 (... θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν) anklingen – jedoch wird die Gottesbezeichnung hier auf Jesus übertragen; in dem kurzen Ausruf kommt die hohe Christologie des JohEv in konziser Form zum Ausdruck (in Entsprechung zum Prolog)²⁸. Strukturell gesehen korrelieren mit Thomas' erkennendem Ausruf einerseits Marias Anrede ῥαββουνι²⁹ in V. 16 (als Ausdruck des Wiedererkennens), andererseits die Botschaft ἐώρακα/ἐωράκαμεν τὸν κύριον in V. 18 und 25; im Bekenntnis zeigt sich der Glaube aufgrund der persönlichen Begegnung mit dem Auferstandenen.³⁰ Wie Maria sich erst von ihren Missverständnissen lösen muss, überwindet auch Thomas in dieser Begegnungserfahrung seine Einwände und gibt eine Antwort des Glaubens, welche das volle Osterkerygma der joh Gemeinschaft zur Sprache bringt.³¹

Während Marias Erstzeugnis den „Auftakt zur ‚Osterwoche‘“³² darstellt, weist die Erscheinung vor Thomas, die mit ihrem spezifischen Zeitabstand zu den ersten Begegnungen mit dem Auferstandenen (μεθ' ἡμέρας ὀκτώ, V. 26) wiederum am Beginn einer neuen Woche situiert ist, bereits in die Zukunft. Damit fungiert die Thomasperikope als erzählerische Brücke, welche die Er-

erstandenen“ im Sinne einer sich fortsetzenden Sinnlinie, sondern in ihren „Berührungen“ zwei verschiedene Themen angesprochen.

²⁸ Somit bilden Joh 1,1 und 20,28 eine inclusio (vgl. Zumstein, Evangelium 25; außerdem Lightfoot, Gospel 334, sowie Dietzfelbinger, Evangelium 344: „überlegte Klammer“). Wikenhauser, Evangelium 345, sieht im Bekenntnis des Thomas den „theologischen Höhepunkt“ des 4. Evangeliums; vgl. etwa auch Nützel, Wege 183; Beasley-Murray, John 389f.; Lee, Partnership 46; Ruschmann, Maria von Magdala 225. Zur Konkurrenz dieses Glaubensbekenntnisses zum Kaiserkult (Anrede Domitians) siehe van Tilborg, Johannes-Evangelium 306. – O'Day/Hylen, John 197, fokussieren die Linie zu Joh 14,7.

²⁹ Vgl. Kremer, Osterevangelien 172: „Vom Kontext her hat Rabbuni im Munde Mariens einen feierlichen Klang und entspricht in etwa dem Bekenntnis des Tomas [sic] ‚mein Herr und mein Gott‘ (20,28).“

³⁰ Vgl. auch Nützel, Wege 168, 179ff., 185.

³¹ Ähnlich betrachtet Dietzfelbinger, Evangelium 346, Thomas aufgrund des in gewissen Punkten vergleichbaren Erkenntnisprozesses „als Parallelfigur zu Maria“. Beide dienen der Gemeinde als ein Exempel. Eine Parallelität der beiden Figuren im Osterkontext betont insbesondere auch Lee, Partnership. Beirne, Women 195-218, konstituiert die beiden als eines der im Rahmen ihrer Studie akzentuierten joh Gender-Paare. Vgl. ferner Witherington, Women in the Earliest Churches 179 („male-female parallelism“).

³² Ruschmann, Maria von Magdala 225.

eignisse am Ostersonntag mit der nachösterlichen Zeit zukünftiger Glaubender verbindet.³³

Das Stichwort πιστεύω verbindet die Ostergeschichten auch mit dem Schluss des Kapitels (Joh 20,30f.; ... ἵνα πιστεύσητε³⁴ ... καὶ ἵνα πιστεύοντες ζῶν ἔχητε ...), welcher – gleichsam als hermeneutischer Schlüssel – mit zentralen joh Motiven zugleich die ursprüngliche Fassung des Evangeliums programmatisch abschließt und die LeserInnen aus der Welt der Erzählung wieder in ihre eigene Welt zurückführt.³⁵

Dieser Befund bestätigt, dass Joh 20,1-18 sowohl mit der vorhergehenden als auch mit den anschließenden Perikopen motivisch, sprachlich-stilistisch und in örtlicher/zeitlicher Hinsicht verknüpft ist. Der Grablegung (19,38-42) folgen die österlichen Szenen am Grab (20,1-18), getrennt durch einen zeitlichen Einschnitt; diese Szenerie wechselt mit einem geschlossenen Innenraum als Aufenthaltsort der JüngerInnengemeinschaft (20,19-29), deren erste Begegnung mit Jesus noch am selben Abend erfolgt. Insbesondere die Frage nach dem Verhältnis von Sehen und Glauben stellt ein durchgängiges Thema in Joh 20 dar, das anhand paradigmatischer Einzelgestalten auf unterschiedliche Weisen narrativ entfaltet wird. Verschiedene Wege zum Osterglauben werden präsentiert, für welchen die Erzählfiguren als ZeugInnen und Vorbilder fungieren. Vor allem vor und nach den zentralen Szenen des Ostertages, der Christophanie vor Maria von Magdala am Ostermorgen und der abendlichen Begegnung des Auferstandenen mit „den JüngerInnen“, welche die nachösterliche Gemeinde konstituiert, werden die Entstehungsbedingungen des Glaubens reflektiert;³⁶ insofern repräsentieren sowohl der Geliebte Jünger mit seinem in der Erzählung vorgezeichneten beispielhaften Osterglauben als auch Thomas in der nachösterlichen Situation Symbolfiguren für die späteren Generationen, die sich für ihren Glauben nicht mehr auf ein unmittelbares Sehen des Auferstandenen stützen können, sondern sich zunächst auf ein vermittelndes Zeugnis einlassen müssen. Im abschließenden Epilog (20,30f.) geraten die AdressatInnen direkt in den Blick: *ihr* Glaube ist das Ziel des gesamten Erzählwerkes (vgl. V. 31).

³³ Vgl. Lee, Partnership 48f. Daraus schließt Lindars, Gospel 609: „... the timing of the Thomas episode ... suggests the pattern of regular Sunday worship (cf. Rev. 1.10). Thus the traditions of actual appearances are related to the Church's worshipping life, in which the meaning of the Resurrection is realized, and this connection has to some extent shaped the form of the traditions themselves.“

³⁴ Ein ähnlicher Finalsatz tritt gleich zu Beginn des Evangeliums im Prolog auf: ... ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ [i. e. Johannes den Täufer] (1,7).

³⁵ Dabei bildet schon der überleitende Makarismus in V. 29 die entsprechende Brücke von der erzählten Zeit zur Zeit der AdressatInnen.

³⁶ Vgl. auch Schenke, Johannes 370.

4. Sprachlich-stilistische Analyse

4.1. Versweise Analyse mit Textkritik

V. 1

Τῇ δὲ μιᾷ [sc. ἡμέρᾳ] τῶν σαββάτων.¹

Überleitende Zeitbestimmungen, welche einen Text strukturieren, stehen oft am Beginn einer Periode und zeigen einen erzählerischen Neueinsatz an, worauf auch die Voranstellung des Subjekts hinweist. Das übliche Schema einfacher Sätze in den neutestamentlichen Erzähltexten lautet: Konjunktion – Prädikat – Subjekt – Objekt – Ergänzungen. Veränderungen in der Wortstellung deuten auf besondere Akzentuierungen.²

Die im Grunde adversative Partikel *δέ*, nach *καί* die zweithäufigste Konjunktion im NT, wird adversativ oder kopulativ gebraucht, kann allerdings auch als bloße (nicht zu übersetzende) Übergangspartikel fungieren.³ Hier indiziert sie, dass im folgenden Erzählabschnitt, welcher durch *δέ* mit der vorangehenden Perikope verknüpft und dieser gewissermaßen gegenübergestellt wird, etwas Neues, vom Vorhergehenden Verschiedenes zum Ausdruck kommt; insbesondere wird die Szene durch die differierende temporale Situierung (bei gleichbleibender Lokalisierung) von der vorausgehenden abgesetzt (siehe die Zeitangabe in 19,42).⁴

Die Verwendung der Kardinalzahl *μία* (im temporalen Dativ) anstatt des Ordinales *πρώτη*⁵ für die elliptische Bezeichnung des ersten Wochentages lässt auf einen Hebraismus schließen,⁶ wie auch das späte hebräische Lehnwort *σάββατον* (*Sabbat/Woche*, auch im Plural; gräzisierte Form von *שַׁבָּת*; hier Genetivus partitivus)⁷ an

¹ Zur Zeitangabe siehe auch Mk 16,2; Lk 24,1; Joh 20,19; weiters Mt 28,1 (εἰς μίαν σαββάτων); Apg 20,7 (ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων); 1 Kor 16,2 v1 (κατὰ μίαν σαββάτων).

² Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 401f., § 472. Zu beachten ist, dass etliche Partikeln nachgestellt sind. In Entsprechung zum semitischen Vorbild ist die Position des Verbs am Satzanfang im NT sehr beliebt, während sie im sonstigen Griechisch nicht so häufig vorkommt. Bei Joh steht das Subjekt gern auch am Ende (vgl. Wellhausen, Evangelium 133).

³ Vgl. Kühner/Gerth, Grammatik II 261ff., § 526; 274, § 531; Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 376f., § 447.1, mit Anm. 1; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 342f.

⁴ Vgl. auch Kügler, Jünger 314.

⁵ So in Mk 16,9 (πρώτη σαββάτου).

⁶ Auch in der LXX dient zur Angabe des ersten Wochentages anstatt der Ordinalzahl das Kardinale (siehe z. B. Gen 1,5 LXX), wie hier auch die Monatstage, dem hebräischen Vorbild entsprechend, durch Kardinalia bezeichnet werden. Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 198, § 247.1, mit Anm. 1-3; Turner, Grammar 187; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 466f. (4); Bultmann, Evangelium 529, Anm. 9; Brown, Gospel 980; Schnackenburg, Johannesevangelium III 362, Anm. 15; Barrett, Evangelium 539; ders., Gospel 562; Lindars, Gospel 599; Beasley-Murray, John 366; Morris, Gospel 733; Schwank, Evangelium 474; Moloney, Gospel 521; Wengst, Johannesevangelium II 275, Anm. 4.

⁷ Vgl. Lohse, E., „σάββατον κτλ.“, *ThWNT VII*: 6f.; Beilner, W., „σάββατον“, *EWNT III*: 523f., 529; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1479f.; Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1579. (Um

eine vom hebräisch-aramäischen Sprachhintergrund beeinflusste semitisierende Zeitangabe denken lässt.

Μαρία ἡ Μαγδαληνή:

Die Handschriften schwanken bezüglich der Namensform, neben **Μαρία**⁸ findet sich die Variante **Μαριάμ**⁹ (hier in **Σ**, **A**, **L**, **W** etc.)¹⁰, entsprechend dem semitischen Namen **מַרְיָם** (masoretische Vokalisation)¹¹; die Textausgabe von Nestle/Aland²⁷ folgt hier wie bei den folgenden Stellen dem Vaticanus (in V. 11 etwa zusätzlich gestützt durch **ϱ**^{66*} und **A**, in V. 16 durch **Σ**, in V. 18 durch **ϱ**⁶⁶ und **Σ**).¹² Dass mit **Μαρία** eine Hellenisierung vorliege, ist aufgrund der Form **מַרְיָה** in Jerusalemer Inschriften aus der Zeit Jesu in Frage gestellt.¹³

Die konstante Beifügung **ἡ Μαγδαληνή**¹⁴ (*die Magdalenerin, die von/aus Magdala*) verweist als Toponym auf den Heimatort der Jüngerin, **Μαγδαλά**¹⁵ am See Genesaret, und stellt hier sicher, um welche Maria es sich in der folgenden Erzählung handelt.¹⁶

die Bibliographie im Anhang zu entlasten, werden Artikel aus dem ThWNT und dem EWNT im Regelfall dort nicht noch einmal zitiert.) Barrett, Gospel 562, mutmaßt, dass der Plural **σάββατα** in Singularbedeutung gebraucht wird, „because the Aramaic singular form **שַׁבְּתָא** (*shabb^etha, shabbatta* – both vocalizations are found) recalled the Greek neuter plural in **-τα**“ (vgl. ders., Evangelium 539).

⁸ Vgl. Mt 27,56.61 vI; 28,1 vI; Mk 15,40.47; 16,1.9 (Dat.); Lk 8,2 (**Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή**); 24,10 (**ἡ Μαγδαληνή Μαρία**); Joh 19,25; 20,1.11 (ohne Zusatz).16 vI (Vok.).18 vI.

⁹ So Mt 27,56 vI.61; 28,1; Mk 15,40 vI; Joh 19,25 vI; 20,1 vI.11 vI.16.18. In der gnostischen Literatur wird Maria von Magdala häufig als **Μαριάμμη** bezeichnet (siehe IV.1.; diese Namensform taucht – mit Varianten – etwa auch bei Josephus auf).

¹⁰ Textkritische Angaben beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf den textkritischen Apparat bei Nestle/Aland²⁷.

¹¹ Dazu Brown, Gospel 991: „... in Jesus' time Heb. *Mrym* was pronounced *Maryam* (as attested in the LXX transliteration)“.

¹² Brown, Gospel 990, bietet eine übersichtliche Tabelle hinsichtlich der verschiedenen Namensformen in Joh 19,25; 20,1.11.16.18 und ihrer jeweiligen Bezeugung durch die wichtigsten Handschriften. Vgl. auch Derrett, Miriam 169; Good, Secret 8f.

¹³ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 43, § 54, Anm. 12.; Schwank, Evangelium 474; Good, Secret 8.

¹⁴ Lk zeigt eine Variation der ansonsten nachgestellten Konkretisierung: vgl. 8,2 (*Maria, die sogenannte Magdalenerin*); 24,10 (*die magdalenische Maria*).

¹⁵ Zum Ortsnamen **Μαγδαλά**(v) siehe Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 983; Schneider, G., „**Μαγαδάν**“ / „**Μάγδαλα**“ / „**Μαγδαληνή**“, *EWNT II*: 913. Näheres dazu in III.1.

¹⁶ Vgl. auch den Schlussvers; hingegen findet sich in der Wiederaufnahme der Maria-Erzählung in V. 11 und in Jesu Anrede in V. 16 der bloße Vorname. – Der erläuternde Zusatz fehlt allerdings im Syrus Sinaiticus (in V. 1 wie in V. 18; vgl. Brown, Gospel 981; Barrett, Gospel 562 / Evangelium 539). In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass speziell in der syrischen Patristik eine Tradition kursierte, welche die Joh Christophanie der Mutter Jesu zuschrieb (dazu etwa Murray, Symbols 146-148, 329-335). – Von einer Identifikation Marias von Magdala mit Maria von Betanien geht noch Bernard, Commentary 657, aus.

Im JohEv tauchen drei Marien auf: Maria von Betanien (Joh 11f.)¹⁷, Maria von Magdala (Joh 19f.) und Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ (Joh 19,25). Maria, die Mutter Jesu, bei den Synoptikern meistens Μαριάμ (mit dem Genetiv Μαρίας)¹⁸ genannt, wird bei Joh nie namentlich erwähnt, sondern stets als *Jesu/seine Mutter* bezeichnet.¹⁹ Abgesehen von Maria Magdalena und der Mutter Jesu wird Maria von Betanien als Einzige unter den neutestamentlichen Marien durch die Namensform Μαριάμ²⁰ charakterisiert – zumeist ohne weitere Konkretisierung (was die wirkungsgeschichtliche Identifikation mit der Magdalenerin erleichterte). Der Kontext erschließt, von welcher Maria die Rede ist.²¹

ἔρχεται ... καὶ βλέπει :

Wie bei klassischen Schriftstellern ersetzt auch im NT häufig das *historische/narrative Präsens* den Indikativ des Aorists bei der Schilderung vergangener Ereignisse, um die Lebhaftigkeit der Darstellung zu steigern und infolge der Vergegenwärtigung eine stärkere Anteilnahme der HörerInnen und LeserInnen am erzählten Geschehen zu erreichen, da sie mitten in die Handlung hineinversetzt werden.²² Außerdem zeigt sich im nachklassischen Griechischen eine zunehmende Tendenz zum Gebrauch des historischen Präsens bei Verben des Sprechens, Sehens, Kommens und Gehens.

Beide Verben verweisen auf zentrale Motive des Textes: *Kommen* und *Sehen*.²³ ἔρχομαι taucht im JohEv besonders häufig auf,²⁴ ebenso deuten die verschiedenen Verben optischer Wahrnehmung auf typisch joh Begrifflichkeit.²⁵ Stärker als die übrigen verba videndi im Text bringt βλέπω (vgl. *blicken*) das Moment der sinnlichen Wahrnehmung zum Ausdruck.²⁶

¹⁷ Siehe insbesondere Joh 11,1.2.19.20.28.31.32.45; 12,3; darüber hinaus Lk 10,39.42.

¹⁸ Vgl. Mt 1,16.18.20 (Μαριάν); 2,11; 13,55; Mk 6,3; Lk 1,27.30.34.38.39.41.46.56; 2,5.16.19.34 (in Lk 2,33.48.51; 8,19.20.21 findet sich nur die Bezeichnung μήτηρ); weiters Apg 1,14. Bei den Synoptikern wird die Mutter Jesu nie im Passions-/Osterkontext erwähnt.

¹⁹ Siehe Joh 2,1.3.5.12; 19,25f. Die Anrede erfolgt mit γύναι (2,4; 19,26). De Boer, *Mary Magdalene* 3f., identifiziert sie allerdings mit Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ in Joh 19,25.

²⁰ Die Ausgabe von Nestle/Aland²⁷ stützt sich dabei aber jeweils auf eine Minderheit der Textzeugen – etwa in 11,2 nur auf B, 33 und die Harklensis oder in 11,20 bloß auf Θ, 33, 565 und 579 (sonst jedoch mit B konform).

²¹ Alle anderen tragen den Namen Μαρία und werden fast immer über männliche Angehörige näher definiert: vgl. Mt 27,56.61; 28,1; Mk 15,40.47; 16,1; Lk 24,10 (zu Maria Jacobi siehe 8.1. und III.3.1f.); Joh 19,25; Apg 12,12; Röm 16,6 (hier über das κοπιᾶν).

²² Vgl. Kühner/Gerth, *Grammatik* I 132, § 382.2; Bornemann/Risch, *Grammatik* 219, § 213.3; Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 265f., § 321; Turner, *Grammar* 60ff.

²³ Siehe V. 1.2.3.4.6.8.18 bzw. V. 1.5.6.8.12.14.18.

²⁴ Von 636 Vorkommen im gesamten NT fallen 157 auf Joh (115 auf Mt, 85 auf Mk und 101 auf Lk). Wenn nicht anders angegeben, folgen die Zahlenangaben der Konkordanz von K. Aland.

²⁵ Weit häufiger als die Synoptiker verwendet Joh βλέπω, θεάομαι, θεωρέω und ὁράω/εἶδον. Zum joh Sehakt vgl. etwa Ruschmann, *Maria von Magdala* 115ff.

²⁶ Vgl. Michaelis, ὁράω 317, 343f.

πρωτὶ σκοτίας ἔτι οὕσης :

Das temporale Adverb **πρωτὶ** (vgl. auch Joh 18,28) bezeichnet die Zeitspanne von drei bis sechs Uhr (die Zeit der vierten Nachtwache).²⁷ Der anschließende *Genetivus absolutus* (mit temporaler Bedeutung; vgl. den temporalen Sinn des Adverbs **ἔτι**) dient der näheren zeitlichen Bestimmung des Adverbs (*als noch Dunkelheit herrscht[e]*),²⁸ wobei der Begriff **σκοτία** zu den joh Sprachmerkmalen zählt.²⁹

εἰς τὸ μνημεῖον :

Die präpositionale Verbindung **εἰς** mit dem Akkusativ der Richtung gibt das Ziel des Weges Marias von Magdala an. Wie in Joh 11,31.38; 20,1.3.4.8 bedeutet die Präposition **εἰς** hier nicht *in (hinein)*, sondern *zu* (im Gegensatz zu 20,6.11).³⁰ Das Substantiv **μνημεῖον**, dessen Wurzel **μνη** darauf hinweist, dass Gräber auch Orte des Gedächtnisses waren,³¹ knüpft an den vorhergehenden Kontext an (daher braucht das Grab nicht näher bestimmt zu werden) und fungiert in V. 1-11 als Leitwort.³²

καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου :

Von **βλέπει** hängt ein klassischer *Accusativus cum Participio* ab: Das Stichwort **λίθος** erinnert an die synoptischen Grabeserzählungen; der Begriff kommt im JohEv siebenmal vor (vgl. Joh 8,7.59; 10,31; 11,38.39.41; 20,1), jedoch nicht bei der Grablegung.³³ Das resultative Perfektpartizip **ἠρμένον** (von **ἄρω**) bedeutet hier, den Stein von der durch ihn verschlossenen Öffnung³⁴ des Grabes *wegzunehmen* (vgl. auch Joh 11,39.41),³⁵ wobei die passivische Formulierung offen lässt, wer den Stein ent-

²⁷ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1450f. Zur Einteilung der Nacht in vier Nachtwachen zu je drei Stunden siehe Mk 13,35: ἢ ὀψέ ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωτὶ.

²⁸ Vgl. den Temporalsatz mit *cum narrativum* in der neuen Vulgata.

²⁹ Siehe Joh 1,5; 6,17; 8,12; 12,35.46; 20,1; 1 Joh 1,5; 2,8.9.11. Vgl. auch Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 104, 165, 274.

³⁰ Vgl. Liddell/Scott/Jones, Lexicon 491 („Radical sense *into*, and then more loosely, *to*“); Pape, Handwörterbuch I 736f.; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 459f.

³¹ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1061 („eigtl. das Gedächtnismal ..., bes. auch für Tote“); ferner Kremer, Osterevangelien 35. – Einen detaillierten Überblick über die damaligen Grabestypen bietet Brown, Gospel 982f.; vgl. auch Bill. I 1049-1051. Wenn man den Textbefund mit den Ergebnissen der Archäologie in Einklang bringt, dürfte an ein *arcosolium*-Grab, eine Felsnische in einer Grabkammer, oder ein Bankgrab in einer Felsenhöhle gedacht sein (vgl. das Sitzen der Engel in V. 12). Dazu auch Bultmann, Evangelium 530, Anm. 6. Das Verb **παρακλίπτω** (V. 5.11) könnte auf einen recht niedrigen Grabeingang deuten (vgl. Weiss, Johannes-Evangelium 517; Wikenhauser, Evangelium 338; Brown, Gospel 982).

³² Vgl. Joh 20,1.3.4.6.8.11: **εἰς τὸ μνημεῖον**; V. 1.2: **ἐκ τοῦ μνημείου**; V. 11: **πρὸς τῷ μνημείῳ**. Das Motiv spielt auch in Joh 11,17.31.38; 12,17; 19,41f. eine wichtige Rolle.

³³ Dazu Kügler, Jünger 320: „Hier liegt semantische Kontiguität vor, denn spätestens seit 11,38 f wissen die Lesenden, daß zu einem Grab ein Stein gehört.“

³⁴ Dementsprechend findet sich etwa in den Majuskeln **Ν** und **W** an dieser Stelle die Ergänzung *απο της θυρας*, ebenso in etlichen Minuskeln (z. B. f¹ und 565 – mit geringfügigen Abweichungen, 579) sowie in alten Übersetzungen.

³⁵ Der perfektische Aspekt lässt anklingen: *der Stein ist weg*.

fernt hat (*Passivum divinum/theologicum?*)³⁶. Die Präposition **ἐκ** erscheint im joh Schrifttum besonders häufig.³⁷

V. 2

τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται ... καὶ λέγει αὐτοῖς:

Die Haupthandlung wird im historischen Präsens fortgesetzt. Wie ein Hendiadyoin wirkt die Wendung **τρέχει ... καὶ ἔρχεται**, das Verb **ἔρχομαι** wird auch im folgenden Erzählstück des Öfteren pleonastisch verwendet (vgl. V. 3: Ἐξῆλθεν οὖν ... καὶ ἦρχοντο ...; V. 4: ... προέδραμεν τάχιον ... καὶ ἦλθεν πρῶτος ...; V. 6: ἔρχεται οὖν ... ἀκολουθῶν ...). Das Pronomen **αὐτοῖς** verweist auf die beiden unmittelbar zuvor genannten Jünger. Indem Maria von Magdala als Subjekt nicht explizit genannt wird, entsteht eine anaphorische Beziehung zu V. 1,³⁸ ebenso durch die für Joh typische Partikel **οὖν** (202 von 501 Belegen insgesamt), die gebräuchlichste konsekutivkoordinierende Konjunktion im NT,³⁹ welche in der vorliegenden Erzählung sechsmal vorkommt (V. 2.3.6.8.10.11). Weiters gilt die parataktische Verbindung **οὖν ... καὶ** – finites Verb ... **καὶ** – finites Verb als joh Stilmerkmal.⁴⁰

πρὸς Σίμωνα Πέτρον:

Die Bezeichnung des Petrus mit dem Doppelnamen zählt zu den joh Stilkriterien,⁴¹ sonst verdrängte der Beiname großteils den ursprünglichen Namen. Hier liegt ein klassisches Beispiel für die Hellenisierung semitischer Personennamen vor, insofern es sich beim ersten Teil des Doppelnamens um die Substituierung eines hebräischen Patriarchennamens durch einen ähnlich klingenden echtgriechischen Namen (**Σίμων** diente in hellenistischer Zeit als griechisches Äquivalent für das indeklinable **Συμεών**⁴²/יְהוֹשֻׁעַ), beim zweiten um eine Übersetzung (**Κηφᾶς/Πέτρος**)⁴³ handelt.⁴⁴

³⁶ Dazu Hoffmann/von Siebenthal, Grammatik 593, § 296.b; Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 107, § 130.1; zur Stelle Moloney, Gospel 518: „The use of the passive ... hints at the action of God ...“ (Dagegen sieht hier Lindars, Gospel 599, „simply a necessary corollary of belief in the bodily resurrection“.)

³⁷ Von 926 Belegen im gesamten NT (inklusive der Form **ἐξ**) fallen 167 auf das JohEv (34 auf 1 Joh), während die Präposition bei Mt 83-mal begegnet, bei Mk 68-mal, bei Lk 89-mal (außerdem 88-mal in der Apg); am zweithäufigsten taucht **ἐκ/ἐξ** in der Offb auf (136-mal).

³⁸ Vgl. auch Kügler, Jünger 321.

³⁹ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 381, § 451.1, insbesondere auch Anm. 1; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1199f. Das narrative **οὖν** rangiert auch bei Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 63ff., an oberster Stelle der joh Spracheigentümlichkeiten.

⁴⁰ Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 74, 164, 273.

⁴¹ Siehe Joh 1,40; 6,8.68; 13,6.9.24.36; 18,10.15.25; 20,2.6; 21,2.3.7.11.15. Vgl. auch Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 76, 164, 274. Der Doppelname taucht andernorts lediglich in Mt 16,16; Lk 5,8; 2 Petr 1,1 (hier **Συμεών Πέτρος**) sowie in EvPetr 60 auf. – Die Handschriften **Ⲭ** und 209 überliefern den Artikel **τοῦ**, allerdings findet sich die Verbindung des Artikels mit dem Doppelnamen sonst nur in 21,15.

⁴² So in Apg 15,14; 2 Petr 1,1. (Bei feierlichem Ton tritt häufig keine Gräzisierung des Namens ein: vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 42, § 53.2, mit Anm. 5).

Das Präpositionalgefüge *πρός* mit dem Akkusativ findet sich häufig in Verbindung mit der Wendung *zu jemandem kommen*,⁴⁵ welche in der narrativen Darstellung des JohEv oft eine besondere Akzentuierung gewinnt.

καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς:

Aufgrund der Wiederholung der Präposition *πρός* wurde spekuliert, ob sich die beiden Jünger womöglich nicht am selben Ort aufhielten und separat über den Grabbefund informiert wurden.⁴⁶ Das folgende Bild des Wettlaufs miteinander (ὁμοῦ, V. 4) setzt jedenfalls einen gemeinsamen Aufbruch voraus.⁴⁷

Das Pronominaladjektiv *ἄλλος* ersetzt im NT häufig das im Klassischen zu erwartende dualische Pronomen *ἕτερος* (*der andere*), welches hauptsächlich im lk Doppelwerk aufscheint, allerdings nicht immer in korrekter Verwendung (bei Joh nur in 19,37).⁴⁸ Aber welche Gegenüberstellung erzielt hier das Pronominaladjektiv? Geht es um *den* anderen *μαθητὴν* (neben und im Vergleich zu Petrus), den nämlich Jesus liebte?⁴⁹ Diese ist die häufigste Interpretation. Oder heißt es: zu dem *anderen* Jün-

⁴³ Vgl. Joh 1,42. Κηφᾶς, die gräzisierte Namensform zu כִּפְיָא, ist sonst nur bei Paulus belegt (je viermal in 1 Kor; Gal). – Ebner, Jesus 188f., betont den Gleichklang dieses Beinamens mit jenem des zur Zeit Jesu amtierenden Hohepriesters, der im NT als Καϊάφας (nach Ebner gräzisierte Langform von כִּפְיָא) vorgestellt wird (Joh 11,49 vI. Καϊάφας).

⁴⁴ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 42f., § 53.3.d.e, bes. Anm. 10; Pesch, R., „Πέτρος,“ *EWNT III*: 194; ders., „Κηφᾶς,“ *EWNT II*: 722; Cullmann, „Πέτρος, Κηφᾶς,“ *ThWNT VI*: 99 (zur semantischen Analyse ders., „πέτρα,“ *ThWNT VI*: 94-99).

⁴⁵ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 190, § 239.

⁴⁶ So Weiss, Johannes-Evangelium 517; Bernard, Commentary 658; Hoskyns, Gospel 540: „... she ran at once to tell first Peter and then the Beloved Disciple, who had been scattered each to his own dwelling, as Jesus had foretold (xvi. 32).“ Analog van Tilborg, Love 122. Mit leichter Variation Morris, Gospel 734, Anm. 11: „The easiest supposition is that the two were lodging in different places and that Mary went to Peter first, then with Peter to the lodgings of the other.“ (Zwar werden in V. 19 alle JüngerInnen – bis auf Thomas – als an einem Ort anwesend gedacht, doch hier hören wir nichts von den anderen. Liegt eventuell ein Reflex auf sie – bei einer anderen Deutung von *πρὸς αὐτούς* – in V. 10 vor?) Auch nach Wengst, Johannesevangelium II 276, „muss die Situation keineswegs so vorgestellt werden, dass die beiden Schüler schon zusammen waren. (...) Sie werden aber nun durch Mirjam aus Magdala zusammengebracht.“ Ähnlich Brodie, Gospel 561.

⁴⁷ Vgl. auch Brown, Gospel 983. In diachroner Hinsicht wurde im wiederholten *πρός* ein Anhaltspunkt für die Hinzufügung des Geliebten Jüngers zur ursprünglichen Erzählung gesehen (siehe z. B. Schnackenburg, Johannesevangelium III 364). Meiner Meinung nach sollte die doppelte Setzung der Präposition jedoch nicht überinterpretiert werden. Der narrative Akzent liegt nicht auf dem ursprünglichen Ausgangsort der beiden Jünger, sondern auf dem gemeinsamen Lauf.

⁴⁸ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 253f., § 306. Die Wortstatistik bezeugt „sowohl den Tatbestand des gewöhnlich bedeutungslosen Alternierens als auch die Vorliebe des jeweiligen Autors für das eine oder andere Wort“ (Weiß, K., „ἄλλος,“ *EWNT I*: 152f.).

⁴⁹ Die Determination des „anderen Jüngers“ erfolgt durch den Relativsatz (gibt es noch weitere anonyme ἄλλοι μαθηταί?); ohne diesen würde jener Jünger Petrus quasi als alter ego

ger, den Jesus liebte (wer ist dann der/die erste geliebte JüngerIn)?⁵⁰ Der sprachliche Ausdruck lässt verschiedene Interpretationen offen.

Während die Synoptiker die Bezeichnung οἱ μαθηταί des Öfteren synonym mit οἱ δωδέκα sowie (insbesondere Lk) οἱ ἀπόστολοι verwenden und dadurch eine Identifizierung *die Jünger = die 12 (Apostel)* nahe legen, erwähnt Joh den Zwölferkreis nur in 6,67ff.; 20,24 und gebraucht den Terminus ἀπόστολος nie in der kirchlich geprägten Bedeutung;⁵¹ des Weiteren überliefert er auch keine Liste der Zwölf. Daher ist für das JohEv mit einer offeneren JüngerInnenkonzeption zu rechnen. Hier zeichnen sich die deutlichsten Anhaltspunkte für ein inklusives Verständnis der μαθηταί als einer Gemeinschaft aus Männern und Frauen ab, wohingegen bei den Synoptikern die Ansätze eines inklusiven JüngerInnenbegriffes durch die androzentrische Darstellungsweise stärker verstellt werden.⁵²

Der *Relativsatz* dient zur näheren Bestimmung des anonym bleibenden „anderen Jüngers“ (auch in 18,15f. begegnet ein ἄλλος μαθητής neben Petrus); das Imperfekt ἐφίλει bringt die lineare, durative Aktionsart der Nebenhandlung zum Ausdruck. Die Wendung τὸν ... μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς taucht in ähnlicher Form auch in Joh 13,23 (εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ..., ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς); 19,26 (τὸν μαθητὴν ... ὃν ἠγάπα); 21,7 (ὁ μαθητής ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς); 21,20 (τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς) als stereotype Bezeichnung „des Geliebten Jüngers“ auf, allerdings charakterisiert nur in 20,2 φιλέω das Verhältnis Jesu zu diesem Jünger. Die beiden ty-

entgegengesetzt: *Petrus und der andere Jünger* (im klassischen Griechisch müsste in diesem Fall ὁ ἕτερος μαθητής stehen). Bauer, *Johannesevangelium* 228, verdeutlicht diese Interpretation in seiner Übersetzung: „... und zu dem anderen Jünger, dem, den Jesus lieb hatte ...“

⁵⁰ So übersetzt etwa de Boer, *Mary Magdalene 6 / Gospel* 182, die Wendung: „the other disciple Jesus loved“ – im Vergleich zur Magdalenerin –, während van Tilborg, *Love* 101, in Petrus den *einen* geliebten Jünger sieht (vgl. auch ders., *Johannes-Evangelium* 298). – Gegen solche Übersetzungen und Interpretationen wendet sich schon Barrett, *Gospel* 562: „ἄλλον means a disciple other than Peter; there is no reference to a second ‚beloved disciple‘.“

⁵¹ In 13,16 wird der Begriff in einem allgemeinen Sinn verwendet. Von 80 Gesamtvorkommen im NT fallen die meisten (28) auf die Apg (6 auf Lk, 2 auf Mk und je 1 auf Mt und Joh: im Vergleich zum funktionalen Gebrauch bei den anderen – von ἀποστέλλειν her – deutet die lk Verwendung teilweise „auf einen erstarrten Sprachgebrauch“ [Rengstorf, *ἀποστέλλω* 428]). – Entsprechend taucht bei Joh μαθητής mehr als doppelt so oft wie bei Lk auf (der Terminus findet sich 72-mal bei Mt, 46-mal bei Mk, 37-mal bei Lk und 78-mal bei Joh). In der Apg (28 Vorkommen; außerdem tritt in 9,36 der einzige ntl. Beleg für die weibliche Form μαθήτρια zu Tage) werden dann die Gemeindemitglieder als μαθηταί bezeichnet, bis in 11,26 erstmals der Begriff Χριστιανοί auftaucht.

⁵² Zu Lk vgl. Bieberstein, *Jüngerinnen* 179ff. Auch Charlesworth, *Disciple* xiv, gibt zu bedenken, dass der (inklusive) joh Jüngerbegriff weiter zu verstehen ist als derjenige der Synoptiker. Vgl. weiters Dowling, *Rise* 49-51. Dennoch bleibt eine gewisse Ambiguität (dazu auch Reinhartz, *Women* 27-30); neben der Verwendung in einem breiteren Sinn scheint an manchen Stellen ein restriktiveres Verständnis durch.

pisch joh Verben φιλεῖν⁵³ und ἀγαπᾶν werden jedoch bei Joh synonym gebraucht (vgl. die Liebe des Vaters zum Sohn in 3,35/5,20: ὁ [...] πατήρ ἀγαπᾷ/φιλεῖ τὸν υἱόν ... oder die Fragen an Petrus in Joh 21,15-17: ἀγαπᾷς/φιλεῖς με;⁵⁴), ἀγαπᾶν tritt auch sonst im JohEv fast dreimal so oft zu Tage. Mit dem Verb φιλέω wird ebenso Jesu Naheverhältnis zu Lazarus beschrieben (11,3.36; ἡγάπα in V. 5 bezieht sich auch auf die beiden Schwestern).⁵⁵ Ruckstuhl/Dschulnigg reihen sowohl die Formulierung ὁ ἄλλος μαθητής als auch die Verbindung ὁ μαθητής (...) ὃν ἡγάπα/ἐφίλει in die Liste der schwächeren joh Sprachmerkmale ein.⁵⁶

Ob auch in Joh 18,15 (ἄλλος μαθητής – in Verbindung mit Σίμων Πέτρος) derselbe Jünger gemeint ist (vgl. diesbezüglich auch die Konstruktion in 18,16 ὁ μαθητής ὁ ἄλλος ὁ γνωστός τοῦ ἀρχιερέως mit 20,8 ὁ ἄλλος μαθητής ὁ ἐλθὼν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον: Näherbestimmung des anonymen „anderen“ Jüngers mittels rückverweisender Partizipialkonstruktion), ist fraglich; die ähnliche sprachliche Formulierung (jedoch ohne Artikel)⁵⁷ könnte zwar eine Identität der Person nahe legen,⁵⁸ allerdings bloß auch auf typischen joh Stil verweisen. Jedenfalls tritt der Geliebte Jünger nicht als der einzige anonyme „andere Jünger“ im JohEv auf (siehe etwa 21,2).

Bei „*dem* anderen Jünger, den Jesus liebte“, hat der *Artikel* offenbar eine rückbezügliche Funktion; die Person wurde im Erzählzusammenhang des JohEv bereits eingeführt (insbesondere im Gegenüber zu Petrus). Bei Personennamen tritt im All-

⁵³ Bei den Synoptikern treten bei φιλεῖν häufiger die Bedeutungen *zu tun lieben/pflegen, gern/häufig tun* sowie *küssen* hervor.

⁵⁴ Petrus antwortet stereotyp mit der Verbalform φιλω, in der letzten Frage greift Jesus diese Formulierung auf. Ebner, Bilder 174, sieht in den drei Fragen eine abfallende Linie (ausgehend vom Zusatz πλέον τούτων in der ersten Frage). Charlesworth, Disciple 31f., betont, dass in 21,15-17 dieselbe Reihenfolge der Verben vorliegt wie in 13,23; 19,26; 20,2: ἀγαπᾶν – ἀγαπᾶν – φιλεῖν.

⁵⁵ Nicht zuletzt deshalb versuchte man später, den anonymen Geliebten Jünger (unter anderem auch) mit Lazarus – als historischer Figur – zu identifizieren (siehe den Forschungsüberblick bei Charlesworth, Disciple 185ff.; außerdem Kügler, Jünger 446f.).

⁵⁶ Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 156, 162, 167f., 272. Für literarkritische Schichtenscheidungen sind die sprachlichen Anhaltspunkte freilich schwach (vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 364f.).

⁵⁷ Dazu Schnackenburg, Johannesevangelium I 82: „der Artikel in 18,15 ist textkritisch zu streichen“. Ausführliche Diskussion bei Theobald, Jünger 222f.

⁵⁸ So z. B. Moloney, Gospel 521: „This is the first time in the Gospel that ‚the other disciple‘ has been linked with ‚the one whom Jesus loved.‘ The latter expression has been added to the former in 20:2 so that earlier descriptions of ‚the other disciple‘ or the ‚Beloved Disciple‘ can now be identified as referring to the same disciple ...“ Vgl. etwa auch Weiss, Johannes-Evangelium 517; Brown, Gospel 983; ders., Community 82; Becker, Evangelium 435; Kremer, Osterevangelien 166; Thyen, Erzählung 2048f.; ders., Johannes 160; ders., Johannes-evangelium 713f., 758; Theobald, Jünger 222-224; Busse, Johannesevangelium 251, Anm. 707; Schnelle, Theologie 138. – Anders Lindars, Gospel 32, 600; Schnackenburg, Johannes-evangelium I 82, III 364, 462 (jedoch eher Identifikation in ders., Person 252f.); Kügler, Jünger 424-428; Bull, Gemeinde 39f.

gemeinen – im klassischen Griechisch wie im NT – kein Artikel hinzu (die Setzung des Artikels bei Eigennamen galt als vulgär), es sei denn, es liegt ein anaphorischer Hinweis auf eine bereits früher erfolgte Erwähnung oder eine besondere Hervorhebung der Person vor.⁵⁹ Bei Ἰησοῦς setzen die Synoptiker in der Regel den Artikel – außer im Vokativ und in Verbindung mit einer Apposition –,⁶⁰ während sich bei Joh „das Stehen und Fehlen des Artikels die Waage [hält]“⁶¹. Überhaupt findet sich der Name im JohEv am häufigsten (244 von 919 Gesamtvorkommen).⁶²

ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου :

Die *wörtliche Rede* verleiht der Schilderung eine gewisse Unmittelbarkeit. Der Aorist-Indikativ ἦραν (wiederum zu ἄρω) bedeutet hier, den Leichnam aus dem Grab fortzuschaffen, hervorzuholen.⁶³ Schon im klassischen Griechischen dient der subjektlose Plural der dritten Person oft zur Bezeichnung des unbestimmten Subjekts *man* (häufiger als das im Lateinischen gebräuchliche unpersönliche Passiv), im NT erfolgt eine Ausdehnung des Gebrauchs (unter aramäischem Einfluss).⁶⁴ Daher bleiben Fragen nach der Identität dieses Subjekts bloße Spekulationen.⁶⁵ In direkten Reden erscheint häufig ein komplexiver Aorist, welcher den Vollzug einer Handlung konstatiert, ohne deren Dauer oder Ergebnis ins Auge zu fassen.

Auffällig ist die Wiederholung des Syntagmas ἄρειν ἐκ τοῦ μνημείου aus V. 1, das in V. 2 mit einem anderen Objekt verbunden wird. Der κύριος-Titel, hier absolut gebraucht (im Gegensatz zu V. 13), verleiht der Rede bereits einen österlichen Klang, auch wenn Maria von Magdala in der Erzählung noch nichts von Jesu Auferstehung weiß.⁶⁶ Bisher mied Joh die Verwendung des Begriffs als Titel. Wenn man vom Vokativ absieht (33 von 53 Belegen), taucht im JohEv ὁ κύριος – insbesondere im Ver-

⁵⁹ Vgl. Kühner/Gerth, Grammatik I 598ff., § 462.a, mit Anm. 1; Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 210f., § 260; Bornemann/Risch, Grammatik 166, § 148.1. Die deiktische Funktion des Artikels ergibt sich daraus, dass es sich ursprünglich um ein Demonstrativpronomen handelte (vgl. Kühner/Gerth, Grammatik I 575ff., § 456ff.).

⁶⁰ Der Artikel fehlt insbesondere bei der jeweiligen Ersterwähnung (Mk 1,9; Mt 1,16) sowie bei der ersten Erscheinung des Auferstandenen (Mt 28,9; Lk 24,15); am ehesten gebraucht Lk den Namen ohne Artikel, dem klassischen Sprachempfinden folgend.

⁶¹ Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 210, § 260.1; vgl. auch Turner, Grammar 166f.; Schneider, G., „Ἰησοῦς“, *EWNT II*: 445.

⁶² Bei Mt gibt es 152 Belege, bei Mk 82, bei Lk nur 88. Umgekehrt sieht die Verteilung bei κύριος aus: Hier fallen von 719 Gesamtvorkommen 80 auf Mt, 18 auf Mk, 104 auf Lk und nur 53 auf Joh (kein Beleg in 1-3 Joh).

⁶³ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 46 (3); Liddell/Scott/Jones, Lexicon 27. Siehe auch V. 13 und 15 (*holen*).

⁶⁴ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 107f., § 130, insbesondere Anm. 4; Turner, Grammar 292f.

⁶⁵ Vgl. etwa Minear, John 126: „the Jews“; Morris, Gospel 734: „the enemies of Jesus, perhaps especially the chief priests“; Schenke, Johannes 373: „Denkt sie an Machenschaften der Hohepriester?“

⁶⁶ Vgl. auch Bultmann, Evangelium 530, Anm. 2.

gleich mit Lk – eher selten auf,⁶⁷ vor allem in der Rede und innerhalb des Osterkontextes (vgl. 20,2.13.18.20.25.28; 21,7 [2x].12).⁶⁸ Demnach fungiert die Bezeichnung bei Joh vornehmlich als Hoheitstitel für den Erhöhten und Auferstandenen.

καὶ οὐκ οἶδαμεν:

οἶδα, ein seit alters unredupliziertes Perfekt von der (indogermanischen) Wurzel *vid* (*erkennen, sehen*) mit Präsensbedeutung, eigentlich zum Aorist εἶδον (aus *ἔ-ἴδ-ον),⁶⁹ kommt bei Joh relativ häufig vor.⁷⁰ Die Verbindung des Verbs mit einer indirekten Frage zählt zu den joh Stilmerkmalen.⁷¹

Indem Maria die *Wir*-Form⁷² verwendet, spricht sie stellvertretend für eine Gruppe, ohne dass diese explizit genannt wird (vgl. οἶδαμεν in 3,2.11; 4,22; 9,31; 14,5: jeweils aus dem Mund einer Einzelperson). Man könnte nun an einen *Pluralis sociativus* denken, bei welchem der/die Redende die Angesprochenen in eine Gemeinschaft mit seinem/ihrem eigenen Tun zieht.⁷³ – Oder Maria von Magdala sieht sich als Sprecherin einer Frauengruppe, welche hier allerdings nicht erwähnt wird (vgl. die synoptischen Grabesberichte).⁷⁴ Eine andere Möglichkeit besteht darin, οἶδαμεν

⁶⁷ Zur Wortstatistik siehe oben Anm. 62. Die Lk Verwendung spiegelt „den Sprachgebrauch seiner Zeit wider, in der der nach-österliche (auf den Auferstandenen bezogene) Titel bei den Christen schon fast zum Namen Jesu geworden war“ (Fitzmyer, J.A., „κύριος“, *EWNT II*: 818).

⁶⁸ Darüber hinaus innerhalb der Erzählung/als Erzählerkommentar in 4,1 v1; 6,23; 11,2.

⁶⁹ Vgl. Liddell/Scott/Jones, *Lexicon* 483; Bornemann/Risch, *Grammatik* 121, § 115. Die Endungen treten direkt an den Verbalstamm, der verschiedene Ablautstufen aufweist: *ἴδ-, ἴδ-, ἴδ(ε/η)-*. Das griechische (*F*)οἶδ-α geht auf das indogermanische **void-a* (*ich habe erkannt, ich weiß*) zurück (vgl. auch das altindische *veda* und das gotische *wait*); zur Bedeutung *sehen* vgl. das lateinische *vid-eo*. Aufgrund des perfektischen Aspekts, der den aus einer Handlung resultierenden Zustand (*gesehen/erkannt haben*) bezeichnet, ergibt sich die präsensische Bedeutung *wissen*. Das Verb flektiert im NT ionisch-hellenistisch (vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 72, § 99.2).

⁷⁰ Von 318 Vorkommen im NT fallen 84 auf Joh, jedoch nur 24 auf Mt, 21 auf Mk und 25 auf Lk.

⁷¹ Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, *Stilkritik* 145f., 167, 272. Zu οὐκ εἰδέναι ποῦ siehe Joh 3,8; 8,14; 12,35; 14,5 (jeweils mit ὑπάγειν); 20,2.13.

⁷² Zur textkritischen Singular-Variante siehe etwa Schnackenburg, *Johannesevangelium III* 365, Anm. 22a.

⁷³ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 230f., § 280. In diesem Sinne ist wohl 9,31 zu verstehen. Auf eine solche Weise interpretiert etwa Wengst, *Johannesevangelium II* 277, die Stelle: „Anders als gegenüber den beiden Fremden in V.13 schließt sie [i. e. Maria] sich in dem ‚Wir‘ mit den beiden Schülern als Mitbetroffenen zusammen.“ So auch Neubrand, *Geschichte* 102, Anm. 12; ähnlich Moloney, *Gospel* 518f., sowie van Tilborg, *Love* 201: „The use of the plural ‚we‘ indicates that Mary Magdalene speaks from a sense of solidarity. (...) Mary Magdalene’s message to these disciples is communicated in the context of a cohesive group ...“ (Vgl. auch ders., *Johannes-Evangelium* 298: Zusammengehörigkeit als Gruppe ‚wir‘ gegenüber ‚sie‘.)

⁷⁴ Näheres in 8.2.

auf den HerausgeberInnenkreis bzw. die TrägerInnenngemeinschaft des Evangeliums zu beziehen (vgl. 21,24).⁷⁵ Nach R. Bultmann handle es sich um keinen genuinen Plural, sondern οἶδαμεν entspreche „geläufiger orientalischer Redeweise“⁷⁶, welche auch griechische Analogien habe.

Wenn man, von einer synchronen Perspektive ausgehend, sich rein an der vorliegenden Erzählung orientiert, erscheint die erste Alternative am nächstliegenden, zumal sie ohne (diachrone) Zusatzhypothesen auskommt;⁷⁷ dabei ist dieses „wir“ der unbestimmten Pluralform „sie“ entgegengesetzt. Dennoch erhebt sich die Frage, ob Maria von Magdala hier nicht über die unmittelbare Erzählebene hinaus für eine bestimmte Gruppe als Repräsentantin fungiert. Auf einer intertextuellen Ebene besteht die Möglichkeit, dass Joh hier auch auf die bekannte Tradition des Grabbesuchs mehrerer Frauen anspielt.⁷⁸ Der Makrokontext des Evangeliums verdeutlicht aber, insbesondere wenn man die stilistisch ähnliche Formulierung in 14,5 οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγεις im Mund des Thomas in den Blick nimmt, dass sich im (Nicht-)Wissen der vorösterlichen JüngerInnenngemeinschaft der Erkenntnisprozess der Gemeinde widerspiegelt. So erweisen sich die im Plural redenden Einzelfiguren als SprecherInnen des JüngerInnenkollektivs, welches extratextual auf die Gemeinde verweist.⁷⁹

ποῦ ἔθηκαν αὐτόν:

Bei dem *indirekten Fragesatz*, welcher von οὐκ οἶδαμεν abhängig ist, handelt es sich näherhin um einen *Lokalsatz*, wie anhand des Interrogativadverbiums ποῦ ersichtlich wird. Das Ortsadverb, ein joh Charakteristikum,⁸⁰ bedeutet im NT *wo* sowie *wohin* (statt des klassischen ποῖ)⁸¹. Die Richtung kommt allerdings auch in der spezifischen Bedeutung von τίθημι zum Ausdruck: *hinlegen* (seit Homer auch mit dem

⁷⁵ Dazu vgl. z. B. Klauck, Gemeinde 198; weiters Minear, John 126 („the voice of the Christian community“). Nach Kowalski, Gang 125, könnte(n) auch „die joh Gemeinde(n)“ gemeint sein; dann handelte es sich um „ein Mittel der Leserlenkung durch Johannes“.

⁷⁶ Bultmann, Evangelium 530, Anm. 3. Vgl. Dalman, Grammatik 265: „Statt der 1 Pers. Sing. wird im Galil. sehr oft die erste Person Pluralis gebraucht ...“

⁷⁷ Zunächst stellt sich ja die Frage, was der Plural im Text bedeutet, warum ihn der/die VerfasserIn bewusst gesetzt hat. Erklärungen, welche von vornherein nur diachrone Aspekte in Erwägung ziehen (insbesondere wenn das sprachliche Phänomen als Ansatzpunkt für literarkritische Scheidungen genommen wird), vernachlässigen meist die unmittelbare Sinnenebene des Textes und unterstellen dem/der AutorIn darüber hinaus oft, dass er/sie aufgrund von literarischer Ungeschicklichkeit den Plural bewusstlos aus der Tradition übernommen hat (vgl. auch die Kritik bei Wengst, Johannesevangelium II 277, Anm. 10).

⁷⁸ Im Sinne einer bewussten Intertextualität erklärt Kitzberger, Mary 582, den Plural („a text-signal which evokes interfigurality“); vgl. auch Thyen, Johannesevangelium 757f.

⁷⁹ Vgl. auch Ebner, Jüngerin 46, Anm. 29: „Eine Einzelperson redet im Plural, um das (Nicht-)Wissen der Gemeinde zur Sprache zu bringen“.

⁸⁰ ποῦ kommt im JohEv 19-mal vor, hingegen nur 4-mal bei Mt, 3-mal bei Mk und 7-mal bei Lk (bei 48 Vorkommen im gesamten NT).

⁸¹ Zwischen *wo* und *wohin* wird schon im klassischen Griechisch nicht immer unterschieden (etwa bei gewissen Adverbien), „im NT ist der Unterschied ganz geschwunden“ (Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 82, § 103.1).

Sondersinn *beisetzen*).⁸² Die Aoristform **ἔθηκαν** (anstatt des klassischen **ἔθεσαν**)⁸³ verweist wieder auf das unbestimmte Subjekt *man*. Das als Personalpronomen für die dritte Person gebrauchte **αὐτόν** bezieht sich anaphorisch auf τὸν κύριον.

V. 3

ἔξηλθεν οὖν ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητής:

Mit dem Subjektwechsel liegt ein gewisser Neueinsatz vor. Da **ἔξηλθεν** vorangestellt ist, entspricht die Inkongruenz zwischen den zwei durch **καὶ** koordinierten Subjekten und dem singularischen Prädikat durchaus der Regel (vgl. auch die ähnliche Formulierung in 18,15: ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής).⁸⁴ Das absolut gebrauchte Verb⁸⁵ bezeichnet hier den Aufbruch von einem unbestimmten Ausgangsort: *sie machten sich auf den Weg*. Mit dem *Hinausgehen* (aus dem Haus bzw. der Stadt)⁸⁶ korreliert aber auch das „Draußensein“ in V. 11 (ἔξω, im Gegensatz zum „Drinnensein“ – hinter verschlossenen Türen – in V. [19.]26: ἔσω)⁸⁷.

Während **ἐξέρχομαι** der lokalen Überleitung dient, erzielt die joh Partikel **οὖν** eine kausale und zeitliche Verknüpfung von V. 3 mit V. 2. Ebenso verbindet die anaphorische Setzung des Artikels beim Subjekt **ὁ Πέτρος** die beiden Verse. Die Einführung des Petrus mit dem Doppelnamen, welcher die Anknüpfung mit dem einfachen Namen Πέτρος (zumeist mit dem Artikel) folgt, entspricht dem joh Schema.⁸⁸ Der

⁸² Vgl. Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1790f. (insbesondere II.11: „lay in the grave, bury“); Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1626 (I.1.a.α). – Im Kontext einer Bestattung in Joh 11,34; 19,42; 20,2.13.15; Mk 15,47; 16,6; Lk 23,55; EvPetr 51.

⁸³ Die Koine führt das κ des Singulars auch im Plural des aktiven Indikativs des Aorists durch (vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 69, § 95.1, mit Anm. 1).

⁸⁴ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 112, § 135.1, mit Anm. 3; Turner, Grammar 313; Hoffmann/von Siebenthal, Grammatik 495, § 264.a. Klassische Beispiele für diesen Fall finden sich bei Kühner/Gerth, Grammatik I 79, § 370.2.b.α („Diese Verbindung wird namentlich dann gebraucht, wenn eines der Subjekte als das vorzüglichere ausgezeichnet werden soll ...“). Ansonsten wäre im Klassischen jedoch der Plural oder der – in der Koine verschwundene – Dual zu erwarten. – Dementsprechend muss hier (insbesondere auch aufgrund der folgenden Pluralform) nicht gleich eine Unausgeglichenheit des Textes vermutet werden.

⁸⁵ Beim narrativen Gebrauch des Verbs im JohEv fällt die relative Häufung in Joh 11-21, zumal vergleichsweise oft in absoluter Verwendung, auf (vgl. auch Schenk, W., „ἐξέρχομαι“, *EWNT II*: 11).

⁸⁶ Vgl. Wilckens, Evangelium 306; aus Jerusalem (vgl. auch 19,17): Becker, Evangelium 613; Weiss, Johannes-Evangelium 517. Kremer, Osterevangelien 167, spekuliert: „Ob der Evangelist aber nicht auch daran denkt, daß sie den Kreis der anderen Jünger verlassen (vgl. V. 10)?“

⁸⁷ Vgl. Gnilka, Johannesevangelium 149: „Vielleicht deutet ihr Hinausgehen an, daß sie sich verborgen hielten.“ (Ähnlich Kremer, Osterevangelien 166f.; Schnackenburg, Johannesevangelium III 365.)

⁸⁸ Siehe Joh 13,8.37; 18,11.16-18.26f.; 20,3f.; 21,7. Ausnahmen zu diesem Schema bilden am Beginn des Evangeliums 1,40ff. (V. 41 Σίμωνα [nur hier in der Erzählung] – V. 42 [in der Rede Jesu] Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου ... Κηφᾶς ... Πέτρος – V. 44 Πέτρον) sowie am Ende

„andere Jünger“ wurde durch den Relativsatz in V. 2 bereits näher bestimmt; ὁ ἄλλος μαθητής erscheint als stehende Wendung.⁸⁹

καὶ ἦρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον:

Signifikant ist die Zeitbehandlung in V. 3: Auf den ingressiven Aorist ἐξῆλθεν (momentane Aktionsart des Aufbruchs) folgt das linear-durative Imperfekt ἦρχοντο (*sie waren auf dem Weg*), das – im Gegensatz zu einem effektiven Aorist (siehe V. 4 ἦλθεν) – noch nicht den Abschluss der Handlung, d. h. die Ankunft beim Grab, zum Ausdruck bringt. Dass ein Wechsel von Formen des Praesens historicum mit Zeitformen der Vergangenheit vorliegt, ist durchaus üblich. Die Verbindung des (eigentlich pleonastischen) Simplex ἔρχομαι mit dem Kompositum ἐξέρχομαι zeigt sich etwa auch in 4,30 (ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἦρχοντο πρὸς αὐτόν).⁹⁰

Mit dem zentralen Verb ἔρχομαι (Kompositum ἐξῆλθεν – Simplex ἦρχοντο) sowie der präpositionalen Verbindung εἰς τὸ μνημεῖον knüpft V. 3 an V. 1f. an.

V. 4

ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ:

Die Imperfektformen ἦρχοντο und ἔτρεχον greifen in chiasmischer Reihenfolge τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται aus V. 2 auf.⁹¹ τρέχω (mit dem Aorist ἔδραμον) findet sich im JohEv nur an diesen beiden Stellen (V. 2.4) – bei 20 Vorkommen insgesamt im NT. Dabei fällt auf, dass Joh beim Simplex beide Male die Präsensstammformen verwendet (gegenüber dem Kompositum προέδραμεν⁹²), während bei den Synoptikern nur Formen des Aoriststamms dieses relativ seltenen Verbs auftauchen.⁹³

Die Partikel δέ, hier als kopulative Konjunktion verwendet, dient zur Verknüpfung mit dem Vorhergehenden und bietet eine nähere Erklärung (*und zwar*)⁹⁴, es wird kein Gegensatz sichtbar. οἱ δύο bezieht sich anaphorisch auf die beiden Subjekte in V. 3. Durch das Adverb ὁμοῦ⁹⁵ wird deren *gemeinsamer* Lauf akzentuiert (*die beiden liefen miteinander*⁹⁶ zum Grab).

21,11ff. (V. 15 τῷ [nur hier mit Artikel] Σίμωνι Πέτρῳ – V. 15-17 stereotype Anrede Σίμων Ἰωάννου – V. 17.20.21 ὁ Πέτρος). Im weiteren Anschluss findet sich im Sinne der variatio manchmal auch der Doppelname wieder: vgl. 13,9; 20,6; 21,7.

⁸⁹ Gegenüber 18,15f. ist auf die differierende Formulierung hinzuweisen.

⁹⁰ Vgl. auch die theologische Formel in 16,28, welche ein doppeltes Geschehen zum Ausdruck bringt (ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον).

⁹¹ Die ursprüngliche Fassung von **κ** überliefert in V. 3f. anstelle dieses doppelten Ausdrucks die verkürzte Fassung καὶ ἐτρεχον, weiters fehlt hier die unmittelbar folgende Explikation des Subjektwechsels: καὶ ὁ ἄλλος μαθητής.

⁹² προτρέχω taucht im JohEv nur hier auf (im sonstigen NT bloß in Lk 19,4).

⁹³ Siehe Mt 27,48; 28,8; Mk 5,6; 15,36; Lk 15,20; 24,12.

⁹⁴ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 376, § 447.1.c.

⁹⁵ ὁμοῦ kommt im NT nur viermal vor, davon dreimal bei Joh (4,36; 20,4; 21,2); weiters in Apg 2,1.

⁹⁶ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1154. Anders Morris, Gospel 735, Anm. 16: „at the same time“.

καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς προέδραμεν τάχιον τοῦ Πέτρου:

An dieser Stelle zeigt sich eine adversative Verwendung von **καὶ** (*aber, und doch/trotzdem*).⁹⁷ Entsprechend der klassischen Tempusstruktur wird dem im linearen Imperfekt ἔτρεχον angedeuteten gemeinsamen Lauf mittels des punktuellen Aoristes **προέδραμεν** der Zeitpunkt des Überholens (und damit der Beginn des Vorauslaufens) gegenübergestellt, welcher der bisherigen Handlungslinie ein Ende setzt.⁹⁸ Wiederum liegt ein Subjektwechsel vor, der auch durch die Voranstellung des Subjekts hervorgehoben wird: Die Ebene der gemeinsamen Perspektive (οἱ δύο) wird verlassen, der alleinige Handlungsträger ist nun **ὁ ἄλλος μαθητὴς**.

Die Formulierung **προέδραμεν τάχιον τοῦ Πέτρου** stellt einen klassischen *Pleonasmus* dar,⁹⁹ insofern das Simplex ἔδραμεν, verbunden mit dem Vergleich τάχιον¹⁰⁰ τοῦ Πέτρου (Genetivus comparationis), oder das Kompositum προέδραμεν allein bereits genügen, um den Sachverhalt zur Sprache zu bringen – zumal die Folge auch gleich darauf verdeutlicht wird: καὶ ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον. Der Zusatz τάχιον τοῦ Πέτρου, dessen Inhalt schon im Verb προέδραμεν anklingt, liefert nun die Begründung: Der andere Jünger läuft voraus, weil er schneller als Petrus läuft.

καὶ ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον:

Die Verknüpfung der Satzglieder erfolgt hier durch ein **καὶ consecutivum** (*sodass, und so/dann, daher*).¹⁰¹ Der effektive Aorist ἦλθεν (*ankommen*) verweist zusammen mit dem Präpositionalgefüge **εἰς τὸ μνημεῖον** wieder auf das zentrale Motiv ἔρχομαι εἰς τὸ μνημεῖον. Das prädikativ gesetzte Ordinale **πρῶτος** (*als Erster*) fungiert als klassisches Verbaladjunkt¹⁰², das sich durch ein Adverb (*zuerst*) ersetzen lässt (kongruierendes Adverbiale)¹⁰³.

⁹⁷ Zum καὶ adversativum siehe Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 367, § 442.1; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 797 (2.g); Kühner/Gerth, Grammatik II 248, § 521.4.

⁹⁸ Die eigentliche Zeitdauer der beiden Aktionen an sich muss für die Wahl des Tempus allerdings nicht unbedingt eine Rolle spielen.

⁹⁹ Vgl. auch Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 413f., § 484, insbesondere Anm. 414; ferner Barrett, Gospel 563.

¹⁰⁰ Im adverbialen Komparativ τάχιον (vgl. auch Joh 13,27; 1 Tim 3,14 vI; 2 Tim 4,9 vI; Hebr 13,19.23; nicht immer in komparativischer Bedeutung) zu ταχύς bzw. dem davon abgeleiteten Adverb ταχέως (oder ταχύ) liegt eine (vulgäre) Nebenform zum attischen θάττω vor. (Die gebildet-attizistische Form findet sich in der frühchristlichen Literatur nur in 1 Clem. 65,1a; M. Polyc. 13,1 – jeweils neben τάχιον; vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 48, § 61.1, Anm. 1; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1609.)

¹⁰¹ Dazu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 367, § 442.2; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 796 (2.f); Kühner/Gerth, Grammatik II 248, § 521.5.

¹⁰² Aufgrund seiner formalen Kongruenz mit einem nominalen Beziehungswort unterscheidet sich das *Verbal- oder Prädikatsadjunkt* von einem Adverb, aufgrund seiner syntaktischen Zugehörigkeit zu einem Verbalbegriff (Näherbestimmung des Verbalinhalts des Prädikats) von einem Attribut. Vgl. Bornemann/Risch, Grammatik 274f., §260f.; Kühner/Gerth, Grammatik I 273f., § 405.b.2.a.

¹⁰³ Vgl. Hoffmann/von Siebenthal, Grammatik 215, § 147a.

V. 5

καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια:

Nach dem temporalen¹⁰⁴ *Participium coniunctum* folgt, durch **καὶ** koordiniert, ein *historisches Präsens*, das die Spannung steigert und die Aufmerksamkeit der HörerInnen und LeserInnen auf sich zieht. Der Tempuswechsel (Imperfekt – Aorist – Präsens) signalisiert einen ersten Höhepunkt der Szene, zumal das Praesens historicum auch „zur Hervorhebung einzelner besonders bemerkenswerter und für die Folge wichtiger Momente“¹⁰⁵ dient. Die Aktionsart bleibt, wie beim vorausgehenden Aorist-Partizip, punktuell.

Das Verb **παρακύπτω** (*sich bücken/vorbeugen*, um nach etwas zu sehen; *hineinschauen*)¹⁰⁶ kommt im gesamten NT nur fünfmal vor, davon zweimal in Joh 20 (V. 5.11), weiters in Lk 24,12; Jak 1,25; 1 Petr 1,12 (jeweils nur im Aorist). Da die Grundbedeutung des Verbs eine gebückte oder gebeugte Haltung impliziert, bezeichnet **παρακύπτω** ein Schauen, das ein Vorbeugen des Oberkörpers oder doch zumindest eine Neigung des Kopfes erfordert.¹⁰⁷ In der LXX wird es für ein Spähen durch Fenster oder Türen verwendet¹⁰⁸, wobei es sich oft um verstohlene, sehnsuchtsvolle Blicke Liebender handelt.¹⁰⁹ Wie „der Jünger, den Jesus liebte“ wird in V. 11 Maria von Magdala nach dem Geliebten spähen.¹¹⁰

Analog der Konstruktion in V. 1 liegt ein von **βλέπει** abhängiger *AcP* vor, jedoch mit vorangestelltem Partizip.¹¹¹ **κείμενα**, ein Wurzelpräsens (*liegen*, in absoluter Verwendung *daliegen*¹¹²), dient als passives Perfekt zu τίθημι (neben der hellenistischen Form τέθειμαι); das Verb ist im NT 24-mal belegt, davon siebenmal bei Joh (2,6; 19,29; 20,5.6.7.12; 21,9). Das späte Substantiv **ὀθόνιον** („*linen cloth*, ... pl., *linen cloths* ...; *towels* ...; *linen bandages* or *lint* ...“¹¹³), ein Diminutivum von ὀθόνη¹¹⁴, scheint im NT nur in Lk 24,12; Joh 19,40 (worauf sich die Verwendung hier zurückbezieht); 20,5-7 auf. Dem in diesen Stellen zitierten Plural ὀθόνια (*Leinenbin-*

¹⁰⁴ Vgl. den temporalen *cum*-Satz in der neuen Vulgata.

¹⁰⁵ Kühner/Gerth, Grammatik I 132, § 382.2; vgl. auch Bornemann/Risch, Grammatik 219, § 213.3.

¹⁰⁶ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1251; Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1315 (II.3).

¹⁰⁷ Vgl. auch Lindars, Gospel 603; Barrett, Evangelium 540; ders., Gospel 563.

¹⁰⁸ Z. B. Gen 26,8; Ri 5,28; 1 Chr 15,29; Spr 7,6; Hld 2,9; Sir 14,23; 21,23.

¹⁰⁹ Dazu Ebner, Jüngerin 42; ders., Bilder 173.

¹¹⁰ Ebner expliziert die Liebesmetaphorik jedoch nur für V. 11 (vgl. ders., Jüngerin 42, 46f.).

¹¹¹ Eine Minderheit der Textzeugen überliefert auch die umgekehrte Wortstellung (z. B. **Ⲛ**, **A**, **N**, **Ψ** – mit geringfügiger Variation, 0299, *f*¹, *l* 844, *l* 2211).

¹¹² Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 868 (1.b); weiters Brown, Gospel 985 (mit einer Diskussion verschiedener Interpretationen). Zur Wortstellung hier Bernard, Commentary 660: „The participle κείμενα is put first for emphasis. What startled the disciple was that he saw the grave-cloths lying on the ground.“

¹¹³ Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1200; vgl. auch Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1126f.

¹¹⁴ Nach Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1200: „*fine linen*, in Hom. always pl., *fine linen cloths* ... 2. later, *sails* ...“; vgl. auch Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1126.

den) tritt in Mk 15,46 par. Mt 27,59; Lk 23,53 allerdings die singularische σινδών (*Leinentuch*) als Umhüllung des Leichnams Jesu gegenüber.¹¹⁵

οὐ μέντοι εἰσῆλθεν:

Die Partikel μέντοι stellt eine seltenere Adversativkonjunktion dar, die vor allem bei Joh auftaucht (von 8 Gesamtvorkommen im NT fallen 5 auf Joh),¹¹⁶ sie betont und verstärkt die Negation οὐ. Verneint tritt μέντοι überhaupt nur bei Joh auf, daher gilt insbesondere die Verbindung οὐ(δεῖς) μέντοι als joh Stilmerkmal.¹¹⁷ Wiederum zeigt sich ein Tempuswechsel, die Handlung wird mit dem (konstatierenden) Aorist εἰσῆλθεν weitergeführt.

V. 6

ἔρχεται οὖν καὶ Σίμων Πέτρος:

Das historische Präsens ἔρχεται findet sich bei Joh im Wechsel mit der entsprechenden Aoristform ἦλθεν. Die Partikel οὖν bringt hier keine streng ursächliche, sondern eine freiere zeitliche Verknüpfung zur Weiterführung der Erzählung zum Ausdruck;¹¹⁸ strukturell gesehen zeigt sich ein gewisser Neueinsatz, worauf auch der Subjektwechsel hinweist. Beim nicht einheitlich bezeugten¹¹⁹ καί kommt die (ursprüngliche) adverbiale Bedeutung *auch* zum Vorschein. Die zwei weiteren καί in V. 6 fungieren als kopulative Konjunktionen; zusammen mit οὖν bilden sie das für Joh typische parataktische Gerüst, das schon in V. 2 vorlag, wie auch Petrus – als neues Subjekt – wieder mit dem vollen Namen (wie in V. 2) eingeführt wird.¹²⁰

ἀκολουθῶν αὐτῷ:

Das modale *Participium coniunctum* betont explizit, dass Petrus erst *nach* dem Geliebten Jünger (vgl. den pronominalen Rückverweis) zum Grab kommt.

Von 19 Vorkommen des Verbs ἀκολουθεῖω bei Joh beziehen sich 17 auf Jesus als Gegenstand des Nachfolgens (außer 11,31; 20,6), weswegen dem „Hinterhergehen“ – auch im äußeren Sinn – sonst eine besondere Qualität als terminus technicus der Jesuachfolge und Jüngerschaft zukommt.¹²¹

¹¹⁵ Vgl. Horstmann, A., „ὀθόνιον“, *EWNT II*: 1205f. Dagegen in Joh 11,44 κειρίαι.

¹¹⁶ Siehe Joh 4,27; 7,13; 20,5; 21,4 (jeweils mit Negation) sowie 12,42; weiters 2 Tim 2,19; Jak 2,8; Jud 8. Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 380, § 450.1, mit Anm. 1.

¹¹⁷ Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, *Stilkritik* 126f., 166, 272. – Wenige Textzeugen fügen zusätzlich noch die Partikel γε ein (z. B. L, Ψ, 0299, 1, 33, 565, 579, I 844, I 2211).

¹¹⁸ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 381, § 451.1.

¹¹⁹ Die Partikel fehlt im Mehrheitstext, weiters in A, D^s, Θ, f¹³, ebenso bei einem Teil der altlateinischen Überlieferung, in der Vulgata, Peschitta und Harklensis; allerdings spricht eine Reihe teilweise wichtiger Textzeugen für die Aufnahme von καί in den Text, etwa P⁶⁶, N², B, L, W, Ψ, 0299, 33, I 2211, einige lateinische sowie die koptischen Versionen.

¹²⁰ Zur Wiederaufnahme des Doppelnamens siehe oben Anm. 88.

¹²¹ Vgl. Schneider, G., „ἀκολουθεῖω“, *EWNT I*: 117ff.; Kittel, G., „ἀκολουθεῖω“, *ThWNT I*: 210ff.

καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον:

Mit Hilfe derselben Verbalform εἰσῆλθεν wird ein prägnanter Kontrast zu οὐ μέντοι εἰσῆλθεν in V. 5 hergestellt, welcher die differierenden Verhaltensweisen der beiden Jünger hervorhebt. Das zentrale Syntagma εἰς τὸ μνημεῖον (bisher: *zum Grab*) zeigt nun in einem weiteren Schritt den Gang *ins Grab hinein* an.

καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα:

Der AcP aus V. 5 wird in chiasmischer Reihenfolge wieder aufgegriffen (mit nachgestelltem Partizip). Diesmal ist die Konstruktion von einem anderen Verb des Sehens abhängig; θεωρεῖ, eine typisch joh Vokabel,¹²² steht allerdings wiederum im historischen Präsens, welches die Aufmerksamkeit auf das Gesehene lenkt und die Spannungskurve zu einem neuerlichen Höhepunkt führt.

Von der Grundbedeutung *zuschauen, sich etwas ansehen, als Zuschauer betrachten* ausgehend, nimmt θεωρέω „teil an der Bedeutungsvielfalt der Verben des Sehens überhaupt: von der einfachen sinnlichen Wahrnehmung bis zum Innewerden eines sinnlich nicht faßbaren Sachverhalts“¹²³. In der allgemeinen Bedeutung *sehen, wahrnehmen, entdecken, erkennen* wurde θεωρέω schließlich zu einem Synonym zu θεάομαι und ὀράω und „hat in der Koine ὀράω sogar weitgehend verdrängt“¹²⁴. So ersetzt θεωρέω auch bei Joh die Präsensformen von ὀράω¹²⁵, sodass es hier als Präsens die Reihe ὄψομαι – εἶδον – ἑώρακα (Passiv ὤμμαι – ὤφθην – ὀφθήσομαι) komplottiert. Bei der vorliegenden Stelle „ist an sinnliche Wahrnehmung gedacht“¹²⁶.

V. 7**καὶ τὸ σουδάριον:**

Als zweites Glied des AcP wird τὸ σουδάριον ... durch καὶ mit τὰ ὀθόνια κείμενα koordiniert.¹²⁷ Der Begriff σουδάριον stellt einen Latinismus dar, insofern es sich um ein (spätes) lateinisches Lehnwort (*sudarium*, nachklassisch, *Schweiß Tuch*; zu *sudare*, *schwitzen*) handelt, das nur viermal im NT vorkommt (je zweimal bei Joh und im lk Doppelwerk: vgl. Lk 19,20; Joh 11,44; 20,7; Apg 19,12).¹²⁸

¹²² Das Verb θεωρέω begegnet – bei 58 Vorkommen im gesamten NT – 24-mal bei Joh, hingegen nur zweimal bei Mt bzw. je 7-mal bei Mk und Lk (immerhin 14-mal in der Apg).

¹²³ Völkel, M., „θεωρέω,“ *EWNT II*: 363.

¹²⁴ Michaelis, ὀράω 318.

¹²⁵ Vgl. Michaelis, ὀράω 340, 345; Völkel, θεωρέω 363.

¹²⁶ Michaelis, ὀράω 346. Ob das Verb „auch 20,12. 14 zunächst“ (ebd.) in diesem Sinne zu verstehen ist, erscheint mir angesichts des epiphanen Charakters der dort geschilderten Sehsenerfahrungen als fragwürdig (zumindest irritiert eine solche Redeweise).

¹²⁷ ✠* lässt V. 7 direkt an den AcP in V. 5 anschließen (Haplographie?).

¹²⁸ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1517 („etwa unserem *Taschentuch* entspr.“); Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1621 („*towel, napkin*“); Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 8, § 5, Anm. 8; Hegermann, H., „σουδάριον,“ *EWNT III*: 616.

ὁ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ:

Im *Relativsatz*, welcher das (bei der Grablegung nicht erwähnte) Schweißbuch näher bestimmt, kommentiert der Erzähler mittels der präpositionalen Ortsbestimmung **ἐπὶ τῆς κεφαλῆς** die vorherige Position des Textils (das Imperfekt **ἦν** ist vorzeitig zu verstehen)¹²⁹. Der Begriff *κεφαλή* taucht bei Joh fünfmal auf – im Kontext von Passion und Ostern (vgl. Joh 13,9; 19,2.30; 20,7.12). Beim „possessiven“ Genetiv **αὐτοῦ** fällt auf, dass dem pronominalen Verweis kein übergeordnetes Beziehungswort zugrunde liegt; aus dem Kontext geht jedoch hervor, um wessen Kopf es sich handelt, zumal in V. 2 die Sprache bereits auf τὸν κύριον kam (*constructio ad sensum*). Dass für die Rede von Jesus **αὐτός** verwendet wird, erweist sich jedoch als häufiges Phänomen im NT.

οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἓνα τόπον:

Das Partizip **κείμενον** steht parallel zu κείμενα aus dem ersten Teil des *AcP*, während im untergeordneten **ἐντετυλιγμένον** (P.P.P. zum späten ἐντυλίσσω; das Verb taucht im NT nur noch in Mt 27,59 sowie Lk 23,53 auf – jeweils ἐνετύλιξεν, in der Bedeutung *einwickeln*¹³⁰) eine modale Ergänzung dazu vorliegt. Wie in V. 1 lässt die passive Formulierung den Urheber dieser Handlung offen.

Der joh klingende Gegensatz **οὐ – ἀλλὰ** (die adversative Partikel ἀλλὰ kommt bei Joh mehr als doppelt so oft wie bei den Synoptikern vor) bringt die besondere Lage des σουδάριον zum Ausdruck, welche mit mehreren lokalen Bestimmungen (Präpositionalverbindungen, lokales Adverb) genau beschrieben wird. ἀλλὰ χωρὶς, das inhaltlich οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον entspricht, betont explizit dessen separate Position, was noch einmal durch die etwas umständliche und nicht ganz klare Wendung εἰς ἓνα τόπον verstärkt wird. **χωρὶς** wird im NT nur an dieser Stelle adverbial verwendet (sonst als uneigentliche Präposition, vgl. etwa Joh 1,3; 15,5).¹³¹

¹²⁹ Da das Griechische keine eigene Ausdrucksform für die Vorvergangenheit ausgebildet hat, entspricht das griechische Imperfekt manchmal einem deutschen Plusquamperfekt. Vgl. Kühner/Gerth, *Grammatik I* 145, § 383.4; Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 271, § 330.

¹³⁰ Vgl. auch Pape, *Handwörterbuch I* 859; Liddell/Scott/Jones, *Lexicon* 578 (ἐντυλίσσω *wrap up* – ἡ ἐντύλη *rug*). Unter den Klassikern gelten etwa Aristophanes, *Wolken* 987; *Plutos* 692 als wichtige Belegstellen. – Die konkrete Bedeutung an dieser Stelle ist nicht ganz klar, die Übersetzungen differieren: „zusammengewickelt“ (z. B. Weiss, *Johannes-Evangelium* 517; Bauer, *Johannesevangelium* 228; Wikenhauser, *Evangelium* 337f.; Schulz, *Evangelium* 241; Schnackenburg, *Johannesevangelium III* 361, 367; Wilckens, *Evangelium* 305; Dietzfelbinger, *Evangelium* 320), „zusammengefaltet“ (Schneider, *Evangelium* 317; Dietzfelbinger, *Evangelium* 322 [im Kommentar]; Thyen, *Johannesevangelium* 756, 759; Verburg, *Magdalena* 78), „zusammengelegt“ (Blank, *Evangelium* 160; Schnelle, *Evangelium* 297; Schenke, *Johannes* 372) / „rolled up“ (z. B. Bernard, *Commentary* 660; Lightfoot, *Gospel* 328; Sanders/Mastin, *Commentary* 420; Brown, *Gospel* 979, 986f.; Lindars, *Gospel* 601; Beasley-Murray, *John* 365; O’Day/Hylen, *John* 191f.), „wrapped up“ (Schneiders, *Face Veil* 96; Brodie, *Gospel* 122, 562), „folded up“ (Morris, *Gospel* 732).

¹³¹ Dazu Bauer/Aland/Aland, *Wörterbuch* 1775; Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 175, § 216.2, mit Anm. 3; Liddell/Scott/Jones, *Lexicon* 2016; Pape, *Handwörterbuch II* 1388.

Im präpositionalen Syntagma εἰς ἕνα τόπον (auf die Frage *wo*) zeigt sich bereits die zunehmende – sonst bei Joh seltene – Vermischung von εἰς und ἐν.¹³² Das Kardinale ἕνα verweist vermutlich emphatisch auf den eigenen Ort, den besonderen Platz des Schweißtuches, getrennt von den Leinenbinden.¹³³ Dieselbe Phrase begegnet auch in Ios., ant. 6,6,5/125 (mit der Gegenüberstellung εἰς – ἄλλος).¹³⁴ Eine ähnliche Kontrastierung erzielt ferner die Formulierung ἕνα ... καὶ ἕνα in V. 12 (*den einen – den anderen*). Anhand der beiden Beispiele zeigt sich, dass das Numerale durchaus zur Hervorhebung einander gegenübergestellter Elemente verwendet wurde, fremd erscheint allerdings die Positionierung im zweiten Glied des Vergleichs, um den *anderen* Ort zu betonen.

V. 8

τότε οὖν:

Im NT dient die Verknüpfung mit dem korrelativen Zeitadverb τότε häufig zur Einleitung des zeitlich Nachfolgenden (*darauf, da, dann*), vom Standpunkt eines vorhergehenden Geschehens aus, wohingegen es im Klassischen zumeist aus der Perspektive der Gegenwart das zu einem bestimmten Zeitpunkt der Vergangenheit Geschehene einführt (*damals*).¹³⁵ Die typisch joh Verbindung τότε οὖν (*darauf/da nun, jetzt – im Gegensatz zur vorhergehenden Zeit; etwas bisher Hinausgezögertes tritt erst jetzt ein*)¹³⁶ kommt im JohEv viermal vor: vgl. Joh 11,14; 19,1.16; 20,8.¹³⁷ Wiederum verweist die parataktische Verknüpfung mit οὖν – καὶ – καὶ auf die für Joh charakteristische Syntax.

¹³² Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 167, § 205.

¹³³ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 465 (2.a); Brown, Gospel 986; Schnackenburg, Johannesevangelium III 367. In einem gewissen Sinne ist damit auch die Wendung καθ' ἑν (*für sich allein*; vgl. Pape, Handwörterbuch I 739) vergleichbar. Hingegen erklärt Barrett, Evangelium 540: „Entweder befand sich das σουδάριον an einer Stelle, d. h. sauber aufgerollt (ἐντετυλιγμένον) und nicht einfach in einem unordentlichen Zustand; oder ἕνα wird anstelle von τινά gebraucht; dies wäre semitischer Sprachgebrauch.“ (Vgl. ders., Gospel 563.) εἰς kann zwar (auch klassisch) im Sinne eines Indefinitpronomens verwendet werden, dies erklärt jedoch meines Erachtens nicht zureichend den vorliegenden Sinnzusammenhang eines *separaten* Ortes des σουδάριον. – Dass die Stelle hinsichtlich der Interpretation des Kardinalle Schwierigkeiten bereitet, zeigt sich bereits an ihrer Einordnung in Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 465.2.a (nach einem Gedankenstrich), insofern die hier angegebene spezifische Bedeutung von ἕνα in Joh 20,7 („an einen eigenen Ort, an e. Platz für sich“) eigentlich der Grundbedeutung, welcher sie zugeordnet wird („einer u. derselbe“) widerspricht (beide Zitate im Originaltext hervorgehoben).

¹³⁴ ... παραχρήμα πάντας ἴστησιν εἰς ἕνα τόπον, ἴσταται δὲ καὶ αὐτὸς σὺν τῷ παιδί κατ' ἄλλο μέρος ... (zitiert nach der Ausgabe von Thackeray/Marcus; identisch bei Niese). Die Hervorhebungen verdeutlichen die verschiedenen Orte der Aufstellung.

¹³⁵ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 389, § 459.2, insbesondere auch Anm. 2; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1642; Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1808.

¹³⁶ Das Adverb ist emphatisch gesetzt (vgl. auch Sanders/Mastin, Commentary 420).

¹³⁷ Vgl. auch Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 136, 167, 273.

εἰσῆλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητῆς ὁ ἐλθὼν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον:

V. 8 greift das Leitmotiv (εἰς-)ἔρχεσθαι εἰς τὸ μνημεῖον aus den vorhergehenden Versen auf und bietet eine bewusste Variation. Die attributive Partizipialkonstruktion, welche – einem Relativsatz vergleichbar – den „anderen Jünger“ als Handlungsträger dieser Sequenz näher bestimmt, zitiert geradezu V. 4 (καὶ ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον); der Rückverweis ὁ ἐλθὼν (bzw. οἱ ἐλθόντες) zählt zu den joh Stilmerkmalen.¹³⁸

καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν:

In Kontrast zu V. 5f. steht das an dieser Stelle auftretende Verb des Sehens (εἶδεν) im Aorist und wird absolut gebraucht – wie das unmittelbar anschließende ἐπίστευσεν (ingressiver Aorist: *er begann zu glauben, kam/fand zum Glauben*). Die prägnante Folge der drei Aoristformen in V. 8 εἰσῆλθεν – εἶδεν – ἐπίστευσεν deutet auf ein punktuelles Geschehen, das sich beinahe gleichzeitig abspielt – zumindest aus der Erzählperspektive, insofern die gesamte Handlung „gleichsam mit *einem* Blicke ... überschaut wird und so in einen Moment zusammengedrängt erscheint“¹³⁹ (momentane Aktionsart). Die lapidare Formulierung εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν stellt den absoluten Höhepunkt der Erzählung vom Grabbesuch der beiden Jünger dar.

Der Aorist εἶδον (zu ὁράω) begegnet im NT im Allgemeinen sehr häufig, bei Joh allerdings – aufgrund der Bevorzugung des Perfekts ἑώρακα – vergleichsweise weniger oft.¹⁴⁰ Schon früh trat im Profangriechischen im Bedeutungsfeld von ὁράω/εἶδον die geistige Dimension des Sehens (*einsehen, erkennen*) zu Tage.¹⁴¹ In der LXX bezeichnet ὁράω „meist nicht nur die Sinneswahrnehmung als solche (wie βλέπω sehr häufig), sondern schließt ihre geistige Verarbeitung ein“¹⁴², zahlreiche Belege nehmen auf eine geistige Wahrnehmung Bezug;¹⁴³ weiters sind „ὁράω und εἶδον ... (als Wiedergabe von ὄρα und ἴδω) die typischen Vokabeln zur Bezeichnung für visionär-ekstatisch-prophetisches Sehen“¹⁴⁴.

Wie bei ἐπίστευσεν zeigt sich auch bei εἶδεν der punktuelle aoristische Aspekt (hier liegt allerdings ein effektiver Aorist vor), sodass das Sehen des Geliebten Jüngers im Sinne von *zur Einsicht kommen, zur Erkenntnis gelangen* – ausgehend von der Sinneswahrnehmung – zu verstehen ist.¹⁴⁵

¹³⁸ Siehe auch Joh 7,50; 19,39 (jeweils von Nikodemus ausgesagt); 11,45 (Plural); 12,12. Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, *Stilkritik* 73, 164, 272.

¹³⁹ Kühner/Gerth, *Grammatik I* 131, § 381.1 (Anm.).

¹⁴⁰ Von etwa 350 Belegen im NT fallen nur 36 auf Joh (vgl. Michaelis, ὁράω 340).

¹⁴¹ Vgl. Michaelis, ὁράω 316.

¹⁴² Michaelis, ὁράω 324.

¹⁴³ Vgl. Michaelis, ὁράω 325.

¹⁴⁴ Michaelis, ὁράω 329.

¹⁴⁵ Zum erkennenden Sehen vgl. auch Joh 14,7.9, wo die Begriffe γινώσκω und ὁράω nebeneinander verwendet werden.

Das Verb **πιστεύω** findet sich bei Joh um ein Vielfaches öfter als bei den Synoptikern (98-mal);¹⁴⁶ es tritt programmatisch gleich zu Beginn des Evangeliums im Prolog auf (1,7: ... ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ [i. e. Johannes]) sowie in seinem summarischen Schluss in 20,30f. (V. 31: ... ἵνα πιστεύσητε ... καὶ ἵνα πιστεύοντες ζῶν ἔχητε ...). An 29 Stellen¹⁴⁷ erscheint es in absoluter Konstruktion, wobei allerdings an etlichen Stellen eine elliptische Verwendung – mit Bezug auf einen unmittelbar vorausgegangenen nicht absoluten Gebrauch – vorliegt. Wird **πιστεύω** absolut verwendet und seine sachlich-inhaltliche Beziehung nicht explizit angegeben, erscheint es als terminus technicus der christlichen Sprache, um auf den Glauben in seinem Vollsinn hinzuweisen (siehe schon 1,7).¹⁴⁸ Als Parallele könnte man Joh 4,53 heranziehen: ἔγνω ... καὶ ἐπίστευσεν ... Die Verbindung von **ὄραω/εἶδον** sowie **γινώσκω** mit **πιστεύω** zeichnet wesentliche Strukturelemente des joh Glaubens nach,¹⁴⁹ daher kann auch die Verbfolge *Sehen – Glauben* als typisch joh gelten.¹⁵⁰

V. 9

οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι:

An τότε οὖν ... ἐπίστευσεν schließt sich in V. 9 eine erläuternde Zwischenbemerkung des Erzählers an. Solche parenthetischen Erklärungen, zudem eingeleitet mit οὐδέπω/οὐπω γάρ, erweisen sich geradezu als charakteristisch für das JohEv (vgl. auch 3,24; 7,39). Ganz ähnliche, die eigentliche Erzählung transzendierende Kom-

¹⁴⁶ **πιστεύω** kommt nur 11-mal bei Mt, 14-mal bei Mk und 9-mal bei Lk vor, jedoch 98-mal bei Joh (243-mal im gesamten NT). Eine ähnlich zentrale Stellung zeichnet sich lediglich in den paulinischen Briefen ab (vgl. Nützel, Wege 164, Anm. 4). – Hingegen fehlt im JohEv das Substantiv **πίστις** (vgl. auch die Liste der „negativen Besonderheiten“ des Joh in Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 170-172). In 1 Joh findet sich das Verb ebenfalls relativ häufig (9-mal), während das Substantiv nur in 5,4 auftaucht.

¹⁴⁷ Dazu gehört vielleicht auch Joh 3,15; jedoch ist die Stelle textkritisch nicht eindeutig.

¹⁴⁸ Zur Bedeutung von **πιστεύω** in Joh 20,8 vgl. insbesondere etwa Zelzer, ΟΥΔΕΠΩ 56ff.; Schneiders, Face Veil 94ff.; Byrne, Disciple 83ff.; ausführliche Darstellung zum Verb bei Bultmann, R., „πιστεύω“, *ThWNT IV*: 174-230. Gegen den exegetischen Konsens, welcher **πιστεύω** an dieser Stelle im Sinne eines vollen Osterglaubens interpretiert, wenden sich beispielsweise Minear, John 127f.; Charlesworth, Disciple 71-118 (mit forschungsgeschichtlichem Überblick; er identifiziert den Geliebten Jünger mit Thomas); Conway, Gender 93-95 – womit sie in einer langen Tradition stehen, welche bis Augustinus zurückreicht; siehe in Joh. 120,9: *Hic nonnulli parum adtendentes, putant hoc Iohannem credidisse, quod Iesus resurrexit; sed quod sequitur, hoc non indicat. (...) Non ergo eum credidit resurrexisse, quem nesciebat oportere resurgere. Quid ergo uidit? quid credidit? Vidit scilicet inane monumentum, et credidit quod dixerat mulier, eum de monumento esse sublatum* (CCL [= CChr.SL] 36,664,4-12). – Allerdings lässt sich eine Uminterpretation von **πιστεύω** aufgrund (tatsächlicher/vermeintlicher) inhaltlicher Spannungen mit den beiden folgenden Versen nicht rechtfertigen. – Einen anfangshaften Glauben betont etwa Schwank, Evangelium 477 (aufgrund des ingressiven Aspekts des Aorists).

¹⁴⁹ Vgl. auch Böcher, O., „πίστις/πιστεύω“, *EWNT III*: 227.

¹⁵⁰ Vgl. etwa auch 2,23; 6,40; 11,45 (problematisiert in 4,48; 6,30.36; 20,25.29).

mentare, welche auf ein bis zu Jesu Auferstehung/Verherrlichung währendes Unverständnis der JüngerInnen und ihre erst anschließende Schriftreflexion anspielen, finden sich auch in 2,22; 12,16.

Die in erster Linie begründende bzw. erklärende Partikel γάρ (*denn, nämlich, ja*)¹⁵¹, welche zu den häufigsten Satzverknüpfungen im NT zählt,¹⁵² stellt eine kausale Beziehung zwischen τότε οὖν (*erst jetzt*) und οὐδέπω (*bisher noch nicht*) her: *Jetzt erst* gelangte der Geliebte Jünger zum Glauben, im Augenblick der Grabbesichtigung, *denn bisher* hatten beide (*ja*) *noch nicht* den Sinn der Schrift erkannt, dass Jesus von den Toten auferstehen musste.¹⁵³ Was er sieht, führt (zumindest) ihn – unabhängig von der Schrift – zur Glaubenseinsicht; diese bildet vielmehr die Voraussetzung für ein darauf folgendes Verständnis der Schrift.¹⁵⁴ Dass der zu begründende Gedanke nicht expliziert wird, sondern aus dem Kontext zu ergänzen ist, zeigt sich auch bei anderen Stellen im NT und entspricht dem klassischen Griechischen.¹⁵⁵

Aus dem unmittelbaren Zusammenhang ist anzunehmen, dass das joh Adverb οὐδέπω (im NT kommt es nur viermal vor, davon dreimal bei Joh)¹⁵⁶ hier ein been-

¹⁵¹ Ich bevorzuge an dieser Stelle ein explikatives γάρ (*nämlich, ja*) gegenüber einer – adversativ klingenden – Übersetzung mit *allerdings, freilich* (vgl. etwa Wengst, Johannesevangelium II 274, 279), ob diese von einer bekräftigenden oder einer anknüpfenden Funktion der Partikel – ähnlich δέ – ausgeht (dazu Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 305.4). Im Sinne eines kommentierenden Einwurfs übersetzt Bernard, Commentary 661f.: „You must remember that they did not yet know (*i.e.* understand) the scripture which had foretold the Resurrection of Christ.“ – Zu γάρ vgl. Kühner/Gerth II 330ff., § 545; Liddell/Scott/Jones, Lexicon 338; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 304f.; Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 382, § 452.

¹⁵² Bei Joh kommt γάρ verhältnismäßig selten vor (64-mal).

¹⁵³ Vgl. Zelzer, OΥΔΕΠΩ 66. Diese Interpretation vermag die inhaltlichen Spannungen, welche sich durch die geläufige Übersetzung mit dem Imperfekt zumeist ergeben, zu lösen. Schließlich geht es in erster Linie nicht darum, an bestimmten Textstellen diachrone Modelle festzumachen und dem/der VerfasserIn literarisches Ungeschick im Umgang mit den Vorlagen zu unterstellen (so argumentiert etwa Schnackenburg, Johannesevangelium III 369, ausschließlich auf diachroner Basis, wenn er den Satz der von ihm postulierten Quelle zuschreibt), sondern zunächst eine Erklärung des – sinnvollen – Textes auf synchroner Ebene zu bieten. Kremer, Osterevangelien 169, sieht in V. 9 einen „Erzählerkommentar ... zu dem ganzen V. 3-8 geschilderten Verhalten der beiden Jünger ...: sie hätten eigentlich schon vor der Besichtigung des geöffneten Grabes an die Auferstehung glauben müssen“.

¹⁵⁴ Demzufolge betont die Formulierung, dass der Geliebte Jünger „ohne die Unterstützung der Schrift, die den klassischen hermeneutischen Rahmen für das urchristliche Verständnis des Ostergeschehens bildet, zum Glauben gekommen ist“ (Zumstein, Erinnerung 186; vgl. auch ebd. 213 sowie Weiss, Johannes-Evangelium 518f.; Hoskyns, Gospel 540; Morris, Gospel 737; Barrett, Gospel 564; Sanders/Mastin, Commentary 422; Schenke, Johannes 374; Wilckens, Evangelium 307; Bull, Gemeinde 38). Ähnlich Kügler, Jünger 330: „Dadurch, daß er glaubt, ohne das Zeugnis der Schrift zu kennen, wird natürlich die Qualität seines Glaubens als Augenzeuge besonders hervorgehoben.“ (Fettdruck im Original.)

¹⁵⁵ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 304 (1.e); Liddell/Scott/Jones, Lexicon 338 (A.I.3).

¹⁵⁶ Siehe Joh 7,39; 19,41; 20,9; Apg 8,16. Vgl. auch Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 126, 166, 273. Zur Stelle vgl. Zelzer, OΥΔΕΠΩ 67f.

detes Noch-nicht-Verhältnis anzeigt, nicht einen weiter bestehenden Zustand (vgl. auch Joh 19,41f.) – zumindest was den Geliebten Jünger betrifft. Der Text trifft freilich keine Aussage, ob jener seine Erkenntnis der Auferstehung Jesu sogleich auf die Schrift bezieht;¹⁵⁷ der Erzählerkommentar bringt mit dem Hinweis auf die Schrift eine theologische Reflexion ein, welche über die primäre Erzählebene hinausgeht. Doch dürfte mit der Glaubenseinsicht des Geliebten Jüngers sein Unverständnis hinsichtlich der Auferstehung Jesu zu Ende sein. Ansonsten stellte sich die Frage, wie ἐπίστευσεν zu bewerten wäre; der exemplarische Glaube dieses Jüngers würde eine deutliche Abschwächung erfahren.

Ob die (nunmehr beendete) Vorzeitigkeit des Unverständnisses auch für Petrus gilt, lässt der Text offen. Ein nicht ausgeprochener Gedanke, auf den sich die Begründung vielleicht ebenfalls bezieht, könnte gerade dessen weiter bestehendes Unwissen sein (*da nun kam der Geliebte Jünger zum Glauben – Petrus aber nicht –, denn bisher hatten beide noch nicht die Schrift verstanden ...*). Jedenfalls zeigt der Blick in die Text- und Interpretationsgeschichte, dass der plötzliche Subjektwechsel (vom Singular in V. 8 zum Plural in V. 9) offensichtlich Probleme bereitet hat.¹⁵⁸

Das Perfektpräteritum ἤδρισαν (zum Perfekt οἶδα) wird zumeist mit einem Imperfekt wiedergegeben, kann allerdings manchmal auch echte Vorzeitigkeit ausdrücken.¹⁵⁹ Über die gemeinsame Wurzel *ἴδ*¹⁶⁰ tritt eine Verbindung zu εἶδεν in V. 8 zu Tage. – Der Geliebte Jünger musste die Zeichen der Auferstehung Jesu sozusagen mit eigenen Augen *sehen*, um von den Indizien unmittelbar zur plötzlichen Glaubenseinsicht zu gelangen (den überraschenden, unerwarteten Aspekt dieser Erkenntnis bringt der Aorist ἐπίστευσεν zum Ausdruck), da er ja (vgl. γάρ) die Notwendigkeit (ὄτι δεῖ) der Auferstehung aus der Schrift *noch nicht* (οὐδέπω) *ersehen* hatte.

Das Verb ist mit einem Akkusativobjekt und einem Aussagesatz verbunden. Der Begriff **γραφή** taucht bei Joh relativ häufig auf, um auf „die Schrift“ zu verweisen, vorwiegend im Singular, der sich auf eine einzelne Schriftstelle oder – wie hier –¹⁶¹

¹⁵⁷ Dazu etwa Lightfoot, Gospel 332: „like St. Peter, he is still unaware of its necessity in accordance with scripture“. Auch Kügler, Jünger 332, erscheint die „zeitliche Koppelung von Schriftverständnis und Glaube ... problematisch“.

¹⁵⁸ In vereinzelt Handschriften finden sich in V. 8 verbale Pluralformen, die somit Petrus ebenso zum Glauben kommen lassen. Umgekehrt taucht in V. 9 auch die Singular-Variante ἦδρι auf. (Dazu Wellhausen, Evangelium 92; Bernard, Commentary 661; Bultmann, Evangelium 531, Anm. 1; Brown, Gospel 987; Schnackenburg, Johannesevangelium III 368, Anm. 32, 369, Anm. 34.)

¹⁵⁹ Vgl. auch oben die Analyse zu ἦν in V. 7. Eine Übersetzung mit dem Plusquamperfekt findet sich etwa bei Bauer, Johannesevangelium 228; Bultmann, Evangelium 530f.; Wikenhauser, Evangelium 337; Schulz, Evangelium 241; Schneider, Evangelium 317; Zelzer, ΟΥΔΕΠΩ 56ff.; Wengst, Johannesevangelium II 274, 279f.; Thyen, Johannesevangelium 756 (vgl. auch Zeller, Ostermorgen 158, Anm. 60). In der neuen Vulgata ist das Verb jedoch mit *sciebant* wiedergegeben.

¹⁶⁰ Siehe oben die Analyse zu οἶδαμεν in V. 2.

¹⁶¹ So z. B. Blank, Evangelium 163; Beasley-Murray, John 373.

auf die gesamte Schrift bezieht.¹⁶² Im **ὄτι**-Satz¹⁶³, welcher insbesondere an Mk 8,31; Lk 24,7.46; Apg 17,3 erinnert (vgl. dagegen die joh Diktion in 3,14; 12,34),¹⁶⁴ begegnet zunächst das unpersönliche **δεῖ**¹⁶⁵, das entsprechend der neutestamentlichen Vorliebe für die direkte Ausdrucksform im Präsens steht. Dieser in der griechisch-hellenistischen Welt beheimatete Begriff „ohne semitisches Äquivalent“¹⁶⁶ bringt den Charakter der Notwendigkeit und des Müssens, den ein Geschehen hat, zum Ausdruck, ohne dass die Instanz genannt wird, die einem Geschehen diesen Charakter verleiht.¹⁶⁷ Im NT verweist das anonyme, absolute **δεῖ** – dem Sprachgebrauch der LXX folgend – zumeist auf eine heilsgeschichtliche Notwendigkeit, die als göttliche Bestimmung zu verstehen ist, als Plan und Wille Gottes.¹⁶⁸ Zudem lässt es sich auch als Pendant zu „es steht geschrieben“ im Sinne eines Schrifthinweises betrachten¹⁶⁹ (wie hier auch das zu **ὄτι δεῖ** parallel gesetzte Akkusativobjekt **γραφῆν** andeutet).¹⁷⁰

Im folgenden *Accusativus cum Infinitivo*, der mit einem Präpositionalgefüge (**ἐκ νεκρῶν**) verbunden ist, wird wie in V. 7 von Jesus nur mittels eines pronominalen Verweises gesprochen (**αὐτόν**). Der intransitive Wurzelaorist **ἀναστήναι** (zum Medium **ἀνίσταμαι**) findet sich bei Joh vergleichsweise selten (von 108 Gesamtbelegen des Verbs im NT fallen nur 8 auf Joh, dagegen 27 auf Lk und 45 auf die Apg);¹⁷¹ der biblische Sprachgebrauch (intransitiv: *aufstehen* – *auferstehen*) entspricht weitge-

¹⁶² Vgl. Joh 2,22 (in Verbindung mit **ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν**); 5,39 (einziger Plural); 7,38.42; 10,35; 13,18; 17,12; 19,24.28.36.37; 20,9. Insbesondere im Passionskontext spielt das Motiv der Schriftefüllung eine wichtige Rolle. – Etliche Kommentatoren denken allerdings an bestimmte Stellen, etwa Ps 16,10 (zitiert in Apg 2,27.31; 13,35); aber auch Hos 6,2; Jona 2,1; Jes 53,10-12. (Dazu Brown, Gospel 987; Lindars, Gospel 603; Sanders/Mastin, Commentary 422, Anm. 3; Bernard, Commentary 662; Wikenhauser, Evangelium 338; Schneider, Evangelium 320; Morris, Gospel 737; Schenke, Johannes 373; Haenchen, Johannevangelium 569.)

¹⁶³ Die subordinierende Konjunktion **ὄτι** findet sich bei Joh um einiges häufiger als bei den Synoptikern. Von 1297 Vorkommen im NT fallen 272 auf Joh, 141 auf Mt, 101 auf Mk und 174 auf Lk.

¹⁶⁴ Dazu 8.3.3.

¹⁶⁵ Vgl. auch Joh 3,7.14.30; 4,20.24; 9,4; 10,16; 12,34; außerdem 4,4 (**ἔδει**).

¹⁶⁶ Popkes, W., „**δεῖ**“, *EWNT I*: 669.

¹⁶⁷ Vgl. Grundmann, W., „**δεῖ**, **δέον ἐστί**“, *ThWNT II*: 21. Dahinter steht der Gedanke an eine neutrale **ἀνάγκη**-Gottheit, die den Lauf der Welt bestimmt; diese deterministische Vorstellung steht jedoch in Spannung zum personalen biblischen Gottesbegriff (vgl. ebd. 22; Popkes, **δεῖ** 669).

¹⁶⁸ Vgl. Grundmann, **δεῖ** 22ff.; Popkes, **δεῖ** 669; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 343.1. Weiss, Johannes-Evangelium 518, spricht „von der gottgesetzten Notwendigkeit“.

¹⁶⁹ Vgl. Popkes, **δεῖ** 670.

¹⁷⁰ Demgemäß Brown, Gospel 987: „The necessity stems from the fact that the resurrection was willed by God, for the Scripture is a guide to God’s plan.“

¹⁷¹ Siehe das refrainartige **ἀναστήσω αὐτόν** (**ἐν**) **τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ** in Joh 6,39.40.44.54 (hier aktiv-transitive Verwendung); außerdem 11,23.24 (futurisch, von Lazarus).31 (alltagssprachliche Bedeutung, von Maria). – 17 Belege finden sich weiters bei Mk, jedoch nur 4 bei Mt (bevorzugt **ἐγείρω**: 36 Vorkommen).

hend dem profanen Griechischen.¹⁷² Der substantivisch verwendete Plural νεκροί (meist ohne Artikel) bezeichnet im NT im Kontext von Aussagen über die Auferstehung „die Gesamtheit der Verstorbenen, alle in der Unterwelt Befindlichen“¹⁷³, den Bereich der Totenwelt; der formelhafte Präpositionalausdruck ἐκ νεκρῶν¹⁷⁴ verdeutlicht, dass Jesus selbst dem Bereich der Toten angehört hat, bevor er „aus der Welt der Toten“ auferstanden ist.¹⁷⁵

V. 10

ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτούς οἱ μαθηταί:

ἀπῆλθον οὖν (konstatierender Aorist) bildet mit ἐξῆλθεν οὖν in V. 3 eine rahmende Klammer und schließt den Erzählabschnitt ab; wie am Beginn fungieren beide Jünger als Subjekt. Die joh Partikel οὖν bewirkt auch hier eine freiere, zeitliche Verknüpfung und führt vom reflektierenden Kommentar zur eigentlichen Erzählung zurück.

Das Syntagma ἀπέρχομαι πρὸς τινα zählt zu den (schwächeren) joh Sprachmerkmalen (vgl. auch Joh 4,47; 6,68; 11,46).¹⁷⁶ Auch das pleonastisch gesetzte Adverb πάλιν (hier: *zurück, wieder*) kommt bei Joh verhältnismäßig oft vor.¹⁷⁷

Um die Heimkehr der Jünger (im Sinne einer Rückkehr an ihren vorherigen Aufenthaltsort)¹⁷⁸ zur Sprache zu bringen, müsste es in korrektem Griechisch heißen: ...

¹⁷² Vgl. Liddell/Scott/Jones, *Lexicon* 144 (die spezielle Bedeutung *rise from the dead* ist bereits bei Homer belegt); weiters Oepke, A., „ἀνίστημι κτλ.“, *ThWNT I*: 368ff.; Kremer, J., „ἀνάστασις κτλ.“, *EWNT I*: 211ff.

¹⁷³ Bauer/Aland/Aland, *Wörterbuch* 1058; vgl. Liddell/Scott/Jones, *Lexicon* 1165 („in pl., *the dead*, as dwellers in the nether world“); Hoffmann, *Auferstehung* 480.

¹⁷⁴ Vgl. Joh 2,22; 12,1.9.17; 21,14 (ἤγειρεν in Kap. 12 bezeichnet die Auferweckung des Lazarus, für Jesu Auferstehung ist das passivische ἐγεροθῆναι reserviert); weiters Mt 17,9 (mit ἐγεροθῆναι); Mk 6,14; 9,9.10; 12,25 (abgesehen von ἐγγήγερται in 6,14 mit ἀναστῆναι); Lk 9,7; 16,31; 20,35; 24,46 (mit ἐγεροθῆναι, ἀναστῆναι sowie ἀνάστασις); Apg 3,15; 4,2.10; 10,41; 13,30.34; 17,3.31; Röm 4,24; 6,4.9.13; 7,4; 8,11; 10,7.9; 11,15; 1 Kor 15,12.20; Gal 1,1; Eph 1,20; 5,14; Phil 3,11; Kol 1,18; 2,12; 1 Thess 1,10; 2 Tim 2,8; Hebr 11,19; 13,20; 1 Petr 1,3.21; Offb 1,5. Zu den Kombinationen mit ἀνίστημι und ἐγείρω siehe auch unten in 8.3.3.

¹⁷⁵ Vgl. Dabelstein, R., „νεκρός“, *EWNT II*: 1129f.; Bultmann, R., „νεκρός κτλ.“, *ThWNT IV*: 897.

¹⁷⁶ Dazu Ruckstuhl/Dschulnigg, *Stilkritik* 156f., 167, 269. Nach Lindars, *Gospel* 603, ist die Wendung πρὸς αὐτούς (für *nach Hause*) jedoch „foreign to John’s style, for he would certainly write *eis ta idia* as in 1.11; 16.32; 19.27“. (Vgl. auch Barrett, *Gospel* 564.)

¹⁷⁷ πάλιν findet sich bei Mt 17-mal, bei Mk immerhin 28-mal, bei Lk nur 3-mal und bei Joh 45-mal (im gesamten NT 141-mal); in Kombination mit οὖν ausschließlich bei Joh.

¹⁷⁸ Dazu Brown, *Gospel* 987: „Home‘ here is not Galilee, but to wherever they had been in Jerusalem when Magdalene called them. The real purpose of this verse is to get the disciples off the scene and to give the stage to Magdalene.“

πρὸς ἑαυτούς (αὐτούς) – wie auch eine breit bezeugte Textvariante lautet,¹⁷⁹ das Reflexivpronomen (*zu sich = nach Hause*) wäre besser angebracht.¹⁸⁰ So begegnet die Wendung auch im abschließenden Vers in Num 24,25 LXX: ... καὶ Βαλακ ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτὸν (... *ging seinen Weg/zog seines Weges*).¹⁸¹

V. 11

Μαρία δέ:

Die adversative Partikel **δέ** stellt **Μαρία**, welche bereits in V. 1 als die Magdalenerin charakterisiert wurde (daher ist der Zusatz hier nicht mehr vonnöten), den unmittelbar davor am Satzende von V. 10 genannten Jüngern (οἱ μαθηταί) gegenüber und zeigt den Beginn einer neuen Szene an. Durch die Anfangsstellung (entgegen dem im NT sonst häufig üblichen Satzbeginn mit dem Prädikat, vgl. V. 2-10) wird das neue Subjekt besonders hervorgehoben. In der Erzählung wird Maria von Magdala nur an dieser Stelle im NT bloß als **Μαρία**¹⁸² eingeführt (was in der Rezeptionsgeschichte zu Verwechslungen mit der Mutter Jesu führte)¹⁸³.

εἰσθίκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω:

εἰσθίκει, ein Perfektpräteritum zum intransitiven ἴσταμαι, stellt ein joh Sprachmerkmal dar.¹⁸⁴ Anknüpfend an V. 1-10, lokalisiert das Präpositionalgefüge **πρὸς**¹⁸⁵ **τῷ μνημείῳ**¹⁸⁶ auch die folgende Szene am Grab, wobei durch das (nicht einheitlich ü-

¹⁷⁹ **Σ**², A, D^s, W, Θ, Ψ, 050, *f*¹³, 33 und **℣** überliefern εαυτους. Dennoch gilt die Lesart αὐτούς – immerhin durch **Σ**^{*}, B und L bezeugt – als ursprünglichere, zumal eine klassische lectio difficilior vorliegt.

¹⁸⁰ In der neuen Vulgata findet sich *semetipsos*. Schnelles Übersetzung „zu den anderen“ (ders., Evangelium 297; vgl. Verburg, Magdalena 79: „zu den anderen Jüngern“) erscheint in diesem Zusammenhang doch als etwas zu frei, zumal von „den anderen“ ja auch noch gar nicht die Rede war. Sanders/Mastin, Commentary 419, übersetzen mit Rekurs auf einen zugrunde liegenden ethischen Dativ einer aramäischen Überlieferung (dazu ebd., Anm. 3; ferner bei Morris, Gospel 738, Anm. 27; Barrett, Evangelium 541, diskutiert): „Then the disciples for their part went away again.“

¹⁸¹ LXX-Zitat nach der Ausgabe von A. Rahlfs. Weitere Belegstellen finden sich etwa bei Ios., ant. 7,14,6/360: ἔφυγον πρὸς ἑαυτούς; 8,4,6/124: πρὸς αὐτούς ... ἀπήεσαν (jeweils zitiert nach der Ausgabe von B. Niese).

¹⁸² **ρ**^{66c}, **Σ**, Ψ, 050, *f*¹, 33, 565, *l* 844, *l* 2211 und wenige andere Handschriften überliefern hier die Namensform **Μαριαμ**.

¹⁸³ Dazu oben in Anm. 16 sowie unten in IV.1.7.

¹⁸⁴ Siehe auch Joh 1,35; 7,37; 18,5.16; in 18,18 und 19,25 findet sich der Plural εἰσθίκεισαν. Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 110f., 165, 270.

¹⁸⁵ Der Sinaiticus bezeugt hier die Präposition ἐν (nach Hartmann, Vorlage 201, Anm. 11, womöglich eine Anlehnung an Mk 16,5; Lk 24,3ff.; für Brown, Gospel 987, „probably a result of the scribe’s imagining that the tomb had an antechamber“); dagegen sperrt sich ἔξω (das Adverb fehlt in **Σ**^{*}: siehe unten).

¹⁸⁶ Die Verbindung der Präposition πρὸς mit dem Dativ (*vor, neben, bei, an*) zeigt sich im NT nur siebenmal – davon viermal bei Joh im Kontext von Passion und Ostern (vgl. Mk 5,11; Lk 19,37; Joh 18,16; 20,11f.; Offb 1,13 – immer in lokaler Bedeutung). Dass die Prä-

berlieferte)¹⁸⁷ Ortsadverb ἔξω¹⁸⁸ die Lokalisierung außerhalb desselben explizit verdeutlicht wird. Die gesamte Formulierung erinnert an Joh 18,16: ὁ δὲ Πέτρος εἰστήκει πρὸς τῇ θύρᾳ ἔξω.

κλαίουσα:

Das *Participium coniunctum* bringt eine modale Erweiterung des Prädikats zum Ausdruck. Am öftesten begegnet κλαίω im NT als Expression der Trauer und Klage über Verstorbene.¹⁸⁹ Nach Lk (11 Belege) erscheint das Verb am zweithäufigsten bei Joh (8-mal von insgesamt 40-mal, davon 4-mal in Joh 20,11-15; darüber hinaus in 11,31.33; 16,20).

ὡς οὖν ἔκλαιεν:

Der redundant wirkende *Temporalsatz* greift das Motiv κλαίω nochmals auf; als Zusammenfassung der zuvor vermittelten Szenerie bildet er gleichzeitig eine Überleitung zum Folgenden.

Das Relativadverb ὡς (mit der Grundbedeutung *wie*) wird hier als temporale Konjunktion verwendet,¹⁹⁰ welche in der Verbindung mit der Partikel οὖν, die an dieser Stelle den „Übergang zu etwas Neuem“¹⁹¹ markiert, ein joh Stilkriterium¹⁹² darstellt. Das linear-durative Imperfekt ἔκλαιεν entspricht dem statischen Bild, das in 11a entworfen wurde (vgl. das Perfektpräteritum und das Präsens-Partizip).

παρέκλυψεν εἰς τὸ μνημεῖον:

Insofern der Aorist παρέκλυψεν (vgl. παρακύψας, V. 5) eine Einzelhandlung vor einer linearen Hintergrundfolie (ἔκλαιεν) darstellt, lässt er sich als punktuell bezeichnen; er erzielt eine Fokussierung des Geschehens. Der bisherige Leitbegriff μνημεῖον kommt hier ein letztes Mal vor.

positionalverbindung mit dem Dativ im NT relativ selten vorkommt, hängt insbesondere damit zusammen, dass der Dativ bei allen Präpositionen (außer ἐν) im Abnehmen begriffen war – wie er auch allgemein in der weiteren griechischen Sprachentwicklung verloren ging. (Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 150, Vorbemerkung zum Dativ; 166, § 203; 191, § 240.2, mit Anm. 2.)

¹⁸⁷ Das Adverb fehlt in **N***, A, bei der Mehrheit der altlateinischen Zeugen, im Syrus Sinaiticus sowie in der Peschitta; D^s, Θ, Ψ, f³, M, q und die Harklensis setzen es nach das Partizip. Hingegen bezeugen **N**², B, L, N, W, Δ, 050, 1, 33, 565, 579 (mit geringfügiger Variation), l 844, l 2211, einige altlateinische Handschriften, die Vulgata sowie die koptischen Versionen den vorliegenden Text. Da ἔξω zwar bei den meisten Textzeugen aufscheint, seine Position aber differiert und es einige alte Handschriften überhaupt auslassen, schließt Brown, Gospel 987: „It may well be a scribal clarification.“ Anders Hartmann, Vorlage 201, Anm. 11 (die Varianten rechtfertigen keine Streichung); Moloney, Gospel 527.

¹⁸⁸ Vgl. auch Joh 6,37; 9,34.35; 11,43; 12,31; 15,6; 18,16.29; 19,4.5.13.

¹⁸⁹ Vgl. Balz, H., „κλαίω“, *EWNT II*: 725f.; Rengstorf, K.H., „κλαίω“, *ThWNT III*: 721.

¹⁹⁰ Vgl. Pape, Handwörterbuch II 1419.7 („wie im Deutschen *wie*, *als*, ist ὡς auch Zeitpartikel ...“); Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1792 (IV.1.b); Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 385, § 455.2.

¹⁹¹ Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1200 (2.b).

¹⁹² Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 64. Siehe auch Joh 4,1.40; 11,6; 18,6; 21,9.

V. 12

καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους, ἓνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς ποσίν, ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ:

Wiederum signalisiert das durch die Kopula **καὶ** koordinierte historische Präsens einen neuen Höhepunkt. Von **θεωρεῖ** hängt wie in V. 6 ein *AcP* ab, welcher durch ein attributives Präpositionalgefüge sowie eine – durch einen Lokalsatz näher bestimmte – doppelgliedrige lokale Ergänzung erweitert ist; dadurch erreicht die Beschreibung der Engel und ihre Ortsbestimmung eine ähnliche Ausführlichkeit wie die Konstruktion in V. 6f.

Die beiden Engel (**δύο**¹⁹³ **ἀγγέλους**) werden durch die elliptische Formulierung **ἐν λευκοῖς** [sc. **ἱματίοις**¹⁹⁴], ein nachgestelltes präpositionales Attribut,¹⁹⁵ als Himmelsboten charakterisiert.¹⁹⁶ Das Adjektiv **λευκός** taucht im JohEv nur noch in 4,35 auf. Aufgrund der Etymologie ergibt sich einerseits die Bedeutung *leuchtend, licht*, andererseits bezeichnet es die Farbe *weiß* in verschiedenen Abstufungen, wobei in der Bedeutung *weiß* der semantische Gehalt *leuchtend, glänzend, schimmernd* mitschwingen kann;¹⁹⁷ dieses leuchtend-glänzende Weiß ist die Farbe der himmlischen Herrlichkeit und Reinheit.¹⁹⁸ Der Begriff **ἄγγελος** (samt der dazugehörigen Vorstellungswelt) findet sich bei Joh relativ selten,¹⁹⁹ ebenso das Verb **καθεζομαι**, welches allerdings im gesamten NT nur siebenmal vorkommt.²⁰⁰ Das Partizip ist (nur) hier absolut verwendet (*dasitzen*), die zu erwartende Ortsangabe wird erst in der parallel aufgebauten Formulierung **ἓνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς ποσίν**²⁰¹ nachgeliefert. Die Wiederholung des Kardinals **εἷς** – **καὶ εἷς** entspricht der gegenüberstellen-

¹⁹³ Das Numerales fehlt in **Σ*** und e.

¹⁹⁴ Vgl. Offb 3,4f.18; 4,4 sowie Mk 9,3 par.; außerdem Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 193, § 241, Anm. 10; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 959 (2); Turner, Grammar 17. Man denke etwa an die im Deutschen geläufige Redeweise *in Weiß*.

¹⁹⁵ In **Σ**, der protobohairischen und der bohairischen Version folgt die präpositionale Phrase erst nach dem Partizip, in **D^s** fehlt die gesamte Wendung.

¹⁹⁶ Zu diesem Topos vgl. etwa Mt 28,3; Mk 16,5; Apg 1,10; 10,30; Offb 6,11; 7,9.13; 15,6; 2 Makk 11,8; Dan 7,9.

¹⁹⁷ Vgl. Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1042: „*light, bright, clear* (opp. *μέλας* in all senses) ... II. of colour, *white*, ... varying from the pure *white* of snow ... to the *grey* of dust ...“; Michaelis, W., „*λευκός* κτλ.“, *ThWNT IV*: 247f.; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 958f.

¹⁹⁸ Vgl. Bühner, J.-A., „*λευκός*“, *EWNT II*: 865ff.; Michaelis, *λευκός* 249ff.

¹⁹⁹ Von 176 Vorkommen im NT fallen 20 auf Mt, 6 auf Mk, 25 auf Lk und nur 4 auf Joh: siehe 1,51; [5,4]; 12,29; 20,12.

²⁰⁰ Als Präsens-Partizip in Lk 2,46; Joh 20,12; Apg 6,15; 20,9 sowie als Imperfekt in Mt 26,55; Joh 4,6; 11,20. Eine Aoristform liegt nur in Lk 10,39 vor (im Kompositum *παρακαθεσθεισα*).

²⁰¹ Nach Lindars, Gospel 603, „a phrase in Semitic style“. Das Substantiv **πούς** ist im JohEv 14-mal belegt (93-mal insgesamt im NT), vorwiegend im Zusammenhang mit Maria von Betanien und im Kontext der Fußwaschung: siehe Joh 11,2.32.44; 12,3 (2-mal); 13,5.6.8.9.10.12.14 (2-mal); 20,12.

den Wendung ὁ μὲν (ἕτερος) – ὁ δὲ (ἕτερος):²⁰² *den einen beim Kopf, den anderen bei den Füßen.*

Zur Einleitung des *Lokalsatzes* dient das relative Ortsadverb **ὅπου** (ein Korrelativum zum interrogativen ποῦ), welches sich auf ein zu ergänzendes demonstratives ἐκεῖ bezieht (*dort wo*).²⁰³ Das durative Imperfekt **ἔκειτο** ist vorzeitig aufzufassen,²⁰⁴ insofern es „die vor der Zeit der Wahrnehmung liegende Zeit“²⁰⁵ bezeichnet. Mit dem Syntagma τὸ **σῶμα** (Subjekt der Hypotaxe) τοῦ Ἰησοῦ (possessives Genetivattribut, zum Artikel vgl. V. 2) knüpft die Stelle an 19,38ff. an (vgl. insbesondere die Verse 38 und 40);²⁰⁶ bei σῶμα kommt hier die traditionelle Bedeutung *Leichnam* (homerische Verwendung) zum Tragen.²⁰⁷

Insgesamt weist dieser Lokalsatz, welcher die Position der Engel näher bestimmt, mehrfach Entsprechungen zum indirekten Fragesatz aus V. 2/13 (ποῦ ἔθηκαν αὐτόν) auf: ὅπου und ποῦ gelten als korrelative Adverbia, κείμει dient als passives Perfekt zu τίθημι (neben τέθειμαι), das Pronomen αὐτόν korrespondiert inhaltlich mit τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, das dem Erzählerkommentar einen distanzierteren Klang als αὐτόν/ τὸν κύριον in Marias Reden verleiht.

V. 13

καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι:

Die Verknüpfung mit **καὶ** sowie das historische Präsens **λέγουσιν** verdeutlichen den volkstümlich-narrativen Charakter der typisch joh Redeeinleitung (vgl. V. 15-17).²⁰⁸ Die Pronomina **αὐτῇ** bzw. **ἐκεῖνοι** verzahnen V. 13 mit dem unmittelbar Vorhergehenden, wobei das explizit gesetzte Demonstrativpronomen (eine stilistische Vorliebe des Joh)²⁰⁹ die in V. 12 wahrgenommenen Engel als neues Subjekt hervorhebt.

²⁰² Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 198f., § 247.3, insbesondere auch Anm. 8f.

²⁰³ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1167. Die generelle Bedeutung des indefiniten Relativums tritt in der Koine in den Hintergrund, zumeist ersetzt das verallgemeinernde ὅπου das bestimmte οὗ – welches bei Joh (und auch Mk) kein einziges Mal vorkommt (allerdings in Joh 6,62; 10,40 als vI). Dagegen findet sich das unbestimmte ὅπου 30-mal im JohEv (84-mal im gesamten NT). (Vgl. auch Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 83, § 106; 241f., § 293.1, mit Anm. 4.)

²⁰⁴ Vgl. auch Haubeck/von Siebenthal, Schlüssel 602, sowie die Neo-Vulgata.

²⁰⁵ Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 271, § 330.

²⁰⁶ Das Substantiv σῶμα findet sich daneben noch in 2,21; 19,31.

²⁰⁷ Vgl. Schweizer, E., „σῶμα κτλ.“ *ThWNT VII*: 1025, 1054; ders., „σῶμα“, *EWNT III*: 772; Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1749 (I.1); Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1593 (1.a).

²⁰⁸ Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 69, zählen die Verbindung der Einleitungsformel mit καὶ nicht zu den joh Charakteristika. Die Kopula fehlt in **Ⲛ**, einem Teil der altlateinischen Überlieferung, der Vulgata sowie im Syrus Sinaiticus.

²⁰⁹ Noch häufiger findet sich eine Form von οὗτος. Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 239f., § 291; Wellhausen, Evangelium 142. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 88, reihen nur die Singularform unter die joh Stilkriterien.

γύναι, τί κλαίεις;

Nach der (konventionellen) Anrede mit dem Vokativ γύναι (vgl. auch 2,4; 19,26: auf Jesu Mutter bezogen; 4,21: auf die Samaritanerin; 20,15: auf Maria von Magdala – jeweils im Munde Jesu) folgt eine kurze Frage der Engel, welche das Motiv κλαίω aus V. 11 aufgreift.²¹⁰ Das Interrogativpronomen τί wird hier adverbial verwendet (*warum?*).

λέγει αὐτοῖς:

In äußerst knapper Form – einer Regieanweisung vergleichbar – wird Marias Antwort eingeleitet.²¹¹ Den Subjektwechsel signalisiert das Singular-Prädikat (λέγει), das Pronomen (αὐτοῖς) verweist auf die angesprochenen Engel.

ὅτι ἦραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν:

Maria nennt den Grund ihres Kummers; insofern fällt auch die Unterscheidung zwischen einem ὅτι *recitativum*, das – gut klassisch – eine direkte Rede einführt und einem Doppelpunkt bzw. Anführungszeichen im Deutschen entspricht,²¹² sowie einem kausalen ὅτι (mit dem interrogativen τί korrelierend: *warum ...? – weil ...*)²¹³ nicht leicht.²¹⁴

Wie schon die Redeeinleitung erweist sich auch Marias Antwort als fast identisch mit ihrer Nachricht an die Jünger in V. 2.²¹⁵ Die weitgehende Parallelität der Aussagen lässt die Differenzen deutlich zu Tage treten.

V. 2: λέγει αὐτοῖς ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου καὶ οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.

V. 13: λέγει αὐτοῖς ὅτι ἦραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.

Das Grabesmotiv, bis zum überleitenden V. 11 zentrales Thema, spielt ab V. 12 nur mehr eine untergeordnete Rolle und fehlt daher auch an dieser Stelle; zudem erscheint die Ortsangabe überflüssig, da das Geschehen ja beim Grab spielt. Der stattdessen auftretende „possessive“ Genetiv des Personalpronomens (μου) entspricht der Singularform οἶδα, insofern beide Abweichungen gegenüber der Dublette in V. 2 eine größere Konzentration auf die Person Marias von Magdala anzeigen: Es ist *ihr* Herr, der weggenommen wurde, und es ist *ihr* ureigenes Nichtverstehen.²¹⁶ Mit den beiden Fremden schließt sie sich nicht in einem gemeinsamen Wir zusammen. Die

²¹⁰ Wenige Handschriften (etwa A*, D, 579, 1424 und der Syrus Sinaiticus) überliefern hier zusätzlich die Frage τίνα ζητεῖς; (vgl. V. 15).

²¹¹ B bezeugt hier ein kopulatives καί.

²¹² Dazu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 398f., § 470.1, insbesondere auch Anm. 1; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1193 (2); Kühner/Gerth, Grammatik II 367, § 551.4.

²¹³ So z. B. Weiss, Johannes-Evangelium 519; Bauer, Johannesevangelium 230; Schnackenburg, Johannesevangelium III 371, 373, Anm. 42.

²¹⁴ Vgl. auch Barrett, Gospel 564 / Evangelium 541; Morris, Gospel 739, Anm. 35; Sanders/Mastin, Commentary 423, Anm. 5.

²¹⁵ Hinsichtlich der gemeinsamen sprachlichen Phänomene siehe dort.

²¹⁶ Vgl. auch Kowalski, Gang 125. Ruschmann, Maria von Magdala 88, kommentiert: „Insgesamt verleiht dies ihrer Aussage eine größere Absolutheit und erweckt den Eindruck, sie habe auf den Leichnam Jesu einen Besitzanspruch.“

nummehrige Singularform (anstatt des Plurals οἶδαμεν) ist weiters dadurch begründet, dass es sich um eine direkte Antwort auf die an die zweite Person Singular gerichtete Frage der Engel handelt.²¹⁷ In diesem Sinne könnte auch das einleitende ὅτι zu verstehen sein (wenn man es kausal auffasst), welches kein Pendant in V. 2 hat.

Insgesamt erzielt der kurze Dialog zwischen Maria und den Engeln, welcher insbesondere durch das Frage-Antwort-Schema recht lebendig wirkt, einen dramatisierenden Effekt sowie eine stärkere Vergegenwärtigung des Geschehens.

V. 14

ταῦτα εἰποῦσα:

Funktional einer Zeitangabe vergleichbar, strukturiert die Partizipialkonstruktion den Text und zeigt einen gewissen Neueinsatz an, indem sie das vorausgegangene Geschehen zusammenfasst und in den Hintergrund treten lässt, gleichzeitig aber eine Überleitung zum Folgenden bildet. Es handelt sich dabei um keine eigentliche asyndetische Satzeinleitung, sondern um einen klassischen *demonstrativen Anschluss*, insofern das Demonstrativpronomen **ταῦτα** an der Satzspitze auf das Vorhergehende zurückweist.²¹⁸ Beim *Participium coniunctum* **εἰποῦσα** liegt eine temporale Nebenbedeutung vor (*als/nachdem sie das gesagt hatte*),²¹⁹ der Aorist konstatiert den Vollzug der Handlung und markiert deren Abschluss.

Die Verbindung von einem rückbezüglichen τοῦτο/ταῦτα mit einem nachfolgenden verbum dicendi gilt als joh Sprachmerkmal.²²⁰ Die Partizipialkonstruktion τοῦτο/ταῦτα (...) εἰπών (εἰπόντος, εἰποῦσα) mit der besprochenen Scharnierfunktion ist charakteristisch für Joh und das Ik Doppelwerk.²²¹

ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω:

Das Verb **στρέφω** kommt im JohEv nur viermal vor (21-mal im gesamten NT), wobei es sich jeweils um eine Form des passivischen Aorists mit intransitiver, direkt-reflexiver Bedeutung handelt (*sich um-/zuwenden*²²²): vgl. 1,38 (στραφεῖς); 12,40 (στραφῶσιν, Zitat); 20,14.16. Der pleonastisch wirkende Zusatz **εἰς τὰ ὀπίσω** (*nach hinten, zurück*; vgl. auch Mk 13,16; Lk 9,62; 17,31; Joh 6,66; 18,6)²²³ verdeutlicht

²¹⁷ Vgl. auch Minear, John 128, Anm. 4.

²¹⁸ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 389, § 459.1. Ein einleitendes καὶ bieten an dieser Stelle f^{43} , \mathfrak{M} und der Syrus Sinaiticus.

²¹⁹ Siehe auch *Haec cum dixisset ...* in der neuen Vulgata.

²²⁰ Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 90f., 165, 274.

²²¹ Vgl. Lk 23,46; 24,40; Joh 7,9; 9,6; 11,28.43; 13,21; 18,1.22.38; 20,14.20.22; 21,19; Apg 1,9; 7,60; 19,40; 20,36; 23,7. Hinsichtlich der Apokryphen weise ich etwa auf das EvMar hin, in welchem das Partizipialgefüge ταῦτα εἰπών/εἰποῦσα ebenfalls ein wichtiges Strukturmerkmal darstellt (in den beiden erhaltenen griechischen Fragmenten kommt es je zweimal vor: vgl. POx 3525, Z. 5.12; PRyl 463, r 2f.; v 14).

²²² Vgl. Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1654.B.I.2: „turn to or from an object“; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1538f.2.a.α.

²²³ Das Adverb ὀπίσω taucht im JohEv siebenmal auf (35-mal im gesamten NT): vgl. 1,15.27.30; 6,66; 12,19; 18,6; 20,14.

die bereits im Verb anklingende Bewegung als eine Rückwärtswendung;²²⁴ wie *στραφείσα* in V. 16 zeigt, legt *στρέφομαι* die Richtung nicht eindeutig fest. Die Präposition *εἰς* verstärkt das substantivierte Adverb *ὀπίσω* (*hinten/nach hinten, zurück*), insofern die gerichtete Bewegung (*wohin*) betont wird.

καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα:

Die Konstruktion erinnert an V. 6 bzw. 12 (**καὶ – θεωρεῖ – AcP**), ebenso der Tempuswechsel (Aorist – historisches Präsens). Nach den kommentierenden Erwähnungen in V. 2.12 wird **ὁ Ἰησοῦς** hier als Akteur in die Haupterzählung eingeführt.

Beim Perfekt-Partizip **ἐστῶτα** handelt es sich um ein Wurzelperfekt zum intransitiven, direkt-reflexiven Medium *ἵσταμαι* (*ich stelle mich, ich trete*) mit der Präsensbedeutung *stehen*.²²⁵ Zu den Topoi von Epiphanieschilderungen (insbesondere im Visionsstil) zählend, beschreibt das Verb als terminus technicus die Weise des Erscheinens des Auferstandenen, der häufig – meist unvermittelt – in der Nähe oder Mitte derer, denen er erscheint, steht.²²⁶

καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν:

Die Ebene des historischen Präsens wird verlassen, um den HörerInnen und LeserInnen eine Hintergrundinformation zu bieten. Die Konjunktion **καὶ** wird hier adversativ gebraucht: Obwohl Maria Jesus sieht, erkennt sie ihn nicht; sie sieht ihn dastehen, weiß *aber* nicht, dass es sich um Jesus handelt (vgl. die parallele Formulierung in 21,4: ... οὐ μέγιστοι ᾔδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν).

Vom Perfektpräteritum **ᾔδει** (zu *οἶδα*) hängt ein **ὅτι**-Satz ab, in welchem das Präsens wieder auftaucht. – Da das NT die direkte Ausdrucksform vorzieht, wird der indirekte Ausdruck oft dem direkten im Tempus assimiliert, sodass auch hier – nach einer historischen Zeitform – das Präsens **ἐστίν** die eigentlich zu erwartende Imper-

²²⁴ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1165 (Stelle zitiert in 1.a); Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1239; außerdem Haubeck/von Siebenthal, Schlüssel 602f.

²²⁵ Häufiger als die älteren Wurzelperfektformen, welche unmittelbar vom reduplizierten Verbalstamm *έ-στα-* gebildet sind, kommen die regelmäßigen Formen des schwachen Perfekts mit dem Tempuszeichen *κ* vor. Im hellenistischen Griechisch treten die Wurzelperfekta noch mehr als im Klassischen zurück, im NT finden sich davon nur Infinitiv und Partizip. (Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 70f., § 96f.; 279, § 341; Bornemann/Risch, Grammatik 147, § 131.2.f.) Im JohEv tauchen Partizipia beider Perfektformen nebeneinander auf (3,29 und 6,22 ἐστηκώς; 8,9 *ν*l ἐστωσα; 11,56 ἐστηκότες; 12,29; 18,18.25 jeweils ἐστώς; 20,14 ἐστῶτα).

²²⁶ Vgl. Wolter, M., „ἵστημι, ἱστάνω“, *EWNT II*: 507; Lindars, Gospel 605. Siehe Joh 20,19.26; 21,4; Lk 24,36: jeweils Wurzelaorist ἔστη; ähnlich Lk 1,11: ἐστώς; Apg 10,30: ἔστη; 11,13: σταθέντα; 16,9: ἐστώς – letztere Belege jeweils in Verbindung mit einer Form von *ὀράω/εἶδον*; vgl. insbesondere auch Apg 7,55: εἶδεν ... Ἰησοῦν ἐστῶτα; in der LXX vgl. etwa Ex 33,10; 1 Chr 21,16; Dan 10,16: jeweils ἐστῶτα; weiters Jos 5,13; Tob 5,4: ἐστηκότα. Möglicherweise lässt sich auch Joh 1,26 in diese Reihe stellen (so Scholtissek, Messias-Regel 109).

fektform vertritt.²²⁷ Der/Die Erzählende versetzt sich (und die LeserInnen) ganz in die berichtete Situation und gibt den Inhalt der Wahrnehmung wie eine wörtliche Rede wieder (*aber sie wusste nicht: es ist Jesus*).²²⁸ Das Subjekt des Nebensatzes Ἰησοῦς wird betont vorangestellt.

V. 15

λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς²²⁹:

Die Redeeinleitung folgt einem typisch joh Schema (λέγω in der dritten Person im historischen Präsens – Dativobjekt – Subjekt).²³⁰ Im Vergleich zu den Synoptikern findet sich bei Joh in der Erzählung häufig eine asyndetische Satzverknüpfung, insbesondere bei der Wiedergabe von Zwiegesprächen.²³¹

γύνοι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς;

Jesu erste Frage wiederholt die Frage der Engel (vgl. V. 13). Dazu tritt eine zweite kurze Frage nach demselben Muster (Interrogativum – Prädikat); das Interrogativpronomen τίνα ist hier substantivisch verwendet (*wen*). Die Verbindung τί/τίνα ζητεῖς/ζητεῖτε (ohne Ergänzung) bezeichnen Ruckstuhl/Dschulnigg als joh Stilmerkmal.²³²

ἐκείνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστίν λέγει αὐτῷ:

In der Einleitung zu Marias Rede ist das Subjekt vorangestellt, ansonsten entspricht sie dem gewohnten Schema (λέγει, historisches Präsens – pronominales Dativobjekt). Das Demonstrativpronomen ἐκείνη verweist auf eine joh Vorliebe (vgl. V. 13; auch hier wäre die Setzung des Pronomens syntaktisch nicht notwendig, da das feminine Partizip bereits den Subjektwechsel verdeutlicht).

Die erweiternde partizipiale Fügung, eine sprachlich-inhaltliche Variation zum Nachsatz in V. 14, bringt eine kausale Nebenbedeutung zum Ausdruck (*weil sie glaubt ...*). Dabei ist das transitive δοκέω „Ausdruck des spezifisch joh Mißverständnisses, eines *falschen Meinens*“²³³. Wiederum zeigt der zu V. 14 (... οὐκ ᾔδει ὅτι

²²⁷ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 327, § 397, Anm. 4; weiters 267f., § 324. Gut klassisch wäre auch ein obliquer Optativ, welcher aber im NT selten auftritt (nur bei Lk, jedoch nie nach ὅτι).

²²⁸ Ähnlich Kühner/Gerth, Grammatik II 552, § 595.1, zum Indikativ Präsens in der obliquen Rede (im Unterschied zum distanzierten Optativus obliquus).

²²⁹ A, D, Θ, Ψ, 050, ^f1.13, 33 sowie ^m überliefern vor Ἰησοῦς den Artikel – im Gegensatz zu ^p66, ⁸, B, L, W, 0250 und wenigen anderen Handschriften.

²³⁰ Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 69f., 164, 272.

²³¹ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 391, § 462.1, mit Anm. 2.

²³² Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 100, 165, 274. Das Verb ζητέω findet sich im JohEv vergleichsweise häufig (34-mal – von 117 Vorkommen im gesamten NT).

²³³ Schunack, G., „δοκέω,“ EWNT I: 823. Das Verb kommt im JohEv achtmal vor (vgl. 5,39.45; 11,13.31.56; 13,29; 16,2; 20,15), abgesehen von der sprachlich differierenden Konstruktion τί δοκεῖ ὑμῖν; in 11,56 stets in der Bedeutung *meinen/glauben*. Im Gegensatz zum Substantiv δόξα entspricht der biblische Sprachgebrauch von δοκέω weitgehend der profan-

Ἰησοῦς ἐστίν) parallele ὅτι-Satz²³⁴ die Bevorzugung des direkten Ausdrucks in der volkstümlichen Erzählung (daher das Präsens), welcher eine stärkere Unmittelbarkeit erreicht und die Schilderung lebendiger werden lässt. So wird Marias Gedanke direkt wiedergegeben (*sie glaubt: es ist der Gärtner*). κηπουρός stellt zwar im NT ein ἅπαξ λεγόμενον dar, erscheint „freilich im hellenistischen Griechisch nicht ungewöhnlich“²³⁵.

κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν:

Nach der üblichen ehrerbietenden Höflichkeitsanrede²³⁶ mit dem Vokativ κύριε folgt ein *indefinitiver Konditionalsatz* (sog. *Realis*), welcher im NT „vorwiegend in der Beziehung auf eine vorliegende oder behauptete Wirklichkeit gebraucht wird“²³⁷ und häufig auch einen kausalen Nebensinn andeutet. Daher könnte in der konditionalen Partikel εἰ ein kausales *da* mitschwingen – in dem Sinne, dass Maria von Magdala dem vermeintlichen Gärtner von vornherein unterstellt, dass er den Leichnam weggebracht hat (*da du ...*).

Mit dem betonten σὺ korreliert καὶ γὰρ im Nachsatz, beide Pronomina werden – gut klassisch – mit einem gewissen Nachdruck gesetzt. Aber auch sonst kennzeichnet das JohEv eine exzessive Verwendung der Personalpromina.²³⁸ Das Verb βασιτάζω findet sich bei Joh fünfmal – in der Bedeutung *aufheben* (vgl. 10,31), *tragen* (16,12; 19,17), *wegschaffen* (12,6: im Sinn von *stehlen, unterschlagen*; 20,15).²³⁹ Auffällig ist, dass das Pronomen αὐτόν mit formaler Inkongruenz gebraucht wird, insofern es sich hier um einen pronominalen Verweis ohne zugrunde liegendes Beziehungswort

griechischen Bedeutungsbreite (vgl. Kittel, G., „δοκέω κτλ.“ *ThWNT II*: 235f.; Schunack, δοκέω 822ff.).

²³⁴ Die Konstruktion mit ὅτι, welche für das NT charakteristisch ist, entspricht nicht dem klassischen Attischen, wo auf ein Verbum des Meinens meist eine Infinitivkonstruktion folgt (dazu Kühner/Gerth, *Grammatik II* 5, § 473.1, mit Anm. 1; 28, § 475.4; 356f., § 550.A.1, Anm. 1f.; Bornemann/Risch, *Grammatik* 238, § 233.2, Anm. 1; 286, § 273.2; Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 327, § 397.2, insbesondere Anm. 4f.).

²³⁵ Barrett, *Evangelium* 541; vgl. ders., *Gospel* 564; weiters Bernard, *Commentary* 666; Brown, *Gospel* 990. Zu profangriechischen Belegen siehe Liddell/Scott/Jones, *Lexicon* 948 („keeper of a garden ... II. gardener...“); Bauer/Aland/Aland, *Wörterbuch* 876; Bauer, *Johannesevangelium* 230. Der Begriff zählt zu den verbalen Rektionskomposita, insofern es als Hinterglied ein Nomen verbale (vgl. das von der Verbalwurzel *For [ὄρομαι, ὄράω] abgeleitete Substantiv οὔρος, *Hüter*), als Vorderglied ein davon abhängiges Objekt (κήπος, *Garten* – siehe Joh 19,41) aufweist (*κηπ-ο-/For-ο-ς); vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 95f., § 119.1, insbesondere Anm. 1; Bornemann/Risch, *Grammatik* 318f., § 307.3.b.β.

²³⁶ Vgl. Fitzmyer, J.A., „κύριος“, *EWNT II*: 813f.; Weiss, *Johannes-Evangelium* 520; Barrett, *Evangelium* 541 / *Gospel* 564 („not ‚Lord‘ but ‚Sir‘“); Schnackenburg, *Johannesevangelium III* 374; Kremer, *Osterevangelien* 171; Ruschmann, *Maria von Magdala* 89.

²³⁷ Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 301, § 371; vgl. auch Kühner/Gerth, *Grammatik II* 464ff., § 571-573; zur Stelle Haubeck/von Siebenthal, *Schlüssel* 603.

²³⁸ Vgl. auch Wellhausen, *Evangelium* 141f.

²³⁹ Hinsichtlich der Verwendung von βασιτάζω speziell für das Wegschaffen von Leichen siehe auch Ios., *ant.* 3,8,7/210; 7,11,7/287.

handelt (vgl. V. 7.9; dort jedoch in Kommentaren des Erzählers). – Woher soll der „Gärtner“ wissen, *wen* er fortgebracht haben soll? Den HörerInnen bzw. LeserInnen ist andererseits klar, wer gemeint ist; es liegt eine *constructio ad sensum* vor. Für die lebendige Rede erscheint dieses Phänomen allerdings nicht untypisch. Marias Gedanken kreisen um den verschwundenen Herrn, ein Blick auf ihre vorausgehende Rede in V. 13 lässt auch das fehlende Beziehungswort zum Vorschein kommen.

εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν:

In der *Apodosis* tritt ein Imperativ (εἰπέ) auf, welcher eine Bitte zum Ausdruck bringt. Die Setzung des Personalpronomens **μοι** als Dativobjekt entspricht insbesondere auch der personalisierenden Tendenz der Rede, welche in der Gegenüberstellung *du – ich* zu Tage tritt.

Von εἰπέ μοι hängt ein *Lokalsatz* ab, welcher den indirekten Fragesatz ποῦ ἔθηκας αὐτόν aus V. 2 bzw. 13 anklingen lässt; das unbestimmte *man* wird nun zu einem persönlichen *du*.

κἀγὼ αὐτόν ἄρῳ:

Im betonten **κἀγὼ** liegt eine *Krasis* des Personalpronomens ἐγὼ mit einem καί *consecutivum* vor, welches ganz klassisch den vorhergehenden Imperativ mit der anschließenden Futurform verbindet (*sodass, und dann, so*). Das Futur **ἄρῳ** weist eine voluntative Färbung auf (*so will ich ihn holen*).²⁴⁰ αὐτόν ἄρῳ knüpft chiasmatisch an ἦραν τὸν κύριον (V. 2 bzw. 13) an.

V. 16

λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· Μαριάμ:

Nach derselben Redeeinleitung wie in V. 15²⁴¹ folgt die bloße Anrede mit der indeklinablen Namensform **Μαριάμ**²⁴²; an die Stelle der konventionellen formellen Anredeweise tritt damit die persönliche.

στραφεῖσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστί:

Im Kern entspricht auch Marias Redeeinleitung der von V. 15 (ἐκείνη λέγει αὐτῷ), eine inhaltliche Variation ergibt sich aufgrund der verschiedenen akzentuierenden Ergänzungen. Es fällt auf, dass auf Maria von Magdala wiederum mittels des Demonstrativpronomens verwiesen wird, während Jesus in den drei stereotypen Redeeinleitungen (V. 15-17) stets namentlich genannt wird.

Das temporale *Participium coniunctum* **στραφεῖσα** an der Satzspitze (vgl. Joh 1,38: στραφεῖς δὲ²⁴³ ὁ Ἰησοῦς ... λέγει αὐτοῖς ...) ²⁴⁴ lässt die Bewegung sichtbar wer-

²⁴⁰ Die modalen Funktionen des Futurs im NT zeigen Berührungen sowie eine fortschreitende Vermischung des Futur-Indikativs mit dem Konjunktiv Aorist an (man beachte die formale Ähnlichkeit); vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 293, § 363, insbesondere Anm. 1; zur Stelle außerdem Haubeck/von Siebenthal, Schlüssel 603.

²⁴¹ Hier überliefern den Artikel **Ⲛ**, A, W, **Ⲱ**, 0250, ^{f¹³}, 33 und **ⲛ** – im Gegensatz zu B, D, L, **Ⲑ**, 050 und wenigen anderen Handschriften.

²⁴² Vgl. dazu V. 1. Die Variante **Μαρία** findet sich hier in A, D, **Ⲑ**, **Ⲱ**, 0250, ^{f³} und **ⲛ**, wohingegen etwa **Ⲛ**, B, L, N, W, 050, 1, 33, 565, l 844 und l 2211 **Μαριάμ** bezeugen.

den, welche Jesu Anrede bei Maria Magdalena auslöst: Vom Klang ihres Namens berührt, fährt sie herum und wendet sich dem Auferstandenen erkennend zu²⁴⁵. Wenngleich sich die Szene im Blick auf das zweimalige στραφήναι (vgl. ἐστράφη, V. 14) vordergründig auch etwa so vorstellen lässt, dass Maria sich zuvor, als sie vom verschwundenen Leichnam sprach, von dem vermeintlichen Gärtner abwandte, um ihren Blick wieder auf das Grab zu richten,²⁴⁶ und sich nun, da sie Jesu Stimme erkennt, sich ihm erneut zuwendet²⁴⁷ – oder aber sich in V. 14 bloß teilweise nach hinten drehte und erst jetzt eine vollständige Kehrtwendung vollzieht –²⁴⁸, ist dabei die symbolisch-theologisch verdichtete Darstellungsweise des JohEv zu bedenken, welche den erzählten Bewegungshandlungen eine bestimmte Metaphorik zukommen lässt. In Marias äußeren Gesten spiegelt sich ihre *innere* Zuwendung zu Jesus.²⁴⁹

²⁴³ Wenige Handschriften wie **Ν**, D, N, **Θ**, 0250 sowie die altlateinischen und koptischen Versionen bieten in Joh 20,16 ebenfalls die Partikel δε.

²⁴⁴ Im LkEv hat das passive Aorist-Partizip στραφεῖς, stets mit Jesus als Subjekt und stereotyp am Satzanfang verwendet (vgl. Lk 7,9,44; 9,55; 10,23; 14,25; 22,61; 23,28), „die Funktion der Markierung eines Höhepunkts und bezeichnet die *direkte Zuwendung*, durch die die anschließende Rede betont hervorgehoben wird“ (Schenk, W., „στρέφω“, *EWNT III*: 671).

²⁴⁵ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1538 (2.a.α); Schnackenburg, Johannesevangelium III 375. Dazu Bultmann, Evangelium 532, Anm. 1: „Das στραφεῖσα bedeutet die plötzliche und lebhaftige Bewegung auf ihn hin, wie das μή μου ἄπτου V.17 zeigt ...“ – Eine solche Interpretation macht Konjekturen, welche von einer unkorrekten griechischen Wiedergabe eines aramäischen Originals ausgehen (gestützt durch entsprechende Varianten etwa im Syrus Sinaiticus oder bei Tatian), überflüssig (vgl. Brown, Gospel 991; Schnackenburg, Johannesevangelium III 375, Anm. 49; Barrett, Gospel 565 / Evangelium 541; Lindars, Gospel 606; Sanders/Mastin, Commentary 427; Verbürg, Magdalena 81, Anm. 7). Die doppelte Setzung von στραφήναι evozierte aber auch (für ein primäres Verstehen des Textes unnötige) literarkritische Thesen.

²⁴⁶ Dann wäre für den „Gärtner“ – um in der Marias Sichtweise inhärenten Logik zu verbleiben – auch klar, auf wen sich αὐτόν bezieht.

²⁴⁷ Vgl. Bauer, Johannesevangelium 231 (Maria hätte sich „unterdessen wiederum dem Grabe zugekehrt“); Bernard, Commentary 667; Barrett, Gospel 565 / Evangelium 541; Lindars, Gospel 606; Morris, Gospel 741. Ähnlich Hoskyns, Gospel 542 (wie schon Weiss, Johannesevangelium 520): „Receiving no answer she turns again to the sepulchre.“ Dagegen Sanders/Mastin, Commentary 427. Vgl. aber auch Lee, Turning 119, Anm. 12, die freilich nicht auf der äußerlichen Ebene bleibt: „The text implies that, after first turning towards Jesus (20:14), Magdalene turns away before finally facing him (20:16).“

²⁴⁸ So Moloney, Gospel 528; ähnlich Haenchen, Johannesevangelium 570: „Sollte der Ergänzer in V. 14 nur an ein Umwenden des Kopfes gedacht haben, dem nun das Umdrehen des ganzen Körpers folgt?“ Dann ließe sich ἐστράφη in V. 14 ingressiv, στραφεῖσα in V. 16 effektiv verstehen. Siehe auch die bildliche Umsetzung der Szene bei Giovanni Girolamo Savoldo (ca. 1530, London, National Gallery) und Rembrandt (1638, Buckingham Palace).

²⁴⁹ Dazu in Kap. 6. Vgl. z. B. Kremer, Osterevangelien 171; Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 38 (innere Umkehr); Kowalski, Gang 115; Lee, Turning 112, 114. Ein metaphorischer Gebrauch des Verbs liegt z. B. in Joh 12,40 vor (Zitat Jes 6,10). Kritisch gegenüber Spekulationen, die auf der vordergründigen Ebene bleiben, äußern sich etwa Wengst,

Das Adverb Ἑβραϊστί (*auf Hebräisch/Aramäisch, in hebräischer Sprache*)²⁵⁰, eine hellenisierende Parallelbildung zum vergleichbaren Ἑλληνιστί (vgl. Joh 19,20) etwa, zählt zu den joh Sprachkriterien.²⁵¹ Die wenigen Belege des Wortes dürften sich auf die jüdisch-hellenistische Sprachwelt beschränken. Im NT kommt es nur siebenmal vor, davon fünfmal im JohEv – insbesondere im Kontext von Passion und Ostern (vgl. 5,2; 19,13.17.20; 20,16; darüber hinaus Offb 9,11; 16,16).

ραββουνι (ὁ λέγεται διδάσκαλε):

Marias Antwort besteht wiederum aus einer bloßen Anrede, dem indeklinablen ῥαββουνί (Transkription von רַבּוּנִי oder רַבּוּנִי,²⁵² Steigerungsform zu רַבִּי, *mein Herr*)²⁵³. Dieser Ehrentitel taucht im NT nur noch in Mk 10,51 auf, dagegen findet sich die Anrede ῥαββί 15-mal im NT, davon 8-mal im JohEv.²⁵⁴ Beide Formen der Anrede gelten als joh Sprachcharakteristika.²⁵⁵

Johannesevangelium II 285 (mit Anm. 41); Neubrand, Geschichte 106, Anm. 22. – Eine ausführliche Diskussion der Lösungsvorschläge findet sich bei Verburg, Magdalena 81ff., der selbst von einer Abwendung ausgeht.

²⁵⁰ ἡ Ἑβραϊζὶ διάλεκτος (vgl. Apg 21,40; 22,2; 26,14) meint das damals in Palästina gesprochene Aramäisch (vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 429f.; zur Stelle Schnackenburg, Johannesevangelium III 375, Anm. 50; Moloney, Gospel 528), das Suffix -τι charakterisiert das davon abgeleitete Adverb. Dieses fehlt in einigen alten Übersetzungen (vgl. Barrett, Gospel 565 / Evangelium 541).

²⁵¹ Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 134, 167, 270.

²⁵² In D, Θ, der lateinischen Überlieferung sowie der protobohairischen Version liegt die Variante ραββωνι vor.

²⁵³ Mit רַבִּי wurde der Höhergestellte respektvoll angeredet, insbesondere „war es üblich, daß der Schüler seinen Lehrer רַבִּי nannte. Die von רַב abgeleitete Steigerung רַבִּי *Gebierter* wurde bes[onders] hervorragenden Schriftgelehrten als Titel beigelegt“ (Lohse, E., „ῥαββί κτλ.“, *ThWNT VI*: 962). Da das palästinische Aramäisch die Endung -ôn der auf -ân vorzog, „war neben רַבִּי auch die Form רַבּוּנִי im Gebrauch, die später vielfach zu רַבּוּנִי wurde“ (ebd.; vgl. Bill. II 25; Schneider, G., „ῥαββί κτλ.“, *EWNT III*: 493). In der rabbinischen Literatur finden sich Belege der vokalisiert Form *ribbônî* (z. B. im Targum Onkelos) neben der aramäischen Form *rabbânî* (im palästinischen Pentateuchtargum); während *ribbônî* in den Targumim auch als Anrede von Menschen verwendet wird, begegnet רַבּוּנִי in der übrigen altjüdischen Literatur hauptsächlich als Anrede Gottes (vgl. Bill. II 25; Brown, Gospel 991; Lohse, ῥαββί 962, mit Anm. 15; Sanders/Mastin, Commentary 427; Lindars, Gospel 606; Morris, Gospel 741, mit Anm. 39f.). Sollte etwas davon in Marias Anrede des Auferstandenen mitschwingen, sodass diese schon ein ähnliches Bekenntnis wie das des Thomas in V. 28 enthielte? Dagegen etwa Lindars, Gospel 606f.; Morris, Gospel 741; Beasley-Murray, John 375; Moloney, Gospel 528; Wengst, Johannesevangelium II 285. Siehe auch 9.5.

²⁵⁴ Siehe 1,38.49; 3,2.26 (auf Johannes den Täufer bezogen); 4,31; 6,25; 9,2; 11,8. Sonst nur in Mt 23,7f. (auf das negative Beispiel der Schriftgelehrten bezogen); 26,25.49 (beide Male im Munde des Judas); Mk 9,5; 11,21; 14,45. – Lk, aber auch Mt meiden die Anrede Jesu als ῥαββί/ῥαββουνί: In den Parallelstellen zu Mk 9,5; 10,51 finden sich bei den Seitenreferenten als Ersatz κύριε (Mt 17,4; 20,33; Lk 18,41) bzw. ἐπίστατα (Lk 9,33). Mt 8,25 ändert auch διδάσκαλε von Mk 4,38 zu κύριε.

²⁵⁵ Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 143, 167, 274.

Im *relativen Anschluss* erklärt der implizite Autor den Begriff und liefert mit dem Titel **διδάσκαλος** („*teacher, master*“²⁵⁶) eine – nicht ganz wortgetreue²⁵⁷, jedoch funktional sachgemäße²⁵⁸ – Übersetzung.²⁵⁹ Angesichts des gleichen (nur etwas erweiterten) Kommentars zu **ῥαββί** in Joh 1,38 legt sich der Schluss nahe, dass für Joh kein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Titeln besteht.²⁶⁰ Da sich die Bemerkung gerade an die erst- sowie letztmalige Verwendung von **ῥαββί/ῥαββουί** im JohEv anschließt, ergibt sich eine gewisse Verklammerung der beiden Verse.

Der Vokativ **διδάσκαλε** (hier mit dem vokativisch gebrauchten **ῥαββουί** kongruierend) kommt bei den Synoptikern häufig als Anrede Jesu – neben **κύριε** – vor (6-mal bei Mt, 10-mal bei Mk, 12-mal bei Lk; wohl statt eines ursprünglichen **ῥαββί**²⁶¹), bei Joh im eigentlichen Erzähltext jedoch nur in 8,4 – in einer sekundären Perikope (die Belege in 1,38; 20,16 finden sich in Erzählerkommentaren zu den bevorzugten „hebräischen“ Formen **ῥαββί/ῥαββουί**). Hingegen erscheint der Nominativ **διδάσκαλος**, auf Jesus bezogen, in 3,2,²⁶² 11,28; 13,13f. (hier ist die Verbindung **διδάσκαλος** – **κύριος** interessant). Während Jesus also in der joh Erzählwelt – anders als bei Mt und Lk – mehrmals direkt als **ῥαββί** adressiert wird, findet sich die Bezeichnung **διδάσκαλος** bei Joh nur indirekt als Anrede Jesu. Als **διδάσκαλος** רַבִּי fügt sich Jesus mit seiner Lehrtätigkeit einerseits in das Bild des jüdischen Lehrers bzw. Schriftgelehrten seiner Zeit ein (vgl. 3,2), andererseits kommt dem Begriff aufgrund des Absolutheitsanspruches Jesu, der sich im absolut – geradezu wie ein christologischer Hoheitstitel – verwendeten **ὁ διδάσκαλος** (vgl. 11,28; 13,13f.) manifestiert, eine neue Qualität zu.²⁶³

²⁵⁶ Liddell/Scott/Jones, *Lexicon* 421.

²⁵⁷ Dementsprechend fügt D vor **διδάσκαλε κύριε** ein (vgl. auch die altlateinischen Zeugen). Dazu auch Brown, *Gospel* 992; Schwank, *Evangelium* 474f.

²⁵⁸ Die Anrede Jesu mit **διδάσκαλε** entspricht der im Judentum geläufigen Anrede eines Schriftgelehrten als *Rabbi* (vgl. Weiß, H.-F., „*διδάσκω κτλ.*“, *EWNT I*: 765). Der Titel entwickelte sich aus der ursprünglichen Anrede *mein Lehrer*, insofern das Possessiv-Suffix der ersten Person mehr und mehr seine Pronominalbedeutung verlor (vgl. Lohse, **ῥαββί** 963f.).

²⁵⁹ Ähnliche kommentierende Erklärungen finden sich etwa in 1,41f.; 4,25; 5,2; 19,13.17.

²⁶⁰ Vgl. Wengst, *Johannesevangelium II* 285; Bernard, *Commentary* 667. Für Schnackenburg, *Johannesevangelium III* 375, ist **ῥαββουί** gegenüber dem üblichen **ῥαββί** „nur verstärkt, gleichsam persönlicher gehalten“. Ähnlich geht Fehribach, *Bridegroom* 117, von einer „personalization“ aus, nach O’Day/Hylen, *John* 193, handelt es sich um „a form of endearment“. Anders etwa Schnelle, *Evangelium* 303 (dazu 9.5., Anm. 174). Ein Beispiel androzentrischer Exegese liefert Lindars, *Gospel* 606, zur Verwendung von **ῥαββουί** in Joh 20,16: „It is one of a variety of lengthened forms of *rabbi*, indicating greater respect and deference than the simple form ... (...) John is quite correct in supposing that a woman would use this form, whereas male disciples use the simple *rabbi* (1.38).“

²⁶¹ Vgl. Lohse, **ῥαββί** 964; Schneider, **ῥαββί** 494.

²⁶² Nikodemus redet Jesus hier mit **ῥαββί** an (**ῥαββί**, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος ...); dieser tituliert ihn in V. 10 umgekehrt mit **ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ**.

²⁶³ Vgl. Rengstorf, K.H., „*διδάσκω κτλ.*“, *ThWNT II*: 155ff.; Weiß, *διδάσκω* 765-767; Lohse, **ῥαββί** 965.

V. 17²⁶⁴**λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς:**

Die dritte Wiederholung derselben Redeeinleitung²⁶⁵ führt den dritten Redegang ein, welcher aus einem längeren Jesuswort besteht, dem keine unmittelbare Antwort seitens Marias folgt (allerdings entspricht deren Reaktion in V. 18 einer solchen).

μή μου ἄπτου:

Das Verb ἄπτω findet sich im JohEv nur an dieser Stelle (39-mal im gesamten NT), die hier in Frage kommenden Bedeutungen für das Medium ἄπτομαι (mit *Genetivus partitivus* konstruiert) lauten *berühren, anfassen, festhalten*.²⁶⁶ Bei diesem Verbot (vgl. die prohibitive Negationspartikel μή) gilt es, die durative Aktionsart der Präsensform ins Auge zu fassen; der verneinte Imperativ im Präsens ist als Aufforderung, mit einer bereits begonnenen Handlung aufzuhören, zu verstehen (*hör auf, mich zu berühren; fass mich nicht länger an; lass mich los; halt mich nicht fest* – hier bringt bereits die spezifische Semantik die lineare Aktionsart deutlich zum Ausdruck).²⁶⁷

Wenn man nun Jesu erste Worte in V. 17 in diesem Sinne versteht und nicht von einem Berührungsverbot ausgeht, welches in Wirklichkeit den Kontext stört (vgl.

²⁶⁴ Bezüglich der näheren inhaltlichen Interpretation des Jesuswortes verweise ich insbesondere auf 9.6.1.

²⁶⁵ Hier haben den Artikel ⲛ, A, W, Θ, 050, *f*^{1.13}, 33 sowie ⲙ – im Gegensatz zu B, D, L, Ψ und wenigen anderen Handschriften.

²⁶⁶ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 206 (2.a); Liddell/Scott/Jones, Lexicon 231; Lampe, Lexicon 222. Aufgrund der Bedeutungsmöglichkeiten (*an*)fassen, (*fest*)halten ergeben sich semantische Überschneidungen mit dem Verb κρατέω (dazu Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 910f.): vgl. etwa Mk 1,31 par. Mt 8,15 (κρατήσας/ἤψατο τῆς χειρός – jeweils ingressiver Aorist). Brown, Gospel 992, stellt fest: „sometimes *aptesthai* is interchangeable with *kratein*“. Vgl. auch Morris, Gospel 742, Anm. 42.

²⁶⁷ Vgl. Kühner/Gerth, Grammatik II 189ff., § 389.6.c; Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 275, § 336.2.c, insbesondere auch Anm. 4; Turner, Grammar 74ff.; Hoffmann/von Siebenthal, Grammatik 363, § 212.e; Haubeck/von Siebenthal, Schlüssel 603; Bauer, Johannesevangelium 231; Hoskyns, Gospel 544; Wikenhauser, Evangelium 339; Brown, Gospel 992; Schnackenburg, Johannesevangelium III 376; Sanders/Mastin, Commentary 426, Anm. 5; Morris, Gospel 742; Kremer, Osterevangelien 172; Witherington, Women in the Earliest Churches 180; Matera, John 405; Schwank, Evangelium 475; Ruschmann, Maria von Magdala 92; Fehribach, Bridegroom 118; Schaberg, Resurrection 328; Neubrand, Geschichte 106, Anm. 25; Thyen, Johannesevangelium 763. Siehe auch die Übersetzung in der neuen Vulgata: *Iam noli me tenere ... (Halt mich nicht länger fest ...)* – Anders Weiss, Johannesevangelium 521; Bultmann, Evangelium 532, mit Anm. 6; Schneider, Evangelium 321; Keil, Johannesevangelium 237, 239f., 246; Schnelle, Evangelium 302f.; D’Angelo, Note 532ff.; Habermann, Apostelin 232; Attridge, Scholarship 142, Anm. 6. – Weit seltener geht es um den Abbruch des Versuchs einer Handlung, die Unterlassung einer beabsichtigten Aktion (im Sinne eines Praesens de conatu; so die Übersetzung bei Beasley-Murray, John 365: „Do not keep on trying to hold me ...“; vgl. auch Bultmann, Evangelium 532, Anm. 6).

insbesondere V. 27),²⁶⁸ erübrigen sich auch weither geholte Deutungsversuche und Konjekturen²⁶⁹ – wie z. B. μή πτοῦ²⁷⁰ (vgl. Lk 21,9; 24,37; man denke an das Furchtmotiv in den synoptischen Darstellungen der Angelo-/Christophanie – welches allerdings nicht in die vorliegende Wiedererkennungserzählung passt)²⁷¹ oder die Streichung der Negation (wobei die Verkehrung ins positive Gegenteil die Probleme der Stelle nicht wirklich löst, sondern vielmehr neue aufgibt – so wirkt dann etwa das folgende adversative δέ sperrig).

Einige Handschriften schildern vor V. 17 eine ähnliche Berührungsszene wie in Mt 28,9, um eine Überleitung herzustellen: και προσεδραμεν αφασθαι αυτου (z. B. \aleph^1 , Θ , Ψ , f^{43} – leicht variiert).²⁷²

οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα:

Als kausale koordinierende Konjunktion stellt die Partikel **γὰρ** einen Begründungszusammenhang her, ihre Verbindung mit dem für Joh typischen temporalen Adverb **οὐπω**²⁷³ bezeichnen Ruckstuhl/Dschulnigg als joh Stilkennzeichen (vgl. auch Joh 3,24; 7,39).²⁷⁴ Zu beachten ist, dass ein γὰρ-Satz manchmal proleptisch den folgenden Gedanken erklärt bzw. begründet oder parenthetisch gesetzt wird,²⁷⁵ eine zu strikte Anbindung der Explikation hier ausschließlich an das vorausgehende Verbot kann daher zu Fehlinterpretationen führen.

²⁶⁸ Dazu Moloney, Gospel 528f.: „To cling‘ is used here to indicate the ongoing holding of someone and does not have any pejorative significance ... The conflict between the prohibition of touch in v. 17 and its encouragement in v. 27 is often overplayed, as the long history of critical discussion of this issue shows. The verbs are different ..., and the significance of the touching (or clinging) is entirely determined by its immediate context.“

²⁶⁹ Brown, Gospel 992f., gibt einen kurzen Überblick über solche Interpretationen bzw. die Versuche, die Schwierigkeiten der Stelle mittels Textanpassungen oder ungewöhnlicher Übersetzungen zu umgehen. Vgl. weiters Bultmann, Evangelium 532, Anm. 6; Barrett, Gospel 565 / Evangelium 542; Lindars, Gospel 607; Haenchen, Johannesevangelium 570f.; Hansel, Maria-Magdalena-Legende 46f. Kuriose Erläuterungen des „Berührungsverbots“ listet ferner Weiss, Johannes-Evangelium 521, auf.

²⁷⁰ Der Vaticanus etwa überliefert beim verneinten Imperativ eine andere Wortstellung; da die Position von μου in den Textzeugen variiert, wurde das Pronomen als nicht ursprünglich gewertet.

²⁷¹ Außerdem stellt sich hier die Frage nach dem konkreten Begründungszusammenhang mit dem nächsten durch γὰρ verknüpften Satz. Ein (nicht überzeugender) Erklärungsversuch findet sich bei Bernard, Commentary 670, der die Konjektur verteidigt (siehe ebd. 670f.).

²⁷² Baarda, Jesus, verfolgt Ursprünge und Wege der Glosse (bis ins Mittelalter).

²⁷³ Von 26 Vorkommen im gesamten NT fallen 11 auf das JohEv (vgl. 2,4; 3,24; 6,17; 7,6.8.30.39; 8,20.57; 11,30; 20,17).

²⁷⁴ Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 132f., 166, 273.

²⁷⁵ Dazu Kühner/Gerth, Grammatik II 332-335, § 545.4-5; Liddell/Scott/Jones, Lexicon 338 (A.I.2: „preceding the fact explained, since, as“). Im Sinne einer „anticipatory conjunction“ übersetzt McGehee, Reading 299 (mit veränderter Punktuation): „Don’t cling to me. Since I have not yet ascended to the Father, go to my brothers ...‘ In other words, Jesus is stating a matter of fact ... and not giving an explanation of why Mary should not cling to him.“

Auch das Verb ἀναβαίνω (*hinaufgehen, -steigen*) kommt bei Joh relativ häufig vor.²⁷⁶ Zur lokalen Grundbedeutung treten meist kultische und theologische Aspekte: Am häufigsten bezeichnet es – in Übereinstimmung mit alttestamentlichem Sprachgebrauch – den Gang nach Jerusalem (auch ohne den Zusatz εἰς Ἱεροσόλυμα/τὴν ἑορτήν/τὸ ἱερόν); insbesondere zeigt es aber den (Wieder-)Aufstieg des Joh Christus εἰς τὸν οὐρανόν bzw. πρὸς τὸν πατέρα an.²⁷⁷

Der perfektische, resultative Aspekt des Perfektstamms bezieht sich auf einen Zustand, welcher das Ergebnis einer abgeschlossenen vorausgegangenen Handlung darstellt.²⁷⁸ Das Adverb οὐπω bringt jedoch zum Ausdruck, dass der angesprochene Zustand (ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα) *noch nicht* erreicht ist (*ich bin noch nicht beim Vater oben, ich habe den Aufstieg zum Vater noch nicht vollendet*).

Im Präpositionalgefüge (πρὸς mit dem Akkusativ der Richtung), welches das Ziel des Weges beschreibt, kommt wiederum eine joh Vorzugsvokabel zum Vorschein: Das Substantiv πατήρ findet sich im JohEv 136-mal,²⁷⁹ wobei die absolute Fassung ὁ πατήρ als Gottesbezeichnung überwiegt (der oftmalige Zusatz des „possessiven“ Genetivς μου verdeutlicht die christozentrische Verankerung des Begriffs bei Joh).²⁸⁰ Die Metapher akzentuiert die Besonderheit der personalen Gottesbeziehung Jesu, wengleich die implizierte Männlichkeit Gottes für heutige Leser und insbesondere Leserinnen als problematisch erscheint.²⁸¹

²⁷⁶ Das Verb findet sich im JohEv 16-mal (vgl. 1,51; 2,13; 3,13; 5,1; 6,62; 7,8.10.14; 10,1; 11,55; 12,20; 20,17; 21,11), je 9-mal bei den Synoptikern, 19-mal in der Apg (82-mal im gesamten NT).

²⁷⁷ Vgl. Schneider, J., „(βαίνω) κτλ.“, *ThWNT I*: 516ff. Die Vorstellung vom ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν begegnet auch in der außerbiblischen Gräzität (vgl. ebd. 519). Siehe weiters Dtn 30,12; Bar 3,29; Spr 30,4; Ps 107,26; 4 Esr 4,8; Apg 2,34; Röm 10,6; Eph 4,8-10. Zur Wirkungsgeschichte des Verbs stellt Brown, *Gospel* 994, fest: „The verb *anabainein* is one of the several used in the NT to describe the ascension, but in the later era of the creeds it became the term par excellence.“ (Vgl. auch Bernard, *Commentary* 668.)

²⁷⁸ Dazu Kühner/Gerth, *Grammatik I* 130, § 381.1; 146ff., § 384; Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 264, § 318.4; Bornemann/Risch, *Grammatik* 215, § 208.3.

²⁷⁹ Bei Mt taucht der Begriff 63-mal auf, bei Mk 19-mal, bei Lk 56-mal (im gesamten NT 414-mal).

²⁸⁰ Vgl. Schrenk, G., „πατήρ κτλ.“, *ThWNT V*: 996ff. Viele Textzeugen überliefern auch hier nach πατέρα den Genetivς μου (P⁶⁶, A, L, Θ, Ψ, 050, f¹³, 33, M, die Vulgata, ein Teil der altlateinischen Überlieferung, die syrischen und koptischen Versionen, ferner Zitate bei Eusebius und Epiphanius – im Gegensatz zu N, B, D, W, b, e sowie der lateinischen Übersetzung des Irenäus; Origenes bietet beide Varianten); wahrscheinlich ist diese Lesart von der Wendung am Satzende beeinflusst (vgl. Weiss, *Johannes-Evangelium* 521; Brown, *Gospel* 993; Beasley-Murray, *John* 366).

²⁸¹ Zu einem aus feministischer Perspektive reflektierten Umgang mit der Gottesmetapher im JohEv siehe Hartenstein/Petersen, *Übersetzung* 172-174. Vgl. auch Reinhartz, *Gospel* 595. Außerdem Lindars, *John* 39: „It is ... clear that the Father and Son language in John is always a matter of analogy.“

So soll Maria von Magdala Jesus nicht festhalten, weil er noch nicht „beim Vater angekommen“ ist. Nicht die bisherige Beziehung zu ihm soll verlängert werden, sondern es gilt, einen neuen Status Jesu Wirklichkeit werden zu lassen.

πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς:

Das Adversativum δὲ²⁸² stellt dem Verbot – nach der parenthetisch wirkenden Erklärung –²⁸³ mit den Imperativformen πορεύου sowie εἰπὲ einen Auftrag entgegen (*halt mich nicht fest – ich habe ja den Aufstieg zum Vater noch nicht vollendet – sondern/vielmehr geh und sage ...*).

Oft charakterisieren die Imperativformen des Verbs πορεύομαι eine Sendungs- bzw. Entlassungsformel. In der LXX fungiert πορεύου (πορεύθητι) häufig als göttlicher Sendungsimperativ, der insbesondere „an bedeutsamen Sendungen in der Gesch[ichte] zwischen Gott u[nd] seinem Volk [hervortritt] u[nd] ... Menschen zu Trägern göttlicher Aufträge [erhebt]“²⁸⁴. Im NT „entspricht der alttestamentlich-prophetischen Sendung ... die apostolische“²⁸⁵; insbesondere im österlichen Kontext (vgl. aber auch Mt 10,6) kann πορεύομαι „geradezu zum terminus technicus des Sendungs- bzw. Aussendungsbefehls werden“²⁸⁶ (vgl. auch die Partizipien in Mt 28,7.19).

Im Präpositionalausdruck πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου fällt die Bezeichnung der JüngerInnen als „meine Geschwister/Brüder und Schwestern“ ins Auge, da sie im 4. Evangelium singularär ist.²⁸⁷ Dass mit dieser Bezeichnung Jesu JüngerInnen adressiert sind, wird insbesondere aufgrund von V. 18 deutlich (ἀγγέλουσα τοῖς μαθηταῖς).²⁸⁸

²⁸² Wenige Handschriften ersetzen δὲ durch οὐν (etwa \aleph^2 , D, L, 050; in A fehlt die Partikel).

²⁸³ Vgl. auch Matera, John 405.

²⁸⁴ Hauck F. / Schulz S., „πορεύομαι κτλ.“, *ThWNT VI*: 571. Zu πορεύου vgl. etwa Ex 4,12; 33,1; Ri 6,14; 1 Sam 23,2; 2 Sam 7,5; 1 Kön 19,15; Jes 20,2; 22,15; Jer 3,12; 22,1.

²⁸⁵ Hauck/Schulz, πορεύομαι 574.

²⁸⁶ Hauck/Schulz, πορεύομαι 574.

²⁸⁷ Vgl. dazu Mk 3,33-35 par. Mt 12,48-50; Lk 8,21; Mt 28,10. Ohne den possessiven Genetiv taucht der Begriff, auf die JüngerInnen bezogen, noch einmal in Joh 21,23 auf. Das Pronomen ist hier aber breit bezeugt, es fehlt jedoch in \aleph^* , D, W etc. (dazu Schnackenburg, Johannesevangelium III 378, Anm. 59: „vielleicht in Angleichung an das absolute πατέρα“; eine sachliche Bedeutung spricht er der Auslassung ab). In 21,23 reflektiert die Bezeichnung bereits den Sprachgebrauch innerhalb der joh Gemeinde, wie sie auch in 1-3 Joh für die Gemeindemitglieder verwendet wird (vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 93).

²⁸⁸ Vgl. Lightfoot, Gospel 335; Sanders/Mastin, Commentary 429 („i.e. the Christian Church“); Barrett, Gospel 566 / Evangelium 542; Morris, Gospel 743; Kremer, Osterevangelien 173; Neiryck, John 170; Zeller, Ostermorgen 156, Anm. 51; Beasley-Murray, John 378; Dietzfelbinger, Evangelium 332; Dowling, Rise 50; weiters Brown, Gospel 993f., welcher für die Vortradition jedoch die Möglichkeit nicht ausschließt, dass es sich um Jesu physische Verwandte handelt (so Wellhausen, Evangelium 92); ähnlich Lindars, Gospel 607; Dodd, Erscheinungen 309f., Anm. 8 (mit Verweis auf ἀναβαίνω in 7,3-8). Beutler, J., „ἀδελφός“, *EWNT I*: 69, nimmt für die Stelle als Bedeutungsgehalt *Freund, Mitarbeiter, Mitstreiter* an.

Die Termini ἀδελφοί und μαθηταί (insbesondere anstelle von οἱ δώδεκα) sind hier meines Erachtens inklusiv zu verstehen und daher auch entsprechend zu übersetzen.²⁸⁹ Wie auch im Deutschen weithin üblich, verwendet das Griechische Begriffe im Maskulinum Plural in einem geschlechtsspezifischen oder inklusiv-generischen Sinn – um sowohl rein männliche als auch gemischte, männlich-weibliche Gruppen zu bezeichnen. In diesen maskulinen Ausdrücken sind Frauen oft selbstverständlich eingeschlossen, manchmal lässt sich aufgrund der androzentrischen Perspektive der Texte jedoch nicht eindeutig erheben, ob Frauen mitgemeint oder (bewusst oder unbewusst) ausgeklammert sind. Als Kriterien für die Entscheidung gelten einerseits der Kontext, d. h. die Verwendung eines Begriffs innerhalb des Evangeliums, andererseits „die historische Plausibilität des Vorkommens von Frauen in den jeweiligen Gruppen“²⁹⁰. Im JohEv ist im Hinblick auf den Begriff μαθηταί durchaus mit der Zugehörigkeit von Frauen zu rechnen, „denn diese Gruppe ist kein auf die Zwölf begrenzter Kreis, sondern inhaltlich durch ein bestimmtes Verhältnis zu Jesus definiert, das Frauen wie Männer zeigen“²⁹¹. Außerdem wählt Joh an anderen Stellen explizit eine inklusive Terminologie – etwa indem er (?) die Bezeichnung τέκνα dem Begriff υἱοί vorzieht (vgl. 1,12; 11,52). Das griechische Wort ἀδελφοί ist ebenfalls doppeldeutig und bezeichnet entweder „Brüder“ oder „Geschwister“²⁹²; sobald ein Mann zu solchen Geschwistern zählt, verwendet das Griechische – hier anders als das Deutsche – den maskulinen Ausdruck. Eine deutsche Übersetzung mit „Brüder“ für eine gemischt-geschlechtliche Gruppe würde hier also dem griechischen Wortlaut gerade *nicht* gerecht.

ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν:

Aufgrund der Vorliebe des NT für die direkte Ausdrucksform findet sich Jesu Botschaft an die JüngerInnen als direkte Rede formuliert; die volkstümliche Erzählweise zieht eine wörtliche Wiedergabe einer subordinierenden Konstruktion mit ὅτι vor.²⁹³ Dies ist aber nun nicht so zu verstehen, als ob Jesus seine Worte Maria von Magdala quasi als unbeteiligter Botin (wie einer „Briefträgerin“) anvertraute, die davon nicht betroffen wäre; vielmehr verdeutlicht das zweimalige Personalpronomen in der zweiten Person Plural (ὑμῶν), dass sie in die Gruppe, der sie die Botschaft bringen soll, eingeschlossen ist (Analoges gilt für Mk 16,7 par. Mt 28,7; vgl. Lk 24,6).²⁹⁴

²⁸⁹ Vgl. auch Hartenstein/Petersen, Übersetzung 166; Schneiders, Women 43; dies., Testimony 522; dies., Encounter 166; Habermann, Apostelin 234; Ruschmann, Maria von Magdala 93f.; Lee, Turning 119, Anm. 17.

²⁹⁰ Hartenstein/Petersen, Übersetzung 165.

²⁹¹ Hartenstein/Petersen, Übersetzung 166.

²⁹² Vgl. auch Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 28f.

²⁹³ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 399, § 470, Anm. 2; Kühner/Gerth, Grammatik II 541f., § 592.1.

²⁹⁴ Ähnlich Dowling, Rise 50f. Diese Interpretation erweist sich gegenüber der traditionellen androzentrischen, eher künstlichen Auffassung eines Wechsels in der Ihr-Anrede als das natürlichere Verständnis.

Im linearen Präsens ἀναβαίνω tritt ein futurischer Aspekt zu Tage, insofern das Erreichen des Zieles (jedoch nicht die Handlung selbst)²⁹⁵ noch in der Zukunft liegt: *ich bin unterwegs, im Aufsteigen begriffen* (in Korrespondenz zu οὐπω ... ἀναβέβηκα).²⁹⁶

Auch die lokale Bestimmung πρὸς τὸν πατέρα wird wieder aufgenommen und expliziert zu πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν ...; die typisch joh Sprachform ὁ πατήρ μου²⁹⁷ erfährt hier eine bemerkenswerte Ausweitung (als Bezeichnung für Gott taucht die Verbindung „euer Vater“ sonst nur in 8,42 – in einem irrealen Gefüge innerhalb eines kontroversiellen Kontextes – auf, nie spricht Jesus im JohEv von „unserem Vater“). Damit korreliert die Rede vom gemeinsamen Vater mit der vorhergehenden Bezeichnung der JüngerInnen als „meine Brüder und Schwestern“; die Geschwisterschaft gründet in der von Jesus vermittelten Beziehung zum Vater.

Weiters erfolgt durch den Parallelismus πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν / θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν eine Gleichsetzung der Begriffe πατήρ und θεός.²⁹⁸ Zur Bezeichnung

²⁹⁵ Dazu Lindars, Gospel 608: „... John is not thinking of an occasion in the near future when ‚the Ascension‘ will take place according to the Lucan scheme (Lk. 24.51; Ac. 1.9f.). Jesus is really ascending now. (...) It is John’s way of announcing that the era of the Resurrection has begun.“ Vgl. auch Beasley-Murray, John 377: „The ascension ... is not to be located at a date in the future; it is in process.“ (Präsensformen der Verben des Gehens können durchaus auch im anderen oben genannten futurischen Sinn gebraucht werden: vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 266f., § 323.1-2; Kühner/Gerth, Grammatik I 139, § 382.6.)

²⁹⁶ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 267, § 323.3, mit Anm. 5; Haubeck/von Siebenthal, Schlüssel 603; weiters Brown, Gospel 994: „The present tense here means that Jesus is already in the process of ascending but has not yet reached his destination ...“ Ähnlich spricht Schnackenburg, Johannesevangelium III 377, von einem „schon eingeleiteten und fort dauernden Prozeß“. Vgl. auch Weiss, Johannes-Evangelium 522; Sanders/Mastin, Commentary 429; Beasley-Murray, John 377 („I am on my way“); Brodie, Gospel 566; Moloney, Gospel 529. – Turner, Grammar 63, streicht den prophetischen bzw. orakelhaften Sinn heraus, der sich des Öfteren mit dem futurischen Gebrauch des Präsens verbindet.

²⁹⁷ Vgl. Joh 2,16; 5,17.43; 6,32.40; 8,19.49.54; 10,18.25.29.37; 14,2.7.20.21.23; 15,1.8.10.15.23.24; 20,17. Unter den Synoptikern verwendet Mt die Verbindung am häufigsten (vgl. 7,21; 10,32.33; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.19.35; 20,23; 25,34 [in der Parabel]; 26,29.42.53), bei Mk findet sie sich überhaupt nicht, bei Lk nur viermal (2,49; 10,22; 22,29; 24,49). Vgl. auch Offb 2,28; 3,5.21. – Dagegen kann man die Wendung ὁ πατήρ ὑμῶν (ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς/ὁ οὐράνιος) als typisch mt bezeichnen (vgl. Mt 5,16.45.48; 6,1.8.14.15.26.32; 7,11; 10,20.29; 18,14; 23,9; Mk 11,25; Lk 6,36; 12,30.32), während Joh die Rede von „eu-rem/unserem Vater“ meidet; vgl. dazu Jesu Disput mit „den Juden“ in Joh 8,38ff., insbesondere die irrealer Protasis in 8,42 (εἰ ὁ θεὸς πατήρ ὑμῶν ἦν).

²⁹⁸ Vgl. auch Joh 5,18 ... πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν ...; 6,27 ... ὁ πατήρ ... ὁ θεός; 8,54 ... ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἔστιν; dazu Joh 8,41f. – In der ntl. Briefliteratur finden sich häufig formelhafte Verbindungen der Begriffe θεός und πατήρ (in dieser Reihenfolge): koordinierend in der Form (ὁ) θεός καὶ πατήρ (...) oder als appositionelle Wendung (ὁ) θεός (...) ὁ πατήρ ... oder als das artikellose formelhafte θεός πατήρ (...). Vgl. z. B. die Grußformel χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Eph 1,2; Phil 1,2; 2 Thess 1,2; Phlm 1,3;

Gottes begegnet der Begriff **θεός** im JohEv weit weniger oft als **πατήρ**.²⁹⁹ Nach dem Schema von **πατήρ** wird auch **θεός** mit den „possessiven“ Genetiven der Personalpronomina **μου** und **ὑμῶν** verbunden, was insofern auffällt, als Jesus im JohEv sonst nie von „seinem“, „eurem“ oder „unserem“ Gott spricht.³⁰⁰ Nur an zwei Stellen ist **θεός** im JohEv durch ein Personalpronomen determiniert (8,54: „... von dem *ih*r sagt: er ist unser Gott“³⁰¹; in 20,28 bezieht Thomas die Akklamation **ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου** auf den Auferstandenen).

So tritt in der einfachen Syntax und in den nuancierten Wiederholungen – mit proklamatorischer Feierlichkeit –³⁰² die komplexe joh Theologie ans Licht; die koordinierenden Partikeln **καί** bringen – zwischen den Zeilen – weit mehr Zusammenhänge zum Ausdruck, als explizit ausgesprochen wird (*ich bin unterwegs zu meinem Vater, der nun [durch mich] auch euer Vater ist, welcher zugleich mein Gott und auch euer Gott ist*).³⁰³

V. 18

ἔρχεται Μαριάμ ἡ Μαγδαληνή:

Hier liegt ein typisch joh *Asyndeton epicum* vor.³⁰⁴ Das historische Präsens **ἔρχεται** knüpft – in Verbindung mit der vollen Namensbezeichnung **Μαριάμ ἡ Μαγδαληνή**³⁰⁵ – an den Einleitungsvers an, womit eine Rückbindung des Schlussverses an den Anfang der Episode erfolgt. Mit **Μαριάμ** wird diejenige Namensform aufgenommen, mit welcher sie der Auferstandene in V. 16 anredete.³⁰⁶

ähnlich Eph 6,23; Kol 1,2; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4; 2 Joh 1,3) oder den Lobpreis **Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατήρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ...** (2 Kor 1,3; Eph 1,3; 1 Petr 1,3; vgl. auch 2 Kor 11,31).

²⁹⁹ Vgl. Schrenk, G., „πατήρ κτλ.“ *ThWNT V*: 996. Von 1318 Gesamtbelegen im NT fallen 51 auf Mt, 49 auf Mk, 122 auf Lk, 83 auf Joh.

³⁰⁰ Die Redeweise *mein/dein/euer/unser Gott* entspricht atl. Stil (vgl. auch Stauffer, E., „θεός κτλ.“ *ThWNT III*: 101). Siehe etwa Mk 15,34 par. Mt 27,46; Mk 12,29; Lk 1,78.

³⁰¹ Hier klingt eine merkliche Distanz zur atl. geprägten Sprachform „unser Gott“ an, mit der Rede von „seinem Vater“ grenzt sich Jesus von seinen GesprächspartnerInnen deutlich ab.

³⁰² Vgl. Becker, Evangelium 618; Schnackenburg, Johannesevangelium III 377 („auffällige Formulierung, die umständlich-feierlich klingt“).

³⁰³ Zur formelhaften Sprache vgl. auch Rut 1,16; außerdem die Bundeterminologie in Ex 6,7; Jer 31,33 etc., daher verweist Lee, Partnership 45, auf „covenantal overtones of v. 17c“.

³⁰⁴ Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 71ff., 164, 275.

³⁰⁵ Vgl. dazu V. 1. Die Variante **Μαρία** bieten hier A, D, W, Θ, Ψ, 0250, f⁴³, 11, die protobohairische und die bohairische Überlieferung, wohingegen etwa **ⲡ**⁶⁶, **Ⲛ**, B, L, 1, 33, 565 und I 844 **Μαριάμ** bezeugen.

³⁰⁶ Vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 89f., 94.

ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς:

Das *Participium coniunctum* ἀγγέλλουσα bringt eine finale Nebenbestimmung zum Ausdruck (*um zu verkünden*).³⁰⁷ In der Präsensform könnte sich ferner eine durativ-iterative Komponente manifestieren.³⁰⁸

Der Vorliebe der Koine für Komposita entsprechend, kommt das Simplex ἀγγέλλω im NT sonst nicht vor (vgl. aber Joh 4,51 v.l.). Um die Wendung *jemandem etwas melden* zur Sprache zu bringen, finden sich stattdessen häufig das bedeutungsgleiche Kompositum ἀπαγγέλλω (vgl. etwa auch Mt 28,8; Lk 24,9; Mk 16,10), seltener ἀναγγέλλω, oder λέγω mit einem Dativ; über die blasse profane Bedeutung hinaus gewinnen die Verben oft einen volleren religiösen Klang.³⁰⁹ Im JohEv ist das Verkündigen – außer von Maria Magdalena – vom erwarteten Messias (4,25: ἀναγγελεῖ), vom geheilten Gelähmten (5,15: ἀνήγγειλεν), vom Parakleten (16,13.14.15: ἀναγγελεῖ) und von Jesus selbst (16,25: ἀπαγγελεῖ) ausgesagt.³¹⁰

Das Kompositum ἀπαγγέλλουσα ist auch hier breit bezeugt, insbesondere aber als Korrektur (p^{66c}, s², D, L, Θ, f^{1.13}, m); daneben tritt die Variante ἀναγγέλλουσα (z. B. W, Δ, Ψ, 33) zu Tage. Das Gewicht einiger bedeutender Handschriften spricht jedoch für das Simplex: ἀγγέλλουσα bieten etwa der ursprüngliche Text von p⁶⁶ und s, weiters A, B, 078, 0250 sowie einige altlateinische Handschriften.

Das Dativobjekt τοῖς μαθηταῖς verweist hier, mit dem Terminus ἀδελφοί in V. 17 korrelierend, auf die größere Gruppe der JüngerInnen, von der im Anschluss berichtet wird (vgl. V. 19ff.) – zu welcher jedoch wie Petrus und „der andere Jünger, den Jesus liebte“ auch Maria von Magdala gehört.³¹¹ Ihre AdressatInnen sind, der offeneren JüngerInnenkonzeption im JohEv entsprechend, nicht allein die Zwölf.

³⁰⁷ Während im klassischen Griechischen meist das Futurpartizip in finaler Bedeutung auftritt (dazu Kühner/Gerth, Grammatik II 86, § 486.5), verwendet das NT häufiger das Präsenspartizip (vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 347, § 418.4; weiters Barrett, Gospel 566 / Evangelium 543: „im hellenistischen Griechisch war das Partizip Futur veraltet“).

³⁰⁸ Vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 94: „das Partizip Präsens Aktiv verleiht den Eindruck eines dauerhaften Verkündigens“.

³⁰⁹ Vgl. Schniewind, J., „ἀγγελία κτλ.“, *ThWNT I*: 59ff.; Broer, I., „ἀγγέλλω κτλ.“, *EWNT I*: 30f. Das Kompositum ἀπαγγέλλω kommt im NT 45-mal vor, davon einmal im JohEv (mehr als die Hälfte der Gesamtbelege fallen auf das lk Doppelwerk), ἀναγγέλλω erscheint hingegen insgesamt nur 14-mal im NT, davon allerdings 5-mal im JohEv.

³¹⁰ An diesen Stellen wird es freilich, abgesehen vielleicht vom Gelähmten, nicht als das bloße Überbringen einer Nachricht interpretiert – wie sehr oft bei Maria von Magdala (siehe etwa die Übersetzungen von Schnelle, Evangelium 302: „berichtet“; Wilckens, Evangelium 307 / Verburg, Magdalena 80: „meldet“; Wengst, Johannesevangelium II 281: „meldete“; Morris, Gospel 738: „with the news“). Ruschmann, Maria von Magdala 94, hebt hervor: „Nur in 20,18 wird also für eine andere Person als Jesus oder den Geist ‚verkündigen‘ in offenerer Bedeutung gebraucht.“

³¹¹ Brodie, Gospel 566, definiert diese Gemeinschaft als „people who have learned of God“.

ὅτι ἑώρακα τὸν κύριον:

Das **ὅτι** *recitativum* leitet zunächst eine direkte Rede ein (ἑώρακα τὸν κύριον), die dann jedoch in eine indirekte wechselt (καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ). Diese Vermischung direkter und indirekter Redeform ist im NT nicht ungewöhnlich (vgl. auch Joh 13,29),³¹² andererseits forderte die schwierige Stelle zu einer harmonisierenden Variantenbildung geradezu heraus.³¹³

Die Perfektform **ἑώρακα** hebt die bleibende Nachwirkung der verbalen Handlung am Subjekt hervor.³¹⁴ Dass Maria von Magdala den Herrn gesehen hat, zeitigt Konsequenzen in ihrem weiteren Leben; sie ist Augenzeugin³¹⁵ des Auferstandenen, welchen sie mit dem christologischen Hoheitstitel als τὸν κύριον³¹⁶ bekennt (vgl. Joh 20,25: *ἑώρακαμεν τὸν κύριον*; weiters 1 Kor 9,1: οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; – die weitgehend identen Formulierungen deuten auf einen formelhaften Gebrauch der Wendung ἑωρακέναί τὸν κύριον hin).

Überhaupt zeigt sich das Perfekt bei Joh „wegen des feierlichen, nachdrücklichen Stils“³¹⁷ öfter als bei den Synoptikern. So erweisen sich auch die Formen des Perfektstamms von ὀράω einerseits als typisch joh (siehe insbesondere auch 20,25.29).³¹⁸ An zwei weiteren prägnanten Stellen im JohEv bezeichnet ἑώρακα ein christologisches bzw. theologisches Zeugnis (1,34: der Täufer in Bezug auf Jesus;

³¹² Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 398f., § 470; Turner, Grammar 325f. Auch im Klassischen finden sich Belege für einen Übergang aus der direkten Rede in die indirekte (siehe Kühner/Gerth, Grammatik II 556f., § 595.5).

³¹³ Etliche Handschriften bezeugen den Versuch, mittels einer durchgehenden indirekten Rede einen Ausgleich zu schaffen; so findet sich die Variante *εωρακεν* in A, D, L, Θ, Ψ, 078, 0250, *f*¹³, *π*, in der altlateinischen Überlieferung, der Peschitta und der Harklensis. (Daneben taucht auch die Pluralform *εωρακαμεν* auf, z. B. in der Minuskel 33 – eine Wiederholung der pluralischen Perspektive von οἶδαμεν in V. 2? Oder aufgrund V. 25?) Dagegen bieten *ϣ*⁶⁶, *ϛ*, B, N, W, 892^s, l 2211, a, aur, die Vulgata, der Syrus Sinaiticus sowie die koptische Überlieferung hier den vorliegenden Text. Umgekehrt überliefern ein Teil der altlateinischen Handschriften, die Vulgata, die sahidische und subachmimische Version sowie einige bohairische Zeugen statt αὐτῇ das Pronomen *μοι* – hier wird die direkte Rede fortgesetzt. In D und dem Syrus Sinaiticus (geringfügig variiert auch in c und e) findet sich an dieser Stelle die erläuternde Lesart *καὶ α εἶπεν αὐτῇ ἐμνησεν αὐτοῖς* (*und was er ihr gesagt hatte, tat sie ihnen kund*).

³¹⁴ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 280f., § 342.1.b, insbesondere Anm. 3; Kühner/Gerth, Grammatik I 147f., § 384.2f.; Bornemann/Risch, Grammatik 222f., § 215.

³¹⁵ Die Verbindung mit der ZeugInnenfunktion tritt explizit in Joh 1,34; 3,11.32; 19,35; 1 Joh 1,2; Apg 22,15 zu Tage. Ein Reden/Verkünden, das in einem vorhergehenden Sehen gründet, kommt weiters in Joh 1,18; 8,38; 1 Joh 1,1.3 zum Vorschein.

³¹⁶ Siehe schon V. 2 und 13; hingegen ist der Vokativ *κύριε* in V. 15 als Höflichkeitsanrede zu verstehen.

³¹⁷ Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 279, § 340.

³¹⁸ Vgl. Joh 1,18.34; 3,11.32; 4,45, 5,37; 6,2.36.46 (2-mal); 8,38 (2-mal).57; 9,37; 14,7.9 (2-mal); 15,24; 19,35; 20,18.25.29; weiters Lk 1,22; 9,36; 24,23; Apg 7,44; 22,15; 1 Kor 9,1; 1 Joh 1,1.2.3; 3,6; 4,20 (2-mal); 3 Joh 11. Häufig steht ἑώρακα einfach auch anstelle von εἶδον (vgl. Michaelis, ὀράω 340).

8,38: Jesus in Bezug auf den Vater).³¹⁹ Aber schon in der LXX werden die aktiven Perfektformen von ὁράω pointiert verwendet – etwa bei Offenbarungen des Herrn³²⁰, prophetischen Visionen³²¹ oder Träumen³²². Für ein Sehen Gottes stehen sie in Ri 13,22 (... ἀποθανούμεθα ὅτι θεὸν ἑώρακάμεν); Ijob 42,5 (... νυνὶ δὲ ὁ ὀφθαλμὸς μου ἑώρακέν σε); Sir 43,31 (τίς ἑώρακεν αὐτόν ...).³²³

Während die bereits aus der LXX bekannte Theophanie-Formel ὤφθη + Dativ³²⁴ (vgl. Lk 24,34; Apg 13,31; 1 Kor 15,5-8; 1 Tim 3,16)³²⁵ den Akzent – aufgrund ihrer

³¹⁹ Vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 94, 215.

³²⁰ Siehe z. B. Gen 31,12; Ex 3,9; 19,4; 20,22; Dtn 9,13; 1 Sam 16,1; Jes 57,18; Jer 11,7; 13,27; 23,14.

³²¹ Siehe z. B. 1 Sam 28,13; 1 Kön 22,17; Jer 1,12; Ez 8,6.12.15.17; 13,7; 40,4; 43,7; 47,6; Sach 1,8; 4,2.

³²² Siehe z. B. Gen 41,15; Dan 2,3.9.29.31.34.41.45.

³²³ Ein Sehen seiner Werke bzw. Taten bezeichnen sie in Dtn 3,21; 4,3.9 (Worte); 11,7; 29,1f.; Jos 23,3; Sir 42,15; 43,32; Jes 66,19 (Herrlichkeit).

³²⁴ Vgl. etwa Gen 12,7; 17,1; 18,1; 26,2.24; 35,9; 48,3 (direktes Erscheinen zur Zeit der Patriarchen); Ex 3,2 (Engel JHWHs); Lev 9,23; Num 14,10; 16,19; 20,6 (alle: δόξα JHWHs); Ri 6,12; 13,3 (beide: Engel JHWHs); 1 Kön 3,5; 9,2; 2 Chr 1,7; 3,1; 7,12 (letztes Erscheinen vor David/Salomo); Jer 38,3 LXX (mit textkritischen Futur-Varianten); Tob 12,22 (Engel JHWHs). Neben den bloßen Dativ treten auch Präpositionalverbindungen mit πρὸς (vgl. Num 20,6; Ex 6,3: I. Person) bzw. ἐν (vgl. Num 14,10). Ähnliche Konstruktionen begegnen in Gen 22,14; Ex 16,10; Num 17,7; 2 Sam 22,11; Bar 3,38 (hier Weisheit; alle jeweils ohne Dativ); Gen 31,13; 35,1; 1 Kön 11,9 (attributivische Partizipialkonstruktionen). Interessant erscheinen insbesondere auch Gen 16,13: εἶδον ὀφθέντα μοι (aus dem Mund der Hagar) sowie Ex 3,16; 4,1.5: Variante mit dem seltenen Perfekt (ὤπται μοι/σοι). Futurformen finden sich in Ex 33,23; Lev 9,4.6; 2 Makk 2,8; Ps 83,8 LXX; 101,17 LXX; Jes 40,5; 60,2 (ὀφθήσεται); vgl. auch Ex 10,28f. (von Mose als Gesandtem Gottes). – In der LXX bezeichnet die Formel Theophanien während der Zeit der Erzelter, der Wüstenwanderung und der Königszeit; bei den Propheten taucht sie nur noch als zukünftige Verheißung auf. Eine detaillierte Untersuchung der Stellen bietet Bartsch, Inhalt 820ff. – Zu diesem sprachgeschichtlichen Hintergrund der ntl. Aussagen meint Hoffmann, Auferstehung 493: „Wenn die neutestamentliche Wendung die alttestamentliche Formel vom Erscheinen Jahwes zur Beschreibung der Christuserscheinung aufgreift, stellt sie zweifellos diese Erfahrung in einen theologisch signifikanten Deutungszusammenhang; sie übernimmt damit jedoch auch einen geläufigen Epiphanieterminus, mit dem Erscheinungen verschiedenster Art und Herkunft bezeichnet werden konnten.“ Am deutlichsten knüpft Lk an den Sprachgebrauch der LXX an, wobei in der Wiederaufnahme der Formel „die Wiederkehr jener Heilszeit, die für die Vorfäter, das Volk Israel während der Wüstenwanderung und in der Zeit der Könige David und Salomo Wirklichkeit war“ (Bartsch, Inhalt 830; vgl. ebd. 834f., 841), zum Ausdruck kommt – als endzeitliche Erfüllung.

³²⁵ Ähnlich Apg 9,17 (ὁ ὀφθεῖς σοι); 26,16 (ὤφθη σοι); Heb 9,28 (ὀφθήσεται). Von Elija und Mose: Mk 9,4 par. Mt 17,3; von einem Engel: Lk 1,11; 22,43; von den „Feuerzungen“ (Pluralform ὤφθησαν): Apg 2,3; von JHWH bzw. vom Engel JHWHs: Apg 7,2.30.35 (ὀφθέντος); von Mose: Apg 7,26; von einem Mazedonier in einer nächtlichen Vision des Paulus: Apg 16,9; von der Bundeslade bzw. von einem σημεῖον μέγα: Offb 11,19; 12,1.3 (die Offb-

sprachlichen Gestalt (konstatierender Passiv-Aorist) – eher auf den Erscheinenden, sich Offenbarenden als das Subjekt der Satzaussage legt,³²⁶ richtet die entsprechende joh Formulierung (Perfekt-Aktiv, resultativer Aspekt) den Fokus stärker auf die jeweiligen ZeugInnen der Christophanie und deren Bedeutung für sie; daher ist es meines Erachtens auch kein Zufall, dass diese Formulierung gerade im Ich- bzw. Wir-Bericht der direkten Rede auftaucht.

Der Gebrauch des aktiven ὁράω³²⁷, um ein Sehen des Herrn zum Ausdruck zu bringen, begegnet weiters in Mk 16,7 par. Mt 28,8 (ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε); Mt 28,10 (κακεῖ με ὄψονται)³²⁸.17 (ιδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν); Lk 24,24 (αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον); Joh 20,20 (ιδόντες τὸν κύριον); 20,29 (ὅτι ἐώρακάς με πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ιδόντες καὶ πιστεύσαντες); Apg 9,27 (εἶδεν τὸν κύριον); 22,14 (ιδεῖν τὸν δίκαιον).³²⁹ Als eigentliches Subjekt des Offenbarungsgeschehens hat dennoch Gott/Christus zu gelten (vgl. auch die pln Umschreibung mit ἀποκάλυψις/ἀποκαλύπτω in Gal 1,12.16 sowie die häufige Verwendung von φανερώω/φαίνομαι in den späteren Texten der Osterevangelien: Joh 21,1.14; Mk 16,9.12.14).

Der sprachliche Befund zeigt also eine gewisse Variationsbreite der Ausdrücke, wobei allerdings vor allem der Stammformenreihe von ὁράω (schon vom Sprachgebrauch der LXX her) eine besondere Qualität zukommt. Außer bei Lk scheint die

Belege jeweils ohne Dativ). In Apg 1,3 findet sich mit ὀπτανόμενος (ἅπαξ λεγόμενον) eine „neue Präsensbildung“ (Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1168) zum passiven Aorist ὤφθη. Ausführliche Analyse der ntl. Stellen mit ὤφθη bei Bartsch, Inhalt 811-817.

³²⁶ Die Passivaoristform zu ὁράω weist neben der passivischen Bedeutung „wurde gesehen“ auch die intransitive (deponentiale) „erschien“ auf, wobei die beteiligte Person im Dativ steht (dazu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 260, § 313, mit Anm. 2; vgl. auch ebd. 154, § 191.2, mit Anm. 3); daneben ist die von jeher gebräuchliche Übersetzung des Passivs im Sinn von „sich [sehen] lassen“ möglich (dazu ebd., § 314). Entsprechend Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1171f. (1. a. δ). Hoffmann, Auferstehung 492, nennt noch eine Variante als „passivum divinum ‚er wurde durch Gott sichtbar gemacht‘“. Ähnlich Marxsen, Auferstehung 16; Kremer, Zeugnis 55. – Bei der intransitiven Bedeutung verlagert sich die Aktivität vom Sehen der ZeugInnen auf das Erscheinen des Auferstandenen. Nach Wilckens, Ursprung 176, drückt die passivische Formulierung „sachlich den Widerfahrnischarakter im Blick auf den, den die Erscheinung betrifft, aus und impliziert zugleich die einzig mögliche Aktivität des Erscheinenden selbst“. (Vgl. auch Blank, Evangelium 153: „eine dem Menschen absolut verborgene, unverfügbare Wirklichkeit macht sich dem Menschen zugänglich und ‚offenbart‘ sich ihm“.)

³²⁷ Zur Semantik von ὁράω siehe εἶδον in V. 8.

³²⁸ Vgl. auch die Futurformen in Ex 16,7; 33,23 (in direkter Korrespondenz zum passiven Aorist/Futur: siehe z. B. Ex 16,10). Außerdem Jes 33,11; 35,2; 40,5; 66,18; Hab 3,10 (prophetische Verheißungen für die Endzeit; dazu Bartsch, Inhalt 831f.). – Die Futurformen von ὁράω begegnen weiters bei Jesu Voraussage in Joh 16,16ff. (ὄψεσθε) sowie auch bei den ntl. Verheißungen der Erscheinung des Menschensohnes in Herrlichkeit: vgl. etwa Mt 24,30; 26,64; Mk 13,26; 14,62; Lk 21,27; Offb 1,7.

³²⁹ Anstelle des Präsens Aktiv wird θεωρέω verwendet: vgl. Joh 20,14; eventuell auch Lk 24,39. Im sekundären Mk-Schluss bezeichnet das Verb θεάομαι das Sehen des Herrn (vgl. 16,11.14).

LXX-Formel ὡφθη + Dativ in den Evangelien aber vermieden worden zu sein.³³⁰ Stattdessen klingen bei den Evangelienberichten von Begegnungen mit dem Auferstandenen andere LXX-Formulierungen an, insofern in Marias Sehen eine visionär-prophetische Dimension zu Tage tritt. So erinnert ihr bekenndes Zeugnis etwa auch an die Formulierung in der Berufungsvision Jesajas: ... εἶδον τὸν κύριον ... (Jes 6,1).³³¹

Um Marias Sehenserfahrung zum Ausdruck zu bringen, greift Joh vielleicht sogar bewusst auf einen anderen Sprachgebrauch in der LXX zurück, indem er an die Propheten und die Weisheitsliteratur anknüpft.³³² Dass damit aber der gleiche Inhalt zur Sprache kommt, zeigt die Identität in der Sache bei 1 Kor 15,8 und 1 Kor 9,1 (sowie Gal 1,12.16). Jedenfalls stellt die Wendung *den Herrn sehen* „die johanneische Umschreibung der Osterbotschaft“³³³ dar (vgl. auch Joh 20,20.25). Zugrunde liegt jedoch eine traditionelle Formel, mit welcher in der Urkirche die Ostererfahrung verbalisiert wurde (siehe auch 1 Kor 9,1).³³⁴

καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ:

Der Nachsatz bestätigt als Durchführungsnotiz, dass Maria von Magdala den JüngerInnen Jesu Botschaft wirklich verkündet. Das Demonstrativpronomen *ταῦτα*, welches sich inhaltlich auf Jesu Worte in V. 17 zurückbezieht, weist in Verbindung mit dem verbum dicendi *εἶπεν* auf joh Stil hin.³³⁵ In einer ähnlichen abschließenden Weise taucht das rückbezügliche Pronomen auch in 19,36; 20,31; 21,24 auf.³³⁶ Zusammen mit dem komplexiven/konstatierenden Aorist, welcher der einfachen Erwähnung des geschehenen Ausspruchs dient,³³⁷ führt es die Erzählung zu ihrem Schluss. Das Pronomen *αὐτῇ* hebt in betonter Endposition noch einmal hervor, dass der österliche Herr Maria von Magdala mit dem Verkündigungsauftrag betraut hat (es würde genügen: *und das habe er gesagt*); damit ist seine Offenbarung in besonderer Weise auch *ihre* Botschaft.

³³⁰ In Mk 9,4 par. Mt 17,3 (diff. Lk 9,31: Partizip ὀφθέντες) beschreibt die Wendung die Erscheinung von Elija und Mose. Zur Verklärungsgeschichte als proleptischem österlichen Erscheinungsbericht siehe etwa Bartsch, Inhalt 812-814; für Albertz, Formengeschichte 263, gilt die Verklärung nicht als prädatierter Auferstehungsbericht; auch nach Dodd, Erscheinungen 317f., sprechen formkritische Gründe dagegen.

³³¹ Vgl. auch Jes 6,5; außerdem Am 9,1; 1 Kön 22,19 sowie 2 Chr 18,18 (Micha) – jeweils AcP.

³³² Um die Erfahrung in einen prophetischen/weisheitlichen Deutehorizont zu stellen? Wegen der Apostolatsansprüche, die mit der ὡφθη-Formel verbunden zu sein scheinen? Weil allein Jesus der wahre „Gesandte“ ist?

³³³ Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 39.

³³⁴ Ähnlich Schnackenburg, Johannesevangelium III 379: Marias Worte sind „über Joh hinaus (vgl. 20,25) als Kurzformel für die Ostererfahrung nachzuweisen ... (1 Kor 9,1)“. Ebenso sieht Dietzfelbinger, Evangelium 333, die direkte Rede als eine „alte Osterformel“. Mehr dazu in 8.8.

³³⁵ Vgl. Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 90f., 165, 274.

³³⁶ Vgl. Brodie, Gospel 566f.

³³⁷ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 270f., § 329.

4.2. Zusammenfassender sprachlich-stilistischer Befund

Den vorliegenden Text charakterisiert ein schlichter, klarer narrativer Stil mit einfacher Syntax und volkstümlichen Elementen, welcher durch die parataktische Aneinanderreihung der Gedanken wesentlich geprägt ist; als Indiz für die Bevorzugung der Koordination anstatt der subordinierenden Satzfügung erweist sich insbesondere das gehäufte Auftreten der Kopula *καί*. Zur weiteren Ausführung dienen Partizipialkonstruktionen, Relativsätze, mit *ὄτι* eingeleitete Sätze sowie wenige sonstige einfache Hypotaxen (Lokalsätze, ein Temporalsatz, ein Konditionalgefüge). Die Satzverknüpfung erfolgt meist durch die koordinierenden Konjunktionen *καί*, *δέ*, *ὄν* oder *γάρ*, welche als die häufigsten Partikeln im NT gelten. Nur das Erzählstück in V. 14-18 fällt diesbezüglich aus dem Rahmen, vor allem was die narrativen Teile betrifft (nicht aber die Rede in V. 17). Das joh Wörtchen *ὄν*, das in V. 2-11 sechsmal auftritt und somit nach *καί* die häufigste Partikel im Text darstellt, kommt ab V. 12 gar nicht mehr vor (erst wieder in V. 19). Allerdings steigern hier die – entsprechend der dialogischen Verfassung der Erzählung – besonders zahlreich auftretenden Pronomina die Kohärenz des Textes. Weiters erweist sich das Asyndeton als nicht untypisch für das 4. Evangelium – insbesondere bei erzähltem Zwiegespräch. Auch sonst entspricht das syntaktische Schema mit der häufigen Anfangsstellung des Verbuns dem typischen Satzbau neutestamentlicher Erzähltexte. Die Abweichungen vom klassischen Griechischen in Syntax und Formenlehre lassen sich als Charakteristika der Koine exemplifizieren, welche die Sprachstufe des neutestamentlichen Griechischen darstellt.

Ein knapper Verbalstil kennzeichnet den chronologischen Erzählfluss und bringt Dynamik in den Text, in welchem sich neben den konkreten Substantiven kaum Adjektive oder sonstige Ausschmückungen und nur wenige Adverbien, dafür etliche lokale Präpositionalverbindungen finden. Das verwendete Vokabular entstammt hauptsächlich dem geläufigen Grundwortschatz des klassischen Griechischen, als Ausnahmen gelten insbesondere die – zum Teil hellenisierten – semitischen Eigennamen, das hebräische Lehnwort *σάββατον* (vgl. die hebraisierende Zeitangabe in V. 1), das lateinische Lehnwort *σουδάριον*, das Adverb *Ἑβραϊστί* sowie die Anrede *ῥαββουνί*; etliche Begriffe weisen eine spezifische Färbung auf (z. B. *μαθητής*³³⁸, *κύριος*, *διδάσκαλος*, *ἀδελφός*). Bei der Wortwahl zeigt sich wenig Variation,³³⁹ meist erfolgt eine Wiederholung desselben Lexems, um einen bestimmten semantischen Gehalt zum Ausdruck zu bringen (vgl. etwa die häufigen Vorkommen der Verben *ἔρχομαι/ἦλθον* sowie *λέγω/εἶπον*). Allerdings fallen in diesem Zusammenhang die verschiedenen Verben aus dem Wortfeld *Sehen* auf (*βλέπω*, *θεωρέω*, *ὁράω/εἶδον*), welche dadurch eine besondere Gewichtung erhalten. In der teils refrainartigen Wie-

³³⁸ Hier tritt eine leichte inhaltliche Verschiebung zu Tage, insofern *οἱ μαθηταί* in V. 18 eine größere Gruppe als in V. 10 bezeichnet (vgl. V. 19ff.).

³³⁹ Dies entspricht dem sprachlich-stilistischen Befund auf der Ebene des Gesamtevangeli-ums, das ein relativ eingeschränktes Vokabular aufweist. Diesbezügliches Zahlenmaterial findet sich etwa bei Culpepper, Introduction 17.

deraufnahme eines Motivs oder der prägnanten Repetition derselben Wortform treten auch die strukturelle Konzeption des Textes und seine Kohärenz ans Licht. Die sprachliche Reduktion und der repetitive Stil offenbaren eine strategische Verdichtung.

Oft findet sich in der Erzählung ein historisches Präsens (insbesondere in V. 1f.5f. 12-18; hauptsächlich bei ἔρχομαι, λέγω und den Verben des Sehens) – im Wechsel mit Formen des Aorists, des Imperfekts sowie des Perfektpäteritums. Die stereotypen Redeeinleitungen der dialogisch konzipierten Teile (V. 13.15-17) wirken dabei besonders volkstümlich. In den direkten Reden wird die Reihe der Indikative in der Vergangenheitsstufe durch ein indikatives Präsens, Perfekt und Futur (mit voluntativer Färbung) sowie durch Imperative (Präsens, Aorist) ergänzt; Fragen und Aufforderungen treten neben die dominierenden Aussagesätze, sodass die Dialogszenen lebendig werden und sich die Distanz zwischen der erzählten Zeit und der Gegenwart der AdressatInnen verringert. Anhand der Unterscheidung narrativer und dialogischer Elemente im Text zeigt sich, dass sämtliche Reden auf die Erzählteile, die von Maria Magdalena handeln, fallen, während die geschlossene Szene vom Grabbesuch der beiden Jünger (V. 3-10) keine einzige Sprechhandlung aufweist.³⁴⁰ Diesem Befund entspricht auf semantischer Ebene, dass bei den Dialogteilen die Verba dicendi dominieren, wohingegen bei der Erzählung von den Jüngern kein einziges vorkommt; dafür findet sich hier andererseits das Wortfeld *Gehen* zahlreich vertreten (sonst nur in V. 1f.18)³⁴¹ – neben den durchgängigen Verben der Wahrnehmung. Während sich in den direkten Reden eine ausgeprägte kommunikative Struktur des Textes spiegelt, geht es in dem reinen Erzähltext um die Darstellung des (bewegten) Sachverhalts. Weiters fällt in V. 3-10 auf, dass Jesus in diesem Erzählstück nirgends namentlich genannt wird – im Gegensatz zu den übrigen Textteilen.

Insgesamt scheint in Joh 20,1-18 also ein einfaches Koine-Griechisch mit volkstümlichen und semitisierenden Elementen³⁴² auf, wobei manchmal gerade die sprachliche Schlichtheit einen feierlichen Klang erzeugt.³⁴³

Die Verteilung der für Joh charakteristischen Sprachmerkmale³⁴⁴ und der großteils einheitliche Stil lassen auf eine durchgehende joh Sprachdecke schließen. Andererseits werfen die Unterschiede der einzelnen Erzählstücke die Frage nach der Genese des Textes auf.

³⁴⁰ Nicht nur die Reden, auch die vermehrten Praesentia historica erzielen eine stärkere Vergegenwärtigung des Geschehens beim Erzählstrang, der von Marias Ostererfahrung handelt.

³⁴¹ Allerdings findet sich der Imperativ πορεύου in der direkten Rede in V. 17.

³⁴² Die Sprache verweist auf einen jüdisch-hellenistischen Hintergrund.

³⁴³ Zur Charakterisierung des joh Griechischen vgl. auch Broer, Einleitung 214f.; Schnackenburg, Johannesevangelium I 89-94, sowie die detaillierten Ausführungen bei Wellhausen, Evangelium 133-146.

³⁴⁴ Nach den Kriterien von Ruckstuhl/Dschulnigg tauchen nur in V. 7 und 12 keine joh Elemente auf.

Schwierigkeiten ergeben sich bei Lösungsversuchen, wenn man nicht wie Ruckstuhl/Dschulnigg die joh Stilcharakteristika als Beweis für eine einheitliche Komposition eines einzigen Verfassers wertet, sondern mit einem gemeinsamen, identitätsstiftenden Sprachjargon einer „joh Schule“ rechnet, welche in mehreren Etappen eine Relecture des Textes vorgenommen hat.³⁴⁵ Eine Abgrenzung verschiedener Stufen joh Bearbeitung lässt sich somit aufgrund sprachlich-stilistischer Kriterien allein schwerlich vornehmen – vor allem wenn man nur eine Perikope genauer in den Blick nimmt; um aber die diversen sprachlichen Phänomene einzelnen Überarbeitungsschichten innerhalb joh Kreise zuzuordnen, wäre eine groß angelegte Untersuchung des Gesamttextes des Evangeliums erforderlich – welche wiederum den Rahmen dieses Forschungskonzepts überschreitet. Zudem erweisen sich lexematische Verknüpfungen im Makrokontext im Blick auf die diachrone Ebene oft als wenig aussagekräftig, da im Einzelfall nicht eindeutig zu klären ist, ob es sich um ein Indiz für dieselbe Schicht oder um eine Entlehnung aus einer anderen handelt.

Die Methode der Stilkritik eignet sich somit zwar als komplementäres Instrument, um traditionelles Material von joh Redaktion zu unterscheiden,³⁴⁶ ihre Grenzen zeigen sich jedoch insbesondere bei der Ausdifferenzierung verschiedener genuin joh Stadien des Textes.

³⁴⁵ Auch Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 27, gestehen zu, dass der Einwand einer bewussten sprachlich-stilistischen Nachahmung „bis heute noch nicht eindeutig entkräftet“ ist.

³⁴⁶ Dabei ist freilich zu beachten, dass einerseits Vorzugsvokabel/-wendungen nicht immer redaktionell, andererseits ἅπαξ λεγόμενα nicht mit Sicherheit traditionell sein müssen. (Vgl. auch Melzer-Keller, Jesus 11 [zu Mk].)

5. Gliederung

Die Ergebnisse der strukturellen Analyse vorwegnehmend, ergibt sich folgende Gliederung:

V. 1: Exposition: Die Entdeckung des geöffneten Grabes durch Maria von Magdala

V. 2: Überleitung: Marias Nachricht vom leeren Grab

V. 3-10: Petrus und der Geliebte Jünger am Grab

V. 3: Aufbruch der beiden Jünger

V. 4a: Der Lauf der beiden Jünger zum Grab

V. 4b-5: Die Ankunft des Geliebten Jüngers am Grab

V. 6-7: Die Grabbesichtigung des Petrus

V. 8: Die Glaubenseinsicht des Geliebten Jüngers

V. 9: Erzählerkommentar mit Auferstehungskerygma

V. 10: Heimkehr der beiden Jünger

V. 11-17: Maria am Grab

V. 11a: Überleitende Exposition

V. 11b-13: *Angelophanie*

V. 11b-12: Erscheinung

V. 13: Dialog

V. 14-17: *Christophanie*

V. 14: Erscheinung

V. 15-17: Dialog

V. 15: Missverständnis

V. 16: Wiedererkennen

V. 17: Auftrag

V. 18: Schlussvers: Die Botschaft Marias von Magdala

6. Narrative Struktur – szenische Dramaturgie

6.1. V. 1-2: Exposition und Überleitung

Vers 1 bildet die Exposition des gesamten Abschnittes: Die Häufung der Zeitangaben (temporaler Dativ, Adverb, Genetivus absolutus) erzielt eine relativ genaue zeitliche Bestimmung (das Geschehen handelt am Sonntagmorgen, zeitig in der Früh¹), die Angabe des Zieles des Weges (εἰς τὸ μνημεῖον) lokalisiert die gesamte Episode am Grab, wenngleich in V. 2 ein kurzer Schauplatzwechsel erfolgt. Maria von Magdala wird mit ihrem vollen Namen eingeführt; darin zeigt sich bereits eine Korrelation des Einleitungsverses mit dem Schlussvers (vgl. die chiasmatische Entsprechung ... Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται ... – ἔρχεται Μαριάμ ἡ Μαγδαληνὴ ...), welcher nicht nur die Maria-Erzählung, sondern die gesamte Grabesepisode abschließt und so mit V. 1 einen äußeren Rahmen bildet. Die Kumulation textgliedernder Signale in 20,1 weist auf einen deutlichen Gliederungseinschnitt hin, ein neuer Erzählblock im JohEv beginnt.

Wir erfahren in dieser kurzen Einleitung explizit nur, wann Maria von Magdala zum Grab kommt² (jedoch nicht, was sie bewegt)³ und was sie dort sieht. Allgemein verbindet sich mit einem Grab die Konnotation „Tod“, es ist der Ort des Andenkens (vgl. die Wurzel μνη) an einen Verstorbenen. So begibt sich Maria von Magdala zum Grab Jesu, um dort einen Toten aufzusuchen; dies ist die Ausgangssituation der Ostergeschichte. Die namentliche Charakterisierung der (im JohEv bereits in 19,25 eingeführten und offenbar als bekannt vorausgesetzten⁴) Erzählfigur bleibt die einzige Information, wel-

¹ Das Motiv der Finsternis (σκοτίας ἔτι οὐσης) deutet außerdem bereits auf eine symbolische Ebene: siehe 8.1. und 9.1.1. Die Sprache der joh Ostergeschichte ist von einer impliziten Metaphorik geprägt, die auf eine über die vordergründige Darstellung hinausgehende Tiefendimension verweist.

² Dazu Habermann, Apostelin 231: „Mit diesen knappen Worten, die wir einfach als Einleitung in die Geschichte hören, war den damaligen Hörern sofort klar, daß es sich um ein gefährliches Unternehmen handelte.“ Zu sozialgeschichtlichen Hintergründen siehe Kapitel III.

³ Wir können voraussetzen, dass die Trauer über den Verlust Jesu sie zum Ort seines Begräbnisses führt, wo sie sich eine gewisse Nähe zumindest zum toten Jesus erhofft (vgl. auch Neubrand, Geschichte 101). Theobald, Jünger 250, Anm. 155, wertet ihren Gang zum Grab (wie ihre Tränen) als „Ausdruck ihrer Liebe“ (ähnlich die patristischen Kommentare: IV.2.).

⁴ Da bei den AdressatInnen biblischer Erzählungen oft eine gewisse Vertrautheit mit Stoff und Figuren vorauszusetzen ist, erscheint mir das Konzept der „first-time reader“ hier als nicht wirklich tragfähig; eher liegt das Augenmerk der HörerInnen und LeserInnen auf der konkreten Realisierung des bekannten Überlieferungsguts. Vgl. auch Thompson, Voice 181: „„Actual readers‘ of the gospels may well have access to the characters in the narrative in other ways, whether through oral or written tradition, and these other ‚narratives‘ surely in-

che die LeserInnen über diese erhalten.⁵ Einen Spiegel für deren Inneres bietet allerdings die Außenwelt: Finsternis herrscht noch. Aber auch die übrigen Zeitangaben haben eine tiefere Bedeutung: Der Morgen des ersten Tages der Woche versinnbildlicht einen Neuanfang.⁶

Im Gegensatz zu den synoptischen Darstellungen nimmt gleich der erste Vers die Entdeckung des geöffneten Grabes vorweg – ohne nähere Details zu schildern. Allerdings werden die anfängliche Zielstrebigkeit der joh Grabesgeschichte und das schnelle Tempo, mit dem die Erzählung auf eine mögliche Lösung zusteuern könnte, in V. 2ff. durch das narrative Konzept stark gebremst. Somit stellt die knappe Notiz gleichsam die erzähltechnische Voraussetzung dar, um die eigentliche Handlung erst in Gang zu bringen, und „eröffnet ein dramatisches Geschehen“⁷.

Bereits in V. 1 treten tragende Motive zu Tage, welche den untersuchten Text als ganzen bzw. einzelne seiner Teile durchziehen: ἔρχεσθαι εἰς τὸ μνημεῖον (vgl. V. 3.4.6 [Kompositum].⁸) – βλέπειν (vgl. V. 5)⁹ – αἶρειν (vgl. V. 2.13.15); insofern wird dieser Vers seiner Rolle als Einleitung zur gesamten Episode am Grab vollauf gerecht. Insbesondere die beiden zentralen Verben *Kommen* und *Sehen* prägen das folgende Geschehen, einen fortschreitenden Erkenntnisprozess, der – zumindest beim Geliebten Jünger und bei Maria von Magdala – zum Glauben führt.

fluence the way they read. The construct of the ‚first-time reader‘ too quickly brushes aside the ‚extratextual repertoire‘ that a reader brings to the text.“ Außerdem Zumstein, Erinnerung 190: „Die Umrisse des impliziten Lesers stehen stets in Beziehung zur Identität der ersten Adressaten der analysierten Schrift. Z.B. wird in Kap. 20 eine gewisse Kompetenz seitens des Lesers vorausgesetzt ...“ – Wesentliche Querverweise und Sinnlinien innerhalb des Evangeliums erschließen sich außerdem erst wiederholtem Lesen.

⁵ Die namentliche Identifizierung stellt jedoch einen wesentlichen Schritt dar: „The proper name, especially in ‚classical‘ texts like the Gospels, becomes the crucial factor in the construction of a character, but it also allows the character to transcend the text by helping to create the illusion of individuality or ‚personality‘ for the reader.“ (Burnett, Characterization 17.)

⁶ Dazu Kowalski, Gang 119. Der Korrektheit halber muss freilich ergänzt werden, dass für die jüdische Zeitrechnung der Tag bereits am Vorabend beginnt.

⁷ Schnelle, Evangelium 298. Auch sonst fällt bei der Strukturanalyse des joh Erzählstoffes „ein dramatisches Moment auf ..., das anders als bei den Syn auf Entwicklung und Verwicklung, Steigerung und Zuspitzung des Geschehens hinwirkt“ (Schnackenburg, Johannesevangelium I 97f.).

⁸ Die Präpositionalverbindung εἰς τὸ μνημεῖον taucht, mit einem anderen Verb kombiniert, noch einmal in V. 11 auf; ἔρχεσθαι (mit seinen Komposita) zählt zu den zentralen Verben des Textes (vgl. insbesondere V. 1-10.18).

⁹ Verben aus dem Wortfeld *Sehen* finden sich aber auch in V. 6.8.12.14.18.

Mit den Bewegungsverben *τρέχει* und *ἔρχεται* setzt Vers 2 dynamisch ein, es wird Spannung aufgebaut.¹⁰ Zwei weitere Figuren betreten die Erzählbühne (auch sie kennen die LeserInnen des Evangeliums bereits): Maria von Magdala trifft Simon Petrus und „den anderen Jünger, den Jesus liebte“, welcher im Gegensatz zu den beiden anderen Erzählfiguren nicht durch einen Namen, sondern über die Liebe Jesu charakterisiert wird und sich gerade aufgrund seiner Anonymität als spezielles Identifikationsangebot für die Lesenden erweist.¹¹ Als Subjekt des Relativsatzes wird weiters Jesus als Handlungsträger indirekt in die Erzählung eingeführt. Darüber hinaus ist er im gesamten folgenden Text, gleichsam als ein narratives Epizentrum, indirekt präsent¹², auch wenn er erst in V. 14 direkt ins Geschehen tritt und eine aktive Rolle übernimmt.

Marias Nachricht, welche die subjektive Begründung für ihre Reaktion auf das offene Grab nachliefert, setzt die beiden Jünger in Bewegung. In diesem Sinne fungiert V. 2 als typischer Überleitungsvers zur nächsten größeren Szene (V. 3-10), welcher die Maria-Erzählung ausblendet und gleichzeitig zur Szene des Grabbesuchs der beiden Jünger überblendet.¹³

Als Einzige von Jesu JüngerInnen kommt Maria von Magdala im abgegrenzten Text zu Wort und verleiht dem, was in ihr vorgeht, Ausdruck. Die direkte Rede fördert als dramatisches Element in der Erzählung Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Schilderung, insofern sie eine gewisse Unmittelbarkeit und Nähe zu den AkteurInnen erreicht, sodass die Hörenden und Lesenden mitten in das Geschehen hineinversetzt werden. Wenngleich dieses literarische Mittel in Joh 20,1-18 eher sparsam eingesetzt ist, insbesondere was auch die Länge der Reden betrifft, verfehlt es seine Wirkung nicht.¹⁴ Gerade auch die von Maria gebrauchte Wir-Form (*οὐκ οἶδαμεν ποῦ ...*) scheint die Ebene der erzählten Welt und die nachösterliche Situation ineinander zu blenden.

¹⁰ Eine phonetische Beobachtung bestätigt diesen Befund: *τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται* wird verstärkt durch das zweimalige *πρός*, ein klappernder Rhythmus entsteht.

¹¹ Vgl. Beck, Function 147: „Anonymity erases the identity distinction of the name and instead creates a gap that the reader is invited to fill with her/his own identity, entering into the narrative and confronting the circumstances and situation of the character in the text.“ Auf den Geliebten Jünger bezogen in ders., Function 145f., 149 („regardless of gender correlation“), bes. 153-155. Vgl. auch Thyen, Erzählung 2044.

¹² Vgl. Marias Reden in V. 2 und 13 sowie die pronominalen Verweise innerhalb der Erzählung in V. 7 und 9, weiters den Lokalsatz zur Positionierung der Engel in V. 12.

¹³ Allerdings verbindet V. 2 nicht nur V. 1 mit V. 3-10, sondern greift auch Motive aus V. 11-18 auf (vgl. insbesondere Marias Rede in 2b mit V. 13b sowie 15b).

¹⁴ Vgl. auch Kowalski, Gang 124; weiters 126: „Das gesprochene Wort in Joh 20,1-18 ist knapp und dennoch inhaltsschwer.“ Nach Scholtissek, Messias-Regel 113, muss die „Kürze der Worte Jesu ... als erzählerisches Signal gewertet werden“.

Ebenso erzielt das in der Haupthandlung der beiden ersten Verse konsequent durchgehaltene Praesens historicum/narrativum eine Vergegenwärtigung des Geschehens, indem es die Distanz zur Vergangenheit gleichsam aufhebt und dadurch die AdressatInnen in die Zeit zurückversetzt, in der sich die Handlung abspielte¹⁵. Wie Maria von Magdala finden sie das Grab geöffnet vor und werden in ihre bestürzte Reaktion, die sie den beiden Jüngern vermittelt, hineingenommen.¹⁶

Interessant ist die Wiederaufnahme des Motivs ἡρμένον ἐκ τοῦ μνημείου von V. 1 in der direkten Rede in V. 2 (ἦραν ... ἐκ τοῦ μνημείου); die Parallelisierung τὸν λίθον – τὸν κύριον¹⁷ verdeutlicht Marias Schlussfolgerung, die sie – voreilig – angesichts des geöffneten Grabes zieht (ohne anscheinend einen Blick hineinzuworfen)¹⁸: Der vom Grab entfernte Stein stellt für sie ein direktes Indiz für die Entfernung des Leichnams dar¹⁹ (freilich spricht sie nie von seinem Leichnam, sondern immer vom „Herrn“ bzw. von „ihm“). Hingegen gewinnt die Parallelisierung *der Stein ist weg – der Herr ist weg* für die wissenden LeserInnen eine andere Bedeutung, die jedoch für Maria hier (noch) nicht in ihr Blickfeld gelangt.

Außerdem wirkt die Wiederholung eindringlich und lenkt die Aufmerksamkeit, verstärkt durch den dramatischen Effekt der direkten Rede und das dadurch verlangsamte Erzähltempo²⁰, bereits zu Beginn des Textes auf ein dominantes Thema, das die Erzählung durchzieht (vgl. insbesondere die

¹⁵ Vgl. Kühner/Gerth, Grammatik I 132, § 382.2.

¹⁶ Trotz des vorauszusetzenden Wissensvorsprunges, was es mit dem leeren Grab auf sich hat, können die LeserInnen am erzählten Geschehen Anteil nehmen.

¹⁷ Dazu Wengst, Johannesevangelium II 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?“

¹⁸ Erst in V. 11f. wird erzählt, wie sie in das Grab hineinschaut. Brown, Gospel 983, weist außerdem daraufhin, dass es ohnehin noch dunkel war (vgl. auch Lee, Partnership 40f.). Anders Bernard, Commentary 657; Wikenhauser, Evangelium 338; Dietzfelbinger, Evangelium 321. Morris, Gospel 733, erklärt mit der Finsternis, dass sie nicht sah, was später die beiden Jünger wahrnahmen (im Übrigen sei sie nicht lange genug geblieben).

¹⁹ Vgl. auch Gnilka, Johannesevangelium 149; Zeller, Ostermorgen 146; Wengst, Johannesevangelium II 275f, mit Anm. 8; Hoskyns, Gospel 539f.; Schnackenburg, Johannesevangelium III 363. – Marias Schluss folgt allerdings durchaus der textimmanenten Logik, denn angesichts des ohne den Verschlussstein schutzlos und aufgebrochen wirkenden Grabes erhebt sich die Frage, ob nicht der fehlende Stein tatsächlich unmittelbar auf ein Fehlen des Leichnams schließen lässt, denn wozu wäre das Grab sonst geöffnet worden? Wenn man nicht sogleich die Auferweckung des Gekreuzigten in Betracht zieht, bleibt als Erklärungsmöglichkeit zunächst nur die Annahme eines Leichenraubes (vgl. dazu auch Chariton, *Kallirhoë* 3,1: siehe unten 8.2.) oder einer Verlegung des Leichnams.

²⁰ Dazu auch Kügler, Jünger 319 (zunächst geraffte Erzählweise – bei der direkten Rede annähernde Zeitdeckung).

Versreihe 2 – 13 – 15): die vermutete Wegnahme des Leichnams aus dem Grab (sei es im Sinne eines Diebstahls oder einer Verlegung an einen anderen Ort)²¹.

Die Verben, welche das Hauptgerüst der Handlung in den beiden einleitenden Versen tragen (ἔρχεται – βλέπει – τρέχει – ἔρχεται – λέγει), nehmen schon wichtige Grundzüge des weiteren Erzählverlaufs vorweg: Dem Kommen folgt ein Sehen, womit ein Prozess des Wahrnehmens eingeleitet wird; dieses löst einerseits wiederum Bewegung aus und führt andererseits (auch) zum Dialog.

Die im Erzähltext, aber auch in der Rede aufscheinenden häufigen Verba movendi (intransitiv: ἔρχομαι, V. 1.2; τρέχω, V. 2 – transitiv: αἶρω, V. 1.2; τίθημι, V. 2), mit welchen die Präpositionen εἰς (V. 1), ἐκ (V. 1.2), πρὸς (V. 2) korrelieren, zeigen an, dass um das Grab (Leitwort μνημεῖον) vieles in Bewegung gerät – wodurch die innere Dynamik der Erzählung verdeutlicht wird: Im und am Grab geschah und geschieht Bewegung. Während die transitiven Bewegungsverben auf den Stein bzw. – in der Rede – auf „den Herrn“ bezogen sind, betreffen die intransitiven Maria von Magdala selbst: Sie bewegt nicht etwas, sondern *sich*; es geht um ihren eigenen Weg, wohingegen in der Rede der Blick auf *Jesu* Ort gerichtet ist. Dass Maria – nicht ohne Ironie – vom „Herrn“ als einem passiven, bewegten Leichnam spricht, wird die Erzählung allerdings als Missverständnis erweisen. Als bewegte Geschichte²² lässt sich die joh Grabeserzählung daher besonders deutlich in ihren Bewegungsdimensionen erfassen, wobei die Bewegungen und Körperhaltungen der AkteurInnen auf der äußeren Ebene der Erzählung analog deren innere Bewegung widerspiegeln, welche die Osterereignisse in ihnen hervorrufen.²³

Aufgrund der Ortsbestimmungen und Veränderungen in der Personenkonstellation lassen sich, den beiden ersten Versen entsprechend, bereits zwei kleinere Szenen bestimmen:

Szene I (V. 1): Maria von Magdala kommt zum Grab und entdeckt das geöffnete Grab. (Bewegung *zum* Grab: ... ἔρχεται ... εἰς τὸ μνημεῖον ...)

²¹ Dies bleibt zunächst offen. Barrett, Evangelium 540, meint: „Maria vermutet ganz natürlich Aktivitäten auf seiten der Feinde Jesu oder von Grabräubern.“ Aufgrund von V. 15b könnte man jedoch auch an eine Verlegung des Leichnams denken (so Becker, Evangelium 616).

²² Vgl. auch Brodie, Gospel 560: „... this is the first time in the gospel that anyone runs, and the repetitive account builds a striking picture of movement and energy.“

²³ Vgl. Kowalski, Gang 114; Lee, Turning 112, 114. Dieser Fokus bildet den Ausgangspunkt meiner in Taschl-Erber, Erkenntnisschritte, vorgenommenen Analyse der metaphorischen Dimension der Raumkonzeption in Joh 20,1-18.

Szene II (V. 2): Sie läuft zu Petrus und dem Geliebten Jünger und berichtet ihnen davon.²⁴ (Bewegung vom Grab vorausgesetzt, Einführung neuer Erzählfiguren: ... ἔρχεται πρὸς ...)

6.2. V. 3-10: Grabbesuch des Petrus und des Geliebten Jüngers

Mit dem neuerlichen Weg zum Grab (ἦρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον) setzt hingegen *Szene III (V. 3-10)* ein. Außerdem vollzieht sich ein Rollenwechsel (und damit auch ein Perspektivenwechsel für die LeserInnen), insofern nun die beiden Jünger als Hauptakteure auftreten, während Maria von Magdala, das bisherige Handlungssubjekt²⁵, (vorerst) nicht mehr erwähnt wird und in V. 3-10 eine narrative Pause erhält. Ebenso deutet der Tempuswechsel (Aorist, Imperfekt) auf einen gewissen Neueinsatz, wenngleich der Wechsel zwischen diesen Vergangenheitsformen und dem historischen Präsens durchaus üblich ist.

Dass jedoch innerhalb der ersten drei Verse kein größerer Schnitt vorliegt (wie etwa nach V. 10), zeigt sich an der temporalen und kausalen Verknüpfung der beiden jeweils anschließenden Verse durch die konsekutive Partikel οὖν, weiters am Leitmotiv ἔρχεσθαι ... εἰς τὸ μνημεῖον (V. 1 und 3) sowie an der abgekürzten Erwähnung der beiden Jünger in V. 3, die sich auf deren nähere Charakterisierung in V. 2 zurückbezieht (vgl. auch die anaphorische Funktion des Artikels bei ὁ Πέτρος). Als zusätzlicher Hinweis dient die chiasmatische Verschränkung der Verse 2 bzw. 3f. (τρέχει ... ἔρχεται – ἦρχοντο ... ἔτρεχον), welche die beiden Jünger die Eile in der Bewegung Marias von Magdala aufnehmen lässt²⁶.

Die 3. Szene weist eine im Wesentlichen in sich geschlossene, dem Weg der Jünger entsprechende konzentrische Struktur auf, welche sich vor allem am jeweiligen die Handlung tragenden Subjekt sowie an der Variation der dominierenden Begriffe und (stets) wiederkehrenden Motive (siehe insbesondere [εἰς-]ἔρχεσθαι εἰς τὸ μνημεῖον sowie die differierenden verba videntī) ablesen lässt.

Das ganze Geschehen „kreist“ um das Grab (μνημεῖον kommt in V. 3-10 viermal vor – in V. 3.4.6.8 –, stets als präpositionale Wendung εἰς τὸ μνημεῖον und mit einer Form von ἔρχεσθαι verbunden, dem bei weitem häu-

²⁴ Insofern erinnert V. 2 an den Botenbericht eines klassischen Dramas.

²⁵ Kügler, Jünger 325, weist mit Recht darauf hin, dass Maria Magdalena nicht als Objekt der Handlung anderer Personen erscheint, sondern stattdessen Petrus und der Geliebte Jünger Objekte *ihrer* Handelns sind.

²⁶ Vgl. auch Schnelle, Evangelium 299; van Tilborg, Love 200.

figsten Verb dieser Szene): Die Jünger brechen *zum* Grab auf (vgl. den ingressiven Aorist ἐξῆλθεν, V. 3), nähern sich dem Grab (vgl. die linear-durativen Imperfektformen ἤρχοντο sowie ἔτρεχον, V. 3-4), kommen *beim* Grab an (vgl. den effektiven Aorist ἦλθεν, V. 4; einer wartet *vor* dem Grab, vgl. V. 5), gehen *ins* Grab hinein (vgl. den ingressiven Aorist εἰσῆλθεν, V. [5.]6.8) und kehren letztlich wieder *vom* Grab heim (ἀπῆλθον, V. 10). Das Grabesinnere (im Schema unten verdeutlicht durch den mittleren Block) wirkt dabei wie ein Offenbarungsraum; je weiter die beiden Jünger nach innen gelangen, umso mehr sehen sie und dringen immer tiefer in die Ereignisse im Grab ein. Der Blick führt von den äußeren Indizien zur inneren Einsicht der Auferstehung Jesu. Daher markiert erst deren zeitversetzte Deutung in V. 8 den absoluten Höhepunkt der Szene.

Eine äußere Rahmung bilden wie in einem Drama Auftritt bzw. Abgang der Jünger in V. 3 (ἐξῆλθεν οὖν ...) und 10 (ἀπῆλθον οὖν ...). Nach der Exposition in V. 3 (Angabe der handelnden Personen und Lokalisierung des Geschehens) vollzieht sich in V. 4 ein Wechsel der Perspektive, die Ebene der Erzählung von *beiden* Jüngern wird verlassen. In den drei folgenden Sequenzen wird jeweils separat von einem Jünger berichtet, wobei sich die Trennung zunächst auf der physischen, anschließend auf der spirituellen Ebene vollzieht,²⁷ bis am Schluss wieder von beiden gemeinsam die Rede ist. Die beiden handeln also zusammen oder nebeneinander, aber nicht aneinander oder wirklich miteinander. Rein quantitativ zeigt sich bereits die dominante Stellung des Geliebten Jüngers:²⁸ gegenüber Petrus erhält er in *zwei* Sequenzen Raum.

- A ... V. 3: Auftritt der Jünger (ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητής)
 B ... V. 4a:²⁹ Lauf beider Jünger (οἱ δύο ὁμοῦ)
 C ... V. 4b-5: ὁ ἄλλος μαθητής (βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια)
 D ... V. 6-7: Σίμων Πέτρος (θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα ...)
 C' ... V. 8: ὁ ἄλλος μαθητής (εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν)
 B' ... V. 9: Unverständnis beider Jünger (οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν ...)
 A' ... V. 10: Abtritt der Jünger (οἱ μαθηταί)

A entspricht A' hauptsächlich bezüglich des Auf- bzw. Abtrittes der beiden Jünger, auch B und B' geben eine gemeinsame Perspektive wieder (zunächst auf der physischen, dann auf der spirituellen Ebene)³⁰.

²⁷ Vgl. Schneiders, Face Veil 95.

²⁸ Vgl. auch Kügler, Jünger 326.

²⁹ Ich ziehe die Trennlinie mitten durch den Vers, weil hier die gemeinsame Perspektive verlassen wird.

³⁰ Vgl. Schneiders, Face Veil 95.

C und C' korrelieren folgendermaßen: Zuerst greift C' das letzte Motiv von C (οὐ ... εἰσῆλθεν, V. 5) auf und erzählt nun, wie auch der andere Jünger – nach Petrus (vgl. V. 6) – das Grab betritt (τότε οὖν εἰσῆλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητής, V. 8), wobei die anschließende nähere Charakterisierung dieses Jüngers mittels eines expliziten Rückverweises auf C erfolgt (ὁ ἔλθων πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον, V. 8, bezieht sich unmittelbar auf ... ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον in V. 4, das seinerseits die zentrale Wendung ἔρχεσθαι εἰς τὸ μνημεῖον aus V. 1 und 3 aufnimmt). Durch sein Hineingehen verändert sich sein bisheriger Blickwinkel, sodass er mehr sehen kann; dem flüchtigen Erblicken der Leinenbinden in C (aufgrund der eingeschränkten Sicht)³¹ wird in C' das tiefere Sehen, das nun zum Glauben führt, gegenübergestellt.

Auch D knüpft – allerdings in variierender Form – an die leitenden Formulierungen aus C an (ἔρχεται zu Beginn – εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον in neuer Kombination³² – τὰ ὀθόνια κείμενα in chiasmischer Reihenfolge, von einem anderen Verbum des Sehens abhängig) und bildet damit gewissermaßen eine Brücke zwischen C und C', wobei Letzteres auf C und D Bezug nimmt. Die zentrale Position des Elements D ergibt sich aus der Bewegung zum bzw. ins Grab sowie anschließend wieder von diesem weg, signalisiert jedoch nicht die Klimax der Szene, insofern es in C' zu einer Überbietung kommt.

Infolge des repetitiven sprachlichen Erzählgerüsts und der parallelen Strukturen treten die Unterschiede in C – D – C', welche auf besondere Akzentsetzungen des/der Erzählenden verweisen, deutlich zu Tage.³³ So fällt etwa auf, dass „der andere Jünger“, welcher nach dem gemeinsamen Lauf, bei dem er Petrus schließlich überholt hat (vgl. die pleonastische Formulierung in V. 4 προέδραμεν τάχιον τοῦ Πέτρου), zuerst (πρῶτος, V. 4) beim Grab angekommen ist (zusätzlich betont durch die Wiederholung in V. 8),³⁴ vorerst nicht hineingeht (οὐ ... εἰσῆλθεν, V. 5), sondern Petrus, der erst nach ihm kommt, wie wiederum ausdrücklich festgehalten wird (ἔρχεται οὖν καὶ Σίμων Πέτρος ἀκολουθῶν αὐτῷ, V. 6), den Vortritt lässt.³⁵ Demzufolge betritt dieser als Ers-

³¹ Vgl. Marias paralleles βλέπει in V. 1.

³² Aufgrund des Kompositums εἰσῆλθεν ergibt sich für εἰς hier eine inhaltliche Verschiebung (*ins* Grab).

³³ Vgl. auch Blank, Evangelium 162: „Die breite Umständlichkeit des ... Berichts zeigt, daß Johannes damit etwas Besonderes sagen möchte.“

³⁴ Der phonetische Befund bekräftigt die Vorrangstellung des Geliebten Jüngers: προέδραμεν, πρῶτος (vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 366).

³⁵ Diese respektvolle Geste (vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium III 366; Kremer, Osterevangelien 167: „Rücksichtnahme“; Ebner, Jüngerin 47: „Höflichkeitsgeste gegenüber Petrus“) widerspricht eigentlich der vielzitierten Rivalität (so z. B. Schulz, Evangelium 242; Zumstein, Erinnerung 183; Petersen, Werke 187f.; außerdem Charlesworth, Disciple xviii: „almost a polemical rivalry“) zwischen den beiden Jüngern (van Tilborg, Love 167, beschreibt ihr Verhältnis sogar als „really more a friendly relationship“). Anders interpretiert

ter³⁶ das Grab (... καὶ εἰσῆλθεν³⁷ εἰς τὸ μνημεῖον, V. 6) und sieht daher, nachdem er zunächst die gleiche Ebene der Wahrnehmung erreicht hat (die AcP-Konstruktion θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα in V. 6 wiederholt mit geringfügigen Variationen βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια von V. 5), schließlich viel mehr als der andere von außen (καὶ τὸ σουδάριον ..., V. 7). Mit dieser ersten Steigerung, die aus einer Ausweitung der äußeren Objekte der Wahrnehmung infolge der veränderten Perspektive resultiert, korreliert eine zweite, die – entgegen der vorherigen Ausführlichkeit – in lapidarer Kürze die Überwindung der Ebene der äußeren Wahrnehmung hin zum erkennenden Sehen und verstehenden Glauben zum Ausdruck bringt. Petrus sieht zunächst mehr, aber der andere Jünger glaubt. – Dass die Reaktion des Petrus offen gelassen wird, verweist die HörerInnen/LeserInnen bezüglich der Deutung des Grabbefundes also auf V. 8,³⁸ dessen prägnante Formulierung εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν (beide Verben sind absolut gebraucht, beinahe auch synonym) den Höhepunkt der Szene darstellt und den exemplarischen Glauben des Jüngers, „den Jesus liebte“, beleuchtet.³⁹

Zweimal überholt der Geliebte Jünger in dieser Szene demnach Petrus, nachdem er ihm zunächst jeweils die Initiative überlassen hat (in V. 3 wird ἐξῆλθεν zunächst von Petrus ausgesagt,⁴⁰ in V. 6 betritt dieser zuerst das Grab): Als Erster kommt er beim Grab an (V. 4; wiederaufgenommen in V. 8), da er, wie durch den Genetivus comparationis eigens kommentiert

etwa Lightfoot, Gospel 332, das Warten des Geliebten Jüngers vor dem Grab: „We are perhaps to understand that a natural reverence and reserve at first prevent the beloved disciple from entering the tomb; only when his companion, who is of a different temperament, has entered, does he follow.“ (Ähnlich Weiss, Johannes-Evangelium 517; Bernard, Commentary 658; Bill. II 584.) Dagegen Brown, Gospel 985: „Such explanations are not in harmony with the idealized portrait of this disciple in the Gospel.“ Andere führen wiederum narratologische Argumente an, so etwa Hoskyns, Gospel 541: „... his entrance is delayed in order that his faith may form the climax of the narrative.“ (In diese Richtung geht auch Barrett, Gospel 563.)

³⁶ Allerdings wird Petrus hier kein explizites πρῶτος zugesprochen wie zuvor dem anderen Jünger; dazu Kügler, Jünger 327: „Der Vorrang des Petrus ist also weniger stark, als der des geliebten Jüngers.“

³⁷ In Kontrast zu ἐξῆλθεν in V. 3.

³⁸ Vgl. auch Moloney, Gospel 520: „This delaying tactic leads the reader into the climax of v. 8.“

³⁹ Während beim Geliebten Jünger nicht gesagt wird, was er im Grab sieht, fehlt bei Petrus die Feststellung des Glaubens. Dazu Kügler, Jünger 328: „Aus diesen umgekehrten Relationen wird ganz klar, daß der implizite Autor mittels eines subtilen Spiels von Sagen und Verschweigen versucht, den geliebten Jünger dem Petrus gegenüber aufzuwerten.“

⁴⁰ Daher folgert Moloney, Gospel 519: „Initially it is Simon Peter who leads the way and the other disciple follows.“ Ähnlich Brodie, Gospel 561f.; Morris, Gospel 734f.

wird, schneller ist als Petrus und so einen Vorsprung gewinnt,⁴¹ und als Erster kommt er zum Glauben (V. 8).⁴² Damit fungiert Petrus gewissermaßen als Kontrastfolie für den „anderen Jünger“, auf dessen Glauben allein der Fokus dieser Joh Szene gerichtet ist.⁴³

Da diese Glaubenseinsicht in die Auferstehung Jesu jedoch in die ruhige Heimkehr der Jünger (vgl. V. 10) mündet und für den weiteren Erzählschritt keine Konsequenzen zeitigt, bleibt Raum für ein weiteres österliches Geschehen am Grab.

Die kommentierende Zwischenbemerkung des Erzählers⁴⁴ in V. 9, welche aufgrund der Verknüpfung mit γάρ inhaltlich V. 8 zuzuordnen ist, scheint die Struktur zu sprengen, zumal sie mit dem Schriftmotiv (samt Auferstehungskerygma) unvorbereitet eine neue Idee einführt⁴⁵. Die Reflexion unterbricht den Erzählzusammenhang, da sich der Kommentar auf einer Metaebene zur eigentlichen Erzählebene situiert. Ebenso fällt auch V. 7 in gewissem Sinne aus dem strukturellen Rahmen heraus, insofern hier – wie auch in V. 9 – keines der sich sonst in V. 3-10 durchziehenden Leitmotive auftaucht und nur eine schwache motivische Verzahnung mit dem unmittelbaren Kontext vorliegt (οὐ μετὰ τῶν ὀθνίων κείμενον – vgl. V. 5f.). Hingegen greift V. 9

⁴¹ Vgl. auch Ebner, Jüngerin 47.

⁴² V. 8 fasst also beides betont zusammen; implizit scheint auch eine Verbindung von πρώτος und ἐπίστευσεν angelegt zu sein, auch wenn die Priorität des Osterglaubens des Geliebten Jüngers nicht expressis verbis hervorgehoben wird.

⁴³ Vgl. auch Gnllka, Johannesevangelium 150; Byrne, Disciple 92f., der im Übrigen aber kritisiert, dass zuviel Augenmerk auf die Beziehung der beiden Jünger gelegt werde. Allerdings wird „Petrus ... nicht als negative Kontrastfigur gezeichnet“, wie auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 366, betont; nicht sein Zurückbleiben hinter dem „anderen Jünger“ hebt die Erzählung hervor, sondern umgekehrt dessen Voraussein (vgl. auch Becker, Evangelium 614f.; demgegenüber sehen etwa Sanders/Mastin, Commentary 422, in der Darstellungsweise „a deliberate attempt to denigrate Peter“).

⁴⁴ Bei diesem erzähltheoretischen Begriff bleibe ich aus sprachlich-stilistischen Gründen meist bei der traditionellen maskulinen Formulierung (welche auch den Gegebenheiten in der Textwelt der Bibel am häufigsten gerecht wird). Freilich macht es einen Unterschied, ob ein Erzähler eine Geschichte mit männlicher Perspektive wiedergibt und auch – als Stimme des impliziten Autors und literarisches Instrument eines männlichen Verfassers – die AdressatInnen dementsprechend lenkt (wie es bei den meisten biblischen Erzählungen der Fall ist) oder ob eine Erzählerin eine weibliche Sicht der Dinge bietet. Im Blick auf Maria von Magdala muss hier gesagt werden, dass im Vergleich zur biblischen Erzählung, welche ihr als (weiblicher!) Identifikationsfigur bemerkenswert breiten Raum widmet und eigentlich noch nicht unbedingt eine Lektüre im Sinne einer „Hermeneutik des Verdachts“ erfordert (was nach Bach, Signs 63, einen Fokuswechsel „from the narrator’s eye to the reader’s ‚I‘“ impliziert), erst die androzentrische Auslegung viele geschlechtsspezifische Klischees in den Text einbringt.

⁴⁵ Vgl. Dietzfelbinger, Evangelium 323.

zumindest ein zentrales Motiv des gesamten Abschnittes auf, insofern das (nunmehr beendete) Nichtverstehen hier (οὐδέπω ... ἤδειςαν) an das Nichtwissen in V. 2 (οὐκ οἶδαμεν) bzw. 13 (οὐκ οἶδα) sowie an das Nichterkennen in V. 14(f.) (οὐκ ἤδει, δοκοῦσα) erinnert. Über die gemeinsame Wurzel *Fιδ ist auch eine Verbindung von ἤδειςαν zu εἶδεν gegeben.⁴⁶ Ferner besteht eine sprachliche Gemeinsamkeit von V. 7 und 9 darin, über Jesus mittels des bloßen pronominalen Verweises (αὐτοῦ, V. 7 – αὐτόν, V. 9) zu sprechen, ohne dass sich im Text ein Bezugswort findet.

Welche weiteren Beobachtungen lassen sich aus der Gesamtanlage der Jüngerszene gewinnen? Das anfängliche Tempo der Erzählung, das im Kommunikationsgeschehen des Textes mit seinen AdressatInnen Spannung aufbaut (neben der zeitraffenden Erzählweise insbesondere auch durch die inhaltliche Dynamik: vgl. ἔτρεχον ... προέδραμεν τάχιον, V. 4), verlangsamt sich nach dem historischen Präsens βλέπει – einem ersten Höhepunkt im Erzählrelief – mit dem retardierenden Moment⁴⁷ οὐ μέντοι εἰσῆλθεν (V. 5). Die darauf folgende Sequenz, welche die ausführliche Grabinspektion des nachkommenden Petrus schildert (V. 6f.), ist durch eine beinahe gemächliche Ruhe charakterisiert, vor allem was die etwas umständliche (zeitdehnende) Beschreibung der genauen Lage des Schweißtuches betrifft. Dagegen gewinnt die Erzählung in V. 8 wieder ein wenig an Tempo, wenn sie schließlich auf den Höhepunkt der ganzen Szene zusteuert: καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. Darauf folgt ein reflektierender Erzählerkommentar (V. 9), wo die erzählte Zeit stillsteht⁴⁸; in der retrospektiven Formulierung kommt eine an die impliziten LeserInnen gerichtete Deutung des Grabbefundes zum Ausdruck. Der Schlussvers (V. 10) rundet – erneut in geraffter Erzählweise – den erzählten Grabbesuch ab und löst die erreichte Spannung wieder auf.⁴⁹

Dem dynamischen Prozess, der im Glauben kulminiert, entspricht ein ausgeprägter Verbalstil. Nur Indikative der Nebentempora (Aorist, Imperfekt, historisches Präsens, Perfektpräteritum), durchgehend in der dritten Person, treten bei den finiten Verben zu Tage (eine Ausnahme bildet δεῖ im Nebensatz in V. 9). Der textliche Schwerpunkt liegt auf den erzählten Handlungen, aus welchen die Charakterisierung der beiden Jünger resultiert; nur in V. 9

⁴⁶ Siehe 4.1. zu V. 2 (οἶδαμεν) und 9 (ἤδειςαν).

⁴⁷ Vgl. Wengst, Johannesevangelium II 278.

⁴⁸ Kügler, Jünger 319, spricht von einer „Pause“ (dazu ebd. 99-101).

⁴⁹ Ähnlich Kügler, Jünger 319. Er differenziert bei der Zeitraffung am Beginn zwischen V. 3 („wie eine Überschrift“) und 4-6 (bis einschließlich ἀκολουθῶν αὐτῷ) als näherer Ausführung, wo „das Erzähltempo relativ langsamer als in V. 3“ sei. Busse, Johannesevangelium 251, sieht in V. 4 „ein retardierendes Moment ..., das den kontinuierlichen Erzählfluß bremst, einen Spannungsbogen aufbaut und zugleich die Bedeutung der eingefügten präzisierenden Erzähldetails unterstreicht“.

zeigt sich ein besprechendes Element.⁵⁰ Bei den Verben dominieren die Wortfelder der Bewegung (ἔρχομαι und τρέχω, jeweils mit Komposita, παρακύπτω, ἀκολουθέω, ἀνίσταμαι – alle intransitiv)⁵¹ sowie der äußeren und inneren Wahrnehmung (βλέπω, θεωρέω, ὁράω/εἶδον; πιστεύω, οἶδα)⁵². Diesen beiden Gruppen, welche vor allem die beiden Jünger als Träger der Haupthandlung betreffen,⁵³ treten statische Zustandsverben gegenüber, welche die wahrgenommenen Objekte charakterisieren.⁵⁴

Wenngleich sich rein aufgrund des semantischen Gehalts der prägnant gesetzten⁵⁵ Verben des Sehens βλέπει (V. 5) – θεωρεῖ (V. 6) – εἶδεν (V. 8) schwerlich eine Klimax nachweisen lässt,⁵⁶ liegt doch situationsbedingt auf jeden Fall eine Steigerung vor, die zum Teil auch von den Objekten der Wahrnehmung rührt.⁵⁷ Während der Geliebte Jünger von außen bloß die Leinenbinden im Grab flüchtig erblickt (βλέπει), findet Petrus, der ins Grabesinnere eintritt, auch eine bestimmte Anordnung der Tücher vor (θεωρεῖ – dies setzt ein längeres Betrachten voraus). Durch die ausholende Bemerkung über die Lage des Schweißtuches erhält die genaue Grabinspektion des Petrus ein besonderes Gewicht; er „stellt den Tatbestand im Grabe fest“⁵⁸. Als daraufhin auch „der andere Jünger“ das Grab betritt, erfasst er mit einem Blick (εἶδεν) nicht nur die äußeren Hinweise auf die Auferstehung Jesu – die Ordnung im Grab stellt eine Antwort auf Marias Frage nach dem Verbleib des Leichnams

⁵⁰ Gegenüber dem Schema von Kügler, Jünger 316f., ist anzumerken, dass es sich bei den historischen Praesentia um erzählende Tempusformen handelt (zudem ist die Tempusbestimmung der Verben fehlerhaft: siehe 2h, 9a).

⁵¹ Als Formen von ἔρχομαι treten ἐξῆλθεν, ἤρχοντο (V. 3), ἦλθεν (V. 4), εἰσῆλθεν (V. 5.6.8), ἔρχεται (V. 6), ἐλθών (V. 8) und ἀπῆλθον (V. 10) auf; zu τρέχω gehören ἔτρεχον sowie προέδραμεν in V. 4, von παρακύπτω findet sich das Partizip παρακύψας (V. 5), von ἀκολουθέω das Partizip ἀκολουθῶν (V. 6), von ἀνίσταμαι der Infinitiv ἀναστῆναι (V. 9).

⁵² Siehe die Formen βλέπει (V. 5), θεωρεῖ (V. 6), εἶδεν, ἐπίστευσεν (V. 8), ἠδειςαν (V. 9).

⁵³ Freilich erweist sich im *AcI* in V. 9, der vom unpersönlichen δεῖ abhängt, Jesus als Subjekt von ἀναστῆναι.

⁵⁴ Vgl. insbesondere in V. 5-7 die Partizipien des Wurzelpräsen κείμαι, welches als passives Perfekt zu τίθημι dient, in V. 7 außerdem das durative Imperfekt ἦν im Relativsatz sowie das passive Perfekt-Partizip ἐντετυλιγμένον.

⁵⁵ Man beachte das Praesens historicum bei βλέπει und θεωρεῖ sowie den absoluten Gebrauch von εἶδεν.

⁵⁶ So etwa Brown, Gospel 986; Schnackenburg, Johannesevangelium III 368. Zudem ersetzt bei Joh θεωρέω das Präsens ὁράω zum Aorist εἶδον (siehe 4.1. zu V. 6). Allerdings verweist die Verwendung verschiedener Lexeme im sonst wortschatzarmen Text auf eine besondere Akzentuierung.

⁵⁷ In diese Reihe lässt sich auch V. 1 stellen, insofern der entfernte Stein den äußersten Anhaltspunkt für eine immer tiefer gehende Sicht der Dinge bildet, die den LeserInnen dargeboten wird.

⁵⁸ Schnackenburg, Johannesevangelium III 366.

dar, insofern sie eine Verlegung oder einen Diebstahl des Leichnams ausschließt⁵⁹ –, sondern transzendiert diese Ebene, indem er darüber hinaus gleich zu gläubiger Erkenntnis gelangt;⁶⁰ das fast schon synonym verwendete ἐπίστευσεν erhellt das visionäre, geistige Moment, das ὁράω/εἶδον innewohnt. „Was also von den Lesenden und Hörenden bei ihrer Wahrnehmung der Verse 5 bis 7 erwartet wurde, das tut in V.8 innerhalb der Erzählung ‚der Schüler, den Jesus liebte‘. (...) Mit diesem Namenlosen können und sollen sich die Lesenden und Hörenden identifizieren.“⁶¹ Die exemplarische Glaubenseinsicht dieses idealen Jüngers erfolgt in diesem einen Moment (τότε οὖν), denn bisher hatten beide noch nicht den Sinn der Schrift verstanden, aufgrund welcher sie bereits um Jesu Auferstehung hätten wissen können oder müssen (vgl. V. 9); doch diese lag nicht in ihrem Erwartungshorizont. Der Aorist bringt das Überraschende, Plötzliche dieser Erkenntnis zum Ausdruck, welche den Geliebten Jünger auszeichnet, während die Reaktion des Petrus offen gelassen wird. Damit überwindet der Geliebte Jünger als Erster den Status des Nichtwissens und Unverständnisses, indem er tiefer blickt und so die Antwort auf das, was vordergründig zu sehen ist, findet. Die jeweils mit einer Negation verbundenen Verbalformen von οἶδα (V. 2.9.13.14), kombiniert mit den prägnant gesetzten Verben des Sehens, verdeutlichen die Rätselhaftigkeit des leeren Grabes und des österlichen Geschehens.⁶² Der Begründungszusammenhang der Verbfolge εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν mit Vers 9 stellt die kürzestmögliche Formulierung dar, um das Schriftmotiv einzubringen, das die Sprache expressis verbis auf Jesu Auferstehung bringt (anstatt eines angelus interpres), und gleichzeitig die nunmehrige Glaubenserkenntnis des Geliebten Jüngers zu unterstreichen, ohne sie Petrus explizit abzusprechen. Das Schweigen des Textes über die Reaktion des Petrus ist eine Leerstelle, welche von den LeserInnen gefüllt werden muss.⁶³ Wenn diese auf seiner Seite

⁵⁹ Dieser gängige Auslegungstypus taucht in den meisten Kommentaren auf, wobei häufig die Argumentation von Johannes Chrysostomus wiederholt wird: ... ὅπερ ἦν ἀναστάσεως σημεῖον. Οὐτε γάρ, εἰ μετέθηκάν τινες, τοῦτο ἂν ἐποίησαν τὸ σῶμα γυμνώσαντες· οὔτε, εἰ ἔκλεψαν, τούτου ἂν ἐφρόντισαν, ὥστε ἄραι τὸ σοῦδαριον καὶ ἐντυλίξαι, καὶ θεῖναι εἰς ἓνα τόπον ... (hom. in Ioh. 85; PG 59,465). Dietzfelbinger, Evangelium 322, führt neben jener Interpretation des narratologischen Zwecks der Tücher die Bezugnahme auf die Grablegungssperikope an: „Die Leintücher sind dieselben wie die in 19,40 erwähnten. Die zwei Jünger fanden also *Jesu* Leintücher; es handelte sich um *sein* Grab und nicht um das eines anderen (das Identitätsproblem begegnet öfter in den Ostergeschichten).“ (Vgl. bereits Blinzler, Prozeß 397.) Allerdings findet sich in 19,40 kein Hinweis auf das σοῦδαριον.

⁶⁰ Was der Geliebte Jünger tatsächlich sieht, bildet eine klassische Leerstelle.

⁶¹ Wengst, Johannesevangelium II 279. Vgl. auch Lindars, Gospel 602.

⁶² Vgl. auch Gnllka, Johannesevangelium 149.

⁶³ Auf Seiten der KommentatorInnen gibt es unterschiedliche Interpretationen: So nehmen etwa Weiss, Johannes-Evangelium 518; Bultmann, Evangelium 530; Hartmann, Vorlage

ein weiter bestehendes Unwissen darin hineinlesen sollen, lässt sich V. 9 auch als ein Versuch einer Erklärung deuten, warum *Petrus* angesichts der Zeichen dennoch *noch nicht* zum Glauben kam. Die Schwierigkeiten dieser Stelle resultieren somit auch aus der Absicht, den paradigmatischen Glauben des Geliebten Jüngers hervorzuheben, ohne die anerkannte Autorität des Petrus herabzusetzen.

Da die beiden Jünger weder untereinander kommunizieren noch ihre Wahrnehmungen und Erfahrungen nach außen mitteilen (in dem Textstück fehlen jegliche Verba dicendi), bleibt ihr Grabbesuch freilich folgenlos; was sie gesehen (und geglaubt) haben, bleibt ohne Worte – und ohne Konsequenzen.⁶⁴ Nur kurz leuchtet in V. 9 das Thema der Auferstehung Jesu auf; der exemplarische Glaube des Geliebten Jüngers gibt den das Evangelium Hörenden und Lesenden eine Perspektive zur Deutung des Grabbefundes, manifestiert sich jedoch auf der Ebene des dargestellten Geschehens nicht im Zeugnis.⁶⁵ „Durch wird diese Erzählung zum Vorspiel, das nach Fortsetzung verlangt.“⁶⁶ Erst die persönliche Begegnung mit dem Auferstandenen wird zu einem Glauben führen, der im Bekenntnis gipfelt.

202; Wikenhauser, Evangelium 338; Schulz, Evangelium 242, auch für Petrus den Auferstehungsglauben an (ähnlich Schneider, Evangelium 319: „durch das Zeugnis des Lieblingsjüngers“; Brodie, Gospel 563: „the breakthrough in faith ..., though achieved in the beloved disciple, is immediately reflected in Peter“; auch Blank, Evangelium 163, meint, „daß für ihn das Glauben nicht ausgeschlossen werden soll“). Hingegen hebt z. B. Schenke, Johannes 368f., 373, den diesbezüglichen Gegensatz der beiden Jünger hervor (wie die meisten, unter anderen etwa Sanders/Mastin, Commentary 421; Haenchen, Johannesevangelium 568f.; Beasley-Murray, John 372f.; Schneiders, Face Veil 96; dies., Encounter 158; Kitzberger, Mary 582, 584; Zumstein, Erinnerung 213; Dietzfelbinger, Evangelium 322f.; Thyen, Johannesevangelium 760f.); ähnlich Wilckens, Evangelium 306 (vgl. ebd. 307): „Was den Glauben betrifft, ist ‚der Jünger, den Jesus liebte‘, dem noch im vorösterlichen Unwissen befangenen Petrus voraus. Er glaubt, wie die Jünger der nachösterlichen Kirche glauben.“ Eine Mittelstellung nimmt Kügler, Jünger 327f., ein: „Zwar kann nicht geschlossen werden, daß er nicht glaubt, aber die Nichtinformation über seinen Glauben stellt doch einen deutlichen Kontrast zum explizit konstatierten Glauben des geliebten Jüngers dar.“

⁶⁴ Vgl. auch Kowalski, Gang 115. Weiters „fällt auf, daß überhaupt keine emotionale Reaktion beider geschildert wird“ (Kremer, Osterevangelien 169).

⁶⁵ Auch Theobald, Jünger 238, hebt die „merkwürdige *Einsamkeit*“ hervor, die den Geliebten Jünger in 20,8 erzählerisch umgibt, und verweist auf dessen Kommunikation mit den LeserInnen: „Der einzige, dem gegenüber der geliebte Jünger sich öffnet, ist – so überraschend dies klingt – *der Leser!*“ (Ebd. 238f.)

⁶⁶ Wengst, Johannesevangelium II 275; vgl. auch ebd. 280f. (in Ostern 73 spricht er von einem „folgenlosen Intermezzo“). Ähnlich Lee, Partnership 40, welche allerdings einen größeren nachfolgenden Kontext in ihre Überlegungen einbezieht: „From a narrative perspective, ... In 20.8-10 acts as prolepsis, pointing forward to the meeting with the risen Christ in John 21 and the key roles each disciple will play.“

Nicht auf dem Zeugnis, das aus dem Glauben resultieren könnte, liegt hier der Druckpunkt der Erzählung, sondern auf dem Verhältnis der beiden Jünger zueinander in ihrer Beziehung zu Jesus, symbolisiert durch ihr versetztes Kommen zum Grab sowie ihr differierendes „Sehen“. Hier zeigt sich die Autorität des Geliebten Jüngers, der mit seinem Primat im Glauben eine wichtige Identifikationsfigur für die AdressatInnen darstellt.⁶⁷

6.3. V. 11-18: Marias Weg zur Ostererkenntnis

Vers 11 schwenkt, einem filmtechnischen Schnitt vergleichbar, zurück zur Maria-Erzählung (Μαρία δέ ...), die nun wieder vor dem Grab lokalisiert ist (ohne dass Marias erneute Anwesenheit hier erklärt würde).⁶⁸ Auch in dieser Hinsicht brachte die Jüngerszene keinen erzählerischen „Fort-Schritt“. Die gleiche Szenerie wie in V. 1 signalisiert, dass wir – mit Maria – in gewisser Weise wieder am Anfang stehen:⁶⁹ eine Antwort auf das leere Grab gibt es zunächst nur für den Geliebten Jünger.

Der bisherige Leitbegriff *μνημείον* taucht in V. 11 noch zweimal auf, kommt dann aber nicht mehr vor. Aufgrund der Erscheinungen rückt das

⁶⁷ Dagegen sieht Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 370, den Skopus der Erzählung in der „Tatsache und ... Bezeugung der Auferstehung Jesu“. Aber weder der vorbildliche Glaube des Geliebten Jüngers noch die sorgfältige Grabinspektion des Petrus werden innerhalb des Erzählzusammenhanges kommuniziert, nur gegenüber den LeserInnen treten sie als Zeugen für das Ostergeschehen auf.

⁶⁸ Nach Wengst, *Johannesevangelium* II 282, „ist sie jetzt wieder beim Grab als dem Ort, an dem sich Jesu Spur verloren hatte und an dem sie hofft, diese Spur wieder zu finden“. Schließlich ist das Grab „der Ort, an dem ... ihre Erinnerung sich festmachen kann, der Ort stärksten Gedenkens“ (ebd. 281 / Ostern 73). Dass die beiden großen Szenen des Erzählabschnittes, welcher am Grab lokalisiert ist, dramatisch völlig unverbunden, ohne zeitlich-logische Verknüpfung nebeneinander stehen (was den Anschluss von V. 11ff. betrifft), evozierte vor allem diachrone Erklärungsmodelle des Textes. Allerdings liegt der Akzent der Erzählung nicht auf der dramatischen Abfolge der Osterereignisse und ihren Konsequenzen, sondern auf der Darstellung (verschiedener Ansätze) der Entwicklung des Osterglaubens. In diesem Zusammenhang spricht Zumstein – im Unterschied zu einem *dramatischen* – von einem *thematischen* Plot (vgl. ders., *Erinnerung* 179-181). Kritisch gegenüber den häufig zitierten Spannungen des Textes betont etwa van Tilborg, *Love* 200, „that 20,1-18 is a coherent story which has a continuous storyline“. (Als ein weiterer Analyseschritt neben einer narratologischen Interpretation ist meines Erachtens jedoch die traditions- und redaktionsgeschichtliche Frage nicht gänzlich auszuklammern.)

⁶⁹ Vgl. auch Wengst, *Johannesevangelium* II 281. (Anm. 28 als Spitze gegen nur diachrone Folgerungen: „Dass Mirjam in V.11 wieder unvermittelt am Grab Jesu steht, ist also nicht erzählerisches Ungeschick oder Ergebnis notdürftig verbundener Traditionen, sondern überlegt eingesetztes literarisches Mittel.“)

Grab in den Hintergrund; freilich steht die Angelophanie durch ihre Lokalisation im Grab noch damit in Beziehung. V. 11 stellt somit eine Verbindung zu V. 1-10 her und leitet gleichzeitig zu V. 12ff. über.

Entsprechend der Figurenkonstellation lassen sich zwei Szenen abgrenzen, welche parallel gestaltet sind:

Szene IV (V. 11-13): Die Angelophanie.

Szene V (V. 14-17): Die Christophanie.

Vers 18 bildet aufgrund der geänderten AktantInnenstruktur eine eigene *Schlusszene*.

6.3.1. Die Angelophanie: das leere Grab als polyvalentes Zeichen

In V. 11a wird eine statische Szenerie entworfen (in der Totale – vgl. V. 1), die gleichsam als Exposition für die beiden folgenden Szenen dient: Maria (*wer*) steht weinend (wieder) vor dem Grab (*wo*) – ohne dass ihre Rückkehr geschildert worden wäre; auch eine zeitliche Determination fehlt. Dass sie draußen (ἔξω) steht, bildet einen Kontrast zu den Jüngern, die bereits in das Grab hineingegangen sind und es als Offenbarungsraum erlebt haben.

Die Wiederholung des Verbums κλαίειν in 11b verdeutlicht auch unter phonetischen Gesichtspunkten Marias Trauer, insofern ihr Klagen lautmalerisch hörbar wird (κλαίουσα – ἔκλαιεν; beide Formen bringen den linear-durativen Verbalaspekt des Präsenssystems zum Ausdruck).⁷⁰ Als einzige Erzählfigur zeigt sie Emotionen (explizit ist jedoch nur ihr Weinen – bis V. 15 ein dominantes Motiv – erwähnt)⁷¹; ihre Gefühlswelt bietet eine mögliche Identifikationsfläche für die Hörenden und Lesenden.

Dann kommt plötzlich Bewegung in die Szenerie, wie auch an der Tempusstruktur ersichtlich wird: Der Wechsel vom Perfektpräteritum (εἰσπήκει) und Imperfekt (ἔκλαιεν) zum Aorist bewirkt eine Fokussierung auf das folgende Geschehen. Wie der Geliebte Jünger beugt sich Maria ins Grab hinein (παρέκυσεν – vgl. V. 5), ohne es zu betreten; ihre veränderte Haltung bewirkt dabei einen Wechsel ihres Blickwinkels, sodass sie nun tiefer blicken kann

⁷⁰ Der Grund für Marias Weinen erklärt sich auf der unmittelbaren Textebene aus V. 13, er liegt in der „völlige[n] Abwesenheit Jesu, der nicht nur gestorben ist, sondern dessen Leichnam man auch geraubt oder verlegt hat“ (Blank, Evangelium 167). Es geht hier nicht um eine übliche Totenklage (siehe 11,31.33). Vgl. auch Brown, Gospel 987; Becker, Evangelium 616; Schnackenburg, Johannesevangelium III 372; Kremer, Osterevangelien 169; Beasley-Murray, John 374; Ebner, Jüngerin 40, Anm. 8; Ruschmann, Maria von Magdala 86; Beirne, Women 201. Nach van Tilborg, Love 202, ist ihr Weinen „the result of her frustrated search“.

⁷¹ Vgl. auch Lightfoot, Gospel 334.

(nicht nur auf der äußeren Erzählebene). Das historische Präsens in V. 12 (θεωρεῖ) bereitet eine neuerliche Spannungssteigerung vor.

Das Bild der Engel wirkt wiederum recht statisch, wie ein Gemälde, das die Lesenden und Hörenden zum Verweilen einlädt. Der vorherrschende Verbalstil wird an dieser Stelle durch einen beschreibenden Nominalstil abgelöst (vgl. auch die retardierende Wirkung der Wiederholung ἕνα πρὸς ... καὶ ἕνα πρὸς ...). In gewisser Weise konkurriert das Motiv der genauen Lokalisierung der beiden Engel mit der detaillierten Beschreibung der Position des Schweißstuchs in V. 7 (insbesondere die Begriffe κεφαλή und κεῖμαι springen dabei ins Auge). Bemerkenswert erscheint, dass Maria an der Stelle, wo die beiden Jünger zuvor die Leinenbinden und das Schweißstuch sahen, nun die zwei Engel erblickt.⁷²

Der Lokalsatz ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ erinnert an den indirekten Fragesatz ποῦ ἔθηκαν/-ς αὐτόν (V. 2.13.15). Indem diese Bemerkung des Erzählers sprachlich⁷³ wie auch sachlich an Marias Rede anknüpft, begegnet sie als direkte Replik dem geäußerten Verdacht der Verlegung bzw. des Diebstahls des Leichnams (vgl. auch V. 7). Die beiden Engel markieren mit ihrer Position am Kopf- sowie Fußende der Stelle, wo der Leichnam Jesu gelegen hatte, exakt die vorherige Lage des Leichnams; ihre Anwesenheit signalisiert der Leser- bzw. HörerInnenschaft bereits, dass dieser Platz nunmehr „durch himmlisches Eingreifen“⁷⁴ leer ist.

Erst der Dialog zwischen den Engeln und Maria (V. 13) lässt die Szene lebendig werden. Die knappe Frage der Engel knüpft an κλαίουσα bzw. ἔκλαιεν aus V. 11 an, Marias Antwort fällt fast identisch wie ihre Klage in V. 2 aus. Die Unterschiede ergeben sich daraus, dass das Grab jetzt kein zentrales Thema mehr darstellt und sich die Erzählung nun stärker auf Maria von Magdala konzentriert (... τὸν κύριόν μου statt ἐκ τοῦ μνημείου, οἶδα statt οἶδαμεν); die Klage wird persönlicher und subjektiver. Maria bezieht die beiden Engel in ihr Nichtwissen nicht mit ein, sie steht in Distanz zu ihnen, für die (göttliche) Allwissenheit vorauszusetzen ist. Zudem scheint sie von ihnen auch keine Auskunft zu erwarten.

In ihrem Kummer gefangen, erkennt Maria die beiden himmlischen Boten nicht einmal, welche für die Hörenden und Lesenden vor allem durch die

⁷² Vgl. auch Schwank, Evangelium 477: „Werden die Leinentücher ‚beredt‘?“

⁷³ Zu den sprachlichen Übereinstimmungen siehe insbesondere 4.1. zu V. 12.

⁷⁴ Wengst, Johannesevangelium II 282. Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 371-373; Kremer, Osterevangelien 169; Beasley-Murray, John 374; Schnelle, Evangelium 302f.; Kowalski, Gang 121; Neubrand, Geschichte 103; Ruschmann, Maria von Magdala 87; weiters Moloney, Gospel 525: „The angels ... are further evidence that God has entered the story ...“

weiße Kleidung (ἐν λευκοῖς), ein „Symbol der himmlischen Welt“⁷⁵, als vom Himmel kommende ἄγγελοι ausgewiesen werden;⁷⁶ daher fehlt auch der Topos der Furcht vor der überirdischen Erscheinung. Weiters vermisst man jeglichen expliziten Hinweis auf Jesu Auferstehung. Wie beim Geliebten Jünger führt auch Marias Hineinbeugen ins Grab noch nicht zur Erkenntnis; aber anders als jener, der später ins Grab hineingeht, vollzieht sie eine Kehrtwendung vom Grab (wie der Begriff auch schon in ihrer Rede fehlte). Indem sie sich umdreht (V. 14), bricht sie den Dialog mit den Engeln ab; diese Bewegung signalisiert den vorliegenden Szenenwechsel – und schon eine unverhoffte Wende⁷⁷. Denn sobald sie ihre Trauer (noch einmal, diesmal persönlicher) in Worte gefasst hat (ταῦτα εἰποῦσα), entdeckt sie hinter sich plötzlich Jesus (ohne ihn zunächst zu erkennen); wie bei den beiden himmlischen Vorboten wird dessen Eintritt in den Raum nicht thematisiert.

Die narrative Funktion der Engel scheint demnach – abgesehen von ihrem Zeichencharakter⁷⁸, ähnlich den leinenen Tüchern (oder auch dem leeren Grab an sich)⁷⁹ – darauf beschränkt zu sein, dass sie, „zu bloßen Statisten“⁸⁰ degradiert, mit ihrer Frage eine Aussage seitens Marias provozieren, welche einerseits ihr Verharren im Missverständnis verdeutlicht (wenngleich sie sich nun vom Grab nichts mehr erhofft), andererseits einen Wandlungsprozess an-

⁷⁵ Blank, Evangelium 167; Schnelle, Evangelium 302.

⁷⁶ Vgl. 4.1. zu V. 12.

⁷⁷ Vgl. auch Wilckens, Evangelium 308; weiters Kitzberger, Mary 582: „Mary’s turning round ... marks also the turning-point in the story ...“ Auf der Erzähloberfläche bleibt Bernard, Commentary 665: „Mary turned round, perhaps being half-conscious (as often happens) that some one was behind her.“ (Ähnlich Beasley-Murray, John 374.) Eine kleine Liste alter spekulativer Begründungen des Umwendens bietet Weiss, Johannes-Evangelium 520. Wengst, Johannesevangelium II 283, sieht hingegen ein „retardierendes Moment“ in Marias Rückwärtswendung: „Sie ist bisher nicht nur keinen Schritt vorangekommen; jetzt wendet sie sich sogar ‚zurück‘. (...) Dem resignierenden Rückzug stellt sich jedoch der lebendige Jesus selbst entgegen.“ (Vgl. auch ders., Ostern 75; weiters Brodie, Gospel 565.) Ähnlich Schneiders, Encounter 163: „What Mary does, spiritually, by insisting that the absence of Jesus’ dead body constitutes the absence of the living person of Jesus, is to turn back, or to turn toward what lies behind, namely the dispensation which came to a close with the glorification of Jesus on the cross.“

⁷⁸ So betont Schnackenburg, Johannesevangelium III 373, „daß es dem Schreiber nicht auf eine Angelophanie als solche ankommt, sondern auf das Zeugnis, das die beiden Gestalten durch ihre Anwesenheit im Grab und ihre Positionierung an jener bestimmten Stelle vom Geheimnis des Grabes ablegen“. Vgl. auch Blank, Evangelium 168: „Ihre Gegenwart bezeichnet den heiligen Ort, der gleichsam als ein Zeichen für die Auferstehung Jesu in der Welt fungiert.“

⁷⁹ Vgl. Matera, John 402-404.

⁸⁰ Benoit, Maria Magdalena 367.

stößt.⁸¹ Doch erfüllen sie selbst keine aktive Rolle – etwa im Sinne einer Aufklärung der Situation. Ihre Zeichenhaftigkeit erschließt sich Maria ebensowenig wie die Bedeutung des geöffneten Grabes. Stattdessen verschwinden sie ohne jedwede Reaktion auf Marias Antwort wieder im Nichts – so plötzlich, wie sie aufgetaucht sind. Mit Maria wenden sich auch der/die ErzählerIn samt LeserInnen von ihnen ab, sie geraten aus dem Blickfeld.⁸²

6.3.2. Die personale Begegnung mit dem Auferstandenen

Der Angelophanie-Szene entspricht im Aufbau die Christophanie (V. 14-17):

ὡς οὖν ἔκλαιεν	ταῦτα εἰποῦσα
kurze Zusammenfassung des Vorhergehenden als Überleitung zum Kommenden	
παρέκλυεν εἰς τὸ μνημεῖον	ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω
Aorist (intransitiv), Präpositionalgefüge εἰς mit dem Akkusativ der Richtung	
Ortsveränderung mit Wechsel der Perspektive	
Bewegung <i>ins Grab hinein</i>	Bewegung <i>vom Grab weg</i>
καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους καθεζομένους ...	καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα ...
gleiche Konstruktion der Wahrnehmung:	
identische Einleitung (dasselbe Verb, historisches Präsens), AcP	
καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι	λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς
ähnliche Redeeinleitung:	
λέγειν im historischen Präsens – gleiches Dativobjekt – Subjekt	
γύναι, τί κλαίεις;	γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς;
Dialog: 1. Frage identisch	
λέγει αὐτοῖς	... λέγει αὐτῷ
wiederum ähnliche Redeeinleitung: λέγει – pronominales Dativobjekt	
ὅτι ἦραν τὸν κύριόν μου,	Κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν,
καὶ οὐκ οἶδα	εἰπέ μοι
ποῦ ἔθηκας αὐτόν	ποῦ ἔθηκας αὐτόν,
	κἀγὼ αὐτόν ἄρω

Marias Antwort: motivische Übereinstimmungen in chiastischer Reihenfolge.

Während der Dialog der Engel mit Maria an dieser Stelle abbricht, wird Jesu Gespräch mit ihr in zwei weiteren Redegängen fortgesetzt (V. 16.17), wobei als Marias Antwort auf Jesu dritte Rede eigentlich V. 18 fungiert. Mit der

⁸¹ Zu Letzterem vgl. auch Neubrand, Geschichte 103f. Nach Sanders/Mastin, Commentary 424, sind die Engel „merely a device used to draw out Mary’s expression of the reason for her grief“.

⁸² Zur Funktion der Engel vgl. auch Minear, John 128f.; Zeller, Ostermorgen 146; Becker, Evangelium 608, 616; Bultmann, Evangelium 529; Gnilka, Johannesevangelium 151; Lindars, Gospel 605; Schulz, Evangelium 243; Ruschmann, Maria von Magdala 87.

gleichen Ausgangsfrage γύναι, τί κλαίεις; (V. 13/15) übernimmt die neu aufgetauchte Person die Gesprächsregie.⁸³

Aus den strukturellen Übereinstimmungen resultiert eine Parallelisierung der Angelo- bzw. Christophanie. Differenzen treten vor allem bei der Charakterisierung der jeweiligen Erscheinung sowie bei den Dialogen zu Tage. Im Vergleich zur ausführlichen Positionierung der Engel (in V. 12) fällt auf, dass die Christophanie überhaupt nicht näher beschrieben, sondern nur mit dem Motiv des Nichterkennens verbunden wird: Maria sieht Jesus dastehen (die Spannungskurve erreicht im historischen Präsens θεωρεῖ, das die AdressatInnen unmittelbar in die dramatische Situation miteinbezieht, einen neuerlichen Höhepunkt) – und erkennt ihn nicht (V. 14).⁸⁴ Freilich kommt gerade Jesu *Stehen* eine besondere inhaltliche Qualität zu, insofern es einerseits einen Kontrast zu den *sitzenden* Engeln bildet, aber vor allem zu dem Hinweis in V. 12 ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (vgl. ebenso ποῦ ἔθηκον/-ς αὐτόν in V. 2.13.15): Jesus *liegt* nicht mehr im Grab, sondern erweist sich als Lebendiger.⁸⁵

Das Schwergewicht liegt bei der Christophanie jedoch eindeutig auf dem Dialog, der im ἀναγνώρισις, der Wiedererkennung, gipfelt,⁸⁶ während der knappe Wortwechsel in der Engelszene sehr abgekürzt erscheint. Dieser Befund lässt darauf schließen, dass die Angelophanie (wie die Entdeckung des geöffneten Grabes in V. 1) im narrativen Gefüge nur eine untergeordnete Rolle spielt, indem sie auf den eigentlichen Höhepunkt vorbereitet, ohne dass ihr eine wesentliche eigene Bedeutung zukommt.⁸⁷ Wie die Grabbesichtigung

⁸³ Vgl. Scholtissek, Messias-Regel 118. Davon ausgehend, lässt sich mit Stibbe, John 201, eine parallele Struktur „Question-Response-Turning“ in V. 13f./15f. aufzeigen.

⁸⁴ Einen kurzen Überblick über die in den alten Kommentaren angeführten Gründe ihres Nichterkennens bietet Weiss, Johannes-Evangelium 520.

⁸⁵ Vgl. Wengst, Johannesevangelium II 283: „Sich auf die Füße zu stellen und also zu ‚stehen‘, ist Ausdruck der Lebendigkeit.“ Weiters Brodie, Gospel 565f. („possibly suggesting progress on his own part“).

⁸⁶ Daher erinnert die Erzählung in gewisser Weise auch an die klassischen Tragödien, in welchen das Element der ἀναγνώρισις eine wesentliche Rolle spielt (vgl. auch Jens, Maria von Magdala 55). Ich denke hier etwa an die *Elektra* des Sophokles; als locus classicus der ἀναγνώρισις in der Tragödie gilt die Wiedererkennung von Orestes und Elektra in den *Choephoren* des Aischylos: siehe insbesondere 16ff., 164ff. (vgl. Zimmermann, Anagnorisis 642). – Nach Aristot., poet. 1452a29-1452b8, fungiert der Begriff als terminus technicus für die Wiedererkennung im Drama: ἀναγνώρισις δέ, ὡσπερ καὶ τοῦνομα σημαίνει, ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή ...· καλλίστη δὲ ἀναγνώρισις, ὅταν ἅμα περιπέτεια γίνωνται ... (1452a29-34; zitiert nach Bywater, Aristotle 30).

⁸⁷ Vgl. auch Becker, Evangelium 608; Scholtissek, Messias-Regel 118 („nur vorbereitende Funktion“). Nach Schnelle, Evangelium 302, fügte Joh die Engelszene ein, „um so das dramatische Element zu steigern: Maria Magdalena wird nicht sofort aus ihrer Trauer und Un-

des Petrus (vgl. die strukturellen Ähnlichkeiten von V. 6f. und 11f.)⁸⁸ durch die Glaubenseinsicht des Geliebten Jüngers (καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν, V. 8) eine Überbietung erfährt, ist auch die Erzählung von Marias Grabbesuch auf eine Klimax angelegt.

Der Dialog des Auferstandenen mit Maria von Magdala lässt sich, der Verseinteilung entsprechend, durch die stereotypen Einleitungen der Rede Jesu (λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς, V. 15.16.17) in drei parallele Teile gliedern, wodurch sich wiederum eine konzentrische Struktur ergibt, insofern die beiden rahmenden Teile eine inclusio um die Wiedererkennungsszene bilden. Auch in Marias Redeeinleitungen (V. 15.16) finden sich Übereinstimmungen, da beiden als sprachliches Gerüst ἐκείνη (...) λέγει αὐτῷ zugrunde liegt; die erweiternden Partizipialkonstruktionen erhalten dadurch eine besondere Akzentuierung.

Im ersten Teil (V. 15) wiederholt Jesus zunächst die Frage der Engel, wodurch das dominante Motiv der Klage (κλαίουσα ... ἔκλαιεν, V. 11 – κλαίεις, V. 13 – κλαίεις, V. 15) nochmals zum Tragen kommt;⁸⁹ außerdem zielt τί κλαίεις; wie die zweite kurze Frage bereits auf den gemeinsamen Grund des Weinens und Suchens: den verschwundenen Leichnam Jesu.⁹⁰ Damit nehmen die Fragen Marias Situation ernst und geben dieser Raum.⁹¹ Die weitere Frage τίνα ζητεῖς; lässt erkennen, dass der Fragende „mehr weiß, als ein Unbeteiligter wissen kann“⁹²; sie lenkt die Aufmerksamkeit nun direkt auf den zu Erkennenden,⁹³ was die folgende Verwechslung noch drastischer zur Geltung bringt. „Ironically, the one whom she seeks asks her whom she is seeking ...“⁹⁴ Das Wesen der joh Ironie liegt in der Differenz des Standpunktes der Erzählfigur gegenüber dem des Erzählers, in welchem die Stimme des

gewißheit entlassen. Zudem bezeugen die Engel wie zuvor der Lieblingsjünger und Petrus das leere Grab ...“

⁸⁸ ... εἰς τὸ μνημεῖον καὶ θεωρεῖ + (insbesondere durch lokale Ergänzungen) erweiterter AcP. Das Motiv παρέκυψεν verbindet die Maria-Erzählung mit der auf den Grabgang des Petrus vorbereitenden Sequenz vom Hineinblicken des Geliebten Jüngers ins Grab (V. 5).

⁸⁹ Der literarkritische Blick auf die zweimalige Frage γύναι, τί κλαίεις; verkennt „die narrative Funktion der Wiederholung, mit der das prozesshafte Erkennen angedeutet werden soll“ (Neubrand, Geschichte 105, Anm. 21).

⁹⁰ Vgl. Becker, Evangelium 616.

⁹¹ Sie „nehmen ihr Inneres wahr und geben keine vorschnellen Antworten“ (Kowalski, Gang 125).

⁹² Wengst, Johannesevangelium II 283.

⁹³ Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 374; Kremer, Osterevangelien 170; Beasley-Murray, John 375.

⁹⁴ Moloney, Gospel 525; zur ironischen Darstellung in V. 15 vgl. auch Witherington, Women in the Earliest Churches 179; Brodie, Gospel 566; Scholtissek, Messias-Regel 114; Kitzberger, Mary 582f.

impliziten Autors zu Tage tritt, – und damit dem der AdressatInnen. Denn während die HörerInnen und LeserInnen des Evangeliums, deren Erkenntnisvorsprung aus der allwissenden Erzählperspektive resultiert, längst wissen, dass Jesus vor ihr steht (vgl. V. 14), erkennt Maria den Auferstandenen noch immer nicht, sondern hält ihn für den Gärtner (vgl. 19,41, wonach sich das Grab in einem Garten befindet). Wie in einem klassischen Drama wird die ἀναγνώρισις weiter hinausgezögert.⁹⁵ Schon bisher hinderte ihre nicht loslassende Trauer sie, „die Zeichen“ wahrzunehmen; die Tränen verschleiern ihre Augen,⁹⁶ sodass sie auch jetzt noch nicht bereit ist zu erkennen.

Die explizierende Formulierung δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστίν erinnert an V. 14: ... οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν. Dadurch, dass Marias Gedanken in direkter Form wiedergegeben werden, kann sich die Leser- bzw. HörerInnenschaft besser in ihre Psyche versetzen und wird in ihre subjektive Wahrnehmungswelt hineingenommen, wenngleich aufgrund des Wissensvorsprungs eine gewisse Distanz aufrecht bleibt. Mit der Darlegung der subjektiven Perspektive der Erzählfigur erreicht Joh aber, dass die Hörenden und Lesenden die Wende, welche sich später in ihr vollzieht, besser mitverfolgen können. In der Erzählung geht es schließlich um den Erkenntnisprozess, welcher sich in Maria abspielt; der Text trifft keinerlei Aussage darüber, in welcher Gestalt sich der Auferstandene Maria tatsächlich – „objektiv“ – offenbart. Hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zum Drama, denn die Erzählung kann einerseits das Aussehen Jesu und die Art seiner Erscheinung in Schweben halten,⁹⁷ andererseits einen subjektiven Prozess des Erkennens darstellen. Aufgrund der Information in V. 14 wissen die Lesenden von vornherein, dass es sich um Jesus handelt, während die in das erzählte Geschehen unmittelbar involvierte Figur ihn in ihrer subjektiven Wahrnehmung zunächst für den Gärtner hält (infolge welcher Indizien, könnte man sich fragen)⁹⁸, später aber doch wiedererkennt.

⁹⁵ Entsprechend wertet Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 38, die „Begegnungen mit den zwei Engeln (V 12-13) sowie mit dem vermeintlichen Gärtner (V 14-15) ... als literarisches Verzögerungsmoment, das die Spannung verstärkt und so auf den Höhepunkt der Erzählung ... hindrängt“.

⁹⁶ Vgl. auch Lk 24,16.

⁹⁷ Zur Problematik der Rollenumsetzung im Spiel vgl. auch Wengst, Ostern 76; ders., Johannevangelium II 284.

⁹⁸ Gerade die Art der äußeren Erscheinung des Auferstandenen beschäftigte die älteren Kommentatoren (die Frage seiner Kleidung diskutiert beispielsweise Bernard, Commentary 667f.). Die Verwechslung mit dem Gärtner lasse auf eine gewisse „Erdverbundenheit“ schließen, hält Schwank, Evangelium 478, fest: „Joh, dieser sonst vor allem an der Doxa Jesu interessierte Theologe, schildert uns nicht einen machtvollen Auferstandenen wie Mt 28,18-20 ..., sondern einen österlichen Herrn, der uns Menschen nach wie vor sehr nahe

In ihrer Rede greift Maria – ohne direkt auf die Fragen zu antworten – nochmals Elemente aus ihrer zuvor geäußerten Klage (vgl. V. 2 bzw. 13) auf, in chiasmischer Abfolge: ἦραν ... ποῦ ἔθηκάν αὐτόν – ... ποῦ ἔθηκας αὐτόν ... ἄρῳ. An der Wiederaufnahme der Motive zeigt sich, wie ihre Gedanken nur um dieses Thema kreisen. Weiters lässt der pronominale Verweis, welcher in V. 15 etwas in der Luft hängt, da ein übergeordnetes Beziehungswort fehlt, die Verbindung von V. 15 zu V. 13 zu Tage treten. Da sie bloß von „ihm“ redet, unterstellt Maria dem „Gärtner“ freilich, zu wissen, wen sie sucht (ein weiteres Beispiel joh Ironie).⁹⁹ Die Absurdität ihrer Fixierung auf den toten Jesus, seinen passiven Leichnam, tritt angesichts der Begegnung mit dem lebendigen Jesus, der vor ihr steht, immer deutlicher zu Tage;¹⁰⁰ diese Wirkung wird durch das dreimal – fast einhämmernd – wiederholte αὐτόν noch verstärkt. „Vor dem Leser entsteht eine Situation voll ergreifender Komik ...“¹⁰¹ Zudem entbehrt es auch nicht einer gewissen Ironie, wenn Maria von Magdala den „Gärtner“, obgleich höflichkeitshalber, mit κύριε anspricht, während sie im untersuchten Text den österlich geprägten κύριος-Titel dreimal für Jesus verwendet (τὸν κύριον, V. 2.13.18).¹⁰² Allerdings enthüllt die im dritten Anlauf am stärksten differierende Formulierung der Klage über den Verlust ihres Herrn wiederum etwas von der Bewegung in ihrem Inneren. Indem Maria die Ebene des unbestimmten Plurals (*sie/man*) verlässt und dem vermeintlichen Gärtner die vermutete Verlegung des Leichnams zuschreibt (εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν ... ποῦ ἔθηκας αὐτόν), konkretisiert und personalisiert sie das Geschehen noch weiter; das betonte σὺ findet seine Entsprechung im korrespondierenden betonten κἀγώ. Die Klage wird nun zu einer direkt an ihr Gegenüber gerichteten Bitte. Dabei intensiviert sich die Groteske, wenn Maria Jesus für die Entfernung seines eigenen Leichnams verantwortlich macht¹⁰³ und diese rückgängig machen will, indem sie ihn selbst holen werde (κἀγὼ αὐτόν ἄρῳ), um ihm wieder nahe zu sein.¹⁰⁴ Mit der Bitte um Aufklärung (εἰπέ μοι ...) ist sie jedoch zumindest an der richtigen Adresse.

steht.“ – Möglicherweise verbinden sich mit dem Gärtnermotiv aber auch allegorisierende Obertöne (vgl. 8.6.5.).

⁹⁹ Für die Leser- bzw. HörerInnenschaft ist allerdings klar, von wem die Rede ist; sowohl in der Erzählung als auch in den Reden ist Jesus ständig präsent, sämtliche maskulinen Pronomina in V. 15 beziehen sich auf ihn.

¹⁰⁰ Vgl. auch Wengst, *Johannesevangelium II* 283.

¹⁰¹ Schenke, *Johannes 375*; vgl. auch Zumstein, *Erinnerung 187*; Jens, *Maria von Magdala* 51, 55.

¹⁰² Vgl. auch Sanders/Mastin, *Commentary 427*: „Each time the term appears in this chapter ... there is an overtone derived from the belief of the Christian community ... Mary speaks more truly than she knows.“

¹⁰³ Vgl. Moloney, *Gospel 525*; Zumstein, *Erinnerung 187*.

¹⁰⁴ Anspruch auf einen Leichnam haben in der Regel die engsten Angehörigen.

Auf der Basis der sprachlichen Beobachtungen lässt sich anhand der motivisch verzahnten Versreihe 2-13-15 auf synchroner Ebene also eine zunehmende Personalisierung feststellen:

V. 2:	ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου,	καὶ οὐκ οἶδαμεν	ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.
V. 13:	ὅτι ἦραν τὸν κύριον μου,	καὶ οὐκ οἶδα	ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.
V. 15:	κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι κἀγὼ αὐτὸν ἀρῶ.		ποῦ ἔθηκας αὐτόν,

Dieser Schritt zu einer Ich-Du-Beziehung stellt auf dem Weg zur personalen Begegnung mit dem lebendigen Jesus bereits eine erste Vorstufe dar.

In der knappen Wiedererkennungsszene in V. 16 erreicht die Christophanie-Erzählung schließlich ihren Höhepunkt; mit einfachen, lapidaren Worten wird in dem weitgehend parallel aufgebauten Vers die Peripetie angezeigt.¹⁰⁵

Wiederum spricht Jesus Maria an und befreit sie, indem er sich zu erkennen gibt, von ihrem neuerlichen Missverständnis.¹⁰⁶ Die bloße, jedoch persönliche Anrede mit dem Namen (Μαριάμ) – anstatt der formellen mit γύναι, der Konvention entsprechend – ermöglicht ihr nun „die freie Sicht“¹⁰⁷ und führt zur ἀναγνώρισις, die in Marias körperlicher Reaktion (στραφεῖσα) ihren sichtbaren Ausdruck findet. Wie vom Blitz getroffen, fährt sie herum und spricht ihrerseits Jesus „auf Hebräisch“ an (ῥαββουί)¹⁰⁸. Die aramäischen Worte (vgl. auch die Namensform Μαριάμ) sollen der Szene möglichste Authentizität verleihen,¹⁰⁹ der Nachsatz des Erzählers erklärt den Begriff den nicht Aramäisch sprechenden AdressatInnen.¹¹⁰ Außerdem kann die vorherige Höflichkeitsanrede des vermeintlichen Gärtners mit κύριε durch ῥαββουί

¹⁰⁵ Ebenso ist die ἀναγνώρισις-Szene in der sophokleischen *Elektra* durch das Staccato kurzer Halbverse charakterisiert (vgl. 1221ff.). Zur erzählerischen Kunst vgl. Blank, *Evangelium* 169: „Auch in dieser Szene zeigt Johannes seine überragende Fähigkeit, mit wenigen Worten eine Szene nach ihren wesentlichen Momenten zu gestalten. Es ist eine Szene, die zum Verweilen, zur Meditation einlädt ...“

¹⁰⁶ Dass er sich ihr nicht gleich offenbart hat, zeigt, dass die Erzählung auf einen schrittweisen Erkenntnisweg angelegt ist, auf dem die LeserInnen mitgenommen werden. Wenn auf das Missverständnis die Selbstoffenbarung und das Erkennen folgen, enthüllt das eine dramatische Gestaltung, welche auch sonst im JohEv begegnet (siehe 9.1.2.).

¹⁰⁷ Scholtissek, *Messias-Regel* 118. „Jesus durchbricht die Distanz, die in der Anrede ‚Frau‘ lag durch die Nennung ihres Namens: ‚Mariam!‘“ (Neubrand, *Geschichte* 105.) Vgl. auch Lindars, *Gospel* 606.

¹⁰⁸ Dazu in 4.1. zu V. 15 sowie in 9.5.

¹⁰⁹ Vgl. auch van Tilborg, *Johannes-Evangelium* 299 („Anflug von Realismus“). Anders Moloney, *Gospel* 528: „There is a level of intimacy implied by the recourse to an original language in both the naming and the response ...“

¹¹⁰ Vgl. auch Schnelle, *Evangelium* 303: „Der Autor des Evangeliums muß diesen Begriff für seine Zeit und seine Gemeinde erklären, die außerhalb Palästinas zu vermuten ist.“

eine Überbietung erfahren.¹¹¹ Wenn im Suffix -i noch die possessive Pronominalbedeutung mitschwingt, liegt die Anrede auf einer Linie mit τὸν κύριόν μου in V. 13.¹¹²

Das Partizip στραφεῖσα weist auf ἐστράφη am Beginn der Christophanie-Szene zurück. In der zweifachen Zuwendung zu Jesus kommt der Erkenntnisprozess zum Vorschein, der in der persönlichen Begegnung mit dem Auferstandenen kulminiert. Zuerst wendet sich Maria Magdalena im Sinne einer ersten Umkehr vom Grab und den Engeln ab und bemerkt Jesus, ohne ihn allerdings zu erkennen. Äußerlich ihm bereits zugewandt, spricht sie mit ihm, die innere Hinwendung bzw. die entscheidende Wende erfolgen jedoch erst, als Jesus sie mit ihrem Namen anruft und sie sich in ihrer ureigensten Personmitte angesprochen weiß.¹¹³ Dieses zweite στραφῆναι lässt sich somit als eine „Wendung vom ‚Gärtner‘ zu Jesus selbst“¹¹⁴ verstehen, sodass nun eine echte, wahrhaftige Begegnung stattfinden kann.

Marias plötzliches Erkennen Jesu korreliert mit der spontanen Glaubenseinsicht des Geliebten Jüngers in V. 8, aber auch andere strukturelle sowie motivische Parallelen verdeutlichen, dass diese beiden AkteurInnen in besonderer Weise im österlichen Geschehen hervortreten. Beide kommen zum Grab (ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον, V. 1 – ἤρχοντο/ἦλθεν εἰς τὸ μνημεῖον, V. 3f.) und schauen zunächst von außen hinein, indem sie sich hineinbeugen (παράκۇψας, V. 5 – παρέκۇψεν, V. 11; das parallele βλέπει zu V. 5 taucht bereits in V. 1 auf), es aber nicht betreten (... οὐ μέντοι εἰσῆλθεν, V. 5 – vgl. V. 11: ... εἰσῆλκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω ...).¹¹⁵ Beide müssen erst ihre zunächst eingeschränkte Sicht überwinden und aus dem Status des Nichtwissens (οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν ..., V. 9 – ... καὶ οὐκ ᾔδει ..., V. 14) zur Erkenntnis gelangen; auch der Geliebte Jünger vermag die zurückgelassenen Binden nicht sofort in richtiger Weise zu deuten (wenngleich wir in V. 5 nichts über seine subjektivi-

¹¹¹ Vgl. Schneider, G., „ῥαββί κτλ.“ *EWNT III*: 495.

¹¹² Dazu Ruschmann, Maria von Magdala 91: „Beide Bezeichnungen würden dann eine sehr nahe, vertraute, aber auch respektvolle Beziehung zu dem so Benannten verraten.“ Nach Fehribach, Bridegroom 117f., liegt eine Personalisierung des Titels vor.

¹¹³ Vgl. auch Kowalski, Gang 115. Dass der Unbekannte sie kennt und namentlich anspricht, bewirkt bei ihr die Erkenntnis, nicht der Klang der Stimme, die sie ja schon in V. 15 hörte (so schon Weiss, Johannes-Evangelium 521; vgl. auch Schneiders, Encounter 163).

¹¹⁴ Wengst, Ostern 76 / Johannesevangelium II 285; nach Schneiders, Encounter 159, „a conversion of the pre-Easter disciple away from the ‚things that lie behind‘ and toward the glorified Jesus, the only true Teacher“. Laut Wilckens, Evangelium 308f., erfolgt die Bewegung „diesmal nicht als Richtungsänderung wie in V. 14, sondern in einer plötzlichen, stürmischen Bewegung auf ihn zu“ (vgl. Bultmann, Evangelium 532, Anm. 1).

¹¹⁵ Im Unterschied zum Geliebten Jünger bleibt Maria allerdings die ganze Zeit draußen vor dem Grab stehen, bis sie in V. 18 zu den JüngerInnen geht, um ihnen die Botschaft von der Auferstehung Jesu zu überbringen.

ve Wahrnehmungswelt erfahren).¹¹⁶ Wie jener als Erster zum Glauben an Jesu Auferstehung kommt (... καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν, V. 8), begegnet Maria von Magdala als Erste dem Auferstandenen (... ἑώρακα τὸν κύριον ..., V. 18).

Doch wie die dritte Wiederholung der Redeeinleitung λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς in V. 17 zeigt, ist noch ein weiterer Schritt zu tun;¹¹⁷ an das Wiedererkennen knüpft sich ein Auftrag.¹¹⁸

In dieser letzten Rede Jesu tritt eine parallele Struktur zu Tage (a-b-a'-b'). Diese wird einerseits durch die an Maria von Magdala gerichteten Imperative (μή μου ἄπτου sowie – durch die adversative Partikel δέ entgegengestellt – πορεύου ... καὶ εἰπέ) erzielt (a-a'), andererseits durch die doppelte, korrelative Setzung des Verbs ἀναβαίνω mit der Ergänzung πρὸς τὸν πατέρα, jeweils auf den Auferstandenen bezogen (b-b'). Damit treten unterschiedliche Wege der beiden Figuren in den Blick (vgl. die wiederholte Verbindung eines Verbs aus dem Wortfeld *Gehen* mit dem Präpositionalgefüge πρὸς + Akkusativ der Richtung), wobei die begründende bzw. erklärende Partikel γάρ einen Konnex anzeigt. Einem je vorläufigen Stadium (a-b) wird das jeweils wahre Ziel gegenübergestellt (a'-b'). Anders als alle bisherigen vollzogenen und besprochenen Bewegungen, die auf horizontaler Ebene stattfinden, weist Jesu Weg in die Vertikale.

Jesu Aufforderung, ihn loszulassen (μή μου ἄπτου)¹¹⁹, scheint eine Berührung seitens Marias vorauszusetzen, ohne dass diese geschildert wird; die Leerstelle regt jedoch dazu an, gefüllt zu werden.¹²⁰ Nun stellt der Wunsch, den verloren Geglauten zu umarmen und festzuhalten, durchaus eine nachvollziehbare Reaktion dar: Überglücklich, den Verlorenen wiedergefunden zu

¹¹⁶ Vgl. auch Sanders/Mastin, Commentary 420, der die Verzögerung seines Glaubens gegenüber seiner Ankunft beim Grab betont: „... time was needed for realisation of the true state of affairs to dawn.“

¹¹⁷ Vgl. Brodie, Gospel 566.

¹¹⁸ Die joh Osterbotschaft erfordert zu ihrer tieferen Durchdringung eine Lektüre im Makrokontext des gesamten Evangeliums; für eine integrative theologische Deutung des Verses verweise ich daher auf 9.6.1.

¹¹⁹ Siehe dazu 4.1. zu V. 17.

¹²⁰ Vgl. den sekundären Zusatz in V. 16 καὶ προσεδραμεν ἀψασθαι αὐτοῦ. Manche KommentatorInnen deuten στραφεῖσα in diesem Sinne – als womöglichen Ansatz einer Berührung (vgl. Zeller, Ostermorgen 160; Bultmann, Evangelium 532, Anm. 1; Ebner, Jüngerin 44, sieht darin „die üblicherweise mit der Wiedererkennung verbundene Geste der körperlichen Hinwendung angedeutet“). Der Wirkungsgeschichte entsprechend füllt Wilckens, Evangelium 309, die Leerstelle: „Offenbar ist sie ihm bei seinem Anruf zu Füßen gefallen (vgl. 9,38 und so Mt 28,9).“ Er stellt ferner eine Verbindung zur Salbung in Betanien her. (Aber auch Joh 11,32 passt dazu.) Eine Harmonisierung mit der mt Szene findet sich öfter (vgl. etwa Wikenhauser, Evangelium 339). In der Patristik wurde das (negierte) „Berühren“ allegorisch-symbolisch gedeutet.

haben, will etwa die Braut des Hld ihren Geliebten nicht loslassen, um ihn nicht noch einmal zu verlieren.¹²¹ Die Abwehr könnte sich allerdings auch darauf beziehen, dass Maria über Jesus verfügen will (siehe V. 15: *καὶ γὰρ αὐτὸν ἄρῶ*).¹²² Einem solchen Festhalten-, Bleiben- und Verfügenwollen entzieht sich der Auferstandene aber.

Eingeschoben wird als Erklärung (*γάρ*), dass der Zustand des Beim-Vater-oben-Seins Jesu (vgl. die perfektische Aktionsart von *ἀναβέβηκα*, welche das Resultat einer bestimmten Handlung in der Vergangenheit ins Auge fasst) noch nicht (*οὐπω*) erreicht ist, der Prozess seines Zum-Vater-Aufstiegens noch nicht abgeschlossen ist. Damit korrespondiert auch der futurische Gebrauch des Präsens *ἀναβαίνω*: *ich bin auf dem Weg*; der Aufstieg zum Vater ist jetzt im Gange und muss erst zu seinem Ziel kommen.¹²³ Die Vollen- dung des Ostergeschehens steht noch aus.

Darüber hinaus setzt die adversative Partikel *δέ* dem verneinten Imperativ den Auftrag entgegen, den als Geschwistern bezeichneten JüngerInnen¹²⁴ eine Botschaft zu übermitteln (vgl. die Sendungsformel *πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς ...*). Maria Magdalena soll Jesus also nicht festhalten, weil beide noch eine Aufgabe zu erfüllen haben.¹²⁵

Die Bezeichnung der JüngerInnen als „meine Brüder und Schwestern“ verweist auf den gemeinsamen Vater, wie auch in der Botschaft an sie, welche als direkte Rede in Jesu Worten enthalten ist (*ἀναβαίνω ...*), zum Ausdruck

¹²¹ Vgl. Hld 3,4 (dazu 8.6.4.1.); weiters Sophokles, *Elektra* 1226 sowie Xenophon v. Ephesos, *Ephesiaka* 5,13,3 (dazu 8.6.4.2.). Eine ähnliche Berührungsszene schildert auch Arrian, *Anabasis* 6,13,3: Nachdem der totgeglaubte Alexander ins Heereslager zurückgekehrt war, drängten sich die Soldaten von allen Seiten heran, um ihn zu berühren (*ἀπτόμενοι*).

¹²² Vgl. auch Minear, John 129.

¹²³ Dazu 4.1. zu V. 17.

¹²⁴ Der Blick auf die Welt des Textes erfordert die Klarstellung, dass Jesus hier eigentlich von seinen „Brüdern und Schwestern“ spricht (als Bezeichnung für seine JüngerInnen tauchte der Begriff *ἀδελφοί* im JohEv bisher noch nicht auf), aber auch Maria von Magdala interpretiert seinen Auftrag im nächsten Vers dahingehend, dass sie den *μαθηταί* seine Worte verkündet. Siehe auch die sprachliche Analyse zu V. 17.

¹²⁵ Eine kritische Anmerkung zur Übersetzung „halt mich nicht fest“ aus der Gender-Perspektive bietet D’Angelo, Note 531: „Twenty-century translators and commentators avoid the words ‚do not touch me‘, in part from the desire to exclude the implication that Mary’s touch is erotic or polluting. But the reading ‚Do not cling‘ by no means avoids problematic cultural constructions of femininity; rather it appeals to and reinforces another societal definition of women: women’s love is dependent and holds men back from their true call.“ (Vgl. auch dies., *Mary Magdalen* 108; Conway, *Gender* 97.) Dies gilt insbesondere für Interpretationen im Sinne von „halt mich nicht auf“ (so z. B. Wikenhauser, *Evangelium* 339; Thyen, *Johannesevangelium* 763; O’Day/Hylen, John 194: „Mary must not interrupt the events of the hour ...“; dagegen aber schon Weiss, *Johannes-Evangelium* 522), berücksichtigt meines Erachtens jedoch zuwenig, dass der Fokus stärker auf Marias Auftrag gerichtet ist.

kommt (vgl. die präpositionale Verbindung *πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν* ...). Die parallele Setzung der Personalpronomina verdeutlicht gleichzeitig Parallelität und Gleichheit wie auch Differenz in der Gotteskindschaft.¹²⁶ In einem weiteren Parallelismus wird *τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν* mit *θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν* gleichgesetzt. Wie auch sonst im JohEv¹²⁷ ist Gott keine Figur, welche direkt in die Erzählung eintritt, sondern in seinem Wirken implizit präsent; „der Sohn“ vermittelt den Zugang.

Jesu Gebot, ihn loszulassen und nicht an der bisherigen Vertrautheit festzuhalten, kennzeichnet ihn als einen sich entziehenden Christus, welcher „der Kontingenz der geschichtlichen Existenz nicht mehr unterworfen“¹²⁸ ist. Das Motiv der Unverfügbarkeit Jesu, in dem seine neue Identität zum Ausdruck kommt, trat bereits in anderen narrativen Zügen ans Licht. So spiegeln etwa auch der verschwundene Leichnam und das leere Grab, in dem der Verstorbene mit den sorgfältig zusammengerollten Tüchern nur eine Spur hinterließ, seine radikale Entzogenheit. Ebenso zeigte sich im Motiv des Nicht-Erkennens und der Verwechslung (mit dem Gärtner) die Diskontinuität zum irdischen Jesus,¹²⁹ wie überhaupt Marias Suche den Auferstandenen als einen Christus charakterisiert, den es wieder zu finden und mit dem es aufgrund seiner Andersartigkeit eine neue Beziehung zu knüpfen gilt.¹³⁰

6.3.3. Das Zeugnis der Osterbotin

Vers 18 schließt als Marias Reaktion auf Jesu letzte Rede den Dialog bzw. die Christophanie ab (die Korrespondenz von *πορεύου ... πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπέ αὐτοῖς ... – ἔρχεται ... ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ...* zeigt die genaue Erfüllung des Auftrags), weiters die Maria-Erzählung, darüber hinaus die gesamte Episode am Grab. In der Wiederaufnahme der zentralen Motive *ἔρχεσθαι* (*Kommen/Gehen*) bzw. *Sehen* (*βλέπει/έώρακα*) sowie in der vollen

¹²⁶ Dazu etwa Bultmann, *Evangelium* 533f.: „Wohl heißt es nicht einfach: ‚zu unserem Vater‘, aber betont ist nicht die Differenz in der Gotteskindschaft – sie sind ja seine ‚Brüder‘ –, sondern die Gleichheit, bei der freilich der Unterschied besteht, daß die Gotteskindschaft der Glaubenden durch Jesus vermittelt ist: ‚zu meinem Vater, der (durch mich) auch der eure ist.‘“ Vgl. auch Lindars, *Gospel* 608: „The phrases are beautifully balanced. They express both the separateness of Jesus as one in a class by himself and his closeness as belonging to the same group.“

¹²⁷ Vgl. Thompson, *Voice* 187-201.

¹²⁸ Zumstein, *Erinnerung* 182.

¹²⁹ Nach Blank, *Evangelium* 169, Hinweise auf „die ‚Fremdheit‘, die zwischen der ‚normalen‘ menschlichen Situation und dem ganz Anderen besteht“.

¹³⁰ Vgl. Zumstein, *Erinnerung* 181f. All dies verstärkt „the picture of a Jesus who will not be grasped in any final sense“ (Stibbe, *John* 204).

Namensnennung Marias von Magdala mit ihrem Toponym zeigt sich die Entsprechung zum Einleitungsvers. Marias Kommen am Anfang wird am Ende der Geschichte ihr Gehen gegenübergestellt (im Unterschied zu ihrem Laufen in V. 2), wobei sie jetzt – anders als in V. 2 (ἦραν τὸν κύριον) – tatsächlich etwas zu „verkünden“ hat:¹³¹ ἐώρακα τὸν κύριον. Der durch den Stein ins Rollen gebrachte Erkenntnisprozess erweist sich nun als abgeschlossen. Ihr ist das Schlusswort vorbehalten, die Verkündigung des Auferstandenen.¹³²

Wie Jesus in V. 14 unvermittelt als Akteur in die Erzählung eingeführt wurde, indem er plötzlich vor Maria stand, wird auch hier sein Weggehen oder Entschwinden nicht ausgeführt.¹³³ Der Fokus ist allein auf Maria als Verkündigerin gerichtet. Ihre Botschaft ἐώρακα τὸν κύριον stellt ein fundamentales Bekenntnis dar, welches durch die direkte Rede noch eindringlicher wirkt. Zum ersten Mal verwendet Maria den Kyriostitel in seinem vollen Sinn, für den Auferstandenen, während sie ihn in V. 2 bzw. 13 auf den Leichnam bezog und in V. 15 zur höflichen Anrede des vermeintlichen Gärtners gebrauchte. Aus dem Sehen des Herrn ergeben sich für die Zeugin Konsequenzen, welche ihre Lebenswirklichkeit bleibend verändern, wie die Perfektform (anstatt des erzählenden Aorists) verdeutlicht.

Der Nachsatz in der indirekten Rede bestätigt als summarische Erfüllungsnotiz die Ausführung ihres Auftrags (vgl. auch den konstatierenden Aorist), ohne dass Jesu Worte – welche die Hörenden und Lesenden bereits aus der unmittelbar vorhergehenden Erzählung kennen (vgl. V. 17) – nochmals wiederholt werden. Maria übermittelt damit nicht nur das Faktum der Erscheinung des Auferstandenen, sondern auch dessen eigene deutende Osterbotschaft,¹³⁴ welche er *ihr* anvertraute und *sie* in seinem Auftrag verkündigen soll (vgl. die betonte Schlussposition von αὐτῆ). Die Aufmerksamkeit wird so noch einmal auf die vorher referierten Worte Jesu gelenkt.¹³⁵

Somit wird Maria von Magdala, welche die Anwesenheit der himmlischen ἄγγελοι zuerst nicht zu deuten wusste, nun selbst zur ersten Botin (ἄγγέλουσα)¹³⁶ des Auferstandenen.¹³⁷

¹³¹ Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 379; Kremer, Osterevangelien 174.

¹³² Vgl. Kowalski, Gang 125.

¹³³ Hingegen wird bei Lk die urkirchliche Verkündigung der Erhöhung Jesu in Szene gesetzt.

¹³⁴ Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium III 361. Im Übergang zum verallgemeinernden Demonstrativpronomen ταῦτα sieht Brodie, Gospel 566, „a fading-out technique – as when the camera at the end of a scene on film sometimes pulls back and allows a significant figure to fade into a larger, more distant, setting“.

¹³⁵ Vgl. Kremer, Osterevangelien 174.

¹³⁶ Dieses Partizip vervollständigt die Reihe der auf Maria von Magdala als Subjekt bezogenen Participia coniuncta in V. 11-18, anhand derer sich bereits ein Handlungsgerüst, Maria von Magdala betreffend, ablesen lässt: κλαίουσα – εἰποῦσα – δοκοῦσα – στραφεῖσα –

6.3.4. Das besondere Profil der narrativen Verdichtung von Marias Ostererfahrung

Nicht zuletzt aufgrund der dialogischen Verfasstheit dieses Erzählstücks erinnern die Verse 11-18 an eine dramatische Inszenierung. Die Szenerie wirkt dabei – insbesondere im Kontrast zur Dynamik am Beginn (siehe vor allem V. 2) und der bewegten Jüngerszene – eher statisch; bis zu ihrem Abgang in V. 18 (ἔρχεται) steht Maria Magdalena draußen vor dem Grab (... εἰσθῆκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω, V. 11). Anders als in der vorhergehenden Szene bildet das Grab jedoch nicht den Mittelpunkt, um den die Erzählung kreist, sondern die zweimalige Verwendung des Begriffs μνημεῖον am Beginn (nur in V. 11) dient zur bloßen Lokalisierung der beiden Erscheinungen, anknüpfend an das vorauslaufende Geschehen; spätestens ab V. 14 spielt das Grab bloß noch eine untergeordnete Rolle im Hintergrund.

Nur kleine Bewegungen seitens Marias (παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον, V. 11; ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω, V. 14; στραφεῖσα, V. 16), die jeweils eine Wende markieren, machen den Erkenntnisprozess transparent, der sich in ihrem Inneren abspielt, wohingegen die anderen Akteure, Jesus und die beiden Engel, die ganze Zeit lang gleichsam in sich ruhen (... θεωρεῖ δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους ... / τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα, V. 12/14);¹³⁸ tatsächlich bewegt sich auf der Erzählebene nur Maria. Dass sie und der Auferstandene einander gegenüber stehen (εἰσθῆκει, V. 11 / ἐστῶτα, V. 14), schafft die Basis für ein gemeinsames Gespräch auf personaler Ebene.¹³⁹ Als zentraler Wendepunkt in der Begegnung lässt sich dabei der Moment ausmachen, in dem Jesus Maria mit ihrem Namen anruft.¹⁴⁰

Anhand der Verben, die eine Bewegung oder Befindlichkeit im Raum beschreiben (vgl. auch die häufigen lokalen Präpositionalverbindungen bzw.

ἀγγέλλουσα. Schneiders, Encounter 159, unterteilt V. 11-18 in drei Sektionen (vgl. ebd. 161-168), die sie durch die Partizipien κλαίουσα (V. 11-15) – στραφεῖσα (V. 16) – ἀγγέλλουσα (V. 17f.) charakterisiert sieht.

¹³⁷ Vgl. Moloney, Gospel 527; Neubrand, Geschichte 107; Stübbe, John 201. Diese Rolle haben in den synoptischen Grabeserzählungen die Engel inne. Nach Scholtissek, Messias-Regel 118, „ist die *angelologische Aufgabe* bei Johannes auf Maria von Magdala übertragen“ (vgl. auch Ebner, Jüngerin 41; van Tilborg, Johannes-Evangelium 300, bezeichnet sie als „Engel Gottes im Namen Jesu“).

¹³⁸ Ähnlich hatten bei der Jüngerszene die einfach daliegenden Leinenbinden einen Kontrast zu den bewegten Jüngern erwirkt.

¹³⁹ Diese Beschreibung „places him in a certain solidarity with Mary“ (Brodie, Gospel 566).

¹⁴⁰ Vgl. auch Kowalski, Gang 116.

Adverbien)¹⁴¹, lässt sich eine deutliche Differenz zwischen der Haupthandlung und dem im Dialog besprochenen Geschehen aufzeigen, insofern außerhalb der Reden nur intransitive Verben dieser Gruppe vorkommen (V. 11.14 ἴσταμαι, V. 11 παρακύπτω, V. 12 καθέζομαι und κείμει, V. 14.16 στρέφομαι, V. 18 ἔρχομαι), während in den Dialogen auch transitive Verben der Bewegung verwendet werden, wenn es um den Leib/Leichnam Jesu und damit verbundene Missverständnisse geht (V. 13.15 αἶρω und τίθημι, V. 15 ζητέω und βαστάζω, V. 17 ἄπτομαι); die intransitiven Verben ἀναβαίνω sowie πορεύομαι in der Jesusrede von V. 17 bezeichnen die wahren Wege Jesu¹⁴² sowie Marias von Magdala. Der äußere Raum wird in der Erzählung metaphorisch genutzt, um innere Erkenntnisvorgänge und theologische Offenbarungen zu transportieren. Im Gesamtkontext fällt im Blick auf die vermeintlichen, beabsichtigten oder vollzogenen Bewegungen auf, dass sich bis auf Jesu ἀναβαίνω, das in die Vertikale weist, alle auf horizontaler Ebene konstituieren. Mit Jesu Offenbarung und Marias Erkennen „kommt ihr suchendes Hin und Her zur Ruhe“¹⁴³, sodass sie am Ende zielgerichtet aus der Szene hinausgeht.¹⁴⁴

Im Unterschied zur Jüngerepisode, wo Schweigen vorherrscht, dominieren aber nicht die Bewegungsverben den Text, sondern, seinem dialogischen Charakter entsprechend, die Verba dicendi.¹⁴⁵ Ihre innere Dynamik erhält die Maria-Erzählung vor allem durch das – gegenüber den äußeren Bewegungen tiefer gehende – personal-dialogische Geschehen.¹⁴⁶ Die stereotypen Rede-einleitungen legen das Gewicht auf den Dialog, Fragen und Imperative lassen das Gespräch lebendig werden. Das Thema des Missverständnisses wird variiert, bis es zum entscheidenden Erkennen kommt. So findet die Begegnung mit dem Auferstandenen hauptsächlich auf der Ebene des Wortes statt.

Neben den Reden und den Einblicken in Marias Innenwelt zeigt sich auch im verstärkten Einsatz des narrativen Präsens die ausgeprägtere kommunikative Struktur der Erzählung von Marias österlicher Begegnung. Deutlicher als beim Grabbesuch der beiden Jünger wird hier die Distanz zwischen der erzählten Geschichte und der Gegenwart der AdressatInnen verringert, sodass diese noch intensiver in die erzählte Welt eingebunden werden und den gan-

¹⁴¹ Siehe V. 11 (πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω, εἰς τὸ μνημεῖον), V. 12 (πρὸς τῇ κεφαλῇ/τοῖς ποσίν, ὅπου ...), V. 13 (ποῦ ...), V. 14 (εἰς τὰ ὀπίσω), V. 15 (ποῦ ...), V. 17 (dreimal πρὸς mit dem Akkusativ).

¹⁴² Jesu Bewegung zum Vater hin erweist Gott als den eigentlichen Souverän der Geschichte.

¹⁴³ Ruschmann, Maria von Magdala 114; vgl. ebd. 194.

¹⁴⁴ Vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 113f.

¹⁴⁵ Vgl. das beinahe durchgehende λέγω/εἶπον (V. 13-18), zu dem am Ende ἀγγέλλω tritt.

¹⁴⁶ Überdies fällt auf, dass ab V. 13, wo der dialogische Teil der Erzählung beginnt, in der Gruppe der Nomina nur mehr Personen auftreten.

zen Prozess der österlichen Erfahrung Marias miterleben können (insbesondere auch durch die in etwa zeitdeckende Erzählweise). Damit bietet die Erzählfigur der Maria von Magdala durch die konkrete Realisierung des Erzählstoffs ein größeres Identifikationsangebot.

Die Verben der äußeren und inneren Wahrnehmung (*Sehen, Wissen, Meinen*) spielen eine ebenso wichtige Rolle wie in der Jüngerszene; nun betreffen sie Maria von Magdala. Bei einem Überblick über die Reihe der Verben des Sehens in beiden Erzählsträngen¹⁴⁷ treten hervorstechende Übereinstimmungen zu Tage: βλέπει (V. 1: Maria Magdalena, Stein – V. 5: Geliebter Jünger, Leinenbinden) – θεωρεῖ (V. 6: Petrus, Leinenbinden und Schweiß Tuch – V. 12/14: Angelo-/Christophanie) – εἶδεν/ἑώρακα (V. 8: Geliebter Jünger, Glaubenseinsicht – V. 18: Maria Magdalena, österliche Verkündigung). Wie in der Jüngerszene tritt ein fortschreitender Prozess erkennenden Sehens ans Licht: Der Weg führt vom Erblicken des entfernten Steines und seiner Fehldeutung (dieses erfolglose Sehen löst in einem weiteren Erzählgang zunächst das Sehen-Wollen und anschließende Sehen der beiden Jünger aus)¹⁴⁸ zur Angelophanie, welche eine bloße Station beim Verharren im Missverständnis darstellt, weiter zum Sehen des Auferstandenen, den Maria in ihrer blinden Trauer nicht erkennt, sondern für einen Fremden hält, hin zur Begegnung im ἀναγνωρισμός und zum Bekenntnis ἑώρακα τὸν κύριον. Während der Geliebte Jünger – auf den zweiten Blick – tiefer sieht und hinter der Oberfläche der äußeren Wirklichkeit die Zeichen der Auferstehung erkennt (V. 8), horcht Maria von Magdala bei ihrer namentlichen Anrede durch Jesus auf (V. 16). Ihre personale Wahrnehmung Jesu beruht auf einer ganzheitlichen Erfahrung, die Sehen und Hören umfasst und eine entsprechende Deutung des sich Zeigenden einschließt, am Ende jedoch mit optischer Terminologie als Erkenntnisakt umschrieben wird (ἑώρακα).¹⁴⁹

Zu diesem sich stufenweise vollziehenden Glaubensweg, an dem die impliziten LeserInnen partizipieren können, gehören auch die zu überwindenden Missverständnisse, ohne dass diese ein negatives Licht auf die Akteurin werfen oder ihren Glauben degradieren;¹⁵⁰ hervorgehoben wird ihre Beharrlich-

¹⁴⁷ Ich zähle dabei die Exposition in V. 1 bereits zur Maria-Erzählung.

¹⁴⁸ Vgl. Zumstein, Erinnerung 180.

¹⁴⁹ Es geht nicht um eine Gegenüberstellung von *Sehen* und *Hören* als Wege zum Osterglauben, denn nicht die Stimme an sich bewirkt das Erkennen (vgl. V. 15). Der Unterschied liegt in der personalen Begegnung, die in der namentlichen Anrede zum Ausdruck kommt (gegen Schenke, Johannes 375: „nicht das *Sehen*, sondern das *Hören* führt Maria zum Glauben“; ihm folgt Verburg, Magdalena 87: „Sie glaubt, ohne zu sehen“). Vgl. dazu auch Ruschmann, Maria von Magdala 115-119.

¹⁵⁰ Vgl. Lee, Partnership 38: „The struggle involves a level of misunderstanding which for the narrator is to be read in positive rather than negative terms; as in earlier Johannine narra-

keit, die Maria unbeirrbar ihre Suche fortsetzen lässt (zum handlungstragenden Suchmotiv vgl. die zentrale Stellung der Frage τίνα ζητεῖς;¹⁵¹ und schließlich zum Erfolg führt.

Wenn man nun die verschiedenen, prägnant gesetzten verba videndi, welche *beide* Erzählstränge auf hervorstechende Weise durchziehen, in den Blick nimmt, erscheint der gesamte Text von Joh 20,1-18 wie eine theologische Meditation des Themas *Sehen* (von der Sinneswahrnehmung bis zur geistigen Erkenntnis), um in narrativer Reflexion differierende Wege zum Osterglauben nachzuzeichnen. Die Erzählfiguren Maria von Magdala einerseits wie der Geliebte Jünger andererseits, welche durch das literarische Arrangement parallele Positionen einnehmen, symbolisieren jeweils verschiedene Modelle der österlichen Erfahrung, „sehend“ zum Glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten zu gelangen.¹⁵² Während der Geliebte Jünger das Zeichen des leeren Grabes verstehend deutet, findet Maria von Magdala in der persönlichen Begegnung mit dem Auferstandenen selbst zur österlichen Erkenntnis, welche sie – anders als der Geliebte Jünger – auch anderen mitteilt; ihre Kommunikation mit dem Auferstandenen setzt sich in ihrem Zeugnis fort. Damit dient das „Sehen“ gleichsam als Metapher für ein personales Begegnungsgeschehen, welches die besondere Ostererfahrung Marias umschreibt und eine Wirklichkeit, die den alltäglichen Erwartungshorizont transzendiert und schwer in Worte zu fassen ist, auf einer narrativen Ebene vermittelt.

Soweit die Textanalyse auf synchroner Basis, die noch nicht die in tiefere Dimensionen führenden joh Obertöne der Erzählung berücksichtigt, welche zugleich mitschwingen und der narrativen Komposition ihren vielstimmigen (joh) Klang geben.¹⁵³

tives, misunderstanding is an authentic marker on the journey of faith.“ Ähnlich kann nach van Tilborg, Love 202, die Erzählung gesehen werden „as the process of change: a reversal in perception which comes about through frustrations“.

¹⁵¹ Dazu Ruschmann, Maria von Magdala 120.

¹⁵² Vorsicht ist geboten, wenn die beiden Glaubenswege einander wertend gegenübergestellt werden – insbesondere sofern dabei geschlechtsspezifische Klischees strapaziert werden. In der Auslegungsgeschichte treten solche psychologisierenden Disqualifizierungen sehr häufig zu Tage (siehe die patristischen Rezeptionen). – Maria von Magdala ist schließlich nicht als schwache, dumme Frau zu sehen, die sich blindlings von einem Missverständnis zum anderen manövriert.

¹⁵³ Zu den spezifisch joh Sinnlinien der Erzählung – insbesondere im Licht des Makrokontextes des Gesamtewangeliums – siehe Kap. 9.

7. Form- und gattungskritische Zuordnungen, „Sitz im Leben“

7.1. Die joh Variante der Grabesgeschichten

Als dramatische Erzählung ist Joh 20,1-18 geprägt von Szenen, die um das Grab lokalisiert sind. Differierende Ostererfahrungen kreisen um das Grabesgeschehen¹ oder nehmen beim leeren Grab ihren Ausgang, um schließlich in eine personale Begegnung mit dem Auferstandenen zu münden. Die Erzählung setzt bei Marias Entdeckung des geöffneten Grabes ein (V. 1). Gleich darauf entfernt sie sich vom Grab (V. 2) und bewegt die beiden Jünger zum Aufbruch zum Grab, wo die beiden ihre eigenen Erkenntnisse gewinnen (V. 3-10). Dass Maria in V. 11 erneut vor dem Grab – und damit gewissermaßen wieder am Anfang – steht, setzt auch ihre Rückkehr dorthin voraus. Im Grab sieht sie zwei Engel (V. 12), welche bei Joh als Vorboten des Auferstandenen selbst freilich nur eine Nebenrolle spielen, außerhalb des Grabes Jesus (V. 14), den sie erst in V. 16 erkennt. In V. 18 verlässt sie diesen Ort der Erkenntnis endgültig, um den anderen ein Zeugnis ihres gereiften Glaubens zu bringen. Bis V. 14 erfolgen fast alle Ortsbewegungen mit direktem² oder zumindest implizitem³ Bezug auf das Grab, wobei eine gegenläufige Bewegung der JüngerInnen, die zum Grab unterwegs sind und Jesus im Grab suchen, im Vergleich zum Erhöhten, der nicht mehr unmittelbar im Grab anzutreffen ist, erkennbar ist; erst ab V. 14 vollzieht Maria mit ihrer Wendung vom Grab dessen Ortsveränderung nach und wendet sich ihm selbst schrittweise zu. Während für die Jünger das Grab im Zentrum ihrer immer tiefer führenden Erkenntnis steht, bildet für Marias Glaubensweg die Begegnung mit Jesus die entscheidende Wende.

Wie bereits gezeigt wurde, nehmen die Verba videndi in der Erzählung eine zentrale Rolle ein. Diese geben im Vergleich zum Vokabular anderer Texte,

¹ Diese meditative, kreisende Darstellungsweise stellt auch sonst eine typisch joh Art der Gedankenbewegung dar, die insbesondere in den Reden zum Vorschein tritt (dazu etwa Schnackenburg, *Johannesevangelium* I 99-101).

² V. 1: ἔρχεται ... εἰς τὸ μνημεῖον καὶ βλέπει τὸν λίθον ἡρμένον ἐκ τοῦ μνημεῖου; V. 2: ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημεῖου; V. 3: ἦρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον; V. 4: ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον (wiederaufgenommen in V. 8: ὁ ἐλθὼν ...); V. 6: εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον; V. 11: εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω.

³ Vgl. V. 2: Weglaufen (τρέχει ...) vom Grab; Verlegung des Leichnams aus dem Grab an einen nicht bekannten Ort (οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκον αὐτόν); V. 5: Hineinbücken ins Grab (παρακύψας); V. 8: nunmehriges Hineingehen des Geliebten Jüngers ins Grab (εἰσῆλθεν); [V. 9: ἐκ νεκρῶν ἀναστήναι;] V. 10: Weggehen (ἀπῆλθον) vom Grab; V. 11: Rückkehr zum Grab durch die Erzähllogik vorausgesetzt; Hineinbücken ins Grab (παρέκυσεν); V. 13: vgl. V. 2; V. 14: Rückwärtswendung vom Grab weg (ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω).

das stärker die Aktivität der erscheinenden Engel oder des Auferstandenen in den Blick nimmt, vor allem die Perspektive der JüngerInnen wieder, deren Sehen und Erkennen dem Offenbarungsgeschehen korrespondiert. Daher ist auf den visionären Charakter der Erzählung hinzuweisen.

Die Einbettung der Jüngerszene in den Handlungsstrang von Marias Grabgang ist nicht nur und in erster Linie unter diachronem Aspekt zu betrachten, sondern offenbart eine dramatische Gestaltung, welche die verschiedenen Glaubensgeschichten in ihrer Parallelität und Verklammerung darstellt.⁴ Konkurrierende Ostererfahrungen (Marias von Magdala, des Geliebten Jüngers, des Petrus) sind in Joh 20,1-18 parallel gesetzt, ohne im vorliegenden Endtext eine Wertung zum Ausdruck zu bringen; es geht nicht um Rivalität, sondern um exemplarische Wege zum Glauben. Hier zeigen sich Gemeinsamkeiten mit den joh Begegnungsgeschichten und σημεία-Erzählungen, welche der Offenbarung von Jesu Identität und seiner Leben spendenden Macht dienen. Somit lässt sich die Perikope auch „als eine typisch *johanneische, dramatische Offenbarungsgeschichte*“⁵ bestimmen.

Mit der auch aus der synoptischen Überlieferung bekannten Grabstradition im engeren Sinn (dort dient die Angelophanie der Proklamation der Auferweckung des Gekreuzigten) ist in Joh 20 die Erzählung einer Erscheinung des erhöhten Kyrios kombiniert, wobei hier die einzige narrativ entfaltete Christophanie vor einer Einzelperson in den kanonischen Evangelien vorliegt:⁶ Maria von Magdala steht noch vor dem Grab, als sie Jesus begegnet (V. 14). Dem Vokabular entsprechend, handelt es sich zunächst (wie bei der Angelophanie) auch hier – insbesondere im Vergleich zu Mt 28,9f., wo Jesus als aktives Subjekt fungiert – eher um „den Typ der Vision“⁷ als um eine Erscheinungslegende.⁸

⁴ Ich versuche die Verwobenheit der beiden Erzählstränge in der Endgestalt des JohEv, dem Vorrang synchroner Textbetrachtung entsprechend, ernst zu nehmen.

⁵ Kremer, Osterevangelien 178. Salopp formuliert Jens, Maria von Magdala 51: „Die Chronik verwandelt sich in ein Psychogramm, eine ebenso couragierte wie überzeugende Umorientierung traditioneller Berichte.“

⁶ In den sonstigen Erscheinungsgeschichten ist von mindestens zwei ZeugInnen die Rede; bei der Thomasperikope bildet eine weitere Christophanie vor der JüngerInnengruppe den erzählerischen Hintergrund. Im Blick auf die Erscheinung vor Petrus existiert keine eigentliche Erzähltradition; sie findet sich nur in kerygmatischen Hinweisen referiert (vgl. Lk 24,34; 1 Kor 15,5).

⁷ Ebner, Jüngerin 49, Anm. 37.

⁸ Vgl. Mt 28,9 καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ὑπήντησεν αὐταῖς ... / Joh 20,14 ... καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα ... – 20,18 ἑώρακα τὸν κύριον.

7.2. Die Begegnung am Grab – eine Wiedererkennungserzählung mit Auftragsmoment

Am stärksten tritt in der dramatischen Erzählung, die Marias Ostererfahrung zur Sprache bringt, zuerst das *Rekognitionsmotiv* hervor. Als Gattung kommt daher am ehesten „eine Osterlegende nach dem Typ einer Wiedererkennungserzählung (Rekognitionslegende)“⁹ in Frage, vergleichbar den anderen Ostergeschichten, wo es um die Wiedererkennung des Auferstandenen geht (vgl. Lk 24,13-35; Joh 21,1-14).¹⁰

Das Motiv des Nichterkennens Jesu (vgl. Joh 20,14) findet sich auch in Joh 21,4 sowie in Lk 24,16.¹¹ In beiden Erzählungen gibt sich Jesus, welcher – unerkannt – zunächst unter alltäglichen Bedingungen auftritt, auf spezifische Weise zu erkennen (vgl. den Gestus des Brotbrechens in Lk 24¹² bzw. den reichen Fischfang in Joh 21¹³; in Joh 20,16 bewirkt die namentliche Anrede die ἀναγνώρισις¹⁴). Die motiv- und gattungsgeschichtlichen Parallelen verweisen auf einen geprägten urkirchlichen Erzähltyp.¹⁵

Ein näherer Vergleich lässt am Erzählbeginn die Elemente Überleitung – In-Erscheinung-Treten Jesu – Nichterkennen – Rede Jesu zum Vorschein kommen, bei den beiden joh Erzählungen werden die Parallelen durch die sprachlichen Übereinstimmungen noch deutlicher:

Lk 24,15-17	Joh 20,14f.	Joh 21,4f.
(15) καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συζητεῖν	(14) ταῦτα εἰποῦσα ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω	(4) πρωΐας δὲ ἤδη γενομένης
καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς,	καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα,	ἔστη Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν,

⁹ Becker, Evangelium 615 (vgl. auch Benoit, Maria Magdalena 365; Schnackenburg, Johannesevangelium III 374). Kritik bei Neirynek, John 168. – Zur Kategorie der „Legende“ merkt Dodd, Erscheinungen 330, Anm. 18, richtig an: „Der Begriff ‚Legende‘ als formale Kategorie beinhaltet nicht notwendig ein Urteil über die tatsächliche Wahrheit der Geschichte. Er bezieht sich auf die Art und Weise, die Geschichte zu erzählen.“

¹⁰ Der Wiedererkennung auf Seiten der JüngerInnen entspricht dabei die österliche Offenbarung seitens Jesu. Denn das stereotype Motiv des Nichterkennens des Auferweckten bereitet dessen Selbstoffenbarung vor „und sichert so dessen Identität mit dem Gekreuzigten ab“ (Gnilka, Johannesevangelium 151).

¹¹ Vgl. auch Lk 24,37: ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν.

¹² Siehe V. 30f. (... καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν ..., V. 31) und 35 (... ὡς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου).

¹³ Siehe insbesondere V. 6f.12.

¹⁴ Auch Dodd, Erscheinungen 304 (vgl. auch ebd. 330), knüpft an den Begriff der ἀναγνώρισις, den terminus technicus für die Wiedererkennungsszene in den griechischen Dramen (dazu S. 132, Anm. 86), als dramatische Mitte an (bei der Emmausgeschichte).

¹⁵ Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 374.

(16) οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγινῶναι αὐτόν.	καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν.	οὐ μέντοι ᾔδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν.
(17) εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς: ...	(15) λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς: ...	(5) λέγει οὖν αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς: ...

Mit der Emmausgeschichte verbinden Joh 20,14-18 aber auch der ἀφανισμός nach dem Erkennen (Lk 24,31), der mit dem geforderten Loslassen in Joh 20,17 korrelieren könnte, sowie das jeweils anschließende Zeugnis (zu Joh 20,18 vgl. Lk 24,33.35).

Dem Rekognitionsmotiv (bzw. den Missverständnissen auf dem Weg dahin) könnte in Mt 28,17 und insbesondere Lk 24,37-43 das Motiv des Zweifels entsprechen (vgl. auch die Präsentation der Wunden in Joh 20,20¹⁶.27¹⁷). Das Element des Erkennens prägt allerdings die meisten Ostergeschichten (vgl. etwa die Proskynese in Mt 28,9.17; die Freude in Joh 20,20; das Bekenntnis des Thomas in Joh 20,28; das Schriftverständnis in Lk 24,45¹⁸). Vom erkennenden *Sehen* Jesu ist explizit die Rede in Mt 28,17¹⁹; Joh 20,20; vgl. auch Lk 24,31.39; in der Rede: Joh 20,18.25.29; ferner als Ankündigung in Mk 16,7 par. Mt 28,7; Mt 28,10.

In allen österlichen Erscheinungsgeschichten tritt jedoch Jesus – mehr oder weniger unvermittelt – zu den JüngerInnen und spricht sie von sich aus an: vgl. Mt 28,9.18; Lk 24,15-17.36; Joh 20,14f.19.26; 21,4f.

Als Symbol- und Identifikationsfigur dient Maria von Magdala demgemäß den (joh) ChristInnen als Vorbild, Jesus nach Ostern neu zu erkennen und seine Gegenwart neu zu erfahren. Wie sie den Auferstandenen nicht sofort erkennt, muss auch die Gemeinde in der Situation des Weinens und der Trauer, da Jesus fort ist, ihn neu suchen, da sie nicht einfach an seine vorösterliche Existenz anknüpfen kann. Er ist da, doch seine Gegenwart ist anders.

Aber auch Jesu Auftragswort und Marias *Sendung* erhalten breiten Raum (V. 17). Schon der Imperativ πορεύου deutet auf eine Sendungsformel, dem Sprachgebrauch der LXX folgend, wobei der alttestamentlich-prophetischen Sendung im NT die apostolische entspricht, insbesondere im Osterkontext.²⁰ Nachdem Maria von Magdala den Auferstandenen wiedererkannt hat, folgt sie seinem Auftrag und verkündet als erste Osterzeugin den JüngerInnen seine Offenbarung (V. 18). Damit verbindet die Erscheinungserzählung in Joh 20,14-18 das Motiv der Wiedererkennung (V. 14-16) mit dem Element der

¹⁶ Nach Dodd, Erscheinungen 301, räumt der Herr „durch den angebotenen Beweis einen, wenn auch unausgesprochenen Zweifel aus“. Anders Ebner, Jüngerin 50f., Anm. 47: „Aufgrund der lukanischen Version wird der Versuch der Identifizierung Jesu durch die Wundmale auch in Joh 20,19f. eingelesen.“

¹⁷ Den Druckpunkt der Thomasperikope bildet freilich nicht der Beweis der Identität des Auferstandenen.

¹⁸ Von Proskynese und Freude ist in Lk 24,52 die Rede.

¹⁹ Mit Proskynese wie in Mt 28,9.

²⁰ Zum Sendungsimperativ πορεύου siehe 4.1. zu V. 17.

Beauftragung (V. 17f.). Nicht das fehlende Auftragsselement unterscheidet also Joh 20,14-18 von den Gruppenerscheinungen in Mt 28,16ff.; Lk 24,36ff.; Joh 20,19ff.; Mk 16,14ff. In der Auslegungsgeschichte wurde freilich das Sendungsmotiv bei der Form- und Gattungsbestimmung meist übersehen, wenn eine strikte Unterscheidung zwischen den Wiedererkennungserzählungen und den Auftragsgeschichten vollzogen wird.²¹

Insgesamt besitzt die Geschichte der Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen trotz einzelner traditioneller Strukturelemente jedoch eine „packende Individualität“²², zumal hier auch die einzige ausgeführte Christophanie-Erzählung vor einer einzelnen Person in den kanonischen Evangelien zu Tage tritt.²³ In der vorliegenden Gestalt repräsentiert sie keine „geformte“ Tradition ..., die durch eine relativ lange Überlieferung in der Gemeinde stereotyp wurde“²⁴. Die subtile Erzählweise erinnert an andere

²¹ So findet sich etwa bei Theißen/Merz, Jesus 423, die Klassifizierung *Auftragserscheinungen – Rekognitions-/ἀναγνώριστις-Erscheinungen*. Zur Formkritik der Erscheinungserzählungen vgl. Hoffmann, Auferstehung 500f. Albertz, Formengeschichte 259f., unterschied (1922) „scharf“ *Apostolische Christophanien* (bei welchen „die Bedeutung ... in ... der Einsetzung der Jünger in den Apostolat“ liegt) und *Christophanien als persönliche Erkennungsszenen* (persönliches Wiedererkennen Jesu durch seine Verwandte statt apostolischer Berufung; er schrieb die Christophanie vor Maria von Magdala nämlich Jesu Mutter zu). Dabei stellten nur Erstere die „kirchengründenden Ereignisse“ (ebd. 261) dar, weshalb sie allein im urchristlichen Kerygma (1 Kor 15,3-8; Lk 24,34) Aufnahme gefunden hätten; zu diesen rechnete er allerdings – ein wenig inkonsequent – auch die nur im sog. EvHebr geschilderte Jakobus-Christophanie (dazu in 8.3.1.), die er ansonsten in die zweite Gruppe einreichte (vgl. auch ebd. 265). Pesch, Entstehung I 216, gibt als Ziel der Überlieferungen in Mt 28,16-20; Lk 24,44ff.; Joh 20,21-23; Joh 21,15-17; Mk 16,15-18 „Beauftragung und Sendung der Jünger“ an, dagegen bei Joh 20,14-18 im Anschluss an Mt 28,9f. „Wiederholung eines Engelauftrags an die Jünger“. Becker, Evangelium 615, unterscheidet Rekognitions- und Erscheinungslegende, wobei Letztere „auf Bevollmächtigung oder Sendung gefluchtet“ sei; die Christophanie vor der Magdalenerin stuft er zunächst als Wiedererkennungserzählung ein, allerdings sieht er in Joh 20,17 „ein Zeichen dafür, daß die Typik der Erscheinungslegende noch durchschimmert“. Dagegen rechnete Dodd das Auftragsselement – neben dem zweiten Hauptelement, dem Erkennen – zu den konstitutiven Grundmotiven der Erscheinungserzählungen (Situation der Trennung – Erscheinung – Gruß – Erkennen – Auftragswort): vgl. insbesondere ders., Erscheinungen 299f., 314, 328. Er unterschied „prägnante Erzählungen“ („concise narratives“) und „umschreibende Erzählungen“ („circumstantial narratives“), wobei nicht das Alter, sondern die Form der Überlieferung ausschlaggebend war (vgl. insbesondere ebd. 299). Zur zweiten Gruppe zählte er auch Joh 20,11-18 (vgl. ebd. 310).

²² Dodd, Erscheinungen 311. „In den Evangelien gibt es nichts Vergleichbares.“ (Ebd.)

²³ Daraus schließt Ruschmann, Maria von Magdala 97: „Der individuelle Charakter spricht dafür, dass es sich um ein einzelnes Überlieferungsstück ohne Einbindung in einen größeren Traditionszusammenhang handelt“.

²⁴ Dodd, Erscheinungen 314. Er beschreibt die Erzählung als „eine reflektierte, subtile, höchst feinfühligste Annäherung an die Tiefen menschlicher Erfahrung“ (ebd. 310f.), „dem

Begegnungserzählungen im JohEv, in welchen die Alltagserfahrungen der Menschen in der Gegenwart Jesu in einem personal-dialogischen Geschehen auf eine tiefere Dimension der Wahrheitserkenntnis transzendiert werden (vgl. z. B. das dramatische Gespräch Jesu mit der Samariterin in Joh 4).

7.3. Modellgeschichten für die AdressatInnen

Die Erzählung der Christophanie vor Maria von Magdala erweist sich damit einerseits als typische joh Begegnungsgeschichte, welche einen Glaubensweg nachzeichnet, auf dem die Hörenden und Lesenden mitgenommen werden. Gleichzeitig richtet sie als Modellgeschichte und Beispielerzählung eine ermunternde Einladung an die AdressatInnen, sich wie Maria von Magdala mutig auf den Weg zu machen, trotz etwaiger Missverständnisse engagiert und beharrlich auf der Suche zu bleiben bis zur persönlichen Glaubenserfahrung und schließlich authentisches Zeugnis abzulegen aufgrund der Beauftragung durch Jesus, das Evangelium zu verkünden.²⁵

Wenn man den Gesamttext in den Blick nimmt, werden die Lesenden aufgrund der Kommunikationsstrukturen des Textes Schritt für Schritt von der Trauer und Bestürzung angesichts des geöffneten und leeren Grabes und dessen innerweltlicher Deutung zum Glauben aufgrund der Zeichen und schließlich zur Begegnung mit dem Auferstandenen selbst geführt. Das Gespräch Jesu mit Maria von Magdala ist im Sinne der textexternen Kommunikation der Erzählung auch transparent auf die Hörenden und Lesenden, insofern sie, durch die dialogischen Strukturen in das Geschehen hineinverwickelt, auch selbst angesprochen werden.

So bieten die beiden paradigmatischen Figuren auf je andere Weise Identifikationsmöglichkeiten für die AdressatInnen des JohEv: Der Geliebte Jünger ist Repräsentant der joh Gemeinde, insofern er allein die Zeichen richtig interpretiert. Ohne den Auferstandenen selbst zu sehen, kommt er als Erster

Ethos der Volkstradition ziemlich fremd“ (ebd. 310). Vgl. auch Barrett, Gospel 562: „There is no doubt that the present passage shows dramatic writing of great skill and individuality.“

²⁵ Auch Lindars, Gospel 598f., sieht die Ostergeschichte in der Kommunikation mit den AdressatInnen: „John writes at a time when the Resurrection traditions belong to the past, but he interprets the present experience of the Church in the light of them. The essential point for him is that the Christian is in a vital personal relationship with the risen Christ, the mutual indwelling expounded in the Supper discourses. The Resurrection narratives are handled in such a way as to lead to the response of faith by which this relationship is established. For John the proof of the Resurrection is to be found in the ‚life in his name‘ (verse 31) which follows on the belief. The traditional narratives are not so much proofs as pointers towards the interpretation of the Christian experience of life in Christ ...“

zum Glauben und stellt darum auch ein Vorbild für οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες (20,29) in einer späteren Zeit dar. In der trauernden und suchenden Maria von Magdala, die hinter sich schließlich den Auferstandenen erkennt, kann und soll sich die Gemeinde wiederfinden, welche Jesu Gegenwart nach seinem Abschied neu erfahren und den Irdischen loslassen muss,²⁶ um den Auferstandenen zu entdecken und seine Zeugin zu werden. Denn mit Maria von Magdala werden auch die impliziten LeserInnen „dazu aufgefordert, Jesus zu seinem Vater auffahren zu lassen, d.h. ihn zu verlieren, um ihn in einer anderen Weise wiederzugewinnen“²⁷. Auferstehung endet auch „niemals mit dem Stehenbleiben bei der gemachten und beglückenden Erfahrung der Begegnung; vielmehr beginnt etwas Neues durch die Sendung, die in der Begegnung bewußt wird“²⁸.

Beide Gestalten repräsentieren also beispielhaft Wege zum Glauben, der sich in einem prozesshaften Geschehen je anders entwickelt. Stärker als beim Geliebten Jünger kommt bei Maria von Magdala hier jedoch die nahe persönliche Beziehung zu Jesus zum Tragen, wohingegen bei jenem andere Passagen diese deutlicher akzentuieren (vgl. insbesondere 13,23ff.). Nach beider Vorbild können die HörerInnen und LeserInnen jedoch ihre Wahrnehmungsfähigkeit sensibilisieren und lernen, jenseits der äußeren Wirklichkeit und in den alltäglichen Spuren die Gegenwart des Auferstandenen hier und jetzt zu sehen und seine Stimme zu hören.²⁹

²⁶ Vgl. auch Wengst, *Johannesevangelium II* 274, 285f.

²⁷ Zumstein, *Erinnerung* 190.

²⁸ Kowalski, *Gang* 128. Vgl. auch Kremer, *Osterevangelien* 183: „Deshalb darf der, der Jesus als den Auferstandenen erfahren hat, ihn nicht festhalten und seinen Glauben für sich behalten. Er wird wie Maria weggewiesen, um den anderen die frohe Kunde zu bringen, damit auch sie an der Auferstehung ... Anteil erhalten.“

²⁹ Eine besondere Rolle kommt dabei dem Zeugnis des JohEv selbst zu.

8. Die diachrone Schichtung des Textes

In den Spannungen und Widersprüchen, die sich in Joh 20,1-18 finden,¹ spiegelt sich die komplexe Entstehungsgeschichte des Textes wider.² Verschiedene Traditionen wurden überarbeitet und miteinander kombiniert – bis der Text in der nunmehrigen Endgestalt vorlag, welche eine durchgehende joh Sprachdecke aufweist; die Vor- und Zwischenstufen lassen sich kaum mehr präzise rekonstruieren. Sprachlich-stilistische, strukturelle sowie inhaltliche Beobachtungen am Text machen allerdings, unterstützt durch einen Vergleich mit den synoptischen Erzählungen, ältere Traditionen sowie Bearbeitungsstufen transparent.

Wie schon die Ergebnisse der sprachlichen und strukturellen Analyse verdeutlichen, treten in Joh 20,1-18 zwei differierende Erzählstränge zu Tage, welche einen je eigenen kompositorischen Aufbau sowie einen eigenen Sprach- und Erzählstil aufweisen (grob gesehen: V. 1.11-18 bzw. V. 3-10); verwoben sind die beiden narrativen Einheiten zunächst durch V. 2, „ein redaktionelles Bindeglied“³, das die Maria Magdalena-Überlieferung sprachlich und inhaltlich mit der Jüngerszene verknüpft, während V. 11 wieder zur Maria-Erzählung zurückblendet.

Aber auch bei diesen beiden konkurrierenden⁴ Erzählstücken ist eine diachrone Schichtung zu erkennen. So lassen sich als älteste Grundbestandteile des Gesamttextes eine synoptikerähnliche Tradition des Grabganges von Frauen/Marias von Magdala mit anschließender Angelophanie (V. *1.*11-13; vgl. Mk 16,1-8 par.; [Lk 24,22f.]), eine Tradition von der Grabinspektion des Petrus (V. *3-10; vgl. Lk 24,12.[24]) und die Tradition der (Proto-) Christophanie vor Maria Magdalena (V. *14-18; vgl. Mt 28,9f.; Mk 16,9-11) herausfiltern.

¹ Siehe unten in der Detailanalyse. Vgl. Wellhausen, Evangelium 91-93; Bultmann, Evangelium 528; Hartmann, Vorlage 197f.; Brown, Gospel 987, 995; Becker, Evangelium 608, 615; Schnackenburg, Johannesevangelium III 355f.; Zeller, Ostermorgen 146f.; Wilckens, Evangelium 304; Ruschmann, Maria von Magdala 65f.

² Eine detaillierte Forschungsgeschichte zu diesem Kapitel zu bieten, geht über den Rahmen meines Forschungsschwerpunktes hinaus. Ich verweise hier auf die Übersichten zu den kontroversiellen Lösungsmodellen bei Neiryneck, John 162-165; Brown, Gospel 996-998; Schnackenburg, Johannesevangelium III 356-358; Zeller, Ostermorgen 149-151; Becker, Evangelium 606; Hoffmann, Einführung 4f.; Mohri, Maria Magdalena 130-132. Ebenso würde es in diesem Rahmen zu weit führen, die verschiedenen Theorien zur Entstehung des gesamten Evangeliums zu diskutieren.

³ Zeller, Ostermorgen 153; vgl. Bultmann, Evangelium 528. (Anders etwa Hartmann, Vorlage 199.) Siehe unten in 8.2.

⁴ Vgl. Bultmann, Evangelium 528; Hartmann, Vorlage 197. Theobald, Jünger 234, spricht von V. 2-10 und 11-18 als „zueinander in Spannung stehenden Konkurrenztexten“.

Aufgrund der Verflechtung der beiden Parallelstücke in der textlichen Endgestalt von Joh 20,1-18 ergibt sich nach einer Herauslösung von V. 2-10 kein sinnvoller Zusammenhang, sodass die Annahme einer simplen Interpolation von V. 2-10⁵ kein tragfähiges Lösungsmodell darstellt, zumal es sich beim verbleibenden Text (V. 1.11-18) um kein einheitliches, sondern recht komplexes Gebilde aus verschiedenen Traditionen und Schichten handelt. Nicht zuletzt aus diesem Grund scheidet auch die These einer einfachen Kompilation zweier unabhängiger Quellen aus. Eher kann man von einer Verbindung zweier differierender Traditionsstränge sprechen, einer Maria Magdalena-Tradition einerseits (bei welcher unter dem Einheit stiftenden Namen Marias von Magdala konkurrierende Einzeltraditionen kombiniert worden sind)⁶ und einer Petrustradition andererseits – erweitert um die Figur des Geliebten Jüngers –, wobei beide gegenüber den bei den Synoptikern greifbaren Überlieferungen eine signifikante Sonderentwicklung erfahren haben. – Oder man geht von einem Traditionskreis um das leere Grab und einem weiteren Überlieferungszweig für die Erzählung der Christophanie vor Maria Magdalena aus.⁷ Allerdings erklärt diese Annahme die Verknüpfung des Grabbesuchs Marias von Magdala mit dem der Jünger nicht hinlänglich; hier ist bereits die Vorentscheidung gefallen, dass einer synoptikerähnlichen Überlieferung, welche mit dem Grabgang der Frauen schon den des Petrus verband (vgl. die Abfol-

⁵ Vgl. die Grundannahme bei Wellhausen, *Evangelium* 91, wobei sich sein Modell aber dann doch als komplexer erweist; außerdem Brock, *Mary Magdalene* 57-59.

⁶ Bei der Tradition der Christophanie vor Maria Magdalena und der Parallelüberlieferung vom Grabgang mehrerer Frauen (mit Angelophanie) dürfte es sich um „zwei frühe, ursprünglich nebeneinander bestehende Ostertraditionen“ (Kühshelm, *Angelophanie* 563) handeln (dazu 8.10.); vgl. insbesondere Heine, *Person* 193; weiters Perkins, *I Have Seen the Lord* 40. Auch nach Hengel, *Maria Magdalena* 255, ist die „Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena ... von der Entdeckung des leeren Grabes traditionsgeschichtlich völlig zu trennen“. Lindars, *Gospel* 596 (vgl. ebd. 604f.), vermutet ausgehend von Mt 28: „The similarities between the vision of the angel and the appearance of Jesus risen are such that it is probable that they are alternative versions of the same experience.“ Aber basieren beide Traditionen wirklich auf ein und derselben geschichtlichen Erfahrung? Immerhin werden verschiedene Personen als Beteiligte genannt (die Protophanie vor Petrus wurde auch nicht mit der Gruppenerscheinung vor den μαθηταί gleichgesetzt, bei den Ostererfahrungen der Frauen zeigt sich dagegen die Tendenz, diese auf bloß eine zu reduzieren).

⁷ Vgl. z. B. Matera, *John* 402: Joh 20,1-18 „probably derives from two traditions which once circulated independently: the empty tomb tradition and the appearance to Mary. [...] ... it is the person of Mary which serves as the point of unity for these two older traditions.“ Ähnlich halten Theißen/Merz, *Jesus* 423, verallgemeinernd fest: „Innerhalb der Erzähltradition gelten die *Erscheinungserzählungen* und die *Berichte vom leeren Grab* als voneinander unabhängige Traditionsstränge, die erst in einem späteren Stadium der Traditionsbildung durch Erzählungen von Erscheinungen am leeren Grab verbunden wurden.“

ge in Lk 24,1-12.22-24), die Christophanie-Tradition gegenübertrat.⁸ Ein näherer Vergleich erweist die beiden Grabgänge freilich als motiv- und traditionsgeschichtlich konkurrierende Erzählungen vom leeren Grab.⁹ Möglicherweise stand aber am Anfang der Joh Überlieferung eine ursprüngliche Einzelerzählung der Christophanie vor Maria Magdalena, in welche in einer späteren Redaktionsstufe – mit Rückgriff auf die Tradition vom leeren Grab – die um den Geliebten Jünger erweiterte Erzählung vom Grabgang des Petrus sekundär eingebaut wurde.¹⁰

Vielleicht lassen sich die diachronen Schwierigkeiten des Textes zunächst einmal dergestalt umreißen, dass Joh zum einen die Themen *leeres Grab* – *Christophanie* kombiniert, zum anderen die Grabinspektion der Jünger in die ursprünglich selbständige Maria Magdalena-Tradition einwebt (welche aber nicht durch den nunmehr vorliegenden Text in 1.11-18 repräsentiert wird)¹¹, sodass die Grabbesuche Marias (bzw. mehrerer Frauen) einerseits, des Petrus/der Jünger andererseits untereinander und mit der Christophanie vor Maria Magdalena verknüpft wurden; welcher Anteil dabei „dem Evangelisten“ (oder im Blick auf den Geliebten Jünger womöglich auch einer späteren Redaktion) zukam, lässt sich nicht endgültig beantworten.¹²

⁸ Vgl. etwa Zeller, Ostermorgen 157; Becker, Evangelium 608-611. – Im Anschluss an Hartmann, Vorlage 197ff. (Textrekonstruktion ebd. 220), geht Schnackenburg, Johannes-evangelium III 357-361, von einer durchgängigen Quelle (bei ihm derselben wie für die Passion und Grablegung) aus, welche vom gemeinsamen Grabgang des Petrus mit Maria erzählte und nach der Heimkehr des Petrus die Christophanie vor Maria anschloss. Ähnlich Fortna, Gospel 135-141 (siehe auch die Rekonstruktion des Textes ebd. 245).

⁹ Man denke – neben den differierenden TraditionsträgerInnen – nur an den Kontrast Engel/Totentücher.

¹⁰ Eine Verknüpfung der divergierenden Traditionen im Zuge einer einheitlichen Komposition (wofür womöglich nur die Synoptiker benutzt worden seien) vermag nicht das seltsame Neben- und Ineinander der Maria-Erzählung und der Jüngerszene zu erklären, welches einen längeren Entwicklungsprozess des vorliegenden Textes voraussetzt (vgl. auch die Kritik von Zeller, Ostermorgen 149f., an Neirycks Modell).

¹¹ Von dieser Textbasis ausgehend, schließt Hoffmann, Auferstehung 506, beinahe unmittelbar auf eine Vorlage: „Der Evangelist verarbeitet in Joh 20,1.11-18 eine *ältere Erzählung vom Grabgang Maria Magdalenas*, in der eine Mk 16 verwandte Tradition von der Auffindung des leeren Grabes mit der Überlieferung von einer Erscheinung des Auferstandenen in der Nähe des Grabes (vgl. Mt 28,9f) bereits zu einer Einheit verschmolzen war. Die Funktion des Engels war in dieser Erzählung zugunsten ihres neuen Höhepunktes in der Erscheinung des Auferstandenen stark reduziert.“ Wie in Mt 28,10 habe diese Erzählung, die in dem – durch den Auferstandenen selbst widerlegten – Motiv der Wegnahme des Leichnams eine apologetische Tendenz zeige, mit Marias Sendung zu den ἀδελφοί geschlossen.

¹² Ähnlich Derrett, Studies 160. Vgl. auch Brown, Gospel 998: „Whether these [three narratives] were combined by the evangelist himself ... or came to him in whole or partial combination ... we are unable to say.“

Bezüglich der näheren Details soll nun ein Durchgang durch den Text, welcher – unter besonderer Berücksichtigung der synoptischen Paralleltexte – seine diachrone Genese in den Blick nimmt (8.1. bis 8.7.), weitere Klarheit schaffen. Ein Exkurs zieht Konsequenzen aus dem Vergleich von Marias Bekenntnis *ἑώρακα τὸν κύριον* mit entsprechenden pln Aussagen (8.8.). Nach einer überblicksartigen, zusammenfassenden Darstellung des Verhältnisses des Textes zu den synoptischen Ostererzählungen (8.9.) liegt der Fokus auf den zugrunde liegenden Einzeltraditionen (8.10.) sowie auf den Hauptakzenten joh Redaktion(en) (8.11.).

8.1. Die Exposition: V. 1

Der Einleitungsvers greift die traditionellen Motive der synoptischen Grabeserzählungen auf (vgl. auch das apokryphe *Petrusevangelium*¹³), mit typischen joh „Korrekturen“; insbesondere zeigt sich eine Nähe zu Mk und Lk.

¹³ Trotz der späteren Entstehungszeit (im Allgemeinen wird das EvPetr in die Mitte des 2. Jh. datiert, vgl. z. B. Schneemelcher, *Petrusevangelium* 185) schließe ich dieses Apokryphon in die Analyse mit ein, da das erhaltene griechische Fragment vergleichende Beobachtungen hinsichtlich der Grabeserzählungen erlaubt. (Hingegen klammere ich die etwa zur gleichen Zeit entstandene *Epistula Apostolorum* [dazu IV.1.7.] hier aufgrund der Überlieferungslage aus.) – Im Winter 1886/87 fand eine französische Archäologenkommission unter der Leitung von S. Grébaud in Akhmim im Grab eines Mönches einen griechischen Pergamentcodex, welcher neben Fragmenten der *Petrusapokalypse* und des *Henochbuches* auch das Bruchstück eines Evangeliums enthält, dessen Identifizierung als das aus altkirchlichen Zeugnissen (ab ca. 200) bekannte EvPetr (in 26f. und 59f. tritt Petrus als Sprecher auf) heute allgemein anerkannt wird (vgl. Vielhauer, *Geschichte* 641f.; Schneemelcher, *Petrusevangelium* 181; Mara, *Évangile* 15f.; Denker, *Stellung* 9; Fuchs, *Petrusevangelium* 9; Klauck, *Evangelien* 111; Theißen/Merz, *Jesus* 60; Altaner/Stuiber, *Patrologie* 124). Zunächst wurde der PCair 10759 ins 8./9. Jh. datiert, stammt vielleicht jedoch bereits aus dem 5./6. Jh. Das Fragment beginnt mit der Szene des Händewaschens des Pilatus und bricht mit dem Weg von Petrus, Andreas und Levi *εἰς τὴν θάλασσαν* (60) ab. Zu weiteren (viel kleineren) fragmentarischen Resten (POx 2949: bezeugt Benutzung des EvPetr Ende 2. Jh./Anfang 3. Jh. in Ägypten; ev. POx 4009, 2. Jh.) vgl. Schneemelcher, *Petrusevangelium* 181; Mohri, *Maria Magdalena* 71f.; Klauck, *Evangelien* 111f.; Theißen/Merz, *Jesus* 60; Verheyden, *Witnesses* 458, Anm. 2. Aufgrund der deutlichen textlichen Abweichungen in POx 2949 müssen wir „damit rechnen, dass wir mit PCair 10759 nicht mehr die älteste Textform, sondern eine durch mehrfaches Abschreiben veränderte Fassung vor uns haben“ (Klauck, *Evangelien* 112). Als einziges Evangelium schildert das Apokryphon den Vorgang der Auferstehung. Eine nähere Charakterisierung des EvPetr findet sich in Taschl-Erber, *Maria Magdalena* 3-8, wo ich auch eine ausführliche Exegese des hier herangezogenen Textes vorgenommen habe (ebd. 8ff.). – Textzitate folgen der Ausgabe von M. G. Mara (siehe dies., *Évangile* 62-64); die vorgenommene Verszählung geht auf Harnack zurück, während Robinson 14 Kapitel unterteilte (vgl. etwa ebd. 35-37).

Mt 28	Mk 16	Lk 24	Joh 20	EvPetr
<p>(1) Ὅψε δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων ἦλθεν <u>Μαριάμ ἡ Μαγδαληνή</u> καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρῆσαι τὸν τάφον.</p> <p>(2) καὶ ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβάς ἐξ οὐρανοῦ καὶ προσελθὼν ἀπεκύλισεν τὸν λίθον ...</p>	<p>(1) Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου <u>Μαρία ἡ Μαγδαληνή</u> καὶ Μαρία ἡ [τοῦ] Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν.</p> <p>(2) καὶ λίαν πρῶτῃ τῇ <u>μιᾷ τῶν σαββάτων</u> ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἀνατεῖλαντος τοῦ ἡλίου.</p> <p>(3) καὶ ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς· τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου;</p> <p>(4) καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκύλισται ὁ λίθος· ἦν γὰρ μέγας σφόδρα.</p>	<p>(1) Τῇ δὲ <u>μιᾷ τῶν σαββάτων</u> ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ <u>μνήμα</u> ἦλθον φέρουσαι ἅ ἡτοίμασαν ἀρώματα.</p> <p>(2) εὖρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου ...</p>	<p>(1) Τῇ δὲ <u>μιᾷ τῶν σαββάτων</u> <u>Μαρία ἡ Μαγδαληνή</u> ἔρχεται πρῶτῃ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ <u>μνημεῖον</u></p> <p>καὶ βλέπει τὸν λίθον ἡρμένον ἐκ τοῦ μνημείου.</p>	<p>(50) Ὁρθρου δὲ τῆς κυριακῆς <u>Μαριάμ ἡ Μαγδαληνή</u>, μαθήτρια τοῦ Κυρίου – φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους, ἐπειδὴ ἐφλέγοντο ὑπὸ τῆς ὀργῆς, οὐκ ἐποίησεν ἐπὶ τῷ μνήματι τοῦ Κυρίου ἅ εἰώθεσαν ποιεῖν αἱ γυναῖκες ἐπὶ τοῖς ἀποθνήσκουσι τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς –,</p> <p>(51) λαβοῦσα μεθ' ἑαυτῆς τὰς φίλας ἦλθεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον ὅπου ἦν τεθεῖς.</p> <p>(52) Καὶ ἐφοβοῦντο μὴ ἴδωσιν αὐτάς οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἔλεγον· Εἰ καὶ μὴ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἢ ἐσταυρώθη ἐδυνήθημεν κλαῦσαι καὶ κόψασθαι, κἂν νῦν ἐπὶ τοῦ μνήματος αὐτοῦ ποιήσωμεν ταῦτα.</p> <p>(53) Τίς δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον τὸν τεθέντα ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ μνημείου, ἵνα εἰσελθοῦσαι παρακαθεσθῶμεν αὐτῷ καὶ ποιήσωμεν τὰ ὀφειλόμενα;</p> <p>(54) Μέγας γὰρ ἦν ὁ λίθος, καὶ φοβούμεθα μὴ τις ἡμᾶς ἴδῃ. Καὶ εἰ μὴ δυνάμεθα, κἂν ἐπὶ τῆς θύρας βάλωμεν ἅ φέρομεν εἰς μνημοσύνην αὐτοῦ, κλαύσωμεν καὶ κοψώμεθα ἕως ἔλθωμεν εἰς τὸν οἶκον ἡμῶν.</p> <p>(55) Καὶ ἀπελθοῦσαι εὖρον τὸν τάφον ἠνεωγμένον ...¹⁴</p>

¹⁴ (50) Am frühen Morgen des Herrentages aber nahm Maria von Magdala, eine Jüngerin des Herrn, – aus Furcht wegen „der Juden“, da sie ja vor Zorn glühten, hatte sie beim Grab des Herrn nicht getan, was die Frauen für die Sterbenden, die von ihnen geliebt werden, zu tun pflegten – (51) mit sich ihre Freundinnen und kam zum Grab, wohin er gelegt war. (52) Und sie fürchteten sich, dass „die Juden“ sie sehen, und sagten: „Wenn wir auch nicht an jenem Tag, an dem er gekreuzigt wurde, weinen und uns die Brust in Trauer schlagen konnten, wollen wir dies wenigstens jetzt bei seinem Grab tun. (53) Wer aber wird uns auch den Stein, der an den Eingang des Grabes gelegt ist, wegwälzen, damit wir hineingehen, uns neben ihm niedersetzen und das, was sich gehört, tun können? (54) Denn der Stein war groß, und wir fürchten uns, dass uns jemand sieht. Und wenn wir es nicht können, wollen wir wenigstens beim Eingang niederlegen, was wir zu seinem Gedächtnis bringen, wollen weinen

Τῇ δὲ μίᾳ τῶν σαββάτων:

Wenngleich die Wendung (ἡ) μία (τῶν) σαββάτων – im Unterschied zur kerygmatischen Formel „nach drei Tagen“ bzw. „am dritten Tag“ (vgl. etwa 1 Kor 15,4; aber auch Joh 2,19) – in allen vier kanonischen Evangelien auftaucht,¹⁵ erscheint doch bemerkenswert, dass bei Lk und Joh die einleitende Zeitangabe völlig identisch ausfällt.¹⁶

πρωὶ σκοτίας ἔτι οὔσης :

Die Verbindung des Adverbs πρωὶ mit einem temporalen Genetivus absolutus korreliert am ehesten mit der Konstruktion in Mk 16,2: καὶ λίαν πρωὶ ... ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου.¹⁷ Die inhaltliche Korrektur σκοτίας ἔτι οὔσης verweist jedoch auf eine differente Lichtregie des Joh, in welcher wiederum eine andere theologische Symbolik ihren sichtbaren Ausdruck findet (vgl. das joh Vokabular).¹⁸ Während Mk die Frauen im (österlichen) Licht der aufgehenden Sonne zum Grab gehen lässt, herrscht bei Joh noch Finsternis, als Maria von Magdala sich dorthin begibt.

Die Angabe in Mt 28,1 entspricht inhaltlich dem mk Sonnenaufgang: Ὅψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων ...¹⁹ Ähnlich deutet die Lk Formulierung ὄρθρου²⁰ βαθέως auf die Zeit der Morgendämmerung; weit präziser als πρωὶ (sodass eine genauere Explikation – wie etwa bei Mk mittels des Genetivus absolutus – nicht nötig ist), bezeichnet ὄρθρος „the time just before or about daybreak, dawn, cock-crow“²¹.

und uns die Brust in Trauer schlagen, bis wir nach Hause kommen.“ (55) Und sie gingen hin und fanden das Grab geöffnet ...

¹⁵ Vgl. Mk 16,2; Lk 24,1; Mt 28,1 (εἰς μίαν σαββάτων).

¹⁶ Vgl. insbesondere die Position an der Versspitze zu Beginn des entsprechenden Kapitels sowie die Verknüpfung mit der Partikel δέ.

¹⁷ Zu πρωὶ vgl. auch Mk 16,9; weiters Joh 18,28.

¹⁸ Vgl. auch Lightfoot, Gospel 332; Brown, Gospel 981; Fortna, Gospel 135; Kremer, Oster-evangelien 165, 180; ders., Grab 141; Schnackenburg, Johannesevangelium III 362; Gnilka, Johannesevangelium 149; Matera, John 403; Wengst, Johannesevangelium II 275; ferner Schnelle, Evangelium 298: „Historisch ist ein Gang zum Grab in der Dunkelheit eher unwahrscheinlich ...“ (so auch Ruschmann, Maria von Magdala 83f.). Anders Becker, Evangelium 612. Zur Deutung siehe 9.1.1.

¹⁹ Allerdings könnte auch, Mk 16,1 entsprechend, der Abend des Sabbats gemeint sein (vgl. Brown, Gospel 980; Barrett, Gospel 562 / Evangelium 539; Ebner, Jüngerin 40, Anm. 5); siehe die ähnliche Formulierung in Lk 23,54. Nach Kremer, Oster-evangelien 61, sprechen aber der Kontext und Mk 16,2 dagegen. Vgl. auch Mohri, Maria Magdalena 63.

²⁰ Vgl. auch EvPetr 50 (ὄρθρου δὲ τῆς κυριακῆς ...); weiters Lk 24,22 (ὄρθριναί).

²¹ Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1250; vgl. Pape, Handwörterbuch II 377 („der frühe Morgen, die Zeit vor und um Tagesanbruch, wo die Sonne aufgeht ...“); Lampe, Lexicon 973 („day-break, dawn“).

Μαρία ἡ Μαγδαληνή:

Während bei Joh allein Maria von Magdala genannt wird (vgl. Mk 16,9-11), treten in den synoptischen Grabesperikopen auch andere Frauen auf – deren Namen allerdings variieren (vgl. Mt 28,1: ἡ ἄλλη Μαρία; Mk 16,1: Μαρία ἡ [τοῦ] Ἰακώβου καὶ Σαλώμῃ; Lk 24,10 – als Nachtrag: Ἰωάννα καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς). Bezüglich der Begleiterinnen Marias von Magdala, deren Sonderstellung sich auch bei den Synoptikern in ihrer konstanten Erwähnung an erster Stelle deutlich zeigt, dürfte also Unsicherheit geherrscht haben (vgl. insbesondere den Zusatz in Lk 24,10 καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς).

In Mt 28,1 findet die Vorrangstellung der Magdalenerin darüber hinaus in einem speziellen syntaktischen Phänomen ihren sichtbaren Ausdruck: Auch wenn die formale Inkongruenz des mit zwei Subjekten verbundenen singularischen Prädikats (ἦλθεν Μαριάμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία) im neutestamentlichen Griechisch durchaus der Regel entspricht, wird aufgrund dieser Konstruktion dennoch das erste Subjekt weit stärker betont²² – vor allem im Vergleich zu Mk 16,1 und Lk 24,10 (siehe auch Mt 27,61).

Im apokryphen EvPetr fungiert Maria von Magdala, welche hier explizit als μαθήτρια τοῦ Κυρίου eingeführt wird, eindeutig als das alleinige, die Handlung tragende Subjekt; die Namen der von ihr mitgenommenen Freundinnen werden gar nicht genannt.

Lk erwähnt die meisten Frauen: Zusätzlich zu den drei namentlich genannten (zu Johanna siehe Lk 8,3) führt er noch eine anonyme Menge an – vielleicht um den unterschiedlichen Überlieferungen Rechnung zu tragen; die herausragende Bedeutung der genannten Zeuginnen wird dadurch freilich nivelliert. Neben Maria von Magdala wird Μαρία ἡ Ἰακώβου am breitesten bezeugt; hier deckt sich die Lk Liste mit der Mk Vorlage (vgl. auch Mk 15,40 sowie Mt 27,56). Wahrscheinlich handelt es sich bei der „anderen“ Maria des Mt (vgl. 27,61; 28,1) um dieselbe Frauengestalt.²³

ἔρχεται ... εἰς τὸ μνημεῖον:

In allen Grabesgeschichten finden sich eine Form von ἔρχομαι (Unterschiede treten bezüglich Numerus und/oder Tempus auf)²⁴ sowie die Angabe des Zie-

²² Vgl. Kühner/Gerth, Grammatik I 79, § 370.2.b.α. Siehe die sprachliche Analyse zu V. 3.

²³ Die Bezeichnung ἡ ἄλλη Μαρία dient dann als Verweis auf die Aufzählung in Mt 27,56, wo die „andere“ Maria durch ihre Verwandtschaftsbeziehung zu männlichen Familienmitgliedern näher definiert wird – als Mutter des Jakobus und des Josef. Vgl. die ähnlich konstruierte Vorlage in Mk 15,40. Dazu in III.3. Auch bei der Mk Grablegungsperikope sehen zwei Marien zu (siehe Mk 15,47). Die Mt Listen sind enger aufeinander bezogen als bei Mk.

²⁴ Vgl. Mt 28,1: ἦλθεν (Aorist, Singularform trotz des pluralischen Subjekts); Mk 16,2: ἔρχονται (ebenfalls historisches Präsens, aber Plural); Lk 24,1: ἦλθον (Aorist, Plural); weiters EvPetr 51: ἦλθεν. Mt und Lk meiden Praesentia historica.

les des Weges, wenn auch in differierender sprachlicher Gestalt: Als gemeinsames Grundgerüst erscheint die Formulierung ἐπὶ τὸ μνημεῖον (vgl. Mk 16,2; weiters EvPetr 51; Lk 24,22); Lk verwendet einen anderen Terminus für den Begriff *Grab* (vgl. Lk 24,1 μνήμα²⁵; diff. V. 2), Joh eine andere Präposition, um die Richtung anzugeben.²⁶ Eine völlig andere Konstruktion tritt in Mt 28,1 zu Tage: θεωρῆσαι (finaler Infinitiv)²⁷ τὸν τάφον (typisch mt Vokabel)²⁸.

Da bereits in Joh 19,40 von der Einbalsamierung des Leichnams Jesu die Rede ist, entfällt – wie bei Mt²⁹ – die Salbungsabsicht als Motivation für den Weg zum Grab (vgl. Mk 16,1; Lk 24,1).³⁰ Im Vergleich zu den Synoptikern fällt jedoch auf, dass auch sonst kein Zweck für Marias Grabbesuch angeführt wird.³¹

²⁵ Dieser Terminus findet sich weiters in Lk 8,27; 23,53; Apg 2,29; 7,16; außerdem in Mk 5,3,5; Offb 11,9. Allerdings bieten wichtige Textzeugen (etwa \mathfrak{P}^{75} , \mathfrak{N}) die Lesart μνημεῖον.

²⁶ Die präpositionale Verbindung εἰς τὸ μνημεῖον taucht auch in Mk 16,5 auf, jedoch mit der Bedeutung *ins Grab (hinein)*. Dagegen verwendet Joh die Präposition εἰς undifferenziert, um sowohl den Gang *zum* als auch *ins Grab (hinein)* zum Ausdruck zu bringen (vgl. 20,1.3.4.8; weiters 11,31.38 – gegenüber 20,6.11).

²⁷ Das Verbum des Sehens, mit welchem sonst die Entdeckung des von der Graböffnung entfernten Steins durch die Frauen verbunden ist, scheint hier bei Mt vorgezogen zu sein (vgl. Mk 16,4: ... θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκλύσται ὁ λίθος ...).

²⁸ Vgl. auch Mt 23,27.29; 27,61.64.66. Sonst kommt der Begriff τάφος im NT nur noch in Röm 3,13 (Zitat) vor.

²⁹ Dieser Befund lässt sich jedoch aus der narrativen Logik erklären, welche sich aus dem unmittelbaren Kontext in Mt 28 ergibt: Aufgrund der Bewachung und Versiegelung des Grabes (vgl. Mt 27,62-66) ist eine Salbung des Leichnams schwer möglich. (Vgl. auch Brown, Gospel 981; Kremer, Osterevangelien 62; Atwood, Mary Magdalene 87, 112; Hoffmann, Zeichen 436; Wengst, Johannesevangelium II 275, Anm. 5.)

³⁰ Außerdem wurde Jesus bereits in 12,3 für sein Begräbnis gesalbt (die variierende Menge des Salböls schafft eine Verbindung zwischen den beiden Salbungsaktionen: 12,3 λαβοῦσα λίτρην μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου – 19,39 φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν; hier verweist die große Menge auf ein königliches Begräbnis). Vgl. auch Kowalski, Gang 113.

³¹ Bei Mt entspricht immerhin die finale Infinitivkonstruktion – strukturell – dem Motiv der Salbung bei Mk (16,1: Finalsatz ἵνα ... ἀλείψωσιν αὐτόν) und Lk (24,1: Konstruktion mit Participium coniunctum, eventuell final aufzufassen – φέρουσαι ...). Zu θεωρῆσαι als Motiv des Grabbesuchs bei Mt vgl. Hoffmann, Zeichen 436: „Offenbar zielt die Wahl dieses Begriffs ... auf die Zeugenfunktion der Frauen bei den folgenden Ereignissen. Möglicherweise intendiert er einen Hinweis auf ein Vorherwissen der Frauen von Jesu Auferstehungsvorhersage, an die sie dann der Engel in V. 6b ausdrücklich erinnert.“ (Ähnlich Kremer, Osterevangelien 62.) Hingegen sieht hier Mohri, Maria Magdalena 63, eine jüdische Trauersitte. – Das EvPetr versucht wiederholt den Grabgang der Frauen zu begründen und führt als Motiv eine rituelle Totenklage an (52 κλαῦσαι καὶ κόψασθαι, 54 κλαῦσωμεν καὶ κοψώμεθα). In EvPetr 50 wird dieser Ritus als übliches Zeremoniell charakterisiert: ἃ εἰώθεσαν ποιεῖν αἱ γυναῖκες ... (vgl.

καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου :

Wie die Frauen in den synoptischen Grabeserzählungen³² sieht Maria von Magdala, dass der Stein³³, welcher als allgemein bekanntes Traditionsgut vorausgesetzt wird (bei der joh Grablegungsperikope fehlt jeglicher Hinweis auf das Verschließen der Graböffnung)³⁴, vom Grab entfernt (*weggenommen* – nicht *weggewälzt*) ist.

Bei Lk fällt die parallele syntaktische Konstruktion – bei zum Teil verschiedenem Vokabular – auf (Partikel – Verb – AcP – präpositionale Ergänzung):

Joh 20,1: ... καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου.
Lk 24,2: εἶρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου.³⁵

Die Wendung ἀποκλίειν τὸν λίθον findet sich auch bei Mk und Mt,³⁶ allerdings verlagert die mt Ostergeschichte die Perspektive von den beobachtenden Frauen auf den agierenden ἄγγελος κυρίου und ersetzt das theologische Passiv (im resultativen Perfekt) durch eine eigenständige Erzählung in apokalyptischen Farben, um die göttliche Intervention herauszustreichen.³⁷ Das joh

53 τὰ ὀφειλόμενα). Dazu Taschl-Erber, Maria Magdalena 21f. – Wenn man Joh 11,31 (ἵνα κλάυση ἐκεῖ) ins Auge fasst, käme auch in Joh 20 eine Totenklage als Motiv für den Gang zum Grab in Betracht (vgl. V. 11 κλαίουσα; V. 13a/15a τί κλαίεις;). Vgl. dazu auch Brown, Gospel 981f.; Wengst, Johannesevangelium II 275; Dietzfelbinger, Evangelium 321.

³² Bei Mt ist dies implizit vorauszusetzen.

³³ Das Stichwort λίθος hat „semantische Funktion, signalisiert u.a. die Berührung mit der Gattung ‚Türöffnungs- und Befreiungswunder‘ (vgl. auch Chariton, De Chaerea et Callirhoe III 3): der ‚große Stein‘ weist auf die sichere Verschließung und die (nicht ‚erzählte‘) wunderbare Öffnung der Grabtür hin, also letztlich auf die Befreiung Jesu aus Grab und Tod“ (Kratz, R., „λίθος“, *EWNT II*: 870f.).

³⁴ Vgl. dagegen Mk 15,46 (par. Mt 27,60): ... καὶ προσεκύλισεν (προσκυλίσας) λίθον (μέγαν) ἐπὶ τὴν θύραν (τῆ θύρα) τοῦ μνημείου (...). Aber auch bei Lk taucht der Stein erst im Osterbericht auf. – Allerdings entspricht diese Vorstellung Joh 11,38: ἦν δὲ σπήλαιον καὶ λίθος ἐπέκειτο ἐπ’ αὐτῷ. Ferner dürfte das Verschließen eines Grabes mit einem Stein einen allgemeinen Usus widerspiegeln (vgl. auch die Szene in Charitons damals bekanntem Roman *Kallirhoë* zu Beginn des III. Buches: siehe unten S. 166f.), welcher aus Gründen der Selbstverständlichkeit nicht eigens berichtet werden muss, sodass keine echte Spannung zu 19,42 entsteht, wo kein Stein erwähnt wird (vgl. Becker, Evangelium 612).

³⁵ In diese Reihe passt auch EvPetr 55: Καὶ ἀπελθοῦσαι εἶρον τὸν τάφον ἠνεωγμένον ... sowie Chariton, *Kallirhoë* 3,1: ... παραγενόμενος δὲ εἶρε τοὺς λίθους κεκινημένους καὶ φανεράν τὴν εἴσοδον. (Siehe dazu unten S. 166f. Hervorhebungen durch die Verfasserin.)

³⁶ Vgl. Mk 16,3 (τίς ἀποκλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ...); 16,4 (... ὅτι ἀποκεκλίσται ὁ λίθος); Mt 28,2 (ἄγγελος ... ἀπεκύλισεν τὸν λίθον); weiters EvPetr 12,53 (Τίς δὲ ἀποκλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον ...;).

³⁷ Daher der Aorist. Mohri, Maria Magdalena 53f., 63, weist diesen Erzählzug wie die Wächtersequenz der Gattung der Befreiungswunder zu. Zum Erdbeben siehe auch Mt 27,51. In

Äquivalent *ἀρπείν τὸν λίθον* taucht dagegen auch in Joh 11 zweimal auf.³⁸ Die präpositionale Verbindung *ἐκ τοῦ μνημείου* begegnet ferner in 12,17 (abgesehen vom unmittelbar folgenden Vers).

Mk schildert das Ereignis, indem er die AdressatInnen in die Situation der Frauen hineinversetzt; deren retardierende Frage *τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου*; (Mk 16,3; in EvPetr 53f. in psychologischer Weise novellistisch ausgestaltet) lenkt die Aufmerksamkeit der HörerInnen und LeserInnen auf den Stein, das gemeinsame traditionelle Element aller kanonischen Grabesberichte. Gleich darauf bemerken Maria von Magdala und ihre Begleiterinnen, dass das Grab geöffnet ist: *καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκλύσται ὁ λίθος ...* (Mk 16,4).³⁹ Die Darstellung dieses Erzählzugs fällt insbesondere bei Joh recht straff aus (mit Auslassung von Mk 16,3);⁴⁰ vor der Angelophanie bricht die Joh Erzählung ab. Während der entfernte Stein die Lösung auf die Frage der Mk Jüngerinnen darstellt, eröffnet gerade diese Entdeckung bei Joh ein neues Problem, wie Marias Fehlinterpretation zeigt.⁴¹ Somit wird im 4. Evangelium deutlich, dass das Schwergewicht der Erzählung des Grabbesuchs Marias von Magdala nicht auf dem geöffneten Grab – und dessen Deutung durch einen *angelus* interpretiert – ruht; vielmehr führt das leere Grab an sich sogar zu Missverständnissen – welche später Jesus selbst ausräumen muss.

Was den Eingangsteil der jeweiligen Grabesgeschichten betrifft, dürfte die bei Mk überlieferte volkstümliche Erzählung den anderen drei Evangelien zugrunde gelegen haben; das inhaltliche Gerüst von Joh 20,1 tritt dabei insbesondere in Mk 16,2.4a hervor. Ferner kommen bei einem Vergleich von Lk 24,1f. und Joh 20,1 auffallende Übereinstimmungen – vor allem hinsichtlich des syntaktischen Aufbaus – zum Vorschein,⁴² während die Mt Variante das

EvPetr 37 weicht der Stein von selbst, um den Grabeingang freizugeben, als zwei Männer vom Himmel herabsteigen und sich dem Grab nähern.

³⁸ Vgl. V. 39 (*ἄρατε τὸν λίθον*) sowie 41 (*ἦραν οὖν τὸν λίθον*). Im unmittelbar vorhergehenden Kontext begegnet das Verb in 19,38 zweimal – jedoch in Verbindung mit *τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ/αὐτοῦ*; in diesem Sinne außerdem in 20,2 (mit parallelem *ἐκ τοῦ μνημείου*). 13.15.

³⁹ Die Hervorhebungen im griechischen Text sollen Übereinstimmungen zu Joh 20,1 aufzeigen. Man beachte auch das neuerliche historische Präsens beim finiten Verbum des Sehens (*ἔρχονται ... θεωροῦσιν*), das allerdings mit einem *ὅτι*-Satz konstruiert ist; in Mk 16,5 ist *εἶδον* hingegen mit einem AcP verbunden.

⁴⁰ Vgl. auch Zeller, Ostermorgen 147. Bultmann, Evangelium 529, erklärt diese Verkürzung mit der fehlenden (womöglich wegen der Kombination mit 19,38-42 gestrichenen) Salbungsabsicht.

⁴¹ Ähnlich Ebner, Bilder 172; ders., Jüngerin 40.

⁴² Vgl. auch Zeller, Ostermorgen 147. Um die These einer Benutzung des LkEv zu untermauern, sind die Übereinstimmungen jedoch „nicht spezifisch genug“ (ebd. 149, Anm. 12).

Ergebnis einer gesonderten Entwicklung darstellt. Bezüglich des Vokabulars haben Lk und Joh unterschiedliche Anleihen bei der (vor?)mk Tradition⁴³ genommen. Weiters zeigt sich bei Joh eine sprachliche Verzahnung mit dem unmittelbar vorhergehenden Kontext sowie der Lazarusperikope (samt späteren Verweisen).

In V. 1 tritt also traditionelles Material neben typisch joh Elemente (vgl. insbesondere die Begriffe *σκορία* bzw. *αἴρω* sowie vor allem die Fokussierung der Grabeserzählung auf Maria von Magdala). Die ausführlichere Tradition vom Grabbesuch von Frauen dürfte als bekannt vorausgesetzt und „in unserem Vers stark gerafft“⁴⁴ sein. Allerdings stammen die Entsprechungen zur synoptischen Überlieferung nicht notwendigerweise aus einer Benutzung der synoptischen Evangelien, sondern könnten auch „eine parallele Tradition repräsentieren“⁴⁵ oder aus einem breiten mündlichen Traditionsstrom resultieren, aus welchem die allgemein bekannten Elemente aufgegriffen wurden.

Die Konzentration des Geschehens auf Maria von Magdala erfolgte wohl mit Blick auf die in V. 14ff. verarbeitete Christophanie-Tradition, welche nur von Maria Magdalena sprach;⁴⁶ weiters spiegelt sie „the Johannine tendency to individualize for dramatic purposes“⁴⁷, insbesondere um der Gemeinde paradigmatische Figuren zu präsentieren.⁴⁸ Die eigenartige Pluralform in V. 2 könnte dann in *diachroner* Perspektive auch eine Reminiszenz einer ursprünglichen Erzählung darstellen, welche mehrere Frauen zum Grab gehen lässt⁴⁹ (neben der Möglichkeit etwa, dass im *Wir* der TradentInnenkreis des JohEv zur Sprache kommt)⁵⁰.

Die motivischen Verknüpfungen mit dem gesamten Abschnitt, insbesondere mit den unmittelbar folgenden Versen, legen für V. 1 als Exposition der

⁴³ Der Grundbestand von Joh 20,1 könnte auch auf eine vormk Überlieferung zurückgehen (vgl. dazu Hoffmann, Auferstehung 498).

⁴⁴ Zeller, Ostermorgen 146; vgl. Hoskyns, Gospel 540.

⁴⁵ Benoit, Maria Magdalena 361.

⁴⁶ Vgl. Brown, Gospel 999; Schnackenburg, Johannesevangelium III 362; Zeller, Ostermorgen 147, Anm. 6; Sanders/Mastin, Commentary 417; Theobald, Jünger 238, Anm. 102.

⁴⁷ Brown, Gospel 999; ähnlich Schnackenburg, Johannesevangelium III 362; Kremer, Oster-evangelien 165.

⁴⁸ Vgl. auch Schnelle, Evangelium 298: „Der Evangelist ist ebenso wie seine Tradition an Einzelpersonen interessiert, deren Verhalten und Erkenntnisse exemplarische Bedeutung für die Gemeinde haben.“

⁴⁹ Dazu siehe unten 8.2. – insbesondere mit der Kritik bei Wengst, Johannesevangelium II 277, Anm. 10. Anders Bultmann, Evangelium 529, mit Anm. 4, welcher (im Anschluss an Hartmann) eine Quelle annimmt, in der allein von Maria Magdalena die Rede ist; dass nicht von mehreren Frauen berichtet wird, zeigt für ihn, „daß nicht die Synoptiker die Quelle des Joh sind“ (ebd. 529).

⁵⁰ Siehe 4.1. zu V. 2.

gesamten Episode eine redaktionelle Überformung des Traditionsguts nahe. Ebenso verweist die systematische temporale Strukturierung des Osterzyklus auf eine Bearbeitung der ursprünglichen Stoffe.

8.2. Die Überleitung: V. 2

Während V. 1 klar von der synoptischen Tradition des Grabbesuchs der Frauen geprägt ist, liegt in V. 2-10 eine eigenständige joh Komposition mit einem weit geringeren aus der Überlieferung stammenden Anteil vor. Bisher fielen einerseits die sprachlich-motivische Einheitlichkeit, welche V. 2 (insbesondere die erste Vershälfte) mit den folgenden Versen verbindet, andererseits die geschlossene Struktur von V. 3-10 auf. Die den synoptischen Darstellungen (insbesondere der mk Vorlage) entsprechende Reihenfolge findet erst in V. 11b-12 ihre Fortsetzung.⁵¹

Da der überleitende V. 2 eine strukturelle Dublette zu V. 18 darstellt, welcher bei den Synoptikern sein Äquivalent in den jeweils die traditionelle Erzählung vom Grabbesuch der Frauen abschließenden Versen findet, kommen (schwache) motivische Übereinstimmungen mit den synoptischen Grabesperiolen am ehesten bei den Schilderungen des Aufbruchs der Frauen vom Grab zum Vorschein (vgl. Mt 28,8; Mk 16,8; Lk 24,9.[23]). Dabei geht es jedoch hauptsächlich um das Handlungsgerüst einer schnellen Entfernung vom Grab⁵² in besonderer Gemütsverfassung (bei Joh sind freilich andere Emotionen als bei Mt und Mk vorauszusetzen)⁵³, um den JüngerInnen eine wichtige Nachricht zu überbringen⁵⁴; echte Wortanklänge sind minimal und eher zufällig⁵⁵. Von seinem vollen Inhalt her hat dieser Vers keinen Platz in den synoptischen Ostergeschichten. Zudem eilt Maria von Magdala bei Joh aus ei-

⁵¹ Allerdings dürfte es sich bei V. 11 um einen redaktionellen Überleitungsvers handeln (dazu 8.4.), erst V. 12 knüpft wieder an die synoptische Tradition an.

⁵² Vgl. Mt 28,8: Καὶ ἀπελθοῦσαι ταχὺ ἀπὸ τοῦ μνημείου ... ἔδραμον ...; Mk 16,8: Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου ... – Joh 20,2: τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται ...

⁵³ Während die Frauen bei Mk (und Mt) auf die Angelophanie mit Furcht reagieren, gründet bei Joh Marias womöglicher Schrecken wegen des leeren Grabes in der Befürchtung, den gestohlenen/umgebeteten Leichnam nicht mehr aufzufinden.

⁵⁴ Zu beachten ist die Differenz (ἀπ-)ἀγγέλλω (Mt 28,8; Lk 24,9; Joh 20,18) – λέγω (Lk 24,9; Joh 20,2). Bei Mk negative Thematisierung: καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν.

⁵⁵ Man bedenke die häufige Verwendung der Verben ἔρχομαι und λέγω in den folgenden Erzählstücken, τρέχω kommt auch in V. 4 vor. – Während Joh beim Simplex die Präsensstammformen verwendet (20,2 τρέχει; 20,4 ἔτρεχον, aber προέδραμεν), finden sich bei den Synoptikern auffallenderweise nur Formen des Aoriststamms dieses relativ seltenen Verbs (vgl. Mt 27,48 δραμών; 28,8 ἔδραμον; Mk 5,6 ἔδραμεν; 15,36 δραμών; Lk 15,20 δραμών; 24,12 ἔδραμεν).

gener Initiative zu den Jüngern, „nicht aufgrund der Weisung eines Engels“⁵⁶, um ihnen die – freilich differierende – Nachricht vom leeren Grab zu bringen.

Eine strukturelle Parallele zeigt sich allerdings im Aufbau der 1k Erzählung, insofern hier die Mitteilung der Frauen (vgl. Lk 24,9f.), welcher die Jünger keinen Glauben schenken (V. 11; vgl. auch Mk 16,11), den Grabgang des Petrus motiviert (V. 12; vgl. auch das Kurzreferat in Lk 24,22-24). Wie in Joh 20,3 (dort gemeinsam mit der Joh Figur des Geliebten Jüngers) macht er sich auf den Weg, um selbst den Wahrheitsgehalt des (hier verschiedenen) Berichtes zu überprüfen. Während bei Joh eine Fokussierung auf Maria von Magdala, Petrus und den Geliebten Jünger erfolgt, hebt Lk nur Petrus aus dem Kreis der „Apostel“ heraus, welche er in V. 10 den Frauen gegenüberstellt (in V. 9 war dagegen die Rede von den Elf und „allen übrigen“).⁵⁷ Dass deren Worte nicht ernst genommen werden, wirft zudem ein schlechtes Licht auf sie, wenngleich sich die Zweifel in erster Linie auf die Botschaft und nicht auf deren Überbringerinnen beziehen.⁵⁸

Auch Mk 16,7 betont die besondere Rolle des Petrus (der Zusatz καὶ τῷ Πέτρῳ fehlt freilich im Parallelvers Mt 28,7). Insofern hier ebenfalls eine gesonderte Benachrichtigung des Petrus aufgrund seiner Position angedeutet wird, lässt sich der zweimalige Gang Marias von Magdala zu den Jüngern (und Jüngerinnen) – einerseits in Joh 20,2 zu Petrus und dem „Jünger, den Jesus liebte“, welcher im Joh JüngerInnenkreis eine herausragende Stellung einnimmt, andererseits in V. 18 zu den JüngerInnen allgemein (ἔρχεται ... ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ...) – in gewisser Weise erklären.⁵⁹

Ferner passt Marias Rede in Joh 20,2b inhaltlich zu Lk 24,3-4a, als ob sie die Ratlosigkeit (ἀπορεῖσθαι) der Frauen aufgrund des leeren Grabes explizit

⁵⁶ Benoit, Maria Magdalena 361.

⁵⁷ Bei der Bezeichnung οἱ ἀπόστολοι handelt es sich um ein 1k Vorzugswort (vgl. auch Lk 6,13; 9,10; 17,5; 22,14) – das bei Joh fehlt. Zur österlichen Begründung der besonderen Autorität des Petrus vgl. auch Lk 24,34.

⁵⁸ Dies hebt Vahrenhorst, Frauen 286, im Anschluss an Schottroff, Maria Magdalena 25, hervor. Vgl. auch Schottroff, Frauen 111: „In solchen Erzählungen steckt viel vom Zweifel und der Not späterer Christengenerationen; für die Rolle der Frauen ... sind sie allenfalls insofern aussagekräftig, als eben der Gedanke an ihre Unglaubwürdigkeit als Frauen keine Rolle spielt und wir hier eher Dokumente der auch am Ende des ersten Jahrhunderts und darüber hinaus vorliegenden Bedeutung der Frauen in der Verkündigung vor uns haben als Dokumente der Zurückdrängung der Frauen.“ Nach D’Angelo, Mary Magdalen 99, wird hier „the ground for the dramatic irony“ in Lk 24,22-24 gelegt. – Dennoch mag dieser Erzählzug durchaus atmosphärische Verhältnisse der damaligen Zeit und Gesellschaft widerspiegeln. Die Bemerkung in Lk 24,11, wonach der Bericht der Frauen „den Aposteln“ ὡσεὶ λῆρος erschien, „gehört zu den massivsten redaktionellen Stilmitteln, um zu zeigen: Die Garanten der Osterbotschaft sind die ‚Apostel‘ (Lk 24,10.11) ...“ (Ritt, Frauen 132).

⁵⁹ Lindars, Gospel 600, nimmt an, dass Mk 16,7 bei Joh vorausgesetzt ist.

in Worte fassen würde. Umgekehrt dient die Lk Notiz wiederum als Erklärung für Marias Reaktion (zumal Lk ebenso das Finden des Steins und das Nichtfinden des Leichnams Jesu parallelisiert)⁶⁰. Da Joh nicht erzählt, was zwischen V. 1 und 2 passiert, erscheint der Übergang nämlich etwas abrupt, vor allem wenn man den Anlass für Marias Schlussfolgerung sowie die Pluralform (ein Reflex auf die Frauengruppe in den synoptischen Grabeserzählungen?)⁶¹ näher ins Auge fasst.

Vor dem Hintergrund der späthellenistischen Vorstellungswelt erweist sich Marias Reaktion auf das geöffnete Grab allerdings nicht als dermaßen ungewöhnlich, wie oft herausgestellt wurde⁶² – wie etwa „die verblüffend ähnliche Szene“⁶³ zu Beginn des III. Buches von Charitons *Kallirhoë*, des ältesten der vollständig erhaltenen antiken Romane (etwa um die Zeitenwende ent-

⁶⁰ Siehe Lk 24,2f.: *εὑρον δὲ τὸν λίθον ... (3) εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὑρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*. Dazu vgl. Joh 20,1: *... καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου* – V. 2: *... ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου ...*

⁶¹ So etwa Wellhausen, *Evangelium* 91 (wobei bei ihm „der Ergänzer an den synoptischen Bericht dachte“); Kitzberger, *Mary* 582 („a text-signal which evokes intertextuality“); Thyen, *Johannesevangelium* 757f. (als intertextuelles Spiel); hypothetisch bei Haenchen, *Johannesevangelium* 567f. – Etliche setzen aufgrund der Pluralform die Anwesenheit mehrerer Frauen voraus, ohne eine diachrone Erklärung zu bieten: vgl. Bernard, *Commentary* 656; Gnilka, *Johannesevangelium* 149; Morris, *Gospel* 734; Schwank, *Evangelium* 472, 475f.; Ruckstuhl, *Jesus* 192 (er neigt in dieser Monographie zu historisierenden Harmonisierungen). Nach Weiss, *Johannes-Evangelium* 517, hätte Maria Magdalena „das Grab verlassen, ehe ihre Begleiterinnen die Engelterscheinung hatten“; ähnlich der Harmonisierungsversuch bei Wikenhauser, *Evangelium* 341. – Dass der Plural in der zugrunde liegenden Überlieferung/Quelle vorgegeben war, denken z. B. Bauer, *Johannesevangelium* 229; Benoit, *Maria Magdalena* 360f.; Brown, *Gospel* 1000; Fortna, *Gospel* 136; Lindars, *Gospel* 600; Schnackenburg, *Johannesevangelium III* 358, 362; Becker, *Evangelium* 608-610; Kremer, *Osterevangelien* 166, 178; Blank, *Evangelium* 161; Wilckens, *Evangelium* 306; Dietzfelbinger, *Evangelium* 326; Sanders/Mastin, *Commentary* 417 („acquaintance with a tradition which told of several women at the tomb“); Ruschmann, *Maria von Magdala* 76; Brock, *Mary Magdalene* 57. – Man beachte aber die scharfe Kritik bei Wengst, *Johannesevangelium II* 277, Anm 10: „Keinen Deut besser als diese ‚konservative‘ Exegese ist die ‚kritische‘, die den Plural traditions- oder literarkritisch von daher erklärt, dass in der vom Evangelisten benutzten Fassung der Geschichte von einer Mehrzahl von Frauen die Rede war ... Man traut ihm also zu, dass er zwar bewusst die Anzahl der Frauen auf eine reduzierte, dann aber sofort bewusstlos einen Plural stehen ließ – und das bei einem Satz, der nicht einmal als Tradition beweisbar ist. Beiden Zugangsweisen ist gemeinsam, dass sie die besondere Form des vorliegenden Textes als vom Verfasser gewollte nicht ernst nehmen, sondern es besser wissen.“ – Könnte aber vielleicht eine *bewusste* Anspielung auf die diesbezugliche synoptische Überlieferung vorliegen?

⁶² So argumentiert z. B. Theobald, *Jünger* 236, hauptsächlich mit dieser Beobachtung, dass die Veranlassung der Grabesvisitation der Jünger im jetzigen Kontext „künstlich und Zeichen einer nachträglichen Naht“ sei (siehe ebd., Anm. 92).

⁶³ Ebner, *Jüngerin* 40, Anm. 7.

standen)⁶⁴ zeigt: Auch Chaireas, welcher frühmorgens zum Grab seiner (allerdings nur scheinbaren und von Grabräubern verschleppten) Braut Kallirhoë kommt, reagiert angesichts der vom Grabeingang entfernten Steine mit großer Bestürzung, zumal Grabraub in der Antike sehr verbreitet war.⁶⁵

Das Motiv des weggenommenen Leichnams, das sich auch in V. 13 und 15 durchzieht (und wohl ursprünglich dorthin gehört)⁶⁶, erinnert insbesondere aber auch an die These des Leichendiebstahls durch die JüngerInnen in den mt Wächterszenen (vgl. Mt 27,64; 28,13: explizit κλέπτειν statt αἶρειν).⁶⁷ Während bei Mt der Ursprung dieser Theorie als bewusst in die Welt gesetztes Gerücht seitens der Hohepriester begründet wird, kommt in der Darstellung hier zum Ausdruck, die AnhängerInnen Jesu hätten zunächst selbst angenommen, der Leichnam sei aus dem Grab entfernt worden,⁶⁸ diese Vermutung wird jedoch im weiteren Erzählverlauf durch die spätere Begegnung mit dem Auferstandenen widerlegt. „So wird in dieser Erzählung auch eine apo-

⁶⁴ Vgl. Goold, Chariton 1-2. Wie die handschriftliche Überlieferung zeigt, dürfte der Roman in der Kaiserzeit recht beliebt gewesen sein (vgl. ebd. 3). Gattung und Motive fanden im folgenden Jahrhundert viele Nachahmer, darunter auch Xenophon von Ephesos (für Goold, Chariton 15, „a slavish imitator“).

⁶⁵ Οἱ μὲν γὰρ τυμβωρύχοι τὸν τάφον περιέκλεισαν ἀμελῶς, οἷα δὴ σπεύδοντες ἐν νυκτί· Χαιρέας δὲ φυλάξας αὐτὸ τὸ περίορθρον ἦκεν ἐπὶ τὸν τάφον ... παραγενόμενος δὲ εἶρε τοὺς λίθους κεκινημένους καὶ φανεράν τὴν εἴσοδον. ὁ μὲν οὖν ἰδὼν ἐξεπλάγη καὶ ὑπὸ δεινῆς ἀπορίας κατείχετο τοῦ γεγονότος χάριν ... (Chariton, *Kallirhoë* 3,1-2; zitiert nach Goold, Chariton 144.) Vgl. etwa Lk 24,1-4: ... ὄρθρον βαθέως ἐπὶ τὸ μνήμα ἦλθον ... εὔρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκλιμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὔρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου ... – Bei der anschließenden Feststellung des Grabraubs – festgemacht am Fehlen der Grabbeigaben – taucht unter den SyrakuserInnen die Frage auf: ἡ νεκρὰ δὲ ποῦ; (Chariton, *Kallirhoë* 3,4; zitiert nach Goold, Chariton 146) – vgl. Marias (indirekte) Wo-Frage in Joh 20,2.13.15.

⁶⁶ Siehe unten.

⁶⁷ Auch in den mt Wächterszenen (Mt 27,62-66; 28,4.11-15), die bei Mt „die Geschichte vom leeren Grab wie ein Diptychon [rahmen]“ (Melzer-Keller, Jesus 120), und ihrem Pendant in EvPetr 28-34 spiegelt sich eine apologetische Tendenz, insofern diese Erzählungen der – in der zeitgenössischen Polemik gründenden – Theorie des Diebstahls des Leichnams durch die JüngerInnen entgegneten sollen (vgl. Taschl-Erber, Maria Magdalena 19-21; Blinzler, Prozeß 415; Denker, Stellung 83f.; Kremer, Osterevangelien 75f.; Zeller, Ostermorgen 152; Schnackenburg, Matthäusevangelium 283; Hoffmann, Zeichen 418ff.; Ritt, Frauen 124; Melzer-Keller, Jesus 120). Bemerkenswert ist in Mt 28,4 die ironische Kontrastierung der Wächter, die „wie tot“ werden, gegenüber dem von ihnen zu bewachenden Toten, der auferweckt wurde und lebt (vgl. auch Mohri, Maria Magdalena 53, 64).

⁶⁸ Wenn man in der unbestimmten III. Person Plural einen Hinweis auf „Machenschaften der Hohepriester“ (Schenke, Johannes 373; ähnlich Minear, John 126) sehen will, ließe sich in Joh 20,2 geradezu die Umkehrung der bei Mt zum Vorschein kommenden jüdischen Polemik entdecken: *sie* haben den Herrn aus dem Grab weggenommen, und *wir* (seine AnhängerInnen) wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben.

logetische Dimension mitschwingen.⁶⁹ Denn das „rasche und wiederholte (V 13.15) Reden von der Wegnahme des Herrn legt den Verdacht nahe, daß der Erzähler die Legende vom Leichenraub kennt und berücksichtigt“⁷⁰.

Insgesamt erweist sich der inhaltlich singuläre V. 2 als joh Bildung, um eine Überleitung zur Jüngerszene in V. 3-10 herzustellen.⁷¹ Dafür spricht insbesondere das gehäufte Auftreten joh Stilkriterien.⁷² Ferner zeigt sich eine umfassende sprachliche Verklammerung mit dem folgenden Erzählstück, vor allem was V. 2a betrifft.⁷³ In 2b (καὶ λέγει ...) liegt hingegen eine Dublette zu 13b (mit kleinen Unterschieden) vor,⁷⁴ darüber hinaus ist die zweite Vershälfte insbesondere mit V. 1 (αἴρειν ἐκ τοῦ μνημείου) und 15 (... λέγει ... ποῦ ἔθηκας αὐτόν ... ἄρῳ) motivisch verknüpft (zu αἴρω vgl. ferner 19,38, zu μνημείον 19,41f.). Da „V. 2 als Impulsvers für den Wettlauf-Einschub VV. 3-10 fungiert“⁷⁵, legt sich für 2b gegenüber der umgekehrten Variante⁷⁶ eher

⁶⁹ Wengst, Johannesevangelium II 276, Anm. 8. (Anders Becker, Evangelium 616.) Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 359, der im weiteren Verlauf der Ostergeschichte „eine anders gerichtete Grundtendenz“ als in der hier benutzten Tradition erkennt, insofern „der Evangelist eher ein Interesse daran hat, seine Leser zu einem gläubigen Verständnis des Auferstandenen selbst zu führen“. Dabei weisen für ihn aber die „Dominanz jenes Motivs und seine konkrete Formulierung (besonders in V 15) ... stärker auf eine Quelle als nur auf mündliche Überlieferung“ hin. Doch wird sich die Herkunft des Motivs nicht endgültig klären lassen. Der im JohEv bisher gemiedene Kyriostitel könnte auf die Redeweise einer zugrunde liegenden Tradition deuten, freilich zeigen sich in Marias Worten neben traditionellen auch joh Sprachelemente (siehe die sprachliche Analyse).

⁷⁰ Schnackenburg, Johannesevangelium III 363. „Die Quelle des Joh böte dann eine andere Version dieser Legende“ (ebd.). Vgl. auch Ruschmann, Maria von Magdala 84f.

⁷¹ Vgl. auch Bultmann, Evangelium 528; Zeller, Ostermorgen 153; Haenchen, Johannesevangelium 568 („eröffnet einen Einschub“); Theobald, Jünger 236, Anm. 92 („redaktionelle Naht“); Mohri, Maria Magdalena 138; weiters Schnelle, Evangelium 298f.: „Offenbar geht V. 2 auf Johannes zurück, der dadurch eine ursprünglich nur von Petrus erzählende Grabes-tradition (V. 3a: ἐξήλθεν) mit dem Bericht einer Erscheinung vor Maria Magdalena verband und zugleich durch die Einführung des Lieblingsjüngers und weitere redaktionelle Bearbeitungen die Erzählung vom ‚Wettlauf zum Grab‘ schuf.“

⁷² Siehe die sprachliche Analyse zu V. 2.

⁷³ τρέχει – V. 4 ἔτρεχον, προέδραμεν; οὖν – V. 3.6.10.(11); οὖν καὶ ... καὶ – V. 6; ἔρχεται – V. 3 ἦρχοντο, V. 4 ἦλθεν, V. 6 ἔρχεται, V. 8 ἐλθών (ohne die Komposita); ἔρχεται πρὸς mit Akk. – V. 10 ἀπήλθον ... πρὸς ...; Σίμωνα Πέτρον – V. 3 ὁ Πέτρος, V. 4 τοῦ Πέτρου, V. 6 Σίμων Πέτρος; τὸν ἄλλον μαθητὴν – V. 3.4.8 ὁ ἄλλος μαθητής.

⁷⁴ Eine ähnliche Doppelung findet sich auch in Joh 11. In V. 21 sagt Marta zu Jesus: κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν ἀπέθαιεν ὁ ἀδελφός μου. Die fast identische Dublette in V. 32 (Maria wiederholt die Worte ihrer Schwester in veränderter Reihenfolge) strukturiert den Text; während auf den ersten Dialog Jesu Wort von der Auferstehung (V. 25f.) und Martas Messiasbekenntnis (V. 27) folgen, wird nun im Anschluss das Zeichen der Auferweckung des Lazarus geschildert.

⁷⁵ Ebner, Jüngerin, Anm. 29.

eine redaktionelle Benutzung der Formulierung von V. 13 nahe.⁷⁷ Sprachliche Parallelen zum indirekten Fragesatz ποῦ ἔθηκαν αὐτόν⁷⁸ in 2b/13b treten aber auch in Joh 19,42 (ἐκεῖ ... ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν)⁷⁹; 11,34 (Ποῦ τεθείκατε αὐτόν;) sowie Mk 16,6 (... ὅπου ἔθηκαν αὐτόν) zu Tage.⁸⁰

V. 2 erscheint in seiner Funktion als Überleitungsvers zudem etwas künstlich, da das Zusammentreffen von Maria Magdalena, Petrus und dem Geliebten Jünger konstruiert wirkt. In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, dass „der andere Jünger“ aus V. 3ff. nur durch den Relativsatz in V. 2 als der von Jesus geliebte Jünger expliziert wird.⁸¹ Wenn man die Korrelation von V. 1/18 (Maria auf dem Weg zum/vom Grab) in Betracht zieht, fällt V. 2 ferner aus dem strukturellen Gefüge des Textes heraus; darüber hinaus erscheint das zweimalige Verlassen des Grabes, um den JüngerInnen eine Nachricht zu übermitteln, erzählökonomisch ungeschickt⁸² und auch unlogisch, insofern sich bei der unvermittelten erneuten Anwesenheit Marias beim Grab in V. 11 (als ob sie von dort gar nicht weggegangen wäre) die Frage aufdrängt: Wann ist sie zurückgekehrt?⁸³ V. 11 wirkt wie die direkte Fortsetzung von V. 1.⁸⁴ –

⁷⁶ So sieht etwa Fortna, Gospel 139 (wie schon Hartmann, Vorlage 206), in V. 13 „a Johannine paraphrase of v. 2“ (vgl. auch ebd. 135 zu V. 2 sowie die Rekonstruktion des Textes der von ihm postulierten Quelle ebd. 245); ähnlich Benoit, Maria Magdalena 361, Anm. 2.

⁷⁷ Vgl. Wellhausen, Evangelium 91 („denn in 2 hat die Magdalena ja noch gar nicht in das Grab geguckt, das geschieht erst in 11“); Bultmann, Evangelium 528; Ebner, Jüngerin, Anm. 29; Mohri, Maria Magdalena 138.

⁷⁸ Nach Lindars, Gospel 600, Bestandteil der Vorlage („the phrase comes from the source“). Allerdings würde ich dies eher für V. 13/15 (siehe unten in 8.5.) geltend machen.

⁷⁹ Dazu vgl. wiederum Mt 27,60; Mk 15,46; Lk 23,53; weiters Apg 13,29.

⁸⁰ Vgl. auch EvPetr 51: ... ὅπου ἦν τεθείς.

⁸¹ Benoit, Maria Magdalena 370f., Anm. 23, sieht hier eine „Kombination zweier johanneischer Themen: ‚der Andere Jünger‘ (Joh 18,15-16; 20,3.4.8) und ‚der Jünger, den Jesus liebte‘ (Joh 13,23; 19,26; 21,7.20)“. Ähnlich Moloney, Gospel 521. Als literarkritische Indizien erscheinen die sprachlichen Anhaltspunkte allerdings als sehr schwach (vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 364f.).

⁸² Vgl. Zeller, Ostermorgen 147. Bezüglich des doppelten Ganges Marias zu den JüngerInnen in V. 2/18 siehe allerdings Mk 16,7.

⁸³ Vgl. z. B. auch Becker, Evangelium 608. Freilich handelt es sich dabei um eine Frage der reflektierenden LeserInnen, wohingegen sich im narrativen Plan die Frage nach dem Verbleib Marias während des Grabbesuchs der beiden Jünger gar nicht stellt. Moloney, Gospel 527, sieht in der merkwürdigen Wiedereinführung Marias beim Grab ein Indiz für einen Einschub der Jüngerszene in eine ursprüngliche Maria Magdalena-Erzählung, ausgehend von der Beobachtung: „In almost every case the narrator of the Fourth Gospel indicates movement of characters from one place to another (e.g., 2:1, 13; 3:22; 4:3-6; 5:1; 6:1; 7:10; 8:59; 10:22; 11:5, 17, 38, 54; 12:1, 12, 36b).“ Lindars, Gospel 603, erklärt Marias Wiederauftauchen beim Grab: „it is really due to imperfect interweaving of two separate traditions“. Auch Keil, Johannesevangelium 239, schließt aus dem „Bruch“ zwischen V. 10 und 11, dass hier „zwei ursprünglich eigenständige Erzählungen“ vorliegen (er vertritt jedoch eine recht

Diese Spannungen, die aus der Verknüpfung und Überarbeitung ursprünglich fremder Erzählstücke resultieren, verdeutlichen die Nahtstellen der verschiedenen Traditionen sowie redaktionelle Eingriffe.

Ob dem Vers dennoch auch eine ältere Tradition zugrunde liegt (etwa im Sinne, dass einer Entdeckung des leeren Grabes durch Frauen/Maria von Magdala – ohne Angelophanie – deren bestürzte Berichterstattung an die JüngerInnen, insbesondere Petrus, folgt)⁸⁵, lässt sich anhand der Vergleichstexte nicht entscheiden. Sollte die Pluralform οἱθαμεν tatsächlich auf den Grabgang mehrerer Frauen, wie er bei den Synoptikern überliefert ist, anspielen, erlaubt dies noch keine traditionsgeschichtlichen Rückschlüsse für Marias gesonderte Benachrichtigung der Jünger über das leere Grab in V. 2.⁸⁶

Als Exposition (zunächst) für die folgende Szene des Grabbesuchs der beiden Jünger sind die beiden einleitenden Verse eng mit V. 3-10 verbunden.

eigenwillige, ziemlich komplizierte diachrone Hypothese einer „johanneischen Evangelienharmonie“, wonach in den von ihm angenommenen Grundbestand V. 1/2-10.19-20.30-31 später V. 11-18 eingeschoben wurden: vgl. sein Resümee zu Joh 20 ebd. 241).

⁸⁴ Vgl. auch Wilckens, *Evangelium* 304.

⁸⁵ In der historisch-kritischen Exegese gab es die Tendenz, dieser Version der Grabesüberlieferung aufgrund der fehlenden legendenhaften Elemente, welche als spätere Ausgestaltung betrachtet wurden, ein höheres Alter zuzusprechen. Dazu unten sowie in 8.10.1.

⁸⁶ Hingegen argumentiert Brown, *Gospel 1000*, mit dieser Beobachtung gegen eine freie Komposition von V. 2 zu Überleitungszwecken; für ihn repräsentieren die beiden ersten Verse von Joh 20 „the earliest form of the empty tomb story found in any Gospel“ (ebd. 999); ihm schließt sich Ruschmann, *Maria von Magdala* 76, 97, an. Vgl. auch Benoit, *Maria Magdalena* 361, 370-373; Sanders/Mastin, *Commentary* 425. Wilckens, *Evangelium* 304, entdeckt hier als ursprüngliche Berichte „einerseits eine Geschichte vom Grabbesuch der Jünger auf die Schreckensnachricht Marias von der gewaltsamen Öffnung des Grabes hin; andererseits eine Geschichte vom Grabbesuch Marias und einer Engellerscheinung sowie nachfolgend einer Erscheinung des Auferstandenen selbst“, wobei der gleiche Anfang beider Erzählstränge zu einer Verknüpfung herausgefordert habe; diese Kombination könnte der Evangelist „bereits in der Überlieferung seiner Gemeinde vorgefunden haben“ (ebd. 305). Wie Hartmann, *Vorlage 200ff.*, reklamiert Schnackenburg, *Johannesevangelium III* 363, den doppelten Grabgang Marias bereits für die von Joh übernommene Tradition (synoptikerähnliche Überlieferung vom Grabbesuch von mehreren Frauen – Grabgang des Petrus mit Maria von Magdala); vgl. auch Fortnas Rekonstruktion des von ihm postulierten *Gospel of Signs* (siehe ders., *Gospel* 245; er bezeichnet V. 2 als „pre-Johannine“: ebd. 135).

8.3. Die Jüngerszene: V. 3-10

8.3.1. Traditionsgeschichtlicher Vergleich mit Lk 24,12

Ein Vergleich mit Lk 24,12 bringt auffallende sprachliche Berührungen (bis in die Tempusstruktur hinein) zum Vorschein:

Lk 24,12	Ὁ δὲ Πέτρος ἀναστάς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα καὶ ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτόν θαυμάζων τὸ γεγονός	Joh 20,3 Joh 20,4 Joh 20,3.4.6.8 Joh 20,5 Joh 20,6f. Joh 20,10	Ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πέτρος ... ἔτρεχον ... προέδραμεν ... εἰς τὸ μνημεῖον καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια τὰ ὀθόνια κείμενα καὶ ... ἀπῆλθον οὖν ... πρὸς αὐτούς ...
----------	--	---	---

Aufgrund textkritischer Probleme wurde die Authentizität von Lk 24,12 früher des Öfteren in Frage gestellt. Der Vers galt als „Western Non-Interpolation“, da er im Codex Bezae Cantabrigiensis sowie in der altlateinischen Überlieferung fehlt und daher oft als Zusatz (eine von Joh 20,3-10 abhängige Glosse) angesehen wurde; jedoch wird Lk 24,12 von der Mehrheit der Handschriften, darunter auch dem \mathfrak{P}^{75} , bezeugt.⁸⁷ In jüngerer Zeit scheint der Vers „wieder für Lk gesichert“⁸⁸.

⁸⁷ Vgl. dazu Dauer, Produkt 1697-1699; außerdem Bernard, Commentary 658f.; Hoskyns, Gospel 541; Brown, Gospel 967, 969; Lindars, Gospel 596f.; Schnackenburg, Johannesevangelium III 364; Hoffmann, Auferstehung 503; Thyen, Johannesevangelium 759. Kritik schon bei Bernard, Commentary 659: „... it is hard to believe that a scribe would be bold enough to alter so materially a statement made in the Fourth Gospel after it had received general acceptance, and thus to omit all mention of the Beloved Disciple as Peter's companion. On the contrary, the evidence for Lk. 24¹² being part of the original text of Lk. is too strong to be set aside by the authority of D, an admittedly eccentric manuscript ...“ Die vorgebrachten Argumente für die Auslassung bei den „westlichen“ Textzeugen referiert Dauer, Produkt 1699f. Hinsichtlich der sog. Western Non-Interpolations in Lk 24 mutmaßt Brown, Gospel 969: „... it is possible that these verses were added to Luke by a redactor of the Gospel, but were omitted by the Western scribes precisely on the grounds that they seemed to be an addition“.

⁸⁸ Zeller, Ostermorgen 148, Anm. 7; vgl. auch Neiryneck, John 164; Haenchen, Johannes-evangelium 568; Kügler, Jünger 347; Gnilka, Johannesevangelium 149; Schnelle, Evangelium 299, mit Anm. 13; Thyen, Johannesevangelium 757, 759. Hoffmann, Auferstehung 503f.,

Der gewichtigste Unterschied liegt in der Figur des Geliebten Jüngers, der nur im JohEv auftaucht. Daher entfallen bei Lk die Repetitionen und Akzentuierungen, welche der Situation des gemeinsamen Grabbesuchs entspringen, vor allem auch das Motiv des „Wettlaufs“.⁸⁹ Insbesondere treten im Erzählzusammenhang von Joh 20,7-9 kaum Übereinstimmungen mit dem Lk Text zu Tage.

Allerdings spricht auch die Rückblende in Lk 24,24 von „einigen“ (τινες), die am Grab das Zeugnis der Frauen bestätigen.⁹⁰ Dieser Vers bietet geradezu eine resümierende Nacherzählung von Lk 24,12/Joh 20,3-10; der vage Plural im Bericht der Emmausjünger sollte aber nicht überbewertet werden.⁹¹

Was nun die übereinstimmende Grundstruktur betrifft, zeigen sich auch hier neben den hervorstechenden Gemeinsamkeiten einige Differenzen.

So findet sich in Lk 24,12 etwa statt der joh Partikel *οὖν*, die in Joh 20,3-10 noch drei weitere Male aufscheint, das geläufige *δέ*, welches als adversative Konjunktion den Gegensatz zum vorausgehenden Gedanken zum Ausdruck bringt: Obwohl die Apostel den Frauen nicht glauben, bricht Petrus dennoch zum Grab auf, um sich selbst von den dortigen Ereignissen zu überzeugen.⁹² Hingegen stellt das konsekutive *οὖν* in der joh Erzählung einen Kausalzusammenhang zwischen V. 2 und 3 her: Auf die Botschaft Marias von Magdala hin machen sich Petrus und der Geliebte Jünger sofort auf den Weg.

Mit *ἐξήλθεν* in Joh 20,3 korreliert die (typisch) Lk Konstruktion mit dem Partizip *ἀναστάς*. Das Verb *ἀνίστημι* kommt bei Lk relativ oft vor, insbesondere auch die Verbindung des Partizips des intransitiven Wurzelaorists mit einem Bewegungsverb, um – hebraisierend – den Beginn einer neuen Handlung zu markieren.⁹³ Die Partizipialkonstruktion entspricht dem

bringt inhaltliche Argumente ins Spiel: „In der Komposition des Lukas bildet die Notiz ein wichtiges Pendant zu V.34: Sie bereitet die Petruserscheinung vor und verstärkt ihr Gewicht gegenüber der Emmausperikope, die auf diese Weise durch Petrustraditionen umrahmt wird.“

⁸⁹ Auch vom Hineingehen ins Grab ist bei Lk nicht die Rede. „This feature is part of John’s delaying tactics, so as to build the narrative up to a climax.“ (Lindars, Gospel 601.)

⁹⁰ Brown, Gospel 1001, schließt daher bereits für die Vortradition auf einen zweiten Jünger: „... the redactor who supplied Luke xxiv 12 may have simplified, and even in the early stage of the story Peter may have been accompanied by another nameless disciple“. Vgl. auch Benoit, Maria Magdalena 364, 370f. Anders Zeller, Ostermorgen 148 (entsprechend Neiryck, John 173f.): „Daß Lk in seiner Wiedergabe von V. 12 in 24,24 eine Mehrzahl von Jüngern erwähnt, dürfte ... sekundäre Verallgemeinerung sein.“

⁹¹ Vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei Neiryck, John 173f.

⁹² Natürlich könnte die Partikel auch der bloßen Verknüpfung dienen.

⁹³ Vgl. Oepke, A., „ἀνίστημι κτλ.“ *ThWNT I*: 369; Kremer, J., „ἀνάστασις κτλ.“ *EWNT I*: 213. – Von 108 Belegen im gesamten NT fallen 27 auf das LkEv, noch häufiger findet sich das Verb in der Apg (45-mal): besonders bemerkenswert erscheint dabei, dass hier mehrmals das Partizip *ἀναστάς* in Verbindung mit Petrus auftaucht: siehe insbesondere 1,15 (... ἀναστάς Πέτρος ...); 9,39 (ἀναστάς δὲ Πέτρος ...); 15,7 (... ἀναστάς Πέτρος ...). – Benoit, Maria Magdalena 362, bezeichnet „das pleonastische ἀναστάς“ als „Septuagintismus, den Lk manchmal parallel zu den anderen Synoptikern hat (Lk 5,28), den er aber vorzugsweise ei-

sonstigen verbalen Schema des Verses, welcher in drei Handlungsschritte, jeweils durch καὶ verknüpft, zu gliedern ist: dabei ist je ein finites Verb mit einem Participium coniunctum verbunden (ἀναστὰς ἔδραμεν – παρακύψας βλέπει – ἀπῆλθεν ... θαυμάζων).

Der Aorist *δραμεῖν*, welcher bei Joh bloß im Kompositum προέδραμεν vorliegt,⁹⁴ findet sich im Osterkontext der Evangelien nur noch in Mt 28,8 (ἔδραμον), bei Lk noch einmal in 15,20 (δραμών); in Lk 19,4 tritt außerdem das Kompositum προδραμών zu Tage, verschiedene Komposita der Aoriststammform tauchen auch in der Apg auf.

Während das Präpositionalgefüge ἐπὶ τὸ μνηεῖον für Lk charakteristisch ist (vgl. auch 24,22.24 sowie 24,1 ἐπὶ τὸ μνήμα), ist die Variante mit εἰς wiederum typisch für Joh (hinsichtlich der Bedeutung *zum Grab* vgl. 11,31.38; 20,1.3.4.8). Da die Verbindung mit der Präposition ἐπὶ jedoch beispielsweise auch in Mk 16,2; EvPetr 51 sowie bei Chariton, *Kallirhoë* 3,1 (ἐπὶ τὸν τάφον), auftaucht, entspricht diese vielleicht eher der griechischen Idiomatik; dennoch ist auch das joh εἰς korrekt – wenngleich zweideutig.

Als völlig identisch erweist sich im Mittelteil die zentrale Handlung καὶ παρακύψας βλέπει (zu παρακύπτω vgl. auch Joh 20,11; ansonsten kommt das Verb weder bei Lk noch Joh an einer weiteren Stelle vor). Besonders bemerkenswert ist dabei, dass Lk auch den Wechsel zum historischen Präsens mitvollzieht, das er sonst eher meidet.⁹⁵

Das Akkusativobjekt τὰ ὀθόνια μόνα⁹⁶ in Lk 24,12 klingt wie eine korrigierende Reaktion auf die handgreifliche apologetische Tendenz in Joh 20,7, welche die Reihe der wahrgenommenen Objekte um τὸ σουδάριον erweitert (vgl. dazu 11,44); wahrscheinlich bringt μόνα jedoch den Kontrast *nur die Leientücher – aber nicht den Leichnam* zum Ausdruck.⁹⁷ Zu beachten ist aber, dass in Lk 23,53 anstatt der ὀθόνια von einer σινδών die Rede ist (vgl. Mk 15,46; Mt 27,59), wohingegen die ὀθόνια in Joh 20 an die joh Grablegungsperikope anknüpfen (19,40).⁹⁸

genständig verwendet (Lk 4,29; 11,7f.; 15,18.20 [Korrektur durch die Verfasserin]; 17,19; Apg 8,26 [vl]; 9,11.18.39; 10,20.23)⁹⁴; in Anm. 5 weist er aber darauf hin, „daß Lk ἀναστὰς im allgemeinen vor den Eigennamen setzt und nicht, wie hier, dahinter; vgl. Lk 1,39; Apg 1,15; 9,39; 13,16; 15,7“. Dazu auch Dauer, *Produkt 1700*, Anm. 29.

⁹⁴ Da auch die entsprechenden Präsensformen von τρέχω lediglich in 20,2.4 aufscheinen, liegt für Mohri, *Maria Magdalena 134*, Tradition zugrunde; Marias Laufen in V. 2 erklärt sie als Übertragung aus V. 4 (ebd., Anm. 18).

⁹⁵ Vgl. Turner, *Grammar* 60f.

⁹⁶ Das Adjektiv fehlt in einigen Handschriften.

⁹⁷ Vgl. auch das Nichtfinden des Leichnams in Lk 24,3. Neirynek, *John 176*, weist darauf hin, dass das Adjektiv auch eine andere Bedeutung haben kann (vgl. Bauer/Aland/Aland, *Wörterbuch* 1068: „vereinzelt, für sich“) und vergleicht damit Joh 20,6f.

⁹⁸ Daraus folgert Brown, *Gospel 985*, dass Lk 24,12 sekundär ist; hingegen schließt Hoffmann, *Auferstehung 503*, „auf eine nichtmarkinische Tradition ..., von der Lukas und Johannes abhängen“. Dieses sprachliche Argument kann auch Neirynek, welcher in Lk 24,12 eine lk Bildung sieht (so ders., *John 175*), nicht entschärfen (vgl. ebd. 174): Warum hätte Lk einen begrifflichen Wechsel vornehmen sollen? Wenn der Terminus ὀθόνια in Joh 19,40 auf 20,5-7 vorbereiten soll, erhebt sich die Frage, warum hier nicht auch bereits das σουδάριον eingeführt wird. Geht der apologetische V. 7 auf eine spätere Redaktion zurück (vgl. Benoit, *Maria Magdalena 371*, Anm. 25)? Becker, *Evangelium 614*, erklärt den Befund damit, dass das Schweiß Tuch bei der Grablegung überflüssig wäre (wohingegen es hier jedoch eine spezielle Funktion hat).

Auch am Schluss zeigen sich Differenzen: Dabei könnte eine sprachliche Korrektur von πρὸς αὐτούς (Personalpronomen) zu πρὸς ἑαυτόν (Reflexivpronomen)⁹⁹ seitens Lk für eine zeitliche Priorität der joh Version sprechen. Die Wendung ἀπέρχομαι πρὸς mit dem Akkusativ findet sich bei Joh mehrmals, bei Lk jedoch nur hier.¹⁰⁰ Das Adverb πάλιν ist ebenfalls typisch joh.

Während sich Petrus bei Lk über das Geschehene wundert (θαυμάζων τὸ γεγονός), lässt die joh Erzählung die Reaktion des Petrus offen; nur die Glaubenseinsicht des Geliebten Jüngers kommt zur Sprache. Möglicherweise wird jedoch die (Nicht-)Reaktion des Petrus als bekannt vorausgesetzt, wie Joh auch sonst öfter im Spiel mit vorgegebenen Traditionen ein Wissen der AdressatInnen impliziert. Allerdings würde Joh 20,9 – anders gelesen – durchaus zum lk θαυμάζω passen, was nach der Ansicht etlicher Kommentatoren auch die (laut der Tradition/des Textes) ursprüngliche Reaktion des Jüngers in Joh 20,8 (nämlich Petrus) gewesen wäre.¹⁰¹ Angesichts der Schlussstellung der Wendung in Lk 24,12 (Verbindung mit der Rückkehr; vgl. Joh 20,10), welche sich zudem als typisch lk erweist (θαυμάζω zählt zu den lk Vorzugsvokabeln – vgl. etwa Lk 24,41 θαυμαζόντων; auch τὸ γεγονός zeugt von lk Stil¹⁰²), ist jedoch diesbezüglich Vorsicht geboten,¹⁰³ sodass in dieser Hinsicht eher Lk 24,24ff. Aufschluss zu gewähren scheint¹⁰⁴ – wenngleich natürlich auch Joh eine Umstellung vorgenommen haben könnte.

Die offensichtlichen Übereinstimmungen – bis in sprachliche Details – werfen die Frage nach einer etwaigen literarischen Abhängigkeit der beiden Texte auf. Dann hätte entweder Joh zum lk Erzählgerüst die den Geliebten Jünger betreffenden Sequenzen hinzukomponiert und die ganze Szene frei und selbständig zu einer strukturell geschlossenen Erzählung erweitert¹⁰⁵ oder Lk bzw. ein späterer Redaktor des LkEv hätte (im Falle der Interpolationsthese) eben diese typisch joh Handlungsstränge, welche vom Geliebten Jünger handeln, gestrichen und eigene Korrekturen inhaltlicher und sprachlicher¹⁰⁶ Art

⁹⁹ Vgl. dazu Num 24,25 LXX: ... καὶ Βαλακ ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτόν.

¹⁰⁰ Neiryneck, John 175, wendet jedoch ein: „The return home is a typical motif of Lukan story-stelling“.

¹⁰¹ Vgl. etwa Hartmann, Vorlage 202f., 220; Fortna, Gospel 137f., 245; Benoit, Maria Magdalena 363f.; weiters Schnelle, Evangelium 301, Anm. 25: „Vorausgesetzt werden muß dabei, daß der redaktionelle V. 8 eine Aussage über Petrus analog Luk. 24,12b verdrängte ...“

¹⁰² Vgl. Lk 2,15; 8,34.35.56; Apg 4,21 (ἐπὶ τῷ γεγονότι); 5,7; 13,12; sonst nur noch in Mk 5,14. Die Verbindung von θαυμάζω mit dem Akkusativ findet sich jedoch sonst bloß in Lk 7,9; Apg 7,31; weiters in Joh 5,28; Jud 16.

¹⁰³ Vgl. Zeller, Ostermorgen 153, Anm. 37.

¹⁰⁴ Siehe unten.

¹⁰⁵ So Neiryneck, John 174ff. (Lk 24,12 seinerseits betrachtet er als „Lukan editorial composition“: ebd. 175), dem sich Kügler, Jünger 347-349, und Thyen, Johannesevangelium 757, anschließen. Außerdem Lindars, Gospel 596; Bernard, Commentary 659 (als Korrektur von Lk). Hypothetisch bei Hoskyns, Gospel 541.

¹⁰⁶ Kein sprachliches Element in Lk 24,12 deutet auf joh Herkunft (gegen Benoit, Maria Magdalena 362: auch παρακύπτω, κείμαι und die ὀθόνια lassen sich traditionsgeschichtlich erklären).

angebracht, um eine allein Petrus betreffende Tradition einzubauen.¹⁰⁷ Einmal abgesehen von den Problemen, die sich aus der Datierung der beiden Evangelien ergeben, erscheint diese Variante der verkürzten Wiedergabe einer längeren Erzählung, zumal ihrer Pointe beraubt, allerdings noch unwahrscheinlicher¹⁰⁸ als diejenige der – überdies stilistisch uneinheitlichen (V. 7!) – Ausformulierung einer knappen Notiz, welche aber nicht die ausgesprochenen Lukanismen in der Stelle (die rahmenden Elemente ἀναστάς bzw. θαυμάζων τὸ γεγονός) übernimmt.¹⁰⁹ Gegen die These einer Priorität von Lk 24,12 – insbesondere im Sinne einer redaktionellen Ikk-Bildung –¹¹⁰ sprechen allerdings auch noch andere sprachliche Argumente.¹¹¹ Wenn man allein von dem Ikk-Vers als traditions-geschichtlicher Basis für Joh 20,3-10 ausgeht, bleibt zudem die Herkunft der Verse 7 und 9, welche schon aufgrund stilistischer Kriterien auf die Einarbeitung von weiterem traditionellen Material hinweisen, ungeklärt. Daher erhebt sich die Frage, ob sich nicht vielmehr beide Evangelientexte auf eine gemeinsame Vortradition stützen,¹¹² welche dann auf die dem jeweiligen Stil (und den jeweiligen Bedürfnissen inhaltlicher Art) entsprechende Weise ausgestaltet worden ist – wie ja auch in beiden Texten einerseits jeweils typische, andererseits traditionelle Elemente begegnen. Dabei scheint die joh-Endversion eine weitaus längere Textgeschichte durchlaufen zu haben, deren einzelne Etappen sich schwerlich eindeutig vorjoh-Tradition bzw. joh-Redaktion zuweisen lassen. Insbesondere

¹⁰⁷ Vgl. z. B. Minear, John 128: „... if Luke 24:12 be considered a gloss on the original Lukan text, it could represent an early copyist’s assimilation of the Lukan to the Johannine text, and thus it would be the earliest exegesis of John 20:8, 10.“ Auch Schneiders, Face Veil 94, sieht in Lk 24,12 „an interpolation or at least an assimilation of Luke to John“; ähnlich Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 21. Für Hartmann, Vorlage 204, Anm. 18, muss der Vers hingegen „in Anlehnung an die auch von Johannes benutzte Fassung der Grabesgeschichte oder einer entsprechenden Überlieferung eingetragen sein“ („nach der schriftlichen Fixierung des Lukastextes“: ebd. 218, Anm. 52).

¹⁰⁸ Vgl. auch Hoskyns, Gospel 541: „Why should no reference be made to the Beloved Disciple if the verse be a summary of the narrative in the Fourth Gospel?“ Ähnliche Kritik schon bei Bernard, Commentary 659 (die Interpolationstheorie betreffend; er verteidigt die Ursprünglichkeit von Lk 24,12).

¹⁰⁹ Vgl. Zeller, Ostermorgen 149; Benoit, Maria Magdalena 362f.

¹¹⁰ So Neiryneck, John 175; Busse, Johannesevangelium 250, Anm. 703; Thyen, Johannesevangelium 757. Siehe die Kritik an Neirynecks These bei Dauer, Produkt 1707-1713.

¹¹¹ Man denke etwa an die Verben τρέχω/ἔδραμον sowie παρακύπτω, weiters an die ὀθόνια. Vgl. auch Benoit, Maria Magdalena 362f.

¹¹² Vgl. auch Gnilka, Johannesevangelium 149 („vorjoh Osterbericht vom Gang des Petrus zum Grab“); Perkins, I Have Seen the Lord 36 („may be based on pre-Lukan tradition“); Mohri, Maria Magdalena 98 („Berührung mit vorjoh. Tradition“), 131-135, 138 („mündliche Petrus-Tradition“); vorsichtig Sanders/Mastin, Commentary 418: „The possibility that both gospels are using a common source should perhaps not be dismissed too readily.“

stellt sich die Frage, ob die Erzählung vom alleinigen Grabbesuch des Petrus innerhalb der joh Tradition weiter ausgestaltet wurde¹¹³ oder ob sie nicht vielmehr erst durch die Einfügung des Geliebten Jüngers zu einer joh Geschichte wurde.

Ausgehend von komplexen literarischen Beziehungen zwischen den beiden Evangelien versucht P. Benoit das Problem zu lösen, indem er Lk eine Anleihe bei einer früheren Schicht der joh Tradition nehmen lässt, in welcher der Geliebte Jünger und sein Glaube noch nicht enthalten sind: „Lk 24,12 scheint tatsächlich einen Stand der johanneischen Tradition vorauszusetzen, der vor der (vorliegenden) Endredaktion anzusetzen ist“¹¹⁴; in diesem Zusammenhang weist er darauf hin, „daß das vierte Evangelium eine lange literarische Geschichte hat, deren erste Etappen Lk vorausliegen und von ihm benutzt werden konnten“¹¹⁵. – Meines Erachtens finden sich jedoch zu wenige sprachliche und inhaltliche Argumente, um Benoits These einer *joh* Herkunft bereits der Erzählung vom alleinigen Grabbesuch des Petrus, welche Lk 24,12 als unabhängigen Zeugen für den Grabgang des Petrus in Frage stellt, stichhaltig zu untermauern. Andererseits könnte das differierende Grundgerüst der Lk und der joh Fassung durchaus unterschiedliche Überlieferungsstadien einer beiden Texten zugrunde liegenden Tradition widerspiegeln.¹¹⁶

Eine ähnliche Überlieferung wie etwa folgende könnte nun Joh 20,3-10 als Vorlage gedient haben:

Ἐξῆλθεν¹¹⁷ (δὲ)¹¹⁸ ὁ Πέτρος (V. 3a*) καὶ ἔδραμεν (V. 4b*) ἐπὶ τὸ μνημεῖον (V. 3b*/4c*) καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια (κείμενα) (V. 5a*) [καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἓνα τόπον (V. 7)]. καὶ ἀπῆλθεν πρὸς αὐτόν¹¹⁹ (V. 10*). [οὐδέπω γὰρ ᾔδει τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι (V. 9*).]¹²⁰

¹¹³ Vgl. etwa Schnelle, Evangelium 301, der davon ausgeht, dass „Luk. 24,12 den Ausgangspunkt für die Petrus Erzählung der joh. Tradition [bildete]“ (siehe dazu ebd. 299ff.). Theobald, Jünger 236, Anm. 95, postuliert „eine Urfassung von 20,3-10 ohne den Lieblingsjünger (also die Verse 3*.6*.7.9.10) bereits im joh. Text (hinter 20,18)“.

¹¹⁴ Benoit, Maria Magdalena 363.

¹¹⁵ Benoit, Maria Magdalena 363.

¹¹⁶ Ähnlich beobachtet Hartmann, Vorlage 218, Anm. 52, hinsichtlich des entsprechenden Aufrisses von Lk 24 / Joh 20 allgemein: „Die von Johannes benutzte Vorlage stellt gegenüber dem hinter Lc 24 stehenden Traditionsgut deutlich eine schon weiterentwickelte Form der Überlieferung dar.“

¹¹⁷ Das häufig begegnende Verb findet sich in den narrativen Schriften des NT ziemlich regelmäßig verteilt: von 218 Gesamtorkommen fallen 43 auf Mt, 39 auf Mk, 44 auf Lk sowie je 30 auf Joh und die Apg.

¹¹⁸ Die Partikel δὲ findet sich sehr oft am Beginn einer neuen Erzählung, andererseits könnte genauso gut ein episches Asyndeton vorliegen (vgl. den archaisch klingenden V. 18) – insbesondere im Falle einer (nur mündlichen?) Einzelüberlieferung.

¹¹⁹ Möglicherweise geht die nicht korrekte Verwendung des Personalpronomens in Joh 20,10 auf einen derartigen Traditionssplitter zurück.

¹²⁰ Vgl. auch Zeller, Ostermorgen 157; Wilckens, Evangelium 304f. (ohne παρακύψας), der zusätzlich am Beginn eine Mitteilung vom weggewälzten Stein und am Ende eine verwun-

Die eckigen Klammern weisen auf mögliche Erweiterungen einer ursprünglich kürzeren Version hin, zumal der ausführliche Stil von V. 7 und V. 9 nicht zu der ansonsten eher knappen Notiz passt.

Die Erzählerbemerkung in V. 9, welche nicht zum eigentlichen Erzählgang gehört, sondern ihn auf einer übergeordneten Ebene kommentiert, stellt wohl auch in diachroner Hinsicht einen Zusatz zur ursprünglichen Erzählung dar. Hier ist aber auch insofern Vorsicht angebracht, als es sich um eine joh Bildung handeln könnte (insbesondere der Hauptsatz, eingeleitet mit οὐδέπω γάρ ..., zeugt von joh Sprachstil, weiters deuten die Motive Unverständnis und Schrifterfüllung auf joh Theologie)¹²¹; jedoch wurde zumindest im ὄτι-Satz alte Tradition verarbeitet.¹²² Dennoch könnte eine ähnliche Erklärung dem Text zugewachsen sein, bevor der Geliebte Jünger hier eingeführt wurde,¹²³ zumal sich Joh 20,9 im derzeitigen Kontext doch als etwas sperrig erweist.

Da die joh Erzählung keine eigene Reaktion des Petrus schildert und seine Verwunderung in Lk 24,12 vermutlich eine lk Bildung darstellt, wurde sie ursprünglich möglicherweise offen gelassen; andererseits können aus dem ruhigen Verlassen des Grabes (das im jetzigen Kontext befremdlich wirkt) durchaus bestimmte Rückschlüsse gezogen werden. Hätte sich die gläubige

derte Reaktion des Petrus voraussetzt; jeweils ohne die Umstellung am Schluss. Gar nicht so unähnlich sind auch die Rekonstruktionen bei Hartmann, Vorlage 220 (kommentiert ebd. 200-204); Fortna, Gospel 245 (erläutert ebd. 136-138), abgesehen davon, dass sie eine durchgängige Vorlage annehmen, die hier Petrus und Maria von Magdala zum Grab gehen lässt (beide lehnen sich freilich stärker an den joh Text an, setzen jedoch in V. 10 das Reflexivpronomen; in V. 8 postulieren sie ἑθαύμασεν). – Auf joh Redaktion dürften also neben Teilen der V. 3-5 insbesondere V. 6 und 8 zurückgehen; eine sprachliche Überformung tritt allerdings auch in V. 9f. auf.

¹²¹ Daher erwägt Zeller, Ostermorgen 159, Anm. 60, „den Vers dem Evangelisten zu[zu]erkennen, der hier seiner Theorie von der österlichen Schrifterkenntnis ... Ausdruck verleiht“. – Vgl. aber auch Lk 24,25-27 im Anschluss an V. 24 (siehe auch unten), wo Jesus den Unglauben der Jünger und ihr Nichtverstehen der Schrift tadelt (bes. V. 25); seine Schriftauslegung (vgl. V. 27.32) erklärt die heilsgeschichtliche Notwendigkeit (ἔδει, V. 26) des ganzen Passions- und Ostergeschehens. Die ähnlichen Stichworte wie in Joh 20,9 werfen die Frage nach einer eventuellen gemeinsamen Vorlage auf. Hat Lk vielleicht eine ähnliche Notiz wie Joh 20,9 zu einer eigenen Erzählung ausgestaltet (als lk Interpretation der ursprünglichen Emmaustradition)?

¹²² Siehe unten.

¹²³ Vgl. Brown, Gospel 1001f. Auch Lindars, Gospel 602, rechnet mit der Möglichkeit, dass V. 9 aus der Vorlage stammen könnte, wie schon Hartmann, Vorlage 202, zu diesem Schluss kam. Becker, Evangelium 613, sieht in V. 9 „die Pointe der ursprünglichen Fassung“.

Erkenntnis seitens des Geliebten Jüngers zuerst auf Petrus bezogen, hätte Lk diese sicherlich aufgegriffen.¹²⁴

Wenn im nunmehrigen V. 7, der aufgrund seiner Ausführlichkeit den Rahmen der sonst kurzen Notiz zu sprengen droht, ebenfalls eine Erweiterung vorliegt (welche möglicherweise aus einer anderen Tradition stammt), wäre in etwa der Lk Textbestand als Grundlage für die Joh Szene herausgestellt. Dies bedeutet aber dennoch nicht notwendigerweise, dass Joh das LkEv benutzt hat.¹²⁵ Als alternative Lösungsmöglichkeit kommt auch eine von der Lk Version her rührende „second orality“ in Frage.

Im Motiv des ordentlich gefalteten Schweißtuches, das neben den zurückgelassenen Leinenbinden im Grab liegt, manifestiert sich eine gegenüber den synoptischen Grabeserzählungen weiterentwickelte Tradition. Die klar erkennbare apologetische Tendenz, welche hier zu Tage tritt,¹²⁶ erinnert an apokryphe Schriften, welche (ähnlich dem Ausbau der mit Wächterszenen im EvPetr etwa) die Überlieferung von den im Grab hinterlassenen Leinentüchern weiter auswerten. So berichtet etwa ein Zitat des Hieronymus (vir. ill. 2) aus dem sog. *Hebräerevangelium*¹²⁷, dass Jesus selbst nach der Auferstehung das Leintuch dem „Knecht des Priesters“, der das Grab bewacht, übergibt; die Notiz dient als Überleitung zur Erzählung der Christophanie vor Jakobus.¹²⁸

¹²⁴ Vgl. auch Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 370: „Der Jünger, der angesichts des Grabes zum Glauben kommt, ist der ursprünglichen Erzählung fremd ...“

¹²⁵ Diese Konsequenz zieht Neiryck, *John* 165, bei seiner Kritik der Quellenrekonstruktionen: „These Johannine sources are so Synoptic-like, so similar to the Synoptics, that Johannine dependence upon the Synoptic Gospels is just one step further.“ Dass Joh Lk 24,12 als Basis verwendet hat, meint auch Schnelle, *Evangelium* 299; V. 7 ist für ihn aber „als traditionell anzusehen“ (ebd. 300, Anm. 19).

¹²⁶ Die Ordnung der Tücher stellt eine Verlegung oder einen Diebstahl des Leichnams (wie – ersichtlich an der Apologetik der ersten Jahrhunderte – offenbar von außen gegen die christliche Deutung des leeren Grabes argumentiert wurde) in Frage, man hätte den Leichnam kaum ohne die Binden mitgenommen: „Wäre er eilig an einen anderen Ort gebracht worden, hätte man ihn nicht ausgewickelt und gar noch das Schweißtuch säuberlich zusammengelegt.“ (Zeller, *Ostermorgen* 152; vgl. bereits die Argumentation von Johannes Chrysostomus: dazu S. 125, Anm. 59.)

¹²⁷ ... *et evangelium quoque quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum sermonem latinumque translatum est, quo et Adamantius (vl Origenes) saepe utitur, quod post resurrectionem Salvatoris refert: „Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ixit ad Iacobum et apparuit ei ...“* (Zitat aus der Ausgabe von G. Herding, 8f.; Hervorhebung durch die Verfasserin.) – Zu Problematik und Charakter des nur durch die patristische Überlieferung fragmentarisch bezeugten EvHebr, das in die erste Hälfte des 2. Jh. datiert wird, vgl. Vielhauer/Strecker, *Evangelien* 114-128, 142-147.

¹²⁸ In einem koptischen Fragment erklärt Pilatus den jüdischen Autoritäten angesichts der Leintücher im Grab: Wenn man den Leichnam fortgenommen hätte, hätte man auch die Bin-

Da Joh 20,7 sprachlich-stilistisch kaum joh geprägt ist, schließe ich eine joh Bildung des apologetischen Motivs aus.¹²⁹ Zudem findet sich der Terminus σουδάριον zwar in der Erzählung der Auferweckung des Lazarus (vgl. 11,44),¹³⁰ jedoch nicht in der Grablegungssperikope, in welcher nur von den Leinenbinden (ὀθονίοις) die Rede ist (vgl. 19,40).¹³¹

Die wahrscheinlichere Möglichkeit besteht meines Erachtens darin, dass Joh die bereits um das apologetische Motiv erweiterte Erzählung vom Grabgang des Petrus aufgreift, um sie in seinem/ihrem Sinne narrativ auszugestalten. Somit repräsentiert V. 7 zwar eine jüngere Stufe der Entwicklung gegenüber der Tradition, welche in Lk 24,12 zu Tage tritt, weist dennoch aber auf ein noch vorjoh Stadium zurück.

8.3.2. Schriftauslegung/Osterglaube in der 1k Emmausperikope

Da weiters Lk 24,24 – unabhängig von Lk 24,12/Joh 20,3-10? –¹³² eine ähnliche Tradition eines Grabgangs von Jüngern (und Jüngerinnen?) bezeugt, erlaubt auch diese Stelle gewisse traditionsgeschichtliche Rückschlüsse für die joh Jüngerszene.

Dieser Vers findet sich in die zusammenfassende Erzählung der bisherigen Ereignisse nach Lk 24 eingebettet, welche die EmmausjüngerInnen¹³³, in ih-

den mitgenommen. (Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium 368, Anm. 29; Zeller, Ostermorgen 152, Anm. 29; Kremer, Osterevangelien 167.) – In diesem Zusammenhang vgl. auch die apologetische Tendenz in den mt Wächterszenen (Mt 27,62-66; 28,4.11-15) und ihrem Pendant in EvPetr 28-34.

¹²⁹ Vgl. auch Hartmann, Vorlage 200 („traditionell“, mit Anm. 10; Fortna, Gospel 137 („pre-Johannine“); weiters Bultmann, Evangelium 528, welcher das Motiv allerdings der ursprünglichen Quelle der Maria-Geschichte zuschreibt. Anders Schneiders, Face Veil 94ff., welche das σουδάριον als joh Interpretament deutet; sie zieht eine Anspielung auf Ex 34,33-35 in Betracht: „Like Moses, who put aside the veil when he ascended to meet God in glory, Jesus, the New Moses, has put aside the veil of his flesh as he ascends into the presence of God“ (ebd. 96; vgl. auch dies., Encounter 158).

¹³⁰ ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκώς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις (statt ὀθονίοις wie in 19,40) καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο (diff. Joh 20,7: καὶ τὸ σουδάριον ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ... – in 11,44 hätte aber als Äquivalent für das finite Verb περιεδέδετο auch eine Form von ἐντυλίσσω gepasst, in Entsprechung zu ἐντετυλιγμένον in 20,7).

¹³¹ Möglicherweise wird das σουδάριον aber in 19,40 nicht erwähnt, weil es dort keine besondere Rolle spielt; in 20,7 liegt der Druckpunkt hingegen darauf, dass es ordentlich zusammengefaltet ist (vgl. Becker, Evangelium 614; außerdem Schnackenburg, Johannesevangelium III 367: „für die jüdische Sitte wohl als selbstverständlich vorausgesetzt“).

¹³² Dies bejaht Brown, Gospel 1000f. Anders Neiryneck, John 173. Schneiders, Face Veil 94, sieht Lk 24,12 als Interpolation, hinter V. 24 jedoch eine Lk und Joh gemeinsame Tradition.

¹³³ Die anonyme Figur neben Kleopas könnte auch eine Frau sein.

rer Trauer genauso blind wie Maria von Magdala (vgl. V. 16: οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν), dem unerkannten Auferstandenen schildern – ohne diese österlich zu deuten. Bemerkenswert ist nun Jesu Reaktion in den folgenden Versen (25-27; vgl. dazu auch 44ff.), in welchen mehrere motivische Anklänge an Joh 20,8f. auftauchen (vgl. insbesondere die Stichworte πιστεύειν, ἔδει, γραφαί): Er selbst erklärt den unverständigen Jüngern (ὡ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ..., V. 25) den ihnen bis dahin verborgenen Sinn der Schrift und führt sie schließlich zur gläubigen Erkenntnis (vgl. V. 31f.: αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν ...; ähnlich V. 45: τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς)¹³⁴ – wohingegen bei Joh der ideale Jünger, den Jesus liebte, welcher sich in besonderer Weise sehend und offen für das Mysterium zeigt, aufgrund der bloßen Indizien der Auferstehung Jesu zum Glauben (und zum Verständnis der Schrift?) findet (εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν, V. 8). In beiden Erzählungen aber gründet der Osterglaube nicht in der Deutung der Schrift(en), sondern die alttestamentlichen Weissagungen werden erst im Nachhinein im Licht der österlichen Ereignisse interpretiert (explizites Schriftverständnis wird erst in Lk 24,45 erwähnt): „Ostern ist nicht Schriftpostulat, sondern neue Erfahrung, von der her die Schrift ebenfalls neu verstanden wird.“¹³⁵ Wenn Lk in seiner Darstellung der Emmaugeschichte alte Tradition eingeflochten hat, könnte die ähnliche Thematik von Lk 24,25-27 (im Anschluss an die Erwähnung des Grabbesuchs „einiger“ in Lk 24,24) und Joh 20,9 auf eine ursprüngliche Tradition deuten, in welcher eine Inspektion des leeren Grabes durch Petrus oder mehrere JüngerInnen zunächst ohne Wirkung im Sinne einer gläubigen Interpretation der vorgefundenen Fakten mit Hilfe der Schrift bleibt. Dazu würde auch der Anschluss in Joh 20,19ff. (vgl. Lk 24,36ff.) passen.¹³⁶

Wie der Grabgang des Petrus in Lk 24,12 durch das Zeugnis der Frauen motiviert ist, tritt auch im Bericht des JüngerInnenpaares zu Emmaus eine chronologische Abfolge bzw. ein Konnex zweier Grabbesuche zu Tage (V. 22-24). Dies könnte als Hinweis auf eine frühe Verbindung beider Traditionen, welche um das Thema *Grab* kreisen, dienen, sodass sich auch die Kombination in Joh 20 als Rückgriff auf eine ältere Tradition interpretieren ließe, welche dann umgestellt¹³⁷ worden wäre (sodass das nunmehrige Ineinander der beiden Grabeserzählungen in einem ursprünglichen Nacheinander grün-

¹³⁴ Der Schlüsselbegriff *διανοίγω* kommt auch in Lk 24,32 zum Vorschein (ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς).

¹³⁵ Becker, *Evangelium* 614. Vgl. auch Brown, *Gospel* 987.

¹³⁶ Vgl. dazu auch Zeller, *Ostermorgen* 153; weiters Becker, *Evangelium* 609, 614. Neirynek, *John* 177, wertet die Übereinstimmungen als direkte Ik Beeinflussung von Joh 20,9.

¹³⁷ Vgl. Zeller, *Ostermorgen* 153-155. Im Gegensatz zu Zeller weist Theobald, *Jünger* 236f., Anm. 95, diese Umstellung nicht dem Evangelisten, sondern der Redaktion zu.

dete). Allerdings bleibt diese Folgerung spekulativ, zumal auch andere Erklärungsmöglichkeiten für die Verknüpfung der beiden Grabgänge in den Blick treten. So erscheint es für die VerfasserInnen der Evangelien schon im Sinne der Erzähltechnik durchaus angebracht, die einzelnen Grabestraditionen zu verbinden und eine größere Einheit, welche am selben Schauplatz spielt, zu schaffen.

Die Einfügung des Geliebten Jüngers, welcher sich durch seine Glaubbenseinsicht auszeichnet, in die Tradition vom Grabbesuch des Petrus – sei es im Sinne einer Addition oder einer Explikation (eines bereits erwähnten „anderen Jüngers“) –¹³⁸ erweist sich auf jeden Fall als joh.

8.3.3. Weitere mögliche motivisch-sprachliche Reminiszenzen im Kontext der Ostertraditionen – urkirchliches Kerygma in Joh 20,9

Ein Vergleich, der auch die übrigen synoptischen Grabesgeschichten einbezieht, zeigt folgende Auffälligkeiten gegenüber der joh Jüngerszene (20,3-10) auf:

Während bei Mk und Lk nur die Frauen in das Grab hineingehen,¹³⁹ lässt Joh wiederum bloß die beiden Jünger das Grab betreten,¹⁴⁰ wohingegen Maria von Magdala (wie die beiden mt Marien) davor stehen bleibt und nur von draußen hineinblickt (vgl. V. 11f.: ... *παρέκυψεν* εἰς τὸ μνημεῖον καὶ θεωρεῖ ... – dem entspricht Joh 20,5¹⁴¹/Lk 24,12: καὶ παρακύψας βλέπει ...; weiters Ev-Petr 55: Καὶ προσελθοῦσαι παρέκυσαν ἐκεῖ, καὶ ὁρῶσιν ἐκεῖ ...; vgl. ferner Mt 28,6: δεῦτε ἴδετε ...). Hier klingt einerseits bereits eine traditionsgeschichtliche Konkurrenz der Grabgänge der Frauen bzw. der Jünger an, während die Christophanie vor Maria von Magdala loser mit dem Grab verknüpft zu sein scheint; andererseits zeigt sich, dass Joh in der Wiedergabe der ihm vorliegenden Überlieferungen eigene Wege geht.

Das Partizip *ἐντετυλιγμένον* in V. 7 erinnert an die mt und lk Grablegungsperikope (*ἐντυλίσσω* findet sich im NT nur noch in Mt 27,59 sowie Lk 23,53). Allerdings lässt sich durch die gemeinsame Verwendung des Verbs noch keine Beeinflussung durch Mt oder Lk belegen.

Als Parallele zu V. 9 kommt bei den Synoptikern am ehesten Lk 24,7 in Frage: λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ ... τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι (der

¹³⁸ Vgl. Benoit, Maria Magdalena 371.

¹³⁹ Vgl. Mk 16,5: Καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον ...; Lk 24,3: εἰσελθοῦσαι ...

¹⁴⁰ Vgl. Joh 20,6: ἔρχεται οὖν καὶ Σίμων Πέτρος ... καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον; 20,8: τότε οὖν εἰσῆλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητής ...

¹⁴¹ Vgl. auch im Anschluss οὐ μέντοι εἰσῆλθεν.

Begriff νεκροί tauchte bereits in Lk 24,5 auf: ... τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν). Weiters klingt Mt 28,7 an: ... ὅτι ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν.¹⁴² Damit scheint der Erzählerkommentar in Joh 20,9 in dieser Szene für die HörerInnen/LeserInnen die Funktion der Engelsbotschaft bei den synoptischen Grabesperikopen zu übernehmen, anstatt eines angelus interpres bringt das Schriftmotiv die Sprache explizit auf Jesu Auferstehung (dazu vgl. auch Lk 24,25-27.44-46). Wenn man allerdings die Aktantenstruktur in Betracht zieht, fällt die Rolle der Interpretation des geöffneten Grabes dem Geliebten Jünger zu; sein Glaube stellt für die joh Gemeinde die adäquate Deutung des Grabbefundes dar.¹⁴³

Die sprachliche wie die strukturelle Analyse zeigten bei diesem Vers Spannungen zum Kontext bzw. Abweichungen vom sonstigen joh Sprachstil auf.

Bei der Wendung ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι handelt es sich um eine feste Formel; am häufigsten tritt sie bei Mk und im lk Doppelwerk auf.¹⁴⁴ Oft wird statt ἀναστῆναι eine Passivform von ἐγείρω¹⁴⁵ (meist der Aorist ἐγερθῆναι) verwendet, insbesondere bei Joh und in der Briefliteratur.¹⁴⁶

¹⁴² In EvPetr 56 findet sich zweimal das formelhafte ἀνέστη (...) καὶ ἀπῆλθεν (...).

¹⁴³ Vgl. auch Brown, Gospel 1001; Kremer, Osterevangelien 168.

¹⁴⁴ Vgl. Mk 9,9f.; 12,25; Lk 16,31; 24,46; Apg 10,41; 17,3; Eph 5,14. – In Apg 13,34; 17,31 tauchen aktivische Formulierungen mit dem Verb ἀνίστημι auf, in Lk 20,35; Apg 4,2; 1 Petr 1,3 begegnet die Verbindung mit dem Substantiv ἡ ἀνάστασις (vgl. auch Phil 3,11: ἐξανάστασις).

¹⁴⁵ Während das Profangriechische zur Bezeichnung von Totenerweckungen ἀνίστημι bevorzugt (es gibt nur wenige Belege für ἐγείρω in dieser Bedeutung), dominiert im NT bei den Verbalformen ἐγείρω mit seinen Komposita. (Vgl. Hoffmann, Auferstehung 480.)

¹⁴⁶ Vgl. Mt 17,9 (ἕως οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἐγερθῆ); Joh 2,22 (ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν); 21,14 (ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν); weiters Röm 6,4,9; 7,4; 1 Kor 15,12.20; 2 Tim 2,8. Auf den Täufer bezogen in Mk 6,14 (ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν); Lk 9,7 (ὅτι Ἰωάννης ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν). Die Angaben beziehen sich auf die Textrekonstruktion von Nestle/Aland, bei Mt 17,9; Mk 6,14; Lk 9,7; Joh 2,22 sind auch entsprechende Varianten mit ἀναστῆναι überliefert. Der handschriftliche Befund bezeugt die fortschreitende Verdrängung des passiven ἐγερθῆναι (das aber auch intransitiv zu übersetzen ist) zugunsten einer stärker christologischen Perspektivierung durch den intransitiven Wurzelaorist ἀναστῆναι: „Aus dem Bezeugen der eschatologischen Tat Gottes an Jesus, die durch das Passiv gekennzeichnet ist, ist das Bekenntnis zu dem Kyrios geworden, der auferstand.“ (Bartsch, Inhalt 806.) – Weit häufiger finden sich Aktivformen, die das Handeln Gottes (bei Joh auch Jesu) bezeichnen: vgl. Joh 5,21 (ὡσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκρούς); 12,1 (... Λάζαρος, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς); ähnlich 12,9.17; weiters Apg 3,15; 4,10; 13,30; Röm 4,24; 8,11; 10,9; Gal 1,1; Eph 1,20; Kol 2,12; 1 Thess 1,10; 1 Petr 1,21; ferner Heb 11,19. Zur Ursprünglichkeit der theologisch orientierten Auferweckungsformel siehe Hoffmann, Auferstehung 479ff., bes. 485. (Anders etwa Bartsch, Inhalt 806, der von der Erscheinungsaussage ausgeht.)

Darüber hinaus erinnert der ὅτι-Satz insbesondere an Mk 8,31 (ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν ... καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι);¹⁴⁷ Lk 24,46 (ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ); Apg 17,3 (... ὅτι τὸν χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν ...). Die konstante Terminologie lässt auf formelhaftes Traditionsgut schließen.

Im Zusammenhang mit Jesu Auferstehung tritt das Motiv der Schrifteerfüllung auch in der alten kerygmatischen Formel in 1 Kor 15,4 (... ὅτι ἐγγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς) sowie in der bereits erwähnten Stelle in Lk 24,46 (γέγραπται) zu Tage (vgl. auch Apg 17,2f.).

Damit ergibt sich für die traditionsgeschichtliche Analyse, dass in V. 9 nach der typisch joh Einleitung (οὐδέπω γὰρ ἤδειςαν ...)¹⁴⁸ eine von urkirchlicher Verkündigungsterminologie geprägte Wendung folgt, wie die parallelen Formulierungen insbesondere bei Mk, im lk Doppelwerk sowie in 1 Kor 15 zeigen; dabei fällt die besondere Nähe zur lk Sprache (in unserem Kontext insbesondere zu Lk 24) auf.¹⁴⁹

Das bei Joh beliebte Schriftmotiv¹⁵⁰ stellt allerdings auch einen (weiteren) Bezug zu Joh 2,22 her: ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν¹⁵¹ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς (siehe auch 12,16). Als die JüngerInnen zur gläubigen Erkenntnis der Auferstehung Jesu gelangen, geht ihnen der Sinn der Schrift auf, und sie erinnern sich an Jesu Worte (in 20,8f. trifft dies nur auf den Geliebten Jünger zu). Die ähnlichen Erzählerkommentare in 2,22; 12,16, welche nach Jesu Auferstehung/Verherrlichung die Ablöse des bis dahin herrschenden Unverständnisses der JüngerInnen durch ihre beginnende Reflexion, insbesondere mit Hilfe der Schrift, ankündigen, verweisen also auch auf typische Motive joh Theologie.¹⁵²

¹⁴⁷ Dazu vgl. auch Mk 9,31; 10,33f. ([...] ὅτι [...] ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ... μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται) sowie die Parallelstellen. Andererseits Joh 3,14 sowie 12,34: ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

¹⁴⁸ Vgl. die sprachliche Analyse zu V. 2 (οἶδα) sowie V. 9 (οὐδέπω).

¹⁴⁹ Neiryneck, John 177, erklärt dieses Indiz als „Lukan inspiration of the verse“. Schnackenburg, Johannesevangelium III 369, geht von „einer synoptikerähnlichen Quelle“ aus, „die auch hier Lukas nahesteht“ (ebd. 370).

¹⁵⁰ Vgl. die sprachliche Analyse zu V. 9.

¹⁵¹ Vgl. dazu auch die Worte der Engel sowie die Reaktion der Frauen in Lk 24,6-8: ... μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ (vgl. Mk 16,7; Mt 28,7) ... – καὶ ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ.

¹⁵² Dazu Lindars, Gospel 602: „This is a thoroughly Johannine idea (cf. 2.22; 12.16). But the language of this verse sounds more like Luke than John.“

8.3.4. Zusammenfassung

Die Petrustradition wurde um die Gestalt des Geliebten Jüngers (und seine Glaubenserkenntnis, welche im weiteren Gang der Handlung überhaupt keinen Niederschlag findet) erweitert und – mit den Überleitungsversen V. 2 bzw. V. 11 – in den Erzählstrang von Maria Magdalena eingefügt bzw. diesem vorgeschaltet. Die strukturellen Beobachtungen an Joh 20,3-10 sowie der einheitliche joh Sprachstil verweisen hier auf einen hohen joh Eigenanteil. Durch die Umgestaltung der Grabesinspektion des Petrus zum „Wettlauf“ zweier Jünger wird die Vorrangstellung des Geliebten Jüngers zum Ausdruck gebracht.

Traditionelles Material, das über die Parallelüberlieferung in Lk 24,12 hinausgeht, kommt hauptsächlich in V. 7 und 9 zum Vorschein. Das Motiv des ordentlich gefalteten Schweißtuches deutet auf eine apologetische Weiterentwicklung der Petrustradition, welche Joh bereits vorgelegen hat. Die von urkirchlicher Verkündigungssprache geprägte Formel ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι in V. 9 taucht in ähnlicher Gestalt auch bei Mk und Lk (hier sogar in einem ähnlichen Kontext) auf,¹⁵³ es ist jedoch nicht nötig, aufgrund der Terminologie auf „eine Glosse der kirchlichen Redaktion“¹⁵⁴ zu schließen, zumal der einleitende Hauptsatz (οὐδέπω γάρ ...) durchaus joh klingt.

8.4. Die Überleitung: V. 11

Nicht nur V. 2 ist sprachlich und motivisch mit V. 3-10 verzahnt, sondern auch V. 11. Da der Vers in stilistischer Hinsicht joh geprägt ist, lässt er sich in der vorliegenden Gestalt schwerlich einer älteren Tradition zuordnen.¹⁵⁵

Inhaltliche Argumente indizieren auch an dieser Stelle eine redaktionelle Naht. Marias Hineinbeugen ins Grab, nachdem sie schon längere Zeit weinend davor gestanden hat, wirkt gestellt¹⁵⁶ – insbesondere auch weil sie erst jetzt zum ersten Mal hineinschaut. Hier liegt ein Schnitt vor, da auch auf dem Hintergrund der Ereignisse davor die nunmehrige Szenerie eigenartig er-

¹⁵³ Zur Konstruktion ὅτι δεῖ ... ἀναστῆναι vgl. Mk 8,31; Lk 24,7; zur Wendung ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι vgl. Mk 9,9f.; 12,25; Lk 16,31; 20,35 (Substantiv); 24,46.

¹⁵⁴ Bultmann, Evangelium 530; vgl. auch Schulz, Evangelium 242; Keil, Johannesevangelium 245, Anm. 15. Dagegen Brown, Gospel 988: „But we cannot assume that the earlier stages of the Gospel were devoid of the influence of community theology.“

¹⁵⁵ Hingegen reklamiert etwa Fortna, Gospel 138, den Vers fast vollständig für die von ihm rekonstruierte Quelle (ohne ἔξω und οὖν; siehe ebd. 245); Hartmann, Vorlage 220, streicht παρέκυψεν ... und stellt ἔξω in Frage.

¹⁵⁶ Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 372.

scheint; es fehlen jegliche Verbindungslinien zum unmittelbar vorhergehenden Geschehen – als hätte es überhaupt nicht stattgefunden. Insbesondere drängt sich die Frage auf, wie und wann Maria von Magdala zum Grab zurückgelangte,¹⁵⁷ ohne dass anscheinend ein Kontakt mit den beiden Jüngern erfolgte, die ja auch beim Grab (gewesen) waren.¹⁵⁸ Weiters befremdet die ruhige Heimkehr von Petrus und dem Geliebten Jünger (vgl. V. 10), welcher ja nach V. 8 zum Glauben gekommen ist – zumal sich aufgrund der österlichen Erfahrung des Geliebten Jüngers auch keinerlei Konsequenzen für das Verhalten der JüngerInnen in V. 19 ergeben.¹⁵⁹ Auch Jesu Auftrag in V. 17 verdeutlicht, dass sie noch überhaupt nichts von seiner Auferstehung wissen.¹⁶⁰

Μαρία δὲ εἰσῆκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα:

Bei den Synoptikern finden sich keinerlei motivische Entsprechungen zu dieser Einleitungssequenz der wieder neu einsetzenden Maria-Erzählung.¹⁶¹ Eine parallele Konstruktion zeigt sich allerdings in Joh 18,16, wo nach der Einführung des „anderen Jüngers“ der von Petrus handelnde Erzählfaden wiederaufgenommen wird:¹⁶²

Joh 20,11: Μαρία δὲ εἰσῆκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα.

Joh 18,16: ... ὁ δὲ Πέτρος εἰσῆκει πρὸς τῇ θύρᾳ ἔξω.¹⁶³

¹⁵⁷ Siehe auch die Analyse zu V. 2.

¹⁵⁸ Aber auch bei einem Film zielt die spezielle Schnitttechnik darauf, die Aufmerksamkeit des Publikums zu steuern, ohne für jedes Detail umfassende logische Erklärungen zu bieten. Um das folgende Geschehen zu verstehen, sind solche Informationen nicht nötig. Insofern sollte auch in Joh 20 der erzählerischen Regie nicht Ungeschicklichkeit unterstellt werden.

¹⁵⁹ Becker, Evangelium 609, hält aufgrund des Neueinsatzes in Joh 20,19ff., als hätte noch keine österliche Verkündigung stattgefunden, eine ursprüngliche Reihenfolge V. *3-10 (ohne den Geliebten Jünger) – V. *19ff. für denkbar; doch gibt es keinen aussagekräftigen Hinweis für eine ursprüngliche Verbindung dieser beiden Traditionen (auch in Lk 24 findet sich keine direkte Verknüpfung). Der nicht unbedingt glatte Anschluss von V. 19ff. verdeutlicht, dass hier verschiedene Überlieferungen durch eine temporale Verknüpfung verbunden wurden.

¹⁶⁰ Daraus schließt Ebner, Jüngerin 46: „Die Pointe der ursprünglichen Mariengeschichte in den VV. 1.11-18 weiß vom Lieblingsjüngereinschub noch nichts!“

¹⁶¹ Gegen Benoits Beobachtung, dass hier eine völlig „neue Erzählung, ohne jeden Bezug zu den Versen 1-2“ (ders., Maria Magdalena 364), vorliege, spricht auf synchroner Ebene die Motivreihe 2b-13b-15b (Marias Klage über den verschwundenen Leichnam dürfte freilich ursprünglich aus der Erzählung der Begegnung mit dem vermeintlichen Gärtner stammen).

¹⁶² Vgl. dazu Zeller, Ostermorgen 155 (er spricht vom Evangelisten); Mohri, Maria Magdalena 134 (jeweils „Eingriff der Schlußredaktion“).

¹⁶³ Dass hier das Verb κλαίω nicht verwendet wird, ergibt sich zwar aus dem Kontext, dennoch fällt auf, dass im Unterschied zu den synoptischen Parallelstellen dieses Reuemotiv auch am Ende der Verleugnungsgeschichte fehlt (siehe insbesondere Mt 26,75 par. Lk 22,62: καὶ ἔξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς).

Bei der Verbalform εἰσπήκει handelt es sich um ein eindeutiges joh Sprachkriterium. Ebenso *steht* Maria von Magdala in 19,25 – mit anderen Frauen – beim Kreuz; auch dort wird ihre Anwesenheit nicht erklärt, obwohl zum ersten Mal ihr Name im JohEv erwähnt wird. Die (im NT seltene) Verbindung der Präposition πρὸς mit dem Dativ kommt außer in Joh 18,16; 20,11f. nur noch in Mk 5,11; Lk 19,37; Offb 1,13 vor. Auch das lokale Adverb ἔξω taucht im JohEv relativ häufig auf.¹⁶⁴ Somit deutet die für den Stil des Joh charakteristische Formulierung auf eine rein joh Bildung, die als Überleitung zur folgenden Maria-Szene fungieren soll, indem sie die Ausgangssituation wiederherstellt¹⁶⁵.

Das Partizip κλαίουσα bereitet auf die zweimalige Frage γύναι, τί κλαίεις; (V. 13.15) vor; hier könnte ein inhaltlicher Reflex einer älteren Erzählung vorliegen. Motivische Verschränkungen innerhalb des JohEv ergeben sich wiederum mit Joh 11 (V. 31.33) sowie mit 16,20.

ὡς οὖν ἔκλαιεν, παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον:

Die kurze Hypotaxe mit der typisch joh Einleitung ὡς οὖν verbindet die zuvor geschaffene Exposition mit dem Hauptsatz, in welchem die aus der Tradition geläufige Erzählung vom Grabbesuch der Frauen/Marias von Magdala fortgesetzt wird (vgl. Mk 16,5: Καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον ...; Lk 24,3: εἰσελθοῦσαι δέ ...). Hier fällt allerdings auf, dass Maria von Magdala im Gegensatz zu den Frauen bei Mk und Lk das Grab nicht betritt, sondern nur von außen hineinspäht.¹⁶⁶ Das Verb παρακύπτω begegnete bereits in 20,5, die präpositionale Verbindung εἰς τὸ μνημεῖον findet sich hier ein letztes Mal. Daher erhebt sich die Frage, ob nicht der gesamte V. 11 eine redaktionelle Bildung darstellt.¹⁶⁷ Aufgrund der deutlichen sprachlichen Nähe zu V. 1-10, insbesondere was 11b betrifft (vgl. vor allem οὖν, παρακύπτω, εἰς τὸ μνημεῖον), liegt die Vermutung nahe, dass V. 11 als redaktioneller Überleitungsvers in etwa derselben Schicht wie V. (1-)2(ff.) angehört.

Die Verben κλαίω und παρακύπτω spielen auch in der Schilderung des EvPetr eine wichtige Rolle – was auf eine etwaige Abhängigkeit des weit später einzuordnenden Apokryphons von der joh Erzählung hinweist.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Von 63 Gesamtvorkommen im NT fallen 9 auf Mt, je 10 auf Mk und Lk sowie 13 auf Joh (siehe 6,37; 9,34.35; 11,43; 12,31; 15,6; 18,16.29; 19,4 [zweimal].5.13; 20,11).

¹⁶⁵ Vgl. Mohri, Maria Magdalena 133.

¹⁶⁶ Vgl. dazu Zeller, Ostermorgen 155: „Weil er [i. e. der Evangelist] von vornherein V. 14ff im Auge hat, läßt er MM gar nicht erst ins Grab hineingelangen.“ Außerdem Schnackenburg, Johannesevangelium III 372: andernfalls „ließe sich die Szene mit Jesus nicht so gut anschließen“. Zu παρακύπτω siehe 8.6.4.1.

¹⁶⁷ Vgl. auch Zeller, Ostermorgen 155. Zu einer etwaigen doppelten Schichtung siehe S. 194.

¹⁶⁸ Vgl. EvPetr 52.54 bzw. 55.56. Auch Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik 163f., sprechen von joh Einflüssen im EvPetr. Zu παρακύπτω vgl. außerdem Lindars, Gospel 603.

8.5. Die Angelophanie: V. 12f.

Hier kommt wiederum traditionelles Material, wie es von den Synoptikern bekannt ist, zum Vorschein (insbesondere in 12a); es treten kaum joh Sprach-eigentümlichkeiten zu Tage.

Mt 28	Mk 16	Lk 24	Joh 20	EvPetr
<p>(2) και ἰδοῦ σεισμὸς ἐγένετο μέγας· <u>ἄγγελος</u> γὰρ κυρίου καταβάς ἐξ οὐρανοῦ καὶ προσελθὼν ἀπεκύλισεν τὸν λίθον καὶ <u>ἐκάθητο</u> ἐπάνω αὐτοῦ.</p> <p>(3) ἦν δὲ ἡ <u>εἰδέα</u> αὐτοῦ ὡς ἀστραπή καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ <u>λευκὸν</u> ὡς χιών.</p> <p>(4) ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί.</p>	<p>(5) Καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον</p> <p><u>εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν</u> τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν <u>λευκὴν</u>.</p> <p>καὶ ἐξεθαμβήθησαν.</p>	<p>(3) εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.</p> <p>(4) καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου</p> <p>καὶ <u>ἰδοὺ ἄνδρες δύο</u> ἐπέστησαν αὐταῖς <u>ἐν</u> ἐσθῆτι ἀστραπτουσίᾳ.</p> <p>(5) ἐμφόβων δὲ γενομένων αὐτῶν καὶ κλινουσῶν τὰ πρόσωπα εἰς τὴν γῆν</p>	<p>(11) Μαρία δὲ εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἕξω κλαίουσα. ὡς οὖν ἔκλαιεν, <u>παρέκλυψεν</u> εἰς τὸ μνημεῖον</p> <p>(12) καὶ θεωρεῖ <u>δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους</u>, ἓνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς ποσίν, <u>ὅπου ἔκειτο</u> τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.</p>	<p>(55) Καὶ ἀπελθοῦσαι εὗρον τὸν τάφον ἠνεωγμένον· καὶ προσελθοῦσαι <u>παρέκλυψαν</u> ἐκεῖ,</p> <p>καὶ <u>ὀρώσιν</u> ἐκεῖ τίνα <u>νεανίσκον καθεζόμενον</u> <ἐν> μέσῳ τοῦ τάφου ὠραῖον καὶ περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην,</p>
<p>(5) ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος <u>εἶπεν</u> ταῖς γυναῖξιν·</p> <p>μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς, οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε·</p> <p>(6) οὐκ ἔστιν ὧδε, ἠγέρθη γὰρ καθὼς εἶπεν· δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον <u>ὅπου ἔκειτο</u>.</p> <p>(7) καὶ ταχὺ</p>	<p>(6) ὁ δὲ <u>λέγει</u> αὐταῖς·</p> <p>μὴ ἐκθαμβεῖσθε·</p> <p>Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε·</p> <p>ἴδε ὁ τόπος <u>ὅπου ἔθηκαν αὐτόν</u>.</p> <p>(7) ἀλλὰ</p>	<p><u>εἶπαν</u> πρὸς αὐτάς·</p> <p><u>τί</u> ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν·</p> <p>(6) οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη. μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὡν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ</p> <p>(7) λέγων τὸν</p>	<p>(13) καὶ <u>λέγουσιν</u> αὐτῇ ἐκεῖνοι·</p> <p>γύναι, <u>τί</u> κλαίεις;</p> <p>Λέγει αὐτοῖς ὅτι ἦραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα <u>ποῦ ἔθηκαν αὐτόν</u>.</p>	<p>ὅστις <u>ἔφη</u> αὐταῖς·</p> <p>(56) <u>Τί</u> ἤλθατε; τίνα ζητεῖτε; μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκείνον; Ἄνεστη καὶ ἀπῆλθεν· εἰ δὲ μὴ πιστεύετε, <u>πᾶρα κῶψατε</u> καὶ ἴδετε τὸν τόπον ἔνθα <u>ἔκειτο</u>, ὅτι</p>

πορευθεῖσαι εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἰδοῦ προάγει ὕμᾱς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε· ἰδοῦ εἶπον ὑμῖν.	ὑπάγετε εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὕμᾱς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὕμῖν.	υἱὸν τοῦ ἀνθρώ- που ὅτι δεῖ πα- ραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώ- πων ἀμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆ- ναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆ- ναι. (8) καὶ ἐμνήσ- θησαν τῶν ῥη- μάτων αὐτοῦ.	οὐκ ἔστιν ἄν- εστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστά- λη. ¹⁶⁹
---	---	--	---

Am ehesten dürfte Mk 16,5 Joh 20,12a zugrunde liegen: ... εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιούσις περιβεβλημένον στολήν λευκὴν ... (neben motivischen Übereinstimmungen zeigt sich auch eine ähnliche Syntax: Verbum des Sehens – AcP – lokale Ergänzung). Die Vorstellung vom sitzenden Engel (ἄγγελος) in leuchtend-weißer Kleidung findet sich weiters in Mt 28,2f., die Zweizahl der Engel erinnert an Lk 24,4 (ἄνδρες δύο ... ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτύσει), wobei sich diese Doppelung gegenüber Mk 16,5 als „traditionsgeschichtlich sekundär“¹⁷⁰ erweist (vgl. aber auch das Engelpaar in Apg 1,10; 2 Makk 3,26)¹⁷¹. Wenngleich die Bezeichnung der Engel differiert (vgl. die Begriffe νεανίσκος – ἄγγελος/-οι – ἄνδρες¹⁷²), die Beschreibung der himmlischen Boten deutet in allen vier Evangelien auf eine klassische Angelophanie.¹⁷³

¹⁶⁹ (55) Und sie gingen hin und fanden das Grab geöffnet; und als sie sich genähert hatten, bückten sie sich dort – und sehen dort einen jungen Mann in der Mitte des Grabes sitzen, anmutig und mit einem hell leuchtenden Gewand bekleidet, welcher zu ihnen sprach: (56) „Was seid ihr gekommen? Wen sucht ihr? Doch nicht jenen Gekreuzigten? Er ist auferstanden und weggegangen; wenn ihr aber nicht glaubt, bückt euch und seht den Ort, wo er gelegen hat: er ist nicht da; denn er ist auferstanden und dorthin weggegangen, woher er gesandt war.“

¹⁷⁰ Becker, Evangelium 616; vgl. auch Brown, Gospel 999.

¹⁷¹ Lindars, Gospel 604, mutmaßt: „It is possible that the reason why the later versions of this tradition (John; Lk. 24.4; Ac. 1.10) have two angels is that their function is thought of in terms of the legal requirement for valid witness (cf. 8.17).“ Blank, Evangelium 168, führt die Verdoppelung der Engel auf Lk zurück.

¹⁷² In der Rückblende in Lk 24,23 taucht jedoch der Terminus ἄγγελοι auf.

¹⁷³ Dazu Lindars, Gospel 604: „These differences are not significant, as angels were imagined as young men in NT times. What distinguishes them from human beings, and shows them to be heavenly messengers, is the exceptional brightness of their clothing.“ Brown, Gospel 987, wendet gegenüber einer rationalistischen Anschauung, welche in einer Überbewertung dieser Begrifflichkeit gründet, ein: „The development was not from men to angels ...“ – Zu den klassischen Topoi, welche die joh Angelophanie als solche ausweisen, samt Vergleichsstellen siehe auch die sprachliche Analyse zu V. 12.

Als Verbum des Sehens ist θεωρέω typisch für das JohEv (vgl. auch 20,6.14); das vergleichsweise seltene καθέζομαι (nur sieben Vorkommen im gesamten NT) findet sich noch zwei weitere Male im JohEv (4,6; 11,20), wohingegen das häufigere κάθημαι (91 Vorkommen) bei Joh bloß viermal auftaucht.¹⁷⁴ Interessanterweise orientiert sich auch EvPetr 55 bei diesem Verbum an der joh Diktion¹⁷⁵, während hier in der Porträtierung des Engels sonst ein deutlicher Einfluss von Mk 16,5 sichtbar wird (τινα υεανίσκου καθεζόμενον <ἐν> μέσῳ τοῦ τάφου ὠραῖον καὶ περιβεβλημένον στόλην λαμπροτάτην).¹⁷⁶

Dass sich an dieser Stelle wesentliche sprachliche und motivische Übereinstimmungen mit den drei Synoptikern finden, könnte auch daher rühren, dass die Angelophanie-Erzählung dem Repertoire einer breiteren Tradition entstammt. Da unter der joh Sprachdecke Elemente unterschiedlicher Herkunft ans Licht treten, wie sich noch zeigen wird, handelt es sich nicht unbedingt um eine bloße harmonisierende Collage synoptischer Elemente.

Die Lokalisierung der beiden Engel πρὸς τῇ κεφαλῇ/τοῖς ποσίν (zum Präpositionalgefüge πρὸς mit dem Dativ vgl. auch V. 11) korreliert mit der Beschreibung der gesonderten Lage der Leinenbinden einerseits und des Schweißtuches (ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ) andererseits (vgl. V. 7).¹⁷⁷ Ob diese exakte Positionierung der beiden Engel, welche zeichenhaft Jesu Leichnam markieren, ebenfalls in einer Sondertradition apologetischen Charakters wurzelt, welche Joh bereits vorgelegen hat, vielleicht einer Erweiterung einer synoptikerähnlichen Überlieferung,¹⁷⁸ lässt sich nicht mit Be-

¹⁷⁴ Vgl. die sprachliche Analyse zu V. 6 und 12.

¹⁷⁵ Auch die unmittelbare Einleitung scheint joh beeinflusst: ... *παρέκλυσαν* (Aorist) ἐκεῖ, καὶ ὄρωσιν (historisches Präsens) ἐκεῖ ...

¹⁷⁶ Eine himmlische Erscheinung wird auch in EvPetr 35ff. geschildert, wo das Apokryphon – als Einziges der Evangelien – den Vorgang der Auferstehung wiedergibt: Wie die Wache stehenden Soldaten hören und beobachten können, ertönt eine laute Stimme vom geöffneten Himmel, und zwei Männer steigen in einem großen Lichterglanz herab. Als sie sich dem Grab nähern, weicht der Stein vor dem Eingang des Grabes von selbst; das Grab öffnet sich, sodass die beiden jungen Männer eintreten können. Später sieht man sie wieder aus dem Grab herauskommen, begleitet von einem dritten Mann, den sie stützen; sein Haupt überragt die Himmel, während ihres bis zum Himmel reicht. Ihnen folgt das Kreuz. Daraufhin steigt ein Mensch vom Himmel herab und geht in das Grab hinein – um später den Frauen von Jesu Auferstehung zu berichten.

¹⁷⁷ Nach Theobald, Jünger 236, Anm. 95, scheinen die beiden Überlieferungen „aufeinander abgestimmt worden zu sein“.

¹⁷⁸ Vgl. etwa Barrett, Evangelium 541; ders., Gospel 564 („may be simply an elaboration of a source“); Lindars, Gospel 604 („probably also belongs to the source“); analog weist Fortna, Gospel 139/245, V. 12 vollständig der von ihm rekonstruierten Quelle zu. Nach Schnackenburg, Johannesevangelium III 372, haben wir es „mit fortgeschrittener Tradition und gesteig-

stimmtheit entscheiden. Dass das Motiv auf eine narrative Ausgestaltung der Angelophanie-Tradition innerhalb joh Kreise zurückzuführen ist, lässt sich dadurch in Frage stellen, dass in der joh Erzählwelt sonst keine Engel auftreten (bei 1,51 handelt es sich um eine Anspielung auf Gen 28,12; 5,4 ist sekundär; in 12,29 ist eine interpretierende Rede wiedergegeben).¹⁷⁹ Jedenfalls konkurriert die Angelophanie mit ihrer genauen Beschreibung der Position der Engel mit dem Motiv der Leinentücher, zumal sich aufgrund der textimmanenten Logik auch die Frage stellt, warum Maria von Magdala im Grab zwar die zwei Engel sieht, aber nicht die Leinenbinden und das Schweiß Tuch wie zuvor die beiden Jünger. Im Vergleich zu den materialisierten Tüchern erscheint die Angelophanie freilich als „subjektiveres“ Element. Daher legt sich die diachrone Begründung nahe, dass die beiden differierenden Überlieferungen zwei verschiedene traditionsgeschichtliche Versionen vom leeren Grab mit jeweils unterschiedlichem Denk- und Vorstellungshorizont und anderer theologischer Aussageabsicht reflektieren.¹⁸⁰

Der Lokalsatz ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ weist einerseits auf die Grablegungssperikope (vgl. insbesondere 19,38.40 τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ; weiters τίθημι in V. 41f.) sowie auf V. 2 (ποῦ ἔθηκαν αὐτόν) zurück – und beantwortet damit die dort indirekt formulierte Frage –, andererseits stellen sprachliche Parallelen einen assoziativen Bezug zu den Engelworten der synoptischen Angelophanien her, sodass den AdressatInnen sogleich die Bedeutung dieses narrativen Zuges aufgeht, ohne dass sie einer näheren Erklä-

gerter Reflexion (aus apologetischer Sicht) zu tun“. Hingegen weist Hoffmann, Auferstehung 506, den 2. Engel (wie die Wettlaufszene) der nachjoh Redaktion zu: „Möglicherweise hat auch der Redaktor unter dem Einfluß der lukanischen Tradition in 20,11-13 den zweiten Engel eingeführt (vgl. Lk 24,4) und – aufgrund seines Interesses an der Leibhaftigkeit der Auferstehung – beide in der Grabkammer so plaziert, daß sie demonstrativ die Stelle bezeichnen, an der der Leichnam lag.“

¹⁷⁹ Eine zwar interessante, mich aber nicht überzeugende These bietet Kitzberger, Mary 582: „The mention of Jesus’ body, head and feet, ... denotes another signal of interfigurality. Evoked are the *anointing stories* of the Synoptic Gospels: in *Mark’s and Matthew’s stories* (14.3-9; 26.6-13) the woman anointed Jesus’ head as a substitute for his whole body; in *Luke’s story* (7.36-50) the woman anointed Jesus’ feet, and so did *Mary of Bethany*.“ Schneiders, Encounter 162, vergleicht die Darstellung der Engel mit der Position der beiden Kerubim in Ex 25,22 (diesen Symbolismus referiert bereits Brown, Gospel 989). Vgl. auch van Tilborg, Johannes-Evangelium 298: „Sie machen aus dem Grab einen leeren Tempel. Die Schekinah ist weggegangen.“

¹⁸⁰ Ähnlich Becker, Evangelium 608: „Sind hier nicht zwei traditionsgeschichtlich verschiedene Beschreibungen der nachösterlichen Grabkammer erkennbar?“ (Vgl. auch Lindars, Gospel 601; Schnackenburg, Johannesevangelium III 371.) Dieselbe Frage könnte man auch bezüglich Lk 24,1-12 stellen. Hartmann, Vorlage 205, schreibt die Kombination hier einem späteren Redaktor zu, Fortna, Gospel 139, dem Autor der von ihm rekonstruierten Quelle.

zung durch einen angelus interpres bedürfen: vgl. Mk 16,6 (... ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν); Mt 28,6 (οὐκ ἔστιν ὧδε, ἠγέρθη γὰρ καθὼς εἶπεν· δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο).¹⁸¹ Als „traditionelle Figuren“¹⁸² verweisen die Engel die LeserInnen auf die Auferstehungsbotschaft, ohne diese bei Joh noch zu verkünden.

Das narrative Spiel mit dem Wissensvorsprung der Leser- bzw. HörerInnenenschaft in Kontrast zum Missverstehen der Erzählfigur, welche erst allmählich zur Erkenntnis der Auferstehung Jesu gelangt, bildet ein Wesensmerkmal der joh Grabeserzählung. Daher dienen hier die Worte der Engel in V. 13 auch nicht der Aufklärung dessen, was geschehen ist, sondern geben den Impuls für eine Antwort seitens Marias von Magdala, welche ihr Verharren im Unverständnis (οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν) zum Ausdruck bringt.

So folgt nach der typisch joh Redeeinleitung der Engel (καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι)¹⁸³ statt der traditionellen Auferstehungsbotschaft die einfache Frage γύναι, τί κλαίεις; – eine Dublette zu den ersten Worten Jesu in V. 15. Die Frage an sich erinnert an Lk 24,5 (τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν), wo das Motiv ζητεῖν variiert wird, das auch bei Mk und Mt auftaucht¹⁸⁴ – sowie (erst) in Joh 20,15 (τίνα ζητεῖς;).¹⁸⁵

Bei den Synoptikern reagieren die Frauen nun auf die Engelbotschaft, indem sie ohne ein Wort davoneilen – erschrocken schweigend (Mk 16,8; vgl. auch EvPetr 57) oder um sogleich den anderen von der Angelophanie zu berichten (vgl. Mt 28,8; Lk 24,9) –, wohingegen hier Maria von Magdala den Engeln antwortet (λέγει αὐτοῖς ...) und dabei in etwa ihre Vermutung wiederholt, welche sie in V. 2 gegenüber Petrus und dem Jünger, den Jesus liebte, äußerte; die ähnliche Formulierung der Antwort bezeugt, dass die Angelophanie keinen Erkenntnisfortschritt erzielte.¹⁸⁶ Auch sonst wird keine Reaktion ihrerseits auf die Engel geschildert, sie scheint nicht einmal wahrzunehmen, dass es sich um eine überirdische Erscheinung handelt – wie das

¹⁸¹ Vgl. dazu auch EvPetr 51 (... ἐπὶ τὸ μνημεῖον ὅπου ἦν τεθείς) sowie 56 (... Ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν· εἰ δὲ μὴ πιστεύετε, παρακύψατε καὶ ἴδετε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο, ὅτι οὐκ ἔστιν ...). – In Lk 24,3 begegnet die Formulierung ... οὐχ εἶδον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

¹⁸² Blank, Evangelium 168.

¹⁸³ Vgl. bes. Mk 16,6 ὁ δὲ λέγει αὐταῖς; historisches Präsens, pronominales Dativobjekt, aber Voranstellung des Subjekts (Joh verwendet ὁ δὲ zur Fortführung der Erzählung weit weniger oft als die Synoptiker: siehe Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 201f., § 251, insbesondere Anm. 1).

¹⁸⁴ Vgl. Mk 16,6: ... Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον ...;

Mt 28,5: ... οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε.

¹⁸⁵ Vgl. auch EvPetr 56: Τί ἤλθατε; τίνα ζητεῖτε; μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον;

¹⁸⁶ Marias Nichtwissen (vgl. Joh 20,13: οὐκ οἶδα ποῦ ...; 20,14: οὐκ ᾔδει ὅτι ...) steht in Kontrast zum wissenden Engel bei Mt (vgl. 28,5: οἶδα γὰρ ὅτι ...).

Fehlen des traditionellen Topos der Furcht, der eine klassische Angelophanie begleitet,¹⁸⁷ vermuten lässt.

Während in der Engelbotschaft der synoptischen Grabeserzählungen das leere Grab als direktes Indiz für die Auferstehung Jesu dient (vgl. bes. Mt 28,6: οὐκ ἔστιν ὧδε, ἠγέρθη γάρ ...), führt das Fehlen des Leichnams in der joh Ostergeschichte zunächst einmal zu einem Missverständnis (ἦραν τὸν κύριόν ...). Die Angelophanie als Fortsetzung der Maria Magdalena-Erzählung deutet das Grabesgeschehen nicht, sondern lässt Raum für den die Erkenntnis bringenden Glaubensprozess in der Christophanie, welche geradezu als Dramatisierung der Auferstehungsbotschaft erscheint.

Da nun typische Elemente einer stilechten Angelophanie¹⁸⁸ fehlen – etwa das Furchtmotiv mit korrespondierender Trostformel, aber vor allem auch die Offenbarungsbotschaft der Engel –, erhebt sich die Frage, ob bei der joh Engelsequenz überhaupt die Gattung einer Angelophanie vorliegt. Das Verb θεωπεῖ (V. 12), welches die Perspektive Marias von Magdala als des Subjektes der Handlung wiedergibt, deutet eher auf den Typ der Vision. Als vorläufige Stufe in einem sich schrittweise vollziehenden Erkenntnisprozess, welcher erst während der persönlichen Begegnung mit dem Auferstandenen seinen Abschluss findet, kommt der joh Engelvision auch eine völlig andere Funktion als den synoptischen Angelophanien zu, welche die Auferweckung des Gekreuzigten proklamieren.

Auffällig sind die Dubletten V. 13a/15a bzw. 2b/13b, sodass die Frage nach deren jeweils ursprünglichem Ort auftaucht. Dass Marias Antwort in 13b eher der Tradition entstammt als ihre Rede in 2b, wird auch durch ein sprachliches Argument indiziert, insofern τὸν κύριόν μου „persönlicher als das der Gemeindesprache entlehnte absolute ὁ κύριος des Evangelisten“¹⁸⁹ klingt. Möglicherweise gehörte die Klage Marias aber ursprünglich zu V. 15b, wie auch die (schöne chiasmische) motivische Verschränkung der beiden Verse und die formale Inkongruenz des pronominalen Verweises in V. 15b nahe legen, sodass sich folgende Antwort Marias auf die Fragen des vermeintlichen Gärtners ergäbe:

Γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς; – ἦραν τὸν κύριόν μου,
καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.

¹⁸⁷ Vgl. Mk 16,5f.: ... καὶ ἐξεθαμβήθησαν – μὴ ἐκθαμβεῖσθε; außerdem die Reaktion der Frauen in Lk 24,5 (ἐμφόβων) sowie die der Wächter in Mt 28,4 (φόβου; ἐσεισθησαν entspricht dem vom Engel ausgelösten σεισμός); weiters die Trostformel μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς in Mt 28,5. Ferner Mt 28,8 („holy awe“: D’Angelo, Mary Magdalen 98) par. Mk 16,8.

¹⁸⁸ Vgl. dazu Ritt, Frauen 122.

¹⁸⁹ Zeller, Ostermorgen 153f., Anm. 39. Ähnlich betrachtet Bultmann, Evangelium 531, τὸν κύριόν μου als „Formulierung der Quelle“. (Umgekehrt bei Hartmann, Vorlage 199, 220; Fortna, Gospel 135f., 139, 245.)

Εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν,
καὶ γὰρ αὐτὸν ἄρω.¹⁹⁰

Wenn Marias Antwort auf die Frage der Engel aus der Christophanie-Szene herübergewandert ist,¹⁹¹ würde einiges dafür sprechen, dass die vorliegende joh Engelsequenz überhaupt erst im Nachhinein aus der bekannten Angelophanie-Tradition, wie sie bei den Synoptikern zu Tage tritt, eventuell mit einer gewissen apologetischen Akzentuierung (V. 12), und dem Dialog der Christophanie-Szene (V. 13) gebildet worden wäre.¹⁹²

Zu bedenken ist auf der anderen Seite, dass einige Elemente innerhalb der Christophanie auch – nicht näher bestimmbar – traditionsgeschichtliche Zusammenhänge mit der Angelophanie-Tradition voraussetzen, insofern der jeweiligen erzählerischen Ausgestaltung beider Überlieferungsstränge bestimmte elementare Topoi zugrunde liegen: So zeigen sich insbesondere beim Motiv der Suche, beim Lokalsatz ποῦ ἔθηκαν/-ς αὐτόν¹⁹³ sowie beim Auftrag samt Botschaft in V. 17 Verbindungen zu den synoptischen Engeln.¹⁹⁴

Mit Blick auch auf die Dublette in V. 2 erhebt sich nun die Frage, wann die Engelszene mit der Christophanie verbunden wurde. Folgende Möglichkeiten stehen zur Debatte:

1. Dass die Angelophanie als traditionelles, der joh Darstellung ursprünglich fremdes Element sekundär eingearbeitet wurde, ließe sich erklären aus der Wiederholung von καὶ θεωρεῖ ... in V. 12/14, welche ein Indiz für ein etwaiges literarisches Wachstum darstellen

¹⁹⁰ Bei dieser – zugegebenermaßen hypothetischen – Rekonstruktion könnte es sich um eine Vorlage oder eine erste joh Textfassung handeln.

¹⁹¹ Ähnlich Schnackenburg, Johannesevangelium III 373: „der Redaktor dürfte sie von dort vorgezogen haben“.

¹⁹² Dies würde das Argument entkräften, V. 12f. könnten kein späterer Zusatz sein, weil die Lesenden diese Verse zum Verständnis der weiteren Folgerung in V. 15 benötigten (vgl. Zeller, Ostermorgen 155). – Auch Wellhausen, Evangelium 92; Hartmann, Vorlage 205f., 210; Schnackenburg, Johannesevangelium III 360, 372f.; Haenchen, Johannesevangelium 569f.; Becker, Evangelium 616, sehen in der Engelszene eine Einfügung; vgl. weiters Sanders/Mastin, Commentary 424 („may be secondary“); Schwank, Evangelium 477 („noch vor Veröffentlichung des authentischen Textes“).

¹⁹³ Vgl. Mk 16,6: ὅπου ἔθηκαν αὐτόν.

¹⁹⁴ Ich werde unten in 8.6. noch näher darauf eingehen. Auch Benoit, Maria Magdalena 365, weist auf „eine gewisse Parallelität zu den synoptischen Berichten“ hin. Schnackenburg, Johannesevangelium III 373, sieht in der Engelszene der synoptischen Grabesberichte den traditionsgeschichtlichen Hintergrund für den Dialog zwischen Jesus und Maria von Magdala: „Man kann sich die Weiterentwicklung bzw. Abwandlung der Tradition etwa so vorstellen: die joh. Quelle erzählte statt von einer Engelercheinung sogleich von der Begegnung Jesu mit Maria von Magdala. Sie verband damit traditionelle Motive, übertrug aber die Offenbarung des Ostergeheimnisses auf den Auferstandenen selbst. Der Evangelist übernahm diese Darstellung und setzte nur stärkere christologische Akzente. Ein Redaktor brachte wieder die Engel ein ...“

könnte: Statt δύο ἀγγέλους ... καθεζομένους ... (V.12f.) hätte vorher unmittelbar der AcP τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα angeschlossen.¹⁹⁵ – Oder man zieht die Grenze bereits mit dem offensichtlichen Neueinsatz ὡς οὖν ἔκλαιεν ... in 11b, anknüpfend an κλαίουσα in 11a. Wenngleich die beiden Vershälften sprachlich auf derselben Ebene liegen (wie auch die vorhergehenden Verse), wie die joh Stileigentümlichkeiten zeigen,¹⁹⁶ könnten die Wiederaufnahmen οὖν, κλαίω, παρακύπτω¹⁹⁷ und εἰς τὸ μνημεῖον dennoch auch auf eine noch jüngere Schicht hinweisen, welche in einen ursprünglichen Erzählzusammenhang *Jüngerszene – Christophanie vor Maria von Magdala* eingeschoben wurde. Mittels Entlehnungen aus dem unmittelbaren Kontext hätte ein späterer Redaktor V. 11b gebildet, um eine den Synoptikern ähnliche Angelophanie (V. 12) einzuleiten (ähnlich verhielte es sich mit der Überleitung zur Christophanie in V. 14a).¹⁹⁸

Natürlich bewegt man sich mit solchen Vermutungen auf glattem Terrain, da man mit denselben sprachlichen Beobachtungen auch eine bloße redaktionelle Naht, welche aus der Kombination verschiedener Traditionen resultiert, begründen kann. Zumindest erweisen sich hier sprachlich-stilistische Kriterien allein als nicht tragfähig; das Stilmerkmal ὡς οὖν könnte auch ein späterer Redaktor aus der joh Schule verwendet haben.

Marias Antwort in 13b (auf die Frage 13a = 15a) wäre nun genuiner Bestandteil des Dialogs mit dem Auferstandenen gewesen und von dort zunächst in 2b eingeflossen,¹⁹⁹ als es bei der Verknüpfung der Jüngertradition mit der Tradition der Christophanie vor Maria von Magdala einer Überleitung bedurfte, erst später aber in 13b, als, den Synoptikern entsprechend, eine der Christophanie parallel strukturierte Engelsequenz geschaffen wurde.

Als hintere Grenze einer solchen Interpolation wird oft 14a angeführt, wobei hier dieselben Probleme wie in 11b auftauchen. Auch hier deuten sprachlich-stilistische Beobachtungen auf eine redaktionelle Überleitung, wie etwa die – typisch joh – einleitende Formulierung ταῦτα εἰποῦσα (vgl. auch Joh 7,9; 9,6; 11,28.43; 13,21; 18,1.22.38; 20,20.22; 21,19). Die Verbalform ἐστράφη könnte aus V. 16 (στραφεῖσα) entlehnt sein,²⁰⁰ andererseits findet sich die Verbindung *sich umwenden – sehen* (... ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα ...) auch noch an anderen Stellen im JohEv (vgl. 1,38: *στραφεῖς δὲ ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας ...*; 21,20: *ἐπιστραφεῖς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν*

¹⁹⁵ Vgl. auch Schnelle, *Evangelium* 302, Anm. 31 (der 12aβ-14a für joh Redaktion hält): „Deutlich erkennbar ist das literarische Verfahren der Wiederaufnahme mit καὶ θεωρεῖ (V. 12a.14b). Es liegt somit auch hier ein ‚sandwich-agreement‘ vor, d. h. eine künstliche Unterbrechung mit Wiederaufnahme.“

¹⁹⁶ Was Sprachstil und Vokabular betrifft, ist V. 11b offensichtlich mit der vorhergehenden Szene verknüpft, bezüglich 11a verweise ich auf 18,15ff.

¹⁹⁷ Das Verb scheint ursprünglich zum Grabbesuch des Petrus und damit zur Jüngerszene zu gehören. Nach Hartmann, *Vorlage* 205, ist es „hier auch ganz unmotiviert, denn es ist nicht einzusehen, warum Maria zuerst weint und dann erst ins Grab sieht. Es ist künstliche Überleitung zur Engelgeschichte.“

¹⁹⁸ Vgl. Benoit, *Maria Magdalena* 367. Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 360, lässt (wie schon Hartmann, *Vorlage* 206, 220) auf ὡς οὖν ἔκλαιεν in V. 11, das „noch zur Quelle“ gehöre, θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ... in 14b folgen.

¹⁹⁹ Anders Hartmann, *Vorlage* 206: „V. 13b ist aus V. 2 gebildet ...“

²⁰⁰ Vgl. Benoit, *Maria Magdalena* 367; weiters Brown, *Gospel* 1003: „The turning around toward Jesus is borrowed from 16 where it belongs.“ Fortna, *Gospel* 140/245, entscheidet sich hingegen für die umgekehrte Variante.

ἡγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα ...). Weiters werden inhaltliche Gründe genannt, insofern die Rückwärtswendung für eine Überleitung von der Engelszene zur Christophanie erzähltechnisch notwendig erscheint.²⁰¹

Bei diesem Modell stehen die Engel „nur als übriggebliebene Zeugen eines synoptischen Berichtes da, an den ein johanneischer Redaktor wenigstens entfernt erinnern wollte“²⁰².

2. Als die Jüngerszene in der vorliegenden Gestalt eingefügt wurde, wurden gleichzeitig auch Angelo- und Christophanie miteinander kombiniert. *Ein(e)* Verfasser(in)/Redaktor(in) arbeitete die verschiedenen Traditionen und Quellen ineinander und schuf eine zusammenhängende Erzählung vom leeren Grab, in welcher die verschiedenen Szenen ein gemeinsames Setting erhielten. Bei dieser These ist entweder von einer einheitlichen Komposition auszugehen, bei welcher die joh Stilcharakteristika auf eine(n) bestimmte(n) Autor(in) hinweisen, oder von zwei joh Textversionen. Für letztere Variante ließen sich erneut die bereits in Punkt 1 referierten sprachlichen Argumente anführen. Hier würde die Christophanie vor Maria von Magdala einen ursprünglichen joh Text²⁰³ repräsentieren, in welchen eine spätere Redaktion – aufgrund geänderter historischer Bedingungen und anderer theologischer Interessen – den Grabgang von Petrus und dem Geliebten Jünger eingefügt hätte.

Um eine eigene Engelszene und eine Überleitung zur Erzählung vom Grabbesuch der Jünger zu bilden, wanderte bei diesem Modell Marias Rede aus der Christophanie einerseits in den Dialog mit den Engeln (13b), andererseits in denjenigen mit den Jüngern (2b). Die überleitenden Verse 2, 11 und 13f. würden zur Gänze derselben redaktionellen Schicht angehören.

3. Die Jüngerszene (V. 3-10) wurde in den bereits fertig vorliegenden Erzählstrang von Maria Magdalena (V. 1*.11*.12f.14-18) eingebaut – mit Exposition und V. 11 als Brückenvers. Bei dieser Variante entstammte 2b einem noch späteren Datum als 13b.

In der spezifischen Kombination Angelophanie – Christophanie, wobei auf letzterer der Schwerpunkt liegt, zeigte sich eine Relecture der alten Tradition, die das leere Grab, gedeutet durch einen angelus interpres, zum Ausgangspunkt des Osterglaubens gemacht hatte.

Gegen eine spätere Interpolation der Angelophanie (als letztem Textwachs-tum) spricht die Gesamtkonzeption von V. 11-17: Wie die parallele Struktur von Angelo- und Christophanie zeigt, handelt es sich um verschiedene Stufen eines sich schrittweise vollziehenden Erkenntnisprozesses, der schließlich zur gläubigen Einsicht der Auferstehung führt (und Maria von Magdala als Symbolfigur für die joh Gemeinde auftreten lässt). – Nicht der Traditions-komplex *leeres Grab – Angelophanie* zeigt den Weg zum Osterglauben für die Trä-

²⁰¹ So etwa Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 373f.: „Warum sollte Maria, die doch von den Engeln eine Auskunft erwartet, sich von ihnen abwenden? Aber da sie sich in das Grab hineingebeugt hat (V 11), war eine solche Bemerkung unvermeidlich, um die Szene mit Jesus anzuschließen.“

²⁰² Benoit, *Maria Magdalena* 367.

²⁰³ In der vorliegenden Gestalt weisen die Verse 14ff. eine deutliche joh Sprachprägung auf – so etwa auch 14b: Das Verb *θεωρέω* sowie die Perfektformen von *ἴσταμαι* treten bei Joh relativ häufig auf, der Nachsatz *καὶ οὐκ ἦδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν* erinnert sprachlich an 21,4: ... *οὐ μέντοι ἤδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν*. Zu weiteren Stilcharakteristika siehe die sprachliche Analyse.

rInnenkreise des JohEv, sondern die unmittelbare Begegnung mit dem Auferstandenen bildet die Basis für die österliche Erkenntnis, welche Maria von Magdala am Ende den anderen – nun selbst ἀγγέλουσα – mitteilt.²⁰⁴ Als vorbereitende Hinführung zur Selbstoffenbarung des Auferstandenen kommt der Engelvision in der vorliegenden Komposition durchaus funktionale Sinnhaftigkeit zu,²⁰⁵ wohingegen sich bei der Annahme eines späteren Einschubes die Frage stellt, warum man gerade eine verstümmelte Angelophanie hätte einfügen sollen, wenn man eine Harmonisierung mit den synoptischen Grabberichten hätte erreichen wollen.

Freilich wurde die Angelophanie-Tradition (wie bei Mt) erst sekundär mit der Christophanie-Erzählung verbunden – und letztere damit beim Grab lokalisiert (vgl. V. 11). Die strukturelle Parallelisierung von Angelo- und Christophanie, welche nicht zuletzt auch zu der seltsamen Funktionslosigkeit der Engel im Vergleich zu den synoptischen Darstellungen führt, stellt auf jeden Fall eine Überarbeitungsstufe dar, in der zwei konkurrierende Überlieferungen kombiniert wurden. Während die Verbindung mit der Christophanie bei Joh eine Reduktion der Engelbotschaft zur Konsequenz hatte, erscheint die mt Christophanie umgekehrt als dublettenhafter Appendix zur breiten Angelophanie-Szene.

Dass sich Maria so abrupt von den Engeln abwendet, spiegelt den Abbruch der alten Angelophanie-Tradition deutlich wider. Dies bedeutet jedoch wiederum nicht, dass die Christophanie hier an eine im Text ursprüngliche Angelophanie angefügt wurde und deren früheren Schluss ersetzte²⁰⁶ (zumindest man, wenn die Christophanie eine frühere Engelszene hätte verdrängen sollen, letztere auch ganz hätte streichen können).

²⁰⁴ Vgl. auch Scholtissek, Messias-Regel 118: „Johannes erzählt am leeren Grab nicht mehr die Botschaft der Engel (bzw. des Engels) über die Auferweckung Jesu, die es weiterzutragen gilt, sondern er erzählt die österliche Begegnung mit dem Auferstandenen auf dessen Initiative hin. Der Auferstandene *offenbart und erschließt sich selbst den Seinen*. Der Auferstehungsglaube erwächst joh gesehen zuallererst aus der Begegnung mit dem Auferstandenen, nicht aus dem Zeugnis der Engel.“ Die Botenfunktion kommt in Joh 20,1-18 stattdessen Maria von Magdala zu. – Dass der Geliebte Jünger aufgrund des Zeichens des leeren Grabes zum Glauben findet, weist die Jüngerszene bereits einer anderen diachronen Schicht zu.

²⁰⁵ Darauf weist auch Neirynek, John 172, hin, welcher freilich insgesamt andere Konsequenzen zieht, und gelangt zum Schluss: „Therefore, to excide v. 13 ... or the whole of vv. 11b-13 as secondary duplication and imitative redaction is probably not the right decision.“ Auf rein synchroner Ebene argumentiert Wengst, Johannesevangelium II 283, Anm. 33: „Der Umstand, dass die Szene mit den Engeln den Gang der Erzählung nicht vorantreibt, macht sie also nicht bedeutungslos. Es handelt sich um ein gekonnt eingesetztes literarisches Mittel ...“ Vgl. außerdem Schwank, Evangelium 477.

²⁰⁶ So Bultmann, Evangelium 529; dagegen auch Hartmann, Vorlage 206.

8.6. Die Christophanie: V. 14-17

Nicht nur in der Engelsequenz werden traditionelle Elemente greifbar, sondern auch in der Christophanie-Szene, deren Struktur ebenfalls den Blick auf eine hinter der joh Überarbeitung stehende ältere Tradition freigibt. Spuren der (Proto-)Christophanie vor Maria von Magdala zeigen sich neben Joh 20,14-18 auch in Mt 28,9f. und im sekundären Mk-Schluss. Die relative Häufung joh Stilkriterien deutet hier auf eine grundlegende sprachliche Durchformung. Da für die narrative Ausgestaltung der Christophanie-Überlieferung bereits eine längere Traditionsgeschichte innerhalb joh Kreise anzunehmen ist, gestaltet sich die Suche nach Vorstufen und einer gemeinsamen Basis mit Mt 28,9f. etwa weitaus schwieriger, als es beim Vergleich von Joh 20,3-10 mit Lk 24,12 der Fall war.

8.6.1. Die Parallelüberlieferung in Mt 28,9f.

(9) Und siehe, Jesus begegnete ihnen

und sagte: „Seid gegrüßt!“

Sie aber traten herzu, ergriffen seine Füße und begannen, ihm zu huldigen.

(10) Da sagt zu ihnen Jesus: „Fürchtet euch nicht länger:

Geht und verkündet meinen Brüdern und Schwestern,
dass sie nach Galiläa gehen,
und dort werden sie mich sehen.“

Joh 20,14-17	Mt 28,9f.
(14) ταῦτα εἰποῦσα ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν. (15) λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς; ἐκείνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστιν λέγει αὐτῷ· κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, κἀγὼ αὐτόν ἄρῶ. (16) λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· Μαριάμ. στραφεῖσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστί· ραββουνι (ὃ λέγεται διδάσκαλε). (17) λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· μή μου ἅπτου, οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορευοῦ δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπέ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.	(9) καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ὑπήντησεν αὐταῖς λέγων· χαίρετε. αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ. (10) τότε λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ φοβεῖσθε· ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κακεῖ με ὄψονται.

Aufgrund einer vergleichenden Strukturanalyse ergibt sich eine Entsprechung von Mt 28,9 – Joh 20,14-16 (Begegnung) sowie von Mt 28,10 – Joh 20,17 (Auftrag).²⁰⁷ Sprachliche Parallelen finden sich nur innerhalb der längeren Rede Jesu (vgl. die Wortstellung in der Redeeinleitung: historisches Präsens λέγει – pronominales Dativobjekt – Ἰησοῦς, das einleitende Verbot: μή ... sowie insbesondere die Wendung οἱ ἀδελφοί μου, die einzige signifikante Übereinstimmung im Vokabular²⁰⁸).

Wie Maria von Magdala Jesus in Joh 20,14 plötzlich dastehen sieht, als sie sich umwendet, taucht dieser auch in Mt 28,9 unvermittelt, gleichsam aus dem Nichts, auf (καὶ ἰδοὺ ...), als die beiden Frauen – bei Mt begegnet der Auferstandene auch einer zweiten Frau (vgl. 28,1: καὶ ἡ ἄλλη Μαρία) – vom Grab wegeilen (vgl. V. 8). In beiden Evangelien ist die Christophanie-Erzählung mit dem Grabbesuch und der anschließenden Angelophanie verbunden.²⁰⁹ Der mt Gruß des Auferstandenen erinnert an Jesu zweimalige Anrede Marias in Joh 20,15f.,²¹⁰ wenngleich χαίρετε (die im Griechischen übliche Grußformel) der mt Szene „eine andere Stimmung verleiht“²¹¹. Während Maria von Magdala Jesus in der joh ἀναγνώριστις-Szene erst nach der Anrufung mit ihrem Namen erkennt (vgl. Joh 20,16), erkennen die beiden Frauen in der mt Christophanie Jesus sofort und huldigen ihm. Eine solche Proskynese wird in der joh Erzählung zwar nicht explizit erwähnt, allerdings setzt Jesu Aufforderung, ihn loszulassen (vgl. Joh 20,17) eine – wie auch immer geartete – (Absicht einer) Berührung voraus; daher scheint das mt κρατέω in gewisser Weise mit dem joh ἄπτομαι zu korrelieren.²¹²

Die joh Wiedererkennungsszene markiert nun einen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Christophanie-Erzählungen. So stellt die joh Variante „eine Osterlegende nach dem Typ einer Wiedererkennungserzählung (Rekognitionslegende) dar (vgl. Lk 24,13-35; Joh 21)“²¹³, wohingegen im mt

²⁰⁷ Auch Zeller, Ostermorgen 148, weist auf die Analogie „in der Struktur der Szene“ hin.

²⁰⁸ Der Ausdruck οἱ ἀδελφοί μου indiziert zwar traditionsgeschichtliche Verwandtschaft, kann aber keine direkte Abhängigkeit in der einen oder anderen Richtung beweisen. Im Kontext des MtEv liegt er auf der Linie von Mt 12,49 (vgl. ferner 25,40). In der Interpretationsgeschichte wurde auch eine Reminiszenz von Ps 22,23 erwogen (dazu Benoit, Maria Magdalena 365, Anm. 14; Fortna, Gospel 140, Anm. 3; Schaberg, Resurrection 280, 296).

²⁰⁹ Dies betonen Neiryck, John 167; Schaberg, Resurrection 295-297, 303f.

²¹⁰ Vgl. dazu auch Neiryck, John 168, der χαίρετε als „recognition motif“ wertet.

²¹¹ Benoit, Maria Magdalena 366.

²¹² Zur Entsprechung von κρατέω/ἄπτομαι – welche auch Neiryck, John 168, hervorhebt – vgl. etwa Mk 1,31/Mt 8,15 (siehe die sprachliche Analyse zu V. 17, S. 97, Anm. 266). Schnackenburg, Johannesevangelium III 376, wertet die Differenz der beiden Verben als „ein Anzeichen, daß die [joh] Szene nicht direkt aus Mt entlehnt ist“.

²¹³ Becker, Evangelium 615 (vgl. auch Benoit, Maria Magdalena 365). Kritik bei Neiryck, John 168.

Pendant die urkirchliche Gattung einer „Erscheinungslegende“²¹⁴ vorliegt (vgl. auch Joh 20,19ff.26ff.), wo sich Jesus als Auferstandener sofort und unmissverständlich kenntlich zeigt. Bemerkenswert ist, dass bei der mt Christophanie vor den beiden Marien auch das Element des Zweifels überhaupt keine Rolle spielt (diff. V. 17 sowie Lk 24,37ff.²¹⁵).

Im Vergleich zur relativ breiten joh Wiedererkennungserzählung, welche auch einer gewissen Intimität der handelnden Personen Raum gibt (vgl. insbesondere V. 16), erweist sich die Parallelüberlieferung in Mt 28,9f. aber nicht nur als weit kürzer, sondern erscheint überdies wie eine Doppelung zur bei Mt zuvor geschilderten Angelophanie, vor allem wenn man Jesu Worte mit dem dortigen Auftrag des Engels vergleicht:

- (5) *μη φοβείσθε* ὑμεῖς ...
 (7) *καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι*²¹⁶ εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ
 ὅτι ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν,
 καὶ ἰδοὺ προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν,
ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε
 ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν.²¹⁷

Da die mt Ostergeschichte bereits dem Engel machtvolles Sprechen und Tun in göttlicher Autorität einräumt, vergleichbar dem alttestamentlichen Engel des Herrn (man denke insbesondere an Mt 28,2 sowie an das Schlusswort ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν), wirkt die Szene hier fast wie ein redundanter – geradezu überflüssiger – Epilog zur breit geschilderten Angelophanie (wenngleich der an die ἀδελφοί auszurichtende Befehl des Auferstandenen selbst sicherlich als Steigerung zu werten ist)²¹⁸, wohingegen bei Joh das Schwergewicht eindeutig auf der Christophanie ruht und umgekehrt der Engelszene nur eine vorbereitende Rolle zukommt. Daher wurde die mt Christophanie auch des Öfteren als Dublette gesehen, die mehr oder weniger frei aus der (mk) Angelophanie-Tradition gebildet wurde. Da weiters an Mt 28,8 auch V. 11 direkt anschließen könnte, liegt es nahe, in der mt Christophanie eine spätere Einfü-

²¹⁴ Becker, Evangelium 615.

²¹⁵ Auch die jeweilige Präsentation der Wunden in Joh 20,20.27 könnte in einem solchen Sinn aufgefasst werden (um unausgesprochenen Zweifeln zu begegnen; so Dodd, Erscheinungen 301; anders Ebner, Jüngerin 50f., Anm. 47).

²¹⁶ Vgl. Joh 20,17 (πορεύου); das mk ὑπάγετε findet sich in Mt 28,10.

²¹⁷ Die Übereinstimmungen zwischen dem Engelwort und dem Jesuswort sind unterstrichen, die Entsprechungen zum Auftrag des Engels in Mk 16,6f. (*μη ἐκθαμβείσθε ... ἀλλὰ ὑπάγετε* [vgl. Mt 28,10] εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν) werden kursiv angezeigt. – Brown, Gospel 989, vergleicht diese Wiederholung der Engelbotschaft bei Mt mit der Doppelung in Joh 20,13a.15a.

²¹⁸ Vgl. Neirynek, John 169. Schottroff, Maria Magdalena 22, sieht gegenüber der Engelbotschaft eine Konkretisierung, insofern die Frauen nun „den akuten Aufbruchsauftrag übermitteln [sollen]“.

gung zu sehen. Das heißt aber nicht, dass es sich daher um eine freie Schöpfung „des Evangelisten“²¹⁹ handelt, sondern hier verbindet Mt zwei verschiedene Traditionsstränge.²²⁰

Für eine nähere Analyse der Jesusworte bietet es sich nun an, auch die Worte des Engels in Mk 16,6f. zum Vergleich heranzuziehen, da sich in den synoptischen Parallelstellen sowie in der mt Christophanie wesentliche Einflüsse dieses Textes zeigen. Der strukturelle Vergleich der Reden zeigt, dass bei Joh das Jesuswort in V. 17 funktional-inhaltlich auch den synoptischen Engelbotschaften (neben der Rede Jesu in Mt 28,10) entspricht. Dass Joh 20,17 wie Mk 16,6f. par. Mt 28,5-7 Aufforderungen und Aussagesätze enthält, die Rede der Engel in Joh 20,13 andererseits nur aus einer kurzen Frage besteht, mag als weiterer Hinweis gelten.

Joh 20,17	Mt 28,10	Mk 16,6f.
λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς·	τότε λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς·	ὁ δὲ λέγει αὐταῖς·
μὴ μου ἄπτου, οὕτω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα·	μὴ φοβεῖσθε·	μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν.
πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελ- φούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς·	ὑπάγετε ἀπαγγεῖλατε ²²¹ τοῖς ἀδελφοῖς μου	ἀλλὰ ὑπάγετε εἶπατε τοῖς μαθη- ταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ
ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.	ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλι- λαίαν, καὶ ἐκεῖ με ὄψονται.	ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλι- λαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.

Aufgrund der strukturellen Analyse von Mk 16,6f. lassen sich folgende Grundelemente der Rede des angelus interpres/Jesu festhalten:

²¹⁹ So Neiryneck, John 166 („a Matthean editorial composition“); Blank, Evangelium 156; Melzer-Keller, Jesus 123. Dagegen etwa Schnackenburg, Johannesevangelium III 380.

²²⁰ „That the core of the Matthean insertion had its origin in independent tradition rather than in the evangelist’s imagination is suggested by the awkwardness of the present sequence“ (Brown, Gospel 1002). Ruschmann, Maria von Magdala 81, geht aus von „einem traditionellen Kern, den Mt weitgehend parallel zur vorangehenden Angelophanie ausgestaltete“. Vgl. auch Mohri, Maria Magdalena 54-57, 131f., 139. – Zur näheren Diskussion siehe unten; weiters in 8.10.3.

²²¹ Das mk εἶπατε findet sich in Mt 28,7, ἀπαγγέλλω taucht auch in 28,8 auf (ἀπαγγεῖλαι; vgl. auch Lk 24,9).

1. Redeeinleitung:

vgl. Mt 28,5/10; Mk 16,6; Lk 24,5 – Joh 20,17a

2. Auferstehungsbotschaft

a) Verbot:

μη φοβείσθε/ἐκθαμβείσθε (Mt 28,5/10; Mk 16,6: hier jedoch Trostformel; ähnlich bedeutet die rhetorische Frage in Lk 24,5 *sucht nicht* ...) – μη μου ἄπτου²²²

b) Osterbotschaft/Begründung:

vgl. insbesondere Mt 28,5f.: οἶδα γάρ ... ἠγέρθη γάρ ... – οὐπω γάρ ...²²³
(Die Botschaft der Auferstehung fehlt jedoch in den beiden Jesusreden.)

3. Botschaft an die JüngerInnen

a) Auftrag:

vgl. insbesondere Mt 28,7: καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ; 28,10: ... τοῖς ἀδελφοῖς μου (strukturelle Entsprechung in Lk 24,6: *μνήσθητε* ...) – πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἶπε αὐτοῖς

b) Ziel Jesu:

ὅτι (...) προῄχθαι ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (Mt 28,7; Mk 16,7; vgl. Mt 28,10: ἴνα ...; ~ Lk 24,7) – ἀναβαινῶ πρὸς τὸν πατέρα μου ... (Bewegungsverb mit Richtungsangabe)

c) Verkündigung der Erscheinung des Herrn:

ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε (Mk 16,7; Mt 28,7; vgl. 28,10) – [Joh 20,18: ἑώρακα τὸν κύριον]

d) Abschlussnotiz:

vgl. Mk 16,7 (καθὼς εἶπεν ὑμῖν); Mt 28,7 (ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν); Lk 24,8 (καὶ ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ) – [Joh 20,18: καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ].

Abgesehen von der spezifisch joh Formulierung der Osterbotschaft fällt allerdings auf, dass bei Joh (wie bei Lk) die Ankündigung der Erscheinung vor den JüngerInnen (in Galiläa) fehlt – als bliebe Maria von Magdala die einzige Osterzeugin.²²⁴ Andererseits besteht eine weitere Übereinstimmung mit Lk darin, dass das Programm der Erscheinungen vor den JüngerInnen in Jerusa-

²²² Vgl. aber auch die Frage τί κλαίεις; in V. 13a/15a, welche auf Marias Verfassung eingeht. Überdies erscheint die joh Variante bei der Christophanie passender als das mt μη φοβείσθε, wenn man die Proskynese der Frauen in Mt 28,9 in den Blick nimmt. Vgl. dazu auch Neiryneck, John 169: „Jesus’ instruction to the women ... seems to imply that the prostration should come to an end.“ – D’Angelo, Mary Magdalen 107f., verweist auf Offb 19,10; 22,9. Ihr Fokus liegt hier aber auf einem Vergleich von Joh 20,14-18 mit Offb 1,10-19 als prophetischer Visionen (vgl. ebd. 105-111); als gemeinsame Strukturmomente der Offenbarungsreden stellt sie die Elemente „admonition“ – „commission“ – „oracle“ heraus.

²²³ Das Motiv des Suchens (vgl. Mt 28,5; Mk 16,6; Lk 24,5: ζητεῖτε) taucht bereits in Jesu Frage in V. 15 auf: τίνα ζητεῖς; An die Aussage οὐκ ἔστιν ὧδε erinnern Marias Reden in 2b.13b.15b. Vgl. insbesondere Mk 16,6 ὅπου ἔθηκαν αὐτόν – Joh 20,2.13.15 ποῦ ἔθηκαν/-ς αὐτόν.

²²⁴ Vgl. Becker, Evangelium 608, 618. Daraus schließt er, dass „vom Zug nach Galiläa, der bei Mt nur aus Mt 28,7 = Mk 16,7 wiederholt ist, auch in der alten Tradition von Joh 20,11-18 nicht die Rede gewesen sein [wird]“ (ebd. 518). Um Joh 20,19ff. vorzubereiten, postuliert er aber dennoch im Grundbestand der Jesusworte eine Ankündigung.

lem (vgl. Joh 20; Lk 24) für eine solche auf Galiläa bezogene Ankündigung keinen Raum lässt.²²⁵ Dabei muss auch bedacht werden, dass bei Mk dieses Element der Redaktion angehört²²⁶ (und von daher zweimal bei Mt eingewandert ist). Wie bei Joh fehlt dieser Zug auch in der Engelrede im *Petrus-evangelium* (siehe aber das Erzählfragment in EvPetr 60).

In EvPetr 56 lautet die Auferstehungsbotschaft des Engels: *Τί ἦλθατε; τίνα ζητεῖτε;* (Vgl. Lk 24,5: τί ζητεῖτε ...; Joh 20,13.15: τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς;) *Μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον;* (Vgl. Mk 16,5 par Mt 28,5: ... ζητεῖτε ... τὸν ἐσταυρωμένον; Lk 24,7: σταυρωθῆναι) *Ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν* (vgl. Mk 16,6 par Mt 28,6 bzw. Lk 24,6: ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε; Lk 24,7: ἀναστῆναι; ~ Joh 20,17: οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα ...): *εἰ δὲ μὴ πιστεύετε,*²²⁷ *παρακύψατε* (vgl. Lk 24,12; Joh 20,5.11) *καὶ ἴδετε τὸν τόπον ἐνθα ἔκειτο* (vgl. Mt 28,6: δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο; Mk 16,6; ~ Joh 20,12: ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ), *ὅτι οὐκ ἔστιν· ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη* (vgl. Mt 28,7: ὅτι ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἰδοὺ προἄγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν ...; Mk 16,7; Lk 24,7; Joh 20,17: ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα ...).

Im Aufriss folgt die apokryphe Grabesgeschichte in EvPetr 50-57 der Angelophanie-Tradition, wie sie in Mk 16,1-8 vorliegt. Die sekundären Elemente im EvPetr legen eine gewisse Weiter- bzw. Sonderentwicklung des Traditionsstoffes nahe; die Erweiterungen betreffen vor allem das durchgängige Motiv der Furcht vor „den Juden“ (siehe EvPetr 50.52.54; vgl. Joh 19,38; 20,19)²²⁸ sowie den mehrfach angedeuteten Zweck des Grabbesuchs (siehe EvPetr 50.52-54)²²⁹. Aufgrund der zahlreichen Wortanklänge lässt sich ein gemeinsames Erzählergerüst mit Mk 16,1-8 skizzieren – wobei auffällt, dass das Element der Beauftragung der Osterzeuginnen mit der Botschaft an die JüngerInnen (Mk 16,7) fehlt. Daraus lässt sich er-

²²⁵ Die Frage nach der Lokalisierung der Erscheinungen erweist sich unter historischem Blickwinkel als unbeantwortbar. Zudem ist mit Lindars, *Gospel 609*, zu bedenken: „... it is really not difficult to imagine moments of awareness of the Resurrection both in Jerusalem and in Galilee at various times ...“ Nicht einmal der altersmäßige Vorrang einer bestimmten Überlieferung lässt sich stringent erweisen, wenn man davon ausgeht, dass sich aufgrund der Entstehungszeit der Evangelien noch keine zuverlässigen Aussagen über das Alter der in ihnen verarbeiteten Traditionen treffen lassen. Der Faktor der Lokalisierung wie auch der näheren zeitlichen Einordnung von Erscheinungen erlangte oft auch erst bei der Schaffung zusammenhängender Erzählzyklen Gewicht. Lk jedenfalls hat offenbar die verschiedenen Überlieferungen mit seiner Konzentration der österlichen Ereignisse auf Jerusalem innerhalb einer geordneten zeitlichen Reihenfolge in ein Schema gebracht, das seinem theologischen Programm des Anfangs der Kirche in Jerusalem entspricht (vgl. auch Lindars, *Gospel 609*; Brown, *Gospel 971*). Bei Joh liegt im „Nachtragskapitel“ eine galiläische Konkurrenz Erzählung vor, die durch die Redaktion in ein zeitliches Nacheinander gestellt wurde.

²²⁶ Dazu unten in 8.10.1.

²²⁷ Im Konditionalsatz wird eine apologetische Tendenz spürbar.

²²⁸ EvPetr 50: ... φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους ...

EvPetr 52: Καὶ ἐφοβοῦντο μὴ ἴδωσιν αὐτὰς οἱ Ἰουδαῖοι ...

EvPetr 54: ... καὶ φοβούμεθα μὴ τις ἡμᾶς ἴδῃ.

²²⁹ Wiederum treten insbesondere in EvPetr 52/54 Entsprechungen zu Tage:

EvPetr 52: Εἰ καὶ μὴ ... ἐδυνήθημεν κλαῦσαι καὶ κόψασθαι, κἄν ...

EvPetr 54: Καὶ εἰ μὴ δυνάμεθα, κἄν ... κλαύσωμεν καὶ κοψώμεθα ...

schließen, dass das EvPetr eine Tradition vom leeren Grab aufgreift, welche einen solchen Auftrag nicht enthielt (noch nicht oder nicht mehr?) – oder dass dieser getilgt wurde.²³⁰

Allerdings treten auch motivisch-semantic Übereinstimmungen mit den anderen Evangelien zu Tage.²³¹ Theologisch orientiert sich das EvPetr eher am JohEv (vgl. die spezifische Ausformulierung des Osterkerygmas), während die Präsentation der Rolle der Frauen insbesondere an das LkEv erinnert.

Das Zentrum der mk Engelbotschaft erinnert an die zweigliedrigen urkirchlichen Bekenntnisformeln (siehe etwa 1 Thess 4,14: Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη; vgl. aber auch 1 Kor 15,3f.)²³². Dagegen klingen die entsprechenden Worte Jesu in Joh 20,17 (ἀναβαίνω ...) echt joh. Auch die Begründung des verneinten Imperativs οὐπω γὰρ ... (ein joh Stilkennzeichen) wirkt wie ein joh Einschub. Der Auftrag als solcher stellt wiederum ein traditionelles Element dar (vgl. die ähnlichen Formulierungen in Mt 28,7 [πορευθεῖσαι εἶπατε].¹⁰ [τοῖς ἀδελφοῖς μου]; Mk 16,7).

Somit ließe sich eventuell – mit aller Vorsicht – folgender Grundbestand der Jesusrede rekonstruieren, wobei als stärkstes Indiz für eine gemeinsame Tradition, die Mt und Joh vorlag, der Terminus ἀδελφοί zu gelten hat, der sich nicht von den synoptischen Engelworten herleiten lässt:

1 (Halte mich nicht fest!)
2 Denn ...? ²³³
3 Vielmehr geh zu meinen Brüdern und Schwestern und sag ihnen:
4 ? ²³⁴

²³⁰ Siehe unten in 8.10.1. Vgl. auch Taschl-Erber, Maria Magdalena 6, 28-30 (traditionsgeschichtlicher Vergleich EvPetr 50-57 / Mk 16,1-8); Denker, Stellung 37f.; Mara, Évangile 198; Marjanen, Woman 28; Mohri, Maria Magdalena 79-83.

²³¹ Dazu Taschl-Erber, Maria Magdalena 5f. (Verhältnis zu den kanonischen Evangelien im Allgemeinen), 25-27 (Kommentar zu EvPetr 56). Zur kontrovers diskutierten Frage möglicher Abhängigkeiten des EvPetr von den ntl. Evangelien außerdem Denker, Stellung 42, 56f., 77 (keine Kenntnis) – gegenüber Vielhauer, Geschichte 645; Mara, Évangile 207f., 214; Verheyden, Witnesses 461ff.

²³² Außerdem Röm 4,25; 14,9; 2 Kor 5,15; 13,4; 1 Petr 3,18; Offb 2,8 sowie die „Kontrastformeln“ der Apg.

²³³ Möglicherweise schloss sich aber auch – entsprechend Mt 28,10 – direkt der Auftrag an (οὐπω γὰρ ... könnte ein rein joh Einschub ohne traditionsgeschichtliches Äquivalent sein): *Halte mich nicht fest – sondern geh zu meinen Brüdern und Schwestern und sag ihnen ...* Ähnlich Schnackenburg, Johannesevangelium III 376.

²³⁴ Becker, Evangelium 618, rekonstruiert hier eine Ankündigung in der Art von: *Sie werden mich sehen*. Anders Brown, Gospel 1004: „Perhaps the original story contained no significant words of Jesus, a fact that forced each evangelist to fill in as he thought best.“ Auch Hartmann, Vorlage 209, denkt nicht an einen besonderen Auftrag wie bei Mk und Mt: „Sie soll die Kunde überbringen, daß der Gekreuzigte lebt.“

Die Elemente 2 und 4, die den Aufstieg zum Vater zur Sprache bringen, sind von joh Formulierung und Theologie geprägt,²³⁵ während es sich bei den Elementen 1 und 3 eher um traditionelle Vorgaben handelt. Das einleitende Verbot (ἄπτομα kommt im JohEv sonst nicht vor) würde auch zur mt Szene passen (allerdings kann die Proskynese als für Mt typisch gelten),²³⁶ das Motiv des Sich-Entziehens des Auferstandenen nach der Wiedererkennung taucht etwa auch in Lk 24,31 auf. Vorstellbar ist weiters, dass es sich bei den spezifisch joh Interpretamenten um eine theologische Reflexion aufgrund des vorgefundenen Terminus ἀδελφοί (Element 3) handelt.²³⁷

Zusammenfassung

Konsequenter als Mt komponiert Joh die Erzählung auf die Christophanie als Höhe- und Zielpunkt hin, welche als Wiedererkennungsszene stilisiert ist. Da es bei Joh nur *eine* Osterbotschaft gibt – aus dem Munde Jesu selber –, entfällt die Engelbotschaft und wird durch Jesu Rede ersetzt. Allerdings klingen die synoptischen Engelworte an mehreren Stellen an (V. 2.9.12.13.15.17), als ob sie portionsweise über die joh Ostergeschichte verteilt wären – womöglich haben sie den joh Text dennoch beeinflusst und anderswo Eingang gefunden.

Wenngleich die joh Christophanie einem anderen Traditionsstrang zuzuordnen ist, korreliert Jesu Rede in V. 17 doch in gewisser Weise mit der sy-

²³⁵ Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 360; Fortna, *Gospel* 140; Becker, *Evangelium* 618. Mohri, *Maria Magdalena* 140; D'Angelo, *Mary Magdalen* 110, vermuten eine traditionelle Sprachform. – Im Unterschied zur erzählerischen Umsetzung der Anabasis bei Lk (24,51; Apg 1,9-11) findet sich die Vorstellung bei Joh in der Rede des Auferstandenen.

²³⁶ So etwa Zeller, *Ostermorgen* 156: „Das Verbot des Anfassens könnte ... wegen Mt 28,9b vorgegeben sein ...“ Weiters Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 360 (vgl. auch ebd. 375): „Die Aufforderung μή μου ἄπτου, die jetzt unmotiviert ist, gehört wohl zu der in der Quelle etwas mehr ausgeführten Reaktion der Frau, wie ein traditionsgeschichtlicher Vergleich mit Mt 28,9 nahelegt.“ Aber ob der verneinte Imperativ in 17a aus der Quelle oder vom Evangelisten stamme, sei „schwer zu entscheiden“ (ebd. 376, Anm. 52; ähnlich Fortna, *Gospel* 140). Ruschmann, *Maria von Magdala* 80, hält bei μή μου ἄπτου „eine Art wörtliches Relikt aus der Tradition“ für plausibel, wendet sich jedoch gegen eine „ausdrückliche Schilderung eines Berührungs- oder Umarmungsversuchs seitens Marias“ (ebd. 82); Mt hätte den Imperativ „in Anlehnung an 28,5 und im Rückgriff auf die für Epiphanie-Erzählungen typische Trostformel durch μή φοβείσθε [ersetzt]“ (ebd. 81) bzw. möglicherweise durch die Proskynese interpretiert.

²³⁷ Vgl. auch Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 378; Neiryneck, *John* 170; Barrett, *Gospel* 566; ders., *Evangelium* 542; weiters Lindars, *Gospel* 607f.: „it is this phrase above all which requires the supposition that John was using a source which also lies behind Mt. 28.10. Whether it was originally intended literally to refer to Jesus' brothers, or metaphorically to the disciples, is not clear; but for John at any rate it must mean the disciples (contrast 7.5). (...) It suggests the new family of the Church (cf. 19.26f.), in which the disciples referred to each other as brothers (Ac. 1.15; 9.17; etc.).“

noptischen Engelbotschaft. Vielleicht lassen sich die traditionsgeschichtlichen Verbindungen mit einem gemeinsamen urkirchlichen Erzählschema erklären, ohne dass man eine direkte Abhängigkeit annehmen müsste. In sprachlicher und inhaltlicher Hinsicht zeigt sich hier jedoch eine starke joh Stilisierung des Osterkerygmas: Wo es um den eigentlichen Gehalt der österlichen Botschaft geht, begegnet typisch joh Ausdrucksweise, welche von den traditionellen synoptischen Formulierungen erheblich abweicht.

Inwiefern eine Verbindung zur mt Christophanie vorliegt, lässt sich schwer entscheiden, da es – abgesehen vom auffälligen Terminus ἄδελφοί – kaum sprachliche Anhaltspunkte gibt, welche eine solche bestätigten. Eine weitere Übereinstimmung wäre die Parallelisierung von Angelo- und Christophanie (mit teilweiser Wiederholung der – jeweils verschiedenen – Engelrede in den Jesusworten). Dies wirft die Frage auf, ob eine solche Kombination bereits überlieferungsgeschichtlich vorgegeben war. Dagegen spricht allerdings die Einleitung der Christophanie mit καὶ ἰδοὺ in Mt 28,9, welche die Begegnung mit dem Auferstandenen an die Engellerscheinung anknüpfen lässt; die Wendung tauchte schon in V. 2 und 7 auf.

Die joh Christophanie als freie Weiterentwicklung der mt Erzählung anzusehen, wie etwa F. Neirynek²³⁸, stellt keine tragfähige Lösung dar, zumal mehrere Hinweise auf eine dahinter stehende Sondertradition deuten.²³⁹ Die joh Sprachdecke ist nicht an allen Stellen gleich dicht. Außerdem zeigen sich bei der Erzählung des Grabbesuchs mit anschließender Angelophanie – im Unterschied zur mk und lk Version – kaum signifikante Übereinstimmungen bei Joh und Mt.²⁴⁰

Die Bewertung einer etwaigen Abhängigkeit des Joh von Mt hängt auch davon ab, wie der Einfluss der Synoptiker auf Joh allgemein eingeschätzt

²³⁸ Er nimmt eine Entwicklung von Mk über Mt zu Joh an: vgl. ders., John 166-171 (übernommen von Schneider, Vater 1779f.; Thyen, Johannesevangelium 757, 763f.; Kritik etwa bei Kügler, Jünger 348f.). Auch dass Joh aufgrund der bloßen Notiz von Erscheinungen bei den Synoptikern – ohne jeglichen Anhaltspunkt in der Tradition – eine eigenständige Erzählung von der Christophanie vor Maria von Magdala frei gebildet hätte, halte ich für überzogen. – Neirynek, John 172: „The Synoptic origin of the motif can be extended to θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν (,to see Jesus‘): Mk. 16. 7 ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε (= Mt. 28. 7; cf. 10 με ὄψονται, 17 ἰδόντες αὐτόν).“

²³⁹ So reicht auch für Zeller, Ostermorgen 149, „Mt 28,9f ... als Grundlage für V. 14-18 nicht aus, da es sich hier von vornherein um eine Einzellerscheinung handelt, die noch zudem um das Motiv des allmählichen Wiedererkennens bereichert wurde“, wenngleich er in der Christophanie vor der Magdalenerin keine alte Überlieferung sieht (dazu noch in 8.10.3.). Vgl. weiters Schnackenburg, Johannesevangelium III 373 (Anm. 41), 376 (ausgehend von κρατέω/ἄπτομαι), 380; Mohri, Maria Magdalena 136f.

²⁴⁰ Vgl. auch Lindars, Gospel 596.

wird:²⁴¹ Nach dem alten Erklärungsmodell, wonach die joh Tradition als Parallelüberlieferung neben und unabhängig von der synoptischen Tradition betrachtet wurde und man sich auf gemeinsame Vortraditionen berief (so z. B. R. Schnackenburg), wurde in jüngerer Zeit (mit Neiryck) wieder verstärkt die Abhängigkeit von den Synoptikern postuliert (zumindest von Mk, eventuell auch Lk, gerade im Falle von Mt gibt es jedoch auch hier kontroversielle Urteile).

Vielmehr scheint der plausibelste Lösungsvorschlag darin zu bestehen, dass Mt und Joh unabhängig voneinander aus einer zur Angelophanie-Tradition parallelen Überlieferung²⁴² einer Christophanie vor Maria von Magdala geschöpft haben²⁴³ und die Verdoppelung der Marien bei Mt aus der redaktio-

²⁴¹ Siehe 5.2. in der Einleitung.

²⁴² So geht Heine, Person 193, davon aus, „daß die Motive der Grabesperikope ... aus einem anderen Vorstellungskreis stammen als die Christophanien. Der Engel als Verheißungsbote und das der Tradition vom leeren Grab implizite Entrückungsmotiv könnten durchaus alt und in Kreisen entstanden sein, die mit dem Grab Jesu in Verbindung standen. Unter Inanspruchnahme des religionsgeschichtlichen Arguments von der weiblichen Pflicht der Totenklage wäre nicht völlig auszuschließen, daß bestimmte Motive der Grabesperikope im Kreise von Frauen Gestalt gewonnen haben und umgekehrt Maria Magdalena, die als Empfängerin einer Christuserscheinung Autorität hatte, nachträglich in diesen Kreis hineingestellt wurde. Dadurch ließen sich auch die Variationen in den verschiedenen Frauenlisten erklären: Man ... ordnete sie ... gemäß ihrer Bekanntheit und Bedeutung in den Gemeinden. Daher findet sich Maria Magdalena in beiden Kreisen. Wenn die Grabestradiation und die Christophanien verschiedenen Überlieferungskreisen angehören, dann müssen sie nicht nacheinander, in welcher Reihenfolge immer, sondern können sie auch relativ parallel entstanden sein.“ Vgl. auch Hengel, Maria Magdalena 253-256; Kühschelm, Angelophanie 563.

²⁴³ Entsprechend Lindars, Gospel 596 (jedoch ausgehend von einer differierenden Einschätzung der Parallelüberlieferung Angelo-/Christophanie): „The similarities between the vision of the angel and the appearance of Jesus risen are such that it is probable that they are alternative versions of the same experience. This suggests that Matthew has not developed this item out of Mark, but drawn it from his stock of special traditions. It is an independent item. This leads to the conclusion that the same item has come to John in a form slightly differing from Matthew, and that he is not dependent on Matthew in making comparable use of it.“ (Vgl. auch ebd. 604f.) – Analog bewertet Schnackenburg, Johannesevangelium I 19, das Verhältnis der beiden Christophanie-Erzählungen: „Die Tradition dürfte aus der gleichen Schicht mündlicher Überlieferung stammen, und dabei macht Joh den ursprünglicheren Eindruck.“ Statt einer Abhängigkeit der joh Variante von Mt erwägt er sogar eine umgekehrte (indirekte) Abhängigkeit seitens Mt, wenn er mutmaßt, dass man für die mt Christophanie auch „eine versprengte ‚joh.‘ Überlieferung, die dem 1. Evangelisten bekannt wurde, annehmen [könnte]“ (ebd. 23; in Johannesevangelium III 380 nimmt er „eine gemeinsame Tradition für Mt und die joh. Quelle“ an). Ähnlich Benoit, Maria Magdalena 366: „Genau wie Lk, wenn auch in geringerem Umfang, weist Mt Ähnlichkeiten mit dem vierten Evangelium auf, besonders in den Passions- und Auferstehungserzählungen, in denen er sehr wohl eine Anleihe gemacht haben könnte. Ist er hier nicht abhängig von dem Joh 20,14-18 zugrundelie-

nellen Verknüpfung mit seiner Version der Grabesgeschichte resultiert (daraus ergibt sich näherhin erst der Rückschluss auf die zwei Marien²⁴⁴ als Adressatinnen der mt Christophanie, denn in Mt 28,9 werden keine Namen genannt).²⁴⁵ Die Stilisierung als Wiedererkennungsszene in Joh 20 verweist demgegenüber auf einen längeren Entwicklungsprozess der Christophanie vor Maria von Magdala innerhalb der (joh?) Überlieferungsgeschichte.²⁴⁶

8.6.2. Mk 16,9-11 – ein unabhängiger Textzeuge?

(9) Ἀναστὰς δὲ πρῶτῃ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρία τῇ Μαγδαληνῇ, παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια.

(10) ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις πενθοῦσι καὶ κλαίουσιν·

(11) κἀκεῖνοι ἀκούσαντες ὅτι ζῆ καὶ ἐθεάθη ὑπ' αὐτῆς ἠπίστησαν.

(9) Als er aber auferstanden war, erschien er frühmorgens am ersten (Tag) der Woche zuerst Maria von Magdala,

von welcher er sieben Dämonen ausgetrieben hatte.

(10) Jene ging und verkündete (es) denen, die mit ihm gewesen waren, welche weinten und klagten;

(11) doch als jene hörten, dass er lebe und von ihr gesehen worden war, kamen sie nicht zum Glauben.

genden Bericht, den er resümiert und adaptiert haben könnte?²⁴⁴ Nach Ruschmann, Maria von Magdala 97, handelt es sich „um Material aus joh Überlieferung, auf das vermutlich auch Mt Zugriff hatte“. – Schaberg, Resurrection 295-298, 318, schließt aus den Übereinstimmungen von Mt und Joh (wobei sie den jeweiligen Kontext einbezieht) auf eine beiden zugrunde liegende Tradition (mit dem leeren Grab als ursprünglichem Kontext: vgl. ebd. 303f., 321-324).

²⁴⁴ Mt 28,1 knüpft an Mt 27,61 par. Mk 15,47 an – nicht an die Dreierliste in Mk 16,1.

²⁴⁵ Daher könnte nach Heine, Person 187, „Johannes der ursprünglichen Gestalt der Einzeltradition näher kommen, die nur eine Christuserscheinung vor Maria gekannt hat. Eine solche Tendenz läßt sich bei Johannes ja öfter zeigen.“ Vgl. auch Hengel, Maria Magdalena 255; Theißen/Merz, Jesus 435; Mohri, Maria Magdalena 56f.; weiters Brown, Gospel 1003: „We think ... that John and the Marcan Appendix are more correct than Matthew in making her the sole witness of the christophany. If John simplified the story of the women coming to the tomb by mentioning only Magdalene, Matthew complicated the christophany by relating it too closely to the visit of the women to the tomb and thus making ‚the other Mary‘ as well as Magdalene (Matt xxviii 1) witnesses.“ Außerdem Benoit, Maria Magdalena 374: „In Anbetracht des künstlichen und wenig befriedigenden Arrangements bei Mt, wo Jesus nichts weiter zu sagen hat, als was der Engel bereits gesagt hatte, wird man die Szene bei Joh für wahrscheinlicher halten, welcher theologische Einfluß auch immer hinter dem Detail der Darstellung stehen mag.“ – Demgegenüber spricht etwa Neiryneck, John 167, die Konzentration auf Maria von Magdala der joh Redaktion zu.

²⁴⁶ Nach Becker, Evangelium 615, „ist erst innerhalb der joh Traditionsgeschichte aus einer hinter Mt 28,9f. stehenden Tradition eine Wiedererkennungsszene geworden“.

Die späte zusammenfassende Notiz in Mk 16,9-11 wirkt wie eine harmonisierende Kompilation der joh und der Lk Maria Magdalena-Tradition (mit einer relativen sprachlichen Eigenständigkeit). Das Partizip an der Satzspitze von V. 9 führt in knaptester sprachlicher Form in den Osterzusammenhang ein (Ἀναστάς δέ ...). Während die Zeitangabe *πρωτὶ πρώτη σαββάτου* noch als Reflex der allgemein bekannten Grabestradition gelten könnte – wobei allerdings das Adverb *πρωτὶ* nur in der mk und joh Ostererzählung auftaucht (vgl. Mk 16,2; Joh 20,1) –, bezieht sich *ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ* eindeutig auf die Christophanie vor Maria von Magdala, wie sie in Joh 20 überliefert ist. Hingegen verweist deren nähere Charakterisierung im Relativsatz *παρ’ ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια* auf Lk 8,2 (... *Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, ἀφ’ ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει*).

Mk 16,10 (*ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ’ αὐτοῦ γενομένοις πενθοῦσι καὶ κλαίουσιν*²⁴⁷) reflektiert Jesu Auftrag und Marias Ausführung entsprechend Joh 20,17f. (... *πορεύου δέ ... – ἔρχεται Μαριάμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ...*), wobei Marias Bekenntnis *ἑώρακα τὸν κύριον* (Joh 20,18) erst in Mk 16,11 referierend wiedergegeben wird (*κακῆνοι ἀκούσαντες ὅτι ζῆ καὶ ἐθέαθη ὑπ’ αὐτῆς ...*).²⁴⁸ Während allerdings die joh Erzählung bezüglich der Reaktion der JüngerInnen schweigt (die unmittelbar folgende Perikope der Christophanie vor den JüngerInnen in 20,19ff. schließt inhaltlich nicht direkt an 20,18 an), berichtet Mk 16,11 wie Lk vom Unglauben der Jünger: ... *ἠπίστησαν* (vgl. Lk 24,11: ... *καὶ ἠπίστουν αὐταῖς*).

Da die wenigen sprachlichen Anklänge an die joh Ostergeschichte womöglich auch durch Zufall bedingt sind, könnte man die – wenngleich späte – Parallelüberlieferung im mk Appendix als unabhängige Bezeugung der Tradition der Proto-Christophanie vor Maria von Magdala werten (als eigenständige Zusammenfassung im Umlauf befindlicher Überlieferungen);²⁴⁹ jedoch wer-

²⁴⁷ Diese Information findet sich sonst nirgends in den kanonischen Ostergeschichten; eine ähnliche Charakterisierung bieten aber das EvPetr (27 *πενθοῦντες καὶ κλαίοντες*; 59 *ἐκλαίωμεν καὶ ἐλυπούμεθα*) sowie das EvMar (siehe die Rekonstruktion des POx 3525 in IV.1.).

²⁴⁸ Die Verben *πορεύομαι* und *ἀπαγγέλλω* finden sich freilich auch in der Engelbotschaft sowie der anschließenden Verkündigung der Frauen in Mt 28,7f.: ... *πορευθεῖσαι εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ... – ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* (vgl. auch Jesu Worte in V. 10: ... *ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ...* sowie – Mt 28,8 entsprechend – Lk 24,9: ... *ἀπήγγειλαν ταῦτα πάντα τοῖς ἑνδεκα καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς*). Zu ζῆ siehe Lk 24,5.23.

²⁴⁹ Vgl. Benoit, *Maria Magdalena* 373f., Anm. 32 („nicht ohne Traditionswert, vor allem wenn man zugesteht, daß der Markus-Schluß 16,9-20 nicht ausschließlich von unseren kanonischen Evangelien abhängig ist“); ähnlich Brown, *Gospel* 967, 1003; Theissen/Merz, *Jesus* 435; Mohri, *Maria Magdalena* 57, 120-124, 139. – Anders Hoskyns, *Gospel* 543 („may be dependent upon the Fourth Gospel“); Lindars, *Gospel* 596 („certainly dependent on John“); Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 379 („setzt bereits die joh. Darstellung voraus“); Ruschmann, *Maria von Magdala* 42. Sanders/Mastin, *Commentary* 423, Anm. 6, lassen die

den die Unabhängigkeit sowie der historische Wert von Mk 16,9ff. kontroversiell beurteilt.²⁵⁰ Aber auch wenn im sekundären Mk-Schluss keine unabhängige Bezeugung dieser Tradition vorliegen sollte, zeigt der Text, indem er *expressis verbis* die Erinnerung an die Protophanie vor Maria Magdalena bewahrt (*ἐφάνη πρῶτον*), dass diese Tradition auch später noch lebendig war (es hätten schließlich auch andere Überlieferungen rezipiert werden können).

Wenn man die Zeitangaben beachtet, die explizit eine bestimmte Reihenfolge der Erscheinungen des Auferstandenen vorsehen (Mk 16,9: *πρῶτον*; V. 12: *Μετὰ δὲ ταῦτα ...*; V. 14: *Ὑστερον ...*), erscheint die „Liste“ im mk Appendix geradezu als Korrektur der „offiziellen“ Liste in 1 Kor 15,5-8 (*εἶτα – ἔπειτα – ἔπειτα – εἶτα – ἔσχατον*; kein explizites *πρῶτον*). Übereinstimmung herrscht nur bezüglich der Gruppenerscheinung vor den *ἑνδεκα/δώδεκα* (vgl. Mk 16,14; 1 Kor 15,5); die vorangehende(n) (Einzel-)Christophanie(n) und vor allem die Protophanie wurden offensichtlich uneinheitlich überliefert. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass sowohl das Zeugnis Marias von Magdala als auch das der anonymen *δύο ἐξ αὐτῶν* (Mk 16,12; vgl. Lk 24,13)²⁵¹ auf keinen Glauben stoßen (vgl. Mk 16,11.13), weswegen der Auferstandene auch die Elf tadelt (V. 14).²⁵² Liegt hier ein Reflex einer (erfolgten und daher zu korrigierenden) Zurückdrängung von ZeugInnen vor?

Entscheidung offen: „These verses may be based on John xx, unless both go back independently to a common oral source.“ Für Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 40, ergeben sich zumindest „Perspektiven, die auf eine mögliche Vielschichtigkeit der Traditionen über Maria von Magdala verweisen könnten“.

²⁵⁰ So spricht etwa Heine, Person 187, von einer „Collage“ des unechten Markusschlusses, der aus der vorliegenden Evangelientradition schöpft und dem dadurch kein eigenes Gewicht zukommt“ (ähnlich Schneiders, Women 43). Nach Gniska, Evangelium nach Markus 352, setzt der Text „die Kenntnis des lukanischen Doppelwerks und von Joh 20 voraus“.

²⁵¹ Wir sind es gewohnt, hier auf die beiden lk Emmausjünger(Innen?) zu schließen, von denen einer namentlich genannt (vgl. Lk 24,18: *Κλεοπάς*) und daher als Mann ausgewiesen ist (hinter der zweiten, anonymen Person könnte sich auch eine Frau verbergen). Aber besteht nicht auch die Möglichkeit, dass es sich in der von Lk bearbeiteten (und hier übernommenen) Tradition ursprünglich um zwei anonyme Jüngerinnen gehandelt hat? Auch Mt 28,9f. spricht von zwei Frauen. Außerdem würde dann das Motiv des Unglaubens als Reaktion auf ihre Botschaft besser passen (vgl. auch Lk 24,11, wohingegen die Emmausjünger in V. 33-35 bei den Elf schon Glauben aufgrund der Erscheinung vor Petrus vorfinden). – Mk 16,12f. wäre sonach nicht unmittelbar von Lk abhängig. Die maskulinen Partizipia und Pronomina hier ließen sich auch mit einer verallgemeinernden Redeweise begründen.

²⁵² Hier knüpfen etwa auch die EpAp, welche das Motiv der Jüngerverstockung breit entfaltet, oder das EvMar an (dazu in IV.1.). Zu Mk 16,11 siehe Dodd, Erscheinungen 326: „Es scheint fast, als hätten sich die Kirche oder ihre Sprecher dagegen gewehrt, ihr Zeugnis besonders zu gewichten. Vielleicht erscheint ihr Name deshalb nicht in der offiziellen Liste, die Paulus zufolge von allen christlichen Missionaren anerkannt wurde. Die Liste in Mk 16 wurde also anscheinend nicht aus denselben Motiven gebildet wie die bei Paulus.“

8.6.3. Das Motiv der Suche:

Das leere Grab und antike Entrückungslegenden

Die zweite Frage Jesu in V. 15 τίνα ζητεῖς;²⁵³ stellt einerseits ein joh Stilkriterium dar und hat als solches auch ihren Ort im joh Erzählwerk²⁵⁴; andererseits erinnert sie an Lk 24,5: τί ζητεῖτε ...; Da ζητεῖτε ebenfalls bei Mk und Mt auftaucht (vgl. Mk 16,6; Mt 28,5), dürfte es sich bei der angesprochenen Suche um ein traditionelles Motiv handeln.²⁵⁵

Die Motive *offenes/leeres Grab, Suchen* und *Nichtfinden* bzw. *Verschwundensein des Leichnams* (vgl. insbesondere Lk 24,3²⁵⁶; außerdem 24,23) deuten wiederum auf einen Zusammenhang mit *antiken Entrückungserzählungen*, wo diese Topoi stereotyp auftreten. Die in hellenistischer Zeit verbreitete Vorstellung von der Entrückung besonders erwählter Menschen fand sich im griechisch-römischen Heroen-Glauben (z. B. Herakles, Romulus) wie in der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung (z. B. Henoch²⁵⁷, Elija²⁵⁸, Esra, Baruch, Mose²⁵⁹; vgl. etwa 2 Kön 2,17 LXX über Elija: ... καὶ ἐζήτησαν τρεῖς ἡμέρας καὶ οὐχ εὗρον αὐτόν), im römischen Hofritual (Apotheose des verstorbenen Kaisers) und auch in späteren Legenden (z. B. Apollonios von Tyana; im christlichen Bereich Symeon, Johannes, Maria).²⁶⁰ Dabei dienten als Nachweis einer Entrückung etwa die Beglaubigung durch AugenzeugInnen, eine nachträgliche Erscheinung des/der Entrückten oder eines göttlichen Boten sowie insbesondere die Feststellung, der Leichnam bzw. sein Grab seien nicht auffindbar. Auch in Charitons Roman schließt Chaireas aus dem leeren Grab sogleich, Kallirhoë (die tatsächlich als Scheintote aus dem Grab geraubt worden ist) sei zu den Göttern entrückt worden (3,3; dennoch gelobt er sie zu suchen).

Damit lässt sich die „Erzählung vom leeren Grab ... als *Veranschaulichung der Auferweckungsbotschaft im Kontext antiker Entrückungslegenden*“²⁶¹ se-

²⁵³ In der ersten Frage γύναι, τί κλαίεις; liegt eine Dublette zur Rede der Engel in V. 13 vor.

²⁵⁴ Siehe 4.1. zu V. 15 bzw. unten in Kap. 9.

²⁵⁵ In EvPetr 56 findet sich die Formulierung τίνα ζητεῖτε.

²⁵⁶ εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

²⁵⁷ Vgl. Gen 5,24; Sir 49,14; Hebr 11,5.

²⁵⁸ Vgl. 2 Kön 2,1-18; Sir 48,9.12; 1 Makk 2,58.

²⁵⁹ Dazu etwa Ios., ant. 4,326.

²⁶⁰ Belege für religionsgeschichtliche Parallelen finden sich bei Bickermann, Grab 272-284; Leipoldt, Auferstehungs-Geschichten 290-296 (im Osiriskult etwa wurde das Suchen im Rahmen der Liturgie inszeniert); Berger, Gattungen 1322; Hoffmann, Auferstehung 499; Broer, Herr 56; Zeller, Ostermorgen 156, Anm. 50.

²⁶¹ Hoffmann, Auferstehung 499, nach welchem das „tradierte ... Bekenntnis der Auferweckung Jesu ... in einem neuen Milieu mit Hilfe der diesem eigenen Vorstellungskategorien gesehen und zur Darstellung gebracht“ wurde.

hen; auch für die Kombination mit Erscheinungen finden sich Parallelen. Ähnliche Versatzstücke in den paganen und biblischen Erzählungen können freilich auf „einen gemeinsamen Fundus aus hellenistischer und jüdisch-hellenistischer Offenbarungsliteratur“²⁶² zurückgeführt werden; es ist nicht nötig, literarische Abhängigkeiten anzunehmen. In dieser Darstellungsform entspricht die Rede von der Auferweckung Jesu dem jüdisch-hellenistischen Vorstellungshorizont.

Während allerdings bei den Synoptikern das Motiv der (ergebnislosen, insofern auf den Toten im Grab fixierten) Suche im Zuge der Angelophanie zu Tage tritt, gehört es bei Joh der Christophanie an. Das leere Grab wird in Joh 20,2.13.15 zunächst ganz anders gedeutet als durch die Engelworte der Synoptiker, erst der Erscheinende selbst führt Maria von Magdala zur Ostererkenntnis. Joh spielt auf das Motiv ζητεῖν an, doch – wie die Osterbotschaft aus dem Munde Jesu selbst – kann es als ein weiteres Indiz dafür dienen, dass bei Joh die Christophanie die Angelophanie mit ihrem Deutungshorizont eigentlich ersetzt hat. Motivische Übereinstimmungen mit den Entrückungslegenden kommen insbesondere aber auch in Joh 20,17 zum Vorschein, wo der Erscheinende seine Anabasis ankündigt und eine Zeugin mit deren Mitteilung an andere beauftragt.²⁶³

8.6.4. Die Liebesmetaphorik – ein intertextueller Vergleich

8.6.4.1. Motivische Anklänge im Hohenlied

Inbesondere das Motiv ζητεῖν erinnert aber auch an die nächtliche Suche der Liebenden nach ihrem Geliebten in Hld 3,1-4 (LXX):

- (1) Ἐπὶ κοίτην μου ἐν νυξί
 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 αὐτόν καὶ οὐχ εὔρον αὐτόν.

²⁶² Berger, Gattungen 1323.

²⁶³ Vgl. etwa Dion. Hal. 2,63,4. Dazu Berger, Gattungen 1322, 1324, mit Anm. 341. – Schaberg, Resurrection 304ff., rekonstruiert auf der Basis eines intertextuellen Vergleiches mit 2 Kön 2,1-18 (Elischa als prophetischer Nachfolger Elias) eine ursprüngliche Magdale-
 nentradition. Freilich wird Maria von Magdala in Joh 20 nicht als unmittelbare Zeugin der Anabasis präsentiert; anders die Elf in Lk 24/Apg 1 (dazu ebd. 317f.).

(3) εἴροσάν με οἱ τηροῦντες οἱ κυκλοῦντες ἐν τῇ πόλει
 Μὴ ὄν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου εἶδετε;
 (4) ὡς μικρὸν ὅτε παρήλθον ἀπ' αὐτῶν,
 ἕως οὗ εὔρον ὄν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου·
 ἐκράτησα αὐτὸν καὶ οὐκ ἀφήσω αὐτόν
 ἕως εἰσήγαγον αὐτὸν εἰς οἶκον μητρὸς μου ...²⁶⁴

Aber auch sonst zeigen sich strukturelle und motivische Entsprechungen, vor allem was die Szenerie betrifft. Da die joh Grabesgeschichte durch den Genetivus absolutus σκοτίας ἔτι οὔσης zeitlich determiniert ist, macht sich auch Maria von Magdala noch in der Nacht auf den Weg, um nach Jesu Leichnam zu sehen – ohne ihn im Grab vorzufinden.²⁶⁵ Die Wächtersequenz korreliert, vom Erzählablauf her betrachtet, mit der Angelophanie. Wie die Liebende hier wendet sich auch Maria von Magdala an die Engel als aus ihrer Sicht Unbeteiligte und klagt ihnen ihr Leid (freilich auf deren Anrede reagierend), wartet jedoch ebenso die Antwort auf ihre (in Joh 20 nur indirekte) Frage nicht ab; beide Frauen finden schließlich gleich darauf den Geliebten, nachdem sie ihren Gesprächspartnern den Rücken gekehrt haben.

Allerdings baut die joh Ostergeschichte bei der glücklichen Begegnung ein „Ritardando“²⁶⁶ ein, da Maria von Magdala den Auferstandenen nicht sogleich erkennt, und unterbricht die Umarmungsszene (μή μου ἄπτου, V. 17: *halt mich nicht länger fest/lass mich los*), in welcher die Wiedererkennung gipfelt (das Gegenteil ist in Hld 3,4 der Fall: ἐκράτησα αὐτόν καὶ οὐκ ἀφήσω αὐτόν – *ich hielt ihn fest und werde ihn nicht loslassen*).

Die erschrockene Reaktion Marias am Erzähleingang angesichts des verschwundenen Leichnams lässt darüber hinaus Hld 5,6 anklingen. In 5,8 konsultiert die Liebende nach ihrer negativ ausgehenden Begegnung mit den Wächtern (5,7) die „Töchter Jerusalems“ (vgl. dazu auch Marias Bitte an den „Gärtner“ in Joh 20,15). Diese schließen sich ihrer Suche an mit der Frage ποῦ ἀπῆλθεν ὁ ἀδελφιδός σου ... (6,1). Der Wo-Frage kommt im JohEv eine zentrale Bedeutung zu,²⁶⁷ insbesondere im Zusammenhang mit Jesu Abschied.

Aber auch das Verb παρακύπτω spielt im intertextuellen Vergleich eine Rolle, da „damit ... gerade auch in biblisch-jüdischer Literatur die sehn-suchtsvolle Haltung von Liebenden beschrieben [wird], die nach ihrem Ge-

²⁶⁴ Das Zitat stammt aus der Septuaginta-Ausgabe von A. Rahlfs – wie auch die folgenden Zitate. Hervorhebungen durch die Verfasserin. Zum Motiv der Suche nach dem Geliebten siehe auch Hld 1,7; 5,6; 6,1.

²⁶⁵ Zur Nachtzeit vgl. weiters Hld 5,2. In Joh 20 ist vorausgesetzt, dass auch Maria auf ihrem Weg die Straßen von Jerusalem durchstreift.

²⁶⁶ Vgl. Ebner, Jüngerin 43.

²⁶⁷ Dazu in 9.1.3.

liebten ‚ausspähen‘²⁶⁸ (vgl. insbesondere Hld 2,9). Weiters erinnert das Garten-Motiv an Hld 4,12-16; 5,1 (Εἰσῆλθον εἰς κήπὸν μου, ἀδελφὴ μου νόμφη ...); 6,2 (Ἀδελφιδὸς μου κατέβη εἰς κήπον αὐτοῦ ...).²⁶⁹

In der Rezeptionsgeschichte wurde Joh 20 sehr bald im Licht des Hld gelesen.²⁷⁰ Es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass Anspielungen an das AT bereits die narrative Überlieferung beeinflusst haben. Liegt hier eine bewusste Aufnahme von Motiven aus dem Hld vor (über bloße Anklänge an von antiker Liebesliteratur geprägte Sujets hinaus), wird Maria von Magdala mit ihrer Suche nach dem Geliebten als Symbolfigur für die joh Gemeinde präsentiert, für welche der Liebesbegriff eine zentrale Kategorie darstellt. Die Erfahrung der Abwesenheit des Geliebten spiegelt die erlebte Diskontinuität der früheren Gemeinschaft mit Jesus.

In einer Relecture der allegorischen Exegese des Hld im Sinne des Bundes JHWHs mit Israel²⁷¹ könnte die joh Gemeinde, repräsentiert durch die Gestalt Marias von Magdala, darüber hinaus das neue Israel darstellen, das im neuen Bund in Jesus den Bräutigam findet (vgl. Joh 3,29).²⁷² Entsprechend wurde die Magdalenerin in der Patristik typologisch als Kirche, die Braut Christi, gedeutet.²⁷³

²⁶⁸ Ebner, Jüngerin 42; vgl. ders., Bilder 173 („eine typische Geste von Verliebten“).

²⁶⁹ Hervorhebungen durch die Verfasserin. Vgl. auch Hld 6,11; 8,13. – Ruschmann, Maria von Magdala 204, weist ferner auf Hld 7,1 als Entsprechung zu Marias στρέψεσθαι hin: „Ähnlich, wie mit dem doppelten ‚Wende dich, wende dich‘ der Name Schulammitts eingeraht ist, umrahmen die beiden ‚Wendungen‘ (20,14.16) Marias ihre Namensnennung durch Jesus, durch die der Bann des Nicht-Erkennens gebrochen wird.“ Weitere bezugsstiftende Motive nennt sie ebd. 205. Vgl. insbesondere auch Hld 8,6.

²⁷⁰ Vgl. etwa den Hoheliedkommentar von Hippolyt: dazu in IV.2.1.

²⁷¹ Aufgrund der bei den Propheten verbreiteten Darstellung der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk als Liebesbeziehung rechnet Zakovitch, Hohelied 95-97, mit einer relativ frühen Allegorisierung des Hld: „bereits vor der endgültigen Fixierung des Textes“ (ebd. 96); „es scheint nicht ausgeschlossen zu sein, dass bei der Endredaktion von Hld die allegorische Deutung schon hie und da berücksichtigt wurde“ (ebd. 97). „Im Zeitraum zwischen der Zerstörung des Zweiten Tempels und dem Bar-Kochba-Aufstand wurde Hld bereits insgesamt als allegorische Schilderung der Beziehung zwischen Gott und Israel seit dem Auszug aus Ägypten gedeutet.“ (Ebd. 97.) Als früher Beleg für die Auffassung des Hld als Allegorie lässt sich 4 Esr 5,23-27 anführen.

²⁷² So Schneiders, Encounter 161; weiters ebd. 168: „She is symbolically presented, by means of Old Testament allusions, as the beloved of the Lover in the Canticle, the spouse of the New Covenant mediated by Jesus in his glorification, the representative figure of the New Israel which emerges from the New Creation.“ Zakovitch, Hohelied 101, sieht in Joh 3,29 bereits einen ntl. Beleg für die allegorische Deutung des Hld.

²⁷³ Dazu in IV.2.

8.6.4.2. Die Wiedererkennungsszene:

Parallelen in der griechisch-hellenistischen Literatur

Die ἀναγνώρισις-Szene erinnert ferner an die klassischen Tragödien, in welchen das Element der Wiedererkennung eine wichtige Rolle spielt.²⁷⁴ Man denke etwa an die sophokleische *Elektra*, wo das ganze Drama auf den ἀναγνωρισμός hin angelegt ist. Eine weitere Parallele zwischen Joh 20 und diesem Stück besteht darüber hinaus darin, dass Elektra um den vermeintlich toten Orestes weint (vgl. 1115ff., insbesondere κλαίεις 1117, κλαύσω 1122), während der lebende vor ihr steht, den sie freilich für einen Fremden hält.

Der Topos der Wiedererkennungsszene, mit einem konstanten Handlungsschema verknüpft, gehört weiters auch dem Repertoire der Gattung des hellenistischen Romans an, zumal die Einzelepisoden der spätantiken Romanliteratur in der Tradition typischer Tragödien- und Komödienszenen stehen.²⁷⁵

So enthält etwa der Schlussteil der *Kallirhoë* des Chariton ein wie in einem Drama inszeniertes Verwechslungsspiel²⁷⁶ mit anschließender gegenseitiger Wiedererkennung der Liebenden, welche gleich nach der Hochzeit getrennt worden sind, fortan aber ihr Leben in glücklicher Zweisamkeit verbringen.²⁷⁷ Als Chaireas seine Braut erblickt, erkennt er sie nicht sofort, doch versucht er, die Verzweifelte mit beruhigenden Worten aufzumuntern. Während er noch spricht, erkennt allerdings Kallirhoë ihrerseits ihren Gemahl, den sie für tot hielt:

ἔτι λέγοντος ἡ Καλλιρόη γνωρίσασα τὴν φωνὴν ἀπεκαλύψατο καὶ ἀμφότεροι συνεβόησαν „Χαιρέα,“ „Καλλιρόη.“ περιχυθέντες δὲ ἀλλήλοις, λιποψυχήσαντες ἔπεσον.²⁷⁸

Chaireas' Begleiter unterbricht jedoch die stürmische Umarmungsszene, um die beiden zur Vorsicht zu mahnen. – Wie Maria von Magdala erkennt Kallirhoë den totgeglaubten Geliebten am Klang seiner Stimme, auch hier findet die (freilich gegenseitige) ἀναγνώρισις in der namentlichen Anrufung ihren Ausdruck. In beiden Szenen wird die Umarmung unterbrochen. Erneut

²⁷⁴ Vgl. auch 6.3., S. 132, Anm. 86.

²⁷⁵ Vgl. Holzberg, Roman 18, 55; Goold, Chariton 13f.; Müller, Roman 379f.

²⁷⁶ Im VII. Buch gerät Kallirhoë als Kriegsbeute in die Hände von Chaireas; da die beiden einander zunächst jedoch nicht direkt begegnen, kommt es zu komödiantisch wirkenden Dialogszenen, in welchen die beiden jeweils mit einem vermittelnden Dritten sprechen.

²⁷⁷ Vgl. Holzberg, Roman 52ff.; Müller, Roman 397f.; Goold, Chariton 5-8.

²⁷⁸ Chariton, *Kallirhoë* 8,8 (zitiert nach Goold, Chariton 364). – *Während er noch sprach, erkannte Kallirhoë seine Stimme und enthüllte sich, und beide riefen zusammen: „Chaireas!“ – „Kallirhoë!“ Nachdem sie aber einander in die Arme gefallen waren, wurden sie ohnmächtig und sanken zu Boden.*

treten also auffallende Übereinstimmungen zwischen dem in der Kaiserzeit sehr bekannten Liebesroman²⁷⁹ und der Joh Erzählung zu Tage.

Ob man von der ἀναγνώρισις-Szene bei Chariton auf ein allgemeines „literarisches Formular“²⁸⁰ schließen kann, lässt sich aufgrund der fragmentarischen Überlieferung der hellenistischen Romanliteratur insgesamt²⁸¹ nicht entscheiden. Allerdings erfuhr gerade dieser Roman eine breite Rezeption, wie bereits die gute Überlieferungslage hier sowie die Epigonen bezeugen.²⁸² In diesem Zusammenhang erscheint ferner bemerkenswert, dass beinahe zeitgleich zur Abfassung des JohEv (in Ephesus?) Chariton von Aphrodisias (knapp 90 km östlich von Ephesus)²⁸³ einen Imitator²⁸⁴ in Xenophon von Ephesos fand, dessen *Ephesiaka* in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. datiert werden.²⁸⁵

Auch Abrokomes und Anthia, die beiden Hauptfiguren der *Ephesiaka*, werden am Ende nach abenteuerlichen Irrfahrten und einer Verkettung unglücklicher Verwicklungen wieder miteinander vereint.²⁸⁶ Als Abrokomes von Anthias gleichzeitiger Anwesenheit in Rhodos erfährt, läuft er, ihren Namen rufend, durch die Stadt, bis er sie beim Isistempel findet:

ὥς δὲ εἶδον ἀλλήλους, εὐθὺς ἀνεγνώρισαν· ... καὶ περιλαβόντες ἀλλήλους εἰς γῆν κατηνέχθησαν ... (5,13,3).²⁸⁷

Vermittelt über die Neue Komödie,²⁸⁸ stellt die letztendliche Wiedervereinigung und Wiedererkennung Liebender nach einer längeren Zeit leidvoller Trennung und Suche also einen klassischen Topos²⁸⁹ in der – zum JohEv in etwa zeitgleichen – späthellenistischen Romanliteratur dar (die entsprechen-

²⁷⁹ Dass Charitons Roman bald zu einem Klassiker der Romanliteratur avancierte und nahezu als Synonym für leichte Lektüre fungierte, zeigt auch die Empfehlung des Satirikers Persius (34–62 n. Chr.): *his mane edictum, post prandia Calliroen do* (1,134; vgl. Goold, Chariton 4f.; Ebner, Jüngerin 43f., Anm. 20).

²⁸⁰ Ebner, Jüngerin 43.

²⁸¹ Vgl. dazu Holzberg, Roman 13f.

²⁸² Vgl. Goold, Chariton 3, 14ff.; weiters Ebner, Jüngerin 43f., Anm. 20.

²⁸³ Vgl. Ebner, Jüngerin 43, Anm. 20.

²⁸⁴ Vgl. Goold, Chariton 15.

²⁸⁵ Vgl. Holzberg, Roman 13, 62 (Ende 1. Jh. als terminus post quem); Goold, Chariton 2 (um 125); Müller, Roman 399. – Beim Namen des Verfassers/der Verfasserin dürfte es sich zwar um ein Pseudonym handeln (vgl. Holzberg, Roman 43ff., 62), dennoch erscheint die Verbindung des Romans zu Ephesus beachtenswert.

²⁸⁶ Vgl. Holzberg, Roman 8ff., 61ff.; Müller, Roman 399f.; Goold, Chariton 15.

²⁸⁷ Zitiert nach der Ausgabe von A. D. Papanikolaou (69). – *Als sie aber einander erblickten, erkannten sie einander sofort wieder: ... und sie umarmten einander und sanken zur Erde ...*

²⁸⁸ Vgl. Zimmermann, Anagnorisis 643; Goold, Chariton 13.

²⁸⁹ Vgl. auch Ebner, Jüngerin 41, Anm. 12; Müller, Roman 386, 390; Berger, Gattungen 1265.

den Werke stammen etwa aus dem Zeitraum des 2./1. Jahrhunderts vor bis zum 3./4. Jahrhundert nach Christus, einer besonderen Beliebtheit erfreute sich die Gattung jedoch vor allem in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten)²⁹⁰. Die romanhaften Züge in der narrativen Ausgestaltung der joh *ἀναγνώρισις*-Szene lassen sich durchaus auch als Rückgriff auf allgemeine Patterns im Erzählgut der hellenistischen Welt erklären,²⁹¹ wenn man jedoch Ephesus als Ort der Entstehung oder Veröffentlichung des JohEv annimmt, könnte man ferner an speziellere lokale Verbindungslinien denken.

Während allerdings in den spätantiken Liebesromanen die Wiedererkennungsszene in der freudigen Umarmung und der dauerhaften Vereinigung der Liebenden ihre Krönung erfährt, wird ein solcher Höhepunkt der Szene in Joh 20,17 offenbar negiert: *μή μου ἄπτου* ... Doch ebenso wird im hellenistischen Roman die erste Umarmung teilweise unterbrochen; vor dieser Hintergrundfolie ließe sich die joh Szene auch folgendermaßen interpretieren: „the physical contact between Jesus and Mary Magdalene comes to an end but the contact itself is not broken“²⁹². Die glückliche Wiedervereinigung ist auch hier eine endgültige, der Geliebte bleibt anwesend, aber die Form der Beziehung ändert sich.

Wie beim Hld verweist die hier aufgezeigte Intertextualität nicht auf ein zu historisierendes Liebesverhältnis zwischen Jesus und Maria von Magdala, sondern auf eine typologische Dimension. In der Liebesmetaphorik zeigt sich eine Sprach- und Darstellungsform, die dem Bereich mystischer Allegorie angehört.²⁹³

Gegen erotische Konnotationen im engeren Sinn wendet sich freilich auch die Anrede „Rabbuni“, insofern dadurch Marias Beziehung zu Jesus auf der Hintergrundfolie eines Lehrer-SchülerIn-Verhältnisses beleuchtet wird.²⁹⁴ In V. 17 wechselt die *ἀναγνώρισις*-Erzählung zu einer Art lehrhaftem Offenbarungsdialog²⁹⁵ (eigentlich -monolog), wie er in der späteren gnostischen Literatur in breiter Entfaltung häufig anzutreffen ist; gerade dieser Dialog in der

²⁹⁰ Vgl. Holzberg, Roman 7f., 33; Berger, Gattungen 1265.

²⁹¹ Van Tilborg, Love 205, schließt aus den von ihm angeführten Belegen aus der hellenistischen Romanliteratur, „that the Johannine story belongs to this genre“. Ähnlich treten auch in der Apg motivische Berührungen mit dem hellenistischen Roman zu Tage (vgl. Berger, Gattungen 1264ff.), in der apokryphen Literatur etablierte sich später ein eigener Typus eines frühchristlichen Romans (vgl. Holzberg, Roman 28ff.).

²⁹² Van Tilborg, Love 206.

²⁹³ So schließt Fehribach, Bridegroom 117, aus ihrer vergleichenden Textanalyse (ebd. 113-119): „... Mary Magdalene represents the community of faith through her symbolic role as the bride of the messianic groom.“

²⁹⁴ Vgl. Ebner, Jüngerin 44; ders., Bilder 173.

²⁹⁵ Im Dialogstil lässt sich nach Klauck, Gemeinde 207, ein „Reflex des Schulbetriebs im johanneischen Kreis“ erkennen.

Begegnungsszene dient als wichtiger Anknüpfungspunkt für die „gnostische“ Rezeption der Maria Magdalena-Tradition (insbesondere im EvMar).

Aus dem intertextuellen Vergleich lässt sich aber ablesen, dass Marias Osterglaube „als Erkenntnis der Liebe“²⁹⁶ qualifiziert wird. „Genau darin hat allerdings Maria von Magdala im Johannesevangelium eine Spiegelfigur: den geliebten Jünger“²⁹⁷ (welcher der liebenden Jüngerin auf einer späteren Redaktionsstufe an die Seite gestellt wurde)²⁹⁸.

In diesem Zusammenhang erscheint in Charitons *Kallirhoë* am Beginn des III. Buches auch die Fortsetzung der Erzählung im Anschluss an die Auffindung des leeren Grabes durch Chaireas interessant: Als sich die Nachricht in Syrakus verbreitet, laufen alle zum Grab (πάντες οὖν συνέτρεχον ἐπὶ τὸν τάφον)²⁹⁹; zuerst wagt es keiner zu betreten, bis schließlich der offiziell dazu Bestimmte die unglaubliche Tatsache meldet, dass (nicht einmal) die Tote mehr im Grab liege.³⁰⁰ Daraufhin nun (τότ’ οὖν)³⁰¹ betritt Chaireas selbst das Grab; als er es jedoch durchsucht, kann er nichts finden – auch keine Totentücher. Vor der Hintergrundfolie dieses Vergleichstextes erscheint auch die joh Figur des Geliebten Jüngers als Liebender wie Chaireas, der jedoch die Aporie angesichts des leeren Grabes (vgl. *Kallirhoë* 3,2) zur österlichen Erkenntnis transzendiert.³⁰²

8.6.5. Die Begegnung mit dem „Gärtner“

Marias Verwechslung Jesu mit dem κηπουρός in Joh 20,15 verklammert die joh Ostergeschichte am Grab mit der Geschichte der Grablegung, insofern sie eine Verbindung zu 19,41 herstellt, wo ein Garten als Begräbnisort erwähnt wird. Beim Ort der Kreuzigung gab es einen Garten, in diesem ist das Grab Jesu lokalisiert. Maria hält später den Unbekannten, der ihr beim Grab begegnet, für den Gärtner.³⁰³

²⁹⁶ Ebner, Bilder 173; vgl. ders., Jüngerin 45.

²⁹⁷ Ebner, Bilder 173; vgl. auch ders., Jüngerin 47: „Der Wiedererkennung Liebender entspricht der Kennerblick des Geliebten.“

²⁹⁸ Vgl. Ebner, Jüngerin 45, 48, 52. Dazu 8.11.

²⁹⁹ Chariton, *Kallirhoë* 3,2; zitiert nach Goold, Chariton 144.

³⁰⁰ ἄπιστον ἔδόκει τὸ μὴδὲ τὴν νεκρὰν κεῖσθαι (Chariton, *Kallirhoë* 3,3; zitiert nach Goold, Chariton 144).

³⁰¹ Chariton, *Kallirhoë* 3,3; zitiert nach Goold, Chariton 144.

³⁰² In diesem Sinne zeigt die Rolle des Chaireas, der zunächst andere das Grab betreten lässt, Bezüge sowohl zu Maria von Magdala als auch zum Geliebten Jünger.

³⁰³ Auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 360, betont die „Linie zur Begräbnisgeschichte“.

Auf der unmittelbaren Erzählebene entbehrt dies auch nicht einer gewissen Logik: Als Maria sich umdreht (V. 14), richtet sich ihr Blick auf den Garten, in dem sie sich befindet. Nun liegt es nahe, den Fremden in diesem Garten, der sie auf den Zweck ihrer Anwesenheit anspricht (V. 15: „wen suchst du?“), als dessen Aufseher zu deuten (was hätte er hier sonst – so früh – verloren?)³⁰⁴ und ihn für die Umbettung des Leichnams verantwortlich zu machen, zumal es auch nicht Jesu eigenes, sondern ein fremdes Grab im Garten ist (das in der Eile wegen seiner Nähe gewählt wurde: vgl. 19,42). Schließlich kann „der Gärtner“ auch erzähltechnisch „wegen seiner Kompetenz für die Frage V 15b gewählt“³⁰⁵ sein. Allerdings vermögen solche vordergründigen Spekulationen das Gärtnermotiv nicht ausreichend zu erklären.

Nun erhebt sich die Frage, woher der Erzählzug der Verwechslung Jesu mit dem Gärtner stammt und was er näherhin besagt. Stellt dieses Motiv eine narrative Ausgestaltung der Geschichte von der Begegnung Marias mit dem Auferstandenen dar, die auf „Joh“ (bzw. die joh Erzählgemeinschaft) selbst zurückgeht³⁰⁶ (etwa aufgrund einer traditionellen Vorgabe in 19,41 bezüglich der Lage des Grabes³⁰⁷ – vielleicht erweist sich das Gartenmilieu aber auch als joh Allegorie)? Oder handelt es sich um ein Element der die Basis für die Christophanie liefernden Erzählüberlieferung (womöglich im Sinne einer hintergründigen Antwort auf eine polemische jüdische Legende)³⁰⁸, die (ebenfalls?) vom Grab im Garten wusste?³⁰⁹ Vielleicht lässt sich die Frage auch durch die Annahme einer längeren Entstehungsgeschichte des Textes innerhalb der joh Traditionsgemeinschaft beantworten – etwa in dem Sinne, dass eine ältere Erzählung einer Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen unter anderem durch das Verwechslungsmotiv zu einer „joh“ Geschichte wurde (welche jedoch im Laufe der Zeit – insbesondere durch die

³⁰⁴ Vgl. auch Weiss, Johannes-Evangelium 520; Bernard, Commentary 666; Morris, Gospel 740.

³⁰⁵ Becker, Evangelium 617; vgl. ebd. 616.

³⁰⁶ Siehe z. B. Brown, Gospel 1004 („Johannine dramatization“); Ebner, Jüngerin 41 („ein ausgesprochen johanneischer Einfall“); Lindars, Gospel 605: „simply derived from the setting of the tomb in a garden (19.41); this is John’s favourite device of literal misunderstanding, given a new kind of application.“

³⁰⁷ Wenn man in diesem Fall nicht von einer gemeinsamen Vorlage ausgeht, könnte das Gärtnermotiv joh gebildet sein. Der umgekehrte Fall (die Lokalisation des Grabes in einem Garten infolge der Verwechslungsgeschichte; vgl. Dietzfelbinger, Evangelium 316) scheint weniger wahrscheinlich.

³⁰⁸ So Blank, Evangelium 166f.; ähnlich Moloney, Gospel 528.

³⁰⁹ Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium III 374: „Der ‚Gärtner‘ wird aus der Quelle stammen, die von der Lage des Grabes in einem Garten weiß (19,41).“ Nach Zeller, Ostermorgen 155f., stammt die Verwechslung mit dem Gärtner aus der Tradition, welche auch Mt greifbar war (ohne V. 15b).

Kombination mit anderen Überlieferungssträngen – wiederum Veränderungen erfuhr).³¹⁰

Innerhalb des Neuen Testaments erweist sich der in säkularen Papyri nicht ungewöhnliche³¹¹ Terminus κηπουρός als ἄπαξ λεγόμενον; dass der Begriff im NT sonst nicht vorkommt, könnte jedoch auch darin begründet sein, dass im zu erzählenden Stoff sonst einfach kein Gärtner vorkommt.

Tertullian greift eine gegen das Christentum gerichtete polemische Überlieferung auf, welche die Verlegung von Jesu Leichnam anekdotenhaft einem Gärtner zuschreibt: ... *damit seine Salate durch die Menge der Zusammenströmenden nicht beschädigt würden*.³¹² In der späteren jüdischen Polemik existierte die Legende von Juda dem Gärtner, der den Leichnam Jesu weggebracht hätte, da er den Betrug seiner Anhänger vorausgesehen hätte (um diese später Lügen zu strafen, indem er ihn wieder hervorholte).³¹³ Entstanden diese späteren Ausgestaltungen des Gärtnermotivs unter dem Einfluss von Joh 20,15³¹⁴ oder knüpften sie an eine ältere diesbezügliche Erzähltradition an?³¹⁵ In diesem Falle könnte Joh „dieses vorgegebene polemische Motiv geschickt aufgegriffen und als ‚Verwechslungsmotiv‘ interpretiert“³¹⁶ haben.

Weiter ist zu fragen, ob die Lokalisierung des Grabes in einem Garten eine von Joh bewahrte historische Information darstellt oder bloß eine dramaturgische Funktion hat; alternativ könnte sie aber auch auf eine allegorische Ebene verweisen. Vielleicht stellt die rein narratologische Bewertung der Verknüpfung von Joh 19,41 und 20,15 eine zu simple Annahme dar, sodass wir auch hier mit einer im Text angelegten Tiefendimension rechnen dürfen (der Garten als Anspielung auf das Paradies?³¹⁷ der erhöhte Christus als der wahre

³¹⁰ Solche Überlegungen sind spekulativ, versuchen aber konsequent der These eines komplexen Relecture-Prozesses Rechnung zu tragen.

³¹¹ Vgl. Bernard, Commentary 666; Brown, Gospel 990; Barrett, Evangelium 541 / Gospel 564.

³¹² Vgl. spect. 30,6: ... *hic est quem clam discentes subriperunt ut resurrexisse dicatur, uel hortulanus detraxit ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur*. (Nach der Ausgabe von Turcan, Tertullien 326; ohne die Hervorhebung im Originaltext.)

³¹³ Vgl. Brown, Gospel 990; Schnackenburg, Johannesevangelium III 374, Anm. 46; Blank, Evangelium 166f.; Beasley-Murray, John 376.

³¹⁴ So sieht Zeller, Ostermorgen 152, in Joh 20,15 den möglichen „Ansatzpunkt für die spätere jüdische Legende von Juda dem Gärtner“.

³¹⁵ Vgl. etwa Schnackenburg, Johannesevangelium III 374: „Es ist möglich, daß schon in der joh. Quelle eine apologetische Tendenz dahintersteht.“

³¹⁶ Blank, Evangelium 167. „Freilich ist diese Polemik dann bei Johannes nur noch ein Nebenmotiv“ (ebd.). Auch nach Kremer, Osterevangelien 170f., könnte das Motiv des Gärtners Joh in dieser Form bekannt gewesen sein.

³¹⁷ Vgl. Wyatt, Gardener 24: „since so many other Johannine themes are essentially expositions of important Old Testament ideas, it seems reasonable to suggest that there may be a

Hüter des Gartens Eden im Sinne eines messianischen Titels?³¹⁸ oder ist es der κήπος des Hld?³¹⁹).

8.6.6. Auf der Suche nach (vor)joh Tradition

Eine traditionskritische Scheidung von vorjoh Erzählelementen und joh Interpretamenten gestaltet sich angesichts der Überlieferungslage bei der Christophanie-Szene als äußerst schwierig.³²⁰ Im Motiv der Wegnahme des Leichnams³²¹ sowie der Verwechslung Jesu mit dem Gärtner manifestieren

link with the garden of Eden“; weiters ebd. 31: „John has no actual garden in mind ... Rather is John drawing on the garden tradition, and taking advantage of its rich ideological and cultic overtones to make a point about the nature of Jesus.“ Außerdem Schneiders, Encounter 161, welche auch den Garten im Hld ins Spiel bringt; Lee, Turning 113 („overtones of Paradise“); Thyen, Johannesevangelium 762; ders., Erzählung 2042, mit Anm. 46 (2042f.; freilich in Abgrenzung von einer vom Verfasser intendierten Lektüre). – Anders Barrett, Gospel 560: „If John had intended an allusion to the Garden of Eden it is probable that he would have used the LXX word, παράδεισος. He is preparing for 20.15.“ Ähnlich Sanders/Mastin, Commentary 415f. (jedoch mit einem Hinweis auf die Übersetzung mit κήπος bei Aquila und Theodotion: vgl. ebd. 416, Anm. 1).

³¹⁸ Dazu Wyatt, Gardener 35-38. Ferner Hoskyns, Gospel 542: „The true, life-giving ruler of the Paradise (Garden) of God has called his own sheep by name ...“ Vgl. auch Schneiders, Encounter 161: „In this garden of new creation ... Jesus ... is ... the promised liberator of the New Creation ...“ Sie wertet Marias Missverständnis als joh Ironie: „The evangelist indulges in delicious irony in having Mary identify Jesus as precisely who he is, the gardener, while completely missing the symbolic point of her own materially correct identification.“ (Ebd. 162.)

³¹⁹ Siehe oben 8.6.4.1.

³²⁰ Zu optimistisch erweist sich Schnackenburg, Johannesevangelium III 360, in dieser Frage: „Die Verse 14b-16 werden ziemlich genau den Text der Quelle wiedergeben, eine lebendig geschilderte Szene. Nur für V 17 muß man stärkere Eingriffe des Evangelisten annehmen.“ Ähnlich Hartmann, Vorlage 220 (in 14b-16 schreibt er nur die Übersetzung von ῥαββουví dem Evangelisten zu: dazu ebd. 206; außerdem die Formulierung von V. 17, für die Vorlage setzt er eine Proskynese und einen Auftrag, die „Brüder“ zu benachrichtigen, voraus: dazu ebd. 207-209). In Fortnas Rekonstruktion (siehe ders., Gospel 139-141/245) gehören zur Quelle hingegen V. 14 (ohne die einleitende Partizipialkonstruktion sowie die Bemerkung über das Nichterkennen Jesu am Ende) – V. 16 (ohne στραφείσα und die Erklärung zu ῥαββουví) – V. 17 (nur die Redeeinleitung und Element 3 [siehe das Schema auf S. 203]; eventuell Element 1) – V. 18 (ohne den Nachsatz).

³²¹ Dazu Becker, Evangelium 613: „Die Interpretation des leeren Grabes als Verlegung des Leichnams Jesu (V 2,13-15) haftete der ehemals selbständigen Legende von dem unerkannten, dann aber sich zu erkennen gebenden Jesus (20,11a.14b-17) an, ist doch die Pointe der Erzählstruktur diese, daß fehlender Osterglaube – demonstriert an der Deutung des leeren

sich jedenfalls „Spuren späterer Bildung“³²². Offensichtlich wurde die ursprüngliche Tradition der Christophanie vor Maria von Magdala in einem längeren Überlieferungsprozess erzählerisch ausgestaltet und überformt – insbesondere auch durch hellenistische Darstellungsweise, sodass wir hinter dem „Zug zu Innerlichkeit und einem gewissen Individualismus ... die ‚Atmosphäre‘ des frühjüdischen Hellenismus“³²³ spüren können. Im Blick auf die konstitutiven Grundmotive von Erscheinungserzählungen lassen sich als traditionelle Elemente eine Situation der Trennung (vgl. V. 11*), Jesu Erscheinen (vgl. V. 14*), die Anrede durch ihn (V. 15f.*), das Erkennen (vgl. V. 16*) und ein Auftragswort samt Erfüllung (vgl. V. 17f.*) ansetzen.³²⁴ Ein großes *joh* Thema stellt sicherlich das Spiel mit dem Missverständnis dar.³²⁵ Aber auch in der sprachlichen Gestaltung lassen sich durchgehend *joh* Einflüsse erkennen.³²⁶ Wenngleich allerdings die vorliegende Erzählung eine „relativ späte Traditionsstufe“³²⁷ repräsentiert, ist damit noch nicht über Alter und Zuverlässigkeit der dahinter stehenden Überlieferung der Christophanie vor Maria von Magdala entschieden.

Grabes – vom nicht erkannten Jesus erst überwunden werden muß (vgl. gattungsgeschichtlich Lk 24,15f.30f. ...).“

³²² Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 379. Dennoch gehören für ihn die Motive zur Quelle; so auch Hartmann, *Vorlage* 206, 220; Hoffmann, *Auferstehung* 506 (anders Fortna, *Gospel* 245).

³²³ Schwank, *Evangelium* 475.

³²⁴ Ein ähnliches inhaltliches Grundgerüst skizziert etwa auch Ruschmann, *Maria von Magdala* 78 („eindeutig der Bearbeitung zuzurechnen“ sind ihrer Meinung nach das Verwechslungsmotiv, V. 15, in V. 16 das Umwenden und die abschließende Erläuterung, in V. 17 das Motiv des Aufstiegs zum Vater sowie die indirekte Rede in V. 18). Hingegen sieht Mohri, *Maria Magdalena* 139-142, im Motiv des Nichterkennens (V. 14b), in V. 16, großteils auch V. 17 und in Marias Osterruf *ἐώρακα τὸ κύριον* (V. 18) ältere Tradition (im Falle von V. 17 sei diese „aufgrund ihrer Nähe zu *joh*. Vorstellungen bewahrt“ [ebd. 140]), während sie V. 14a (Marias Abwendung vom Grab), V. 15, die Beauftragung in V. 17 sowie die Ausführungsnotiz am Ende von V. 18 demgegenüber für sekundär hält.

³²⁵ Dazu Barrett, *Gospel* 564; ders., *Evangelium* 541; Fortna, *Gospel* 140; Hoffmann, *Auferstehung* 506; Kremer, *Osterevangelien* 177f.; Zeller, *Ostermorgen* 156: „Offensichtlich hat *Joh* die Szene im Sinn seiner Mißverständnistechnik überformt. Sie leitet gewöhnlich eine Selbstenthüllung ein, zu der der Evangelist nun V. 16f. ausgestaltet hat.“ (Die Anreden in V. 16 – ohne die Übersetzung ins Griechische – wertet er wie Fortna als traditionell; zu „*Rabbuni*“ meint wiederum Lindars, *Gospel* 606: „It is impossible to tell whether he uses it here on the basis of his source, or from his personal knowledge of Jewish manners.“)

³²⁶ Zu V. 14 und 17 siehe oben; zu 15f. vgl. etwa *Joh* 1,38: *στραφεῖς δὲ ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας λέγει αὐτοῖς: τί ζητεῖτε; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ: ῥαββί, ὃ λέγεται μεθερμηνεύομενον διδάσκαλε, ποῦ μένεις; Zu den *joh* Stilcharakteristika im behandelten Textteil siehe die sprachliche Analyse.*

³²⁷ Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 379.

8.7. Der Schlussvers: V. 18

Mt 28	Mk 16	Lk 24	Joh 20	EvPetr
(8) <u>Καὶ ἀπελθοῦσαι ταχὺ ἀπὸ τοῦ μνημείου μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.</u> ³²⁸	(8) <u>Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου,</u> εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· <u>ἐφοβοῦντο γάρ.</u>	(9) <u>Καὶ ὑποστρέψασαι ἀπὸ τοῦ μνημείου</u> <u>ἀπήγγειλαν ταῦτα πάντα τοῖς ἑνδεκα καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς.</u>	(18) <u>ἔρχεται</u> Μαριάμ ἡ Μαγδαληνὴ <u>ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς</u> ὅτι ἑώρακα τὸν κύριον, καὶ <u>ταῦτα</u> εἶπεν αὐτῇ.	(57) Τότε αἱ γυναῖκες <u>φοβηθεῖσαι ἔφυγον.</u> ³²⁹

In V. 18 tritt vermutlich ein Traditionssplitter zu Tage. Der Vers setzt mit einem Asyndeton ein, die knappe Formulierung ἔρχεται Μαριάμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα ... klingt fast feierlich; das Simplex ἀγγέλλουσα ist wie κηπουρός ein ἅπαξ λεγόμενον im NT.³³⁰ Marias Worte stellen – parallel zum passivischen ὠφθη mit dem Dativ –³³¹ eine urkirchliche Kurzformel für die Ostererfahrung³³² dar, die bereits vor dem JohEv bezeugt ist.

Dem traditionellen Charakter des Verses widerspricht jedoch nicht eine mögliche partielle sprachliche Gestaltung durch Joh; gerade das Asyndeton, das Simplex ἔρχομαι sowie die Perfektform ἑώρακα erweisen sich auch als typisch joh. Die von den genannten Stilistika erzeugte archaische Wirkung könnte also auch joh beeinflusst sein – oder aber tatsächlich eine Reminiszenz einer alten Überlieferung darstellen. Ähnlich verhält es sich bei Marias Verkündigung: Wengleich ἑώρακα/ἑώρακαμεν τὸν κύριον als typisch joh Formulierung der Osterbotschaft zu bezeichnen ist, heißt dies nicht, dass Joh nicht auch eine traditionelle Formel aufgegriffen haben könnte.³³³ Mögli-

³²⁸ Ausführungsnotiz zu Mt 28,7 (καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι ...), wobei aufgrund der folgenden Christophanie die Verkündigung nicht sogleich erfolgt.

³²⁹ *Da flohen die Frauen erschrocken.*

³³⁰ Es erhebt sich die Frage, woher die signifikante Übereinstimmung zwischen den beiden Seitenreferenten des Mk stammt (Kompositum ἀπαγγέλλω τοῖς ... in Mt 28,8 par. Lk 24,9; außerdem Mt 28,10; Mk 16,10 – gegenüber dem Simplex bei Joh), welche die mk Vorlage (vgl. auch EvPetr 57) korrigieren.

³³¹ Vgl. auch Kremer, Osterevangelien 174: „entspricht der Osterformel ‚er erschien“.

³³² Siehe etwa 1 Kor 9,1. Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 379; er schließt demnach auf „die Sprache der Quelle“.

³³³ Ein Traditionssplitter lässt sich jedoch eher in 20,18 als 20,25 ausmachen (schon aufgrund des Kontextes). Eine Beeinflussung von V. 18 durch V. 25 halte ich für kaum wahrscheinlich. So etwa Lindars, Gospel 608: „The phrase ‚to see the Lord‘ is a feature of the following story, and is probably taken from it (verses 20, 25, 28f.).“

cherweise handelt es sich aber beim Nachsatz in indirekter Rede (in joh Stil) um eine Hinzufügung, welche auf die joh Osteroffenbarung in V. 17 zurückweist.³³⁴

Bloß das Notwendigste wird gesagt, es fehlen sämtliche ausschmückenden Elemente (z. B. das mk Element ἀπὸ τοῦ μνημείου, die Beschreibung der Gemütsverfassung,³³⁵ Angaben über die Art zu gehen oder sonstige Adverbialia). Nur der volle Name Marias von Magdala wird wiederholt.³³⁶ Das Achtergewicht bildet bei Joh eindeutig die Botschaft Marias von Magdala, kein psychologischer Ballast lenkt davon ab, somit wird der Schlussvers auch zum Anker der Erscheinungsgeschichte. Dass dagegen in Mt 28,9f. erst danach – quasi als Epilog – die Christophanie folgt, zeigt wiederum, dass diese bei Mt weit weniger verankert ist.

Allein bei Joh spricht Maria von Magdala in direkter Rede zu den Jüngern, auch dadurch erhalten ihre Verkündigung und ihr Bekenntnis ἐώρακα τὸν κύριον eine besondere Betonung. Die zu vermittelnde Botschaft wird auch hier bloß referierend wiedergegeben: καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ (vgl. Lk 24,9: ταῦτα πάντα; 24,10: ταῦτα). Die Reaktion auf ihre Worte bleibt offen.

In Lk 24,10 folgt nach der Kompositionsfuge mit der nachträglichen Namensnennung der Frauen noch eine redundante Notiz zur Nachricht der Frauen in lk Begrifflichkeit (ἔλεγον πρὸς τοὺς ἀποστόλους ταῦτα), außerdem in 24,11 die ungläubige Reaktion auf deren Worte (eine lk Bildung? zu ῥήματα siehe auch V. 8). Auffällig sind auch die sprachlichen Parallelen in Lk 24,23: ... ἦλθον λέγουσαι ... ἑωρακένας.

Im mk Appendix begegnet Maria von Magdala mit ihrer Botschaft (16,10: ἀπήγγειλεν τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις, also einem relativ unbestimmten Kreis) denselben Zweifeln wie in Lk 24,11: κάκεινοι ἀκούσαντες ὅτι ζῆ καὶ ἐθεάθη ὑπ' αὐτῆς (vgl. ἐώρακα τὸν κύριον) ἠπίστησαν (16,11). Der Subjektwechsel deutet bereits auf die Verschiebung der Perspektive.

Manche Kommentatoren halten Joh 20,18 nicht für einen ausreichenden Schluss der Erzählung, wobei sie sich in ihrer Rekonstruktion an den Lk-Text

³³⁴ Vgl. Hartmann, Vorlage 209; Fortna, Gospel 141; Becker, Evangelium 619; Schnackenburg, Johannesevangelium III 360f., 379; Schnelle, Evangelium 302, Anm. 31; Ruschmann, Maria von Magdala 78. Gerade umgekehrt hält Schneiders, Encounter 167, ἐώρακα τὸν κύριον für eine Einfügung des Evangelisten; ähnlich Schaberg, Resurrection 326 („may replace a more original report, a remnant of which may be found in the second half of v. 18“). Wengst, Johannesevangelium II 288, Anm. 53, sieht jedoch im Wechsel von der direkten zur indirekten Rede keinen „Anhalt für traditionskritische Scheidungen“ – wie spätere Abschreiber hätte auch Joh selbst den Text vereinheitlichen können.

³³⁵ Auch bei Lk gestrichen.

³³⁶ Vgl. auch die Nachreichung der Namen in Lk 24,10: ἦσαν δέ ...

halten.³³⁷ Doch wie zuverlässig sind hier Lk 24,11 und Mk 16,11? Ist das Motiv des Unglaubens wirklich ursprünglich? Schließlich schildert auch Mt keine unmittelbare Reaktion auf die (nicht referierten) Worte der beiden Marien, dennoch wird Jesu Auftrag entsprochen (siehe 28,7/10 – 16).

8.8. Exkurs: *Marias Bekenntnis ἐώρακα τὸν κύριον und die ὠφθη-Formel*³³⁸ – apostolische Legitimationsformeln?

8.8.1. Das „Widerfahrnis des Sehens“³³⁹ als Ermöglichungsgrund des österlichen Neubeginns

Die unterschiedlichen formelhaften Sehensaussagen bringen in komprimierter Form die Ostererfahrungen der ersten ZeugInnen zum Ausdruck, durch welche die infolge des Skandalons des Kreuzestodes Jesu ausgelöste Krise³⁴⁰ bewältigt wurde. Damit ist der Impuls für die Begründung des Osterglaubens und die Ausbreitung des Christentums gegeben:³⁴¹ „Die ‚Sache Jesu‘ geht weiter.“³⁴²

³³⁷ Nach Bultmann, Evangelium 529, wurde der ursprüngliche Schluss der Erzählung vom Evangelisten gestrichen. Fortna, Gospel 245, rekonstruiert: [ἀλλ' ἠπίστησαν].

³³⁸ Siehe dazu schon 4.1. zu V. 18.

³³⁹ Der Ausdruck wurde von W. Marxsen geprägt (siehe z. B. ders., Auferstehung 25, 33; von Pesch, Entstehung II 237, als nebulöse Chiffre kritisiert).

³⁴⁰ Dazu etwa Oberlinner, Kreuz 80f.: „Die Jüngerflucht bei der Verhaftung (vgl. Mk 14,50), die Verleugnung durch Simon Petrus (Mk 14,66-72) und das durchaus als geschichtlich zuverlässig zu wertende Zeugnis, daß die einzigen, die bis zur Kreuzigung Jesus die Treue in ihrer ‚Nachfolge‘ hielten, eine Gruppe von z. T. namentlich genannten Frauen war (Mk 15,40f), zeigen, daß der Kreuzestod die Jünger in die ‚äußerste Krise‘ ihrer Jüngerschaft geführt hat.“

³⁴¹ Auf einen besonderen Anstoß für den Anfang des Urchristentums rekurrierte auch Leopoldt, Auferstehungs-Geschichten 285: „Zwischen dem Tode Jesu und dieser Sammlung muß ein Ereignis liegen, das den Jüngern neuen Mut gibt.“ Vgl. auch Blank, Evangelium 140-148, 158. Ähnlich spricht Bartsch, Inhalt 805, „von der historischen Unwahrscheinlichkeit, daß ohne jeden konkreten Anlaß unmittelbar nach der Hinrichtung Jesu der Glaube an seine Auferstehung den Graben der Jüngerflucht ... und ihrer Resignation (Lk 24,21) überwand“. Kritik fanden solche Konzeptionen aber schon bei Pesch, Entstehung I 219ff. – dem wiederum Hengel, Osterglaube 260, kritisch entgegnete: „Historisch äußerst fragwürdig ist weiter die Art und Weise, in der der Verfasser den Bruch, der sich bei den Jüngern durch die Passion und Kreuzigung Jesu ereignete, psychologisch überspielt.“ Auch er verweist auf das mk Jüngerversagen: „Sie müssen etwas *erlebt* haben, damit sie nach der Kreuzigung, die für sie nicht ‚Erfüllung‘, sondern Katastrophe war, den am Fluchholz Verendeten als von Gott auferweckten Messias bekennen konnten. Die ‚fast ‚explosionsartige‘ missionarische Expansion am Anfang der urchristlichen Geschichte‘, hinter der ein einzigartiger dynamischer Im-

Wie die verschiedenen Verbalformen von ὁράω zeigen, handelt es sich im „historischen Kern“ um „Sehenserfahrungen“, welche in Bekenntnisaussagen mündeten (gerade in der sprachlichen Vermittlung erweisen sie sich als geschichtliche Phänomene). Näherhin stellen diese „exklusive, nur im Glauben wahrnehmbare Berufungserfahrungen“³⁴³ dar, die aber nicht rein privat zu verstehen sind: „Die Ostervisionen sind aus ihrem Gemeinde gründenden und die apostolische Mission initiierten Zusammenhang nicht zu lösen.“³⁴⁴ Aus der personalen Begegnung im „Sehen“ resultiert die Sendung.

Entsprechend ihrem Widerfahrnischarakter korrespondieren diese „Sehenserfahrungen“ mit österlichen Offenbarungen, „Erscheinungen“ (siehe bereits die Übersetzung von ὡφθη). Die Wiederbegegnung mit Jesus als „dem Lebendigen“³⁴⁵ ermöglichte durch reflektierende Interpretation das weiterführende Bekenntnis der Auferweckung.³⁴⁶

Um den gemachten Erfahrungen sprachlichen Ausdruck zu verleihen, bediente man sich der üblichen Formensprache. Zum Teil erfolgte die deutende Verkündigung im Licht der LXX: Die Formel ὡφθη (ὁφθήσεται) + Dativ der Person, in welcher sich fester biblischer Sprachgebrauch spiegelt, stellt in der LXX eine stereotype Wendung zur Bezeichnung des Begegnungswiderfahrnisses mit Gott dar³⁴⁷ und wird auch im NT „durchweg als pauschale Be-

puls steht, kann nicht einfach durch die Erinnerung an Jesu Erdentage und traditionsgeschichtliche Erwägungen ausgelöst worden sein, sondern durch ein ‚Ereignis‘, das Paulus in 1 Kor 15, 3-8, Lukas in Apg 1 und 2 und die Evangelien in den Auferstehungsgeschichten – jeder auf seine Weise – bekenntnishaft oder legedarisch darstellten. Gerade die widersprüchliche Vielfalt, die aber zugleich identische Grundstrukturen enthält, deutet auf die Realität dieses Ereignisses hin: Man verzichtete auf eine vorschnelle und billige Harmonisierung der Traditionen.“ (Ebd. 261.) (Pesch sah zunächst im durchgehaltenen, angesichts des Kreuzes vertieften Messiasglauben der Jünger die historische Vorgabe für die Entstehung des Osterglaubens, dann in Jesu Menschensohnworten und den österlichen Menschensohnvisionen als deren Erfüllung: vgl. ders., Entstehung II 243ff.) Siehe auch die Kritik bei Oberlinner, Kreuz 86; außerdem ebd. 95: „Die entscheidende Krise ihres Glaubens war das Kreuz; und in der durch das Widerfahrnis der ‚Erscheinungen‘ des Gekreuzigten ermöglichten Bewältigung dieser Krise liegt der Ursprung des christologischen Bekenntnisses.“

³⁴² Marxsen, Auferstehung 25; er spricht von der „Chiffre ‚Ostern‘“ (ebd. 31).

³⁴³ Pesch, Entstehung II 243.

³⁴⁴ Pesch, Entstehung II 254.

³⁴⁵ Vgl. Blank, Evangelium 146f.

³⁴⁶ Dazu Oberlinner, Kreuz 70f.: „Als der ‚Auferweckte‘ begegnet Jesus ... den Jüngern nicht eigentlich in der ‚Erscheinung‘, sondern in der glaubenden Deutung der hier gemachten Erfahrung.“ Zur Aussage von der Auferweckung als „Interpretament“ vgl. ebd. 95; Marxsen, Auferstehung 19, 25ff. Eine andere Metaphorik bietet das Interpretament der „Erhöhung“.

³⁴⁷ Vgl. Wilckens, Ursprung 176. Die Formel bezeichnet Theophanien während der Zeit der Erzeltern, der Wüstenwanderung und der Königszeit. Siehe 4.1. zu V. 18.

zeichnung des Erscheinungsereignisses im ganzen verwendet³⁴⁸. Die Aussage *ἑώρακα τὸν κύριον* knüpft an die prophetische Linie an (vgl. Jes 6,1.5; Am 9,1; 1 Kön 22,19 sowie 2 Chr 18,18 [Micha]: ... *εἶδον τὸν κύριον* ...).³⁴⁹

Überlieferungsgeschichtlich führten die Sehensaussagen zur Ausbildung eines Formelbestands und einer narrativen Tradition. Damit bildete die in Joh 20,18 explizit gewordene Erfahrung den Ausgangspunkt für die ausgeführte Erscheinungserzählung, welche in der vorliegenden Gestalt eine traditionsge­schichtlich weit jüngere Stufe repräsentiert, gleichwohl aber in alter Überlieferung mit vermutlich historischer Basis wurzelt.

Zunächst möchte ich auf die in 1 Kor 15 bezeugte *ᾠφθη*-Formel und die hier in V. 5ff. präsentierte ZeugInnenliste eingehen.

8.8.2. Die *ᾠφθη*-Formel in 1 Kor 15

(3) *παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον,*

ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς

(4) *καὶ ὅτι ἐτάφη*

καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς

(5) *καὶ ὅτι ᾠφθη Κηφᾶ εἴτα τοῖς δώδεκα·*

(6) *ἔπειτα ᾠφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν·*

(7) *ἔπειτα ᾠφθη Ἰακώβῳ εἴτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν·*

(8) *ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ᾠφθη καμοί.*

(3) Denn ich habe euch in erster Linie überliefert, was auch ich übernommen habe, dass Christus starb für unsere Sünden gemäß den Schriften

(4) und dass er begraben wurde

und dass er auferweckt worden ist am dritten Tag gemäß den Schriften

(5) und dass er Kephas erschien, dann den Zwölf;

(6) dann erschien er mehr als 500 Brüdern und Schwestern auf einmal,

von denen die meisten jetzt noch leben, einige aber entschlafen sind,

(7) dann erschien er Jakobus, dann allen ApostelInnen³⁵⁰;

³⁴⁸ Wilckens, Ursprung 177; nach Kremer, Zeugnis 56, „eine ... in der Urkirche gebräuchliche Terminologie, die in Anlehnung an die Ausdrucksweise der Septuaginta gewählt wurde, um das Erscheinen einer überirdischen, letztlich von Gott stammenden Wirklichkeit auszudrücken“.

³⁴⁹ Siehe 4.1. zu V. 18.

³⁵⁰ Gegen die wirkungsgeschichtliche Reduktion der ursprünglich größeren ApostelInnen­gruppe auf die Zwölf (entsprechend der 12-Apostel-Konzeption) ist – mit Paulus – an einem weiteren Verständnis von Apostolizität festzuhalten. Die Apostolin Junia in Röm 16,7 belegt einen inklusiven Apostelbegriff.

(8) zuletzt aber von allen, gleichsam der Fehlgeburt, erschien er auch mir.

Was Paulus hier als übernommene Tradition bezeichnet, erweist sich aufgrund der Sprache und Struktur der Verse als älteres Überlieferungsgut, welches mehrere Akte des Heilsgeschehens zu einer christologischen Aussage-reihe kombiniert (ἀπέθανεν – ἐτάφη – ἐγήγερται – ὤφθη).

Kontroversiell ist, wie weit der Grundbestand der hier von Paulus zitierten Glaubensformel reicht. Auf jeden Fall wurde sie von Paulus auf seine Person hin erweitert (V. 8ff.), auch 6b gilt als pln Bildung. Weniger Einigkeit herrscht bei 6a: Handelt es sich um ein weiteres Glied der zitierten Formel³⁵¹, um eine eigene Tradition oder „eine von Paulus formulierte Zusammenfassung einer Erzählung über eine Erscheinung vor über 500 Brüdern, die ursprünglich wohl die Gründungslegende der Urgemeinde gewesen ist“³⁵²? Auch bei V. 7 dürfte es sich um eine (vor)pln Ergänzung des ursprünglichen Formelbestandes handeln, basierend auf einer vorpln Einzeltradition³⁵³.

Am ehesten deutet die viergliedrige Reihe in V. 3b-5 aufgrund ihrer formalen Gestaltung (vgl. das vierfache ὅτι sowie die parallele Struktur in V. 3b.4a/4b.5)³⁵⁴ auf eine „selbständige Formel“³⁵⁵, wobei von den vier Aussagen insbesondere die Sterbensaussage – unterstrichen durch den Hinweis auf das Begräbnis – und die Auferweckungsaussage – erweitert durch den

³⁵¹ Als mögliche Erklärung führt Bartsch, Inhalt 803, an: „Soll diese Erscheinung die Bestätigung der Gemeinde dokumentieren, so ist sie als letztes Glied der Formel sinnvoll: Der aufgestandene Christus beruft den Gemeindeleiter, das Leitungsgremium der Zwölf und die Gemeinde selbst.“

³⁵² Wilckens, Ursprung 174; vgl. ebd. 149, mit Anm. 14.

³⁵³ Vgl. etwa Wilckens, Ursprung 149; Kremer, Zeugnis 28.

³⁵⁴ Danach wird der stilistische Rhythmus unterbrochen. „Ἐπειτα dürfte von der Hand des Paulus stammen, der ihm vorgegebene Einzeltraditionen chronologisch miteinander verknüpft.“ (Wilckens, Ursprung 149, Anm. 15; hingegen bewertet er εἶτα als vorgefundene Formulierung. Die beiden Partikeln begegnen aber auch sonst zuweilen alternierend; vgl. Liddell/Scott/Jones, Lexicon 498.)

³⁵⁵ Hoffmann, Auferstehung 481. Zu den widersprüchlichen Meinungen siehe ebd. 491, wo er selbst den Grundbestand inklusive V. 5 ansetzt – wie schon Harnack, Verklärungsgeschichte 90-93; ähnlich Kremer, Zeugnis 28; Theißen/Merz, Jesus 426. Nach Wilckens, Ursprung 163, handle es sich aber auch bei V. 3-5 „nicht um ein einziges, ursprünglich geschlossenes Überlieferungsstück ..., sondern vielmehr um eine Zusammenstellung ursprünglich verschiedenen Einzelgutes“; als Indiz führt er gerade das wiederholte ὅτι an (vgl. auch seine Übersicht ebd. 174). Heine, Person 187, grenzt die Formel auf 3b-4 ein, da sie den Textabschnitt „sehr stark vom Legitimationsproblem überlagert und gefärbt“ sieht und daher mutmaßt, dass die parallelen Verse 5 und 7 „mit dem voranstehenden Bekenntnis nicht verbunden waren. Petrus und Jakobus werden von Paulus ausdrücklich zitiert, weil in diesem Zusammenhang die Christophanie als Legitimation einer leitenden Funktion auftritt.“

Hinweis auf die Erscheinungen – akzentuiert werden.³⁵⁶ Andererseits gibt die parallele Gestalt der Verse 5 und 7 zu denken (man beachte dasselbe Schema ὡφθη Κηφᾶ/Ἰακώβω εἶτα τοῖς δώδεκα/ἀποστόλοις):³⁵⁷ In welcher Form war die Erscheinungsaussage ursprünglich mit derjenigen der Auferweckung verknüpft (vor allem mit welchem/welcher ErscheinungsempfängerIn)?³⁵⁸

Jedenfalls liegt in 1 Kor 15,3ff. eine bereits entfaltete Formeltradition vor, wohingegen als ältester Kern oder „Urformel“ der Auferstehungsüberlieferung die eingliedrige (*theologische*) Auferweckungsformel „Gott hat Jesus³⁵⁹ von/aus (den) Toten auferweckt“ rekonstruiert wird;³⁶⁰ innerhalb der älteren Formelüberlieferung finden sich Aussagen über das *Ostergeschehen* unabhängig neben solchen über die *Ostererfahrungen* der ersten ZeugInnen.³⁶¹ In

³⁵⁶ Vgl. schon Harnack, Verklärungsgeschichte 91: „Die Hauptsätze, nur sie, sind durch κατὰ τὰς γραφάς hervorgehoben, und sie bezeugen die beiden entscheidenden Tatsachen, auf die sich aller Christenglaube gründet, den Heilstod und die Auferstehung; das Begräbnis aber stellt den wirklich erfolgten Tod und die Visio stellt die wirklich erfolgte Auferstehung sicher.“ Außerdem Pesch, Entstehung I 214; Hoffmann, Auferstehung 482; Kremer, Zeugnis 31ff.; Blank, Evangelium 151f. Auch Oberlinner, Kreuz 68, spricht der Erscheinungsaussage eine „begründende Funktion“ zu. – Ob der Rekurs auf das Begräbnis Jesu einen „Hinweis auf das leere Grab“ (Kremer, Zeugnis 38 [anders ders., Grab 139]; ähnlich Sanders/Mastin, Commentary 417; weiters Hengel, Osterglaube 268: aufgrund der Vorstellung einer leiblichen Auferstehung vorausgesetzt) enthalte, wird kontrovers debattiert (vgl. Theißen/Merz, Jesus 436; Schaberg, Resurrection 211f., 284).

³⁵⁷ Nach Wilckens, Ursprung 149, stellen die beiden Verse „zwei Einzeltraditionen, die Paulus in dieser Formulierung vorgegeben waren“, dar.

³⁵⁸ Eine ähnliche Verbindung der Auferweckungsformel mit der Erscheinungsaussage tritt auch in Lk 24,34 zum Vorschein. Doch setzt dieser Vers nach Hoffmann, Auferstehung 485, die Tradition in 1 Kor 15 voraus und „belegt kaum eine selbständige Formel“ (vgl. ebd. 491; außerdem Theißen/Merz, Jesus 435). Anders Bartsch, Inhalt 803, der Lk 24,34 als „unabhängig von 1. Kor 15 zu wertende Formel“ betrachtet: „Die Formel Lk 24, 34 erscheint zwar als jünger gegenüber 1. Kor 15, 4b + 5a ..., dürfte aber eine selbständige andere Form derselben Überlieferung bieten.“ (Ebd., Anm. 29.) (Demgegenüber datierte Stuhlmacher, Kritischer ... 250, die Formel in Lk 24,34 in dieselbe Zeit wie 1 Kor 15,3-5.) – Ein Einfluss von 1 Kor 15 auf Lk gegen die mk Vorlage zeigt sich aber auch bei anderen Stellen (Lk 9,22; 18,33 Datum; 9,44 ohne Auferstehungsaussage, aber 24,7; vgl. 24,21; 9,22 ἐγείρω): vgl. Hoffmann, Auferstehung 490.

³⁵⁹ Die christologische Explikation (Titulatur) erfolgte in der Traditionsgeschichte erst später.

³⁶⁰ Vgl. etwa Röm 4,24; 8,11; Gal 1,1; Kol 2,12: partizipiale Gottesprädikation ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν (αὐτὸν) ἐκ νεκρῶν (ähnlich auch 2 Kor 4,14) – laut Becker, Gottesbild 221, als Eulogie gebraucht; Röm 10,9: bekenntnisartiger formelhafter Aussagesatz mit finitem Verb, in einem ὅτι-Satz (vgl. auch 1 Kor 6,14; 15,15); 1 Thess 1,10: Relativsatz. – Dazu Hoffmann, Auferstehung 479-481, 485ff.; ders., Einführung 7 (die partizipiale Gottesprädikation als „die älteste Artikulation des Osterglaubens“); Becker, Gottesbild 218-224; Theißen/Merz, Jesus 422; Wengst, Ostern 36.

³⁶¹ Vgl. Theißen/Merz, Jesus 422.

der späteren, aber vorpln Kombination in 1 Kor 15,3-5 kommt demnach schon eine theologische Entwicklung, ein fortgeschrittenes Reflexionsstadium zum Vorschein (vgl. auch die Form und die Interpretamente).³⁶²

Die Aufzählung in V. 5-8, bei welcher also „eine addierende Redaktion mehrerer Traditionsstücke“³⁶³ vorliegt (sei es durch Paulus oder bereits als vorpln Liste), sieht man freilich als den „ältesten Beleg für die Erscheinungen des Auferstandenen“³⁶⁴, dem alte, bereits vorpln Überlieferungen zugrunde liegen. Insbesondere die Verse 5 und 7 erregten aufgrund ihrer parallelen Struktur die Aufmerksamkeit: Spiegelt ihre dublettenhafte Gestalt konkurrierende Autoritäts- und Führungsansprüche wider?³⁶⁵ Meist wird die formale Übereinstimmung als „Überlieferungsreflex einer Entwicklung in den Jerusalemer Führungsverhältnissen“³⁶⁶ interpretiert, in welchem „eine allmähliche Einflußverschiebung von Petrus zu Jakobus“³⁶⁷, der zur Zeit des Paulus maßgeblichen Jerusalemer Autorität³⁶⁸, bzw. „der Übergang der Gemeindeführung von Petrus auf Jakobus“³⁶⁹ zu Tage trete (vgl. auch die Erstnennung des Jakobus in Gal 2,9 vor Kephas und Johannes unter den Jerusalemer „Säulen“ sowie 2,12, wo sich Petrus im „antiochenischen Konflikt“ der Jakobuspartei beugt). Da die berichteten Erscheinungen somit (unter anderem) „als Legitimation der Gemeindeführer“³⁷⁰ fungieren, wurden 1 Kor 15,5.7 als „Legitimationsformeln“³⁷¹ bezeichnet, welche die Führungsrolle der jeweiligen Lei-

³⁶² In der überlieferten Gestalt tritt nicht die älteste Deutung der Osterereignisse zu Tage. Vgl. auch Becker, Gottesbild 217f.; Pesch, Entstehung I 213f.; Bickermann, Grab 283; Blank, Evangelium 152; Hoffmann, Einführung 6f.; außerdem den Überblick bei dems., Auferstehung 478f.

³⁶³ Marxsen, Auferstehung 21.

³⁶⁴ Kremer, Ostererfahrungen 96; vgl. auch Dodd, Erscheinungen 328 („früheste erhaltene Form, in der die Erscheinungen des auferstandenen Herrn berichtet werden“); Marxsen, Auferstehung 16.

³⁶⁵ Schon Harnack, Verklärungsgeschichte 97f., sieht in 1 Kor 15,5.7 rivalisierende Formeln, wobei er allerdings die Identität der in V. 7 erwähnten ἀπόστολοι mit den (bei Paulus nur hier) in V. 5 genannten Zwölf voraussetzt (dazu auch ebd. 95), wahrscheinlich aufgrund der 12-Apostel-Konzeption, welche die ursprünglich größere ApostellInnengruppe nachträglich auf die Zwölf reduzierte.

³⁶⁶ Wilckens, Ursprung 160f.

³⁶⁷ Wilckens, Ursprung 161.

³⁶⁸ Vgl. Hoffmann, Auferstehung 491. Wilckens, Ursprung 157, Anm. 31, schreibt Jakobus „unter den Jerusalemer Führern den Rang des primus inter pares“ zu.

³⁶⁹ Bartsch, Inhalt 802; vgl. auch Marxsen, Auferstehung 22. Näheres bei Pesch, Grundlagen des Petrusamtes 24-30.

³⁷⁰ Wilckens, Ursprung 174.

³⁷¹ So z. B. Wilckens, Ursprung 166 („Legitimationsformeln zur Begründung besonderer Autorität bestimmter, einer Erscheinung gewürdigter Christen“), 174 (1 Kor 15,5 als „die älteste Legitimationsformel aus den Anfängen der Geschichte der Urgemeinde“ gegenüber 1 Kor

tungsgestalt mit einer vorgängigen (Proto-)Christophanie begründen. Insbesondere die Zuspitzung dieser von U. Wilckens vertretenen These durch W. Marxsen und vor allem R. Pesch, welche in der Kurzformel ὄφθη + Dativ eine *bloße* Legitimationsformel sahen, die keinerlei Aufschlüsse bezüglich einer (tatsächlichen) den Auferstehungsglauben vermittelnden Christophanie gewähre,³⁷² forderte kritische Gegenstimmen heraus.³⁷³ Diese Deutung ver selbständigte das Sendungsmotiv³⁷⁴ und vernachlässigte das visuelle Moment³⁷⁵. Dagegen sind beide Glieder der Formel ὄφθη + Dativ zu berücksichtigen, das „Sehen“ und die Sendung: Während die Verbalhandlung ὄφθη die

15,7 als der zu einer etwas späteren Zeit geltenden Legitimationsformel), 175: „Es handelt sich um geraffte Formeln sakralrechtlichen Charakters, die darauf abzielten, die bloße Tatsache der Auferweckung und Erscheinung Jesu vor den dadurch zur Führung berufenen und legitimierten Christen zu nennen. Denn in dem Ereignetsein der Erscheinungen gründete der Führungsanspruch. In der Mission wurden diese Legitimationsformeln dann jedoch zur zusammenfassenden katechetischen Überlieferung gebraucht, in der die Erscheinungen des Auferstandenen die Funktion von Erweisungen seiner eigenen Auferstehung gewannen.“ Vgl. auch ebd. 192. Ähnlich Marxsen, Auferstehung 22f. (mit Kritik an Wilckens Verknüpfung mit der Aussage von der Auferweckung).

³⁷² Vgl. etwa Pesch, Entstehung I 212-218, bes. 214 sowie 217: „Die semantische Analyse der Wendung ὄφθη + Dativ (also auch in 1 Kor 15, 5: ὄφθη Κηφᾶ) erlaubt nicht eine Interpretation, die eine tatsächliche Vision als Geschehen von Offenbarungsvermittlung postuliert, welche die Voraussetzung der Erscheinung (in unserem Falle: die Auferstehung Jesu) vermittelt hätte.“ – „Der Text macht also eine theologische Aussage über die Autorität des Kephas, er gibt keine Auskunft über eine Vision des Petrus und damit auch nicht über die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu.“ (Ebd. 218.) Dass Pesch einseitig den Aspekt der Legitimation betonte, zeigt sich bereits in der Überschrift *Auferstehungszeugnisse oder Legitimationsformeln?*, welche eine strikte Alternative suggeriert.

³⁷³ So etwa Stuhlmacher, Kritischer ... 248-250; Hengel, Osterglaube 264-269; Bartsch, Inhalt 804f. (bes. Anm. 31), 826, 835; Kremer, Zeugnis 84; ders., Ostererfahrungen 98. Theißen/Merz, Jesus 427, bringen die Gruppenercheinung in 1 Kor 15,6 als Gegenargument. Hier konstituiert das Sehen die nachösterliche Gemeinde. Siehe insbesondere auch den Überblick bei Hoffmann, Auferstehung 491f., bes. sein Statement in 492: „Zweifelloos läßt schon die Verteidigung seines Apostolats durch Paulus (I Kor 9,1) erkennen, daß die Erscheinungen Jesu auch der Begründung von Autoritätsansprüchen dienten. Trotzdem bleiben sowohl die Formbestimmung der Wendung als Legitimationsformel als auch ihre historische Einordnung hypothetisch. Selbst unter der Voraussetzung, daß die Formbestimmung zutrifft, ist die Reduktion der Erscheinungsaussage auf eine Autoritätsansage nochmals problematisch.“

³⁷⁴ So die Kritik an Pesch bei Kasper, Glaube 238.

³⁷⁵ Siehe Pesch, Einleitung I 218. Vgl. dazu die Kritik bei Hoffmann, Auferstehung 492f.; ders., Einführung 7. Nach Hengel, Osterglaube 266, geschieht die Selbstmitteilung des Auferstandenen „nach dem Zeugnis des Paulus und der Evangelien als ein wirkliches ‚Sehen‘, in dem der Betroffene den Auferstandenen erkennt und – in der Regel – zugleich einen Auftrag, die Sendung, empfängt. Dieses ‚Ereignis‘ kann er bezeugen.“

Faktizität der „Erscheinung“ des Auferstandenen³⁷⁶ bzw. seines „Gesehenwerdens“ zur Sprache bringt, kommt im zweiten Formelglied, dem *Dativ*, darüber hinaus eine zusätzliche Aussage zum Ausdruck, indem ZeugInnen genannt werden. Die Verbindung des Offenbarungsgeschehens mit Namen verweist auf eine doppelte Legitimation: einerseits der Botschaft (Beglaubigung der Auferweckung durch die Autorität der Verkündigenden)³⁷⁷ sowie andererseits der BotInnen (Bestätigung ihrer Funktion, Legitimation als GemeindeleiterInnen).

Die Nichterwähnung expliziter *Zeuginnen*, die herkömmlich „aus der juristisch-apologetischen Tendenz dieser vor-paulinischen Tradition erklärt“³⁷⁸ wird, zeugt jedenfalls von einem androzentrischen Redaktionsprozess hinter der Formel.³⁷⁹ Freilich erweist sich die Liste nicht als vollständiges Proto-

³⁷⁶ Nach Bartsch, Inhalt 834, „apokalyptisch“ zu interpretieren; es geht um die „mit dem Erscheinen des Christus/Kyrios einsetzende Heilsgegenwart Gottes“ (ebd. 836).

³⁷⁷ Auch nach Dodd, Erscheinungen 324, 328, dient die Konstruktion der Berufung auf die Autorität der ZeugInnen als Bürgen für die Botschaft.

³⁷⁸ Hengel, Maria Magdalena 246; vgl. auch ders., Osterglaube 266: „sie fehlen in 1 Kor 15, weil sie keinen Zeugenwert besaßen“. (Hinsichtlich der „Zeugnisunfähigkeit“ von Frauen siehe etwa die Belege bei Bill. III 560.) Ähnlich Bovon, Privilège 52; Kremer, Frauen 381f.; Theißen/Merz, Jesus 434. (Siehe auch die Begründung bei Brown, Gospel 971: „a woman ... could scarcely be presented as either an official witness to the resurrection or as an apostle“.) Freilich gilt es Vorsicht walten zu lassen gegenüber Tendenzen, diese These von der „Zeugnisunfähigkeit“ von Frauen, die offensichtlich schon damals nicht überall die Realität bestimmte (siehe Vahrenhorst, Frauen 285f.), für heute zu prolongieren. So betont Schneiders, Encounter 168: „... Mary Magdalene, contrary to what generations of condescending male commentators would have us believe, is by all accounts an official apostolic witness of the resurrection.“ – Damit bleiben jedoch – mit Blick auf Orig., Cels. 2,55 – noch immer „apologetische Gründe ...: Den christlichen Auferstehungsglauben auf das Zeugnis von Frauen zu gründen, hätte seine gesellschaftliche Akzeptanz erschwert. (...) Dennoch darf das Verdrängen und Verschweigen von Frauenditionen nicht mit dem Hinweis auf den ‚Zwang der Umstände‘ entschuldigt und akzeptiert werden.“ (Melzer-Keller, Maria Magdalena 109.) Auch nach Schottruff, Frauen 111, trifft die Argumentation mit der „Zeugnisunfähigkeit“ von Frauen „die Problemlage nicht völlig. Die Zurückdrängung der Frauen in der weiteren – vor allem außerpalästinischen – Entwicklung des Christentums beruht nicht auf dieser speziellen jüdischen Rechtsvorstellung, sondern auf breiteren gesellschaftlichen und politischen Bestrebungen gerade auch außerhalb Palästinas gegen die Freizügigkeit der Frauen ...“ (Außerdem ebd. 129f., Anm. 66.) Kritisch äußert sich auch Schaberg, Resurrection 227f.

³⁷⁹ Vgl. Schottruff, Frauen 110: „Das heißt nichts weiter, als daß 1 Kor 15,3-8 das früheste christliche Zeugnis davon ist, daß Christenmänner nicht mehr gewagt haben dazu zu stehen, welche Bedeutung die Arbeit der Frauen für die Verkündigung des Evangeliums hatte. Der Widerspruch zwischen der faktischen Bedeutung der Frauen in den Christengemeinden und den Äußerungen ... über sie in christlichen Texten ist immer wieder evident ..., gerade bei Paulus.“ Freilich bleibt die Rolle des Paulus hier offen. Ruschmann schließt einerseits nicht aus, „dass er überlieferte Namen von ErscheinungszeugInnen ausließ, da es ihm ja auf den

koll,³⁸⁰ sondern fand ihre konkrete Gestalt insbesondere auch durch spezifische Legitimationsinteressen.³⁸¹ Nur Petrus und Jakobus werden aufgrund ihrer Führungsposition hervorgehoben, der Rest wird unter die Zwölf, die ἀδελφοί sowie die ἀπόστολοι subsumiert, auch die Frauen (und zwar nicht nur unter die „Brüder und Schwestern“ der Gemeinde, da wir auch von Frauen mit Leitungsfunktionen wissen).

Ob in der Liste eine chronologische Anordnung der Erscheinungen zu Tage tritt,³⁸² lässt sich aus den verwendeten Zeitpartikeln nicht sicher erschließen.³⁸³ Auffälligerweise fehlt das oft mit solchen Partikeln verbundene πρῶτον. Eine Protophanie vor Petrus (in Widerspruch zu Joh 20; Mt 28; Mk 16,9) kommt daher auch hier nicht explizit zum Vorschein (vgl. Lk 24,34; Mk 16,7). Wohl aber bezeugt die besondere Erwähnung als erstes Glied in der Reihe eine Vorrangstellung des Petrus, welche seine grundlegende Bedeutung für die Urkirche widerspiegelt; sein nachösterliches Engagement wurde mit einer speziellen Ostererfahrung begründet.

V. 11 legt nach einem Exkurs zur Legitimation des Paulus selbst den Fokus der Argumentation dar: εἶτε ὄν ἐγὼ εἶτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε. Indem Paulus ein gemeinsames „Grundevangelium“ präsentiert und dafür – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – allgemein be- und anerkannte Zeugen auflistet, möchte er die Spaltung in der Gemeinde (da einige eine Auferstehung der Toten leugnen, vgl. V. 12) überwinden. Dazu verbindet er unterschiedliche Traditionen, um Einheit zu dokumentieren,³⁸⁴ durch diese Addition erreicht er als Kompromiss³⁸⁵ einen gewissen Ausgleich bezüglich der konkurrierenden Führungsansprüche.

Vergleich seiner Person mit bestimmten anderen Autoritäten ankam“ (dies., Maria von Magdala 99), andererseits erwägt sie, ob er „die mit den Frauen verbundenen Ostertraditionen gar nicht kannte“ (ebd. 100), was ich allerdings für kaum wahrscheinlich halte. Schaberg, Resurrection 282f., zieht eine Auslassung der Zeuginnen aufgrund von Konflikten betreffs der Autorität von Frauen in der korinthischen Gemeinde in Betracht.

³⁸⁰ In diesem Fall „spräche nichts gegen das Vorhandensein paralleler Traditionen mit anderen Zeugenlisten“ (Fander, Stellung 297).

³⁸¹ Vgl. auch Bovon, Privilège 51f., sowie Theißen/Merz, Jesus 434: „Als Empfängerin der Ersterscheinung wäre Maria Magdalena dem Petrus an Autorität gleichgestellt gewesen.“

³⁸² So etwa Hoffmann, Auferstehung 491; Blank, Evangelium 154f.

³⁸³ Die Partikeln müssen nicht auf eine strikte chronologische Ordnung deuten (vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 471, 576; auch Kremer, Zeugnis 66); siehe z. B. die Aufzählung in 1 Kor 12,28.

³⁸⁴ Vgl. Bartsch, Inhalt 802. Brown, Gospel 970, weist darauf hin, „that various communities preserved reminiscences of different sets of appearances, so that the primitive Church may never have had a universally accepted sequential list of all the appearances of Jesus“.

³⁸⁵ Vgl. Albertz, Formengeschichte 267.

In 1 Kor 15,8 stellt Paulus mittels derselben ὄφθη-Formel die Gleichrangigkeit seiner eigenen Sehenserfahrung heraus (ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ὄφθη καὶ μοί), welche für ihn demnach auf einer Stufe mit den österlichen Erscheinungen steht.³⁸⁶ Trotz der herabsetzenden Formulierung ist damit ein klarer Anspruch verbunden: Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ... (V. 9). Mit seinem Sehen verknüpft er also sein Apostolat.³⁸⁷

8.8.3. Synopse der formelhaften Sehensaussagen

Dieselbe Verquickung von Sehenserfahrung und Berufung zum Apostolat begegnet auch in 1 Kor 9,1: οὐκ εἰμι ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; An dieser Stelle betont Paulus die Gleichursprünglichkeit seines Apostolats mit dem der anderen. „Es ist also so, daß zumindest für Paulus sein Sehen (und *nur* sein Sehen) seinen Apostolat begründet.“³⁸⁸ Hier tritt der Aspekt seiner Legitimation noch deutlicher als in 1 Kor 15,8f. ans Licht. Damit stellt das „Sehen des Herrn“ eine urkirchliche Kurzformel für die Ostererfahrung dar, welche – vergleichbar der verwandten passivischen Formulierung ὄφθη mit dem Dativ (vgl. neben 1 Kor 15,5-8 etwa auch Lk 24,34: ... ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὄφθη Σίμωνι; weiters Apg 13,31) – (insbesondere) apostolische Autorität begründet.

Auch andere sprachliche Ausdrucksformen verwendet Paulus für dieselbe Erfahrung: Was er in 1 Kor 15,8 mit ὄφθη καὶ μοί und in 1 Kor 9,1 mit ἑώρακα umschreibt, bezeichnet er in Gal 1,12 als ἀποκάλυψις (vgl. auch V. 16 ἀποκαλύπτειν; hier mit der Verkündigung verknüpft: ἵνα εὐαγγελίζωμαι ...) und Phil 3,8 als γνῶσις. Als Kehrseite derselben Medaille steht die Ostererfahrung als visionäres Erlebnis oder Erkenntnis auf der Seite der ZeugInnen – „eine unableitbare Erfahrung“³⁸⁹ – der österlichen Offenbarung gegenüber.³⁹⁰ Im

³⁸⁶ Vgl. Kremer, Zeugnis 58, 78. – Damit setzt er den Endpunkt der „offiziellen“ Ostererscheinungen anders als Lk (siehe insbesondere die Apg).

³⁸⁷ Dazu Wilckens, Ursprung 152: „Es besteht also ein wesentlicher Zusammenhang zwischen Apostolat und Erscheinung des Auferstandenen ...“ Vgl. auch Perkins, I Have Seen the Lord 31.

³⁸⁸ Marxsen, Auferstehung 23. Vgl. weiters Kremer, Ostererfahrungen 100; Wilckens, Ursprung 154; Wengst, Ostern 38.

³⁸⁹ Broer, Herr 60.

³⁹⁰ Die Begriffe ἀποκάλυψις/Offenbarung und ὁράω (εἶδον)/Sehen finden sich auch in Offb 1,1f. (ἀποκάλυψις – ὅσα εἶδεν) verknüpft. Hoffmann, Auferstehung 494, sieht in der Offenbarungsaussage (vgl. Gal 1,12.16) die ursprüngliche Formulierung der Ostererfahrung: „Von Gal 1,15f und seiner Vorgeschichte her ist die Aufnahme der LXX-Terminologie in I Kor 15,5 als Gräzisierung einer ursprünglich apokalyptischen Aussage zu verstehen.“ (Anders

Kontext von Gal 1,15f. wird auch die Terminologie der alttestamentlichen Prophetenberufung sichtbar (ἐκ κοιλίας μητρός μου, V. 15: siehe Jes 49,1; Jer 1,5).³⁹¹

Ob es sich bei den erwähnten Formeln nun um dezidierte Legitimationsformeln handelt oder nicht, auf jeden Fall dienten Christophanien *auch* der Begründung von Autoritäts- und Apostolatsansprüchen.³⁹² Wesentlich ist der ursprüngliche Zusammenhang von *Sehen* und *Sendung*.³⁹³ Dieser tritt nicht nur in den formelhaften Wendungen, sondern auch in den ausgeführten Erscheinungserzählungen der Evangelien zu Tage.³⁹⁴ Denn „diese ‚Zeugenschaft‘ [ist] immer zugleich Bekenntnis ... – es gab ja kein unbeteiligtes ‚Sehen‘ des Auferstandenen; wem er erschien, den nahm er in seinen Dienst“³⁹⁵. Damit ist auch die Christophanie vor Maria von Magdala nicht einfach als Privatoffenbarung ohne jegliche Relevanz für die im Werden begriffene nachösterliche Gemeinde zu bewerten. Wenn sich Paulus in 1 Kor 9,1 mit derselben Formel, die sich in Joh 20,18 im Munde Marias von Magdala findet, auf die Erscheinung des Auferstandenen beruft, um damit seine Autorität als Apostel zu legitimieren, muss dieses durch die Christophanie begründete Apostolat auch für Maria von Magdala gelten. Aufgrund dieser „apostolischen Legitimationsformel“ kommt Maria Magdalena der gleiche apostolische Rang wie den Männern in der JüngerInnengemeinschaft zu (vgl. etwa das identische Zeugnis in Joh 20,25).

Während Joh in Marias Bekenntnis die prophetische Terminologie aufnimmt, um der Ostererfahrung sprachlichen Ausdruck zu verleihen, greift Lk

Oberlinner, Kreuz 70, welcher in der Formulierung mit ὄφθῃ die älteste Bezeichnung für die Ostererfahrung vermutet.)

³⁹¹ Dazu Kremer, Ostererfahrungen 100; Pesch, Entstehung I 210f., mit Anm. 39; Rengstorff, ἀποστέλλω 440ff.

³⁹² Vgl. Hoffmann, Auferstehung 492.

³⁹³ Für Marxsen, Auferstehung 23ff., tritt das Sendungsmotiv ursprünglich selbständig neben das Interpretament „Auferstehung“ (Interpretament „Auslösung der Funktion“). Indem funktionale Aussagen zu personalen werden, entwickelt sich die Christologie: „Das *funktionale* Jesuskerygma wird *personales* Christuskerygma.“ (Ebd. 28.)

³⁹⁴ Vgl. auch Wilckens, Ursprung 192f.: „Gewiß haben sich in diesen Erscheinungslegenden [welche er in den hellenistischen Traditionsbereich weist] wesentliche Elemente der alten urgemeindlichen Erscheinungstradition erhalten, wie besonders das Motiv der Sendung der Erscheinungsempfänger durch den erscheinenden Auferstandenen.“ Dass die narrative Theologie nicht unbedingt als sekundär gegenüber den Formeln zu verstehen ist, darauf werde ich in 8.10.3. noch eingehen.

³⁹⁵ Hengel, Osterglaube 267. Auch nach Kremer, Osterevangelien 233, „findet sich in jeder Schilderung einer Erscheinung – von der Emmausgeschichte und der Thomasperikope abgesehen – das Motiv der Beauftragung (Apostolat)“. Siehe auch die formkritische Analyse bei Dodd, Erscheinungen 299f., 314, 328.

unter anderem auf die ὄφθη-Tradition zurück (24,34: ... ὄφθη Σίμωνι). Bei Paulus finden sich beide Elemente, die Offenbarungserfahrung mit Hilfe eines durch die LXX geprägten Sprachgebrauchs zu beschreiben und zu reflektieren. Die Frage ist freilich, warum in der Auslegung häufig Lk 24,34 als alte Formel³⁹⁶ gilt und Joh 20,18 nicht. Gerade die Deutung der auf Jesus bezogenen Erscheinungsaussage anhand der Theophanieformel aus der LXX setzt schon bei der ὄφθη-Formel „einen bedeutsamen Schritt christologischer Reflexion“³⁹⁷ voraus. Allerdings geht es nicht darum zu erweisen, welche der beiden Formulierungen ursprünglicher ist, sondern ob die so zur Sprache gebrachten Inhalte in alter Tradition wurzeln.

Dabei erweist sich die Nachricht der Christophanie vor Maria von Magdala in ihrem Kern vermutlich ebenfalls als altes Überlieferungsgut (wenn ihre Wurzeln nicht sogar in noch ältere Traditionsstufen zurückreichen als die Bezeugung der Erscheinung vor Petrus), auch wenn die in Joh 20 vorliegende erzählerische Ausgestaltung traditionsgeschichtlich jüngeren Datums ist. Möglicherweise tritt in Marias „Sehen des Herrn“ ein alter Traditionssplitter zu Tage, welcher die Basis für die später im hellenistischen Raum narrativ entfaltete Begegnungsgeschichte Marias von Magdala mit dem Auferstandenen bildet. Da sie als Frau aber nicht überall als offizielle Zeugin anerkannt wurde, fehlt ihr Name in der Liste von 1 Kor 15.³⁹⁸ Dass sie nicht explizit im

³⁹⁶ So Stuhlmacher, Kritischer ... 250 (die von ihm genannten semitisierenden Elemente könnte man aber auch so erklären, dass Lk hier möglicherweise bewusst archaisierend formuliert; ἠγέρθη findet sich auch im Munde des angelus interpretis Mk 16,6 par.); Bartsch, Inhalt 803, 809. Kremer, Zeugnis 68, spricht von „einer Wendung, die wegen ihres formelhafte Charakters und der zusammenhanglosen Stellung als zum Traditionsgut zugehörig charakterisiert wird“; vgl. auch ders., Ostererfahrungen 96. Wilckens, Ursprung 168, bezeichnet das kleine Überlieferungsstück Lk 24,34 als einen „erzählungstechnischen höchst ungeschickten Einschub“ am Ende der Emmausperikope, der die vorlk Überlieferung in der Frage der Ersterscheinung korrigieren sollte (da seiner Meinung nach Lk „die Nachricht von der Erscheinung vor Petrus als der Ersterscheinung mit dem Gewicht einer solchen Autorität vorlag“ [ebd. 169]). – Nach Hoffmann, Auferstehung 485, 491; Theißen/Merz, Jesus 435, setzt Lk 24,34 aber wahrscheinlich 1 Kor 15 voraus [siehe oben Anm. 358]; vgl. auch Pesch, Entstehung I 212f. („traditionsgeschichtlich sekundär“; anders ders., Entstehung II 249).

³⁹⁷ Oberlinner, Kreuz 69; vgl. auch Hoffmann, Einführung 7. Dazu weiters Broer, Herr 58: „Insofern ist zu fragen, ob in ὄφθη Κηφᾶ/ὄφθη Σίμωνι das ursprüngliche Zur-Sprache-Kommen der wie auch immer vorzustellenden Begegnung mit dem Auferstandenen vorliegt, oder ob hier nicht ein erst sekundärer, durch Reflexion entstandener Sprachgebrauch vorhanden ist. Zum anderen ist zu fragen, ob die Begegnung selbst schon diese Reflexion ermöglicht oder sogar angestoßen hat, oder ob andere Faktoren dazu geführt haben.“

³⁹⁸ Zur ursprünglichen Überlieferung der Christophanie vor Maria von Magdala meint Perkins, I Have Seen the Lord 40: „... we should presume that the tradition of an appearance of the Lord to Mary Magdalene was only repeated in concise form, like the other references to individuals, Peter, Paul, and James. The unacceptability of testimony by a woman in the pub-

Jerusalemener Führungsteam erwähnt wird, bedeutet jedoch nicht, dass sie keine Bedeutung für die Urgemeinde gehabt hätte, zumal die Überlieferungen, in denen sie eine wesentliche Rolle spielt (im Kontext von Passion und Ostern), in Jerusalem verortet sind und insbesondere Joh 20 ein besonderes Interesse an Jerusalem bezeugt.

Das Schema Einzelchristophanie – Gruppenerscheinung, das in 1 Kor 15,5.7 zu Tage tritt, zeigt sich auch in den Osterevangelien. In Joh 20 folgt unmittelbar auf die Protophanie vor Maria von Magdala die Christophanie vor den JüngerInnen (V. 19ff.). Bei Mt und Lk begegnet der Auferstandene vor seiner Erscheinung vor einem Kollektiv (vgl. Mt 28,16ff.; Lk 24,36ff.) jeweils einem Paar: den beiden Marien in Mt 28,9f. (was sich als sekundäre Verdoppelung gegenüber der ursprünglichen Tradition der Protophanie vor der Magdalenerin erweist) bzw. den beiden „EmmausjüngerInnen“ in Lk 24,13ff. (wer waren diese ursprünglich und wer verbirgt sich hinter der anonym bleibenden Person?);³⁹⁹ die Notiz über die dem Petrus zuteil gewordene Christuserscheinung in Lk 24,34, welche in die Emmaus-Erzählung (die Frage der Protophanie zurechtrückend) eingeschoben ist, ist nicht narrativ ausgefaltet.⁴⁰⁰ Kommt hier ein urkirchlicher Grundtypus der Überlieferung von Ostererscheinungen zum Vorschein – mit je nach den TradentInnen⁴⁰¹ wechselnden EmpfängerInnen von Einzelchristophanien?

Resümierend lässt sich aufgrund des Vergleichs der Sehensaussagen festhalten: Wenn Maria von Magdala nach der Darstellung des 4. Evangeliums als Erste den Auftrag erhält, die Osterbotschaft zu verkündigen, könnte sie – wenn sich Paulus in 1 Kor 15,9 als ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων bezeichnet – als *erste Apostolin* titulierte werden.⁴⁰²

lic forum would be reason enough to have omitted her name from creedal formulations of apostolic witnesses.“

³⁹⁹ Im mk Appendix scheint mit der Abfolge der Erscheinungen des Auferstandenen (vor der Magdalenerin – vor zweien, die unterwegs sind – vor den Elf) eine harmonisierende Kombination der differierenden Überlieferungen vorzuliegen.

⁴⁰⁰ Zur besonderen Rolle der Magdalenerin vgl. auch Albertz, Formengeschichte 267: „Alle diese [Protophanie-]Erzählungen bieten Einzelerlebnisse; wenn mehrere Personen genannt sind ..., so wird doch eine vorzugsweise herausgehoben, und unter den ... Frauen ist zweifellos die Magdalene die eigentliche Trägerin des pneumatischen Erlebnisses.“

⁴⁰¹ Analog erklärt Brown, Gospel 971, die differierenden Ostererzählungen der Evangelien: „The difficulties in the Pauline list may help to explain the variations between the Gospel narratives, for in the Gospels we have preserved independent reminiscences of individual communities.“

⁴⁰² Vgl. auch Busse, Johannesevangelium 255, Anm. 725: „Dadurch wird Maria bei Johannes vor Petrus und all den anderen Jüngern zur ersten Apostelin.“

8.9. Überblick zum Vergleich mit den Synoptikern

Aufgrund der unterschiedlichen Nähe zu den Synoptikern lässt sich Joh 20,1-18 schließlich in mehrere Blöcke untergliedern:⁴⁰³

V. 1	=	A (par. Mk 16,2,4; Lk 24,1f.; Mt 28,1)
V. 2	=	Überleitung ⁴⁰⁴
V. 3-10	=	B (par. Lk 24,12,24)
V. 11	=	Überleitung
V. 12(f.) ⁴⁰⁵	=	C (par. Mk 16,5; Lk 24,4; Mt 28,2f.)
V. (13-)14a	=	Überleitung
V. 14b-17	=	D (par. Mt 28,9f.; [Mk 16,9])
V. 18	=	E (par. Mt 28,8; Lk 24,9; [Mk 16,10])

Während A, C und E die meisten Übereinstimmungen mit den synoptischen Darstellungen aufweisen, finden sich zu B und D jeweils nur in einem Evangelium Parallelüberlieferungen (abgesehen vom mk Appendix). Diese stark joh überformten Blöcke bilden die narrativen Hauptteile; davor und dazwischen scheinen mit Rückgriff auf die bei den Synoptikern überlieferte Tradition vom leeren Grab als vorausgesetzte Rahmenerzählung Brücken gebaut zu sein, wobei eigentlich irrelevant ist, ob mit A und C eine zusammenhängende Erzählung oder verschiedene Stufen dieser Tradition aufgegriffen wurden.⁴⁰⁶ Beide Elemente werden gerafft wiedergegeben und dienen jeweils zur bloßen Einleitung – als Exposition für die Jüngerszene in V. 3ff. bzw. „nebensächliches Vorspiel“⁴⁰⁷ zur Christophanie vor Maria von Magdala in V. 14ff.; nur diese beiden Szenen, auf welchen das erzählerische Hauptgewicht ruht, sind breit ausgestaltet.

Die evidenten Verbindungslinien von Mk zu den drei anderen Evangelien zeigen deutlich, dass die mk Erzählung als Vorlage diente (bei Joh rekurrerten früher die meisten auf die vormk Überlieferung).⁴⁰⁸ In der jeweiligen

⁴⁰³ Ähnlich Brown, Gospel 996; Zeller, Ostermorgen 148.

⁴⁰⁴ Vgl. aber auch Mk 16,8; Lk 24,9 sowie insbesondere Mt 28,8 (τρέχει/ἔδραμον).

⁴⁰⁵ Den synoptischen Angelophanien entspricht eigentlich nur das Faktum des Dialogs mit den Engeln, nicht der spezifische Inhalt.

⁴⁰⁶ Vgl. die Diskussion bei Brown, Gospel 999f. Siehe bereits die diachrone Analyse zu V. 2 sowie unten in 8.10.1.

⁴⁰⁷ Wengst, Johannesevangelium II 273.

⁴⁰⁸ Vgl. z. B. Kremer, Osterevangelien 30: „Die älteste Niederschrift dieser Überlieferung [i. e. von der Entdeckung des geöffneten und leeren Grabes] findet sich in dem um das Jahr 70 verfaßten Markusevangelium und war Mattäus [sic] und Lukas sicher bekannt, während

Kompositions- und Redaktionsarbeit treten die verschiedenen literarischen und theologischen Interessen zu Tage (so sind auch insbesondere die Auftragsworte redaktionell gestaltet).

Im Falle von Joh 20 erhebt sich freilich infolge der obigen Beobachtungen die Frage, ob nicht vielleicht erst in einer späteren Redaktionsstufe die mk Grabesgeschichte verwendet wurde, um die Erzählung der Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen mit dem Bericht vom Grabbesuch der beiden Jünger zu verbinden. Traditionsgeschichtliche und literarische Entwicklung müssen einander nicht unbedingt entsprechen, sodass – erst später aufgenommene – ältere Überlieferungen durchaus auch einer jüngeren literarischen Schicht angehören können (um eine geänderte Situation im Rückgriff auf vorher nicht rezipierte Tradition in einen neuen Deutungszusammenhang zu stellen).⁴⁰⁹ Auf Joh 20,1-18 bezogen, bedeutet dies, dass die bei Mk überlieferte Erzählung nicht notwendigerweise den Ausgangspunkt für das Wachstum des vorliegenden Textes gebildet hat (wenn der Fokus auf den ursprünglichen Schwerpunkt der erzählten Geschichte gerichtet ist).

Offen ist allerdings das Verhältnis von Mt, Lk und Joh zueinander: Woher stammen die Parallelen zwischen Joh und Lk einerseits bzw. Joh und Mt andererseits? Lässt sich literarische Abhängigkeit⁴¹⁰ festmachen oder sind gemeinsame Grundtraditionen und/oder mündliche Beeinflussungen⁴¹¹ zu postulieren?

Johannes einer Sonderform dieser Tradition folgt.“ Oder Hoffmann, Auferstehung 500: „Matthäus und Lukas setzen die markinische, Johannes möglicherweise eine der Markus-Vorlage verwandte Erzählung voraus.“ Nach Barrett, Evangelium 538 (vgl. ders., Gospel 561), könnte Joh 20,1-18 „einige Spuren des literarischen Einflusses der kurzen Auferstehungsgeschichte bei Mk zeigen (Mk 16,1-8), aber im wesentlichen ist sie doch unabhängig – nicht notwendigerweise jedoch älter ... Tatsächlich kann ihr historischer Wert nicht sicher eingeschätzt werden.“ Siehe auch 8.1. sowie grundsätzlich zur Frage der Rezeption des MkEv 5.2. in der Einleitung.

⁴⁰⁹ Dabei ist zwischen Rezeption und Kenntnis zu unterscheiden.

⁴¹⁰ So z. B. die bereits referierte Position von F. Neiryneck. Siehe auch Busse, Johannesevangelium 249f., mit Anm. 703; Thyen, Johannesevangelium 757. Anders etwa Morris, Gospel 738: „Characteristically John makes his own selection. There is no question of his having derived these stories from any of the other Gospels.“ Ruschmann schiebt die Frage einer möglichen Abhängigkeit von den Synoptikern von vornherein beiseite und diskutiert (etwa bei der Erscheinungstradition) nur diejenigen Positionen, die „synoptikerunabhängiges Traditionsgut postulieren“ (dies., Maria Magdalena 72).

⁴¹¹ Vgl. beispielsweise Becker, Evangelium 606f. („traditionsgeschichtliche Beziehungen“: ebd. 606); Hoffmann, Auferstehung 500: „Die weiteren Berührungen zwischen Johannes und den Synoptikern lassen weniger auf literarische Abhängigkeit als vielmehr auf das Anwachsen und den Einfluß mündlicher Überlieferung schließen.“ Insbesondere auch Benoit, Maria Magdalena 376: „Man sollte aber vielleicht doch mehr und mehr anerkennen, daß Joh eine lange Geschichte hat und die Frage seiner Beziehung zu den Synoptikern oft in vereinfach-

Ein Vergleich des joh Osterzyklus mit dem lk weist Gemeinsamkeiten auf, welche über bestimmte stoffliche und sprachliche Übereinstimmungen hinausgehen und einen ähnlichen Aufriss zu Tage treten lassen, als ob beiden schon eine längere zusammenhängende Überlieferung zugrunde läge: So folgt auch bei Lk der traditionellen Grabesgeschichte (24,1-11 par. Mk 16,1-8; vgl. Joh 20,1[f].11-13) zunächst die Grabinspektion des Petrus (V. 12 / Joh 20,3-10), dann die Begegnung mit dem Auferstandenen, die in der Wiedererkennung gipfelt (an die Stelle der Protophanie vor Maria von Magdala tritt dabei die Emmausgeschichte: V. 13-35 / Joh 20,14-18)⁴¹²; anschließend wird die Christophanie vor den JüngerInnen erzählt (V. 36ff. / Joh 20,19-29; Thomas verkörpert als Einzelfigur die Zweifel der JüngerInnen⁴¹³).

Hingegen zeigt sich eine Nähe zu Mt hauptsächlich in der Parallelisierung von Angelophanie und Christophanie (vor einer bzw. zwei Marien). Aufgrund der geringen sonstigen Übereinstimmungen legt sich hier die Annahme einer gemeinsamen Grundtradition für die Christophanie nahe.⁴¹⁴

Aber auch die besondere Nähe zum LkEv scheint eher in einer oder mehreren gemeinsam verwendeten Überlieferungen zu gründen,⁴¹⁵ beide Evangelien zeichnen sich durch jeweils eigene Akzentsetzungen aus. Die motivisch-sprachlichen Gemeinsamkeiten lassen sich auch über mündliche Traditionsprozesse erklären.⁴¹⁶

chender und somit ungenauer Weise gestellt wurde. Wenn es als Frucht einer mündlichen Überlieferung der johanneischen Kreise in sukzessiven Schichten aus verschiedenen Redaktionen erwuchs, dann finden sich darin nebeneinander ganz alte Traditionen, von denen die Synoptiker abhängen, und jüngere, die ihrerseits von den Synoptikern abhängig sind.“ Die These einer Kommunikation und wechselseitigen Beeinflussung während eines Stadiums, als die Evangelien noch nicht endredigiert waren, ist zumindest nicht einfach von der Hand zu weisen. Allerdings könnte auch eine die synoptischen Evangelien voraussetzende „second orality“ eine Rolle spielen.

⁴¹² Vgl. auch die mt Christophanie vor den beiden Marien.

⁴¹³ Vgl. Lk 24,39 / Joh 20,27: ἴδετε/(...) ἴδε τὰς χεῖράς μου ...; Lk 24,40 / Joh 20,20: καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν (...) τὰς χεῖρας ...

⁴¹⁴ Siehe 8.6.1.

⁴¹⁵ Auch nach Theobald, Jünger 236, Anm. 95, sind die Entsprechungen zwischen lk und joh Osterzyklus „nicht durch unmittelbare Abhängigkeit des 4. vom 3. Evangelisten, sondern überlieferungskritisch zu erklären“. Stand im Hintergrund eine gemeinsame Vorlage für den Passionsbericht und die Ostererzählungen (vgl. z. B. Becker, Evangelium 607-610: PB)? Kügler, Jünger 412, betrachtet dagegen „Lk als die Quelle des johanneischen Redaktors“ (vgl. auch ebd. 418).

⁴¹⁶ Abgesehen von Joh 20,3-10 / Lk 24,12 betreffen die sprachlichen Übereinstimmungen vor allem die Wendungen und Stichworte τῆ δὲ μιᾶ τῶν σαββάτων (Joh 20,1 / Lk 24,1), Μαρία ἡ Μαγδαληνή / ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία (Joh 20,1 / Lk 24,10), ἔρχομαι (Joh 20,1 / Lk 24,1), ὁ λίθος (Joh 20,1 / Lk 24,2), τὸ μνημεῖον (Joh 20,1 / Lk 24,2), δύο (Joh 20,12 / Lk 24,4), τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (Joh 20,12 / Lk 24,3), ὅτι δεῖ ... ἀναστῆναι (Joh 20,9 / Lk 24,7), τί κλαίεις;

Wenngleich sich nun die Frage der traditionsgeschichtlichen Verwandtschaft der späteren Evangelien kaum zufrieden stellend klären lässt, im Blick auf Joh 20,1-18 scheint die Lösung nicht in einer literarischen Abhängigkeit von Lk und/oder Mt zu liegen.

Im Gegensatz zu Mk 16,1-8 kombinieren Mt, Lk und Joh mit der Tradition vom leeren Grab Erscheinungserzählungen, wobei Mt und Joh (spätestens in der textlichen Endfassung) die ersten Christophanien bereits in der Nähe des Grabes lokalisieren; durch diese „wird die christliche Interpretation des leeren Grabes im Sinn der Auferweckung Jesu bestätigt ..., andererseits dienen die Erzählungen der Sendung und Legitimierung der Jüngerschaft“⁴¹⁷. Dabei ist der Umgang mit den Traditionen von Christophanien vor Frauen bemerkenswert, insofern er auch Rückschlüsse auf die jeweiligen TradentInnenkreise und die entsprechende Gemeindesituation zulässt. Im Vergleich zu den synoptischen Darstellungen nimmt Maria von Magdala in Joh 20,1-18 eine weitaus prominentere Rolle ein. Hingegen drängt der Lk Osterzyklus am deutlichsten authentische Erfahrungen von Frauen in den Hintergrund, gerade auch in deren Relevanz für die nachösterliche Gemeinde.⁴¹⁸ Offensichtlich galt die Protophanie vor Maria von Magdala aber auch später noch als wichtig genug, um in den sekundären Mk-Schluss Eingang zu finden – frauenfeindliche Tendenzen korrigierend?

8.10. Zu den einzelnen traditionsgeschichtlichen Komplexen

8.10.1. Die Tradition vom leeren Grab mit Angelophanie

Die Erzählung von der Entdeckung des leeren Grabes durch Frauen mit anschließender Angelophanie, welche – als einzige Ostergeschichte – in allen vier kanonischen Evangelien wiedergegeben wird,⁴¹⁹ ist traditionsgeschichtlich von der Überlieferung der Protophanie des Auferstandenen vor Maria von Magdala zu trennen.⁴²⁰ Gemeinsam ist beiden Traditionen, dass ihnen die

τίνα ζητεῖς; / τί ζητεῖτε ...; (Joh 20,15 / Lk 24,5), (ἀπ-)ἀγγέλω (Joh 20,18 / Lk 24,9). Diese parallelen Versatzstücke erfordern auch keine gemeinsame schriftliche Vorlage, sondern entstammen wahrscheinlich großteils einer mündlich überlieferten Grunderzählung, die in den kanonischen Grabesgeschichten variiert wurde, bzw. urkirchlicher Redeweise.

⁴¹⁷ Hoffmann, Auferstehung 500.

⁴¹⁸ Siehe auch III.4.

⁴¹⁹ Dazu Perkins, I Have Seen the Lord 33: „That part of the Easter story that cannot be told without the women concerns the empty tomb ...“

⁴²⁰ Vgl. Hengel, Maria Magdalena 253, 255; Heine, Person 193; Kühschelm, Angelophanie 563; Perkins, I Have Seen the Lord 40; Mohri, Maria Magdalena 12 sowie passim.

Ostererfahrungen von Frauen zugrunde liegen und deren Zeugnisse in einem patriarchalen Kontext marginalisiert und abgewertet wurden.

Von den synoptischen Grabesgeschichten stellt die mk Fassung die älteste dar und diente auch als Vorlage für die Seitenreferenten; freilich konnten diese aus einem breiteren Traditionsstrom schöpfen, sodass die Frage ihrer Abhängigkeit nicht ausschließlich in dieser Richtung zu beantworten ist.⁴²¹ Die konkrete Textkonfiguration von Mk 16,1-8 spiegelt bereits eine längere Entwicklung wider,⁴²² in deren Verlauf die ursprüngliche Überlieferung mit verschiedenen Motiven angereichert wurde. Die bei Mk vorliegende Erzählung hat also bereits eine Geschichte hinter sich.

Die Gliederung von Mk 16,1-8 erweist die Proklamation der Auferweckung in V. 6 als „den strukturellen Kern der Erzählung“⁴²³, um dessen Zentrum sich die weiteren Motive gruppieren:

V. 1: *Exposition* (Zeitangabe, Personen, Vorbereitung des Grabbesuches, Salbungsabsicht)

V. 2-4: *Die Entdeckung des geöffneten Grabes*

V. 2: Der Gang zum Grab am Ostermorgen

V. 3: Dialogisches Element

V. 4: Der weggewälzte Stein

V. 5-7: *Das Osterkerygma des himmlischen Boten*

V. 5: Die Engellerscheinung im Grab

V. 6: Die Auferweckungsbotschaft (konzentrisch angelegt):

μη ἐκθαμβείσθε·

Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρητῶν τὸν ἐσταυρωμένον·

ἠγέρθη,

οὐκ ἔστιν ὡδε·

ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν.

V. 7: Der Auftrag des Engels an die Frauen

V. 8: *Flucht und Schweigen der Frauen*

In der Botschaft des Engels kommt die gemeindliche Osterverkündigung zur Sprache, die durch die interpretierenden legendarischen Motive, narrative „Objektivierungen der Auferstehungsverkündigung des ἠγέρθη“⁴²⁴, veran-

⁴²¹ Sanders/Mastin, Commentary 418, gehen von einer gemeinsamen Basistradition aus: „It should be noted that, despite considerable similarities, the Synoptic Gospels themselves differ markedly from each other in this pericope; it seems that a basic tradition telling of the finding of an empty tomb on the Sunday morning has been used in a distinctive way in each of the four gospels.“

⁴²² Vgl. Paulsen, MK 387.

⁴²³ Hoffmann, Auferstehung 498. Vgl. Paulsen, MK 399 („der argumentative und kompositionelle Schwerpunkt der Einheit“).

⁴²⁴ Paulsen, MK 401. Analog sieht Hoffmann, Auferstehung 498, in der Erzählung eine „legendarische Veranschaulichung des Auferweckungskerygmas“. Zu Form- und Gattungskritik sowie „Sitz im Leben“ vgl. etwa Paulsen, MK 398-402; Kremer, Osterevangelien 41-45

schaulich wird. Die gesamte Erzählung ist von liturgischen und apologetischen Obertönen geprägt. Doch wenn die Komposition von Mk 16,1-8 par. als erzählerische Ausgestaltung des Osterkerygmas auf die Auferweckungsbotschaft im Munde des angelus interpres angelegt ist, heißt das nicht, dass die erzählte Offenbarungserfahrung einiger (namentlich genannter!) Jüngerinnen keinerlei historische Basis hätte, zumal die Widerständigkeit einer solchen Überlieferung in einem androzentrischen Traditions- und Redaktionsprozess gegen deren reine Erfindung spricht.⁴²⁵

In der historisch-kritischen Forschung konzentrierte sich die (männliche) Aufmerksamkeit auf die Frage der Historizität des leeren Grabes. Die Erzählungen von den Osterzeuginnen wurden als apologetische Spätbildungen ohne Anhalt in der Historie bezeichnet (während allein die in 1 Kor 15,5 erwähnten Erscheinungen vor Petrus und den Zwölf als historisch glaubwürdig betrachtet wurden).⁴²⁶ Demgegenüber ist auf die ErstzeugInnenschaft der mit

(„*urkirchliche Verkündigung nach Art von Haggada und apokalyptischer Literatur*“: ebd. 44; „*Ostergeschichte*“: ebd. 45); Fander, Stellung 152-166 (sie diskutiert die Thesen „Kultätiologie“, „Haggada“, „Türöffnungswunder“, „Angelophanie“, „vergebliche Suche entrückter Personen“); Mohri, Maria Magdalena 25-28 (lehrhafte, illustrierende Erzählung); Schaberg, Resurrection 286f. („apocalypse“; sie zieht einen Vergleich zu Dan 7).

⁴²⁵ Daher Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 37: „An der auch historischen Zuverlässigkeit dieser Überlieferungen – zumindest in ihren Grundaussagen – ist nicht zu zweifeln. Denn es können nur schwerlich Gründe genannt werden, die die nachösterliche Gemeinde dazu veranlaßt hätten, die für sie alles entscheidende Botschaft von der Auferstehung Jesu in dieser – aus damaliger Sicht: paradoxen und problematischen – Form darzustellen.“ Nach Kremer, Grab 142f., spricht für die Historizität der Erzählung „vor allem, dass Frauen damals nicht als glaubwürdige Zeugen galten und sie ohne Verankerung in der Geschichte nicht als solche angeführt worden wären“. Ähnlich Blinzler, Prozeß 411; Brown, Gospel 976f., sowie Dietzfelbinger, Evangelium 325: „Es ist schwer vorstellbar, daß man z.Zt. des Mk. von Frauen als Erstempfängern der Osterbotschaft gesprochen hätte, wenn nicht die Tradition dazu genötigt hätte.“ – Die Einwände Vahrenhorsts gegen eine Argumentation, die auf der Zeugnisunfähigkeit der Frauen basiert (siehe ders., Frauen 285ff.), vermögen jene insofern nicht zu entkräften, als die den juristischen Kontext betreffenden Bestimmungen (dazu ebd. 283-285) durchaus auch in anderen Bereichen zu entsprechenden geschlechtsspezifischen Vorurteilen führen konnten. Dass in der späteren Traditionsgeschichte Petrus den Befund des leeren Grabes bestätigen muss, mag in diese Richtung deuten, wie auch die Erwähnung des Petrus in Mk 16,7 der männlich-apostolischen Absicherung von Ostererfahrungen dienen könnte.

⁴²⁶ Siehe die Übersicht bei Theißen/Merz, Jesus 424, oder beispielsweise Haenchen, Johannesevangelium 578f. Kritik etwa bei Stuhlmacher, Kritischer ... 246-248 („eine alte Jerusalemer Glaubenslegende“: ebd. 248). Hengel, Maria Magdalena 254, Anm. 1, argumentiert, „daß in einer solch späten Bildung eher die Jünger zu Entdeckern des Grabes gemacht worden wären als die suspekten und zeugnisunfähigen Frauen“. Ähnlich Ruckstuhl, Jesus 193f., der an eine „alte Jerusalemer Überlieferung“ („im Gegensatz zu den Nachrichten über Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern“; jeweils ebd. 193) denkt.

Namen aufgelisteten Frauen aufgrund ihrer besonderen Ostererfahrung – welche mit den üblichen Topoi der damaligen Sprach- und Erzählwelt narrativ vermittelt und so als Offenbarung Gottes ausgewiesen wurde –⁴²⁷ als Grundstock der Überlieferung hinzuweisen.⁴²⁸ Die Unsicherheit hinsichtlich des leeren Grabes bedeutet nicht schon gleichzeitig eine Negation des historischen Kerns des Zeugnisses dieser Frauen, denn in der Frage der Historizität ist hier eine Entkoppelung vorzunehmen: Die ErstzeugInnenschaft der Jüngerinnen im Blick auf das Osterkerygma ἠγγέθη (vgl. 1 Kor 15,4: ἐγγερα) fällt nicht mit der Bestreitung der Historizität des leeren Grabes.

Manche sehen hinter Joh 20,1f. (mit der hier gegebenen „natürlichen“ Erklärung des leeren Grabes) die originäre Tradition (da sie unserer Vorstellungswelt aufgrund der fehlenden „übernatürlichen“ Elemente eher entspricht?): „A story that several of the women followers of Jesus came to the tomb on Sunday morning, found it opened, and returned to the disciples with the disturbing news.“⁴²⁹ In diese sei der angelus interpretes mit der Osterbotschaft erst sekundär eingefügt worden.⁴³⁰ Doch welchen Zweck hätte eine

⁴²⁷ Vgl. Kremer, Ostererfahrungen 107: „Wer die im damaligen Schrifttum, besonders in der sogenannten apokalyptischen Literatur bekannte Vorstellung von einem auftretenden Engel als Deuteengel (angelus interpretes), d. h. als Sprecher Gottes berücksichtigt, dem drängt sich die Vermutung auf, daß damit den Lesern in der ihnen vertrauten Sprache versichert wird, daß die von den Frauen den Jüngern ausgerichtete Osterbotschaft nicht ihre Erfindung ist, sondern von Gott stammt.“ Außerdem Blank, Evangelium 167: „Daß ein Engel die Botschaft von der Auferweckung Jesu bringt, besagt, daß es sich um ein ‚übernatürliches Geschehen‘ handelt, das dem Menschen ‚vom Himmel her‘ eröffnet werden muß, nicht um eine Erkenntnis, die man auch auf natürliche Weise hätte haben können.“

⁴²⁸ Vgl. auch Perkins, I Have Seen the Lord 40: „Modern theologians prefer to debate the historicity of the empty tomb rather than consider the priority of an event of divine revelation symbolized in the angelophany.“ Sie sieht in der Angelophanie-Tradition „the primitive source for the development of stories about the empty tomb“ (ebd.). Zur androzentrischen Schieflage der Forschungsgeschichte ferner Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 17.

⁴²⁹ Brown, Gospel 998; vgl. auch ebd. 977f.

⁴³⁰ So etwa Brown, Gospel 998f.: „In itself the fact of the empty tomb did not originally convey the idea of resurrection; the subsequent appearances of Jesus clarified the meaning of the empty tomb. This is probably why the finding of the empty tomb was not a part of the earliest preaching of the resurrection, but only implicit background ... When the empty tomb entered explicitly into the story of the resurrection as an independent narrative, the meaning given to it by the subsequent appearances of Jesus was anticipated and made part of the story itself. This was accomplished by the insertion of an angel interpreter who proclaimed that Jesus had been raised and was no longer there. A further development occurred when the narrative of the women’s visit to the empty tomb was joined to or at least made to prepare for the narrative(s) of the appearance(s) of Jesus – the angel spokesman now gave a promise that Jesus would be seen (e.g., Mark xvi 7, probably an addition to the earlier form of the Marcan story).“ Vgl. auch Benoit, Maria Magdalena 370-373 (auf diese Weise erscheint für ihn das leere Grab „als ein altes, objektives und gesichertes Datum“; Kritik bei Mohri, Maria Magda-

solche (alte?) Überlieferung vom leeren Grab ohne Verkündigung der Auferweckung Jesu? In Joh 20 wird so der Grabgang der beiden Jünger eingeleitet, welcher sich in der vorliegenden Form als fiktionale Erzählung erweist, um apologetische Motive und joh Interessen zu transportieren.⁴³¹ Dagegen erscheint eine sekundäre Lokalisierung der ursprünglich vielleicht nur lose mit dem Grab verbundenen Ostererfahrung(en) der Frauen unmittelbar vor dem Grab (das vielleicht anfangs noch keine Rolle in der Osterverkündigung gespielt hatte) oder sogar in dessen Innerem als spätere narrative Inszenierung einer unsere Alltagswelt transzendierenden Offenbarung gleichfalls denkbar.⁴³² Im Traditionszusammenhang mit der Passion, welche mit der Grablegung endet, bildet die Grabesstätte den geeigneten szenischen Rahmen für eine Dramatisierung der Auferweckungsbotschaft.⁴³³ Aufgrund der besonderen Rolle von Frauen im antiken Totenkult ist für damalige RezipientInnen „das Bild von Frauen, die ein Grab besuchen bzw. eine Totensalbung vornehmen wollen, ... durchaus nichts Ungewöhnliches“⁴³⁴. Im Blick auf eine frühe Verknüpfung österlicher Erkenntnisse mit diesem Ort lässt sich argu-

lena 131); Sanders/Mastin, Commentary 425. Siehe schon oben die diachrone Analyse zu V. 2. – Ernst, Evangelium 483, kritisiert an einer solchen Position, dass bei einer derart reduzierten Erzählung „doch das eigentliche Bekenntnisstück [fehlt]“. Nach Bickermann, Grab 280, „ist die Deutung durch den Engel ein notwendiger Teil der Geschichte“ (für ihn weist die Grabesgeschichte, die er als Entrückungslegende interpretiert, „auf eine andere, wohl ältere Stufe des Christusglaubens hin: in dem Kreise, wo sie entstand, glaubte man an die unmittelbare Erhöhung, an die Entrückung Jesu“ [ebd. 281]). Auch für Blank, Evangelium 167, „gehört die Engelsgestalt von Anfang an [dazu]“.

⁴³¹ Zur Überlieferung dieses – traditionsgeschichtlich sekundären – Grabgangs siehe unten in 8.10.2.

⁴³² Vgl. Perkins, I Have Seen the Lord 40f.: „If the angelophany tradition is the primitive source for the development of stories about the empty tomb, the women ‚know‘ that the Lord is raised without inspecting the tomb or seeing the risen Lord. God has revealed the destiny of Jesus to them. (...) This report did not call for inspection of the tomb. Apologetical and liturgical concerns would generate such stories later.“

⁴³³ Vgl. auch Kremer, Grab 143: „Möglicherweise aber haben urkirchliche Prediger bloß frei über eine Entdeckung des geöffneten und leeren Grabes durch Frauen erzählt, um die Botschaft von Jesu Kreuzigung anschaulich mit der Osterbotschaft und der Überlieferung von einer Ostererfahrung von Frauen zu verbinden, um auf diese Weise zur Annahme der Osterbotschaft anzuleiten?“ Außerdem Perkins, I Have Seen the Lord 37f.: „The tomb story, which may even contain liturgical overtones in the angelic announcement, provides a narrative context for the revelation of Jesus' resurrection. The empty-tomb tradition combines the piety of the Jerusalem community with the apologetic need to affirm that the crucified Jesus was the one who had been raised.“

⁴³⁴ Vahrenhorst, Frauen 288, Anm. 28 (mit Belegen für Bestattungsrituale im griechischen Kulturkreis und im Judentum).

mentieren, dass sich das Grab als Haftpunkt von Trauer und Gedächtnis für eine Auferstehungserfahrung in nachvollziehbarer Weise anbietet.

Die weitere Entwicklung der Tradition vom leeren Grab zeigt, dass diese Überlieferung antichristliche Polemik provozierte, welche wiederum durch die traditionsgeschichtlich sekundären apologetischen Akzentuierungen außer Kraft gesetzt werden sollte. Dies spricht gegen eine späte Erfindung dieser Geschichte aus apologetischen Gründen.⁴³⁵

Lassen sich aber bei der mk Version als dem ältesten erhaltenen Niederschlag der Überlieferung nochmals vormk Tradition (ob diese nun als Abschluss eines vormk Passionsberichts oder als isoliertes Traditionsstück gesehen wird) und mk Redaktion ausdifferenzieren?⁴³⁶

Am Erzähleingang könnte man die doppelte Zeitangabe (V. 1/2) als ein Indiz für ein Textwachstum werten, um die Salbungsabsicht⁴³⁷ einzubringen

⁴³⁵ Dazu Dietzfelbinger, Evangelium 329: „Die Rede vom leeren Grab ... war alsbald so sehr der Mißdeutung ausgesetzt, daß sie nicht zum Träger der Osterverkündigung werden konnte. (...) Sie war Teil der alten Passionsgeschichte, und so gehörte sie zur frühen Tradition ... Aber für die missionarische Verkündigung war sie nicht tauglich.“

⁴³⁶ Zur Diskussion der Vorlage der mk Erzählung vgl. etwa Hoffmann, Auferstehung 497ff.; Paulsen, MK 388ff.; Kremer, Osterevangelien 45ff.; ders., Grab 142; Ernst, Evangelium 483f.; Gnilka, Evangelium nach Markus 337ff.; Fander, Stellung 147ff.; Melzer-Keller, Jesus 57ff.; Mohri, Maria Magdalena 22-28 (die Verbindung mit dem vormk Passionsbericht stellt in ihrer Rekonstruktion einen Zwischenschritt dar). Hengel, Maria Magdalena 253, vermutet einen vormk „Zusammenhang mit der Leidens- und Grablebungsgeschichte ..., dessen Bildung sich als Parallele zu dem Dreiklang von 1 Kor. 15, 3 f., gestorben, begraben und am dritten Tage auferweckt, erklärt; wobei an der Stelle des bei Paulus als Zeuge aufgeführten A.T.s die Frauen erscheinen“. Er sieht in den „drei Frauenperikopen bei Markus ... das verbindende Glied“ (ebd. 246) dieses vormk Traditionszusammenhangs, gegen deren redaktionelle Bildung „weiter die Tatsache der Namensunterschiede“ (ebd., Anm. 3) spreche. (So auch Paulsen, MK 387f.: im Falle mk Redaktion wäre doch eine Harmonisierung anzunehmen; Schottroff, Frauen 109. Blinzler, Prozeß 413f., führt die differierenden Namenslisten auf parallele Überlieferungen zurück, die Mk verarbeitet hätte: den im Passionsbericht genannten Zeuginnen habe ein zusätzlicher Grabbericht mit Namen gegenübergestanden; er erläutert verschiedene Varianten. Mohri, Maria Magdalena 18-22, betrachtet Mk 15,47 als redaktionelle Bildung, wohingegen sie 15,40; 16,1 zum vormk Passionsbericht zählt.)

⁴³⁷ Auf der historischen Ebene halten Broer, Herr 53, Anm. 27; Melzer-Keller, Jesus 58, mit Anm. 146, diese für merkwürdig; anders Brown, Gospel 982 (zu den klimatischen Verhältnissen); Schottroff, Maria Magdalena 15f. (Beträufelung mit Aromaöl als ehrender Akt; ähnlich bereits Blinzler, Prozeß 399f.: Ausgießen des Salböls über das Haupt/den eingehüllten Leichnam als Liebes- und Ehrendienst). Hinsichtlich der proleptischen Salbung in Betanien denkt Paulsen, MK 415, an eine strukturelle Korrespondenz (Vorwegnahme – Erfüllung); für Melzer-Keller, Jesus 41, legt sich „die Vermutung nahe, daß Markus seine Passionserzählung bewußt durch das Motiv der Salbung gerahmt hat“ (gegenüber den Frauen am Ostermorgen, die mit ihrer beabsichtigten Totensalbung zu spät kommen und am Jüngerunverständnis partizipieren, hebt sie die Jesu Geschick verstehende Salbende aus Mk 14 hervor:

und damit eine Überleitung zu schaffen. Auch die breite Entfaltung des Stein-Motivs in V. 3f., das den Fokus der HörerInnen und LeserInnen auf das wunderbarerweise geöffnete Grab lenkt, spricht für eine spätere narrative Ausgestaltung.⁴³⁸ Insbesondere aber wird die Ankündigung einer Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa in V. 7⁴³⁹ der mk Redaktion zugerechnet, da sich das Wort des Engels auf Mk 14,28 bezieht (gemäß dem Schema Verheißung – Erfüllung)⁴⁴⁰:

14,28: ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναι με
 προᾶξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.
 16,7: ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.
 προᾶγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν

Ferner dürfte in der nachklappenden Erwähnung des Petrus im Sendungsauftrag „ein späterer Nachtrag“⁴⁴¹ vorliegen (wenn nicht der ganze Vers als redaktionell zu erachten ist).

Auch aus einem Vergleich von Mk 16,1-8 mit EvPetr 50-57 lassen sich möglicherweise (subsidiäre) redaktionsgeschichtliche Schlüsse ziehen, insofern sich anhand zahlreicher wörtlicher Parallelen ein gemeinsames Erzählgerüst nachzeichnen lässt:

EvPetr: (50) ... Μαριάμ ἢ Μαγδαληνή ... (51) ... ἦλθεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον ...
 Mk 16: (1) ... Μαρία ἢ Μαγδαληνή (καὶ ...) ... (2) ... ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον ...
 (2) ... καὶ ἔλεγον ... (53) Τίς ... ἀποκυλίσει ἡμῖν ... τὸν λίθον (τὸν τέθεντα ἐπὶ) τῆς θύρας
 (3) καὶ ἔλεγον ... τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον (ἐκ) τῆς θύρας

vgl. ebd. 42f., 45, 65). Hingegen betont Mohri, Maria Magdalena 23, die Sperrigkeit der Salbungsabsicht im mk Kontext, weswegen sie diese als ursprünglich wertet.

⁴³⁸ Diese könnte bereits in einem vormk Stadium erfolgt sein, wie der Vergleich mit dem EvPetr vielleicht nahe legt. Mohri, Maria Magdalena 23-28, sieht einen möglichen Anlass für die Bildung in der (vormk) Verknüpfung mit der Grablegungsgeschichte (vgl. 15,46).

⁴³⁹ Hier verbindet Mk Grabes- und Erscheinungstradition. Gegenüber einer (androzentrischen) Auffassung der Osterzeuginnen als bloßer Überbringerinnen einer Nachricht für die Zwölf (der Text spricht von den μαθηταῖς) betonen etwa Theißen/Merz, Jesus 434f., Anm. 37, dass sich die angekündigte Christophanie auch an die Frauen richtet, wobei sie vor allem mit der Kompositionsstruktur von Mk 16,1-8 argumentieren: vgl. die semantische Opposition *ihr findet ihn „nicht hier“ – „dort“ werdet ihr ihn sehen*. Siehe auch Schottroff, Maria Magdalena 19f.; Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 18; Fander, Stellung 174; Mohri, Maria Magdalena 44-46. Der Verweis καθὼς εἶπεν ὑμῖν macht die Frauen implizit zu MitadressatInnen von Jesu Auferstehungsweissagungen (vgl. Lk 24,6), wenngleich Mk 14,28 im dortigen Textzusammenhang an die Zwölf gerichtet ist (siehe 14,17).

⁴⁴⁰ Vgl. Paulsen, MK 407; zur Bedeutung Galiläas für den mk Gesamtentwurf ebd. 408f., 415; Gnilk, Evangelium nach Markus 343f.; Melzer-Keller, Jesus 61.

⁴⁴¹ Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 17. Zu beachten ist auch, dass in Mk 14,30 Jesus dessen Verleugnung ankündigte – worauf jener heftig widersprach.

τοῦ μνημείου ...; (54) Μέγας γὰρ ἦν (ὁ λίθος) ... (55) ... καὶ προσελθοῦσαι ... ὁρώσιν ...
τοῦ μνημείου; (4) ... ἦν γὰρ μέγας (σφόδρα). (5) Καὶ εἰσελθοῦσαι ... εἶδον

νεανίσκον καθεζόμενον ... περιβεβλημένον στολὴν (λαμπροτάτην), (ὅστις ἔφη) αὐταῖς·
νεανίσκον καθήμενον ... περιβεβλημένον στολὴν (λευκὴν) ... (6) (ὁ δὲ λέγει) αὐταῖς·

(56) ... ζητεῖτε ... τὸν σταυρωθέντα ... (Ἀνέστη) ... ἴδετε τὸν τόπον
... ζητεῖτε ... τὸν ἑσταυρωμένον· (ἠγέρθη,) οὐκ ἔστιν (ᾧδε)· ἴδε ὁ τόπος

(ἐνθα) ἔκειτο, (ὅτι) οὐκ ἔστιν ... (57) ... φοβηθεῖσαι ἔφυγον.
(ὅπου) ἔθηκαν (αὐτόν). (8) ... ἔφυγον ... ἐφοβοῦντο ...

Dass Mk 16,7 in EvPetr 50ff. überhaupt keine Entsprechung findet,⁴⁴² könnte auf eine vormk Stufe der Grabesgeschichte verweisen, welche diesen Vers noch nicht enthielt, als „Urtext“ der Vorlage für das EvPetr, die ihrerseits eine gesonderte Entwicklung nahm.⁴⁴³ Andernfalls wäre der Auftrag des Engels mit der Ankündigung der Christophanie in Galiläa getilgt worden,⁴⁴⁴ was auf der einen Seite in Widerspruch zur explizierenden Tendenz des EvPetr steht. Auf der anderen Seite könnte ein gewisser Motivtransfer vorliegen, da der nachfolgende Kontext eine Kenntnis der galiläischen Erscheinungstradition vermuten lässt: Die unmittelbar anschließende Schilderung (EvPetr 58-60) scheint gerade zu einer Christophanie am See überzuleiten (Petrus, Andreas und Levi⁴⁴⁵ schlagen den Weg εἰς τὴν θάλασσαν ein; vgl. Joh 21,1) – hier bricht das Fragment des EvPetr jedoch ab.

Unabhängig von der kontrovers diskutierten Frage der Kenntnis der kanonischen Evangelien seitens des EvPetr lässt sich das Fehlen des Verkündigungsauftrags allerdings auch aus späteren redaktionsgeschichtlichen Tendenzen erklären, Frauen einen solchen Auftrag abzusprechen – ob er nun bereits in einer etwaigen Vorlage oder erst im EvPetr selbst getilgt wurde.⁴⁴⁶ Daher würde ich das Beauftragungselement als solches für die ältere Tradition nicht gänzlich streichen, sondern eher die nähere inhaltliche Füllung den jeweiligen Redaktionen zuschreiben.

Auch im Schweigen der Frauen in Mk 16,8b, das an den Auftrag des Engels in V. 7 anknüpft, tritt offenbar mk Redaktion zu Tage. Wenn die Osterzeuginnen den ihnen erteilten Verkündigungsauftrag nicht ausführen, „kann das

⁴⁴² Außerdem fehlen etwa die Motive der Salbungsabsicht (vgl. aber die mehrfach angesprochene Totenklage – φέρομεν in EvPetr 54 erinnert an Lk 24,1 φέρουσαι), des Sonnenaufgangs, der direkt mit der Angelophanie verknüpften Furcht (stattdessen auf „die Juden“ bezogen) sowie des expliziten Schweigens der Frauen.

⁴⁴³ So in etwa Denker, Stellung 37f.

⁴⁴⁴ Vgl. etwa Verheyden, Witnesses 477. Mohri, Maria Magdalena 81, nennt theologische Gründe dafür (vgl. auch ebd. 83). Für die ursprüngliche vormk Fassung nimmt sie jedoch keine Beauftragung an (siehe ebd. 24-28).

⁴⁴⁵ Gerade diese Jünger begegnen auch im EvMar nebeneinander (siehe unten in IV.1.).

⁴⁴⁶ Brock, Mary Magdalena 65-71, vergleicht das EvPetr in diesem Punkt mit dem LkEv. In beiden Schriften wird den Osterzeuginnen eine Angelophanie zuteil – jedoch kein Auftrag –, wohingegen eine Christophanie explizit nur von Männern, allen voran Petrus, erzählt wird.

kaum als historische Notiz gelten⁴⁴⁷, „sondern hängt ... mit dem Erzählkonzept des Markus zusammen: Die Leserinnen und Leser sollen aktiviert werden ..., im realen Leben das zu tun, was die Frauen in der erzählten Geschichte nicht getan haben.“⁴⁴⁸

Mit ihrer Flucht setzen die Frauen das Versagen der Jünger, an deren Stelle sie im Passionsgeschehen treten, fort (zu εἶργον siehe die Entsprechung in 14,50; ferner die Ankündigung in 14,27),⁴⁴⁹ sodass „auch die Ereignisse am geöffneten Grab Unverständnis und Unglauben der Jüngerschaft nicht überwinden können (zum Zusammenhang von Furcht, Unverständnis und Unglauben vgl. 4,41; 9,6b.32; 10,32). Der eklatante Ungehorsam der Frauen gegenüber dem ‚Rede‘-Gebot des Engels nimmt e contrario die ‚Schweige‘-Gebote auf (vgl. 1,34.44; 5,43; 7,36; 8,30; 9,9). Auch die Auffindung des leeren Grabes steht also unter dem Vorbehalt des Messiasgeheimnisses ...“⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ Kremer, Ostererfahrungen 110.

⁴⁴⁸ Ebner, Bilder 171. Vgl. auch Perkins, I Have Seen the Lord 36: „The women’s flight challenges the reader of Mark to complete the story, based on earlier clues about the true nature of following the suffering Son of Man.“ Weiters Fander, Stellung 176 (= ebd. 383; ähnlich ebd. 350): „Der offene Schluß des Markusevangeliums deutet ... auf die Gefahr des Abbruchs und des Scheiterns hin und hat daher für den Leser appellativen Charakter.“ – Schottruff, Maria Magdalena 21: „Die positive Fortsetzung des verzweifelten letzten Satzes Mk 16,8 kann nur die handelnde Gemeinde sein.“ Außerdem Gnilka, Evangelium nach Markus 345; de Boer, Gospel 124, 197f.

⁴⁴⁹ Dazu Paulsen, MK 413: „Nicht zufällig entspricht die Aktion der Frauen – bzw. ihre Nicht-Aktion – wie phasenverschoben dem Verhalten der Jünger unter dem Kreuz.“ Weiters Hengel, Maria Magdalena 253: „Es wäre zu fragen, ob der Bericht vom leeren Grabe, der nach Markus ja mit der Flucht der Frauen voll ‚Zittern und Entsetzen‘ abschließt ..., in Wirklichkeit nicht die tiefe Verzweiflung der Anhänger Jesu vollenden will ... Für die Frauen hat erst in der Flucht vom leeren Grabe das Skandalon seinen Höhepunkt erreicht, im Gegensatz zu den Jüngern, die den Herrn schon in Gethsemane verließen.“ Vgl. auch Schottruff, Maria Magdalena 20; Melzer-Keller, Jesus 65f. Dagegen erklärt Mohri, Maria Magdalena 24ff., die Flucht der Frauen angesichts der Engelsbotschaft als nicht gattungstypische Reaktion im Rahmen der von ihr rekonstruierten geschlossenen Erzählung (ohne V. 7.8b); auch D’Angelo, Mary Magdalen 98, rekurriert auf Offenbarungen ähnlichen Charakters.

⁴⁵⁰ Hoffmann, Auferstehung 500. Vgl. auch Gnilka, Evangelium nach Markus 338f., 344; Melzer-Keller, Jesus 64-66; sowie Theißen/Merz, Jesus 429: alle Epiphanien bei Mk „bleiben von Geheimnis und Unverständnis umhüllt“. Anders akzentuiert Kremer, Grab 142: „Dieses Schweigen liegt auf der Linie der Schweigegebote im MkEv (vgl. 1,44; 5,43 u.ö.) und unterstreicht vor allem die apologetische Tendenz des ganzen Abschnitts, die Frauen gegen den Vorwurf zu verteidigen, die Osterbotschaft erfunden zu haben (vgl. Lk 24,11: ‚ein Geschwätz von Frauen‘).“ Zu den mk Schweigegeboten vgl. auch Dietzfelbinger, Evangelium 325; seine Interpretation bezieht sich auf die mk Gemeinde, die nach Mk 9,9 „die Verpflichtung zu dem ihr aufgetragenen Reden endlich [wahrnehmen soll]“ (ebd. 326). Analog erklärt Schottruff, Maria Magdalena 21, die Darstellung aus „der aktuellen Situation der markinischen Gemeinde(n)“ (Verfolgungsdruck, Praxis des Glaubens als massive Gefähr-

Indem Mk von der Angst der Jünger und Jüngerinnen sowie Jesu selbst (15,34) erzählt, macht er Mut, trotz aller Furcht den Weg in der Nachfolge Jesu weiterzugehen – wie auch die ängstlichen JüngerInnen letztlich zu VerkündigerInnen der Auferstehung Jesu geworden sind. Denn im Übrigen setzt auch die vorliegende Erzählung als Leerstelle eine spätere Verkündigung seitens der zunächst verängstigten Frauen voraus; dass diese ihr Schweigen einmal gebrochen haben, geht implizit aus der Geschichte hervor.⁴⁵¹

Gegenüber dem Schweigen der Frauen bei Mk lässt sich wiederum deren österliche Verkündigung bei Joh, Mt und auch Lk (wenngleich hier ohne Erfolg) nicht einfach als Erfindung einer späteren Zeit bewerten, wo weibliche Verkündigungstätigkeit zunehmend zurückgedrängt wurde.

Das leere Grab an sich führt hier also nicht schon zum Glauben; es dient als Zeichen, aber nicht als Beweis. Wie auch die späteren Evangelien zeigen, kann es ebenso Verwirrung und Unverständnis auslösen. Den Osterglauben begründen die Erscheinungen des Auferstandenen.⁴⁵² So klärt in Joh 20 erst die Begegnung mit dem lebendigen Kyrios Marias Missverständnisse um das leere Grab – während die Jüngerszene dessen Zeichenhaftigkeit betont (in Joh 20,8 liegt die erste positive Deutung des Grabbefundes an sich vor); die Endfassung des Textes präsentiert zwei parallele Wege zum Glauben. Auch Mt lässt nach dem Engel noch Jesus selbst auftreten. Bei Lk führt das leere Grab zunächst zu Aporie (24,4), weiters zu Unglauben (V. 11) und Verwunderung (V. 12); in der geforderten Rückerinnerung an Jesu Worte begegnet

dung, Leidensnachfolge), „deren Angst Markus sehr ernst nimmt“ (dies., Frauen 109): „Die Sammlung der Zerstreuten in der gegenwärtigen Gemeinde wird eschatologisch verstanden.“ (Dies., Maria Magdalena 20.) Auch nach Paulsen, MK 409-413, ist auf die mk Theologie und die Relation zur mk Gemeinde die Aufmerksamkeit zu richten (anstatt historisierend von der Erzählung direkt auf geschichtliche Ergebnisse rückzuschließen). Vgl. ferner Mohri, Maria Magdalena 47f.

⁴⁵¹ Vgl. Schottroff, Frauen 109: „Mag auch Mk 16,8 der ursprüngliche Schluß des Markusevangeliums sein, das Geschehen von 16,8 ist für das Bewußtsein des Markus und der Gemeinde(n), für die er schreibt, nicht das Ende der Verkündigung des Evangeliums, sondern der Beginn der Arbeit der Jünger nach dem Tode Jesu.“ Weiters dies., Maria Magdalena 21: „Das Markusevangelium setzt voraus, daß seine Hörer und Leser wissen, daß die Frauen dann doch den Auftrag ausgeführt haben ... Es wird vorausgesetzt, daß der feige Petrus und die verängstigte Maria Magdalena Zeugen der Auferstehung sind, Vorbilder der überwundenen Angst.“ Außerdem Theißen/Merz, Jesus 429: „Der Schlußsatz ... wird durch die Existenz des MkEv zu einem unauflösbaren Paradox – denn woher könnte der Evangelist von den Geschehnissen am Grab wissen, wenn nicht von den Frauen, die angeblich niemandem etwas sagten?“ Ferner Kremer, Grab 142; Brock, Mary Magdalene 63; de Boer, Gospel 124, 197.

⁴⁵² Vgl. auch Hengel, Maria Magdalena 254, sowie Schneiders, Face Veil 94: „... it was only after the disciples had come to believe, on the basis of the appearances, that Jesus was risen from the dead, that the empty tomb took on theological and apologetical value as an historical trace of an eschatological event.“

die Iκ Version des urkirchlichen Kerygmas (vgl. V. 6-8),⁴⁵³ in den anschließenden Christophanien (nicht am Grab und nicht vor expliziten Adressatinnen) wird das Verständnis der Schrift eröffnet.

Bei Joh fließen die Tradition vom Grabbesuch der Frauen und die Christophanie vor Maria von Magdala ineinander. Während der erzählerische Fokus aber auf der Begegnungsszene mit dem Auferstandenen liegt, verrät die Joh Darstellung ein nur marginales Interesse an der Tradition vom leeren Grab als solcher.⁴⁵⁴ Diese dient hier hauptsächlich dazu, Petrus mit dem Geliebten Jünger zum Grab zu bringen.

8.10.2. Die Tradition vom Grabbesuch des Petrus

Die Grabbesichtigung des Petrus, welche auf die Entdeckung der im Grab zurückgelassenen Leinentücher zielt und nur in den späteren Evangelien bezeugt ist (vgl. Lk 24,12.24; Joh 20,3-10), steht in traditionsgeschichtlicher Konkurrenz zu den Erzählungen vom Grabgang der Frauen, denen am bzw. im Grab eine Angelophanie zuteil wird. Da die ursprüngliche Grabesgeschichte in mehrfacher Hinsicht Angriffen ausgesetzt war, bedurfte es einiger apologetischer Korrekturen und Ergänzungen. So hat man sich an einem bestimmten Punkt der Überlieferungsgeschichte offenbar „nicht mehr damit begnügt, daß – als Zeugen ungeeignete – Frauen *das Wunder des leeren Grabes* zur Kenntnis nehmen; es *mußte durch Petrus offiziell bestätigt werden* (vgl. Lk 24,12.24)“⁴⁵⁵. Die „amtliche“ Grabinspektion des Petrus richtet sich aber

⁴⁵³ Schubert, Struktur 346, spricht von einer „Indifferenz des Lukas gegenüber der Pointe der traditionellen Geschichte vom leeren Grab“; stattdessen bringe er einen „Weissagungsbeis“ (dazu ebd. 343ff.).

⁴⁵⁴ Entsprechend beschreibt Becker, Evangelium 610, die Wirkung der Kombination der Christophanie-Erzählung mit der Tradition vom leeren Grab (auf der Ebene des Joh PB; den Beitrag des Evangelisten in Joh 20,1-18 beschränkt er auf eine Änderung von V. 17 bzw. auf den Nachsatz in V. 18; dazu ebd. 618f.): „Das leere Grab wird nun seiner überlieferungsgeschichtlichen und sachlichen Eigenständigkeit beraubt. Es wird einleitendes Szenarium, das Petrus und andere Jünger bestätigen, dessen aporetische Situation ... aber alsbald durch den Herrn selbst gelöst wird. Die Leere-Grabes-Tradition ist nicht mehr ausreichendes Medium der gesamten Osterbotschaft ..., sie ist vielmehr nur noch szenischer Ort für die erste Jesusercheinung.“

⁴⁵⁵ Zeller, Ostermorgen 152. „Der deutliche Trend, die Tatsache des leeren Grabes möglichst vielen zugänglich zu machen, spricht gegen die Historizität dieses Erzählzuges.“ (Ebd.) Dementsprechend interpretieren manche auch die Zweizahl der Zeugen in Joh 20,3-10 – so etwa Beasley-Murray, John 372: „That *two men* should verify the evidence was important, since they could fulfill the Jewish requirement of valid testimony according to Deut 19:15.“ Ähnlich Blank, Evangelium 165.

auch gegen polemische Deutungen des leeren Grabes, dass der Leichnam Jesu von seinen JüngerInnen (vgl. Mt 27,64; 28,13.15) oder jemand anderem (vgl. Joh 20,2.13.15) entfernt worden sei: Denn die im Grab liegenden Tücher verdeutlichen den Befund des leeren Grabes, indem sie einen Diebstahl oder eine Verlegung des Leichnams ausschließen.⁴⁵⁶ Gleichzeitig wird die Leiblichkeit der Auferstehung betont.⁴⁵⁷

8.10.3. Die Tradition der Proto-Christophanie vor Maria von Magdala

Die fundamentale Frage, wem die Protophanie des Auferstandenen zuteil wurde,⁴⁵⁸ ist in der neutestamentlichen Überlieferung mit Ambivalenzen behaftet. Da sich Spuren der Tradition der Ersterscheinung vor Maria von Magdala in relativ späten Textzeugen finden (Joh 20,14-18; Mt 28,9f.; Mk 16,9-11), wurden ihr Alter und ihre Historizität vielfach in Zweifel gezogen. Zudem konkurrieren diese Protophanie-Erzählungen mit dem petrinischen Primat, den 1 Kor 15,5 und Lk 24,34 voraussetzen (wobei hier nicht explizit von einer *Protophanie* die Rede ist):

1 Kor 15,4f.: ... καὶ ὅτι ἐγήγερται ... καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ ...
Lk 24,34: ... ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι⁴⁵⁹.

Doch auffälligerweise existiert bezüglich einer Ersterscheinung vor Petrus keine narrativ ausgeführte Entsprechung in den Evangelien, wenngleich man als Reflexe einer solchen Überlieferung, welche die Vorrangstellung des Petrus bezeugen, eventuell das Messiasbekenntnis in Mk 8,29 par. (bes. Mt 16,16-19), die Verklärungsgeschichte in Mk 9,2ff. par. (eine proleptische Inszenierung einer österlichen Christophanie?), die besondere Ankündigung einer Erscheinung (in Galiläa) für Petrus in Mk 16,7⁴⁶⁰ (diff. Mt 28,7), die sich als Einzelchristophanie in den Osterevangelien nur in Lk 24,34 erfüllt, das mit Sondergut bei Jesu Seewandel (14,28-31), die spezielle Beauftragung in Lk

⁴⁵⁶ Dazu Schnackenburg, Johannesevangelium III 368; Lindars, Gospel 597; Zeller, Ostermorgen 157f.; Theobald, Jünger 237, Anm. 96; Hoskyns, Gospel 540f. (auf die joh Darstellung bezogen).

⁴⁵⁷ Vgl. Mohri, Maria Magdalena 135.

⁴⁵⁸ Vgl. Schneiders, Women 43: „The question of who first saw the risen Jesus is theologically significant because the early Church regarded the protophany as the manifestation of the primacy of apostolic witness which is the foundation of the Church's faith ...“

⁴⁵⁹ Zum traditionsgeschichtlichen Zusammenhang der beiden Formeln siehe 8.8.

⁴⁶⁰ Dazu aber Theißen/Merz, Jesus 435: „Daß an eine gesonderte Erscheinung vor Petrus gedacht wäre, läßt sich ... dem Text nicht entnehmen ...“

22,32 sowie die Erzählung in Joh 21 (vgl. zum Fischfang seine Berufung in Lk 5,1-11) anführen könnte, außerdem seine Erstnennung in den Listen der Zwölf (vgl. Mk 3,16 par.).⁴⁶¹ Hingegen bestätigen die österlichen Erzählungen von seinem Grabbesuch (Lk 24,12; Joh 20,3-10) zwar seine Zeugenfunktion (wenn auch nicht auf der Erzählebene), jedoch nicht die Tradition einer gesonderten Christophanie vor Petrus.

Demgegenüber liegt für die Protophanie vor Maria von Magdala in den Osterevangelien eine doppelte bis (je nachdem, wie man den sekundären Mk-Schluss bewertet) dreifache voneinander unabhängige Bezeugung vor, die auf eine alte Überlieferung⁴⁶² schließen lässt – welche freilich innerhalb eines

⁴⁶¹ Dazu Wilckens, Ursprung 170: „Die einzige vorliegende Erzählung dieses Charakters ist Joh. 21,1ff., – eine Perikope freilich, die überlieferungsgeschichtlich sicher sekundär, nämlich aus verschiedenem Material zusammengestückt und deren Vorgeschichte nicht mit Sicherheit rekonstruierbar ist. U. U. stammen die hauptsächlichlichen *Erzählungsmotive* aus ursprünglich nichtösterlicher Jesustradition (vgl. Luk. 5,1ff.).“

⁴⁶² Nach Benoit, Maria Magdalena 375, kann „die Christophanie vor M.-M. ... mit Recht für sich in Anspruch nehmen, in ihrem Kern, und zwar eher der Darstellung des Joh entsprechend, als gesicherte Gegebenheit der frühen Überlieferungen zu gelten“. Schneiders, Women 43, konstatiert: „There are no scholarly grounds for questioning the authenticity of the tradition that the first christophany was to Mary Magdalene. In fact, since this tradition clearly challenged the Petrine tradition, there would have been strong motivation for suppressing it if the evidence for it were at all weak. The fact that it has survived in two independent witnesses ... is excellent evidence that it was a primitive and authentic tradition, carefully preserved by some Churches.“ (Vgl. auch dies., Encounter 160.) Außerdem etwa Brown, Gospel 1003; ders., Community 189, Anm. 335; Heine, Person 186; Ruschmann, Maria von Magdala 102; Schaberg, Resurrection 293ff., 318; Söding, Perspektive 279; sowie Berger, Johannes 250f.: „Daß der vierte Evangelist ihm vorliegende Berichte mit mehreren Zeugen künstlich auf Maria Magdalena reduziert haben könnte, ist so gut wie ausgeschlossen. Vielmehr zeigt die Konzentrierung auf Maria Magdalena, daß hier ein sicheres (stabiles) und sehr altes Element vorliegt.“ – Gegen Neirynecks Annahme, „that the so-called protophany of Mary Magdalene has no traditional basis“ (ders., John 172), ist somit eine ganze Reihe von AutorInnen anzuführen. Dagegen hält Schnackenburg, Johnesevangelium III 380, die Protophanie vor der Magdalenerin zwar nicht für eine Schöpfung des 4. Evangelisten, bezweifelt aber das Alter und die Zuverlässigkeit dieser Tradition, wobei er seine Argumentation auf Lk (!) stützt: „Der Hinweis auf die älteste Liste von Erscheinungen in 1 Kor 15,5-8, in der eine solche Christophanie vor Maria von Magdala oder noch mehr Frauen fehlt, ist ... kein ernstliches Gegenargument, weil die Urkirche offenbar auf das Zeugnis von Frauen keinen Wert legte; aber das Schweigen des Lukas hat Gewicht, weil er den Frauen eine bestimmte Rolle zuweist, aber eine Erscheinung Jesu vor ihnen nicht kennt ... Für Joh liegt der Wert der vorgefundenen Erzählung nicht auf der historischen, sondern der theologischen Ebene. In der Begegnung Marias mit Jesus kommt die Bedeutung der Auferstehung Jesu für die Jüngergemeinde zur Sprache; sie bildet ein Präludium für die Erscheinung Jesu vor den Jüngern, denen der auferstandene Herr den Geist mitteilt und Vollmacht verleiht. Gleichwohl läßt sich auch ein Interesse an den Frauen, die unter dem Kreuz standen, für Joh nicht ver-

patriarchalen Kontextes Widerständen begegnete und daher infolge apologetischer wie legitimatorischer Tendenzen sonst zurückgedrängt wurde.⁴⁶³ Wie allerdings die Erstnennung des Petrus bei Aufzählungen der Zwölf auf dessen (oft mit der Protophanie begründete) Autorität deutet, ist auch die konstante Spitzenposition Marias von Magdala in den synoptischen Frauenkatalogen „ein Hinweis auf ihre überragende Bedeutung in der urchristlichen Bewegung“⁴⁶⁴, die sich am leichtesten durch die ihr widerfahrene (Erst-)Erscheinung des Auferstandenen erklären lässt.⁴⁶⁵

Wenn nun weder in 1 Kor 15 noch in Lk 24 eine Christophanie vor Maria von Magdala oder einer anderen Frau erwähnt wird (im Gegensatz zu Mt und Joh)⁴⁶⁶, dafür die Christuserscheinung vor Petrus in beiden Texten besonders hervorgehoben wird, lässt dies auf bestimmte Interessen schließen. Diese Zurückdrängung der Protophanie vor Maria von Magdala⁴⁶⁷ aufgrund des androzentrischen Redaktionsprozesses hinter den neutestamentlichen Schriften wurde später in der Auslegung durch patriarchale Mechanismen fortgesetzt.

Gerade die Divergenz der Erzähltexte der Evangelien zu 1 Kor 15, wo die Ostererfahrungen von Frauen nicht explizit aufgelistet werden und die Protophanie scheinbar Petrus zugesprochen wird, führte auch in der jüngeren Auslegungsgeschichte zu bestimmten Strategien, mit der (Proto-)Christophanie vor Maria von Magdala umzugehen, welche sich näherhin als *Andro-*

kennen. Unter ihnen werden die Mutter Jesu und Maria von Magdala je in eigener Weise ausgezeichnet.“ (Allerdings wird hier die historische Bedeutung der Magdalenerin doch etwas unterbelichtet, insofern die „theologische Ebene“ historische Reminiszenzen nicht ausschließt.) – Anders Theißen/Merz, Jesus 435: „Lk ist der einzige der vier Evangelisten, der keine Erscheinung vor Frauen berichtet (oder ankündigt) – das könnte ein Hinweis auf (apologetische) Unterdrückung dieser Tradition sein.“ Ähnlich bereits Hengel, Maria Magdalena 252. Vgl. auch Heine, Person 190: „Lukas ist der kirchliche Theologe unter den Evangelisten. Deshalb kann es m. E. nicht als Zufall gewertet werden, daß die Christophanie vor Petrus auch in seinem Evangelium 24,34 erwähnt wird. Möglicherweise ließe sich auch 24,12 ... in diesen Kontext stellen. Wollte Lukas das Zeugnis des leeren Grabes nicht den Frauen überlassen?“

⁴⁶³ Vgl. auch Hengel, Maria Magdalena 255; Bovon, Privilège 50-52.

⁴⁶⁴ Theißen/Merz, Jesus 435.

⁴⁶⁵ Vgl. Theißen/Merz, Jesus 435; Hengel, Osterglaube 266; ders., Maria Magdalena 251-256; Brown, Gospel 1003; Perkins, I Have Seen the Lord 40; Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 41.

⁴⁶⁶ Da im ursprünglichen Mk-Text überhaupt keine Christophanie erzählt wird, kann man das Schweigen des Mk nicht als Argument werten (vgl. auch Hengel, Maria Magdalena 252; er nimmt an, dass „sein ursprünglicher Schluß ... weggebrochen ist“).

⁴⁶⁷ Der umgekehrte Fall – dass Petrus als primärer Osterzeuge in der Erzähltradition durch Maria von Magdala verdrängt wurde – ist aufgrund der bereits genannten Gründe (insbesondere des Interesses der Legitimation von dessen Führungsrolle) weit weniger wahrscheinlich.

zentrismen bei Vertretern der historisch-kritischen Exegese⁴⁶⁸ exemplifizieren lassen und von daher kritisch zu hinterfragen sind. So wurde die Christophanie vor Maria von Magdala entweder nicht beachtet oder durch die historische Kritik als Erfindung depotenziert bzw. lief die Konkurrenz zwischen dem Primatsträger und der Erstzeugin auf eine Konkurrenz der (alten) Formeltradition gegenüber der (sekundären) erzählenden Überlieferung hinaus, welche zugunsten des petrinischen Primats aufgelöst wurde, ohne den legitimatorischen Kontext in 1 Kor 15 zu beachten.

a) *Die Christophanie vor Maria von Magdala/den beiden mt Marien als sekundäre Ausgestaltung einer ursprünglichen Angelophanie*⁴⁶⁹

Zunächst erweist sich die Tendenz der Auslegung, die Christophanie vor Maria von Magdala in Joh 20 bzw. vor den zwei Marien in der mt Parallelüberlieferung auf historisch-kritischem Weg wieder zu einer Angelophanie zu „degradieren“⁴⁷⁰, als höchst verdächtig: Denn auch wenn Angelophanie so-

⁴⁶⁸ Die historisch-kritische Methode an sich kann nicht schon als androzentrisch gelten, aber in der Auslegungsgeschichte stützte sie oft patriarchale Interessen, da die unreflektierte Beeinflussung durch androzentrische Denkmuster mit Objektivität verwechselt wurde.

⁴⁶⁹ Siehe z. B. Neirynek, John 166-171. (Zu älteren Vertretern dieser These vgl. die Diskussion bei Hengel, Maria Magdalena 251f.) Auch Zeller, Ostermorgen 152f., wendet sich gegen eine frühe Überlieferung der Christophanie vor Maria von Magdala. Dabei skizziert er den Weg von Mk 16,1-8 über das JohEv zur EpAp, wo nur die Christophanie erzählt wird, weiter zu den gnostischen Evangelien, die Maria von Magdala zur primären Offenbarungsempfängerin stilisieren, und wertet dementsprechend die Christophanie vor Maria Magdalena/den Frauen als spätere Ausgestaltung der ursprünglichen Tradition von der Angelophanie; das JohEv zeige ein traditionsgeschichtliches Zwischenstadium. Seine Grundannahme, die bereits eine diachrone Hypothese miteinschließt, lautet: „Grundsätzlich ziehen wir es vor, Gemeinsamkeiten mit den Synoptikern darin zu begründen, daß sich schon dort wahrnehmbare *Tendenzen* in der vorjohanneischen Tradition verstärken. Teilweise treten sie erst in der apokryphen Evangelienliteratur voll in Erscheinung.“ (Ebd. 152.) – Allerdings tritt auch im apokryphen EvPetr Maria Magdalena und den übrigen erwähnten Frauen ein Engel gegenüber, was wiederum für parallele Traditionen spricht. Die Rezeption verläuft nicht linear von der Angelophanie zur Christophanie über ein mittleres Stadium einer Verdoppelung der Überlieferung. In den gnostischen Evangelien zeigt sich weiters durchaus eine Weiterentwicklung der im JohEv überlieferten Tradition. Aber lässt sich bereits die joh Christophanie vor Maria von Magdala als späte Weiterentwicklung charakterisieren – oder liegt hier nicht eher der Reflex einer sonst verdrängten, verschwiegenen, vergessenen Tradition vor?

⁴⁷⁰ Als Beispiel für eine solche Einschätzung der Angelophanien kann Albertz, Formengeschichte 261, gelten: „Angelophanien sind nach der Anschauung der Erzähler minderen Werts gegenüber den Christophanien; sie haben ihren Inhalt nicht in sich, sondern deuten nur den Tatbestand und die Weissagung.“ Ähnlich sieht Dietzfelbinger, Evangelium 325, in den synoptischen Engelererscheinungen eine „unübersehbare Eingrenzung“ der Rolle der Frauen; dementsprechend referiert er als allgemeine Position in 327: „Eine Christophanie, das Sehen

wie Christophanie auf Ostererfahrungen zurückgehen, die den historischen Boden überschreiten und eine strikte Differenzierung *historisch* gesehen nicht möglich ist,⁴⁷¹ fällt auf, dass anscheinend mit einer Christophanie (insbesondere aber mit der Protophanie) doch Ansprüche verbunden sind, die Männern vorbehalten werden. Warum wird so betont, dass Männern eine Christophanie und Frauen eine (bloße) Angelophanie zuteil wurde? Offensichtlich schwingen hier zum Teil massive legitimatorische Interessen mit, wie sich auch anhand der entgegengesetzten These, die den traditionsgeschichtlichen Weg genau umgekehrt bestimmt und eine Verdrängung einer ursprünglichen Christophanie durch eine Angelophanie annimmt,⁴⁷² aufzeigen lässt.

und Hören des *Auferstandenen*, ist mehr als eine Angelophanie (Sehen und Hören des *Engels*).“

⁴⁷¹ Lindars betrachtet sie als „alternative versions of the same experience“ (ders., Gospel 596; vgl. ebd. 604f.) – doch spiegeln die Erzählung der Christophanie vor Maria von Magdala und die synoptischen Grabesgeschichten tatsächlich dieselbe Erfahrung wider, sodass sie auf ein und demselben historischen Kern basieren? (Vgl. auch Lindars, Gospel 604: „at a theological level there could be no confusion between Christ and an angel“.)

⁴⁷² Vgl. z. B. Albertz, Formengeschichte 265: „Die Absichtlichkeit, mit der die spätere Kirche, in der *mulier taceat in ecclesia* galt, den Frauen nur Angelophanien, aber keine Christophanien zugestand, läßt vermuten, daß die Wertbeurteilung, die ihre pneumatischen Erfahrungen ... fast durchweg erfahren haben, im Gegensatz zu einer günstigeren stand, die die pneumatischen Erlebnisse der Frauen ebenfalls auf den *κύριος* selbst zurückführte, aber mit diesem Anspruch nicht durchdrang.“ Weiter unten spricht er von einer Tradition, welche „die Christuserlebnisse der Frauen zu Engelterscheinungen degradiert und damit bewußt hinter die kirchengründenden Erscheinungen zurückstellt“ (ebd. 269). Nach seiner Argumentation stützt gerade „die auf Mc 16, 1-8 zurückgehende Erzählung der jeder Christophanie vorausgehenden Angelophanie vor Maria Magdalene und ein bis zwei anderen Frauen“ die Überlieferung der Protophanie vor Maria von Magdala (ebd. 267). – Ähnlich hält Ruckstuhl, Jesus 192, es für „wahrscheinlich, daß die ursprüngliche Nachricht von der Begegnung des Auferstandenen mit den Frauen am Grab später zu einer Engelterscheinung abgeschwächt wurde. So sollte das Zeugnis von der Auferstehung Jesu und seinen Erscheinungen vor den männlichen Aposteln hervorgehoben und deren Führungsrolle gestärkt werden.“ – Andere vermuten, dass die Christophanie vor den Frauen verschwiegen bzw. degradiert wurde, da sie nicht als rechtskräftige ZeugInnen galten; dazu Kremer, Ostererfahrungen 108; außerdem 111: „Wenn das Zeugnis der Frauen in der Urkirche zwar nicht unterschlagen, aber doch keineswegs so ernst genommen wurde wie das der Apostel, geschah dies aus Rücksicht auf die damaligen Zeitumstände, wo Frauen nicht als rechtskräftige Zeugen galten, und im Blick auf die von den Gegnern der Osterbotschaft vorgebrachte Verdächtigung (Erfindung von Frauen).“ Ähnlich Ruckstuhl, Jesus 195, im Blick auf das Fehlen der ZeugInnen in 1 Kor 15 (Furcht vor Ablehnung der Botschaft).

Weiters erhebt sich die Frage, aufgrund welchen Interesses Frauen sekundär eine Christophanie zugeschrieben werden sollte, wo doch eine Aufwertung ihrer Ostererfahrungen dem sonstigen Trend widerspräche.⁴⁷³

b) Die Ostergeschichten der Evangelien als sekundäre (unhistorische) legendäre Entfaltungen des Kerygmas von 1 Kor 15

Eine weitere androzentrische Tendenz der männlich dominierten historisch-kritischen Exegese bestand darin, die Ostergeschichten der Evangelien, welche die Erfahrungen der Frauen narrativ vermitteln, als sekundäre legendäre Entfaltungen des ursprünglichen Kerygmas, wie es in 1 Kor 15 überliefert sei, und in weiterer Folge als unhistorische Erfindungen⁴⁷⁴ zu charakterisieren.⁴⁷⁵ Wie bereits die Kirchenväter die Osterzeugnisse der Frauen auf verschiedene Weise zu immunisieren suchten⁴⁷⁶, schien damit auch die historisch-kritische Exegese eine besondere Entschärfungsstrategie hinsichtlich der Ostererfahrungen der Frauen bereitzustellen: Während die Christophanie vor Maria von Magdala durch die historische Kritik zur *bloßen* (unbedeutenden) Legende degradiert wurde, galten die Christophanien vor Männern (wie auch immer sie zu deuten sind) als Basis des Christentums.⁴⁷⁷ Da die Erzählungen der Evangelien den Niederschlag einer weit jüngeren Tradition bildeten, wurde ihr historischer Wert vielfach ignoriert und bestritten. Dadurch konnte auch der Vorrang der in der Formeltradition überlieferten Protophanie des Petrus vor der in der Erzähltradition geschilderten Protophanie vor Maria von Magdala aufrechterhalten werden.

⁴⁷³ Vgl. auch Heine, Person 186.

⁴⁷⁴ Als Beispiel sei etwa Harnack, Verklärungsgeschichte 99, genannt: „Das Matthäusevangelium hat sowohl die Petrus- als auch die Jakobusvision gestrichen und dafür eine augenscheinlich frei erfundene und mit den geringsten Mitteln dargestellte Vision der Frauen eingeführt, auf die dann die Apostelvision folgt.“ (Er sah – was hier als etwas kurios erscheint – in den Evangelien eine „Verdrängung des Petrus als des ersten Zeugen der Auferstehung“ [ebd. 98] vorliegen, welche auf das Konto der rivalisierenden Partei der Jakobusleute gehe; vgl. ebd. 98-101.) Ähnlich sieht Blank, Evangelium 156, in Mt 28,9f. „eine nachträgliche Gestaltung des Evangelisten“.

⁴⁷⁵ Vgl. auch Kremer, Ostererfahrungen 95: „Den Erfahrungen der Frauen wurde gewöhnlich ein geringerer Stellenwert zugeschrieben, da die Grabesgeschichten jüngeren Datums sind und infolge ihrer literarischen Art keine historisch zuverlässigen Rückschlüsse zu erlauben scheinen.“ – Insbesondere geht es mir um die Erzählung der Christophanie vor Maria von Magdala, doch gilt vieles auch für die Geschichten von der Entdeckung des leeren Grabes durch Frauen mit anschließender Angelophanie, mit welchen die Christophanie vor Maria von Magdala (und der zweiten Maria) redaktionell verknüpft ist.

⁴⁷⁶ Dazu IV.2.1.

⁴⁷⁷ Vgl. z. B. Weizsäcker, Anfang 79.

Dabei erhebt sich die Frage, ob sich die Glaubensformel in 1 Kor 15 und die narrativen Texte der Evangelien hinsichtlich ihres historischen Wertes tatsächlich gegeneinander ausspielen lassen. – Sicher tragen die Erzählungen in den Evangelien legendarische Züge⁴⁷⁸ und stellen keine historischen Protokolle dar, aber grundsätzlich gilt, dass aus der Gattung Bekenntnisformel/Erzähltext nicht schon auf die (Nicht-)Historizität des geschilderten Ereignisses geschlossen werden kann.⁴⁷⁹ In den Ostergeschichten liegt dasselbe Kerygma eben in narrativer Entfaltung vor. Und auch wenn diese in den vorliegenden Fassungen relativ jung sind, heißt das nicht, dass die erzählten Ereignisse nicht auf alter Überlieferung beruhen.⁴⁸⁰ Trotz der Zunahme legendärer Elemente lässt sich ein historischer Kern (ein *Dass*) erschließen, von dem die ausgestaltete Erzählung (das *Wie*) zu unterscheiden ist.⁴⁸¹ Damit können auch die Erfahrungen der Frauen in diesem Sinne als „historisch“ gelten, soweit sich das von Ostererfahrungen überhaupt sagen lässt. Wie die Formel in 1 Kor 15 nur ein *Dass* voraussetzt, ist von einem solchen historischen *Dass* auch bei den Frauen auszugehen.⁴⁸² Die Übereinstimmung bei einem Ver-

⁴⁷⁸ Zum Begriff der „Legende“ vgl. auch 7.2.

⁴⁷⁹ So auch Kremer, Zeugnis 81: „Die kerygmatische Formel in 1 Kor 15 und die Evangelien sind zwei verschiedene Sprechweisen, die je in ihrer Sprache und Form über dieselbe Wahrheit sprechen. Deshalb lassen sich aus 1 Kor 15 keine Schlüsse ziehen betreffs der Ungeschichtlichkeit der evangelischen Ostererzählungen.“ Vgl. auch ders., Zeugnis 80f.

⁴⁸⁰ Vgl. auch Heine, Person 189: „Die Überlieferung vom leeren Grab enthält viele Motive, die sie als erzählerische Ausgestaltung des Osterkerygmas ausweisen. Aber ist sie deshalb jünger als 1 Kor 15?“ Außerdem Kremer, Ostererfahrungen 106: „Bekannt ist, daß die Grabesgeschichten in den vorliegenden Fassungen jüngerem Datums sind (alle aus der Zeit nach 70 und vermutlich außerhalb Palästinas aufgeschrieben) und daher keine zuverlässige Auskunft über den Hergang am Ostermorgen gestatten. Doch gibt es keinen stichhaltigen Grund, ihnen jede Verankerung in der Geschichte abzuspochen.“

⁴⁸¹ Auch der Formel von der Paulus-Christophanie in 1 Kor 15,8 und seinen sonstigen Aussagen dazu (z. B. 1 Kor 9,1; Gal 1,12.16: Stichwort ἀποκάλυψις/ἀποκαλύπτειν; Phil 3,8: τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ; vgl. dazu Kremer, Ostererfahrungen 99-102) stehen veranschaulichende Schilderungen gegenüber: Apg 9; 22; 26 (dazu z. B. Kremer, Ostererfahrungen 102-104).

⁴⁸² Somit kann ich mich den Ausführungen von S. Heine anschließen: „Wenn in 1 Kor 15 nur vom ‚Daß‘ des Widerfahrnisses die Rede ist und von den näheren Umständen nichts erzählt wird, dann steht auch dies in einem Bedeutungsrahmen, der allerdings keinen theologischen Charakter trägt, sondern einen legitimatorischen. Um das Leitungsamt zu begründen, reicht das ὡφθη aus. Einem historischen Kern kommen wir über 1 Kor 15 nicht näher als über Mk 16,1-8. Beide Überlieferungen beinhalten als theologische Aussage den Glauben, daß der Gekreuzigte auferstanden ist. Die eine Tradition gestaltet erzählerisch aus, die andere beschränkt sich aufgrund des legitimatorischen Rahmens auf das Geschehen-Sein eines Widerfahrnisses, das aber zugleich als Christophanie ausgesagt ist. Dasselbe würde dann auch für die Einzeltradition einer Christuserscheinung vor Maria Magdalena gelten. Streng historisch gesehen ist alles, was über die Konstatierung des Todes Jesu hinausgeht, irrelevant.“ (Dies.,

gleich der Formel- und der Erzähltradition liegt in den „Erscheinungserfahrungen“⁴⁸³.

In diesem Sinne „darf man die Angaben der Grabesgeschichten als erzählerische Wiedergabe ältester Erfahrungen bewerten. Den Frauen wurde von Gott bzw. von Christus offenbar als ersten, wie die Evangelien angeben, die unglaubliche Botschaft vermittelt, daß der Gekreuzigte lebt.“⁴⁸⁴

In Frage zu stellen ist meines Erachtens auch die verbreitete Annahme, dass 1 Kor 15 als altes Kerygma die „nackten Tatsachen“ des Osterglaubens widerspiegeln, welche erst später im Zuge einer wachsenden Legendenbildung erzählerisch ausgestaltet worden seien, sodass die Erzählüberlieferungen per se als sekundär zu betrachten seien.⁴⁸⁵ Aber ist es nicht auch denkbar, dass sich bereits parallel zur Formelüberlieferung eine narrative Tradition entwickelte (wenngleich deren ersten schriftlich erhaltenen Niederschlag die Evangelien repräsentieren und natürlich mit einem Wachstumsprozess zu rechnen ist), sodass die Erzählungen als narrative Theologie neben dem Formelgut als reflektierender Theologie stehen?⁴⁸⁶ Gerade wenn die Auferweckungsformel zur ältesten Verkündigung zählt, ist zeitgleich auch mit dem Beginn einer Erzähltradition hinsichtlich des österlichen Kerygmas zu rechnen.⁴⁸⁷ Wie die Glaubensformel in 1 Kor 15 in der überlieferten Form nicht

Person 192.) Später fasst sie zusammen: „Ich wollte zeigen, daß 1 Kor 15 aufgrund des legitimatorischen Kontextes dem ‚Daß‘ des Widerfahrnisses nicht näher kommt als irgendein anderer Text der neutestamentlichen Überlieferung und daß wir grundsätzlich damit rechnen müssen, daß die historische Wahrheit in und unter allen möglichen theologischen und ‚kirchenpolitischen‘ Interessen verborgen liegen kann.“ (Ebd. 193.)

⁴⁸³ Vgl. auch Theißen/Merz, Jesus 425.

⁴⁸⁴ Kremer, Ostererfahrungen 110.

⁴⁸⁵ Oft geht man dabei vom Damaskuserlebnis des Paulus aus (die Formel in 1 Kor 15,8 bilde die Basis für die Erzählungen der Apg). So bestimmt etwa Wilkens, Ursprung 167, die Entwicklung von den alten Jerusalemer Legitimationsformeln zu ausgeführteren Erzählungen: „Aus Formeln thetischen Charakters werden Legenden.“ – Hingegen finden sich nach Dodd, Erscheinungen 328f., keine Anzeichen für eine Ableitung der Erscheinungserzählungen in den Evangelien von der Liste in 1 Kor 15.

⁴⁸⁶ Auch Theißen/Merz, Jesus 428, sprechen von „der traditionsgeschichtlich unabhängigen Erzählüberlieferung“, auch wenn sie sie gegenüber der Formeltradition als jünger ansetzen (vgl. ebd. 422). Mit Blick auf das Osterkerygma im Munde des angelus interpres (Mk 16,6 par.) zeigt sich bei den Erzählungen der Evangelien ohnehin eine Durchdringung kerygmatischer und narrativer Elemente.

⁴⁸⁷ Dietzfelbinger, Evangelium 326, geht davon aus, „daß es keine Erzählung von der Passion Jesu ohne Verkündigung der Auferstehung gegeben hat“. Aus der Verbindung der Elemente Tod und Auferstehung in den alten Formeln folgert er für die narrative Überlieferung, „daß die Osterverkündigung, in welcher Gestalt auch immer, von Anfang an Teil der Passionsgeschichte war“ (ebd.). – Wenn von Beginn an von Jesu Tod erzählt wurde, gilt dasselbe also auch für Jesu Auferweckung; freilich erzählen die urchristlichen Ostergeschichten nicht, wie

die älteste Deutung der Osterereignisse wiedergibt, sondern als „sekundäre Komposition“⁴⁸⁸ bereits ein fortgeschrittenes Reflexionsniveau widerspiegelt, kann auch bei den in den Evangelien verarbeiteten narrativen Traditionen der (in schriftlicher Form viel später festgehaltene) Reflex sehr alter Überlieferung zum Vorschein kommen.⁴⁸⁹ Wenngleich also die erhaltenen Bekenntnisformeln in ihrer literarischen Gestalt älter als die überlieferten Ostergeschichten sind, treten in diesen vermutlich genauso alte Traditionssplitter und historische Reminiszenzen ans Licht.

Zudem ist zu beachten, dass Formel- und Erzähltradition – insbesondere was Einzelchristophanien betrifft – nicht deckungsgleich sind: Von der Petruserscheinung etwa existiert keine eigene narrative Tradition, Maria von Magdala wiederum ist in der Formelüberlieferung nicht explizit erwähnt.⁴⁹⁰ Offenbar berief man sich in verschiedenen Kontexten auf jeweils andere ZeugInnen von Erscheinungen des Auferstandenen. Die Erfindung einer Christophanie vor Maria von Magdala, welche sich innerhalb des zeitgenössischen patriarchalen Umfeldes als sperrig erweist (und sich daher weder aus der urkirchlichen Verkündigung noch aus den generellen Voraussetzungen

Jesus auferweckt wurde, sondern berichten von den Erfahrungen von ZeugInnen (zunächst Frauen).

⁴⁸⁸ Pesch, Entstehung I 214.

⁴⁸⁹ „Die gestalterischen Elemente, die Menschen wählen, um ihren Glauben auszudrücken und weiterzusagen, sind vielfältig und unterschiedlich; sie hängen von der Tradition und den Kreisen ab, in denen Menschen sich bewegen, auch von deren Reflexionsniveau und gesellschaftlichen Interessen. Deshalb ist m. E. der Rückschluß von bestimmten literarischen Gattungsmerkmalen und Motiven auf das Alter einer Überlieferung nicht immer zwingend und sind narrativ-theologische Ausgestaltungen nicht notwendig jünger als vereinzelte theologische Begriffe oder Motive.“ (Heine, Person 192.) Vgl. auch Ritt, Frauen 131, Anm. 24: „Für die heutige Forschung ist mit Nachdruck darauf aufmerksam zu machen, daß wir *kein* ‚Entwicklungsgesetz‘ annehmen dürfen, welches als Prinzip der urchristlichen Verkündigung gegolten hätte: Am Anfang würde immer das ‚Einfache‘ (Primitive) stehen. Es ist für die Textproduktion durchaus möglich, daß auch komplexe Formen älter sind und einfache Formeln jüngerer Datums sein können.“ Kurzformeln des Glaubens befinden sich vielleicht sogar auf einem höheren Reflexionsniveau.

⁴⁹⁰ Die Christophanie vor Jakobus (1 Kor 15,7) findet sich sonst nur im EvHebr überliefert (siehe oben in 8.3.1.). Eine direkte Übereinstimmung herrscht eigentlich nur bezüglich der Erscheinung vor den Zwölf in 1 Kor 15,5 und derjenigen vor den Elf in Mt 28,16-20 (Galiläa) bzw. Lk 24,36-49 (Jerusalem; hier ist der Kreis jedoch auch auf τοὺς σὺν αὐτοῖς sowie die beiden Personen von Emmaus ausgedehnt: vgl. Lk 24,33-36); in Joh 20,19ff. sind οἱ μαθηταὶ die AdressatInnen der Christuserscheinung. Maria von Magdala könnte bei τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν in 1 Kor 15,7 mitgemeint sein.

des damaligen Judentums ableiten lässt), erscheint gerade zu einer Zeit der zunehmenden Zurückdrängung weiblicher Ansprüche als kaum denkbar.⁴⁹¹

So ist als alter historischer Kern von Joh 20 ein Sehen Marias von Magdala zu erschließen (vgl. Joh 20,18: „Ich habe den Herrn gesehen“). Am Anfang der Überlieferung standen, wie bereits besprochen wurde, Sehensaussagen, welche in komprimierter Form die Ostererfahrung der ersten ZeugInnen zum Ausdruck bringen. Eine solche Entwicklungslinie lässt sich auch bei Maria von Magdala nachzeichnen: Die Sehenserfahrung als historischer Ausgangspunkt führte zum Bekenntnis, dieses wiederum zur Ausbildung einer narrativen Tradition; die erzählerische Ausgestaltung in einer hellenistischen Umwelt fand schließlich ihren Niederschlag in Joh 20. Die konkreten Stadien der traditionsgeschichtlichen Entwicklung bleiben dabei aber im Dunkeln, eine präzise Rekonstruktion einer vorjoh Quelle ist nicht möglich.

c) Die Privatisierung der Christophanie vor Maria von Magdala (bzw. den beiden Marien)

Nach dieser androzentrischen Position wird die Protophanie vor Maria von Magdala zwar anerkannt, aber nicht als eigene und eigentliche apostolische Sendung gesehen.⁴⁹² Dementsprechend wird auch gerade deren Relevanz für die Situation von Frauen in der kirchlichen Praxis ignoriert oder bestritten.⁴⁹³

⁴⁹¹ Vgl. auch Theißen/Merz, Jesus 435: „Es ist wahrscheinlicher, daß eine ursprüngliche Tradition von einer Protophanie vor Maria Magdalena unterdrückt wurde, als daß sie erst nachträglich entstanden wäre.“ Weiters Benoit, Maria Magdalena 374; Brown, Community 189f., Anm. 335.

⁴⁹² So gesteht z. B. Albertz, Formengeschichte 269, zwar zu, dass die „Frauenerlebnisse die ältesten sind“, wertet sie aber als „intime Erkenntniszenen“ und hält schließlich fest: „Die kirchengründende Christophanie war die des Petrus.“ Zur charakterisierten Position passt die Beschreibung der Interpretationsgeschichte durch Schneiders, Encounter 159: „Until quite recently, post-patristic commentators have ... treated the appearance to Mary Magdalene as a minor, private, personal, or unofficial encounter between Jesus and his (hysterical?) female follower, in which he kindly consoles her before making his official and public Easter appearances to male witnesses and commissioning them to carry on his mission in the world.“ – Dagegen ist mit Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 43, festzuhalten: „Schwerlich wird man die Aussage ‚Ich habe den Herrn gesehen‘ als privates Osterbekenntnis ansehen dürfen, zumal es auf einen Auftrag des Auferstandenen hin geschieht.“ Auch Bovon, Privilege 51, betont im Blick auf die Erzählungen einer Christophanie vor der Magdalenerin „leur caractère officiel“.

⁴⁹³ Dass die Sprengkraft dieses apostolischen Auftrags für die kirchliche Praxis in der Vergangenheit durchaus wahrgenommen wurde, aber die entsprechenden Konsequenzen verweigert wurden, zeigt sich beispielsweise deutlich im Kommentar von Calvin: „Sie sollen [Calvin nimmt in Harmonisierung mit den synoptischen Evangelien mehrere Frauen an] den Aposteln verkünden, was diese später – und damit übten sie ein ihnen übertragenes Amt aus – der ganzen Welt bekanntmachten. Darum jedoch sind diese Frauen nicht etwa weibliche

Dagegen ist der Konnex von Sehenserfahrung und Sendung zu betonen. Insofern lässt sich die außergewöhnliche Autorität Marias von Magdala in der Urkirche, die auch in ihrer Erstnennung in den Jüngerinnenkatalogen zu Tage tritt, mit ihrer Erstzeugenschaft begründen: Da die Protophanie nicht als private Offenbarung, sondern als „the foundational apostolic commission“⁴⁹⁴ zu werten ist, gilt es sie in ihrem gemeindlichen Kontext zu betrachten. „Die Kirche der neutestamentlichen Epoche war offensichtlich weit genug, einer Tradition bezüglich der Protophanie des Petrus und einer hinsichtlich des gleichen Geschehens in bezug auf Maria von Magdala Raum zu geben. Beide Überlieferungen stehen wohl in engem Zusammenhang mit Aufgabe und Position dieser Personen in der frühen Kirche.“⁴⁹⁵

8.11. Joh Bearbeitungsstufen – Akzente der joh Redaktion(en)

Im Blick auf die Intentionen bei der Kombination der unterschiedlichen Traditionskomplexe erhebt sich die Frage, wer die Einzelelemente miteinander verbunden hat: Griff der/die VerfasserIn des JohEv die verschiedenen Traditionen auf, überarbeitete sie und fügte sie (in einem Guss?) so zusammen, dass sie eine kunstvolle Einheit bildeten? Arbeitete er/sie dabei schon in schriftlicher Form vorliegende Quellen ein? – Oder fügte ein(e) spätere(r) Redaktor(in) in eine Grundschrift, in welcher die Maria-Erzählung im Wesentlichen bereits vorlag (ob mit oder ohne Angelophanie, sei hier dahingestellt), die Szene mit Petrus und dem Geliebten Jünger ein und nahm dabei in Kauf, dass es zu inhaltlichen Spannungen kam? Verweisen die redaktionellen Nahtstellen in Joh 20,1-18 bloß auf disparates Traditionsmaterial hinter der Gesamterzählung oder auf mehrere Schichten eines gewachsenen Textes?⁴⁹⁶ Eine zuverlässige Rekonstruktion von Vorstufen der vorliegenden Endfassung erweist sich als unmöglich.

Apostel. Deshalb wäre es falsch, dieser einmaligen Anordnung Christi ständige Gültigkeit zuzuschreiben und den Frauen das Taufen zu erlauben. Wir wollen uns damit begnügen, daß Christus in ihnen den unermeßlichen Reichtum seiner Gnade sichtbar werden ließ, indem er sie ein einziges Mal zu Lehrerinnen der Apostel machte. Zur Regel werden lassen wollte er es nicht“ (Komm. 471f.; zitiert bei Wengst, Johannesevangelium II 287, Anm. 51).

⁴⁹⁴ Schneiders, *Women* 43.

⁴⁹⁵ Kirchschräger, *Ich habe den Herrn gesehen* 42. Vgl. auch Bovon, *Privilège* 51. – Eine Verengung zeigt sich später bei den Apokryphen, wo Gegensätze und Rivalitäten explizit ans Licht treten.

⁴⁹⁶ In diesem Zusammenhang könnte man auch die Frage stellen, ob „die Grabinspektion des Petrus schon in der Quelle mit der Mariaerzählung verbunden“ war (Zeller, *Ostermorgen* 153; sein Argument für diese Annahme lautet, dass „V. 5ff die Befürchtungen MMs V. 2.13.15 zerstreut“).

Gegen eine allzu wissende detaillierte Schichtenscheidung⁴⁹⁷ spricht schon einmal die durchgehende joh Sprachdecke, welche den Text charakterisiert. Aufgrund sprachlich-stilistischer Argumente legt sich deshalb zunächst die Annahme einer einheitlichen Komposition durch „den Evangelisten“ nahe, welcher traditionelle Elemente schöpferisch mit Eigenem verband, sodass seine eigene Aussageabsicht hervortreten konnte.⁴⁹⁸ Dagegen lässt sich jedoch wiederum das Argument einer joh Schule anführen, welche mit einer geprägten Terminologie arbeitete.⁴⁹⁹ So können aufgrund sprachlich-stilistischer Beobachtungen allein zwar traditionelle und redaktionelle Elemente in etwa unterschieden werden, nicht aber verschiedene Stufen joh Redaktion.⁵⁰⁰ Die inhaltlichen Akzentverschiebungen, die sich durch die Jüngerszene gegenüber der Erzählung von der Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen ergeben, legen allerdings nahe, dass die beiden Geschichten auf unterschiedlichen diachronen Ebenen liegen, welche zwei verschiedene entwicklungsgeschichtliche Erzählstadien repräsentieren. Demnach ließe sich auch fragen, ob vielleicht ein ursprünglicher joh Text ohne die Jüngerszene existierte⁵⁰¹ (ohne dass sich ein solcher nach der grundlegenden literarischen Überarbeitung noch rekonstruieren ließe)⁵⁰².

⁴⁹⁷ Vgl. etwa Becker, *Evangelium* 608ff. oder die jeweiligen Rekonstruktionen des Quelltextes bei Hartmann, *Vorlage* 220; Fortna, *Gospel* 245 (Erläuterung ebd. 135-141).

⁴⁹⁸ So geht etwa auch Neiryck, *John* 179, von einer einheitlichen Abfassung aus; als Basis für den Text zieht er freilich nur die Synoptiker in Betracht. Eine etwaige Verwendung bereits vorliegender Sondertraditionen klammert er aus.

⁴⁹⁹ Eine Imitation des joh Sprachstils war für damalige ZeitgenossInnen kaum ein Problem, wenn sogar wir die einzelnen Stilcharakteristika erkennen können.

⁵⁰⁰ Vgl. 4.2.

⁵⁰¹ Kügler, *Jünger* 349, spricht von zwei verschiedenen *joh* Textschichten. Auch für Theobald, *Jünger* 237, stellen V. 3-10 und V. 11-18 zwei „miteinander konkurrierende Episoden“ dar (vgl. auch ebd. 234f.), die auf zwei verschiedene Autoren zurückgehen. Er weist „die Einfügung des geliebten Jüngers in die Perikope V. 3-10* und deren Transposition an ihren heutigen Ort“ (ebd. 237) der Redaktion zu (ursprünglich hätte der Grabbesuch des Petrus [und eventuell seiner Begleiter] hinter 20,18 gestanden: vgl. ebd. 235-237), wohingegen er in 20,11-18 (in der stilistischen und theologischen Durchformung des traditionellen Materials) das Werk des Evangelisten sieht (dazu ebd. 237f.). Ähnlich betrachtet Ebner, *Jüngerin* 45ff., V. 2-10 als späteren Einschub. „Maria von Magdala, deren Osterbegegnung den Höhepunkt des ursprünglichen Evangeliums ausmacht, bekommt auf der späteren Redaktionsstufe im geliebten Jünger eine Parallelfigur an die Seite gestellt.“ (Ebd. 48.) Nach Mohri, *Maria Magdalena* 138, stammt die Wettlaufszene samt Überleitungen (V. 2/11) „von der Schlußredaktion des JohEv“ (vgl. ebd. 129ff.); an die Ostermorgengeschichte synoptischen Typs der vor-joh Passionsgeschichte sei zunächst die Christophanie angeschlossen worden, woraus Verschränkungen der beiden ursprünglich unabhängigen Geschichten resultiert hätten.

⁵⁰² Es ist mit Auslassungen, Kürzungen, Ergänzungen, Änderungen und Transfers von Formulierungen bzw. Motiven zu rechnen.

Meines Erachtens bildete die Tradition der Christophanie vor Maria von Magdala als „Einzelerzählung aus der joh Gemeindefradition“⁵⁰³ den Ausgangspunkt von Joh 20,1-18 – als alte Überlieferung, die in der joh Gemeinde/Schule ausgebaut wurde. In welcher Form die Erzählung ursprünglich aufgenommen worden war, lässt sich schwer sagen; eine längere narrative Entwicklung innerhalb der joh Gemeindegesehichte scheint jedoch voraussetzen zu sein.⁵⁰⁴ Erst später (auf der Ebene der joh Komposition oder bereits im Zuge einer späteren Redaktion des JohEv?) wurde die Jüngerszene mit dem Geliebten Jünger vorgeschaltet, der mit seiner Priorität des Glaubens gegenüber Petrus ein besonderes Gewicht erhielt (allerdings auch gegenüber Maria von Magdala);⁵⁰⁵ traditionsgeschichtlich lässt sich die Ostergesehichte mit dem Geliebten Jünger auf jeden Fall als jünger erweisen.⁵⁰⁶ Die erforderliche Einleitung lieferte der Rückgriff auf die alte Grabestradiion, wie sie bei den Synoptikern vorliegt; diese wurde um den Grabbesuch der beiden Jünger

⁵⁰³ Becker, Evangelium 610 (deren Bestand setzt er mit V. 11a.14b-17 an).

⁵⁰⁴ Daher fallen Überlegungen, welchen Bearbeitungsstufen sich die herausgestellten joh Elemente hier näherhin zuordnen lassen, ins Reich der Spekulation (diesbezügliche Theorien bewegen sich oft zirkulär), ebenso Rekonstruktionsversuche, wie die vorjoh, wie die erste joh Variante der Gesehichte laute.

⁵⁰⁵ Becker skizziert den umgekehrten Weg, wonach die Christophanie-Erzählung erst im Nachhinein zwischen die Jüngersequenz beim Grab (ohne den Geliebten Jünger), welche an den Grabbesuch von Frauen angefügt worden war, und die Christophanie von V. 19ff. in die Vorlage (= PB) eingebaut worden wäre (dies entspricht – von der Emmausgesehichte abgesehen – freilich der 1k Akolouthie); die Proto-Christophanie wäre dann den Jüngern abgesprochen worden, um sie stattdessen einer Frau zuzusprechen (vgl. ders., Evangelium 608-611). Dass V. 10 genau V. 19 vorbereitet (vgl. ebd. 609), kann ich aber nicht sehen. Während Becker die Entwicklung des PB verfolgt, gehe ich von der Erzählung der Christophanie vor Maria von Magdala aus.

⁵⁰⁶ Mit Hartmann/Schnackenburg/Fortna könnte man eine Zwischenstufe annehmen, welche die Ostererfahrung der Magdalenerin mit dem Grabgang des Petrus kombiniert – und dabei aber eindeutig Maria von Magdala den Primat zuspricht: Während Petrus über den Befund des leeren Grabes nicht hinausgelangt, begegnet Maria von Magdala als Erste dem Kyrios. Dann wäre nur die Figur des Geliebten Jüngers (samt seinen spezifischen Handlungen) redaktionell eingefügt, nicht die ganze Szene. Diese Version erklärt aber noch immer nicht die unbeteiligte Rolle der Magdalenerin, während Petrus das Grab besichtigt, auch wenn sich V. 11 besser anschließen lässt (freilich nur, wenn man sie zum Grab mitgehen lässt), ebensowenig die Pluralform οἱ δαμειν, welche ja als Indiz für die Zugehörigkeit von V. 2 zu einer Quelle gewertet wird. Ein gemeinsamer Grabbesuch des Petrus mit Maria von Magdala ist allerdings nirgends bezeugt. Hätte in diesem Fall außerdem die namentlich genannte (!) Magdalenerin durch den Geliebten Jünger einfach ersetzt werden können? (Hätte man sie bzw. ihre besondere Rolle aus der Ostergesehichte eliminieren wollen, hätte auch die folgende Erscheinungserzählung gestrichen werden müssen – oder man hätte hier genauso gut den Geliebten Jünger eintragen können.)

herumgelegt, um eine Exposition sowie eine Überleitung zu schaffen.⁵⁰⁷ Wenn eine textliche Erstfassung allein von der Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen handelte, dürfte im Erzählzusammenhang des JohEv für diese Stufe bereits eine gewisse Verschränkung mit der Tradition vom leeren Grab anzunehmen sein, um eine örtliche und zeitliche Situierung der Christophanie-Überlieferung im Kontext (nach der Grablegung) zu erreichen.⁵⁰⁸ Die Frage nach dem Zeitpunkt des Einbaus der Angelophanie stellt ein gesondertes Problem dar; deren erzählerische Ausgestaltung weist aber auf eine nachträgliche (parallelisierende) Kombination mit der Christophanie hin.⁵⁰⁹ Bei allen Einzelüberlieferungen zeigt sich eine weitgehende sprachliche Überformung; durch die joh Interpretamente werden sie zu einer zusammenhängenden spezifisch joh Ostergeschichte.

Als ProponentInnen verschiedener urkirchlicher Gruppierungen werden konkurrierende TraditionsträgerInnen (Maria von Magdala – der Geliebte Jünger / Petrus) mit dem zentralen Ostergeschehen verbunden und erhalten dadurch ihre gleichberechtigte apostolische Legitimation und Autorität. Die traditionelle Vorrangstellung des Petrus (vgl. 1 Kor 15,5; Lk 24,34) erfährt durch die Auszeichnung Marias von Magdala (Proto-Christophanie) und des Geliebten Jüngers (Priorität im Osterglauben) eine gewisse Korrektur.

8.11.1. Die narrative Ausgestaltung der Tradition der Proto-Christophanie vor Maria von Magdala: eine Frau als Erstzeugin des Auferstandenen

Durch die Konzentration der Erzählung auf Maria von Magdala präsentiert Joh 20 diese Frauengestalt in besonders herausragender Position. Denn wenngleich Maria von Magdala bei den Synoptikern stets als die Erste der Frauen genannt wird, erscheint sie sonst im Neuen Testament (abgesehen vom sekundären Mk-Schluss) nie als alleinige Handlungspartnerin Jesu. Dar-

⁵⁰⁷ Wird diese Komposition erst einer späteren Redaktion zugeschrieben, passt dazu auch die allgemeine Beobachtung von Kügler, Jünger 179: „Ein Charakteristikum der Redaktion ist die besondere *Nähe zu synoptischen Texten*.“ (Hervorhebung im Original fett gedruckt.) Analog geht Haenchen, Johannesevangelium 568ff., von einer Vertrautheit des „Ergänzers“ „mit der synoptischen Tradition“ (ebd. 570) aus.

⁵⁰⁸ Vgl. Mohri, Maria Magdalena 141: „Ohne die Verknüpfung mit der Ostermorgengeschichte hat der Text ohne Angabe von Ort und Zeit fragmentarischen Charakter ...“ In etwa könnte die ursprüngliche joh Erzählung derart ausgesehen haben, dass auf die Entdeckung des leeren Grabes durch Maria von Magdala V. *14-18 folgten (ähnlich die Rekonstruktion bei Haenchen, Johannesevangelium 579f.; siehe bereits Wellhausen, Evangelium 92f. [ohne V. 18]).

⁵⁰⁹ Siehe dazu die Diskussion in 8.5.

über hinaus steht ihre Einzelnennung „in Spannung zu allen anderen Ostertraditionen der Evangelien, nach denen sonst zumindest zwei Zeugen genannt sind (vgl. Mt 28,1; Lk 24,13 ...)“⁵¹⁰. Dem lässt sich nur „die besondere Ausnahme des Petrus in Lk 24,34; 1 Kor 15,5“⁵¹¹ gegenüberstellen, wodurch diese Erzählung ein weiteres Mal in Konkurrenz zur Petrustradition tritt. Allerdings wird allein in Joh 20,14ff. eine Christophanie vor einer Einzelperson narrativ entfaltet. Hier wird auch der Sonderweg der joh Traditionsgemeinschaft sichtbar, welche dem Zwölferkreis weibliche Identifikationsfiguren zur Seite stellte.⁵¹²

In der ursprünglichen joh Grabesgeschichte ist also „allein von der liebenden Jüngerin die Rede, die ihren geliebten ‚Herrn‘ sucht und ihn als Auferstandenen wiedererkennt“⁵¹³. Sie wird als *die* Zeugin des Osterglaubens dargestellt: Mit ihrer Gestalt wird die Protophanie des Auferstandenen verbunden, die als personale Begegnung, als ganzheitliche Glaubenserfahrung erzählt wird; sie fungiert als die erste von Jesus selbst autorisierte Apostolin, ihr wird das österliche Erstbekenntnis in den Mund gelegt.⁵¹⁴

8.11.2. Der Einbau des Geliebten Jüngers in die Petrustradition: Überbietung der petrinischen Zeugenschaft

Die joh Interpretation der Tradition vom Grabbesuch des Petrus ist durch die Antithetik zwischen ihm und dem „anderen Jünger“ geprägt,⁵¹⁵ „ihr Gang zum Grab verselbständigt sich förmlich, und bleibt doch ohne Konsequenzen“⁵¹⁶. Viele sprechen daher von einem regelrechten „Wettlauf“ der beiden Jünger.⁵¹⁷ Dabei erreicht der Geliebte Jünger als Erster das Grab und deutet als Erster glaubend die Zeichen von Jesu Auferstehung; so verkörpert er den idealen Jesusnachfolger und fungiert gleichzeitig als Garant der joh Tradition bzw. als besondere Gewährsperson des joh Christentums⁵¹⁸. „Mit der Gestalt des Lieblingsjüngers nimmt Johannes damit für sich und seine Schule in Anspruch, das Christusgeschehen in all seinen Dimensionen authentisch er-

⁵¹⁰ Becker, Evangelium 607f.

⁵¹¹ Becker, Evangelium 608.

⁵¹² Dazu in Kapitel II.

⁵¹³ Ebner, Bilder 175.

⁵¹⁴ Vgl. Ebner, Bilder 175.

⁵¹⁵ Näheres in 9.4.

⁵¹⁶ Kowalski, Gang 115.

⁵¹⁷ Dagegen Moloney, Gospel 519; Schenke, Johannes 373.

⁵¹⁸ Vgl. auch Becker, Evangelium 614f.

kannt, geglaubt und bezeugt zu haben.⁵¹⁹ Der Erzählzug, dass Petrus als Erster das Grab betritt, könnte einen Reflex auf die Tradition der Protophanie vor Petrus darstellen;⁵²⁰ dieser „behält ... die wichtige Funktion des Zeugen“⁵²¹. Demgegenüber betont der Höhepunkt der Geschichte in V. 8 jedoch den Primat des Geliebten Jüngers im Glauben und in der Erkenntnis;⁵²² als Symbolfigur für die joh Gemeinde zeichnet diesen eine größere Nähe zu Jesus aus.⁵²³ Petrus erhält seinen Auftritt in Joh 21. Damit wird die joh Neufassung der Erzählung durch „das in Szene gesetzte Konkurrenzverhältnis zu Petrus“⁵²⁴ charakterisiert.

Während Maria von Magdala in der unmittelbaren Begegnung mit dem Auferstandenen selbst zum Osterglauben kommt, bedeutet für den Geliebten Jünger bereits das leere Grab mit den zurückgelassenen, geordneten Binden „ein vollwertiges Zeugnis der Auferweckung Jesu“⁵²⁵; er bedarf auch keines angelus interpretes.⁵²⁶ Damit wird – gegenüber einer den Glauben begründenden Christophanie – wiederum ein besonderes Gewicht auf die Tradition vom

⁵¹⁹ Schnelle, Evangelium 301. Vgl. auch Zeller, Ostermorgen 159: „Neben der allgemein anerkannten Autorität des Petrus steht er für den ursprünglicheren Zugang der johanneischen Gemeinde zum Jesusgeschehen.“

⁵²⁰ So Blank, Evangelium 160f., 163; Byrne, Disciple 92; Schnelle, Evangelium 300; Wengst, Johannesevangelium II 278. – „An dieser Tradition scheint unser Text eine gewisse Kritik zu üben.“ (Blank, Evangelium 161.) Ähnlich Schnelle, Evangelium 301: „Der Evangelist übergeht nicht die Tradition von Petrus (und Maria Magdalena) als Erstzeugen, ordnet sie aber konsequent dem Lieblingsjünger zu.“

⁵²¹ Gnilka, Johannesevangelium 149; vgl. auch Zumstein, Erinnerung 183.

⁵²² Vgl. auch Barrett, Evangelium 538 („Primat des Glaubens“); ders., Gospel 561 („a primacy of faith“).

⁵²³ Auch Bultmann, Evangelium 531, sah die Pointe der Erzählung „in dem Verhältnis der beiden Jünger zueinander“, allerdings betrachtete er Petrus und den Geliebten Jünger als „die Repräsentanten des Juden- und des Heidenchristentums“; analog Schulz, Evangelium 242. – Andere sehen die Relation der beiden Jünger in einem allgemeineren Licht. So repräsentieren die beiden Jünger für Brodie, Gospel 564, eher „two faces of the church, the contemplative and the official“. Zur gängigen Typologie joh Gemeinde – „Petruskirche“ siehe unten in 8.11.3. – Gegen allegorische/typologische Interpretationen der beiden Figuren wendet sich etwa Lindars, Gospel 602 (für ihn fungiert der Geliebte Jünger als Paradigma für die Lesenden, die zum Glauben kommen sollen).

⁵²⁴ Ebner, Jüngerin 47.

⁵²⁵ Zeller, Ostermorgen 158. „Damit ist ein gefährliches Gefälle angebahnt: Das leere Grab wird zu dem Beweis für die Auferstehung Jesu. Die Notwendigkeit glaubender Interpretation verißt man. Dieser Schritt ist umso verhängnisvoller, als es sich V. 3-10 um eine literarische Fiktion handelt.“ (Ebd. 159.)

⁵²⁶ Hier ist eine gewisse Vorsicht gegenüber wertenden Darstellungen angebracht – in dem Sinne, dass Männer angesichts selbst-evidenter Zeichen zum Glauben kommen, wohingegen Frauen eine Belehrung von außen brauchen.

leeren Grab gelegt, für dessen adäquate Deutung der Geliebte Jünger als Gewährsperson auftritt.⁵²⁷

8.11.3. Die Vorschaltung der Jüngerszene: Verschiebung des österlichen Primats

Wenn der Grabgang der Jünger (V. 3-10) wie in Lk 24 erst an Marias Botschaft (V. 18) anknüpfte, wäre der Geliebte Jünger nicht der erste Glaubende, sondern er und Petrus würden hinsichtlich der Ostererfahrung gegenüber Maria von Magdala nur den zweiten Rang einnehmen. Durch den Einbau der Jüngersequenz vor der Erzählung der Begegnung Marias mit dem Auferstandenen und die damit verbundene Aufwertung des Geliebten Jüngers büßt andererseits die Jüngerin ihre Vorrangstellung als erste Osterzeugin ein. Die Tradition der Proto-Christophanie vor Maria von Magdala, in der ihre außergewöhnliche Autorität wurzelt, verliert dadurch etwas an Kraft.⁵²⁸ Die Jüngerzene stellt also die Glaubenspriorität des Geliebten Jüngers gegenüber Petrus heraus, aber um den Preis des Primats der österlichen Erstzeugenschaft Marias von Magdala⁵²⁹ – da sie offenbar keinen adäquaten Gegenpart für Petrus abgab.

⁵²⁷ Vgl. auch Lightfoot, Gospel 332f.; Becker, Evangelium 611; Dietzfelbinger, Evangelium 322. Theobald, Jünger 246, versucht hier als inhaltliches Anliegen der Redaktion herauszuarbeiten: „Angesichts der mutmaßlichen Position der von R (und 1Joh) bekämpften johanneischen Schismatiker, die möglicherweise den Tod Jesu als das Geheimnis der Trennung seines göttlichen Geistes von seiner irdisch-hinfälligen Gestalt gedeutet haben, könnte in der Tat die mit 20,8 verbundene Betonung der *leiblichen* Auferstehung Jesu gegen derartige rein pneumatische Erhöhungsvorstellungen gerichtet sein.“ Ähnlich führt Kügler, Jünger 346, die Umorientierung auf „ein besonderes Interesse der Redaktion an der *Leiblichkeit* der Auferstehung“ zurück (Hervorhebung im Original fett gedruckt) – bei gleichzeitigem „Zurückdrängen des visionären Elements“ (ebd. 466). – Dagegen betonen gnostische Schriften den spirituellen Charakter der Auferstehung und der Erscheinungen und orientieren sich stärker an Joh 20,17f.; Mt 28,16-20 sowie an den pln Visionen (siehe IV.1.).

⁵²⁸ Eine ähnliche Wirkung erzielt auch die Vorschaltung der Engelsequenz, insofern Maria als die im Unwissen Verharrende dargestellt wird; dies verdeutlicht die Rezeptionsgeschichte von Joh 20, welche in der Folge die üblichen weiblichen Klischees auf die unverständige Jüngerin übertrug. Aber auch heute zeigen sich die Nachwirkungen des Autoritätsverlusts, insofern etwa in vielen Gemeinden das Osterevangelium nur bis V. 9 gelesen wird.

⁵²⁹ Vgl. auch Kügler, Jünger 345f., 466; Mohri, Maria Magdalena 150-152; Schaberg, Resurrection 325, 337; Gollinger, Frauen 344 („de facto wird damit Marias Rolle als Erstzeugin ... relativiert“); weiters Schnelle, Evangelium 300: „Der Evangelist macht damit den Lieblingsjünger zum ersten wahren Osterzeugen.“ (Anders Thyen, Johannesevangelium 763f.: „Wie der geliebte Jünger zuvor Petrus den Vortritt in das Grab Jesu überließ, so überläßt er mit seinem Schweigen ... nun auch der zur Jüngerin Jesu gewordenen Maria den Vorrang, als

Aufgrund der Verklammerung der unterschiedlichen Ostererfahrungen spiegelt Joh 20 freilich auch das urkirchliche Ringen um den Osterglauben wider. Verschiedene Wege zur österlichen Erkenntnis werden aufgezeigt: Der Geliebte Jünger kommt angesichts des zeichenhaften leeren Grabes zum Glauben, dagegen genügen Maria das Grab und die Engel nicht, sondern Christus selbst beruft sie zur ZeugInnenschaft. Wird in der Maria-Erzählung Wert auf die persönliche Begegnung mit dem Herrn gelegt, bedarf der Geliebte Jünger keiner Erscheinungen, um die Zeichen richtig zu interpretieren.⁵³⁰ Hier manifestiert sich zum einen die Akzentsetzung der Interessen einer späteren Zeit, die den Geliebten Jünger im Kontrast zu Thomas als Vorbild für nachfolgende Generationen auftreten lässt.⁵³¹ Maria von Magdala bleibt jedoch die Erstzeugin des Auferstandenen und seine Osterbotin, wohingegen die Einsicht des Geliebten Jüngers auf der Erzählebene keine Konsequenzen zeigt.

erste Osterzeugin vor die männlichen Jünger zu treten.“) Im Blick auf die Konsequenzen für die österliche Erstzeugenschaft der Magdalenerin resümiert Theobald, Jünger 235: „V. 3-10 und 11-18 sind zwei parallele Bilder, deren Konkurrenz sich in der Frage zuspitzt: Wer ist denn nun der erste österliche Glaubenszeuge gewesen? Der geliebte Jünger (V. 8) oder eine Frau, Maria von Magdala (V. 16.18)? ... Nach R geht diese Ehre an den geliebten Jünger, nach E an Maria Magdalena!“ Allerdings hält er als alleinige Begründung fest: „weil der Lieblingsjünger noch vor Maria Magdalena als *erster* an die Auferstehung Jesu glaubender Jünger profiliert werden sollte“ (ebd. 236) – „und nicht, wie man auch vermuten könnte, daß die *Frau*, Maria Magdalena, auf den zweiten Platz verwiesen werden sollte“ (ebd., Anm. 93). Meiner Meinung nach sollte die Kategorie des Geschlechts hier jedoch nicht unterbewertet werden. Dementsprechend beobachtet auch Theobald, Jünger 236, Anm. 93: „Allerdings irritiert, daß in Joh 21,14 (R), der Aufzählung der drei österlichen Offenbarungen Jesu *vor den Jüngern*, seine Erscheinung vor Maria Magdalena nicht mitgezählt wird, wohl deshalb nicht, weil sie als Frau nach R keine ‚offiziell‘ anerkannte Zeugenqualität besaß.“ Auf diese Marginalisierung der Christophanie vor Maria von Magdala bzw. der Jüngerin selbst durch 21,14 geht Dowling, Rise 56-58, 62f., ausführlich ein (vgl. etwa auch Schaberg, Resurrection 297). Mit Blick auf Joh 21 (dazu 9.4.) charakterisiert Schneiders, Testimony 535, die Arbeit der – von ihr relativ spät (110-120) angesetzt – Redaktion, wobei sie von der klassischen Unterscheidung Evangelist/Redaktor ausgeht: „Part of the agenda of this redactor was to make the Gospel acceptable in the Great Church by softening without completely subverting the two most problematic characteristics of the Gospel: the autonomy, if not superiority, of the Beloved Disciple (i.e., the Johannine community and its witness) in relation to Simon Peter, and the preminent role of women, especially Mary Magdalene as the foundational apostolic witness of the community. The redactor tried to assure that neither the challenge to the Great Church’s understanding of Petrine primacy nor the ecclesial leadership of women, both of which had Gnostic potential, worked against the intention of Jesus that the witness of the Beloved Disciple should remain until Jesus comes (cf. 21.22) ...“

⁵³⁰ Daher Blank, Evangelium 165: „... im Grunde kann der Osterglaube nach Johannes auf die Ostererscheinungen verzichten.“

⁵³¹ Siehe 3.2.2.

Im Gefälle des paradigmatischen Glaubens des Geliebten Jüngers wird zum anderen auch die Tradition vom leeren Grab gewissermaßen „rehabilitiert“. Während das geöffnete Grab in dem Erzählfaden, der von Marias Grabbesuch handelt, nur Fehldeutungen evoziert, die der Auferstandene selbst korrigieren muss, bestätigt der Glaube des Geliebten Jüngers den Zeichencharakter der Grabesszenerie; der Polyvalenz des leeren Grabes wird eine autorisierte Interpretation gegenübergestellt. Eine diachrone Erklärung vermag den diesbezüglichen Widerspruch aufzulösen.

Als Relecture der ursprünglichen Ostergeschichte gehört die Erzählung vom Grabbesuch des Petrus und des „anderen Jüngers“ einem späteren Überarbeitungsstadium an. Auf welcher Stufe in der Genese des JohEv dieses anzusiedeln ist, hängt auch davon ab, wann die Passagen, die vom Geliebten Jünger handeln, insgesamt angesetzt werden: Handelt es sich um das literarische Produkt *einer* späteren Redaktion, oder gehören sie – insbesondere im Hinblick auf Joh 21 – *verschiedenen* Schichten an? Hier divergieren die Meinungen.⁵³² Die klassische Unterscheidung Evangelist/Redaktor stellt dabei nicht unbedingt das letzte Wort dar, zumal auch mehrere Redaktionsstufen möglich sind; hier könnte gerade das Relecture-Modell eine zufrieden stellende Erklärung bieten. Einerseits spricht die gegenüber dem sog. „Nachtragskapitel“ differierende Porträtierung und Rollenkonstellation der beiden Figuren in Joh 1-20⁵³³ für verschiedene redaktionelle Ebenen. Zu bedenken

⁵³² Kügler, Jünger 434, wertet die Texte „aufgrund ihres inhaltlichen Zusammenhangs“ als „Produkt der *Endredaktion*“ (im Original fett gedruckt). Vgl. auch Broer, Einleitung 196: „Wahrscheinlich haben nach dem Tod des Verfassers Mitglieder der johanneischen Schule dem Evangelium die heutige Gestalt verliehen, indem sie u.a. die Lieblingsjüngertexte und Kap. 21 eingefügt haben.“ Ähnlich ebd. 194 sowie Ebner, Jüngerin 47. Davon ausgehend versucht Theobald, Jünger 227ff., in den Lieblingsjünger-Texten ein einheitliches, kohärentes Konzept der joh Redaktion aufzuzeigen. Vgl. weiters Bull, Gemeinde 32-41; Mohri, Maria Magdalena 129ff. Auch Becker, Evangelium 436, weist die Stellen eher der Redaktion zu (bezüglich Joh 20,2-10 siehe ebd. 611, 614f.: Einfügung des Geliebten Jüngers). Entsprechend betrachtet Hoffmann, Auferstehung 506, Joh 20,(2)3-10 als nachjoh Redaktion; ebenso schreibt Haenchen, Johannesevangelium 568f., den „Einschub“ einem „Ergänzer“ zu. (Thyen, Johannes 155f., distanziert sich von seiner früheren These.) – Anders Culpepper, School 266 („added to traditional materials by the evangelist except the last“); Charlesworth, Disciple 34, 51; Schnelle, Evangelium 139, Anm. 78; ders., Theologie 138; Zumstein, Erinnerung 208, Anm. 37 („redaktionelle Hinzufügungen ... aus der Feder des Evangelisten“); Ruschmann, Maria von Magdala 30f.; ähnlich Schnackenburg, Johannesevangelium III 359, 364f., 456 (wenngleich er ebd. 370 spekuliert, „ob nicht erst die Redaktion den Jünger, den Jesus liebte, in die Erzählung hereingebracht hat, der Evangelist also nur von Maria und Petrus erzählte“). Analog reklamiert Zeller, Ostermorgen 154f., 159, die Stelle für den Evangelisten (wie schon Bultmann, Evangelium 528). Zur Diskussion siehe auch Söding, Perspektive 307, Anm. 112.

⁵³³ Dazu in 9.4.

ist andererseits, dass möglicherweise erst Joh 21 einen sinnvollen Abschluss der Antithetik zwischen Petrus und dem Geliebten Jünger bildet. Denn da der Glaube des Petrus wie die letztliche Funktion des Geliebten Jüngers (siehe 21,24) in Joh 20 offen bleiben, erhebt sich die Frage, ob die Jüngerszene nicht von vornherein auf eine Fortsetzung angelegt sein könnte, die Verhältnis und Rolle der beiden Jünger klärt sowie Petrus rehabilitiert.⁵³⁴

Die (sukzessive?) Relecture der joh Ostererzählung ist als eine Reaktion auf historische Prozesse zu verstehen. Näherhin ging es um eine bestimmte kirchenpolitische Weichenstellung – am besten in diejenige Phase passend, als sich im Zuge des joh Schismas die joh Gemeinde der werdenden „Großkirche“ öffnete und dabei freilich die eigene Identität herausgestellt werden musste. „Auf der narrativen Ebene wird diese kirchenpolitische Annäherung über die Personen Petrus/geliebter Jünger vorsichtig abgetastet.“⁵³⁵ Gerade die eigentümliche Funktionslosigkeit der beiden Figuren im Blick auf den weiteren Erzählverlauf legt eine solche hintergründige Deutung nahe. Dabei fungiert die Gestalt „des Jüngers, den Jesus liebte“ als Leitfigur für den joh Kreis, während Simon Petrus zu einer Identifikationsgröße für die „Großkirche“ stilisiert ist.⁵³⁶ In den narrativen Beziehungsstrukturen dieser beiden repräsentativen Jünger problematisiert der Text das Verhältnis der eigenen Traditionsgemeinschaft zu anderen Gruppen, die in Petrus ihre Integrationsgestalt sehen.

So erweist sich der Geliebte Jünger innerhalb des joh Osterevangeliums als neue (insbesondere männliche oder männlich assoziierte) Identifikationsfigur der joh Gemeinschaft, da diese in der geänderten historischen Situation nicht Maria von Magdala als Pendant zu Simon Petrus präsentieren konnte. „Ging es um ‚Fusionsgespräche‘ mit der Großkirche, konnte die johanneische Ge-

⁵³⁴ Vgl. in Bezug auf Petrus Schenke, Johannes 368: „Dies sind die *Leerstellen* des Textes, auf deren Auffüllung der Leser wartet.“ Ähnlich Kügler, Jünger 432, wobei er den Fokus auf die Bedeutung des Geliebten Jüngers richtet. Für ihn liegt in 21,24 „die unverzichtbare *Spitze* aller Lieblingsjüngertexte“ (ebd. 332, Anm. 1; Hervorhebung im Original fett gedruckt): „Abtrennungsversuche erscheinen schon von Joh 20 her als wenig erfolgversprechend.“ (Ebd.) – Anders Dowling, Rise 61, Petrus betreffend: „John 21 is ... not essential to complete the role of Peter in the Fourth Gospel. Its inclusion gives Peter a pre-eminent position among the disciples and a leadership role that is unexpected considering his portrayal in John 1-20, although not unexpected in terms of the Synoptic tradition.“

⁵³⁵ Ebner, Bilder 175.

⁵³⁶ Vgl. Ebner, Bilder 175 (er definiert die „Großkirche“ als „diejenigen Gemeinden, in denen die synoptischen Evangelien gelesen werden und Petrus bzw. seine Nachfolger eine Führungsautorität beanspruchen“); ders., Jüngerin 52, 54; Klauck, Gemeinde 217f.; Brown, Community 83f.; Culpepper, School 265 (Petrus „as the representative of Petrine Christianity“); Dietzfelbinger, Evangelium 322 (er sieht die joh Gemeinde in Konkurrenz mit „Gruppen, die sich auf Petrus berufen“). Zu dieser Typologie vgl. auch Venetz, Kirche 238-249.

meinde nicht mit Maria von Magdala in ihrer pointierten Stellung als Erstzeugin des Osterglaubens antreten.⁵³⁷

Damit fungieren sowohl Maria von Magdala als auch der Geliebte Jünger in der Geschichte des joh Christentums als herausragende Modellfiguren. Zu verschiedenen Zeiten erfüllten sie jeweils unterschiedliche Funktionen, was im narrativen Gefüge von Joh 20,1-18 seinen Niederschlag fand.

Aus der Rolle der Magdalenerin im JohEv lassen sich aber auch Rückschlüsse hinsichtlich der Situation der Frauen in dessen TradentInnenkreisen ziehen. Wenn Maria von Magdala die primäre Zeugin des österlichen Kerygmas darstellt, spielten Frauen offenbar gerade in der Anfangszeit der joh Gemeinschaft eine tragende Rolle und behielten diese auch während des joh Überlieferungsprozesses. Erst im Zuge des späteren Ausgleichs mit der petrinischen „Großkirche“ gerieten weibliche Erfahrungen und Traditionen eher in den Hintergrund, aber gleichwohl nicht in Vergessenheit.

Wenn nun Joh 20,1-18 in seiner Endgestalt das Erste(r)-Sein verschiedener Figuren in differierender Hinsicht thematisiert, bewahrt diese Version der Erzählung rund um Jesu Grab die Erinnerung an mehrere herausragende Gestalten (und durch sie repräsentierte Gruppen) in der nachösterlichen Gemeinschaft. Auf unterschiedliche Weise sind Petrus, der Geliebte Jünger und Maria von Magdala jeweils Erste in der narrativen Darstellung: Der Geliebte Jünger kommt als Erster zum Grab, welches jedoch Petrus zuerst betritt, um den dortigen Befund festzustellen (wodurch kraft seiner Autorität ein Diebstahl oder eine Verlegung des Leichnams ausgeschlossen wird). Andererseits findet der Geliebte Jünger wiederum als Erster zum Glauben angesichts der Zeichen, während Maria von Magdala als Erste dem Auferstandenen begegnet. So nehmen alle drei in gewisser Weise eine Erstzeugenschaft wahr, die erzählerische Realisation gibt mit ihrer Verflechtung traditioneller Versatzstücke dem jeweiligen Primat aller drei Figuren im Osterkontext Raum und lässt damit eine gewisse Vielfalt zu. Innerhalb der joh Gemeinschaft konzentriert sich die Führungsposition nicht auf eine Gestalt (vgl. den petrinischen Primat in der synoptischen Überlieferung), sondern verschiedene Aspekte werden auf mehrere Personen verteilt.⁵³⁸

⁵³⁷ Ebner, Bilder 175f.

⁵³⁸ Vgl. auch Karlsen Seim, Roles 67: „... in the Johannine story of the empty tomb there is a strange and rather entertaining apportionment among the persons involved. It makes sure that none of them becomes ‚the winner‘ of the search. Each of them is given some priority, and only when their various pieces of evidence are gathered together does the witness become complete. Provided that a prominent position in the resurrection story may be connected with an authoritative and prominent position in the Christian community, this apportionment among Mary of Magdala, Peter and the beloved disciple could imply an egalitarian interest in the leadership of the Johannine community.“

9. Theologische Sinnlinien im Licht des Makrokontextes des gesamten Evangeliums

Jenseits der diachronen Fragestellung, welche auf den Text hintergründig beeinflussende Überlieferungen und Quellen abzielt, lässt sich anhand bestimmter Querverweise auch eine bewusst intendierte „Intertextualität“ im Makrokontext des JohEv selbst mit seinem planvollen Aufriss feststellen. Mehr oder weniger klare textliche Bezüge weisen dabei auf konstante Motive und Themen der joh Sinnwelt hin und bringen so eine gewisse Mehrdimensionalität des Textes zum Vorschein. Damit lassen sich im Licht des Gesamt-evangeliums die hochsymbolische Darstellungsweise der Ostergeschichte und ihre Vielschichtigkeit verdeutlichen. Das eigentliche theologische Profil der *joh* Magdalenenfigur erschließt sich erst im Rahmen zentraler Sinnlinien des Makrokontextes.¹

9.1. Vorösterliches Nichtwissen und Missverständnisse – auf dem Weg zur österlichen Erkenntnis

So prägt etwa das Thema οὐκ εἰδέναι (V. 2.9.13.14) Joh 20,1-18 durchgängig und betrifft alle handelnden JüngerInnen Jesu: Maria von Magdala (V. 2.13.14) ebenso wie Petrus und „den Jünger, den Jesus liebte“ (V. [2].9). Mit diesem Thema des Nichtwissens, -verstehens und -erkennens, das jeweils der österlichen Erkenntnis harzt, sind auch die joh Motive der Finsternis (V. 1 σκοτία) und der Frage nach dem *Wo/Wohin* des Herrn (vgl. ποῦ in V. 2.13.15; ὅπου in V. 12) verwoben.

9.1.1. Die Finsternis

Angesichts des Licht/Finsternis-Dualismus, der das JohEv durchzieht,² verweist bereits der Begriff σκοτία in V. 1 auf eine symbolische Tiefenstruktur der Erzählung. So handelt es sich bei der – oberflächlich gesehen – temporalen Bestimmung σκοτίας ἔτι οὔσης um mehr als eine bloße Zeitangabe, wie auch der nächtliche Besuch des Nikodemus (3,2; 19,39 νυκτός), die Finsternis während der stürmischen Seefahrt (6,17 σκοτία) und das Hinausgehen des Judas in die Nacht (13,30 νύξ) auf eine symbolische Ebene deuten; in dieselbe Reihe ließe sich ferner der ergebnislose nächtliche Fischfang von 21,3³ stellen (ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπιάσαν οὐδέν). Die Finsternis bezeichnet die Ab-

¹ So auch Ruschmann, Maria von Magdala 210.

² Vgl. etwa 1,5; 8,12; 12,35f.46 (jeweils φῶς/σκοτία); ähnlich 3,19-21; 9,4f.; 11,9f.

³ Dazu Thyen, Johannes 166f.

wesenheit Jesu⁴ sowie die vorösterliche Situation der Unwissenheit und des Missverstehens, in der die österliche Erkenntnis noch aussteht⁵ (die Vorstellung von Erkenntnis als Erleuchtung begegnet etwa auch in der dualistischen Metaphorik von 2 Kor 4,6). So geht Maria in „der Finsternis der Welt und der Dunkelheit ihres Herzens“⁶ zum Grab. Während Mk 16,2 bereits das Osterlicht andeutet, „bricht es [bei Joh] an dieser Stelle noch nicht durch. Die Wahrnehmung dessen, dass das Grab leer ist, belässt Mirjam aus Magdala im Dunkeln; erst Jesus selbst wird ihre Trauer wenden (V.16).“⁷ Stufenweise wird sie jedoch von ihren Missverständnissen zum Licht der Erkenntnis geführt und lässt sich schließlich von Jesus selbst „erleuchten“⁸.

9.1.2. Das Nichtwissen

Mit ihrer Deutung des leeren Grabes im Sinne einer Verlegung oder eines Diebstahls des Leichnams (V. 2.13.15) reagiert Maria von Magdala auf diesen Befund nach den Maßstäben dieser Welt und verbleibt im Bereich innerweltlicher Logik und Plausibilität⁹ (ihre „natürliche Erklärung“ nimmt bereits eine neuzeitliche Interpretationsrichtung vorweg). Dabei formuliert ihre Rede einen Einwand gegen die christliche Deutung des leeren Grabes, welcher im Laufe der Erzählung entkräftet wird.

Im Horizont des joh Gesamtrahmens manifestiert sich in Marias Missverständnis darüber hinaus die Ausgangssituation eines Lernprozesses, der schrittweise von der Suche nach dem irdischen Jesus zur Begegnung mit dem Auferstandenen führt. Die kommunikativen Strukturen des Textes laden die AdressatInnen ein, an Marias Weg zu partizipieren.

So sehr ist Maria in dem Denken verhaftet, Jesus sei tot und sein Leichnam brauche eine Grabstätte, einen festen Ort, wo ihre Trauer Halt bekomme und an dem er verfügbar sei (wozu wollte sie ihn sonst wieder holen?), dass sie

⁴ Vgl. Charlesworth, *Disciple* 69, Anm. 145 („a Johannine theme to depict the absence of Jesus, the light of the world“); Schenke, *Johannes* 372 („zugleich jene *Finsternis* ..., die durch den Tod Jesu hereingebrochen war“).

⁵ Vgl. Schnelle, *Evangelium* 298; Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 362; Matera, *John* 403. Nach Maccini, *Testimony* 207f., „a setting of unfaith“; vgl. auch Moloney, *Gospel* 518.

⁶ Kremer, *Osterevangelien* 180.

⁷ Wengst, *Johannesevangelium* II 275. Vgl. auch Lightfoot, *Gospel* 332, sowie Brown, *Gospel* 981: „In the Synoptic tradition ‚light‘ is appropriate, for the women find an angel (or angels) at the tomb who gives them the good news that Jesus has been raised, and thus light has triumphed over the darkness of the tomb ... On the other hand, ‚darkness‘ is appropriate for John, for all that the empty tomb means to Mary is that the body of Jesus has been stolen.“

⁸ Ähnlich führt Jesus in Joh 9 den Blinden zum Sehen und zum Glauben.

⁹ Vgl. auch Zumstein, *Erinnerung* 183; Sanders/Mastin, *Commentary* 417.

den Lebenden nicht erkennt.¹⁰ Gerade die Pluralform οἶδαμεν in V. 2 verdeutlicht aber, dass es nicht um ihr persönliches Missverständnis geht, sondern um ein kollektives Nichtwissen; im *Wir* klingt die Stimme der Gemeinde durch, die zur Erkenntnis geführt werden soll.¹¹ Marias Nichterkennen Jesu, der vor ihr steht (vgl. V. 14: καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦν ἐστίν), erinnert an die Worte des Täufers in 1,26: μέσος ὑμῶν ἔστηκεν¹² ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε ...¹³ Von Anfang an geht es Joh – in stets neuen Anläufen – um die Erkenntnis der wahren Identität Jesu, welcher anwesend sein kann, ohne dass es die Menschen wahrnehmen. Daher gehört das Verb οἶδα, das im JohEv relativ häufig vorkommt, mitsamt seinen Negationen zu den wesentlichen Oppositionen der joh Sinnwelt (vgl. bereits 2,9: οὐκ ᾔδει – ᾔδεισαν),¹⁴ in welchen die fundamentale κρίσις angesichts der göttlichen Offenbarung zu Tage tritt.¹⁵

Um von der Negation ausgehend zum richtigen Verstehen und tieferen Sehen anzuleiten, bedient sich die literarische Darstellung oft des Missverständnisses und der Ironie.¹⁶ So zeugt auch das Verwechslungsmotiv in V. 15 ein weiteres Mal von der literarischen Technik des Joh, „durch ein anfängliches Mißverständnis Erleuchtung zu bewirken; tatsächlich ist dies das vollendetste Beispiel dieses Mittels, denn hier wird nicht eine Metapher, sondern Jesus selbst falsch verstanden“¹⁷. Auch der Auferstandene bleibt nämlich solange der Unerkannte bzw. Verwechselte, bis er sich von sich aus zu erkennen gibt.¹⁸ Daher findet sich in den österlichen Erscheinungsgeschichten ste-

¹⁰ Vgl. auch Wengst, Johannesevangelium II 284; ders., Ostern 74f.

¹¹ So hört auch Minear, John 126, in diesem *Wir* „the voice of the Christian community“; ähnlich Kowalski, Gang 125 („ein Mittel der Leserlenkung durch Johannes“).

¹² Zur Epiphanie-Konnotation bei ἵσταμαι siehe die sprachliche Analyse zu V. 14 (vgl. insbesondere 20,19/26: ἔστη εἰς τὸ μέσον).

¹³ Vgl. auch Lightfoot, Gospel 334. Ebenso stellt Scholtissek, Messias-Regel 111, einen Konnex zwischen den beiden Versen her: „Die Täufer-Regel 1,26 findet ihre *Bestätigung* und zugleich ihre *Überwindung* auch in Joh 20,1-18 ... (...) Wie in 1,35-51 wird auch in 20,1-18 die Überwindung der regulären Unkenntnis narrativ inszeniert.“

¹⁴ Vgl. auch Scholtissek, Messias-Regel 109-111.

¹⁵ Dazu auch Ruschmann, Maria von Magdala 35-37.

¹⁶ Brodie, Gospel 17f., bezeichnet diese literarischen Mittel als „anti-superficiality devices“ bzw. „surface-breaking techniques“; zur Technik des Missverständnisses vgl. bereits Vielhauer, Geschichte 434f.

¹⁷ Barrett, Evangelium 541; vgl. ders., Gospel 564; weiters Zeller, Ostermorgen 156; Sanders/Mastin, Commentary 426f.; Scholtissek, Messias-Regel 114.

¹⁸ Vgl. Scholtissek, Messias-Regel 111; Keil, Johannesevangelium 246: „erst in der logoshaften Anrede und nicht schon im bloßen empirischen Erfahrungszusammenhang“. Mohri, Maria Magdalena 145, 151, betont die Souveränität des Erscheinenden, der selbst die Gemeinschaft herstellt.

reotyp das Motiv des Nichterkennens (explizit etwa auch in 21,4), das die Selbstoffenbarung des Auferweckten vorbereitet.

In V. 16 erschließt sich Jesus Maria, indem er sie beim Namen ruft, und sie vollzieht die entscheidende Wende und erkennt ihn.¹⁹ Damit geht Maria von Magdala denselben Weg vom (regulären) Missverständnis zur Erkenntnis, der zuvor schon von anderen JüngerInnen erzählt wurde.²⁰

Aber auch das Nichtwissen der Jünger in V. 9 partizipiert an diesem dominanten joh Thema. Dabei weist die „noch nicht vorhandene Einsicht in die Schriften ... auf die spätere theologische Reflexion und das durch die Auferstehung gewonnene neue Schriftverständnis“²¹. Erst die Ostererfahrung ermöglicht die adäquate Interpretation der Schrift.²²

Gegen eine geschlechtertypologisierende Auslegung, die in Joh 20 nur auf der Seite Marias von Magdala das Nicht- und Missverstehen hervorhebt,²³ muss daher betont werden, dass sich auch Petrus und der Geliebte Jünger im Bereich der Finsternis und des Nichtwissens befinden. Während jedoch der Jünger, „den Jesus liebte“, diese vorösterliche Situation überwindet, scheint Petrus weiterhin im Unverständnis zu verharren.

Wie aber der Täufer am Beginn der narrativen Darstellung des JohEv den (auch von ihm selbst zunächst) unerkannten Jesus bei dessen erstem Auftreten öffentlich identifiziert und mit seinem Zeugnis eine Welle der Nachfolge auslöst, identifiziert Maria von Magdala am Ende des Evangeliums nach anfänglichen Missverständnissen schließlich den erhöhten Herrn und legt mit

¹⁹ Stibbe, John 205, weist auf die positive Entsprechung zum Jes-Zitat in 12,40 hin: „This text provides a commentary on the symbolic importance of Mary Magdalene’s movements ... The reader should note the emphasis on seeing, recognition and turning in 12,40 ...“

²⁰ Zu ihrem Nichtwissen bzw. -erkennen vgl. bereits die wiederholte Selbstaussage des Täufers in 1,31.33: *καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν*; später etwa das Unverständnis des Petrus angesichts der Fußwaschung 13,6ff.: *... σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώση δὲ μετὰ ταῦτα* (V. 7); oder das der Gruppe in 16,18: *οὐκ οἶδαμεν τί λαλεῖ*. Zu ihrem Missverständnis *δοκοῦσα ὅτι* ... vgl. beispielsweise 11,13; 13,29.

²¹ Gnllka, *Johannesevangelium* 150.

²² Der Erzählerkommentar in V. 9 richtet sich jedoch auch an die AdressatInnen, welche sich im Kontrast zu den beiden Jüngern an der Schrift als hermeneutischem Rahmen für die Interpretation des Ostergeschehens orientieren können und daher gegenüber der Glaubenserfahrung des Geliebten Jüngers nicht im Nachteil sind; ihr Glaube, der (auch) nicht auf einem unmittelbaren Sehen Jesu basiert (vgl. 20,29), kann sich auf das Zeugnis der Schrift stützen (die atl. Weissagungen wie die im JohEv selbst bezeugten Zeichen und Worte Jesu). Dazu Moloney, *Gospel* 520f.: „Faith motivated by the Scriptures, especially the Johannine version of the life, death, and resurrection of Jesus, matches the faith of the Beloved Disciple. Those living in the absence of Jesus (cf. 14:2-3, 28; 16:5, 28) but in the presence of the Paraclete (cf. 14:16-17) have evidence that Jesus must rise from the dead (cf. v. 9b).“

²³ Diese Auslegungslinie erwies sich bereits in der Patristik als gängiges Muster: dazu in IV.2.

ihrer Verkündigung die Basis für den nachösterlichen Glauben (insbesondere das gemeinsame Stichwort *έώρακα*²⁴ im jeweiligen resümierenden Zeugnis spannt einen großen Bogen vom Anfang zum Ende des JohEv: siehe 1,34 – 20,18).²⁵

9.1.3. Die Frage nach dem Ort/Ziel Jesu

Die beiden Ortsadverbien *ποῦ* und *ὅπου* (*wo/wohin*) gehören ebenfalls zu den zentralen Begriffen der joh Theologie; typisch für Joh ist ihre doppeldeutige Verwendung in einem topographischen wie auch theologischen Sinn.²⁶ Bereits in 1,38 formulieren Jesu erste Jünger als erste Frage an ihn im JohEv: *ῥαββί, ... ποῦ μένεις*; Mit der Frage nach dem *Wohin* Jesu verbindet sich oft aber auch das Mysterion seiner Herkunft – wie in 8,14:

... ὅτι οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω·
 ὑμεῖς δὲ οὐκ οἶδατε πόθεν ἔρχομαι ἢ ποῦ ὑπάγω.

Gerade im Zusammenhang mit seinem geheimnisvollen *Woher* und *Wohin* begegnen häufig Miss- und Unverständnis (mit ironischen Untertönen), zunächst im Zuge der öffentlichen Debatten mit „den Juden“, insbesondere wenn die Frage auf ein bloß geographisches Verständnis zielt – so etwa beim vermeintlichen Wissen einiger JerusalemerInnen um Jesu Herkunft in 7,27:

ἀλλὰ τοῦτον οἶδαμεν πόθεν ἐστίν·
 ὁ δὲ χριστὸς ὅταν ἔρχεται οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν.²⁷

Ähnlich wird sein Ziel in einem geographischen Sinn missverstanden (7,33-35):

εἶπεν ὁ Ἰησοῦς·
 ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι

²⁴ Sonst nur im Munde Jesu (vgl. 8,38).

²⁵ Zur Korrespondenz der beiden Leitfiguren im narrativen Konzept des JohEv siehe Ebner, Jüngerin 48-54.

²⁶ Aufgrund ihres häufigen Vorkommens erweisen sie sich als joh Stilcharakteristika (siehe die sprachliche Analyse). Zu ihrem Gebrauch bei Joh vgl. Minear, John 131, Anm. 9: „On occasion he can use these terms in a simple geographical sense (e.g., 4:46), but the presence of strong theological overtones is more typical.“

²⁷ Daran anknüpfend, verweist Jesus aber auf seine Sendung (V. 28f.). Vgl. weiters V. 41: ... μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ χριστὸς ἔρχεται; Dazu Minear, John 131: „... the geographical concern disclosed a blindness to the decisive question of whether or not Jesus had been sent from God. That mystery is wholly obscured when men try to use the criterion of Jesus' birthplace as a test of Messianism.“ Weiter geht das Gespräch der Pharisäer mit dem geheilten Blinden: siehe insbesondere 9,29-33. Vgl. auch die Frage des Pilatus in 19,9: πόθεν εἶ σύ;

καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με.
 ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὐρήσετέ με,
 καὶ ὅπου εἰμι ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν.
 εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς ἑαυτούς·
 ποῦ οὗτος μέλλει πορεύεσθαι
 ὅτι ἡμεῖς οὐχ εὐρήσομεν αὐτόν;
 μή εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων μέλλει πορεύεσθαι ...;²⁸

Dabei liegt die theologische Sinnrichtung der Fragen nach Jesu Herkunft (πόθεν) und nach seinem Ziel (ποῦ/ὅπου) in seiner Sendung ἐκ τῶν ἄνω (vgl. 8,23) bzw. ἐκ τοῦ θεοῦ (vgl. 8,42) – wie die LeserInnen bereits seit dem Prolog wissen – sowie in seiner Rückkehr zum Vater.

In 13,33 wiederholt Jesus seine an die Jüdinnen und Juden adressierte Ankündigung von 7,33f. im Kreis seiner JüngerInnen:

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

Auch jene haben das Ziel seines Weges noch nicht verstanden: κύριε, ποῦ ὑπάγεις; fragt Simon Petrus in 13,36. Ähnlich wendet Thomas in 14,5 ein: κύριε, οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγεις ... (in Entsprechung zu dem an pharisäische Adresse gerichteten Wort Jesu in 8,14: ὑμεῖς δὲ οὐκ οἶδατε πόθεν ἔρχομαι ἢ ποῦ ὑπάγω; bei seinen JüngerInnen erwartet Jesus andererseits ein Wissen darum in 14,4: καὶ ὅπου [ἐγὼ] ὑπάγω οἶδατε τὴν ὁδόν).²⁹

So lässt sich die *Wo*-Frage geradezu als charakteristisch für die vorösterliche Situation des Nichtwissens verstehen, die auch die JüngerInnengemeinde kennzeichnet. In den geschilderten Missverständnissen tritt die typisch joh literarische Technik zu Tage, welche das Ringen um die richtige Erkenntnis in der Gemeinde widerspiegelt und auf die Enthüllung der wahren Identität des Gesandten abzielt.

Auf der Linie dieser Missverständnisse liegt auch Joh 20,1-18. Beinahe während der ganzen Erzählung ist Maria auf der Suche nach Jesus, wie er es vorausgesagt hat (vgl. insbesondere 13,33: ζητήσετέ με). Sie begibt sich zunächst zu seinem Grab, kann ihn dort aber nicht finden; nach ihrer Nachricht

²⁸ Variiert wiederholt in 8,21f. (V. 22: μήτι ἀποκτενεῖ ἑαυτόν ...). Vgl. auch Minear, John 131: „The knowledge of whither Jesus is going poses a parallel mystery and misunderstanding. Here, too, people confuse a geographical destination with true destiny, and the misunderstanding is used to disclose the character of his mission. It is this motif that we find in the narrative of John 20.“

²⁹ Siehe auch die Wiederaufnahme der Frage in 16,5 sowie das Unverständnis der JüngerInnen in 16,17f., konkret auf Jesu Gehen zum Vater bezogen.

über das Verschwinden des Leichnams kehrt sie wieder dorthin zurück und stellt refrainartig die Frage, *wo* er („der Herr“) hingekommen sei (vgl. ποῦ in V. 2.13.15). Die längste Zeit hält sie also am Grab als eigentlichem Ort Jesu fest, aus dem man „den Herrn“ (sie spricht nicht von Jesu Leichnam) entfernt und an einen anderen Platz verlegt hätte (wer? wie?); von dort will sie ihn wieder zurückholen. Dabei bedeutet Jesus im Grab zu suchen angesichts seiner Auferweckung das Missverständnis schlechthin (vgl. auch Lk 24,5: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“). Bereits die Position der beiden Engel an der Stelle, *wo* der Leichnam gelegen hatte (vgl. ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ in V. 12 – ποῦ ἔθηκαν αὐτόν, V. 2.13), deutet zeichenhaft auf Jesu Auferstehung und beantwortet so Marias Frage, welche in V. 2 aber auch die Situation der JüngerInnengemeinde wiedergibt: *Wir wissen nicht, wo der Herr ist* (hier fungiert Maria von Magdala als deren Sprachrohr). Im leeren Grab und der erfolglosen Suche tritt die Entzogenheit Jesu zu Tage (ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἔλθειν; 13,33; vgl. 7,34-36), die Diskontinuität der Gemeinschaft mit dem Irdischen.

Erst die typisch joh Osteroffenbarung in V. 17 klärt die Frage nach dem Ort Jesu endgültig: ἀναβαίνω πρὸς τὸν πᾶτερα ... Jesus kehrt dorthin zurück, von wo er gekommen ist; die Frage nach seinem *Wo* bzw. *Wohin* wird mit seinem *Woher* beantwortet. Mit Maria werden die AdressatInnen damit „zu der Erkenntnis geführt, daß Jesus seinen legitimen und bleibenden Ort beim Vater hat“³⁰. Das letztliche Ziel nimmt 14,3 vorweg: ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ᾗτε (siehe auch 17,24); hier wird die dauerhafte Gemeinschaft mit Jesus beim Vater verheißen.³¹

Ihr Missverständnis und dessen spätere Überwindung stellen Maria von Magdala in *eine* Reihe mit den übrigen JüngerInnen, welche nach Jesu Ort/Ziel fragen (man denke etwa an Petrus und Thomas beim Abschiedsmahl). „In view of this evidence we have no other option than to view Mary’s triple confession in chapter 20 as the coda to a major symphonic theme. Since the pilgrimage of faith was precluded by ignorance of the ‚end,‘ only the removal of that ignorance could open the way to authentic discipleship.“³² Ein

³⁰ Schnelle, Evangelium 303.

³¹ Vgl. auch Ruschmann, Maria von Magdala 197.

³² Minear, John 132. Für Schneiders, Encounter 157, stellt die Frage *wo ist der Herr?* das dominierende Thema von Joh 20,1-18 dar. Sie sieht diese Leitfrage in zwei Schritten beantwortet: „In vv. 3-10 the Beloved Disciple ... comes to believe in the glorification. (...) The Beloved Disciple knows that Jesus’ historical presence among them has ended in his definitive ascent into the presence of God through his glorification on the cross. (...) The second part of the answer, however, is that Jesus who is glorified in God has also returned to his own. (...) The resurrection, the return of Jesus to his own, is revealed in the encounter between Jesus and Mary Magdalene in vv. 11-18.“

weiteres Mal erweist sich die Jüngerin damit als eine der großen Symbol- und Identifikationsfiguren für die joh Gemeinde. Ihr Weg zur Erkenntnis verdeutlicht exemplarisch, was nachösterliche JüngerInnenschaft bedeutet.

9.2. *Marias Weinen und die Trauer der Gemeinde – Wende zur österlichen Freude*

Die Interpretationslinie einer kollektiven Deutung der auf Maria von Magda-la bezogenen Erzählzüge lässt sich noch weiter fortsetzen.

Marias Weinen – bis zur Peripetie in V. 16 ein dominantes Motiv in V. 11-15 (siehe V. 11.13.15) – ist die einzige Emotion, die in der Erzählung *expressis verbis* erwähnt wird; deren besondere Hervorhebung könnte auch auf eine tiefere Dimension des Textes verweisen. So zeigt sich eine intratextuelle Verklammerung mit 16,19 im Kontext der Abschiedsreden, wo Jesus sein Weggehen ankündigt und seine Wiederkunft verheißt (16,16ff.):

Μικρὸν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με. (...).
ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι κλαύσετε καὶ θρηγήσετε ὑμεῖς ... ,
ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν³³ γενήσεται. (...)

Hier liegt wiederum eine Relecture von 14,18ff. vor:

Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.
ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με,
ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε.
ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ³⁴ γνώσεσθε ὑμεῖς
ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν. (...)

Beide Passagen – samt ihrem Kontext – nehmen wesentliche Grundzüge von Joh 20 deutend vorweg. Es zeigt sich, dass die gesamte joh Ostererzählung mit etlichen Prolepsen aus den Abschiedsreden korrespondiert, wo Jesus seinen Weggang, aber auch sein Wiederkommen ankündigt und in einer Art antizipatorischem Kommentar dessen Bedeutung formuliert. Insofern in Joh 20 die Verheißungen auf der Erzählebene eingelöst werden, erweist sich die joh Ostergeschichte als „das narrative Pendant“³⁵.

³³ Zur expliziten Freude wiederum siehe 20,20b (*ἐχάρησαν ... ἰδόντες τὸν κύριον*).

³⁴ Vgl. 16,23.

³⁵ Zumstein, Erinnerung 185. Vgl. auch Schneiders, Face Veil 97: „Chapter 20 simply uses the traditional resurrection material to involve the reader narratively in the accomplishment of that which was theologically expounded in the Discourses.“ Theobald, Osterglaube 93, versteht allein Joh 14,18-24 als eigentlichen „Kommentartext zu Joh 20“, der vorweg die „Basiserzählung“ deutet, wobei er von einer diachronen Prämisse ausgeht: „Jesu Abschiedsreden einerseits und die Passions- und Ostererzählung andererseits bilden ... gleichsam zwei

In Marias Weinen erfüllt sich damit innerhalb der Erzählung des Evangeliums die Trauer, die Jesus seinen JüngerInnen in den Abschiedsreden vorausgesagt hatte.³⁶ Ihre Tränen, von Exegeten oft als Sentimentalität dargestellt,³⁷ verkörpern die Verzweiflung der ganzen ersten Gemeinde angesichts der hoffnungslosen Situation, die zunächst aus dem Tod Jesu entstand. Dabei ist Maria mutiger als die anderen, die sich drinnen (ἔσω; 20,26) aus Angst hinter verschlossenen Türen versteckt halten (vgl. 20,19), während sie Jesus draußen (ἔξω) am Grab sucht. Das Bild ist aber auch „transparent für die Situation der Gemeinde des Evangelisten“³⁸, insofern sich in der klagenden Maria, die „draußen steht“, auch die bedrängte joh Gemeinde wiedererkennen kann.

Doch dieses Setting stellt nur die Ausgangssituation der Geschichte dar. Nun ist „jener Tag“ des Sehens und Erkennens angebrochen – am Morgen gelangt Maria von Magdala, am Abend „an jenem ersten Tag der Woche“ die Gruppe der JüngerInnen zur österlichen Erkenntnis,³⁹ dass Jesus lebt⁴⁰ und auch sie an dieser Lebendigkeit partizipieren werden (ζήσατε; 14,19) in der dauernden Gemeinschaft mit ihm, indem sie in das reziproke Immanenzverhältnis von Vater und Sohn hineingenommen werden (zu 14,20 vgl. 20,17⁴¹; 14,2f.).⁴² In Marias Ostererfahrung realisiert sich paradigmatisch der in den Abschiedsreden vorgezeichnete Prozess. Das „Sehen“ der nachösterlichen Präsenz Jesu muss neu gelernt und eingeübt werden. Wie Maria von Magdala von ihrer Trauer befreit wird und „in der unerwarteten Begegnung mit dem lebendigen Jesus zu dessen Zeugin wird, will Johannes auch seine Gemeinde

Tafeln eines großartigen Diptychons. (...) Bieten die Kap. 15-17 im Bereich der Abschiedsreden und Kap. 21 im Bereich der Ostererzählung Fortschreibungen der ihnen jeweils vorausgehenden Texteinheiten ..., so entwickeln sich die Bezüge *zwischen* den beiden Tafeln des Diptychons vor allem über die von E [i. e. dem Evangelisten] gestalteten Kerntexte, also die ursprünglich einzige Abschiedsrede des Buches, 13,31-14,31, und die mit Kap. 20 auch ursprünglich endende Passion- und Osterzählung.“ Eine detaillierte Analyse der Bezüge der ersten Abschiedsrede (bes. von 14,18-24) zu Joh 20,1-18 findet sich bei Ruschmann, Maria von Magdala 165-209.

³⁶ Vgl. Wengst, Ostern 73; ders., Johannesevangelium II 281; Blank, Evangelium 167; Ruschmann, Maria von Magdala 193.

³⁷ Man denke auch an die Wirkungsgeschichte der Tränen von Maria Magdalena.

³⁸ Wengst, Ostern 73 / Johannesevangelium II 281.

³⁹ Vgl. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (14,20; 16,23) – 20,1 τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων; 20,19 οὐσης οὐν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων. Dazu Ruschmann, Maria von Magdala 192f.

⁴⁰ Der ὅτι-Satz bringt ein Kausalverhältnis zum Ausdruck: Jesu Lebendigkeit ist „der Ermöglichungsgrund ihres österlichen Sehaktes“ (Ruschmann, Maria von Magdala 198).

⁴¹ Dazu in 9.6.1.

⁴² Bei der Erscheinung vor den JüngerInnen wird mit der Geistgabe das versprochene Kommen des Parakleten eingelöst, das ein zweites Hauptthema der Abschiedsreden darstellt (dazu auch in 9.6.1.).

diesen Weg führen⁴³. Mit ihrer doppelten Umkehr (siehe das zweifache στρέφομαι in V. 14 und 16) signalisiert Maria die fundamentale Wende, welche sie angesichts der Gegenwart des Auferstandenen erfährt: von der Trauer zur Freude, vom Tod zum Leben, vom κλαίειν zum ἀγγέλλειν.⁴⁴

In 14,21.23 kommt eine entsprechende Entgrenzung der Ostererfahrung zur Sprache, welche den Fokus auf die AdressatInnen richtet:

ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτὰς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με·
ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου,
καὶ γὰρ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν.

... ἐάν τις ἀγαπᾷ με τὸν λόγον μου τηρήσει,
καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτὸν
καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα.

Nun wird allen, die Jesus lieben (aber auch nur ihnen), die Erfahrbarkeit seiner nachösterlichen Gegenwart zugesprochen.⁴⁵ Maria von Magdala erweist sich – insbesondere auch als Liebende⁴⁶ – als Modell für die Gemeinde, welcher der Abschied nehmende Jesus das „Sehen“ seines Wiederkommens und sein Bleiben verheißt. Von der ursprünglichen Referenz losgelöst, spricht die narrative Anamnese darüber hinaus in die jeweilige Gegenwart der RezipientInnen, um in je neuen Situationen und Erfahrungshorizonten ihre Wirkung zu entfalten.

9.3. Die Vorbereitung des Auferstehungsglaubens in Joh 11

Aus den inhaltlichen Übereinstimmungen resultiert ferner eine besondere motivische Nähe der joh Grabesgeschichte zu Joh 11,1-45⁴⁷ (vgl. insbesondere die gemeinsamen Begriffe μνημείου, κλαίω⁴⁸, τίθημι, λίθος, αἶρω, σουδάριον)⁴⁹. Die motivischen Verschränkungen mit der Lazarusperikope legen dabei nicht nur eine gemeinsame redaktionelle Gestaltung nahe, sondern auch

⁴³ Wengst, Johannesevangelium II 282; vgl. ders., Ostern 74; außerdem Habermann, Apostelin 232.

⁴⁴ In 14,1 wird der Weg bestimmt vom ταρασσεσθαι zum πιστεύειν. (Dazu Ruschmann, Maria von Magdala 175f., 193.)

⁴⁵ Vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 183ff., 201ff.

⁴⁶ Vgl. die Liebesmetaphorik in der Ostererzählung: dazu in 8.6.4.; außerdem 9.5.

⁴⁷ Ich werde in II.2.2.1. noch genauer auf den Text eingehen.

⁴⁸ Das Weinen der beiden Marien am jeweiligen Grab (vgl. Joh 11,31.33; 20,11.13.15) wurde aufgrund ihrer wirkungsgeschichtlichen Identifikation auch in einem besonderen Konnex gesehen (so z. B. Bernard, Commentary 662).

⁴⁹ Außerdem aber auch etwa ἔρχομαι, ὁράω, λέγω, πιστεύω, φιλέω, διδάσκαλος, ποῦ.

eine bewusste intratextuelle Parallelisierung, sodass sich die beiden Grabeserzählungen gegenseitig interpretieren und Joh 11 auf Joh 20 vorbereitet.⁵⁰

Das Verständnis der Auferstehung Jesu als machtvolle Tat Gottes soll über analoge Erfahrungen von Gottes handelndem Eingreifen vermittelt werden; dazu werden die Zeichen im JohEv erzählt.⁵¹ „Nur wer eingeübt ist, im Alltäglichen die leise Stimme Gottes zu hören, nur wer eingelesen ist in Gottes Sprache mit uns, kann auch diesen letzten Schritt des Wunders der Auferstehung begreifen.“⁵² Der Dialog Jesu mit Marta (11,21-27) bietet den theologischen Hintergrund für die Auferweckung des Lazarus, aber auch schon für Joh 20. Auf Jesu Selbstoffenbarung ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ ... (V. 25) folgt Martas Glaubensantwort in ihrem Messiasbekenntnis (V. 27); diese „ist die rechte Haltung, aus der die folgenden Ereignisse des Evangeliums, die Passion und Auferstehung Jesu, gelesen werden sollen“⁵³.

In Joh 11,38 kommt *Jesus* zum Grab (ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον; vgl. 20,1) – des Lazarus, nachdem er – ähnlich wie Maria von Magdala (siehe insbesondere 20,15: ποῦ ἔθηκας αὐτόν) – gefragt hat: ποῦ τεθείκατε αὐτόν; (V. 34).⁵⁴ In V. 33ff. gelangen seine Emotionen zur Sprache, zunächst sein Zorn angesichts der Todesmacht, dann seine Tränen (ἐδάκρυσεν, V. 35), welche als Ausdruck seiner nahen Beziehung zum Verstorbenen interpretiert werden (vgl. V. 36: ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν). Später wird Maria von Magdala an *seinem* Grab weinen⁵⁵ – wie auch die betanische Maria um ihren Bruder (vgl. 20,11 κλαίουσα – 11,33: κλαίουσαν).⁵⁶ Damit klingen in der Szene bereits Jesu eigener Tod, sein Begräbnis – und seine Auferstehung an. Maria von Magdala

⁵⁰ Hier geht es nicht um traditionsgeschichtliche Fragen, sondern um assoziative Verknüpfungen im Makrokontext des Evangeliums. – Zum Konnex der beiden Auferstehungsgeschichten vgl. auch Kremer, Lazarus 23; Kowalski, Jesus 160.

⁵¹ Vgl. Kowalski, Gang 117f.: „Daher erinnert Johannes seine Leser/-innen an ähnliche, mit dem menschlichen Verstand alleine nicht faßbare Begegnungen Gottes in seinem Sohn Jesus Christus mit Menschen seiner Zeit. Die Auferweckung des Lazarus ist dem Verfasser des Joh dazu ein geeignetes Mittel, seine Adressaten der nahezu unglaublichen Botschaft anzunähern.“

⁵² Kowalski, Gang 118.

⁵³ Kowalski, Jesus 159.

⁵⁴ Zur ähnlichen Frage vgl. Kitzberger, Mary 583: „The narrator thereby influences the reader’s evaluation of Mary’s question, which is justified and legitimate, as Jesus’ question was.“

⁵⁵ Dazu Stibbe, John 205: „This echo effect suggests a Christ-like quality to Mary’s characterization.“

⁵⁶ Als Jesus die betanische Maria weinen sieht, ist er berührt (vgl. 11,33); im Anschluss erweckt er ihren Bruder. Maria von Magdala fragt er: τί κλαίεις; (20,15) und offenbart sich ihr.

steht in einem ähnlichen Naheverhältnis zu Jesus wie jener (und die andere Maria) zu Lazarus.⁵⁷

Auch hier leitet das Entfernen des Steins eine Auferweckung zum Leben ein.⁵⁸ ἄρατε τὸν λίθον – ἦραν οὖν τὸν λίθον (V. 39.41; vgl. 20,1: ... καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου). Das theologische Passiv in 20,1 steht in Kontrast zur menschlichen Aktion auf Jesu Befehl hin.

Als Jesus Lazarus aus dem Grab ins Leben ruft, muss jener erst von den Totentüchern befreit werden (11,44; die lexematische Verknüpfung durch das gemeinsame Stichwort σουδάριον fällt auf). Hingegen lässt der auferstandene Jesus diese „als Zeichen des neuen Lebens“⁵⁹ im Grab zurück,⁶⁰ sodass „die Erzählung von der Auferstehung des Lazarus überboten“⁶¹ wird.

Im Gegensatz zur Geschichte der Auferweckung des Lazarus wird Jesu Auferstehung aber nicht geschildert (nur das apokryphe EvPetr beschreibt diese als eigenen Vorgang). Joh 20 erzählt vielmehr, wie Menschen zum Osterglauben kommen. – Als unfassbares, unbeschreibbares Geschehen übersteigt Jesu Auferstehung unseren Horizont und kann auch gar nicht berichtet werden; aber der Auferstandene öffnet die Augen und gibt sich auf verschiedene Weisen zu erkennen. So vermitteln die differierenden Ostergeschichten unterschiedliche Wege der Ostererfahrung. Mit Maria von Magdala erleben wir die Schritte zu ihrer österlichen Erkenntnis aufgrund der Selbstoffenbarung des erhöhten Herrn. Joh 20,1-18 konfrontiert die Lesenden daher mit einer Glaubensgeschichte, die über die Zeichen des vom Grab entfernten Steins und der dort zurückgelassenen Totentücher, welche schon bei der Auferweckung des Lazarus eine Rolle spielten (daher haben die Begriffe μνημεῖον, λίθος, αἶρω, σουδάριον durchaus intratextuelle Signalwirkung), sowie

⁵⁷ Eine „Konfiguration“ zeigt sich damit nicht nur – wie oft bemerkt – zwischen den beiden Marien, sondern auch zwischen Maria von Magdala und Jesus selbst.

⁵⁸ Vgl. auch Kowalski, Gang 117.

⁵⁹ Gnllka, Johannesevangelium 150; vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium III 366; Schnelle, Evangelium 300; Beasley-Murray, John 372.

⁶⁰ Zu einem etwaigen Bezug zu Ex 34,33-35 siehe etwa Schneiders, Face Veil 94ff.; dies., Encounter 158; Brodie, Gospel 562.

⁶¹ Kowalski, Gang 121, Anm. 19. Byrne, Disciple 88, bewertet die durch das Stichwort σουδάριον hergestellte Opposition: „What the neatly folded and separately lying *soudarion* indicates is that whereas Lazarus was completely passive in his coming back to life, entirely reliant upon the command of Jesus and needing others to remove the facial cloth and so restore him to full human and social life, Jesus has actively raised himself. (...) In Johannine terms it is probably correct ... to regard the separately lying *soudarion* as constituting a ‚sign‘ for the Beloved Disciple.“ Ähnlich Kügler, Jünger 335-337 (mit zusätzlicher Betonung der leiblichen Auferstehung Jesu, die sich „durch den Bezug zur Lazaruserzählung gut begründen“ [ebd. 336] lasse); Thyen, Erzählung 2043.

über die im Bild der Engel implizierte göttliche Intervention zur Offenbarung und Erkenntnis des Auferstandenen führt.

9.4. Petrus und „der andere Jünger“ im JohEv

Da in den Glaubensweg Marias von Magdala der Grabgang zweier weiterer Figuren eingeschoben ist, welche somit in unmittelbarem Kontext zu Marias ZeugInnenschaft präsentiert werden, kann diese Konfiguration nicht unberücksichtigt bleiben. Daher werde ich der joh Porträtierung des Petrus und „des anderen Jüngers, den Jesus liebte“ einigen Raum widmen. Insbesondere tritt das joh Thema des Verhältnisses der beiden Jünger zueinander in den Blick, welches – neben anderen Passagen des JohEv – auch die Ostergeschichte beleuchtet und zu einer weiteren Entfaltung bringt.

9.4.1. Das Porträt des Petrus im JohEv

Im Vergleich zu den Synoptikern erscheint das joh Petrusbild wie eine Korrektur der traditionellen Vorrangstellung des Anführers der Zwölf (jedoch ohne gegen ihn zu polemisieren): Seine Führungsposition wird zwar anerkannt,⁶² allerdings doch in gewissem Maße nivelliert.⁶³ Insbesondere nimmt er gegenüber dem Geliebten Jünger, der ab 13,23 die Bühne betritt, nur den zweiten Platz ein.⁶⁴ Erweist sich Petrus als „Lieblingsjünger“ der synoptischen Überlieferung, beruft sich das JohEv auf einen eigenen Zeugen und Traditionsgaranten, der in besonderer Weise für die Wahrheit des Evangeliums bürgt.

So erinnert die Berufung Simons als Κηφᾶς in 1,42 zwar an seine allgemein überlieferte Autorität, aber weder ist er der Erstberufene (vgl. Joh 1,35-42 diff. Mk 1,16-18; Mt 4,18-20; Lk 5,1-11)⁶⁵ noch ist er der Erste, der in Jesus

⁶² Vgl. etwa Moloney, Gospel 522: „There is sufficient evidence within the Fourth Gospel to indicate that Simon Peter was understood as an authority and a spokesperson, however fragile he may have been.“

⁶³ Zu beachten ist jedoch, dass das Bild des Petrus auch in den synoptischen Darstellungen nicht durchwegs positiv gezeichnet wird: siehe etwa Mk 8,32f.; 9,5f.; 14,66-72 (Unverständnis und Verleugnung). Bei Lk zeigen sich freilich deutliche Tendenzen, störende Misstöne im Porträt des Petrus zu beseitigen und dessen Vorrangstellung mit spezifischen Erweiterungen und Modifikationen weiter auszubauen (dazu etwa Brock, Mary Magdalene 19-32).

⁶⁴ Vgl. auch Sanders/Mastin, Commentary 421; Brodie, Gospel 65.

⁶⁵ Zwar wird bei der ersten Erwähnung des Petrus in 1,40-42 seine traditionelle Position deutlich, „aber auch, dass Johannes dessen Stellung einebnete und diesen Schüler in die Gemeinschaft der Schüler Jesu einordnete“ (Wengst, Johannesevangelium II 276). – Im Kon-

den Messias erkennt.⁶⁶ Sein Bekenntnis in Joh 6,68f. als Sprecher der Zwölf während der „galiläischen Krise“ hat nicht den zentralen Stellenwert wie in Mk 8,29 (buchstäblich als Mitte des Evangeliums) und auch nicht die Konsequenzen wie in Mt 16,16-19. Das entsprechende joh Credo formuliert in 11,27 Marta.⁶⁷

In der Stunde der Passion verdunkelt sich das Bild von Petrus zunehmend. Sein Protest bei der Fußwaschung (vgl. 13,6ff.), welche als symbolischer Akt der Erniedrigung Jesu aus Liebe zu den Seinen bereits die Passion präfiguriert (vgl. die Hinführung in 13,1), erinnert an seine Haltung angesichts der Leidensankündigung in Mk 8,32 par. Mt 16,22 (bei Lk gestrichen). Weiters enthüllen seine blinde Frage nach Jesu Schicksal und seiner beabsichtigten Nachfolge, verbunden mit der großspurigen Beteuerung, sein Leben für Jesus hinzugeben (13,36-38; vgl. Mk 14,29-31 par. Mt 26,33-35; gemildert bei Lk 22,31-34), sowie sein Schwerthieb bei dessen Verhaftung (18,10f.) „einen ungestümen Charakter und ein umfassendes Unverständnis der Sendung Christi. Diese Blindheit gegenüber der Offenbarung geht mit der schrecklichen Untreue der Verleugnung in der entscheidenden Stunde einher (18,17-18.25-27).“⁶⁸ Die verschachtelte Erzähltechnik in 18,15-27 stellt der Befragung des Petrus Jesu Verhör durch den Hohepriester als synchronen Handlungsstrang gegenüber: Während Jesus auf seine ZeugnInnen verweist (vgl. 18,21), bestreitet Petrus seine Zugehörigkeit zu ihm.⁶⁹ Im Gegensatz zu den synoptischen Darstellungen wird die Verleugnung auch nicht durch das Motiv des Weinens gemildert, das in Mk 14,72 par. Mt 26,75; Lk 22,62 am Ende die Verzweiflung und Reue des Petrus ausdrückt.⁷⁰

Im Osterkontext dient er zunächst als Kontrastfolie für den Geliebten Jünger. Zwar wird ihm das Privileg zugestanden, als Erster das Grab zu betreten, hinsichtlich seiner Reaktion schweigt die Erzählung jedoch. Hingegen ist der Geliebte Jünger der Erste, von dem der Osterglaube ausgesagt wird. Während Petrus gleichsam eine „amtliche“ Inspektion des Grabes vornimmt, aber über die bloße Feststellung der Tatsachen nicht hinausgelangt,⁷¹ sieht der Geliebte

trast dazu hebt Lk wiederum Petrus aus der Gruppe der Erstberufenen gegenüber Mk (und Mt) deutlich heraus.

⁶⁶ So fällt auch in der Reihe der christologischen Aussagen in Joh 1,35ff. das Schweigen des Petrus auf (vgl. Conway, Gender 88).

⁶⁷ Dazu in II.2.2.1.4.

⁶⁸ Zumstein, Erinnerung 210.

⁶⁹ Van Tilborg, Love 156, betont als inhaltliche Aussage der ineinander verschränkten szenischen Darstellung: „The only one who is asked to testify, refuses to answer and even denies that he has anything to do with it.“

⁷⁰ Vgl. Zumstein, Erinnerung 210, Anm. 40; Dowling, Rise 52.

⁷¹ Vgl. Klauck, Gemeinde 218.

Jünger tiefer. Auf einer intertextuellen Ebene zeigt sich darüber hinaus eine weitere Konkurrenz, insofern die Proto-Christophanie, mit welcher traditionell ein besonderer Status des Empfängers bzw. der Empfängerin der Erscheinung verbunden ist, Maria von Magdala zugesprochen wird;⁷² Petrus offenbart sich der Auferstandene erst im Rahmen der JüngerInnenerscheinung in 20,19ff.

Konzentrieren sich die Synoptiker auf Petrus als primäre Bezugsperson, erscheint der petrinische Primat demnach bei Joh auf verschiedene Figuren verteilt: Der *Geliebte Jünger* tritt als Garant der Jesusüberlieferung auf, *Maria von Magdala* ist Empfängerin der Ersterscheinung des Auferstandenen, *Marta* artikuliert das Messiasbekenntnis der Joh Gemeinschaft.

Allerdings entspricht Joh 21 eher dem synoptischen Bild. Als Hauptakteur wird Simon Petrus in der Liste 21,2 an der Spitze genannt. Er ergreift die Initiative beim Fischfang⁷³ (V. 3), dem freilich erst, als Jesus am Ufer steht und seine Anweisungen umgesetzt werden, Erfolg beschieden ist. Auf das Wort des Geliebten Jüngers hin, der jetzt „den Herrn“ erkennt, wirft er sich ins Wasser, um als Erster bei Jesus zu sein (V. 7; vgl. Mt 14,28ff.). Petrus zieht das Fischnetz an Land (V. 11): „Das mit 153 Fischen gefüllte Netz, das er, ohne dass es zerreißt, ans Ufer zieht, präfiguriert die pastorale Funktion des Apostels, die zahlreichen Gemeinden in der Einheit zu sammeln.“⁷⁴

Im folgenden Dialog (V. 15ff.) ist er der alleinige Gesprächspartner Jesu. Dessen dreimalige Frage ἀγαπᾷς/φιλεῖς με; (V. 15-17) erinnert an den dreifachen Verrat,⁷⁵ die Anrede Σίμων Ἰωάννου an die erste Begegnung in 1,42; damit fungiert Joh 21 gewissermaßen als zweite Berufung (vgl. auch Jesu Aufforderung in V. 19: ἀκολούθει⁷⁶ μοι; außerdem die Berufungsgeschichte in Lk 5,1-11, deren Sujet Ähnlichkeiten mit dem Fischfang in Joh 21 aufweist). Durch das Skrutinium wird Petrus rehabilitiert und – in Anspielung auf Joh 10 – in seine pastorale Funktion eingesetzt. Als guter Hirt fungiert er als Jesu Stellvertreter, der dessen⁷⁷ Schafe unter Einsatz seines Lebens

⁷² Die traditionsgeschichtlich konkurrierende Überlieferung einer entsprechenden Einzelchristophanie vor Petrus findet bereits in 1 Kor 15,5 (später in Lk 24,34) ein schriftliches Zeugnis.

⁷³ Diese Darstellung knüpft an die synoptische Überlieferung an (vgl. Mk 1,16ff. par. Mt 4,18ff.; Lk 5,1-11), insbesondere auch in ihrer Symbolik; bei Joh wurde Petrus bisher nicht als Fischer vorgestellt.

⁷⁴ Zumstein, Erinnerung 211. Vgl. auch Pesch, Grundlagen des Primats 44.

⁷⁵ Auch die ähnliche Szenerie bewirkt eine Verklammerung der beiden Szenen: vgl. in 18,18 und 21,9 das seltene Lexem ἀθρακιά (dazu auch Thyen, Johannes 159, Anm. 33, 167).

⁷⁶ Im Unterschied zu den synoptischen Berufungserzählungen fehlt das Verb bei der ersten Begegnung in Joh 1,42.

⁷⁷ Vgl. Joh 21,15.16.17: βόσκει/ποιμαίνει τὰ ἀρνία/πρόβατά μου. Jesus bleibt der eigentliche Hirte.

(V. 18f. verweist auf sein Martyrium) führt und hütet (vgl. Jesu Vorbild in 10,11: ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων; ferner 15,13: ... ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ – die Hingabe des Lebens für andere als Vollendung der Liebe).⁷⁸ Gegenüber seinem Versprechen an Jesus in 13,37 (τὴν ψυχὴν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω – von Jesus in V. 38 ironisch in Frage gestellt)⁷⁹ hatte er während der Passion versagt, der erste Versuch der Nachfolge (18,15 ἠκολούθει τῷ Ἰησοῦ: ein Imperfectum de conatu?) scheiterte mit der dreifachen Verleugnung,⁸⁰ doch im späteren Einsatz realisierte er seine Liebe zu Jesus in wahrer Nachfolge.

Ab V. 20 steht allerdings wieder die Antithetik zum Geliebten Jünger im Vordergrund (wie schon in 13,23-25; 20,2-10).

9.4.2. Der Geliebte Jünger

Der anonyme Jünger, der expressis verbis erst im zweiten Teil des Evangeliums, insbesondere im Passions- und Osterbericht, auftritt, wird in Joh 13,23 in prominenter Position eingeführt: ἦν ἀνακείμενος εἰς ἓκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς. Dass er als εἰς ἓκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ vorgestellt wird, impliziert, dass er zum engeren JüngerInnenkreis Jesu gehört und seine Anwesenheit in der Nähe Jesu auch schon vorher voraussetzen ist.⁸¹ Das Stichwort κόλπος⁸² erinnert an 1,18, die einzige andere Stel-

⁷⁸ Vgl. auch Klauck, Gemeinde 218; Ebner, Bilder 174f.; Kügler, Jünger 396ff.; Busse, Johannesevangelium 267f.

⁷⁹ Um die textlichen Bezugnahmen zu verdeutlichen, führe ich die entsprechenden Stellen in einer Übersicht an:

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

⁸⁰ Vgl. Thyen, Johannes 159.

⁸¹ Dass er (als der von Jesus geliebte Jünger) erst in Joh 13, in der zweiten Hälfte des Evangeliums die Bühne betritt, könnte nach Schnackenburg, Johannesevangelium I 82, „damit zusammenhängen, daß sich erst jetzt der Blick des Evangelisten voll und ganz dem ‚Kreis der Seinigen‘ zuwendet“; Theobald, Jünger 224, fügt hinzu, dass „jetzt also erst die Rolle dieses Jüngers für die Interpretation und Weitergabe der Offenbarung bedacht werden kann“. Brown, Community 33, verweist auf „die Stunde“: „This does not mean that this Disciple was not present during the ministry, but that he achieved his *identity* in a christological context.“ Erstmalig erwähnt wird in 13,23 laut Theobald, Jünger 221, nur seine Qualifikation, die ihn gegenüber den anderen Berufenen heraushebt: „Als von Jesus Geliebter tritt er hier zum erstenmal in Erscheinung, für sein mögliches früheres Auftreten in der Erzählung ... ist die Formulierung von 13,23 ohne weiteres *offen*.“ Nach Kügler, Jünger 434, „dient der geliebte Jünger dazu, aus der Textwelt in die Welt der Lesenden zu führen. (...) Weil seine

le, in welcher der Begriff auftaucht: ... μονογενής θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Eine bewusste Parallelität des Naheverhältnisses ist intendiert: „Wie der Sohn der Offenbarer und Interpret des Vaters vor den Menschen ist, so ist der Lieblingsjünger der Zeuge und Hermeneut Christi vor den Seinen.“⁸³ Aufgrund seiner analogen engen Vertrautheit mit Jesus fungiert er als dessen „Exeget“⁸⁴ und Offenbarungsmittler, an den sich

Funktion über die Textwirklichkeit hinaus- und in die Zeit nach Jesus hineinragt, taucht er auch erst dann auf, wenn für Jesus die Stunde des Abschieds gekommen ist.“

Manche versuchen den Geliebten Jünger als einen der Anonymi des ersten Jüngerpaares in 1,35ff. zu identifizieren (so etwa Theobald, Jünger 221f., 248 [im Sinne der von ihm herausgestellten pseudepigraphischen Konzeption der Redaktion]; Thyen, Johannes 171-174; Söding, Perspektive 308, 310; Brown, Community 32f.; Schnelle, Theologie 138; Schnackenburg, Person 252f.): dann wäre der Geliebte Jünger von Anfang an Jesu Zeuge und bereits vor Petrus berufen worden (dagegen Broer, Einleitung 191: „wenig wahrscheinlich“; ähnlich Culpepper, School 266; Bull, Gemeinde 32, Anm. 52; Lindars, Gospel 31f.; literarische Gegenargumente nennt Kügler, Jünger 421-424). Immerhin lässt die Leerstelle (nach Ebner, Jüngerin 54, von der Redaktion absichtlich freigehalten) eine solche Interpretationsmöglichkeit zu, wobei eine solche Rezeption bei der Erstlektüre des Werkes freilich noch nicht in den Blick kommt. Im Folgenden werde ich allerdings nur diejenigen Passagen auswerten, in welchen explizit vom Geliebten Jünger die Rede ist.

Zu einer möglichen Zugehörigkeit zu den Zwölf (zumal bei Joh eine Namensliste fehlt) vgl. z. B. Lindars, Gospel 34 („definitely one of the Twelve“ – was er in John 43 als bloße literarische Konzeption expliziert); Thyen, Johannes 158, Anm. 31 („keinesfalls außerhalb des Kreises der Zwölf“; vgl. ebd. 164f., 182-184; ders., Johannesevangelium 2); Söding, Perspektive 307 („nicht sicher zu belegen, aber auch nicht ganz unwahrscheinlich“). Anders etwa Schnackenburg, Person 253; ders., Johannesevangelium III 461. Gerade in der Nichtzugehörigkeit zum Zwölferkreis könnte freilich eine besondere Pointe liegen, zumal dieser Gruppe im 4. Evangelium auch nicht dieselbe Bedeutung wie bei den Synoptikern zukommt.

⁸² Zur Verwendung des Bildes für den Empfang und die Übergabe religiöser Überlieferungen siehe etwa Berger, Johannes 108f. „Jesus, as the one loved by God, now passes his authoritative knowledge on to the one he loved.“ (De Boer, Gospel 188.) Motivische Ähnlichkeiten finden sich auch in Dtn 33,12 LXX (Segensspruch über Benjamin; dazu Theobald, Jünger 243, Anm. 125). Van Tilborg untersucht die LXX sowie profane griechische Texte aus dem 1. Jh. v. Chr. im Hinblick auf den Gebrauch der Termini κόλπος und στήθος (vgl. ders., Love 89f.) und resümiert: „... from the very first moment of his introduction, the beloved disciple, imaginarily, is given a spot which makes him the closest ally of Jesus, a two-in-one-ness of love which will prove to be unbreakable. The relation is expressed in a language which is completely ignored in a culture where men should not even touch each other.“ (Ebd. 91.)

⁸³ Zumstein, Erinnerung 212; vgl. ebd. 173; weiters Söding, Perspektive 313; Klauck, Gemeinde 213f.; Culpepper, School 266f.; Ebner, Jüngerin 51; Thyen, Johannes 181, Anm. 83.

⁸⁴ Allerdings transzendiert diese Funktion die unmittelbare Erzählebene, insofern der Geliebte Jünger sie vor allem in Relation zu den LeserInnen und nicht gegenüber den anderen Erzählfiguren wahrnimmt (siehe unten), womit sich der Einwand von Kügler, Jünger 147, entschärfen lässt (auch er selbst vermutet „eine besondere Ausrichtung dieser Figur auf die Welt der Lesenden“: ebd. 149; im Original fett gedruckt).

die anderen, insbesondere Petrus als deren Sprecher⁸⁵ (vgl. 13,24), wenden müssen.

Hinter dieser Konstellation könnte als analoges sozialgeschichtliches Modell das Verhältnis des Vorstehers einer griechisch-hellenistischen Philosophenschule zu dessen Lieblingsschüler und Nachfolger stehen, welcher geradezu technisch „Geliebter“ (ἐρώμενος, vgl. Diog. Laert., 4,21f.)⁸⁶ genannt wird.⁸⁷ An die emotionale Seite ist also insbesondere eine inhaltliche und darüber hinaus eine rechtliche Komponente gekoppelt.⁸⁸ „Der geliebte Schüler *beerbt* den Meister in der Leitung der Schule.“⁸⁹ In der Szene beim Kreuz (Joh 19,25-27) wird dieser rechtliche Aspekt ausdrücklich thematisiert, wenn der Geliebte Jünger „per Adoptionsformel in die Familie Jesu aufgenommen [wird]. Als ‚Sohn‘ der Mutter Jesu wird er automatisch zum ‚Bruder‘ Jesu und damit vom Status her zu seinem Rechtsnachfolger erklärt.“⁹⁰ So gründet Jesus in seiner Todesstunde eine neue Familie für die Zeit nach seinem Weggang, die nachösterliche Gemeinde, „deren Führung er dem Lieblingsschüler übergibt“⁹¹.

⁸⁵ Petrus tritt jedoch nicht als einziger Sprecher der Gruppe auf; diese Rolle übernehmen etwa auch Thomas oder Philippus.

⁸⁶ In *De clarorum philosophorum vitis* 4,21 beschreibt Diogenes den Philosophen Krates als ἀκροατῆς ἅμα καὶ ἐρώμενος Πολέμωνος (*Schüler zugleich und Liebling des Polemon*) und stellt ihn im unmittelbaren Anschluss als dessen Amtsnachfolger und Erben vor: ἀλλὰ καὶ διεδέξατο τὴν στολὴν αὐτοῦ (*aber er übernahm auch als Nachfolger die Leitung seiner Schule*). Als dessen Favoriten bezeichnet er ihn noch einmal in 4,22, wo dasselbe Verhältnis auch von Krantor und Arkesilaos ausgesagt wird: ἦν δέ, φησὶν, ἐρώμενος, Κράτης μὲν, ὡς προεῖρηται, Πολέμωνος· Ἀρκεσίλαος δὲ Κράντορος. (Textzitate aus der LCL-Ausgabe, S. 398, 400.)

⁸⁷ Vgl. Ebner, Bilder 174; Theobald, Jünger 243f., mit Anm. 126; Berger, Johannes 109. Diogenes Laertius gilt, da er viele biographische Überlieferungen von Schulgründern sammelte, als wichtige Quelle für antike Philosophenschulen (vgl. Culpepper, School 248). Zu einer solchen Charakterisierung passt auch das literarische Arrangement: „Ein (Abschieds-)Symposion mit Dialogen und Reden des Meisters (Joh 13-17) zeigt den bevorzugten Schüler auf dem Ehrenplatz an seiner Seite.“ (Theobald, Jünger 243.) Das Verhältnis von Lehrern zu ihren Lieblingsschülern im griechischen, aber auch jüdischen Kontext beleuchtet ferner van Tilborg, Love 78-87.

⁸⁸ Nach Kügler, Jünger 247, geht es bei der Charakterisierung als geliebtem Jünger „weniger um eine Emotion Jesu, sondern um eine autoritätsstiftende Beziehung ..., die ihre Parallele in der Beziehung Jesu zum Vater hat“.

⁸⁹ Ebner, Bilder 174.

⁹⁰ Ebner, Bilder 174. Vgl. auch Zumstein, Erinnerung 163-165; weiters ebd. 212: „der Lieblingsschüler tritt hier in seiner besonderen Bedeutung als Repräsentant Christi und Gründer der Kirche auf“. Gegen eine „Adoptionsformel“ wendet sich Kügler, Jünger 252f.; er betont, dass die Rolle des Geliebten Jüngers „die des Stellvertreters bzw. Nachfolgers Jesu [sei], nicht die eines Bruders“ (ebd. 255).

⁹¹ Zumstein, Erinnerung 165. Siehe auch 10.1.

Dessen Primat in der Erkenntnis und im Glauben tritt insbesondere im Osterkontext ans Licht: Am Ostermorgen ist er der Erste, der aufgrund seiner Nähe zu Jesus zum Osterglauben kommt und dadurch zum Prototyp der Glaubenden wird (20,8).⁹² „Er versteht es, mit den Augen der Liebe die Spuren Jesu zu lesen und zu deuten. Er verfügt über die Intuition, die aus einer tiefen Vertrautheit entspringt.“⁹³ Analog erkennt er in 21,7 als Erster den Auferstandenen.

Aufgrund der Anwesenheit bei zentralen Daten des christlichen Kerygmas – beim Abschiedsmahl (13,23-25), beim Kreuz (19,26f.35?⁹⁴) und am Grab (20,2-10) – tritt der Geliebte Jünger „als der bevorzugte Zeuge der Erhöhung und Verherrlichung des Sohnes auf“⁹⁵. Doch nimmt er diese Zeugenfunktion nicht innerhalb der erzählten Welt ein, sondern in der Kommunikationssituation mit den AdressatInnen (insbesondere auch als fiktionaler Autor, vgl. 21,24). Auf der narrativen Ebene kommt nämlich eine merkwürdige Funktionslosigkeit des Geliebten Jüngers zum Vorschein, insofern sein Verhalten im Erzählfortschritt kaum Konsequenzen zeitigt: So gibt er in 13,24-26 die Antwort Jesu nicht an Petrus weiter, in 20,8ff. bezeugt er gegenüber den anderen JüngerInnen nicht seinen Osterglauben. Nur in 21,7 kommuniziert er seine Erkenntnis und löst durch sein Zeugnis $\acute{\omicron} \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ die Reaktion des Petrus aus, dessen „Verwiesenheit auf die Mittlerrolle des Lieblingsjüngers“⁹⁶ so zum Ausdruck gebracht wird. Seine eigentliche Bedeutung lässt sich daher auf einer Meta-Ebene zur primären Erzählebene situieren: Als qualifizierter Zeuge und Interpret Jesu, der aufgrund seines intimeren Kon-

⁹² Vgl. Barrett, Gospel 561 („he holds, in this sense, a primacy of faith“); Schnackenburg, Johannesevangelium III 457.

⁹³ Klauck, Gemeinde 218.

⁹⁴ $\kappa\alpha\iota \acute{\omicron} \acute{\epsilon}\omega\rho\alpha\kappa\acute{\omega}\varsigma \mu\epsilon\mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\eta\kappa\epsilon\nu, \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{\eta} \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\eta} \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\acute{\alpha}$ (vgl. 21,24), $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma \omicron\iota\delta\epsilon\nu \acute{\omicron}\tau\iota \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta} \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota, \acute{\iota}\nu\alpha \kappa\alpha\iota \acute{\upsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma \pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}[\sigma\eta]\tau\epsilon$ (vgl. 20,31). Auch der Zeuge in 19,35 wird mit dem Geliebten Jünger identifiziert: vgl. etwa Culpepper, School 266f.; Becker, Evangelium 435; Kügler, Jünger 265ff.; van Tilborg, Love 97-100; Theobald, Jünger 220, 234, 245; Charlesworth, Disciple 64; Kremer, Osterevangelien 161f.; Schnackenburg, Person 253; Bull, Gemeinde 34-37; Schnelle, Theologie 138; Zumstein, Erinnerung 212; Mohri, Maria Magdalena 144f., 147f., 152. – Manche nehmen bei $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma$ einen Subjektwechsel an: Kügler, Jünger 277-279, etwa bezieht das Demonstrativpronomen (wie schon einige seiner Vorgänger) auf Jesus, während Thyen, Johannes 177f., hier „ein intertextuelles Spiel mit dem Bekenntnis des synoptischen Hauptmanns unter dem Kreuz Jesu“ (ebd. 177) sieht; für ihn kann $\acute{\omicron} \acute{\epsilon}\omega\rho\alpha\kappa\acute{\omega}\varsigma$ „nur der Soldat sein, der den Lanzenstich ausführte“ (ebd.), wohingegen der Geliebte Jünger $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma$ ist, der für die Wahrheit von dessen Zeugnis bürgt (mit Verweis auf biblisches Zeugenrecht nach Dtn 19,15). – Hinsichtlich 18,15f. verweise ich auf die Diskussion in 4.1. zu V. 2.

⁹⁵ Zumstein, Erinnerung 212.

⁹⁶ Kügler, Jünger 391.

takts zu ihm mehr und tiefer sieht, fungiert er als zuverlässiger Garant der Wahrheit des Evangeliums (vgl. die editorische Notiz in 21,24; aber auch 19,35 – mit dem Zusatz: ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύ[σ]ητε).⁹⁷ Sein Sehen impliziert eine tiefere Deutung des Wahrgenommenen, die über eine bloße Augenzeugenschaft hinausgeht. Dabei ist sein spezifisches Verstehen „Folge und Grund der Liebe Jesu zu ihm“⁹⁸ bzw. lässt es sich als Erkenntnis der Liebe qualifizieren.⁹⁹

Mit der Figur des Geliebten Jüngers verbinden sich im 4. Evangelium „literarische, theologische und historische Strategien“¹⁰⁰. So erscheint er auf der literarischen Ebene als eine Chiffre für die impliziten LeserInnen, „als ein Modell-Jünger, der im Text Bewegungen vollzieht, innerhalb derer sich die Hörer/Leser selbst konstituieren können“¹⁰¹. In theologischer Hinsicht ist er vor allem der ideale Zeuge des Christusgeschehens und Traditions Garant des JohEv. Seine historische Funktion liegt vermutlich in der Erinnerung an die Gründungs- und/oder Leitfigur der joh Schule.¹⁰² Als deren „apostolische Autorität und ihr symbolisches Zentrum“¹⁰³ bürgt er für die Authentizität und

⁹⁷ Nach Kügler, Jünger 331, sind „Wissen, Zeugnis und Glaube des Lieblingsjüngers eben *außertextlich* relevant“ (Hervorhebung im Original in Fettdruck); vgl. ebd. 430-435. Ähnlich sieht Broer, Einleitung 192, die Funktion des Geliebten Jüngers: „Die im Johannesevangelium dargestellte Geschichte Jesu, die von dem Zeugnis der Synoptiker abweicht, verdankt sich einem Zeugen Jesu, der in einem noch intensiveren Kontakt zu Jesus stand als Petrus und der vor allem Jesus und seine Auferstehung eher (und damit besser) erkannt hat. Deswegen sind Einwände gegen dieses Evangelium nicht möglich.“

⁹⁸ Söding, Perspektive 312.

⁹⁹ Die Gegenliebe des Geliebten Jüngers zu Jesus „braucht nicht ausgeführt zu werden; sie versteht sich von selbst“ (Söding, Perspektive 313).

¹⁰⁰ Schnelle, Theologie 138.

¹⁰¹ Schnelle, Theologie 138. Vgl. auch Busse, Johannesevangelium 302.

¹⁰² Ähnlich Becker, Evangelium 438 („im Bewußtsein des joh Gemeindeverbandes der Gründer und/oder der personelle Garant der joh Schule und Theologie“). Vgl. auch Culpepper, School 265: „the community regarded the BD as its head in much the same way as ancient schools regarded their founders. (...) Whether or not the BD actually established the Johannine community cannot, of course, be determined.“ Hingegen verabschiedet sich Thyen, Johannes 161ff., von einer solchen „Repetition der alten ephesinischen Legende unter neuen Bedingungen“ (ebd. 162). Vgl. jedoch außerdem Schnelle, Einleitung 525; dieser aber identifiziert den Gründer der joh Schule mit dem „Presbyter“ der joh Briefe: „Eine genauere historische Bestimmung des Lieblingsjüngers bewegt sich notwendigerweise im Bereich des Hypothetischen, aber es kann vermutet werden, dass Johannes mit dem Lieblingsjünger dem Presbyter Johannes ein literarisches und theologisches Denkmal setzt.“ (Ders., Theologie 139.) Dagegen möchte Bull, Gemeinde 233, zwar auch „im Presbyter das historische Urbild des Lieblingsjüngers ... sehen“, aber für ihn gilt dieser nicht als Gründer der joh Schule. Gegen die Identifikation mit dem Presbyter siehe z. B. Becker, Evangelium 438, sowie Thyens Kritik (ders., Johannes 156ff.) an Hengels entsprechendem Lösungsversuch der „joh Frage“.

¹⁰³ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 395.

Wahrheit ihres Zeugnisses. Dabei verdichten sich in dieser Integrationsfigur der joh Gemeinde „typologische und individuelle Züge“¹⁰⁴.

Aufgrund der Stilisierung des Geliebten Jüngers zum idealen Jüngertypus wurde des Öfteren auf eine *ausschließlich* narrative Fiktion¹⁰⁵ ohne jegliches historische Pendant¹⁰⁶ sowie auf eine rein literarische Konstruktion geschlossen, welche insbesondere symbolisch-kollektiv dechiffriert wurde.¹⁰⁷ Wenngleich aber die Figur des Geliebten Jüngers zweifellos „symbolisch überhöht“ wurde zu einer Chiffre für das theologische Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde¹⁰⁸, die spezifisch joh Tradition, Perspektive und Erkenntnis, sprechen gegen eine *fiktive* Symbolgestalt des joh Christentums oder eine bloße Ätiologie des JohEv – bei aller methodischen Zurückhaltung, von Er-

¹⁰⁴ Schnelle, Theologie 138. Vgl. auch Theobald, Jünger 246: „Der geliebte Jünger war demnach für die johanneische Gemeinde Legitimations- und Identifikationsfigur ineins ...“ Außerdem Vielhauer, Geschichte 455.

¹⁰⁵ Wenngleich die Evangelientexte bis zu einem gewissen Grad alle mehr oder weniger durch literarische Fiktionalität gekennzeichnet sind, lassen sich dennoch verschiedene Stufen historischer Referentialität voraussetzen.

¹⁰⁶ So ist der Geliebte Jünger etwa für Lindars, John 43, „a creation of the evangelist in order to serve a specific function. He is one of the Twelve, who at crucial moments gives expression to the evangelist’s own views. (...) Thus the Beloved Disciple is in one sense the evangelist, because he embodies the evangelist’s own faith. But in another sense he is one with whom the reader should identify, for the whole purpose of the Gospel is to convey the same understanding to every reader.“ Als Identifikationsfigur für die LeserInnen dient der Geliebte Jünger auch bei Busse, Johannesevangelium 302: „Indem der Autor des vierten Evangeliums diese literarisch fiktionale Figur schuf, schuf er sie aus dem Interesse, in ihr das Selbstverständnis der johanneischen Glaubensgemeinschaft identifikationsgerecht zu personalisieren ...“ Laut Kügler, Jünger 488, kreierte die Redaktion die „fiktiv historische Autorität des geliebten Jüngers, um nachträglich die Funktion zu legitimieren und zu stabilisieren, die sie in der [innergemeindlichen] Auseinandersetzung wahrgenommen hatte“. Er sieht den Geliebten Jünger „als fingiert historische Gestalt“ (ebd. 478); diese könne aber „als die narrativ verdichtete *Personifizierung des apostolischen Uranfangs* des johanneischen Christentums gelten“ (ebd. 486; Hervorhebung im Original in Fettdruck). In der platonisierenden Interpretation von Joh 20,2-10 durch Keil, Johannesevangelium 246-248, stellt „der andere Jünger das Ideal des Jüngers und keine geschichtliche Gestalt“ (ebd. 246, Anm. 16) dar – im Unterschied zu Petrus als „dem konkreten Jünger“ (ebd. 246). Dass die Jüngerszene in Joh 20 fiktional ist, bedeutet jedoch noch nicht, dass „der andere Jünger“ nicht auf eine historische Figur verweisen könnte (dies gilt auch für die literarisch orientierten Thesen). Das Problem ist meines Erachtens nicht im Sinne einer strikten Alternative (symbolische *oder* historische Gestalt) zu lösen. So auch Charlesworth, Disciple 13: „Interpretation and even the symbolical meaning of persons ... does not mean that they never were historical figures.“ Ähnlich Schnackenburg, Johannesevangelium III 320, Anm. 32.

¹⁰⁷ Zu den verschiedenen Positionen siehe etwa den Überblick bei Charlesworth, Disciple 134-141; außerdem oben S. 266, Anm. 523; S. 270, Anm. 536.

¹⁰⁸ Klauck, Gemeinde 217.

zählfiguren auf deren extratextuale Existenz zu schließen – doch der vermutliche Hinweis auf den Tod der dahinter stehenden historischen Persönlichkeit in 21,23 sowie das Gegenüber zur historischen Person des Petrus.¹⁰⁹ Außerdem macht die pseudepigraphische Zuschreibung des 4. Evangeliums an eine rein fiktionale Figur nur wenig Sinn.¹¹⁰ Fraglich ist jedoch, ob diese Identifikationsgestalt der joh Gemeinde als Augenzeuge noch der Jesuszeit angehört¹¹¹ oder ausschließlich erst in der Gemeindezeit eine Autorität darstellt (und im Nachhinein in die vorösterliche JüngerInnenengemeinschaft versetzt wurde).¹¹² Beruht die Darstellung, dass die joh Überlieferung auf dem unmittelbaren Zeugnis von Jesus basiert und dadurch die Kontinuität der joh Gemeinschaft zum historischen Jesus gewährleistet, auf einer reinen literarischen Fiktion, welche nach 21,24 als pseudepigraphische Konzeption zu verstehen ist? Prinzipiell muss hier derselbe Verdacht gelten, der auf die spätere Identifikation

¹⁰⁹ Vgl. auch Broer, Einleitung 193; Schnelle, Theologie 138f.; Brown, Community 31f.; Culpepper, School 265 („idealization of a historical person“); Charlesworth, Disciple 13f., 20; Söding, Perspektive 314; Theobald, Jünger 248; Becker, Evangelium 436f.; Schnackenburg, Johannesevangelium III 368, 450ff.; ders., Person 252; Lindars, Gospel 34. – Eine interessante These bietet jedoch Schneiders, Testimony 527: „The Beloved Disciple is a *textual paradigm* who concretely embodies in the text the corporate authority of the Johannine School which rests on the eyewitness testimony of one or some of its members. (...) The Beloved Disciple is neither a pure ideal nor a single (male) historical figure but the textual presentation of the real, corporate authority of the Johannine School which was embodied and exercised by real Johannine disciples.“ Vgl. ebd. 530f.: „the Beloved Disciple cannot be specifically identified because, in fact, this figure is not one specific person but a textual paradigm realized in a plurality of textual figures who are drawn from real historical characters in the life of Jesus and/or the community.“

¹¹⁰ Ähnlich Thyen, Johannes 164, sowie Becker, Evangelium 437: Wenn der Geliebte Jünger „die Autorität des Joh ... sichern [sollte], muß diese Autorität für den joh Gemeindeverband auch eine angesehene geschichtliche Person gewesen sein“.

¹¹¹ So z. B. Brown, Community 31f.; Schnackenburg, Person 249, 252; ders., Johannesevangelium III 456-463 (ein „Herrenjünger“); Charlesworth, Disciple 29f.; Söding, Perspektive 314.

¹¹² So Schnelle, Theologie 139: „Indem er den Gründer der johanneischen Schule nachösterlich zum vorösterlichen wahren Augenzeugen und Garanten der Tradition macht, repräsentiert der Lieblingsjünger die nachösterlichen johanneischen Jünger im Raum der vorösterlichen Jünger!“ Vgl. auch Becker, Evangelium 437 („als eine spezielle Zentralfigur joh Gemeindegeschichte ... an den Ort unmittelbarer Jesusnachfolge zurückprojiziert“), 438 („keine bekannte Figur aus dem engeren Jüngerkreis, sonst wäre er nicht anonym geblieben und hätte nicht erst so spät in das Joh Eingang gefunden“); Broer, Einleitung 193ff.; Klauck, Gemeinde 213.

des Geliebten Jüngers mit dem Zebedaiden Johannes fällt, welche die Apostolizität des Evangeliums garantieren sollte.¹¹³

Gegenüber den häufigen Versuchen, anhand einiger Anhaltspunkte im literarischen Porträt des Geliebten Jüngers ein historisches Profil der dahinter stehenden Persönlichkeit auszuwerten, ist angesichts der narratologischen Akzentsetzungen methodische Vorsicht angebracht.¹¹⁴ Während vielleicht den ursprünglichen AdressatInnen der Name dieser Figur bekannt war,¹¹⁵ steht heutigen historischen Spekulationen, die den Geliebten Jünger im engeren Umfeld Jesu oder in einer späteren Zeit zu identifizieren versuchen, immer wieder dessen Anonymität entgegen: „The identity of the Beloved Disciple cannot be displayed with palpable proof because the author and editor chose to veil him or her from us.“¹¹⁶ – Auch die Frage der geschlechtlichen Identität der durch diese sprachliche Chiffre repräsentierten Gestalt ist durchaus offen zu halten.¹¹⁷ Angesichts der Problematik, „den Jünger, den Jesus liebte“, historisch zu identifizieren, tritt daher die literarisch-theologische Funktion dieser Figur in den Vordergrund.

9.4.3. Die Antithetik zwischen Petrus und dem „anderen Jünger“

Die meisten Passagen kennzeichnen den Geliebten Jünger im Gegenüber zu Petrus,¹¹⁸ wie bereits seine erste Erwähnung zeigt. In 13,23 wird seine besondere Jesusnähe herausgestellt (vgl. auch V. 25); Petrus anerkennt dieses inti-

¹¹³ Dazu Brown, *Community* 34: „The external (late second-century) evidence identifying the Beloved Disciple as John is a further step in a direction, already visible in the NT itself, toward simplifying Christian origins by reduction to the Twelve Apostles.“

¹¹⁴ Vgl. auch Theobald, *Jünger* 248-250. Dabei wurden allzu oft fragwürdige Details der Darstellung einfach historisiert.

¹¹⁵ Vgl. Söding, *Perspektive* 261.

¹¹⁶ Charlesworth, *Disciple* xix; vgl. bereits Vielhauer, *Geschichte* 455. Doch geht auch Charlesworth – wie viele andere – davon aus, dass der/die Geliebte JüngerIn, dessen/deren Name der joh Gemeinschaft bekannt ist, nicht wirklich anonym ist, sondern sich irgendwo im Evangelium der Schlüssel zu seiner/ihrer namentlichen Identifizierung findet. Dabei legt er zunächst auch die geschlechtliche Identität dieser Figur nicht fest: „it is conceivable that the Beloved Disciple is either a female – Mary, Martha, Mary Magdalene – or a male – John the son of Zebedee, Lazarus, or another“ (ebd. xiv). Zu den vielfachen Identifikationsversuchen vgl. den detaillierten Forschungsüberblick ebd. 127-224; außerdem Kügler, *Jünger* 439-448. Eine für das vorliegende Thema interessante Hypothese werde ich in 10.2. aufgreifen.

¹¹⁷ Dazu unten in 10.2.

¹¹⁸ Vgl. Brown, *Community* 82ff.; Söding, *Perspektive* 310ff. Zur Kontrastierung der beiden Figuren meint Brown, *Community* 83: „Such contrasts cannot be accidental, especially since in several scenes John seems to have added the Beloved Disciple to establish the contrast.“

me Verhältnis zu Jesus und wendet sich an ihn als Vermittler (13,24), wohingegen für den Geliebten Jünger selbst (und für das Selbstverständnis der joh Gemeinde) „Christusunmittelbarkeit“¹¹⁹ gilt. In Joh 18f. kommt ein impliziter Kontrast zum Ausdruck:¹²⁰ Der Geliebte Jünger bleibt während der Passion seinem Herrn treu und wird zum Zeugen unter dem Kreuz sowie zum wahren Nachfolger Jesu, wohingegen Petrus den leidenden Kyrios verleugnet. Die Szene in Joh 20 zeigt seine Überlegenheit gegenüber Petrus im verstehenden Deuten der Zeichen. Diese Priorität in der Erkenntnis kommt auch in 21,7 zum Ausdruck. Im Blick auf die joh Traditionsgemeinschaft bedeutet dies: „The Johannine Christians, represented by the Beloved Disciple, clearly regard themselves as closer to Jesus and more perceptive than the Christians of the Apostolic Churches.“¹²¹

Dennoch wird die „formale kirchenpolitische Vorrangstellung“¹²² des Petrus akzeptiert. Das Nachtragskapitel modifiziert nämlich das Bild vom Verhältnis der beiden Jünger, indem es dem Primat des Geliebten Jüngers im erkennenden Glauben und im deutenden Zeugnis den pastoralen Primat des Petrus gegenüberstellt.¹²³

Wie Petrus in Joh 20,6 dem Geliebten Jünger folgt, ist es in 21,20 jener, den Petrus nach der an ihn gerichteten diesbezüglichen Aufforderung Jesu (ἀκολουθήθει μοι, V. 19; vgl. 13,36) *auch* nachfolgen sieht.¹²⁴ In Entsprechung zum allgemein verbreiteten Bild des Petrus als *der* Führungsgestalt der nachösterlichen Gemeinschaft wird er als „Hirt“ der ekklesialen Herde in der Nachfolge Jesu selber (vgl. Joh 10)¹²⁵ eingesetzt – ohne freilich die Position des Geliebten Jüngers als des autoritativen Zeugen, „der tiefer und genauer als Petrus gesehen hat und deshalb auch Genaueres und Tieferes über Jesus

¹¹⁹ Vgl. Klauck, Gemeinde 215.

¹²⁰ Wenngleich er in der Kreuzigungsszene etwa nicht zusammen mit Petrus erscheint, bringt hier doch „gerade die unerwartete Anwesenheit des geliebten Jüngers in dieser Stunde dem Leser Petrus’ Abwesenheit erst so recht zum Bewußtsein“ (Thyen, Johannes 174).

¹²¹ Brown, Community 84 (zur Terminologie „Apostolic Churches“ siehe ebd. 83).

¹²² Klauck, Gemeinde 218.

¹²³ Bemerkenswert ist aber auch, dass in der Zählung der Erscheinungen des Auferstandenen in 21,14 die Christophanie vor Maria von Magdala offenbar nicht mitgerechnet wird. Freilich handelt es sich dabei um keine Erscheinung des Auferstandenen vor der gesamten JüngerInnenengruppe. Dennoch lassen sich daraus Rückschlüsse ziehen hinsichtlich des Umgangs der Redaktion, welche hinter Joh 21 steht, mit Traditionen, die Frauen ins Zentrum stellen. Dazu auch bes. Dowling, Rise 56-58, 62f.; sie resümiert: „Peter’s status rises while the status of the women disciples of the Fourth Gospel falls.“ (Ebd. 62.)

¹²⁴ Ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα ... (siehe dazu auch 1,38: *στραφεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας ...*).

¹²⁵ Durch seinen Märtyrertod hat Petrus das Kriterium eines guten Hirten, der sein Leben für seine Schafe hingibt, erfüllt (siehe oben).

aussagen kann¹²⁶, dadurch zu unterminieren. In 21,20 erfolgt ein expliziter Rückverweis auf 13,25, welcher an die Rolle des Geliebten Jüngers beim Letzten Mahl erinnert; seine bleibende Verbundenheit mit Jesus soll nicht angetastet werden (vgl. Jesu belehrende Antwort an Petrus in 21,22: ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ;),¹²⁷ ebensowenig die Autonomie der joh Gemeinschaft.¹²⁸

Angefragt wird jedoch die Liebe des Petrus zu Jesus. Nachdem jener nun dieses joh Kriterium für wahre JüngerInnenchaft erfüllt, überträgt ihm Jesus seine Hirtenfunktion.¹²⁹ „Die Jesusliebe, zu der Petrus – erst – nach Ostern steht und die Kehrseite, besser: die Mitte seines Hirtendienstes ist, stellt ihn dem Lieblingsjünger zur Seite. Wie die Vergebung seiner Schuld durch den Auferstandenen, ohne dass dies ausgesprochen werden müsste, ein Akt äußerster Liebe Jesu zu ihm ist, so erkennt die Johannesschule – nur – im liebenden Petrus den Hirten der ganzen Kirche.“¹³⁰ Diese Rahmenbedingung stellt der Epilog des JohEv für die Einbindung des joh Kreises in die universale Kirche; nur auf dieser Basis wird der petrinische Leitungsanspruch akzeptiert.

So wird die „klare Überlegenheit des Lieblingsjüngers über Petrus in Kap. 13-20 ... in Kap. 21 in Richtung eines ausgeglicheneren Verhältnisses neu definiert. Beide Jünger stehen von nun an in einem Verhältnis von Liebe und enger Vertrautheit zu Jesus, beide stehen in der Nachfolge ..., beide werden mit einer überaus wichtigen Mission beauftragt, in der der eine wie der andere zu Christi Stellvertreter wird.“¹³¹ Dieser Harmonisierungsversuch¹³² spiegelt eine doppelte Absicht des HerausgeberInnenkreises des JohEv wider: Öffnet die Akzeptanz der kirchlichen Funktion des Petrus den joh ChristInnen den Weg zur universalen Kirche, wird andererseits dieses Evangelium als

¹²⁶ Söding, Perspektive 312.

¹²⁷ Vgl. auch Zumstein, Erinnerung 209.

¹²⁸ Nach Theobald, Jünger 247, „erfährt ... im Zuge der Zurechtweisung des Petrus ... jeder Versuch einer petrinischen Suprematie ... einen deutlichen Dämpfer: Die *Unmittelbarkeit*, in welcher der geliebte Jünger Jesus selbst zugewandt ist ..., entzieht die durch ihn repräsentierte johanneische Gemeinde jeglicher Dominanz durch Gemeinden anderer Provenienz.“ Nach Kremer, Kirchen 398, „spiegelt sich darin ... das Selbstbewußtsein der johanneischen Gemeinde, die sich bei aller Anerkennung der Autorität des Petrus gegen dessen ungebührliche Einmischung in das eigene Leben wehrt“.

¹²⁹ Vgl. auch Brown, Community 162; Ebner, Jüngerin 55.

¹³⁰ Söding, Perspektive 313.

¹³¹ Zumstein, Erinnerung 209. Vgl. auch van Tilborg, Love 167: „Peter and the beloved disciple are linked together through the love of Jesus“.

¹³² Vgl. auch Reinhartz, Gospel 593.

das „Testament“ des Geliebten Jüngers der Gesamtkirche als Schrift angeboten.¹³³

Die Passagen vom „Jünger, den Jesus liebte“ reihen diesen „also neben Petrus und im Verhältnis zu Petrus in die Urgeschichte der Kirche ein“¹³⁴. In der Situation der Öffnung zur Petruskirche beantwortet Joh 21 als ekklesiologische Reflexion die Frage nach der Legitimität der joh Gemeinschaft und ihres spezifischen Zeugnisses, indem sie die Gleichrangigkeit des Geliebten Jüngers wie seine Differenz gegenüber Petrus und seine besondere Rolle im Vergleich zu ihm betont. Dadurch erscheint einerseits die joh Bewegung, deren Identität gestärkt und deren Erbe bewahrt werden soll, „als legitimer Ausdruck des Christentums“¹³⁵, andererseits gewinnt ihr Evangelium, „das die fortdauernde Gegenwart des Lieblingsjüngers in der nachösterlichen Zeit verkörpert“¹³⁶, eine universale Akzeptanz und Reichweite. Die Petruskirche wird eingeladen, die Mitterschaft der joh Schule (vgl. insbesondere 13,24-26; 21,7) anzunehmen und „sich den vertieften Einsichten johanneischen Theologisierens zu öffnen“¹³⁷.

Wenn „der Jünger, den Jesus liebte“ gerade in Relation zu Petrus auch betont „der andere Jünger“ heißt, erweist sich die joh Perspektive, die im 4. Evangelium zum Tragen kommt, als die Perspektive des bzw. der Anderen.¹³⁸

9.4.4. Der „Wettkampf“ in Joh 20

Von daher gewinnt auch die Erzählung in Joh 20 einen hohen Symbolwert. Petrus ist Träger der formalen Autorität, aber „der andere Jünger“ ist derjenige, „den Jesus liebte“. In der fiktionalen, individualisierenden Darstellung schwingt die gemeindlich-kollektive Dimension mit.

Wurden die beiden Jünger während der Passion in verschiedenen Szenen präsentiert, welche den Antagonismus und die Distanz der beiden vergrößerten (Verleugnung / Nachfolge unter dem Kreuz), bringt Maria von Magdala in 20,2 Petrus und den anderen Jünger, der mit Rückbezug auf 13,23; 19,26 als von Jesus geliebter Jünger charakterisiert wird, auf der narrativen Ebene wieder zusammen und vermittelt durch ihre Nachricht den *gemeinsamen* Lauf der führenden männlichen Gestalt der synoptischen Überlieferung und des

¹³³ Vgl. Zumstein, Erinnerung 28.

¹³⁴ Zumstein, Erinnerung 213.

¹³⁵ Zumstein, Erinnerung 215.

¹³⁶ Zumstein, Erinnerung 214. Vgl. auch Theobald, Jünger 242: „Im Zeugnis seines Buches lebt der geliebte Jünger weiter ...“ Vgl. Joh 21,22.

¹³⁷ Klauck, Gemeinde 217.

¹³⁸ Vgl. Söding, Perspektive 261.

idealen Jüngers der joh Tradition zum Grab Jesu.¹³⁹ Dass das Miteinander der beiden betont wird (ὁμοῦ, V. 4), sollte bei der durch das übliche Bild des „Wettlaufs“¹⁴⁰ implizierten Rivalität nicht unbeachtet bleiben; eine gewisse Konkurrenz scheint jedoch schon durch das gemeinsame Laufen (vgl. concurrere) angelegt, zumal auch der Geliebte Jünger Petrus, seinen „Konkurrenten“, überholt (in Entsprechung zu seiner bisher im JohEv dargestellten Priorität).¹⁴¹ Während in V. 2f. jeweils Petrus zuerst genannt wird und den Grabgang zunächst anführt (siehe die syntaktische Konstruktion in V. 3), spricht V. 4 explizit dem Geliebten Jüngers die Vorrangstellung zu (vgl. προέδραμεν, πρῶτος – wiederaufgenommen in V. 8). Dennoch zeigt dieser Respekt gegenüber der Autorität des Petrus, wenn er ihm beim Grab den Vortritt lässt.¹⁴² Dass jener hier dem Geliebten Jünger „nachfolgt“ (ἀκολουθῶν, V. 6; in Korrelation zu dessen Voraussein), ist sicher nicht nur als nebensächliches erzählerisches Detail aufzufassen, zumal das Verb im JohEv als terminus

¹³⁹ Dazu Brodie, Gospel 561: „Now, following her running – in a certain sense even because of that running – they are in some way together. The text does not say that they were together at first; Mary comes *to* Simon Peter *and to* the other ... – as though they had been apart. It is through her, apparently, that some of that apartness is resolved.“

¹⁴⁰ Gegen die eingebürgerte Charakterisierung als „Wettlauf“ wenden sich Moloney, Gospel 519; Schenke, Johannes 373.

¹⁴¹ Zu unzureichenden, teilweise sogar kuriosen Begründungen für den schnelleren Lauf des Geliebten Jüngers, die aus einer rein biographisch-individuellen Interpretation rühren, vgl. z. B. Weiss, Johannes-Evangelium 517 („der jugendlichere Joh.“ lief schneller); Bernard, Commentary 658: „The Beloved Disciple was probably the younger man of the two.“ – Häufig wird die (größere) Liebe des Geliebten Jüngers zu Jesus angeführt: vgl. etwa Hoskyns, Gospel 541; Byrne, Disciple 86; Beasley-Murray, John 372; Theobald, Jünger 250, Anm. 155; Schenke, Johannes 373. – Kritisch Kügler, Jünger 333 (das Verhältnis zwischen dem geliebten Jünger und Jesus werde von Letzterem her beschrieben); Barrett, Gospel 563: „We must however be careful not to suggest that John identified fleetness of foot with apostolic pre-eminence.“ Wenngleich eine gewisse Vorsicht hinsichtlich über das Ziel hinauschießender Allegorisierungen geboten ist, ist doch zu beachten, dass rein rationale Erklärungen, die leicht ins Banale abgleiten, der hochsymbolischen Darstellungsweise, wo jedem Erzählzug eine bestimmte Bedeutung zukommt, nicht gerecht werden. In diesem Sinne vgl. Brodie, Gospel 561: „in a gospel where discipleship is connected with images of ‚following‘ (1:37-38), of physical movement, being in better running condition is of considerable significance; it indicates that what is ultimately in better condition is the essence of his discipleship.“

¹⁴² Auch dafür gibt es die verschiedensten Erklärungen (siehe schon 6.2; vgl. aber auch die Zusammenstellung bei Hoskyns, Gospel 541). Becker, Evangelium 614, spricht von einem „Ehrevortritt“. Charlesworth, Disciple 70f. (vgl. auch ebd. 283), nennt als mögliches Argument für das Zögern beim Grab eine Furcht vor Unreinheit. Dagegen aber schon Bill. II 584: „Nicht die Besorgnis, levitisch unrein werden zu können, hält den Jünger vom Eintritt in das Grab zurück, sondern die natürliche Scheu, eine Stätte geheimnisvoller Geschehnisse zu betreten.“ Zu diachronen Erklärungen siehe 8.10.2.

technicus für die JüngerInnenschaft gebraucht wird.¹⁴³ Vermutlich spielt Joh mit dem Bedeutungsgehalt des Begriffs, den er sonst zumeist auf die Jesusnachfolge bezieht, wenn er ihn hier auf Petrus in seiner Relation zum Geliebten Jünger anwendet und so eine ironische Note einbringt. In 21,20 sieht Petrus umgekehrt jenen nach Jesu Aufforderung zur Nachfolge „hinterhergehen“.¹⁴⁴

In Entsprechung zu seiner prominenten Zeugenrolle in der kirchlichen Tradition betritt Petrus als Erster den Grabraum und sieht die verlassenen Totentücher;¹⁴⁵ dabei erhält insbesondere das σουδάριον durch die detaillierte Beschreibung seiner Position ein besonderes erzählerisches Gewicht (V. 7).¹⁴⁶ Aber wie der Geliebte Jünger zuerst beim Grab angekommen ist (daran wird in V. 8 explizit erinnert), so gelangt er auch als Erster angesichts der Zeichen zum Glauben; für ihn konstituieren dieselben Binden ein σημεῖον¹⁴⁷, das er im

¹⁴³ Siehe die sprachliche Analyse. Vgl. auch Barrett, *Evangelium* 540 (bzw. ders., *Gospel* 563): „Dieses Wort ist bei Joh gewöhnlich von einiger Bedeutung ...; hier soll es vielleicht Petrus dem Lieblingsjünger unterordnen.“

¹⁴⁴ Das eigentliche Objekt der Nachfolge ist aber Jesus.

¹⁴⁵ Brodie, *Gospel* 562, hebt den Kontrast zu seinen bisherigen Konfrontationen mit Jesu Tod hervor: „Now, as never before, he enters death's place; he faces it.“

¹⁴⁶ Zur Stichwortverknüpfung mit 11,44 siehe 9.3.

¹⁴⁷ Diese Funktion der Tücher, vor allem des σουδάριον, arbeitete insbesondere Schneiders, *Face Veil* 94ff., heraus: „The face veil is best understood as a johannine *semeion*, i.e., as a sign in and through which a properly disposed person can encounter the glory of God revealed in Jesus.“ (Ebd. 94. In Anspielung auf Ex 34,33-35 sieht sie darin „the face cloth of the New Moses definitively rolled up and laid aside“ [dies., *Encounter* 158; vgl. *Face Veil* 96].) Ähnlich Byrne, *Disciple* 89 (vgl. ebd. 85, 88ff.): „The Beloved Disciple does not see the risen Lord and yet he comes to faith on the basis of what he sees in the tomb, which for him is a genuine sign leading to full faith. (...) Along with the others, he had not understood the Scripture's witness that Jesus would rise from the dead (v. 9). So his faith, like theirs, had failed at the death of the Master. But greater love had quickened in him a keener sensitivity to signals of Jesus' risen life.“ Vgl. auch Matera, *John* 403: „The Beloved Disciple provides an example of how to respond to the evidence of the resurrection which God provides.“ Zur Verbindung σημεῖα – Offenbarung der δόξα – πιστεύειν siehe den programmatischen Kommentar in 2,11 (entsprechend finden sich ähnliche Stichworte im Summarium von 20,30f.). Zum Zusammenhang von „Zeichen“ und „Glauben“ vgl. auch Brodie, *Gospel* 63: „Signs ... have a double role with regard to believing: they both evoke it and confirm it. But they do not guarantee it. No matter how wonderful, they may be misunderstood, ignored, or rejected.“ Außerdem reichten sie nicht aus: „Nor do signs constitute the full path to believing.“ (Ebd.) Zur Stelle schreibt er: „the clothes, especially the face veil, function like a Johannine sign; in themselves they are ambiguous, but for one who has a developed disposition they open the way to faith“ (ebd. 562). Vgl. auch Schneiders, *Face Veil* 96: „Peter's failure to believe makes it clear to the reader that paschal faith is not *deduced* from the contents of the tomb as from a physical proof of the resurrection. The paschal believing of the Beloved Disciple is the response to revelation encountered in sign.“ Bereits Hartmann, *Vorlage* 203,

Licht der Voraussagen Jesu¹⁴⁸ verstehend deutet.¹⁴⁹ Damit wird er zur Identifikationsfigur für die AdressatInnen, deren eingeforderten Glauben (vgl. die rahmenden Finalsätze in 1,7; 20,31, welche die Zielsetzung des JohEv verdeutlichen) er auf der Erzählebene antizipiert.¹⁵⁰ Gleichzeitig fungiert er als besondere Gewährsperson des joh Osterglaubens.

Der Schrifthinweis (V. 9) spiegelt die theologische Reflexion der Gemeinde bzw. theologischen Schule wider. Über einen Glauben des Petrus wird keine Aussage getroffen,¹⁵¹ ohne ihn aber damit als negative Kontrastfigur zu zeichnen; vielmehr dient seine traditionelle Autorität als Projektionsfläche, um ein helleres Licht auf die des Geliebten Jüngers zu werfen.¹⁵²

Bemerkenswert erscheint jedoch, dass in den beiden letzten Versen Petrus und der andere Jünger in einem gemeinsamen Plural verbunden sind (οὐδέπω γὰρ ἤδειςαν ..., V. 9; ἀπῆλθον, V. 10). Nach der Darstellungsweise in der Erzählmitte, die den Fokus getrennt auf die beiden Jünger richtete, wird am Ende wieder deren Einheit und Gemeinsamkeit betont (siehe ihre vereinheitlichende Charakterisierung als οἱ μαθηταί am Schluss von V. 10)¹⁵³.

stellte eine Verbindung der Formulierung εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν zu den σημεῖα-Erzählungen her.

¹⁴⁸ Vgl. Bernard, Commentary 661 („with a flash of insight“).

¹⁴⁹ Die absolute Konstruktion εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν lässt offen, was der Geliebte Jünger eigentlich sieht und glaubt; zu den zahlreichen differierenden Interpretationen siehe den Überblick bei Charlesworth, Disciple 71-118.

¹⁵⁰ Siehe auch 3.2.2. Anders Kügler, Jünger 337-340, der „die Opposition zwischen V. 8 und V. 9 als Opposition zwischen der innertextlich präsenten Generation der Augenzeugen und den vom Text angezielten Späteren“ versteht, „die ohne zu sehen, aufgrund des Schriftzeugnisses glauben müssen“ (ebd. 337). Für ihn ist der Geliebte Jünger (Augen-)Zeuge, nicht Identifikationsfigur für die „nichtsehend Glaubenden“.

¹⁵¹ Um in der Textwelt des JohEv zu bleiben: Vielleicht ist es die noch nicht wiederhergestellte Liebe zu Jesus (erst in Joh 21), die ihn hier noch nicht tiefer sehen lässt.

¹⁵² Siehe auch 6.2. Mit Blick auf den durchgängigen Antagonismus konstatiert Becker, Evangelium 438: „Die gesamtkirchlich anerkannte Autorität des Petrus ist also benutzt, um die speziell joh orientierte Autorität von L zu begründen ... und dies zu partiellen Lasten des Petrus, insofern sich die Unmittelbarkeit von L zu Jesus zwangsläufig zwischen Petrus und Jesus schiebt.“ Zur Stelle schreibt er: „Das geht aber nach Lage der traditionellen, uneingeschränkten Vorrangstellung des Petrus nur so, daß zwangsläufig für die joh Gemeinde Petrus ein Stück zugunsten des Lieblingsjüngers indirekt abgewertet wird“ (ebd. 614f.). Vgl. auch Theobald, Jünger 241, Anm. 117; er verweist auf eine bereits vorausgesetzte ideologische Beanspruchung petrinischer Autorität.

¹⁵³ Dazu Brodie, Gospel 563: „And in the Greek text it is that unifying description which is the last word.“

9.5. Die Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen im Kontext der Berufungsgeschichten – die erste nachösterliche Jüngerin

Somit wende ich mich wieder derjenigen Figur zu, welcher Anfang und Ende der Erzählung von Joh 20,1-18 gewidmet sind.

Die Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen mündet in ihrer persönlichen Berufung (vgl. die namentliche Anrede in V. 16)¹⁵⁴, welche mit einem Auftrag zur Verkündigung verbunden ist (V. 17). In diesem Sinne erinnert die Wiedererkennungsszene auch an eine Berufungsgeschichte (vgl. etwa die – zum Teil schematisierten – Berufungserzählungen in 1,35-51; 4,4-42; 21; insbesondere die Berufung des Petrus in Joh 1,42 mit der Namensänderung).¹⁵⁵

Vor allem der Dialog zwischen Jesus und Maria von Magdala in V. 15f. weist wörtliche Entsprechungen zur Berufung der ersten Jünger in Joh 1 auf, besonders deutlich sind die Übereinstimmungen in V. 38:¹⁵⁶

στραφεῖς δὲ ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας λέγει αὐτοῖς·
τί ζητεῖτε;
οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ·
ῥαββί, ὃ λέγεται μεθερμηνεύομενον διδάσκαλε, ποῦ μένεις;

V. 39 lässt weitere zentrale Motive aus der gesamten Erzählung anklingen:

λέγει αὐτοῖς· ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε.
ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν ποῦ μένει καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν ...

Die auffälligen Gemeinsamkeiten laden zu einer vergleichenden Lektüre ein.¹⁵⁷ – In 1,38 wendet sich *Jesus* den ihm Folgenden zu, womit der an-

¹⁵⁴ Maria von Magdala ist die erste und einzige Frau im JohEv, welche mit ihrem Namen angerufen wird (vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 90).

¹⁵⁵ Vgl. etwa Lee, Turning 115: „Although Magdalene’s story has the literary characteristics of a ‚recognition-story‘ ..., it can also be seen as a biblical ‚call narrative‘: a story in which God takes the initiative in calling an individual to prophetic or apostolic ministry ...“ Weiters Ruschmann, Maria von Magdala 162: „Joh 20,14-18 beinhaltet daher nicht nur die erste Erscheinungserzählung, sondern auch die erste nachösterliche Berufungsgeschichte.“

¹⁵⁶ Eine Verbindung zu 1,38 stellen etwa auch Stibbe, John 199; Moloney, Gospel 528; Wilckens, Evangelium 308; Reinhartz, Women 25; van Tilborg, Johannes-Evangelium 299, her.

¹⁵⁷ Ausführlich behandelt Ruschmann, Maria von Magdala 121-164, die hier zu Tage tretende Intratextualität, wobei sie von der Grundannahme ausgeht, „dass Jüngerberufung und Magdalenen-Erzählung im Gesamtkontext des JohEv aufeinander zu komponiert wurden“ (ebd. 143). Sie verdeutlicht, „dass die Botschaft des Textverhältnisses sowohl in den Parallelen als auch in den Abweichungen zu suchen ist: Erstere markieren die enge Bezogenheit und fungieren als Signale, die zur ‚synoptischen‘ Lektüre der Texte erst einladen bzw. her-

schließende Dialog ermöglicht wird.¹⁵⁸ Seine Frage (Jesu erste Worte im JohEv) erinnert an diejenige(n) in 20,15; in beiden Episoden fragt Jesus die Angesprochenen zunächst nach dem Ziel ihrer Suche. Allerdings richtet sich in 1,38 τί ζητεῖτε; auf das *Was* ihrer Suche, die als ihre „Lebens- und Sinnsuche insgesamt“¹⁵⁹ zu verstehen ist und mit dem Finden des Messias (siehe das korrespondierende εὐρήκαμεν in 1,41.45), also Jesu (vgl. die Identifikation in der Rede des Philippus, V. 45), zu einem vorläufigen Abschluss kommt.¹⁶⁰ Analog dazu ist auch Jesu Frage in 20,15 „nur auf der Oberfläche als relativ zufällige Gesprächseröffnung oder als freundliches Angebot zur Mithilfe zu deuten“¹⁶¹. Gegenüber der mit den Worten der Engel identischen ersten Frage (γύναι, τί κλαίεις;) ist diese weiterführende Frage Jesu „gezielt überschießend“¹⁶², da im JohEv nur Jesus so fragt (vgl. – als negatives Pendant – auch 18,4.7: τίνα ζητεῖτε;)¹⁶³. Hier geht es um die Suche nach einer *Person*: τίνα ζητεῖς; Die Frage nach dem Ziel der Suche wurde personalisiert.¹⁶⁴

Dass Maria ihren Herrn (τὸν κύριόν μου, V. 13) sucht, erweist sich wiederum als narrative Inszenierung der Voraussage Jesu bei seiner Abschiedsrede (siehe 13,33: ζητήσατέ με). Dabei handelt es sich um eine explizite Wiederaufnahme (καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις) seines Wortes von 7,33f.;¹⁶⁵ doch während in 7,34-36 mit dem Suchen ein Nichtfinden verbunden ist (ζητήσατέ με καὶ οὐχ εὐρήσατέ [με], 7,34.36; ὅτι ἡμεῖς οὐχ εὐρήσομεν αὐτόν, 7,35),¹⁶⁶ fehlt hier dieser Negativbescheid. Beim Abschied von seinen JüngerInnen

ausfordern, letztere hingegen entwickeln gerade im Kontrast zu den zahlreichen Übereinstimmungen die Schärfe ihres Aussagegehalts.“ (Ebd. 161.)

¹⁵⁸ In den beiden jeweiligen Zuwendungsakten sieht Ruschmann, Maria von Magdala 150, mit Blick auf die Gesamterzählung des JohEv eine Inklusion: „Am Beginn steht die Zuwendung Jesu, und in ihm Gottes, zu den Menschen, am Ende die korrespondierende Bewegung des Menschen auf Jesus bzw. Gott hin.“

¹⁵⁹ Scholtissek, Messias-Regel 113.

¹⁶⁰ Die Tendenz zur Personalisierung der Antwort auf die Heilserwartungen der Suchenden und Fragenden im JohEv zeigt sich auch in den „Ich bin“-Worten.

¹⁶¹ Scholtissek, Messias-Regel 114.

¹⁶² Scholtissek, Messias-Regel 114.

¹⁶³ Dazu Ruschmann, Maria von Magdala 151f.: „Die Doppelfrage an die Soldaten, einschließlich der ihr folgenden Verhaftung, markiert das Ende des irdischen Auftretens und Wirkens Jesu, so wie die beinahe gleichlautende Frage an die Täuferjünger deren Beginn einläutete. (...) Nach diesem Tiefpunkt der menschlichen Suche, an dem der Vernichtungswille gegenüber Jesus endgültig über die Annahmefähigkeit gesiegt zu haben scheint, folgt in 20,15 ein Neueinsatz.“

¹⁶⁴ Vgl. auch Kitzberger, Mary 583.

¹⁶⁵ Siehe 9.1.3.

¹⁶⁶ Zur Suche und der damit verbundenen Entzogenheit Jesu vgl. auch 8,21f. Auf der buchstäblichen Ebene wird die Suche nach Jesus in 11,56; 18,4ff. vollzogen – um ihn festzunehmen.

verspricht Jesus seine neue Gegenwart. Von Maria Magdalena wird in Joh 20 erzählt, wie sie ihn als Erste wieder findet; allerdings musste ihre Fixierung auf den Irdischen, den sie vergeblich suchte, erst in die richtige Suchrichtung aufgebrochen werden.¹⁶⁷ So korreliert mit der Suche der beiden Johannes-schüler¹⁶⁸ am Beginn des JohEv, die über Jesu Einladung ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε zum Finden seiner selbst führt, in Joh 20 die von ihm vorhergesagte postmortale Suche nach *ihm*,¹⁶⁹ welche im österlichen Finden des Auferstandenen durch die paradigmatische Jüngerin gipfelt (vgl. 1,41 εὐρήκαμεν τὸν Μεσσία – 20,18 ἑώρακα τὸν κύριον).¹⁷⁰

Auch die Anrede Jesu in 1,38 (vgl. weiters 1,49) fällt ganz ähnlich aus wie in 20,16 (mitsamt der kommentierenden Übersetzung)¹⁷¹, wobei sie dort allerdings erst nach Marias zweitem Sich-Wenden erfolgt.¹⁷² Während aber die Anrede ῥαββί im ersten Fall eine Frage einführt, bringt Marias Antwort ῥαββουví auf die unmittelbar vorausgehende Anrede durch Jesus eine Wiederaufnahme der früheren Vertrauensbeziehung zum Ausdruck.¹⁷³ Der im Corpus Iohanneum singuläre Titel bezeugt die Wiedererkennung des so Identifizierten, es handelt sich dabei nicht um ein (unvollkommenes) christologisches Credo.¹⁷⁴ Darüber hinaus vollendet der pointierte Ausruf in bewusster

¹⁶⁷ Vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 152.

¹⁶⁸ Während der eine im Laufe der Erzählung als Andreas vorgestellt wird (vgl. 1,40), könnte es sich bei der anonym bleibenden Person auch um eine Frau handeln. Die maskulinen Formulierungen besagen nicht notwendigerweise, dass beide als Männer zu gelten haben.

¹⁶⁹ Vgl. Scholtissek, Messias-Regel 114.

¹⁷⁰ Vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 152: „Maria ist die Personalisierung der nachösterlichen menschlichen Suche nach Jesus, und sie erhält eine neue Antwort auf einer anderen Ebene: Ihr Fund des Auferstandenen ereignet sich gerade im Loslassen des Irdischen.“

¹⁷¹ Siehe dazu auch die sprachliche Analyse zu V. 16.

¹⁷² Im Vergleich zum parallelen Dialog in Joh 1 machte Maria mit ihrem Missverständnis zunächst einen „Umweg“.

¹⁷³ Vgl. Blank, Evangelium 169: „Johannes zeichnet die Begegnung so, daß ein ganz persönliches Vertrauens- und Liebesverhältnis, das einmal bestanden hatte, wieder in seine Geltung eingesetzt wird; ja, noch mehr, nunmehr hat dieses Verhältnis einen endgültigen Bestand. Und zwar ist es der Auferstandene selbst, der durch seine ebenso souveräne wie freundliche Anrede das Verhältnis neu begründet.“ Außerdem Lee, Turning 114 („expressing her love for Jesus as well as understanding of his teaching“); Ruschmann, Maria von Magdala 211f.; Thyen, Johannesevangelium 762f.: „Mit dieser Anrede erweist Maria, daß sie jetzt zur reifen Meisterschülerin ihres Lehrers geworden ist ...“ Ferner Mohri, Maria Magdalena 151: „Die Bezeichnung ... kennzeichnet ihr Verhältnis zu ihm als das einer Jüngerin.“

¹⁷⁴ So z. B. Bultmann, Evangelium 532: „Ihre Anrede, die sich von der Anrede des Thomas V.28 charakteristisch unterscheidet, zeigt indessen, daß sie ihn noch nicht voll als den erkannt hat, der er jetzt als Auferstandener ist. Sie mißversteht ihn noch, insofern sie meint, er sei einfach aus dem Tode ‚zurückgekehrt‘, er sei wieder der, der er war als ‚Lehrer‘; sie meint also, das alte Verhältnis werde wieder erneuert, und sie will ihn – wie etwa der Freund den

Anspielung auf den Beginn (nur in 1,38 und 20,16 findet sich der erläuternde Zusatz) den Bogen aller Rabbi-Aussagen des JohEv und führt diesen auf der nachösterlichen Ebene weiter, insofern sich auch der Auferstandene als ῥαββί/διδάσκαλος erweist: er lehrt seine Schülerin die Bedeutung seiner Auferstehung und weist ihr den Weg vom Grab in die Verkündigung.¹⁷⁵ War die erste direkte Anrede Jesu ῥαββί, stellt die erste direkte Anrede des Auferstandenen das intensivere¹⁷⁶ ῥαββουví dar: darin spiegeln sich Kontinuität und österlicher Neubeginn.

In beiden Erzählungen reagieren die Angesprochenen auf die das Gespräch eröffnende Frage Jesu, welche das Ziel ihrer Suche thematisiert, mit einer (direkten oder indirekten) Gegenfrage, die seinem „Ort“ gilt (1,38: ποῦ μένεις; – 20,15: ποῦ ἔθηκας αὐτόν). Während Jesus Maria von Magdala aufgrund ihrer

wiedergekehrten Freund – voll Freude umfassen, und erst Jesu: „Rühre mich nicht an!“ muß sie in die Schranken weisen.“ Analog Schulz, Evangelium 243; Morris, Gospel 741; Zumstein, Erinnerung 183; Moloney, Gospel 526: „The reader recognizes that Mary has made a partial confession of faith.“ – Häufig zeugen solche Interpretationen auch von einem androzentrischen Blick; doch Maria von Magdala erkennt Jesus durchaus als den österlichen Herrn (vgl. 20,18). Entsprechend Becker, Evangelium 617: „Abwegig ist ... die Vermutung, Maria erkenne den irdischen Jesus und müsse erst mit V 17 auf Jesu neuen nachösterlichen Status aufmerksam gemacht werden. Vielmehr ist V 16b durchaus Marias Reaktion auf ihre österliche Erfahrung. (...) Mit dieser Anrede gibt Maria zu verstehen, sie habe die Identität der als Gärtner angesehenen Person nun erkannt: Wie Jesus Maria wie früher anredet, so nun auch Maria den Auferstandenen. Wie in Lk 24,30f.35 geht es also um die Einsicht, Jesus ist auferstanden (vgl. Joh 20,18; Mt 28,9).“ Auch nach Gnllka, Johannesevangelium 152, „ist Marias Hinwendung zu Jesus nicht Ausdruck eines unvollkommenen Glaubens, als wolle sie ihn als den irdischen Lehrer festhalten“. Vgl. weiters Busse, Johannesevangelium 254: „Sie antwortet ihm ebenso korrekt und nennt ihn V. 13 und 16 exakt in der Weise, wie er gemäß 13,13 von Jüngern angeredet werden möchte: *Lehrer* und *Herr*. Damit ist auch ihrerseits sichergestellt, dass sie ihn eindeutig identifiziert und sich als seine Jüngerin ihm gegenüber *bekannt* hat.“ Ähnlich van Tilborg, Love 203: „It shows, in fact, that Mary considers herself a disciple of Jesus, a discipleship which goes beyond his death ...“

Andere wiederum interpretieren ῥαββουví ähnlich dem Kyriostitel (siehe auch den D-Text sowie die häufigen Belege als Anrede Gottes in der rabbinischen Literatur; dazu 4.1., zu V. 16). Vgl. z. B. Hoskyns, Gospel 543: „probably to be understood as a declaration of faith, parallel to that of Thomas (v. 28)“ (dagegen Lindars, Gospel 606f.; Beasley-Murray, John 375; Lee, Partnership 44, Anm. 19). Weiters Schwank, Evangelium 478: „Sie erkennt nicht nur Jesus, sondern sie erkennt in ihm auch das Göttlich-Überlegene an, das ihm wesenseigen ist.“ Außerdem Verburg, Magdalena 90, sowie Schnelle, Evangelium 303: „Im Gegensatz zu ῥαββί hat ῥαββουví einen Bekenntnischarakter, Maria bringt so ihren Glauben an den Auferstandenen zum Ausdruck.“ (Dagegen Wengst, Johannesevangelium II 285.)

¹⁷⁵ Vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 155f.

¹⁷⁶ Vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 155; sie interpretiert die aramäische Form als „Intensivum ..., das sowohl eine besondere Vertrautheit und Liebe wie auch den ehrfurchtsvollen Respekt ausdrückt“.

Verwechslung in zwei Schritten die Augen für seinen eigentlichen Ort öffnen muss (vgl. 20,16f.), antwortet er am Beginn seines irdischen Wirkens den beiden Johannesschülern: „Kommt und ihr werdet sehen¹⁷⁷!“ (1,39). Im korrelierenden Kommen und Sehen der Berufenen (ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν ...), das zu ihrem Bleiben¹⁷⁸ führt (καὶ παρ’ αὐτῷ ἔμειναν ...), zeigt sich schließlich ihre JüngerInnenschaft. Dagegen „wird Maria gerade nicht dazu aufgefordert, die momentane Gemeinschaft mit Jesus fortzusetzen und seinen Ort zu teilen“¹⁷⁹, sondern sie soll loslassen, weggehen und verkündigen (siehe die Imperative in 20,17).¹⁸⁰

Wie die in Joh 1 grundlegende joh Topik des Suchens und Findens auf eine Fortsetzung und Vertiefung zielt, eröffnen also auch die Verwendung des Titels ῥαββί/ῥαββουví, die Rückfrage ποῦ μένεις; sowie Jesu Aufforderung ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε joh Sinnlinien, die im Makrokontext weitergeführt werden und nachösterlich eine besondere Akzentuierung erhalten.

Die Einladung, zu Jesus zu kommen und zu sehen, die auch weitergegeben wird und weitere Begegnungen mit Jesus vermittelt (vgl. 1,46: ἔρχου καὶ ἴδε; ähnlich etwa auch 4,29: δεῦτε ἴδετε), initiiert verschiedene Glaubenswege. Dabei können sowohl das *Kommen* zu Jesus¹⁸¹ als auch das *Sehen*¹⁸² relativ synonym mit *Glauben* verwendet werden, andererseits aber auch bestimmte Stationen auf diesem Weg bezeichnen.¹⁸³ In beiden verbalen Handlungen

¹⁷⁷ Die Futurform ὄψεσθε ist hier eigentlich nicht Teil der Aufforderung, sondern aus deren Befolgung abgeleitete Verheißung (vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 139).

¹⁷⁸ Das Verb gehört zu den joh Schlüsseltermini. Die größte Konzentration erreicht der Begriff in den Abschiedsreden: vgl. insbesondere die Weinstockrede.

¹⁷⁹ Ruschmann, Maria von Magdala 149.

¹⁸⁰ Dazu Ruschmann, Maria von Magdala 160: „Die Zeit des Bleibens beim irdischen Jesus ist nach dessen Tod vorbei; und die Frage nach der Bleibe des Auferstandenen als dem Ort seiner Gegenwart stellt sich nun anders. (...) War in der Begegnung mit dem irdischen Jesus das Bleiben bei ihm die positive, das Verlassen die negative Verhaltensweise ..., so ist es – bezogen auf den Irdischen – nach Ostern gerade umgekehrt: Ihn festzuhalten wäre falsch, nur das Loslassen ermöglicht die wahre, dauerhafte Gemeinschaft mit dem Auferstandenen.“

¹⁸¹ Siehe z. B. Joh 4,40; 5,40; 6,35.37.44.45.65; 7,37; 10,41. Dazu auch Nützel, Wege 171f.

¹⁸² Neben ὁράω werden im JohEv auch θεωρέω, βλέπω und θεάομαι, ausgehend von der Grundbedeutung *sehen*, in einem semantisch ähnlichen Sinn verwendet. Zur engen Beziehung von *Sehen* und *Glauben* im JohEv siehe etwa 4,42; 6,40; 11,45; 20,8; problematisiert in 4,48; 6,30.36; 20,25ff. Den joh Konnex von *Glauben* – *Sehen* – *Erkennen* betont beispielsweise auch Nützel, Wege 165, 172, 179ff. Eine besondere Entfaltung erfährt das Thema in Joh 9 bei der Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen, welchen Jesus zum (richtigen) Sehen (und Glauben) führt – in Kontrast zu den PharisäerInnen (vgl. das Logion in V. 39: ... ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται).

¹⁸³ Vgl. auch Scholtissek, Messias-Regel 116: „Die joh Schriften binden die Verben ‚suchen‘, ‚kommen‘, ‚hören‘, ‚sehen‘, ‚finden‘, ‚betasten‘, ‚glauben‘, ‚bleiben‘, ‚bezeugen‘, ‚verkündigen‘ und ‚Gemeinschaft haben‘ in einen Gesamtvollzug zusammen, in dem die

kommen menschliche Grundvollzüge zur Sprache, die als ganzheitliche Akte häufig auch in einem theologisch qualifizierten Sinn zu verorten sind.

In Joh 20,1-18 spielen sowohl ἔρχομαι als auch die verschiedenen Verben des Sehens eine zentrale Rolle. Am Anfang steht bei Maria von Magdala (V. 1) wie auch – durch diese vermittelt (V. 2) – bei Petrus und dem Geliebten Jünger (V. 3f.) das Kommen zum Grab, um den Herrn zu suchen (bei den beiden Jüngern ist dieses Motiv erweitert und vertieft durch das Hineingehen ins Grab); freilich gilt dieses Kommen zunächst dem Irdischen. Das jeweils vorläufige Sehen am Beginn, das eine vordergründige sinnliche Wahrnehmung konstatiert (siehe βλέπει in V. 1 und 5), weicht bei Maria von Magdala und dem Geliebten Jünger letztlich einem tieferen „Sehen, das als Erkennen den Überstieg vom Nichtwissen zum Wissen bedeutet, d. h. ein Erkennen, das zum Glauben und zum Zeugnis führt“¹⁸⁴ (vgl. εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν, V. 8; ἑώρακα, V. 18). Für die gläubige Schau des Auferstandenen reicht das physische Sehen nicht aus,¹⁸⁵ daher stellt der Topos des anfänglichen Nichterkennens, welcher Maria von Magdala in eine Reihe mit den anderen JüngerInnen stellt, eine „normale“ Reaktion dar (vgl. etwa auch 21,4). Im österlichen Sehen erfüllt sich die Verheißung Jesu bei seinem Abschied: ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε (14,19).

Marias Anrede mit ihrem Namen in 20,16 lässt sich vergleichen mit 1,42, wo Jesus Simon Petrus, den sein Bruder Andreas zu ihm führte, namentlich anspricht. Durch die Identifizierung σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου offenbart er zunächst sein Wissen über ihn, anschließend gibt er ihm einen neuen Beinamen, in welchem dessen neue Bestimmung zum Ausdruck kommt (σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύεται Πέτρος). Im Falle Natanaëls führt die vorgängige Anrede durch Jesus (vgl. V. 47f.) „zur reziproken ‚Erkenntnis‘ dessen, der zuerst ‚sieht‘, anspricht, erkennt und benennt“¹⁸⁶, welche Natanaël in einem christologischen Credo zur Sprache bringt (vgl. V. 49).

Als theologischer Hintergrund für diese Struktur von Berufungen lässt sich die joh Rede vom guten Hirten heranziehen, welcher seine Schafe kennt und

Einzelmomente (so sehr sie sich überschneiden und teils zur Synonymität tendieren) je für sich unterscheidbar bleiben und doch gleichzeitig eine Kette bilden, deren Glieder konstitutiv miteinander verbunden sind (vgl. 1 Joh 1,1-4).“

¹⁸⁴ Scholtissek, Messias-Regel 115.

¹⁸⁵ Vgl. auch Bernard, Commentary 665: „Such ‚seeing‘ would be impossible for unbelievers; it was a vision possible only for faith.“

¹⁸⁶ Scholtissek, Messias-Regel 117.

beim Namen ruft¹⁸⁷, worauf sie ihm folgen, weil sie seine Stimme kennen (vgl. Joh 10,2-4.14.27).¹⁸⁸

Diese „reziproke Strukturbestimmung der Begegnung zwischen Jesus und den Seinen findet ihre neuerliche Bestätigung in der österlichen Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus in 20,11-18“¹⁸⁹. Als Jesus sie mit ihrem Namen ruft, erkennt Maria seine Stimme (20,16; vgl. 10,3f.). Die namentlich angesprochene Jüngerin¹⁹⁰ erweist sich damit als eine der „Seinen“ (zu dem terminus technicus vgl. 10,3f. τὰ ἴδια – 13,1 τοὺς ἰδίους; außerdem 1,11 τὰ ἴδια/οἱ ἴδιοι).¹⁹¹ In der äußeren Geste der Zuwendung öffnet sie sich innerlich der Selbstoffenbarung des Auferstandenen¹⁹² und zeigt schließlich mit ihrer Anrede ῥαββουβί, dass sie Jesus (wieder) erkannt hat.¹⁹³ Somit kommt in der einfachen narrativen Struktur von V. 16 ein wesentlicher Zug joh Theologie zum Tragen, sodass diese Erkennungsszene auch als „narrative Theologie“ gesehen werden kann.

Wenn Maria von Magdala in 20,18 schließlich ihre Erfahrung gegenüber den anderen bezeugt, die im unmittelbaren Anschluss Jesus selbst „sehen“,

¹⁸⁷ Dazu siehe auch Jes 43,1; zum Hirtenbild Ez 34.

¹⁸⁸ Vgl. auch Scholtissek, Messias-Regel 117; ähnlich Kowalski, Gang 121, Anm. 20: „Die Hirtenrede (10,1-18) enthält bildhaft verdichtet diesen Berufungsvorgang, der sich aus dem Dreierschritt ‚rufen – hinausführen – vorangehen‘ zusammensetzt.“ – Eine Lektüre von Joh 20,16 im Licht von Joh 10 (bes. V. 3f.) findet sich bei den meisten KommentatorInnen der Stelle. Anders Becker, Evangelium 617 (dagegen wiederum Wengst, Johannesevangelium II 284, Anm. 10); Zeller, Ostermorgen 160, Anm. 64; Ebner, Jüngerin 44, der vor dem Hintergrund hellenistischer Liebesromane die „gegenseitige Namensnennung ... als Signal für die Wiedererkennung Liebender“ versteht (*inter- und intratextuelle* Bezüge müssen einander aber nicht ausschließen).

¹⁸⁹ Scholtissek, Messias-Regel 117. Vgl. auch Lee, Turning 115: „Magdalene’s turning to the risen Christ ... is predicated on the prevenient grace of the one who has first turned in love towards her. (...) Behind Magdalene’s tearful yet joyful turning is the prior and archetypal turning of God.“

¹⁹⁰ Ruschmann, Maria von Magdala 148, vergleicht Joh 20,16 mit 1,42: „Wie Simon durch die Begegnung mit Jesus zu Κηφᾶς/Πέτρος wird, so wird Maria durch ihr Ostererlebnis zu Μαριάμ (vgl. VV 20,1.11-16-18).“ Freilich geht dieser Gedanke nur durch die Wiedergabe der Namensformen in der Textfassung von Nestle-Aland²⁷ auf.

¹⁹¹ Dazu Brown, Community 192: „It is clear that John has no hesitation in placing a woman in the same category of relationship to Jesus as the Twelve ...“

¹⁹² Auch nach Schnackenburg, Johannesevangelium III 375, drückt diese Geste „zugleich ihre innere Öffnung und gläubige Offenheit für den auferstandenen Herrn“ aus.

¹⁹³ Dazu Scholtissek, Messias-Regel 117: „Dieses Bekenntnis entspricht der unmittelbar vorausgehenden, ebenfalls kürzest denkbaren Anrede durch Jesus: ‚Maria!‘ und wird von ihr mitbestimmt. Das im Evangelium vorbereitete Gerufen-, Genannt- und Erkannt-Werden durch Jesus (vgl. 1,35-51; 10,3-4.14) wird hier in der dichtesten Weise realisiert. Maria antwortet mit entsprechender joh Präzision.“

erinnert diese vermittelnde Rolle ebenfalls an Joh 1. Zunächst führt Andreas, welcher selbst wiederum aufgrund des Zeugnisses des Täufers Jesus folgte (vgl. 1,35-37.40), seinen Bruder Simon Petrus zu Jesus (1,41f.). Später vermittelt Philippus Natanaël den Kontakt zu Jesus (siehe insbesondere 1,46: ἔρχου καὶ ἴδε). Damit zeigt Joh, wie Menschen aufgrund eines vermittelnden Zeugnisses zur Begegnung mit Jesus selbst geführt werden.¹⁹⁴ Viele Begegnungsgeschichten im JohEv erweisen sich als exemplarische Einzelgespräche, in welchen Jesus seinen DialogpartnerInnen in einem personalen Angebot eine konkrete Heilsmöglichkeit zuspricht. Durch ihre kommunikativen Strukturen sind diese Erzählungen aber auch auf die LeserInnen oder HörerInnen hin geöffnet und beziehen diese in das personal-dialogische Geschehen ein. Die pragmatische Strategie des Evangeliums liegt darin, zur Begegnung mit Jesus selbst und zur Glaubensentscheidung zu führen.¹⁹⁵

Die aufgezeigten Parallelen legen nun nahe, dass es sich auch bei der Christophanie-Szene in Joh 20 um eine Berufungsgeschichte handelt, insofern auch eine echte personale Begegnung stattfindet. Maria von Magdala wird in mehrfacher Hinsicht als idealtypische Jüngerin¹⁹⁶ Jesu gezeichnet (vgl. etwa die Elemente *Kommen – Sehen – Erkennen – Bezeugen*). Somit lässt sich Joh 20 auch im Licht von Joh 1 interpretieren: Dem damaligen Beginn der Jesusnachfolge entspricht jetzt die nachösterliche Nachfolge. Im Rückgriff auf den Beginn der Jesus-Erzählung schafft Joh eine Klammer, die gleichzeitig die Kontinuität von vor- und nachösterlicher Zeit, andererseits den österlichen Neueinsatz der gemeinsamen Geschichte mit Jesus signalisiert. Mit der Figur Marias von Magdala „repräsentiert und vermittelt er den Prozess von vor- zu nachösterlicher Jüngerschaft“¹⁹⁷.

Dabei geht es bei Maria nicht um eine erstmalige Berufung – diese ist bereits vorauszusetzen, auch wenn sie im JohEv nicht erzählt wird –, sondern um eine erinnernde Anrufung¹⁹⁸, die zum Wiedererkennen führt (auch Petrus wird in Joh 21 neu berufen). Insofern damit eine Sendung mit Verkündi-

¹⁹⁴ Dazu Scholtissek, *Messias-Regel* 121: „Glaube wächst joh *in der* und *in die* Begegnung mit Jesus (hinein). Zu dieser Begegnung wiederum, zu diesem gläubigen ‚Sehen‘, kann und soll die vermittelnde, die missionarische Aufgabe der Jünger Jesu führen.“ Vgl. auch Nützel, *Wege* 164: „Glaube ist im Verständnis des Johannesevangeliums ... Reaktion auf das Zeugnis. Glauben führt aber seinerseits ... wiederum zum Zeugnis ...“

¹⁹⁵ Dazu auch Ruschmann, *Maria von Magdala* 33-35.

¹⁹⁶ Vgl. auch Kitzberger, *Mary* 583: „*Mary Magdalene* is linked to the male (going-to-be) disciples, thereby her *discipleship* is stated implicitly.“

¹⁹⁷ Ruschmann, *Maria von Magdala* 164; vgl. auch ebd. 212: „So wird sie zur ersten nachösterlichen Jüngerin.“

¹⁹⁸ Vgl. Wilckens, *Evangelium* 308: „Der Auferstandene ruft die Jüngerin mit ihrem Namen an, so wie er sie zuvor immer gerufen hat: ‚Maria‘.“

gungsauftrag verknüpft ist, lässt sich die Begegnung – über die unmittelbare Textebene hinaus – als apostolische Berufung qualifizieren. Maria von Magdala führt Jesu Auftrag aus, indem sie ihr Sehen des Kyrios sowie dessen Botschaft verkündet (ἀγγέλλουσα, V. 18).

Da in der Motivik vom Suchen und Finden weiters Anklänge an das Hld zu Tage treten, erweist sich Marias Wiedererkennen vor diesem Hintergrund auch als „Erkenntnis der Liebe“¹⁹⁹. Der intertextuelle Vergleich²⁰⁰ brachte „eine poetisch-erotische Färbung“²⁰¹ der Szene mit der freudig überraschten Hinwendung zum Vorschein, welche in der Rezeptionsgeschichte Marias von Magdala besonderen Nachhall erfuhr. Wenn jene aber – wie der Geliebte Jünger – als Liebende dargestellt wird, muss freilich hinzugefügt werden, „dass gerade im Joh Liebe und Glaube nicht zu trennen sind“²⁰² und beides erst den idealen Jünger bzw. die exemplarische Jüngerin konstituiert. Die joh Bedeutung des Liebens zeigt sich insbesondere in Jesu Abschiedsrede. In 14,21ff. definiert Jesus die Liebe zu ihm als ein Halten seiner Gebote bzw. Bewahren seiner Worte. Dem bzw. der Liebenden werde er sich offenbaren (14,21).²⁰³ Marias Liebe ist also nicht geschlechtstypologisch als die emotionale Zuneigung einer weiblichen Anhängerin zu klassifizieren, sondern erweist sie als Modellfall von treuer JüngerInnenschaft und paradigmatischem Glauben, der sich suchend Jesu Offenbarung öffnet und auf diese mit gläubiger Erkenntnis antwortet. Der Osterglaube resultiert im JohEv aus der liebenden Begegnung mit dem Auferstandenen.²⁰⁴ Mit ihrer Erfahrung der Abwesenheit des Geliebten und der daraus resultierenden Suche, die auch im Hld zur Sprache kommt (vgl. neben Hld 3,1ff. auch 5,2ff.), repräsentiert Maria von Magdala auf einer typologischen Ebene die Situation der Gemeinde, der sie mit ihrer Ostererfahrung den Weg zu einer neuen Gemeinschaft mit Jesus weist.

¹⁹⁹ Ebner, Bilder 173; ders., Jüngerin 47; Melzer-Keller, Maria Magdalena 107f.

²⁰⁰ Dazu 8.6.4.

²⁰¹ Blank, Evangelium 170.

²⁰² Zumstein, Erinnerung 187.

²⁰³ Siehe 9.2.

²⁰⁴ Auch Lindars, Gospel 606, betont die Bedeutung der personalen Beziehung: „In the light of the Supper discourses, where personal relationship receives so much emphasis, we can see how important this is for John’s understanding of the Resurrection. The sight of the risen Lord is a personal confrontation which involves relationship.“ Die persönliche Anrede hebt Matera, John 404, hervor: „Resurrection faith is a gift. It occurs when God speaks to the hearts of believers, calling them by name.“ Zu sehr auf der geschlechtstypisierenden Ebene bleibt Schwank, Evangelium 477: „In der Weltliteratur gibt es kaum einen anderen Text, der mit so wenigen Worten so rein und doch so tief die personale Begegnung eines Mannes mit einer liebenden Frau schildert (V. 16).“ Ausführlich geht Ruschmann, Maria von Magdala 201ff., auf Marias Ostererfahrung im Sinne einer Liebesbegegnung ein.

9.6. Maria von Magdala als erste Osterbotin

9.6.1. Das joh Osterevangelium

In V. 17 entsendet Jesus Maria von Magdala mit einem ausdrücklichen und theologisch äußerst bedeutungsvollen Verkündigungsauftrag²⁰⁵, sodass sie zur ersten Botin seiner Auferstehung und Mittlerin seiner österlichen Offenbarung wird (die an die bisherige theologische Linie des JohEv anknüpft). Die von Maria zu übermittelnde Botschaft lautet: Jetzt ist die „Stunde“ seines Aufstiegs zum Vater, wodurch für die JüngerInnen eine neue Gemeinschaft mit ihm und über ihn zu Gott als familia Dei begründet wird. In der Erzählung der Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen verdichtet sich die theologische Botschaft des JohEv.²⁰⁶

Die beiden Verbalformen von ἀναβαίνω verweisen auf einen Prozess der Erhöhung und Verherrlichung, der (mit der „Erhöhung“ am Kreuz²⁰⁷) bereits begonnen hat, aber noch nicht abgeschlossen ist (οὐπω ἀναβέβηκα) und noch fort dauert (ἀναβαίνω).²⁰⁸ Im Gegensatz zum lk Schema fallen für Joh Jesu Tod, Auferstehung, Aufstieg zum Vater und Einsetzung in die himmlische Herrlichkeit zusammen, es handelt sich nicht um chronologisch differenzierte Akte der Heilsgeschichte.²⁰⁹ Vielmehr ist das ganze Geschehen als *ein* Vorgang aufzufassen, der jedoch nicht näher beschrieben oder entfaltet wird und „seinen transzendenten Charakter wahr“²¹⁰, sodass dessen Wirklichkeit mit

²⁰⁵ Vgl. auch Schwank, Evangelium 472; weiters ebd. 479: „Nach dem Joh-Ev ist das, was Marjam verkünden soll, *die* österliche Botschaft schlechthin.“

²⁰⁶ Vgl. etwa auch Kowalski, Gang 127.

²⁰⁷ Vgl. etwa 3,14; 8,28; 12,32 (ὑψώω).

²⁰⁸ Siehe die diesbezügliche sprachliche Analyse. Nach Ebner, Jüngerin 51, Anm. 48, „überlagern sich zwei Sprach- und Vorstellungsmodelle: Das eine (Gesandtenchristologie) denkt vom Botenverkehr her (herab- und hinaufsteigen), das andere („Erhöhung“) nimmt eine urchristliche Sprachregelung auf (vgl. Phil 2,9), verknüpft sie aber unmittelbar mit dem Vorgang der Kreuzigung ... Während das eine Modell auf den ganzen Weg Jesu schaut, ist das andere auf einen Punkt zugespitzt. Werden die beiden Modelle historisierend übereinandergeblendet, ergibt sich vordergründig die Schwierigkeit, daß der am Kreuz ‚Erhöhte‘ eigentlich nicht mehr ‚aufzusteigen‘ braucht.“ Dietzfelbinger, Evangelium 332 (vgl. ebd. 334), spricht angesichts der Interpretationsschwierigkeiten von V. 17 von einer „Dehnung des Verherrlichungsvorgangs“; ähnlich formuliert Becker, Evangelium 619, dass der Evangelist „die Erhöhung durch zeitliche Erstreckung dehnt“.

²⁰⁹ Vgl. auch Sanders/Mastin, Commentary 429: „For John the regulative idea is rather that of the departure of Christ.“ Anders als beim lk Modell finden bei Joh „Ostern“, „Himmelfahrt“ und „Pfingsten“ als „geschlossene Einheit“ (Blank, Evangelium 173) an ein und demselben Tag statt.

²¹⁰ Schnackenburg, Johannesevangelium III 378. So „macht die joh. Redeweise stärker bewußt, daß die Erscheinungen des Auferstandenen bei aller äußerlich naiven Darstellung

den innerweltlichen Kategorien von Raum und Zeit nicht adäquat erfasst werden kann. Daher bleibt die Erzählung (als narrative Theologie) in einer eigenartigen Schwebelage, wenn sie die Begegnung des Auferstandenen, der nicht in das Leben vor dem Tod zurückgekehrt ist, sondern in ein Leben aufgeweckt wurde, das den Tod ein für allemal hinter sich hat, mit Menschen – als ein räumlich-zeitliches Geschehen – narrativ vermittelt. Fasst man die räumliche Komponente bei Jesu Aufstieg zum Vater als „mythologische“ Sprachform auf, kann man auch bezüglich der zeitlichen Dimension von einer narrativen Metaphorik ausgehen (vgl. in diesem Zusammenhang auch die Metapher der „Stunde“ Jesu, die den ganzen Prozess umschreibt). Aus dem „noch nicht“ auf einen „Zwischenzustand“ Jesu zu schließen,²¹¹ „wäre der

Selbstoffenbarungen des himmlisch-erhöhten Herrn sind, der bereits nicht mehr dieser Welt angehört“ (ebd.).

²¹¹ So Schneider, *Evangelium* 321; Busse, *Johannesevangelium* 255, Anm. 725 (daher sei auch eigentlich „das Lüften des Incognito keine Protophanie“); sowie Schnelle, *Evangelium* 303: „Jesus verwehrt Maria die Möglichkeit, ihn zu berühren. Diese Form der Selbstvergewisserung ist noch nicht möglich, denn Jesus befindet sich in einem Zwischenzustand: von den Toten auferstanden, aber noch nicht zum Vater aufgefahren.“ Ähnlich Hoskyns, *Gospel* 542f.: „The command that Mary should cease touching Him refers to the interim period between the Resurrection and the Ascension – and to this period only.“ Eine Begründung liefert Lightfoot, *Gospel* 331: „For if we ask why, a week later, St. Thomas is expressly invited at 20²⁷ to do that which at 20¹⁷ was forbidden to Mary, the answer must be that it is because the Lord's ascent to the Father has meantime taken place ...“ (Dagegen schon Bernard, *Commentary* 669f.: „We can hardly suppose that Jn. means us to believe that in the interval between v. 17 and v. 27 the conditions of the Risen Life of Jesus had so changed that what was unsuitable on the first occasion was suitable on the second.“ Gegen eine Zeit der erneuerten leiblichen Gemeinschaft auch Weiss, *Johannes-Evangelium* 522.) Darüber hinaus möchte D'Angelo, *Note* 532ff., ausgehend von einer Parallelstelle in der *ApkMos* 31,3-4, in der Adam gegenüber Eva über die Zeit seines Todes bis zu seiner Bestattung verfügt (vgl. insbesondere μηδεὶς μου ἅψηται), aufzeigen, „that the command and warning of John 20: 17 enters the realms of purity and danger because the appearance takes place in some sort of intermediary stage“ (ebd. 532; vgl. dies., *Mary Magdalen* 109). Ihr folgen Attridge, *Scholarship* 163-166; Conway, *Gender* 97f. Vgl. weiters Schenke, *Johannes* 367 (außerdem ebd. 369f.): „Maria ist die letzte Zeugin, die den irdischen Jesus sieht, allerdings als Auferstandenen. Aufstieg und Rückkehr zum Vater ... ereignen sich nach der Begegnung Jesu mit Maria, so daß ‚am Abend‘ Jesus vom Vater her als Erhöhter und Verherrlichter zu den Jüngern zurückkehrt ...“ (Ähnlich schon Wikenhauser, *Evangelium* 340; vgl. aber die Kritik an einem solchen Konzept bereits bei Weiss, *Johannes-Evangelium* 522.) – Eine Harmonisierung der Ankündigungen der Abschiedsreden mit dem narrativen Rahmen der Ostergeschichten in temporaler Hinsicht (was etwa Geistverleihung und Vermittlung der vollen Gemeinschaft durch den Erhöhten betrifft) geht freilich an der theologischen Konzeption des JohEv vorbei (zumal die Begegnung mit Thomas wohl auch nicht die in den Abschiedsreden zur Sprache gebrachte nachösterliche Gemeinschaft mit dem Auferstandenen verwirklicht; entsprechend setzt Hartmann, *Vorlage* 208, Anm. 29, erst nach der Thomasgeschichte „die neue Epoche, ...

Versuch, etwas zu verobjektivieren, was nicht verobjektivierbar ist²¹²; die temporale Qualifizierung οὔπω scheint eher für Maria von Magdala und die JüngerInnenengemeinde als für den joh Christus zu gelten.²¹³ Denn die Verheißungen der Abschiedsreden haben noch nicht ihre volle österliche Realisierung gefunden.²¹⁴ Damit ist Jesus einerseits *schon* „erhöht“, andererseits ist sein Werk *noch nicht* abgeschlossen.²¹⁵

Da ἀναβαίνω die Entsprechung zu καταβαίνω bildet (vgl. 3,13)²¹⁶, ist der Aufstieg Jesu bei Joh als Rückkehr dorthin, von wo er gesandt wurde, zu verstehen und verbindet so sein Ziel, sein Wohin mit seinem Woher, seiner Herkunft.²¹⁷ Synonym mit ἀναβαίνω (und noch häufiger) werden auch πορεύομαι (14,12.28; 16,28) und ὑπάγω (7,33; 13,3.33; 14,4; 16,5.10.17) verwendet, um seine Rückkehr zum Vater anzusagen (vgl. auch 13,1 μεταβαίνω; 17,11.13 πρὸς σε ἔρχομαι). In 14,2 verbindet Jesus mit seinem Gehen das Ziel, einen Platz für die Seinen zu bereiten (πορεύομαι ἐτοίμασαι τόπον ὑμῖν): ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε (14,3; vgl. auch 17,24; ferner 12,26.32); sein Wiederaufstieg schließt letztlich auch sie ein.²¹⁸ Darüber hinaus kündigt er in den

die Zeit des Parakleten“ an). Sowohl Jesu Aufforderung (es geht hier nicht um ein Verbot einer Berührung) als auch der explikative Einschub οὔπω γάρ ... werden missinterpretiert. In Joh 20,17 spricht Jesus von einem Prozess, der bereits im Gange ist, nicht von einem zukünftigen Geschehen.

²¹² Wengst, Johannesevangelium II 286. Dagegen auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 376f.; Gnlika, Johannesevangelium 152; Thyen, Johannesevangelium 763; sowie Schneiders, Encounter 165: „It is virtually impossible, theologically, to understand Jesus in this scene as being somewhere in between (whether ontologically, spatially, or temporally) his resurrection and his ascension. The Jesus Mary encounters in the garden is clearly the glorified Jesus.“

²¹³ Vgl. Bultmann, Evangelium 533; Lindars, Gospel 607 („... the appearances are an accommodation to the needs of the disciples while they adjust themselves to the new situation“); Sanders/Mastin, Commentary 429 („... only a temporary phase in the Church’s experience, leading on to a fresh relationship with Christ“); ferner Weiss, Johannes-Evangelium 522.

²¹⁴ Vgl. Wengst, Johannesevangelium II 287: „Dazu, dass sich das Verheißene realisiert, bedarf es ihres Glaubens, dass Jesus mit seinem Tod am Kreuz kein ein für allemal Gescheiterter und Erledigter ist, sondern als ihr Herr lebendig gegenwärtig. (...) Bevor er sich in seiner Lebendigkeit ihnen nicht eindrücklich gemacht und sich in ihrem Glauben ausgeprägt hat, ist er auch ‚noch nicht zum Vater hinaufgestiegen‘. So erhält Mirjam einen Auftrag.“

²¹⁵ Ähnlich Kremer, Osterevangelien 183, wobei er auf „die nachösterliche Situation, die Zeit zwischen Auferstehung und Parusie“ verweist.

²¹⁶ Hier kommt eine doppelte Bewegung des Menschensohnes zur Sprache; vgl. auch 6,62; darüber hinaus Eph 4,9f. Außerdem Röm 10,6f. (siehe auch Dtn 30,12; Ps 107,26; Spr 30,4; Bar 3,29; 4 Esr 4,8).

²¹⁷ Siehe auch Joh 8,14; 13,3 und insbesondere das Resümee in 16,28.

²¹⁸ Dazu Schwank, Evangelium 480: „Vor Maria Magdalena offenbart er uns sein Vorausgehen zum Vater, auf dem wir seither folgen können und folgen sollen.“ Weiters Kremer, Osterevangelien 174: „erst wenn sie dort sind, wo er ist, ist sein Gehen zum Vater vollendet“.

Abschiedsreden die Sendung des Parakleten an (vgl. 14,16f.26; 15,26; insbesondere 16,7); er muss gehen, damit „der Geist der Wahrheit“ kommt, in dem sich seine neue, bleibende Gegenwart manifestiert, erst dann ist der Prozess der Verherrlichung an sein Ziel gelangt.²¹⁹ – Jetzt ist der Zeitpunkt für die Erfüllung dieser Ankündigungen gekommen: „Der Auferstandene löst das Wort ein, das er scheidend den Jüngern als Verheißung gab.“²²⁰ So ist „sein Hingang zum Vater als die Stunde des Abschieds ... zugleich der Beginn der immerwährenden Gemeinschaft mit ihm und dem Vater“²²¹ (siehe etwa 14,18-21.23.28; 17,21ff.).

In dieser Phase erhält Maria von Magdala eine wichtige Funktion, welche ihren besonderen Status verdeutlicht, wenn Jesus sie „als die erste Zeugin seiner neuen österlichen Gegenwart“²²² sendet. Daher soll sie ihn nicht festhalten, um die endgültige Realisierung der Offenbarung nicht zu „verzögern“²²³, sondern sie vielmehr als seine Botin kundzutun. *Ihre* Botschaft vermittelt den anderen, dass sich jetzt Jesu Auferstehung als sein (Wieder-)

²¹⁹ Vgl. auch Lee, Partnership 42; Schneiders, Women 43. Eine ähnliche Verknüpfung stellt der vorausweisende Erzählerkommentar in 7,39 her. Auf der Ebene der Erzählung realisiert sich die Geistgabe in 20,22.

²²⁰ Schnackenburg, Johannesevangelium III 377.

²²¹ Schulz, Evangelium 244. Vgl. auch Matera, John 406: „Jesus is most present to the Church precisely because he has returned to the Father. Although the church no longer experiences Jesus in a physical way as the disciples once did, its experience of him is real and intimate because of the live-giving Spirit he has sent upon it.“ Ferner Minear, John 134: „The ascent to the Father appears to have eliminated spatial or temporal distance, opening the way for reciprocal indwelling.“

²²² Thyen, Johannesevangelium 763.

²²³ So Schwank, Evangelium 478; Gnllka, Johannesevangelium 152. Freilich liegt der primäre Sinn des Loslassens nicht in einer Beschleunigung des Geschehens. Der verneinte Imperativ bedeutet nicht in erster Linie, dass Maria Jesus nicht aufhalten oder selbst nicht säumig sein solle (demgegenüber kritisch Weiss, Johannes-Evangelium 522).

Im Laufe der Interpretationsgeschichte wurde μή μου ἅπτου oft als Verbot einer Berührung missverstanden. (Ob dies teilweise auch mit der wirkungsgeschichtlichen Identifikation Marias von Magdala mit der Sünderin in Lk 7 zusammenhängt? Ähnlich beanstandet nämlich in Lk 7,39 der Pharisäer Simon, dass sich Jesus von einer Sünderin berühren lässt: οὗτος εἰ ἦν προφήτης, ἐγίνωσκεν ἂν τίς καὶ ποταπή ἢ γυνή ἥτις ἅπτεται αὐτοῦ, ὅτι ἁμαρτωλός ἐστιν.) Davon ausgehend, sah die patristische Exegese (z. B. Augustinus, Thomas von Aquin) hier eine Allegorie für die Kirche aus den Heiden. Später wurde das Verbot auch als Kritik der traditionellen Ostergeschichten mit ihren Darstellungen von leiblichen Berührungen als innerweltlicher Demonstrationen des Auferstandenen aufgefasst (vgl. Bultmann, Evangelium 533; Kritik etwa bei Schnackenburg, Johannesevangelium III 376; Zeller, Ostermorgen 160; Lindars, Gospel 607). Keil, Johannesevangelium 240, weist den Zusammenhang von V. 17 sogar einer gnostisierenden Schicht zu, da die Stelle „offensichtlich gnostizierend einen unberührbaren Auferstehungsleib (Scheinleib?) Jesu, also keine volle Leiblichkeit“ annehme (vgl. auch ebd. 246).

Aufstieg zum Vater vollzieht und sich damit die bei seinem Abschied versprochenen Verheißungen erfüllen.²²⁴

Die Voraussetzung für die Erfahrbarkeit der neuen Gegenwart des Erhöhten ist aber, „das Bild des irdischen Jesus loszulassen“²²⁵, auch wenn die Begegnung mit dem Auferstandenen in einem Wieder-Erkennen gründet. Mit Maria soll die Gemeinde lernen, nicht den Irdischen festzuhalten und über ihn verfügen zu wollen (vgl. auch V. 15: *καὶ γὰρ αὐτὸν ἄρῳ*),²²⁶ da es nicht um die Pflege des Andenkens an einen Toten geht, sondern um seine wirksame Vergegenwärtigung als Lebendiger (vgl. 14,19: *ὕμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε*).

Die Konsequenzen für die JüngerInnen werden noch deutlicher in der eigentlichen von Jesus als solcher deklarierten Botschaft (... *εἰπὲ αὐτοῖς: ἀναβαίνω ...*): Indem Jesus zu seinem Vater hinaufgeht und sein Werk vollendet, wird sein Vater und Gott auch zum Vater und Gott der Seinen, welche er damit in sein eigenes Gottesverhältnis einbezieht. Die in 15,13-15 als *φίλοι*²²⁷ bezeichneten JüngerInnen titulierte er jetzt erstmals als seine „Brüder und Schwestern“²²⁸ und stiftet damit über das Bild der Familienbande (in Korrelation zur Prolepse im Prolog: vgl. 1,12 *τέκνα θεοῦ*; außerdem 11,52) eine neue Beziehung zu ihm und durch ihn zu Gott. An die Begrifflichkeit

²²⁴ Vgl. Lee, Partnership 48: „The commission to Magdalene is the pre-condition for the giving of the Spirit; in proclaiming the message she prepares the way for the risen Lord to manifest his presence.“

²²⁵ Wengst, Ostern 77 / Johannesevangelium II 286. Vgl. auch Sanders/Mastin, Commentary 429; Dietzfelbinger, Evangelium 334; Lindars, Gospel 607: „The desire to hold Jesus must be restrained, because it is an attempt to recapture the conditions of the incarnate life in place of the universal and abiding relationship which is the object of his mission.“ Weiters Schneiders, Encounter 164f.: „... what Jesus is really doing is redirecting Mary’s desire for union with himself from his physical or earthly body (which in any case no longer exists because it is the glorified Lord who stands before her in an appearance which is temporary) to the new locus of his presence in the world, that is, the community of his brothers and sisters, the disciples.“

²²⁶ Vgl. auch die ähnliche Thematik in 13,33ff.: Die bisherige Beziehung lässt sich nicht fortsetzen. Der Versuch, Jesus in einem vorösterlichen Status festzuhalten, führt zu verfehlter Nachfolge, „Unfähigkeit, auf eine neue Stufe des Seins und Erkennens zu treten“ (Dietzfelbinger, Evangelium 334). Als „Prototyp des Christus verstehenden Menschen“ (ebd. 335) ist Maria „Antityp zu Petrus“ (ebd.; siehe Joh 13,36-38), insofern sie sofort aufhört, Jesus festzuhalten und sich ein neues Verständnis eröffnen lässt (auch als Erste, die den Auferstandenen geschaut hat).

²²⁷ In Opposition zu *δοῦλοι* (vgl. 15,15). Dazu siehe auch 8,36.

²²⁸ Zu dieser Bezeichnung vgl. auch Mt 12,48-50 (explizite Gleichsetzung in V. 49) par. Mk 3,34f.; Lk 8,21; Mt 25,40; 28,10; Röm 8,29; Heb 2,11ff.

der Familienmetapher²²⁹ knüpft sich eine zweite Wendung (καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν), die an die alttestamentliche Bundeterminologie erinnert.²³⁰ Bisher grenzte sich Jesus mit der Rede von „seinem Vater“ von der alttestamentlich geprägten Sprachform „mein/euer/unser Gott“ ab (siehe 8,54 ... ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς [sc. οἱ Ἰουδαῖοι] λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἔστιν), nun ist sein Vater auch der Vater der Seinen, und zwar sein und ihr Gott (in differierender Sprechweise zum irrealen Konditionalgefüge in 8,42: εἰ ὁ θεὸς πατήρ ὑμῶν ἦν); der neue Bund²³¹ erweist sich als neue *Familie Gottes*.²³² Diese durch Jesus vermittelte²³³ besondere Gemeinschaft mit Gott verdeutlicht „die soteriologische Dimension des Ostergeschehens“²³⁴ (vgl. 14,19: ζήσετε). Darin also besteht das „Evangelium“ Marias von Magdala,

²²⁹ Zur joh Familienmetaphorik siehe auch Scholtissek, *Messias-Regel* 119, der darauf hinweist, dass auch die Gattung der Abschiedsrede (Joh 13-17) familiäre Konnotationen evoziert, insofern diese auf den Sterbebettsegen des scheidenden Familienvaters zurückgehe (dazu ebd. Anm. 70). – Zur Problematik der Vater-Sohn-Terminologie aus der Gender-Perspektive vgl. Reinhartz, *Gospel 574*: „... the persistent usage of ‚Son‘ language is in tension with the indications in the prologue and elsewhere in the Gospel that Jesus is the human manifestation of a nongendered entity who existed before the creation of the world and humankind. While it has been argued that the *purpose* of using Father-Son language is to stress the familial relationship between them that is characterized by love, it may be suggested the *effect* of this language is to reinscribe a gendered identity for both God and the divine Word.“

²³⁰ Dazu Lee, *Partnership* 45; Karlsen Seim, *Roles* 66; Schneiders, *Encounter* 166f.; van Tilborg, *Love* 206; ders., *Johannes-Evangelium* 299; Beirne, *Women* 212. Vgl. etwa Ex 6,7; Jer 31,33 etc. Außerdem Rut 1,16.

²³¹ Siehe auch die Gegenüberstellung Jesus/Mose in 1,17. Dazu auch Schneiders, *Women* 43.

²³² Vgl. auch Dtn 14,1 LXX: *Υἱοὶ ἔστε κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν ...* (Hervorhebungen durch die Verfasserin.)

²³³ Aufgrund dieser Mittlerschaft (dagegen Weiss, *Johannes-Evangelium* 523) betonen viele Kommentatoren die Differenz zwischen Jesus und den JüngerInnen – z. B. Lightfoot, *Gospel* 333: „whereas His Sonship to the Father is by nature and right, theirs is only by adoption and grace, in and through Him“; ähnlich bereits Aug., in Ioh. 121,3: *Non ait: Patrem nostrum; aliter ergo meum, aliter uestrum; natura meum, gratia uestrum. Et Deum meum, et Deum uestrum. Neque hic dixit: Deum nostrum: ergo et hic aliter meum, aliter uestrum; Deum meum sub quo et ego homo sum, Deum uestrum inter quos et ipsum mediator sum* (CCL 36,666,48-667,53). Analog Hoskyns, *Gospel* 543; Bernard, *Commentary* 671; Wikenhauser, *Evangelium* 340; Barrett, *Gospel* 566; ders., *Evangelium* 543; Sanders/Mastin, *Commentary* 429; Morris, *Gospel* 743f., Anm. 48; Moloney, *Gospel* 529. – Hingegen legen andere wiederum den Akzent auf die Gleichheit der Gotteskindschaft, trotz ihrer Unterschiedlichkeit: z. B. Bultmann, *Evangelium* 533f.; Gnllka, *Johannesevangelium* 152; Blank, *Evangelium* 173f.; Haenchen, *Johannesevangelium* 571; Beasley-Murray, *John* 378; Wengst, *Ostern* 79; ders., *Johannesevangelium II* 287.

²³⁴ Zeller, *Ostern* 161.

dass „durch Jesu Heimkehr zum Vater die neue eschatologische Gottesgemeinschaft begründet wird“²³⁵.

Als seine geschwisterlichen NachfolgerInnen sollen seine AnhängerInnen sein Wirken fortsetzen. Beim Abschied gab er ihnen gleichsam als sein Testament das Gebot, einander zu lieben (13,34f.; 15,12.17) und vermachte ihnen Gottes Liebe.²³⁶ „Die geschwisterliche Gemeinde wäre dann wohl auch der Ort, an dem die lebendige Gegenwart Jesu erfahren werden könnte.“²³⁷ Gerade vor dem Hintergrund von 14,20f.23 erweist sich die nachösterliche Gemeinschaft der Glaubenden als Ort „der endgültigen $\mu\omega\upsilon\eta$ Jesu“²³⁸.

Damit entfaltet die joh Ostererzählung die Bedeutung der Verherrlichung Jesu für seine Nachfolgegemeinschaft. Während sich Jesus im 4. Evangelium am Kreuz bereits als der Erhöhte erweist, liegt der Fokus der joh Ostergeschichte auf dem Werden der nachösterlichen Gemeinde, in der er gegenwärtig bleibt.²³⁹ Mit der Präsentation verschiedener Glaubensmodelle reflektiert Joh 20 die Entstehung des Osterglaubens. Auf der Textebene besteht die literarische Funktion des joh Osterkapitels darin, dass nun die in der Abschiedsrede getroffenen Ankündigungen ihre narrative Verwirklichung finden.

9.6.2. Die joh Erstzeugin

Maria von Magdala geht und verkündigt (beim finalen Partizip $\acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha$ ist auf die theologische Bedeutung des Verbs hinzuweisen)²⁴⁰ als die Erst-

²³⁵ Blank, Evangelium 174. Vgl. auch Hoskyns, Gospel 543: „The message which she had to deliver was therefore that the new order, the order of the powerful action of the Spirit of God, the New Covenant, was now imminent.“

²³⁶ Siehe 14,21.23; 17,26.

²³⁷ Wengst, Johannesevangelium II 288; vgl. ders., Ostern 79.

²³⁸ Ruschmann, Maria von Magdala 219. Siehe 9.2.

²³⁹ Ähnlich Schneiders, Encounter 156: „... the primary purpose of chap. 20 is not to tell the reader what happened to Jesus after his death but to explore, through the paradigmatic and foundational experiences of the disciples, the effect on and meaning for believers of Jesus' glorification.“ In Face Veil 97 stellte sie heraus: „John ... underlines both dimensions of the paschal reality, the glorification of Jesus by his return to the Father *and* his resurrection or return to his own.“ (Vgl. auch dies., Encounter 158.) Diese beiden Komponenten verdeutlicht sie in Encounter 156 folgendermaßen: „... *glorification* is what happens to Jesus on the cross; *resurrection* is the communication to Jesus' disciples of his paschal glory through his return to them in the Spirit.“

²⁴⁰ Siehe dazu die sprachliche Analyse. Im Hinblick auf $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha$ am Versende verweist Brodie, Gospel 567, auf 19,36; 20,31; 21,24: „Thus this picture, of Mary announcing, fits into the broader picture of the announcing activity of the gospel.“

zeugin des Auferstandenen das österliche Kerygma (V. 18), während sich die übrigen JüngerInnen noch versteckt halten (vgl. V. 19). Allein im JohEv erhält die Osterbotin eine Stimme. Sie eröffnet ihre Verkündigung „mit dem in der urchristlichen Bekenntnistradition hochkarätigen Osterzeugnis“²⁴¹ ἑώρακα τὸν κύριον²⁴², das später die anderen nach ihrer eigenen Ostererfahrung gegenüber Thomas wiederholen (V. 25). In dieser Formel tritt die prophetisch-visionäre Dimension des Sehens zu Tage. Marias Worte weisen sie als Augenzeugin des Kyrios und Glaubensvorbild für spätere ChristInnen aus. Denn das Bekenntnis signalisiert, dass auch sie – wie der Geliebte Jünger – zum vollen Osterglauben gefunden hat; es ist ein Glaube aufgrund der eigenen Begegnung mit dem Auferstandenen, „der überzeugendste und nicht mehr zu überbietende Weg zum Glauben“²⁴³. Während allerdings der Glaube von jenem keine unmittelbaren Konsequenzen zeitigt, führt sie ihr Glaube zum Zeugnis.²⁴⁴ „Mary Magdalene is now characterized as a *missionary*, as an *apostle*“.²⁴⁵

Den Titel κύριος verwendet sie nun in seinem vollen österlichen Sinn.²⁴⁶ Die christologische Herrenbezeichnung, die Joh im Gegensatz zu Lk im vor-österlichen Kontext meidet, „gehört zur sprachlichen Typik bei der joh Formulierung der Ostererfahrung“²⁴⁷: Auch in V. 20 (ιδόντες τὸν κύριον) und V. 25 (ἑώρακαμεν τὸν κύριον) ist diese mit dem *Sehen* verbunden (vgl. auch 1 Kor 9,1); man denke weiters an die Akklamation des Thomas in V. 28 (ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου) sowie an die Erkenntnisse der JüngerInnen in 21,7.12 (ὁ κύριός ἐστιν).²⁴⁸

Nach der Fußwaschung sprach Jesus seine JüngerInnen auf die Anrede als „Herr“ an: ὑμεῖς φωνεῖτέ με· ὁ διδάσκαλος, καὶ ὁ κύριος, καὶ καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ (13,13). Mit beiden Anredeformen adressierte ihn Maria von Magdala in unserem Text (vgl. V. 16: ῥαββουνί/διδάσκαλε und V. 2.13.[15.]18). In 13,14 knüpfte Jesus daran ein Gebot: Wie er als ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος ihnen die Füße gewaschen hatte, so sollen sie seinem Beispiel folgen. Wenn

²⁴¹ Ebner, Jüngerin 41.

²⁴² Nach Schneiders, Women 44, stellt diese Formel „the Fourth Gospel’s technical credential statement of revelation as the basis of one’s witness“ dar.

²⁴³ Nützel, Wege 185.

²⁴⁴ Zum Zusammenhang von Glauben und Zeugnis bei Joh vgl. auch Nützel, Wege (insbes.) 164, 173, 179f.

²⁴⁵ Kitzberger, Mary 583.

²⁴⁶ Siehe 4.1. zu V. 2. Ferner Gnilka, Johannesevangelium 152, sowie Bultmann, Evangelium 534, Anm. 2: „Hier zum erstenmal bei Joh hat der κύριος-Titel sein eigentliches Pathos.“

²⁴⁷ Becker, Evangelium 613.

²⁴⁸ Zur urkirchlichen Bedeutung vgl. etwa Phil 2,11; Röm 10,9.

also Jesus „der Herr“ ist, tritt an die Stelle patriarchaler Herrschaft Geschwisterlichkeit.²⁴⁹

Maria von Magdala ist im JohEv die Erste, die den österlichen Kyrios identifiziert und – in Entsprechung zum grundlegenden Zeugnis des Täufers am Beginn des Evangeliums (siehe 1,34: ἑώρακα²⁵⁰), das in einer Kettenreaktion die vorösterliche Nachfolge auslöste (vgl. 1,35ff.) –²⁵¹ als Erstzeugin des erhöhten Herrn eine fundamentale Rolle für die nachösterliche Gemeinschaft spielt. Als Erste vermittelt sie die neue Form der Gegenwart des Auferweckten und begründet damit die nachösterliche JüngerInnenenschaft.

Nachdem sie das ihr anvertraute Osterkerygma in seiner spezifisch joh Ausdruckform verkündet hat, sind die JüngerInnen bei Joh auf die Begegnung mit Jesus am Abend vorbereitet, sodass sie den in ihrer Mitte stehenden Gekreuzigten sogleich als erhöhten Kyrios erkennen (diff. 1,26) und sich (in Entsprechung zu 14,28; 16,20) freuen, als sie ihn sehen (vgl. 20,20) – anders als bei Lk, wo „die Apostel“ dem Zeugnis der Frauen nicht glauben (24,11) und auch das Pendant zur joh Szene von Skepsis bestimmt ist (24,36-43). Demnach setzt die Erzähllogik von Joh 20 voraus, dass Maria von Magdala ihren Auftrag erfolgreich erfüllt hat. Gegenüber Thomas bezeugen die JüngerInnen später im Chor – Marias Worte wiederholend – ἑώρακαμεν τὸν κύριον (V. 25).²⁵²

²⁴⁹ Vgl. auch Wengst, *Johannesevangelium* II 288 (ähnlich ders., *Ostern* 79): „Und das heißt ja zugleich, dass die Herrschaftsansprüche anderer Herren abgewiesen werden. (...) Gegenüber all den vielen Herrschaftsansprüchen schafft das Bekenntnis zu ihm Raum, indem es mit ihnen aufräumt; und darin gewinnt dieser Herr selbst Raum, ist er da. Mirjam ist die erste Zeugin solcher Gegenwart Jesu: ‚Ich habe den Herrn gesehen.‘“

²⁵⁰ Sonst nur von Jesus in 8,38.

²⁵¹ Dazu Ebner, *Jüngerin* 48-51.

²⁵² Nützel, *Wege* 180, erklärt die fehlende explizite Reaktion der JüngerInnen auf Marias Zeugnis damit, dass „die Erzählung in V. 1.11-18 ganz auf den Weg von Maria Magdalena vom Auffinden des leeren Grabes Jesu über die Begegnung mit dem auferstandenen Herrn zum Bekenntnis als Äußerung des Glaubens konzentriert ist“ (vgl. auch Zumstein, *Erinnerung* 179), während die anderen erst in der eigenen Begegnung mit Jesus zum Glauben finden müssen – welcher schließlich im selben Bekenntnis seinen Ausdruck findet. Anders deutet Reinhartz, *Gospel* 592, die Leerstelle; ihrer Meinung nach glauben die JüngerInnen dem Zeugnis Marias von Magdala: „That they did is implied in the way in which they greet the risen Lord when he appears to them that evening. This appearance is not said to occasion belief but rather rejoicing ... The evening appearance, therefore, serves to further their faith and also to provide them with the Holy Spirit.“ Ähnlich Schneiders, *Women* 44: „The disciples in John ... give no indication of not accepting Mary’s testimony. Indeed, when Jesus appears to them later that day they are not astonished or unbelieving but rather filled with joy (20:20).“ (Vgl. auch dies., *Encounter* 161, 168.) Außerdem Ebner, *Jüngerin* 50: „der Erzähler legt es darauf an, diese österliche Glaubenswelle auf die Identifikation Jesu durch Maria von Magdala ‚vor den Seinen‘ zurückzuführen“.

Im Gesamtduktus der Erzählung erweist sich Maria von Magdala also in mehrfacher Hinsicht als die Erste: Als Erste kommt sie am Ostermorgen zum Grab, entdeckt, dass es leer ist, und berichtet davon (V. 1f.). Als Erste „sieht“ sie den Auferstandenen (V. 14ff.), und als „erste apostolische Zeugin“²⁵³ verkündet sie, von ihm berufen, die Osterbotschaft (V. 18).

Nach der impliziten Logik von 1 Kor 9,1; 15,8-11; Gal 1,11-16 erfüllt Maria von Magdala damit die beiden wesentlichen Kriterien des pln Apostelbegriffs: „einer Ostererscheinung gewürdigt zu werden und dabei vom Auferstandenen selbst den Sendungsauftrag zu empfangen“²⁵⁴. Der ihr vom JohEv zugesprochene „Primat als apostolische Zeugin“²⁵⁵ konkurriert mit der Überlieferung der (Proto-?)Christophanie vor Petrus (vgl. 1 Kor 15,5; Lk 24,34), welche eine Schlüsselbedeutung für dessen apostolische Prominenz hatte. „More than any other Gospel, John revises this tradition about Peter.“²⁵⁶ Während Petrus (wie der Geliebte Jünger) Jesus beim Grabgang *nicht* sieht (vgl. auch Lk 24,12.24), erzählt Joh 20 (wie das mt Äquivalent) von der Protophanie des Auferstandenen vor Maria von Magdala und wie diese von ihm als Erste und Einzige einen persönlichen Verkündigungsauftrag erhält – „and what she proclaims is the standard apostolic announcement of the resurrection ...“²⁵⁷. Darüber hinaus vermittelt sie der joh JüngerInnengemeinde das ihr anvertraute Osterevangelium in seiner joh Artikulation und Bedeutung.

Nun meidet zwar Joh den Apostelbegriff (für 13,16 ist die Bedeutung „Bote“, „Gesandter“ anzusetzen), da im JohEv die JüngerInnenschaft die grundlegende Kategorie darstellt²⁵⁸ (die geschwisterliche Nachfolgegemeinschaft als familia Dei); deshalb ist die „Apostolizität“ der Magdalenerin kein Faktum, das sich unmittelbar aus der Textwelt des JohEv ableiten lässt. Dennoch hat die joh Darstellung Konsequenzen für die historische Rekonstruktion des Urchristentums, zumal sie deutlich die besondere Autorität dieser Frau aufzeigt.²⁵⁹

Dass die ErstzeugInnenschaft Marias von Magdala – als einer Frau – von (männlichen) Kommentatoren häufig ignoriert oder im Gegenteil, insofern

²⁵³ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 405.

²⁵⁴ Klauck, Gemeinde 212. Vgl. etwa auch Weiser, Apostel 26; Brock, Mary Magdalene 6-9; D'Angelo, Mary Magdalen 111.

²⁵⁵ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 405.

²⁵⁶ Brown, Community 189.

²⁵⁷ Brown, Community 189.

²⁵⁸ Vgl. auch Brown, Community 86.

²⁵⁹ Vgl. Schneiders, Encounter 161: „From every point of view and according to every criterion developed in the New Testament, Mary Magdalene is, in John's Gospel, the apostolic witness upon whom the pascal faith of the community was founded.“

sie als Provokation gesehen wird, besonders hervorgehoben wird²⁶⁰, verweist auf die (noch immer bestehende) androzentrische Perspektive in der Exegese sowie den patriarchalen kirchlich-sozialen Kontext.

9.7. Maria von Magdala als joh Identifikationsfigur

Offenbarungsmittlerin und *die* Botin des Auferstandenen zu sein, zeugt von einem besonderen Naheverhältnis Marias von Magdala zu Jesus. Eine joh Antwort, warum gerade sie der Protophanie gewürdigt wurde, könnte sich aus Joh 14,21 nahe legen: ... ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, κἀγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἑμαυτόν. Dass sie als Einzelgestalt hervorgehoben wird (wie sonst im Osterkontext nur der Geliebte Jünger, Petrus und Thomas), beweist, dass sie ein hervorragendes Paradigma für die joh Gemeinde, eine Symbol- und Identifikationsfigur, darstellt.²⁶¹ Weiters lässt ihre grundlegende ZeugInnenfunktion im JohEv „darauf schließen, dass Frauen in der Gemeinde des Johannes dieselben Rollen wahrnahmen wie Männer und dass Johannes nichts dagegen einzuwenden hatte – im Unterschied zu späteren Auslegern“²⁶².

Aus den narrativen Elementen von Joh 20,1-18 konstituiert sich wesentlich das joh Porträt der Magdalenerin. So lässt sich aus ihren hier erzählten Handlungen, Reden, Gedanken und Emotionen die joh Erzählfigur der Maria von Magdala konstruieren, freilich liegt keine Beschreibung ihrer Person vor. Im Leseprozess müssen die Leerstellen gefüllt werden, um aus den Textbausteinen kreativ ein Bild der Magdalenerin zu entwerfen und der literarischen Figur Leben einzuhauchen. Der in der namentlichen Charakterisierung angelegten individuellen Dimension steht dabei eine typisierende Komponente ge-

²⁶⁰ So verleiht Morris, Gospel 732, der Verwunderung von Exegeten Ausdruck und meint schließlich: „We should not miss the implication that God’s priorities are not ours.“ Mit problematischen antijüdischen Untertönen Schulz, Evangelium 244: „Das erste Zeugnis von der Auferstehung Jesu und seiner Erscheinung – ähnlich auch die älteste Markustradition – geht auf Frauenmund zurück. Der erste, der [sic!] nach Johannes das ‚Ich habe den Herrn gesehen‘ ausspricht, war eine Frau! Für jüdische Ohren ist das nicht nur unerhört, sondern schlechthin unmöglich, da das Zeugnis einer Frau nach jüdischen Rechtsbestimmungen nicht gültig war, und sogar dem von Kindern und Schwachsinnigen gleichgestellt wurde. Hier aber – und das ist echt christliches Erbe – ist eine Frau der erste Auferstehungszeuge Jesu.“

²⁶¹ Als Symbolfigur könnte sie auch auf die Mittlerfunktion des joh Kreises und seine besondere Kompetenz in der Deutung und Vermittlung von Jesu Offenbarung verweisen. Hier knüpft auch die gnostische Rezeption an.

²⁶² Wengst, Johannesevangelium II 287. Auch für van Tilborg, Johannes-Evangelium 304, zeugt ihre „Evangelistenrolle“ „von der wichtigen Position, die Frauen in der Johannesgemeinschaft eingenommen haben müssen“.

genüber,²⁶³ wie auch sonst die Einzelfiguren im JohEv zwischen Individualität und typologischer Repräsentanz bestimmter Gruppen oszillieren.²⁶⁴ Die zentrale Osterzeugin der joh Gemeinde wird in der Darstellung von Joh 20 zu deren Repräsentantin²⁶⁵. Dabei gilt das durch den Text kommunizierte Identifikationsangebot quer durch die Zeiten für die jeweilige Gegenwart der AdressatInnen.

Auf der einen Seite also korrelieren mit der in der Formkritik herausgestellten Individualität der Erzählung auch individuelle Züge der Erzählfigur – welche nicht unbedingt weiblichen Rollenklischees entspricht (wenngleich in der Interpretationsgeschichte ihr Weinen etwa in diesem Sinn gewertet wurde). Mutig geht Maria von Magdala allein im Dunkeln zum Grab und erweist so ihre Solidarität mit dem Gekreuzigten, die über seinen Tod hinausreicht. Sie ist aktiv und engagiert, sucht beharrlich, bis sie findet. Die Dialoge zeigen ein selbstbewusstes Auftreten und spiegeln (trotz des anfänglichen Nichterkennens) ihre nahe Beziehung zu Jesus. Dass sie sich in der Nacht draußen aufhält, erscheint nicht gerade als typischer Ort für Frauen.²⁶⁶ Dort jedoch erhält sie ihre Offenbarung und begegnet als Erste dem österlichen Kyrios, woraufhin sie zuverlässig ihren Auftrag erfüllt und ihren Osterglauben bekennt. Mit ihrer Suche ist sie ein Risiko eingegangen. „Aber wider jedes Erwarten ist ihre Beziehung zu Jesus nicht zu Ende, sondern steht vor einem Neuanfang. Maria wird zur Schlüsselfigur für viele andere, ja für das Entstehen christlicher Gemeinden.“²⁶⁷ Auf der anderen Seite sind mit dem individualisierenden Porträt auch typische Erzählzüge verwoben, insofern sie

²⁶³ Grundsätzliche Überlegungen dazu bei Burnett, *Characterization* 3ff.

²⁶⁴ Dazu Scholtissek, *Messias-Regel* 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 Beirne, *Women* 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.“

²⁶⁵ Vgl. auch Schneiders, *Encounter* 161, 164 sowie das Resümee in 168: „Symbolically, she is both the johannine community encountering its glorified Savior and the official witness to that community of what God has done for it in the glorification of Jesus.“ (Demgegenüber betrachtet Brodie, *Gospel* 567, sie als Repräsentantin des „unbelieving Israel“.)

²⁶⁶ Eventuell könnte man vor dem Hintergrund antiker Literatur im nächtlichen Grabgang das klischeehafte Verhalten einer Liebenden entdecken (vgl. auch das ähnliche Sujet im Hld; für Ebner, *Jüngerin* 43, Anm. 19, liegt mit der Nachtzeit „ein genereller Topos“ vor); allerdings erweist sich dieses im Vergleich zu alltäglichen Kontexten gerade nicht als genderkonform.

²⁶⁷ Habermann, *Apostelin* 234.

ihr (typischer) Glaubensweg, welcher über Missverständnisse zur schließlichen Erkenntnis führt, als Repräsentantin eines idealen joh JüngerInnenstyps und damit des joh Christentums erweist. In Interaktion mit dem Text können sich nun die LeserInnen, welche Maria von Magdala auf ihrem Weg begleiten, mit dieser einerseits lebendig gezeichneten, andererseits durch typische Elemente charakterisierten Figur identifizieren.

Als Symbolgestalt für die joh Gemeinde bietet die joh Erzählfigur natürlich wenig Anknüpfungspunkte, um historische Informationen über die Frau aus Magdala zu gewinnen – außer dass ihr Name mit dem österlichen „Initiale-reignis“ des Christentums verbunden wird und ihr Auftreten offenbar nicht rollenkonform war (wie schon das Toponym zeigt)²⁶⁸. Allerdings liegt in der joh Rezeption der Gestalt Marias von Magdala eine traditionsgebundene Relecture²⁶⁹ vor, insofern die Paradigmatisierung der Begegnungserfahrung der Osterzeugin zu einem grundsätzlichen „Modell österlicher Liebesbegegnung“²⁷⁰ eine historisch-traditionelle Basis voraussetzt, an der sich die kreative Anamnese vollzieht: „Nur als historische Figur, die als Zeugin der Auferstehung Jesu traditionell verbürgt und von der Gemeinde anerkannt ist, kann Joh sie zum Symbol für Osterzeugenschaft schlechthin erheben.“²⁷¹ Die theologische Reflexion ihrer MittlerInnenchaft zwischen dem österlichen Kyrios und der Gemeinde stellt ihre historische Funktion nicht in Frage, sondern bestätigt sie.

Darüber hinaus erscheint gerade Marias Rolle als Identifikationsfigur in einem patriarchalen Kontext als bemerkenswert und deutet auf eine höhere weibliche Partizipation an wichtigen ekklesialen Funktionen in der joh Bewegung als in anderen Gemeinden des frühen Christentums. Schließlich stellt die Erstzeugin des Auferstandenen gerade auch für den weiblichen Teil der joh Gemeinschaft ein bedeutendes Identifikationsangebot dar, insofern sich Frauen, die in der gemeindlichen Praxis führende Positionen einnehmen, mit dieser starken Jüngerin identifizieren können, mit ihrem Mut, ihrem Glauben, ihrem Engagement, ihrer Beharrlichkeit, insbesondere aber auch ihrem Auftrag und ihrer Verkündigung.

Maria von Magdala kommt, lernt den Auferstandenen zu sehen, lässt sich von ihm anrufen und folgt seinem Auftrag. In diesem Sinne könnte die joh Maria von Magdala auch als Identifikationsfigur für heutige LeserInnen dienen.

²⁶⁸ Dazu in III.1.

²⁶⁹ Vgl. auch Ruschmann, Maria von Magdala 240.

²⁷⁰ Ruschmann, Maria von Magdala 251.

²⁷¹ Ruschmann, Maria von Magdala 248.

10. Die Rolle Marias von Magdala im 4. Evangelium

10.1. Die Jüngerin und Zeugin der Kreuzigung (Joh 19,25) – Mittlerin zwischen vor- und nachösterlicher Zeit

Wie „der Jünger, den Jesus liebte“ tritt auch Maria von Magdala im JohEv erst in der entscheidenden „Stunde“ der Verherrlichung Jesu auf. In Joh 19,25 wird sie erstmals im 4. Evangelium eingeführt als eine mutige Frau, die zu Jesus auch in äußerster Bedrängnis, im Augenblick seines Todes am Kreuz „steht“.

*Εἰστήκεισαν δὲ¹ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ
ἡ μήτηρ αὐτοῦ
καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ,
Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ
καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνῆ.²*

Beim Kreuz Jesu standen aber
seine Mutter
und die Schwester seiner Mutter,
Maria, die (Frau?)³ des Klopas⁴,
und Maria von Magdala.

Maria von Magdala gehört hier zum engsten Kreis derer, die ZeugInnen und AdressatInnen der letzten Worte und Verfügungen Jesu sind;⁵ im Unterschied

¹ Vgl. Lk 23,49.

² Um wie viele Frauen es sich hier handelt, geht aus dem Text nicht eindeutig hervor. Auch die Satzstruktur lässt alle Möglichkeiten offen (4 Frauen: A + B, C + D; 3: A + B=C + D; 2: A=C + B=D). Dazu ausführlich Klauck, Maria 2345-2351. Am häufigsten wird in der neueren Exegese das „Vierermodell“ vertreten. Andererseits könnte die sonst nicht erwähnte ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ im unmittelbaren Anschluss namentlich identifiziert werden (davon geht etwa Schneiders, Testimony 520ff., aus; vgl. auch Ketter, Magdalenenfrage 28). Die „Dreierlösung“ erfreute sich im Zusammenhang von Historisierungsversuchen großer Beliebtheit. Wenn man etwa Hegesipps Nachricht, Klopas sei Josefs Bruder (Eus., h. e. 3,11), ernst nimmt, wäre Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ Marias Schwägerin (so auch Bauckham, Mary 238; dass es sich um Marias Schwester handelt, ist schon aufgrund der Namensgleichheit unwahrscheinlich). Zur Interpretation als drei Frauen vgl. weiters die Rezeption in EvPh 59,6-9/§ 32: „There were *three* (women) who always walked with the Lord: Mary, his mother, and her sister and the Magdalene, the one who was called his companion.“ (Die Übersetzung stammt von Marjanen, Woman 150; Hervorhebung durch die Verfasserin.) Zur Auffassung, dass es sich um nur zwei Frauen handelt, siehe unten in 10.2.

³ Siehe die ausführliche Diskussion bei Bauckham, Mary 234ff. Möglich wäre auch „Tochter“, „Mutter“ oder sogar „Schwester“ (vgl. Klauck, Maria 2346; Atwood, Mary Magdalene 58).

⁴ Zu einer möglichen Identität mit Κλεοπάς in Lk 24,18 siehe bes. Bauckham, Mary 240ff. (er sieht Maria und Klopas als missionierendes Ehepaar).

dazu findet sich in den synoptischen Darstellungen die Notiz über die Zeuginnen der Kreuzigung Jesu erst *nach* der Schilderung des Todes Jesu (vgl. Mk 15,40f. par. Mt 27,55f.; Lk 23,49 – jeweils unmittelbar vor der Begräbnisperikope)⁶. Die Szene beim Kreuz zeigt das Mit-leiden der Frauen, ihr Aushalten angesichts des Leidens und des Sterbens Jesu, ihr „Stehen“ zum Glauben an den Messias⁷, wodurch sie sich – im Kontrast zu den abwesenden Männern der Nachfolgegemeinschaft (entsprechend der von Jesus in 16,32 angekündigten Zerstreuung der Gruppe) wie auch zum gerade davor geschilderten Tun der Soldaten⁸ – als paradigmatische JüngerInnen erweisen; gerade im JohEv wird immer wieder das „Bleiben“ (μένειν) betont. Wenn gleich die Historizität des Stehens *beim* Kreuz (in der Ikonographie teilweise direkt unter dem Kreuz) als fragwürdig erscheint, besitzt diese joh Darstellung doch einige Aussagekraft hinsichtlich der vor- und nachösterlichen Rolle der Frauen.

Die Liste der Zeuginnen, die beim Kreuz stehen, variiert gegenüber den synoptischen Aufzählungen (vgl. Mk 15,40 par. Mt 27,56)⁹ und scheint zunächst nach dem Verwandtschaftsgrad gereiht zu sein. An erster Stelle wird Jesu Mutter genannt, deren namentliche Identität im 4. Evangelium offen gehalten wird und die auch bei seiner ersten öffentlichen Offenbarungshandlung präsent war (vgl. Joh 2). Dadurch schließt sich der Bogen von der ἀρχή der Zeichen in Kana bis zum τέλος¹⁰ auf Golgota.¹¹ Dass Maria von Magdala

⁵ Vgl. Scholtissek, Messias-Regel 113, Anm. 46.

⁶ Dazu in Kapitel III.

⁷ Kowalski, Jesus 162.

⁸ Der Text signalisiert diese Gegenüberstellung durch die Partikel μέν – δέ am Übergang von V. 24 zu V. 25. Dazu auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 321; Wengst, Johannesevangelium II 256; van Tilborg, Love 8; Atwood, Mary Magdalene 49f.; Mohri, Maria Magdalena 147; Ruschmann, Maria von Magdala 61, 211.

⁹ Eine Harmonisierung ist kaum möglich und würde auch zu einer Reduktion der vermutlich größeren Zahl an Zeuginnen und Jüngerinnen Jesu führen, welche in den verschiedenen Traditionszusammenhängen uneinheitlich überliefert werden. Zu einzelnen Spekulationen wie etwa der Identifikation der Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ mit der mk-mt Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου (τοῦ μικροῦ) καὶ Ἰωσήτος/Ἰωσήφ μήτηρ oder der ἀδελφή der Mutter Jesu mit Salome (Mk)/der Mutter der Zebedaiden (Mt) siehe beispielsweise Brown, Gospel 905f.; kritisch äußerst sich etwa Schnackenburg, Johannesevangelium III 322. Vielleicht gehen die hier genannten Namen – zumindest teilweise – auf „eine unabhängige Parallelüberlieferung“ (Mohri, Maria Magdalena 147) zurück.

¹⁰ Mit den Worten an seine Mutter und den Geliebten Jünger (V. 26f.) ist das τέλος Jesu irdischer Aktivität erreicht (vgl. V. 28.30: [πάντα] τετέλεσται). Damit korrespondiert 13,1 εἰς τέλος. Vgl. van Tilborg, Love 8f.; Thyen, Johannes 174f.; Kügler, Jünger 308.

¹¹ Vgl. Zumstein, Erinnerung 174f.: „Die Figur der Mutter fungiert als Textsignal, das den Beginn und das Ende der öffentlichen Wirksamkeit Christi markiert, wobei betont wird, dass das Ende den hermeneutischen Schlüssel für die gesamte Erzählung liefert. (...) Verweist der

auch hier erwähnt wird – in pointierter Schlussposition –¹², zeigt ihre Sonderstellung in den christlichen Anfängen.¹³ Jenseits der divergierenden Einzelüberlieferungen scheint ihr Name am festesten mit der Bezeugung der Kreuzigung verbunden zu sein, sodass auf ein breites Traditionswissen geschlossen werden kann, das von der Anwesenheit dieser Frau beim Tod Jesu wusste.¹⁴

Nicht nur der Name Marias von Magdala verbindet jedoch die Szene beim Kreuz mit der Grabesgeschichte. Ihre Augenzeugenschaft hier wie dort wird auch durch ein gemeinsames Verb verklammert: Maria *steht* beim Kreuz und beim Grab (19,25: *Εἰστήκεισαν* δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ... / 20,11: ... *εἰστήκει* πρὸς τῷ μνημείῳ ...).¹⁵ Sie ist – abgesehen vom Geliebten Jünger – die einzige Zeugin des Geschehensbogens von Passion und Ostern. Wie in 20,11 ihre erneute Anwesenheit beim Grab nicht erklärt wird, wird auch Marias Stehen beim Kreuz nicht näher begründet. Wir erfahren in dieser Notiz nichts über ihren bisherigen gemeinsamen Weg mit Jesus. Allein dass sie hier zum engsten Kreis der AnhängerInnen zählt, zeigt ihre Nähe zu Jesus und ihre bleibende Verbundenheit mit ihm. Während die narrative Rolle der Mutter Jesu beim Kreuz erfüllt ist, beginnt hier erst der Weg Marias von Magdala in der Erzählwelt des JohEv. Als Protagonistin der längeren Erzählung in Joh 20 erhält sie ihre Hauptrolle im Osterkontext.

Auffällig ist an beiden Stellen die besondere Nähe zur Figur des Geliebten Jüngers, der in 19,26 unvermittelt nach der Erwähnung Marias von Magdala

joh Christus in Kana über das Zeichen hinaus auf eine zukünftige Stunde, so richtet er am Kreuz seinen Blick über die in Kana angekündigte entscheidende Stunde hinaus ... und eröffnet die nachösterliche Zukunft.“ Zu dieser *inclusio* weiters Theobald, Jünger 232f.

¹² Dazu Dietzfelbinger, Evangelium 321: „... auch das Stehen an letzter Stelle betont den Rang der jeweils genannten Person (vgl. Apg. 13,1).“ Weiters Theobald, Jünger 238: „Wenn er sie an den *letzten* Platz der Liste rückt, dann ist dies als deren Klimax die zweite Tonstelle, die beachtet werden will. Spielen die Frauen in der Mitte der Liste im Evangelium überhaupt keine Rolle, so bereitet demgegenüber die betonte Nennung der Magdalenerin die ihr gewährte erste österliche Erscheinung Jesu Joh 20 vor.“ Analog Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 41, Anm. 28; ders., Frauengruppe 281. Klauck, Maria 2350f., sieht hier eine Entsprechung zu „der Makrostruktur des Evangeliums: Am Anfang tritt in 2,1-5 die Mutter Jesu in Erscheinung, am Schluß in 20,1-18 Maria Magdalena.“

¹³ Vgl. auch Hengel, Maria Magdalena 250f.; Karlsen Seim, Roles 63; Atwood, Mary Magdalene 60.

¹⁴ Vgl. Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 36; Ruschmann, Maria von Magdala 62 sowie ebd. 96: „Maria von Magdala war – zusammen mit anderen Frauen, deren Identität im Laufe der Überlieferung nicht so sicher bewahrt werden konnte – offensichtlich schon sehr früh als Zeugin des Sterbens und des Todes Jesu in der urchristlichen Erinnerung verankert.“ Ferner Mohri, Maria Magdalena 147: „Sie als einzige der Frauen ist nicht austauschbar.“

¹⁵ Vgl. auch Brodie, Gospel 564: „In fact, these two scenes ... are in careful coordination with one another.“

auftaucht (παρεστῶτα) und auch in 20,2 neben Petrus ihren ersten Ansprechpartner darstellt.

In V. 26f. schließt sich eine symbolische Szene an, in der sich Jesus in zwei knappen, nahezu parallel gebauten Sätzen reziprok an seine Mutter und „den Jünger, den er liebte“ wendet (γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου – ἴδε ἡ μήτηρ σου)¹⁶ und schließlich seine Mutter dem Geliebten Jünger anvertraut¹⁷ (καὶ ἀπ’ ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια¹⁸). Damit stellt er seine Mutter unter dessen Schutz und macht jenen per „Adoptionsformel“¹⁹ zu seinem Rechtsnachfolger. „Der Lieblingsjünger wird somit zum Stellvertreter des Sohnes in dessen Abwesenheit.“²⁰

Dass beide angesprochenen Figuren nicht mit Namen genannt sind (wie auch an den anderen Stellen), lässt sie als symbolische Größen erscheinen. Beide werden über ihre Beziehung zu Jesus definiert, welche jeweils eine besondere Intimität kennzeichnet. Der Symbolgehalt der Szene wird allerdings unterschiedlich beurteilt.²¹

Es geht hier um mehr als reine Sohnespflichten und soziale Fürsorge. In der Stunde seines Todes und seiner Erhöhung konstituiert Jesus die wahre *familia Dei*²² (siehe auch die sprachlichen Übereinstimmungen in Mk 3,34: ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου)²³, die Modellgemeinde unter dem Kreuz,²⁴

¹⁶ Die wechselnde Figurenkonstellation zeigt, dass die beiden Verse erst nachträglich mit der (nun die Szene vorbereitenden) Liste der Zeuginnen beim Kreuz verknüpft wurden. Siehe auch unten in 10.2.

¹⁷ Gegen die umgekehrte Interpretationsrichtung wendet sich Zumstein, Erinnerung 164 (vgl. ebd. 177): „Es gilt, der mariologischen Interpretation zu widersprechen, nach deren Auffassung Jesus seine Mutter dazu auffordert, dem Lieblingsjünger gegenüber die Rolle der Mutter zu übernehmen, womit sie – unter der Voraussetzung, dass die Figur des Lieblingsjüngers als exemplarische Figur des Glaubens interpretiert wird – zur Mutter aller Glaubenden wird.“ Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium III 327; Kügler, Jünger 260-262; Brown, Gospel 109, 924ff. (er kritisiert jedoch nur die individualisierende marianische Deutung, nicht die typologische Interpretation als Mutter Kirche).

¹⁸ Zu dieser präpositionalen Wendung vgl. auch 1,11; 16,32.

¹⁹ Dazu bereits in 9.4.2.

²⁰ Zumstein, Erinnerung 164; vgl. auch Ebner, Bilder 174; Kügler, Jünger 254.

²¹ Zu verschiedenen Deutungen vgl. etwa Brown, Gospel 924ff.; Schnackenburg, Johannesevangelium 323-328; Kügler, Jünger 258-265; Charlesworth, Disciple 62f.

²² Dazu z. B. Brown, Community 76, 197; Karlsen Seim, Roles 62-66; Söding, Perspektive 309; Ruschmann, Maria von Magdala 63, 104f. Die Familie Jesu besteht im JohEv demnach aus dem glaubenden Teil seiner leiblichen Familie wie aus seinen JüngerInnen.

²³ „Die Szene hat also vermutlich eine ähnliche Bedeutung wie Mk 3,31-35, wo ebenfalls betont wird, daß Jesu Nachfolgegemeinde alle Bindungen und Ansprüche der patriarchalen Familie ersetzt.“ (Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 403.) Die geschwisterliche Gemeinde umfasst Mütter, Söhne und Töchter, Brüder und Schwestern, jedoch keine Väter, weil Gott allein der Vater ist (vgl. auch Mk 10,30). Hier zeigt sich also eine anti-patriarchale Stoßrich-

wobei er in dieser ekklesialen Schlüsselszene²⁵ die „von Jesu Mutter verkörperten Glaubenden“²⁶ für die Zeit nach seinem Fortgang an seinen Geliebten Jünger, den zuverlässigen Zeugen und authentischen Interpreten der Offenbarung, verweist.²⁷

An dieser Schwelle zwischen vor- und nachösterlicher Gemeinschaft mit Jesus wird Maria von Magdala also im Erzählzusammenhang des JohEv eingeführt als eine ihm „nahe stehende“ Jüngerin, die bei ihm „bleibt“ in der Stunde der Vollendung seiner Sendung, wodurch sie Zeugin seiner Erhöhung und seines „Testamentes“ wird, das den „Seinen“ eine neue Zukunft eröffnet;

tung. „Wo es keine ‚Väter‘ mehr gibt, entfallen auch hierarchisch-patriarchale Strukturen zugunsten einer Gemeinschaft von Gleichgestellten im Sinne von Gal 3,28.“ (Gollinger, Frauen 337.) Vgl. auch Fander, Stellung 331f.

²⁴ Vgl. Klauck, Gemeinde 211f.

²⁵ Vgl. Söding, Perspektive 294.

²⁶ Zumstein, Erinnerung 176. Vgl. auch de Boer, Women 210, Anm. 7: „The mother of Jesus probably represents the community of true disciples that remain after Jesus’ departure, the community that relies on the testimony of the Beloved Disciple (solemnly validated in 21:24) for its understanding of Jesus.“ Auch nach Dietzfelbinger, Evangelium 302, symbolisiert sie diejenigen, „die an der Seite des Gekreuzigten bleiben und denen sich darum das von ihm gewährte Leben erschließt“. Analog versteht sie Schnackenburg, Johannesevangelium III 324, „als Repräsentantin aller das wahre Heil Suchenden“, insbesondere aber auch des „für das messianische Heil empfänglichen Teil[s] Israels“; ähnlich Thyen, Johannes 175 („die symbolische Repräsentantin der toratreuen Synagoge“; im Anschluss an P. S. Minear). Nach Brown, Gospel 913, ist sie als „the symbol of the New Israel“ aufzufassen (während er den Geliebten Jünger als „the Christian“ bezeichnet); weiters sieht er hier einen „Mother Zion and New Eve symbolism“ (vgl. auch ebd. 925f.), welchen er mit der patristischen Typologie, die Maria als Symbol für die Kirche deutet, verbindet: „This imagery flows over into the imagery of the Church ...“ (ebd. 926; vgl. auch 109: „we believe that the Johannine stress is on Mary as a symbol of the Church“); kritisch demgegenüber Schnackenburg, Johannesevangelium III 326. Speziell auf das Judenchristentum legt den Fokus (wie schon R. Bultmann) etwa auch Brodie, Gospel 548-550 (im Unterschied zum Geliebten Jünger als Repräsentanten von „Christianity as a whole“; ebd. 548). Eine Gender-Perspektive bringt Karlsen Seim, Roles 65, ein: „The mother of Jesus, accompanied by the two other women, and the beloved disciple represent the female and male disciples of the family of God, (re)born through the death/exaltation of Jesus so as to become the children of God.“ Ähnlich Beirne, Women 40: „The constituting of this gender partnership as the foundation of Jesus’ new family provides the climax to the literary pattern of gender pairs and thereby undergirds the claim that the Fourth Gospel is exemplary in supporting a community discipleship of equals.“ (Zu näheren Ausführungen hinsichtlich der literarischen Partnerschaft der beiden Figuren vgl. ebd. 170-194.)

²⁷ Vgl. Zumstein, Erinnerung 176f.; außerdem Schnackenburg, Johannesevangelium III 324f.; Theobald, Jünger 242, Anm. 119. Für Zumstein, Erinnerung 165, „bedeutet dies, dass Joh 19,25-27 in narrativer Form die Beziehung zwischen Christologie und Ekklesiologie entfaltet. Die Stunde der Erhöhung ist die Geburtsstunde der Kirche, die von nun an der Verantwortung des Lieblingsjüngers unterstellt ist.“

sie ist präsent bei der Gründung der Jesu Tod überdauernden Glaubensfamilie.²⁸ „Bei ihrem zweiten ‚Auftritt‘ am Ostermorgen wird Maria die Geburtsstunde dieser neuen und endgültigen Geschwisterbeziehung zu Jesus verkündigen“²⁹. Ausgangspunkt ihres joh Porträts ist demnach ihre vorösterliche Gemeinschaft mit Jesus, ihre eigentliche theologische Funktion im JohEv erhält sie im Osterkontext, insofern sie nicht nur Jesu Weggehen, sondern vor allem auch sein Wiederkommen bezeugt. Als Zeugin der letzten Verfügung des Irdischen und erste Auftragsempfängerin des Auferstandenen garantiert sie die Kontinuität zwischen vor- und nachösterlicher Offenbarung.³⁰

10.2. Exkurs: „Der Jünger, den Jesus liebte“ und Maria von Magdala – „Und ihr Zeugnis ist wahr“

Die nun ebenso bei Jesu Kreuzigung zum Vorschein kommende Verbindung Marias von Magdala mit „dem Jünger, den Jesus liebte“ gibt freilich auch unter anderem Aspekt zu denken auf: Worin könnte die Beziehung der beiden Figuren an den zwei zentralen Passagen von Passion und Ostern gründen?

Eine interessante Antwortmöglichkeit bieten R. K. JUSINO und E. A. DE BOER, welche „den“ anonymen Jünger als Maria Magdalena zu dechiffrieren versuchen. Auch wenn sich ihre Hypothesen im Einzelnen als höchst spekulativ erweisen, stellen sie doch einen beachtenswerten Beitrag zur Debatte um die Identität „des Jüngers, den Jesus liebte“ dar.³¹ Einige Argumentationslinien finden sich auch bei S. M. SCHNEIDERS³², wengleich sie zu einem anderen Schluss hinsichtlich der Identität dieser Figur kommt.³³ Da sich ähnliche

²⁸ Ruschmann, *Maria von Magdala* 107, stellt heraus, dass neben dem Geliebten Jünger und der Mutter Jesu „bereits weitere Mitglieder der neuen Familie anwesend sind“, welche gemeinsam mit den beiden die „Seinen“ repräsentieren.

²⁹ Ruschmann, *Maria von Magdala* 107.

³⁰ Vgl. auch Ruschmann, *Maria von Magdala* 214.

³¹ Damit schlagen sie als die Ersten eine Frau vor, wohingegen die bisherigen Identifikationsversuche nur Männer in Betracht zogen – neben Johannes, dem Zebedaiden, etwa Lazarus, Andreas, Philippus, Natanaël, Thomas, Judas Iskariot, Judas Thaddäus, den „Presbyter“, Paulus/einen Paulusschüler, Johannes Markus, Matthias, Apollos, Benjamin, den Reichen aus Mk 10,17ff. etc. (siehe insbesondere den Forschungsüberblick bei Charlesworth, *Disciple* 127-224, bes. 154ff.; er selbst hält Thomas für den Geliebten Jünger: siehe ebd. 120ff., bes. 225ff.; eine Identifikation mit Andreas findet sich bei Berger, *Johannes* 96ff.; Söding, *Perspektive* 307f., Anm. 113, bringt Simon Kananäus ins Spiel).

³² Siehe Schneiders, *Testimony* 520ff.

³³ Der Geliebte Jünger verkörpert für Schneiders, *Testimony* 527ff., nicht eine Einzelperson, sondern die joh Schule als historisches Kollektiv, „a plurality of actual disciples presented as unique and diverse incarnations of this paradigm“ (ebd. 527). Vgl. ihre Zusammenfassung

Theorien auch im populärwissenschaftlichen und belletristischen Bereich großer Beliebtheit erfreuen, möchte ich diese These ausführlicher diskutieren.

De Boer wie Jusino sehen in der damaligen Bestreitung weiblicher Autorität (vgl. etwa Eph 5,22-24; Kol 3,18; 1 Petr 3,1; 1 Kor 14,34f.; 1 Tim 2,11ff.; Tert., praescr. 41,5; virg. vel. 9,1) den Grund für die Verrätselung der Identität „des“ Geliebten Jüngers. Ausgehend von der Betonung der Wahrheit, Glaubwürdigkeit und Gültigkeit des Zeugnisses „des Geliebten Jüngers“ durch die Insidergruppe der HerausgeberInnen des Evangeliums (21,24)³⁴, die um die Identität „des Jüngers, den Jesus liebte“ wusste, begründet etwa de Boer die Anonymität dieser Figur: „... there could have been one very good reason, at least at the time, to question the validity of the witness of the disciple Jesus loved and to hide the disciple's identity: if this disciple was a woman.“³⁵

So wurden etwa im 2. Jahrhundert Priska und Maximilla nicht nur aufgrund der Inhalte ihrer Lehren angegriffen, sondern weil sie als Frauen Lehrautorität ausübten und Schriften verfassten.³⁶ In einem Dialog eines Montanisten mit einem Orthodoxen (4. Jahrhundert)³⁷ wird die „orthodoxe“ Position dementsprechend folgendermaßen dargestellt: „Wir lehnen nicht ab, daß Frauen prophezeien. (...) Aber wir erlauben Frauen nicht, in den Versammlungen zu sprechen oder Autorität über Männer auszuüben dadurch, daß sie unter eigenem Namen Bücher schreiben. Das ist nämlich für sie die eigentliche Konsequenz des Betens mit unverhülltem Haupt ...“³⁸ Hier zeigt sich, dass weibliche Verfasserschaft in den ersten christlichen Jahrhunderten durchaus ein Thema darstellte – offensichtlich aber auch die Notwendigkeit, sich eines Pseudonyms zu bedienen.

Da also das JohEv von orthodoxer Seite nicht akzeptiert worden wäre, wenn es sich auf die Autorität einer Frau berufen hätte oder von einer Frau verfasst worden wäre, musste die geschlechtliche Identität „des Geliebten Jüngers“ als „des“ autoritativen Zeugen hinter dem Evangelium „verschleiert“ werden.³⁹

ebd. 534: „The authoritative tradition from which the Fourth Gospel derives is the eyewitness testimony of the Beloved Disciple, a *textual paradigm* [im Original fett gedruckt] derived from and realized in the leading figures in the Johannine School, some of whom were disciples of the pre-Easter Jesus ... The most significant of these figures is certainly Mary Magdalene who is the witness to and proclaimer of the paschal mystery.“

³⁴ Auch Charlesworth, Disciple xviii, wirft die Fragen auf: „Why does the author of chapter 21 feel compelled to endorse the credibility of the Beloved Disciple? (...) What is the meaning of the statement that the Beloved Disciple's witness is trustworthy?“

³⁵ De Boer, Mary Magdalene 7f. Eine ähnliche Tendenz sieht sie auch bei den anderen anonymen Personen in der Nachfolge Jesu gegeben.

³⁶ Vgl. de Boer, Mary Magdalene 8f.; dies., Gospel, 94-96; Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 373-375.

³⁷ Vgl. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 373-375.

³⁸ Zitat aus Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 374; weitere Belege ebd. 375. So interpretiert etwa Didymus der Blinde (ebenfalls 4. Jh.) die Aussagen des Paulus: „Er meint damit, daß er einer Frau nicht erlaubt, schamlos eigene Autorität zu beanspruchen, um Bücher zu schreiben oder in der Versammlung zu lehren, weil sie damit ihr Haupt, den Mann, entweiht.“

³⁹ Vgl. de Boer, Mary Magdalene 10.

Während Jusino diese Entwicklung einer *späteren* Redaktion des JohEv zuschreibt, infolge eines insbesondere von außen kommenden Anpassungsdrucks,⁴⁰ verweist de Boer auf „repressive elements in the Gospel of John that reveal a debate about women within the Johannine community itself“⁴¹. Für de Boer musste demnach die Präsenz weiblicher Jünger verschlüsselt werden, um *innerjoh* Akzeptanz zu erreichen: „The repressive environment with regard to women, not only from outside, but also from within the Johannine community, could be the reason why, if the disciple Jesus loved is a woman, the Gospel could have chosen to leave her anonymous, making her male, and to refrain from actually calling women *disciples*.“⁴² Damit setzt de Boer die Verschleierung der Identität „des Geliebten Jüngers“ auf der Ebene des Evangeliums an – als Redaktion einer ursprünglichen joh Tradition.⁴³ Hingegen schließt Jusino gerade aus seiner differierten Einschätzung des Frauenbildes im JohEv: „Perhaps, the unique place given to women in the Fourth Gospel is due to its having been originally authored by a woman.“⁴⁴

Tatsächlich erhebt sich die Frage nach einer Begründung für die Anonymität der Figur „des Geliebten Jüngers“, die für die joh Gemeinschaft offensichtlich eine wichtige Persönlichkeit darstellte. Der Ersatz weiblicher Traditionsträger durch männliche Identifikationsfiguren entspricht auch dem sonstigen Trend in der frühen Geschichte des Christentums, den weiblichen Anteil der Überlieferung zu eliminieren und Frauen aus leitenden Funktionen zu verdrängen.

JUSINO, der sich auf die Forschung von R. Brown zur joh Gemeinschaft stützt, beruft sich darüber hinaus insbesondere auf externe Evidenzen und setzt bei der Rolle Marias von Magdala als Geliebter Jüngerin in gnostischen Apokryphen an. Er stellt als These auf: „in an earlier tradition of the Fourth Gospel’s community, the now ‚anonymous‘ Beloved Disciple was known to be Mary Magdalene“⁴⁵; damit ist sie für ihn „the true founder and hero of what has come to be known as the Johannine Community“⁴⁶ und darüber hinaus auch die Autorin des

⁴⁰ Ähnlich begründet Schneiders, Testimony 525, die Anonymisierung als sorgfältig durchgeführte literarische Strategie: „One possible hint of an explanation for the deliberate obscuring of the identity of the Beloved Disciple is the fact that the Gospel of John seems not to have been immediately accepted in the Great church.“

⁴¹ De Boer, Mary Magdalene 10. Im Anschluss zeichnet sie ein sehr ambivalentes Frauenbild des JohEv (ebd. 10-13). Vgl. auch ebd. 14: „Testimony from a female disciple would have been difficult to accept, not only for those outside the Johannine community, but ... also for the Johannine community itself.“ (Vgl. dies., Gospel 187.)

⁴² De Boer, Mary Magdalene 13. „If the author wants *the close readers* to discover that the anonymous disciples are female, then Mary Magdalene being the anonymous beloved disciple is one of the hints that women are included in the grammatically masculine group of John’s disciples. (...) The Gospel apparently chose not to confuse or to offend its readers, to arouse suspicions or to strengthen prejudices, by explicitly identifying the witness behind the Gospel as female and by unreservedly presenting female disciples. Instead, it chose to leave both anonymous, making them male, in order to be able to present the thoughts and stories of Mary Magdalene, as the one behind the Gospel, in an acceptable manner.“ (Ebd.)

⁴³ Auch hier zeigt sich: Eine Argumentationslinie, welche von einer Abänderung weiblicher Traditionen ausgeht, kann schwerlich auf den diachronen Aspekt verzichten.

⁴⁴ Jusino, Mary Magdalene 11; vgl. ebd. 13.

⁴⁵ Jusino, Mary Magdalene 1.

⁴⁶ Jusino, Mary Magdalene 1.

4. Evangeliums (im Sinne einer geistigen Urheberschaft)⁴⁷. Die besondere Autorität Marias von Magdala gründete in der Protophanie des Auferstandenen vor ihr; als Erstzeugin der Auferstehung Jesu war sie schließlich auch außerhalb der joh Gemeinschaft bekannt.⁴⁸ Aufgrund der Anpassung an den Mainstream wurde die ursprüngliche radikale Egalität der Gemeinschaft (die auf Jesus zurückgehe) jedoch letztlich unterdrückt: „... the female Beloved Disciple had to become male.“⁴⁹ Zur Zeit des joh Schismas bewahrten die SezessionistInnen die Erinnerung an Maria von Magdala als „den Geliebten Jünger“ und brachten diese Tradition in verschiedene gnostische Gruppierungen mit. Daher komme ihr in mehreren gnostischen Texten (insbesondere dem EvPh und dem EvMar)⁵⁰ diese Rolle zu.⁵¹ „The Apostolic Christians, on the other hand, gravitated toward the institutional church and were pressured into suppressing, among other things, their tradition claiming that a woman was their founder and former leader.“⁵² Um die Aufnahme in die Gemeinschaft und die Akzeptanz des Evangeliums zu erreichen, überarbeitete ein Redaktor die ursprüngliche Version des Evangeliums dementsprechend.⁵³ Zudem ähnele die im JohEv offensichtliche Konkurrenz zwischen Petrus und „dem Geliebten Jünger“ dem Verhältnis zwischen Petrus und Maria Magdalena in den

⁴⁷ „I assert that Mary Magdalene’s contribution to the writing of the Fourth Gospel took place within the first phase of development identified by Brown – i.e., the initial pre-Gospel version.“ (Jusino, Mary Magdalene 2).

⁴⁸ Vgl. Jusino, Mary Magdalene 5. Auch de Boer betont die herausragende Rolle Marias von Magdala als Osterzeugin (vgl. dies., Mary Magdalene 14, 16 sowie Gospel 187).

⁴⁹ Jusino, Mary Magdalene 3.

⁵⁰ Zu den Texten siehe IV.1.

⁵¹ Analog Schneiders, Testimony 526: „It is difficult not to recognize the features of the Johannine Beloved Disciple in this Mary Magdalene of the apocryphal literature.“

⁵² Jusino, Mary Magdalene 4.

⁵³ Vgl. Jusino, Mary Magdalene 5, 7. Schneiders, Testimony 526, hebt dabei gerade die Rolle der Magdalenerin in gnostischen Schriften hervor: „If we are looking for a motive for the evangelist’s deliberate obscuring of the identity of the Beloved Disciple in the Fourth Gospel, what better reason could there be than that the authoritative source of the Gospel was, or was connected in some way with, Mary Magdalene, the problematic woman protagonist in literature regarded as heretical at precisely the time that this Gospel was beginning to circulate at the beginning of the second century. (...) If the Johannine community, and particularly the evangelist, was committed to assuring in the Great Church the acceptance of the Fourth Gospel, the testimony of the Beloved Disciple ..., it would be of high strategic importance that the Gospel not be identified with the agenda of the Gnostics, specifically with their promotion of women whom the Great Church was already trying to silence by patriarchal legislation such as we find in the household codes.“ Freilich wird die entsprechende (erhaltene) gnostische Literatur – insbesondere im europäischen Bereich – später angesetzt (dazu IV.1.). Die Argumentation der Abgrenzung von der gnostischen Maria Magdalena-Überlieferung scheint mir daher aufgrund der jeweiligen Datierungen nicht aufzugehen: Um eine zeitliche Parallelität herzustellen, müsste entweder die joh Redaktion weit später angesetzt werden, als es dem Forschungskonsens entspricht (Schneiders datiert die Abfassung 90-110, die Redaktion 110-120: vgl. ebd. 532, 535), und/oder die betreffenden gnostischen Apokryphen um einiges früher. Nicht die Kreation des Geliebten Jüngers, sondern seine Identifikation mit dem Zebedaiden dürfte von daher motiviert sein.

gnostischen Apokryphen:⁵⁴ „This suggests that the redactor of the Fourth Gospel changed Mary Magdalene into the anonymous male disciple but kept the competition motif between the disciple and Peter.“⁵⁵

Dass Maria von Magdala für das joh Christentum in ihrer Rolle als apostolische Zeugin als eine wichtige Symbolgestalt fungierte (deren Sonderstellung in gnostischen oder gnostisierenden Kreisen aufgegriffen und weiter expliziert werden konnte), geht aus der Exegese von Joh 20 klar hervor. Anders verhält es sich bei ihrer Gleichsetzung mit *dem* Geliebten Jünger im JohEv (dessen Position in gnostischen Apokryphen teilweise zu einem/einer ausgesprochenen *LieblingsjüngerIn* stilisiert wurde): Aus dem *Gesamtext* des JohEv wird ihr alle überragender Status nicht so deutlich. Neben Maria von Magdala finden sich im gnostischen Schrifttum zudem auch andere JüngerInnen in der exponierten Stellung der bevorzugten OffenbarungsempfängerInnen (etwa Jakobus in der *Ersten* und *Zweiten Apokalypse des Jakobus* oder Thomas im *Thomasevangelium* und *Buch des Thomas*)⁵⁶; nicht sie allein galt als (ausschließliche) Traditionsträgerin für die christlich-gnostischen Zirkel. Die typische joh Funktion eines/einer Geliebten JüngerIn konnte also auch auf andere Identifikationsfiguren als die Magdalenerin angewendet werden. Wird außerdem die Konkurrenz der Magdalenerin zu Petrus aus den Apokryphen auf das Verhältnis der joh Figur „des Jüngers, den Jesus liebte“ zu Petrus übertragen, erfolgt eine Interpretation des joh Textes aufgrund späterer Schriften, sodass deren Themen hier eingetragen werden.

JUSINO geht davon aus, dass die SezessionistInnen das ursprüngliche Evangelium, wo eine eindeutige Identifizierung Marias von Magdala mit *dem* Geliebten Jünger vorgelegen habe, in gnostische Gruppierungen mitgenommen und damit die in diesem Kontext (um einiges später) entstandenen Texte die Erinnerung an eine ureigene joh Tradition bewahrt hätten.⁵⁷ – Allerdings könnte auch das joh Porträt der Erstzeugin des Auferstandenen in der *kanonischen* Fassung des Evangeliums dazu veranlasst haben, Maria von Magdala im Nachhinein zur Geliebten Jüngerin zu stilisieren.

Um aufzuweisen, dass in der Gnosis eine vorredaktionelle Version rezipiert wurde, die von der endredigierten Fassung erheblich divergierte, beruft sich Jusino auf textinterne Evidenzen und zeichnet eine sorgfältige Verschleierungstechnik der Redaktion nach, welche Maria von Magdala später zu dem anonymen männlichen Jünger, den Jesus liebte, gemacht habe: „As the redactor reworked the seven passages ... which refer to the Beloved Disciple, he simply changed any reference to Mary Magdalene by substituting it with an anonymous reference to the Beloved Disciple or to ,another disciple.“⁵⁸ Aufgrund des allgemeinen Traditionswissens musste er dabei allerdings gewisse Passagen, die von Maria Magdalena handelten, stehen lassen, womit sich ein Problem ergab: „The redactor could not simply omit any reference to the Magdalene at the Crucifixion or any reference to her as a primary witness to the Resurrection. However, the redactor still wanted to establish the Beloved Disciple as the founder of his community and as an eyewitness to these major events in the work of salvation.“⁵⁹ Die Lösung bestand darin, bei diesen beiden Ereignissen Maria von Magdala und den

⁵⁴ Dazu IV.1.8. Vgl. Jusino, Mary Magdalene 11, 13.

⁵⁵ Jusino, Mary Magdalene 11.

⁵⁶ Vgl. Marjanen, Woman 116; Petersen, Werke 151.

⁵⁷ Vgl. Jusino, Mary Magdalene 4-7.

⁵⁸ Jusino, Mary Magdalene 7f.

⁵⁹ Jusino, Mary Magdalene 8.

Geliebten Jünger als zwei verschiedene Figuren gleichzeitig auftreten zu lassen; daher rührten auch die literarischen Inkonsistenzen an diesen beiden Stellen (Joh 19,25-27; 20,1-11).⁶⁰

Den Schwierigkeiten, die sich aufgrund der maskulinen Formulierungen und insbesondere an den beiden Stellen, wo die Magdalenerin und „der Geliebte Jünger“ nebeneinander bzw. in unmittelbarer Abfolge erwähnt werden, ergeben, begegnen Jusino und de Boer nun auf unterschiedliche Weise, insofern DE BOER, im Gegensatz zu Jusino bei der kanonischen Fassung des JohEv ansetzend, die Texte synchron betrachtet und nicht auf eine vorschnelle diachrone Erklärung der Textprobleme abzuheben versucht.

19,25-27:

Von einer sinnvollen Einheit des Textstückes ausgehend, wertet de Boer die Aufzählung in V. 25 als Parallelismus, der nur zwei Frauen unter dem Kreuz einführt und in ihrer verwandtschaftlichen Beziehung zu Jesus vorstellt;⁶¹ von diesen sei dann auch im unmittelbar folgenden Kontext weiter die Rede.

*Εἰστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ
ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ,
Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνῆ.*

Damit gibt V. 25 nach de Boer einen Hinweis, wie die Chiffre „Geliebter Jünger“ im Folgenden zu entschlüsseln sei: Es handle sich um Maria Magdalena, die außerdem als ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ⁶² bezeichnet werde.⁶³

Tatsächlich taucht „der Geliebte Jünger“ im Textzusammenhang von Joh 19,25-27 sehr unvermittelt auf, wohingegen von Maria Magdalena in V. 26f. nicht mehr die Rede ist. Insofern bietet sich deren Identifikation als Lösung der rätselhaften Figurenkonstellation an.⁶⁴ Aber ist wirklich nur von zwei Frauen die Rede? Stimmt die Zuordnung der parallel gewerteten Glieder? Immerhin fände sich die nähere Bestimmung Marias, der Mutter Jesu, nur hier (in Joh 2 wird sie ohne Namen, absolut als ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ bezeichnet).⁶⁵ Wird Maria von

⁶⁰ Vgl. Jusino, Mary Magdalene 8, 10.

⁶¹ Zu dieser „Zweierlösung“ vgl. auch Klauck, Maria 2345f., der Argumente gegen deren „nahezu reflexhafte Ablehnung“ (ebd. 2346) bringt, ohne diese freilich propagieren zu wollen. Nur diese beiden Frauen spielen etwa im JohEv auch an anderer Stelle eine Rolle.

⁶² De Boer übersetzt: „her sister-in-law or niece“ (vgl. dies., Mary Magdalene 4 / Gospel 183). Auch Klauck, Maria 2346, weist daraufhin, dass „sich hinter der Bezeichnung ‚Schwester‘ auch andere Verwandtschaftsgrade von der Halbschwester bis zur entfernten Cousine oder bis zur Schwägerin verbergen [können]“.

⁶³ Vgl. de Boer, Mary Magdalene 3f. / Gospel 183.

⁶⁴ Auch Schneiders, Testimony 520, stellt fest: „the natural reading of this text is that the disciple whom Jesus loved as well as his Mother ... were both part of the group of figures named in the immediately preceding verse“, zumal auch ein deutlicher Konnex der Verse durch die konsekutive Partikel οὖν erfolgt. So versuchen die meisten KommentatorInnen ja auch den in 21,7 auftauchenden Geliebten Jünger in der in 21,2 genannten Gruppe zu platzieren (anders etwa van Tilborg, Love 103); vgl. Schneiders, Testimony 520f.

⁶⁵ Zu den verschiedenen Lösungen mit 2-4 Frauen siehe de Boer, Mary Magdalene 3f., Anm. 12. Kritisch gegenüber der Zweierlösung äußert sich unter anderen Bauckham, Mary 232: „This interpretation has perhaps one advantage: it would mean that John refers only to the two women who subsequently play a part in his narrative, whereas it is hard to see any real

Magdala im JohEv als Verwandte Jesu eingeführt? Doch selbst wenn es sich um mehr Frauen handelte, könnte de Boers Konzept aufgehen, insofern sich auch in diesem Fall Maria Magdalena mit dem Geliebten Jünger identifizieren ließe; dabei wäre im nachfolgenden Kontext nur mehr von zwei Frauen die Rede, während die anderen, nicht so bekannten, nicht mehr erwähnt würden (man beachte insbesondere die Schlussstellung des Namens Marias von Magdala).⁶⁶ Die klassische literarkritische Lösung besteht darin, dass V. 25 der synoptischen Tradition der Erwähnung von Frauen bei der Kreuzigung entspricht (wobei die aufgezählten Namen – abgesehen von der Magdalenerin – differieren), während V. 26f. als redaktioneller Einschub (des Evangelisten/eines Redaktors) gesehen wird. Dennoch könnte ein bewusster Konnex der Zeuginnenliste mit den folgenden Versen vorliegen.

Allerdings bleiben noch die maskulinen grammatikalischen Referenzen zu erklären. Hinsichtlich des Syntagmas „der Jünger, den Jesus liebte“ könnte man auf den Titelcharakter⁶⁷ der Bezeichnung und die intendierte Anonymität⁶⁸ verweisen. Darüber hinaus wurden gerade im christlichen Bereich oft Frauen „zu Männern oder männlich gemacht“, insbesondere existiert bezüglich Maria Magdalena eine Tradition, die von ihrer „Männlichkeit“ spricht (vgl. etwa EvTh 114; ActPhil 95).⁶⁹ Im Blick auf die sperrige Bezeichnung „Sohn“⁷⁰ betont de Boer, dass Jesus seinen „Geliebten Jünger“ nicht mit einer männlichen Anredeform adressiert:⁷¹ „he instead declares the disciple to *represent him as a son*. This kind of *representation* does not necessarily mean that the disciple has to be male. That a woman may fulfill the function of a son to a mother is clear from the story of Ruth and Naomi.“⁷²

point, narratological or theological, in reference to one or two other women. But the decisive objection to this interpretation is that it is inconceivable that the mother of Jesus should be called Mary of Clopas.“ (Analog Atwood, Mary Magdalene 54.)

⁶⁶ Ähnlich Jusino, Mary Magdalene 8, der von mehr Frauen ausgeht: „In the second sentence (v. 26) the writer seems to refer to the aforementioned list of women at the Cross when he calls one of them ‚the disciple whom (Jesus) loved.‘“

⁶⁷ Vgl. auch Schneiders, Testimony 522f.: „the masculine ‚disciple‘ is generic and thus tells us nothing about the actual gender of the disciple in question.“ Analog wurden die maskulinen Formen von διάκονος und ἀπόστολος für Frauen gebraucht. Aber auch in der Gegenwart werden etwa bei Titeln und Berufsbezeichnungen häufig (immer noch) die maskulinen Termini ebenso für Frauen verwendet. De Boer selbst spricht nicht von einem Titel: „I keep to the original expression, since the title does not do enough justice to the narrated anonymity ... and since the title, more than the expression, suggests a sense of being loved *most*.“ (Dies., Mary Magdalene 6, Anm. 22; vgl. dies., Gospel 182.)

⁶⁸ Vgl. de Boer, Mary Magdalene 4; dies., Gospel 184.

⁶⁹ Vgl. de Boer, Mary Magdalene 4 / Gospel 184. Zu den Texten siehe IV.1.

⁷⁰ Gerade diese Stelle diente Charlesworth, Disciple 5f., als Gegenargument für eine weibliche Identität des Geliebten Jüngers.

⁷¹ Ebenso Schneiders, Testimony 522.

⁷² De Boer, Mary Magdalene 5; vgl. dies., Gospel 185. Siehe Rut 4,15. Weiters bezieht sie das Wort „Sohn“ in V. 26 in erster Linie auf Jesus selbst: „For the reader who does not know the flow of the story beforehand, the word ‚son‘ directed to the mother of Jesus designates her own son: the dying crucified Jesus. (...) It is only after Jesus’ words to the disciple ‚behold your mother‘ that the reader suddenly turns to this second person and begins to grasp that Jesus is inviting his mother to understand the meaning of his death and to join his followers. (...) The ultimate importance of the scene in 19,26-27 lies in Jesus’ invitation to his

Einen anderen Weg schlägt JUSINO, seiner diachronen Optik entsprechend, ein: „The original pre-Gospel version of this passage probably referred to Mary Magdalene as the disciple whom Jesus loved. Through the use of masculine determiners and cases ..., the redactor was able to change the Beloved Disciple into the anonymous male seemingly in mid-thought.“⁷³ Als gnostischen Reflex der ursprünglicheren Tradition führt er EvPh 59,6-9/§ 32 an (wo das Zitat von Joh 19,25 mit der expliziten Bezeichnung Marias von Magdala als Jesu **ΚΟΙΝΩΝΟC** verbunden ist): „There were three (women) who always walked with the Lord: Mary, his mother, and her sister and the Magdalene, the one who was called his companion.“⁷⁴ Wenngleich aber die Anspielung auf Joh 19,25 (in korrekter Interpretation?) offensichtlich ist,⁷⁵ erhebt sich die Frage, ob das viel spätere EvPh (um 200)⁷⁶ hier tatsächlich eine ältere joh Tradition als den kanonischen Text aufgegriffen hat.⁷⁷

20,2:

Indem DE BOER τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει⁷⁸ ὁ Ἰησοῦς mit „the *other* disciple Jesus loved“ übersetzt, stellt sich die Frage, wer dann der oder die erstere JüngerIn, den/die Jesus liebte, sei (der/die in 19,26f. erwähnt wurde). Sehr oft wird ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς neben Petrus genannt. „This means that Peter cannot be the one and leaves Mary Magdalene as a serious option.“⁷⁹ Allerdings führt dieser Lösungsversuch zumindest zu einer Verdoppelung der Figur des Geliebten Jüngers und lässt die Frage offen, wer „der andere Geliebte Jünger“

mother to look away from her dying son to find him, alive, in the disciple he loved. At the same time Jesus' words are a solemn declaration to this disciple: he or she may act on Jesus' behalf, as if he or she were Jesus himself. (...) In this interpretation of 19,26-27 the word ‚son‘ in 19,26 does not say anything about the gender of the disciple Jesus loved. The ‚son‘ is the dying Jesus, who, alive, can be found in the disciple he loved as the one who may represent him.“ (Ebd. 5f.; vgl. auch 15 sowie dies., Gospel 185f., 188f.) Eher leuchtet die kollektive Deutung von Schneiders, Testimony 522, ein: „... the word ‚son‘ reflects the gender of the dying Jesus but not necessarily the gender of the representative figure who, whether male or female, represents those, both female and male, who are now related to the Mother of Jesus as Jesus was prior to his death.“

⁷³ Jusino, Mary Magdalene 9.

⁷⁴ Übersetzung von Marjanen, Woman 150. Zur Interpretation der Stelle siehe IV.1.6.

⁷⁵ Vgl. Klauck, Maria 2343ff. Dafür, dass (insbesondere) die valentinianische Gnosis, welche die religionsgeschichtliche Heimat des EvPh bildet, das JohEv rezipiert hat, gibt es auch andere Belege (vgl. Brown, Community 147; Schnackenburg, Johannesevangelium I 173f.).

⁷⁶ Siehe IV.1.6.

⁷⁷ So geht Klauck, Maria 2355, gerade den umgekehrten Weg (mit Verweis auch auf EvPh § 55: dazu IV.1.6.): „Stillschweigend wird die Stilisierung des Vorzugsjüngers aus Joh 19,26 nach vorn gezogen, mit der freien Wiedergabe von Joh 19,25 verknüpft und auf Maria Magdalena übertragen.“

⁷⁸ Nur hier findet sich statt ὃν ἠγάπα ὃν ἐφίλει.

⁷⁹ De Boer, Mary Magdalene 6. Dass in 21,20 ein Rückverweis auf 13,23-25 erfolgt, stellt für sie ein Indiz dar, dass in 20,2ff. von einer anderen Person erzählt wird. Weiters identifiziert sie die „zwei anderen JüngerInnen“ in 21,2: „Continuing this line of argument it would be highly probable that ‚the disciple Jesus loved‘ in 21,7.20-23 together with the ‚other disciple Jesus loved‘ in 20,2 are the two unnamed ‚others‘ of his disciples in 21,2.“ (Ebd. 7; vgl. dies., Gospel 182f.)

in 20,2ff. sei. Hier beginnen die Identifikationsprobleme erneut. – Wird also die These der Gleichsetzung „des Jüngers, den Jesus liebte“ mit Maria Magdalena aus Joh 19,25-27 entwickelt, zeigen sich verführerische Evidenzen. Aus der Textwelt von Joh 20 legt sich die Argumentation hingegen nicht nahe.

JUSINO hebt von den bereits referierten Spannungen in Joh 20,1-18 insbesondere die Frage nach dem Zeitpunkt von Marias Rückkehr zum Grab hervor. „The reader loses track of her trail between v. 2 and v. 11. (...) I assert that this inconsistency is due to the insertion of her alter ego, the male Beloved Disciple, in vss. 2 thru 10. It is obvious that this passage has had some extensive re-editing done to it.“⁸⁰ In diesem Zusammenhang ist interessant, dass eine ältere diachrone These von einer Quelle ausgeht, die Petrus und *Maria von Magdala* zum Grab gehen lässt (Hartmann, Schnackenburg, Fortna)⁸¹ und so Marias unvermittelte Anwesenheit beim Grab in 20,11 erklärt. Allerdings finden sich nirgends sonst Überlieferungen von einem gemeinsamen Grabbesuch der beiden.⁸² Folgt man der Logik Jusinos, hätte die redaktionelle Fassung der ursprünglichen Geschichte(n) in Joh 20 die Identität Marias von Magdala als „des Geliebten Jüngers“ in höchst gelungener Weise verschleiert – sodass sich die postulierte Redaktionsarbeit nirgends am Text beweisen lässt und daher auch Jusinos These weder verifiziert noch falsifiziert werden kann.

DE BOER versucht ihre Identifikation Marias von Magdala mit „dem Jünger, den Jesus liebte“ darüber hinaus noch nach den 8 Kriterien von J. H. Charlesworth (Erklärung der Stichworte *love*⁸³, *anonymity*, *closeness or authority*, *lateness*⁸⁴, *the cross*⁸⁵, *commendation*

⁸⁰ Jusino, *Mary Magdalene* 10.

⁸¹ Dazu I.8, Anm. 8.

⁸² Siehe auch I.8.11, Anm. 506.

⁸³ Dazu ist zu bemerken, dass die Bezeichnung „der Jünger, den Jesus liebte“ für de Boer keinen Titel im Sinne eines Lieblingsjüngers oder einer meistgeliebten Jüngerin darstellt (vgl. auch Schneiders, *Testimony* 531); für sie geht es nicht um eine besondere Liebe Jesu, die den/die Geliebte(n) Jünger(in) von anderen unterscheidet. Da Maria von Magdala die joh Kriterien für die Jüngerschaft (vgl. 8,31; 13,35; 15,8) erfüllt, ist sie eine Jüngerin Jesu und gehört zu den von ihm geliebten Seinen (vgl. Joh 13,1: ... ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους – τὰ ἴδια in 10,3f.; dazu 20,16; außerdem 13,34f.; 14,21; 15,9ff.).

⁸⁴ Übereinstimmend mit dem späten Auftritt des/der Geliebten JüngerIn komme auch die besondere Rolle Marias von Magdala erst am Ende der Evangelien ans Licht. „This coincides with the fact that in Mark and Matthew Mary Magdalene is also anonymously present from Galilee onwards, being specifically mentioned only late in the Gospel story, at the time of the suffering, death and resurrection of Jesus. Even in Luke, although her name is mentioned earlier, she only plays her part at the end of the Gospel.“ (De Boer, *Mary Magdalene* 15.) Wenn der/die Geliebte JüngerIn von Anfang an dabei war als „der“ anonym bleibende Jünger von 1,35ff., hätten ein Mann und eine Frau das 1. Jüngerpaar gebildet, Maria Magdalena wäre zuerst eine Jüngerin des Täufers gewesen (so füllt etwa Schaberg, *Resurrection* 342, die Leerstelle).

⁸⁵ Damit würde auch Joh keinen männlichen Jünger gegen die synoptische Tradition beim Kreuz einführen, sondern die traditionelle und übereinstimmend bezeugte Anwesenheit Marias von Magdala erhalte eine Chiffre. Als Einzige der JüngerInnen steht sie beim Kreuz und bezeugt Jesu Tod und dessen Bedeutung (V. 35): „Where Mary Magdalene in the synoptic Gospels is witness to the fact that Jesus is really buried, here she is witness to the meaning of

[21,24], *fear and death* [21,23]⁸⁶, *Peter*)⁸⁷ zu untermauern⁸⁸ und kommt am Ende zur Schlussfolgerung: „If we look upon Mary Magdalene as concealed in the grammatically male anonymous disciple Jesus loved, this will affect our perspective on her as well as on the Gospel of John. Not only Mary Magdalene’s testimony about the meaning of the Lord’s resurrection would have been important to the Johannine community ..., but Mary Magdalene would also have had disciples, who preserved her accounts of Jesus’ life and teachings, which later received the title the Gospel of John. Moreover, through the canonization of the Gospel of John, Mary Magdalene’s accounts of Jesus would have been canonized and taught through the ages, and spread over the world.“⁸⁹

Nachdem ich der referierten Hypothese nun einen größeren Raum gewidmet habe, möchte ich mit einer kritischen Würdigung schließen.

Wie die im Laufe der Darstellung eingebrachten Gegenargumente gezeigt haben, lässt sich auf der *historischen* Ebene die Dechiffrierung „des Jüngers, den Jesus liebte“ als Maria Magdalena (wie auch bei den anderen im Laufe der Forschungsgeschichte vorgeschlagenen KandidatInnen)⁹⁰ nicht stringent erweisen. Allerdings zeigen die fiktionalen Szenen, in denen „der Geliebte Jünger“ auftritt, welche keine synoptische Traditionsbasis aufweisen und sich durch ihre ausgesprochene Symbolik abheben, dass diese Kunstfigur auf einer anderen Ebene als die namentlich genannten ZeugInnen anzusetzen ist, auch wenn ihr womöglich die Erinnerung an eine bestimmte historische Person (eine Autorität des joh Christentums) zugrunde liegt. Eine „historisierende“ Eintragung konkreter JüngerInnen in diese symbolischen Szenen widerspricht daher auch deren literarischem Konzept.

Als *literarische Symbolgestalt* erlaubt die Figur „des“ Geliebten Jüngers jedoch durchaus verschiedene Interpretationen, wobei gerade die Bezeichnung mit der sprachlichen Chiffre und die typologische Porträtierung als ideale(r) Jünger(in) diese Offenheit begründen. Hier tritt eine klassische Leerstelle zu

his death. In the same way John presents her as the key witness to the precise meaning of Jesus’ resurrection.“ (De Boer, Mary Magdalene 16.)

⁸⁶ Nach de Boer könnte die joh Gemeinschaft, die sich auf das Zeugnis des/der Geliebten JüngerIn gründete, den Tod dieser Identifikationsfigur gefürchtet haben oder schon deswegen traumatisiert gewesen sein, weil Maria Magdalena als Zeugin des Auferstandenen die einzige Offenbarungsträgerin darstellte (vgl. dies., Mary Magdalene 14, 16; dies., Gospel 189). Der Tod einer Integrationsfigur ist meines Erachtens für den Zusammenhalt einer Gemeinschaft immer traumatisch, bei verstärkten Angriffen von innen und außen entfällt zudem deren charismatisches Auftreten. Die Verteidigung des Zeugnisses des Geliebten Jüngers indiziert auch für Charlesworth, Disciple 120, „that his credibility was challenged not only by those outside the Community ..., but also by those within the Community (cf. 21:22-23).“

⁸⁷ Siehe Charlesworth, Disciple xiv-xviii.

⁸⁸ Vgl. de Boer, Mary Magdalene 13-16 / Gospel 186-190.

⁸⁹ De Boer, Gospel 190 (vgl. dies., Mary Magdalene 17.)

⁹⁰ Für Kügler, Jünger 448, liegt dies „an der *Unangemessenheit des Identifizierungsansatzes überhaupt*“ (im Original fett gedruckt).

Tage, die im Rezeptionsprozess anregt, gefüllt zu werden. Wenn die narrative Funktion der Anonymität dieser Figur unter anderem in einer besseren Identifikationsmöglichkeit für die LeserInnen liegt,⁹¹ ist auch deren geschlechtliche Identität offen zu halten. Im Sinne der Rezeptionsästhetik stellt die Identifizierung der Erzählfigur als Jüngerin daher eine Interpretation dar, welche als eine *mögliche* Rezeption ihre Berechtigung hat.⁹² Darin sehe ich den eigentlichen Wert der Hypothese, dass sie – im Vergleich zur vorherrschenden rein auf Männer beschränkten Perspektive – den Blick diesbezüglich geweitet hat. In dem/der anonymen Geliebten JüngerIn und den namenlosen anderen JüngerInnen – von den ersten Nachfolgenden, welche die Einladung ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε erhalten (vgl. Joh 1,35ff.; in V. 40 wird Andreas als einer der beiden namentlich identifiziert), bis zu den AdressatInnen der letzten österlichen Erscheinung des Auferstandenen im JohEv (21,2), also auf dem ganzen Weg durch das 4. Evangelium – können die LeserInnen auch den weiblichen Teil der JüngerInnengemeinschaft sowie sich selbst (als nachösterliche JüngerInnen)⁹³ finden.⁹⁴

10.3. Zwischenbilanz

Wenngleich die Argumente für die *historische* Identifikation Marias von Magdala mit „dem Jünger, den Jesus liebte“ aufgrund der vorgebrachten Einwände letztlich doch nicht überzeugen können, bleibt dennoch festzuhalten, dass die Erstzeugin des Auferstandenen für die joh Gemeinde eine der herausragenden Symbolgestalten darstellt, deren Bedeutung vor allem in der Bezeugung des Passions- und Ostergeschehens sichtbar wird. Dass sie als Zeugin für Kreuzigung und Auferstehung⁹⁵ Jesu – mit differierenden Partne-

⁹¹ Vgl. Charlesworth, Disciple xv: „... anonymity enables a character to transcend time and place, stimulating the reader to identify with him or her in ways not possible with someone who is limited by a personal name.“

⁹² So bezeichnet auch de Boer, Gospel 190, selbst ihren Beitrag zur Debatte um die Identität des Geliebten Jüngers „as one possibility among others“.

⁹³ Vgl. auch Schneiders, Testimony 520, welche freilich eine Differenzierung zwischen dem „Geliebten Jünger“ und dem „anderen Jünger“ vornimmt: „In modern critical terminology we might say that the ‚other disciple‘ is a cipher for the implied reader who is called to be a beloved disciple.“ Weiters ebd. 531: „The ‚other disciple‘ in John is a kind of empty set, a structured textual ‚space‘ (or implied reader) into which the reader is to insert her or himself.“

⁹⁴ Vgl. auch die generalisierende Redeweise in 13,1, wo von Jesu Liebe zu „den Seinen“ gesprochen wird.

⁹⁵ „Auferstehung“ dient hier als Bezeichnung für das Ostergeschehen; es geht nicht um einen historisierenden Blick ins Grab wie beim EvPetr.

rinnen – auch bei den Synoptikern auftritt, weist auf eine geradezu universal bezeugte Tradition diesbezüglich hin⁹⁶ – und auf ihre historische Funktion, insbesondere als Garantin der Kontinuität am Übergang von der Zeit des historischen Jesus zur Zeit der Kirche.

Sicherlich ist von daher die Frage berechtigt, warum Joh dann gegen das Wissen der Tradition einen männlichen Jünger bei der Kreuzesszene einführen sollte – wenn es sich überhaupt um eine historische Figur aus der Jesuszeit handelt. Wie wir aber bereits gesehen haben, verbinden sich mit dieser joh Gestalt vor allem literarische Strategien auf einer symbolischen Ebene. Als Zeuge der Eckpunkte des christlichen Kerygmas tritt „der Geliebte Jünger“ freilich in eine gewisse Konkurrenz zur Magdalenerin, welche auf redaktionsgeschichtlicher Ebene zu klären ist.⁹⁷

Die überragende Rolle Marias von Magdala im JohEv kommt insbesondere dadurch zum Ausdruck, dass das 4. Evangelium die alte Tradition der Protophanie des Auferstandenen vor ihr bewahrte. Dass jedoch solche Traditionen, die den weiblichen Anteil an der Entstehung des Christentums fokussieren, im JohEv Raum erhalten, während andere neutestamentliche Texte aufgrund ihres androzentrischen Horizontes die Erinnerung an Frauen als Zeuginnen und Traditionsträgerinnen ausblenden, lässt auf eine höhere Partizipation von Frauen am joh Überlieferungsprozess, vielleicht auch weibliche Gründungsgestalten innerhalb des entstehenden joh Zirkels schließen.

Als eine der großen Identifikationsfiguren der joh Gemeinschaft wurde Maria von Magdala schließlich in späteren Apokryphen mit gnostischem oder gnosisnahem Hintergrund rezipiert.⁹⁸ Auf der Basis des Traditionswissens

⁹⁶ Vgl. auch Schneiders, *Women* 43: „Mary Magdalene is, without any doubt, the disciple whose place in the paschal mystery is most certainly attested by all four Gospels.“ Ruschmann, *Maria von Magdala* 98, schließt daraus auf „eine historische Reminiszenz“.

⁹⁷ Siehe 8.11.3. Mohri, *Maria Magdalena* 143ff., zeigt eine entsprechende Tendenz auch in 19,25-27.35 auf: Maria Magdalena und die anderen Frauen seien als Zeuginnen (vgl. Mk 15,40: θεωροῦσαι) durch den Geliebten Jünger (ὁ ἐρωκώς, Joh 19,35) verdrängt worden.

⁹⁸ Dazu IV.1. Die gnostische Rezeption sowie die spätere Legendenbildung zeigen teilweise eine besondere Sensibilität für die Verbindung der Magdalenerin zu „Johannes“. Ihre älteste Kultstätte ist identisch mit dem Ort, wo traditionell das JohEv lokalisiert wurde: Ab dem 6. Jh. wird in Ephesus ihr Grab verehrt, wohin sie als Begleiterin des mit dem Geliebten Jünger identifizierten Johannes gekommen sei. (Dazu Saxer, *Culte* 10, 12, 31, 219, 241, 351f., 354; Haskins, *Jüngerin* 118-120; Anstett-Janßen, *Maria Magdalena* 517; Janßen, *Maria Magdalena* 47; Hansel, *Magdalenenkult* 49; ders., *Maria-Magdalena-Legende* 91, Anm. 39; Synek, *Frauen* 48f. [Modestos von Jerusalem als Zeuge für die Ephesustradition], mit Anm. 107; Maisch, *Maria Magdalena* 52; Imbach, *Schein* 183; Wimmer/Melzer, *Lexikon* 553; Jensen, *Maria von Magdala* 46; Thompson, *Mary of Magdala* 5.) Dieser Grabkult war auch im Abendland bekannt (etwa Gregor von Tours, † 594; auch später noch, z. B. dem angelsächsischen Mönch Willibald, später Bischof von Eichstätt, † 787/789; vgl. Holzmeister, *Magdale-*

um ihren Primat als Erstzeugin des Auferstandenen, das unabhängig von Joh auch Mt reflektiert (wie auch der mk Appendix), konnte sie zu einer der bedeutendsten OffenbarungsträgerInnen christlich-agnostischer Zirkel avancieren. Vermutlich existierte in Bezug auf Maria von Magdala eine breitere Überlieferung, von welcher sich im NT nur einige Reflexe finden, der deutlichste davon in Joh 20.⁹⁹ Mehr noch als in den kanonischen Evangelien wurde sie darüber hinaus in der sog. „agnostischen“ Literatur zur Symbolgestalt für den weiblichen Part der Jesusbewegung. Vielleicht fanden gerade viele ihrer AnhängerInnen im Gefolge einer allgemeinen Marginalisierung weiblicher Traditionen sowie einer zunehmenden Zurückdrängung von Frauen aus Leitungsfunktionen eine neue Heimat in als „agnostisch“ kategorisierten frühchristlichen Gruppierungen, welche die ursprüngliche Bedeutung der Magdalenerin als Zeugin und Offenbarungsempfängerin des Auferstandenen rezipierten.¹⁰⁰

nenfrage 559; Ketter, Magdalenenfrage 8, Anm. 9, 45; Janßen, Maria Magdalena 47, Anm. 86). 899 ließ Kaiser Leo VI. (886-912) ihre sterblichen Überreste (mit denen des Lazarus aus Kition/Larnaca auf Zypern) nach Konstantinopel überführen.

⁹⁹ Dies ist die einzige Stelle im NT, wo sie als Individuum direkt zu Wort kommt (bei den Synoptikern ist sie jeweils in einer Frauengruppe verortet; deren österliche Verkündigung wird indirekt referiert). Hingegen tritt sie in gnostischen und gnosishen Apokryphen auch im Zuge des Lehrens und Wirkens Jesu als Dialogpartnerin auf. Insbesondere im Vergleich zu Petrus fallen die diesbezüglichen Leerstellen in den kanonischen Evangelien auf. Nach de Boer, *Gospel 207*, existierte „a broader stream of first-century written and oral tradition about her“, woraus etwa das *EvMar* schöpfte. Weiter geht Schaberg, *Resurrection 202*: „The Gospel of Mary and other works may preserve very early tradition that has been filtered out of the canonical materials.“

¹⁰⁰ Hier ließe sich im Blick auf das joh Christentum weiterspekulieren, ob die seitens der joh Redaktion abgeschwächte ErstzeugInnenschaft Marias von Magdala bereits eine Reaktion auf die einsetzende gnostische Rezeption darstellt (so Schneiders: siehe oben Anm. 53 sowie S. 268, Anm. 529) oder erst deren Verdrängung aus ihrer ursprünglichen Rolle die Abwanderung der Tradition in gnostisierende und gnostische Strömungen ausgelöst hat.

II. ORTE DER FRAUEN IM JOHEV – MARIA VON MAGDALA ALS SYMBOLFIGUR FÜR DIE SITUATION VON FRAUEN IN DEN JOH GEMEINDEN

1. Inhaltliche und methodologische Vorbemerkungen

Wenn wir davon ausgehen, dass sich in der joh Darstellung der Jesus-Geschichte auch Situation, Leben und Entwicklung des joh Christentums widerspiegeln,¹ fällt im JohEv die besondere Präsenz von Frauen als Handlungsträgerinnen, Gesprächspartnerinnen Jesu, Offenbarungsmittlerinnen und Glaubensbotinnen auf. Unter diesem Aspekt lässt sich anhand der literarischen Porträts von weiblichen Erzählfiguren und ihrer Verortung in der Erzählung des Lebens Jesu eine Spurenlese nach Frauenpräsenz und -wirklichkeit in den joh TradentInnenkreisen vollziehen. Vielleicht liegt im joh Gemeindemodell, soweit es transparent wird, gerade eine Chance angesichts der heutigen Krisen.

Die Frage, inwiefern eine Korrelation der faktischen Situation von Frauen in der Gemeinschaft hinter dem Evangelium mit der herausragenden literarischen Rolle Marias von Magdala vorliegt, lässt sich aus Joh 20,1-18 allein nicht beurteilen, sodass ein Vergleich mit den Charakterisierungen und Rollenprofilen anderer Frauengestalten im 4. Evangelium (sowie sonstigen ekklesiologisch relevanten Aussagen im joh Textmaterial) erforderlich ist. Den Ausgangspunkt dieser Untersuchung bilden daher über die Ostergeschichte hinaus weitere Erzählungen im JohEv, in welchen Frauen eine zentrale Rolle spielen. Von diesen Texten lassen sich gewisse Rückschlüsse auf deren „Sitz im Leben“ ziehen – und damit „auf die konkrete Gemeinde, in der diese Texte entstanden sind und wo sie Verwendung fanden“². Anders als bei den Stellen der paulinischen Briefe, wo von Frauen in bestimmten Funktionen die Rede ist (siehe vor allem Röm 16) – entsprechend der anderen Gattung geht ein Brief direkt auf die Situation der adressierten Gemeinde ein –, müssen wir hier auf indirektem Weg zurückfragen – entsprechend der Prämisse, dass in der Präsentation der Frauen im JohEv in bezeichnender Weise die Situation von Frauen in den TrägerInnenkreisen des Evangeliums, den joh Gemeinden, durchscheint.

¹ Siehe die Vorüberlegungen in der Einleitung.

² Klauck, Gemeinde 197. Kritisch gegenüber einer solchen Referentialität äußert sich Karl-
sen Seim, Roles 57. Eine differenzierende Sicht bietet Reinhartz, Women 14-18, welche den
hypothetisch-spekulativen, teils auch zirkulären Charakter solcher Rekonstruktionen betont.

Dabei klammere ich die Texte, die von Maria, der Mutter Jesu, handeln (Joh 2,1-12; 19,25-27),³ aus dieser Untersuchung aus, da dieser Frauengestalt ein Sonderstatus zukommt: Als ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ, wie sie bei Joh genannt wird (wodurch ein zentraler Fokus auf die familiäre Konstellation gerichtet ist), nimmt sie einerseits eine Position ein, welche allein auf ihre Person zutrifft und schon von daher für die Situation der Frauen in den joh Gemeinden nicht aussagekräftig ist: „... it is obvious that the Mother of Jesus, unlike his interlocutors in Samaria, at Bethany, or in the garden of the tomb, could not have been other than female“⁴. Andererseits werden auf sie symbolische Funktionen übertragen, welche ebenfalls keine Relevanz für das Thema besitzen, da sie entweder so spezifisch sind, dass sie *nur* für Maria gelten,⁵ oder sich für Frauen *und* Männer verallgemeinern lassen – etwa wenn sie als Archetypus der Glaubenden⁶ betrachtet wird.⁷ Zudem schwingen in den genannten Texten, sofern von Jesu Mutter die Rede ist, Erwägungen bezüglich der wahren familia Dei mit.⁸ Aufgrund dieser Sonderrolle Marias unter den Frauen in der Nachfolgegemeinschaft⁹ liegt ihre Charakterisierung nicht auf derselben Ebene wie die der (anderen) Jüngerinnen Jesu, auch wenn die Anrede γυναίκα (2,4; 19,26; vgl. 4,21; 20,13.15) sie einfach als Frau in den Blick treten lässt.¹⁰

³ Dazu etwa Brown, *Community* 192-197; Schneiders, *Women* 37f.; Karlsen Seim, *Roles* 60-66; Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 398, 403f.; Beirne, *Women* 42-66, 170-194; Kowalski, *Jesus* 153-155, 162f.

⁴ Schneiders, *Women* 37.

⁵ Bereits die Anonymität der Figur verweist auf eine symbolische Dimension. In der Auslegungsgeschichte wurde sie als Neue Eva, Neues Israel, Mutter Zion oder als Urbild der Kirche gesehen. Dazu Brown, *Gospel* 108f., 913, 924-927.

⁶ Vgl. Zumstein, *Erinnerung* 176; Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 324.

⁷ Typologische Interpretationen lassen sich freilich auch bei den anderen Frauen im JohEv anführen.

⁸ Als „Keimzelle der *familia Dei*“ (Söding, *Perspektive* 309) symbolisieren etwa die Mutter Jesu und der Geliebte Jünger unter dem Kreuz die Modellgemeinde der wahren JesusjüngerInnen (vgl. I.10.1.). In Joh 2,1-12 lässt sich eine gewisse „Opposition zwischen irdischer Beziehung (zur Mutter) und himmlischer Beziehung (zum göttlichen Vater)“ (Kügler, *Jünger* 251) entdecken (siehe die distanzierende Anrede in V. 4).

⁹ Im Gegensatz zum synoptischen Porträt nimmt die joh Präsentation Jesu Mutter bereits in die Gruppe der JesusnachfolgerInnen hinein. Daran können gnostische Schriften, welche in der joh Tradition stehen, anknüpfen (EvPh, PS), wenn sie Maria als Jüngerin und Dialogpartnerin Jesu darstellen. Vgl. den Abschnitt zur Mutter Jesu bei Petersen, *Werke* 261ff.

¹⁰ Daher schließe ich mich dem Urteil von Schneiders, *Women* 37, an: „In summary, the femaleness of the Mother of Jesus is both an historical fact and an integral part of the symbolism attached to her in the Fourth Gospel, but it is theologically irrelevant for the contemporary question of the role of women in the Church because Mary’s role is either unique to her or universally significant for all Christians.“

Weiters wird die Erzählung von der Ehebrecherin (Joh 7,53-8,11) aus textkritischen Gründen nicht behandelt, da diese Perikope einen späteren, nicht-joh Einschub in das 4. Evangelium darstellt.¹¹

In diesem Zusammenhang muss ferner die – bereits besprochene – knappe Notiz über die Zeuginnen beim Kreuz in 19,25 erwähnt werden, welche auch einige Informationen hinsichtlich der aufgelisteten Frauen liefert.¹² Mehr Aufschluss gewähren jedoch die ausgeführten, großteils dialogisch strukturierten Erzählungen, auf die ich mich im Anschluss konzentrieren werde. Sie deuten auf einen Sonderweg der joh Gemeinden, was weibliche Partizipation am Traditionsprozess und an ekklesialen Funktionen betrifft.

¹¹ Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I 161f., II 224; Thyen, *Johannesevangelium* 1; außerdem Brown, *Community* 185, Anm. 328.

¹² Dazu I.10.1.

2. Joh Erzählungen von Begegnungen Jesu mit Frauen

2.1. Jesu Gespräch mit der Samaritanerin (Joh 4,4-42)¹

Auf der Durchreise durch Samarien begegnet Jesus einer samaritanischen Frau, die im Laufe eines substantiellen theologischen Gesprächs zur ersten Adressatin eines *ὅτι εἶμι*-Wortes im JohEv wird. Das Porträt der namenlosen² Samaritanerin als Dialogpartnerin Jesu, der er sich stufenweise offenbart und welche sich Schritt für Schritt dem Glauben nähert, sowie ihre anschließende Rolle als Initiatorin der samaritanischen Gemeinde verweisen auf die gleichberechtigten missionarischen Aktivitäten von Frauen in den TrägerInnenkreisen des Evangeliums – welche vielleicht im Kontext der damaligen Gesellschaft auch Anstoß erregten. Denn das Staunen der JüngerInnen in 4,27 über den freimütigen Umgang Jesu mit einer Frau stellt möglicherweise einen Reflex auf kritische Reaktionen infolge des missionarischen Engagements von Frauen dar.

Die Frage der näheren historischen Referenz der SamaritanerInnenmission an sich möchte ich hier ausklammern, zumal mein Fokus auf die narrative Ausgestaltung der Rolle der Samaritanerin (mit ihren Implikationen hinsichtlich der Gendermodelle der joh TradentInnen) gerichtet ist. Da sich in der synoptischen Überlieferung keine Entsprechung zu dem hier Erzählten findet (siehe dagegen Mt 10,5; Lk 9,52ff.³), erweist sich das Festmachen von Tradition und Redaktion als schwierig. Immerhin ist für die – typisch joh – Perikope ein gewisser (historisch nicht genauer bestimmbarer) Stellenwert für den joh Gemeindeverband anzusetzen. Nach der Darstellung des vorliegenden Textes geht die samaritanische Gemeinde über die Frau am Jakobsbrunnen direkt auf Jesus zurück.⁴ Während das 4. Evangelium damit einer Frau

¹ Aus Raumgründen verzichte ich hier und bei Joh 11 auf die zusätzliche Darbietung des griechischen Textes.

² Beck, Function 151, weist auf eine narrative Funktion ihrer Anonymität hin: „The reader’s participation in her revelatory experience is aided because she is not a particular character whose name sets her apart as distinct from the reader ...“ Nach Reinhartz, Women 22, richtet die Anonymität den Fokus auf ihre ethnisch-religiöse Identifizierung.

³ Die positive Charakterisierung von Samaritanern in Lk 10,33-35 (im Gleichnis); 17,16 (Dankbarkeit aufgrund der Heilung) lässt allerdings auf ein gewisses lk Interesse an SamaritanerInnen schließen (vgl. Brown, Gospel 175).

⁴ Dazu Schneiders, Women 39: „... in all probability, the scene recounted in Jn 4 has its real context not in the ministry of the historical Jesus but in the history of the Johannine community. The conversion of Samaria is projected back into the ministry of Jesus to establish that this important element of the community was called directly by Jesus as were the Jews and, in the mind of the Fourth Evangelist, every disciple of all time.“ (Vgl. auch dies., Testimony 533.) Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 398f., vermutet als Basis der dramatischen Glaubens-

die Initiative bei der Missionierung Samarias zuschreibt, macht hingegen die Apg Philippus zum ersten Missionar dieser Gegend (siehe 8,5ff.).⁵

(4) Er musste aber durch Samarien durchwandern. (5) Er kommt also in eine Stadt in Samarien, die Sychar genannt wird, nahe dem Stück Land, das Jakob Josef, seinem Sohn, gegeben hatte; (6) dort war aber ein Brunnen des Jakob. Jesus war nun müde von der Reise, und so setzte er sich bei dem Brunnen nieder; es war ungefähr die sechste Stunde.

(7) Es kommt eine Frau aus Samarien, um Wasser zu schöpfen.

Jesus sagt zu ihr:

„Gib mir zu trinken!“

(8) Seine JüngerInnen⁶ waren nämlich in die Stadt weggegangen, um Essen zu kaufen.

(9) Da sagt zu ihm die Samaritanerin:

„Wie bittest du als Jude mich um etwas zu trinken, wo ich doch eine samaritanische Frau bin?“

Jüdinnen und Juden verkehren nämlich nicht mit SamaritanerInnen.

(10) Jesus antwortete und sprach zu ihr:

„Wenn du um die Gabe Gottes wüsstest und wer es ist, der zu dir sagt: ‚gib mir zu trinken‘, du würdest ihn bitten und er würde dir lebendiges Wasser geben.“

(11) Die Frau sagt zu ihm:

„Herr, du hast kein Schöpfgefäß – und der Brunnen ist tief: Woher also hast du das Wasser, das lebendige?“

(12) Bist du etwa größer als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gegeben und selbst aus ihm getrunken hat, wie seine Kinder und seine Herdentiere?“

(13) Jesus antwortete und sprach zu ihr:

„Jeder und jede, die von diesem Wasser trinken, werden wieder Durst haben;

(14) wer immer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird bestimmt keinen Durst haben in Ewigkeit,

sondern das Wasser, das ich ihr geben werde, wird in ihnen eine Quelle sprudelnden Wassers für das ewige Leben werden.“⁷

(15) Die Frau sagt zu ihm:

„Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht mehr Durst habe und zum Schöpfen hierher kommen muss.“

(16) Er sagt zu ihr:

„Geh, ruf deinen Mann und komm hierher!“

(17) Die Frau antwortete und sprach zu ihm:

und Offenbarungserzählung eine Tradition, welche einer Missionarin bei der Bekehrung der SamaritanerInnen eine wichtige Rolle zugeschrieben hat.

⁵ Vgl. auch Schüssler Fiorenza, Beitrag 70.

⁶ Ich übersetze die Termini *μαθηταί* (V. 8.27.31.33), *Ἰουδαῖοι* (V. 9.22), *Σαμαρίται* (V. 9), *υἱοί* (V. 12), *παῖς* (V. 13), *πατέρες* (V. 19) gemäß den Prinzipien gender-fairer Exegese.

⁷ Die Übersetzung der Pronomina versucht eine geschlechtergerechte Sprache zu realisieren.

„Ich habe keinen Mann.“

Jesus sagt zu ihr:

„Richtig hast du gesprochen:

„ich habe keinen Mann“;

(18) denn fünf Männer hattest du und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann: dies hast du wahrheitsgemäß gesagt.“

(19) Die Frau sagt zu ihm:

„Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist.

(20) Unsere Eltern haben auf diesem Berg ihre Gebete verrichtet; ihr aber⁸ sagt, dass in Jerusalem der Ort ist, wo man beten muss.“

(21) Jesus sagt zu ihr:

„Glaub mir, Frau, es kommt eine Zeit, wo ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater⁹ anbeten werdet.

(22) Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen, weil die Erlösung aus dem Judentum¹⁰ kommt.

(23) Aber es kommt eine Zeit – und sie ist jetzt –, wo die wahren Anbetenden den Vater in Geistkraft¹¹ und Wahrheit anbeten werden; denn auch der Vater will (Menschen), die ihn so anbeten.

(24) Gott ist Geistkraft, und die sie anbeten, müssen sie in Geistkraft und Wahrheit anbeten.“

(25) Die Frau sagt zu ihm:

„Ich weiß, dass der Messias kommt, der Gesalbter genannt wird; wenn jener kommt, wird er uns alles verkünden.“

(26) Jesus sagt zu ihr:

„Ich bin es, der mit dir redet.“

(27) Und währenddessen kamen seine JüngerInnen und wunderten sich, dass er mit einer Frau redete; niemand sagte jedoch: „Was willst du?“ oder „Warum redest du mit ihr?“

(28) Da ließ die Frau ihren Wasserkrug stehen und ging weg in die Stadt und sagt den Menschen:

(29) „Kommt, seht einen Menschen, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe, ist dieser vielleicht¹² der Messias?“

(30) Sie gingen hinaus aus der Stadt und kamen zu ihm.

(31) In der Zwischenzeit baten ihn seine JüngerInnen: „Rabbi, iss!“

(32) Er aber sprach zu ihnen: „Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt.“

(33) Da sagten seine JüngerInnen zueinander:

⁸ καί adversativum.

⁹ Ich bleibe bei der herkömmlichen Übersetzung, um die Personalität des Gottesverhältnisses zum Ausdruck zu bringen, weise aber darauf hin, dass „Vater“ eine Metapher für Gott ist und keine Definition.

¹⁰ Vgl. die Übersetzung von Hartenstein/Petersen in der *Bibel in gerechter Sprache*.

¹¹ Diese Übersetzung übernehme ich von Hartenstein/Petersen.

¹² Dazu Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 356, § 427.2.a, Anm. 2.

„Hat ihm etwa jemand zu essen gebracht?“

(34) Jesus sagt zu ihnen:

„Meine Speise ist, dass ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat, und ihr Werk vollende.

(35) Sagt ihr nicht:

noch vier Monate sind es und die Ernte kommt?

Siehe, ich sage euch:

hebt eure Augen empor und seht,

dass die Felder reif (weiß) für die Ernte sind.

Schon (36) bekommen die SchnitterInnen Lohn und sammeln Frucht für das ewige Leben,

dass sich die Säenden und die SchnitterInnen gemeinsam freuen.

(37) Denn darin ist das Wort wahr:

die einen säen und die anderen ernten.¹³

(38) Ich habe euch gesandt zu ernten, wofür ihr nicht gearbeitet habt:

andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten.“

(39) Viele der SamaritanerInnen aus jener Stadt kamen aber zum Glauben an ihn aufgrund des Wortes der Frau, die bezeugt hatte: „Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe.“

(40) Als nun die SamaritanerInnen zu ihm kamen, baten sie ihn, bei ihnen zu bleiben; und er blieb dort zwei Tage.

(41) Und viel mehr kamen zum Glauben aufgrund seines Wortes,

(42) und zu der Frau sagten sie:

„Nicht mehr aufgrund deiner Rede glauben wir,

denn wir haben selbst gehört und wissen:

dieser ist wirklich der Retter der Welt.“

2.1.1. Setting (V. 4-6)

Auf dem Weg von Judäa nach Galiläa (vgl. V. 3) befindet sich Jesus auf der Durchreise durch Samarien (V. 4); dies ist der kürzeste Weg.¹⁴ Auf einer tieferen Verständnisebene verweist das unpersönliche ἔδει darüber hinaus auf eine dem Plan und Willen Gottes entsprechende Notwendigkeit.¹⁵ Die itinerarische Notiz lokalisiert die folgende Episode in der samaritanischen Stadt Sychar (V. 5), „nahe dem Stück Land, das Jakob Josef, seinem Sohn, gegeben hatte“, also in der Nähe des alten Sichems (vgl. Gen 33,18; 48,22; Jos 24,32). Dort hält Jesus Mittagsrast am Jakobsbrunnen (V. 6). Dabei ist auf die Lichtregie zu achten, insofern es sich bei der Zeitangabe der „6. Stunde“ nicht nur um ein unscheinbares Detail am Rande handelt, sondern damit eine symboli-

¹³ Die maskulinen Partizipien gebe ich pluralisch wieder.

¹⁴ Vgl. Bultmann, Evangelium 129; Schnackenburg, Johannesevangelium I 458; Blank, Frauen 71; Wengst, Johannesevangelium I 153.

¹⁵ Siehe I.4.1. zu 20,9 (δεῖ). Vgl. Brown, Gospel 169; Okure, Approach 83-86; Beirne, Women 75.

sche Bedeutung verknüpft ist: Im Kontrast zum nächtlichen Gespräch mit Nikodemus erfolgt Jesu Begegnung mit der Samaritanerin zu Mittag, wo das Licht am stärksten ist, in aller Öffentlichkeit.¹⁶ Hier wird der kommunikative Prozess gelingen.¹⁷

2.1.2. Jesu Dialog mit der Samaritanerin (V. 7-26)

In V. 7 tritt eine neue Figur auf: Eine γυνή ἐκ τῆς Σαμαρείας kommt, um Wasser zu holen. Dass sie sich allein zum Brunnen aufgemacht hat, noch dazu in der Mittagshitze, wirft ein Licht auf ihren harten Arbeitsalltag und ihre soziale Isolation, denn üblicherweise gehen nach den biblischen und rabbinischen Zeugnissen die Frauen, insbesondere Mädchen im heiratsfähigen Alter, morgens oder abends gemeinsam Wasser schöpfen (vgl. etwa Gen 24,11; 1 Sam 9,11);¹⁸ der Brunnen ist Ort des geselligen Austausches, auch Ehearrangements werden dort angebahnt (vgl. Gen 24,10ff.; bes. die Worte an Rebekka in V. 17)¹⁹. Wenn nun hier alttestamentliche Brunnenszenen anklingen, insbesondere die Brautwerbung Rebekkas für Isaak (Gen 24; vgl. ferner Gen 29: Jakob – Rahel; Ex 2,15ff.: Mose – Zippora), könnte dies als Ansatzpunkt für eine typologische Auslegung dienen, die über die unmittelbare Er-

¹⁶ Vgl. Reinhartz, Gospel 573; Kowalski, Gang 118, Anm. 13; Wengst, Johannesevangelium I 156, welcher noch weitere Aspekte nennt, welche die Samaritanerin zu einer Kontrastfigur zu Nikodemus machen: „Dem Mann steht die Frau gegenüber, dem geachteten Ratsherrn und großen Gelehrten die einfache Lohnarbeiterin [er beruft sich dabei auf L. Schottroff] in schwieriger sozialer Situation.“ (Ebd. 168.) Ferner bildet die kontrastierende Lokalisierung Jerusalem/Berg Garizim in Samaria eine wesentliche Komponente des antagonistischen Settings der beiden Dialoge, wie auch die jeweilige Einführung der Figuren deren ethnische Differenz verdeutlicht: ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων ... ἄρχων τῶν Ἰουδαίων (3,1; eine jüdische Autorität) – γυνή ἐκ τῆς Σαμαρείας (4,7). Dazu auch Conway, Gender 81-86; Setzer, Couples 78-81. Beirne, Women 67-104, figuriert Nikodemus und die Samaritanerin als „Johannine gender pair“.

¹⁷ Vgl. auch Gollinger, Frauen 342: „Für Nikodemus bleibt das Gespräch mit Jesus ein akademischer Theologendiskurs ohne erkennbare Konsequenzen, für die einfache Frau aus Samaria dagegen hat das Gespräch unmittelbare Auswirkungen auf ihr eigenes Leben und auf das Leben anderer.“ Während Nikodemus bald aus dem Blick gerät, „bleibt die Frau bis zuletzt in der Szene; sie wird zur Quelle für andere, und es entsteht Gemeinde“ (Wengst, Johannesevangelium I 168).

¹⁸ Vgl. Wengst, Johannesevangelium I 155f. (mit rabbinischem Belegmaterial). Dazu Kowalski, Jesus 156: „Ihre Sehnsucht, ihr Lebensdurst wird so deutlich.“ Schottroff, Samaritanerin 122, schließt, dass sie „als Wasserträgerin“ arbeitet, die „mehr Wasser holen muß als nur das, was üblicherweise eine Hausfrau holen muß“.

¹⁹ Nach Schottroff, Samaritanerin 123, ist „das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin erkennbar im Rückgriff auf Gen 24 stilisiert“.

zählebene hinausgeht: Möglicherweise schwingt in der Figur der Samaritanerin eine kollektive Dimension mit, sodass diese als Repräsentantin der samaritanischen Gemeinde fungiert, welche in Jesus den wahren Bräutigam findet (vgl. 3,29; zum Hochzeitsthema außerdem Joh 2).²⁰ Allerdings möchte ich die Analyse nicht von dieser Interpretationslinie leitend bestimmen lassen. Jedenfalls fokussiert die Szenerie bereits die Genderperspektive.²¹

Jesu knappe²² Bitte δός μοι πειν erscheint vor dem Hintergrund der bisherigen Exposition als verständlich; ein elementares menschliches Grundbedürfnis tritt hier ans Licht. Im Verlauf des sich entspannenden dialogischen Geschehens wird diese alltägliche Situation jedoch auf eine metaphorische Ebene transzendiert. Nicht die Samaritanerin wird für Jesus natürliches Wasser schöpfen, sodass er damit seinen Durst infolge der Wanderung und der Mittagshitze löschen kann, sondern Jesus offenbart sich umgekehrt als derjenige, der ihren Lebensdurst zu stillen vermag (wie auch sie ihn in V. 15 – in Entsprechung zu V. 10 – um Wasser bitten wird: κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ ...). Die Zwischenbemerkung in V. 8, nach der Jesu JüngerInnen den entgegengesetzten Weg in die Stadt eingeschlagen haben, um Proviant zu kaufen, begründet Jesu Alleinsein und richtet das Augenmerk auf die Zweierkonstellation der beiden Erzählfiguren. Dass Jesu Anrede ein Tabu bricht, zeigt die erstaunte Reaktion der Samaritanerin. Diese zieht ihn in ein Gespräch, indem sie seine Bitte nicht gleich erfüllt, sondern über ihre verschiedene ethnisch-religiöse sowie geschlechtliche Identität reflektiert und damit

²⁰ Im Hinblick auf Gen 24 (Vermittlung durch den Knecht Abrahams) könnten christologische und theologische Dimension oszillieren (Jesus als Bote Gottes). – Vgl. auch die motivischen Anklänge an das Hld und die Liebesmetaphorik bei Maria von Magdala. Entsprechend entfaltet Fehribach diese Typologie auch bei den anderen joh Frauengestalten (zur Samaritanerin siehe dies., Bridegroom 106-108).

²¹ Vgl. auch Conway, Gender 83.

²² Jesus scheint sie so kurz als möglich anzusprechen, um sein Anliegen vorzubringen, es fehlt auch die Anrede γύναι. Zur rabbinischen Meinung, mit Frauen nicht lange (mAbot 1,5; bNedarim 20a)/nicht auf der Straße (ARN 2 [1d]; bBerakhoth 43b) zu reden, siehe Bill. I 299f., II 438; außerdem Wengst, Johannesevangelium I 168f.; de Boer, Mary Magdalene 11, Anm. 40. Darauf bezieht sich auch die Anekdote in b'Erubin 53b, wo ein Rabbi eine Frau nach dem Weg fragt und daraufhin von ihr in ein Gespräch hinsichtlich der korrekten Anrede von Frauen verwickelt wird: „R. Jose der Galiläer (um 110) befand sich unterwegs. Er traf die B^eurja (Gemahlin des R. Meir, um 150); er sprach zu ihr: Auf welchem Wege geht man nach Lydda? Sie antwortete: Törichter Galiläer, haben nicht also die Gelehrten gesagt: ‚Er soll sich nicht viel mit dem Weibe unterhalten?‘ Du hättest sagen sollen: Wo nach Lydda?“ (Bill. II 438; vgl. Wengst, Johannesevangelium I 169; de Boer, Mary Magdalene 11, Anm. 41). In bQidduschin 70a wird thematisiert, dass man sich von einer Frau nicht bedienen lassen soll, nachdem ein Rabbi seine Tochter etwas zu trinken bringen lassen wollte (siehe Bill. I 300).

die ungewöhnliche Situation thematisiert: *πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὄν παρ' ἐμοῦ πειν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης;* (V. 9a).²³ Der erläuternde Erzählerkommentar in 9b bringt zwar nur den traditionellen Gegensatz zwischen Jüdinnen und Juden sowie SamaritanerInnen zur Sprache, welcher von Anfang an die narrative Perspektive beherrscht,²⁴ aufgrund der betonten – eigentlich überflüssigen (die feminine Form *Σαμαρίτιδος* kennzeichnet die Sprecherin ja bereits als Frau) – Setzung von *γυναικὸς* (siehe auch die Redeeinleitung) sowie mit einem Blick auf V. 27 legt sich jedoch nahe, dass auch die geschlechtliche Differenz eine Rolle spielt²⁵ (wenn auch sonst im JohEv Jesu Gespräche mit Frauen keine explizite Verwunderung hervorrufen)²⁶. Doch anstatt direkt auf die ins Spiel gebrachten Einwände einzugehen, beginnt Jesus der samaritanischen Frau seine Identität zu offenbaren.

Es folgt „der längste Dialog, der von Jesus im NT überliefert ist“²⁷. Zunächst wird das Bildthema vom Wasser entfaltet (V. 10-15);²⁸ die metaphori-

²³ De Boer, *Mary Magdalene* 11, betont: „The woman thereupon starts the dialogue.“ (Anders etwa Schottroff, *Samaritanerin* 124; Karlsen Seim, *Roles* 59; Conway, *Gender* 84.) Eine Parallele findet sich in b'Erubin 53b (siehe oben). Vgl. auch Jesu Begegnungen mit der Blutflüssigen (Mk 5,25-34) und der Syrophönizierin (Mk 7,24-31 par. Mt 15,21-28), welche ebenfalls selbst die Initiative ergreifen (vgl. Mk 5,27; 7,25f. par. Mt 15,22); Jesus reagiert schließlich – nach erstem Zögern (Mk 7,27 par. Mt 15,23f.26), aufgrund der Hartnäckigkeit der Frau (Mk 7,28 par. Mt 15,23.25.27 – bei Mt noch drastischer) – positiv (Mk 5,34; 7,29 par. Mt 15,28): „der souverän dominierende wird zum lernfähigen Jesus“ (Gollinger, *Frauen* 329).

²⁴ In V. 4 wird die Notwendigkeit des Durchzugs durch Samarien hervorgehoben, Sychar wird ausdrücklich als eine Stadt τῆς Σαμαρείας vorgestellt (V. 5), die explizite Charakterisierung ἐκ τῆς Σαμαρείας (V. 7) kennzeichnet die anonyme Wasserträgerin zuallererst als Samaritanerin.

²⁵ So bringt Reinhartz, *Gospel* 572, eine doppelte Ungewöhnlichkeit zur Sprache: „.... according to the narrator [dies scheint mir ein wichtiger Hinweis zu sein], Jesus transgressed ethnic boundaries by asking a Samaritan woman for a drink ... and social boundaries by speaking with a woman (4:27).“ Ähnlich Blank, *Frauen* 72; Kowalski, *Jesus* 156; Gollinger, *Frauen* 342; Setzer, *Couples* 81; O'Day/Hylen, *John* 52, 57; weiters Karlsen Seim, *Roles* 68: „The gap between them is thereby drastically widened ...“ Zur Gender-Problematik außerdem Wengst, *Johannesevangelium I* 157; Beirne, *Women* 88, 100; Conway, *Gender* 84; van Tilborg, *Love* 179f. Anders de Boer, *Women* 213f., sowie insbesondere Schottroff, *Samaritanerin* 123: „Jesus in Kontrast zu Rabbinen zu stellen, die nicht mit Frauen reden, ist ein alter Topos christlichen Antijudaismus.“ Allerdings zeigen die Verse 9 und 27, dass der Text subjektive Meinungen verhandelt, welche mit den mehrheitlichen historischen Verhältnisse nicht deckungsgleich sein müssen – das Gespräch lässt keine unmittelbaren Rückschlüsse zu, ob es für einen Mann tatsächlich unüblich war, an einem öffentlichen Ort eine Frau anzusprechen (was in der Alltagsrealität ja kaum zu vermeiden war).

²⁶ Freilich ist hier die Samaritanerin nach Jesu Mutter die erste Frau, mit der er einen Dialog führt (vgl. auch de Boer, *Women* 213, Anm. 18, 224).

²⁷ Kowalski, *Jesus* 156.

sche Redeweise, welche von der Alltagserfahrung ausgehend tiefer führt, erschließt in der joh Sinnwelt die Fremdheit des ganz Anderen, indem sie die RezipientInnen zu kreativer Interaktion herausfordert. Bereits in V. 10 kehrt Jesus in einem irrealen Konditionalgefüge die Beziehung der Person, die Wasser spenden kann, zu derjenigen, die durstig ist und um Wasser bittet, um und lässt in diesem Rollentausch die hintergründige Ironie der Szene zu Tage treten. In Wahrheit ist es die Samaritanerin, die sich in ihrem Lebensdurst nach dem lebendigen Wasser sehnt, nicht Jesus, der eigentlich Durst hat. Die in der Protasis enthaltene indirekte Frage τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι bestimmt die ganze Begegnungserzählung: es geht um die Erkenntnis der Identität Jesu,²⁹ welche in engem Zusammenhang mit dem Leben spendenden „Geschenk Gottes“ zu sehen ist;³⁰ der Bedingungssatz knüpft an diese Erkenntnis (εἰ ᾗδεις ...) die Gabe des Wassers, das Leben bringt (... ἔδωκεν ἅν σοι ὕδωρ ζῶν³¹). Daraufhin artikuliert die Samaritanerin die offenkundige Paradoxie, indem sie Jesus seine gegenwärtige Situation vor Augen hält (vgl. V. 11); aufgrund der Gegebenheiten kann jener nicht das Quellwasser vor ihren Augen meinen. In ihrer Frage πόθεν ...; klingt das große joh Thema der Herkunft Jesu bzw. seiner Gaben an.³² Damit bleiben auch ihre Worte nicht auf der rein vordergründigen Ebene.³³ Entgegen der verbreiteten – von geschlechtsspezifischen Klischees beeinflussten – Auslegungstradition liegt hier kein

²⁸ Alttestamentliche, rabbinische, hellenistische und gnostische Variationen der Wassersymbolik bietet Schnackenburg, *Johannesevangelium I* 463, 465f. Wengst, *Johannesevangelium I* 159f., belegt die rabbinische Verwendung des Bildes vom Wassertrinken für den Empfang von Lehre. Zur Verbindung Wasser – Weisheit/Lehre siehe z. B. Spr 13,14; 18,4 sowie Sir 24,21ff. (Konnex Weisheit – Tora). De Boer, *Women* 223, sieht im lebendigen Wasser hier „a symbol both for Jesus’ Torah-replacing revelation and for the gift of the spirit“; vgl. auch Brown, *Gospel* 178f. Außerdem Bill. II 433-436. Darüber hinaus erscheint mir, nachdem ich auch in Joh 20 Anspielungen an das Hld diskutiert habe, etwa Hld 4,15 interessant (LXX: πηγή κήπων, φρέαρ ὕδατος ζῶντος ...).

²⁹ Zentrale Verben sind demgemäß οἶδα (V. 10.22.25.32.42) und εἶμι (unmittelbar auf Jesus bezogen in V. 9.10.12.19.26.29.42).

³⁰ Vgl. auch Wengst, *Johannesevangelium I* 157f. Jesus ist einerseits selbst die „Gabe“ Gottes („ich bin das Brot, das Licht, das Leben etc.“), andererseits ist er der von Gott gesandte, die Leben spendenden Gaben vermittelnde „Geber“.

³¹ Mit O’Day/Hylen, *John* 52, lässt sich hier ein typisch joh Wortspiel aufzeigen: „‘Living water’ can refer literally to spring water ... or, metaphorically, to life-giving water.“

³² Dazu I.9.1.3. Vgl. auch 2,9; 7,27f.; 8,14; 9,29f.; 19,9.

³³ Vgl. Wengst, *Johannesevangelium I* 158: „Sie stellt damit keine dumme, sondern die richtige Frage. Nach der Verbindung, die Jesus in V.10 zwischen sich, der Gabe Gottes und dem lebendigen Wasser hergestellt hatte, ist das ja zugleich die Frage nach dem Woher Jesu, um die es im Evangelium immer wieder geht.“ Außerdem Schottruff, *Samaritanerin* 125. Hingegen sieht Beirme, *Women* 79, in den Fragen der Samaritanerin joh Ironie walten, insofern sie unbewusst eine tiefere Wahrheit anspricht, als sie eigentlich beabsichtigt.

bloßes Missverständnis seitens einer (unverständigen) Frau vor, sondern die Samaritanerin erkennt – wenngleich zunächst nur ansatzweise – durchaus den hohen Anspruch Jesu,³⁴ sodass sie ihn mit Jakob vergleicht: *μη σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ ...*; (V. 12).³⁵ Ihre Fragen (V. 9.11.12), mit welchen sie Jesus als aktive Gesprächspartnerin zu Antworten herausfordert (vgl. in V. 10.13 die formelhafte Wendung *ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ*; erst nach ihrer Bitte in V. 15 ändert sich die Struktur zunächst),³⁶ erweisen sie als Suchende und Fragende auf der Suche nach Lebenssinn, als nach dem Leben spendenden Wasser Dürstende (V. 15), welche schrittweise ihr Gegenüber erkennt³⁷ (*Ἰουδαίος*, V. 9; „etwa größer als unser Vater Jakob?“, V. 12; *προφήτης*, V. 19; schließlich in V. 29 *μήτι οὐτός ἐστιν ὁ χριστός*);³⁸ Antwortend relativiert Jesus die Größe Jakobs mit einer Alltagsweisheit (V. 13), um dem hiesigen Brunnenwasser antithetisch sein „Wasser“ gegenüberzustellen, das in den EmpfängerInnen sogar zu einer sprudelnden, *ζωήν* bringenden Quelle wird (V. 14).³⁹

³⁴ Vgl. Wengst, *Johannesevangelium I* 158f.; ferner O’Day/Hylen, *John* 52f. Insbesondere Schottroff, *Samaritanerin* 118, kritisiert die Reduktion der Samaritanerin auf die „mißverstehende Stichwortgeberin für die Offenbarungsrede Jesu“, die sie nicht als „aktive Dialogpartnerin, die eigene Gedanken einbringt und das Gespräch vorwärtstreibt“, ernst nimmt.

³⁵ Hier meint auch Schnackenburg, *Johannesevangelium I* 464: „... obwohl die Frage eine verneinende Antwort erfordert, kann im Unterton auch eine Ahnung von der Größe Jesu mitschwingen.“ Anders akzentuiert Beirne, *Women* 79: „... the reader recognizes the extent of the understatement.“ Okure, *Approach* 99, bezeichnet die Frage „undisguisedly ironic“. Dagegen sieht hier Brown, *Gospel* 170, „a perfect example of Johannine irony ... for the woman is unconsciously stating a truth“. Nach van Tilborg, *Love* 181, überbrückt sie „via the common father Jacob“ als Erste die Opposition SamaritanerInnen/Juden und Jüdinnen.

³⁶ Vgl. Schottroff, *Samaritanerin* 124: „Das lebhaftes Gespräch wird über weite Passagen von der Frau vorangetrieben. Sie ergreift die Gesprächsinitiative in V. 9.11.15.19.25. Jesus antwortet darauf in V. 10.13.21.26 ...“ Daher charakterisiert sie die Struktur des Dialogs so: „Beide bitten um Wasser und beide geben sich Wasser; beide verändern sich durch die von Gott geleitete Begegnung: Jesus wird zum Messias des samaritanischen Volkes und die Frau zur Botin Gottes ...“ (ebd. 125).

³⁷ Dazu Beirne, *Women* 81: „Through her persistent searching and growing insight, she actively participates in this revelation, so that there is an interweaving pattern of the two strands: Jesus’ revelation of his identity and her gradual growth in faith.“ Außerdem Okure, *Approach* 128-131; Conway, *Gender* 85. Für Schneiders, *Testimony* 532, ist die Samaritanerin „certainly the most theologically sophisticated interlocutor of Jesus in the Fourth Gospel“, sodass sie in ihr sogar „the evangelist’s *textual alter ego*“ (ebd.; vgl. 533-535) sieht.

³⁸ *κύριε* in V. 11.15.19 dient wie in *Joh* 20,15 als Höflichkeitsanrede.

³⁹ Dazu Wengst, *Johannesevangelium I* 159: „Als Quelle solchen Wassers wird ein Mensch zum Lebensstifter für andere. Die weitere Erzählung zeigt, dass die samaritanische Frau genau diese Rolle übernehmen wird. Auch diese Beobachtung spricht entschieden dagegen, in ihr diejenige zu sehen, die töricht missversteht.“ Vgl. auch Schottroff, *Samaritanerin* 125: „Aus einer durstigen Frau wird eine Frau werden, die lebendiges Wasser weitergibt.“ Zum

Auf ihre Bitte nach dem Wasser, das für immer ihren Durst löscht, sodass sie von ihren versklavenden Lebensumständen, die sich im Wasserschöpfen manifestieren, befreit wird (V. 15; auch hier verharrt sie nicht im Missverständnis und bittet nicht um „eine Art Zauberwasser“⁴⁰), fordert Jesus sie auf, ihren Mann zu holen (V. 16). Erscheint diese Aufforderung zunächst auch befremdlich (warum erfüllt er ihre Bitte nicht gleich und fragt nach ihrem Mann?), beginnt Jesus auf diese Weise doch ihrer Bitte zu entsprechen, „indem er in ihre Lebensbedingungen eingreift und sie verändern will“⁴¹. – „Im Kontext gelesen, besagt diese Aufforderung, dass der nicht gestillte Lebensdurst der Frau zu tun hat mit den Beziehungen oder Nicht-Beziehungen, in denen sie lebt oder zu leben gezwungen ist.“⁴² Die Samaritanerin antwortet schlicht (diesmal leitet die ἀπεκρίθη-Formel *ihre* Rede ein): οὐκ ἔχω ἄνδρα (V. 17) und präsentiert sich damit einerseits als eigenständige Frau. Jesu Erwiderung in 17b-18 enthüllt andererseits ihre harte Lebensrealität, welche das Resultat patriarchaler Gesellschaftsstrukturen darstellt (und nicht sogleich auf persönliche Verfehlungen oder individuelle Sünden ihrerseits – insbesondere sexueller Natur – zurückzuführen ist): Fünfmal war sie offenbar verheiratet und wurde verwitwet oder aus der Ehe entlassen. „Das läßt auf Verletzungen der Frau und bittere Lebenserfahrungen schließen.“⁴³ Gegenüber der in der androzentrischen Auslegungstradition verbreiteten moralischen Disqualifizierung der Frau⁴⁴ ist auf die wirtschaftlichen und sozialen Notwendigkeiten von Kettenehen⁴⁵ in der antiken patriarchalen Gesellschaftsordnung hinzuwei-

Bild vgl. auch Jes 58,11; Hld 4,15; auf JHWH bezogen: Jer 2,13. Außerdem Jesu Worte in 7,37f.: *Wenn eine(r) dürstet, soll er/sie zu mir kommen, und es soll trinken, wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt: Ströme von lebendigem Wasser werden aus seinem/ihrem Innersten fließen.* (Ich habe – mit Thyen, Johannes 179 – die Interpunktion geändert.)

⁴⁰ Bultmann, Evangelium 137; vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium I 467; Blank, Frauen 75 („Wundermittel“). Van Tilborg deutet ihre Worte ironisch (vgl. ders., Love 180, 182).

⁴¹ Schottroff, Samaritanerin 126. Hingegen bewertet van Tilborg, Love 180, Jesu Aufforderung als „an absolute break in the communication seen from the viewpoint of the woman, because with this command, Jesus ends the conversation between himself as a man and the Samaritan as a woman“, und schreibt der Frau die Fortsetzung der Kommunikation zu: „She corners him with her self description (‘I do not have a husband’ 4,17). He must speak with her or he should not speak with anyone. In fact, the woman saves the conversation by her honesty. Because Jesus tells the woman what he knows (4,18), he accepts the challenge she puts to him.“ (Ebd.; vgl. auch 182.)

⁴² Wengst, Johannesevangelium I 160.

⁴³ Kowalski, Jesus 156.

⁴⁴ Vgl. etwa die moralisierende Auslegung bei Leipoldt, Frau 111 (mit noch weiteren androzentrischen Vorurteilen gegenüber der Samaritanerin); Bultmann, Evangelium 138; Schnackenburg, Johannesevangelium I 467-469; Schenke, Johannes 87; Ruckstuhl, Jesus 102f.

⁴⁵ Vgl. Mk 12,18-27 par. (ohne moralisierende Abwertung der 7-fachen Ehe); dazu Dtn 25,5-10 (sowie Gen 38,6ff.); außerdem Tob 3,8ff.

sen.⁴⁶ Da ihre gegenwärtige Situation sie in einer nicht legalisierten Lebensgemeinschaft weder materiell noch sozial ausreichend absichert, muss sie in der Mittagshitze allein vom Brunnen Wasser holen.⁴⁷ In der Begegnung mit Jesus gewinnt sie jedoch die Kraft, ihre Lebenssituation zu benennen (vgl. V. 17.29),⁴⁸ worin Jesus sie doppelt bekräftigt (vgl. V. 17f.), und sich mutig davon zu befreien, wenn sie später den Wasserkrug, das Symbol ihrer entfremdeten Existenz, endgültig stehen lässt (V. 28); hier zeigt sich bereits die Wirksamkeit des „Wassers“, das Jesus verheißt und worum sie ihn verstehend bittet.⁴⁹ Im Gegensatz zu manchen Exegeten verurteilt Jesus ihre biographischen Umstände⁵⁰ keineswegs, sondern führt ihr einfach ihre Lebenswahrheit vor Augen, sodass sie ihn (zunächst) als Prophet erkennt (V. 19).⁵¹

⁴⁶ Dazu Schottroff, Samaritanerin 120: „Die Möglichkeiten für Frauen, durch Lohnarbeit zu überleben, waren minimal.“ (Vgl. auch dies., Weg 193.) Ihrer sozialgeschichtlicher Untersuchung „ist es zu verdanken, daß die Frau aus Sychar nicht mehr als ein leichtlebigen ‚Flittchen‘ durch die Exegese geistern muß, sondern ihr Schicksal als fünffache Witwe oder geschiedene Frau und als hart arbeitende Wasserträgerin seine Würde bekommt“ (Crüsemann, Wasser 60).

⁴⁷ Vgl. auch Kowalski, Jesus 156.

⁴⁸ Schottroff, Samaritanerin 126, wertet bereits ihre Aussage „ich habe keinen Mann“ als „Entscheidung, unabhängig von diesem Mann zu sein, den sie deshalb dann auch gar nicht mehr zu holen braucht“.

⁴⁹ Vgl. Schottroff, Samaritanerin 121; Crüsemann, Wasser 60; Wengst, Johannesevangelium I 161f. Schottroff setzt die Erzählung parallel zu anderen Befreiungsgeschichten und zieht sozialgeschichtliche Schlüsse, wenn sie in der geschwisterlichen Jesusbewegung/Gemeinde die Voraussetzung für die neu gewonnene Freiheit sieht: „Immer ist die Frage zu stellen, wovon denn nun die Frauen leben, wenn sie das Gefängnis ihres beschädigten Frauenlebens verlassen. (...) Die Samaritanerin kann den Wasserkrug stehen lassen (V. 28), sie kann ihren Nicht-Ehemann verlassen, weil sie neue Geschwister und ein neues Haus gefunden hat, in dem sie auch wirtschaftlich als alleinstehende Frau überleben kann.“ (Ebd. 126.)

⁵⁰ Diese werden zum Teil auch typologisch interpretiert. Vgl. etwa Kowalski, Jesus 155; de Boer, Women 214f., Anm. 21; Theobald, Ansätze 175, Anm. 22: „Mir scheint es plausibel zu sein, dass die Rede von den *fünf* Männern der samaritanischen Frau auf die in 2Kön 17,24-41 erwähnten *fünf* in den Städten Samariens angesiedelten Völker samt ihren Fremdkulten anspielt, wohingegen der jetzige Mann der Frau, der aber auch nicht ihr rechtmäßiger ist, für den gegenwärtigen samaritanischen Kult steht. (...) *Die Erfahrung des Sich-Selbst-Transparent-Werdens in der Gegenwart Jesu betrifft nicht nur die Individualbiographie, sondern auch die kollektive und ihre verfehlten religiösen Projekte.*“ Kritik an einer solchen kollektiven Deutung üben Schottroff, Samaritanerin 116f.; Schnackenburg, Johannesevangelium I 468; Okure, Approach 88f., 111; Link, Studie 270f. Allerdings würde sich diese Auslegungslinie in die zu Beginn erwähnte typologische Dimension der Erzählung einfügen.

⁵¹ Dazu Schottroff, Samaritanerin 121: „Er hat sich nicht dadurch als Prophet oder Messias erwiesen, daß er wunderbares Wissen über verborgene Untaten hat, wie fast durchweg in der Auslegung dieses Textes behauptet wird, sondern daß er einer Unterdrückten und Leidenden zur Befreiung aus ihrem Gefängnis hilft.“ Vgl. auch ebd. 126. Sollte Jesus als Allwissender

Als solchen fordert sie ihn indirekt auf, zum jüdisch-samaritanischen Konfliktthema des wahren Anbetungsortes Stellung zu beziehen (V. 20); nachdem in der vorauslaufenden Ich-Du-Kommunikation sowohl ihre als auch Jesu existentielle Wahrheit ein Stück weit ans Licht getreten sind, geht es nun in einer Wir/Ihr-Ebene auch um die gruppenbezogene Identität (das zweite oppositionelle Moment in V. 9).⁵² Jesus löst daraufhin in V. 21-24 die Alternative Berg Garizim – Jerusalem eschatologisch⁵³ auf, wobei er als Ἰουδαίος (vgl. V. 9) freilich den jüdischen Standpunkt artikuliert (... ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν, V. 22). In V. 23f. transzendiert er aber mit der Rede in der dritten Person Plural die Wir/Ihr-Differenzierung.⁵⁴ In der jetzt (vῦν, V. 23) angebrochenen Endzeit, in der Gott – selbst πνεῦμα (V. 24) – ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (V. 23f.) angebetet wird, gelten als Ort der Präsenz Gottes (der Jude) Jesus – von dem die SamaritanerInnen in V. 42 bekennen: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου – bzw. die in seinem Namen versammelte Gemeinde der aus dem Geist Geborenen (vgl. 3,5-8).⁵⁵ Da die Samaritanerin Jesu Aussage – zu Recht⁵⁶ – endzeitlich versteht, formuliert sie die eschatologi-

dargestellt werden, welcher ihre Schande aufdeckt, müssten seine zustimmenden Sätze „als Ironie gedeutet werden“ (ebd. 131, Anm. 40).

⁵² Nach Schottruff, Samaritanerin 126, fragt sie „als Repräsentantin des samaritanischen Volkes, zu dem sie mit Lebenswasser gesendet werden wird“, „wie die samaritanische Religion der JesusanhängerInnen konkret aussehen wird“.

⁵³ Siehe die Wendung ἔρχεται ὥρα, mit Futurformen verbunden, in V. 21.23 (vgl. 5,25.28; 16,2.25.32).

⁵⁴ Vgl. auch van Tilborg, Love 180f.

⁵⁵ Vgl. Wengst, Johannesevangelium I 166f.; Schnackenburg, Johannesevangelium I 470f., 473 (mit Qumran-Texten beleuchtet er ebd. 472 die Verbindung ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ); Blank, Frauen 78f.; weiters Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 400: „Das zentrale Symbol religiöser Macht ist für die johanneische Gemeinde nicht mehr der Tempel in Jerusalem und auch nicht der auf dem Berg Garizim. Bereits in 2,13-22 erfahren wir, daß der ‚Leib‘ ‚des‘ Auferstandenen der Ort der Gottesverehrung ist, der wahre Tempel, der das zentrale jüdische/samaritanische Symbol religiöser Macht ersetzt. Für die johanneische Gemeinde ist jetzt die Stunde, da die wahren BeterInnen den Vater in Geist und Wahrheit anbeten, weil Gott Geist ist; die zu verehrende lebenspendende Macht. Diese Gottesverehrung findet in der Gemeinde der Gläubigen statt, die im Geist neugeboren sind und berufen sind, ‚die Wahrheit zu tun‘ (3,21). Es ist der Gottesdienst derer, die durch das Wort heilig geworden sind und für die soziale und religiöse Unterschiede zwischen JüdInnen und SamaritanerInnen, zwischen Frauen und Männern keine Geltung mehr haben.“ Schottruff, Frauen 127, wendet sich gegen eine antijudaistische „heidenchristliche“ Hermeneutik: „Jüdische Menschen ... werden auch als JesusanhängerInnen in der Kontinuität der Heilsgeschichte des jüdischen Volkes bleiben und in Jerusalem Gott anbeten. (...) Die christlichen Gruppen, aus deren Vorstellungen und Praxis diese Texte gegen Ende des 1. Jahrhunderts erwachsen sind, sind – jedenfalls in der Mehrheit – jüdisch, kennen und reflektieren aber eine religiöse Praxis in der Nachfolge Jesu für NichtjüdInnen und SamaritanerInnen.“

⁵⁶ Vgl. Wengst, Johannesevangelium I 167.

sche Messias-Erwartung⁵⁷ (indem sie ἔρχεται aufgreift, V. 25);⁵⁸ vor diesem Hintergrund gibt sich Jesus als der in der Zukunft Erwartete zu erkennen und damit eine Antwort auf die in V. 10 aufgeworfene zentrale Frage τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι: ἐγὼ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι (V. 26). Auf dem Höhepunkt der Selbstoffenbarung Jesu vor der Frau (mittels der erstmaligen – hier absoluten – ἐγὼ εἰμι-Formel im JohEv) bricht der Dialog jedoch ab. Die JüngerInnen kommen zurück (V. 27), die Samaritanerin eilt in die Stadt (V. 28); wiederum nehmen sie entgegengesetzte Wege.

2.1.3. Die Reaktion der JüngerInnen (V. 27)

In V. 27 bringt der allwissende Erzähler als Stimme des impliziten Autors die nicht offen artikulierte Verwunderung der JüngerInnen⁵⁹ zur Sprache, Jesus im Gespräch mit einer Frau (μετὰ γυναικός – ohne Artikel) vorzufinden.⁶⁰ Dabei erhebt sich die Frage, welche Strategie mit dieser Information verbunden ist: Sollen sich die Lesenden mit dieser Reaktion identifizieren oder davon distanzieren? Durch die nicht geäußerten, aber als (negierte) direkte Rede formulierten Fragen der JüngerInnen werden sie noch stärker in den kommu-

⁵⁷ Zur samaritanischen Erwartung einer endzeitlichen Gestalt (Taheb) siehe Wengst, Johannesevangelium I 167; Schnackenburg, Johannesevangelium I 475f.; Brown, Gospel 171f.

⁵⁸ Dazu van Tilborg, Love 181: „It is the beginning of the personal expression of faith of the woman“. Nach Beirne, Women 89, zieht die Frau eine Verbindung und deutet bereits Jesu Messianität an: „The Messiah too is to ‚announce all things‘ (4.25b) just as this ‚prophet‘ is doing in her presence“ (siehe 4,29: εἶπέν μοι πάντα ...).

⁵⁹ Freilich ist fraglich, ob der Begriff gerade hier wirklich inklusiv zu verstehen ist. Dazu jedoch de Boer, Women 228f. (wobei er in den „JüngerInnen“ die Mitglieder der joh Gemeinde sieht): „... I see no reason to think that the writer of 4:27 intends to be exclusive of women with the term ‚disciples‘ in a communal document such as the Gospel of John. There may have been pockets of resistance (and thus ‚amazement‘) among women disciples as well. After all, they too lived under the impact of the androcentric tradition about Jesus. They too were creatures of their time and culture.“

⁶⁰ Dazu Karlsen Seim, Roles 59: „It is noteworthy that they, as might be expected, are not shocked because the woman is a Samaritan, although that is what takes the woman herself by surprise when Jesus first approaches her at the well, cf. v.9. (...) The focus is solely on the female sex of the Samaritan as the essential point of difference and scandal.“ (In englischsprachigen Arbeiten wird häufig Browns Übersetzung „They were shocked ...“ [siehe ders., Gospel 167] zitiert.) Schottroff, Samaritanerin 124, nimmt – gegen den Mainstream der Auslegungen – eine andere Akzentuierung vor: „Der Text Joh 4,27 sagt ... nicht, daß die JüngerInnen sich wundern, daß Jesus mit einer Frau redet. Er sagt vielmehr, daß sie sich wundern, daß er mit einer Frau redet. Das hatten sie aufgrund seiner Erschöpfung (V. 6) nicht erwartet, wagen aber ihre Fragen nicht zu stellen ... Sie haben begriffen, daß er etwas sucht und viel von dem Gespräch mit der Frau erwartet.“

nikativen Erzählprozess involviert: Wer stellt diese *eigentlich*? Inwiefern antwortet der Text?

Einerseits bieten sich Indizien innerhalb des Makrokontextes des Evangeliums an. So schwingt etwa im Staunen, das sonst hauptsächlich „die Juden“ als Gegenspieler zu Jesus charakterisiert (vgl. 5,20.28; 7,15.21; darüber hinaus wird es in 3,7 von Nikodemus ausgesagt),⁶¹ bereits eine Dissonanz mit. Die einleitende Frage τί ζητεῖς erinnert an Jesu erste im JohEv referierten Worte in 1,38, welche an seine ersten beiden JüngerInnen gerichtet sind (τί ζητεῖτε;). Damit ist einerseits das Thema der JüngerInnenschaft platziert, andererseits zeigt die Verkehrung der Situation vielleicht auch die Unangemessenheit der – nicht ausgesprochenen – Frage, ob sie nun an dieser Stelle an Jesus oder die Samaritanerin⁶² adressiert ist.

Aber auch diachrone Überlegungen, durch strukturelle Beobachtungen gestützt, können hier weiterführen: Dass sich die parenthetische Erklärung der Abwesenheit der JüngerInnen in V. 8 und die korrespondierende Notiz über ihre Rückkehr in V. 27 – ebenso wie der reflektierende Dialog Jesu mit den JüngerInnen in V. 31-38, der durch das Stichwort „Essen“ mit V. 8 verknüpft ist (wenngleich im griechischen Text verschiedene Begriffe verwendet werden) – relativ leicht aus dem Kontext lösen lassen,⁶³ könnte auf eine spätere Stufe der Erzählung deuten.⁶⁴ Jedenfalls wird mit diesen Versen und der verschachtelten Erzähltechnik eine hintergründige Reflexionsebene zum im Vordergrund berichteten Geschehen, das sich zwischen Jesus und den Leuten aus Sychar abspielt, geschaffen; V. 27 bringt mit dem Genderkontext ein se-

⁶¹ Dazu de Boer, Women 211: „In these contexts, as in 4:27, the verb expresses not only astonishment but also a combination of offence, perplexity, and resistance.“

⁶² So de Boer, Women 226 (diskutiert auch bei Brown, Gospel 173, aufgrund textkritischer Varianten); interessant ist seine Folgerung: „... I think, the question assumes *the prerogative of men disciples to be intermediaries between Jesus and any would-be woman disciple*, a prerogative shockingly undercut by the action of Jesus himself.“ (Ebd. 227.)

⁶³ Vgl. de Boer, Women 217ff., woraus er schließt: „The disruptive effect of v 27 (as of v 8) in the narrative suggests that this verse represents *subsequent* reflection upon the fact that the Samaritan of the tradition was also ... a woman.“ (Ebd. 227.)

⁶⁴ Bultmann schreibt diese Verse (neben anderen) dem Evangelisten zu, während er die Grundlage der ganzen Erzählung in der σημεῖα-Quelle vermutet (siehe ders., Evangelium 130f., 142); sein Modell wurde klassisch. Einen Überblick zu diachronen Positionen bietet Link, Studie 103-177. De Boers Lösung lautet: „I think a story about a woman Samaritan on the verge of acknowledging Jesus to be the Jewish Messiah was rewritten to become a story about the mission of a woman Samaritan to a Samaritan city whose inhabitants (much like the prior Johannine community itself) come to believe that Jesus is not merely the Jewish Messiah but the Saviour of the world. Vv 8 and 27 were added in a subsequent rewriting when the relation between men and women disciples became an issue.“ (Ders., Women 228, Anm. 48.)

kundäres Moment in die gesamte Erzählung ein.⁶⁵ Damit stellt die Bemerkung über das Befremden der JüngerInnen, welche in der vorliegenden Perikope keinen unmittelbaren narrativen Zweck erfüllt, möglicherweise einen Reflex auf kritische Reaktionen bezüglich des Engagements von Frauen auf der Gemeindeebene dar,⁶⁶ wobei durch die Perspektive der μαθηταί (auch) ein innerjoh Problem signalisiert wird.⁶⁷ Jesu Wertschätzung der Samaritanerin als Dialogpartnerin bei einem theologischen Gespräch⁶⁸ auf der Erzählebene dient somit auch der Bestätigung der Initiativen von Frauen in der Zeit der entstehenden und wachsenden Gemeinden. Wenn Jesus den Einsatz der Samaritanerin bei seiner anschließenden Reflexion über die Mission würdigt (vgl. V. 35-38), werden kraft seiner Autorität die – offenbar Kritik und Widerstand provozierenden – missionarischen Aktivitäten von Frauen, die sich von den herkömmlichen Rollenzuschreibungen emanzipieren, legitimiert. Mit Jesu SchülerInnen, deren implizite Kritik an Jesu Verhalten gegenüber der Frau als unangemessen herausgestellt wird,⁶⁹ sollen auch die AdressatInnen – da ja ihre möglichen Einwände durch die literarische Rolle der μαθηταί repräsentiert werden – die gleichberechtigte weibliche Partizipation an gemeindlichen Aufgaben akzeptieren lernen.⁷⁰

⁶⁵ Erst aufgrund von V. 27 tritt in V. 7-9 die doppelte Charakterisierung am Erzähleingang als Samaritanerin *und* als Frau klar ins Bewusstsein.

⁶⁶ So besteht beispielsweise nach Wengst, *Johannesevangelium I* 169f., ein Aspekt der Erzählung darin, Tendenzen am Ende des 1. Jh. zu wehren, die aktive Rolle von Frauen zurückzudrängen. – Die Argumentationslinie, dass bereits Jesu Umgang mit Frauen skandalös wirkte, möchte ich hier nicht fortsetzen, da diese oft in eine antijüdische Richtung gerät.

⁶⁷ So etwa de Boer, *Women* 211, Anm. 13, 226-229; de Boer, *Mary Magdalene* 10ff.; Schneiders, *Women* 40, sowie dies., *Testimony* 518: „... this one-verse vignette is a deliberate attempt by the evangelist to reflect a real tension in the Johannine community over women exercising roles men consider reserved to themselves, namely theological exploration and evangelization.“

⁶⁸ Dazu Beirne, *Women* 101 (im größeren Kontext des Vergleichs der Samaritanerin mit Nikodemus): „... the evangelist is giving great weight to the suitability of women disciples as partners in religious discourse, and, by implication, equating women with the official ‘teachers of Israel’ (4.10).“

⁶⁹ Dazu Karlsen Seim, *Roles* 59: „... the disciples know better than to explicitly state their criticism. (...) Their criticism is not voiced because it implies a criticism of Jesus. But as readers we are in this way presented both with objections that might be raised and with the argument for not offering any objection. It appears as a kind of muted communication, revealing and covering up at the same time.“ Vgl. auch van Tilborg, *Love* 187: „They did not dare express these misogynous remarks. These now turn against the disciples, because they remain without comment from either Jesus or the woman.“

⁷⁰ Einen anderen Akzent setzt Kowalski, *Jesus* 168: „Den Adressaten des Joh wird als Reaktion ... die Haltung der Jünger anempfohlen, die gegen Ende des Dialogs mit der Samaritanerin mit Wundern und Staunen reagieren, aber keine Zurückweisung der Frau äußern.“ De Boer,

2.1.4. Die Samaritanerin als Missionarin ihrer Stadt (V. 28-30)

Nachdem die Samaritanerin schrittweise zum Glauben gekommen ist, wird sie selbst zur Zeugin und Glaubensbotin für ihre Stadt; so wird aus „der vormals gesellschaftlich isolierten Frau ... eine Glaubensverkünderin, durch deren Zeugnis Menschen zum Glauben finden“⁷¹.

Da sie die Quelle des wahren Wassers, das für immer den Lebensdurst zu stillen vermag, gefunden hat, braucht sie den alten Wasserkrug nicht mehr; stattdessen lässt sie ihn als Symbol ihrer alten Lebensumstände konsequenterweise (οὐν)⁷² stehen (ἀφῆκεν – vgl. Mk 1,18.20 par. Mt 4,20.22; Lk 5,11: ἀφέντες) „und verabschiedet sich davon in die Freiheit ihrer neuen messianischen Existenz als Verkündigerin“⁷³, um als neue Wasserträgerin – selbst Quelle geworden –⁷⁴ auch ihren MitbürgerInnen das Wasser des Lebens zu vermitteln (V. 28).⁷⁵ Etliche Motive erinnern an die Typik von Berufungserzählungen. Wie die ersten Jünger führt die Samaritanerin andere zu Jesus (V. 29: „Kommt, seht“: vgl. 1,35ff.), indem sie von ihrer authentischen Erfahrung berichtet, und bringt damit deren Glaubensweg in Gang; zunächst gelangen jene aufgrund ihres Wortes zum Glauben (vgl. V. 39; außerdem 17,20). Ihre offene Frage μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός; (V. 29)⁷⁶ richtet sich a-

Mary Magdalene 11, vergleicht wiederum die Erzählung mit Jesu Begegnung mit der Syrophönizierin: „... not only the Samaritan woman, but also Jesus is learning, and so are the disciples and the readers.“

⁷¹ Kowalski, Jesus 157. Weiters Blank, Frauen 80: „So wird sie, aus ihrer persönlichen Erfahrung heraus, auch zur ersten ‚Missionarin‘.“

⁷² Wenn man V. 27 herausnimmt, wäre ihr Verhalten die direkte Konsequenz auf Jesu Selbstoffenbarung in V. 26.

⁷³ Crüsemann, Wasser 60.

⁷⁴ Vgl. Schottroff, Samaritanerin 125f.; Wengst, Johannesevangelium I 159.

⁷⁵ Gegen Bultmann, Evangelium 142, Anm. 2, und Schnackenburg, Johannesevangelium I 478, die im Zurücklassen des Kruges bloß den Eifer bzw. die Eile der Frau sehen, weist nach Wengst, Johannesevangelium I 170, die „Form als selbständiger Hauptsatz ... vielmehr daraufhin, es als einen bewussten Akt zu verstehen. (...) Indem die Frau ihr Arbeitsgerät zurücklässt, löst sie sich auch aus diesem Teil ihres bisherigen Lebenszusammenhangs. (...) Sie hat jetzt Wichtigeres zu tun.“ Weiter geht Schneiders, Women 40: „We should not fail to note the feminine version of the standard Gospel formula for responding to the call to apostleship, namely to ‚leave all things,‘ especially one’s present occupation, whether symbolized by boats (e.g. Mt 4,19-22), or tax stall (cf. Mt 9:9), or water pot.“ Vgl. auch Link, Studie 297; Beirne, Women 91; weiters Gollinger, Frauen 342: „Erzählt wird ... die Berufungsgeschichte einer Frau, die sich von den beiden Folgeszenen her zur Missionsgeschichte verdichtet.“

⁷⁶ Dazu Schenke, Johannes 88: „Die gesamte ... Reaktion der Frau zeigt an, daß sie vollständig von Jesus überzeugt ist. Wenn sie ihre Landsleute mit der Frage auffordert: ‚...ob er nicht der Christus ist‘, bedeutet das nicht, daß sie Zweifel hätte. Sie will sich ihr Zutrauen zu Jesus nur von anderen bestätigen lassen.“ Klingt in der Formulierung ὃς εἶπέν μοι πάντα ... nicht

ber auch an die LeserInnen, die sich – nach Jesu Selbstoffenbarung in V. 26 – für die Antwort entscheiden müssen.⁷⁷ Wie anfangs die samaritanische Frau gehen schließlich auch ihre MitbürgerInnen hinaus aus der Stadt und kommen, durch sie vermittelt, zu Jesus, was im beginnenden Glaubensprozess den ersten Schritt bedeutet (V. 30).

Die Rolle der Samaritanerin als Glaubensbotin, die an die apostolische Funktion Marias von Magdala erinnert (vgl. 20,18),⁷⁸ kommt auch in der patristischen Auslegung zur Sprache.⁷⁹ ORIGINES schreibt etwa in seinem Johanneskommentar (13,28,169) zu 4,26f.: Οἰονεὶ δὲ καὶ ἀποστόλω πρὸς τοὺς ἐν τῇ πόλει χρῆται τῇ γυναικὶ ταύτῃ ... (SC 222,126); zu V. 28f. (13,28,179) hält er fest: ... γυνὴ εὐαγγελίζεται τὸν Χριστόν ... (SC 222,132).⁸⁰ Bringt das komparative Adverb οἰονεὶ⁸¹ hier einen Vergleich zum Ausdruck, wird im Mittelalter der Aposteltitel direkt auf die Samaritanerin übertragen. So nennt THEOPHYLAKTOS (ca. 1050/60-1125/26) sie in seinem Johanneskommentar zu 4,28ff. explizit ἀπόστολος: καὶ δὴ ἀπόστολος γίνεται, ὑπὸ τῆς τὴν καρδίαν αὐτῆς περιλαβούσης πίστεως χειροτονηθεῖσα⁸², καὶ πόλιν ὀλόκληρον διδάσκει ... (PG 123,1241d). GERHOH VON REICHERSBERG (1092/93-1169) kommentiert in seiner *Expositio in Psalmos*: ... *et facta est apostola suae civitatis* ... (PL 194,172c).

2.1.5. Zwischenspiel: Dialog Jesu mit den JüngerInnen (V. 31-38)

Während die MitbürgerInnen der Samaritanerin auf dem Weg zu Jesus sind (vgl. in V. 30 das durativ-lineare Imperfekt ἤρχοντο), befindet sich dieser im Gespräch mit seinen JüngerInnen, bei welchem er das Geschehen in dem sa-

auch ihre Definition des Messias in V. 25 nach (ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα)? Ferner Schnackenburg, Johannesevangelium I 478: „... der μήτι-Satz erfordert nicht unbedingt eine negative Antwort, sondern kann auch eine vorsichtige Vermutung äußern. Er soll zum Nachdenken führen (vgl. V 39) ...“ Mit dem bisher skizzierten Glauben der Frau und der Überzeugungskraft ihres Zeugnisses argumentierend, hält Beirne, *Women* 91, fest: „Thus, in spite of the more usual negative connotation of μήτι, the whole context of 4.26-42 would indicate that the question is a rhetorical one evincing an attitude of hope and expectation, perhaps best described as ‚disbelieving joy‘ (cf. Lk. 24.41).“

⁷⁷ Vgl. Beck, *Function* 151.

⁷⁸ Aufgrund dieser Parallele schließt Kitzberger, *Mary* 583: „Configuration between the two women is established.“

⁷⁹ Vgl. Schelkle, *Geist* 151; Eisen, *Amtsträgerinnen* 56; Link, *Studie* 13f., 18-21, 25.

⁸⁰ Zur apostolischen Rolle der Samaritanerin siehe auch Chrys., *hom. in Ioh.* 32 und 34.

⁸¹ Dazu Liddell/Scott/Jones, *Lexicon* 1209: „for οἶον εἰ, as if“.

⁸² Das passive Aorist-Partizip zu χειροτονέω erinnert an die Bestellung zu ekklesialen Diensten in Apg 14,23 und 2 Kor 8,19.

maritanischen Ort als Missionssituation auf einer hohen Reflexionsebene erläutert und so auf ihre unausgesprochenen Fragen antwortet (V. 31: Ἐν τῷ μεταξύ ...). Dieser kommentierende Einschub, welcher den Erzählfaden des Glaubenswegs der SamaritanerInnen unterbricht, lässt geradezu eine Art Missionstheologie zu Tage treten⁸³ und verdeutlicht so die grundlegende missionarische Funktion der Samaritanerin.⁸⁴

Der Dialog setzt damit ein, dass die JüngerInnen Jesus zum Essen auffordern (nach V. 8 hatten sie ja während Jesu Begegnung mit der Samaritanerin in der Stadt Proviant besorgt). Im Thema des Essens (V. 31-34) zeigt sich eine Entsprechung zum zuvor entfalteten Bild des Wassers.⁸⁵ Da es beim Gespräch mit der Samaritanerin um das Wasser ging, das wirklich den Durst löscht, zielen die Erwartungen der LeserInnen bereits auf eine metaphorische Ebene, während die JüngerInnen in einem typisch joh Missverständnis gefangen bleiben. Hingegen sieht Jesus seine eigentliche Nahrung in seiner Sendung: „wovon er wirklich ‚lebt‘, was ihn in seiner ganzen Existenz ausmacht“⁸⁶, ist, dass er vollendet, womit er beauftragt ist. Im Stichwort der Sendung liegt ein Konnex zum Folgenden (vgl. 20,21).

Das Bild der zur Ernte reifen Felder (V. 35ff.) ist auf das SamaritanerInnenkollektiv anzuwenden. Die Reflexion erweist das Tun der samaritanischen Frau als Missionsarbeit (siehe den terminus technicus κοπιᾶω⁸⁷). Weil sie die Saat gelegt hat (δεῦτε ἴδετε ..., V. 29), kommen die BewohnerInnen von Sychar zu Jesus (vgl. V. 30/39ff.). Sie ist die Säende, die Initiatorin, mit ihrer Verkündigung des Messias hat sie den Grundstein gelegt für die samaritanische Gemeinde – wo andere ernten werden.⁸⁸ „Jesus is evidently filled

⁸³ Zu ἀπέστειλα in 4,38 vgl. 17,18; mit Blick auf V. 34 insbesondere auch 20,21: καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς; zur Metaphorik etwa Mt 9,37f.; Lk 10,2.

⁸⁴ Auch im Hinblick auf den Wissensvorsprung der impliziten LeserInnen gegenüber den JüngerInnen in der Erzählung überschreitet die in den narrativen Zusammenhang eingebettete erklärende Bildrede den unmittelbaren Erzählhorizont.

⁸⁵ Vgl. Schenke, Johannes 84; de Boer, Women 215: „In both cases, two common and essential human needs are developed symbolically in the service of christological and soteriological claims.“ Wengst, Johannesevangelium I 171, führt auch Unterschiede an: „Dort kommt es zu einem Gespräch, in dem die Frau weitergeführt wird und wirkliche Teilnehmerin ist. Hier stellt Jesus von vornherein fest, dass die Schüler nicht wissen, wovon er spricht. Sie sprechen dann auch in V.33 nicht Jesus an, sondern reden ‚zueinander ...‘“. Vgl. weiters van Tilborg, Love 187; mit Blick auf die folgenden Verse resümiert er ebd. 188: „The active woman prevails over her male opposite characters in every respect.“

⁸⁶ Wengst, Johannesevangelium I 171.

⁸⁷ Vgl. auch Röm 16,6.12. Daher ist ebenso für V. 6 (κεκοπιακῶς) eine tiefere Bedeutung anzunehmen (vgl. Wengst, Johannesevangelium I 173).

⁸⁸ Vgl. Crüsemann, Wasser 64. Zu V. 37 meint Brown, Community 188f.: „Whatever this may have meant in reference to the history of the Samaritan church ..., in the story itself it

with joy at the women's work (4:35), which he recognizes as a realization of his own mission to do the will of the one who sent him (4:34), and as an anticipation of the later work of the other disciples (4:38).⁸⁹

2.1.6. Der eigene Glaubensweg der SamaritanerInnen (V. 39-42)

In V. 39f. wird der unterbrochene Erzählfaden von V. 28-30 wieder aufgenommen⁹⁰ und die zuvor reflektierte initiatorische Rolle der Samaritanerin illustriert, indem ein expliziter Zusammenhang zwischen dem Glauben der Leute aus Sychar und ihrem – wörtlich wiederholten – Zeugnis hergestellt wird,⁹¹ welches sein missionarisches Ziel in der nicht mehr zu überbietenden Klimax im Abschlussvers 4,42 erreicht: Der Schlusschor der SamaritanerInnen οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ⁹² τοῦ κόσμου erweist die Effektivität des missionarischen Engagements der Frau. Der Selbstoffenbarung Jesu am Ende des Gesprächs mit der Frau am Jakobsbrunnen (V. 26) entspricht damit das Bekenntnis der samaritanischen Stadt in V. 42 und komplettiert so die Reihe der Antworten auf die Frage nach der Identität Jesu („Jude“ – „Prophet“ – „Messias“ – „Retter der Welt“).

Nach der persönlichen Begegnung mit Jesus berufen sich die SamaritanerInnen nicht mehr auf die Verkündigung der Frau (οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν, V. 42), da ihr Glaube nunmehr auf *Jesu Wort* basiert (vgl. V. 41: καὶ πολλῶ πλείους⁹³ ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ), das sie selbst gehört

means that the woman has sown the seed and thus prepared for the apostolic harvest.“ Karl- sen Seim, Roles 70, setzt hinzu: „... it gives some insight into the problems and prerequisites of shared leadership and partnership in mission.“ – „Mission, too, is a shared labour and responsibility including both women and men.“ (Ebd.)

⁸⁹ Schneiders, Women 40. Vgl. auch Beirne, Women 84: „she exemplifies the role of the disciple who is called to continue the same mission for which Jesus was first sent by the Father“ (weitere ebd. 91). Außerdem van Tilborg, Love 188: „Indirectly Jesus expresses his admiration and makes her a model for the disciples.“

⁹⁰ Vgl. V. 30: ... ἤρχοντο πρὸς αὐτόν – V. 40: ὡς οὖν ἦλθον πρὸς αὐτόν ... V. 39 fasst in einer expliziten Rückblende das in V. 28-30 Erzählte zusammen.

⁹¹ Van Tilborg, Love 182, führt noch weiter: „Even more, she did what Jesus predicted: she got the Judeans and the Samaritans together in one group. On the invitation of the Samaritans Jesus and his disciples remain in the city for two days.“ Vgl. auch ebd. 185-187.

⁹² Der Titel (der auch für die römischen Kaiser verwendet wurde) schlägt eine Brücke zu σωτηρία in V. 22. Dazu Wengst, Johannesevangelium I 174: Jesus „ist der Prophet und Messias aus Israel für die Völker“.

⁹³ Als differierende Lesart bietet der \mathfrak{p}^{75} πολλῶ πλείον statt πολλῶ πλείους – dann hätten die Glaubenden durch die eigene Begegnung mit Jesus eine höhere Glaubensstufe erreicht, statt dass von einer größeren Anzahl von Glaubenden die Rede wäre. Wengst, Johannesevangelium

haben (V. 42: αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν), und sie selbst zu ZeugInnen Jesu geworden sind. Keineswegs soll das Zeugnis der Samaritanerin damit aber abgewertet werden (würde man λαλία als „Geschwätz“ abqualifizieren, müsste man dies auch auf Jesu Worte beziehen: vgl. Joh 8,43), denn die Differenz liegt in der nunmehrigen Unvermitteltheit des Zugangs zu Jesus.⁹⁴ Die Initiative der Frau ermächtigte die Hörenden, selbst zu kommen, zu sehen, zu erkennen und zu urteilen.⁹⁵ Erwies sich deren aufkeimender Glaube als Wirkung ihres Wortes, gelangten sie nach diesem Vertrauensvorschuss aufgrund des unmittelbaren, persönlichen Kontaktes zu Jesus und kraft der eigenen Erfahrung zu eigenständigem, vertieftem Glauben.

Zudem erinnert die Formulierung ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν ... διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυροῦσης in V. 39 an Jesu Bitte für die JüngerInnen in 17,20, welche in ihrer Funktion als GlaubensvermittlerInnen in den Blick genommen sind (Οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ ...). Dadurch wird die missionarische Tätigkeit der Samaritanerin in *eine* Reihe mit den anderen (insbesondere auch männlichen) GlaubensbotInnen im Evangelium gestellt.⁹⁶

2.1.7. Joh 4,4-42 als Begegnungs- und Berufungserzählung

Wie in Joh 20,1-18 liegt auch hier eine typisch joh Begegnungsgeschichte vor, welche den schrittweisen Glaubensweg einer von Jesus angesprochenen Person nachzeichnet (siehe auch die häufige Kommunikation auf der Ich-Du-

um I 174, Anm. 78, hält dies für die ursprünglichere Lesart. Nach de Boer, *Women* 216, Anm. 25, geht es um beides.

⁹⁴ Brown, *Community* 188, erklärt die Worte der SamaritanerInnen in V. 42: „Yet this is scarcely because of an inferiority she might have as a woman – it is the inferiority of any human witness compared to encountering Jesus himself.“ Laut Klauck, *Gemeinde* 211, betrifft der Unterschied „die Differenz von Hörern erster und zweiter Hand“ (vgl. Bultmann, *Evangelium* 148f.). Auch nach Kowalski, *Jesus* 157, Anm. 4, bedeutet V. 41f. „keine Einschränkung des Glaubenszeugnisses der Frau. Vielmehr wird vom Verfasser des Joh damit ausgesagt, daß der Glaube immer ein personaler sein muß und sich von den Glaubensvermittlern lösen muß, um die Bindung an Christus in die Mitte zu stellen.“ Entsprechend Karlssen Seim, *Roles* 69: „... the Samaritan woman is assigned a missionary task and the transition from the woman to Jesus in 4:42 means that she fulfilled it.“ Siehe auch die Struktur der Berufungserzählungen in Joh 1 sowie die Worte des Täufers in 3,28-30. Vgl. außerdem Schneiders, *Women* 40; van Tilborg, *Love* 182f.; Beirne, *Women* 92 („simply consistent with the Gospel message“); Nützel, *Wege* 175; Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 399; Wengst, *Johannesevangelium* I 174.

⁹⁵ Vgl. auch Crüsemann, *Wasser* 64f.

⁹⁶ Vgl. auch Brown, *Community* 187f.; Schneiders, *Testimony* 534.

Ebene). „In der Begegnung mit ihm *führt* Jesus die jeweiligen Gegenüber über einzelne Stationen im Gespräch hinweg zu einer Offenbarung seiner selbst *und* ineins damit zur Antwort ihrer religiösen Lebens-Suche bzw. ihres Lebens-Durstes.“⁹⁷ Von der Alltagswelt ausgehend, hebt der Dialog auf eine tiefere Verständigungsebene ab, „auf der überhaupt erst die alles entscheidenden Fragen gestellt und die befreienden Antworten gegeben werden können“⁹⁸. Hier entfaltet das Bild des Wassers seine symbolische Kraft. Jesus, der die Seinen kennt, konfrontiert die Frau am Jakobsbrunnen wie andere JüngerInnen (vgl. etwa Joh 1,42.47) mit seinem prophetischen Wissen, sodass sie sich während des personal-dialogischen Geschehens selbst neu erfährt als auch – seiner stufenweisen Offenbarung entsprechend – wie Maria von Magdala allmählich erkennt, wer ihr Gegenüber ist. Wie die ersten Jünger ist sie auf der Suche – und findet den Messias (vgl. Joh 1,41.45 / 4,25f.29). Im dramatischen Gespräch mit Jesus „wird sie der Wahrheit ihrer eigenen Existenz inne; es ist seine Gegenwart, in der sie sich selbst durchsichtig wird in ihrem *Lebensdurst*, dessen Spur ihre Biographie durchzieht. Ineins damit begegnet sie *seiner* Wahrheit, der Wahrheit des Messias.“⁹⁹ Nach dieser doppelten Wahrheitserkenntnis lässt sie alles stehen und liegen (vgl. Mk 1,18.20 par. Mt 4,20.22; Lk 5,11), um ihre eigene Erfahrung auch anderen zu vermitteln: „Kommt, seht ...“ (4,29; vgl. insbesondere 1,46: „komm und sieh“; außerdem 20,18). Ihr Zeugnis bringt diese zu Jesus, sodass sie ihm schließlich selbst begegnen (vgl. 4,39-42 sowie die Struktur von 1,35ff.; 20,18ff.).¹⁰⁰ Im Licht von Joh 1 und 20 zeigt sich: Jesus beruft Frauen wie Männer, ohne aufgrund des Geschlechts Grenzen zu ziehen – und diese erfüllen ihre Aufgabe.

Die Erzählung präsentiert die Samaritanerin als berufene Jüngerin, die nach Jesu Selbstoffenbarung zur apostolischen Zeugin wird. Dieses Bild der Frau geriet jedoch in den Hintergrund. „In the history of exegesis and preaching a great deal has been made of this woman’s irregular marital situation, very little of the clear indications of her apostleship, and virtually nothing of the

⁹⁷ Scholtissek, Messias-Regel 106; er nennt dies „die mystagogische Kompetenz Jesu“.

⁹⁸ Söding, Perspektive 268 (zu den joh Begegnungsgeschichten).

⁹⁹ Theobald, Ansätze 174f.

¹⁰⁰ Auch Crüsemann, Wasser 60, weist auf die motivischen Verbindungen zu Joh 1 hin, welche in der Verkündigung, mit der die Samaritanerin selbst an die Öffentlichkeit tritt (4,29), zusammengefasst enthalten sind: „Sie erscheint damit als die berufene und exemplarische Jüngerin aus ihrem Volk und als seine Missionarin.“ Ähnlich Reinhartz, Gospel 573: „But whereas these steps were only outlined with respect to the earliest disciples, they are portrayed in detail with respect to the Samaritan woman.“ – „... the Samaritan woman acts as an apostle to her compatriots.“ (Ebd.)

vindication of her role against the implicit disapproval of the male members of the community.“¹⁰¹

2.2. *Marta und Maria (Joh 11,1-45; 12,1-8)*

Indem Marta und Maria am Zenit des öffentlichen Wirkens Jesu auftreten, erhalten sie im Gesamtentwurf des JohEv eine prominente Stelle. „The juxtaposed Johannine passages featuring Mary and Martha are among the last, climactic scenes of Jesus’ ministry as well as key elements that advance the plot toward the all-important passion narrative. It is consequently not only the particular roles ascribed to Martha and Mary in the Fourth Gospel but also the crucial juncture at which they appear that compel us to take them seriously both as characters and as vehicles for Johannine theology.“¹⁰²

Das Gespräch zwischen Jesus und Marta über Tod und Auferstehung in Joh 11 markiert in der narrativen Komposition des Evangeliums einen in struktureller Hinsicht entscheidenden Punkt: „Full of forebodings and anticipation it ends ‚the book of signs‘ and prepares for the passion to come.“¹⁰³ Dabei wird Marta im Dialog mit Jesus „zur Offenbarungsempfängerin, weil sie einer Sonderbelehrung in Form eines gewichtigen Ich-bin-Wortes gewürdigt wird, das inhaltlich in unübertrefflicher Gedrängtheit den Grundsatz johanneischer Gegenwartseschatologie enthält“¹⁰⁴. Nachdem die Reihe der ἐγώ εἰμι-Offenbarungen mit der Samaritanerin als Adressatin eröffnet wurde, richtet sich das klimaktische Ich-bin-Wort hier erneut an eine Frau. Mit ihrem Messiasbekenntnis artikuliert Marta als Erste im 4. Evangelium das christologische Credo der joh Gemeinde. Mehrere Elemente der Salbungssequenz in Joh 12 wiederum scheinen die Fußwaschungsszene (Joh 13) vorwegzunehmen und beleuchten damit auch Marias beispielhafte JüngerInnenschaft, welche Jesu Aufforderung in 13,14f. entspricht. Darüber hinaus setzt jene eine prophetische Zeichenhandlung, die bereits die Passion in den Blick treten lässt. Dass sie für Jesus ein Mahl geben, bei welchem prominente Mitglieder aus seinem näheren Kreis zugegen sind, setzt voraus, dass auch Frauen wie die beiden Schwestern zu dieser engeren Nachfolgegemeinschaft gehörten.

¹⁰¹ Schneiders, *Women* 40.

¹⁰² Reinhartz, *Gospel* 581.

¹⁰³ Karlsen Seim, *Roles* 71. Thyen, *Erzählung 2025-2033*, setzt die Zäsur bereits vor Joh 11 an, wenn er (im Anschluss an G. Østenstad) das JohEv gliedert in *Prolog* (1,1-18) – *Das Buch des Zeugnisses* (1,19-10,42) – *Das Buch der „Stunde“ Jesu* (11,1-21,24) – *Epilog* (21,25); den zentralen Akt des JohEv sieht er (mit Østenstad) in 8,12-12,50 (mit 10,22-39 als Mitte).

¹⁰⁴ Klauck, *Gemeinde* 211; vgl. Brown, *Community* 190f.

Damit bieten die Erzählungen von Marta und Maria, deren äquivalente JüngerInnenschaft herausgestellt wird, ein Gegengewicht zu den Berufungsgeschichten in Joh 1, in denen Frauen nicht explizit erwähnt werden.¹⁰⁵ Mit den beiden Jüngerinnen wird die androzentrische Perspektive einer nur aus Männern bestehenden Nachfolgegemeinschaft korrigiert.

2.2.1. Joh 11,1-45

(1) Es war jemand krank,

Lazarus von Betanien,

aus dem Dorf von Maria und Marta, ihrer Schwester.

(2) Maria aber war diejenige, die den Herrn mit Öl salbte
und seine Füße mit ihren Haaren abwischte;
deren Bruder Lazarus war krank.

(3) Die Schwestern schickten also zu ihm und ließen sagen:

„Herr, siehe, der, den du liebst, ist krank.“

(4) Als aber Jesus (das) hörte, sagte er:

„Diese Krankheit ist nicht zum Tod, sondern für die Herrlichkeit Gottes,
damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde.“

(5) Jesus liebte Marta und ihre Schwester und Lazarus.

(6) Als er nun gehört hatte, dass er krank sei,

da blieb er an dem Ort, wo er war, (noch) zwei Tage;

(7) dann, danach, sagt er zu seinen JüngerInnen:

„Gehen wir wieder nach Judäa!“

(8) Die JüngerInnen sagen zu ihm:

„Rabbi, gerade haben die Leute in Judäa (οἱ Ἰουδαῖοι) versucht, dich zu steinigen,
und du gehst wieder dorthin?“

(9) Jesus antwortete:

„Hat der Tag nicht zwölf Stunden?

Wenn jemand am Tag umhergeht, stößt er/sie nicht an,
weil er/sie das Licht dieser Welt sieht;

(10) wenn aber jemand in der Nacht umhergeht, stößt er/sie an,
weil das Licht nicht in ihm/ihr ist.“

(11) Dies sprach er,

und danach sagt er zu ihnen:

„Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen, aber ich gehe, damit ich ihn aufwecke.“

(12) Da sagten die JüngerInnen zu ihm:

„Herr, wenn er eingeschlafen ist, wird er gesund werden.“

(13) Jesus aber hatte von seinem Tod gesprochen,
doch jene meinten, dass er vom gewöhnlichen Schlaf (περὶ τῆς κοιμήσεως
τοῦ ὕπνου: vom Schlaf des Schlummers) rede.

(14) Da nun sagte ihnen Jesus offen:

„Lazarus ist gestorben,

¹⁰⁵ Vgl. Reinhartz, Gospel 581.

- (15) und ich freue mich euret wegen, damit ihr zum Glauben kommt, weil ich nicht dort war;
 doch gehen wir zu ihm!“
- (16) Da sagte Thomas, genannt „Zwilling“, zu den MitjüngerInnen:
 „Gehen auch wir, damit wir mit ihm sterben!“
- (17) Als Jesus nun ankam, fand er vor, dass er bereits vier Tage im Grab lag.
 (18) Betanien aber war nahe bei Jerusalem, ungefähr 15 Stadien entfernt.
- (19) Viele aber von den Jüdinnen und Juden¹⁰⁶ waren zu Marta und Maria gekommen, um sie wegen des Bruders zu trösten.
- (20) Als nun Marta hörte, dass Jesus komme, ging sie ihm entgegen;
 Maria aber saß im Haus.
- (21) Marta sagte nun zu Jesus:
 „Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben.
 (22) Aber auch jetzt weiß ich,
 dass Gott dir alles, worum du Gott bittest, geben wird.“
- (23) Jesus sagt zu ihr:
 „Dein Bruder wird auferstehen.“
- (24) Marta sagt zu ihm:
 „Ich weiß, dass er auferstehen wird bei der Auferstehung am letzten Tag.“
- (25) Jesus sagte ihr:
 „Ich bin die Auferstehung und das Leben:
 Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er/sie stirbt,
 (26) und alle, die leben und an mich glauben, sterben gewiss nicht in Ewigkeit.
 Glaubst du das?“
- (27) Sie sagt ihm:
 „Ja, Herr, ich glaube fest¹⁰⁷,
 dass du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommt.“
- (28) Und nach diesen Worten ging sie weg und rief Maria, ihre Schwester, wobei sie heimlich sagte:
 „Der Lehrer ist da und ruft dich.“
- (29) Als aber jene (das) hörte, stand sie schnell auf und ging zu ihm.
 (30) Noch war Jesus nicht ins Dorf gekommen,
 sondern er war noch an dem Ort, wo ihm Marta begegnet war.
- (31) Als nun die Jüdinnen und Juden, die bei ihr im Haus waren und sie trösteten, sahen,
 dass Maria schnell aufstand und hinausging,
 folgten sie ihr in der Meinung, dass sie zum Grab gehe, um dort zu weinen.
- (32) Als Maria nun (dort) ankam, wo Jesus war,
 fiel sie, sobald sie ihn erblickt hatte, nieder zu seinen Füßen und sagte ihm:
 „Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben.“
- (33) Als Jesus nun sie und die Jüdinnen und Juden, die mit ihr zusammen gekommen waren,
 weinen sah, war er im Inneren zutiefst bewegt und regte sich auf (34) und sagte:
 „Wo habt ihr ihn hingelegt?“

¹⁰⁶ Gerade in diesem Fall besteht aufgrund der historischen Plausibilitäten eine äußerst geringe Wahrscheinlichkeit, dass hier eine reine Männergruppe mit Marta und Maria trauert.

¹⁰⁷ Perfectum intensivum.

Sie sagen ihm:

„Herr, komm und sieh!“

(35) Jesus begann zu weinen.

(36) Da sagten die Jüdinnen und Juden:

„Schau, wie er ihn geliebt hat.“

(37) Einige aber von ihnen sagten:

„Konnte dieser, der die Augen des Blinden geöffnet hatte, nicht machen, dass auch dieser nicht stirbt?“

(38) Da geht Jesus, wiederum innerlich zutiefst bewegt, zum Grab: es war aber eine Höhle, und ein Stein lag auf ihr.

(39) Jesus sagt:

„Nehmt den Stein weg!“

Die Schwester des Toten, Marta, sagt zu ihm:

„Herr, er riecht schon, denn er ist (bereits) den vierten Tag (im Grab).“

(40) Jesus sagt zu ihr:

„Habe ich dir nicht gesagt, dass du, wenn du glaubst, die Herrlichkeit Gottes sehen wirst?“

(41) Da nahmen sie den Stein weg.

Jesus aber hob die Augen nach oben und sagte:

„Vater, ich danke dir (dafür), dass du mich erhört hast.

(42) Aber ich wusste, dass du mich immer hörst, doch wegen der Menge, die herumsteht, sagte ich (es), damit sie zum Glauben kommen, dass du mich gesandt hast.“

(43) Und nach diesen Worten rief er mit lauter Stimme:

„Lazarus, komm heraus!“

(44) Heraus kam der Tote, gefesselt an den Füßen und den Händen mit Binden, und sein Gesicht war mit einem Schweiß Tuch umwickelt.

Jesus sagt zu ihnen:

„Macht ihn los und lasst ihn gehen!“

(45) Da kamen viele von den Jüdinnen und Juden, die zu Maria gekommen waren und gesehen hatten, was er getan hatte, zum Glauben an ihn.

2.2.1.1. Vorbemerkungen

Die Auferweckung des Lazarus stellt die letzte und größte Zeichenhandlung des irdischen Jesus im JohEv dar, insofern bildet die Erzählung in Joh 11 einen kompositorischen Zenit.¹⁰⁸ Als Einziges ist das 7. Zeichen¹⁰⁹ mit einem bildhaften ἐγώ εἶμι-Wort verknüpft (vgl. 11,25f.).¹¹⁰ Am Ende und Höhepunkt seines öffentlichen Wirkens (und vor der Passion) offenbart sich Jesus in Wort und Zeichen als ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή.

¹⁰⁸ Vgl. Karlsen Seim, Roles 70.

¹⁰⁹ Andere Zählung bei Thyen, Johannes 150f.

¹¹⁰ Aber auch in Joh 6 nimmt Jesu Selbstoffenbarung in der Brotrede (V. 35:48: ἐγώ εἶμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς; ähnlich V. 51) Bezug auf die (hier vorangegangene) wunderbare Speisung.

Die Lazarusgeschichte verweist symbolhaft auf *Jesu* Tod und Auferstehung. Das Wunder der Totenerweckung wird zu einem Zeichen für die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ des Gesandten Gottes, der als die wahre Auferstehung den Tod überwindet und das ewige Leben schenkt. Da die Auferweckung des Lazarus bereits Jesu Auferstehung narrativ antizipiert, findet Joh 11 seine Entsprechung in der joh Ostergeschichte, „so daß Joh 11 und Joh 20 die Passionsgeschichte nach Art einer ‚inclusio‘ umschließen“¹¹¹.

Das Zeichen ruft eine doppelte Reaktion hervor. Auf der einen Seite kommen viele zum Glauben an Jesus (nach 12,18 motiviert dieses Wunder auch die Menge zum feierlichen Empfang in Jerusalem). Als unmittelbarer Anlass für das Todesurteil des Hohen Rates andererseits (vgl. V. 46-53) leitet die Erzählung bereits zur Passion über (siehe auch die Verknüpfungen in Joh 12,1-19).¹¹² Aber schon im Zuge der Auseinandersetzung um die Gottessohnschaft Jesu beim Tempelweihfest hatte man ihn festnehmen wollen (vgl. 10,22-39). Somit ist die Geschichte „umrahmt von der tödlichen Bedrohung gegen Jesus ... Jesu Tod ist der Schlüssel zum ewigen Leben.“¹¹³

Die dramatisch gestaltete Erzählung hat zwei Schwerpunkte – zum einen Jesu Selbstoffenbarung vor Marta, worauf sie mit einem Glaubensbekenntnis antwortet, als narrative Mitte, zum anderen das Zeichen der Totenerweckung.¹¹⁴ Auf der Basis der Hypothese einer Semeia-Quelle¹¹⁵ wurde gerade im Dialog Jesu mit Marta, in dessen Zentrum Jesu Offenbarungswort und Martas Bekenntnis stehen, die Akzentsetzung der joh Redaktion gesehen;¹¹⁶

¹¹¹ Kremer, Lazarus 23. Siehe auch I.9.3.

¹¹² Vgl. auch Schneiders, Women 41; Wengst, Johannesevangelium II 16; Karlsen Seim, Roles 72: „... his raising of Lazarus to life means death to Jesus himself. The act is needed for the ‚hour‘ to come when his ‚doxa‘ can be ultimately seen.“

¹¹³ Habermann, Evangelium 535.

¹¹⁴ Kremer, Lazarus 29, nennt die „Erweckung des Toten als Handlungsschwerpunkt und die Selbstoffenbarung Jesu als Sinnschwerpunkt“; vgl. ebd. 95 sowie ders., Lazarusgeschichte 246. Für ihn ist Jesu Selbstoffenbarung in V. 25f. „nicht bloß die Mitte der ganzen Perikope, sondern zugleich ihr eigentlicher Höhepunkt. (...) Selbst das Herausrufen des Toten aus dem Grab ist aus dieser Sicht zwar Höhepunkt der Handlung, aber letztlich eine untergeordnete symbolhafte Verdeutlichung der Selbstoffenbarung Jesu.“ (Ders., Lazarus 31.) Auch nach Becker, Evangelium 362, ist das Wunder „dem Offenbarungswort durch Nachordnung untergeordnet“. Allerdings zählt Martas Glaubensbekenntnis ebenso zu dieser Klimax (vgl. auch Beirne, Women 127, 130f.).

¹¹⁵ Siehe die Diskussion dazu in der Einleitung (5.2.).

¹¹⁶ Vgl. die diachronen Rekonstruktionen von Fortna, Gospel 75-87, 239f.; Schnackenburg, Johannesevangelium II 398-401 (vgl. auch ebd. 412); Becker, Evangelium 344-364 (bes. 355, 362); außerdem Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 400: „Während in der ursprünglichen Quelle der Wundergeschichte die Auferweckung des Lazarus im Mittelpunkt stand, hat die/der EvangelistIn den Dialog zwischen Jesus und Martha und das Bekenntnis der Martha ins Zentrum des ganzen Berichts gerückt.“ Kremer, Lazarus 94f., formuliert als gemeinsa-

aber auch wenn sich das Postulat einer Semeia-Quelle nicht mehr aufrecht erhalten lässt, erweist sich der Dialog zwischen Jesus und Marta als wesentliche joh Akzentuierung.

Die folgende Analyse des Gesamttextes erfolgt nun nicht in einem umfassenden Sinn, sondern soweit sie die Rolle der beiden porträtierten Frauen zu beleuchten vermag. Der Fokus richtet sich hier vor allem auf Marta, da sie als Jesu Dialogpartnerin die Hauptrolle spielt. Marias Part in dieser Erzählung ist im Zusammenhang mit den ihr folgenden Jüdinnen und Juden zu sehen, welche das Zeichen bezeugen; außerdem wird ihre Rolle in Joh 12 vorbereitet (siehe schon die einführende Notiz in 11,2).

2.2.1.2. Exposition (V. 1-5)

Die Geschichte beginnt mit einer eigenwilligen Exposition, welche die Schwestern Maria und Marta sowie Lazarus, deren Bruder, als neue Akteu-rInnen die Bühne betreten lässt.

Zunächst wird mit einer typischen Einleitungsformel¹¹⁷ eine neue Erzählfigur eingeführt: ἦν δέ τις ἀσθενῶν ... Die Person, die „den passiven Mittelpunkt der folgenden Erzählung bildet“¹¹⁸, wird namentlich identifiziert als Lazarus von Betanien, dem Wohnort „Marias und Martas, ihrer Schwester“ (V. 1).¹¹⁹ Während Lazarus offenbar erst vorgestellt werden muss, wird die Bekanntheit der Schwestern, insbesondere Marias, bereits vorausgesetzt. In V. 1 wird zwischen Lazarus und dem Schwesternpaar allerdings noch keine

men Nenner der von ihm referierten diachronen Hypothesen, „daß der Evangelist die Nachricht von der Auferweckung des Lazarus schon vorgefunden und ihr durch seine redaktionelle Bearbeitung eine eigene Note gegeben hat“.

¹¹⁷ Vgl. z. B. Joh 3,1; 4,46b; 5,5.

¹¹⁸ Wengst, *Johannesevangelium II* 13.

¹¹⁹ Aufgrund des Erzählverlaufs (insbesondere V. 18) wird klar, dass es sich bei Betanien um ihren aktuellen Wohnort handelt, nicht eine bloße Herkunftsbezeichnung. Hier zeigt sich bereits, dass die beiden Schwestern einen größeren Bekanntheitsgrad hatten (vgl. auch die Reihenfolge der Namen in 11,5 sowie Lk 10,38-42), „whereas Lazarus is a peculiarly Johannine character (at least as a historical figure; cf. Luke 16:19-31) who is introduced into the Gospel by being placed in a family relationship to Mary and Martha“ (Brown, *Community* 192, Anm. 341; vgl. Karlsen Seim, *Roles* 70). Bezüglich der Lazarusfigur könnte man spekulieren, ob in Joh 11f. eine nachträgliche „Historisierung“ des im 1k Gleichnis Genannten vorliegt (so Thyen, *Erzählung 2038-2040*) oder der Name in das Gleichnis „aufgrund von Nachrichten über einen Lazarus, wie sie auch in Joh 11 ihren Niederschlag gefunden haben“ (Kremer, *Lazarusgeschichte* 251; vgl. ders., *Lazarus* 104f.), eingefügt wurde (zu diachronen Überlegungen zur Lazarusfigur vgl. außerdem Schnackenburg, *Johannesevangelium II* 428-430; Brown, *Gospel* 428f.).

verwandtschaftliche Beziehung hergestellt; diese Information erhalten die LeserInnen erst am Ende von V. 2. Über Maria, von welcher in V. 2 die Salbungsgeschichte (vgl. 12,1-8)¹²⁰ in Erinnerung gerufen wird (im Sinne einer narrativen Prolepse – aus einer nachösterlichen¹²¹ Retrospektive),¹²² werden demnach die beiden anderen Geschwister definiert (in V. 1 Marta, in V. 2 Lazarus). Dass der Bruder durch die Schwester bestimmt wird, erscheint im damaligen Kontext als auffällig, da üblicherweise Frauen über männliche Familienmitglieder definiert wurden und nicht umgekehrt.

Die Nachricht von der Krankheit des Lazarus¹²³ setzt die Handlung in Gang, welche in weiterer Folge die δόξα des Sohnes Gottes sichtbar machen soll (vgl. V. 4: ἴνα δοξασθῆ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Die Schwestern ergreifen die Initiative, indem sie nach Jesus schicken (V. 3); Lazarus' Rolle bleibt passiv¹²⁴. Die Nachricht κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ verweist bereits auf eine besondere, schon bestehende Vertrauensbeziehung der Geschwister zu Jesus¹²⁵, auch wenn diese erst jetzt ihren Auftritt im JohEv erhalten. Analog zu den Worten der Mutter Jesu in Kana (Joh 2,3) wird das Problem formuliert, ohne explizit eine Bitte auszusprechen.¹²⁶ Dass hier Lazarus' Name nicht genannt wird, könnte auch eine Verallgemeinerung in dem Sinne zulassen, dass es nicht um das individuelle Schicksal des Lazarus geht, sondern jener als Typus für die von Jesus Geliebten fungiert, für welche dieser in den Tod geht (vgl. 13,1), „aus dem – im Vertrauen auf die neuschöpferische Macht Gottes

¹²⁰ Da diese Erzählung bereits zur Passion überleitet, erfolgt eine erneute Verbindung der Lazarusgeschichte mit Jesu Tod und Auferstehung (vgl. Kremer, Lazarusgeschichte 247). Nach Wengst, Johannesevangelium II 14, liegt in dieser Kontextuierung die eigentliche Funktion der Notiz in V. 2. Der nachklappende Relativsatz am Versende führt wieder in die unterbrochene Erzählung zurück.

¹²¹ Siehe die Bezeichnung Jesu als κύριος.

¹²² Vermutlich wird hier bei den LeserInnen die Kenntnis der Tradition einer Salbung in Betanien vorausgesetzt. Marias Porträt wird dadurch bereits in Joh 11 von der erst zu erzählenden Salbungsgeschichte beeinflusst. In der westlichen Auslegungsgeschichte spielte freilich Joh 11,2 bei der Gleichsetzung Marias von Betanien mit der Sünderin aus Lk 7 – als Hinweis auf eine von der Erzählperspektive her bereits zurückliegende Salbung – eine wichtige Rolle (dazu Ketter, Magdalenenfrage 16ff.).

¹²³ Vgl. die eindringliche Wiederholung: V. 1 ἀσθενῶν – V. 2 ἠσθένει – V. 3 ἀσθενεῖ – V. 4 ἀσθένεια – V. 6 ἀσθενεῖ.

¹²⁴ Erst am Ende der Erzählung wird eine einzige aktive Handlung dieser Figur berichtet (11,44).

¹²⁵ Vgl. auch Reinhartz, Gospel 581: „... the plea of the sisters to Jesus in 11:3 presumes that Jesus cares enough about Lazarus to come to his side in his illness and testifies to their prior belief in Jesus' ability to remedy the situation.“ Weiters Schenke, Johannes 209f., 214f.

¹²⁶ Vgl. Karlsen Seim, Roles 70 (eigentlich zu Martas Worten in 11,21f.): „the sovereign independence of Jesus is maintained“. Auch in Joh 2 entspricht Jesus der Bitte nicht unverzüglich: siehe den Einwand in V. 4. Dazu auch Wengst, Johannesevangelium II 14.

– Leben erwächst“¹²⁷. Gerade die wiederholt herausgestellte Liebe Jesu zu Lazarus (vgl. V. 3.5.11.36) macht ihn zur idealen Identifikationsfigur für die impliziten LeserInnen.

In V. 4 liefert Jesu Antwort, in welcher er Lazarus' Krankheit mit seinem eigenen Schicksal verknüpft (siehe den abschließenden Finalsatz),¹²⁸ für die JüngerInnen und vor allem die LeserInnen¹²⁹ den Interpretationsschlüssel zum Verständnis des folgenden Geschehens, bevor das Zeichen erzählt wird.¹³⁰ Der Tod ist nicht das Letzte, sondern angesichts der Krankheit (die zunächst einen tödlichen Ausgang hat, wie ab V. 11ff. deutlich wird) offenbart sich im Wirken des Sohnes die Herrlichkeit Gottes – welche gegen den Tod gerichtet ist und Leben bringt. Durch den Begriff der δόξα tritt eine Entsprechung zu 2,11 zu Tage, wo die ἀρχή τῶν σημείων in Kana kommentiert wird: ... καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Im Erweis der δόξα, die auf Glauben hinzielt, liegt also das „Programm“ der joh σημεία.¹³¹ Wenn Lazarus' Krankheit zur „Verherrlichung“ des Sohnes Gottes führt, sind damit auch „Jesu Tod und Erhöhung gemeint“¹³², insofern dessen Heilshandeln den Tötungsbeschluss des Hohen Rates nach sich zieht (vgl. 11,47-53).

V. 5 expliziert das besondere Naheverhältnis Jesu zu den Geschwistern: ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον.¹³³ Diese werden vorgestellt als Jesu FreundInnen und JüngerInnen (man denke nur an den lehrhaften Dialog in V. 21ff.), die er liebte – wie den anonymen „Geliebten Jünger“ – und die zu den „Seinen“ zählen (vgl. 13,1; 15,15).¹³⁴

¹²⁷ Wengst, Johannesevangelium II 20. Nach Byrne, Disciple 88, präsentiert Joh 11 „Jesus as the one who deliberately put his own life at risk by coming to Judaea in order to give life to his ‚friend‘.“ In 3 Joh 15 wird die Bezeichnung οἱ φίλοι auf joh Gemeindemitglieder bezogen. Vgl. auch Brown, Gospel 431; Kremer, Lazarus 351; ders., Lazarusgeschichte 249.

¹²⁸ Vgl. Wengst, Johannesevangelium II 13f.

¹²⁹ Es werden keine expliziten AdressatInnen dieser Worte genannt. Dazu Schenke, Johannes 210: „Es scheint geradezu, als wende sich Jesus im Sinne des Autors aus der Szene heraus an die Leser ...“ Vgl. auch Kremer, Lazarus 55; Wengst, Johannesevangelium II 15.

¹³⁰ Vgl. Kremer, Lazarusgeschichte 247; Reinhartz, Gospel 580; Becker, Evangelium 355.

¹³¹ Zur gattungsmäßigen Verwandtschaft mit den anderen joh Zeichen-Erzählungen siehe auch Kremer, Lazarus 45-50; ders., Lazarusgeschichte 249f.

¹³² Kremer, Lazarusgeschichte 247; vgl. ders., Lazarus 30, 57, 350f.; Bultmann, Evangelium 303; Brown, Gospel 431; Schnackenburg, Johannesevangelium II 404f.; Wengst, Johannesevangelium II 16.

¹³³ Bezüglich Lazarus vgl. schon zuvor V. 3 ὃν φιλεῖς, weiters V. 11 ὁ φίλος ὑμῶν, V. 36 ἴδε πῶς ἐφιλεῖ αὐτόν.

¹³⁴ Die Notiz erscheint im damaligen Kontext als ungewöhnlich (vgl. etwa Kremer, Frauen 380), zugleich aber als typisch joh. Brown, Community 197, schließt daraus: „... John included women as ‚first-class‘ disciples by telling us that Jesus loved Martha and Mary ...“

Die Reihenfolge der Namen hat gegenüber V. 1 gewechselt: Diesmal steht Marta an erster Stelle, Maria wird – ohne Namensnennung – als ihre Schwester identifiziert. „The reader will expect that the focus is going to be shifted from Mary to Martha.“¹³⁵

Weder erfolgt eine zeitliche Determinierung des Geschehens noch wird Jesu Aufenthaltsort, an welchen der narrative Fokus in V. 4 wechselt, angegeben; nur aufgrund des Kontextes wird die Erzählung im Rahmen der joh Jesugeschichte situiert.¹³⁶

2.2.1.3. Zwischenspiel: Doppelgliedriger Dialog Jesu mit den JüngerInnen (V. 6-16)

Nach der Überleitung in V. 6,¹³⁷ die von Jesu Verzögerung berichtet, wird – gleichsam als korrespondierendes retardierendes Moment in der Erzählung – ein Dialog in zwei Phasen wiedergegeben (V. 7-10: Gang nach Judäa = Jesu Tod / V. 11-15: Gang zu Lazarus = dessen Auferweckung vom Tod; Kopplung beider Aspekte des Gangs nach Betanien in V. 16)¹³⁸. Während im ersten Teil (abgehoben durch die doppelte Zeitangabe ἔπειτα μετὰ τοῦτο) die Rückkehr nach Judäa mit ihren Gefahren diskutiert wird (zum referierten Steinigungsversuch in V. 8 vgl. 10,31; davor 8,59; zu Jesu Bildwort in V. 9f.

¹³⁵ Kitzberger, Mary 573.

¹³⁶ Nach 10,22 (Datierung zum Tempelweihfest) taucht erst in 11,55 wieder eine Zeitangabe auf: Ἦν δὲ ἐγγύς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων ... In 10,40-42 befindet sich Jesus auf der anderen Seite des Jordans an dem Ort, wo Johannes zuerst taufte (vgl. V. 40), welcher nach 1,28 ἐν Βηθανίᾳ ... πέραν τοῦ Ἰορδάνου zu lokalisieren ist; dementsprechend würde Jesus in Joh 11 von diesem Betanien, wo er das erste Mal auftrat (vgl. 1,29ff.), zu einem gleichnamigen Dorf nahe Jerusalem (vgl. 11,18) gehen. Dazu Wengst, Johannesevangelium II 11: „Indem der Evangelist am Ende von Kap. 10 Jesus an den Ort seines ersten Auftretens zurückkehren und ihn so nun von dem einen Betanien zu dem anderen Betanien kommen lässt, umgreift er dessen ganzes bisheriges Wirken und lässt es in der Auferweckung des Lazarus kulminieren, bei der Jesus, nachdem er sich selbst als ‚die Auferstehung und das Leben‘ bezeichnet hat, als aus dem Tod ins Leben Rufender dargestellt wird. Dass hier die bisherige Erzählung zu ihrem Höhepunkt kommt, darauf deutet auch das zweifache ‚Nahe‘, das sowohl in örtlicher als auch in zeitlicher Hinsicht ausgesprochen wird: nahe bei Jerusalem (V.18) und nahe an Pessach (V.55).“ Schenke, Johannes 207f., setzt mit 10,40-11,54 einen zusammenhängenden Abschnitt an.

¹³⁷ Der einleitende ὥς-Satz, der wieder zum eigentlichen Plot zurückführt, fasst noch einmal zusammen, dass Jesus die Nachricht von der Krankheit des Lazarus gehört hat (ἤκουσεν – vgl. V. 4: ἀκούσας); damit liegt ein deutliches Gliederungssignal vor.

¹³⁸ Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium II 406.

siehe bes. 9,4f. sowie 8,12 als Interpretationshilfe¹³⁹), setzt der zweite¹⁴⁰ bereits den Tod des Lazarus voraus. Da die JüngerInnen Jesu metaphorische Rede (Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται· ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν, V. 11) zunächst – der joh literarischen Strategie gemäß – missverstehen (V. 12f.; vgl. Mk 5,39f.), spricht er anschließend offen darüber (V. 14f.), das Motiv ἵνα πιστεύσητε (V. 15) verdeutlicht nochmals den narrativen Zweck der Perikope¹⁴¹ (entsprechend dem Ziel des Gesamtewangeliums – vgl. 20,31). Thomas' Hortativ ἄγωμεν καὶ ὑμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ (V. 16), welcher Jesu Aufforderung ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν/πρὸς αὐτόν in V. 7/15 entspricht,¹⁴² freilich angesichts 14,5; 16,32; 20,24ff. eine an dieser Stelle voreilig gesprochene Zusage darstellt (ähnlich dem Versprechen des Petrus in 13,37), lässt schon eine Verbindung der Lazarusgeschichte mit der Passion Jesu anklingen (vgl. auch V. 8).

Jesus durchkreuzt die Erwartungen der Schwestern – und der LeserInnen – durch sein verspätetes Kommen; er bleibt noch zwei Tage, als er von der Nachricht hört, ohne dass ein Grund genannt würde (V. 6). Mit den JüngerInnen erhalten die LeserInnen aber insbesondere durch den zweiten Dialog einen Informationsvorsprung, wohingegen die beiden Schwestern nichts von Jesu eigentlicher Absicht erfahren und in der Begegnung daher zunächst einmal konform ihren Kummer artikulieren (in V. 21 Marta, in V. 32 Maria; ein versteckter Vorwurf¹⁴³ tritt in V. 37 in den Worten einiger Trauergäste zu Tage).¹⁴⁴

2.2.1.4. Jesu Ankunft in Betanien und sein Dialog mit Marta (V. 17-27)

V. 17 trägt noch einmal den mittlerweile eingetretenen Tod des Lazarus nach: Dass dieser bereits vier Tage ἐν τῷ μνημείῳ ist (wodurch sein Tod gemäß jü-

¹³⁹ Jesu vorherbestimmte „Stunde“ ist noch nicht gekommen, seine Lebenszeit noch nicht abgelaufen, sein „Tagwerk“ noch nicht vollendet. Das Bild wird anschließend auf die Nachfolge transzendiert (vor allem in V. 10).

¹⁴⁰ Der gliedernde Einschnitt erfolgt in V. 11, signalisiert durch Ταῦτα εἶπεν, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς ...

¹⁴¹ Allerdings wird *ihr* Glaube am Ende der Erzählung nicht konstatiert, ab V. 17 gerät die Jesus begleitende JüngerInnengruppe wieder aus dem narrativen Blickfeld.

¹⁴² Dazwischen ist nur vom Gehen Jesu die Rede (vgl. V. 8.11), die JüngerInnen hatten sich ausgeklinkt (siehe V. 8: „... und *du* gehst wieder dorthin?“).

¹⁴³ Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium II 423; Kremer, Lazarus 74; Schenke, Johannes 216, 228; Wengst, Johannesevangelium II 32f.

¹⁴⁴ Vgl. auch Reinhartz, Gospel 581.

discher Auffassung¹⁴⁵ definitiv feststeht), könnte jedoch bedeuten, dass er schon tot war, als Jesus die Nachricht von seiner Krankheit erhielt.¹⁴⁶ Die Perspektive wechselte wieder nach Betanien, dessen geographische Lage in V. 18 erklärt wird. Nach der Situierung des Geschehens (Zeit- und Ortsangabe, Bemerkung über die Ἰουδαῖοι bei Marta und Maria; V. 17-19) wird die Begegnung Jesu mit Marta geschildert (V. 20ff.). Der folgende Offenbarungsdilog (V. 21-27) gipfelt in einem ἐγώ εἰμι-Wort Jesu (V. 25f.) mit anschließendem Glaubensbekenntnis Martas (V. 27).

Während Maria im Haus „sitzt“ (vgl. auch Lk 10,39),¹⁴⁷ geht Marta, die wie in V. 5 auch in V. 19 zuerst erwähnt wird, Jesus entgegen, als sie von seinem Kommen hört (vgl. V. 20), und spricht ihn an (V. 21); sie ergreift die Initiative und eröffnet aktiv das Gespräch.¹⁴⁸ In ihren Worten wird einerseits eine gewisse Enttäuschung laut: κύριε, εἰ ἦς ᾧδε οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου (V. 21). Andererseits gibt sie damit gerade ein großes Vertrauen zu Jesus kund (wäre er da gewesen, hätte er ihren Bruder gesund gemacht),¹⁴⁹ wie auch ihr Nachsatz verdeutlicht: ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσει σοι ὁ θεός (V. 22; siehe auch Jesu Gebet in V. 41f.).¹⁵⁰ In erster Linie bringt sie also ihr Vertrauen und ihre Hoffnung zur Sprache, die angesichts der gegebenen Situation weiter bestehen, nicht einen Vorwurf.¹⁵¹

¹⁴⁵ Dazu Bultmann, Evangelium 305, Anm. 6; Schnackenburg, Johannesevangelium II 412; Brown, Gospel 424; Kremer, Lazarus 63; Wengst, Johannesevangelium II 22.

¹⁴⁶ So etwa Schnackenburg, Johannesevangelium II 412; Brown, Gospel 431; Kremer, Lazarus 58, 63; Schenke, Johannes 213, 221, sowie Kitzberger, Mary 573: „The reader learns about Jesus’ omniscient point of view. He knew already of Lazarus’ death when all other characters in the story – and until v. 13 also the reader herself – did not yet know. This implies that Lazarus did *not* die because Jesus stayed two days longer where he was. Therefore, the reader can again be sure of Jesus’ love for Lazarus, Mary and Martha, and she expects Jesus to prove his love now.“ Anders Wengst, Johannesevangelium II 18f., 22.

¹⁴⁷ Über ihre Beweggründe erfahren die LeserInnen nichts; die Leerstelle fordert zu Spekulationen auf, welche das Bild von Maria beeinflussen. Weiß sie vielleicht gar nicht, dass Jesus kommt (der Text sagt nur von Marta, dass sie von Jesu Ankunft gehört hat), – oder warum verhält sie sich abwartend (das suggeriert insbesondere die Übersetzung „Maria aber *blieb* im Haus“)? Der weitere Erzählverlauf legt aber nahe, dass Maria erst in V. 28 von Jesu Anwesenheit erfährt, worauf auch sie sogleich zu ihm eilt (V. 29).

¹⁴⁸ Wie in Lk 10,38; vgl. D’ Angelo, Women Partners 77.

¹⁴⁹ Ähnlich Kitzberger, Mary 574: „Thus she blames Jesus on the one hand, but she also demonstrates her belief in Jesus’ power over life and death. It is quite telling that Martha reproaches Jesus because of his absence but *not* because of his delay after he had been called.“

¹⁵⁰ Vgl. dazu in struktureller Hinsicht auch 2,5: Trotz Jesu Einwand schwingt in der Aufforderung der Mutter Jesu an die DienerInnen eine auf ihn vertrauende Erwartungshaltung mit.

¹⁵¹ Vgl. etwa auch Bultmann, Evangelium 306 (zu V. 21: „kaum als Vorwurf gedacht, vielmehr als schmerzliches Bedauern“, zu V. 22: „über die Situation hinaus ... Ausdruck des Glaubens an seine Hilfe“). Außerdem Schnackenburg, Johannesevangelium II 413: „Martha

In Bezug auf Jesu offen formulierte Zusage ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου (V. 23) rekurriert sie auf die allgemeine Auferstehung der Toten ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (V. 24); die aus Jesu Wort für die LeserInnen aufgrund von V. 11ff. heraushörbare Möglichkeit der Erweckung ihres toten Bruders aus dem Grab, wie sie anschließend erzählt wird, tritt für sie nicht in den Blick, was auch in V. 39 zum Ausdruck kommt. Damit artikuliert sie eine verbreitete eschatologische Hoffnung, welche die – zu vertiefende – Basis des Gemeindeglaubens bildet und nun durch Jesu zentrales ἐγώ εἰμι-Wort christologisch interpretiert und weiterentwickelt wird (V. 25f.):¹⁵²

ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή·
ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται,
καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.

Das Leben, das Jesus den Glaubenden vermittelt, transzendiert den physischen Tod, dessen Endgültigkeit überwunden wird, ohne die alltäglichen krisenhaften Todeserfahrungen aus der Welt zu schaffen. Im Glauben erhält auch die irdische Existenz durch Jesus eine neue Qualität (vgl. 5,24). Es geht um ein Leben angesichts und trotz des Todes und über den Tod hinaus. Heilsgegenwart und futurisch-endzeitliche Dimension¹⁵³ spielen zusammen.¹⁵⁴

soll als eine zum Glauben bereite Frau erscheinen (καὶ νῦν οἶδα), die in einer bewußt allgemein (ὅσα ἄν) und unbestimmt gehaltenen Form eine Hoffnung andeutet und eine Bitte äußert, die alle Möglichkeiten offenhält.“

¹⁵² Es handelt sich hier nicht um ein klassisches „joh Missverständnis“. Wengst, Johannes-evangelium II 24, wendet sich gegen „die Annahme ..., dass Marta durch die Offenheit der Formulierung von V.23 zu einer ‚falschen‘ Aussage provoziert werden solle, die dann anschließend durch Jesus ‚korrigiert‘ werde. Vielmehr ist der Zusammenhang so zu denken, dass die in V.23 enthaltene und von Marta in V.24 wahrgenommene Möglichkeit den Rahmen bereitstellt, innerhalb dessen die Aussage Jesu in V.25f. überhaupt erst gemacht werden kann und Sinn bekommt und ohne den sie in der Luft hänge.“ Damit kritisiert er ein „Schema christlicher Exegese, neutestamentliche Aussagen auf dem Hintergrund jüdischer Vorstellungen als dunkler Folie zu interpretieren“ (ebd., Anm. 42). Außerdem liegt das von Jesus vermittelte Leben, von dem in V. 25f. die Rede ist, nicht auf derselben Ebene wie dasjenige, zu dem Lazarus wieder erweckt wird – worauf sich die Erwartungen der LeserInnen zunächst konzentrieren; die erwartete Erweckung des Lazarus wird also mit der eschatologischen Hoffnung verknüpft, die wiederum ein joh Gepräge erhält. Schneiders, Women 41, sieht hier einen Reflex auf den Tod der ersten vor der Parusie verstorbenen Gemeindemitglieder (ἀδελφοί): „Martha is the representative of the community left behind which must face the challenge to its faith in Jesus as the Life.“

¹⁵³ Zu beachten sind das Futur ζήσεται sowie die Vergewisserung εἰς τὸν αἰῶνα.

¹⁵⁴ Vgl. auch Wengst, Johannesevangelium II 25-28. Ferner Schneiders, Women 41: „Faith in the glorification of Jesus is not mature until it enables one to face physical death with full confidence that one’s possession of eternal life is not simply a guarantee of resurrection on the last day but is a present and ongoing participation in the life of the ever-living Jesus.“

Wiederum dient die joh Technik der Gesprächsführung dazu, zu einem tieferen Verständnis der joh Gedankenwelt anzuleiten und eine hochreflektierte Christologie zu entfalten. Angesichts der Umstände (Marta trauert um ihren verstorbenen Bruder) wirkt das theologische Lehrgespräch auf der rein narrativen Ebene etwas eigentümlich (siehe im Kontrast dazu die emotionale Szene in V. 32ff.); der Dialog bringt die Perspektive der joh Schule mit ihrer theologischen Durchdringung der erzählten Ereignisse ein. Indem diese die Situation transzendierende Reflexion der Zeichenerzählung vorangestellt wird, ist jene nicht isoliert als eine Wiederbelebungs-geschichte zu lesen, „sondern steht im Horizont endzeitlicher Totenerweckung und der Auferweckung Jesu selbst, wodurch er zum Mittler von Leben geworden ist“¹⁵⁵. Die Erweckung des Lazarus dient dafür als σημεῖον. Gerade vor der Passion Jesu kommt diesem lehrhaften Dialog eine besondere Bedeutung zu, da sein Tod vorweg in einem bestimmten Deutungszusammenhang gesehen wird. Es ist aber nicht etwa einer der Zwölf, dem Jesus sich hier offenbart, sondern eine Frau; erneut wird die ungewöhnliche Beziehung Martas zu Jesus deutlich.

Vor die Glaubensentscheidung gestellt (V. 26 endet mit der auch an die LeserInnen gerichteten Frage: πιστεύεις τοῦτο;¹⁵⁶), antwortet sie auf Jesu Selbstoffenbarung „with the most fully developed confession in the Gospel of John“¹⁵⁷. „Als eine ‚Lieblingsjüngerin‘ Jesu ist sie die Sprecherin für den messianischen Glauben der Gemeinde.“¹⁵⁸ Während die Samaritanerin ihre Erkenntnis über Jesus gegenüber den Leuten aus ihrem Dorf in einer Frage formuliert (siehe 4,29: ... μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός;), antwortet Marta definitiv mit dem christologischen Bekenntnis des joh Messiasglaubens.¹⁵⁹ In 4,25 bekannte die Samaritanerin unbestimmt: οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός ..., woraufhin sich Jesus ihr offenbarte (vgl. V. 26: ἐγὼ εἰμι ...). Auf derselben Ebene stand Martas Aussage in 11,24 (οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ), welcher in V. 25f. Jesu Selbstoffenbarung (ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ ...) folgte. Wie beim Dia-

¹⁵⁵ Wengst, Johannesevangelium II 21f.

¹⁵⁶ Zwar verbindet sich in dieser Frage (nur hier im JohEv) Glaube mit einem inhaltlich-sächlichen Akkusativobjekt, doch Martas Antwort verdeutlicht, dass sich im Ja zu dieser (Selbst-)Offenbarung Jesu ihr Glaube auf den personalen Offenbarer und Vermittler der aufgezeigten Heilswirklichkeit richtet. (Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium II 416; Kremer, Lazarus 69, 361.)

¹⁵⁷ Karlsen Seim, Roles 71; vgl. Conway, Gender 87.

¹⁵⁸ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 401.

¹⁵⁹ Dazu Kitzberger, Mary 574f.: „This doubtful question is now answered by Martha, thereby *configuration* between them is brought about. The reader interprets one woman in the light of the other and considers them together. Thus also a plot development is achieved. Martha gives the answer which the Samaritan woman might have been able to give later on.“

log mit der Samaritanerin bricht das Gespräch an dieser Stelle ab – hier jedoch nach Martas Bekenntnis.

Aufgrund der Worte Martas, die Jesu Zeichenhandlung vorausgehen, wird evident, dass sie bereits vor der Erweckung des Lazarus zu gläubigem Verständnis gelangt ist.¹⁶⁰ Indem sie ihren Glauben nicht als Antwort auf das Wunder, sondern als Antwort auf die Selbstoffenbarung und den Anruf Jesu bekennt, repräsentiert sie das Ideal der JüngerInnen Jesu und eine wichtige Identifikationsfigur für die joh Gemeinde. Wie auch ihre Reaktion in V. 39 deutlich zeigt, kommt das eigentliche Wunder für sie überraschend. „The sign ... does not function as a guarantee of Martha's faith but as a crisis for the Jews who have gathered. (...) It is those who believe who will see the glory of God (11:40), no vice versa.“¹⁶¹

Am ursprünglichen Schluss des Evangeliums, wo in zentralen joh Theologumena die grundlegende Intention der Schrift zur Sprache kommt, wird Martas Bekenntnis wiederholt:

- 11,25f.: ... ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ·
ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἄν ἀποθάνῃ ζήσεται,
καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.
- 11,27: ... ἐγὼ πεπίστευκα
ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος.
- 20,31: ταῦτα δὲ γέγραπται
ἵνα πιστεύ[σ]ητε
ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ,
καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Die chiasmatische Verschränkung der Motive verweist auf einen besonderen Zusammenhang des Dialoges zwischen Jesus und Marta, welcher sich an der Gelenkstelle zwischen dem „Buch der Zeichen“ und dem „Buch der Herrlichkeit“ findet, mit dem 1. Schluss und der Zielangabe des Evangeliums. Indem Marta diese für den joh Kreis wichtige Formel in den Mund gelegt wird, erweist sie sich als paradigmatische Repräsentantin des joh Glaubens, als Prototyp eines/einer joh JüngerIn und als Vorbild für die AdressatInnen. Wie

¹⁶⁰ Dazu Karlsen Seim, Roles 72: „Martha believes even before she has seen.“ Vgl. auch Reinhartz, Gospel 581, sowie Gollinger, Frauen 343: „damit verkörpert Marta das johanneische Ideal ‚nicht sehen und doch glauben‘ (20,29)“. Weiters Schenke, Johannes 215: „Martha erscheint als eine, die als ‚Freundin‘ wirklich glaubt, bereits vor dem Zeichen.“ (Ebd. 226 merkt er an: „Darin ist sie vorbildlich für die Leser.“) Kremer, Lazarusgeschichte 248, hebt „die Spannung zwischen der Selbstoffenbarung Jesu, gemäß der jeder Gestorbene, der an ihn glaubt, schon lebt (vv. 25 f), und der danach eigentlich überflüssigen Totenerweckung (v. 43 f)“ hervor (vgl. ders., Lazarus 84; dazu schon Bultmann, Evangelium 301, Anm. 3).

¹⁶¹ Schneiders, Women 41.

Maria von Magdala in Joh 20 tritt hier Marta als Symbol- und Identifikationsfigur der Gemeinde auf, welche das joh Bekenntnis formuliert.¹⁶²

Ihr korrektes, volles christologisches Credo¹⁶³ in V. 27 entspricht formal und inhaltlich dem Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi aus der synoptischen Tradition (siehe Mt 16,16 im Vergleich zu Mt 14,33; vgl. Mk 8,29; Lk 9,20). Dies erscheint auffällig, zumal „im traditionsgeschichtlichen Äquivalent zu dieser synoptischen Szene in Joh 6,66-71 ein gleichlautendes Bekenntnis des Petrus [fehlt]“¹⁶⁴.

Joh 11,27	Joh 6,68f.	Mt 16,16
<p>ναὶ κύριε,</p> <p>ἐγὼ πεπίστευκα</p> <p>ὅτι σὺ εἶ</p> <p>ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ</p> <p>ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος.</p>	<p>κύριε,</p> <p>πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα;</p> <p>ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις.</p> <p>ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν</p> <p>καὶ ἐγνώκαμεν</p> <p>ὅτι σὺ εἶ</p> <p>ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.</p>	<p>σὺ εἶ</p> <p>ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ</p> <p>τοῦ ζῶντος.</p>

Die attributivische Partizipialkonstruktion, welche Jesu Kommen (vom Himmel herab) in die Welt hervorhebt, stellt einen typisch joh Zusatz zum Messiasbekenntnis dar. Gewisse Elemente des ausgeführteren mt Berichts finden sich bei Joh verstreut (vgl. 1,42; 6,69; 21,15-17). Ob das Petrusbekenntnis in Joh 6,69 das volle joh Credo wiedergibt, wird kontrovers diskutiert.¹⁶⁵

Joh 6,68f.: σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.
 Joh 11,27: σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος.

¹⁶² Vgl. auch de Boer, Women 209: „Martha models the very belief the Gospel seeks to elicit from its readers, whether these be men or women (20:30-31).“ Weiters Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 401; van Tilborg, Love 192; Beirne, Women 127, 132f.; Conway, Gender 87; O’Day/Hylen, John 117.

¹⁶³ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 401, bezeichnet es als „ein christologisches Bekenntnis im volleren Sinn des johanneischen Messiasglaubens: Jesus ist der Offenbarer, der vom Himmel herabgekommen ist“. Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium II 417: „Wenn die beiden im christologischen Bekenntnis der joh. Gemeinde zusammengeführten Titel sich hier mit jener joh. Wendung verbinden, wird schon äußerlich das Bekenntnis Marthas als ein Höhepunkt markiert, der dem hochbedeutsamen Offenbarungswort Jesu aber auch innerlich korrespondiert.“

¹⁶⁴ Klauck, Gemeinde 243; vgl. ebd. 211; weiters Brown, Community 190f.

¹⁶⁵ So fokussiert etwa Schneiders, Women 41, den Kontrast zu Martas Bekenntnis („lacks the fullness of Johannine faith“); analog Brock, Mary Magdalene 43f.; Conway, Gender 89f. Hingegen betont z. B. Schnackenburg, Johannesevangelium III 370, dass Petrus „in 6,69 als Sprecher der Zwölf ein hohes, in keiner Weise abgemindertes Bekenntnis zu Jesus ablegte“.

Jedenfalls steht Marta in dieser Szene für „den vollen apostolischen Glauben der johanneischen Gemeinde, genauso wie Petrus den Glauben der matthäischen Gemeinde repräsentiert“¹⁶⁶. Dass das bedeutende christologische Bekenntnis, das sonst Petrus als Anführer der Zwölf zugesprochen wird, hier im Munde einer Frau begegnet, erscheint doch bemerkenswert. Wenn in Mt 16,16-19 gerade an dieses Christusbekenntnis der ekklesiale Primat Petri geknüpft wird, damit also bestimmte Ansprüche legitimiert werden, kann dessen Artikulation durch eine Frau bei Joh nicht ohne Relevanz für die gemeindliche Praxis sein.¹⁶⁷

Wie Maria von Magdala in Joh 20 als Empfängerin der Protophanie auftritt und nicht Petrus, findet sich auch hier ein wesentliches Fundament des petrinischen Primats auf eine Frau übertragen. Die Frage ist, wer tatsächlich aus den entsprechenden Positionen verdrängt wurde. Greift Joh die ursprünglicheren Traditionen auf? Erfolgte die jeweilige Uminterpretation auf der synoptischen Seite? Oder wurden entscheidende Momente – je nach Gemeinde – einfach mit den jeweils bedeutenderen TraditionsträgerInnen verbunden?¹⁶⁸ Gerade im Falle des Petrus erhebt sich die Frage, inwieweit seine fundamentale nachösterliche Bedeutung die vorösterliche Biographie überlagert hat, sodass er – vor allem in der synoptischen Überlieferung – als Typus des Jüngers schlechthin galt. Dass das JohEv weibliche Erzählfiguren in Rollen präsentiert, die gewöhnlich mit Petrus assoziiert werden, zeigt freilich, welche Möglichkeiten Frauen im joh Christentum offen gehalten wurden.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 401; ähnlich Schneiders, Women 41.

¹⁶⁷ Dazu Schneiders, Women 41: „This representative role of Martha is difficult to understand unless women in John’s community actually did function as community leaders. (...) If this confession, given during the public life of Jesus, grounds the promise of the primacy to Peter, it is no less significant as foundation of community leadership when given by a woman.“ Für Beirne, Women 132, legt der gleiche Wortlaut mit dem mt Petrusbekenntnis nahe, „that the fourth evangelist may be aware of this tradition and uses it to portray Martha not only as a disciple, but as leader among the disciples“; dabei hat sie Martas „Dienst“ in 12,2 im Blick.

¹⁶⁸ Interessanterweise wird Petrus bei Mt zwar das entscheidende Bekenntnis zugesprochen, aber nicht die Proto-Christophanie.

¹⁶⁹ Dass damit allerdings keine direkte Polemik gegen Petrus intendiert ist, stellt auch Brown, Community 191, fest: „Thus, if other Christian communities thought of Peter as the one who made a supreme confession of Jesus as the Son of God and the one to whom the risen Jesus first appeared, the Johannine community associated such memories with heroines like Martha and Mary Magdalene. This substitution, if it was deliberate, was not meant to denigrate Peter or deny him a role of ecclesiastical authority, any more than the introduction of the Beloved Disciple alongside Peter in crucial scenes had that purpose. If I interpret John correctly, at a time when the Twelve Apostles (almost personified in Peter, as in Acts) were becoming dominant in the memory of the ministry of Jesus and of church origins, John portrays

2.2.1.5. Jesu Begegnung mit Maria und „den Juden“ – Das Zeichen: Die Auferweckung des Lazarus (V. 28-44) – Epilog (V. 45)

Nach ihrem Bekenntnis geht Marta und ruft Maria (V. 28), wie Andreas und Philippus Petrus und Natanaël zu Jesus bringen.¹⁷⁰ Durch Martas Worte, dass der Lehrer (ὁ διδάσκαλος) sie rufe¹⁷¹, werden die beiden Frauen implizit als Jüngerinnen Jesu vorgestellt.¹⁷² Daraufhin erhebt sich Maria sogleich (vgl. Mk 2,14); auch sie verlässt spontan das Haus, um Jesu Ruf zu folgen, und eilt zu ihm (... ἠγέρθη ταχὺ καὶ ἦρχετο πρὸς αὐτόν, V. 29)¹⁷³. Jesus verweilt noch am selben Ort wie in V. 20ff., wo ihm Marta begegnete (ὑπήντησεν αὐτῷ in V. 30 verweist zurück auf V. 20). Bevor jedoch Marias Zusammentreffen mit ihm erzählt wird, richtet sich der Fokus in V. 31 noch auf die Jüdinnen und Juden bei Maria, welche ihr folgen, ohne freilich um ihr eigentliches Ziel zu wissen¹⁷⁴ (δοξάντες ὅτι ὑπάγει εἰς τὸ μνημεῖον ἵνα κλαύσῃ ἐκεῖ: ein typisch joh Missverständnis zunächst, das jedoch den unmittelbaren Erzählverlauf bereits vorwegnimmt¹⁷⁵ – beides zeugt von joh Darstellungsweise).

V. 32 schildert nun die Begegnung Marias mit Jesus; dass sie ihm zu Füßen fällt, erinnert an die zu seinen Füßen sitzende Maria in Lk 10,39,¹⁷⁶ ist als körperliche Reaktion jedoch auch im Kontext der vorliegenden Erzählung zu betrachten. Ihre (einzige eigene) Rede klingt wie ein Echo der Worte Martas

Simon Peter as only one of a number of heroes and heroines and thus hints that ecclesiastical authority is not the sole criterion for judging importance in the following of Jesus.“

¹⁷⁰ Siehe I.9.5.

¹⁷¹ Die Leerstelle verweist, wie auch immer sie von den LeserInnen gefüllt wird, auf Martas Mittlerschaft (in gewisser Konkurrenz zu V. 1f.). Jesu Verharren am selben Ort (vgl. V. 30), als ob er dort auf Maria warte, könnte einen solchen Auftrag bestätigen (vgl. Wengst, Johannesevangelium II 30). Siehe bereits (Pseudo-)Hrabanus Maurus (dazu IV.3.2.): *In quibus verbis ostenditur, quia Dominus Mariam vocavit; quod Joannes tacuit, nisi quando vel quomodo Mariam vocaverit, narrationis brevitatem servata* (PL 112,1452).

¹⁷² So auch Kitzberger, Mary 575: „Thereby, the narrator informs the reader implicitly that he considers these women to be *Jesus' disciples*.“ Mehrere Stichworte weisen auf eine intratextuelle Verbindung zu Joh 1,35ff.: „By becoming aware of this parallelism between 1.35-51 and 11.28-34 and of the implicit configuration between Martha and Mary and the first male disciples, the reader may draw the conclusion that discipleship is at issue also here in this scene.“ (Ebd. 576.) Ebenso führt Beirne, Women 156, das Porträt Marias „as one of Jesus' inner circle of disciples“ vor Augen.

¹⁷³ Dem entspricht die Wahrnehmung der Trauergäste in V. 31 (τάχως ἀνέστη καὶ ἐξῆλθεν).

¹⁷⁴ Marta hatte ja nicht offen vor allen von Jesus geredet (schon aus V. 8 ging hervor, dass Jesu Anwesenheit riskant ist).

¹⁷⁵ In Wirklichkeit gehen sie mit Maria zuerst zu Jesus – mit ihm aber dann zum Grab. Freilich weinen sie bei ihm, als ob sie am Grab des Verstorbenen wären. Vielleicht schwingt hier auch eine feine Ironie mit.

¹⁷⁶ Zur Interpretation dieser Haltung siehe 2.2.3.

in V. 21.¹⁷⁷ Auf Marias Klage, in der – wie bei Marta – auch ihr Vertrauen zu ihm zum Ausdruck kommt, folgt Jesu Betroffenheit, allerdings keine verbale Antwort direkt an Maria; zwischen den beiden kommt kein eigentliches Gespräch zu Stande. Doch findet eine andere Art der Kommunikation statt. Während Jesus seit seiner Ankunft bisher statisch am selben Ort verweilte, gerät er nun selbst in Bewegung, zunächst innerlich: Er ist zutiefst erschüttert, als er sie und die anderen weinen sieht (V. 33);¹⁷⁸ gemeinsam mit Maria nimmt er die sie begleitenden Jüdinnen und Juden wahr, welche ab V. 36 in den Vordergrund treten. Seine Frage, wo sie Lazarus bestattet hätten (ποῦ τεθείκατε αὐτόν, V. 34), beantworten Maria und die mir ihr Gekommenen: ἔρχου καὶ ἴδε (vgl. 1,39). Die Szene ist von Emotionen geprägt, welche auch körperlichen Ausdruck finden. In V. 35 beginnt Jesus ebenfalls zu weinen (ἐδάκρυσεν) und nimmt mit seinen Tränen an der Trauer der ihn umgebenden Menschen teil,¹⁷⁹ in V. 38 ist nach den differierenden Kommentaren der Umstehenden (V. 36f.; vgl. die konträre Reaktion in V. 45f.)¹⁸⁰ erneut von seiner inneren Erregung die Rede, als er zum Grab kommt. Im Zentrum steht nun die Auferweckung des Lazarus. Die Begegnung mit Maria, welche Jesus bald

¹⁷⁷ Weist die Dublette in 11,21/32 auf verschiedene diachrone Schichten der Gesamterzählung hin? Wie in Joh 20,2/13, wo die Klage Marias von Magdala persönlicher wird, könnte auch hier der einzige Unterschied im Wortlaut, das vorgezogene Personalpronomen μου, auf stärkere innere Beteiligung deuten; vgl. van Tilborg, Love 193: „... there is a subtle difference in formulation which changes the tone of the communication.“

¹⁷⁸ Sein „Ergrimmen“ (ἐνεβριμήσατο) richtet sich nicht gegen deren Trauer (als Zeichen ihres Unglaubens; so etwa Bultmann, Evangelium 310f.; Schnackenburg, Johannesevangelium II 421f.), sondern gegen den Tod, auch wenn dessen Endgültigkeit außer Kraft gesetzt wird, wofür ja die Erzählung ein Zeichen setzt (vgl. Wengst, Johannesevangelium II 31f.; außerdem Brown, Gospel 435; Kremer, Lazarus 73, 364; O’Day/Hylen, John 117). „Es handelt sich dabei um jene existenzielle Erschütterung, die der Tod und das Wissen um ihn stets in uns auslösen, jenen zornigen Protest gegen das harte Geschick des Sterbenmüssens, dem kein Sterblicher entgeht, selbst der Glaubende nicht, obwohl er das wahre Leben schon in sich trägt.“ (Schenke, Johannes 228.) Das zweite Verb in V. 33 (ἐτάραξεν ἑαυτόν) erinnert an Jesu Erschütterung in Getsemani (ἡ ψυχὴ μου τετάρακται, 12,27; siehe Ps 6,4).

¹⁷⁹ Dazu van Tilborg, Love 194: „It is one of the few times that Jesus reacts bodily. (...) Seeing Mary’s grief, it becomes possible for Jesus to express his own grief based on his love for his friend Lazarus.“ Schnackenburg kommentiert die für ihn „nach V 33 in der Tat überraschende Bemerkung über die Tränen Jesu“ (ders., Johannesevangelium II 422): „Auf dem traurigen Gang zum Grab des Freundes wird auch Jesus von der Dunkelheit des Todesgeschicks berührt. (...) Die Größe der Tat Jesu wird nur erkennbar, wenn die Härte des physischen Todes nicht verharmlost wird.“ (Ebd. 423.)

¹⁸⁰ Hier wird bereits die sich vollziehende Spaltung angedeutet: siehe τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν ... in V. 37/46.

nicht mehr als Einzelne gegenübertritt, sondern „in die Pluralität der Trauernden eingegangen“¹⁸¹ ist, führt zur Zeichenhandlung.¹⁸²

Wie Jesu Dialog mit Maria von Magdala ist auch jener mit der betanischen Maria von Emotionalität gekennzeichnet (vgl. auch das sich wiederholende Motiv κλάίω in Joh 20,11.13.15). Beide Jüngerinnen stehen in einem besonderen Naheverhältnis zu Jesus, der in beiden Szenen διδάσκαλος genannt wird (vgl. 11,28; 20,16). Beide werden von ihm gerufen (vgl. 11,28; 20,16) und gehören zu „den Seinen“: „Mary of Bethany because Jesus loved her as he loved ‚his own‘ (cf. 11.5; 13.1), and Mary Magdalene because, by recognizing Jesus’ voice, she belongs to his flock of sheep who hear his voice (cf. 10,4)“¹⁸³.

Wenn auch kein direkter Einschnitt vorliegt, lässt sich eine Szeneneinteilung durch die Ortswechsel vornehmen: Nach dem in V. 28-31 geschilderten Aufbruch vom Haus erfolgt in V. 32-37 Jesu Begegnung mit Maria und den Jüdinnen und Juden am Ort seines vorausgehenden Gesprächs mit Marta; die Frage nach der Begräbnisstätte (V. 34) führt im überleitenden V. 38 zum Gang zum Grab, wo das folgende Geschehen situiert ist.

Der retardierende Einwand des Verwesungsgeruches in V. 39 auf Jesu Aufforderung, den Stein vom Grab wegzunehmen, verdeutlicht noch einmal auf drastische Weise, dass Lazarus definitiv tot ist (τεταρτάκιος γάρ ἐστιν verweist zurück auf V. 17).¹⁸⁴ Dabei fungiert Marta, die hier als ἡ ἀδελφή τοῦ τετελευτηκότος wieder in die Erzählung eingeführt wird, als Repräsentantin der LeserInnen¹⁸⁵, welche durch Jesus in V. 40 an den bereits in V. 4 formulierten Sinn des Geschehens erinnert werden: „Habe ich dir nicht gesagt, dass du, wenn du glaubst, *die Herrlichkeit Gottes* sehen wirst (ὄψῃ)?“¹⁸⁶ Den

¹⁸¹ Wengst, Johannesevangelium II 32.

¹⁸² Dazu siehe bereits I.9.3, wo ich auch die Entsprechungen zur Grabesgeschichte in Joh 20 herausgestellt habe.

¹⁸³ Kitzberger, Mary 584; sie schließt daraus: „By realizing this configuration, new light is shed on the characterizations of both women; one is portrayed in the light of the other.“ (Ebd.) Bei der betanischen Maria, die Jesu Ruf folgt, klingt auch Joh 10,3f. an.

¹⁸⁴ Vgl. auch Wengst, Johannesevangelium II 33; Kremer, Lazarus 75, 366. Weiters Schenke, Johannes 229: „Drastischer kann der unbedingt eingetretene Tod nicht festgestellt, deutlicher die Haltung Marthas, die kein Zeichen mehr braucht und erwartet, nicht beschrieben werden.“

¹⁸⁵ Vgl. auch Schenke, Johannes 229; Wengst, Johannesevangelium II 34; Schnackenburg, Johannesevangelium II 420, 422.

¹⁸⁶ Auch an dieser Stelle bezieht sich ὄπάω auf ein tieferes Sehen, das zum gläubigen Erkennen führt. Im Blick auf Marta kann die Aussage nur an V. 25-27 anknüpfen. Angesichts des nicht unproblematischen Anschlusses der Antwort Jesu an den in V. 21-27 wiedergegebenen Dialog sieht hier van Tilborg, Love 195, „a narrative break in the text“ (dagegen betont er die kohärente Einheit von Joh 20,1-18: vgl. ebd. 199f.).

Glaubenden wird – im nun folgenden Zeichen – die Leben spendende δόξα τοῦ θεοῦ offenbar. Dabei wirkt das erzählte Wunder wie eine narrative Dramatisierung der Rede Jesu in 5,19-29 (siehe bes. V. 25.28f.).¹⁸⁷ „Was am Grab des Lazarus geschieht, ist demnach eine Vorwegnahme dessen, was am Ende der Tage geschieht. Es ist aber auch eine Veranschaulichung dessen, was sich nach Joh 5,25 schon gegenwärtig ereignet“¹⁸⁸.

Da Marta ihren Glauben schon bekannt hat (V. 27), kommen als eigentliche AdressatInnen des Zeichens, das Jesu Identität und Auftrag enthüllt, die umstehenden Leute, welche Maria gefolgt sind, in den Blick (vgl. im Gebet¹⁸⁹ Jesu V. 42: ἵνα πιστεύσωσιν¹⁹⁰ ὅτι σὺ με ἀπέστειλας). In V. 45 wird (als Erfüllung von V. 42) die entsprechende Reaktion geschildert: Viele der Anwesenden gelangen zum Glauben. Somit erweist sich V. 45 als angemessener Abschluss der Zeichenhandlung, während V. 46 bereits zum Todesurteil des Hohen Rates überleitet. Die Reaktion der Schwestern bleibt offen.

Es fällt auf, dass Maria im Vergleich zu ihrer Schwester recht schweigsam ist. Auch in V. 39, wo man eine Antwort seitens Marias erwarten könnte, erscheint plötzlich wieder Marta; hier stellt sich ähnlich wie in 20,11 die Frage, wann diese zum Grab gekommen ist. Der von Maria in V. 32 begonnene Dialog wird einerseits zwischen ihren BegleiterInnen und Jesus, andererseits zwischen Marta und Jesus fortgesetzt.

2.2.1.6. Marta als Trägerin der joh Christologie

Aus dem Textbefund werden diachrone Hypothesen abgeleitet; so zieht etwa T. Karlsen Seim den Schluss: „In Jn 11 the Martha episode is markedly more Johannine than the Mary episode, which may imply that Martha represents the Johannine expansion of a tradition that was more in favour of Mary ...“¹⁹¹

¹⁸⁷ Zur namentlichen Anrufung vgl. auch 10,3.

¹⁸⁸ Kremer, Lazarus 77.

¹⁸⁹ Interessant ist die Korrelation ἤραν οὖν τὸν λίθον – ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρην τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω ... in V. 41: „Dem Aufheben des Steines entspricht das Aufheben der Augen Jesu nach oben. Damit wird der Tote gleichsam Gott überwiesen.“ (Wengst, Johannesevangelium II 34.) Das Dankgebet in V. 41f. bestätigt Martas Aussage in V. 22.

¹⁹⁰ Vgl. den ähnlichen Finalsatz in V. 15.

¹⁹¹ Karlsen Seim, Roles 71. Schnackenburg, Johannesevangelium II 401, folgert aus Beobachtungen am Text, „daß schon im mündlichen Traditionsprozeß vor der Quelle die Schwestern hinzugekommen sind, aus einer Tradition, die auch in Lk 10, 38-42 einen Niederschlag gefunden hat. Aber in der Quelle war Maria die Hauptperson (vgl. V 1. 31. 45) ... Joh hat Martha in den Vordergrund gerückt (V 5. 19. 20-37. 39f).“ (Vgl. auch ebd. 430.)

Die Erstnennung Marias in V. 1 sowie ihre besondere Einführung in V. 2¹⁹² könnten daran erinnern, dass ursprünglich *sie* die Hauptrolle spielte, ebenso, dass die Jüdinnen und Juden, die nach V. 31 bei *ihr* im Haus gewesen waren, um *sie* zu trösten (diff. V. 19), *ihr* folgten (V. 31.33); insbesondere wirft der Epilog, der bloß von *ihren* AnhängerInnen redet, die Frage auf, ob die ursprüngliche Wundererzählung nur oder hauptsächlich mit Maria verbunden war.¹⁹³ Hingegen lässt der typisch joh V. 5, der Jesu Naheverhältnis zu Marta, Maria und Lazarus thematisiert, *Marta* als wichtigere Figur hervortreten. Ihre Rolle scheint in der Erzählung zu einem Sprachrohr für die spezifische joh Theologie und Christologie ausgebaut zu sein.

Dass Marta dabei mit ihrem Messiasbekenntnis – wie andere TraditionsträgerInnen im JohEv – eine Position einnimmt, welche die Synoptiker Petrus zuschreiben, wirft ein bezeichnendes Licht auf die joh Tradition auch in ekklesiologischer Hinsicht: „In John, the primacy seems to be a shared charism. The Beloved Disciple has primacy as the authoritative witness to revelation (cf. 19:35); a certain pastoral primacy is recognized in Peter (cf. 21:15-17); apostolic primacy as witness to the paschal mystery belongs to Mary Magdalene (20:17-18). In this scene, Martha seems to be the locus of the primacy of faith. She speaks the faith of the community as it overcomes the ultimate scandal of death by belief in the one who is Life itself.“¹⁹⁴

¹⁹² Als sekundäre Glosse könnte V. 2 jedoch auch eine spätere redaktionelle Akzentuierung anzeigen. Vgl. Brown, Gospel 433: „A study of vs. 2, which is clearly an editorial addition, suggests that later editing gave prominence to Mary. (...) The emphasis on Mary provides the bridge between the Lazarus story of xi and the story of the anointing at Bethany in xii 1-9.“

¹⁹³ Hier könnte man mutmaßen, ob der Dialog mit Marta – als redaktionelle Erweiterung – vielleicht aus V. 32 entfaltet wurde. Weiter ließe sich spekulieren, ob nicht erst durch die Einführung von Marta das auch von Lk 10,38-42 her bekannte Schwesternpaar mit der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus verknüpft wurde – sodass zunächst nur von *einer* Verwandten des Lazarus die Rede war. Dazu würde auch das längere Zitat des *Geheimen MkEv* (siehe Rau, Gemeindechristentum 482ff.; Klauck, Evangelien 48-52; Petersen, Werke 224-232; Theißen/Merz, Jesus 58f.) in einem Brief des Clemens von Alexandrien an Theodoros passen, in dem manche (z. B. M. Smith, der den Text zuerst veröffentlichte) die Vorlage von Joh 11 sehen (kritisch demgegenüber Rau, Gemeindechristentum 483, 492; Kremer, Lazarus 90, 117): Καὶ ἔρχονται εἰς Βηθανίαν καὶ ἦν ἐκεῖ μία γυνὴ ἧς ἀδελφὸς αὐτῆς ἀπέθανεν ... Freilich wirft die Abschrift aus dem 18. Jh. Fragen hinsichtlich der Echtheit des Briefs und der näheren Datierung der zitierten Schrift auf, auch das Verhältnis zu den kanonischen Evangelien wird kontrovers diskutiert (Rau nimmt – anders als Kremer, Lazarus 117, der hier „ein altes Zeugnis der Wirkungsgeschichte von Joh 11“ sieht – eine ausschließliche Abhängigkeit von Mk an; dass keinerlei Beziehung zu Joh vorliege, scheint allerdings angesichts der motivisch-inhaltlichen Anklänge an das JohEv sowie dessen früherer Rezeption in Ägypten fraglich).

¹⁹⁴ Schneiders, Women 41.

2.2.2. Joh 12,1-8

Da für die Erzählung von Marias Salbungsakt – anders als bei der Begegnung Jesu mit der Samaritanerin in Joh 4 und der Auferweckung des Lazarus in Joh 11 – ein synoptischer Vergleichsstoff vorliegt, biete ich zunächst eine komparative Übersicht zu den sprachlichen und motivischen Übereinstimmungen mit den synoptischen Salbungsgeschichten:

Joh 12,1-8	Vergleichsstellen ¹⁹⁵
<p>1 Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ <u>ἑξήμερῶν</u> τοῦ πάσχα <i>ἦλθεν εἰς Βηθανίαν,</i></p> <p>ὅπου ἦν Λάζαρος, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς.</p> <p>2 ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, <i>καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει,</i></p> <p>ὁ δὲ <u>Λάζαρος</u> εἰς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ.</p>	<p>Mk 14,1a: Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ <u>δύο ἡμέρας</u>. (Vgl. Mt 26,2.)</p> <p>Mk 14,3: Καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ (vgl. Mt 26,6) ...; Lk 7,36: εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκον ... (zu Betanien vgl. auch Joh 11,1.18).</p> <p>Joh 11,1-44.</p> <p>Lk 7,36: Ἦρώτα δὲ τις αὐτὸν τῶν Φαρισαίων ἵνα φάγη μετ' αὐτοῦ ...</p> <p>Lk 10,40: ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν <u>διακονίαν</u> ... <u>διακονεῖν</u> ... (zu Marta vgl. auch Joh 11,1ff.).</p> <p>Mk 14,3: ... ἐν τῇ οἰκίᾳ <u>Σίμωνος</u> τοῦ λεπροῦ (vgl. Mt 26,6), <u>κατακειμένου</u> αὐτοῦ ... (vgl. Mt 26,7: ... αὐτοῦ ἀνακειμένου) / Lk 7,37: ὅτι <u>κατάκειται</u> ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου (40. 43f. <u>Σίμων</u>); 49: οἱ <u>συνακαείμενοι</u>.</p>
<p>3 Ἡ οὖν <u>Μαριάμ</u></p> <p>λαβοῦσα λίτραν <u>μύρου</u> <u>νάρδου</u> <u>πιστικῆς</u> <u>πολυτίμου</u></p> <p><i>ἤλειπεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμασεν ταῖς θριξίν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ·</i></p> <p>ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς <u>ὀσμῆς</u> τοῦ <u>μύρου</u>.</p>	<p>Mk 14,3: ... ἦλθεν <u>γυνή</u> (vgl. Mt 26,7) ... / Lk 7,37: <u>γυνή</u> ἧτις ἦ ἐν τῇ πόλει <u>ἀμαρτωλός</u> (zu Maria vgl. auch Joh 11,1ff.).</p> <p>Mk 14,3: ... ἔχουσα <u>ἀλάβαστρον</u> <u>μύρου</u> <u>νάρδου</u> <u>πιστικῆς</u> <u>πολυτελοῦς</u> (Mt 26,7: ... <u>βαρυτίμου</u>) ... / Lk 7,37: ... <u>κομίσασα ἀλάβαστρον</u> <u>μύρου</u>.</p> <p>Lk 7,38: ... καὶ <u>ταῖς θριξίν</u> τῆς κεφαλῆς αὐτῆς <u>ἐξέμασεν</u> ... <u>τοὺς πόδας</u> αὐτοῦ καὶ <u>ἤλειπεν</u> τῷ μύρῳ. (Vgl. 7,44.46; dort Aor.) / Mk 14,3: ... <u>κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς</u> (vgl. Mt 26,7).</p> <p>Zum Duft des Salböls vgl. Hld 1,3f.12.</p>

¹⁹⁵ Wörtliche Übereinstimmungen sind kursiv gesetzt, Unterschiede durch Unterstreichung gekennzeichnet.

<p>4 λέγει δὲ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ὁ μέλλων αὐτὸν παραδίδοι·</p> <p>5 διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς;</p> <p>6 εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτοχῶν ἔμελεν αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν.</p>	<p>Mk 14,4: ἦσαν δὲ <u>τινες</u> ἀγανακτοῦντες πρὸς αὐτούς· ... / Mt 26,8: ἰδόντες δὲ <u>οἱ μαθηταὶ</u> ἠγανάκτησαν λέγοντες· ... (vgl. Lk 7,39: ὁ <u>Φαρισαῖος</u>).</p> <p>Mk 14,4f.: εἰς <u>τί</u> ...; ἠδύνατο γὰρ <u>τοῦτο τὸ μύρον</u> πραθῆναι ἐπάνω <u>δηνარიῶν τριακοσίων</u> καὶ <u>δοθῆναι</u> τοῖς <u>πτωχοῖς</u> ... (vgl. Mt 26,8f.).</p>
<p>7 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς·</p> <p><i>ἄφες αὐτήν,</i></p> <p>ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτὸ·</p> <p>8 τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε.</p>	<p>Mk 14,6: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν (vgl. Mt 26,10; Lk 7,40)·</p> <p><i>ἄφετε αὐτήν ...</i></p> <p>Mk 14,8: ... προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν. (Vgl. Mt 26,12.)</p> <p>Mk 14,7 par. Mt 26,11: <i>πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν ..., ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε.</i></p>

- (1) Sechs Tage vor dem Pascha kam Jesus nun nach Betanien,
wo Lazarus war, den Jesus von den Toten auferweckt hatte.
- (2) Sie bereiteten ihm nun ein Mahl dort, und Marta versah den Tischdienst, Lazarus aber war einer von denen, die mit ihm bei Tisch waren.
- (3) Da nahm Maria ein Pfund echten, kostbaren Nardenöls, salbte die Füße Jesu und wischte mit ihren Haaren seine Füße ab; das Haus aber wurde erfüllt vom Duft des Öls.
- (4) Doch Judas Iskariot, einer von seinen JüngerInnen, der ihn verraten sollte, spricht:
- (5) „Warum wurde dieses Öl nicht für 300 Denare verkauft und (der Erlös) den Armen gegeben?“
- (6) Er sagte dies aber nicht, weil ihm an den Armen lag, sondern weil er ein Dieb war und, da er die Kasse hatte, die Einlagen zu unterschlagen pflegte.
- (7) Da sagte Jesus:
- „Lass sie, damit sie es im Hinblick auf den Tag meines Begräbnisses bewahrte¹⁹⁶;
- (8) denn die Armen habt ihr immer bei euch, mich aber habt ihr nicht immer.“

¹⁹⁶ Der Sinn von τηρέω ist hier nicht ganz klar. Schnackenburg, Johannesevangelium II 458, übersetzt: „*Sie sollte es für den Tag meines Begräbnisses aufbewahren.*“ (Erläuterung ebd. 462f.) Auch nach Blinzler, Prozeß 407f., ist der Begräbnistag proleptisch gemeint: „Für diesen Tag sollte Maria das Salböl, statt es für Almosen zu verwenden, aufbewahren, um es nun, wie sie getan, für einen ungleich höheren und dringlicheren Dienst zu gebrauchen, für den Liebesdienst der Salbung des sozusagen schon in den Tod gegebenen Herrn“. Außerdem Brown, Gospel 449; Wengst, Johannesevangelium II 50f. – Oder sollte man sich auf Lk 2,19 (συνετήρει; dazu Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 158: „im Gedächtnis bewahren“) berufen: *damit sie es im Hinblick auf den Tag meines Begräbnisses im Gedächtnis bewahre?* Siehe auch die ausführliche Diskussion bei Barrett, Evangelium 409f., und Lindars, Gospel 418f.

2.2.2.1. Vergleich mit den synoptischen Salbungsgeschichten

Der Stoff einer Salbung Jesu wird dreimal verschieden präsentiert (Mk 14,3-9 par. Mt 26,6-13; Lk 7,36-50; Joh 12,1-8). Folgende Strukturmomente bilden das Grundgerüst der differierenden Erzählungen: In einem Haus findet ein Gastmahl statt, zu welchem Jesus eingeladen ist (a); dort salbt eine Frau Jesus (b), was eine negative Reaktion seitens der Umgebung hervorruft (c); Jesus verteidigt die Salbende und belehrt die Anwesenden (d).

Bei *Mk* (und *Mt*) ist es eine *anonyme Frau* (vgl. Mk 14,3 par. Mt 26,7), welche Jesu *Haupt* mit Öl salbt (vgl. Mk 14,3 par. Mt 26,7). Dieser Akt, der von Jesus selbst als Salbung für sein Begräbnis interpretiert wird (vgl. Mk 14,8 par. Mt 26,12), erfolgt unmittelbar vor der *Passion* (zwei Tage vor dem Pascha nach Mk 14,1 par. Mt 26,2) in *Betanien*, im Hause *Simons des Aussätzigen* (vgl. Mk 14,3 par. Mt 26,6) und erregt den Unwillen von *einigen* der Anwesenden (vgl. Mk 14,4; diff. Mt 26,8: οἱ μαθηταί).

Lk nennt keinen Ort, doch aufgrund des Kontextes ist das Geschehen während Jesu Wirkens in *Galiläa* zu lokalisieren. Als Gastgeber tritt hier ein *Pharisäer* auf, der durch Jesu Anrede ab V. 40 als *Simon* namentlich identifiziert wird (zunächst nur als τις τῶν Φαρισαίων eingeführt, V. 36). Eine namenlose *Sünderin* (γυνὴ ἣτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός, V. 37) salbt Jesu *Füße* (siehe V. 37f.; außerdem V. 44-46). Jesus belehrt den negativ eingestellten Pharisäer (vgl. V. 39) durch ein *Gleichnis* (vgl. V. 41-43), das die Salbung in den Zusammenhang von Liebe und Sündenvergebung stellt (in der Wirkungsgeschichte wurde diese als Reueszene interpretiert). Während also die szenische Anlage und das Setting (Gastmahl bei Simon) Ähnlichkeiten mit der *mk* (und *mt*) Geschichte aufweisen, bewirkt die *Sündenvergebungsthematik* eine neue Akzentuierung der Grunderzählung; die Salbende wird zur Sünderin, der Aussätzige zum Pharisäer. Dass aber bei *Lk* die prophetische Zeichenhandlung einer Frau am Vorabend der Passion entfällt¹⁹⁷ und sich stattdessen an anderer Stelle eine Salbungsgeschichte findet, welche eine Prostituierte in den erzählerischen Mittelpunkt stellt, mag durchaus bestimmte androzentrische Tendenzen des *LkEv* beleuchten.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Nach Dauer, Produkt 1707, hat *Lk* diese Geschichte „wegen der Duplizität der Salbung gestrichen“.

¹⁹⁸ Vgl. dazu auch Bieberstein, Jüngerinnen 174-177. Außerdem Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 11 (ohne bereits eine traditionskritische Entscheidung zu treffen): „Lukas ... verlagert den Blickpunkt von der Frau als Jüngerin zur Frau als Sünderin.“ Fander, Stellung 134, spricht von einer „Entwertung“ der *mk* Salbungsgeschichte: „Aus der christologisch bedeutsamen Stelle wird eine moralische Erbauungsgeschichte.“ (Ebd. 306.) Vgl. weiters Schaberg, Resurrection 76: „Luke 7, which may have some basis in a separate, independent story about another woman, has overpowered and overwritten the story in Mk 14 about the prophet.“ Die

Joh situiert die Erzählung wiederum – wie Mk und Mt – vor der *Passion* in *Betanien* (allerdings vor dem Einzug in Jerusalem), *sechs* Tage vor dem Pashafest (vgl. 12,1; mit Rückverweis auf die *Auferweckung des Lazarus* in Joh 11). Der Name des bzw. der GastgeberIn wird nicht direkt genannt (vgl. 12,2 – handelt es sich um *Marta?*).¹⁹⁹ Nicht eine anonyme Frau salbt Jesus, sondern *Maria von Betanien*, welche in einem Naheverhältnis zu Jesus steht (siehe 11,5), wobei die Salbungshandlung in V. 3 (siehe schon 11,2) wie eine Kombination aus Mk 14,3 par. Mt 26,7 und Lk 7,38.44.46 erscheint. Der Vorwurf des *Judas* (entsprechend der joh Tendenz zu individualisieren)²⁰⁰ erinnert im Wortlaut an die mk bzw. mt Version (vgl. Joh 12,5 / Mk 14,4f. par. Mt 26,8f.); V. 6 diskreditiert seinen Einwand sogleich mit einem unedlen Motiv (ὅτι κλέπτῃς ἦν ...). Auch Jesu Worte in V. 7f. zeigen eine Beeinflussung durch die mk Salbungsgeschichte (vgl. Mk 14,6-8 par. Mt 26,10-12).

Insgesamt erweckt die joh Variante den Eindruck einer Kombination von Mk 14,3-9 par. Mt 26,6-13 einerseits mit Lk 7,36-50 (insbesondere was die Art der Salbung betrifft) andererseits – unter Einschluss der Tradition betreffs Marta und Maria (vgl. Lk 10,38-42). Während allerdings eine Kenntnis der mk Erzählung nicht zuletzt aufgrund der wörtlichen und inhaltlich-strukturellen Übereinstimmungen nahe liegt,²⁰¹ ist der traditionsgeschichtli-

Verdrängung der Prophetin durch die Sünderin betraf später Maria von Magdala. (Vgl. auch dies., *Thinking* 180).

¹⁹⁹ Insbesondere zur Ikk Darstellung, wo ein von Jesus nicht völlig überzeugter Pharisäer diesen einlädt, entsteht ein starker Kontrast: Bei Joh findet sich Jesus – nach dem Todesbeschluss des Hohen Rates – im Kreise seiner φίλοι (vgl. 11,5). Dazu Kitzberger, *Mary* 578f.: „... a very significant negative configuration is established between the chief priests and the Pharisees on the one hand (cf. 11.57) and the Bethany family on the other hand. Hostility and love form a sharp contrast.“ Beirne, *Women* 143, sieht das Mahl „as both a celebration of the ‚resurrection and the life‘ symbolized in the person of Lazarus, and ... an anticipation of the last supper with ‚those he loved‘“ (vgl. 13,1).

²⁰⁰ Zu beachten ist aber auch, dass bei Mk im unmittelbaren Anschluss an die Salbungsgeschichte der Verrat durch Judas geschildert wird (Mk 14,10f. par. Mt 26,14-16). – Verknüpft Joh diese Information mit der Salbung aufgrund der mk Abfolge? (Dazu Sabbe, *Anointing* 2064: „It is probable ... that also here Mark may have inspired John.“)

²⁰¹ Brown, *Gospel* 451ff., geht hingegen von einer gemeinsam benutzten Quelle aus, wobei Joh einige Informationen zuverlässiger bewahrt hätte. Eine ähnliche Erklärung bietet Schnackenburg, *Johannesevangelium* II 466: „Der Evangelist hat eine mit den Syn verwandte Quelle benutzt.“ Traditionsgeschichtlich argumentiert Blank, *Frauen* 27: „Dem johanneischen Kreis lag in der mündlichen Tradition eine Erzählung der ‚Salbung in Betanien‘ vor, die in den Grundzügen mit der Markus- oder auch mit der Matthäusversion der Geschichte übereinstimmte. Diese Geschichte wurde im johanneischen Kreis mit der ‚Auferweckung des Lazarus‘ verbunden und dieser angepaßt. Entsprechend wurden in die Darstellung eine Reihe ‚konkreter‘ Personen und Züge eingetragen, so vor allem die drei Geschwister Lazarus,

che Konnex mit der Lk Version schwieriger zu klären. Die Gemeinsamkeiten beziehen sich hauptsächlich auf das Salben der Füße Jesu und deren Abtrocknen mit den Haaren (bei Lk in umgekehrter Reihenfolge, aber mit gleichem Vokabular), ansonsten überwiegen die Unterschiede. Die Parallelen könnten wie bei Joh 20 aber auch über mündliche Traditionsströme zu erklären sein, eine Abhängigkeit von Lk im Sinne einer direkten Beeinflussung lässt sich nicht beweisen.²⁰²

Dass Lk allein die mk Vorlage frei umgestaltet hätte, erscheint fraglich.²⁰³ Möglicherweise sind hier zwei Geschichten verwoben, die mk Version und eine aus der vorlk mündlichen Überlieferung²⁰⁴ (mit einer Sünderin – oder handelt es sich hier um eine Lk Umdeutung?)²⁰⁵, wobei kontroversiell diskutiert wird, ob beide auf eine gemeinsame Grunderzählung zurückgehen und die Lk Variante – insbesondere mit dem integrierten Gleichnis von den beiden Schuldnern – nur ein ausgeführteres Stadium repräsentiert oder ob sie zwei ursprünglich verschiedene Ereignisse wiedergeben, die schließlich ähnlich erzählt worden sind.²⁰⁶

Martha und Maria, sowie die Gestalt des Judas Iskariot.“ – Anders Thyen, Erzählung 2036f.; Sabbe, Anointing 2051ff., bes. 2055-2068.

²⁰² Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium II 431: „... die Berührungen müssen sich in einem früheren Traditionsprozess ergeben haben ...“ Anders Thyen, Erzählung 2036; Sabbe, Anointing 2051ff., der eine literarische Abhängigkeit von allen drei Synoptikern aufzuzeigen sucht, bes. 2072f.

²⁰³ Insbesondere könnten auch die Schwierigkeiten bei der Interpretation von V. 47ff. (gerade im Deutungszusammenhang mit der Parabel V. 41-43) auf eine redaktionelle Überformung einer bereits vorliegenden Tradition deuten. – Anders hingegen Sabbe, Anointing 2069-2071.

²⁰⁴ Vgl. Bovon, Evangelium I 388. Ähnlich spricht Blank, Frauen 43, von einer „lukanischen Sonderüberlieferung, in der die Erzählung von der Sünderin in Verbindung mit dem Gleichnis bereits vorgegeben war“.

²⁰⁵ Schaberg, Resurrection 83, verweist auf Mt 21,31f. als möglicherweise zugrunde liegende Q-Tradition.

²⁰⁶ Bovon, Evangelium I 387, versteht „alle vier Berichte ... als schriftliche Fixierungen einer einzigen evangelischen Erinnerung“. Hingegen nimmt Brown, Gospel 450-452, zwei unterschiedliche Ereignisse an (wobei er sich auf P. Benoit beruft): (a) Jesu Begegnung mit einer Sünderin im Hause eines Pharisäers in Galiläa, welche die von ihren Tränen benetzten Füße Jesu mit ihrem Haar abwischt (ohne Salbung); (b) eine Hauptsalbung in Betanien im Hause Simons des Aussätzigen. Für ihn repräsentiert die vorliegende joh Geschichte (wie auch die Lk Version) „a somewhat confusing amalgamation of details from two originally separate incidents“ (ebd. 452): „Such a confused transferral of details can best be explained on the level of contact during the oral stage of transmission. We have seen and will see other instances of cross-influence between Luke and John going in both directions.“ (Ebd. 451.) Ähnlich Lindars, Gospel 413f., sowie ders., John 49: „Thus John uses the Bethany story, but takes the motif of the feet from the Luke’s source, whereas Luke reproduces the source, but adds the motif of anointing from the Bethany story.“ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 11f., sieht in der Hauptsalbung und der dadurch vermittelten prophetischen Bestätigung Jesu als Messias

Die Harmonisierung der Salbungserzählungen in der Wirkungsgeschichte führte letztlich zu *einer* salbenden Frau (der zum Teil aber durchaus mehrere Salbungsakte zugesprochen wurden), einer Sünderin namens Maria, welche über die Identifikation mit Maria von Magdala zur kirchlichen Einheitsgestalt der reuigen Magdalena wurde.²⁰⁷

2.2.2.2. Die joh Salbungsgeschichte: Maria als Prototyp joh Jüngerschaft

Nachdem Maria in 11,5 als von Jesus geliebt vorgestellt worden ist, folgt nun eine Handlung ihrerseits, die ihre Liebe zu ihm bezeichnet;²⁰⁸ in diesem Licht wird sie als die ideale Jüngerin präsentiert.

Wenn man Marias Salbungsakt für sich nimmt – insbesondere im Vergleich mit den entsprechenden synoptischen Erzählungen –, fällt freilich auf, dass sie Jesu Füße (anstatt seines Hauptes wie bei Mk und Mt) zuerst salbt²⁰⁹ und dann erstaunlicherweise das teure²¹⁰ Öl mit ihrem Haar abwischt (wohingegen bei Lk die umgekehrte Reihenfolge vorliegt). „The act ... is so strange if taken literally that we are virtually forced to attach primary importance to its

durch eine Frau die ursprüngliche Version, „eine politisch gefährliche Geschichte“ (ebd. 12), welche in den redaktionellen Fassungen der Evangelien entpolitisiert worden sei.

²⁰⁷ Dazu in IV.2.2.

²⁰⁸ Etliche Kommentatoren rekurren auf eine Dankbarkeit über die Auferweckung ihres Bruders als Motiv, was meines Erachtens den Sinngehalt der Szene eigentlich nicht trifft. Eher kann ich mich Beirne, *Women* 158f., anschließen: „The nature and extravagance of her action indicate that she recognizes that Jesus’ death will be the price of her brother’s restoration to life, but that in this gift lies the symbol of that eternal life to be found only in the Johannine Jesus who is what he claims to be, ‘the resurrection and the life’ ...“

²⁰⁹ Belege zur – vielleicht im jüdischen Bereich gar nicht so ungewöhnlichen (wie oft herausgestellt wurde) – Salbung von Füßen bietet Wengst, *Johannesevangelium* II 48. „Ungewöhnlich ist hier aber, dass bei einem Gastmahl nur die Füße Jesu gesalbt werden, und ungewöhnlich ist auch, dass es mit einer unverhältnismäßig großen Menge außerordentlich kostbaren Nardenöls geschieht.“ (Ebd.) Siehe auch Bill. I 426-428 (SklavInnendienst). – Van Tilborg, *Love* 196-198, hebt die erotisch-sexuellen Konnotationen von Marias extravaganter Geste hervor (er bringt entsprechende Belege aus der griechischen Literatur für die Fußsalbung). Meines Erachtens weist jedoch (ähnlich wie beim Geliebten Jünger und Maria von Magdala) die erotische Komponente auf eine metaphorisch-mystische Sprach- und Erzählwelt. In der mittelalterlichen Rezeption etwa (z. B. in der *Magdalenenvita* des Pseudo-Hrabanus Maurus) wird der erotische Sinngehalt der Szene durch Hld-Zitate weiter entfaltet. Fehribach, *Bridegroom* 110, sieht in Maria „the betrothed of the messianic bridegroom“ („she represents the Jews“: ebd.).

²¹⁰ Der Wert von 300 Denaren entspricht nach Wengst, *Johannesevangelium* II 49, dem ein- einhalbfachen Jahreslohn eines Tagelöhners (bei durchgehender Beschäftigung).

symbolism.“²¹¹ Mehrere Elemente der Salbungssequenz, welche innerhalb des isolierten Kontextes eigentümlich erscheinen, erhalten jedoch eine sinnvolle Bedeutung, wenn man sie vor dem Hintergrund der Fußwaschungsszene in Joh 13 betrachtet, insofern Marias Geste wie eine Prolepse der Handlung Jesu beim Letzten Abendmahl wirkt, bei dem *er* – in Umkehrung der traditionellen Verhältnisse – seinen SchülerInnen die Füße wäscht und danach mit einem Handtuch abtrocknet (vgl. 13,5; insbesondere das Verb ἔκμασσειν²¹² deutet auf eine lexematische Verknüpfung der beiden Stellen).²¹³

Wenn Marias Salbungsakt im Sinne einer Fußwaschung zu interpretieren ist, wird sie einerseits als Schülerin eines Rabbis, dem sie die Füße wäscht, präsentiert.²¹⁴ Dazu passt auch, dass sie sich nach Martas Ruf in 11,28 (ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε) sogleich erhebt und zu Jesus eilt (V. 29); das Bild in 11,2; 12,3 und 11,32 (ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας) entspricht ihrer Porträtierung in Lk 10,39 (παρακαθησθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ – zum Sitzen vgl. Joh 11,20b: Μαριὰμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἔκαθέζετο), wo sie ebenfalls als Schülerin gezeichnet wird.²¹⁵ Andererseits erfüllt sie damit proleptisch Jesu Gebot an die JüngerInnen in 13,14f., einander nach seinem Vorbild zu dienen und „als Zeichen der Agape-Praxis wahrer Nachfolge einander die Füße zu waschen“²¹⁶. Denn im folgenden Kapitel des JohEv trägt Jesus seinen JüngerInnen das Zeichen der Fußwaschung als Beispielhandlung auf, um seine Liebe zu „den Seinen“ (vgl. 13,1) nachzuahmen. Mit ihrem Akt der Liebe und Hingabe realisiert Maria paradigmatisch

²¹¹ Schneiders, *Women* 42. Dabei scheinen jedoch die Salbung an sich sowie die Verwendung der Haare zum Abtrocknen im damaligen Kontext nicht außergewöhnlich gewesen zu sein, verweisen allerdings auf den Dienst von SklavInnen.

²¹² Sonst nur in Lk 7,38.44; Joh 11,2; 12,3.

²¹³ Vgl. Schneiders, *Women* 42; Karlsen Seim, *Roles* 73; Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 402; Dowling, *Rise* 50; Conway, *Gender* 91; so auch schon Lindars, *Gospel* 415-417 (vgl. auch ders., *John* 49); weiters Brodie, *Gospel* 407. Gruber, *Sehen* 72, Anm. 42, spricht von einer „narrativen Spiegelung“. Hingegen sieht Kitzberger, *Mary* 579, in Marias Handlung „a signal for the reader to establish intertextuality with *Luke's story of the anointing of Jesus' feet by the sinful woman* (7.36-50)“. Meines Erachtens sollten jedoch zuerst mögliche *intra*-textuelle Bezüge erwogen werden.

²¹⁴ Vgl. Schneiders, *Women* 42: „To wash the feet of one's master was an act of veneration by a disciple“. Eine solche Verpflichtung „scheint aus K^eth 96^a hervorzugehn“ (Bill. II 557; zum Beleg siehe Bill. I 527). Schneiders zieht aus dieser Darstellung Rückschlüsse bezüglich der joh Schule: „... it becomes especially significant that John presents a woman in this role. It is unlikely that he would have done so unless women in his community were active members of the school who devoted themselves to sacred study and discussion.“ (Ebd.)

²¹⁵ Dazu unten. Auch die Schüler(Innen?) von Propheten und späteren Rabbinen saßen ihren Lehrern zu Füßen.

²¹⁶ Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 403; vgl. auch Schneiders, *Women* 42; dies., *Testimony* 517; Kowalski, *Jesus* 161.

Jesu Liebesgebot (vgl. auch 13,34f.; 15,9-17). Ähnlich verwirklicht Martas Dienst (12,3) einen wesentlichen Aspekt joh Jesusnachfolge (siehe 12,26).

Die zentrale Rolle, welche Judas in beiden Szenen spielt, unterstreicht den Kontrast Marias als der wahren Jüngerin zu ihrem negativ gezeichneten Gegenpart, der einer der Zwölf ist.²¹⁷ Dessen Vorwurf wird von Jesus selbst scharf zurückgewiesen.²¹⁸

Die Salbung mit kostbarem Öl, welche den Einwand des Judas hervorruft, der (wie später Petrus bei der Fußwaschung) den Sinn des Zeichens nicht erfasst,²¹⁹ antizipiert ferner prophetisch²²⁰ Jesu Salbung für sein Begräbnis (siehe Jesu eigene Interpretation in 12,7: εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου).²²¹ Damit verweist diese Geschichte ebenso wie Joh 11 (und 13,1ff.) auf die bevorstehende Passion und Auferstehung Jesu, seine „Stunde“.²²² In V. 8 kündigt Jesus auch seinen bevorstehenden Abschied an: ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. Bereits der proleptische Erzählerkommentar zu Judas in 12,4 (ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι) spielte auf die Passion an.

²¹⁷ Ähnlich Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 402f., sowie Kitzberger, Mary 580: „Mary and Judas are ... portrayed as *type and anti-type*. The reader's evaluation of them is thereby influenced. Against the dark foil of Judas the character of Mary shines even more brightly.“ Ebenso sieht Reinhartz, Gospel 583, in ihr „the positive counterpart to Judas; the true female disciple is an alternative to the unfaithful male disciple.“ Beirne, Women 140-169, konstituiert die beiden im Rahmen ihrer Studie als – hier polares – „Johannine gender pair“; analog Conway, Gender 91f. Eine Kontrastierung der Salbenden gegenüber Judas erzielt auch der mk Kontext (dazu Fander, Stellung 132; Melzer-Keller, Jesus 39). Die joh Akzentuierung beschreibt Wengst, Johannesevangelium II 49: „Der engeren Beziehung, die Mirjam hier gegenüber der Frau in der Salbungsgeschichte bei Markus und Matthäus zu Jesus hat, entspricht eine dunklere Zeichnung der Gegenfigur.“

²¹⁸ Schneiders, Women 42, sieht in dem Einwand des Judas „another example of a male objection to a woman's unusual expression of her relationship with Jesus“. Ein interessanter Konnex zu 12,5f. zeigt sich in 13,29, wenn einige Jesu Auftrag an Judas dahingehend missverstehen – mit der expliziten Begründung, ἐπεὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχεν –, dass er für das Fest Nötiges kaufen oder *den Armen* etwas *geben* solle (ἢ τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῶ); hier kommt joh Ironie ins Spiel. (Vgl. auch Beirne, Women 162; Lindars, John 50.)

²¹⁹ Vgl. Kowalski, Jesus 161.

²²⁰ Kitzberger, Mary 580, verweist auf die mk-mt Parallele: „Interfiguralität ist again established between Mary of Bethany and the woman who anointed Jesus in the stories of Mark and Matthew. Thus Mary's prophetic qualification is stated implicitly.“ Zur prophetischen Rolle der mk Salbenden siehe Fander, Stellung 123ff.

²²¹ Dazu passt, dass Marias aufgelöste Haare nicht nur auf die Ebene erotischer Implikationen verweisen, sondern auch als Zeichen von Trauer verstanden werden können (vgl. van Tilborg, Love 198; Ketter, Magdalenenfrage 26; Beirne, Women 154).

²²² Vgl. Schneiders, Women 42f.; Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 403; Kitzberger, Mary 580; Brodie, Gospel 407f.

Durch ihre Tat der Liebe beweist Maria auch ohne Worte, dass sie tiefer sieht; denn die Salbung angesichts des bevorstehenden Todes Jesu offenbart als prophetische Zeichenhandlung – ähnlich Martas Messiasbekenntnis – ihren Glauben an Jesus als Χριστός (vgl. die mk Parallele).²²³ „Dieser wortlose Glaube wird von Jesus bestätigt und verteidigt.“²²⁴ Im Unterschied zum Messiasbekenntnis des Petrus in Mk 8,29 handelt es sich um ein (implizites) Bekenntnis zum leidenden Messias²²⁵ (vgl. demgegenüber Mk 8,32 sowie Joh 13,8), in joh Sinn um „die Annahme der Lebenshingabe Jesu“²²⁶.

In der Gesamtkomposition des JohEv findet sich die Salbungssperikope am entscheidenden Wendepunkt der Jesusgeschichte, wenn sie am Anfang der letzten Woche des irdischen Wirkens Jesu platziert ist;²²⁷ im unmittelbaren Anschluss wird Jesu Einzug in Jerusalem berichtet (V. 12ff.). Die Geschichte verweist proleptisch auf die Passion, ist mit der Erzählung der Auferweckung des Lazarus in Joh 11 verklammert (vgl. auch V. 9-11) und präfiguriert die in Joh 13 geschilderte Fußwaschung durch Jesus. Als Paradigma eines/einer JüngerIn ist Maria Vorbild im Glauben und in der Praxis.

Im Vergleich zu Lk 10,38-42 (und insbesondere der üblichen Rezeption dieser Stelle) liegt der Druckpunkt bei Joh nicht auf der Darstellung eines Konflikts oder einer Konkurrenz der beiden Schwestern sowie einer Kontrastierung ihrer verschiedenen Rollen (die eigentliche Kontrastfigur zu Maria ist hier Judas).²²⁸ Einerseits repräsentiert Marta mit ihrem im bisherigen Verlauf des Evangeliums am höchsten ausgefalteten Glaubensbekenntnis (11,27) das christologische Credo der Gemeinde, wohingegen sich Maria insbesondere als Prototyp der Praxis joh JüngerInnenschaft erweist. Ohne jedoch die beiden Schwestern gegeneinander auszuspielen, erhält jede andererseits einen

²²³ So auch Kitzberger, Mary 575: „... both sisters confessed Jesus as the Messiah, though in a different way: by verbal expression and by active demonstration.“ Außerdem Schneiders, Testimony 517; Schenke, Johannes 216. – Schaberg, Thinking 179, stellt als das verbindende Motiv aller Salbungsgeschichten heraus: „Jesus, the Anointed One (Χριστός) is anointed (that is, literally made the Christ, not just recognized as the Christ) only by a woman.“

²²⁴ Kowalski, Jesus 161.

²²⁵ Vgl. Kitzberger, Mary 575; im Blick auf die mk Parallele Fander, Stellung 130-133.

²²⁶ Gruber, Sehen 72, Anm. 42, die zu einer komplementären Lektüre der Salbungs- und Fußwaschungserzählung bezüglich der Deutung des Todes Jesu einlädt. Vgl. auch Schenke, Johannes 240: „... als wahre Jüngerin weiß sie um das Heilssterben Jesu und stimmt ihm zu.“

²²⁷ Vgl. Kowalski, Jesus 161. Brodie, Gospel 406, stellt Verbindungen zur Hochzeit von Kana am Ende der ersten Woche des Wirkens Jesu her; hauptsächlich ergibt sich ein Zusammenhang wohl über die Assoziationen von Fülle und Luxus (Wein/Parfum); vgl. auch Wengst, Johannesevangelium II 49; außerdem Thyen, Johannes 176, Anm. 73.

²²⁸ Kitzberger, Mary 579, betont: „... both sisters are equal ... (...) ... both women serve Jesus as their guest.“ Vgl. ferner Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 402; weiters Karlsen Seim, Roles 73: „They have different leading roles but not in a totally exclusive way.“

Nebenpart im Erzählstrang, der von der jeweils anderen als dominierender Figur handelt, wodurch das Bild vervollständigt wird. Während Maria in Joh 11 wie ein stiller Schatten ihrer Schwester Marta auftritt (die Dublette in 11,32 wirkt wie ein Echo zu V. 21), erscheint in Joh 12,1-8 im Hintergrund neben Marias prophetisch-liebendem Salbungsakt, durch den sie bereits in 11,2 näher charakterisiert wurde, Martas *διακονεῖν*.

2.2.2.3. Anspielungen auf die Gemeindeebene?

Das Setting der joh Salbungsgeschichte erinnert an eine Eucharistiefeier, wie auch S. M. Schneiders zu bedenken gibt: „The scene has certain eucharistic overtones which ought not be overlooked. It is situated six days before the Passover, which according to John’s chronology of the Passion, falls on the following Saturday (cf. 19:31). The meal at Bethany, therefore, took place on Sunday evening, the customary time of the Eucharist in the early Church. Those whom Jesus loved (cf. 11:3, 5) gave a supper for him, and we are told that Martha ‚served.‘“²²⁹ Wenn auch Martas *διακονεῖν* (vgl. 12,2) auf der primären Textebene nur eine hintergründige Rolle spielt, erhebt sich im Blick auf die Ebene der in der Erzählung widergespiegelten gemeindlichen Situation die Frage, „inwieweit damit bereits eine innergemeindliche Funktion in den Blick kommt, nicht nur aufgrund von Texten wie Röm 16,1 oder Apg 6,1-6, sondern mehr noch, weil im Johannesevangelium Jesus selbst den Tischdienst übernimmt (in 6,11 und 13,4f)“²³⁰. Die konkrete Interpretation der Verbalhandlung bleibt jedoch umstritten. Während E. Schüssler Fiorenza die beiden Schwestern – etwas überschießend – „als die beiden Amtsträgerinnen bei einem Abendmahl“²³¹ sieht, wendet T. Karlsen Seim gegenüber einer etwaigen indirekten Bezeichnung Martas als *διάκονος* ein: „The connotation in the text is ... very weak, and it is probably too far-fetched. The emphasis is on the humbleness of the act.“²³² Mit R. Brown gilt es dennoch zu beachten: „... the evangelist is writing in the 90s, when the office of *diakonos* already existed in the post-Pauline churches (see the Pastorals) and when the task of waiting on tables was a specific function to which the community or its leaders appointed individuals by laying on hands (Acts 6:1-6). In the Johannine community a woman could be described as exercising a function

²²⁹ Schneiders, *Women* 41f. Vgl. auch Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 402.

²³⁰ Klauck, *Gemeinde* 211.

²³¹ Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 402.

²³² Karlsen Seim, *Roles* 73.

which in other churches was the function of an ‚ordained‘ person.“²³³ Dabei ist Jesus selbst Vorbild des Dienens (vgl. Joh 13,14f.; außerdem Lk 22,27: ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἶμι ὡς ὁ διακονῶν).

Als Einzige der JüngerInnen fungieren Marta und Maria in der Perikope als aktive, positive HandlungsträgerInnen (... ἡ Μάρθα διηκόνει ... – Ἡ οὖν Μαριάμ λαβοῦσα ... ἤλειπεν ... καὶ ἐξέμαξεν ..., V. 2f.), wohingegen von Lazarus nur ein Dabeisein ausgesagt wird (siehe das zweimalige ἦν in V. 1f.) und Judas negativ kontrastiert wird (vgl. V. 4-6). Die geschilderten „Dienste“ der beiden Frauen spielen im Sinne des „mirror reading“ vermutlich doch auf bestimmte gemeindliche Aufgaben an, wobei in Martas auf der primären Erzählebene nicht ungewöhnlichem Tischdienst möglicherweise eine eucharistische Funktion anklingt.²³⁴ Schwieriger dürfte der Hintergrund für Marias Tun zu interpretieren sein. Einerseits erweist sie sich durch ihre Zeichenhandlung als Prophetin.²³⁵ Als konkreter Haftpunkt für ihren Dienst bietet sich andererseits die in Joh 13 geschilderte Fußwaschung an.

Die joh Fußwaschungsszene könnte Aufschlüsse über die Strukturen der joh Gemeinden gewähren, insofern sich darin eine Umkehrung der hierarchischen Verhältnisse der patriarchalen Gesellschaft widerspiegelt.²³⁶ Handelt es sich bei dieser Zeichenhandlung um ein liturgisches Element oder ein eigenständiges Sakrament, das in den joh Gemeinden praktiziert worden ist?²³⁷ A. Reinhartz merkt an: „On the ecclesiological level, this passage may allude to a footwashing ritual unique to the Johannine community. If so, it may express an egalitarian ideal which the Johannine community attempted to real-

²³³ Brown, *Community* 187. Vgl. auch Schneiders, *Women* 42: „... within that perspective it is worth noting that Jesus is the guest of honor and Martha and Mary are the ministers, a presentation of Eucharist that would fit well in the setting of the Johannine community. A loved male disciple, Lazarus, was present, but simply as one of those at table with Jesus.“ Reinhartz, *Women* 23, sieht hier einen Hinweis auf Diakoninnen in der Gemeinde.

²³⁴ Für Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 212, war „Tischdienst ... höchstwahrscheinlich die Leitung der Eucharistiefeier, die das Zubereiten einer Mahlzeit, das Besorgen und Verteilen von Lebensmitteln, das eigentliche Bedienen während des Essens und vermutlich das Abspülen und Aufräumen danach miteinschloß.“

²³⁵ Vgl. Reinhartz, *Women* 23: „Mary’s anointing Jesus may represent the activity of women prophets in the community.“

²³⁶ In der Antike galt die Fußwaschung als Akt der Gastfreundschaft, Verehrung und Liebe. Dass sie von SklavInnen und Ehefrauen, jedoch nicht – im Gegensatz zum joh Text – von freien Männern verrichtet wurde, signalisiert deutlich die hierarchischen sozialen Machtverhältnisse. (Vgl. Habermann, *Evangelium* 536.)

²³⁷ So Habermann, *Evangelium* 537. Anders Kügler, *Jünger* 132f. („kein Wiederholungsbehl im Sinne der Kultätiologie“: ebd. 132).

ize in its own structure and value system.“²³⁸ In 13,34f. wird das Bild verstärkt durch das – später wiederholte – Liebesgebot (siehe insbesondere auch dessen erweiterte Form in 15,12ff. – gleichsam mit einem Programm der Herrschaftskritik verknüpft). „Einander dienen und einander lieben – in diesen beiden Worten läßt sich das Programm der johanneischen ChristInnen zusammenfassen; ein Programm, das Verlockung und Gefährdung verhielt.“²³⁹ Zwei Frauen, Maria und Marta, verwirklichten es auf exemplarische Weise.

2.2.3. Wer waren Marta und Maria? Die Erzählfiguren im intertextuellen Vergleich mit Lk 10,38-42

Aufgrund der Wirkungsgeschichte von Lk 10,38-42 wurde Marta in der späteren hagiographischen Tradition mit Hausarbeit verbunden, Maria mit Kontemplation (siehe auch die patristische Allegorese als *vita activa/contemplativa*)²⁴⁰. Diese Allegorisierung beraubte die Erzählung freilich ihrer ursprünglichen Brisanz.

Die Ikk Darstellung präsentiert Marta als eine unabhängige Frau, welche in einem Dorf (κώμη, in Joh 11,1 als Betanien konkretisiert) ein Haus²⁴¹ besitzt, in dem sie (auch männliche) Gäste aufnehmen und bewirten kann (deutlicher als in Joh 11f. tritt sie als die eigentliche Gastgeberin auf), und – entsprechend dem joh Porträt – durch keine männlichen Familienangehörigen definiert wird (vgl. 10,38); ihr wird Maria als ihre Schwester zugeordnet (V. 39; vgl. Joh 11,5.28 diff. 11,1). Im Kontext des Ikk Reiseberichts (in 9,51 entschließt sich Jesus für den Weg nach Jerusalem) wird hier zum ersten Mal eine positive Aufnahme Jesu geschildert (diff. 9,52f.). Dabei beleuchtet das Thema nun nicht mehr die Situation der WanderpredigerInnen (vgl. 9,57-10,16), sondern die Perspektive von deren GastgeberInnen (vorbereitet im Gleichnis vom barmherzigen Samariter), die Mühen der Versorgung (vgl. V. 40), sodass „die Verbindungen – vielleicht sogar die fließenden Übergänge? – zwischen den JüngerInnen, die mit Jesus unterwegs sind, und denen,

²³⁸ Reinhartz, Gospel 585. Im Folgenden schränkt sie jedoch ein: „Whether the Johannine community lived up to an egalitarian ideal is difficult to establish, since we have no information about this community outside the Johannine literature. Furthermore, the Gospel contains passages that contradict an egalitarian stance.“

²³⁹ Habermann, Evangelium 537.

²⁴⁰ Dazu in IV.2. Zur Wirkungsgeschichte von Lk 10,38-42 vgl. außerdem Bovon, Evangelium II 112-115.

²⁴¹ Explizit ist von ihrem Haus in den textkritischen Varianten, welche nicht in den Text von Nestle/Aland²⁷ aufgenommen wurden, die Rede (vgl. Joh 11,20.31; 12,3).

die ‚in den Häusern‘ Jesu Wort hören, anklingen“²⁴². Die androzentrische Perspektive der Aussendungsrede wird mit den beiden Frauen aufgebrochen.

Im Unterschied zu ihrer sitzenden Schwester erscheint Marta als sehr aktiv; *sie* stellt im narrativen Gefüge den Kontakt zu Jesus her (vgl. auch die Kontrastierung in Joh 11,20.28 etwa, wo Marta die dominantere Figur darstellt). Als eine von wenigen Frauen im LkEv erhält sie eigenen Redeanteil und kommt direkt zu Wort;²⁴³ die Wiedergabe als wörtliche Rede verleiht dem, was sie sagt, Raum und Gewicht – wenn auch der von ihr eröffnete Dialog mit Jesus hier nicht wie in Joh 11,21-27 in einem christologischen Bekenntnis gipfelt. Bemerkenswert ist ferner die doppelte namentliche Anrede in Jesu Erwiderung. In V. 41f. wird das zunächst positiv konnotierte Tun Martas (zur positiven Bewertung der *διακονία* bzw. des *διακονεῖν* siehe insbesondere Lk 22,26f.) jedoch kritisch beurteilt – freilich nicht in disqualifizierender, sondern befreiender Absicht.²⁴⁴ „Die aktive, starke, unabhängige Frau wird ab V. 40 als unter ihrer Arbeit leidend dargestellt, und als solche bekommt sie ein anderes Verhalten vor Augen gestellt.“²⁴⁵

Maria, die als Martas Schwester eingeführt wird, hört dagegen stumm Jesu Worten zu (vgl. V. 39; ähnlich wirkt ihre einzige Rede im JohEv in 11,32 wie ein bloßes Echo von Martas Worten in V. 21). Allerdings bedeutet das Sitzen zu Füßen Jesu „nicht einfach eine untergeordnete Position oder gar eine Haltung der Demut. Sondern es ist die Haltung, die im AT die JüngerInnen eines Propheten oder im Judentum SchülerInnen von Rabbinen einnehmen.“²⁴⁶

²⁴² Bieberstein, Jüngerinnen 141. Vgl. auch Alexander, Sisters 169f.: „how would the wandering charismatics and their leader ... have survived without the hospitality of people like Martha?“ Freilich ist auch mit einer Projektion späterer Verhältnisse in die Jesuszeit zu rechnen (dazu etwa Melzer-Keller, Jesus 238f.).

²⁴³ Sonst nur Maria, Jesu Mutter (Lk 1,34.38.46-55; 2,48), Elisabet (1,25.42-45.60) und anonyme Frauen (11,27; 22,56; in Gleichnissen: 15,9; 18,3).

²⁴⁴ Vgl. auch Bovon, Evangelium II 107: „Die Antwort Jesu nimmt weniger die Form einer Kritik als einer Diagnose an.“ Alexander streicht die Paradoxie in Jesu Erwiderung als typisch lk Stilmittel heraus: „It is paradoxical rather than paradigmatic, deliberately overturning its auditors' expectations about ‚good‘ and ‚bad‘ behaviour – which means that using the story to set up a new code of behaviour is to repeat the mistake.“ (Ders., Sisters 185; vgl. ebd. 179, 183f.)

²⁴⁵ Bieberstein, Jüngerinnen 137. *Marta* bedeutet „Herrin“ – es handelt sich um die feminine Form des aramäischen *mar* („Herr“, „Gebieterr“); vgl. Wengst, Johannesevangelium II 13, Anm. 4; Bieberstein, Jüngerinnen 137, Anm. 455; Bovon, Evangelium II 104, Anm. 16. Zu Martas Porträt im LkEv vgl. auch Bieberstein, Jüngerinnen 131f.; zum Kontext der Stelle ebd. 124-127.

²⁴⁶ Bieberstein, Jüngerinnen 137f. Vgl. Bovon, Evangelium II 105; Melzer-Keller, Jesus 232. Siehe 2 Kön 4,38; 6,1 (SchülerInnen Elischas); außerdem Lk 2,46 (Jesus im Tempel); 8,35 (der Geheilte von Gerasa); Apg 22,3 (Paulus zu Füßen Gamaliéls). Ferner Bill. II 185.

Maria wird so als Jesu Schülerin dargestellt (den Platz zu seinen Füßen nimmt sie auch in Joh 11,2.32; 12,3 ein). Dem Hören auf das Wort des Kyrios kommt im LkEv ein hoher Stellenwert zu (vgl. Lk 5,1; 6,47-49; 8,11-15.21; 10,16; 11,28). Indem Maria als Hörende qualifiziert wird,²⁴⁷ welche das eine, was notwendig ist, „den guten Teil“, erwählt hat (V. 42), wird sie (auch hier) als paradigmatischer Typus des/der wahren JüngerIn präsentiert, auch wenn sie nicht explizit so bezeichnet wird; die bisherige androzentrische Perspektive des LkEv wird dadurch erweitert. Auch die Reduktion von Frauen auf traditionelle Rollenerwartungen wird damit aufgebrochen, denn als unabhängige, unverheiratete Frau (sie wird nicht über einen Mann näher bestimmt; vgl. auch Joh 11,1ff.) hätte sie „gewiß bei einem Mahl nicht ihren *traditionellen* Platz zu Füßen des Rabbi gefunden. (...) Maria übernimmt gerade *nicht* eine traditionelle, angepaßte Rolle, sondern ihr wird der Raum zu etwas anderem eröffnet.“²⁴⁸ Ein alternatives Rollenprofil wird entworfen, das gegenüber Anfechtungen ausdrücklich von Jesus bestätigt und verteidigt wird (V. 42).²⁴⁹

Die Konzentration auf die Nachfolge anstatt der Versorgungsarbeit entspricht dem Vorrang der βασιλεία vor der Sorge um den Alltag.²⁵⁰ Jesu Botschaft hat auch Konsequenzen innerhalb der patriarchal strukturierten Häuser²⁵¹ mit ihren traditionellen Rollenfixierungen, wo „die grundlegende Verschiebung der Prioritäten“²⁵² genauso zum Tragen kommt – und Konflikte auslöst. Wirkungsgeschichtlich erwies sich allerdings als fatal, dass diese Konflikte als solche zwischen Frauen dargestellt werden. Daher wurden sie auch nur auf diese bezogen; Frauen und weibliche Lebensformen wurden und

²⁴⁷ Bieberstein, Jüngerinnen 139, betont, „daß dieses Hören nicht grundsätzlich vom Tun getrennt werden darf. Das bedeutet, daß Maria hier nicht passiv dargestellt wird; ihr Hören schließt ein Tun nicht aus. Sie wird als Schülerin eines Lehrers gezeichnet, die das tut, was an anderen Stellen des Evangeliums gefordert wird, die auch das tut, was die neue Familie Jesu auszeichnet bzw. von ihr verlangt wird.“

²⁴⁸ Bieberstein, Jüngerinnen 140. Vgl. auch Fander, Stellung 337; außerdem Schottruff, Frauen 122: „Maria repräsentiert eine im Zusammenhang des frühen Christentums neue Frauenrolle: die Jüngerin Jesu, die Frau in der Nachfolge Jesu, die man sozialgeschichtlich allenfalls mit der kynischen Wanderphilosophin Hipparchia vergleichen kann.“ (Kritisch Melzer-Keller, Jesus 236f., welche etliche Belege für weiblichen Zugang zu Bildung und für Schülerinnen von Philosophen in der römisch-hellenistischen Welt auflistet.)

²⁴⁹ Dass Jesus Maria hier wie in Joh 12 gegen Vorwürfe verteidigt, wird etwa in der mittelalterlichen Rezeption besonders hervorgehoben, allerdings mit anderem Druckpunkt.

²⁵⁰ Zu μεριμνάω in V. 41 vgl. auch 12,22-31.

²⁵¹ Der Begriff οἶκος/οἰκία ist die elementare Strukturkategorie der patriarchalen Ordnung in sozial-ökonomischer Hinsicht. Die Relativierung der traditionellen οἶκος-Ordnung ermöglicht eine neue Rollengestaltung. (Vgl. z. B. auch Fander, Stellung 337f.)

²⁵² Bieberstein, Jüngerinnen 141.

werden gegeneinander ausgespielt, ohne dass die Frage einer grundsätzlicheren Umverteilung der Versorgungsarbeit thematisiert würde.²⁵³ „Der Text diente dazu, Frauenarbeit abzuwerten und mit dieser Arbeit auch die Frauen selber.“²⁵⁴ Anstatt die befreiende Stoßrichtung des Jesuswortes – gerade auch für Frauen – zu beachten, wurde den Frauen vermittelt, hausfrauliche Geschäftigkeit in Maßen zu halten, aber dabei sehr wohl in den traditionellen Rollenzusammenhängen zu verbleiben.²⁵⁵

Der gemeinsame Kern der Darstellungen in Lk 10 und Joh 11f., der in konstanten Grundmotiven zu Tage tritt, wirft – ein weiteres Mal – die Frage nach einer eventuellen Abhängigkeit des joh Porträts der beiden Frauen von Lk 10,38-42 auf. Da die Erzählungen einander aber nur in gewissen Grundzügen ähneln, sonst aber stark differieren, kommt für mich eine direkte Abhängigkeit des Joh von Lk auch hier nicht in Betracht. Eher lag beiden ein gemeinsames Repertoire an Überlieferungen zugrunde, aus dem sie – unabhängig voneinander – schöpften und, den differierenden Interessen entsprechend, eigene Geschichten entwickelten. Somit basieren die Erzählungen von Marta und Maria vermutlich auf einer Grundtradition, wobei der bekannte Stoff in verschieden ausgeführte Einzelgeschichten gefasst wurde.²⁵⁶ Wahrscheinlich

²⁵³ Vgl. auch Theißen/Merz, Jesus 207, Anm. 38: „Eine Frau (Maria) darf zwar die privilegierte Rolle der lernenden Jüngerin übernehmen, aber die Männer (auch der lukanische Jesus) scheinen nicht gewillt zu sein, auf ihre patriarchalen Privilegien (das Versorgtwerden) zu verzichten. Darum lasten widersprüchliche Ansprüche (Lernen und Haushalt) auf der verantwortlichen Gastgeberin (Martha).“ Weiters Schottroff, Frauen 123f.: „Jesus verteidigt hier Frauen in der Nachfolge Jesu gegen Zwänge, die sie auf die Hausfrauen- und Mutterrolle reduzieren wollen. Faktisch rechnet er nun unbefangen mit der ‚Doppelbelastung‘. Martha wird beides schaffen müssen – und so wird es in den Christenhäusern des ersten Jahrhunderts auch praktisch ausgesehen haben: Die Frauen arbeiteten für das Wort Gottes *und* versorgten den Haushalt (und arbeiteten beruflich).“ Außerdem dies., Weg 193f.

²⁵⁴ Bieberstein, Jüngerinnen 142. Vgl. auch Alexander, Sisters 169-173.

²⁵⁵ Gegen die Klassifizierung als „Frauengeschichte“ wendet sich Alexander, Sisters 179f. sowie 186: „... the themes themselves all relate to the common experience of discipleship.“

²⁵⁶ Ähnlich Schneiders, Women 40: „The Johannine material on Martha and Mary of Bethany, who are sisters of Lazarus according to John, no doubt stems from a cycle of traditional women-disciple material that was common to all of the evangelists.“ Dazu passen auch die vielen auf die jeweilige Redaktion verweisenden Elemente (zu Lk vgl. etwa Bovon, Evangelium II 102; Melzer-Keller, Jesus 231). Ebenso rekurriert D’ Angelo, Women Partners 77, Anm. 50, auf einen „nucleus that is known to both Luke and John“. Brown, Gospel 433, spricht nur vage von „some cross-influence between the Lucan and Johannine portraits of the two women“. Auch Blank, Frauen 59, definiert „die traditionsgeschichtlichen Querverbindungen zum Sondergut des Lukas“ nicht näher. Lindars, John 49, vermutet eine gemeinsame Quelle. Dagegen erklärt Thyen, Erzählung 2034ff., die Gemeinsamkeiten im Rahmen seiner Intertextualitätstheorie als Entlehnungen von Lk; ähnlich Sabbe, Anointing 2077f.

handelt es sich bei Maria und Marta um bedeutende Frauen der Urkirche, an deren Gedächtnis sich später unterschiedliche Überlieferungen knüpften.²⁵⁷

Unter den Übereinstimmungen fällt nun auf, dass das Stichwort *διακονεῖν* mit Marta in *beiden* Erzählungen verbunden wird (vgl. Lk 10,40; Joh 12,2). Während Martas *διακονία* in Lk 10,40 auf der unmittelbaren Erzählebene zunächst traditionell weibliche Versorgungstätigkeiten bezeichnet – die jedoch nach 22,26f. mit Jesu Beispiel übereinstimmen –, erhebt sich die Frage, ob hier nicht auch auf einer sekundären Ebene (vor allem im Vergleich mit Joh 12,2) eine historische Erinnerung an Marta durchscheint, wobei eine gemeindliche Funktion in den Blick kommt.²⁵⁸ Gerade vor dem Hintergrund, dass zur Zeit der Entstehung beider Evangelien bereits das „Amt“ eines *διάκονος* existierte, scheinen die Termini *διακονία* und *διακονέω* aufgrund ihrer Polyvalenz über die jeweilige primäre Textebene hinauszuweisen und könnten einen Hinweis auf Martas historische Funktion zu geben (zumal die *explizite* Bezeichnung als *διάκονος* wie bei Phoebe in Röm 16,1 im Blick auf die erzählte Jesuszeit auch anachronistisch wäre); eine solche Mehrschichtigkeit zeigt sich ja auch bei anderen Erzähltexten. Insbesondere für die AdressatInnen des I. Doppelwerks wird eine gewisse begriffliche Vertrautheit vorauszusetzen sein (vgl. *διακονία* und *διακονεῖν* in Apg 6,1-6²⁵⁹). Möglicherweise war den HörerInnen und LeserInnen Martas historische *διακονία* bekannt, sodass sie – insbesondere bei Lk – auch in einem anderen Sinn verwendet werden konnte, um neue Inhalte zu transportieren (in kritischer Inten-

²⁵⁷ So macht etwa die koptische Version der *Epistula Apostolorum* (2. Jh.) Marta zur ersten Verkünderin der Osterbotschaft (EpApost 10): vgl. IV.1.7. – Bovon, *Evangelium II* 103, nimmt an, „daß Erinnerungen desselben Ursprungs auf Lukas und Johannes gekommen sind. (...) Die Erinnerungen blieben bewahrt, weil diese Frauen, die nach Ostern Christinnen geworden waren, eine christliche Gemeinschaft in ihrem Dorf und in ihrem Haus begründeten. Daß der Name dieses Dorfes Betanien war, ein Name, den allein Johannes gebraucht, ist nicht unmöglich, da der vierte Evangelist gerne ursprüngliche Gegebenheiten festhält.“ Die konkrete Ortsnennung lässt sich aber auch auf die traditionelle Lokalisierung der Salbungsgeschichte in Betanien (vgl. Mk 14,3) zurückführen.

²⁵⁸ Siehe auch Martas Charakterisierung in ActPhil 94: ἡ δὲ Μάρθα ἐστὶν ἡ διακονοῦσα τοῖς πλήθεσι καὶ κοπιῶσα σφόδρα (aufgrund der Notiz zu ihrer Schwester ergibt sich ein eucharistischer Kontext: αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἐτοιμάζουσα τὸν ἄρτον καὶ τὸ ἄλας ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου). Zu den *Acta Philippi* (4. Jh.) siehe IV.1.7.

²⁵⁹ Die Bezeichnung *διάκονος* taucht in der Apg nicht auf. Auch Bieberstein, Jüngerinnen 135, räumt bezüglich der Verwendung von *διακονία* in der Apg ein: „Die *διακονία* ist damit in der Tat als qualifizierter Dienst im Sinne eines ‚Amtes‘ zu interpretieren ... Ausübende dieses ‚Amtes‘ sind nach der Darstellung der Apg stets führende Männer der Urkirche.“ Sie warnt jedoch davor, diese Bedeutung von *διακονία* mechanisch auf Lk 10,40 zu übertragen (vgl. ebd. 136). Zur Kritik der Interpretation von Martas *διακονία* als urchristlichem Leitungsamt siehe ebd. 132-137.

tion?²⁶⁰). Als historischer Kern der Marta-Tradition könnte die Reminiszenz an eine Hausvorsteherin, die Jesus und seine wandernden BotInnen oder auch die späteren Wanderradikalen der Jesusbewegung unterstützte und eine Hausgemeinde leitete, vorliegen.²⁶¹ Wenn nun eine solche Interpretation durchaus umstritten ist, wirft das die Frage auf, inwieweit die Diskussion von geschlechtsspezifischen Vorurteilen und (beiderseitigen) Interessen bestimmt wird. Gäbe es allerdings dieselben Ressentiments, wenn vom „Dienen“ eines Mannes die Rede wäre?

In der Wirkungsgeschichte wurde das Bild Martas und Marias verdunkelt, die ursprüngliche Bedeutung der beiden Frauen geriet in Vergessenheit. Die Exegese von Joh 11f. rückte zunehmend die Figur des Lazarus in den Vordergrund, die Harmonisierung der Salbungsgeschichten führte (in der lateinischen Kirche) zur Identifizierung Marias mit der Sünderin von Lk 7 und mit Maria von Magdala, wodurch die betanische Maria in der Interpretationsgeschichte letztlich aufhörte, als eigenständige Person zu existieren. Die Rezeption Martas wurde wiederum durch die Reduktion auf die Hausfrauenrolle überschattet, wobei das Jesuswort als negative Bewertung gesehen wurde.²⁶² Infolge spiritualisierender Allegorisierungen verflüchtigte sich die geschichtliche Konkretheit der beiden Frauengestalten zu überzeitlichen symbolischen Schemen.

²⁶⁰ Wenngleich die 1k Aussageabsicht von den späteren patriarchalen Auslegungsmustern zu unterscheiden bleibt, gilt es dennoch die Androzentrizität der 1k Geschichtsdarstellung zu bedenken. Die Stilisierung zu einer idealtypischen Szene nimmt Martas „Dienst“ jedenfalls die gemeindliche Konkretheit.

²⁶¹ Vgl. D' Angelo, *Women Partners* 78: „... the importance of the house in the stories about Martha and Mary suggests that these women were heads of a house church, like those in which Prisca and Aquila ... presided.“ (Ähnlich Bovon, *Evangelium II* 105.) Weiters sieht sie in den beiden Frauen „a missionary *couple*, a pair like Paul and Sosthenes. As Paul designated himself ‚apostle‘ and Sosthenes ‚brother‘ (*adelphos*; 1 Cor. 1:1), so Martha was designated *diakonos* and Mary ‚sister‘ (*adelphē*).“ (Ebd. Zu ἀδελφή als frühchristlichem Missionstitel vgl. ebd. 79f.) In Anm. 52 führt sie näher aus: „Martha and Mary are Semitic names and may indeed indicate that the two women originated in the movement around Jesus and formed part of the ‚settled communities‘ that Gerd Theissen describes as the support of the wandering charismatics of the movement ... But I do not assume that they played the roles of *diakonos*, sister and householder in the lifetime of Jesus, but only that they are known to John and Luke in these terms ... As such, they may be members of the mission in the same way as Prisca and Aquila, Philemon, Apphia and Archippus. (...) Thus it seems that missionary traveling and running a household/community are not to be opposed but related as compatible, or perhaps successive aspects of the early mission.“ Vgl. auch ebd. 80f.

²⁶² Beachtenswert ist demgegenüber Martas Vita im südfranzösischen Legendenkreis, wo die Missionarin auch zu einem weiblichen Äquivalent zum Drachentöter Georg avancierte.

3. Rückschlüsse von den literarischen Rollen der porträtierten Frauen im JohEv auf die faktische Position von Frauen in den joh Gemeinden

3.1. Zusammenfassende Beobachtungen zur Porträtierung der Frauen im JohEv

Im 4. Evangelium erhalten Frauen den größten Raum innerhalb der kanonischen Evangelien. An zentralen Stellen treten sie – durchaus in Hauptrollen – als exemplarische Jüngerinnen und apostolische Zeuginnen hervor.¹ Wenngleich sie für Frauen und Männer gleichermaßen als Vorbilder in der Nachfolge dienen, beleuchtet ihre Darstellung insbesondere auch die Situation der weiblichen Gemeindemitglieder.

Bei einem Vergleich der behandelten Texte mit Joh 20 fällt auf, dass die erwähnten Frauen durchwegs positiv porträtiert werden.² Ihre beispielhafte Funktion wird zum Teil auch „durch männliche Kontrastfiguren, die den Frauen vom Verfasser des Evangeliums kompositionell zur Seite gestellt werden, unterstrichen“³; gegen eine Überbetonung des Unverständnisses auf der Seite der Männer in der JüngerInnengemeinschaft muss allerdings betont werden, dass im Evangelienkontext ebenso paradigmatische männliche Figuren auftauchen. Die ähnlich strukturierten Glaubensgeschichten zeigen, dass das Ringen um den Glauben in einem Erkenntnis- und Verstehensprozess, zu dem auch Missverständnisse gehören, Frauen und Männer auf ihrem Weg zum Glauben gleicherweise betrifft.⁴ Die Frauen zuteil werdende Wertschät-

¹ Vgl. auch Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 397, sowie das Urteil von Karlsen Seim, Roles 57: „The relevant material is extremely rich and consists of large, literary and theologically complicated passages to be reckoned among the highlights of the gospel.“

² Vgl. auch Reinhartz, Gospel 594: „If it were portrayals of women that were decisive for a feminist account, the Fourth Evangelist could be hailed as a proto-feminist.“

³ Kowalski, Jesus 168 / Gang 123f. Vgl. auch Schneiders, Women 38. So wird beispielsweise „der zum Glauben kommenden Samariterin ... der vorausgehende mißlungene Dialog mit Nikodemus (3,1-21) sowie das Unverständnis der zurückkommenden Jünger (4,31-38) als Kontrast beigegeben. (...) Judas Iskariot ist der Opponent bei der Salbung Jesu (12,1-8) – versteckt durch die Beziehungen zur Fußwaschung ist auch der dort dieses Zeichen mißverstehende Petrus mitzudenken – und bei der Kreuzigung Jesu muß das Augenmerk auf die nicht mehr anwesenden Jünger als Gegenspieler gelenkt werden. In der Erzählung vom leeren Grab sind Petrus und der Lieblingsjünger schließlich diejenigen, die hinter der Verkündigung Maria Magdalenas zurückbleiben ...“ (Kowalski, Jesus 168; des Weiteren nennt sie Thomas als Kontrastfigur zu Marta in Joh 11 sowie in Joh 20 zu Maria von Magdala.)

⁴ Wenn feministische Exegetinnen das Unverständnis seitens der Männer überbewerten, setzen sie die geschlechtsbedingten Vorurteile der androzentrischen Auslegung unter umgekehrten Vorzeichen fort.

zung präsentiert diese in partnerschaftlicher Nähe zu den Männern in Jesusnachfolge und Glaubensweitergabe.⁵ Doch nicht nur im Vergleich mit männlichen Gestalten der joh Erzählwelt wie der synoptischen Tradition tritt die eminente Bedeutung der weiblichen Erzählfiguren zu Tage, sondern vor allem auch in ihrer Charakterisierung nach innerjoh Kriterien:⁶ Wenn im JohEv JüngerInnenschaft die primäre Kategorie bildet⁷ und Frauen als Jüngerinnen par excellence ins Licht gerückt werden, belegt dies egalitäre Prinzipien in Theorie und Praxis der joh Gemeinschaft.

Wie die Erstberufenen in den synoptischen Evangelien lässt die Samaritanerin alles liegen und stehen, um Jesu Zeugin zu werden. „Martha and Mary give us excellent vignettes of what active discipleship means in terms of believing, confessing, serving, loving, and witnessing“⁸. Maria von Magdala „bleibt“ in der Passion bei Jesus und steht zu ihm beim Kreuz, sie sucht ihn beim Grab, bis sie den Auferstandenen erkennt, und erfüllt schließlich seinen Auftrag. Diese Frauen „bleiben in Jesu Wort“, verwirklichen Jesu Liebesgebot und „bringen Frucht“ (vgl. die Anforderungen an Jesu μαθηταί in 8,31; 13,35; 15,8). Als von ihm Geliebte und Gerufene gehören sie zu den „Seinen“ (vgl. 11,5 / 13,1 – 11,28; 20,16 / 10,3), Jesu Nachfolgegemeinschaft, die also Frauen wie Männer einschließt.

Darüber hinaus werden diese weiblichen Charaktere nicht stereotyp, sondern individuell gezeichnet.⁹ Es handelt sich um selbständige Frauen, die nicht von einem Mann abhängig sind und auch nicht dem typischen Rollen-

⁵ Vgl. auch Kowalski, Jesus 169, Anm. 13. Außerdem de Boer, Women 208: „The important point about these women characters is that the roles they (are assigned to) play in the Gospel narrative are equal in importance and value to the roles men disciples (are assigned to) play.“ Daher präsentiert M. M. Beirne in ihrer Studie zum JohEv „gender pairs as a significant literary means of supporting the essentially inclusive nature of discipleship“ (dies., Women 17) und stellt fest: „the evangelist’s consistent pairing of male and female characters ... provides a gender balance for identification on the part of the reader, while it also sends a clear message of gender equality in the teaching of the Johannine Jesus“ (ebd. 102).

⁶ Vgl. auch Brown, Community 191.

⁷ Dazu in 3.2.

⁸ Schneiders, Testimony 528.

⁹ Vgl. Schneiders, Women 38: „John’s positive presentation of women is neither one-dimensional nor stereotypical. Women do not appear in the Fourth Gospel as bloodless representatives of the ‚eternal feminine.‘ On the contrary, John’s women appear as strikingly individual and original characters, especially in contrast to the shadowy male figures who frequently appear in close proximity to them.“ Weiters Kitzberger, Mary 585: „In spite of its *male author* and its *male narrator* the Gospel of John shows an outstanding interest in female characters and remarkable sensitiveness concerning their characterization.“

bild der gängigen patriarchalen Ideologie entsprechen.¹⁰ Weder Maria von Magdala noch das Schwesternpaar Marta und Maria werden über männliche Verwandte definiert – im Gegenteil, Lazarus wird über seine Schwestern in den Erzählzusammenhang eingeführt; insbesondere die biographischen Umstände der Samaritanerin widersprechen den gesellschaftlichen Normen und Konventionen. Diese Frauen werden aktiv und ergreifen von sich aus die Initiative. Marta und die Samaritanerin eröffnen ihrerseits das Gespräch mit Jesus, Maria von Magdala macht sich allein auf die Suche nach Jesus, ihre betanische Namensverwandte provoziert mit ihrem Akt der Liebe Widerspruch. Mit ihrem unkonventionellen Handeln verlassen sie den rollenkonformen Kontext. Die Samaritanerin, zunächst bei der alltäglichen Tätigkeit des Wasserholens präsentiert, lässt ihren Wasserkrug stehen, um den Leuten aus ihrem Dorf von Jesus zu berichten; Marta und Maria verlassen das Haus, wo die zeremonielle Trauer um den verstorbenen Bruder stattfindet, um zu Jesus zu gehen und mit ihm zu reden;¹¹ Maria von Magdala kommt in der Nacht zum Grab, um Jesus zu suchen.¹² Die Beziehung der Frauen zu Jesus bedarf keiner männlichen Vermittlung, insbesondere die namentlich genannten stehen in einem ausgesprochenen Naheverhältnis zu ihm. „There are only highly individual and original women whose place is wherever Jesus calls them and whose role is whatever their love for him suggests or his desires for them indicate, however unconventional. Their ministry to Jesus and to others in his

¹⁰ Vgl. auch van Tilborg, Love 170: „We find a freedom of action and behaviour which only partly fits what the existing *oikos*-ideology imposes on women. It is quite extraordinary in fact.“ Er entfaltet ebd. 171-173 die Punkte „the independence of the men“, „the freedom to act“, „the openness to men“, „Jesus’ openness“. Anschließend zieht er Vergleiche zur Charakterisierung weiblicher Erzählfiguren in der hellenistischen Romanliteratur (ebd. 173-177), wobei er jedoch als Proprium der joh Darstellung die insbesondere der Samaritanerin und der Magdalenerin zukommende „public function“ (ebd. 176) wertet.

¹¹ Karlsten Seim, Roles 70, hebt den Kontrast zum LkEv hervor: „The missionary function of the Samaritan woman is obviously a public role, and in addressing both women and men (cf. i.a. the inclusive τοῖς ἀνθρώποις in v.28) her work is not confined to a female context. This is different from Luke where women in functions like this are confined to the house, i.e. the private sphere, and/or to work among other women. In the Gospel of John the opposite seems to be the case: women are leaving the house(s) and even Mary of Bethany has to go outside when the Teacher is there and is calling for her ...“

¹² Anders als van Tilborg, Love 172 („Mary Magdalene takes care of the body of Jesus after his death“), denke ich, dass es hier nicht um spezifisch weibliche Trauerriten geht; in Joh 19,38-42 wurde ausführlich die von Josef aus Arimathäa und Nikodemus vollzogene Bestattung berichtet. Van Tilborg betont jedoch auch ihr den damaligen Rollenzuschreibungen nicht entsprechendes Verhalten – bis hin zu einem Detail am Beginn der Erzählung: „She can, without evoking comment, go to the house of Peter and the other disciple whom Jesus loves in the early morning.“ (Ebd. 173.)

name requires no approval or authorization of anyone.“¹³ Freilich verbindet sich mit dem joh Trend zu individualisieren des Öfteren auch eine repräsentative Funktion.¹⁴ Doch gerade die lebendige Charakterisierung lädt zur Identifikation ein.¹⁵

Im Vergleich zu den Synoptikern kommen Frauen bei Joh weit häufiger direkt zu Wort.¹⁶ Fallen im MkEv 5¹⁷, im MtEv 9¹⁸ und im LkEv 12¹⁹ Reden auf Frauen, sind es bei Joh 23, die sich auf Jesu Mutter (Joh 2,3.5), die Samaritanerin (4,9.11-12.15.17.19-20.25.29.39), Marta (11,3 [hier gemeinsam mit Maria].21-22.24.27.28.39) und Maria (11,32 [eventuell auch V. 34 – gemeinsam mit den ihr gefolgt Jüdinnen und Juden]), die Pförtnerin in 18,17 sowie Maria von Magdala (20,2.13.15.16.18) verteilen. Zudem werden sie insbesondere als Gesprächspartnerinnen *Jesu* vorgestellt, wohingegen bei Mt und Mk allein die Syrophönizierin zu Jesus spricht (siehe Mk 7,28 par. Mt 15,22.25.27) und bei Lk nur Maria, Jesu Mutter (2,48), Marta (10,40) und eine anonyme Frau aus der Menge (11,27) je eine Rede an Jesus adressieren (worauf im unmittelbaren Kontext jeweils eine Zurückweisung oder Belehrung seitens Jesu erfolgt: vgl. Lk 2,49; 10,41f.; 11,28). Doch zeugen ebenso die nicht an Jesus gerichteten Reden der Frauen im JohEv von deren selbstbewusstem Auftreten. Als Dialogpartnerinnen Jesu erweisen sich im JohEv näherhin die Samaritanerin, Marta und Maria sowie Maria von Magdala, aber auch seine Mutter. Bei der Begegnung mit der Frau am Jakobsbrunnen findet sich der längste Dialog Jesu mit einem Menschen im gesamten Neuen Testament. Insbesondere aber führt Jesus „nirgends sonst ... vergleichbare theologische Diskussionen mit Frauen“²⁰, welche ihm „als agierende und argumentierende Subjekte“²¹ gegenüberreten.

In den großen Dialogen in Joh 4; 11; 20 begegnen Frauen als Suchende (vgl. insbesondere 20,15) und Fragende (siehe 4,9.11.12 sowie die indirekten Fragen in 20,2.13.15). Im Verlauf des Gesprächs offenbart sich ihnen Jesus als das lebendige Wasser (vgl. Joh 4,10-14) und das Leben schlechthin (das

¹³ Schneiders, *Women* 39. Vgl. auch Perkins, *I Have Seen the Lord* 41; Beirne, *Women* 220.

¹⁴ Vgl. Karlsen Seim, *Roles* 58, sowie I.9.7.

¹⁵ Vgl. auch Beirne, *Women* 101.

¹⁶ Vgl. auch de Boer, *Mary Magdalene* 12.

¹⁷ Siehe Mk 5,28 (die Blutflüssige); 7,28 (die Syrophönizierin); 14,67.69 (die Magd des Hohenpriesters); 16,3 (die Frauen am Ostermorgen).

¹⁸ Siehe Mt 14,8 (die Tochter des Herodes); 15,22.25.27 (die kanaanäische Frau); 25,8.9.11 (im Gleichnis von den 10 Mädchen); 26,69.71 (die Magd).

¹⁹ Siehe Lk 1,25 (Elisabet).34.38 (Maria).42-45 (Elisabet).46-55 (Maria).60 (Elisabet); 2,48 (Maria); 10,40 (Marta); 11,27 (die anonyme Seligpreisende); 15,9 (die Frau mit der verlorenen Drachme im Gleichnis); 18,3 (die Witwe im Gleichnis); 22,56 (die Magd).

²⁰ Gollinger, *Frauen* 344.

²¹ Gollinger, *Frauen* 345.

Bildwort in Joh 11,25f. konkretisiert sich in Joh 20), sodass die namenlose Samaritanerin, Marta und Maria von Magdala „in der Person ihres Gegenübers die Antwort auf ihre Lebensfragen [erkennen]“²². Am Ende werden die Jüngerinnen Jesu zu Offenbarungsträgerinnen, Verkünderinnen und Glaubensmittlerinnen (vgl. 4,28-42; 11,27; 20,18). Damit fungieren sie auch als Paradigmata für die LeserInnen, welche durch die narrative Vermittlung in das erzählte Kommunikationsgeschehen mit hineingenommen werden, um durch die Glaubensvorbilder der Vergangenheit quer durch die Zeiten zur Entscheidung gerufen zu werden: Wie jene Frauen in der Nachfolge Jesu sollen sie „zu Wahrheit ... suchenden, religiös fragenden, im Glauben standhaft bleibenden und zu verkündenden Christen werden“²³.

Im Kontrast zu diesen vom Gespräch dominierten Begegnungen steht das Schweigen der Jesus vor der Passion salbenden Maria von Betanien sowie der Zeuginnen der Kreuzigung: „Angesichts des nahenden Todes Jesu verstummen die Frauen ... Ihr schweigendes Dasein und Bleiben – sei es mit dem Zeichen einer tiefen Liebe oder auch ‚nur‘ das stumme Aushalten der Mit-Leidenden – weist auf ihren Glauben an Christus hin, bei dem sie bleiben und zu dem sie stehen.“²⁴ Ihr Bleiben in der Bedrängnis macht sie zu idealen Glaubensgestalten des JohEv.

Damit sind Frauen „an wichtigen Knotenpunkten des Lebens Jesu präsent“²⁵, auch wenn nur einige wenige exemplarische Begegnungen Jesu mit Frauen erzählt werden.²⁶ Doch diese rahmen das öffentliche Wirken Jesu und erfolgen in engem Zusammenhang mit seiner Passion und Auferstehung: Jesu Mutter erhält ihren jeweiligen Auftritt am Anfang und Ende des öffentlichen Lebens Jesu, die Samaritanerin übernimmt eine bedeutsame Funktion während der ersten Wirkensphase Jesu, Marta und Maria werden unmittelbar vor der Passion in der entscheidenden letzten Phase seines Wirkens präsentiert, Maria von Magdala erweist sich als wichtige Zeugin von der Kreuzigung (mit anderen Frauen) bis in die (nach)österliche Zeit und eröffnet die nachösterliche JüngerInnenschaft. Obgleich die einzelnen Frauengestalten im JohEv keine durchgehende Rolle innehaben, erlangen sie Gewicht und Bedeutung durch die Offenbarungsdialoge und die Platzierung der Begegnungen an

²² Kowalski, Jesus 167.

²³ Kowalski, Jesus 168. Vgl. auch dies., Gang 124.

²⁴ Kowalski, Jesus 167f.

²⁵ Kowalski, Gang 123; vgl. auch dies., Jesus 168.

²⁶ Vgl. Karlsen Seim, Roles 58: „The general impression given by the synoptic tradition of a group of women (female disciples) following Jesus is apparently toned down in John in favour of an individual specification.“

zentralen Stellen im Erzählverlauf.²⁷ Im Kontext des theologischen Kerygmas des JohEv fungieren sie als Adressatinnen und Mittlerinnen bedeutender christologischer Offenbarungen: Zweimal sind ἐγώ εἰμι-Worte an Frauen gerichtet, Maria von Magdala vertraut der Erhöhte die entscheidende joh Osterbotschaft an.

Als Trägerinnen frauenzentrierter Überlieferungen und Repräsentantinnen für bestimmte Gruppen des joh Christentums stellen sie wichtige Integrationsfiguren dar.²⁸ Die Bewahrung alter Traditionen, in denen Frauen die Hauptrolle spielen, sowie die teilweise Transformation und Neuinterpretation der auch aus der synoptischen Überlieferung bekannten Frauengestalten verweisen auf einen Überlieferungsprozess, wo der aktive weibliche Anteil an der Traditionsbildung und -weitergabe vermutlich höher war als anderenorts. Auch der inklusive JüngerInnenbegriff könnte auf weibliche TradentInnen und VerfasserInnen deuten.

Hier fällt weiters auf, dass die weiblichen Erzählfiguren im 4. Evangelium insbesondere auch Rollen wahrnehmen, die bei den Synoptikern den Zwölf, vor allem Petrus, zugesprochen werden. So ist die Samaritanerin, die Erstadressatin einer ἐγώ εἰμι-Offenbarung im JohEv (vgl. 4,26), „the only character in the Fourth Gospel who is presented as exercising a truly apostolic role during the lifetime of the earthly Jesus, a role the Fourth Evangelist pointedly takes away from the Twelve who do play such a role in the Synoptics (cf. Matt 10 and parallels)“²⁹. Marta artikuliert das Messiasbekenntnis der joh Gemeinde, welches in ähnlicher Form bei Mt die petrinische Primatsverheißung begründet (vgl. Joh 11,27; Mt 16,16-19). Ähnlich beweist ihre Schwester Maria, die durch ihren Salbungsakt Jesu Liebesgebot antizipiert, mit der prophetischen Zeichenhandlung ihren Glauben an Jesu messianische Identität (vgl. 12,3-8). Maria von Magdala wiederum, die wie in der synopti-

²⁷ Van Tilborg, Love 169, betont noch stärker die wichtige Funktion der Frauen für den Handlungsfortgang: „It is well known that a number of women play an important role in the progression of the story: Jesus' mother who activates him in Cana and who is present when he dies; the Samaritan who makes his trip to Samaria a success; Martha and Mary who take care that Jesus becomes active again after the failure in Jerusalem and who play their special role in the resurrection of their brother Lazarus; Mary Magdalene who is present when Jesus dies; who, after his death, brings the disciples together and who is the first to see Jesus and who is appointed messenger (ἄγγελος).“

²⁸ Berger, Johannes 74, möchte etwa Maria und Marta sowie Maria von Magdala „als Repräsentantinnen eines judenchristlich-palästinischen Christentums auffassen, denn sie sind eng mit dem Komplex der Passions- und Osterüberlieferungen verknüpft ...“; er sieht sie „als Stützpfeiler wichtiger palästinischer Lokaltraditionen“ und folgert: „Der Evangelist kann so palästinische Gruppen integrieren, für die diese drei Frauen (und noch nicht ausschließlich männliche Figuren wie in 1 Kor 15,1-11) wichtig waren.“

²⁹ Schneiders, Testimony 517; vgl. auch ebd. 533.

schen Überlieferung Zeugin der Kreuzigung ist (vgl. 19,25) und als Erste das leere Grab entdeckt (vgl. 20,1-2), wird die Protophanie des Auferstandenen zuteil (20,14-18) – sie steht damit in Konkurrenz zu Petrus als Empfänger der Ersterscheinung (vgl. Lk 24,34; 1 Kor 15,5). Als Einzige erhält sie zudem einen individuellen Auftrag zur Verkündigung des österlichen Kerygmas und kann daher als „the primary and foundational apostolic figure in the Johannine community“³⁰ bezeichnet werden. Nach ihrer „Umkehr“ (siehe *στροφή* in 20,16) übernimmt sie damit die Funktion des Petrus in Lk 22,32, die Brüder und Schwestern zu „stärken“.³¹ So lässt sich abschließend festhalten: „In short, not only are an extraordinary number of John’s main characters women, but these women are assigned the very community-founding roles and functions, namely christological confession, missionary witness, and paschal proclamation, that are assigned to Peter and the Twelve in the Synoptics whereas the Twelve do not have these roles and functions in John.“³² In diesem Sinne fügt sich das Bild der Magdalenerin harmonisch in den joh Rahmen, sodass sich tatsächlich aus den Porträts der weiblichen Erzählfiguren ein joh Sonderweg ableiten lässt.

Allerdings kommen im joh Gesamtbild von Frauen auch gewisse Ambivalenzen zum Vorschein. Anders als bei den Synoptikern gibt es keine expliziten Notizen über die (zahlreichen) mitwandernden Jüngerinnen (vgl. Lk 8,2f.; Mk 15,40f. par. Mt 27,55f.; Lk 23,49; diff. Joh 19,25)³³, wenngleich bei Maria von Magdala im Hinblick auf ihr unvermitteltes Erscheinen in Jerusalem die Nachfolge seit Galiläa vorausgesetzt sein dürfte. Nur Jesu Mutter wird als zu seiner Weggemeinschaft zugehörig vorgestellt (vgl. 2,12).³⁴ Warum aber wurde die Information über die galiläischen Jüngerinnen nicht überliefert? Wurde sie als bekannt vorausgesetzt (als allgemeines Traditionswissen oder indem die Zeuginnen der Kreuzigung in Joh 19,25 an die bei Mk in diesem Kontext eingeführten Jesusnachfolgerinnen erinnern sollten)? Sind im inklu-

³⁰ Schneiders, *Testimony* 517f. Vgl. auch dies., *Encounter* 160: „In any case, it is clear from the text itself that the Fourth Gospel intends to present Mary Magdalene as the recipient of the first Easter christophany upon which the paschal faith of the johannine community was based, as Luke’s community’s faith rested on the appearance to Peter, the Gentile churches on that to Paul, and the Jerusalem’s community’s on the appearances to James and the Eleven.“

³¹ Vgl. Schneiders, *Encounter* 168.

³² Schneiders, *Testimony* 518. Daran knüpft sie schließlich die Frage der Autorschaft: „... what man would have had so at heart the highlighting of women’s roles in the community as to have assigned to women the apostolically significant roles and scenes assigned to the Twelve in the Synoptics ... and be so concerned to defend women’s autonomous relationship with Jesus as to have written these passages?“ (Ebd. 519.)

³³ Dazu in Kapitel III.

³⁴ Vgl. auch de Boer, *Mary Magdalene* 10f.

siven Begriff der μαθηταί Frauen schon so selbstverständlich mitgemeint, dass es keiner näheren Explikation bedurfte? Der mk Nachtrag angesichts der Kreuzigung bezeugt ja auf der anderen Seite auch die bisherige androzentrische Perspektive des MkEv, welche dadurch eine Korrektur erfährt. Repräsentiert die Magdalenerin entsprechend der joh Tendenz zu individualisieren die galiläische Jüngerinnengruppe?³⁵ Jedenfalls werden Frauen – wie in den anderen kanonischen Evangelien –³⁶ auch im JohEv nicht explizit als Jüngerinnen bezeichnet, wenngleich sie implizit als solche erkennbar sind.³⁷

Gerade der Dialog Jesu mit der Samaritanerin in Joh 4 lenkt die Aufmerksamkeit auf die geschlechtlichen Differenzen. Schon in V. 9 artikuliert die Frau selbst ihr Anderssein – nicht nur in ethnischer Hinsicht (γυναϊκὸς Σαμαρίτιδος οὔσης).³⁸ Ebenso thematisiert am Ende der Begegnung in V. 27 das Staunen der Jünger(Innen?) über Jesu Gespräch mit einer *Frau* (ἐθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναϊκὸς ἐλάλει)³⁹ den übergreifenden patriarchalen Rahmen, innerhalb dessen sich auch die joh Gemeinden finden.⁴⁰ Die Ver-

³⁵ Aus Galiläa stammen freilich auch Jesu Mutter sowie vermutlich ebenso deren ἀδελφή.

³⁶ Dagegen tituliert das apokryphe EvPetr Maria von Magdala ausdrücklich als μαθήτρια.

³⁷ Vgl. De Boer, Mary Magdalene 12: „Women are clearly portrayed in discipleship roles ..., but they are indeed never called *disciples*.“ Sie setzt noch hinzu: „Although the marks of Johannine discipleship ... are clearly not exclusive, the word ‚disciple‘, when used, is connected with male names or male figures only.“ (Ebd.) – Im JohEv wird der Terminus μαθητής (sei es direkt oder durch eindeutige sprachliche Signale) bezogen auf Andreas (1,35ff. – als Schüler des Täufers), Simon Petrus (18,15; 20,2-4.10; 21,2), Natanaël (21,2), den geheilten Blinden (9,28 – in der Rede der Pharisäer), Thomas (11,16; 20,24f.; 21,2), Judas Iskariot (12,4), den Geliebten Jünger (13,23; 19,26f.; 20,2-4.8.10; 21,2.7.20), Josef von Arimatäa (19,38) und die Zebedaiden (21,2). – Im Nachtragskapitel zeigt sich die Marginalisierung von Frauen deutlich, wenn etwa bei der Zählung der Erscheinungen in 21,14 die Christophanie vor Maria von Magdala nicht mitgerechnet (und daher in ihrer Bedeutung abgewertet) bzw. die Erstzeugin des Auferstandenen nicht als Jüngerin betrachtet wird. Dazu Dowling, Rise 58: „John 21:14 and its usual explanation reinforce an androcentric understanding of discipleship which overrides the consistently inclusive picture of discipleship in the earlier chapters of the Fourth Gospel. The combination of text and androcentric scholarship of John 21 undermines the status of women disciples.“ Zur Ambiguität des Jüngerbegriffs im JohEv vgl. auch Reinhartz, Women 26-20.

³⁸ Siehe unter diesem Aspekt auch die Anrede γύναι in 2,4; 4,21; 19,26; 20,13.15.

³⁹ Dass es sich um eine *samaritanische* Frau handelt, spielt hier offenbar keine Rolle – womit die obige Interpretation von V. 9 gestützt wird.

⁴⁰ Vgl. D’Angelo, Note 536: „... the Gospel of John accords to women an intimacy with Jesus which the Gospel itself recognizes as unusual and perhaps even questionable.“ De Boer, Mary Magdalene 10, bemerkt: „In John there are hints of a female awareness of being seen and spoken to primarily as ‚woman‘, or as ‚other‘ ...“ Aus ihren Beobachtungen schließt sie: „Apparently there is a repressive environment, not only from outside the Johannine community, but also from within ...“ (ebd. 11). Eine entsprechende Ambivalenz in der joh Gemeinde ortet auch Reinhartz, Women 30. Einen anderen Akzent setzt de Boer, Women 230: „John

wunderung zeigt aber auch, dass durch die jesuanische Praxis die Selbstverständlichkeit patriarchaler Normen und Konventionen aufgebrochen und fraglich geworden ist. Zu beachten ist, dass keine Ablehnung der Zuwendung Jesu zu einer Frau erfolgt, wie der Text betont: οὐδεὶς μέντοι εἶπεν· τί ζητεῖς ἢ τί λαλεῖς μετ' αὐτῆς; Diese Haltung wird auch den HörerInnen und LeserInnen des JohEv anempfohlen, welche Frauen und ihre gleichberechtigte Anteilnahme an der gemeindlichen Praxis ebensowenig zurückweisen sollen. Damit stellen die erzählten Begegnungen von Frauen mit Jesus im Kommunikationsgeschehen der Texte mit den AdressatInnen eine Herausforderung dar, die Gleichberechtigung der Frauen in der Jesusnachfolge und damit verbundene Rollenverschiebungen anzuerkennen sowie den von Jesus berufenen und geliebten Frauen mit derselben Wertschätzung zu begegnen.

Ohne das patriarchale System auf einer reflexiven Ebene prinzipiell und explizit in Frage zu stellen, gewährt das JohEv den weiblichen Erzählfiguren und somit implizit auch den Frauen in den joh Gemeinden mehr Freiraum und Autonomie als andere in etwa zeitgleiche neutestamentliche Texte.⁴¹ Doch wie es die Texte spiegeln, nahmen Frauen diese Freiheiten größtenteils eigenständig und selbstverantwortlich in Anspruch, ohne auf eine Einladung dazu zu warten, angestoßen von der Begegnung mit Jesus und seinem Wort. Ihre Initiative dürfte auch auf Kritik und Befremden gestoßen sein, aber ihr Erfolg gab ihnen Recht. Die weibliche Beteiligung an gemeindlichen Funktionen war vermutlich in der joh Bewegung höher als in anderen Gemeinden.⁴² Was für eine patriarchale Gesellschaft eine Provokation darstellt, präsentiert das JohEv allerdings in Übereinstimmung mit der Praxis Jesu, welcher das Tun der Frauen gegenüber Einwänden insbesondere von männlicher Seite verteidigt (vgl. etwa 12,7: ἄφες αὐτῆν ...) – vielleicht aber auch gegenüber anfänglichen Bedenken seitens der Frauen selbst (siehe 4,9). Dennoch partizipierte auch die joh Gemeinschaft an patriarchalen Mustern.⁴³

4:27 ... indicates that the Gospel is interested in the gender of women characters only in order finally to persuade its resistant readers, both women and men, that the ‚sexual aspect‘ does not *really* matter all that much, if at all, for discipleship and its tasks.“

⁴¹ Vgl. auch D'Angelo, Note 536.

⁴² Vgl. Schneiders, Women 38: „Whoever the author of the Fourth Gospel was, it was someone who had a remarkably rich and nuanced understanding of feminine religious experience. Historically, this knowledge could have been the product of an active literary imagination but it is much more likely that it was the result of actual experience of Christian women who played prominent roles in the community of the Fourth Evangelist ...“ Weiters Reinhartz, Gospel 563: „An ecclesiological reading supports the view that women may have had prominent roles as apostles and disciples within a community that did not draw distinctions along gender lines but rather on the basis of ‚correct‘ belief.“ Mehr dazu in 3.2.

⁴³ Dies kommt auch in der androzentrischen Begrifflichkeit der Christologie und Theologie zum Ausdruck. Die aus jüdischer Tradition geläufige Beschreibung des Gottesverhältnisses

Dass die spätere Redaktionsphase des JohEv stärker als die ursprünglichen joh Traditionen von einer androzentrischen Perspektive geprägt ist, wie die diachrone Analyse von Joh 20,1-18 zeigte (vgl. auch 21,14), spiegelt schon eine gewisse Reserve gegenüber der Abkehr von den alten Rollenbildern. Vielleicht fielen die emanzipatorischen Aufbrüche einer politischen Kompromisslösung zum Opfer, um eine allgemeine Akzeptanz des Evangeliums zu erreichen. Manch joh Potential scheint in die Gnosis ausgewandert zu sein. Dennoch schimmern unter der androzentrischen Decke Frauentraditionen durch, welche Rückschlüsse bezüglich einer gemeindlichen Situation und Praxis ermöglichen, die für die heutige Partizipation von Frauen an kirchlichen Aufgaben wegweisend sein könnten.

Die vier Frauen, welchen ich im Rahmen dieser Arbeit den meisten Raum widmete, erweisen sich dabei als Symbolgestalten und Rollenmodelle: die Samaritanerin als Glaubensbotin und Missionarin, Marta als Theologin (und Gemeindeleiterin?), Maria als paradigmatische, prophetische Jüngerin, welche Jesus – wie Marta – liebte, und insbesondere auch Maria von Magdala als Erstzeugin des Auferstandenen und Apostolin. Damit ergibt sich ein reiches Bild vielfältiger weiblicher Beteiligung an gemeindlichen Führungspositionen.⁴⁴ Wenn auch die historischen Frauen im Dunkeln der Geschichte bleiben, gewinnen die joh Erzählfiguren historische Relevanz, indem deren positive Porträts Licht auf die joh Gemeinden werfen, in welchen die Partizipation von Frauen offenbar eine Gegebenheit darstellte. Als Identifikationsangebote gerade auch für die Frauen im joh Christentum – insbesondere solche, die Leitungsfunktionen wahrnehmen – ermutigen die im JohEv auftretenden Frauengestalten zu neuen Rollendefinitionen und stärken weibliche Identität in einem patriarchalen Kontext.⁴⁵

in genderspezifischen Kategorien lässt damit auf spiritueller Ebene die traditionellen Genderkonstruktionen zu Tage treten (vgl. auch Conway, Gender 101-103). Insofern haftet der Brautmetaphorik, welche manche Begegnungsszenen von Frauen mit Jesus hintergründig zu prägen scheint, eine gewisse Ambivalenz an.

⁴⁴ Ähnlich sieht Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 406, in den Jüngerinnen „Paradigmen für apostolische Jüngerinnenschaft und zugleich für die Leitung der johanneischen Gemeinden durch Frauen“.

⁴⁵ Auch Reinhartz, Gospel 595, kommt zunächst zu einem positiven Resümee von feministischer Seite, was das JohEv betrifft: „Its portrayals of women, the absence of gender as an explicit category in the discursive material, and the emphasis on love as the operative term in interpersonal relations all suggest a positive evaluation of the Gospel from a feminist perspective.“ Allerdings sieht sie die befreienden Ansätze durch die antijüdischen Tendenzen konterkariert. „If feminist concerns embrace the marginalized, the negative portrayal of the Jews in this Gospel, and the negative effects that this portrayal has had on Christians’ views of Jews in subsequent centuries, must serve as a challenge to the positive evaluation of the Gospel to which we have pointed.“ (Ebd. 596.)

3.2. Die joh Kirche: Eine egalitäre, charismatische Gemeinschaft?

Was lässt sich über die Porträtierung weiblicher Erzählfiguren hinaus an eklesiologisch relevanten Daten ermitteln? Wie strukturiert sich eine Gemeinschaft in Theorie und Praxis, die in ihrer Überlieferung Frauengestalten eine solch zentrale Bedeutung beimisst?

Zunächst ist festzuhalten, dass im Corpus Ioanneum viele Indizien gegen hierarchische Amtsstrukturen in der joh Kirche sprechen,⁴⁶ während in anderen Gemeinden gegen Ende des 1. Jahrhunderts eine zunehmende Institutionalisierung zu Tage tritt.⁴⁷

Die primäre Kategorie im JohEv stellt die JüngerInnenschaft dar,⁴⁸ deren Kriterien („in Jesus/seinem Wort bleiben“, ihn und einander „lieben“, „Frucht bringen“) für Männer und Frauen gleichermaßen gelten; die offenen Formulierungen verweisen auf ein inklusives Verständnis des Begriffs:⁴⁹

- 8,31: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ ...
(Vgl. auch 14,21: Im Halten der Gebote Jesu manifestiert sich die Liebe zu ihm. Zum Zentralbegriff μένειν/„Bleiben“ siehe außerdem 15,4ff.)
- 13,35: ἐν τούτῳ γινώσκονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις.
(Siehe auch die meditative Entfaltung in 15,9ff.)
- 15,8: ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολλὸν φέρητε καὶ γένησθε ἐμοὶ μαθηταί. (Hier wird JüngerInnenschaft mit Fruchtbringen parallel gesetzt. Siehe wiederum die Bildrede in 15,2ff.)

Als Vorbild für das neue Gebot der Liebe dient Jesu Liebe:

⁴⁶ Dazu Culpepper, School 270: „It is well known, ... that no officials are mentioned in the Gospel of John. (...) Aside from the special position of the BD, no other distinctions of office or rank can be seen among the members of the community.“ Stattdessen finden sich etwa die inklusiven Begriffe μαθηταί (78-mal im JohEv; nicht in den Briefen), τεκνία (13,33; 1 Joh 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21)/τέκνα (τοῦ θεοῦ) (1,12; 11,52; 1 Joh 3,1.2.10; 5,2; 2 Joh 1; 3 Joh 4), φίλοι (15,14f.; 11,11; 3,29; 3 Joh 15; vgl. Lk 12,4; Jes 41,8), ἀδελφοί (20,17; 21,23; 1 Joh 3,13.14.16; 3 Joh 5), ἀγαπητοί (1 Joh 2,7; 3,2.21; 4,1.7.11).

⁴⁷ Vgl. Brown, Community 87: „... there is much in Johannine theology that would relativize the importance of institution and office at the very time when that importance was being accentuated in other Christian communities (including those who spoke of apostolic foundation).“

⁴⁸ Vgl. Brown, Community 86, 191. „The category of discipleship based on love makes any other distinction in the Johannine community relatively unimportant, so that even the well-known Petrine and presbyteral image of the shepherd is not introduced without the conditioning question, ‚Do you love me?‘ (21:15-17).“ (Ebd. 87.)

⁴⁹ So auch de Boer, Women 210: „What matters in the Gospel is faith in Jesus and a personal relationship with him based on faith, not maleness or femaleness.“ Vgl. außerdem Dowling, Rise 49-51.

13,34: Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. (Siehe auch V. 1: ... ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.)

Wenn diese grundlegende Kategorie der erzählten Jesuszeit auf die reflektierte Gemeindeebene transponiert wird,⁵⁰ bedeutet dies für die durch die JüngerInnengemeinschaft repräsentierte joh Kirche: „This seems to have been a community where in the things that really mattered in the following of Christ there was no difference between male and female – a Pauline dream (Gal 3:28) that was not completely realized in the Pauline communities.“⁵¹ Als Gemeinde von FreundInnen bzw. von Geschwistern konstituiert sich die joh Ekklesia „als Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“⁵². Statt des hierarchischen pyramidalen Modells des patriarchalen Haushaltes, das in der späten neutestamentlichen Briefliteratur zum Tragen kommt, erscheint im Corpus Ioanneum die familia Dei als geschwisterliche Gemeinde – deren himmlischer „Vater“ sich nicht durch irdische Väter ersetzen lässt (vgl. Joh 19,26f. – eventuell als Relecture von Mk 3,34 – sowie 20,17).⁵³

Auch die Metapher vom Weinstock (Joh 15,1-8) versinnbildlicht das ekklesiologische Programm des JohEv:⁵⁴

ἐγὼ εἰμι ὁ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα.
ὁ μένων ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν αὐτῷ
οὗτος φέρει καρπὸν πολύν,
ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν (V. 5).

Es erfolgt keine Differenzierung der Rebzweige, sie sind alle direkt mit dem Weinstock verbunden; Gott ist der Winzer.

Ebenso zeigt sich die christologische Konzentration der joh Ekklesiologie⁵⁵ im joh Speisungswunder, wo Jesus selbst die Brote und Fische direkt an die Menschen austeilte (siehe Joh 6,11 diff. Mk 6,41; 8,6).⁵⁶

⁵⁰ Dazu Culpepper, School 270: „... the qualities that distinguish a disciple of Jesus in the Gospel are probably those which were emphasized in the Johannine community.“

⁵¹ Brown, Community 198.

⁵² Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 395. Vgl. auch Schneiders, Testimony 529f.: „Unlike apostleship in the Great Church which tends to create a hierarchical community with a few preeminent members in leadership positions, Johannine discipleship seems to create a community of equals, each of whom is called to become a beloved disciple.“ – Im Kontrast dazu erscheint etwa die mt Gemeinde zwar in gewisser Weise anti-hierarchisch (siehe z. B. Mt 18; 20,20-28; 23,8-12), aber nicht anti-patriarchal, was das traditionelle geschlechtsspezifische Rollenverständnis anbelangt (vgl. Melzer-Keller, Jesus 183-186).

⁵³ Vgl. auch Karlsen Seim, Roles 65: „The new family represents a social alternative, a ‚counterworld‘ replacing the one they have had to leave behind ...“

⁵⁴ Vgl. Klauk, Gemeinde 215; Brown, Community 87; Schneiders, Women 40; dies., Testimony 530.

⁵⁵ Vgl. Bull, Gemeinde 231.

Als der gute Hirte ruft er alle seine Schafe einzeln beim Namen (vgl. 10,3), wie er auch auf der Erzählebene Männer und Frauen gleichermaßen beruft.

Neben dem Grundsatz der Christusunmittelbarkeit, für welche der/die Geliebte JüngerIn ein prominentes Beispiel darstellt, verweist auch das pneumatische Prinzip der Geistbegabung aller Glaubenden auf charismatische⁵⁷, egalitäre Strukturen.⁵⁸

So spricht der Erzählerkommentar in Joh 7,39 von der Geistkraft, welche die an Jesus Glaubenden nach dessen Verherrlichung empfangen. In Joh 14,16f. verheißt Jesus die Sendung des Parakleten (... καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν ..., V. 16; vgl. 14,26; 15,26; 16,7-15), die durch die Geistmitteilung an die gesamte JüngerInnengemeinde in 20,22 erzählerisch realisiert wird. 1 Joh nimmt darauf aus der Retrospektive Bezug:

3,24: ... καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν,
ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.
4,13: Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν,
ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.⁵⁹

Insbesondere die Perfektform δέδωκεν in 4,13 verweist auf den permanenten Geistbesitz der nachösterlichen Gemeinde (in Entsprechung zur Verheißung in Joh 14,16f.: ... ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἦ ... ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται), in dem sich die bleibende Gemeinschaft mit Gott zeigt. Gerade in diesem *dauernden* Geistbesitz, in dem Jesus gegenwärtig bleibt, kommt spezifisch joh Terminologie zum Vorschein, wohingegen im „Geben“ oder „Empfangen des Geistes“ ein allgemeiner urchristlicher Sprachgebrauch zu Tage tritt.⁶⁰ Indem die Führung der *ganzen* Gemeinde durch den Geist betont wird, der all ihre Mitglieder erfüllt und in ihnen dynamisch wirkt, treten hierarchische Ämter in den Hintergrund. Entsprechend beauftragt Jesus in Joh 20,21-23 die ganze Gemeinde (die Sendung der μαθηταί betrifft eben nicht nur „die Zwölf“).⁶¹

⁵⁶ Vgl. Klauck, Gemeinde 216.

⁵⁷ Wenngleich die Vokabel *Charisma* in den joh Schriften nicht vorkommt (vgl. auch Klauck, Gemeinde 230).

⁵⁸ Vgl. auch Klauck, Gemeinde 215, 221.

⁵⁹ Dazu Schnackenburg, Johannesevangelium IV 40: „Die beiden Briefstellen verraten durch ihre gleichartige Formulierung, ferner durch die formelhafte Einfügung in den jeweiligen Kontext, daß es um geprägte (katechismusartige) Wendungen geht.“

⁶⁰ Zum Geben (δίδωμι) des Geistes vgl. Apg 5,32; 8,18; 11,17; 15,8; Röm 5,5; 12,6; 1 Kor 12,7f.; 2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,17; 1 Thess 4,8; 2 Tim 1,7; zum Empfangen (λαμβάνω) Apg 1,8; 2,38; 8,15.17.19; 10,47; 19,2; Röm 8,15; 1 Kor 2,12; 2 Kor 11,4; Gal 3,2.14. Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium IV 40f. Die Geistkraft ist für die joh Gemeinden eine erfahrbare Wirklichkeit (dazu Schnackenburg, Johannesevangelium IV 41ff.).

⁶¹ Vgl. auch Schneiders, Testimony 530.

„Der Geist setzt das Gotteszeugnis während des irdischen Wirkens Jesu ... im Raum der Gemeinde fort.“⁶² In Joh 15,26f. wird die Lehr-, Zeugnis- und Erinnerungsfunktion des Parakleten mit der Betonung des apostolischen Ursprungs verbunden (vgl. 1 Joh 1,1-4). Die Kontinuität mit den ersten ZeugInnen ist wichtig, allerdings treten andere TraditionsgarantInnen als die etablierte Größe der „zwölf Apostel“ nach Ikk Gepräge in den Vordergrund (man denke nur an die Rolle des/der JüngerIn, den/die Jesus liebte), während insbesondere bei Mt und im Ikk Doppelwerk vor allem die Kontinuität mit Petrus und den Zwölf den wesentlichen ekklesiologischen Faktor darstellt.⁶³ Dagegen spielen im JohEv – wie Petrus – auch „die Zwölf“ eine andere Rolle als bei den Synoptikern: Zwar taucht diese Größe als vorgegebenes Traditionsgut an vereinzelt Stellen unvermittelt auf (während der „galiläischen Krise“ hält diese Gruppe um Petrus, der ein entsprechendes Bekenntnis ablegt, an Jesus fest: vgl. Joh 6,67-70; in 20,24 wird Thomas – wie Judas in 6,71 – als εἷς ἐκ τῶν δώδεκα bezeichnet), doch auf der narrativen Ebene hören wir im JohEv nichts von der Konstituierung des Zwölferkreises, weiters findet sich hier auch keine Namensliste.⁶⁴ Insofern bietet das JohEv geradezu ein Korrektiv zu den zeitgenössischen Tendenzen, das Bild der Nachfolgemeinschaft Jesu auf die „zwölf Apostel“ zu reduzieren: „At the end of the first century, when the memory of the apostles (now more often identified with the Twelve) was being increasingly revered, the Fourth Gospel glorifies the disciple and never uses the term ‚apostle‘ in the technical sense, almost as if the evangelist wishes to remind the Christian that what is primary is not to have had a special ecclesiastical charism from God but to have followed Jesus, obedient to his word. In short, it is a Gospel that seeks to make certain that in the structuring of the church the radical Christian values are not lost.“⁶⁵

In den Parakletsprüchen des JohEv erscheint „der Geist der Wahrheit“ stärker als personale Größe (im Sinne eines „Nachfolgers und Stellvertreters“ Jesu), was mit der besonderen Blickrichtung der Abschiedsrede zusammenhängen könnte.⁶⁶ Die Geistverheißungen werden aber nicht auf die im Abend-

⁶² Schnackenburg, *Johannesevangelium* IV 45.

⁶³ Zur Einsetzung der Zwölf und ihrer Ausstattung mit einer besonderen Autorität siehe Mk 3,13-19 par. Mt 10,1-4; Lk 6,12-16 sowie Mt 19,28 par. Lk 22,29f.

⁶⁴ Vgl. auch Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 234f.

⁶⁵ Brown, *Community* 186. Die einzige Verwendung des Begriffs „Apostel“ im JohEv erfolgt im Zusammenhang mit der Fußwaschungsszene, wo Jesus die JüngerInnen belehrt: οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν (13,16 – womöglich auch eine Spitze des joh Jesus gegen mit dem Apostolat verbundene Ansprüche?).

⁶⁶ Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium* IV 47-49.

mahlsaal Anwesenden als spezielle GeiststrägerInnen beschränkt (wobei spätere Ausleger oft nur von Männern ausgingen, die gemäß der Apostelkonzeption als Amtsträger jenen Geist im Sinne eines „Amtscharismas“ weitergeben): „Vielmehr zeigen die Abschiedsreden durchweg, daß sie sowohl die Jesus damals verbliebene Gruppe der Glaubenden als auch die spätere Glaubensgemeinde repräsentieren. (...) So ist die Perspektive auf alle Glaubenden gegeben ...“⁶⁷

Entsprechend einer solchen auf den Parakleten zentrierten Ekklesiologie und Lehrautorität erweisen sich die Verkündigenden und Lehrenden als geist erfüllte TradentInnen und InterpretInnen der Christusoffenbarung, ohne dass amtliche Strukturen oder geschlechtliche Festlegungen in den Blick träten. Während anderswo nach dem Tod der apostolischen Leitfiguren die apostolische Tradition und Sukzession betont werden und das Festhalten am depositum fidei gefordert wird (vgl. etwa 2 Petr 1,12-21), legitimiert die joh Rede vom Parakleten die Neuinterpretation und produktive Weiterführung der Offenbarung als kreative Erinnerung⁶⁸ (auch nach dem Tod „des Geliebten Jüngers“). „The Fourth Gospel is best interpreted as voicing a warning against the dangers inherent in such developments by stressing what (for John) is truly essential, namely, the living presence of Jesus in the Christian through the Paraclete. No institution or structure can substitute for that. This outlook and emphasis would give Johannine ecclesiology a different tone from that of the Apostolic Christians known to us from other late first-century NT writings – a Johannine ecclesiology the peculiarity of which reflects the peculiarity of Johannine christology.“⁶⁹

Somit tritt hier ein alternatives ekklesiales Modell ans Licht, das nicht auf amtlicher Hierarchie und geschlechtlichen Ausgrenzungen, sondern auf der allgemeinen Geistbegabung der Glaubenden basiert. Diese wird auch in der Situation des joh Schismas respektiert, welches in 1 Joh 2,19 durchscheint:

ἐξ ἡμῶν ἐξηλθον ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν· ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν.⁷⁰

Auch hier beruft man sich nicht auf ein kirchliches Amt zur Sicherung der Tradition und Bekämpfung von Irrlehren (vgl. demgegenüber etwa Tit 1,9).

⁶⁷ Schnackenburg, Johannesevangelium IV 51.

⁶⁸ Siehe dazu in der Einleitung unter 5.2.

⁶⁹ Brown, Community 88.

⁷⁰ *Von uns sind sie ausgegangen, aber sie waren nicht von uns (gehörten nicht zu uns): denn wenn sie von uns gewesen wären (zu uns gehört hätten), wären sie bei uns geblieben; aber es sollte (eigentlich: sie sollten) offenbar werden (elliptische Formulierung: dies ist geschehen, damit sie ...: siehe Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 378f., § 448.7, mit Anm. 8), dass sie alle nicht von uns sind (zu uns gehören).*

„In dieser programmatischen Haltung, die echt johanneisch auf die Führung der Gesamtgemeinde in allen ihren einzelnen Gliedern durch den Geist vertraut, läßt sich der Verfasser auch durch eine Kirchenspaltung im Vollzug, die eher nach einer festen Hand verlangen würde, nicht beirren.“⁷¹ Stattdessen betont 1 Joh 2,27 die bleibende Gegenwart des Geistes und Christusverbundenheit, sodass die ChristInnen keiner autoritativen Unterweisung bedürfen, sondern sich selbst aufgrund eigener Kompetenz gegen IrrlehrerInnen und Häresien schützen können:⁷²

καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, μένει ἐν ὑμῖν καὶ οὐ χρειάν ἔχετε ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς, ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ.⁷³

Damit „werden die der Offenbarung zugeordneten Funktionen des Geistes auf eine besondere Situation der Gemeinde angewendet: die Auseinandersetzung mit Irrlehrern, die am wahren Christusglauben nicht festhalten.“⁷⁴ Um die Lehren der DissidentInnen zu widerlegen, werden die GegnerInnen jedoch gerade nicht kraft eines Amtes autoritativ zurechtgewiesen, „for in the Johannine tradition the position of the Paraclete as the authoritative teacher and the gift of the Paraclete to every believer would have relativized the teaching office of any church official“⁷⁵. Angesichts der Schwierigkeiten, die ekklesiale Einheit zu wahren, plädiert der Briefautor freilich für eine Unterscheidung der Geister (vgl. 4,1-6).

Dennoch ist eine gewisse Strukturierung des Gemeindelebens vorauszusetzen: „Völlig amorph ist diese christliche Gemeinschaft gewiß nicht gewesen. Sie hat ihre Kraftzentren und ihre Wortführer.“⁷⁶ Das Corpus Ioaaneum betont etwa die Autorität der ZeugInnen und TraditionsgarantInnen (vgl. Joh 19,35; 21,24; 1 Joh 1,1-4; zur besonderen Rolle der ErstzeugInnen siehe 15,27). Der joh Schulbetrieb setzt TheologInnen und LehrerInnen voraus,

⁷¹ Klauck, Gemeinde 65; vgl. ebd. 216f., 221.

⁷² Nach Schnackenburg, Johannesbriefe 161f., geht es darum, „das Vertrauen der Leser auf diesen inneren Lehrer der Wahrheit zu stärken“ (vgl. ders., Johannesevangelium IV 45).

⁷³ *Und ihr (was euch betrifft)* (hier liegt ein konstruktionsloser „Nominativus pendens“ vor, der anakoluthisch an den Satzanfang gestellt wurde: das psychologische Subjekt tritt als grammatisches Subjekt voran; siehe Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 394f., § 466.2, mit Anm. 3): *die Salbung, die ihr von ihm (i. e. Christus: vgl. Schnackenburg, Johannesbriefe 161) empfangen habt, bleibt in euch, und ihr habt es nicht nötig, dass irgendjemand euch belehrt* (vgl. die ähnlichen Konstruktionen in Joh 2,25; 16,30); *vielmehr, wie seine Salbung euch über alles belehrt, ist es auch wahr und ist es keine Lüge, und wie sie euch belehrt hat, bleibt in ihm (i. e. Christus: vgl. Schnackenburg, Johannesbriefe 141, 162).*

⁷⁴ Schnackenburg, Johannesevangelium IV 45.

⁷⁵ Brown, Community 141.

⁷⁶ Klauck, Gemeinde 221.

welche das Traditionsgut schriftlich fixierten und lehrhaft vermittelten; doch scheint deren Autorität eher eine charismatische als eine amtlich-autoritäre gewesen zu sein.⁷⁷ Ferner werden WandermissionarInnen erwähnt (vgl. z. B. 3 Joh 5-8), möglicherweise gab es in den joh Gemeinden auch ProphetInnen⁷⁸. Diese Funktionen entsprächen der Trias ἀπόστολοι (in Joh 13,16 ein rein funktionaler Terminus für BotInnen) – προφήται – διδάσκαλοι in 1 Kor 12,28f.⁷⁹ Doch wie der petrinische Primat bei den Synoptikern im JohEv auf mehrere Erzählfiguren verteilt ist, konzentriert sich auch die Gemeindeleitung nicht auf einen monarchischen Amtsinhaber (insofern erntet etwa Diotrophes in 3 Joh scharfe Kritik, da er sich als φιλοπρωτεύων, V. 9, über diese ekklesiale Konzeption hinwegzusetzen scheint). Entsprechend Joh 13,14f. 34f.⁸⁰ gelten als Kriterien für leitende Positionen sowie deren Realisierung gemäß dem Paradigma Jesu Liebe und Dienst statt Macht und Hierarchie (vgl. auch Joh 21,15-19).⁸¹

Aufgrund der konkreten Gestalt der Überlieferungen, wo durchaus Frauenstimmen zu Gehör kommen, liegt (im Falle des JohEv am ehesten) eine aktive weibliche Anteilnahme am Prozess der Traditionsbildung und -vermittlung nahe – korrelierend mit einer Partizipation an den sonstigen gemeindlichen Funktionen.⁸² Obgleich weibliche Einflüsse in den Texten nur schwer

⁷⁷ Im Unterschied zu Schnackenburg, *Johannesevangelium* IV 51, denke ich, dass es hier um mehr als eine bloße „Frage der Sprachregelung“ geht, ob sich deren Stellung in der Gemeinde als eine „amtliche“ oder „charismatische“ bezeichnen lässt.

⁷⁸ Anders Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 170f., IV 57f.

⁷⁹ Vgl. Klauck, *Gemeinde* 206ff.

⁸⁰ Vgl. aber auch Mk 9,33-37 par.; 10,42-45 par.; Phil 2,5-11.

⁸¹ Vgl. auch Beirne, *Women* 39f.: „Through his own deeply moving example of the foot-washing (13.3-5), the Johannine Jesus links the relational aspect of discipleship (13.6-11) to the teaching that it is only through selfless, loving service (13.12-17; cf. Lk. 22.26-27) that a disciple may exercise whatever leadership is needed for the sake of the community. Moreover, as the evangelist never suggests that leadership in the Christian community is attached to office or gifts, it is to be neither permanent nor identified with fixed individuals. There is no place here for headship such as that attributed elsewhere in the New Testament to Simon Peter.“

⁸² Aus den Texten lassen sich keine direkten Informationen ablesen, dennoch sind einige zurückhaltende Beobachtungen möglich. Dass Joh beispielsweise die „Offenbarungsrede über das Lebenswasser und den neuen Kult an eine Frau gerichtet sein läßt“, bringt etwa Blank, *Frauen* 79, in Zusammenhang mit der Gottesdienstgestaltung in den joh Gemeinden und äußert als vorsichtige Mutmaßung bezüglich des Anteils der Frauen daran, „etwa in der Verkündigung“: „Vermutlich war er größer, als wir uns das heute vorstellen können.“ Vgl. auch Gollinger, *Frauen* 343: „Dass eine Frau in Samaria als Erste die Botschaft von Jesus dem Christus verkündet und, wie das Bild von der Ernte (4,35-38) nahelegt, damit die Grundlage für die Missionstätigkeit der frühen Gemeinde schafft, verdient auf dem Hintergrund der Entstehungszeit des vierten Evangeliums (um die Wende vom 1. zum 2. Jh.) besondere Be-

zu rekonstruieren sind, kann aufgrund der Präsentation der weiblichen Erzählfiguren als Dialogpartnerinnen Jesu doch auch auf prominente weibliche Mitglieder im joh Kreis geschlossen werden.⁸³

Wenn Frauen in den joh Gemeinden größere Freiheiten hatten, als ihnen nach den traditionellen Normen und Konventionen der damaligen Welt zugestanden wurden (was jedoch nicht sogleich eine korrespondierende flächendeckende Praxis bedeutete), so konnte das joh Christentum dabei auch an entsprechenden Strömungen im Judentum anknüpfen. Epigraphische Belege verdeutlichen beispielsweise, dass insbesondere in der Diaspora Frauen in der Funktion von Synagogenvorsteherinnen auftraten.⁸⁴ Im hellenistischen Kontext spielten Frauen überhaupt bei der Ausbreitung des Judentums eine wichtige Rolle; eine analoge Entwicklung erscheint auch hinsichtlich des Christentums plausibel, wie etwa die Erzählung von Lydia in Apg 16,11ff. zeigt.⁸⁵ Ähnlich geht nach Joh 4 die Verbreitung der Christusbotschaft über das Judentum hinaus auf eine Frau zurück (vgl. auch Jesu Dialog mit der Syrophönizierin in Mk 7,27f.); wenngleich sich für solche Einzelerzählungen nicht ohne Weiteres eine direkte historische Referentialität bestimmen lässt, könnten sie doch typische von der jesuanischen Praxis angestoßene gemeindliche Erfahrungen exemplarisch verdeutlichen.⁸⁶

Wie lässt sich nun das joh Gemeindemodell mit den sonstigen Informationen vermitteln, die wir aus dem Neuen Testament, insbesondere der an kon-

achtung. In einer Zeit, in der Frauen aus dem öffentlichen Gemeindeleben verdrängt werden, dokumentiert diese Überlieferung, dass sich die Gotteserfahrung der johanneischen Gemeinde gleichermaßen Frauen wie Männern verdankt.“

⁸³ Ob nun Ephesus, Antiochien oder Alexandrien als mögliche Entstehungsorte des JohEv genannt werden, ein städtisches Milieu hat emanzipatorische Prozesse sicherlich begünstigt.

⁸⁴ Siehe die Studie von B. J. Brooten. So ist etwa der Titel ἀρχισυνάγωγος bzw. ἀρχισυναγωγισσα in Inschriften für Frauen bezeugt und dabei funktional zu verstehen, nicht als bloßer Ehrentitel (was wieder einmal ein Beispiel einer geschlechtsspezifischen Übersetzung und Deutung wäre): vgl. Brooten, Leaders 5-33 (die von ihr untersuchten Inschriften stammen aus dem 1. Jh. v. bis zum 6. Jh. n. Chr.; der älteste Beleg, wo sich ἀρχισυνάγωγος auf eine Frau bezieht, wird ins 2. Jh. n. Chr. datiert). Eventuell liegt auch in Apg 16,13-15 ein entsprechender Reflex vor (dazu etwa Schottroff, Anführerinnen 75ff.).

⁸⁵ Vgl. Schottroff, Anführerinnen 78: „In der bisherigen Diskussion über die christliche Wissenschaftstradition zu Apg. 13, 50; 16, 13 f.; 17, 4. 12 ist bereits deutlich geworden, daß Frauengruppen eine wichtige Rolle bei der Ausbreitung von Judentum und Christentum in dieser Zeit haben und daß die Frauen dabei auch Leitungs- und Lehrfunktionen haben. Wenn Lydia als Christin der Hausgemeinde in Philippi vorsteht, so setzt sie damit eine Leitungsfunktion fort, die sie schon in der Gruppe von Proselytinnen und Sympathisantinnen der jüdischen Religion hatte. Sie mußte diese Leitung auch nicht abgeben, als zur Hausgemeinde christliche Männer hinzukamen.“

⁸⁶ Vgl. Gollinger, Frauen 345, sowie Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 185-187, welche neben der Samaritanerin in Joh 4 auch mit der Syrophönizierin in Mk 7 argumentieren.

kreten gemeindlichen Situationen unmittelbar orientierten Briefliteratur, zur frühchristlichen Praxis gewinnen können?

Die Betonung der allgemeinen Geistbegabung, welche die Linie von Joël 3,1f. (zitiert beim Pfingstereignis in Apg 2,17f.) fortsetzt und auch der paulinischen Charismenlehre zugrunde liegt, begegnet vor allem im Kontext der urchristlichen Tauftheologie. „Die allgemeine Geistbegabung gründet im Ostergeschehen. Sie wird den einzelnen vermittelt durch die Taufe. Ihrer inneren Logik nach müßte diese Glaubenseinsicht egalitäre Gemeindestrukturen aus sich heraus freisetzen ...“⁸⁷ Entsprechend stellt der programmatische Text in Gal 3,27f. die geschlechtsspezifische Macht- und Rollenverteilung der antiken Gesellschaftstheorie entschieden in Frage.⁸⁸ Und tatsächlich setzte die christliche Bewegung zunächst starke emanzipatorische Impulse frei. „Was die Zeit der frühen Christenheit angeht, sind in diesen Texten nicht etwa illusionäre Wunschprojektionen ausformuliert worden, vielmehr verdichtet sich in ihnen eine Erfahrungswirklichkeit. Frauen waren in der Verkündigung, in der Mission, im Gottesdienst und in der Gemeindeleitung tätig.“⁸⁹ Als Gemeindeleiterinnen fungierten etwa Priska (Röm 16,3-5; 1 Kor 16,19), Nympha (Kol 4,15), Lydia (Apg 16,14f.) und Maria, die Mutter des Johannes Markus (Apg 12,12).⁹⁰ In Röm 16 empfiehlt Paulus die Diakonin Phöbe (V. 1f.) und lässt außerdem die Apostolin Junia (V. 7) sowie die Missionarinnen Maria (V. 6), Tryphäna, Tryphosa, Persis (V. 12) grüßen.⁹¹ Ebenso stellt Paulus Evodia und Syntyche als seine Mitarbeiterinnen vor (Phil 4,2f.). Leitende Funktionen übten vermutlich auch Aphia (Phlm 2)⁹² und Chlöe (1 Kor 1,11) aus. Im prophetischen Auftreten und Reden von Frauen in 1 Kor 11,5; Apg 21,9 konkretisiert sich dieses Bild weiter.⁹³ Allerdings wich

⁸⁷ Klauck, Gemeinde 223.

⁸⁸ Vgl. auch etwa Klauck, Gemeinde 233; Dautzenberg, Stellung 221; Bussmann, Begründungen 261.

⁸⁹ Klauck, Gemeinde 234.

⁹⁰ Der Organisationsstruktur nach handelte es sich dabei um Hauskirchen. (Dazu etwa Weiser, Rolle 172-175.)

⁹¹ Das Verb *κοπιᾶω* gilt als terminus technicus für Missionsarbeit. Schreiber, Arbeit 204ff., interpretiert *κοπιᾶω* spezifischer als „eine in der Urchristenheit praktizierte charismatische Gemeindeleitung durch Frauen“ (ebd. 208f.). Zur Missionstätigkeit von Frauen vgl. auch Weiser, Rolle 175-179.

⁹² Die „Schwester“ (der Terminus *ἀδελφή* verweist auf missionarische Tätigkeit) wird hier in einer Reihe von „MitarbeiterInnen und -streiterInnen“ im Dienst der Verkündigung genannt.

⁹³ Insgesamt ergibt sich aus den (echten) Paulusbriefen ein ambivalentes Bild zur Stellung der Frauen: „Auf der einen Seite haben Frauen gleichberechtigte Funktionen in der Gemeinde, auf der anderen Seite gibt es paulinische Meinungsäußerungen zur Rolle der Frau, die mit bemerkenswerter Härte hierarchisch-patriarchalische Strukturen fordern. Dieses zwiespältige Bild, das Paulus vermittelt, bleibt übrigens mindestens bis weit ins 2. Jahrhundert hinein er-

im Zuge einer fortschreitenden (Re-)Patriarchalisierung die ursprüngliche radikale Praxis den mit der wachsenden Institutionalisierung wieder überhandnehmenden patriarchalen Normen und Rollendefinitionen.⁹⁴ „Die erste Aufbruchsstimmung, die sich noch in den frühen Texten spiegelt, schwindet dahin. (...) Das führt in letzter Konsequenz zur Zurückdrängung der Frauen aus gemeindlichen Funktionen bis hin zum Redeverbot.“⁹⁵ Freilich ist hier nicht undifferenziert das Modell einer linearen Entwicklung von einem rundum positiven Anfang zu einem negativen Ausgang anzuwenden, sondern die seit Beginn währende (Un-)Gleichzeitigkeit von patriarchaler Unterdrückung und befreiender Praxis zu bedenken.⁹⁶

Indem die joh Bewegung dem Pneuma in der geschichtlichen Praxis Raum und Entfaltung gewährte, widersetzte sie sich „entschieden ... dem Zwang zur Festschreibung bestimmter institutioneller Entwicklungen“⁹⁷ und bewahrte länger als andere urchristliche Gruppierungen Freiräume für Frauen, welche ganz selbstverständlich an den gemeindlichen Aufgaben beteiligt waren, wie

halten. Man muß methodisch genau unterscheiden zwischen Informationen über die faktische Situation der Frauen in den Gemeinden und Meinungsäußerungen darüber, welche Rolle Frauen übernehmen sollten.“ (Schottroff, Frauen 113f.) Wiewohl aber der patriarchale Denkhorizont seine Spuren hinterließ, treten doch sehr viele Indizien zu Tage, dass die christologisch formulierte Gleichberechtigung der Geschlechter (Gal 3,28) auch zu einer entsprechenden Praxis führte.

⁹⁴ Zur zeitgleichen Restaurationsbewegung in der Umwelt vgl. Klauck, Gemeinde 241f. Außerdem etwa das Resümee bei Dautzenberg, Stellung 221f.; weiters Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 343ff., 406f.; dies., Beitrag 76-83; Heine, Frauen 146ff. (unter der Überschrift „Die Restauration setzt sich durch“); Schottroff, Frauen 111, 119f.; Venetz, Kirche 160f., 273-275.

⁹⁵ Klauck, Gemeinde 242. Vgl. auch Schottroff, Frauen 119f.: „Der Widerspruch zwischen der christlichen Praxis der Gleichheit in neutestamentlicher Zeit und den restriktiven Mahnungen an die Christenfrauen durch Männer wie Paulus ist aus der politischen und gesellschaftlichen Situation der Christengemeinden heraus verständlich. (...) Der Verlust an befreiender Praxis durch diese defensive Haltung hat offensichtlich erst im 2. Jahrhundert wirklich eingesetzt.“

⁹⁶ Dazu auch Schottroff, Weg 196-199. Scharfe Kritik gegenüber dem gängigen Konzept eines „Abfalls von den idealen Ursprüngen“ übt Petersen, Werke 9: „Die verschiedenen Varianten der Verfallstheorie setzen historischen Anfang und idealen Ursprung gleich und fordern explizit oder implizit eine Rückkehr zur idealen Situation der Frühzeit. (...) Deutlich wird so, daß die AutorInnen jeweils ihr eigenes Idealbild christlichen Lebens in der Frühzeit wiederfinden. Kritik an bestehenden Verhältnissen wird mit der Frage nach Historie vermischt und erzeugt ein von Projektionen bestimmtes Geschichtsbild. Dieses Geschichtsbild läuft in seiner Einlinigkeit Gefahr, Divergenzen und Widersprüchlichkeiten der antiken Quellen zu übersehen und den Komplexitäten der antiken Welt nicht gerecht zu werden.“

⁹⁷ Klauck, Gemeinde 221.

die narrativen Figurationen im JohEv plausibel machen.⁹⁸ In einem solchen Klima erhielten auf der anderen Seite Traditionen, die den Beitrag von Frauen in Bezug auf die christlichen Ursprünge reflektieren, einen wichtigeren Stellenwert als in anderen urkirchlichen Gemeinschaften, wo solche Überlieferungen in den Hintergrund oder gar in Vergessenheit gerieten. So wurde auch die subversive Erinnerung an die Protophanie des Auferstandenen vor der Magdalenerin nicht verschwiegen, sondern weitergegeben, indem sie einen zentralen Platz in der joh Überlieferung fand.

Mit dem Bruch innerhalb der Gemeinschaft kam aber auch ein Ende des joh Sonderwegs, was weibliche Partizipation betrifft. Während Joh 21 – unter joh Bedingungen – eine Akzeptanz kirchlicher Leitungsstrukturen suggeriert, wandern die emanzipatorischen Elemente mit den charismatisch-egalitären Strukturen in die Gnosis aus, wo sie – in Kombination mit der mythologischen Verbrämung – scharfen patristischen Widerspruch provozierten. „Wer sich wie die Restgruppe mit der Großkirche arrangieren wollte, dem blieb keine andere Wahl, der mußte in der Frauenfrage zurückstecken, um bleibendem Häresieverdacht zu entgehen.“⁹⁹ Mit der Kanonisierung des JohEv wurde das joh Erbe jedoch bewahrt, sodass die joh Konzeption in der Gesamtkirche ein bleibendes Korrektiv darstellt.

⁹⁸ Vgl. auch Klauck, *Gemeinde 212*: „Die johanneische Gemeinde hat sich verhältnismäßig lange dem Sog zur Anpassung an die Gesellschaft mit ihren patriarchalischen Ordnungsmodellen, an restriktive neue Normen widersetzt. Sie hat ursprüngliche Impulse bewahrt und in ihrer relativ lockeren äußeren Organisation Freiräume offengehalten.“ Weiters ebd. 220: „Mit einer amtlich verfaßten Gemeindeordnung hat man sich erst abgefunden, als man sich unter dem Druck der Ereignisse der petrinischen Kirche anschloß und auf Dauer in der Großkirche aufging.“

⁹⁹ Klauck, *Gemeinde 212*; vgl. ebd. 244.

III. HISTORISCHES PORTRÄT DER MAGDALENERIN AUFGRUND DES NEUTESTAMENTLICHEN BEFUNDES

Nachdem nun die Situation von Frauen in frühchristlichen Gemeinden in den Blick trat, richtet sich der Fokus hier auf die Präsenz von Frauen in der unmittelbaren Jesusnachfolge. Dabei kommt Maria von Magdala eine exemplarische Bedeutung zu, wie bereits ihre jeweilige Erstnennung in den synoptischen Frauenlisten zeigt. Insbesondere ihre vorösterliche Rolle bildet im Joh-Ev freilich eine Leerstelle. Da sie im 4. Evangelium bei Jesu Kreuzigung unvermittelt auftritt, wird offenbar ein diesbezügliches Traditionswissen der RezipientInnen vorausgesetzt. Um eine historische Verortung der Jüngerin in der Nachfolgegemeinschaft Jesu zu erzielen, ist daher eine komparative Sichtung der synoptischen Überlieferung nötig.

1. „Die Magdalenerin“ – eine Wandercharismatikerin?

Wenn man auf der Suche nach den historischen Konturen des neutestamentlichen Porträts Marias von Magdala zunächst ihren Namen näher in Betracht zieht, fällt bereits das vom galiläischen Magdala abgeleitete Toponym ἡ Μαγδαληνή auf. Dieser zusätzlichen Charakterisierung bedarf es schon einmal zur genaueren Identifikation dieser Frau, da der Frauename Μαρία „zu den mit Abstand häufigsten palästinischen Frauennamen in griechisch-römischer Zeit gehört“¹.

Einerseits setzt die Bezeichnung nach dem Heimatort voraus, dass Maria nicht mehr dort lebt, denn sonst ergäbe eine solche Charakterisierung, wenn sie nicht die Funktion eines Unterscheidungsmerkmals erfüllte, keinen Sinn. Diese muss außerhalb ihres Herkunftsortes, in der Ferne entstanden sein, nachdem sie Magdala verlassen hat – etwa um Jesus nachzufolgen.²

¹ Bieberstein, Jüngerinnen 47; vgl. Maisch, Maria Magdalena 11; Schaberg, Resurrection 66f.; Good, Secret 10. Letztere rekurren (wie Sawicki, Magdalenes 185f., 188, 192; Melzer-Keller, Maria Magdalena 102) auf die erste Frau des Herodes: „The name Mary, associated with the hopes of Hasmonean nationalists or sympathizers for independence, became suddenly common after her murder, in the generation before Jesus and into first century C.E. in Palestine.“ (Schaberg, Resurrection 66.) Außerdem verweist der Name aber auch auf Mirjam, eine der Führungsgestalten beim Exodus (vgl. Ex 15,20f.). Dazu bes. Good, Secret.

² Vgl. Schottroff, Maria Magdalena 9; Fander, Stellung 320; Habermann, Apostelin 231; Bieberstein, Jüngerinnen 48f.; Melzer-Keller, Maria Magdalena 102; Ruschmann, Maria von Magdala 48. Allerdings lässt sich nicht mit Sicherheit klären, „ob sie bereits außerhalb von Magdala lebte und sich *dann* der Jesusbewegung anschloß, oder ob sie Magdala verließ, *um* sich Jesus und seiner Bewegung anzuschließen und das heimatlose Wanderleben dieser Gruppe zu teilen“ (Bieberstein, Jüngerinnen 49). Nach Mk 15,40f. folgte sie Jesus von Galiläa nach Jerusalem.

Der Beinamen bringt andererseits aber auch zum Ausdruck, dass Maria von Magdala nicht, wie es der damals üblichen Sitte entsprochen hätte, über einen Mann, der sie öffentlich-rechtlich vertritt (Vater, Ehemann, Sohn, Bruder etc.), näher definiert³ wird. Dass sie jedoch nicht in einen Familienverband eingegliedert wird, sondern über ihren Herkunftsort, ihre Geschichte identifiziert wird, erscheint im patriarchalen Kontext der damaligen Zeit durchaus als ungewöhnlich und weist bereits auf eine gewisse Unabhängigkeit dieser Frau hin, welche sich Jesus allein, aus eigener Entscheidung, und nicht im Gefolge eines männlichen Verwandten anschloss⁴. Nach dieser Darstellung erscheint sie als unverheiratete, kinderlose und allein lebende Frau,⁵ ohne dass man jedoch daraus mit absoluter Sicherheit über ihren Familienstand entscheiden könnte.⁶

Ursprünglich stammte sie aus Magdala am Westufer des Sees Gennesaret (ein paar km nördlich von Tiberias). Der Name *Magdala* (*Migdal*, *el-Medjedel*⁷) bedeutet „Turm, Feste“.⁸ Die Evangelien bezeugen die Existenz des Ortes vor allem durch den Beinamen Marias, wohingegen er als eigentliche topographische Bezeichnung bloß in den textkritischen Varianten zu Mk 8,10 (statt Dalmanuta) und Mt 15,39 (statt Magadan) auftaucht und die dort erwähnten, sonst unbekanntenen Ortsnamen ersetzt.⁹

³ Dazu Bieberstein, Jüngerinnen 48, mit Anm. 83f.

⁴ „Wie alle, die Jesus nachfolgten, ließ sie sich dabei – davon können wir ausgehen – auf die Lebensbedingungen von absoluter Armut und Entbehrung, Heimat- und Obdachlosigkeit ein.“ (Melzer-Keller, Maria Magdalena 103.)

⁵ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 48; Radlbeck-Ossmann, Maria Magdalena 1340; Habermann, Apostelin 231; Ruschmann, Maria von Magdala 48.

⁶ Siehe Imbach, Schein 187: „Das besagt nicht notwendigerweise, daß sie unverheiratet oder geschieden oder verwitwet war, wohl aber ist es ein Indiz dafür, daß sie sich Jesus ohne Partner anschloß.“ Dass sie noch unverheiratet sei, ist für Maisch, Maria Magdalena 15, „kaum wahrscheinlich, da Ehen von den Eltern arrangiert werden“; das Heiratsalter liege „zwischen 12 und 15 Jahren“, bis zur Heimführung der Frau ins Haus des Mannes unterstehe diese der patria potestas und könne Haus und Familie nicht verlassen. (Dazu etwa auch Ruckstuhl, Jesus 58f.) „Oder hat ihre schwere Krankheit eine Heirat unmöglich gemacht?“ (Maisch, Maria Magdalena 15.) Siehe jedoch die Kritik an einer solchen Position bei Schottroff, Maria Magdalena 9, Anm. 21. Umgekehrt zieht Bernabé-Ubieta, Mary Magdalene 220f., eine von Verwitwung oder Scheidung in einem patriarchalen Normensystem hervorgerufene pathologische Konfliktsituation in Betracht.

⁷ Die arabische Siedlung wurde 1948 zerstört (vgl. Wenning, Magdala 209; Schaberg, Resurrection 49f.; dies., Thinking 172).

⁸ Nach Wenning, Magdala 208, „ein recht häufiger Name in der Topographie Israels“. Über die Weiterbildung von *Turm* (*migdal*) zu *castellum* wurde Maria Magdalena in mittelalterlichen Legenden zur adligen Schlossherrin (siehe unten in IV.3.1.).

⁹ Vgl. Maisch, Maria Magdalena 13; nach Schaberg, Resurrection 47, Anm. 3, „possibly corrupt forms of Magdal and Magdal Nuna“ (ähnlich dies., Thinking 171, Anm. 17). Siehe auch

Wenngleich „die Ausgrabungsstätte heute optisch wenig spektakulär ist, enthüllt sie die Geschichte einer zu Marias Lebzeiten überraschend bedeutenden Stadt“¹⁰, welche insbesondere von Fischfang und Fischverarbeitung lebte (in der rabbinischen Literatur, beispielsweise bPesahim 46a, findet sich die Bezeichnung *Migdal Nunajah/Fischturn*)¹¹ und sich damit einen gewissen Wohlstand erwarb. Vermutlich ist der Ort identisch mit der auch römischen Autoren (Plinius, Sueton, Strabo) bekannten, hellenistisch geprägten Stadt Tarichea¹², in der Josephus zur Zeit des jüdischen Aufstandes als galiläischer Oberbefehlshaber residierte,¹³ einem Gewerbe- und Handelszentrum mit

die Diskussion bei Atwood, *Mary Magdalene* 21-23; er geht offenbar von verschiedenen Orten aus, die er in unmittelbarer Nähe zueinander lokalisiert.

¹⁰ Wenning, *Magdala* 208. Ein erster urbaner Ausbau erfolgte in herodianischer Zeit, bis zur Gründung von Tiberias durch Herodes Antipas (19 n.) war Magdala „die bedeutendste Stadt am Westufer des Sees Gennesaret“ (ebd.). Zum archäologischen Befund siehe ebd. 208-211 (urbane Planung, Pflasterstraßen mit Kanalisation, parallel zum Ufer verlaufende Hauptstraße = *cardo maximus*, durch Stichstraßen voneinander abgesetzte Wohnblocks = *insulae*, Mosaikböden einer Stadtvilla und weitere interessante Gebäude, deren Funktion zum Teil nicht geklärt ist, größter Hafen [oder zumindest einer der größten] am See Gennesaret, Turm). Ausführlich geht Schaberg, *Resurrection* 47-64, auf archäologische und literarische Zeugnisse ein und schildert den schlechten Zustand der Ausgrabung (vgl. dies., *Thinking* 170-175).

¹¹ Dazu Kückler, *Magdala* 1181; Wenning, *Magdala* 208; Atwood, *Mary Magdalene* 23; Maisch, *Maria Magdalena* 13; Schaberg, *Resurrection* 47; dies., *Thinking* 171, Anm. 17; Ruschmann, *Maria von Magdala* 47. Davon ist nach Bill. I 1047 מְגַדָּל צְבָעִיָּא (*Turm der Färber*) zu unterscheiden, auf das sich die rabbinische Überlieferung, dass Magdala wegen Unzucht zerstört worden sei, beziehe. (Diese Information brachte man in Verbindung mit Maria Magdalenas angeblichem Vorleben.) – Im Zusammenhang mit dem Toponym der Magdalenerin wird bisweilen auch die talmudische Überlieferung von einer ehebrecherischen Maria m^egadd^elā erwähnt. „Eine chronologisch ganz verworrene jüdische Tradition kennt eine Mirjam מְגַדָּלָא ‚die Frauenhaarflechterin‘, die mit Jesu Mutter identifiziert wird; s. Schab 104^b ... u. Chag 4^b ...“ (Bill. I 1046f.). Diese sei die Gattin des Pappos ben Jehuda gewesen und habe mit dem Soldaten Pandera die Ehe gebrochen, woraufhin sie von ihrem Ehemann verstoßen wurde (vgl. Bill. I 36-41). Dazu Hansel, *Maria-Magdalen-Legende* 87-89; Atwood, *Mary Magdalene* 25f.; Schaberg, *Resurrection* 55; dies., *Thinking* 173, Anm. 26. Dabei erhebt sich die Frage, ob nicht erst die spätere Rezeptionsgeschichte die Zusammenschau mit Maria von Magdala bewirkte – oder ist unabhängig davon schon für die rabbinische Zeit eine Vermischung und Diskreditierung beider Marien anzusetzen?

¹² Dazu Kückler, *Magdala* 1181; Atwood, *Mary Magdalene* 23f.; Maisch, *Maria Magdalena* 13f.; Schaberg, *Resurrection* 47, 55-57; Ruschmann, *Maria von Magdala* 46f.; Wenning, *Magdala* 208; Sawicki, *Magdalenes* 192.

¹³ Daher besitzen wir einige Informationen über die Geschichte Taricheas: siehe z. B. Ios., *bell. Iud.* 2,596-613.634-646. Nach Josephus verfügte die πόλις (die Bezeichnung signalisiert die Unterschiedenheit vom dörflichen Hinterland) etwa über ein großes Hippodrom (vgl. *bell. Iud.* 2,599). Zitate nach der Ausgabe von Michel/Bauernfeind.

zahlreicher Bevölkerung¹⁴, dessen Name auf konservierendes Einsalzen (von Fisch) verweist.¹⁵ Während des Jüdischen Krieges verschanzten sich in der gut befestigten Stadt viele Aufständische, wohingegen die wohlhabenden Einheimischen den Kampf gegen die Römer ablehnten (wie etwa auch die EinwohnerInnen von Sepphoris und Tiberias);¹⁶ daraufhin wurde Tarichea 67 n. Chr. von Vespasian und seinem Sohn Titus erobert.¹⁷ Seit Theodosius Archidiaconus (*De situ terrae sanctae*) wird Magdala als christlicher Pilgerort bezeugt.¹⁸

Damit erhalten wir ein weiteres Mosaiksteinchen bei der historischen Rückfrage nach der „Magdalenerin“: „Der neutestamentliche Hinweis auf die Herkunft der Maria aus Magdala/Tarichea ist insgesamt gesehen mehr als eine schlichte Ortsangabe und besagt, daß Maria ... aus städtischem Milieu und damit auch aus dem Einflußbereich der hellenistischen Kultur stammt.“¹⁹

Wenn Maria von Magdala, wie das Toponym verdeutlicht, losgelöst von familiären Bindungen eine selbständige Existenz in der Fremde führt, könnte dies auf eine charismatische Wanderprophetin deuten, vielleicht eine Wanderradikale²⁰ im Sinne der Logienquelle.²¹

¹⁴ Den konkreten Zahlenangaben des Josephus ist freilich mit Vorsicht zu begegnen; so nennt er bei einem Konflikt eine Zahl von 40 000 Beteiligten: ἦσαν δὲ εἰς τετρακισμυρίουσ Ταριχεᾶται (bell. Iud. 2,608).

¹⁵ Vgl. Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1758: „*Ταριχεῖαι* prob. *factories for salting fish*“ (ταριχεῖαι: „*preserving, pickling*“, ταριχεύω: „*II. preserve food by salting, pickling, or smoking*“).

¹⁶ Siehe Ios., bell. Iud. 3,492: τοῖς μὲν γὰρ ἐπιχωρίοις διὰ τε τὰς κτήσεις καὶ τὴν πόλιν οὐκ ἔδοκει πολεμεῖν ἀπ’ ἀρχῆς ...

¹⁷ Siehe Ios., bell. Iud. 3,445.457.462-505.522-531 (Seeschlacht).532-542.

¹⁸ Vgl. Küchler, Magdala 1181; Wenning, Magdala 208f.; Atwood, Mary Magdalene 24.

¹⁹ Maisch, Maria Magdalena 14. Zur Situation jüdischer Frauen im Kontext der jüdisch-hellenistischen Stadtkultur Galiläas im Hinblick auf Eigentum, Scheidungsrecht und aktive Teilnahme am religiösen Leben siehe ebd. 16f. Maisch spekuliert, ob die Bezeichnung nach dem Herkunftsort – über ein bloßes Unterscheidungsmerkmal hinaus – auch auf das soziokulturelle Milieu, das Maria von Magdala geprägt hat, hinweisen soll: „Ist sie unter den anderen Jüngern und Jüngerinnen aufgefallen, als Städterin unter den dörflich geprägten Galiläern, als wohlhabende Frau unter den vielen Armen, als Angehörige einer hellenistisch beeinflussten Schicht unter eher traditionell orientierten Jüngern ...? (...) Der Übergang in ein anderes Milieu setzt eine starke Persönlichkeit voraus, vor allem wenn ein freiwilliger sozialer Abstieg damit verbunden ist. Denn Maria entstammt – wie der Handwerker Jesus – der sozial abgesicherten Mittelschicht und wendet sich – freiwillig wie er – den Armen ihres Volkes zu.“ (Ebd. 14.) Allerdings sagt die Herkunft aus einer reichen Stadt meiner Meinung nach noch nichts über ihre eigenen Vermögensverhältnisse aus; die Deutung sollte nicht von der Lukasstelle beeinflusst sein (dazu unten in 3.3.1.2.). Davon ausgehend entwirft Sawicki, Magdalenes 192ff., das Bild einer Unternehmerin mit internationalen Handelsbeziehungen.

²⁰ Zum Phänomen des „Wanderradikalismus“ vgl. etwa die gleichnamige Studie von M. Tiwald. Kritik an diesem von G. Theißen konzipierten sozialgeschichtlichen Modell übt

Dass sich in den TrägerInnenkreisen von Q die Existenz von Wanderradikalkinnen *zumindest* in der Gestalt von mitwandernden Ehefrauen von Wandercharismatikern belegen lässt, zeigt der Q-Text zu Mt 10,37f. par. Lk 14,26f. (vgl. Mk 10,29-31; EvTh 55):

Ὅς οὐ μισεῖ πατέρα ἢ μητέρα
οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής,
ὅς οὐ μισεῖ υἱὸν ἢ θυγατέρα
οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής,
ὅς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου
οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής.²²

Der Aufruf, alles zu verlassen, betraf zwar die Eltern- (Vater und Mutter) und Kindergeneration (Söhne und Töchter), aber nicht die Ehefrau, auf welche sich das afamiliäre Ethos Jesu offenbar nicht bezog (vgl. auch 1 Kor 9,5 sowie die missionierenden Ehepaare in Röm 16,3.7).²³ „Lukas hingegen bricht die rhythmische Gliederung auf und setzt, die Struktur sprengend, auch die *γυνή* in den Text ein. Ein Seitenblick auf Lk 18,29b (der Text ist eine Doppelüberlieferung) erweist die Eintragung der Ehefrau als lk Redaktion.“²⁴ Damit schränkt der lk Wortlaut den AdressatInnenkreis auf verheiratete Männer ein und schließt Frauen als Jüngerinnen aus.²⁵

Die offene Formulierung des Logions ermöglicht weiters, hier Frauen als ebenso angesprochen zu sehen – zumal familiäre Verpflichtungen im traditionellen Normencodex einer patriarchalen Gesellschaft gerade weibliche Rollenbilder entscheidend prägen. In Bezug auf Frauen in der Gefolgschaft Jesu schweigt die Logienquelle zwar, sodass diese auf der Textoberfläche unsichtbar bleiben; allerdings gilt es zu bedenken, dass Q einerseits kaum narratives Material enthält und die Nachfolgelogien andererseits – gerade aufgrund ihrer

Schottroff, Weg 199-201, aufgrund seines androzentrischen Horizonts und des elitären Ethos (zur Kritik an Theißens Modell vgl. auch dies., Wanderprophetinnen 338f.; Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 195f.). Vgl. aber das inklusive Konzept in Theißens/Merz, Jesus 206f., 335.

²¹ Zwar ist die Frage umstritten, ob allein stehende Frauen zur Gruppe der Wanderradikalen zu zählen sind, doch im Falle Marias von Magdala hält dies Fander, Stellung 320, 322, 334, für möglich, Petersen, Werke 96, für „wahrscheinlich“; Tiwald, Wanderradikalismus 219, räumt der Magdalenerin und anderen Frauen, die Jesus aus Galiläa nachfolgten, „eine gute Chance“ ein. Vgl. auch Melzer-Keller, Jesus 435f.; Ruschmann, Maria von Magdala 43.

²² Textrekonstruktion von Tiwald, Wanderradikalismus 213.

²³ Vgl. Tiwald, Wanderradikalismus 212-214, 217-219; Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 195f.; Schottroff, Frauen 104; Ebner, Jesus 149.

²⁴ Tiwald, Wanderradikalismus 213. Auch für Bieberstein, Jüngerinnen 98, scheint der „strenger durchgehaltene und kürzere Parallelismus bei Mt der Q-Fassung näher zu stehen“ (zu Lk 18,29 diff. Mk 10,29 siehe ebd. 111f.). Vgl. weiters Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 195; Theißens/Merz, Jesus 206.

²⁵ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 99ff.

kontextbedingten androzentrischen Diktion – auch im Hinblick auf Wandercharismatikerinnen „quergelesen“ werden können.²⁶ Wenn in Q die Doppelbildworte und -gleichnisse männliche und weibliche Lebenswelten paarweise und gleichrangig einander gegenüberstellen, könnte dies ein Indiz für die Präsenz von Frauen als TradentInnen/AdressatInnen sein, da deren Arbeit in einer patriarchalen Gesellschaft üblicherweise nicht wahr- und ernst genommen wird.²⁷

Nachdem nun Q als Informationsquelle für eigenständig missionierende Wanderradikalinnen nicht ausreichend Aufschluss gibt, sind die Erzähltexte heranzuziehen. Eine entsprechende Interpretation der Notiz in Mk 15,41²⁸ erweist sich hier durchaus als tragfähiges Argument.²⁹

Als familia Dei ersetzte die Jesusbewegung die alten patriarchalen Familienbindungen (siehe Mk 3,31-35 par.)³⁰ und bot gleichzeitig auch ein entsprechendes soziales Auffangnetz³¹, nachdem das neue Ethos der Gemeinschaft, das für Frauen wie Männer gleichermaßen galt, oft den Bruch mit der angestammten/-geheirateten Familie einschloss (vgl. Mt 10,34-38 / Lk 12,51-53; 14,25-27).³² In ihrem Nonkonformismus gegenüber traditionellen gesell-

²⁶ Vgl. auch Tiwald, Wanderradikalismus 215f., 219f.; weiters Schottroff, Wanderprophetinnen 339, 344 (sie argumentiert darüber hinaus mit Mt 10,35 / Lk 12,53), sowie dies., Frauen 101: „In der Logienquelle wie in der aus ihr erschließbaren ältesten Jesustradition wird die Situation von Frauen in der Nachfolge Jesu nicht thematisiert, ihre Beteiligung wird jedoch stillschweigend vorausgesetzt.“

²⁷ Vgl. Schottroff, Wanderprophetinnen 335 (sie hebt aber die gleichzeitige „patriarchale Unsichtbarmachung und Enteignung der Frauenarbeit“ an anderen Stellen hervor), 338.

²⁸ Dazu unten in 3.1.

²⁹ Dafür, dass „in der palästinischen Jesusbewegung Frauen mit Jesusjüngern umhergewandert sind“, „spricht schon die Selbstverständlichkeit und Beiläufigkeit, mit der dieser Sachverhalt in Mk 15,40f und Mt 27,55f erwähnt wird“ (Schottroff, Frauen 101). Mit Blick auf Mk 15,40f. und Lk 8,1-3 vgl. weiters Theißen/Merz, Jesus 206: „Diese Summarien sind zwar stark redaktionell bearbeitet, geben aber im Kern zuverlässige Überlieferung wieder.“

³⁰ Vgl. auch Schottroff, Frauen 104, 112; Fander, Stellung 330-332; Tiwald, Wanderradikalismus 217; Theißen/Merz, Jesus 206f. Freilich werden die patriarchalen Familienstrukturen in gewisser Weise übertragen, wenn der pater familias durch Gott ersetzt wird. Dennoch entwerfen Texte wie Mk 3,34f.; 10,30 die Vision einer nicht-patriarchalen Gemeinschaft.

³¹ So waren etwa die WandercharismatikerInnen auf die Unterstützung der ortsfesten JesusanhängerInnen angewiesen.

³² Dazu Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 196: „Ohne Frage respektiert die Jesusnachfolge keine patriarchalen Familienbindungen, und daher stört die Jesusbewegung in Palästina den Frieden des patriarchalen Haushalts erheblich.“ Im Evangelienkanon finden sich nun im Blick auf familiäre Verpflichtungen widersprüchliche Aussagen Jesu; so steht die Betonung des Gebots, Vater und Mutter zu ehren (siehe z. B. Mk 7,9-13; 10,19), als Bestätigung der traditionellen Familienstruktur der Aufhebung entsprechender Bindungen (vgl. etwa Mt 8,21f. par. Lk 9,59-62) gegenüber. (Dazu Witherington, Women in the Ministry of Jesus 16:

schaftlichen Konventionen widersprach die neue Lebensform dem sozialen Normencodex und löste als Rollenverweigerung auch Konflikte aus.³³

Dass Frauen mit Jesus mitzogen, stellte für die damalige Gesellschaft sicherlich eine Provokation dar.³⁴ Aber es gilt, Vorsicht walten zu lassen, wenn es darum geht, hinsichtlich der Stellung von Frauen negative rabbinische Texte in die Zeit Jesu zurückzudatieren und in Kontrast zu Jesu Verhalten gegenüber Frauen zu setzen. Denn bei der Beschreibung des emanzipatorischen Potentials der Jesusbewegung geraten neutestamentliche Bibelwissenschaft wie kirchliche Theologie, insbesondere auch feministische Exegese, leicht in die Falle antijudaistischer Disqualifizierungen, vor allem wenn einzelne rabbinische Aussprüche als negative Folie zu Jesu revolutionärem Umgang mit Frauen – im Gegensatz zum Patriarchalismus des Judentums – verwendet werden.³⁵ Zweifellos partizipierte das damalige Judentum am übergreifenden patriarchalen Kontext der Antike,³⁶ aber zum einen stellten weder das Judentum zur Zeit Jesu noch das spätere rabbinische Judentum einen monolithischen Block dar, sondern es herrschte jeweils eine Vielfalt von Strömungen, Schulen, Richtungen, Meinungen.³⁷ Auch wenn der Mainstream von patriarchalen Ansichten gekennzeichnet war, gab es daneben – an den Rändern – auch andere Einstellungen; auf diese Wurzeln konnte Jesus zurückgreifen. Zum anderen verweisen sozio-kulturelle und religiöse Vorschriften nicht bereits auf eine deckungsgleiche Praxis. „Repressive Äußerungen über Frauen sind nicht als Beschreibung eines tatsächlich bestehenden Zustandes zu lesen, sondern als Versuch, eine entgegengesetzte Praxis aus ideologischen Gründen zu unterbinden.“³⁸ Gerade die unteren Schichten konnten sich den „Luxus“ eines entsprechenden Verhaltens oft gar nicht leisten; die Frauen mussten außer der Hausarbeit auch Feld- und Erwerbsarbeit verrichten, für

„These roles seem to have been affirmed by Jesus without reservation so long as they did not conflict with the priorities of the Kingdom of God.“)

³³ Trug auch die – am patriarchalen Frauenbild gemessen – unkonventionelle Lebensweise der Magdalenerin zu ihrer späteren Rezeption als „Sünderin“ bei? Dass die Texte sie nicht als Ehefrau und Mutter erscheinen lassen, erleichterte zumindest diese Identifikation.

³⁴ Vgl. Witherington, *Road* 244f.; Atwood, *Mary Magdalene* 17; Bovon, *Evangelium I* 398; Bernabé-Ubieta, *Mary Magdalene* 217f.

³⁵ Dazu Schottroff, *Anführerinnen* 73; dies., *Maria Magdalena* 11, Anm. 26; Fander, *Stellung* 11; Maisch, *Maria Magdalena* 15f.; Wacker, *Grundlagen* 55f.; Heine, *Diffamierung* 21ff.; Setzer, *Couples* 85, 88f.

³⁶ Vgl. nur Ios., c. Ap. 2,24/201: γυνή χειρών, φησίν, ἀνδρὸς εἰς ἅπαντα. τοιγαροῦν ὑπακούετω, μὴ πρὸς ὕβριν, ἀλλ' ἰν' ἀρχηται· θεὸς γὰρ ἀνδρὶ τὸ κράτος ἔδωκεν. (Zitiert nach der Ausgabe von B. Niese.)

³⁷ Vgl. auch Witherington, *Women in the Ministry of Jesus* 10. Hinsichtlich des Torastudiums von Frauen siehe etwa die divergierenden Aussagen in Bill. III 468f.

³⁸ Maisch, *Maria Magdalena* 16. Dies gilt ja auch für entsprechende christliche Texte.

Lebensunterhalt sorgen und waren dementsprechend in der Öffentlichkeit präsent. In der Oberschicht herrschte de facto relativ große Autonomie für Frauen, was etwa ökonomische Situation und Scheidungspraxis anbelangt. Daher ist die Stellung von Frauen im Judentum zur Zeit Jesu differenzierter zu betrachten, wobei vermutlich auch regionale Unterschiede zu berücksichtigen sind.³⁹ Jesus folgte sicherlich nicht dem patriarchalen Mainstream, dennoch konnte er an bestehenden Anschauungen und Haltungen anknüpfen und so eine Gemeinschaft mit einem neuen Ethos *innerhalb* des jüdischen Kontextes – in Kontinuität⁴⁰ und nicht im Kontrast dazu – gründen.⁴¹

Dabei stellt die unterschiedliche Situation von Frauen und Männern kein explizites Thema in der Jesusbewegung dar, „weil die Gleichberechtigung des Elends und die Gleichberechtigung, die aus der Hoffnung auf das Reich Gottes kommt, die Erfahrungen bestimmt“⁴². In den Texten kommt aber auch deshalb keine prinzipiell-theoretische Aufhebung des Patriarchats zur Sprache, da nicht die soziologischen Gegebenheiten der *bestehenden* Gesellschaft verändert werden sollten, sondern eine neue (eschatologische) Schöpfung erwartet wurde. Die „Naherwartung“ legte den Druckpunkt auf die fundamentale Wende im ἔσχατον, nicht auf eine Korrektur der irdischen Verhältnisse mit ihren alten (ungerechten) Strukturen.⁴³ Jesus verfocht keine direkte Re-

³⁹ Gerade die Attraktivität des Judentums für Frauen im heidnischen Kontext spricht aus der Außenperspektive gegen eine frauenfeindliche Praxis.

⁴⁰ Mit seiner Option für diejenigen, die sich am unteren Rand der sozialen Hierarchie befinden, setzt Jesus etwa die prophetische Linie fort.

⁴¹ Auch Theißen/Merz, Jesus 204f., halten fest, „daß die Jesusbewegung eine innerjüdische Bewegung war. Die in ihrer Haltung zu Frauen erkennbare Spannung zwischen ungebrochenen patriarchalen und emanzipatorischen Tendenzen spiegelt einen unter hellenistischen Einflüssen zunehmenden Diskussionsprozeß innerhalb der palästinischen Gesellschaft.“ Zu egalitären Ansätzen in jüdischen Kontexten siehe etwa Schaberg, Resurrection 263f., 267ff.

⁴² Schottroff, Frauen 106; vgl. ebd. 102: „Erst in den paulinischen Gemeinden, in denen Betselarmut nicht die bestimmende Not ist, wird die Aufhebung des Herrschaftsgefälles zwischen Mann und Frau zum Hoffnungsinhalt (Gal 3,28).“ Weiters ebd. 113: „Die Befreiung aus patriarchalischen Strukturen ... ergab sich aus der Hoffnung auf die Königsherrschaft Gottes. Sie war jedoch nicht das primäre Problem und wurde nicht zum Thema. Im Mittelpunkt aller Verkündigung stand die Hoffnung der Armen.“ – Schaberg, Resurrection 269, wendet ein: „... although poverty alone may produce an equality of hardship, work and suffering, sometimes a sense of solidarity, it also produces distinct forms of gender oppression.“

⁴³ Vgl. Tiwald, Wanderradikalismus 220: „Nicht der Vergangenheit des patriarchalen *status quo* bzw. dessen Überwindung gilt das Augenmerk, sondern der alles neu normierenden Zukunft des Gottesreiches.“ Auch Heine, Diffamierung 23, verweist auf die eschatologische Ausrichtung der Nachfolgegemeinschaft Jesu, „die nicht die Frauen im Blick hatte, sondern das Gottesreich, dessen Kommen man noch zu Lebzeiten erwartete. Angesichts des bevorstehenden Endes der Welt war alles irrelevant geworden, was diese Welt bestimmte, darunter Besitz, Haus, Ehe, Kinder und die Geschlechterdifferenz.“ Mit Schottroff, Weg 209-211, ge-

form des herrschenden sozialen Systems (weder findet sich ein explizites Wort zur Emanzipation von Frauen noch zum Thema Sklavenbefreiung), wie er auch keine politische Revolution anstrebte, unterminierte es jedoch mit der eine subversive Praxis begründenden Vision einer befreiten, gerechten Welt. Da mit dem Anbruch der βασιλεία τοῦ θεοῦ die neue eschatologische Ordnung bereits ansatzweise Wirklichkeit wurde, besaßen die geschlechtlichen und sozialen Differenzen in der Jesusbewegung praktisch-theologisch keine Relevanz mehr (vgl. den Reflex in Gal 3,28). An die Stelle der alten patriarchalen Familienordnung war die neue, endzeitliche familia Dei getreten. Von daher sind die starken emanzipatorischen Impulse, die revolutionäre Sprengkraft der Jesusbewegung zu verstehen.

Dies spiegelt sich in Jesu Umgang mit Frauen, von dem die Evangelien berichten. Wenngleich es methodisch problematisch ist, die einzelnen Erzählungen auf den historischen Jesus zurückzuführen, konkretisieren diese offenbar doch auf exemplarische Weise typisches Verhalten Jesu und verdanken sich einem entsprechenden Fundus an Erfahrungen, der die Entstehung der Einzelgeschichten ermöglichte.⁴⁴

Freilich wich die ursprüngliche Radikalität⁴⁵ später wieder einer vermehrten Anpassung an den patriarchalen Kontext, als die Gemeinden versuchten, Jesu Botschaft, die er als sein Testament hinterlassen hatte, in eine kirchlich-soziale Ordnung zu transformieren, die vom Zeitgeist der damaligen Gesellschaft geprägt war; die Umsetzung des jesuanischen Erbes gelang nur zum Teil. Insbesondere das konservative Frauenbild der Haustafeltexte und Pastoralbriefe, das in der sozialen Realität „bereits durch eine weitaus liberalere Praxis ausgehöhlt war“⁴⁶, steht in Spannung zum egalitären Ethos.⁴⁷ In den älteren Überlieferungen finden sich solche Rollenzuweisungen einer patriarchalen Ideologie nicht.

he ich aber nicht von einem linearen Zeitkonzept aus. Die „Naherwartung“ ließ nicht praktische Lebensgestaltung an sich völlig irrelevant werden, doch ging es um die Ablöse der alten Gesellschaft durch eine radikale neue – die βασιλεία τοῦ θεοῦ, von deren Nähe eine verändernde Kraft ausging.

⁴⁴ Vgl. Gollinger, Frauen 345.

⁴⁵ Ob sich das egalitäre Ethos stets auch mit der jeweiligen Praxis deckte, bleibt offen. Schaberg, Resurrection 260f., rekonstruiert die Basileia-Bewegung um Jesus „as egalitarian, in the sense that women as well as men were full members and active participants ..., and that there was an implied, semi-articulated ideal of equality acted upon and struggled toward“.

⁴⁶ Synek, Frauen 219.

⁴⁷ Vgl. auch Heine, Frauen 90: „Die gleichrangige Hochschätzung der Frauen ... verbindet sich mit einem radikalen Ethos, einer subversiven Praxis und einer asketischen Grundhaltung. Dort, wo Frauen in ihrem familiären Zusammenhang stehen, verschieben sich die Gewichte zu ihren Ungunsten, und all die Argumente tauchen wieder auf, die die Predigt vom Gottesreich hatte hinfällig werden lassen ...“

2. Die Erstnennung Marias von Magdala in den Zeuginnen- und Jüngerinnenlisten

Bei der Sichtung des gesamtbiblischen Befundes zeigt sich, dass der Name Marias von Magdala außerhalb von Joh 20 insbesondere in „Listen“ auftaucht, in welchen bestimmte Jüngerinnen Jesu aufgezählt werden. Grundsätzlich lässt die namentliche Nennung von Personen, insbesondere im Zusammenhang mit einem Glaubenszeugnis, auf deren Bekanntheitsgrad, Rang und Ansehen – zumindest bei den jeweiligen TrägerInnenkreisen der Überlieferung – schließen.¹ Im Hinblick auf Maria von Magdala kommen noch zusätzliche Faktoren zum Tragen, insofern sie – abgesehen von Maria, der Mutter Jesu – als Einzige der neutestamentlichen Frauengestalten in allen vier Evangelien konstant erwähnt wird – was auf eine geradezu universale Bekanntheit dieser Jüngerin Jesu deutet, die in der Evangelienüberlieferung zu den meistgenannten Personen Jesu Nachfolgekreises zählt, und ihre Autorität in der nachösterlichen Gemeinschaft widerspiegelt. Ihre *Erstnennung* in den synoptischen Jüngerinnenkatalogen (analog zu den Namenslisten der Zwölf – vgl. Mk 3,16-19; Mt 10,2-4; Lk 6,14-16; Apg 1,13), welche sonst hinsichtlich der Zahl und der Namen der Anhängerinnen Jesu Unterschiede aufweisen (vgl. Mk 15,40.47; 16,1; Mt 27,56.61; 28,1; Lk 8,2f.; 24,10), zeigt weiters ihre führende Stellung innerhalb der Frauengruppe um Jesus an, „die mehrfach mit jener des Simon Petrus im Zwölferkreis vergleichbar ist“², und dokumentiert so ihren Rang als Jüngerin und Erstzeugin des Auferstandenen.³ (Der

¹ Vgl. Heine, Person 185; Hengel, Maria Magdalena 248-251. Es ist „höchst unwahrscheinlich, daß die Tradenten Frauennamen ‚erfinden‘, um apologetische Interessen damit zu verbinden“ (Heine, Person 185; weiter unten mit einem Verweis auf das „Argument von der Zeugnisunfähigkeit der Frauen nach jüdischem Recht“).

² Kirchschräger, Frauengruppe 283; ähnlich Hengel, Maria Magdalena 250f., 256; Schottruff, Maria Magdalena 10; Fander, Stellung 302; Atwood, Mary Magdalene 20; Melzer-Keller, Maria Magdalena 101, Anm. 11; Kremer, Frauen 381; Hartenstein, Was euch verborgen ist 100.

³ Vgl. Ritt, Frauen 121: „Die Reihenfolge von genannten Personen erlaubt in biblischen Personenlisten vielfach einen Rückschluß auf die Rangstellung ...“ Weiters Hengel, Maria Magdalena 251: „Maria aus Magdala muß in der frühen Urgemeinde ein einzigartiges Ansehen besessen haben ...“ (welches er mit der ihr zuteil gewordenen Protophanie des Auferstandenen erklärt; vgl. ebd. 251-256). Nach Schottruff, Maria Magdalena 10, sollte man sich die Autorität Marias von Magdala aber „nicht im Sinne eines Ranges in einer hierarchisch gegliederten Gruppe denken, sondern im Sinne einer Autorität, die aus einer Arbeit für die Gemeinde erwächst. Die Erstnennung der Maria Magdalena zeigt, daß man wußte, wie entscheidend für die Jesusbewegung ihr Verhalten nach dem Tode Jesu war. Darin ist sie Petrus vergleichbar.“ Außerdem Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 13; Radlbeck-Ossmann, Maria Magdalena 1340; Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 41; Atwood, Mary Mag-

pointierte letzte Platz in Joh 19,25, wo eine Reihung nach dem Verwandtschaftsgrad erfolgt und Jesu Mutter zuerst genannt wird, gilt als die zweitbetonte Stelle in einer Liste.)⁴ Darüber hinaus erinnert die beobachtbare Tendenz zur Dreiergruppe in den Frauenkatalogen „einmal an jene Dreiergruppe, die den engsten Kern der Zwölf bildete, Petrus, Jakobus und Johannes, und zum anderen an die drei Säulen in der Jerusalemer Urgemeinde, Jakobus, den Herrnbruder, Kephass und Johannes“⁵, wobei die Zugehörigkeit zu der Dreiergruppe und die Reihenfolge der Namen „einen Ehrevorrang innerhalb der späteren Gemeinde“⁶ bedeuten. Wiederum lässt sich die Position der in den verschiedenen Traditionszusammenhängen stets zuerst genannten Maria von Magdala mit jener des Petrus vergleichen.

Eine besondere Relevanz gewinnen die Jüngerinnenlisten, da sie im Zusammenhang mit den Eckdaten des christlichen Kerygmas auftauchen. Die Frauen in der Nachfolge Jesu (vgl. Lk 8,2f.) sind demnach

- Zeuginnen der Kreuzigung Jesu (Mk 15,40f. par. Mt 27,55f.; Lk 23,49; Joh 19,25)
- Zeuginnen der Grablegung Jesu (Mk 15,47 par. Mt 27,61; Lk 23,55f.)
- primäre Osterzeuginnen bzw. Erstadressatinnen der Auferweckungsbotschaft (Mk 16,1-8 par. Mt 28,1-10; Lk 24,1-11; Joh 20,1-18).

Diese dreifache ZeugInnenschaft der Frauen erinnert an den „auf die früheste Urgemeinde zurückreichende[n] ... Dreiklang: ‚gestorben, begraben ... auferweckt‘“⁷, der in 1 Kor 15,3f. zu Tage tritt.⁸ Damit werden jene „zu Garantin-

dalene 86; sowie Melzer-Keller, Maria Magdalena 101: „Offenbar war sie wie keine andere der Nachfolgerinnen Jesu in der Urchristenheit bekannt, so daß ihr Name keinesfalls beliebig übergegangen oder durch andere ausgetauscht werden konnte.“

⁴ Siehe I.10.1.

⁵ Hengel, Maria Magdalena 248. Lk reiht bei der Dreiergruppe Johannes vor Jakobus (vgl. 8,51; siehe auch Apg 1,13). In Mk 13,3 wird eine Vierergruppe genannt (inklusive Andreas). Zur führenden Stellung des Jakobus in Gal 2,9 siehe I.8.8.2.

⁶ Hengel, Maria Magdalena 248. Zwar könnte man die Drei- bzw. Zweizahl der Zeuginnen beim Kreuz und am Grab auch mit Dtn 19,15 (zwei oder drei Zeugen als Mindestzahl) begründen, doch geht es eher um eine Frage von Ansehen und Autorität, zumal der Rechtsstatus von Frauen in der Zeugenschaft damals in Zweifel stand.

⁷ Hengel, Maria Magdalena 246, der die „drei Frauenperikopen bei Markus ... auf einen vor-marcinischen Traditionszusammenhang der Leidens- und Grabesgeschichten zurück[führt]“ und „als das verbindende Glied derselben“ betrachtet; einer redaktionellen Bildung hält er die Namensunterschiede in 15,40.47; 16,1 entgegen (dazu ebd., Anm. 3). Siehe I.8.10.1.

⁸ Dazu Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 18: „Da es keine männlichen Zeugen gibt, wird hier auf die historische Erinnerung an die Frauen zurückgegriffen, die sowohl Tod als auch Grablegung Jesu gesehen haben und als erste Verkünderinnen der Osterbotschaft aufgetreten sind. (...) Der Schluß des Markus-Evangeliums entfaltet somit narrativ-erzählend das, was in der dreigliedrigen Auferstehungsformel, dem christlichen Urbekenntnis, enthalten ist. *Literarisch* ist das Markus-Evangelium später als Paulus, *sachlich* geht es aber voraus!“

nen der urchristlichen Überlieferung⁹ – insbesondere Maria von Magdala, welche als Einzige in all diesen Zusammenhängen kontinuierlich genannt wird.¹⁰

In Mk 15,40f. par. wird sie mit anderen Frauen, die sich seit den galiläischen Anfängen des Wirkens Jesu bis zu seiner Passion in seinem Gefolge finden, in der Nähe des Kreuzes erwähnt. Indem die Galiläerinnen Jesus auch zu diesem Zeitpunkt die Treue halten, wohingegen die Männer unter den JüngerInnen ihn verraten (Mk 14,10f.43ff. par.), verlassen (Mk 14,50 par. Mt 27,56) oder verleugnet (Mk 14,68ff. par.) haben, wahren sie „die Kontinuität der Jesusbewegung“¹¹ über seinen Tod hinaus – und werden schließlich später zu den Erstzeuginnen seiner Auferstehung (Mk 16,1-8 par.).

Dass die galiläische Frauengruppe konstant genannt wird, auch wenn die einzelnen Namen – bis auf den der Magdalenerin – wechseln, weist auf eine bekannte Gruppe von wichtigen Jesusjüngerinnen, Zeuginnen und Traditions-trägerinnen. „Die Frauengruppe aus Galiläa und ähnliche Frauengemeinschaften sind der historische Hintergrund dafür, daß in der Jesustradition so ungewöhnliche Frauengeschichten erzählt werden“¹² – und dass Bruchstücke von Frauentraditionen überlebt haben. Die neutestamentlichen Texte zeigen, dass es „keine Jesusüberlieferung ohne Frauen“¹³ gibt, wenngleich diese in den einzelnen Evangelien an unterschiedlichen Orten auftreten.

⁹ Melzer-Keller, Jesus 63; vgl. auch ebd. 66; Ruckstuhl, Jesus 196-199.

¹⁰ Vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 53: „Damit ist sie die *einzig*e Person in allen synoptischen Evangelien, deren Zeugnis diese Kontinuität belegen kann.“ Weiters Schaberg, Thinking 175 („the primary witness for the fundamental data of the early Christian faith“).

¹¹ Maisch, Maria Magdalena 21; vgl. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 187f.; Ernst, Evangelium 476.

¹² Schottroff, Weg 183. „Die galiläische Frauengruppe in der Nachfolge Jesu steht eindeutig in der Tradition jüdischer Frauengruppen bzw. jüdisch lebender Frauengruppen (nichtjüdischer Herkunft) ... Das heißt, wir können davon ausgehen, daß diese galiläische Frauengruppe untereinander solidarische Gemeinschaft gepflegt hat und ein Frauenbewußtsein hatte, das es ihr erlaubte, auch Fraueninteressen öffentlich zu vertreten und sich in der Gestaltung der christlichen Praxis eigenständige Vorstellungen zu machen.“ (Ebd.)

¹³ Gollinger, Frauen 345.

3. Die Jüngerin im synoptischen Porträt

Um historisch relevante Daten hinsichtlich der Rolle Marias von Magdala in der JüngerInnengemeinschaft zu ermitteln, möchte ich im Folgenden – entsprechend der Fokussierung auf ihre vorösterliche Nachfolge – insbesondere Mk 15,40f. par. komparativ heranziehen; allerdings kann nur eine kursorische Auslegung erfolgen. Einen relativ breiten Raum nimmt ferner die Besprechung von Lk 8,1-3 ein, da dieses Summarium einerseits die herausragende Bedeutung der Frauen um Jesus in Parallelität zum Zwölferkreis erkennen lässt¹, andererseits die Notiz über die Magdalenerin in deren Rezeptionsgeschichte eine besondere Wirkung entfaltete. Zudem erfordert die konträre Beurteilung der Stellung von Frauen im LkEv seitens der AuslegerInnen eine intensivere Untersuchung.

Der Schwerpunkt der Ausführungen liegt zum einen auf einer historischen Auswertung des Porträts Marias von Magdala, die stets in einer Frauengruppe verortet wird. Zu beachten sind bei den Texten zum anderen auch das jeweilige Verhältnis von Tradition und Redaktion, insbesondere die Veränderungen und Verschiebungen bei den Seitenreferenten, zumal deren redaktionelle Eingriffe in die von ihnen weitergegebene Überlieferung einen Blick in den androzentrischen Traditions- und Redaktionsprozess ermöglichen, welcher die neutestamentlichen Schriften prägt. „Mit fortschreitender Entfernung von Jesus zeigt sich eine zunehmende Tendenz zur Relativierung der Bedeutung von Frauen; das Milieu, in dem die frühen Gemeinden entstehen, fördert eher eine Reduzierung als eine Neubildung von Frauenditionen.“² So ist die Rolle der Frauen in der Nachfolge Jesu in den jeweiligen Darstellungen von gewissen Ambivalenzen gezeichnet, wie sich noch zeigen wird.

3.1. Mk 15,40f.

40 Ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι,
ἐν αἷς καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ
καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήτος μήτηρ
καὶ Σαλώμη,
41 αἱ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ,
καὶ ἄλλαι πολλαὶ
αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα.

40 *Es sahen aber auch Frauen von weitem zu,
unter ihnen Maria von Magdala,*

¹ Ähnlich Ritt, Frauen 120f.; Kirchschräger, Frauengruppe 278, 282 (er bezeichnet den Text sogar als die „im Kontext des Wirkens Jesu aufschlußreichste Frauenliste“: ebd. 278).

² Gollinger, Frauen 345.

41 *Maria, die Mutter des Jakobus des Kleinen und des Joses,³
und Salome,
die, als er in Galiläa gewesen war, ihm nachgefolgt waren und
ihm gedient hatten,⁴
und viele andere,
die mit ihm nach Jerusalem mithinaufgezogen waren.*

Eingebettet zwischen dem Bekenntnis des Hauptmanns (Mk 15,39) und der mk Grablegungsperikope (V. 42-47) berichtet diese Notiz von Augenzeuginnen der Kreuzigung Jesu, welche nachträglich, fast beiläufig als zu Jesu Nachfolgegemeinschaft gehörig eingeführt werden. Indem allein sie in dieser Stunde ihre Solidarität mit Jesus kundtun, treten sie offenbar an die Stelle der Männer, welche Jesus nach der Gefangennahme verlassen haben (vgl. Mk 14,50).⁵ Da diese Anhängerinnen Jesu nun so unvermittelt im Evangelium auftauchen, muss Mk enthüllen, wer sie sind und woher sie kommen.⁶

Die Partikel δέ stellt die Frauen, welche bei der Kreuzigung auch (καί) zu sehen (ἦσαν ... θεωροῦσαι, coniugatio periphrastica), freilich – situationsbedingt – aus einiger Entfernung (ἀπὸ μακρόθεν – vgl. auch 14,54; Ps 37,12 LXX), dem Hauptmann gegenüber.⁷ Einige von ihnen werden namentlich aufgezählt (ἐν αἷς ...) – an erster Position Maria von Magdala, deren Vorrangstellung dadurch betont wird. Ob dieser Katalog drei oder vier Frauen um-

³ Aufgrund einer allgemeinen Tendenz zur Dreiergruppe und der unten genannten Gründe entscheide ich mich für diese Lösung, wenngleich sich nicht eindeutig klären lässt, ob hier von einer oder zwei Frauen die Rede ist und welche Familienbeziehung Marias zum erstgenannten Mann vorliegt.

⁴ Die Imperfektformen sind hier vorzeitig zu verstehen.

⁵ Dazu Hengel, Maria Magdalena 246: „... die Frauen treten dort als Zeugen ein, wo die Jünger versagen.“ (Siehe auch I.8.10.1.) Nach Ruckstuhl, Jesus 191, Anm. 4, tun sie das im mk Konzept „als zuständige Nachfolgerinnen und damit als Sachwalterinnen Jesu“. – Schottruff, Maria Magdalena 5, weist andererseits darauf hin, dass auch Mk 14,50 inklusiv zu verstehen sei, die Frauen hier jedoch aus dem Versteck wieder aufgetaucht seien. ErstleserInnen erschließt sich diese Rezeptionsmöglichkeit allerdings nicht, sodass zu fragen ist, ob in 14,50 nicht eher doch die bisher bekannten Vertrauten Jesu gemeint sind. Gollinger, Frauen 336, thematisiert das Problem einer grundsätzlich inklusiven Lektüre des μαθηταί-Begriffs: Die Vorbildhaftigkeit der Frauen (insbesondere angesichts der Passion) im Kontrast zu „den Jüngern“ wird nivelliert, wenn jene (die ganze Zeit) auch an deren Unverständnis und Ängstlichkeit partizipieren. Die mk Gesamtdarstellung erweckt den Eindruck „einer positiv qualifizierten Gruppe anderer Jünger ..., die im Hintergrund bleiben, bis es wirklich auf sie ankommt“ (ebd. 337). Gerade in deren zeitversetztem Unverständnis und Versagen (Mk 16,8) scheint bei Mk die Pointe zu liegen; darin sind sie freilich wiederum „den Jüngern“ gleichgestellt.

⁶ Vgl. Melzer-Keller, Maria Magdalena 105; Schottruff, Maria Magdalena 3f.

⁷ Aufgrund dieser Gegenüberstellung (vgl. in V. 39 ἰδὼν, παρευστηκώς) ist die Annahme eines καὶ *adversativum* (so Mohri, Maria Magdalena 38: „Es waren aber doch ...“) nicht nötig.

fasst, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit klären.⁸ Da in Mk 15,47 neben Maria von Magdala Μαρία ἡ Ἰωσήτος, in 16,1 neben Maria von Magdala und Salome andererseits Μαρία ἡ [τοῦ] Ἰακώβου erwähnt wird, entsteht der Eindruck, Mk differenziere zwischen zwei Marien, Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ auf der einen und Maria, der Mutter des Joses, auf der anderen Seite, deren Namen er hier dann aber eigentümlicherweise nicht noch einmal wiederholt, obwohl er ihn laut V. 47 kennt. Die Alternative wäre, dass ein und dieselbe Maria einmal über beide Männer (15,40), einmal über den einen (15,47) und einmal über den anderen Mann (16,1) definiert wird.⁹ Dass ein zusätzlicher Artikel ἡ¹⁰ sowie der Name fehlen, spricht meines Erachtens eher dafür, Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήτος¹¹ μήτηρ auf eine Frau zu beziehen.¹² Die Namensliste wird im Allgemeinen als alte Tradition gewertet.¹³

⁸ Darauf deuten auch die textkritischen Unsicherheiten.

⁹ So Hengel, Maria Magdalena 244, Anm. 1 und 5; seine Argumentation einer bewussten Verkürzung der Aufzählungen in 15,47; 16,1 könnte allerdings auch bezüglich 15,40 angewendet werden. Freilich ist es „merkwürdig, dieselbe Frau mit ... verschiedenen Benennungen zu versehen“ (Schottruff, Maria Magdalena 8, Anm. 17), doch ist Μαρία ἡ Ἰωσήτος bloße Zeugin von Kreuzigung und Grablegung? In 15,47 und 16,1 bleibt jedenfalls die jeweilige verwandtschaftliche Beziehung offen.

¹⁰ Die textkritische Variante καὶ ἡ Ἰωσήτος μήτηρ (B) könnte einerseits eine Differenzierung der beiden Marien verdeutlichen, andererseits aber auch einen Unterschied im Verwandtschaftsverhältnis der beiden Männer definieren.

¹¹ Dabei handelt es sich jedoch nicht um Jesu gleichnamige Brüder aus 6,3 (so Blinzler, Prozeß 413; dagegen etwa Gnilka, Evangelium nach Markus 326).

¹² Für drei Frauen plädieren etwa auch Fander, Stellung 136ff.; Ernst, Evangelium 475 („eine Art weibliches Gegenstück“ zu den drei geflohenen Jüngern Petrus, Jakobus und Johannes); Gnilka, Evangelium nach Markus 325f.; Ruckstuhl, Jesus 188ff., bes. 189-191; Atwood, Mary Magdalene 48, 53, 84f. Hingegen gehen Schottruff, Maria Magdalena 8, und Mohri, Maria Magdalena 21f., 38f., von vier Frauen aus; ebenso Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 389: „Wie Markus zu Beginn ihres/seines Evangeliums vier führende Jünger vorstellt ..., so stellt sie/er am Ende ihres/seines Evangeliums vier führende Jüngerinnen vor ...“

¹³ Dass die mk Listen „auf alte christliche, vormarkinische Tradition zurückgehen“, versucht Schottruff, Maria Magdalena 8, „weniger aus traditionsgeschichtlichen als aus sozialgeschichtlichen Überlegungen zu den Namensformen abzuleiten“: Die Marien sollten durch ihre Zuordnung zu innerhalb einer sozialen Gruppe bekannten Personen unterschieden werden; die genannten Männer tauchen aber sonst im NT nicht mehr auf. Sie kommt zum Schluss: „Die Wahrscheinlichkeit ist also hoch, daß diese Namenstradition auf eine sehr frühe Tradition zurückgeht und daß Markus sie treu weiterüberliefert, denn er kennt die Personen vermutlich nicht mehr. Markus hat hier nicht das Bestreben, das sich gelegentlich beobachten läßt, unbekannte Namen durch aus der christlichen Tradition literarisch bekannte Namen zu ersetzen.“ (Ebd. 8f.) Zudem sei eine Identifikation über Söhne unüblich. Ebenso hält Melzer-Keller, Jesus 51, es für „wahrscheinlicher, daß die Namensliste von Mk 15,40 dem Markus bereits vorgegeben war. Die im Rahmen seines Evangeliums unklaren Namensangaben ... lassen sich ... so erklären, daß die genannte(n) Frau(en) und ihre Familienverhältnisse

Diese Gruppe von namentlich angeführten Frauen wird durch den Relativsatz, welcher ihre Nachfolge von Galiläa an (eigentlich: in Galiläa) beschreibt, näher bestimmt. Das durativ-lineare bzw iterative Imperfekt, das die beiden Verben διακονέω und ἀκολουθέω kennzeichnet, verweist auf eine dauernde, sich wiederholende Begleithandlung zu der im Temporalsatz ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ erfolgten Angabe; die Frauen sind während Jesu Aufenthalt in Galiläa die ganze Zeit mit ihm mitgewandert, je aufs Neue ihren Dienst und ihre Nachfolge aktualisierend. Dass sie bei der Kreuzigung anwesend sind, setzt voraus, dass sie auch mit ihm nach Jerusalem weitergezogen sind. Von diesem kleineren Kreis, den anscheinend ein engeres Verhältnis zu Jesus charakterisiert, wird eine größere Gruppe von weiteren Frauen abgehoben (καὶ ἄλλαι πολλαί), welche auch mit ihm nach Jerusalem mithinaufgezogen sind, wobei offen bleibt, woher diese kommen und wann sie sich Jesus angeschlossen haben;¹⁴ die attributive Partizipialkonstruktion αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα am Schluss bezieht inhaltlich die zuvor genannten Frauen mit ein. Als retrospektives Resümee verdeutlichen Galiläa und Jerusalem, die beiden wesentlichen geographischen Schwerpunkte innerhalb des mk Programms, noch einmal Jesu Weg im mk Aufriss.¹⁵

Dass Maria von Magdala und die anderen Frauen von ferne zuschauen, lässt sich – im Vergleich zu Joh 19,25 – als die historisch wahrscheinlichere Variante des „Stehens unter dem Kreuz“ ausmachen, da die Hinrichtungsstätte von römischen Soldaten bewacht war und sich Verwandte sowie offensichtliche SympathisantInnen von Verurteilten selbst in Todesgefahr begaben (vgl. etwa Tac., ann. 6,19,3); wenn nämlich ein politischer Rebell hingerichtet wurde, mussten seine Angehörigen und AnhängerInnen mit demselben Schicksal rechnen (so berichtet Ios., bell. Iud. 2,13,2/253, von Massenkreuzigungen unter dem römischen Statthalter Felix).¹⁶ Da die Notiz die Situation

einem *vormarkinischen* Tradentenkreis bekannt waren.“ Vgl. beispielsweise auch Fander, Stellung 139 („sehr alte Tradition“, „auf keinen Fall ... Personen der mk Gemeinde“); Gnlika, Evangelium nach Markus 314 („traditionell“); Blinzler, Prozeß 412f. Hingegen wurde nach Mohri, Maria Magdalena 20-22, die Mutter des Joses von Mk redaktionell eingefügt, da sie bzw. ihr Sohn für die mk Gemeinde von Bedeutung gewesen seien (15,47 hält sie gänzlich für eine mk Bildung). – Zu Traditions- und Redaktionskritik von Mk 15,40f. vgl. etwa Fander, Stellung 135ff.; Melzer-Keller, Jesus 46ff.; Mohri, Maria Magdalena 18-22.

¹⁴ Nur von der ersten Gruppe wird eine Nachfolge bereits in Galiläa explizit ausgesagt.

¹⁵ Vgl. auch Melzer-Keller, Jesus 47.

¹⁶ Dazu Ebner, Jesus 210: „Wenig Beachtung findet gewöhnlich der Sachverhalt, dass römische Soldaten mit Argusaugen darauf achteten, wer unter dem Publikum Emotionen zeigte, also angesichts des zum Tod Verurteilten zu klagen oder zu weinen begann. Dadurch machte man sich verdächtig, als ein dem Verurteilten menschlich Nahestehender auch mit dessen aufrührerischem Programm zu konspirieren. Nicht selten geschah es, dass diejenigen, die sich auf diese Weise verrieten, selbst ergriffen und hingerichtet wurden.“ Zum Verbot der

sehr realistisch beschreibt, erweist sich das Zusehen aus einiger Distanz „keineswegs nur [als] ein theologisches Konstrukt, das auf die *passio iusti*-Tradition anspielt“¹⁷: „Ps 37,12 ... mag für die Darstellung der Situation Jesu in Mk 15,40 eine Rolle spielen, jedoch nicht so, daß der Passionsbericht aus biblischem Motiv heraus erfunden wurde, sondern so, daß eine sehr reale – und auch wiederholbare – Erfahrung als in der Bibel vorhergesagt erlebt wird.“¹⁸ Dabei wird allerdings hier „das in der Vorlage negativ gewertete Fernstehen der Gefährten ... zum Positivum“¹⁹, denn angesichts der nicht ungefährlichen Situation (auch Frauen wurden hingerichtet: vgl. *Ios.*, *bell. Iud.* 2,14,9/305-308, bes. 307) zeugt die Anwesenheit der Jesusnachfolgerinnen – im Gegensatz zu den übrigen Jüngern – von Mut und unerschütterlicher Loyalität.²⁰ Hier findet altes Wissen um die Treue und Solidarität von Frauen seinen Niederschlag.²¹

Was lässt sich nun aus den Verben, die den namentlich genannten Frauen zugeordnet werden, näherhin über deren von Mk skizzierte Rolle in der Nachfolgemeinschaft Jesu eruieren?

Trauer siehe auch Philo, *Flacc.* 70-72; *Suet.*, *Tib.* 61. Vgl. insbesondere Schottroff, *Maria Magdalena* 5f.; weiters Fander, *Stellung* 139f.; Heine, *Frauen* 86f.; Schüngel-Straumann, *Maria von Magdala* 14; Melzer-Keller, *Jesus* 55; dies., *Maria Magdalena* 107; Ruschmann, *Maria von Magdala* 62f.; Schaberg, *Resurrection* 276f.

¹⁷ Fander, *Stellung* 139.

¹⁸ Schottroff, *Maria Magdalena* 6f.

¹⁹ Gollinger, *Frauen* 335.

²⁰ Vgl. auch Heine, *Frauen* 87.

²¹ Vgl. Fander, *Stellung* 135ff.; sie sieht in V. 40 „eine alte Überlieferung“ (ebd. 136). Auch Oberlinner, *Kreuz* 81, spricht von einem „durchaus als geschichtlich zuverlässig zu wertende[n] Zeugnis, daß die einzigen, die bis zur Kreuzigung Jesus die Treue in ihrer ‚Nachfolge‘ hielten, eine Gruppe von z. T. namentlich genannten Frauen war (Mk 15,40f)“. Vgl. weiters Blinzler, *Prozeß* 410-413; Ruschmann, *Maria von Magdala* 62f.; Mohri, *Maria Magdalena* 28f.; Schaberg, *Resurrection* 276ff. Hingegen bezeichnet Melzer-Keller, *Jesus* 49, „das Bild der beim Kreuz ausharrenden Frauen“ als „ein Produkt des Evangelisten“ (die Namensliste ordnet sie ursprünglich der Ostererzählung zu: vgl. ebd. 51f., 59f., 62). Einen etwaigen historischen Kern der Szene kommentiert sie jedoch in *Maria Magdalena* 107 differenzierter: „Angesichts der Realitäten römischer Besatzungspolitik und Kreuzigungspraxis ... ist eine unmittelbare Anwesenheit von Jesusanhänger(inne)n schwer vorstellbar. Daß Maria Magdalena und andere Frauen sich dennoch irgendwie beim Hinrichtungsort ‚herumdrückten‘, bleibt nichtsdestoweniger denkbar. Immerhin belegt die feste Verbindung des Namens der Maria Magdalena mit den Überlieferungen von Kreuzigung und Auferstehung Jesu, daß ihr Weg mit Jesus sie am Ende bis nach Jerusalem führte.“ Optimistischer bezüglich der Historizität der Szene meint wiederum Kremer, *Ostererfahrungen* 106: „Historisch ist es durchaus glaubwürdig, daß in der Urkirche namentlich bekannte Frauen ‚von fern zusahen‘ (mehr war ihnen nach dem römischen Gesetz nicht erlaubt), wie Jesus gekreuzigt und begraben wurde (Mk 15,40.47 par). Daß die Jünger [korr.], die alle geflohen waren (Mk 14,50), diese für sie beschämende Nachricht nicht verschwiegen, spricht für deren historische Zuverlässigkeit.“

Die erste Charakterisierung durch ἀκολουθέω ist schon einmal auffällig, da das Verb als „terminus technicus für die echte Jesusnachfolge“²² gilt (vgl. insbesondere Mk 1,18; 2,14; 8,34; 10,21.28.32.52). „Die Frauen werden damit als wahre Jüngerinnen Jesu geschildert, die alles zurückgelassen haben und ihm auf seinem Weg – selbst bis zum bitteren Ende am Kreuz – nachgefolgt sind.“²³

Das zweite Verb, διακονέω, kommt bei Mk fünfmal vor (1,13.31; 10,45 [2x]; 15,41). Das profangriechische Bedeutungsspektrum umfasst etwa Tischdienst, Versorgungsarbeit, Dienst in allgemeinem und umfassendem Sinn, persönliche Dienst- und Hilfeleistungen. Für die jeweilige inhaltliche Füllung des Begriffs in den verschiedenen neutestamentlichen Texten mit ihren unterschiedlichen Kontexten ergeben sich Schwierigkeiten. Dabei muss für das NT darüber hinaus mit einer speziellen christlichen Färbung gerechnet werden; in den neutestamentlichen Spätschriften lässt sich bereits eine beginnende Prägung des Begriffs im Sinne des späteren Diakonamtes voraussetzen.²⁴ „An sich bezeichnet das griechische Wort die Versorgungsarbeiten, die den in der Hierarchie des patriarchal strukturierten antiken Haushalts ‚unten‘ stehenden Haushaltsmitgliedern (Frauen oder Sklaven und Sklavinnen) gegenüber den über ihnen stehenden Haushaltsmitgliedern (freigeborenen Männern) zukamen“²⁵. Während bei der Interpretation des Dienstes der Engel in 1,13 und vielleicht auch der Schwiegermutter des Petrus in 1,31²⁶ noch an den Tischdienst angeknüpft werden kann, zeigt sich in 10,45 jedoch ein differenziertes Verständnis von Dienen. Im Kontext von Rangstreitigkeiten unter den Zwölf (10,35ff.) lehrt Jesus die Umkehrung der bestehenden gesellschaftlichen Herrschafts- und Machtverhältnisse (V. 43f.):

ὁς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν ἔσται ὑμῶν διάκονος,
καὶ ὁς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται πάντων δοῦλος²⁷

²² Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 14. Vgl. auch Fander, Stellung 144, 348, 367; Setzer, Couples 85; sowie Heine, Frauen 70: „Nachfolge‘ ist in allen Texten der terminus technicus für die volle Teilhabe an Überzeugung und Praxis der Wanderprediger.“

²³ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 390.

²⁴ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 368: „1. aufwarten bei Tische ... 2. allg. bedienen v. Dienstleistungen jeder Art ... 3. für etw. sorgen, etw. besorgen ... 4. jmdm. helfen, jmdn. unterstützen ... 5. v. kirchl. Diakonenamt als Diakon dienen ...“ (Fettdruck kursiv wiedergegeben). Außerdem Bieberstein, Jüngerinnen 58-60. Siehe auch die Diskussion in II.2.2.2.3. und II.2.2.3.

²⁵ Melzer-Keller, Maria Magdalena 106. Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 59: „Jedes Dienen gilt als verachtete Tätigkeit und eines freien Mannes nicht würdig und markiert daher eine gesellschaftliche Grenze“.

²⁶ Dagegen etwa Mohri, Maria Magdalena 39f.

²⁷ Siehe auch Mk 9,35: εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος.

und begründet sie mit seinem eigenen Beispiel (V. 45):

καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι
ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.²⁸

Damit wird das Dienen als christlicher Grundvollzug dargestellt, als Hingabe auch unter Einsatz des Lebens im Sinne Jesu. Darin erweisen sich die Frauen, von deren Dienen allein im MkEv gesprochen wird (1,31; 15,41),²⁹ gegenüber den Männern in der JüngerInnengemeinschaft, welche nie als Dienende charakterisiert werden, als Vorbild – auch indem sie, während sie der Kreuzigung beiwohnen – Jesus im Unterschied zu den (männlichen) Jüngern³⁰ die Treue haltend –, ihr eigenes Leben riskieren. Mit der öffentlichen Trauer- und Solidaritätsbezeugung bei der Kreuzigung stellen die Frauen daher „ihre Bereitschaft zur Leidensnachfolge bis zur letzten Konsequenz unter Beweis“³¹ (vgl. in 8,34-38 die Bedingungen für JüngerInnenschaft, die Jesus nach der ersten Leidensankündigung [8,31] formuliert).³²

²⁸ Dazu Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 387, mit Blick auf die Gemeindeverhältnisse: „Jesu Tod – verstanden als Befreiung vieler Menschen – verbietet jegliche Herrschafts- und Unterordnungsbeziehung. LeiterInnen und hochangesehene Gemeindemitglieder sollen den niedrigsten und sozial schwächsten Gemeindemitgliedern dadurch gleich werden, daß sie deren DienerInnen und SklavInnen werden.“ Analog schließt Fander, Stellung 374, von den dargestellten Rangfolgestreitigkeiten auf „den strukturellen Aufbau der mk Gemeinde. Markus hält dabei an einem egalitären Konzept fest und wehrt sich gegen bereits einsetzende Hierarchisierungstendenzen.“

²⁹ Vgl. auch Fander, Stellung 348, 371, 382; Melzer-Keller, Maria Magdalena 106; Gollinger, Frauen 335.

³⁰ Der Kontrast besteht nicht zwischen „den Frauen“ und „den Jüngern“ (als ob die Frauen nicht dazu zählten), sondern zwischen Frauen und Männern in der (inkluisiven) JüngerInnen-gemeinschaft – daher hier die explizierende Verdeutlichung (diese ist beim maskulinen Begriff mitzubedenken).

³¹ Melzer-Keller, Maria Magdalena 107; ähnlich dies., Jesus 66. Außerdem Fander, Stellung 144: „Die Passion ist der Ernstfall, in dem sich die Nachfolger Jesu zu bewähren haben.“ (Ähnlich ebd. 367.) Vgl. auch 13,9-13.

³² Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 387f., interpretiert die Belehrungen als zusammenhängend: „Während die nachpaulinischen Autoren für die Anpassung an die herrschende Gesellschaft eintreten, um Konflikte mit dieser Gesellschaft zu verringern und dadurch das Leiden und die Verfolgung von ChristInnen zu reduzieren, besteht der/die VerfasserIn des Markusevangeliums darauf, daß Leiden notwendig ist, und macht ganz klar, daß ChristInnen solches Leiden nicht vermeiden dürfen, besonders nicht dadurch, daß sie christliche Gemeinde- und Leitungsstrukturen griechisch-römischen Herrschafts- und Unterwerfungsstrukturen anpassen. Während die nachpaulinischen Autoren die Macht des Paterfamilias auf die Gemeindeleitung übertragen und unter Berufung auf das Beispiel Christi befürworten, daß SklavInnen sich freiwillig unterwerfen und leiden, betont das Markusevangelium, daß authentische christliche Leitung nur im freiwilligen DienerInnen- und SklavInnensein derer, die Größe und Vorrang in der christlichen Gemeinde beanspruchen, ausgeübt wird.“

Die Jesusworte, welche das Dienen reflektieren (9,35; 10,43-45), stehen im unmittelbaren Kontext zur zweiten und dritten Leidensankündigung (9,31; 10,33f.).³³ Beide Male verstehen die Jünger die Weissagung nicht, stattdessen kommt es zu Rangstreitigkeiten und Machtwünschen. Während aber die Männer unter den JüngerInnen angesichts des messianischen Leidens Jesu mit Unverständnis und Ablehnung reagieren und ihn schließlich verraten, verleugnen und im Stich lassen, „erweisen sich in der Passionsgeschichte auf einmal die Frauen, die Jesus von Galiläa nach Jerusalem nachgefolgt sind, als die wahren JüngerInnen. Sie sind Jesu wahre NachfolgerInnen (*akolouthēin*), weil sie verstanden haben, daß sein Amt nicht in Herrschaft und Königsruhm, sondern in *diakonia*, ‚Dienst‘ (Mk 15,41) besteht.“³⁴ Auch am Anfang der Passionsgeschichte steht der Dienst einer Frau an Jesus (Mk 14,3-9). Die prophetische Zeichenhandlung der namenlosen Frau, die Jesus salbt, verdeutlicht, dass *sie* im Gegensatz zu Petrus (vgl. 8,27-33) verstanden hat, was Jesu Messianität bedeutet.³⁵

Vorsicht ist angebracht gegenüber einer geschlechtsspezifischen Auslegung des hier angesprochenen Dienens, nur weil es auf Frauen bezogen ist. Oft sehen Exegeten im Dienst der Frauen weiblich konnotierte Versorgungstätigkeiten, um die Männer für die Verkündigung freizumachen.³⁶ Doch umfassender Dienst lässt sich nicht in spezifischen Männer- und Frauendienst (z. B. Verkündigung – Versorgungsarbeit, karitative Tätigkeiten oder etwa Amt – Dienst) zerteilen.³⁷ Interessanterweise lassen einige spätere Handschriften wie etwa C und D den Satzteil καὶ διηκόνου αὐτῷ aus.³⁸

³³ Allen drei Ankündigungen von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu folgen Unverständnis der Jünger und Belehrungen über die wahre Nachfolge. Zur mk Nachfolgekonzeption (Leidensnachfolge, Dienen) vgl. Fander, Stellung 363-374.

³⁴ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 12; vgl. auch ebd. 389f.

³⁵ Vgl. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 12, 391; Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 12f.; Fander, Stellung 347.

³⁶ Mehr dazu unten bei der Interpretation von Lk 8,3. Vgl. etwa Gnllka, Evangelium nach Markus 326: „eine Anspielung auf materielle Unterstützung“; Ernst, Evangelium 475: „Daß es Jüngerinnen, die Jesus dienten (Mk 1,31), d. h. wohl beherbergten und umsorgten (vgl. Lk 8,2f.) [sic] gegeben hat, steht außer Frage.“ – Hingegen ist es nach Heine, Frauen 70, „verfehlt, das Dienen als spezifisch weibliche Haushaltstätigkeit anzusehen“; vgl. auch Melzer-Keller, Jesus 53; Gollinger, Frauen 335.

³⁷ Dazu Schottroff, Frauen 107: „Wie soll man sich dabei eine Versorgung mit Essen durch die Frauen eigentlich vorstellen? Es ist anzunehmen, daß der Dienst der Frauen für Jesus im Sinne einer *διακονία Χριστοῦ* zu verstehen ist: Sie sind seine Boten und Beauftragten; ‚dienen‘ und ‚nachfolgen‘ sind hier sich gegenseitig ergänzende und erläuternde Begriffe. Markus setzt also mit bemerkenswerter Unbefangenheit auch eine Verkündigungsbeauftragung der Frauen in Palästina voraus.“ Sie verweist auf die Bezeichnung *διάκονος Χριστοῦ* bzw. *θεοῦ* in 2 Kor 11,23; 6,4 (siehe ebd. 129, Anm. 62). Die Beschreibung der Jesusnachfolge der

Dem Begriff des Dienens als Beschreibung der paradigmatischen Nachfolge seitens der Frauen haftet aber auch insofern eine gewisse Ambivalenz an, als dadurch die Gefahr besteht, über die literarische Darstellung traditionelle Rollenvorstellungen sowie die über weite Teile der Geschichte bestehende geschlechtshierarchische Arbeits- und Machtaufteilung zu legitimieren und festzuschreiben, „wenn ausgerechnet diejenigen, die in der Gesellschaft ohnehin nicht die Machtpositionen innehaben, nun auch literarisch als Dienende gezeigt werden“³⁹. Die Rezeptionsgeschichte bestätigt, dass bei dem so bezeichneten Tun der Frauen durchaus geschichtlich-gesellschaftlich geprägte Rollenerwartungen an Frauen konnotiert wurden und Frauen weitgehend auf dienende Funktionen festgelegt werden.

Die Charakterisierung der namentlich genannten Frauen durch die beiden für das mk Verständnis von JüngerInnenenschaft zentralen Begriffe ἀκολουθέω und διακονέω erweist sich demnach im Blick auf deren Rolle in der Nachfolgegemeinschaft als aussagekräftig. In beiden Fällen bezieht das doppelt gesetzte Pronomen αὐτῶ das Tun der Frauen unmittelbar auf Jesus als Fokus ihrer Handlungen. Die Imperfektformen verdeutlichen die permanente Gegenwart dieser Frauen in seinem näheren Umfeld während seines öffentlichen Wirkens in Galiläa.⁴⁰ „Man kann regelrecht sagen, daß Markus hier zwei ihm eigene *termini technici* für die Jüngerschaft auf Maria Magdalena und die anderen Frauen anwendet, um sie so als vollqualifizierte Jüngerinnen auszuweisen.“⁴¹

In eine ähnliche Richtung deutet weiters das Verb συναναβαίνω, das jedoch auf alle Jesus nach Jerusalem folgenden Frauen bezogen ist, wobei hier von einer kleineren Kerngruppe (vgl. das Dreier- bzw. Vierergremium⁴² der

galiläischen Frauen ist „auf dem Hintergrund der Praxis des ‚Dienstens‘ in der Jesusnachfolge und den christlichen Gemeinden zu lesen: als Versuch, die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung, nach der nur Frauen und SklavInnen Versorgungsarbeit leisten, gerade aufzubrechen (s. nur Mk 10,42-45 parr). Dienen bezeichnet im Zusammenhang des frühen Christentums Verkündigungsdienst *und* Versorgungsdienst von Männern und Frauen mit einem expliziten antihierarchischen Anspruch.“ (Dies., Weg 182f.)

³⁸ Dazu Schotttroff, Frauen 108: „Vor allem der Codex Bezae Cantabrigiensis versucht hier wie auch an verschiedenen Stellen der Apostelgeschichte, die Rolle der Frauen im frühen Christentum durch kleinere Textänderungen wieder zurückzunehmen.“ (Hingegen erklärt Hengel, Maria Magdalena 247, Anm. 5, die Auslassung einfach als Homoioteleuton.)

³⁹ Bieberstein, Jüngerinnen 67, Anm. 207 (zu Lk 8,3).

⁴⁰ Vgl. auch Melzer-Keller, Jesus 47, 53.

⁴¹ Melzer-Keller, Maria Magdalena 106; vgl. auch dies., Jesus 53; Gollinger, Frauen 335; Mohri, Maria Magdalena 39-42 („Die besseren Jüngerinnen“: ebd. 37).

⁴² In Mk 13,3 ist auch Andreas genannt, der zu den Erstberufenen zählt (vgl. 1,16-20.29); anders 5,37; 9,2; 14,33.

Zwölf) ein größerer Kreis unterschieden wird.⁴³ Auch hier deutet das Pronomen αὐτῶ an, dass das Tun der Frauen ganz auf Jesus ausgerichtet ist; das Präverb συν- bringt die Gemeinschaft *mit ihm* auf seinem Weg zur Sprache. Das Kompositum kommt im NT sonst nur noch in Apg 13,31 vor, wo es diejenigen bezeichnet, denen der Auferstandene erschienen ist, nachdem sie mit ihm von Galiläa nach Jerusalem mithinaufgezogen waren; daraus resultiert ihre qualifizierte ZeugInnenschaft.⁴⁴ In Mk 10,32 werden ἀναβαίνω und ἀκολουθέω relativ synonym verwendet:

Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱερουσόλυμα, καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο.

Das Weg-Motiv weist über die konkrete geographische Angabe hinaus symbolisch bereits auf Jerusalem als Ort der Passion, des Leidens und Sterbens Jesu (wie jener in 10,33f. verdeutlicht). Jesu Weg hinauf nach Jerusalem bedeutet damit gleichzeitig den Weg zum Kreuz. „Und so wie Jesus diesen Weg freiwillig geht, erwartet er von denjenigen, die ihm nachfolgen wollen, die ganz konkrete Bereitschaft zur Leidensnachfolge (vgl. Mk 8,34-35).“⁴⁵ Er geht voran – konkret und bildlich. In der Stunde seines Todes zeigt sich, dass die Frauen seinen Weg hinauf nach Jerusalem mitgegangen sind; sie haben verstanden, dass echte Nachfolge in Kreuzesnachfolge besteht⁴⁶ (welche gerade die Zwölf – zunächst – verweigern).⁴⁷

Anhand der drei Verben werden Maria von Magdala und die anderen Frauen „somit als wahre Jüngerinnen und Nachfolgerinnen gezeichnet, sie sind apostolische Zeuginnen“⁴⁸. Wenn V. 41 „ohne Frage die Handschrift des

⁴³ Dazu Melzer-Keller, Jesus 54: „Auf diese Weise etablierte Markus eine dem Zwölferkollegium entsprechende Frauenrunde, innerhalb derer die namentlich genannten Frauen zum weiblichen Pendant der männlichen Dreier- bzw. Vierergruppe avancieren und damit eine Art ‚Erstberufenenstatus‘ und Vorrangstellung erhalten.“

⁴⁴ Siehe Apg 13,30f.: ὁ δὲ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, ὃς ὤφθη ἐπὶ ἡμέρας πλείους τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἱερουσαλήμ, οἵτινες [νῦν] εἰσιν μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν.

⁴⁵ Melzer-Keller, Maria Magdalena 106. Vgl. auch dies., Jesus 48; Fander, Stellung 144, 348.

⁴⁶ Ähnlich Gnilka, Evangelium nach Markus 326: „So bildet ihre Haltung die notwendige Ergänzung zum Bekenntnis des Hauptmanns.“ Dadurch werden sie „auch zu echten Jüngerinnen“ (ebd. 314). – Mit Blick auf die Wirkungen eines Textes ist die Konzeption der Kreuzesnachfolge aus feministischer Perspektive kritisch anzufragen, wenn sie instrumentalisiert wird, um Unrechtsverhältnisse festzuschreiben.

⁴⁷ Vgl. auch Fander, Stellung 365-369, 381; Ruschmann, Maria von Magdala 53. Dass sich im mk Gesamtkonzept die Flucht der Jünger bei den Frauen am Ostermorgen wiederholen wird, dazu siehe bereits I.8.10.1.

⁴⁸ Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 14. Vgl. auch Gollinger, Jesus 335f.: „Durch ihre dauerhafte Nachfolge und ihr Dienen, durch ihr Mit-Jesus-Hinaufziehen nach Jerusalem und ihr lebensgefährliches Bekenntnis zu Jesus in der Stunde seiner Verlassenheit erfüllen

Markus [trägt]⁴⁹, bedeutet dies, dass Mk ihm vorliegende Informationen verarbeitet und im Rahmen seiner Evangelienkonzeption und Theologie selbstständig formuliert hat. „Es kann daher nicht bezweifelt werden, daß *Frauen* Jesus von Anfang an folgten, von seinem öffentlichen Auftreten in Galiläa an, auf dem Wege nach Jerusalem und bis zu seinem Tod.“⁵⁰ Innerhalb einer größeren Frauengruppe, die Jesus „nachfolgt“, findet sich dabei ein engerer Jüngerinnenzirkel, an dessen Spitze Maria von Magdala erwähnt ist. Aufgrund der mk Darstellung besteht hohe historische Wahrscheinlichkeit, dass jene zum näheren Nachfolgekreis Jesu gehörte, von Galiläa bis Jerusalem – vom Anfang bis zum Ende. Dass Frauen als Jüngerinnen hier sozusagen nachgereicht werden, öffnet die bisherige andozentrische Perspektive und erlaubt, das MkEv in Bezug auf Jüngerinnen querzulesen und bei den Passagen, welche von den μαθηταί handeln, auch Frauen mitzudenken;⁵¹ sichtbar werden diese erst, wo die Männer der JüngerInnengemeinschaft fehlen.⁵² Das traditionelle Bild Jesu „als Initiator und Mittelpunkt einer Männergemeinschaft“⁵³ gilt es daher aufzubrechen.

die Frauen alle Kriterien vollgültigen Jüngerseins (vgl. neben Mk 9,35 und 10,42-45 auch 8,34-38), ja sie sind die Einzigen, die sich in der entscheidenden Situation als Jünger/innen bewähren und damit diese Bezeichnung rechtfertigen.“ Ferner Ruckstuhl, Jesus 190; Ruschmann, Maria von Magdala 53.

⁴⁹ Melzer-Keller, Jesus 47. „Der Vers spiegelt entscheidende markinische Leitgedanken wider und enthält typisch markinisches Vorzugsvokabular in großer Dichte.“ (Ebd.) Vgl. auch Fander, Stellung 135, 308f., 347, 368; Gnlika, Evangelium nach Markus 313; Mohri, Maria Magdalena 18 (der Rückblick mache nur im Kontext des MkEv Sinn).

⁵⁰ Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 11. „Für Jesus war es einfach selbstverständlich, daß Frauen *Menschen* sind, und er hat sie als volle Menschen angesprochen, angenommen und in seinen Dienst berufen.“ (Ebd.)

⁵¹ Vgl. etwa Gollinger, Frauen 336: „Waren Frauen bisher nur vereinzelt als Objekte kurzfristiger, zumeist heilender Zuwendung Jesu präsent, so erwähnt Markus auf dem Höhepunkt seines Evangeliums scheinbar selbstverständlich, dass sie von Anfang zum Freundeskreis Jesu gehören, und zwar in zumindest gleicher Qualifikation wie ihre männlichen Kollegen. Mit dieser Präzisierung korrigiert der Autor rückwirkend die von ihm selbst evozierte Vorstellung von Jesus als dem Zentrum eines Männerzirkels.“ – Siehe auch die offene Formulierung in Mk 3,13. – Weiters Mohri, Maria Magdalena 35ff., sowie Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 11: „Daß Jesus männliche und weibliche Jünger hatte, wird nicht mehr ernstlich bestritten, und es müßte darum folgerichtig überall, wo pauschal von ‚Jüngern‘ die Rede ist, mit der Möglichkeit von Jüngerinnen gerechnet werden.“ Auch nach Ruckstuhl, Jesus 147, „kann die Tatsache, daß auch Jüngerinnen Jesus nachfolgten, aus der Geschichte seines Wirkens und Wanderns nicht gestrichen werden“.

⁵² Vgl. auch Hartenstein, Maria Magdalena 401.

⁵³ Gollinger, Frauen 320.

3.2. Mt 27,55f.

- 55 Ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαὶ ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι,
 αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ.
 56 ἐν αἷς ἦν Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ
καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσήφ μήτηρ
καὶ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου.⁵⁴
- 55 *Es sahen dort aber viele Frauen von weitem zu,*
die Jesus von Galiläa an nachzufolgen begonnen hatten, ihm dienend:
 56 *unter diesen waren Maria von Magdala*
und Maria, die Mutter des Jakobus und des Josef,⁵⁵
und die Mutter der Söhne des Zebedäus.

Auch wenn die Erwähnung der Frauen bei Mt, welche sich in einem ähnlichen Kontext wie bei Mk findet, große Übereinstimmungen mit Mk 15,40f. aufweist, treten im Vergleich zur mk Notiz doch auch einige bemerkenswerte Unterschiede zu Tage.

Mt rückt den Relativsatz, welcher die Nachfolge der Frauen ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας zur Sprache bringt (daher kann er auch die zusätzliche Bemerkung αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα in Mk 15,41 entfallen lassen), nach vorne und bezieht ihn auf γυναῖκες πολλαί (auch dieses Element ist vorgezogen). Damit spricht er von *einer* großen Frauengruppe, die Jesus seit Galiläa nachfolgt, zu welcher – neben anderen – auch die danach namentlich erwähnten Frauen gehören (vgl. den zweiten, parallelen Relativsatz). Diese nehmen durch die explizite Aufzählung – wiederum mit Maria von Magdala an der Spitze⁵⁶ – einen besonderen Rang ein, werden aber nicht als besonderer Kreis von Jüngerinnen hervorgehoben. Die Nachfolge der Frauen (ἠκολούθησαν, hier im Aorist, eventuell mit ingressivem Aspekt⁵⁷) wird durch das modale/finale⁵⁸ Participium coniunctum διακονοῦσαι⁵⁹ (Präsens) näher qualifiziert.

⁵⁴ Ähnlichkeiten mit Mk 15,40f. sind durch Kursivdruck, wörtliche Übereinstimmungen darüber hinaus durch Unterstreichung hervorgehoben.

⁵⁵ Wie bei Mk ist auch hier keine endgültige Klärung bezüglich der Anzahl der Frauen und des Verwandtschaftsverhältnisses seitens des Jakobus möglich.

⁵⁶ Dazu Melzer-Keller, Jesus 117: „offenbar ist dieser Name schon untrennbar mit der Tradition von Kreuzigung und Auferstehung Jesu verbunden“.

⁵⁷ Auch ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας betont den Anfangspunkt der Nachfolge. Manche sehen hingegen in der Setzung des Aorists eine Beschränkung der bei Mk durch die Imperfektformen herausgestellten dauernden Nachfolge auf eine einmalige Handlung (so z. B. Petersen, Werke 96, Anm. 10; vgl. auch Mohri, Maria Magdalena 58: „Weg von Galiläa bis Golgotha“).

⁵⁸ So Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 35; Melzer-Keller, Jesus 118f.

⁵⁹ Über die mk Parallelstellen hinaus taucht διακονέω in Mt 25,44 auf, wo es konkrete soziale Hilfsleistungen umfasst (dazu Mohri, Maria Magdalena 60f.).

Durch die Partizipialkonstruktion bezieht Mt die beiden Verben stärker aufeinander als Mk, der hier eher von zwei getrennten Aktionen spricht (die einander freilich als Synonyme für JüngerInnenschaft wie ein Hendiadyoin ergänzen und gegenseitig interpretieren). Inwiefern sich die unterschiedliche Syntax auf die inhaltliche Füllung der beiden Verben auswirkt (auf „Dienen“ beschränkte Nachfolge?⁶⁰), ist nicht sicher zu bestimmen – handelt es sich (wie sonst sehr oft) bloß um stilistische Verbesserungen oder tritt hier eine inhaltliche Retusche zu Tage? Ob ἀκολουθέω – hier auf „viele“ bezogen – als terminus technicus wie bei Mk zu sehen ist, erscheint angesichts der Menge der Jesus Folgenden zumindest fraglich.⁶¹ Dass das mt Jüngerkonzept „nicht ausgeglichen“⁶² ist, zeigen die inklusiv zu verstehenden Logien (explizit 12,50), welche der narrativen Konzentration auf die Zwölf gegenüberstehen.

Erneut stellt sich angesichts der ähnlichen Kombination καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσήφ μήτηρ die Frage, von wie vielen Frauen die Rede ist. Dass Mt im Anschluss (27,61; 28,1) nach Maria von Magdala konsequent nur noch von „der anderen Maria“ spricht (stereotyp zählt er Μαριάμ ἡ Μαγδαληνή καὶ ἡ ἄλλη Μαρία auf), könnte daraufhin deuten, dass er Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσήφ μήτηρ als eine einzige Frau auffasst, vermutlich ident mit der mk Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήτος μήτηρ.⁶³ Anstatt Salome erwähnt er die Mutter der Zebedaiden, die er bereits in 20,20f. einführte; auch sie wird über zwei Söhne definiert.⁶⁴ Konsequenter als jene in der Nachfolge (vgl. 27,37-46.56) führt sie ihr Weg mit Jesus zum Kreuz.⁶⁵

⁶⁰ Melzer-Keller, Jesus 118, schließt aus der partizipialen Unterordnung: „Beiden Aktivitäten kommt somit nicht mehr wie bei Markus der gleiche Rang zu.“ Vgl. auch ebd. 119 („Wegbegleitung ... zu einem ganz bestimmten Zweck“); ihrer Meinung nach „dachte der Evangelist wohl an konkrete Versorgungsleistungen“, womit die Frauen bei Mt einer traditionellen Rolle verhaftet blieben (dagegen Mohri, Maria Magdalena 61, Anm. 38).

⁶¹ Vgl. auch Melzer-Keller, Jesus 117f.; Mohri, Maria Magdalena 58-60.

⁶² Mohri, Maria Magdalena 68.

⁶³ Zur Namensdifferenz Joses/Josef siehe auch Mk 6,3 par. Mt 13,55. Vgl. auch Fander, Stellung 138; Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 36, Anm. 15; D’Angelo, Mary Magdalen 98. Anders Schottroff, Maria Magdalena 9: „Mit der differenzierten Benennung zweier Marien nach männlichen Verwandten in Mk 15,40.47; 16,1 hat Matthäus nichts mehr anfangen können und beide zu einer Person ... gemacht (Mt 27,56.61; 28,1).“ Ähnlich Mohri, Maria Magdalena 21, 51.

⁶⁴ Eine eventuelle Identität Salomes mit der Mutter der Zebedäussöhne (so Hengel, Maria Magdalena 244, Anm. 1; vgl. auch Brown, Gospel 905: „not improbable“) schließe ich aus, da wohl auch Mk diese Information erwähnt hätte. Da Salome nicht über einen Mann definiert wird, dürfte es sich um eine unabhängige Frau, ähnlich Maria von Magdala, handeln.

⁶⁵ Vgl. auch Melzer-Keller, Jesus 119.

3.3. Lk 8,1-3; 23,49.55f.

Die Lk-Redaktion scheint die Mk-Notiz auf drei Stellen verteilt zu haben. Lk 23,49 entspricht der Position nach Mk 15,40f., allerdings werden die Frauen hier nicht namentlich erwähnt; dies tat Lk bereits in 8,2f. In 23,55 charakterisiert Lk die Frauen noch einmal auf ähnliche Weise wie zuvor in V. 49.

Während Mk 15,40f. erst als Nachtrag innerhalb der Passionsgeschichte die bisherige androzentrische Perspektive korrigiert und die Nachfolgegemeinschaft im Nachhinein um die Jüngerinnen erweitert, führt Lk als einziger Evangelist die Frauen bereits vorweg während Jesu Wanderschaft durch Galiläa ein. Gegenüber Mk setzt Lk jedoch andere Akzente: so wird aus der radikalen Nachfolge ein Dienen mit dem Besitz (was womöglich die Praxis in den TrägerInnenkreisen des Lk-Doppelwerkes spiegelt). Das ausschlaggebende Erlebnis, das die Nachfolge begründet, ist eine Heilung, nicht eine JüngerInnenberufung (siehe Joh 20,14ff. im Vergleich mit 1,38f.).

3.3.1. Lk 8,1-3: Eine Frauengruppe auf dem Weg mit Jesus

- 8,1 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς
καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην
κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ
καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ⁶⁶
- 2 καὶ γυναῖκές τινες
αἱ ἦσαν τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν,
Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή,
ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει,
- 3 καὶ Ἰωάννα γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρώδου
καὶ Σουσάννα
καὶ ἕτεραι πολλαί,
αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς.⁶⁷
- 8,1 *Und es geschah im Folgenden,*
und er wanderte von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf,
wobei er die Herrschaft Gottes predigte und verkündete,
und die Zwölf mit ihm
- 2 *und einige Frauen,*
die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt worden waren,
Maria, die Magdalenerin genannt wird,
von der sieben Dämonen ausgefahren waren,
- 3 *und Johanna, die Frau des Chuzas, eines Beamten des Herodes,*
und Susanna,

⁶⁶ Ich streiche hier das Komma von Nestle-Aland²⁷: dazu unten.

⁶⁷ Der Kursivdruck kennzeichnet Übereinstimmungen mit Mk 15,40f.

*und viele andere (Frauen),
die sie nach ihrem Vermögen unterstützten.*

3.3.1.1. Eine lk Komposition

Das Summarium bildet den Abschluss der sog. „kleinen Einschaltung“ (6,20-8,3), welche die Mk-Akolouthie unterbricht; es handelt sich dabei um den kleineren der beiden großen Blöcke, in denen Lk den mk Erzählfaden verlässt und eine eigene Komposition, für welche er alternierend auf Q und Sondergut-Stoffe zurückgreift, einfügt. Die Häufung textgliedernder Signale in 8,1 zeigt die Eröffnung eines neuen Abschnittes an, für welchen das Summarium den Auftakt bildet.⁶⁸ Nach der Überleitung in 8,1-3 nimmt Lk in 8,4ff. mit dem Gleichnis vom Sämann den Mk-Faden (vgl. 4,1ff.) wieder auf. Dass im unmittelbar vorhergehenden Kontext von der namenlosen Sünderin erzählt wird (Lk 7,36-50), zeitigte in der Wirkungsgeschichte fatale Konsequenzen für das Porträt Marias von Magdala.⁶⁹

Der Sammelbericht⁷⁰ steht in der Reihe der Summarien im LkEv, in denen zentrale Aspekte des Wirkens Jesu (Umherziehen, Verkündigen, Heilungen und Dämonenaustreibungen) durch prägnante Stichworte in konzentrierter Weise zusammengefasst und reflektiert werden. Dabei fügt jeder dieser Texte einen neuen „Mosaikstein“ hinzu, sodass sukzessive ein Gesamtbild von Jesus aufgebaut wird, in dessen Umgebung von nun an die Frauen – parallel zu den Zwölf – mitzulesen sind.⁷¹

⁶⁸ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 29, 36; Gollinger, Frauen 340. Das Stück bildet nicht den Abschluss des „Frauenthemas“, das damit „abgehakt“ wäre. Bieberstein betitelt den neuen Abschnitt „das Wort Gottes hören und tun“ (dazu ebd. 76-85). Einen Neueinsatz betont auch Atwood, Mary Magdalene 13f., 35. Bernabé-Ubieta, Mary Magdalene 215f., hebt die Scharnierfunktion des Summariums hervor; ähnlich Ricci, Maria di Magdala 130.

⁶⁹ Witherington, Road 243, spricht Ende der 70er Jahre (!) noch von einer „slim possibility that Mary Magdalene may have been the woman at the house of Simon the Pharisee which would link this pericope with the preceding one“.

⁷⁰ Dazu Bovon, Evangelium I 397: „Stilistisch gehören die Verse, die im Imperfekt Zustände oder dauernde Aktivitäten beschreiben, zur Gattung des Sammelberichts.“

⁷¹ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 69-73, bes. 69 sowie 72f.: „Wie das Lehren und Frohbotschaften, das Heilen und Dämonenaustreiben und das Gebet gehört auch die Begleitung durch die Zwölf und durch eine in sich wiederum differenzierte Gruppe von Frauen zu dem, was nach dem lk Bild als ‚typisch‘ und charakteristisch für Jesus zu gelten hat.“ – Nach Ruckstuhl, Jesus 35, muss Lk 8,1-3 freilich „nicht so verstanden werden, daß sich Jesus erst in einem späteren Abschnitt seines Wirkens als Bote des endzeitlichen Heils Frauen als Jüngerinnen anschlossen und sein Leben als Wandercharismatiker teilten. Die geschwisterliche Gemeinschaft mit Frauen, die Jesu Leben und Arbeit als Verkünder der Königsherrschaft Gottes mittrugen, dürfte vielmehr von Anfang an ein prägender Zug seines öffentlichen Wirkens als solcher gewesen sein.“

Wie die Position am Ende der sog. kleinen Einschaltung deutet auch die durchgängige sprachliche Durchformung auf eine redaktionelle Bildung des Summariums.

Der ganze Text ist in sprachlicher Hinsicht lk geprägt.⁷² Von lk Stil zeugen in V. 1 die Einleitung *καὶ ἐγένετο* (überdies in Verbindung mit *ἐν* + Dativ als temporalem Präpositionalobjekt)⁷³, insbesondere auch mit dem Anschlussatz *καὶ αὐτός ...*,⁷⁴ die Vokabeln *καθεξῆς*, *διοδεύειν* (jeweils nur im lk Doppelwerk), *εὐαγγελίζεσθαι*⁷⁵, die Wendung *κατὰ πόλιν καὶ κώμην* (vgl. auch 13,22) sowie die Präposition *σύν*⁷⁶. Als lk Stileigentümlichkeiten in V. 2f. gelten das adjektivische *τις*, die Verbindungen *θεραπεύειν ἀπό* mit anschließender Nennung der Krankheit⁷⁷ sowie *ἐξέρχεσθαι ἀπό* in exorzistischem Kontext, die Vokabeln *ἀσθένεια* (insbesondere in der Bedeutung „Krankheit“), *δαμόνιον*⁷⁸, *ὑπάρχω/τὰ ὑπάρχοντα*⁷⁹, das Syntagma *πνεῦμα πονηρόν*, die Einführung von Namen bzw. Beinamen mit *καλούμενος* anstelle von *λεγόμενος* sowie die Nachstellung der Kardinalzahl.

Als Gemeinsamkeiten von Lk 8,2f./Mk 15,40f. gelten die (Erst-)Nennung Marias von Magdala, die explizite Erwähnung von einigen Frauen neben einer größeren Gruppe (*καὶ ἄλλαι/ἕτεροι πολλαί*), das Stichwort *διηκόνουν* sowie der bei Lk durch den Anschluss an 8,1 im Hintergrund mitschwingende Gedanke der Nachfolge ab Galiläa.

Daneben gibt es allerdings auch bedeutende Unterschiede zu verzeichnen: Die Namenslisten differieren, nur Maria von Magdala wird übereinstimmend genannt, welche Lk mit einer anderen Namensform charakterisiert (*Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή*); Johanna und Susanna werden nur bei Lk erwähnt (zu Johanna vgl. auch Lk 24,10⁸⁰). In Lk 8,2f. fehlt das Stichwort *ἀκολουθεῖν*,

⁷² Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 30-32; Mohri, Maria Magdalena 99-101; Witherington, Road 245; Atwood, Mary Magdalene 15.

⁷³ Die typisch lk Perikopeneinleitung *καὶ ἐγένετο* / *ἐγένετο δέ* findet sich im LkEv sehr oft mit temporalem *ἐν* kombiniert: vgl. etwa Lk 5,1.12 (diff. Mk 1,40).17 (diff. Mk 2,1); 6,1.6 (diff. Mk 3,1).12 (diff. Mk 3,13); 7,11 (*Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐξῆς ...*); 8,22 (diff. Mk 4,35); 9,18.51; 11,1.27; 14,1; 17,11; 18,35 (diff. Mk 10,46); 20,1 (diff. Mk 11,27); 24,15.30.51. Sonst nur in Mk 4,4.

⁷⁴ Vgl. auch 5,1; 8,22; 9,51; 14,1 (*καὶ αὐτοί*); 17,11; 24,15. Auch die Fortführung mit einem Imperfekt gilt als lk (vgl. z. B. 5,17; 9,18; 14,1; 17,11; 18,35; 24,15).

⁷⁵ Von 54 Belegen im NT finden sich 10 im LkEv und 15 in der Apg. In den Evangelien taucht das Verb nur noch in Mt 11,5 auf.

⁷⁶ Von 128 Gesamtbelegen im NT fallen 23 auf das LkEv und 51 auf die Apg.

⁷⁷ Vgl. Lk 5,15; 6,18 (diff. Mk 3,10); 7,21. In Mt 17,18 steht die Präposition in temporaler Funktion.

⁷⁸ Das Substantiv findet sich 11-mal bei Mt, 13-mal bei Mk, 23-mal bei Lk, nur 6-mal bei Joh (63 Gesamtbelege).

⁷⁹ Hier fallen von 60 Gesamtbelegen des Verbs 15 auf das LkEv und 25 auf die Apg.

⁸⁰ Diese Namensliste wirkt wie eine Kombination von 8,2f. mit Mk 15,40; 16,1, wobei Lk die an dritter Stelle erwähnte Susanna aus 8,3 durch die zweitgenannte Maria aus Mk 15,40; 16,1 ersetzt (dazu Hengel, Maria Magdalena 245: „Lukas versuchte so, seine Sonderüberlieferung mit der des Markus zu verschmelzen“).

von Nachfolge wird nicht explizit gesprochen. Adressat des Dienens der Frauen ist nicht wie bei Mk Jesus selbst (Mk 15,41 διηκόνουν αὐτῷ), sondern eine pluralische Größe (Lk 8,3 διηκόνουν αὐτοῖς). Zusätzlich informiert Lk über Heilungen und interpretiert die Tätigkeit der Frauen als ein Dienen ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς.

Von Mk beeinflusst scheinen die Aufteilung der Frauengruppe in einige namentlich genannte Frauen und „viele andere“ sowie ihre Charakterisierung als Dienende, wohingegen es sich bei der Spezifizierung des Dienstes sowie beim Heilungskontext um redaktionelle Ausgestaltungen handelt. Woher Lk aber seine Informationen über die verschiedenen Namen⁸¹ und den Exorzismus an Maria Magdalena bezieht, bleibt unklar.

Neben der Verbindungslinie zu Mk gibt es aber auch außergewöhnliche Übereinstimmungen mit Mt 9,35, was prägnante Stichwörter betrifft (vgl. außerdem im Zusammenhang der Aussendung der Zwölf Mk 3,14; 6,6f.; Mt 10,1.7f.; Lk 9,1f.⁸²):

Lk 8,1f.	Mt 9,35 (vgl. 4,23)	Mk 6,6b
1 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην.	Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν	Καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων.
κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ... (vgl. 9,2)	καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας	
2 ... <u>θεραπευμέναι</u> ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν ... ⁸³	καὶ <u>θεραπεύων</u> πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (vgl. 10,1).	

⁸¹ Johanna und Susanna tauchen nur im LkEv auf – waren sie (insbesondere) in der 1k Gemeinde bekannt und wichtig? Bovon, Evangelium I 397, hält die Liste der Frauen für traditionell, wobei die Beschreibung ihrer Heilung (V. 2a) und ihres Engagements (3b) redaktionelle Elemente enthalte (ἀσθένεια, τὰ ὑπάρχοντα); der Anteil der Redaktion konzentrierte sich auf V. 1. Nach Hengel, Maria Magdalena 247, handle es sich bei Lk 8,2f. und Mk 15,40 um „zwei ältere Traditionsstücke ganz verschiedener Herkunft“: „Die beiden Überlieferungsstücke wären so ein Zeichen dafür, daß in der Gemeinde von verschiedenen Frauengruppen der Anspruch auf die Würde der Zeugenschaft erhoben wurde, ein Vorgang, der auf die Auferstehung bezogen auch im Jüngerkreis sichtbar wird.“ Mohri, Maria Magdalena 101, spricht von einer „Seitenüberlieferung ...“, in der diese Frauen anstelle der bei Mk genannten als Jüngerinnen Jesu bekannt waren“, und zwar „aus der Zeit der frühen Gemeinde“, Fander, Stellung 138, von einer „Sonderüberlieferung“. Analog Blank, Frauen 51.

⁸² In Lk 10,9 auf die Aussendung der 72 bezogen.

⁸³ Die Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk sind durch Unterstreichungen, diejenigen mit Mk durch Kursivdruck gekennzeichnet.

Auffällig ist der sehr oft anklingende Zusammenhang von Verkündigungs- und Heilungstätigkeit, insbesondere auch im Kontext der Aussendung der Zwölf. Es erhebt sich die Frage, ob Lk aus der traditionellen Hintergrundinformation mit vorgegebenen Stichworten die Notiz von Heilungen (inklusive Dämonenaustreibungen) im Blick auf die Frauen ausgestaltete, um diese neben den Zwölf als Jesu ständige Begleitung zu präsentieren. Jedenfalls konnte er die Frauen, deren jeweilige Berufung er nicht berichtete, mit dem Rückgriff auf den traditionellen Konnex von Verkündigen und heilendem Wirken Jesu (und der Zwölf) hier einführen, ohne deren Geschichten zu erzählen. Heilungen stellen auch sonst im NT Impulse für Nachfolge dar.

3.3.1.2. Lk Darstellung, sozialgeschichtliche Hintergründe, Rezeptionen

Das Gliederungssignal καὶ ἐγένετο samt der präpositionalen Zeitangabe ἐν τῷ καθεξῆς erzielt eine temporale Strukturierung der Geschehnisse und bringt sie in eine zeitliche Abfolge⁸⁴. „Seinem Episodenstil treu, bezeichnet Lukas in V 1 Zäsur und Übergang.“⁸⁵

Dass daran, mittels καὶ verbunden, das Imperfekt διώδευεν (mit der distributiven⁸⁶ Ortsbestimmung κατὰ πόλιν καὶ κώμην) anknüpft, zeigt die Dauer und Kontinuität der beschriebenen Aktivität an, die durch die beiden modalen Participia coniuncta κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος (mit dem Objekt τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), welche ebenfalls dem linear-durativen Präsenssystem entstammen und iterativ zu verstehen sind, näher bestimmt wird.

Subjekt dieser Tätigkeit ist in erster Linie Jesus (αὐτός), in der Folge schließen sich – jeweils mit καὶ – weitere Subjekte an (καὶ οἱ δώδεκα ... καὶ γυναῖκές τινες ... καὶ ἕτεροι πολλοί). In elliptischer Redeweise wird das regierende Prädikat διώδευεν bei diesen diskontinuierlichen Subjekten nicht mehr wiederholt;⁸⁷ offen bleibt, ob sich auch die beiden Partizipien auf diese Gruppen beziehen lassen, d. h. ob jene auch in Jesu Verkündigungstätigkeit miteingebunden waren oder bloß mit ihm mitzogen. Die Aussendungsrede in 9,1-6 könnte nahe legen, dass nur das gemeinsame Umherziehen gemeint ist, da die Zwölf erst hier einen entsprechenden Verkündigungsauftrag erhalten;⁸⁸

⁸⁴ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 36.

⁸⁵ Bovon, Evangelium I 398.

⁸⁶ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 181, § 224.3; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 825 (II.1.d).

⁸⁷ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 36. Die Interpretation von καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ als eines eigenen Nominalsatzes halte ich für unwahrscheinlich.

⁸⁸ Dementsprechend versteht etwa Bovon, Evangelium I 399, die Zwölf hier noch nicht als Mitarbeiter, sondern nur als Begleiter Jesu; ebenso Mohri, Maria Magdalena 105.

allerdings handelt es sich dabei um eigenständige Mission. Jedenfalls zeigt sich: Wenn die Zwölf in 8,1 bei der Verkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ mitzudenken sind, gilt dies auch für die Frauen.

„Es entspricht der listenhaften Darstellung, daß die Relation dieser drei genannten Gruppen zu Jesus lediglich mittels der präpositionalen Wendung σὺν αὐτῷ erfolgt, die wie ein Scharnier zwischen der erst- und der zweitgenannten Gruppe steht.“⁸⁹ Explizit wird die Gemeinschaft mit Jesus durch das Syntagma σὺν αὐτῷ ausgedrückt, das die Zwölf wie auch die Frauen enger an Jesus bindet, sodass sie in einem besonderen Naheverhältnis zu Jesus stehen.⁹⁰ Jesu Nachfolgekreis besteht also nicht nur aus den Zwölf, sondern auch aus Frauen, die er wie diese „zu Teilhaberinnen an seiner Sendung als Verkünder und Erbauer der Gottesherrschaft“⁹¹ macht. Das Komma nach σὺν αὐτῷ in Nestle-Aland²⁷ ist hier irreführend, insofern es eine Trennung der Frauen von Jesus und den Zwölf suggeriert, als ob die Frauen von der Gemeinschaft, die allein zwischen Jesus und den Zwölf bestünde, ausgeschlossen wären.⁹² Wieder einmal stellt sich das Problem einer von androzentrischen Mustern bestimmten Textinterpretation.

Die präpositionale Verbindung σὺν αὐτῷ kommt im LkEv 7-mal vor (8,1.38.51; 9,18; 22,14.56; 23,52); insbesondere in 8,38; 9,18; 22,56 wird dadurch – in abweichender Formulierung gegenüber Mk – „eine enge Gemeinschaft mit Jesus ausgedrückt, wobei zumindest in 8,38 und 22,56 der Aspekt der Nachfolge konnotiert ist“⁹³. Wenngleich Lk also bei den Frauen nicht expressis verbis von Nachfolge spricht (anders bei den Männern in Lk 5,11.28; 18,28), werden sie durch den Präpositionalausdruck wie die Zwölf als mit Jesus unterwegs dargestellt; „aufgrund der Art der syntaktischen Verbindung [können wir] davon ausgehen, daß der Text ein Bild von wandernden Jesusbotinnen entstehen läßt, die ihre familiären Kontexte verlassen haben und sich nun in der Nachfolge Jesu befinden“⁹⁴. Dazu gehören auch Verkündi-

⁸⁹ Kirchschräger, Frauengruppe 278; vgl. ders., Ich habe den Herrn gesehen 33. – Das Präpositionalgefüge „kennzeichnet mehr als äußere, lokale Gemeinschaft; es bedeutet vielmehr die innere Übereinstimmung und den so gewährleisteten Rückhalt“ (ebd. 32).

⁹⁰ Vgl. Mk 3,14: καὶ ἐποίησεν δώδεκα ... ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ ...

⁹¹ Ruckstuhl, Jesus 200.

⁹² Vgl. auch Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 33, Anm. 5: „Das Komma ... in den Textausgaben ist demnach ... zu tilgen ...“; weiters ebd. 34: „Dieses Mit-Sein der Magdalenerin (und anderer Frauen) steht in Lk 8 auf einer Stufe mit der für die Zwölf ausgesprochenen Gemeinschaft ...“

⁹³ Bieberstein, Jüngerinnen 39.

⁹⁴ Bieberstein, Jüngerinnen 41.

gungs- und eventuell Heilungstätigkeit (zu dieser Verbindung vgl. den entsprechenden Auftrag Jesu in 9,2; 10,9).⁹⁵

Die Opposition *γυναϊκές τινες / ἕτεροι πολλοί* legt nahe, dass die Frauen in zwei Gruppen aufzuteilen sind. Zunächst werden einige (*τινες*) erwähnt, denen eine Heilung zuteil wurde; der erste Relativsatz *αἱ ἦσαν τεθεραπευμένοι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν* bestimmt *γυναϊκές τινες* näher und bezieht sich auf eine kleinere Gruppe von Frauen, welche in einer sich appositionell anschließenden Liste namentlich angeführt werden, an erster Stelle Maria von Magdala. Dann ist die Rede von einer größeren Menge von Frauen (*καὶ ἕτεροι πολλοί*), die nicht zu den geheilten zählen,⁹⁶ aber durch den Relativsatz *αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς* charakterisiert werden (das durativ-iterative Imperfekt verweist auf eine kontinuierliche, sich wiederholende Begleithandlung). Hier erhebt sich die Frage, ob sich dieser letzte Relativsatz auf alle Frauen oder nur auf die letztgenannten *ἕτεροι πολλοί* bezieht,⁹⁷ was schließlich auch Auswirkungen hinsichtlich derjenigen, denen das Dienen zugute kommt, hat. Wenn man(n) unter *αὐτοῖς* nur Jesus und die Zwölf versteht, erscheinen die Frauen insgesamt als Sondergruppe, die zur „täglichen Versorgung“⁹⁸ der Männer mitzieht;⁹⁹ andernfalls betrifft das Dienen der *ἕτεροι πολλοί* auch den kleineren Kreis der *γυναϊκές τινες*, welche dann nicht zu dieser „weiblichen Versorgungsgruppe“ gehören, sondern wie die Zwölf bloß auf Jesus hingebordnet werden, während die letzte Gruppe von Frauen „zusätzlich in Funktion zur gesamten Gruppe tritt“¹⁰⁰.

⁹⁵ Vgl. Schottroff, Weg 182f.; dies., Frauen 102; Kirchschräger, Frauengruppe 283; Heine, Frauen 70.

⁹⁶ Gegen eine Interpretation der *ἕτεροι πολλοί* „als Fortsetzung der Namensliste und damit als Untergruppe der geheilten Frauen“ (Bieberstein, Jüngerinnen 37, welche beide Alternativen diskutiert: vgl. ebd. 37f.) sperrt sich die oben genannte Gegenüberstellung.

⁹⁷ Auch wenn man die *ἕτεροι πολλοί* von der ersten Gruppe differenziert, bleibt die Möglichkeit offen, *αἵτινες* als generelles Relativpronomen zu sehen, das sich auf alle bisher genannten Frauen bezieht (anders Bieberstein, Jüngerinnen 37f.). Petersen, Werke 96, Anm. 15, erwägt alternativ, das Pronomen auf die Frauen aus V. 3 zu beziehen.

⁹⁸ Blank, Frauen 53.

⁹⁹ Diese Zweiteilung zwischen Männern und Frauen, welche aufgrund der Automatismen einer androzentrischen Textwahrnehmung patriarchale Rollenmuster voraussetzt und in die Stelle unreflektiert einträgt, durchzieht einen großen Teil der Literatur. Hengel beispielsweise bezeichnet die Zwölf „und eine größere Zahl von Frauen, die von ihrem Vermögen zum Lebensunterhalt der wandernden Gruppe beisteuerten“ (ders., Maria Magdalena 246), als „zweifache Nachfolgerschaft“ (ebd. 245) Jesu, wobei er eine geschlechtsspezifische Deutung des Dienstes der Frauen vornimmt im Sinne einer „allgemeinen Fürsorge für das leibliche Wohl“ (ebd. 247f.) der verkündigenden Männer. Mehr dazu unten. Mohri, Maria Magdalena 106-109, bezieht sich auf die lk Darstellung.

¹⁰⁰ Bieberstein, Jüngerinnen 38. So interpretieren auch Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 33, sowie de Boer, Gospel 141f., 193, die Glieder der Liste.

Eine Reihe von prominenten Textzeugen¹⁰¹ überliefert die Variante διηκό-
vouv αὐτῷ und bezieht den Dienst der Frauen damit auf Jesus allein (eine
Angleichung an Mk? eine spätere christozentrische Korrektur?), wodurch
jene direkter als Jüngerinnen Jesu gezeichnet werden. Der Blick auf die
Textgeschichte zeigt, „daß um das Verständnis des Tuns der Frauen und ihres
Platzes innerhalb der Jesusbewegung offenbar von allem Anfang an gerungen
wurde“¹⁰².

Den namentlich genannten Frauen, von denen die beiden ersten näher be-
stimmt werden, ist eine Heilung gemeinsam – und dass sie Jesus nachgefolgt
sind. Die passivische Formulierung lässt offen, wer sie geheilt hat (auch Ma-
rias Exorzismus wird nicht explizit von Jesus vollzogen; diff. Mk 16,9), den-
noch kann der direkte Bezug der Heilungen zu Jesus vorausgesetzt werden.¹⁰³
Während die Charakterisierung der Frauen als Wandercharismatikerinnen,
welche aufgrund der syntaktischen Verbindung zu erschließen ist, im Fol-
genden nicht weiter ausgeführt wird, dienen nun also Elemente aus dem Mo-
tivkreis der Heilungsgeschichten zur Porträtierung bedeutender Frauen in der
Nachfolge Jesu.¹⁰⁴

Durch die Erwähnung von Heilungen wird ein Begründungszusammenhang
dafür, dass die Frauen Jesus begleiten, angedeutet.¹⁰⁵ Da die Heilungen „eher
Dankbarkeit oder eine Befreiungserfahrung als Motiv“¹⁰⁶ für die Nachfolge
konnotieren (anstatt einer Berufung oder Auswahl), erfolgte in der Auslegung
demgemäß eine wertende Abstufung zwischen den Zwölf und den Frauen,¹⁰⁷
ob diese nun von Lk intendiert war oder nur indirekt vorgenommen und erst
in der Rezeptionsgeschichte hervorgehoben wurde. Dass jedoch kurz von
Heilungen berichtet wird, allerdings (wie auch bei Mk) keine ausführliche
Berufungserzählung im Hinblick auf die Jüngerinnen vorliegt, geht auf das

¹⁰¹ Neben dem Sinaiticus und Alexandrinus etwa L und Ψ, die Minuskelfamilie *f*¹, 33 und weitere Minuskeln, etliche Übersetzungen, Marcion.

¹⁰² Bieberstein, Jüngerinnen 35. Weit schlechter bezeugt ist die Variante αἴτινες καὶ διηκό-
vouv (D, einige altlateinische Handschriften, Marcion – erschlossen aus der Überlieferung
bei Tertullian). „Dadurch wird das Dienen der Frauen in den Rahmen weiterer, nicht genann-
ter Tätigkeiten gestellt ...“ (Bieberstein, Jüngerinnen 32).

¹⁰³ Vgl. auch Bovon, Evangelium I 399.

¹⁰⁴ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 45. Mohri, Maria Magdalena 106, sieht in einer Informati-
on über den Exorzismus an der Magdalenerin den Ausgangspunkt.

¹⁰⁵ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 41f.; Melzer-Keller, Maria Magdalena 104. Auch der Blin-
de bei Jericho folgte Jesus nach seiner Heilung (18,43: καὶ παραχρῆμα ἀνέβλεψεν καὶ
ἠκολούθει αὐτῷ δοξάζων τὸν θεόν).

¹⁰⁶ Bieberstein, Jüngerinnen 74.

¹⁰⁷ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 43; Gollinger, Frauen 340. Siehe etwa Bovon, Evangelium
I 398: „Die Diakonie der Frauen wurzelt in Wunderheilungen, während die Predigt der Män-
ner ihre Legitimation in einer Berufung findet.“

Konto des Redaktionsprozesses hinter den neutestamentlichen Schriften (sei es dass Lk keine Überlieferungen von Berufungsgeschichten von Frauen kannte¹⁰⁸ oder dass er sie nicht wiedergegeben hat), sodass „wir also die Aussagen über eine unheilvolle Vergangenheit der Frauen in der Nachfolge und insbesondere der Maria Magdalena nicht als historische Information werten können und stattdessen Lukas für eine implizite Abwertung der Frauen verantwortlich machen müssen“¹⁰⁹.

Indem Jesu Wirken im LkEv mehrmals programmatisch als Verkündigen und Heilen beschrieben wird (vgl. Lk 4,18f.40-44; 6,17-19; 7,22)¹¹⁰ und der Zusammenhang zwischen den Heilungen und dem Anbrechen der βασιλεία τοῦ θεοῦ betont wird (vgl. 9,2; 10,9; 11,20; 13,10-21), können die Frauen mit ihrer Erfahrung des Geheiltwerdens aber auch als Zeichen für die anfangshafte heilbringende Verwirklichung der βασιλεία, die Jesus nach 8,1 verkündigte, verstanden werden – wie die Zwölf als Zeichen für die endzeitliche Sammlung Israels zu deuten sind.¹¹¹

Dass hier bislang nicht erzählte individuelle Heilungsgeschichten vorausgesetzt sind, macht auf Leerstellen im narrativen Gefüge aufmerksam. Diese „Lücken“ im erzählten Text werden hier jedoch gefüllt, „indem quasi von hinten her die Frauen in Situationen sichtbar gemacht werden, in denen sie nicht explizit erwähnt worden waren“¹¹². Die generellen summarischen Heilungsberichte (vgl. 4,40ff.; 6,17-19; 7,21 – teilweise mit identischem Vokabular), in welche nunmehr die genannten Frauen einzutragen sind, erfahren dadurch eine Konkretisierung, sodass eine Brücke von der bekannten Heilungstätigkeit Jesu zu Menschen in seiner Nähe geschlagen wird.¹¹³ „Dank seiner Scharnierfunktion bezieht das Summarium 8,1-3 also Frauen rückwirkend wie vorausschauend in das gesamte Wirken Jesu mit ein“¹¹⁴.

Mit der namentlichen Auflistung der Frauen wird – neben den Zwölf – eine weitere namentlich bekannte Gruppe als ständige Begleitung Jesu etabliert.

¹⁰⁸ Vgl. Melzer-Keller, Maria Magdalena 104.

¹⁰⁹ Melzer-Keller, Maria Magdalena 104.

¹¹⁰ Bovon, Evangelium I 399, verweist bei Lk 8,2 auf „die in der galiläischen Periode verbreitete Christologie des Arztes“ als Hintergrundvorstellung.

¹¹¹ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 44f.; Bernabé-Ubieta, Mary Magdalene 216ff. (ihre soziologische Perspektive schließt die Transformation der sozialen Ordnung ein); Gollinger, Frauen 340. „In ihrem Leben haben sie das Anbrechen der βασιλεία erfahren, und mit ihrer Existenz sind sie nach außen sichtbares Zeichen für diese βασιλεία“ (Bieberstein, Jüngerinnen 44), insofern sie „durch ihr Leben ‚mit Jesus‘ die (menschliche) Erfahrung des Heilwerdens in der Begegnung mit Jesus sichtbar und greifbar [machen]“ (ebd. 45).

¹¹² Bieberstein, Jüngerinnen 71. Dabei handelt es sich um typische Lk Darstellungsweise (vgl. ebd. 72).

¹¹³ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 71.

¹¹⁴ Gollinger, Frauen 340.

„Daß diese Frauengruppe mit der Gruppe der Zwölf zu vergleichen ist, ergibt sich daraus, daß die Frauen nicht neben eine (unbestimmte) Gruppe von μαθηταί gestellt wird, sondern eben neben die Zwölf, und daß diese Nennung nicht an irgendeinem Ort erfolgt, sondern in einem Summarium, in dem Charakteristika des Wirkens Jesu konzentriert sind.“¹¹⁵ Da es neben 6,14-16 im LkEv keine weitere Namensliste von Jüngern Jesu gibt, rückt die „Liste der drei Frauen ... damit gattungs- und bedeutungsmäßig in die Nähe der Jünger-kataloge Lk 6,14-16 und Apg 1,13-14“¹¹⁶.

Dass hier drei Frauen genannt werden, erinnert „an die innere Gruppe des Zwölferkreises“¹¹⁷, sodass „hier vermutlich der Kern einer fest umrissenen Frauengruppe [begegnet], die – analog zur Gruppe der Zwölf – im Zuge der Verkündigungstätigkeit als eine Gruppierung in der Gemeinschaft mit Jesus gesehen wird“¹¹⁸. Bei einem Vergleich der hier aufgezählten drei Frauen mit dem Dreierkreis der Zwölf (Petrus, Jakobus und Johannes; vgl. Lk 5,10; Mk 5,37 par.; 9,2 par.; 14,33) ist freilich zu beachten, „daß die Frauen nicht als feststehendes Dreiergremium konzipiert sind“¹¹⁹ (vgl. die differierende Liste in 24,10). Die namentliche Hervorhebung der Frauen präsentiert sie dennoch als engeren Kreis und lässt auf ihre Autorität schließen, vor allem wenn man sich vor Augen führt, dass im gesamten Evangelium nur wenige AnhängerInnen Jesu namentlich genannt werden.

An erster Stelle wird Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή erwähnt, welche durch eine vorangegangene Dämonenaustreibung näher charakterisiert wird (ἀφ’ ἧς δαιμόνια ἐπτά ἐξεληλύθει; das Perfektpäteritum verdeutlicht ihre nunmehr daraus resultierende geheilte Existenz). Dämonische Besessenheit fungiert in bestimmten soziokulturellen Kontexten als personifizierte Ursache für (insbesondere psychische, von Kontrollverlust gekennzeichnete) Krankheitszustände sowie gegenüber dem Normencodex differierende Verhaltensweisen.¹²⁰ Wenn körperliche Defizite und Krankheiten dämonischem Ein-

¹¹⁵ Bieberstein, Jüngerinnen 45. Die Analogie zu den Zwölf hebt auch Kirchschräger, Frauengruppe 278, 282, hervor. Ähnlich Gollinger, Frauen 340.

¹¹⁶ Bieberstein, Jüngerinnen 45f. Ferner D’Angelo, Mary Magdalen 99, sowie Bovon, Evangelium I 397: „Formgeschichtlich ist die Liste mit den Jüngerkatalogen zu vergleichen.“

¹¹⁷ Bovon, Evangelium I 398.

¹¹⁸ Kirchschräger, Frauengruppe 278f.; vgl. auch ebd. 282f. Er betont: „Die unterschiedlichen Namenslisten, die jeweils nur eine teilweise Übereinstimmung aufweisen, sprechen nicht gegen die klare Abgrenzung dieser Gruppe.“ (Ebd. 283.)

¹¹⁹ Bieberstein, Jüngerinnen 46. Siehe aber auch Mk 13,3.

¹²⁰ Vgl. Maisch, Maria Magdalena 12: „Die Opfer dämonischer Besessenheit sind Menschen, die sich selbst entfremdet sind und ihr Leben nicht mehr selbst bestimmen können. Die Ursachen können verschieden sein. (...) Bei der Besessenheit handelt es sich um Krankheitszustände, die den Betroffenen zu etwas Unheimlichen machen. Aber auch jede ‚normale‘ Krankheit kann als dämonisch verursacht gelten ...“ Bernabé-Ubieta, Mary Magdalene

fluss zugerechnet werden, können Heilungen auch als Exorzismen verstanden werden.¹²¹ Zum Teil reichte für die öffentliche Meinung jedoch bereits ein von den kulturellen Normen abweichender Lebensstil (so wurde etwa gemäß Lk 7,33 das Fasten des Täufers als Besessenheit von einem Dämon interpretiert; bezüglich Jesus siehe Mk 3,21f.30; Joh 7,20; 8,48.52; 10,20). Die symbolische Siebenzahl der Dämonen deutet auf einen besonderen Ernst, vielleicht auch eine Hartnäckigkeit der Symptome.¹²² Ob wir von den hier erwähnten sieben Dämonen auf eine tatsächliche Krankheit der historischen Frau aus Magdala schließen dürfen,¹²³ muss offen bleiben (womöglich hat Jesus sie aus einer Selbstentfremdung „wieder zu ihrer eigenen Identität befreit“¹²⁴). Nur Lk stellt die Magdalenerin auf diese Weise vor (und – davon direkt oder im Sinne einer „second orality“ indirekt abhängig – der sekundäre Mk-Schluss), während Mk, Mt und Joh davon nichts zu berichten wissen. Indem dies die erste und einzige explizite Information ist, welche Lk mit Maria von Magdala verbindet – abgesehen von ihrem Namen und der Herkunftsbezeichnung –, präsentiert er sie in einem bestimmten Licht; statt ihrer Berufung trägt er kurz eine Heilung nach, um ihre Nachfolge zu begründen. Ob die Information nun auf eine historische Krankheit anspielt oder nicht¹²⁵, mit ihrer Wiedergabe scheint – unabhängig von ihrem historischen Gehalt – ein bestimmtes Interesse verknüpft zu sein. In der Wirkungsgeschichte führte die Lk-Darstellung, welche die Phantasie späterer RezipientInnen anregte, zu beträchtlichen Verzerrungen im Bild der Jüngerin.

205ff., bezieht ausgehend von ihrem soziologischen Ansatz die Wirkungen sozialer Machtstrukturen und Geschlechterrollen ein („Besessenheit“ als Ausdruck eines internalisierten Konflikts und unbewusste Proteststrategie). – Zu antiker, atl., frühjüdischer und ntl. Dämonologie siehe Atwood, *Mary Magdalene* 26-36.

¹²¹ Zur Personifizierung von Krankheiten mittels Dämonen siehe Mk 1,21ff. par. Lk 4,31ff.; Mk 5,1ff. par. Mt 8,28ff.; Lk 8,26ff.; Mk 7,24ff. par. Mt 15,21ff.; Mk 9,14ff. par. Mt 17,14ff.; Lk 9,37ff.

¹²² Vgl. Bovon, *Evangelium I* 399; Maisch, *Maria Magdalena* 12 („die Symbolzahl Sieben verweist auf Stärke und Fülle“); Mohri, *Maria Magdalena* 106f.; Bernabé Ubieta, *Mary Magdalene* 219-221 (sie rekuriert auf Lk 11,24-26); Hansel, *Maria-Magdalen-Legende* 41f., Anm. 72 („ein besonders schwerer Krankheitsfall oder ... ein Leiden mit Rückfall“).

¹²³ Spekuliert wird etwa über ein schweres psychisches (so z. B. Mohri, *Maria Magdalena* 107) bzw. psychosomatisches Leiden (Maisch, *Maria Magdalena* 13); Bernabé-Ubieta, *Mary Magdalene* 220, erwägt eine dissoziative Identitätsstörung. – Bei psychischen Erkrankungen stellen sich möglicherweise Assoziationen ein, die vielleicht nicht den Kern des bezeichneten Zustands treffen; überdies rücken sie Maria von Magdala in ein seltsames Licht. Wurden die Dämonen in der Wirkungsgeschichte auf ein von der Sünde beherrschtes, unmoralisches Leben hin gedeutet, würden sie damit heute als Unzurechnungsfähigkeit einer „visio-närrin“ (vgl. K. Martis Gedicht *prophetin*) interpretiert (siehe bereits Orig., *Cels.* 2,55).

¹²⁴ Ruschmann, *Maria von Magdala* 50. Vgl. auch Schibler, *Maria Magdalena* 103.

¹²⁵ Vgl. etwa Schaberg, *Resurrection* 77, 232, 234f., 260 (Anm. 30).

Im Unterschied zu Maria von Magdala wird *Johanna* (vgl. auch 24,10) über ihren Ehemann definiert – als Frau eines Beamten¹²⁶ des Herodes namens Chuzas¹²⁷; diese Praxis der Identifikation wurde neben derjenigen über den Vater (Patronym) am häufigsten geübt, wie die Auswertung von zeitgenössischen Dokumenten zeigt.¹²⁸ Über seine berufliche Stellung wird auch Johanna als Angehörige einer höheren sozialen Schicht, als Mitglied der Hofgesellschaft charakterisiert; ihre Einführung „entspricht ganz der Vorliebe des Lukas, den Radius der Jesusbewegung auf die höheren Gesellschaftsschichten hin auszudehnen“¹²⁹. Da sie zu der galiläischen Frauengruppe zählt, die mit Jesus umherwandert und ihm später nach Jerusalem nachfolgt (vgl. ihre Erwähnung als Zeugin seiner Auferstehung), scheint sie freilich Ehemann, Familie, Besitz und Hof verlassen zu haben, um sich der Jesusbewegung anzuschließen.¹³⁰ Mit ihrem Beispiel lässt sich die androzentrische Formulierung des Nachfolgelogions in 14,26 in Frage stellen.¹³¹

Susanna, welche sonst nirgends im Neuen Testament genannt wird, wird nur mit ihrem (etwas selteneren)¹³² Namen identifiziert.

Alle drei – Frauen aus unterschiedlichen Kontexten – haben ihr bisheriges Leben hinter sich gelassen, um Jesus nachzufolgen; „dies ist ein Beschreibungselement, das in die Kategorie der Wanderradikalen paßt“¹³³.

Der Dienst der Frauen ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς eröffnet aufgrund der ungenauen Semantik einen Interpretationsspielraum, der im Laufe der Auslegungsgeschichte zumeist entsprechend den geschlechtsspezifischen Stereotypen androzentrischer Auslegungsmechanismen gefüllt wurde.¹³⁴

¹²⁶ Ob es sich dabei um einen Verwalter im wirtschaftlichen Sinne oder ein politisches Amt handelt, bleibt offen; vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 615 (Zuordnung der Stelle zu zwei Bedeutungsmöglichkeiten: 1. Verwalter, Aufseher; 2. Statthalter); Bieberstein, Jüngerinnen 49 („eine nicht mehr genau zu eruiende Position in der Verwaltung des Herodes“). Bovon, Evangelium I 399f., optiert für einen privaten Gutsverwalter.

¹²⁷ Der Name findet sich in nabatäischen Inschriften (vgl. Bovon, Evangelium I 399).

¹²⁸ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 48f., mit den Anm. 83f.

¹²⁹ Melzer-Keller, Maria Magdalena 104. Hengel, Maria Magdalena 246, führt das lk „Interesse am Hause des Herodes“ sowie die „Tendenz, Standespersonen in die Verbindung mit der Gemeinde zu bringen“, an. Dagegen zeichnet Sawicki, Magdalenes 195ff., das spekulative Bild einer einflussreichen herodianischen Patronin Jesu.

¹³⁰ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 50 (gegen eine Interpretation als Witwe oder Geschiedene).

¹³¹ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 102.

¹³² Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 50; Bovon, Evangelium I 400.

¹³³ Bieberstein, Jüngerinnen 53.

¹³⁴ Dazu Bieberstein, Jüngerinnen 53-58. Nach Blank, Frauen 53, beispielsweise hatten die Frauen „gegenüber Jesus und seinen Jüngern ... die Aufgabe der täglichen Versorgung übernommen“. (Kritik bei Heine, Frauen 69.) Ähnlich Hengel, Maria Magdalena 247f.: „Im strengen Sinne auf den Tischdienst bezogen, hat hier das Verb διακοπεῖν die weitere Bedeu-

Wie bei Mk lässt sich διακονεῖν auch bei Lk als christliches Lebensprogramm, als Nachfolge in Nachahmung Jesu verstehen. In 22,27 stellt sich Jesus in der Mahlsituation der Abschiedsrede auf die Stufe der Dienenden – der Frauen und SklavInnen: ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν. Im Kontext von Rangstreitigkeiten lehrt er die Umkehrung bzw. Aufhebung der herrschenden Machtverhältnisse: ... ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν (V. 26).¹³⁵ Neben der Verbundenheit Jesu „mit denen, die tatsächlich am unteren Ende der Machtskala stehen“¹³⁶, kommt hier eine neue soziale Ordnung für die Nachfolgegemeinschaft Jesu als eine Gemeinschaft von Gleichgestellten mit grundsätzlichem Herrschaftsverzicht zum Ausdruck.

Ein tatsächliches Dienen wird im LkEv – wiederum wie bei Mk – jedoch nur von Frauen ausgesagt (so etwa auch von der Schwiegermutter des Petrus [4,39] und von Marta [10,40]).¹³⁷ Auch in Lk 8,3 zeigt sich die Ambivalenz

tung der allgemeinen Fürsorge für das leibliche Wohl. Vielleicht will Lukas hier ähnlich wie in Apg. 6, 2 ff. eine paradigmatische Vorstufe des späteren Diakonenamtes sichtbar werden lassen: Jesus und seine Jünger sollten durch diesen Dienst der Frauen freigemacht werden zur prophetischen Verkündigung des anbrechenden Gottesreiches. Auch Frauen konnten ja nach Röm. 16, 1 δῖακονοί sein.“ Typisch auch Bovon, Evangelium I 400: „Διακονέω ist für Lukas und die urchristliche Literatur allgemeiner Ausdruck für verschiedene Dienste, bei Frauen normalerweise Gastfreundschaft und Führung des Haushalts (so bei der Schwiegermutter des Petrus in 4,39). Es meint nicht nur finanzielle Unterstützung. Der lukanische Gebrauch ist so konsequent, daß man sich das ‚Dienen‘ bildlich vor Augen führen muß: Diese Frauen sind für die Versorgung der Gemeinschaft Jesu verantwortlich und schöpfen für die Einkäufe aus ihrem eigenen Vermögen. Dienstbereitschaft und Großzügigkeit sind also vorhanden. Wie in der Apostelgeschichte ist keine juristische Gütergemeinschaft vorausgesetzt, wohl aber die charismatische Verfügbarkeit des Besitzes.“ Vgl. weiters ebd. 397f.: „Die Urkirche fand darin ihr doppeltes Wirken in der Gesellschaft bestätigt. Durch die Männer verbreitete sie die Botschaft nach außen, durch das ‚Dienen‘ der Frauen wurde die Gemeinde nach innen gefestigt. (...) Die nachösterliche Aktivität der Urgemeinde in Predigt und Diakonie muß sich schon vor Ostern entfaltet haben. (...) Wie für das lukanische Apostelamt genügte eine österliche ‚Einsetzung‘ nicht. Um den kirchlichen Dienst der Frauen zu rechtfertigen, war eine vorösterliche, in die galiläische Periode Jesu datierbare Entstehung nötig.“ (Siehe aber auch ebd. 398: „Die Beschränkung der Aktivität der Frauen auf die Diakonie entspringt wohl der kirchlichen Tendenz, nicht der jesuanischen Intention.“) – Dagegen Witherington, Road 244, Anm. 6: „That they were more than just a hospitality or catering service for the men and Jesus is based on my view of the purpose of this pericope; Lk 23 49 and 24 8 (they remembered); and the likelihood that there were women among the Seventy (Lk 10 1).“

¹³⁵ Vgl. auch 12,37. Gegenüber dem mk Paralleltext bewirkt die Vergleichspartikel ὡς allerdings eine Abschwächung (siehe Mk 10,43f.; außerdem 9,35). – Anders akzentuiert ist 17,8.

¹³⁶ Bieberstein, Jüngerinnen 62.

¹³⁷ Dagegen in der Apg auch von Männern: vgl. 6,2; 19,22. Dazu Bieberstein, Jüngerinnen 63-65.

der literarischen Darstellung, insofern die aufgezeigte Vorbildfunktion der Frauen auf der anderen Seite die traditionellen Rollenerwartungen geschlechtshierarchischer Arbeits- und Machtverhältnisse einer patriarchalen Gesellschaft bestätigt und festschreibt. „Damit ergibt sich der Eindruck, daß der Text über die Darstellung von reisenden, unabhängigen Frauen zwar die traditionellen Frauenrollen aufbricht, daß in der konkreten Realisierung aber zugleich die Ansatzpunkte gelegt werden, in alte Muster zurückzufallen.“¹³⁸

An dieser Stelle wird διακοπεῖν durch ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς näher definiert. Ausgehend von den Bedeutungsgehalten von ὑπάρχω *vorhanden sein, zur Verfügung stehen, gehören*, erweist sich τὰ ὑπαρχόντα τιμι als *das, was jemandem zur Verfügung steht, als jemandes Besitz/Mittel/Vermögen*.¹³⁹ Da Lk der Thematik um Besitz und Reichtum, insbesondere dem gerechten Umgang damit, eine große Bedeutung zumisst,¹⁴⁰ wird der Dienst ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς meist als finanziell-materielle Unterstützung interpretiert (wobei die Nachfolgerinnen oft zu reichen Sponsorinnen werden). Allerdings sollte bei der Auslegung nicht die Deutung Johanna als Angehöriger der vermögenden Oberschicht im Vordergrund stehen.¹⁴¹ Die Wendung bietet einen Interpretationsspielraum, der auch in der Übersetzung offen zu halten ist (jemandes *Vermögen* ist ebenso im Deutschen ein polyvalenter Begriff).¹⁴² Eher handelt es sich um eine Unterstützung im Rahmen der zur Verfügung

¹³⁸ Bieberstein, Jüngerinnen 67, Anm. 207.

¹³⁹ Vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1669f.; Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1853f. (zum konkreten Präpositionalgefüge siehe auch ebd. 1854: *according to one's means*).

¹⁴⁰ Dazu Bieberstein, Jüngerinnen 143-166; Mohri, Maria Magdalena 99, 107.

¹⁴¹ Dazu Schottroff, Weg 182: „Wenn vermutet wird, daß die Frau eines herodianischen Aufsehers, Johanna (Lk 8,3), aus der vermögenden Schicht stammt, dann ist damit noch nicht der Reichtum der vielen anderen Frauen belegt ...“ Darüber hinaus lässt sich auch der wohlhabende Status von Johanna in Zweifel ziehen: Kann sie tatsächlich noch als vermögend gelten, wenn sie ihre Familie um Jesu willen verlassen hat? Im Blick auf Maria von Magdala spricht gerade das Lk Porträt als unreine Schwerkranke eher gegen einen gut situierten Status (vgl. Ruschmann, Maria von Magdala 52).

¹⁴² Schottroff, Weg 182, versteht τὰ ὑπαρχόντα umfassender: „Sprachlich kann das bedeuten, daß sie die Jesumännergruppe *finanziell* unterstützten, aber auch, daß sie sie *nach Kräften, nach ihren Möglichkeiten* unterstützten ... [sie bezieht den abschließenden Relativsatz auf alle Frauen]. Die festsitzende Auslegungstradition, nach der die Frauen vermögend waren – oder doch Lukas sie sich als vermögend vorgestellt hat –, möchte ich in Frage stellen.“ Sie sieht darin eine „Parallelaussage zu Mk 14,8“ (ebd. 183): ὁ ἔσχεν ἐποίησεν. Zu Schottroffs Übersetzung meint Bieberstein, Jüngerinnen 66: „Was die Frauen tun, kann damit ganzheitlicher verstanden werden: als Arbeit für das Reich Gottes, in Gemeinschaft mit Jesus und den Zwölfen und den anderen Frauen. Diese Arbeit geschieht unter Einsatz des Besitzes *und* der ganzen Person mit all ihren Fähigkeiten. Die Arbeit wird in Gemeinschaft verrichtet und erlaubt kein Auseinanderdividieren in Männer- und Frauenarbeit.“ Vgl. auch Gollinger, Frauen 340.

stehenden Mittel und Möglichkeiten, die das Überleben der Solidargemeinschaft sicherte. Damit entsteht in Kombination mit διακοπεῖν, das seine eigentliche inhaltliche Füllung aus 22,26f. bezieht, „ein Bild von wirtschaftlich unabhängigen Frauen, die ihre ὑπάρχοντα, d. h. ihre wirtschaftlichen Mittel und auch ihre persönlichen Fähigkeiten in einer Weise einsetzten und zur Verfügung stellten, daß es eine Lebensgrundlage für die gesamte Gemeinschaft bildete. Damit ist aber nicht gesagt, daß man sich unter diesen wirtschaftlichen Mitteln unbedingt sehr große Reichtümer vorzustellen hat.“¹⁴³ Auch wenn nicht explizit zur Sprache kommt, dass die Frauen auf ihren Besitz völlig verzichten (siehe die Bedingung für Nachfolge in 14,33) oder ihn verkaufen, um den Erlös den Armen zu geben (siehe die entsprechenden Forderungen in 12,33; 18,22; vgl. auch das Beispiel des Zachäus in 19,8),¹⁴⁴ entspricht der Einsatz dessen, was sie haben, für das Leben der Gemeinschaft dem gerechten Umgang mit Besitz im lk Sinne.

Nun erhebt sich zum einen die Frage, wie man sich eine solche materielle Unterstützung durch die *mitwandernden* Frauen konkret vorzustellen hat, zum anderen, inwieweit dieses lk Konzept sozialgeschichtlich aufgeht – oder hat Lk ein Idealbild einer späteren Zeit eingetragen?

Durch die Darstellung von einerseits wandernden JesusbotInnen, andererseits Frauen, die Besitz zur Verfügung haben und einsetzen, ergibt sich ein widersprüchliches Bild, da die Beschreibungselemente aus zwei getrennten Vorstellungsbereichen stammen. „Diachron gesprochen heißt dies, daß eine traditionelle Vorstellung von wandernden JesusbotInnen überlagert wird durch die lk Charakterisierung der Frauen, die sie dem Bereich der Seßhaften zuordnet.“¹⁴⁵ Dabei findet die Überlieferung von wandernden JesusbotInnen entsprechend Mk 15,40f. noch in der syntaktischen Konstruktion ihren Ausdruck, welche beide Frauengruppen wie die Zwölf in Jesu διώδευεν miteinbezieht (σὺν αὐτοῖς). Insbesondere die genannten Frauen scheinen außerhalb familiärer Kontexte zu stehen.

Dass Lk vermögende Frauen aus der gesellschaftlichen Oberschicht wie Johanna in Jesu näherem Umfeld präsentiert, „paßt ganz und gar nicht in das Milieu, in dem die Jesusbewegung heute allgemein verortet wird“¹⁴⁶. „Die Armut der Bevölkerungsmehrheit ist in der historischen Realität des jüdischen Volkes im ersten Jahrhundert und ihrer Darstellung in den Evangelien, auch bei Lukas, eindeutig.“¹⁴⁷ Vielmehr entspricht dieses Bild der für Lk vor-

¹⁴³ Bieberstein, Jüngerinnen 67.

¹⁴⁴ Dies deutet Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 25, so, dass hier für Lk „keine wirkliche Nachfolge“ vorliege. – Siehe auch das in Apg 4,32-35 skizzierte Idealbild.

¹⁴⁵ Bieberstein, Jüngerinnen 68.

¹⁴⁶ Melzer-Keller, Maria Magdalena 105.

¹⁴⁷ Schottroff, Weg 182.

auszusetzenden Gemeindesituation in der urbanen römisch-hellenistischen Gesellschaft, „die er in die Jesuszeit zurückprojiziert“¹⁴⁸ – um für die wohlhabenden AdressatInnen in seiner Gemeinde nachahmenswerte Vorbilder zu etablieren. „Es zeigt sich, daß Lukas Maria Magdalena als Galionsfigur einer Frauengruppe verwendet, die er einer bestimmten Zielgruppe von Frauen in der Absicht vor Augen stellt, ihnen aufzuzeigen, wie sie zu ihrer Zeit und ihren Verhältnissen entsprechend Nachfolge aktualisieren können.“¹⁴⁹

Bei Lk ist es schwierig, strikte Grenzen zwischen einer von Lk Interessen bestimmten androzentrischen Darstellung und einer von traditionellen Geschlechterstereotypen geprägten Rezeption zu ziehen; gerade dieses Evangelium bot jedoch hinreichend Anknüpfungspunkte für eine patriarchale Auslegungsgeschichte.

3.3.1.3. Das Lk Konzept von Jüngerinnen

Wenngleich „das, was im Summarium 8,2-3 über die galiläischen Frauen erzählt wird, im weiteren Verlauf des Werkes nicht genügend Kraft entfaltet, um nachfolgende Frauen als Realität in die Diskussion *über* Nachfolge mit einzubeziehen“¹⁵⁰, liefert Lk 8,2f. doch einen Schlüssel, die androzentrisch verengte Perspektive, die das LkEv über weite Teile kennzeichnet, sowie seine dementsprechende Konstruktion von JüngerInnenschaft aufzubrechen und die Lk Nachfolge-Texte inklusiv zu lesen, da hier auch Frauen in der Jesusbewegung zum Vorschein kommen – die tatsächlich die von Jesus postulierte heimatlose Existenz auf sich genommen haben.¹⁵¹ Auch wenn die an dieser Stelle eingeführten Frauen bis zu Passion und Ostern „auf der Textoberfläche unsichtbar“¹⁵² bleiben, zeigt sich am Ende in Jerusalem, dass gerade die

¹⁴⁸ Schottroff, Frauen 101. „Lukas hat nämlich ein für sein Evangelium sehr spezifisches Bild von der Rolle der Frauen für die Jesusbewegung, das an entscheidenden Punkten historisch nicht zutreffen wird: (...) Seine Vorstellung von vermögenden Frauen in der Nähe Jesu stammt nicht aus sonst verschütteten Traditionen über die Jesusbewegung, sondern aus späteren Erfahrungen der jungen Kirche in den Städten des Römischen Reiches außerhalb Palästinas (s. Apg. 16,14f; 17,4.12) ...“ (ebd.). Vgl. auch Schaberg, Resurrection 265, sowie Fander, Stellung 138: „Er spielt auf Verhältnisse in der lukianischen Gemeinde an.“

¹⁴⁹ Melzer-Keller, Maria Magdalena 105.

¹⁵⁰ Bieberstein, Jüngerinnen 167.

¹⁵¹ Daher Bieberstein, Jüngerinnen 73: „So fordert es also der Text, die Frauen zum einen quasi rückwirkend in vorangegangene Episoden einzutragen und zum anderen im weiteren Verlauf ebenso mitzulesen.“ – „Von daher ist ferner zu postulieren, daß der *μαθηται*-Begriff inklusiv zu verstehen sein muß.“ (Ebd. 75.)

¹⁵² Bieberstein, Jüngerinnen 75.

Frauen aus Galiläa Jesu Weg mitgegangen sind.¹⁵³ „Es entsteht der Eindruck eines Spiels zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, ja, zwischen Sichtbar- und Unsichtbarmachen der galiläischen Frauen. Ähnlich wie schon bei der Charakterisierung der Frauen entsteht der Verdacht eines Konzepts, das angedeutet, aber nicht in allen Konsequenzen durchgeführt ist: eines Konzepts von Jüngerinnen, die Jesus nachfolgten wie die Zwölf und andere μαθηταί, auf die aber – im Unterschied zu diesen anderen Gruppen – erst gegen Schluß dieses Werkes wieder Bezug genommen wird.“¹⁵⁴ In der Androzentrizität des JüngerInnenkonzepts herrscht Übereinstimmung mit dem Mk (und Mt) Entwurf, allerdings fügt Lk „die verspätete Mk-Notiz“¹⁵⁵ über die galiläische Frauengruppe in der Nachfolge Jesu gemäß seinem Prinzip der chronologischen Darstellungsweise (siehe 1,3: καθεξῆς) bereits während Jesu Wirkens in Galiläa ein.

Die Ambivalenz setzt sich fort, wenn klar androzentrische Formulierungen von Nachfolgelogien in Beziehung gesetzt werden zu Gleichnissen, Notizen und Erzählungen, wo Frauen als paradigmatische Vorbilder für JüngerInnen-schaft fungieren: „Women are a continuing theme and example used by Luke as he tries to teach the qualities of a true disciple“¹⁵⁶.

Bei Lk verweist der Begriff μαθηταί auf einen offeneren, größeren JüngerInnenkreis, aus dem 6,13 die kleinere Gruppe der Zwölf erwählt wird (οὗς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν; vgl. Mk 3,14¹⁵⁷). Indem der Terminus aber teilweise parallel zu οἱ δώδεκα/ἀπόστολοι verwendet wird, erhält der Begriff – ebenso wie ἀπόστολοι – eine androzentrische Färbung. Diese Tendenz der Identifikation setzte sich in der Wirkungsgeschichte erfolgreich durch.

Dennoch liegt das bleibende Verdienst des Lk darin, dass implizite Hinweise auf die de-facto-Zugehörigkeit von Frauen zum Kreis der JüngerInnen – und zwar parallel zu den Zwölf – so eingestreut werden, dass aufmerksam

¹⁵³ Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen 73, 94, 167.

¹⁵⁴ Bieberstein, Jüngerinnen 75.

¹⁵⁵ Bieberstein, Jüngerinnen 74.

¹⁵⁶ Witherington, Road 244.

¹⁵⁷ Die Lesart ist hier freilich nicht gesichert; vgl. jedoch die funktionalen Umschreibungen. Mt nennt bei der parallelen Aufzählung der Zwölf die Namen τῶν δώδεκα ἀποστόλων (10,2; in V. 1 geht es um τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ, welche eine Bevollmächtigung erhalten; siehe auch 11,1); dies ist das einzige Vorkommen des Terminus ἀπόστολοι bei Mt, weiters die einzige Stelle in Nestle-Aland²⁷, wo die für die Wirkungsgeschichte bedeutsam gewordene formelhafte Verbindung dieser beiden Begriffe in den Evangelien zu Tage tritt (vgl. aber die textkritischen Varianten zu Lk 9,1; 22,14; außerdem Apg 1,26: μετὰ τῶν ἑνδεκά ἀποστόλων; Offb 21,14). Nach Rengstorff, ἀποστέλλω 425, legt diese Kombination jedoch „keineswegs die Notwendigkeit nahe, οἱ δώδεκα und οἱ ἀπόστολοι zu identifizieren; durch die Verbindung beider Ausdrücke wird das sogar ausgeschlossen ...“ Auch bei Mk und Lk liegt an dieser Stelle keine völlige Deckungsgleichheit der beiden Gruppenbezeichnungen vor.

Lesende durch die gesetzten Textsignale zu einem inklusiven Verständnis des Jüngerbegriffs angeleitet werden und Jesu engere Nachfolgemeinschaft nicht ohne Frauen vorstellbar ist.¹⁵⁸

3.3.2. Lk 23,49.55f.: Die Jüngerinnen im Passionskontext

Erst im Kontext der Passion werden die Frauen wieder ausdrücklich erwähnt, sodass rückblickend ihr Weg mit Jesus von Galiläa nach Jerusalem sichtbar wird. Wenn sie nach Lk 8,1-3 als Jesu ständige Begleitung vorgestellt werden, wird dies nun bestätigt.

23,49 Ειστήκεισαν δὲ¹⁵⁹
 πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ
 ἀπὸ μακρόθεν
 καὶ γυναῖκες
 αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας
 ὁρῶσαι ταῦτα.¹⁶⁰

23,49 *Es standen aber*
alle ihm Bekannten
weit entfernt
und Frauen,
die ihm von Galiläa an mitnachgefolgt waren,
*welche dies sahen.*¹⁶¹

In Lk 23,49 findet sich im Gegensatz zu Mk keine Liste, da die Frauen schon in 8,2f. eingeführt wurden; erst in 24,10 werden wieder Namen nachgetragen. Anders als Mk lässt Lk außerdem „alle Bekannten“¹⁶² als ZeugInnen der Kreuzigung auftreten (wobei mit πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ eine lk Übertreibung vorliegt). Mit der Anwesenheit der zuerst genannten γνωστοί kann – gegen das Wissen der Tradition um die Flucht der Männer (die Lk nicht berichtet) – die Möglichkeit der Zeugenschaft der Zwölf offen gehalten werden

¹⁵⁸ Vgl. Gollinger, Frauen 341. Zum lk JüngerInnenkonzept siehe auch Mohri, Maria Magdalena 102-105.

¹⁵⁹ Zur Konstruktion vgl. 23,10.35 (jeweils mit Participium coniunctum).

¹⁶⁰ Gemeinsamkeiten mit Mk 15,40f. sind wiederum durch Kursivdruck hervorgehoben.

¹⁶¹ Der Relativsatz (als Übersetzung des modalen Participium coniunctum) soll hier zum Ausdruck bringen, dass die Augenzeugenschaft nur von den Frauen ausgesagt ist.

¹⁶² Das bei Mk anklingende Schriftmotiv wird hier verstärkt, indem eine deutlichere Anspielung an Ps 38,12 / 37,12 LXX vorliegt: ... καὶ οἱ ἑγγιστά μου ἀπὸ μακρόθεν ἔστησαν. Vgl. auch Ps 88,9 / 87,9 LXX: ἐμάκρυνας τοὺς γνωστούς μου ἀπ' ἐμοῦ ... (Zitiert nach der Ausgabe von Rahlfs.)

(vgl. die Apostolatskriterien in Apg 1,21f.); der Begriff dient als verschlei-ernde Worthülse für die impliziten LeserInnen, in welche sie die Zwölf hineinlesen können. Damit wird die Rolle der Jünger beschönigt und die einzigartige Funktion der die Kreuzigung bezeugenden Frauen, deren Namen getilgt werden, gleichzeitig nivelliert.¹⁶³

Eine weitere redaktionelle Tendenz zeigt sich darin, dass Lk das Simplex ἀκολουθέω als terminus technicus vermeidet und durch das Kompositum συνακολουθέω abschwächt. Dadurch erscheinen die Frauen nicht als eigentliche Nachfolgerinnen, sondern als solche, die (nur) mit-nachgefolgt sind, „letztlich Mitläuferinnen, nur in zweiter Linie erwähnenswert“¹⁶⁴.

Allerdings wird allein die Augenzeugenschaft der Frauen explizit betont, insofern sich das (modale) Partizip ὀρώσαι¹⁶⁵, welches das Stehen (beim Kreuz) näher qualifiziert, nur auf diese bezieht.¹⁶⁶

Wie bei Mk und Mt tauchen die Jüngerinnen in Lk 23,55 im Kontext der Grablegung¹⁶⁷ wieder auf:

Mk 15,47	Mt 27,61	Lk 23,55f.
ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰωσήτος ἐθεώρουν ποῦ τέθειται.	Ἦν δὲ ἐκεῖ ¹⁶⁸ Μαριάμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου.	55 Κατακολουθήσασαι δὲ αἱ γυναῖκες, αἵτινες ἦσαν συνεληλυθῆσαι ἐκ τῆς Γαλιλαίας αὐτῶ, ¹⁶⁹ ἐθεάσαντο τὸ μνημεῖον καὶ ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ, ¹⁷⁰ 56 ὑποστρέψασαι δὲ ἠτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα. καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν.

¹⁶³ Vgl. auch Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 15; Gollinger, Frauen 339.

¹⁶⁴ Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 15. Anders Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1564: „hier hat ‚nachfolgen‘ ... die Nebenbed. des Jüngerseins“.

¹⁶⁵ Gegenüber Mk liegt zwar ein anderes Verb des Sehens vor, aber ὀράω und θεωρέω sind hier synonym zu verstehen.

¹⁶⁶ Schaberg, Resurrection 277, sieht im femininen Partizip ein Signal für die lk Einfügung der „Bekanntnen“.

¹⁶⁷ Die Grablegungsperikopen werfen in historischer Hinsicht etliche Fragen auf. Ich konzentriere mich hier auf die literarische Darstellung der ZeugInnenschaft der Frauen – welche gewisse Rückschlüsse hinsichtlich deren Rolle für die Jesusbewegung zulässt.

¹⁶⁸ Vgl. die Konstruktion in 27,55. Zum Singularverb siehe 28,1.

¹⁶⁹ Vgl. 23,49: αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας

sowie Mk 15,41: αἱ συναναβᾶσαι αὐτῶ εἰς Ἱεροσόλυμα.

¹⁷⁰ Vgl. die einander entsprechenden Akte der Bezeugung der Grablegung.

Die Frauen, welche den Weg vom Kreuz zum Grab mitgehen (κατακολουθήσασαι), fungieren hier ein weiteres Mal als Zeuginnen (vgl. den anaphorischen Artikel). Mit dem verbum videndi (ἑθεάσαντο) folgt Lk (anders als Mt)¹⁷¹ der mk Notiz; wiederum tritt bei Lk ein anderes Verb des Sehens zu Tage, während Mk dasselbe Lexem wie in 15,40 (und 16,4) verwendet.

Mit dieser Augenzeugenschaft heben die Synoptiker hervor, dass die Frauen (neben Josef von Arimathäa) als Einzige wissen, wo Jesus begraben ist; hier richtet sich der Fokus bereits auf das Grab, das ab nun im Mittelpunkt steht (siehe Mk 16,1-8 par.);¹⁷² in Lk 24,1 wird die Erzählung in einem engen, pronominalen Anschluss fortgesetzt (vgl. die Gegenüberstellung μέν – δέ). Darin kommt die durchgehende ZeugInnenschaft der Frauen zum Ausdruck, welche im Kontext der Grablegung „als Bindeglieder zwischen dem Kreuzigungsbericht und der Ostererzählung [fungieren]“¹⁷³: „They are the connecting link and represent the continuity confirming that it is the crucified and buried Jesus whose tomb is empty. They assure the continuity between the crucified Jesus and the risen Lord.“¹⁷⁴

Auch an dieser Stelle betont Lk die Gemeinschaft mit Jesus sowie die Kontinuität seit Galiläa (8,1: σὺν αὐτῷ; 23,49: αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας; 23,55: αἵτινες ἦσαν συνελθλυθῆσαι ἐκ τῆς Γαλιλαίας αὐτῷ). Der Sache nach sind die Frauen als Jüngerinnen zu bezeichnen, wenngleich Lk auch hier ihre Jesusnachfolge nicht mit einem terminus technicus wiedergibt, sondern als bloßes συνέρχεσθαι beschreibt. Während ihre kontinuierliche ZeugInnenschaft für Lk offenbar wichtig ist, präsentiert er sie nicht ausdrücklich als Jüngerinnen.

¹⁷¹ Melzer-Keller, Jesus 120, interpretiert das mit Sitzen der Frauen als Grabeswache (vgl. auch Kremer, Osterevangelien 56): Aufgrund des Kontextes entstehe „der Eindruck, daß die Frauen bis zum Eintreffen der Soldaten ... Wache hielten, das Grab also keinen Moment lang unbewacht blieb“. Darin kommt aber auch deren Solidarität mit dem Gekreuzigten zum Ausdruck. Mohri, Maria Magdalena 63, verweist auf eine „Trauergeste“. Zum „Sehen“ vgl. 28,1 (θεωρῆσαι).

¹⁷² Das Sehen ποῦ τέθεται (vgl. Mk 16,6 ὅπου ἔθηκαν αὐτόν) ist einerseits „erzählerische Voraussetzung für den Gang zum Grab (Mk 16,1-8 par)“ (Kirchschläger, Ich habe den Herrn gesehen 36), andererseits sind die im Umfeld der Bestattung erwähnten Menschen (vgl. zu Josef von Arimathäa Mk 15,43) wegen „ihrer Beziehung zur Gottesherrschaft ... genannt“ (ebd.). Gegen eine juristisch konnotierte Zeugenschaft (vgl. etwa Blinzler, Prozeß 402f.) wendet sich insbesondere Schottroff, Maria Magdalena 13f.

¹⁷³ Melzer-Keller, Jesus 62.

¹⁷⁴ Karlsen Seim, Roles 64. Vgl. auch Atwood, Mary Magdalene 84f.

4. Die erste Apostolin?

Die Frage, ob Maria von Magdala als Apostolin zu gelten hat, geht von einer dem JohEv fremden Kategorie aus, da Joh den Apostelbegriff – insbesondere als *terminus technicus* – meidet.¹ Hauptsächlich ist der Begriff in den Paulusbriefen und im 1k Doppelwerk (insbesondere in der Apg) belegt, wobei in der Verwendung zwei differierende, zum Teil widersprüchliche Konzeptionen zu Tage treten: Für Paulus gründet das Apostelamt vor allem in der Erscheinung des Auferstandenen und der Sendung durch ihn (siehe z. B. 1 Kor 9,1), wohingegen 1k die kontinuierliche Lebensgemeinschaft auch mit dem irdischen Jesus betont (vgl. Apg 1,21f.).²

Da Maria von Magdala im NT – anders als in späteren patristischen Zeugnissen – nicht explizit als Apostolin bezeichnet wird, konzentriert sich die Frage darauf, inwiefern ihr nach den neutestamentlichen Kriterien auf literarischer wie historischer Ebene eine apostolische Funktion zugesprochen werden kann. Um im Blick darauf – in Auswertung der bisherigen Darlegungen – weiterführende relevante Beobachtungen präsentieren zu können, richtet sich der Fokus nach der Erhebung ihrer Rolle in der vorösterlichen Nachfolgegemeinschaft nun wieder auf die Osterberichte der Evangelien, da diese ihre „Apostolizität“ am deutlichsten konturieren. Dabei werden in den redaktionellen Interessen, die in der jeweiligen fiktionalen Darstellungsweise durchscheinen, die bewussten und unbewussten Selektionsmechanismen einer androzentrischen Geschichtswahrnehmung sichtbar, welche die historischen Gegebenheiten nur gebrochen widerspiegeln. Freilich kennzeichnet hier die späteren Schriften des NT keine einheitliche Linie, wie sich am differierenden Porträt Marias von Magdala beobachten lässt.

Den Grabesberichten habe ich bereits in Kapitel I sehr breiten Raum gewidmet, sodass sich die Darstellung hier auf einige wesentliche Punkte konzentrieren kann. In der Frage nach einer historischen Basis dieser Erzählungen können wir von Ostererfahrungen von Frauen ausgehen, die mit ihrem Zeugnis wesentlich die weitere Geschichte der Nachfolgegemeinschaft Jesu begründet haben.³ Aufgrund der (sekundären) Verknüpfung der Überlieferung der Protophanie vor der Magdalenerin mit der Tradition vom leeren Grab ist hier auch die besondere Ostererfahrung Marias von Magdala einzuordnen.

Die Texte zeigen zunächst, dass die Solidarität der Frauen mit dem Gekreuzigten bis über seinen Tod hinausreicht: Als Erste wagen sie sich wieder in

¹ In 13,16 tritt die allgemeine Bedeutung „Bote“ zu Tage. Vgl. 2 Kor 8,23; Phil 2,25.

² Vgl. auch Weiser, *Apostel* 26f.; Brock, *Mary Magdalene* 6-9.

³ Siehe I.8.10.1.

die Öffentlichkeit, wohingegen sich der übrige Kreis, noch in Angst gefangen, versteckt hält; so werden sie zu den ersten Zeuginnen des Auferstandenen.⁴ Hinsichtlich der literarischen Darstellung sind die sozialgeschichtlichen Hintergründe zu beachten. Wie die Anwesenheit bei der Kreuzigung waren auch die Bestattung eines Hingerichteten⁵ (außer bei ausdrücklicher amtlicher Genehmigung) und der Gang zu dessen Grab gefährlich, denn die Römer wollten verhindern, dass sich das Grab eines wegen *crimen laesae maiestatis* Verurteilten als regelrechte Wallfahrtsstätte von SympathisantInnen „zu einem Sammelpunkt konspiratorischer Elemente“⁶ entwickelte.⁷

Im mk Erzählkomplex 15,47-16,8⁸ tritt eine kontinuierliche Rolle einiger namentlich genannter Frauen nach Jesu Kreuzigung zum Vorschein: „The women provide a link between the historical Jesus who was buried and the one whom the church believes is risen from the dead.“⁹ Eine historische Auswertung der Grabesgeschichten ergibt, „daß eine Gruppe von Frauen nach Jesu Tod eine entscheidende Bedeutung für die Weiterführung der Botschaft vom Reiche Gottes hatte. (...) Daß hier auf einmal Frauen als isolierte Gruppe handeln, spricht für das Alter dieser Tradition“¹⁰. Ihre isolierte Rolle deutet darauf hin, „daß es nach Jesu Tod eine Phase gab, in der die Männer unter den Jüngern den Mut verloren hatten und die Frauen mit der Weiterführung der Arbeit begannen“¹¹. Konstant wird dabei in unterschiedlichen Überlieferungszusammenhängen Maria von Magdala erwähnt; ihr Name blieb offensichtlich am festesten im Bewusstsein der TradentInnen verankert. Als vormk Tradition hinter Mk 16,1-8 mit dem Verkündigungsauftrag des Engels lässt sich damit „die Erzählung von der Berufungsepiphanie der Maria Magdalena und einiger anderer Frauen“¹² ausmachen.¹³

⁴ Vgl. auch Melzer-Keller, Maria Magdalena 107.

⁵ Die Verweigerung der Bestattung war Teil der Strafe. Wachen sollten verhindern, dass Angehörige die Leichname von Gekreuzigten stahlen.

⁶ Blinzler, Prozeß 386, Anm. 14.

⁷ Dazu Blinzler, Prozeß 385-390, 393f., 402-404; Schottruff, Maria Magdalena 5f.; Fander, Stellung 140f.; Heine, Frauen 86f.; Schaberg, Resurrection 280-282.

⁸ Zu einer ausführlicheren Interpretation siehe etwa Schottruff, Maria Magdalena 13ff.

⁹ Perkins, I Have Seen the Lord 35. Vgl. auch Gollinger, Frauen 336.

¹⁰ Schottruff, Frauen 109. „Es gibt keinen anderen Grund, von diesen Frauen zu erzählen, als die Erinnerung an das wirkliche Geschehen.“ (Ebd. 109f.) Mk habe kein spezifisches Interesse an den Frauen. Ähnlich folgert sie in Maria Magdalena 23f., „daß die entscheidenden Aussagen von Mk 15,40-16,8 vormarkinische Tradition sind: Maria Magdalena und einige andere Frauen aus Galiläa, die schon von Anfang an in der Nachfolge Jesu waren, sind nach dem Tode Jesu durch göttliche Offenbarung dazu beauftragt worden, die durch die Kreuzigung Jesu aufgelöste Schar seiner Anhänger wieder zusammenzubringen“.

¹¹ Schottruff, Frauen 110.

¹² Schottruff, Frauen 110; vgl. auch ebd. 112; Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 187f.

Auch in der mt Darstellung „wird die kirchenkonstituierende Rolle der Jüngerinnen für die weitere Geschichte der Jesus-Bewegung in einer Weise sichtbar, die von heutigen Lesern und von der kirchlichen Praxis noch einzuholen ist“¹⁴. „The story line suggests that the women’s report to the eleven is taken as the impetus for the disciples to go to Galilee as instructed. (...) As he has retold the story, Matthew posits a role for the women’s testimony in re-founding the shattered community.“¹⁵ Trotz der – deutlich androzentrischen – Konzentration auf Petrus und die Zwölf spricht Mt die Protophanie Frauen zu (vgl. 28,9f.). Dass am Ende οἱ ἕνδεκα μαθηταί den Missionsauftrag erhalten (V. 16-20), könnte insofern den Gang der Geschichte widerspiegeln, als nach der Überwindung der kritischen Phase nach Jesu Kreuzigung die Frauen von der Bühne abtreten mussten, um den Männern in der Verkündigung den Vortritt zu lassen.¹⁶ Als „Realsymbol für die Restitution des Zwölf Stämme-Volkes“¹⁷, die eschatologische Sammlung Israels ist der Kreis der Zwölf

¹³ Dabei wurde ihnen „von Gott, als dessen Repräsentant der Engel fungiert, die Botschaft zuteil, daß der Gekreuzigte lebt (Mk 16,1-8par)“ (Kremer, Frauen 381).

¹⁴ Frankemölle, Matthäus 530.

¹⁵ Perkins, I Have Seen the Lord 37. Nach Schottroff, Maria Magdalena 23, hat Mt trotz seiner klar androzentrischen Perspektive „keine Schwierigkeiten, die Frauen hier in einer gewichtigen Rolle zu sehen: sie verkündigen in göttlicher Vollmacht den Jüngern die Auferstehung (28,7) und setzen den eschatologischen Zug auf Jesu Befehl in Gang (28,10). Sie sind dargestellt als die wahren Glaubenden, die Jesus anbeten (28,8 vgl. 14,33 [diff. 28,17]) und die Heilsbotschaft in göttlichem Auftrag verkündigen (28,7). Ihre Botschaft ... steht parallel zur Jüngerbotschaft. (...) ἡγέρθη ist eine Kurzfassung dessen, was der Auferstandene in 28,16-20 ausführlich sagt.“ Auch bei Mt handelt es sich um „eine Epiphaniegeschichte ..., deren Zentrum die Beauftragung der Frauen durch Offenbarung ist“, wobei Mt „deutlicher als Mk [betont], daß dieses Ereignis ein Geschehen der beginnenden Endzeit ist“ (ebd.). Melzer-Keller, Jesus 123-126, streicht wiederum bei ihrer Analyse der mt Redaktionsarbeit stärker die interimistische Funktion der „Zeuginnen und Botinnen“ (ebd. 123) heraus, insofern „ihre Aufgabe mit der Überbringung der Botschaft des Engels und des Auferstandenen an die Jünger endgültig beendet“ (ebd. 125) sei. Ähnlich Mohri, Maria Magdalena 65f., 69; Schaberg, Resurrection 346.

¹⁶ Schon bei Mk erscheinen die Frauen als Mittlerinnen, „die Petrus und mit ihm die etablierten Zwölf wieder in die Geschichte Jesu einklinken sollen“ (Ebner, Bilder 171): siehe Mk 16,7; dazu Perkins, I Have Seen the Lord 35: „Mark 16:7 includes elements of commissioning and community-gathering in the command to remind Peter and the others of Jesus’ earlier promise (14:28).“

¹⁷ Ebner, Jesus 189. Vgl. auch ebd. 149f.: „Offensichtlich ist die Zahl wichtiger als die präzise Identifizierung der einzelnen Personen. Die Zahl Zwölf steht natürlich für die zwölf Stämme Israels, die jeweils durch ihre Stammväter repräsentiert werden. Deshalb erscheinen in der Namensliste auch nur Männer. Allerdings müssen, wenn die Symbolik greifen und der Fortbestand des Gottesvolkes gesichert sein soll, Stammväter verheiratet sein – vor und nach ihrem Anschluss an Jesus. Wir müssen uns also – ganz auf der Linie von Q 14,26 – an der Seite der zwölf ‚Stammväter‘ auch zwölf ‚Stammütter‘ vorstellen.“

(bzw. Elf) meines Erachtens freilich repräsentativ zu verstehen (vgl. auch die differierenden Namenskataloge).¹⁸

In der Lk Grabeserzählung treten ebenfalls Ambivalenzen hinsichtlich der skizzierten Rolle der Frauen zu Tage.

Entsprechend seiner „Jerusalemkonzeption“ ersetzt Lk die Ankündigung der galiläischen Erscheinung (und damit den Verkündigungsauftrag) durch den Rückverweis auf Jesu Leidens- und Auferstehungsvoraussage in Galiläa.¹⁹ Statt des Auftrags erhalten die Frauen eine „Belehrung in Form einer katechetischen Unterweisung“²⁰. Wenn aber in 24,6f. die Frauen aufgefordert werden, sich an Jesu Worte in Galiläa zu erinnern, werden sie rückwirkend in die entsprechenden Bezugsstellen eingetragen, in welchen allgemein von μαθηταί die Rede war – zu welcher Gruppe sie offenbar zu zählen sind (vgl. auch 24,22: γυναικὲς τινες εἰς ἑμῶν).²¹ Indem sie sich tatsächlich erinnern (V. 8), erscheinen sie implizit als Jüngerinnen Jesu, die aufgrund ihrer kontinuierlichen Nachfolge imstande sind, seine Worte zu bezeugen (vgl. Lk 8,1-3), auf diesem Hintergrund das leere Grab richtig zu deuten und so den anderen die Osterbotschaft zu vermitteln.²²

Im Gegensatz zur mt Version hat jedoch bei Lk die Ostererfahrung der Frauen auf der narrativen Ebene keine Konsequenz für die Restituierung der durch Jesu Hinrichtung aufgelösten Gemeinschaft: Die Frauen erhalten keinen Verkündigungsauftrag, ihr Zeugnis weckt keinen Glauben, sondern wird als „leeres Geschwätz“ disqualifiziert (vgl. 24,11), noch erzielt es eine Sammlung der zerstreuten Gemeinde; zudem muss erst Petrus den Bericht der Frauen bestätigen (vgl. 24,12). Vielmehr scheint das Initialereignis für die Begründung des Osterglaubens und die Konstituierung der nachösterlichen Gemeinschaft in der Christophanie vor Petrus zu liegen (vgl. Lk 24,34)²³ –

¹⁸ Dazu auch Schottroff, Frauen 102; dies., Maria Magdalena 20; weiters Kremer, Frauen 380: „Die Bestellung der ‚Zwölf‘ ... sollte symbolhaft unterstreichen, daß Jesus sich zu allen zwölf Stämmen des Hauses Israel gesandt wußte. (Sie erfolgte nicht, wie dies später ausgelegt wurde, in Hinordnung auf die künftige Amtsstruktur der Kirche.)“ – In Joh 20,19ff. sind dagegen Sendung (V. 21: καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς) und Geistverleihung (V. 22) offener konzipiert. Mit dem inklusiven Jüngerbegriff tritt die gesamte Gemeinde in den Blick.

¹⁹ Vgl. Hoffmann, Auferstehung 502; Kremer, Wiedergabe 346; Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 21.

²⁰ Kremer, Wiedergabe 346.

²¹ In 9,22 sind οἱ μαθηταί die AdressatInnen (vgl. 9,18; 17,22ff.), in 18,31-33 die Zwölf.

²² Ähnlich Bieberstein, Jüngerinnen 72; Gollinger, Frauen 339, 341; Perkins, I Have Seen the Lord 33; Winkett, Go Tell 24. Bereits (Pseudo-)Hrabanus Maurus explizierte in seiner Magdalenenvita (dazu IV.3.2.): *non solum enim viris, sed etiam sanctis mulieribus, resurrecturum esse praedixerat ...* (PL 112,1476c-1477a).

²³ So auch Ebner, Bilder 171.

welche freilich nicht erzählt wird: Als die Emmausjünger kommen, um von ihrer Erfahrung zu berichten, finden sie die anderen bereits versammelt vor (V. 33); im Anschluss tritt Jesus selbst in die Mitte der versammelten Gemeinde (V. 36ff.). Der Grabesgeschichte mit den Osterzeuginnen kommt bei Lk damit nur eine einleitende Rolle zu, sie dient der vorbereitenden narrativ-theologischen Entfaltung des österlichen Geschehens.

Wenngleich also Frauen in der Lk Erzählwelt durchaus wichtig erscheinen²⁴ und es vermutlich auch in der Lk Gemeinde waren²⁵, tritt in der Lk Redaktion der Ostertradition doch eine deutliche androzentrische Tendenz zu Tage – welche die Frauen als apostolische Zeuginnen zu disqualifizieren sucht.²⁶

Andererseits fällt bei Lk eine gewisse Aufwertung bzw. Rehabilitation der Männer in der JüngerInnengemeinschaft im Vergleich zu den übrigen neutestamentlichen Passions- und Auferstehungsüberlieferungen auf,²⁷ insofern deren Flucht unerwähnt bleibt, bei der Kreuzigung nicht nur die Frauen (hier nicht namentlich angeführt), sondern πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῶ (Lk 23,49) anwesend sind und schließlich explizit nur Männern²⁸ eine Christophanie zuteil wird, allen voran Petrus²⁹ (hingegen bei Mk auf der Erzählebene niemandem, als Verheißung demgegenüber auch den Frauen: vgl. 16,7 ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε;

²⁴ Lk überliefert die meisten Perikopen, in denen von Frauen die Rede ist; doch konterkarieren das in diesen vermittelte Frauenbild sowie die ambivalente Darstellung der Jüngerinnen den numerisch-quantitativen Befund. Entsprechend fällt die Beurteilung der „Frauenfreundlichkeit“ des LkEv kontrovers aus.

²⁵ Wenn man von der Darstellung des Evangeliums ausgeht, stand offenbar eher finanzielle Unterstützung als Gemeindeführung im Vordergrund – zumindest bewirkt der implizite Autor diese Perspektive, ohne dass man davon unmittelbar auf die tatsächlichen gemeindlichen Verhältnisse schließen könnte. Die gebrochenen Konzepte des LkEv im Blick auf Jesu Jüngerinnen könnten gerade aus einer entsprechenden Differenz von Realität und diskursiver Bezugnahme darauf resultieren.

²⁶ Diese zielt nach Schüssler Fiorenza, Beitrag 71, „auf den Ausschluß der Frau vom Apostolat“; sie hebt die besondere Androzentrizität des Lk Werkes im Vergleich zu anderen Schriften hervor (vgl. ebd. 68-71). Auch nach Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 24, habe „Lukas die ursprüngliche Erzählung am meisten zuungunsten der Frauen verändert“.

²⁷ Blank, Evangelium 157, bezeichnet die Lk „Tendenz, die Jünger zu entlasten“, als „bewußte Korrektur und keine bessere historische Tradition“. Was das JohEv betrifft, ist auf die besondere Rolle des Geliebten Jüngers hinzuweisen. Die Jüngerflucht erfährt in Joh 18,8f. eine Umdeutung ins Positive und wird auf der narrativen Ebene nicht ausgeführt.

²⁸ Frauen sind dagegen hinter anonymen Größen verborgen (vgl. etwa die Formulierung in 24,33, welche die AdressatInnen der anschließenden Christophanie definiert: ... τοὺς ἑνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς).

²⁹ Schüssler Fiorenza, Beitrag 71f., situiert die Lk Hervorhebung der Erstzeugenschaft des Petrus im Kontext einer diesbezüglichen urchristlichen Diskussion (Petrus oder Maria von Magdalena), welche eine aktuelle kirchliche Situation voraussetze. Ich werde auf diese Konkurrenz noch bei der Erörterung der gnostischen Apokryphen in Kapitel IV eingehen.

bei Mt und Joh zuerst Maria von Magdala [bzw. bei Mt auch der „anderen Maria“]). Hier tritt am deutlichsten die Tendenz zu Tage, „männlich-apostolische Autorität an das ‚Sehen‘ des Auferstandenen zu knüpfen, wobei insbesondere die Vorrangstellung des Petrus gesichert wird“³⁰. Die Kontinuität der Jesusbotschaft wird vor allem durch das Zeugnis des Petrus und der Elf verbürgt.

„Es ist erstaunlich, wie mit dem gleichen Traditionsmaterial durch gezielte Kontexteinpassung völlig verschiedene Weichenstellungen erreicht werden können.“³¹ Damit rückt Lk die Magdalenerin „von der Erstzeugenfunktion von Tod und Auferstehung Jesu sowie von ihrer Legitimierung zum Verkündigungsauftrag deutlich ab“³².

In Apg 1,21f. kommen demgemäß für die apostolische Zeugenschaft, obwohl die Frauen – im Gegensatz zu Paulus etwa – die Kriterien erfüllen, nur Männer in Frage.³³ Lk beschränkt das Apostolat auf den Kreis der Zwölf,³⁴ welche ihm als Garanten der Kontinuität, Authentizität und Legitimität urkirchlicher Verkündigung gelten,³⁵ und modifiziert hier die von Paulus angeführten Kriterien (die er Petrus als Sprecher der verbliebenen Elf bei der Nachwahl des Matthias formulieren lässt), indem er besonderen Wert auf die Lebensgemeinschaft auch mit dem irdischen Jesus legt:

³⁰ Melzer-Keller, Maria Magdalena 108. Beim Lk Porträt des Petrus zeigen sich auch an anderen Stellen Ergänzungen, Streichungen und Modifikationen gegenüber Mk seitens der Lk Redaktion, um den Primat des Petrus stärker hervorzuheben (dazu Brock, Mary Magdalene 19-32). Siehe 9,20ff. diff. Mk 8,29ff. (Auslassung von Mk 8,32f.); 22,31-34 diff. Mk 14,29-31; 22,45f. diff. Mk 14,37-42.

³¹ Ebner, Bilder 172.

³² Ebner, Bilder 172. Vgl. auch Bovon, Evangelium I 398: „bei Lukas darf sie nur noch im praktischen Bereich mitwirken.“

³³ Apg 1,14 präsentiert noch eine Frauengruppe neben den namentlich aufgezählten verbliebenen Elf (V. 13) und Jesu Verwandten als Kern der Urgemeinde. Kirchschräger, Frauengruppe 282, schließt daraus, „daß Lukas auch für die unmittelbar nachösterliche Zeit an den Bestand einer umfangmäßig fest bestimmten Frauengruppe gedacht hat, die er ... im Zentrum der entstehenden Urgemeinde ansiedelt“. Danach verschwinden die Frauen jedoch aus dem Blickfeld. Dazu Kirchschräger, Frauengruppe 283: „Es wäre allerdings vorschnell, daraus auf ihre Auflösung zu schließen. Gerade die Erwähnung in den zwischen 65 und 80 entstandenen Evangelienschriften läßt auf ihre auch zu dieser Zeit noch bekannte und beachtete Bedeutung für das Leben der Urgemeinde schließen.“ Freilich divergiert das historische Bild gegenüber der vordergründigen Darstellung der Apg.

³⁴ In Apg 14,14 werden jedoch auch Paulus und Barnabas als Apostel bezeichnet (was bei manchen Textzeugen gestrichen wurde).

³⁵ Vgl. auch Weiser, Apostel 27.

δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντί χρόνῳ ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου³⁶ ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν, μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων.³⁷

Nach Mk 15,40f. par. begleiteten aber auch Maria von Magdala und die übrigen erwähnten Frauen Jesus bei seinem Wirken von Galiläa bis nach Jerusalem, wo sie – im Unterschied zu den geflohenen Jüngern – Jesus auch angesichts der Kreuzigung die Treue hielten und so Augenzeuginnen seines Todes und in weiterer Folge auch seiner Grablegung (vgl. Mk 15,47 par.) wurden. Am Ostermorgen (vgl. Mk 16,1-8 par.) waren sie die Ersten, denen die Osterbotschaft zuteil wurde und die einen entsprechenden Verkündigungsauftrag erhielten; insbesondere als Erstzeuginnen des Auferstandenen erfüllen sie das „Kriterium authentischen Apostolats“³⁸, vor allem Maria von Magdala, welche als Einzige in den verschiedenen Traditionszusammenhängen kontinuierlich aufgelistet wird.³⁹ Damit fungieren die Jüngerinnen in den Erzählungen der Evangelien, den narrativen Entsprechungen zu den urchristlichen Bekenntnisformeln, als die einzigen und wichtigsten ZeugInnen der Eckpunkte des urchristlichen Kerygmas von Jesu Tod, Begräbnis und Auferstehung (vgl. 1 Kor 15,3-5: ... ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ... καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται ... καὶ ὅτι ὤφθη⁴⁰ ...).⁴¹

Obwohl die Frauen also als einzige ZeugInnen für die Kontinuität des gesamten Geschehensbogens von Jesu öffentlichem Wirken in Galiläa bis zu seinem Tod in Jerusalem und seiner Auferstehung bürgen und damit die Zeu-

³⁶ Dieser Anforderung wird jedoch bei aufmerksamer Lektüre des LkEv niemand gerecht, da Jesus zu diesem Zeitpunkt noch keine BegleiterInnen hat (vgl. Gollinger, Frauen 338).

³⁷ Dass es um das Apostolat geht, wird aus den folgenden Versen deutlich: In V. 25 ist von der ἀποστολή die Rede, V. 26 spricht von den „elf Aposteln“.

³⁸ Jensen, Weg 42.

³⁹ Schüssler Fiorenza, Beitrag 81, bemerkt zur Historizität des Dargestellten: „Diese Tradition der Evangelien über die Zeugenschaft der Frau, besonders Maria Magdalenas, genügt den kritischen Maßstäben, die die Forschung zur Gewinnung authentischer Jesustradition aufgestellt hat: diese Tradition ist in zwei Überlieferungskreisen, dem synoptischen und johanneischen belegt. Sie kann nicht aus dem Judentum abgeleitet werden, noch den Interessen der urchristlichen Verkündigung entstammen.“

⁴⁰ Vgl. die Christophanien vor Maria von Magdala bzw. den beiden Marien bei Joh und Mt.

⁴¹ Vgl. auch Schüssler Fiorenza, Beitrag 81; Atwood, Mary Magdalene 43 („the only witnesses of this entire process of events and thus the major witnesses of the most important and central events of Christianity itself“); Gollinger, Frauen 336. Weiters Ruckstuhl, Jesus 196-199, bes. 199: „Grundlegender als alle männlichen Apostel sind sie die Urapostolinnen der Kirche ...“ Außerdem ebd. 201f.: „Auf ihrer geschichtlichen Zeugenschaft als Urapostolinnen Jesu des Gekreuzigten und Auferstandenen ist unser Glaube und die Gemeinschaft aller Christuskgläubigen zuallererst gegründet.“

genschaft der Jünger noch überbieten (wie Lk aus der Tradition weiß), gehören sie nach lk Auffassung dennoch nicht zum Kreis der ApostelInnen, denn nach Apg 1 kommt als qualifizierter „Zeuge seiner Auferstehung“ nur einer der ἀνδρῶν in Frage (ungeachtet ihrer – am lk Maßstab gemessen – geringeren Qualifikation).⁴² Das Fundament der sich konstituierenden Gemeinde am Übergang von der „Jesuszeit“ zur „Zeit der Kirche“ bildet der – männlich besetzte – Zwölferkreis.

Gegenüber der ursprünglich offeneren Apostelkonzeption (vgl. nur Röm 16,7) liegt hier bereits eine Engführung vor.⁴³ Da das lk Apostolatsverständnis freilich das historische Bild des Urchristentums maßgeblich bestimmte, gerieten Frauen als Apostolinnen im Laufe der Geschichte aus dem Blickfeld. In der Wirkungsgeschichte wurde die lk Auffassung häufig für den Ausschluss der Frauen von der Verkündigungstätigkeit mit allen ihren Implikationen dienstbar gemacht.⁴⁴

Nach Joh 20,18 verkündet Maria von Magdala als Erstzeugin des Auferstandenen das österliche Kerygma. Ihr Bekenntnis ἐώρακα τὸν κύριον (vgl. Joh 20,25; 1 Kor 9,1) stellt eine urkirchliche Kurzformel für die Ostererfahrung dar, die eine besondere Autorität begründet, vergleichbar der verwandten passivischen Formulierung ὤφθη mit dem Dativ (so etwa Lk 24,34: ... ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι; weiters 1 Kor 15,5-8; Apg 13,31). Daher kommt Maria von Magdala der gleiche apostolische Rang zu. Wenn sich Paulus in 1 Kor 9,1 mit derselben Formel auf die Erscheinung des Auferstandenen beruft, um damit seine Autorität als Apostel zu legitimieren, muss dieses durch die Christophanie begründete Apostolat auch für Maria von Magdala gelten.⁴⁵

Während Maria von Magdala nach den pln Kriterien als *erste Apostolin* tituliert werden könnte, scheidet sie nach der lk Konzeption – obwohl sie die Bedingungen nach dem Zeugnis der synoptischen Überlieferung erfüllt – aufgrund ihres Geschlechts aus. Auch sonst spiegelt die Apg ein androzentri-

⁴² Vgl. auch Gollinger, Frauen 338f.

⁴³ Vgl. auch Fander, Stellung 299, sowie Schüngel-Straumann, Maria von Magdala 22-24, welche betont: „Es ist nur *ein* Konzept, das so redet, das des Lukas, und es ist nicht *das* neutestamentliche Konzept.“ (Ebd. 24.)

⁴⁴ Vgl. Eisen, Amtsträgerinnen 63.

⁴⁵ Vgl. auch Schneiders, Women 44: „The Mary Magdalene material in the Fourth Gospel is perhaps the most important indication we have of the Gospel perspective on the role of women in the Christian community. It shows us quite clearly that, in at least one of the first Christian communities, a woman was regarded as the primary witness to the paschal mystery, the guarantee of the apostolic tradition. Her claim to apostleship is equal in every respect to both Peter’s and Paul’s, and we know more about her exercise of her vocation than we do about most of the members of the Twelve.“

sches Bild von der Rolle der Frauen in der frühen Kirche wider – insbesondere etwa im Vergleich mit den Paulusbriefen, welche „Anhaltspunkte dafür [geben], daß Frauen Apostelinnen, Missionarinnen, Patroninnen, Mitarbeiterinnen, Prophetinnen und Gemeindeleiterinnen waren“⁴⁶, wohingegen die „historischen Ausführungen des Lukas ... den Eindruck [erwecken], die Leitung der frühchristlichen Mission habe vollständig in Männerhänden gelegen“⁴⁷.

Doch bereits die in 1 Kor 15 zitierte Überlieferung zeigt dieselbe Tendenz wie die 1k Redaktion, indem sie nur Männer als Auferstehungszeugen nennt, als Ersten Petrus, nicht aber die Frauen, insbesondere Maria von Magdala, obwohl die Osterevangelien ihre Funktion als Zeuginnen des Auferstandenen belegen. „Von Paulus an läßt sich diese Widersprüchlichkeit im frühen Christentum immer wieder beobachten: die selbstverständliche und tragende Rolle der Frauen und daneben Versuche, ihre Bedeutung zu verschweigen oder sie in eine traditionelle Rolle der Unterordnung zu drängen.“⁴⁸

Dagegen verweist die prominente Rolle der Magdalenerin in Joh 20 auf eine führende Position in der Urkirche. In Maria von Magdala begegnen wir „einer bedeutenden Persönlichkeit der Zeit Jesu und der jungen Kirche“⁴⁹. Möglicherweise findet im übereinstimmenden Kern der Grabesgeschichten eine historische Reminiszenz an das Engagement von Frauen – insbesondere Marias von Magdala, welche unter diesen Frauen als Erste erwähnt wird –, die Jesusbewegung in einer kritischen Phase weiterzuführen, in der die Männer innerhalb der JüngerInnengemeinschaft resigniert hatten, ihren Niederschlag.⁵⁰ „Die Tatsache, daß Markus als der älteste Evangelist in Mk 16,1-8 bereits eine vor ihm liegende Tradition aufgegriffen hat, die bereits so fest mit einer Reihe von Frauennamen verbunden war, daß die Überlieferung vom leeren Grab in den Evangelien nicht auf die Frauen verzichten kann, spricht ... dafür, daß der Erwähnung der Frauen in diesem Zusammenhang eine historische Erinnerung zugrunde liegt. Offenbar (...) spielten Frauen bei

⁴⁶ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 84.

⁴⁷ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 83; vgl. auch ebd. 214. Zumindest andeutungsweise kommt die Leitung einer Hausgemeinde durch Lydia in Apg 16,15.40 zum Vorschein.

⁴⁸ Schottroff, Frauen 111. Zur Widersprüchlichkeit der pln Aussagen vgl. auch Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 83f.

⁴⁹ Kirchschräger, Ich habe den Herrn gesehen 42. „Was mehrfach im Blick auf die paulinischen Gemeinden beobachtet werden kann, kristallisiert sich hier in einer Frau aus dem unmittelbaren Umfeld Jesu von Nazaret.“ (Ebd.) Vgl. auch Heine, Person 194.

⁵⁰ Vgl. Schottroff, Frauen 109f.; dies., Maria Magdalena 24; Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 187f.; Wind, Maria 85f. Weiters Perkins, I Have Seen the Lord 41: „We should not let Peter’s preeminence in the regathered community (Luke 22:32) obscure the contributions of the women and other followers of Jesus.“

der Verkündigung der Auferstehung und bei der neuen Sammlung der Jünger-gemeinde eine wichtige Rolle. Daß Maria Magdalena dabei der Status der ersten Auferstehungszeugin und der ersten Verkünderin der Osterbotschaft zuerkannt wird, kann nicht ohne jeden Rückhalt in der Geschichte sein.⁵¹ Vermutlich leistete sie mit ihrem Engagement in der Jesusbewegung aufgrund ihrer besonderen Ostererfahrung einen entscheidenden Beitrag zum (Wieder-)Aufbau der Gemeinschaft und zum Werden des frühen Christentums, sodass die „Sache Jesu“ weitergehen konnte.

Dass die Evangelien als ErstadressatInnen der Botschaft der Osterzeuginnen die JüngerInnen nennen, bedeutet nicht eine Beschränkung von deren Verkündigung auf diese „Innenperspektive“.⁵² Hinsichtlich des Anteils *dieser* Frauen an der über den Evangelienrahmen hinausgehenden Missionierung besitzen wir keine historischen Informationen (legendarische Überlieferungen existieren durchaus)⁵³ – womöglich gingen solche im androzentrischen Traditions- und Redaktionsprozess der neutestamentlichen Schriften, in dem das missionarische Engagement von Frauen keine „Erzähllobby“ hatte, auch verloren. Unsere diesbezüglichen Quellen richten ihren Fokus insbesondere auf Petrus und Paulus, sodass es auch bei den meisten aus dem Zwölferkreis hier Leerstellen gibt, und stellen kein objektives, vollständiges Geschichtskoll dar.⁵⁴ Aus den Paulusbriefen wissen wir zumindest, dass Frauen als Missionarinnen tätig waren. Eine (temporäre) Beschränkung des Auftrags der Magdalenerin auf diese „Innenperspektive“ zu sehen, zeugt von einem androzentrischen Blick und patriarchalen Interessen. Im Vergleich zu allen anderen verkündete *sie* jedoch als *die Erste* das Osterevangelium. Ihre historische Bedeutung lässt sich etwa aus der Tradition der Protophanie – in Konkurrenz zu Petrus –, ihrer Erstnennung in den Jüngerinnenkatalogen – und darüber hinaus ihrer Rezeption in den (gnostischen) Apokryphen erschließen, auf die ich im Anschluss eingehen werde.

⁵¹ Melzer-Keller, Maria Magdalena 109.

⁵² In den Anfängen sind hier Innen- und Außenperspektive auch kaum unterscheidbar.

⁵³ Das deutlichste Beispiel – mit der weitestgehenden Wirkungsgeschichte – wären die (späten) Legenden vom Apostolat Marias von Magdala in Frankreich (dazu in IV.3.). Siehe aber auch die ActPhil (dazu in IV.1.7.).

⁵⁴ Für King, Kanonisierung 266, hat Marias Nichterwähnung in der Apg strategische Bedeutung „für den Ausschluß von Frauen von apostolischen Führungspositionen“.

IV. RELECTURE VON JOH 20,1-18 IN DER REZEPTIONSGESCHICHTE

1. Elemente der „gnostischen“ Maria Magdalena-Tradition und historische Konfliktfelder: Das Evangelium nach Maria

Als Ausgangspunkt der Untersuchung der sog. „gnostischen“ Maria Magdalena-Tradition dient das *Evangelium nach Maria (Magdalena)* (= EvMar), das an die Überlieferung der Christophanie vor Maria von Magdala anknüpft und in seinem zweiten Offenbarungsteil ihr Bekenntnis *ἑώρακα τὸν κύριον* samt der Botschaft an die JüngerInnen zu einer großen Visions- und Offenbarungsschilderung entfaltet. Zudem ist es gattungsmäßig nicht von Einzellogien geprägt (wie z. B. das EvTh), sondern es ist ein Rahmendialog mit narrativen Elementen erhalten, welcher sich am besten in einer Gesamtdarstellung behandeln lässt. Weiters erweist es sich insofern als repräsentativer Typus der „gnostischen“ Maria Magdalena-Literatur, als sich darin die wesentlichen Grundzüge dieses Traditionsstranges wiederfinden, wie ein Vergleich mit parallelen Texten zeigen wird. Zu guter Letzt bietet es sich an, für die Maria Magdalena-Tradition im Umfeld der Gnosis gerade diejenige Schrift heranzuziehen, welche ihren Namen trägt.¹ Hinsichtlich der anderen relevanten Texte (auch nichtgnostischer Apokryphen) muss aus Raumgründen ein cursorischer Überblick genügen.²

Die Rolle Marias von Magdala als *apostola apostolorum* wird im EvMar deutlich entfaltet: Sie tröstet, ermutigt und belehrt die übrigen JüngerInnen, erinnert sie an ihrer aller Auftrag und verkündet ihnen ihre Offenbarung. Doch wie in Lk 24,11 „die Apostel“ die Auferstehungsverkündigung der Frauen als „leeres Geschwätz“ (*λῆρος*) abtun und in Mk 16,11 jene, die „mit Jesus waren“ (vgl. Mk 16,10), Maria von Magdala nicht glauben, dass sie Jesus gesehen habe, reagieren die Angesprochenen auch im EvMar auf ihre Botschaft mit Skepsis und zweifeln die Authentizität ihrer Offenbarung an – hier aber explizit aufgrund der Tatsache, dass sie eine Frau ist. Damit werden die frühkirchlichen Tendenzen, Frauen ihren Verkündigungsauftrag abzusprechen, ausdrücklich thematisiert. Während die führende Rolle Marias von Magdala unter Jesu Jüngerinnen (vgl. auch die dementsprechenden „Lis-

¹ Mohri, *Maria Magdalena* 253, beurteilt das EvMar als „das wichtigste Dokument über die Gestalt Maria Magdalena und ihre Bedeutung in der frühchristlichen Literatur“.

² Es handelt sich hier um eine überarbeitete Fassung der bereits in Taschl-Erber, *Maria Magdalena* dargelegten Untersuchungen. Ich bleibe bei der geläufigen (allerdings nicht einhelligen) Kategorisierung des EvMar als „gnostisch“ (siehe auch S. 45f., Anm. 188, S. 483).

ten“ der Evangelien) offenbar überall fraglos anerkannt wird, kommt es zu Konflikten, wenn ihre Position auch die der Männer in der JüngerInnenengemeinschaft überragt – insbesondere mit Petrus. Diese Streitpunkte werden in einigen Apokryphen ausdrücklich reflektiert und spiegeln so historische Machtkämpfe zwischen verschiedenen christlichen Gruppierungen, welche sich auf jeweils andere TraditionsträgerInnen berufen, wider.

1.1. Der erhaltene Textbestand des EvMar

1.1.1. Der koptische Papyrus Berolinensis 8502

1896 kaufte der deutsche Ägyptologe C. Reinhardt in Kairo einen Papyruscodex für die ägyptische Abteilung des Berliner Museums, welcher von Schmidt und Stegemann in das 5. Jahrhundert datiert wurde. Da das Manuskript zuerst bei einem Antikenhändler in Akhmim aufgetaucht war, vermutete man, dass es auch dort oder zumindest in der Nähe gefunden worden war. Aufgrund einer Verkettung unglücklicher Umstände konnte der Codex, der neben dem *Evangelium nach Maria* ([1]-19,5) auch das *Apokryphon des Johannes* (19,6-77,7), die *Sophia Jesu Christi* (77,8-127,12) und die *Acta Petri* (128,1-141,7) enthält,³ erst 1955 von W. C. Till veröffentlicht werden.⁴

Von den ursprünglich 72 Blättern des Berolinensis Gnosticus (BG) fehlen die ersten vier Blätter (d. h. die Seiten 1-6; das erste Blatt war unpaginiert) sowie die Seiten 11-14 und 133/134.⁵ Diese Textlücken betreffen hauptsächlich das EvMar am Beginn des Codex, sodass nicht einmal die Hälfte dieses Werkes erhalten ist, sondern nur die Seiten 7,1-10,23 bzw. 15,1-19,5, welche jedoch nur leichte Beschädigungen aufweisen.⁶

³ Vgl. Schmidt, Originalwerk 839-842. Im Gegensatz zum EvMar finden sich die gnostischen Schriften AJ und SJC auch in der Ende 1945 entdeckten Bibliothek von Nag Hammadi überliefert (dazu Till, Schriften 8-11).

⁴ Vgl. Till, Schriften 6f.; Schmidt, Originalwerk 839; Rudolph, Gnosis 33; Pagels, Versuchung 20; Pasquier, Évangile 1; Haskins, Jüngerin 47, 442, Anm. 15; Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 757; Petersen, Werke 55f.; Mohri, Maria Magdalena 253f.; Klauck, Evangelien 208; de Boer, Gospel 12. Zu den Schwierigkeiten der Edition siehe insbesondere Till, Schriften 1-3; ders., Εὐαγγέλιον 260. Eine Beschreibung von Format (im Durchschnitt 13,5 x 10,5 cm) und Schrift findet sich bei Till, Schriften 7 (vgl. auch Schmidt, Originalwerk 839).

⁵ Vgl. Till, Schriften 7, 24; ders., Εὐαγγέλιον 261. Möglicherweise fehlen sogar acht Seiten am Beginn des EvMar (dazu Lührmann, Fragmente 322, Anm. 11; Marjanen, Woman 96, Anm. 8; King, Gospel of Mary Magdalene 633, Anm. 75).

⁶ „Most of the 8 surviving pages have slight damage at the top and bottom, and in some places the ink has faded so that many letters are no longer legible.“ (Wilson/MacRae, Gospel 454.)

Bei der koptischen Fassung des EvMar handelt es sich um eine Übersetzung eines ursprünglich griechischen Textes, wie schon die älteren griechischen Fragmente der Schrift bestätigen.⁷

1.1.2. Die griechischen Fragmente: *PRyl 463*, *POx 3525*

Der *Papyrus Rylands III (PRyl) 463* der Sammlung *John Rylands* in Manchester enthält die beiden Schlussseiten des EvMar (17,5-22; 18,5-19,5 der koptischen Handschrift), allerdings lückenhaft. Es handelt sich dabei um das einzige – beidseitig beschriebene – Papyrusblatt (paginiert 21 auf recto und 22 auf verso)⁸ einer aus Oxyrhynchos stammenden Handschrift von 8,9 x 9,9 cm, die 1917 erworben und 1938 von C. H. Roberts als griechisches Fragment des EvMar identifiziert⁹ sowie herausgegeben wurde.¹⁰

Der *Papyrus Oxyrhynchos (POx) 3525*, welcher 1983 von P. J. Parsons als Bruchstück des EvMar erkannt und nach dem koptischen Text weitgehend rekonstruiert wurde,¹¹ besteht eigentlich aus zwei Fragmenten: Das größere (11,5 x 12 cm) mit 21 noch als solchen erkennbaren Zeilen entspricht in etwa 9,5-10,14 der koptischen Fassung; dagegen kann man auf dem kleineren bloß die Buchstabenfolge κλε erkennen, sodass hier keine nähere Zuordnung zum Kontext möglich ist.¹²

⁷ Vgl. Till, *Schriften* 11; Pasquier, *Évangile* 2; Lührmann, *Fragmente* 336; Marjanen, *Woman* 96; Wilson, *New Testament* 237f.; Perkins, *Mary* 583; de Boer, *Gospel* 13. Allerdings liegt mit dem BG schon eine Abschrift eines *koptischen* Textes vor (vgl. Till, *Schriften* 12). Die Übersetzung muss also bereits früher erfolgt sein.

⁸ Aus einem Vergleich der Seitenzahlen des griechischen mit denen des koptischen Textes schließt Till, *Schriften* 25, dass „die griechische Version etwas länger als die koptische gewesen sein [muss]: auf dem uns erhaltenen griechischen Papyrus deckt der Text einer Seite etwas mehr als den Text einer koptischen Seite“ (vgl. auch Pasquier, *Évangile* 3, Anm. 12). Wenn jedoch die These zweier weiterer nicht paginierter Seiten am Beginn der koptischen Handschrift (die noch zum EvMar gehören) zutrifft, könnte der Umfang des griechischen Textes doch in etwa dem der koptischen Fassung entsprechen (vgl. Lührmann, *Fragmente* 322, Anm. 11). Zudem muss die Wiedergabe des EvMar nicht gleich auf der ersten Seite des griechischen Papyrus eingesetzt haben.

⁹ Roberts stand in brieflichem Kontakt mit C. Schmidt, welcher zunächst als Herausgeber des BG vorgesehen war, sein Werk jedoch nicht vollenden konnte. Nach seinem Tod 1938 übernahm Till 1941 die Bearbeitung. (Vgl. Lührmann, *Fragmente* 321; Till, *Schriften* 1f.; ders., *Εὐαγγέλιον* 260; Marjanen, *Woman* 97, Anm. 13.)

¹⁰ Vgl. Roberts, *Catalogue* 18-23; Puech/Blatz, *Evangelien* 313; Till, *Schriften* 24; Lührmann, *Fragmente* 321f., 327; Pasquier, *Évangile* 2f.

¹¹ Textausgabe bei Parsons, *Gospel* 12-14.

¹² Vgl. Lührmann, *Fragmente* 322f.

Obwohl auch POx 3525 aus Oxyrhynchos stammt und wie PRyl 463 ins 3. Jahrhundert datiert wird, gehören die beiden griechischen Papyri, „wie Schriftduktus und Format zeigen“¹³, nicht derselben Handschrift an.

Unglücklicherweise gewinnen wir weder durch den PRyl 463 noch durch den POx 3525 neue Textteile des apokryphen Evangeliums, welche die Lücken des koptischen Fragments überbrücken könnten; allerdings wird gerade durch den passagenweise parallelen BG ihre Zuordnung zu einem gemeinsamen Werk ermöglicht.¹⁴ Da beide Papyri zahlreiche Differenzen zur koptischen Übersetzung aufweisen, sind sie nicht als Teil von deren Vorlage zu werten.¹⁵ Zusammen mit dem BG stellen die griechischen Handschriften eine – insbesondere für ein „häretisches“ Dokument – „relativ breite und sehr frühe Bezeugung“¹⁶ dar, die auf eine weite Verbreitung des EvMar in den ersten Jahrhunderten schließen lässt.¹⁷

1.2. Datierung und Abfassungsort; gnostischer Hintergrund

Die griechischen Fragmente markieren als Reste zweier Kopien¹⁸ des EvMar aus dem 3. Jahrhundert (PRyl 463 stammt wahrscheinlich schon aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts)¹⁹ den terminus ad quem der Entstehungszeit dieser Schrift. Verschiedene Anklänge an das NT²⁰ verweisen auf eine direkte oder zumindest indirekte²¹ Abhängigkeit von den Evangelien vor allem. Da diese bereits in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts eine weite Verbreitung

¹³ Lührmann, Fragmente 322.

¹⁴ Dazu Lührmann, Fragmente 335: „andernfalls müßte man sie als zwei Fragmente von unbekanntem Evangelien betrachten, in denen Maria Magdalena eine Rolle spielte“.

¹⁵ Vgl. Till, Εὐαγγέλιον 263; Lührmann, Fragmente 336; Marjanen, Woman 96; Pasquier, Évangile 3; Perkins, Mary 583.

¹⁶ Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 757; vgl. Hartenstein, Lehre 127.

¹⁷ Vgl. auch Mohri, Maria Magdalena 254.

¹⁸ Textprobleme, die auf typische Abschreibfehler zurückzuführen sind, zeigen, dass zumindest der PRyl 463 nicht dem Original entstammen kann (vgl. Marjanen, Woman 97).

¹⁹ Vgl. dazu Carratelli, Nota 266, Anm. 3; Till, Εὐαγγέλιον 260; ders., Schriften 24; Puech/Blatz, Evangelien 313.

²⁰ Siehe Wilson, New Testament 237-243; Marjanen, Woman 98, Anm. 19; Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 761f.; de Boer, Gospel 22-27 (mit besonderem Fokus auch auf die pln Brieffliteratur).

²¹ „The author of the *Gospel of Mary* need not have had a direct access to the gospels but may have been dependent on an oral tradition resulting from the finished versions of the gospels.“ (Marjanen, Woman 98, Anm. 21.) Brock, Mary Magdalene 82, bestreitet eine literarische Abhängigkeit vom NT. Nach de Boer, Gospel 14, könnten das EvMar und die kanonischen Evangelien auch auf „similar oral and/or written tradition“ basieren.

fanden, legt sich für das EvMar eine frühere Datierung, als sich aufgrund der Textzeugen ergibt, – etwa in die Mitte des 2. Jahrhunderts – nahe.²²

Als Abfassungsort könnte aufgrund der Fundorte (Oxyrhynchos, Akhmim) der drei entdeckten Papyri Ägypten in Frage kommen;²³ jedenfalls war das EvMar dort schon zu Beginn des 3. Jahrhunderts verbreitet.²⁴

Zahlreiche Themen und Motive, die für das komplexe Phänomen der Gnosis typisch sind, lassen einen gnostischen Kontext des EvMar erkennen,²⁵ auch wenn der mythologische Hintergrund der Gnosis in dieser Schrift nicht so deutlich wie in manch anderen gnostisch geprägten Texten zu Tage tritt²⁶ und sich strikte Grenzziehungen innerhalb des pluriformen Frühchristentums als Konstrukte aufgrund späterer Kategorisierungen erweisen. Werden bereits beim JohEv gnostisierende Tendenzen diskutiert, befindet sich das EvMar offenbar noch einen Schritt weiter auf dem Weg in Richtung „Gnosis“.

Heil und Erlösung werden in gnostischen Kategorien konzipiert: Nicht Jesu Tod und Auferstehung stehen im Vordergrund, sondern die Befreiung von allen irdisch-materiellen Fesseln (vgl. BG 7,1-8,11; 15,1-17,7 – insbesondere 16,16-17,4²⁷) durch die Bewusstwerdung der göttlichen Gegenwart im Men-

²² Vgl. Marjanen, *Woman* 98; Wilson, *New Testament* 242. King, *Gospel of Mary Magdalene* 628, datiert das EvMar bereits in die erste Hälfte des 2. Jh.: „the *Gospel of Mary* better finds its life situation in the early second century debates over women’s leadership and the role of the apostles“. Dagegen tendieren Hartenstein/Petersen, *Evangelium nach Maria* 758, „eher zur zweiten Hälfte, da das EvMar eine differenzierte exegetische Tradition voraussetzt und in Form und Inhalt auf anderen gnostischen Schriften aufbaut“ (vgl. Hartenstein, *Lehre* 137; außerdem Klauck, *Evangelien* 208; diff. Petersen, *Werke* 57).

²³ Vgl. Pasquier, *Évangile* 13f., bes. Anm. 55. Dazu würde die frühe Rezeption des JohEv in Ägypten passen, wie der papyrologische Befund zeigt (man denke nur an den ρ ⁵²).

²⁴ Vgl. Hartenstein/Petersen, *Evangelium nach Maria* 758 – mit der Einschränkung: „Daß alle Handschriften des EvMar dort gefunden wurden, liegt jedoch an den klimatischen Verhältnissen und schließt eine Abfassung auch in anderen Gegenden – z.B. Syrien – nicht aus!“ De Boer, *Gospel* 13f., denkt an professionelle Skriptorien in Oxyrhynchos; sie bringt Kleinasien ins Spiel. Tardieu, *Écrits* 25, schlägt infolge gewisser Ähnlichkeiten mit den Lehren der Schule des Bardesanes, die am Ende des 2. Jh. in Edessa ihre Blütezeit erlebte, Syrien vor (vgl. auch King, *Gospel of Mary Magdalene* 628).

²⁵ Vgl. etwa Puech/Blatz, *Evangelien* 315; Lührmann, *Fragmente* 337; Marjanen, *Woman* 94, Anm. 1 (diff. ders., *Mother* 32, Anm. 3); Pasquier, *Évangile* 5; Hartenstein/Petersen, *Evangelium nach Maria* 762f.; Hartenstein, *Lehre* 129, 132f. Kritisch de Boer, *Gospel* 27ff.

²⁶ Siehe z. B. AJ, PS. Keiner der gnostischen Texte bietet jedoch eine Gesamtdarstellung.

²⁷ „The soul ($\psi\upsilon\chi\eta$) answered and said: ‚What binds me has been slain, and what surrounds me has been overcome, and my desire ($\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$) has been ended, and ignorance has died. In a [world ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$)] I was released from a world ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$), [and] in a type ($\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$) from a heavenly type ($\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$), and (from) the fetter of oblivion which is transient ($\pi\rho\acute{o}\varsigma$) ...“ (Wilson/MacRae, *Gospel* 465). – Aus Gründen der Vereinfachung werde ich im Folgenden den Text des EvMar, wenn nicht anders angegeben, allein nach der koptischen Handschrift zitieren.

schen, des himmlischen Ursprungs seines spirituellen Wesenskernes (vgl. etwa 8,18-21). Im (Wieder-)Aufstieg der Seele von der stofflichen Welt ins Lichtreich, welcher in der Maria Magdalena zuteil gewordenen Sonderoffenbarung in mythischer Sprache geschildert wird (15,1-17,7), findet der für die Gnosis charakteristische antikosmische Dualismus seinen Ausdruck.

Dabei ergeben sich für die gnostische Christologie und Soteriologie – bei aller Differenz – am ehesten Anknüpfungspunkte in der hohen (Präexistenz-) Christologie des JohEv, welche die Bedeutung des Menschseins Jesu im Vergleich zur synoptischen Tradition bereits relativiert und stärker die Sendung des Leben spendenden Offenbarers als den Tod am Kreuz, der als Erhöhung und Rückkehr zum Vater die irdische Existenz des inkarnierten Logos beendet, in den Vordergrund rückt. Eine entsprechende Rolle nimmt im Glaubensprozess das (individuelle) Erkennen ein.²⁸ Die in 1 Joh porträtierten DissidentInnen dürften diese Ansätze besonders betont haben und den eingeschlagenen Weg noch weiter gegangen sein.²⁹ Ähnlich konnten die joh Immanenzformeln und die dualistische Metaphorik (insbesondere im Zusammenhang mit der präsentischen Eschatologie) im Sinne der Gnosis rezipiert werden. Aus dem Gedanken einer Prädestination zum Licht wurde schließlich – von der Lehre der Präexistenz des Logos abgeleitet – die gnostische Vorstellung der Präexistenz des Menschen in der göttlichen Sphäre.³⁰

Als christliche Elemente erweisen sich im EvMar vor allem der Titel, das „postresurrection setting“³¹ sowie die neutestamentlichen Motive, welche zeigen, dass sowohl der/die VerfasserIn als auch sein/ihr AdressatInnenkreis offensichtlich mit dieser Tradition vertraut waren, sie aber auch in einer Art Relecture an ihre eigene Konzeption anpassten, sodass ein neuer Sinn entstand³². Die Dialogform findet sich auch in vielen anderen gnostisch geprägten frühchristlichen Schriften, die in Gesprächen des Auferstandenen mit seinen JüngerInnen, deren Namen aus dem NT bekannt sind, ihre christlich-gnostische Lehre vermitteln.³³ Nicht zuletzt wird durch die (zentrale) Rolle

ren, da bei dieser die größere Textmenge vorliegt und sich die einzelnen Zitate besser in den Zusammenhang einordnen lassen.

²⁸ Allerdings fehlt das Substantiv γνῶσις im JohEv.

²⁹ Vgl. die von Brown skizzierte Rekonstruktion der christologischen Position der SezessionistInnen (ders., *Community 110ff.*) und ihres Weges in die Gnosis (ebd. 151-155).

³⁰ Nicht eine Deduktion gnostischer Anthropologie und Christologie aus dem JohEv ist intendiert, sondern ein Blick auf die Kompatibilität joh Ideen für eine gnostische Rezeption.

³¹ King, *Gospel of Mary Magdalene* 602; vgl. ebd. 626f.

³² Vgl. dazu Hartenstein/Petersen, *Evangelium nach Maria* 761f.; Petersen, *Werke* 141f. (Zusammenstellung joh Motive); Hartenstein, *Lehre* 156-160 (Bezüge zu ntl. Erscheinungsgeschichten).

³³ Vgl. z. B. SJC, 1 *ApcJac*, PS, EpPt, AJ etc. Zum gnostischen Offenbarungsdialo als einer eigenständigen literarischen Gattung vgl. Rudolph, *Dialog* 85-107, bes. 106f.: „Jedenfalls ist

der Maria Magdalena als Offenbarungsträgerin und die sich daraus ergebenden Implikationen eine Verwandtschaft mit anderen Texten aus dem Umfeld der christlichen Gnosis indiziert.

1.3. Titel, Gattung, Komposition

Wie es in antiken Handschriften durchaus üblich ist, erscheint der Titel des EvMar (wie auch der drei anderen Schriften im BG)³⁴ am Schluss des Textes, im Kolophon (19,3-5) – als *subscriptio*.³⁵ Aufgrund des koptischen Textes ergibt sich für den PRyl 463 als Rekonstruktion des griechischen Titels τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμην.³⁶ Dabei weist diese Zuschreibung zwar nicht auf die Verfasserschaft Marias (von Magdala)³⁷, jedoch spielt diese in dem

der gnostische ‚dialogisch gestaltete Lehrvortrag‘ in Form einer Offenbarung eine ziemlich eigenständige und frühe Schöpfung des Gnostizismus.“ Anknüpfungspunkte für eine dialogische Offenbarung lassen sich allerdings schon in den großen joh Dialogszenen finden, insofern die Dialogform (neben Joh 20) auch an die großen vorösterlichen Dialoge im JohEv erinnert, welche die joh Christologie transportieren und entfalten. (Vgl. Lindars, John 55: „... John’s method seems to be a step on the way to what happened in the second century, when Gnostic teachers used the device of secret teaching by the risen Jesus as a vehicle for their own views.“) Zum Frage-Antwort-Schema siehe ansatzhaft Apg 1,6-8. Teilweise werden Verbindungslinien zu den platonischen Dialogen und zur Erotapokriseis-Literatur aufgezeigt, ferner zu frühjüdischen Himmelsreisen. Zur Bestimmung und Entstehung der Gattung vgl. weiters Petersen, Werke 35-43 („Erscheinungsdialoge“); Klauck, Evangelien 189-191 („Dialogevangelien“). Hartenstein untersucht die ähnliche Rahmenerzählung der „Dialogevangelien“ (dies., Lehre 2ff. bzw. passim), welche „besonders deutliche Beziehungen zu den kanonischen Evangelien aufweist“ (ebd. 1), vor allem zu den Erscheinungsgeschichten.

³⁴ Der Titel der *Sophia Jesu Christi* wird allerdings auch am Beginn dieses Werkes angegeben. Ob dies beim EvMar ebenso der Fall sein könnte, lässt sich anhand der erhaltenen Textfragmente nicht eindeutig bestimmen. (Vgl. Wilson/MacRae, Gospel 453f.)

³⁵ Vgl. Till, Εὐαγγέλιον 263; King, Gospel of Mary Magdalene 617; Lührmann, Fragmente 335; Puech/Blatz, Evangelien 313; Schmid, Maria Magdalena 6; Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 767, Anm. 2; Klauck, Evangelien 208f.

³⁶ Vgl. Lührmann, Fragmente 329f., 335. Sowohl im POx 3525 als auch im PRyl 463 begegnet die Namensform Μαριάμην, also Μαριάμ mit griechischer Femininendung (vgl. ebd. 326, Anm. 20); dem entspricht im BG ΜΑΡΙΖΑΜΜΗ.

³⁷ Dass es sich bei der diesem Evangelium den Namen gebenden Maria um *Maria von Magdala* handelt, auch wenn das Epitheton Μαγδαληνή im (erhaltenen) Text nirgends vorkommt, lässt sich aus mehreren Faktoren erschließen: Mit der Ausnahme von Jesu Mutter nimmt keine andere Maria eine solche bedeutende Rolle in den gnostischen Schriften ein, dass sie ohne eine weitere Angabe eingeführt werden könnte (vgl. Marjanen, Woman 94). Eine zunehmende Vermischung zeigt sich freilich vor allem in späteren Schriften mit der betanischen Maria, die jedoch nicht separat von ihrer Schwester Marta genannt wird; diese Maria erhält in der apokryphen Literatur kaum ein eigenes Profil, zumal sie „in den Sog der dominierenden Ma-

nach ihr benannten Evangelium (als Erzählfigur wie „der Geliebte Jünger“ im JohEv) eine zentrale Rolle als Vermittlerin der darin enthaltenen Offenbarung.³⁸

Im Unterschied zu den neutestamentlichen Evangelien erzählt das EvMar nicht von Jesu Leben, Tod und Auferstehung, seinen Worten und Werken in der uns bekannten Form, sondern lässt sich eher als Offenbarungsdialo­g im Rahmen einer Erscheinung des Auferstandenen³⁹ klassifizieren, in dem je­ner – wie in anderen dialogisch konzipierten gnostischen Schriften – seinen JüngerInnen Fragen beantwortet und eschatologische Lehren offenbart.⁴⁰

ria-Magdalena-Überlieferung [gerät]“ (Petersen, Werke 254). Gegen Shoemaker, welcher sich mit der Identifikation „der gnostischen Maria“ als Maria von Nazaret (oder zumindest einer „composite figure“ aus beiden Marien) gegen den Forschungskonsens stellt (vgl. ders., *Gnostic Mary / Case*; siehe demgegenüber die Replik von Marjanen, Mother, sowie die weiteren Beiträge in *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*; außerdem de Boer, Gospel 17f.), ist insbesondere beim EvMar (noch immer) auf die deutliche Anknüpfung an Joh 20 hinzuweisen; die von ihm (vgl. ders., *Gnostic Mary* 560-569; Case 25-30) postulierte frühe und allgemeine Ersetzung der Magdalenerin als Empfängerin der Protophanie durch Jesu Mutter im syrischen Raum – als dem von ihm favorisierten Entstehungsort der hier behandelten gnostischen Texte – lässt sich nicht erweisen. Weiters spricht die Parallelität der Aussagen von EvMar 18,14f. und EvPh 63,34f./§ 55b, nach welchen Jesus Maria (im EvPh explizit als die Magdalenerin gekennzeichnet) mehr als die anderen JüngerInnen liebte, für Maria von Magdala. Ebenso passt das auch in anderen Schriften (EvTh, EvPh, PS) zu Tage tretende gespannte Verhältnis Marias zu den Jüngern (ab 17,10ff.), vor allem Petrus, besser zur Magdalenerin. Die von Petrus hervorgehobene Vorrangstellung unter den Frauen korreliert wiederum mit der Erstnennung Marias von Magdala in den synoptischen Frauenlisten. Freilich scheint der Rekurs auf die spezielle Namensform (so etwa Marjanen, Woman 95; vgl. ebd. 63f.) kein zwingendes Argument mehr darzustellen (vgl. Shoemaker, *Gnostic Mary* 582f.; ders., Case 9-17; Marjanen, Mother 33f.).

³⁸ Vgl. King, *Gospel of Mary Magdalene* 617; Lührmann, *Fragmente* 335; Mohri, *Maria Magdalena* 275; außerdem Hartenstein, *Was euch verborgen ist* 99: „Fast die Hälfte der Schrift ist wörtliche Rede von ihr!“

³⁹ Vgl. King, *Controversy* 55, sowie dies., *Gospel of Mary Magdalene* 626 („postresurrection dialogue“), wo sie das EvMar aufgrund seiner speziellen Situierung („postresurrection setting“; ebd. 602), seiner (typisch gnostischen) Eschatologie (statt einer neuen Schöpfung ist die Auflösung der Materie überhaupt im Blick) und nicht zuletzt der darin vorherrschenden Dialogform gegen zeitlich parallele Apokalypsen abgrenzt (vgl. ebd. 626-628). Die von ihr aufgeführten Ähnlichkeiten des EvMar mit apokalyptischen Schriften („revelation, an otherworldly journey, belief in the dissolution of the world, and authorization of the text’s message by ascribing it to a heavenly origin“; ebd. 626) finden sich in dieser gebündelten Form nur in der Wiedergabe der geheimen Offenbarung in 10,10-17,7, welche ihrerseits jedoch in einen Rahmendialog eingebettet ist, wie wir noch sehen werden.

⁴⁰ Vgl. dazu auch Rudolph, *Dialog* 89-97, 103; Pasquier, *Évangile* 11; Perkins, *Mary* 583; Hartenstein/Petersen, *Evangelium nach Maria* 757; Petersen, *Werke* 57f., 133f. (sie zählt das EvMar zur Gattung der „Erscheinungsdialo­ge“). Hartenstein, *Lehre* 2ff., und Klauck, *Evangelien* 190f., bezeichnen das EvMar als „Dialogevangelium“. Berger, *Gattungen* 1315, sieht

Auf den ersten Blick trifft diese Charakterisierung allerdings nur für den ersten Teil (7-9) des EvMar zu, da im zweiten Teil (10-19) – zu dem allein wiederum der Titel eigentlich passt – Maria Magdalena nach Jesu Abschied an seine Stelle als Wortführerin tritt und auf die Bitte des Petrus hin ihre in einer esoterischen Belehrung empfangene Offenbarung schildert.⁴¹ Aufgrund dieser Dichotomie, der inhaltlich-thematischen Differenzen der jeweiligen Blöcke und ihrer unterschiedlichen Nähe zu den kanonischen Evangelien (auch im Hinblick auf die Verteilung neutestamentlicher Anklänge) wurde die literarische Einheit des Textes früher allgemein bezweifelt.⁴²

Dagegen setzt K. L. King bei ihrer Strukturanalyse des EvMar dessen literarkritische Einheitlichkeit voraus, wenn sie konstatiert: „*The Gospel of Mary*

die besondere Funktion der Dialoggattung in der „Aufnahme von innerchristlicher Diskussion, in der sich insbesondere rivalisierende christliche Gruppen wiedererkennen können und sollen“ (dies gilt beim EvMar vor allem für den Schlussdialog).

⁴¹ Der Offenbarungsbericht 10,10-17,7 „ist mit den gnostischen Evangelien verwandt, die – wie das *Apokryphon des Johannes* oder das *Evangelium der Eva* ... – die Form einer Visionschrift haben, in deren Verlauf der Seher und der erschienene Offenbarer oder Erlöser Fragen und Antworten austauschen“ (Puech/Blatz, *Evangelien* 314). Insofern es sich also auch bei diesem Teil um einen Dialog des Erlösers – diesmal mit einer Jüngerin – handelt, der wiederum von einem nachösterlichen Gespräch der JüngerInnen mit Maria Magdalena – unmittelbar nach dem Weggang des Auferstandenen – gerahmt ist, scheint die Klassifikation „postresurrection dialogue“ durchaus auf das gesamte EvMar zuzutreffen, auch wenn der Auferstandene im zweiten Teil nicht mehr auf der unmittelbaren Erzählebene präsent ist. Die Rolle Marias von Magdala im ersten Teil lässt sich aufgrund der Überlieferungslage nicht mit Sicherheit klären; zumindest ist ihre bisherige Anwesenheit vorausgesetzt. Aufgrund verwandter Dialogschriften (dazu in 1.6.) ist zu vermuten, dass sie bereits am Beginn bei der Erscheinung Jesu erwähnt wurde (möglicherweise mit anderen Frauen) und anschließend auch als Fragestellerin auftrat (vgl. auch Hartmann, *Lehre* 135f.). Lührmann, *Fragmente* 335, Anm. 44, geht einen Schritt weiter: „Wir wissen nicht, ob sie vielleicht bereits in der ja verlorenen Einleitung erwähnt worden war (z. B. im Sinne von Joh 20:1-18 als Vermittlerin der Begegnung zwischen dem Auferstandenen und den Jüngern).“ Nach de Boer, *Gospel* 97, 99, könnte der Erlöser nach Marias Zeugnis erschienen sein, um ihre Autorität zu bestätigen.

⁴² Eine ausführlichere Diskussion der literarkritischen Positionen findet sich in Taschl-Erber, *Maria Magdalena* 48-50. Als VertreterInnen des klassischen Modells einer redaktionellen Verbindung zweier ursprünglich selbständiger Schriften gelten Till (vgl. ders., *Schriften* 26, sowie ders., *Εὐαγγέλιον* 261; rezipiert bei Altaner/Stuiber, *Patrologie* 131) und Puech/Blatz, *Evangelien* 313-315; modifizierend weiters Wilson (vgl. ders., *New Testament* 237-240; Wilson/MacRae, *Gospel* 454f.). Hingegen ziehen Pasquier, *Évangile* 7-10, und Schmid, *Maria Magdalena* 14, 18, 96 (Anm. 31), insbesondere aus der differierenden Verhaltensweise des Petrus gegenüber Maria in 10,1-6/17,15-22 ihre Schlüsse, wobei Pasquier in 9,20-17,9(15) einen sekundären Einschub sieht, Schmid wiederum 17,10ff. als sekundären Schluss wertet. Vgl. auch die Diskussion bei Marjanen, *Woman* 103f.; Hartenstein/Petersen, *Evangelium nach Maria* 760f.; Petersen, *Werke* 59-61; Hartenstein, *Lehre* 135-137; Mohri, *Maria Magdalena* 266-272; de Boer, *Gospel* 14f.

is structured as a series of dialogues and departures“⁴³. Die beiden Hauptdialoge (zwischen dem Erlöser und den JüngerInnen einerseits sowie zwischen Maria Magdalena und den JüngerInnen⁴⁴ andererseits) enden jeweils mit einem Aufbruch – zunächst Jesu, am Ende der JüngerInnen (bzw. Levis). Der zweite Dialog fungiert seinerseits als Rahmendialog für zwei weitere – ineinander verschachtelte – Dialoge,⁴⁵ die ebenfalls jeweils mit einem Weggang enden: Maria Magdalena berichtet den JüngerInnen in einer Rückblende von einer besonderen Belehrung durch den Erlöser. In der Wiedergabe dieser Offenbarung wiederum finden wir – auf einer weiteren Dialogebene – die Seele im Gespräch mit den feindlichen Mächten der Welt,⁴⁶ bis sie ihren Weg in die Sphäre des Göttlichen vollendet hat.⁴⁷

Die Versammlung der JüngerInnen bildet eine konstante Szenerie, in welche alle Dialoge eingebettet sind.⁴⁸ Ein sinnvoller Aufbau des EvMar ist erkennbar. Nach Jesu Weggang beziehen sich die Gespräche der JüngerInnen auf dessen Anweisungen zurück, deren Umsetzung erst am Schluss erfolgt. Innerhalb des zweiteiligen Dialogs Marias von Magdala mit den JüngerInnen ist inhaltliche Kohärenz – von der besonderen Figurenkonstellation Maria Magdalena/Petrus abgesehen – durch Querverweise und gemeinsame Stichworte gegeben (vgl. insbesondere die Themen „die Verkündigung des Evangeliums“, „die Liebe des Erlösers zu Maria Magdalena“, das Stichwort „Mensch“, weiters ταῦτα εἰπὼν/ταῦτα εἰποῦσα als Schlussformel unmittelbar nach der jeweiligen Offenbarung sowie die jeweilige Anrede als Geschwister)⁴⁹. Entsprechend dieser geschlossenen Rahmenhandlung erklärt sich die Genese des EvMar am besten als einheitliche Komposition unter Einschluss

⁴³ King, Gospel of Mary Magdalene 626.

⁴⁴ Ich setze die Anwesenheit anderer Frauen neben Maria Magdalena voraus, auch wenn sie in den erhaltenen Textteilen nicht erwähnt werden. Offen ist die Bezeichnung der Gruppe der DialogteilnehmerInnen: Der Terminus μαθητής kommt im überlieferten Textbestand nicht vor, in der Anrede begegnen ἀδελφοί/-ή. Aus dem NT kennen wir die SprecherInnen (Maria von Magdala, Petrus, Andreas, Levi) als Jesu JüngerInnen.

⁴⁵ Von der ursprünglichen Textmenge fällt der bei weitem größere Teil auf die Offenbarungswiedergabe als zweiten Hauptteil des EvMar, die rahmenden Gespräche Marias mit den JüngerInnen bilden allerdings einen Dialog auf übergeordneter Ebene.

⁴⁶ Wie dieses Stück in den Dialog Marias mit Jesus integriert war, lässt sich aufgrund der lückenhaften Textüberlieferung nicht mehr feststellen.

⁴⁷ Siehe das Schema bei King, Gospel of Mary Magdalene 626, wo sie dazu feststellt: „...the embedding of dialogues within dialogues creates an ordered layering of the teaching that leads the reader deeper and deeper inward“. Ebenso schreibt sie dem wiederholten Motiv des Weggehens sowohl strukturelle als auch inhaltliche Bedeutung zu (vgl. ebd. 627). Man denke an die gnostische Forderung des Abschieds von der Welt.

⁴⁸ Vgl. Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 761.

⁴⁹ Näheres dazu im Kommentar; außerdem bei Mohri, Maria Magdalena 268-271.

von älterem Material (vielleicht auch nichtchristlicher Vorlagen)⁵⁰. Die strukturelle Parallelität der beiden großen Offenbarungsteile (Offenbarungsmittlung durch Jesus selbst/Maria Magdalena, woran sich jeweils ein Dialog der JüngerInnen mit Maria Magdalena anschließt) wie auch der beiden Hauptdialoge erzielt eine bestimmte Wirkung, indem sie Marias Rolle als Lehrerin und Anführerin der JüngerInnen autorisiert – „by placing her structurally in a position parallel to that of the Savior“⁵¹. Nach Jesu Abschied tritt sie als neue Zentralfigur hervor, indem *sie* nun vom Auferstandenen – gleichsam als seine Stellvertreterin – seine Funktionen als Lehrer und Offenbarer übernimmt; diese Mittlerschaft knüpft an ihre Rolle in Joh 20,17f. an.

Die griechischen Fragmente überliefern vorwiegend die Verbindungselemente der beiden Offenbarungen (7,1-9,4; 10,10-17,7), von welchen auch im koptischen Text nur wenig erhalten ist (es fehlen ja die Seiten 1-6 und 11-14). Dabei handelt es sich um jenen Rahmendialog zwischen Maria Magdalena und den JüngerInnen, dem gerade unser hauptsächliches Interesse gilt, da er Maria von Magdala als Schlüsselgestalt präsentiert und ihre Rolle im TradentInnenkreis des EvMar näher zu beleuchten vermag.

Mit dem Ende des ersten Offenbarungsteiles, dessen Schluss ein knapper Satz über Jesu Weggehen markiert, setzt der POx 3525 ein (ταῦτα εἰπὼν ἔξ-ἦλθεν, Z. 5; vgl. BG 9,5). Während Jesu Gespräch mit seinen JüngerInnen im Frage-Antwort-Stil gehalten ist, wie wir aus dem erhaltenen Ende dieses Dialogs (7,1-9,4) erschließen können, treten im daran anschließenden Textstück (9,5-10,10; POx 3525, Z. 5-19), das die Reaktion der zurückgebliebenen Jün-

⁵⁰ So bereits Wilson, *New Testament* 238-240; Wilson/MacRae, *Gospel* 454f. (siehe dazu die Kritik bei Marjanen, *Woman* 101, Anm. 32). Insbesondere was den Offenbarungsbericht vom Seelenaufstieg betrifft, ist mit einer zugrunde liegenden Quelle zu rechnen (vgl. auch Mohri, *Maria Magdalena* 271; Petersen, *Werke* 60; Hartenstein, *Lehre* 136, mit Anm. 50), zumal eine sekundäre Christianisierung nichtchristlicher Texte auch bei der SJC und dem AJ vorliegen dürfte (dazu z. B. Petersen, *Werke* 44ff., 49f.; Hartenstein, *Lehre* 3, Anm. 15, 7f.). „Es entstand eine christlich-gnostische Schrift, in der sich Traditionen unterschiedlicher Herkunft nun gegenseitig interpretieren und ein neues, durchaus kohärentes Ganzes ergeben.“ (Petersen, *Werke* 61.) – So lässt sich etwa in den dialogischen Abschnitten eine Konkretisierung der philosophischen/mystischen Darlegungen in den Offenbarungsteilen erkennen.

⁵¹ King, *Gospel of Mary Magdalene* 626. Vgl. auch Hartenstein/Petersen, *Evangelium nach Maria* 763; Petersen, *Werke* 139; Hartenstein, *Lehre* 156; weiters Tardieu, *Écrits* 22: „Les deux parties sont inséparables l’une de l’autre. L’unité du plan a pour but de mettre en lumière le rôle éminent de Marie-Madeleine dans la transmission des logia de Jésus. Quand Jésus est présent, c’est lui-même qui énonce ses dits (première partie); quand il est absent, c’est Marie-Madeleine qui communique les secrets de Jésus et en fait l’exégèse (seconde partie).“ Hartenstein, *Lehre* 129, hebt besonders hervor, dass es sich bei beiden Offenbarungen (die auf verschiedenen Ebenen liegen) um Worte *Jesu* handelt – zunächst spricht Jesus direkt, später durch Maria.

gerInnen schildert, neben den direkten Reden und deren kurzen Einleitungsformeln auch narrative Elemente (Z. 5f., 8f., 12-14) zu Tage. Hingegen beginnt ab Z. 19 (BG 10,10) mit einem durchgehenden Monolog Marias von Magdala (soweit wir dies anhand des koptischen Fragments beurteilen können) der zweite Offenbarungsteil (10,10-17,9), der in sich wiederum dialogisch verfasst ist.

Dessen Ende geben die ersten beiden Zeilen des *PRyl 463* (par. 17,7-19,2) wieder (r 1f.), wie der Nachsatz *ταῦτα εἰποῦσα ...* (r 2-5; vgl. dazu auch den Schluss des ersten Offenbarungsteils, *POx 3525*, Z. 5: *ταῦτα εἰπών ...*) verdeutlicht. Die Erzählebene kehrt wieder zum Rahmendialog zwischen Maria Magdalena und den JüngerInnen zurück, welcher nun eine heftige Diskussion schildert, in der Andreas und Petrus die Authentizität der vorgetragenen Offenbarung und Marias Legitimation als Offenbarungsvermittlerin in Zweifel ziehen, allerdings ohne auf inhaltliche Fragen näher einzugehen (r 5-16). In dieser Debatte tritt Levi als Marias Verteidiger auf, der speziell Petrus zu rechtweist (v 1-6), Marias privilegierte Position herausstellt (v 6-8) und schließlich an die Worte des Erlösers mahnt: v 11-14 knüpft an Jesu Abschiedsworte in 8,21-9,2 an. Aufgrund des koptischen Paralleltextes wissen wir, dass es sich beim vorliegenden Fragment um den Schluss des *EvMar* handelt, auch wenn die letzten Zeilen des *PRyl 463* nicht mehr erhalten sind.

1.4. *POx 3525*

1.4.1. Text⁵²

In den ersten vier Zeilen dieses Fragments ist nur *οὐδέν* in Z. 3 lesbar. Erst ab Z. 5 ist es möglich, den griechischen Text von der koptischen Fassung her zu rekonstruieren, denn es „folgen mehrere Wörter bzw. zumindest Wortteile in Abständen aufeinander, die denen des koptischen Textes entsprechen“⁵³. Außerdem findet sich im BG eine Reihe griechischer Begriffe, die wohl bei der

⁵² Ich übernehme den Text hier von D. Lührmann, der seinerseits meist Parsons' Rekonstruktion folgt (vgl. ders., *Fragmente* 323), abgesehen von *ὑμῖν* in Z. 16 (vermutlich ein Druckfehler; vgl. Hartenstein, *Lehre* 140, Anm. 69). Außerdem habe ich in der Akzentsetzung einige Änderungen vorgenommen: *ἀδελφοί*, Z. 9, sowie *ἀδελφή*, Z. 15 (auch im Vokativ endbetont); *σκέπουσα*, Z. 11, statt *σκεποῦσα* (von *σκέπω*; das Partizip von *σκεπάω* lautet *σκεπῶσα*, ansonsten sind keine Verba contracta von diesem Stamm belegt). Textunsicherheiten sind durch Kursivdruck gekennzeichnet, Rekonstruktionen durch eckige Klammern abgehoben. Zum Text und seiner Rekonstruktion siehe Lührmann, *Fragmente* 324f. Eine ausführliche Darstellung der textkritischen Probleme findet sich in Taschl-Erber, *Maria Magdalena* 53-55.

⁵³ Lührmann, *Fragmente* 323.

Übersetzung der griechischen Vorlage – vermutlich als geprägte Terminologie – beibehalten wurden.⁵⁴

- 5 τ]αὐτα εἰπὼν εἶξ[ῆλθεν. οἱ δὲ ἐλυπήθησαν
 6 δακρύνοντες⁵⁵ πολλὰ καὶ] λέγοντες· πῶς π[ορευόμεθα πρὸς τὰ ἔθνη
 7 κηρύσσοντες τὸ εὐα]γγέλιον τῆς βα[σιλείας τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀν(θρώπου)⁵⁶; εἰ
 8 γὰρ μηδ' ἐκείνου ἐφείσα]ντο, πῶς ἡμῶν ἀφ[έξονται; τότε ἀναστᾶσα Μαρι-
 9 ἀμμη καὶ ἀσπαζομένη⁵⁷] αὐτοὺς κατεφίλησε [πάντας καὶ λέγει· ἀδελφοί,⁵⁸
 10 μὴ δακρύετε, μὴ λυπ]εῖσθε μηδὲ διστάζετε. ἢ [γὰρ χάρις αὐτοῦ ἔσται
 11 μ]εθ' ὑμῶν σκέπουσα ὑμᾶς. μᾶλλον εὐχαρι[στῶμεν τῇ μεγαλει-
 12 ὄτ]ητι αὐτ(οῦ), ὅτι συνήρτηκεν⁵⁹ ἡμᾶς καὶ ἀν(θρώπου)[ς πεποίηκεν. ταῦτα
 εἰποῦσα
 13 Μαριάμμη μετέστρεψεν τὸν νοῦν αὐτῶν εἰπ' ἀγαθὸν καὶ ἦρξαν συν-
 14 ζητ[εῖν]⁶⁰ περὶ τῶν ἀποφθεγμάτων τοῦ σωτῆρ[ος. λέγει Πέτρος
 15 πρὸς Μαριάμμη· ἀδελφή, οἶδαμεν ὅτι πολλ[ὰ ἠγαπήθης⁶¹ ὑπὸ τοῦ

⁵⁴ Vgl. Till, Schriften 12-18. Till führt in seiner Übersetzung die entsprechenden griechischen Termini an. Was das hier zu untersuchende Textstück (9,5-10,14) betrifft, handelt es sich dabei um δέ (vgl. POx 3525, Z. 5), λυπεῖσθαι (Z. 5, 10), ἔθνος (Z. 6), εὐαγγέλιον (Z. 7), τότε (Z. 8), ἀσπάζεσθαι (Z. 9), οὐδέ (Z. 10), γὰρ (Z. 10), χάρις (Z. 10), σκεπάζειν (Z. 11; zumindest liegt hier derselbe Stamm vor), μᾶλλον δέ (Z. 11), ἀγαθόν (Z. 13), ἄρχεσθαι (Z. 13, 18), σωτήρ (Z. 16f.), ὄραμα (Z. 19f.). (Siehe ebd. 67, 69.) Allerdings zeigt sich, dass einige der in der koptischen Übersetzung übernommenen griechischen Wörter im erhaltenen Teil des POx 3525 nicht vorkommen (wie γυμνάζεσθαι in 9,24 anstatt συζητεῖν in Z. 13f. oder παρά in 10,3 sowie οὐδέ in 10,6, welche aufgrund der anderen Konstruktion in Z. 16f. keinen Platz finden) – ein weiterer Beweis dafür, dass der hier vorliegende griechische Text nicht Teil der Vorlage für die koptische Übersetzung gewesen sein kann (vgl. auch Perkins, Mary 583).

⁵⁵ In Z. 6 und 10 ist aufgrund des koptischen Paralleltexts ein Verb mit der Bedeutung „weinen“ erforderlich – vom ntl. Sprachgebrauch her erscheint auch κλαίω naheliegend (vgl. Mohri, Maria Magdalena 258).

⁵⁶ Entsprechend der Form in Z. 12 in abgekürzter Schreibweise.

⁵⁷ καὶ ἀσπαζομένη stellt eine Ergänzung von Lührmann dar, um die Lücke am Zeilenanfang zu füllen. Allerdings kann bereits καταφιλέω als Äquivalent für ἀσπάζομαι in BG 9,13 (in der Bedeutung „umarmen, küssen“; vgl. Marjanen, Woman 101f. – mit Verweis auf EvPh 63,35f.; PS 338,16; 339,6 –; Pasquier, Évangile 35; Tardieu, Écrits 77; Hartenstein, Lehre 143f.) betrachtet werden.

⁵⁸ Statt Parsons' λεγουσα τοις ἀδελφοις, das in etwa BG 9,14 entspricht; aufgrund von PRyl 463, r 5f., wo sich die Satzkonstruktion ebenfalls von der koptischen Fassung unterscheidet (vgl. Lührmann, Fragmente 324, 336, Anm. 49).

⁵⁹ Die Präposition συν- ist zwar nicht sicher, jedoch handelt es sich auch nicht um das Kompositum κατήρτηκεν („er hat [uns] bereitet“), wie aufgrund des koptischen Äquivalents in BG 9,19f. zu erwarten wäre (siehe die Übersetzungen bei Till, Schriften 67; Wilson/MacRae, Gospel 461; Pasquier, Évangile 35; Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 759; Petersen, Werke 136).

⁶⁰ Vgl. PRyl 463, v 3, wo ebenfalls συζητεῖ[ς] anstelle einer Form von γυμνάζομαι (vgl. BG 18,9) auftaucht.

16 σωτ[ῆ]ρος ὡς οὐκ ἄλλη γυνή. εἶπον οὖν ἡμῖν ὁ[σους σὺ γινώσκεις
 17 λόγ]οις τοῦ σωτῆρος, οὓς ἡμεῖς οὐκ ἠκούσαμεν.⁶² ὑπέ[λαβε Μαριάμμη λέγου-
 18 σα· ὅσα] ὑμᾶς λανθάνει καὶ ἀπομνημονεύω ἀπα[γγελῶ ὑμῖν. καὶ ἦρχεν αὐ-
 19 τοῖς τοῦ]των τῶν λόγ(ων)· ἐμ[οῦ] πότε ἐν ὄραματι ἰδ[ούσης τὸν κύριον
 20 εἶπον·] κύριε, σήμερον σ[ὲ εἶδον.]⁶³ ὑπέλαβε λέγ[ων· μακαρία εἰ σύ ...

(5) Nach diesen Worten ging er (i. e. der Erlöser)⁶⁴ weg. Sie aber wurden traurig, (6) weinten sehr und sagten: „Wie sollen wir zu den Völkern gehen, (7) um das Evangelium von der Herrschaft des Menschensohnes zu verkünden? Wenn (8) sie nämlich nicht einmal jenen verschont haben, wie sollten sie uns unbehelligt lassen?“ Da stand Maria auf, (9) umarmte sie, küsste alle und sagt: „Brüder (und Schwestern)⁶⁵, (10) weint nicht mehr, seid nicht länger traurig und hört auf zu zweifeln! Denn seine Gnade wird (11) mit euch sein und euch beschützen. Lasst uns vielmehr (12) seiner Größe danken, weil er uns verbunden und zu Menschen gemacht hat!“ Indem sie dies sagte, (13) wandte Maria ihren Verstand zum Guten, und sie begannen, (14) über die Aussprüche des Erlösers zu diskutieren. Petrus sagt (15) zu Maria: „Schwester, wir wissen, dass du sehr geliebt worden bist vom (16) Erlöser, wie keine andere Frau. Sag uns nun all die (17) Worte des Erlösers, die du kennst, welche wir nicht gehört haben.“ Maria erwiderte: (18) „Was euch unbekannt ist und ich im Gedächtnis habe, werde ich euch verkünden.“ Und sie begann, (19) ihnen diese Worte (zu erzählen)⁶⁶: „Als ich

⁶¹ Im Gegensatz zu BG 10,2f. legt sich aufgrund des Genetivs σωτῆρος sowie des darauf folgenden Nominativs ἄλλη γυνή eine passivische Formulierung nahe, den Aorist (gegenüber Parsons' Präsensform ἀγαπᾷ) begründet Lührmann, Fragmente 325, mit ἠγάπησεν in PRyl 463, v 8.

⁶² Die Aufforderung des Petrus wirkt in der koptischen Parallele (BG 10,4-6) etwas umständlich: „Sage uns die Worte des Erlösers (σωτήρ), deren du dich erinnerst, die du kennst, nicht (aber) wir, und (die) wir auch nicht (οὐδέ) gehört haben.“ (Till, Schriften 69.) Möglicherweise wurde der Satz später ausgeweitet. Andererseits taucht im griechischen Text die Phrase „deren du dich erinnerst“ an anderer Stelle und in veränderter Form auf: καὶ ἀπομνημονεύω in Z. 18 findet in BG 10,8 wiederum keine Entsprechung.

⁶³ In Z. 19f. ist der Text schlecht erhalten. Lührmann, Fragmente 325, schlägt als Konstruktion einen Genetivus absolutus bei gleichem Subjekt im Hauptsatz vor, der „in nichtklassischer Literatur möglich“ sei. Demgegenüber lautet der eher überladen wirkende koptische Text in BG 10,9-13: „Und sie begann (ἄρχεσθαι), ihnen folgende Worte zu sagen: ‚Ich‘, sagte sie, ‚ich sah den Herrn in einem Gesicht (ὄραμα) und ich sagte zu ihm: ‚Herr, ich sah dich heute in einem Gesicht (ὄραμα)‘ ...“ (Till, Schriften 69.) Im griechischen Text findet sich keine Wiederholung von ἐν ὄραματι.

⁶⁴ Jesus wird im EvMar vorwiegend als σωτήρ bezeichnet – neben μακάριος (nur in 8,12) sowie κύριος (10,11f./Z. 19f.; 10,17: jeweils in der Rede Marias von Magdala). Zu den unterschiedlichen Bezeichnungen Jesu in den gnostischen Dialogen siehe Rudolph, Dialog 92.

⁶⁵ Vgl. die Anm. von Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 767, zu ihrer Übersetzung aus dem Koptischen: „Vermutlich sind neben Maria und den namentlich genannten männlichen Jüngern noch weitere Frauen und Männer als anwesend vorgestellt. Andererseits könnte aber auch der Gegensatz zwischen Maria und der Männergruppe beabsichtigt sein ...“ Dazu auch Petersen, Werke 19.

⁶⁶ Die Wendung „beginnen, folgende Worte zu sagen“ zählt Rudolph, Dialog 95, zu den termini technici der koptisch-gnostischen Dialoge.

einst in einer Vision den Herrn sah⁶⁷, (20) sagte ich: ‚Herr, heute habe ich dich gesehen.‘ Er erwiderte: ‚Selig bist du ...‘⁶⁸

1.4.2. Kommentar

In Z. 5-8 kommt zunächst die Reaktion der JüngerInnen (οἱ δέ, Z. 5) auf Jesu Fortgang (ταῦτα εἰπὼν ἐξῆλθεν, Z. 5) zum Ausdruck. Zuerst wird ihre Trauer geschildert (ἐλυπήθησαν δακρύνοντες πολλὰ, Z. 5f.), anschließend äußern sie in zwei Fragen (πῶς ...; Z. 6, 8) ihre Zweifel (dubitativer Konjunktiv, Z. 6) und ihre Furcht, angesichts des Schicksals Jesu (Konditionalgefüge mit kausaler Färbung) seinen Auftrag erfüllen zu können.

Die Ängstlichkeit der JüngerInnen bildet die Hintergrundfolie für die – wie schon die Einleitung τότε (Z. 8) signalisiert – kontrastierende Reaktion Marias von Magdala (Μαριάμμη, Z. 8f.) in Z. 8-12, welche sich erhebt (ἀναστᾶσα, Z. 8), um ihnen Trost und Mut zuzusprechen. Wie bei den JüngerInnen werden zuerst ihr Verhalten (Z. 8f.), danach ihre Worte (Z. 9-12) erwähnt. Zunächst greift sie in verneinten Imperativen die Reaktion der JüngerInnen auf (Z. 10: μὴ δακρύνετε, μὴ λυπεῖσθε μηδὲ διστάζετε); die Beendigung der Trauer und der Zweifel (Präsens-Imperative!) begründet sie mit einer Feststellung über Jesu schützende Gnade (Z. 10f.). Abschließend wendet sie sich mit einer Aufforderung zum Dank (hortativer Konjunktiv, Z. 11) an die JüngerInnen, der ein Kausalsatz (ὅτι ..., Z. 12) folgt.

Nach dem Struktursignal ταῦτα εἰποῦσα (Z. 12; vgl. Z. 5, ταῦτα εἰπὼν) wird die positive Wirkung ihrer Worte in Z. 12-14 vermerkt. In diesem kurzen, rein narrativen Mittelstück fungieren zuerst Maria Magdalena, dann alle JüngerInnen als Subjekt; es wird einerseits die Änderung der unmittelbaren Situation nach Jesu Weggang konstatiert, andererseits beginnt mit der Diskussion der JüngerInnen bereits etwas Neues.⁶⁹

⁶⁷ Übersetzt man das Aoristpartizip vorzeitig (*gesehen hatte*), scheint sich der Dialog mit Jesus reflektierend auf eine bereits vorangegangene Vision zu beziehen. Dafür spricht auch die nach dem koptischen Text rekonstruierte Formulierung in der Vergangenheit ‚ich *habe* dich *gesehen*‘.

⁶⁸ BG 10,14f. fährt fort: ‚... daß du nicht wankst bei meinem Anblick‘ (Till, Schriften 69). Danach „folgt der aus anderen Quellen griechisch rekonstruierbare Satz: ὅπου γὰρ ὁ νοῦς, ἐκεῖ ὁ θησαυρός“ (Lührmann, Fragmente 326). Vgl. dazu Pasquier, Évangile 101-103 (im Anschluss an G. Quispel); King, Gospel of Mary Magdalene 612, 630, Anm. 30.

⁶⁹ Doch scheint es mir hier nicht geraten, eine gliedernde Trennlinie mitten im Satz zu ziehen – stattdessen würde ich eher mit ταῦτα εἰποῦσα den Neueinsatz sehen und in Marias Wort ὅτι συνήρτηκεν ἡμᾶς καὶ ἀνθρώπους πεποίηκεν einen vorläufigen Abschluss (ähnlich Hartenstein, Lehre 143).

In Z. 14ff. entspinnt sich, nur durch knappe Redeeinleitungen (Z. 14f., 17f.) unterbrochen, ein kurzer Dialog zwischen Petrus, der nun als Sprecher der übrigen JüngerInnen auftritt, und Maria Magdalena. Dieser Dialog leitet zur folgenden Offenbarung über und bildet zugleich deren Auftakt.

Petrus wendet sich in Z. 14-17 mit der Aufforderung an Maria Magdalena, die (nur) ihr bekannten Worte des Erlösers zu verkünden (Z. 16f.); dieser Bitte stellt er eine Aussage über ihr Naheverhältnis zu Jesus voran (Z. 15f.).

Daraufhin ergreift Maria Magdalena in Z. 17ff. das Wort. An ihre unmittelbare Antwort auf die Bitte des Petrus (Z. 18) schließt sich nach einer zweiten Redeeinleitung (Z. 18f.) ihr Visions- und Offenbarungsbericht an (ab Z. 19).

Jesu Abschied und die Mutlosigkeit der JüngerInnen (Z. 5-8)

Der erhaltene koptische Text setzt mit einem Dialog des Auferstandenen mit den JüngerInnen ein, in dem das künftige Schicksal der Materie (7,1ff.) und – auf die Frage des Petrus (7,10-12) hin – das Wesen der Sünde (7,13ff.) erörtert werden;⁷⁰ beide Themen schließen mit der Formel „Wer Ohren hat zum Hören, der höre!“⁷¹ (7,8f.; 8,10f.). Danach verabschiedet sich der Erlöser mit einer Reihe von Anweisungen an die JüngerInnen (8,12ff.), in welchen sich bekannte Aussprüche Jesu, teilweise etwas modifiziert, in neuer Kombination finden, um dem spezifischen theologischen Anliegen des EvMar Ausdruck zu verleihen;⁷² an diese Abschiedsworte knüpfen die Worte der JüngerInnen in Z. 6f. an.

Als der Selige dies gesagt hatte, küßte er sie alle und sagte: „Friede (εἰρήνη) sei mit euch!“⁷³ Bringt euch meinen Frieden (εἰρήνη) hervor!⁷⁴ Paßt auf, daß niemand euch

⁷⁰ Dazu etwa Petersen, Werke 134; Klauck, Evangelien 209f.; de Boer, Gospel 35ff.

⁷¹ Vgl. Mt 11,15; 13,9.43; Mk 4,9; Lk 8,8; 14,35 (zu dieser Aufzählung Wilson, New Testament 242); außerdem Offb 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9 (de Boer, Gospel 23, Anm. 74). Diese Formel taucht auch in der PS und der SJC auf.

⁷² Siehe dazu Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 761f.; Hartenstein, Lehre 143-145. Im Unterschied zu anderen Dialogevangelien ist der Übergang zwischen Dialog und letzten Anweisungen Jesu, die stilistisch-inhaltlich gegenüber den vorausgegangenen Worten differieren, klar markiert (deutlicher Neueinsatz): vgl. Hartenstein, Lehre 142f. Wilson, New Testament 239, weist darauf hin, dass sich an dieser Stelle besonders gehäuft Anklänge an das NT finden.

⁷³ Vgl. Lk 24,36; Joh 20,19.21.26 (in Korrelation zur Verheißung in 14,27).

⁷⁴ Vgl. Joh 14,27; 16,33. Nach gnostischer Konzeption übergibt Jesus den Frieden seinen JüngerInnen nicht, sondern fordert sie auf, ihn als eine Größe, die in ihnen schon angelegt ist, hervorzubringen (vgl. Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 762).

irreführt (πλανῶν)⁷⁵, indem er sagt: ‚Siehe hier‘ oder ‚siehe dort‘.⁷⁶ Denn (γάρ) in eurem Innern existiert der Menschensohn.⁷⁷ Folgt ihr ihm nach!⁷⁸ Die nach ihm suchen, werden ihn finden.⁷⁹ Geht also und predigt das Evangelium (εὐαγγέλιον) von der Herrschaft!⁸⁰ Legt keine (p. 9) Regel (ῥος) fest über das hinaus (παρά), was ich euch angeordnet habe, und (οὐδέ) erläßt kein Gesetz (νόμος) wie der Gesetzgeber (νομοθέτης), damit ihr nicht (μήποτε) von ihm beherrscht werdet.⁸¹

Hier setzt unser griechischer Text ein: „Nach diesen Worten ging er weg ...“ Dass Jesus die JüngerInnen verlässt, bildet üblicherweise den Schluss gnostischer Erscheinungsdialoge (meist mit einer anschließenden Notiz bezüglich des Aufbruchs jener zur Mission).⁸²

⁷⁵ Vgl. Mt 24,4; Mk 13,5; Lk 21,8.

⁷⁶ Vgl. Mt 24,23; Mk 13,21; Lk 17,21.23; EvTh 113 („Seine Jünger sagten zu ihm: Das Königreich, an welchem Tage wird es kommen? <Jesus sagte:> Es wird nicht kommen, indem man darauf wartet; man wird nicht sagen: Seht, hier ist es, oder: Seht, dort ist es; sondern das Königreich des Vaters ist ausgebreitet über die Erde, und die Menschen sehen es nicht.“ – Blatz, Thomasevangelium 113).

⁷⁷ Vgl. Lk 17,21 (... ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν [hier aber eher: *mitten unter euch*] ἐστίν); EvTh 3 („Jesus sagte: Wenn die, die euch führen, euch sagen: seht, das Königreich ist im Himmel, so werden euch die Vögel des Himmels vorangehen; wenn sie euch sagen: es ist im Meer, so werden euch die Fische vorangehen. Aber das Königreich ist in eurer Inneren, und es ist außerhalb von euch. Wenn ihr euch erkennen werdet, dann werdet ihr erkannt, (p. 33) und ihr werdet wissen, daß ihr Söhne des lebendigen Vaters seid. Aber wenn ihr euch nicht erkennt, dann werdet ihr in der Armut sein, und ihr seid die Armut.“ – Blatz, Thomasevangelium 98f.). Hervorhebungen durch die Verfasserin. – Das EvMar bezieht die Aussage nicht auf die βασιλεία, sondern den Menschensohn, wie auch im unmittelbaren Kontext der Lk-Stelle vom Menschensohn die Rede ist: siehe Lk 17,23f. „Der Befund im EvMar läßt sich als Kombination beider Aussagen verstehen, wodurch eine spezifische Deutung der Vorstellung vom Menschensohn vorliegt.“ (Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 762.) Dazu unten. – Vgl. auch Joh 14,20 (καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν); Röm 8,10; Gal 2,20; 4,19.

⁷⁸ Vgl. Mt 8,22; 9,9; 16,24; 19,21; Mk 2,14; 8,34; Lk 5,27; 9,23; 18,22; Joh 1,43; 21,19.22.

⁷⁹ Vgl. Mt 7,7f.; Lk 11,9f.; EvTh 2 („Jesus sagte: Wer sucht, soll nicht aufhören zu suchen, bis er findet; und wenn er findet, wird er bestürzt sein; und wenn er bestürzt ist, wird er verwundert sein, und er wird über das All herrschen.“ – Blatz, Thomasevangelium 98); 92 („Jesus sagte: Sucht, und ihr werdet finden ...“ – Blatz, Thomasevangelium 111); 94 („Jesus [sagte]: Wer sucht, der wird finden, [und der, der anklopft] an das Innere, dem wird geöffnet werden.“ – Blatz, Thomasevangelium 111). Vgl. dazu auch Tert., praescr. 8ff.

⁸⁰ Vgl. Mt 4,23; 9,35; 24,14 (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας); 28,19; Mk 13,10; 16,15.

⁸¹ Zu 8,22-9,4 vgl. auch Röm 7,6; 1 Joh 2,7 sowie Joh 13,34; Mk 12,31; Röm 13,10; Jak 2,8. – Zu den ntl. Anspielungen vgl. Puech/Blatz, Evangelien 313f.; Pasquier, Évangile 57; King, Gospel of Mary Magdalene 609; Wilson, New Testament 239, Anm. 4, 242f.; Tardieu, Écrits 228f.; Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 761f.; Petersen, Werke 61; de Boer, Gospel 23f. – Das Textzitat stammt aus Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 759 (die griechischen Begriffe habe ich eingefügt: siehe Till, Schriften 65, 67).

⁸² Vgl. z. B. Petersen, Werke 49ff., 134; Hartenstein, Lehre 145.

Die ganze Szene erinnert an Jesu Abschied von seinen JüngerInnen samt deren Sendung in den entsprechenden neutestamentlichen Perikopen (vgl. Mt 28,16-20⁸³; Mk 16,14-20⁸⁴; Lk 24,36-53; Joh 20,19-23; Apg 1,4-14). Aufgrund der aus dem nachfolgenden Kontext vorauszusetzenden Anwesenheit Marias von Magdala wissen wir, dass Jesu Verkündigungsauftrag auch an Frauen gerichtet ist.

Gerade im Blick auf das JohEv können die nachösterlichen Offenbarungen hier aber auch an die joh Abschiedsreden vor der Passion anknüpfen. Vorösterliche und nachösterliche Situation werden überblendet (wie zum Teil auch schon bei Joh), die Abschiedsstunde verlagert sich in die Zeit nach der Auferstehung; das Weggehen des Erlösers meint hier nicht seinen Tod, „sondern seinen endgültigen Aufstieg zum Himmel“⁸⁵ (womit in der narrativen Komposition des JohEv zwei Momente desselben Erhöhungsprozesses vorliegen). Entsprechend bezieht sich die Trauer nach Joh 16,6.20.22 im EvMar auf die Situation *nach* Jesu Erscheinung vor den JüngerInnen⁸⁶ und verschiebt sich in der erzählerischen Kontextuierung die Rolle Marias von Magdala, wobei sie die Funktion übernimmt, „die im Joh für den Parakleten angekündigt ist: Sie tröstet und ermutigt die JüngerInnen und erinnert sie an Jesu Worte“⁸⁷ (vgl. Joh 14,26; 16,13f.).

Im EvMar löst Jesu Weggang (Z. 5) bei den JüngerInnen große Ratlosigkeit und Verwirrung aus.⁸⁸ Anstatt seinen Auftrag, das Evangelium von der βασιλεία zu verkünden (vgl. 8,21f.), sogleich mit Freude (vgl. Lk 24,52; EpPt 139,4ff.) und Vertrauen auf den göttlichen Beistand zu erfüllen (vgl. Mk 16,20; EpPt 140, insbesondere 15-27), reagieren sie mit Trauer, Verzweiflung und Resignation und fürchten um ihr Leben – dass sie Jesu Schicksal teilen, wenn sie ihm nachfolgen⁸⁹ (Z. 7f. spielen auf Jesu Tod an).

Ihre Bedenken zeigen, dass sie Jesu Botschaft eigentlich gar nicht verstanden haben, wenn sie die Nachfolge als Weg zum Leid missdeuten, da jener sie – nach gnostischer Soteriologie – gerade von Leid und Tod, die in der

⁸³ Vgl. insbesondere V. 19a: *πορευθέντες* οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ...; weiters 24,14: *καὶ κηρυχθήσεται* τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ... Die Wendung *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* ist typisch mt (siehe auch 4,23; 9,35).

⁸⁴ Vgl. insbesondere V. 15: ... *πορευθέντες* εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. Weiters 13,10: *καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη* πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.

⁸⁵ Klauck, Evangelien 211.

⁸⁶ Vor Jesu Erscheinen in Mk 16,10; EvPetr 59.

⁸⁷ Petersen, Werke 141. Vgl. auch Schaberg, Resurrection 172, 175.

⁸⁸ Im AJ und in der SJC wird eine ähnliche Situation der Aporie jeweils am Beginn gerade vor Jesu Erscheinen geschildert; vgl. Petersen, Werke 135.

⁸⁹ Vgl. etwa auch Mk 8,34-38 par.; 13,9-13 par.; Joh 15,20; 16,2; weiters EpPt 138,7-139,4, wo die Apostel unmittelbar nach Jesu Himmelfahrt ähnlich wie im EvMar zu diskutieren beginnen: „Wenn selbst unser Herr gelitten hat, wieviel denn nun wir?“ (Bethge, Brief 282.)

körperlichen Existenz gründen, befreien will (siehe 7,17-8,11).⁹⁰ Erlösung besteht nach dem EvMar in der endgültigen Loslösung von den Fesseln der Materie, nicht in einer Auferstehung des Leibes,⁹¹ wie auch Jesu Leiden, Tod und Auferstehung keine erlösende Wirkung für die GnostikerInnen haben. Die Unkenntnis der JüngerInnen hinsichtlich der Bedeutungslosigkeit körperlicher Leiden verdeutlicht, dass sie Jesu Auftrag noch nicht gerecht werden, da sie weder seinen Frieden (siehe 8,14f.; vgl. auch EpPt 140,15-23) noch den „Sohn des Menschen“ in ihrem Inneren (siehe 8,18f.) gefunden haben (vgl. 8,19-21). In gnostischer Konzeption wird ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου „nicht ausschließlich mit Jesus identifiziert, sondern steht für das wahre Menschsein, das den JüngerInnen durch Jesus ermöglicht wird, das sie aber auch verwirklichen müssen“⁹² in der Nachfolge. Da sie also die Gewissheit (vgl. 8,7-9) um die Gegenwart des Göttlichen in ihrem Inneren noch nicht erreicht haben, erweisen sie sich auch nicht als stark und mutig aufgrund dieses Wissens, um ohne Angst vor dem Tod des Körpers „das Evangelium von der Herrschaft des Menschensohnes“ (Z. 7) zu verkünden.

Maria von Magdala als Parakletin (Z. 8-12)

In dieser Situation erhebt sich Maria von Magdala aus der Gruppe (τότε ἀναστᾶσα Μαριάμμη, Z. 8f.), um die anderen aus ihrer Unentschlossenheit zu

⁹⁰ Vgl. King, Gospel of Mary Magdalene 610: „The Savior came to alleviate suffering, not to chart a path to salvation by bringing it upon his disciples.“. Außerdem Marjanen, Woman 106; Schmid, Maria Magdalena 15. – Ihre Furcht ist eine Spielart von **παθος** (8,3), hervorgebracht durch die Materie (vgl. 8,2). Dennoch ist die Sichtweise des EvMar nicht doketisch.

⁹¹ Vgl. King, Gospel of Mary Magdalene 610: „... there is no promise of, or desire for, a physical resurrection.“

⁹² Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 762; vgl. Petersen, Werke 138; Hartenstein, Lehre 144; Schröter, Menschensohnavorstellung 186f. Nach Klauck, Evangelien 211, „wurde der Titel ‚Menschensohn‘ seines apokalyptischen Inhalts (s. Dan 7,13; Mt 24,30) entkleidet, so dass er jetzt als Inbegriff wahren Menschseins und als Chiffre für die individuelle Vollendung dienen kann“. – Entsprechend übersetzt King den koptischen Text an dieser Stelle mit „the gospel of the kingdom of the seed of true humanity“ (dies., Gospel of Mary Magdalene 610; ähnlich Marjanen, Woman 105: „the gospel of the kingdom of the true human being“) / „the good news of the realm of the Child of Humanity“ (dies., Controversy 55, Anm. 10) und erläutert zu 8,18: „The *Gospel of Mary* ... may understand the ‚son of man‘ to be the archetypal Man (the primordial Adam), who is the heavenly model and the spiritual progenitor of all humanity. Here the ‚son of man‘ is identified as the true ‚image of nature‘ to which the disciples are supposed to conform, the image of humanity’s true spiritual nature. Again, the *Gospel of Mary* has given a distinctive interpretation to traditional Jesus material.“ (Dies., Gospel of Mary Magdalene 606.) – Dagegen rekurriert de Boer, Gospel 66-70, allein auf den joh Menschensohn (in Verbindung mit den Immanzformeln) und den pln Christus.

reißen. Die Umarmung mit Kuss (καὶ ἀσπαζομένη αὐτοὺς κατεφίλησε πάντας, Z. 9)⁹³, welche Gemeinschaft konstituiert,⁹⁴ dient – in Parallelität zu Jesu Verhalten vor seinen Abschiedsworten – als Einleitungsformel für ihre Rede an die als ἀδελφοί adressierten JüngerInnen (καὶ λέγει ..., Z. 9), in der sie das Ende von Trauer und Zweifeln (μή ..., Z. 10) mit einem Hinweis auf Jesu Gnade begründet (ἡ γὰρ χάρις αὐτοῦ ἔσται μεθ' ὑμῶν σκέπουσα ὑμᾶς, Z. 10f.).⁹⁵ Den verneinten Imperativen in Z. 10 stellt sie mit dem hortativen Konjunktiv μᾶλλον εὐχαριστῶμεν einen Aufruf zum Lobpreis entgegen (Z. 11f.), wobei sie noch einmal an Jesu Botschaft erinnert: „denn er hat uns ... zu Menschen gemacht“ (Z. 12).

Hiermit spielt sie nicht nur die dominierende Rolle unter Jesu JüngerInnen,⁹⁶ sondern übernimmt sogar in gewisser Weise die Funktion des Erlösers selbst: „She replaces the Savior as the source of spiritual comfort and teaching, and functions as a spiritual guide for the other disciples.“⁹⁷ Während in den kanonischen Evangelien allein Jesus Trauer, Mutlosigkeit, Zweifel⁹⁸ und Unglauben der JüngerInnen überwindet (vgl. Mt 28,16-20; Mk 16,14-20; Lk 24,36-53; Joh 20,19-29; außerdem 14,1.27; 16,20.22.33⁹⁹),¹⁰⁰ muss im Ev-

⁹³ Diese Geste ist nicht im Sinne eines ersten Grußes zu verstehen, als ob Maria Magdalena erst jetzt im EvMar eingeführt würde. Vgl. etwa auch PS 338,15-17/c. 132 sowie Dial 25, wo Marias Worte an Salome/die JüngerInnen ähnlich eingeleitet werden, nachdem sie in beiden Texten bereits früher aufgetreten ist. Möglicherweise hat der Kuss hier, wie auch sonst im gnostischen Kontext (vgl. EvPh 63,35f./§ 55b), eine spezielle Bedeutung – etwa in dem Sinne, dass damit eine besondere Unterweisung angezeigt wird. (Vgl. auch Marjanen, Woman 101f., insbesondere Anm. 34f.) Der Kuss als Grußgestus erinnert weiters an die pln Schlussgrüße (Röm 16,16; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12; 1 Thess 5,26; vgl. auch 1 Petr 5,14). Es ist anzunehmen, dass der Kuss hier einerseits an die dort bezeichnete christliche Praxis anknüpft, andererseits aber auch mit einer spezifisch gnostischen Bedeutung verbunden ist.

⁹⁴ Vgl. Mohri, Maria Magdalena 274.

⁹⁵ Vgl. dazu auch die Schlussformel der pln Briefe (Röm 16,20; 1 Kor 16,23; 2 Kor 13,13 etc.); vgl. Tardieu, Écrits 230; Mohri, Maria Magdalena 274. Außerdem Mt 28,20 (in einem ähnlichen Kontext).

⁹⁶ Dies ist allein schon daraus zu ersehen, dass ihr Name in Z. 5-20 viermal (Z. 8f., 13, 15, 17) genannt wird, von den übrigen JüngerInnen jedoch nur Petrus einmal (Z. 14) namentlich erwähnt wird.

⁹⁷ King, Gospel of Mary Magdalene 610; vgl. auch dies., Controverse 59; außerdem Tardieu, Écrits 22; Pasquier, Évangile 69; Rudolph, Dialog 92, 96; Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 763; Petersen, Werke 139; Hartenstein, Lehre 156, 159f.; Mohri, Maria Magdalena 273; Klauck, Evangelien 212 (ebenfalls mit Bezug auf Joh 14,16); Schaberg, Resurrection 172, 175; de Boer, Gospel 89.

⁹⁸ Vgl. insbesondere Mt 28,17: ... οἱ δὲ ἐδίστασαν – μηδὲ διστάζετε (Z. 9f.).

⁹⁹ ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.

¹⁰⁰ Vgl. dazu auch EpApost 11f. In Apg 1,10f. erscheinen ἄνδρες δύο ... ἐν ἐσθήσει λευκαῖς, um über Jesu Aufnahme in den Himmel und seine Wiederkunft zu belehren.

Mar also noch Maria von Magdala, die als Einzige keine Furcht und Zweifel zeigt, als Vermittlerin auftreten, um die auch nach der Sendung durch Jesus (weiterhin) verängstigten und bezüglich seines Auftrags schwankenden¹⁰¹ JüngerInnen aus ihrer Resignation zu holen und zu entschlossenem Handeln zu ermutigen (vgl. auch die Rolle des Petrus nach Lk 22,31 sowie die des Joh Parakleten). Dadurch wird sie zur idealen Jüngerin Jesu, die offensichtlich als Einzige seine Worte wirklich verstanden hat¹⁰² und seinem Auftrag entspricht; „d'auditrice Marie devient instructrice“¹⁰³.

Ihre Botschaft an die JüngerInnen lautet: „Denn er hat uns verbunden und zu Menschen (nicht: zu Männern)¹⁰⁴ gemacht“ (Z. 12). Damit will sie jene an Jesu Worte erinnern, der „Sohn des Menschen“ sei in ihrem Inneren, sie müssten ihn nur suchen¹⁰⁵ (vgl. 8,18-21), und ihnen gleichzeitig erschließen, dass er sie alle mit diesem Wissen zu wahren, vollkommenen Menschen (im gnostischen Sinne) gemacht habe, denn „to be a ‚true human being‘ means to have discovered one's own essential, spiritual nature within“¹⁰⁶. Nach gnosti-

¹⁰¹ Bezüglich des koptischen Äquivalents zu διατάζειν in 9,15f. verweist Marjanen, Woman 107, auf Parallelen in der frühchristlichen Literatur: „In Christian religious language double-mindedness stands for a religious commitment which is only half-hearted and compromising, spiritually less advanced (*I Clem* 11,2; *Herm. Vis.* 6,7; 11,4; 22,4; *Herm. Man.* 39,5-6). In *Tri. Trac.* 119,20-24 the psychic race of men, those who, according to Valentinian conception, are less capable of discerning the spiritual truths, are described as being ‚double according to their determination for both good and evil‘.“ Vgl. auch Pasquier, *Évangile* 68f., welche von einer „dualité ... ontologique“ (ebd. 68) zweier gegensätzlicher Naturen, der materiellen und der spirituellen, ausgeht, welche in eine androgyne Einheit aufgehoben werden muss, um das Heil zu erlangen.

¹⁰² Eine entsprechende Charakterisierung erfolgt in Dial 53: „Sie [i. e. Maria Magdalena] sagte diese Worte als eine Frau, die vollständig verstanden hatte.“ (Übersetzung von Blatz, Dialog 251.)

¹⁰³ Pasquier, *Évangile* 69.

¹⁰⁴ Wilson/MacRae, Gospel 461, übersetzen den entsprechenden koptischen Text (9,19f.) „... and made us into men“ (ebenso Attridge, Scholarship 160f.). Dies legt aber eine Interpretation im Sinne von EvTh 114 nahe, wohingegen hier vom nicht geschlechtlich differenzierten Menschen die Rede sein dürfte. Vgl. auch Marjanen, Woman 105f., Anm. 48; King, Gospel of Mary Magdalene 611; Petersen, Werke 137; Hartenstein, Lehre 147f.; de Boer, Gospel 70.

¹⁰⁵ Vgl. Pagels, Versuchung 167: „Der Gnostiker versteht die Botschaft Christi nicht als das Angebot von festen Antworten, sondern als Ermutigung, sich auf einen Prozeß des Suchens einzulassen ...“ – „Die *Statik kirchlichen Glaubens und die Dynamik gnostischen Suchens*“ (Koschorke, Polemik 200) stellen einen zentralen Topos in der Kontroverse zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum dar: siehe etwa Tert., praescr. 8ff. (Vgl. Koschorke, Polemik 198-202.) In diesem Sinne erweist sich die suchende Maria von Magdala aus Joh 20 als vorbildliche Gnostikerin.

¹⁰⁶ King, Gospel of Mary Magdalene 611. Maria greift die Vorstellung vom „Menschensohn“ auf, spricht aber nur vom „Menschen“; „die verschiedenen Formulierungen über das wahre Menschsein im EvMar zeigen, daß der AutorIn verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten zur

scher Anthropologie und Soteriologie führt die Erkenntnis der Identität des eigentlichen, spirituellen Selbst mit dem Göttlichen jenseits der körperlichen Verstrickungen in der materiellen Welt (wozu etwa auch die geschlechtliche Differenz gehört) zur Erlösung. In diesem Prozess spiritueller Vervollkommnung nimmt nun der Erlöser bloß eine vorbereitende¹⁰⁷ Funktion wahr – „als ein Führer, der den Zugang zu geistlichem Verstehen eröffnet“¹⁰⁸: Er weist die JüngerInnen auf ihr wahres Ich in ihrem Inneren hin, aber sie müssen es selbst entdecken.¹⁰⁹ Da Maria Magdalena dieses Ziel bereits erreicht hat, kann sie zu einer Lehrerin und Führerin der anderen JüngerInnen werden.

Die Bedeutung von συνήρτηκεν ἡμᾶς (Z. 12) ist nicht eindeutig zu klären. Lührmanns Interpretation setzt bei der typisch gnostischen soteriologischen Konzeption einer Verbindung des männlichen und des weiblichen Elements im vollkommenen Menschen an – welche Maria Magdalena mit ihrem Kuss vollziehe –,¹¹⁰ wohingegen King nicht die Einzelnen, sondern die Gruppe der JüngerInnen als Gegenstand der Vereinigung ins Auge fasst.¹¹¹

Maria wandte ihren Verstand zum Guten (Z. 12-14)

Im Gegensatz zum Schlussteil des Evangeliums rufen Marias Worte an dieser Stelle bei den JüngerInnen keinen Widerspruch hervor, vielmehr gelingt es ihr, ihnen Jesu Botschaft nahe zu bringen und ihren νοῦς zum ἀγαθόν zu wenden (Z. 13).

Das substantivierte Adjektiv bezieht sich hier syntaktisch nicht auf den Erlöser, sondern scheint eher einen gnostischen terminus technicus darzustellen; dafür spricht auch, dass in der koptischen Übersetzung der griechische Begriff beibehalten wurde. Der Terminus taucht bereits in 7,17-20 auf: „That is why the Good (ἀγαθόν) came into your midst, to the (essence) of every na-

Verfügung standen“ (Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 762) – möglicherweise wurde das Syntagma ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zuvor nur verwendet, um bewusst an den ntl. Sprachgebrauch anzuknüpfen.

¹⁰⁷ Vgl. dazu den koptischen Text in 9,19f.; Till, Schriften 67, übersetzt: „er hat uns bereitet“, entsprechend übersetzen Wilson/MacRae, Gospel 461: „he has prepared us“. – Einen anderen Akzent setzt de Boer, Gospel 70: „an act of recreation“ (vgl. ebd. 66, 71-73).

¹⁰⁸ Pagels, Versuchung 16; vgl. auch ebd. 187f.

¹⁰⁹ Vgl. King, Gospel of Mary Magdalene 611; Marjanen, Woman 108.

¹¹⁰ Vgl. Lührmann, Fragmente 332f.

¹¹¹ Vgl. King, Gospel of Mary Magdalene 611: „The Greek text ... emphasizes that the Savior ‚united‘ the disciples. Mary fosters the ideal of group unity by placing the other disciples on the same level with her; she includes them with herself among those who have ‚been made into true human beings.‘ This ideal of group unity is later shattered by the disciples’ dispute over the legitimacy of Mary’s teaching and leadership.“

ture (φύσις), in order to restore (καθιστάναι) it to its root.“¹¹² Daraus schließt Marjanen: „The ‚good‘ is something which grants people a possibility of overcoming the unfortunate mixture of their true nature with matter and thus of attaining the restoration to their proper origin. If the ‚good‘ is not the Savior, the closest alternative which can fulfill the function presented here is the gnosis taught by him.“¹¹³ Als weitere Belege für eine Verwendung von ἀγαθόν in diesem Sinne führt er TracTrip 81,24-29¹¹⁴; 119,23f.¹¹⁵ sowie TestVer 56,7¹¹⁶ an, wobei in diesen Passagen die Bedeutung von ἀγαθόν zwischen der Bezeichnung der Realität des Lichtreichs einerseits und deren Kenntnis (Gnosis) andererseits oszilliert.¹¹⁷

So versucht Maria von Magdala im EvMar also, den JüngerInnen die Gnosis ihres eigentlichen, spirituellen Wesens, das dem himmlischen Bereich angehört, der wahren φύσις ihres Menschseins, als Lehre Jesu zu eröffnen, – und kann sie „zum Guten“ führen, womit sie eine fundamentale Wende erzielt.¹¹⁸ Daraufhin beginnen jene, die erinnerten Aussprüche des Erlösers untereinander zu diskutieren (Z. 13f.); das Gespräch der JüngerInnen nimmt eine andere Richtung.

Die Einladung durch Petrus (Z. 14-17)

Maria von Magdala scheint sich an dieser Diskussion der JüngerInnen bisher nicht beteiligt zu haben, da Petrus sich nun als Sprecher der übrigen Jünge-

¹¹² Übersetzung von Wilson/MacRae, Gospel 457.

¹¹³ Marjanen, Woman 108. Klauck, Evangelien 210, setzt ἀγαθόν mit dem Erlöser gleich; vgl. de Boer, Gospel 52: „The Good One in GosMar 9.22 ... seems to be identical with the Son of Man ... Both the Saviour and the Son of Man are references to Jesus in the New Testament writings ...“

¹¹⁴ Hier wird die „Metanoia“ des Logos beschrieben – als eine Abwendung vom Bösen hin zum Guten; in der Folge kann jener zum Pleroma zurückkehren. Vgl. Bibel der Häretiker 68 (TracTrip 81,20ff.).

¹¹⁵ „Das psychische Geschlecht, da es in der Mitte war, als es hervorgebracht und niedergelegt wurde, ist zweifach in bezug auf seine Bestimmung – (sowohl) zum Guten als auch zum Bösen.“ (Übersetzung aus Bibel der Häretiker 91.)

¹¹⁶ „The author of the *Testimony of Truth*, although influenced by many Valentinian ideas and probably originating in a Valentinian Gnostic group, criticizes the disciples of Valentinus saying that they ‚leave the good‘ (56,7).“ (Marjanen, Woman 109.) Vgl. Bibel der Häretiker 530.

¹¹⁷ Vgl. Marjanen, Woman 109, mit Anm. 66.

¹¹⁸ Vgl. King, Gospel of Mary Magdalene 610: „This ‚conversion‘ is the very essence of salvation.“

rInnen¹¹⁹ (οἶδαμεν, Z. 15) ausdrücklich an sie wendet, damit auch sie ihren Beitrag dazu leiste, die Worte Jesu in Erinnerung zu bringen¹²⁰ (vgl. Z. 16f.). Es ist also der für die „Großkirche“ repräsentative Apostel schlechthin, „who grants her the invitation to participate in the process of preserving the authentic Jesus tradition“¹²¹. Ferner redet er sie mit „Schwester“ an (Z. 15), „eine Bezeichnung, die wir sonst in keiner gnostischen Schrift aus seinem Munde hören; eine Bezeichnung, die Ebenbürtigkeit, Gleichstellung ausdrückt und die das sonst für den gnostischen Petrus charakteristische Rivalitätsdenken nicht erkennen läßt“¹²². Mit seiner Bitte akzeptiert er hier ihre Rolle als Lehrerin und bezeugt auch ihren besonderen Status, indem er anerkennt, dass der Erlöser sie mehr als die übrigen Frauen (im Unterschied zu 18,14f. – zumindest nach der koptischen Fassung – und zu EvPh 63,34-64,5/§ 55b aber nicht mehr als alle anderen JüngerInnen, ihn selbst eingeschlossen) geliebt habe (Z. 15f.; vgl. ihre Erstnennung in den synoptischen Frauenkatalogen); aus dem Kontext erschließt sich ein – wenngleich nicht deutlich explizierter – Zusammenhang von Jesu Liebe und Marias Wissen. Indem Petrus jedoch Marias Autorität von ihrer (bloßen) Bevorzugung unter den Frauen herleitet, schränkt er diese damit gleichzeitig wieder ein.¹²³

Seine Aufforderung an Maria Magdalena lautet, sie solle ihm und den übrigen JüngerInnen die ihr bekannten Worte des Erlösers mitteilen, welche sie selber nicht gehört hätten (Z. 16f.), da sie aufgrund ihres Naheverhältnisses zu ihm womöglich das gemeinsame Erinnerungswissen ergänzen könne. Keineswegs erwartet er als Antwort jedoch die Wiedergabe einer ausschließlich ihr (im Geheimen) zuteil gewordenen Offenbarung.

¹¹⁹ Seine traditionelle Rolle wird im EvMar offensichtlich durchaus anerkannt, wenn auch gegenüber derjenigen Marias von Magdala nivelliert (wie im JohEv gegenüber dem Geliebten Jünger).

¹²⁰ Die koptische Fassung in 10,4f. betont: „Sage uns die Worte des Erlösers (σωτήρ), deren du dich erinnerst ...“ (Übersetzung von Till, Schriften 69. Dieses Element findet sich in der griechischen Textversion erst in Marias Antwort). Vgl. auch das Setting der EpJac, wo die Zwölf die jeweils an sie ergangenen geheimen und öffentlichen Worte Jesu zusammentragen und zu Büchern ordnen (dazu Petersen, Werke 140f.).

¹²¹ Marjanen, Woman 110.

¹²² Schmid, Maria Magdalena 16.

¹²³ Es scheint also, dass er ihre privilegierte Position doch nicht so „neidlos anerkennt“, wie Schmid, Maria Magdalena 16, meint. Petersen, Werke 142, sieht in der Bitte des Petrus bereits „eine gewisse Spannung ...: Er setzt einerseits das größere Wissen Marias allen anderen gegenüber voraus, erkennt aber andererseits ihre Überlegenheit über alle anderen nicht an. Hier ist der später ausgeführte Konflikt zwischen Petrus und Maria schon vorbereitet.“

Marias geheime Offenbarung (Z. 17ff.)

Gleich zu Beginn ihrer Rede eröffnet Maria von Magdala den JüngerInnen, dass sie nun das verkünden werde, was ihnen verborgen sei (Z. 18), und gibt ihnen damit bereits zu verstehen, dass die von ihr im Folgenden referierten Worte des Erlösers ihnen nicht bloß entgangen, sondern ursprünglich auch gar nicht an sie gerichtet gewesen seien.¹²⁴

Daraufhin beginnt sie (ἤρχεν, Z. 18), ihnen von einer Vision zu berichten: „Als ich¹²⁵ einmal¹²⁶ in einem ὄραμα¹²⁷ den Herrn sah ...“ (Z. 19). Im Folgenden bleibt unklar, ob sich der anschließende Dialog mit Jesus reflektierend auf eine bereits vorausgegangene Vision zurückbezieht¹²⁸ oder *innerhalb* dieser anzusiedeln ist; die Maria zuteil gewordene esoterische Belehrung lässt sich – insbesondere auch aufgrund der fragmentarischen Textüberlieferung – nicht näher situieren. Dass ihre Ausführungen auf einer direkten Offenbarung (in Form einer nachösterlichen Vision?) basieren, garantiert deren Authentizität, da ihr Inhalt auf diese Weise letztlich dem Erlöser selbst zugeschrieben und dadurch autorisiert wird.¹²⁹

¹²⁴ Der koptische Text in 10,8f. tendiert noch eindeutiger in diese Richtung, als dies das griechische Verb λαθάνειν („unbekannt, verborgen sein“, aber auch „unbemerkt bleiben, entgehen“: vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 947; Pape, Handwörterbuch II 14; Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1028f.) auszudrücken vermag: „Was euch verborgen ist, werde ich euch verkündigen.“ (Übersetzung von Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 759; vgl. Till, Schriften 69.) / „What is hidden from you I will proclaim to you.“ (Übersetzung von Wilson/MacRae, Gospel 461.) Vgl. dazu King, Gospel of Mary Magdalene 611f.; dies., Controverse 58. Nach Hartenstein, Lehre 149, betont der BG Marias Rolle gegenüber der (vermutlich ursprünglichen) griechischen Textfassung stärker: „So besteht ein klarer Gegensatz zwischen ihrem Wissen und der Unwissenheit der übrigen, der durch nichts relativiert wird.“

¹²⁵ Dass der griechische Text mit einem betonten „ich“ (im koptischen Fragment sogar doppelt gesetzt) beginnt, zeigt für Mohri, Maria Magdalena 275, Marias Autoritätsanspruch.

¹²⁶ πότε ist – entgegen der Interpretation bei King, Gospel of Mary Magdalene 630, Anm. 28 – nicht numerisch zu verstehen (vgl. Liddell/Scott/Jones, Lexicon 1454; Pape, Handwörterbuch II 688f.; Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch 1393).

¹²⁷ Siehe insbesondere Mt 17,9; Apg 9,10; 18,9.

¹²⁸ Siehe Anm. 67. Deren Inhalt wird dann freilich nicht wiedergegeben – zumindest was die erhaltenen Teile der Schrift betrifft. Da an dieser Stelle die griechische wie die koptische Textüberlieferung abbrechen, ist der Konnex von Vision und Dialog unklar, ebenso bleibt offen, wie hier die Offenbarung des Seelenaufstiegs eingebettet ist, von der wir nur noch den Schluss haben. – Wie etliche andere entscheidet sich Petersen, Werke 153, für die Gleichzeitigkeit von Marias Vision und ihrem Gespräch mit Jesus. Anders Hartenstein, Lehre 153-155 (sie zieht darüber hinaus eine vorösterliche Situierung der Offenbarung in Betracht); ähnlich Schaberg, Resurrection 172, 198 (gegen eine strikte Alternative von vor-/nachösterlich); de Boer, Gospel 74f.; Attridge, Scholarship 162 („two visions“).

¹²⁹ Vgl. King, Gospel of Mary Magdalene 612.

Das gehäufte Auftreten von Termini aus dem Wortfeld *Sehen* an dieser Stelle erinnert sofort an Joh 20, wo ebenfalls das Sehen Marias mehrmals betont wird (vgl. insbesondere POx 3525, Z. 19: ἰδοῦσης τὸν κύριον – allerdings explizit ἐν ὄραματι; Z. 20: κύριε, ... σὲ εἶδον¹³⁰ / Joh 20,14 θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν; 20,18: ἑώρακα τὸν κύριον). Doch im Gegensatz zum „Sehen des Herrn“ in der kanonisch gewordenen Tradition, das als Bezeugung der Auferstehung Jesu referiert wird (sowie zur Legitimation der Autorität der ZeugInnen), geht es im EvMar „darum, in einer Vision des Auferstandenen Zugang zu jenseitigem Wissen zu erlangen“¹³¹. Während wir in Joh 20,18 hinsichtlich des Inhaltes der Offenbarung des Auferstandenen bloß auf V. 17 verwiesen werden, worauf sich καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ zurückbezieht, folgt nun auf Marias Einleitung, den Herrn gesehen zu haben, ein langer Offenbarungsmonolog, der verschiedene ineinander verschachtelte Gesprächsebenen wiedergibt. Es scheint, als ob die Szene im EvMar direkt an Joh 20,18 anknüpft und dabei den Inhalt der Worte Jesu näher ausfaltet.¹³² In dieser Hinsicht erweist sich nämlich eine weitere Übereinstimmung als bemerkenswert, insofern Marias Bericht vom (Wieder-)Aufstieg der Seele in die himmlische Sphäre im EvMar an Jesu (Wieder-)Aufstieg zum Vater in Joh 20,17 (vgl. das zweimalige ἀναβαίνω) anknüpfen kann.¹³³

Im POx 3525 ist nur noch der Anfang des Dialoges Marias mit dem Herrn erhalten: κύριε, σήμερον σ[ὲ εἶδον.] (Z. 20.) Als Jesu Antwort rekonstruiert Parsons: μακαρία εἰ σύ ... (Z. 20).¹³⁴ BG 10,14-23 fährt fort:

¹³⁰ Petersen, Werke 153, sieht in der sperrigen Wiederholung eine Hervorhebung der Verbindung mit Joh 20,18 als zentraler Aussage Marias. Auch Klauck, Evangelien 213, erklärt mit der Verarbeitung von Joh 20,14-18 die eigentümliche Doppelung der referierten Vision einerseits und der (im koptischen Text noch deutlicher) diesbezüglich an den Herrn adressierten direkten Rede andererseits, woraus der unklare Status der Vision resultiert.

¹³¹ Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 763.

¹³² Vgl. auch Lührmann, Fragmente 326f., 337; Tardieu, Écrits 231; Hartenstein, Lehre 157f.; Jensen, Weg 45; D'Angelo, Note 535f. In der visionären Maria sieht Letztere eine enge Kontinuität der beiden Evangelien und zeichnet ein historisches Bild Marias von Magdala als – noch im 2. Jh. als solche weithin bekannte – Prophetin (vgl. dies., Mary Magdalen 112ff.). Schaberg, Resurrection, tendiert dazu, das Porträt Marias von Magdala im EvMar als gegenüber den kanonischen Texten ursprüngliche Magdalenentradition zu werten.

¹³³ Vgl. auch D'Angelo, Note 535; weiters Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 763: „... dies könnte der Anlaß gewesen sein, gerade Maria zur Übermittlerin des Wissens um den Seelenaufstieg zu machen“; außerdem Hartenstein, Was euch verborgen ist 100: „Im JohEv sind das nur wenige Worte, aber es sind Worte, die niemand sonst gehört hat.“ Handelt es sich „um das visionäre Mit- und Nacherleben des Seelenaufstiegs Jesu“ (Petersen, Werke 154)? Siehe aber auch Joh 3,13; 6,62 (vom Menschensohn); außerdem Eph 4,8-10; Hebr 4,14 (dazu de Boer, Gospel 26).

¹³⁴ Vgl. Lührmann, Fragmente 325. Siehe auch die stereotypen Antworten Jesu in der PS. De Boer, Gospel 89, hebt die parallele Bezeichnung des Erlösers hervor.

„... weil du nicht wankst, wenn du mich siehst! Denn (γάρ) wo der Verstand (νοῦς) ist, dort ist der Schatz.‘ Ich sagte zu ihm: ‚Herr, jetzt (sage mir): Wer die Vision (ὄραμα) sieht, sieht er sie mit der Seele (ψυχή) oder dem Geist (πνεῦμα)?‘ Der Erlöser (σωτήρ) antwortete und sagte: ‚Er sieht sie nicht mit der Seele (ψυχή) und nicht (οὐδέ) mit dem Geist (πνεῦμα), sondern (ἀλλά) der Verstand (νοῦς), der in der Mitte von diesen beiden ist, er ist es, der die Vision (ὄραμα) sieht, und er ist es, der [...‘¹³⁵

Mit dieser reflektierenden Betrachtung über das ὄραμα sowie den es rezipierenden νοῦς als mittlerer Instanz zwischen ψυχή und πνεῦμα bricht auch der koptische Text ab.

Als der Herr Maria von Magdala erscheint, erkennt sie ihn sofort – im Unterschied zur Anagnorisszene in Joh 20 – und hält seinem Anblick stand, ohne zu wanken (10,14f.).¹³⁶ Dadurch wird sie als würdige Gnostikerin gekennzeichnet, wie die Seligpreisung hervorstreicht. In der antiken Denkweise galt die unerschütterliche Standfestigkeit als eine besondere spirituelle Tugend und wurde demgemäß auch in gnostischen Schriften als vorbildhaftes Ideal herausgestellt.¹³⁷

„Wo nämlich der νοῦς ist, da ist der Schatz“ (10,15f.)¹³⁸. Denn der νοῦς ist für das ὄραμα, die Vision, in welcher erkenntnisvermittelnde Offenbarung geschieht, offen (10,21-23) – und für das ἀγαθόν. Da der νοῦς von Maria Magdalena bereits auf das ἀγαθόν gerichtet ist, zu dem die Sehende auch die anderen JüngerInnen hinführen möchte (vgl. Z. 13 / 9,21f.), kann sie eine direkte Offenbarung vom Erlöser empfangen – und lässt auch andere an ihrem überlegenen Wissen partizipieren.¹³⁹

¹³⁵ Übersetzung von Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 759 (die griechischen Begriffe habe ich eingefügt: siehe Till, Schriften 69; Wilson/MacRae, Gospel 463).

¹³⁶ Anders als in vielen ikonographischen Darstellungen ist auch in der joh Szene (nur) von ihrem *Stehen* die Rede; in Joh 20 fehlt ebenfalls der oft mit Erscheinungen verbundene Topos der Furcht.

¹³⁷ Vgl. Marjanen, Woman 111; Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 762; Petersen, Werke 154; Hartenstein, Lehre 154; Klauck, Evangelien 213; außerdem King, Gospel of Mary Magdalene 612: „Mary’s stability illustrates her conformity to the unchanging and eternal spiritual world and provides one more indication of her advanced spiritual status.“ – De Boer, Gospel 27, 75f., denkt an das Nichtwanken der Gerechten in den Ps (siehe etwa das Zitat von Ps 16,8 in Apg 2,25); der Kontext ist hier jedoch anders.

¹³⁸ Eine ähnliche Formulierung, jedoch mit einem anderen Druckpunkt, findet sich auch in Mt 6,21: ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου. Vgl. auch Lk 12,34. Allerdings betonen sowohl Q als auch das EvMar die Immaterialität des Schatzes. Siehe außerdem 2 Kor 4,6f.; Kol 2,3 (Konnex θησαυρός – γνῶσις).

¹³⁹ Dazu Marjanen, Woman 111: „... it becomes evident that the recollection of the words of Jesus was not what Mary expected or wished to happen as she turned the hearts of the disciples to the ‚good.‘ Her obvious purpose was to encourage them to seek new revelations of

1.5. PRyl 463

1.5.1. Text¹⁴⁰*Recto*

- κα¹⁴¹
- 1 τὸ λοιπὸν δρόμου και[ρο]ῦ χρόνου
 - 2 αἰῶνος ἀνάπαυσιν ἐ[ν] σιγῇ· ταῦ-
 - 3 τ[α] εἰποῦσα ἡ Μαριάμμη ἐσιώπη-
 - 4 σε[ν] ὡς τοῦ σωτήρος μέχρι ὧδε
 - 5 εἰρηκότος. Ἄνδρέας λέγει[ι· ἀ]δελ-
 - 6 φοί, τί ὑμῖν δοκεῖ πε-¹⁴²
 - 7 ρὶ τῶν λαληθέντων; ἐγὼ μὲν
 - 8 γὰρ οὐ πιστεύω ταῦτα <τ>[ὸ]ν σ[ω-]
 - 9 τῆρα εἰρηκέναι· ἐδόκει γ[ὰρ ἔτε-]
 - 10 ρογνωμονεῖν τῇ ἐκ[ε]ίν[ου δια-]
 - 11 νοίᾳ. περὶ τοιούτ[ω]ν πρα[γμά-]
 - 12 των ἐξεταζόμενος <λέγει Πέτρος>· ὁ σω[τήρ]
 - 13 λάθρα γυν[α]κί ἐλάλει καὶ <οὐ> φ[α-]
 - 14 νερώς ἵνα πάντες ἀκούσω[μεν;]
 - 15 [μὴ ἀ]ξιολογώτεραν ἡ[μ]ῶν [αὐτήν]
 - 16 [ἀποδείξει ἢ]θε[λε; ...]

An dieser Stelle liegt eine Textlücke von etwa vier Zeilen vor, in denen Marias Reaktion geschildert wird (vgl. BG 18,1-5).¹⁴³

Verso

- κβ
- 1 τοῦ σωτήρος; Λευε[ι]ς λέγει Πέτρῳ·
 - 2 Πέτρε, ἀ[εῖ] σο[ι] τὸ ὀργίλον παρὰ κει-
 - 3 ται· καὶ ἄρπ οὕτως συνζητεῖ[ς] τῇ
 - 4 γυναικί ὡς ἀντικείμενος αὐτῇ.
 - 5 εἰ ὁ σωτή[ρ] ἀξίαν αὐτὴν ἠγήσατο,

spiritual truths, i.e., the gnosis. By communicating her own vision she wants to lead them to a new way.“ Außerdem King, Gospel of Mary Magdalene 612.

¹⁴⁰ Wie beim POx 3525 übernehme ich auch hier den Text von Lührmann, Fragmente 328f. – wiederum mit anders gesetztem Akzent bei ἀδελφοί (r 5f.). Einen guten Eindruck vom Zustand des Papyrus gewinnt man bei Wilson/MacRae, Gospel 466, 468, 470.

¹⁴¹ κα = 21 (Paginierung des Blattes).

¹⁴² Hier findet sich im PRyl 463 eine Dittographie (<πε[ρ]ι των> πε-/ρι των λαληθεντων). Vgl. Lührmann, Fragmente 328; Wilson/MacRae, Gospel 466; Pasquier, Évangile 42; de Santos Otero, Evangelios 107; Till, Schriften 24; Carratelli, Nota 266.

¹⁴³ Vgl. Lührmann, Fragmente 329; Marjanen, Woman 112, Anm. 74.

6 σὺ τίς εἶ ἐξουθενῶν αὐτήν; πάν-
 7 τως γὰρ ἐκεῖνος εἰδὼς αὐτήν ἄσ-
 8 φ[αλ]ῶ[ς] ἠγάπησεν· μᾶλλ[ο]ν αἰσχυ(ν-)
 9 θῶ[μεν] καὶ ἐνδυσάμενο[ι] τὸν
 10 τ[έλειο]ν ἄν(θρωπ)ον¹⁴⁴, ἐκεῖνο τὸ προστα<χ>-
 11 θ[ἐν ἡ]μῖν π[ο]ιήσωμεν· κηρύξω-
 12 μ[εν τὸ] εὐαγγ[έ]λιον, μηδὲν ὁ[ρ]ίζον-
 13 τ[ε]ς μ[η]δὲ νομοθετ[ο]ῦντες ὡς εἶ-
 14 π[εν ὁ] σωτήρ. [ταῦ]τα εἰπὼν ὁ Λευ-
 15 [εἰς μὲ]ν ἀπ[ελθὼν] ἤρχεν κη[ρῦς-]
 16 [σειν τὸ εὐαγγέλι]ον.
 17 [τὸ εὐαγγέλιον
 18 κατὰ
 19 Μαριάμμη]

Recto

„... (1) Fortan (werde ich) Ruhe vom Lauf der Zeit des Zeitraumes (2) des Äons (finden)¹⁴⁵,
 in Schweigen“; nach die-(3)sen Worten verstumm-(4)te Maria, da der Erlöser bis zu diesem
 Punkt (5) gesprochen habe.¹⁴⁶ Andreas sagt: „Brü-(6)der (und Schwestern?)¹⁴⁷, was meint ihr
 hin-(7)sichtlich des Gesagten? Ich für meinen Teil (8) glaube nämlich nicht, dass dies der
 Er-(9)löser gesagt hat; denn sie schien eine (10) mit dem Denken von jenem nicht übereinstimmende
 Meinung zu vertreten.“ (11) Über die derartigen Din-(12)ge urteilend, sagt Petrus:
 „Sprach der Erlöser (13) heimlich mit einer Frau und nicht öf-(14)fentlich, damit wir alle
 es hören? (15) Wollte er sie etwa als bedeutender als uns (16) erweisen?“ ...

Verso

„... (dass ich lüge hinsichtlich)¹⁴⁸ (1) des Erlösers?“ Levi sagt zu Petrus: (2) „Petrus, immer
 neigst du zum Jähzorn; (3) und eben streitest du so mit der (4) Frau, als ob du ihr Widersacher
 wärst. (5) Wenn der Erlöser sie für würdig gehalten hat, (6) wer bist *du*, dass du sie ver-
 achtet? Denn (7) gewiss – da er sie genau kannte – (8) liebte jener sie;¹⁴⁹ wir wollen uns

¹⁴⁴ Wie im POx 3525 begegnet uns auch hier eine abgekürzte Form von ἄνθρωπος. Vgl. Lührmann, Fragmente 328.

¹⁴⁵ Als einleitendes Verb ist εὐρήσω zu ergänzen (vgl. Lührmann, Fragmente 328).

¹⁴⁶ ὡς mit dem Genetivus absolutus bezeichnet hier – im Unterschied zum komparativen „als ob“ – einen subjektiven Grund (dazu Bornemann/Risch, Grammatik 252, § 246.c).

¹⁴⁷ Zur inklusiven Übersetzung siehe oben Anm. 65. Um die direkte Rede des Andreas wiederzugeben, könnte freilich der androzentrische Ausdruck ganz gut passen.

¹⁴⁸ Hier ist entsprechend BG 18,5 ψεύδομαι περί zu ergänzen (vgl. Carratelli, Nota 267; Lührmann, Fragmente 329). Zur Konstruktion siehe BG 18,5.

¹⁴⁹ Diese Übersetzung empfiehlt sich aufgrund der Konstruktion im koptischen Text, welcher die griechischen Termini πάντως, σωτήρ, ἀσφαλῶς beibehält. Ordnet man ἀσφαλῶς hingegen ἠγάπησεν zu, ergibt sich als Alternative: *Denn da er sie sicher/genau (πάντως) kannte, liebte jener sie ohne Schwanken (unerschütterlich/fest/ununterbrochen)*. (Vgl. auch Bauert/Aland/Aland, Wörterbuch 238.) Dementsprechend übersetzt Mohri, Maria Magdalena 260: „Denn jener kannte sie genau (und) liebte sie unaufhörlich.“

vielmehr (9) schämen, den (10) vollkommenen Menschen anziehen und jenes, was (11) uns aufgetragen ist, tun: wir wollen (12) das Evangelium verkünden, ohne etwas zu bestimmen (13)men und ohne Gesetze zu erlassen, wie (14) der Erlöser gesagt hat.“ Nach diesen Worten (15) ging Levi seinerseits weg und begann, (16) das Evangelium zu verkünden. (17) Das Evangelium (18) nach (19) Maria.

Da die *koptische Version* gegenüber der griechischen Fassung zum Teil erhebliche Unterschiede aufweist, zitiere ich zum Vergleich Tills Übersetzung der entsprechenden Passage des koptischen Textes (BG 17,4-19,5):

„... Von dieser Zeit an werde ich die Ruhe (ἀνάπαυσις) erlangen zur Zeit (χρόνος) des Zeitpunktes (καιρός) des Äons (αἰών) in Schweigen.“¹⁵⁰ Als Maria das gesagt hatte, schwieg sie, so daß (ὥστε) (also) der Erlöser (σωτήρ) bis hierher mit ihr gesprochen hatte. Andreas aber (δέ) entgegnete und sprach zu den Brüdern: „Sagt, was ihr meint betreffs dessen, was sie sagte. Ich wenigstens (μέν) glaube (πιστεύειν) nicht, daß der Erlöser (σωτήρ) das gesagt hat. Denn (γάρ) sicherlich sind diese Lehren andere Meinungen.“ Entgegnend sprach Petrus betreffs dieser derartigen Dinge (und) fragte sie (pl.) über den Erlöser (σωτήρ): „Sprach er denn (μήτι) mit einem Weibe heimlich vor uns und nicht offen? Sollen wir umkehren und alle auf sie hören? Hat er sie uns gegenüber bevorzugt?“ Darauf (τότε) weinte Maria und sprach zu Petrus: „Mein Bruder Petrus, was glaubst du denn? Glaubst du, ich habe das selbst eronnen in meinem Herzen oder (ἢ) ich lüge über den Erlöser (σωτήρ)?“ Lewi entgegnete (und) sprach zu Petrus: „Petrus, du bist von je her aufbrausend. Nun sehe ich, wie du dich gegen die Frau ereiferst (γυμνάζεσθαι) wie die Widersacher (ἀντικείμενος). Wenn der Erlöser (σωτήρ) sie aber (δέ) würdig (ἄξιος) gemacht hat, wer bist denn (δέ) du, daß du sie verwirfst? Sicherlich (πάντως) kennt der Erlöser (σωτήρ) sie ganz genau (ἀσφαλῶς). Deshalb hat er sie mehr als uns geliebt. Wir sollen uns vielmehr (μᾶλλον) schämen, den vollkommenen (τέλειος) Menschen anziehen, [uns so formen (?), wie (κατ)ά er (es) uns aufgetragen hat, und das Evangelium (εὐαγγέλιον) verkünden, ohne daß wir ein weiteres Gebot (ῥος) oder (οὐδέ) ein weiteres Gesetz (νόμος) erlassen außer (παρά) dem, was der Erlöser (σωτήρ) sagte.“ Als [aber Lewi das gesagt hatte,] schickten sie sich an (ἄρχεσθαι) zu gehen, [um zu verkündigen und zu predigen.¹⁵¹ Das Evangelium (εὐαγγέλιον) nach (κατά) Maria.¹⁵²

¹⁵⁰ Diese Stelle ist nicht eindeutig zu verstehen, daher führe ich mehrere divergente Übersetzungen von 17,4-7 an:

„Von dieser Zeit an werde ich Ruhe von der Zeit, dem Augenblick, dem Äon empfangen in Schweigen.“ (Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 760.)

„From this time on will I attain to the rest (ἀνάπαυσις) of the time (χρόνος), of the season (καιρός), of the aeon, in silence.“ (Wilson/MacRae, Gospel 465, 467.)

„... désormais, je vais atteindre le repos du temps du temps, (qui est le repos de) l'éternité, en silence.“ (Tardieu, Écrits 80.)

„Désormais j'obtiendrai le repos hors du moment du temps de l'Éon, en Silence.“ (Pasquier, Évangile 43.)

¹⁵¹ Wilson/MacRae sind gegenüber Tills Rekonstruktion skeptisch; ihre Übersetzung lautet: „When [] and they began ...“ (dies., Gospel 469). Hervorhebung durch die Verfasserin.

¹⁵² Till, Schriften 75, 77, 79.

1.5.2. Textkritik

Aufgrund des wesentlich besseren Erhaltungszustandes des PRyl 463 erscheint ein eigenes Kapitel zur Textkritik hier durchaus als gerechtfertigt, während beim POx 3525 die Diskussion des äußerst fragmentarischen Textes durch die Rekonstruktionsprobleme dominiert wird.¹⁵³ An manchen Stellen zeigt sich nämlich der identifizierte Text des Fragments korrumpiert, wobei unklar bleibt, ob diese Verderbnis bereits beim vorausgehenden Überlieferungsprozess der betreffenden Passage oder erst bei der im PRyl 463 vorliegenden Abschrift eingetreten ist; jedenfalls kann man davon ausgehen, dass der PRyl 463 in etlichen Fällen nicht den Originaltext des EvMar bietet.¹⁵⁴

Hinweise auf mögliche Abschreibfehler ergeben sich insbesondere auch aus einem Vergleich mit der entsprechenden koptischen Version, die anscheinend – trotz ihres jüngeren Datums – an mehreren Stellen größere Nähe zum verlorenen Original aufweist.

Dies ist beispielsweise der Fall bei der im PRyl 463 fehlenden Redeeinleitung für den Kommentar des Petrus (der hier – entgegen BG 17,16-18 – in die Rede des Andreas inkludiert ist). Da sich Levi mit seiner Entgegnung jedoch auch in der griechischen Fassung explizit (und ausschließlich) an Petrus wendet (v 1f.: ... Λευεῖς λέγει Πέτρῳ· Πέτρε, ...), liegt hier offensichtlich eine Auslassung vor, sodass in r 11f. „die Emendation λέγει Πέτρος entsprechend

¹⁵³ Auch beim PRyl 463 differieren die Textrekonstruktionen zum Teil. Lührmann folgt zu meist Kapsomenos, S.G., „ΤΟ ΚΑΤΑ ΜΑΡΙΑΜ ΑΠΟΚΡΥΦΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ,“ *Athena* 49 (1939) 177-186 (der Artikel stand mir nicht zur Verfügung, ich beziehe mich daher hauptsächlich auf die Angaben bei Lührmann und Pasquier): so bei dessen Rekonstruktionen δια]νοία (r 10f.), ἀκούσω[μεν (r 14), κηρύξωμ[εν (v 11f.) wie auch bei r 15f. (entsprechend v 5) – gegenüber Roberts' Vorschlägen ἐν]νοία, ἀκούσα[μεν, κηρύσ{ε}σ[ειν, [τὶ ἀ]ξιολογώ-τερον α[.]ων. (Vgl. Lührmann, Fragmente 328f.; Pasquier, Évangile 43, 45; Carratelli, Nota 266; Mohri, Maria Magdalena 261.) Die doppelte Setzung von εὐαγγέλιον in v 16f. (einerseits als Objekt zu κηρύσσειν, andererseits als Teil der subscriptio) findet sich bei Carratelli, Nota 267, sowie Lührmann, Fragmente 329f., jedoch verwendet nur Lührmann in der subscriptio die Namensform Μαριάμμη (Μαριάμμη, v 19 – statt Μαριάμ: vgl. Carratelli, Nota 267; Pasquier, Évangile 46; de Santos Otero, Evangelios 108; Till, Schriften 25; Puech/Blatz, Evangelien 313; sowie die Titel der Aufsätze von Till und Kapsomenos) – wie sie dort „entsprechend der Schreibung des Namens in PRyl 463 und POx 3525 lauten muß“ (Lührmann, Fragmente 330).

¹⁵⁴ Um einfache Korrekturen handelt es sich etwa bei εἰποῦσα in r 3 (anstatt des überlieferten επουσα), ὑμῖν in r 6, ἡμῖν in v 11 (statt υμειν bzw. η]μειν: so bei Wilson/MacRae, Gospel 466, 468; Pasquier, Évangile 42, 44; de Santos Otero, Evangelios 107f.; Till, Schriften 24f.), ταῦτα in r 8 (anstelle von ταυτε) und αἰσχυν/θῶμεν in v 8f. (überliefert ist in v 8 αἰσχυ-). (Vgl. Lührmann, Fragmente 328f.; Pasquier, Évangile 43, 45; Carratelli, Nota 266.) Hierher gehört auch die Dittographie in r 6f.

dem koptischen Text zwingend [ist], da nur sie den Fortgang der Geschichte erklärt¹⁵⁵.

In r 8 empfiehlt sich – entsprechend BG 17,14 – Kapsomenos' Konjektur <τ>[ὀ]ν anstelle des im Papyrus überlieferten σ[.]ν.¹⁵⁶ Ferner ist in r 13 – gemäß BG 17,20 – Roberts' Emendation <οὐ> notwendig, um den korrekten Sinn herzustellen.¹⁵⁷

Auch die Unterschiede gegenüber den in BG 17,4-19,5 verwendeten griechischen Termini¹⁵⁸ werfen Probleme auf, wobei sich am Schluss des EvMar

¹⁵⁵ Lührmann, Fragmente 331; vgl. auch Mohri, Maria Magdalena 260f. Während jedoch Kapsomenos in r 11 Πέτρος λέγει· einfügt (siehe dazu den textkritischen Apparat bei Pasquier, Évangile 43) – vor περι τοιούτων πραγμάτων ἐξεταζόμενος ... (r 11f.), das damit bereits zur Rede des Petrus gehört –, stellt Lührmann diese Redeeinleitung nach, nämlich in r 12, da dies vom koptischen Text her (BG 17,16f.) näherliegt (siehe ders., Fragmente 328, 331f.; Marjanen, Woman 112f., Anm. 74, stimmt seiner Rekonstruktion zu). Dazu passt auch, dass der Abschreibfehler möglicherweise aus der gleichen Endung -ος bei ἐξεταζόμενος und Πέτρος resultiert. – Seit Roberts wird das Partizip ἐξεταζόμενος immer wieder auf ὁ σωτήρ als Subjekt bezogen (vgl. Lührmann, Fragmente 331); siehe z. B. Pasquier, Évangile 42f.; de Santos Otero, Evangelios 107; Till, Schriften 25; Wilson/MacRae, Gospel 466f. (wobei Till und Wilson/MacRae die emendierte Redeeinleitung nicht einfügen).

¹⁵⁶ Vgl. Lührmann, Fragmente 328, Anm. 26; Pasquier, Évangile 43; Carratelli, Nota 267.

¹⁵⁷ Vgl. Carratelli, Nota 267; Lührmann, Fragmente 327f., Anm. 26, 332. Kapsomenos rekonstruiert des Weiteren am Ende von r 12 (nach BG 17,18) σω[τήρ μῆτι], was sinngemäß gut passt, da es den abwehrenden Charakter der Frage näher erhellt. (Vgl. Pasquier, Évangile 42f.; de Santos Otero, Evangelios 107.) Allerdings ist es mir, zumal ich das Fragment nicht selbst einsehen kann, unmöglich, ein Urteil darüber abzugeben, ob dies aufgrund der betreffenden Stelle im PRyl 463 zulässig ist. Wie bereits beim POx 3525 ersichtlich, tauchen die griechischen Ausdrücke im BG nicht immer auch im entsprechenden griechischen Text auf. Es könnte sich also ebensogut um eine spätere, der Verdeutlichung dienende Ausweitung des ursprünglichen Textes handeln. – Aufgrund von BG 18,19-21 schlägt Kapsomenos für v 13 ἦ ὡς vor (so bei Pasquier, Évangile 44; de Santos Otero, Evangelios 108). 18,19-21 bezieht sich seinerseits auf 8,21-9,3, wo Jesu Verbot, Bestimmungen oder Gesetze zu erlassen, ebenfalls durch den Zusatz παρά ... eingeschränkt ist; die griechische Version ist in dieser Hinsicht radikaler. Möglicherweise handelt es sich um eine sekundäre Hinzufügung, „intended to soften the radical character of the command“ (King, Gospel of Mary Magdalene 617). Da Kapsomenos jedoch – wie Roberts, der bereits eine ähnliche Emendation in Erwägung zog (vgl. Carratelli, Nota 267) und ὡς mit „than“ übersetzte – den vollständigen koptischen Text nicht kannte, konnte er nicht wissen, dass sich Levi hier auf die letzten Worte des Erlösers (vgl. bes. 8,21ff.) bezieht. (Vgl. Lührmann, Fragmente 327f., Anm. 26, 334, Anm. 41.) Kapsomenos' Konjektur ist hier also unnötig.

¹⁵⁸ Unterschiede bestehen in r 4 (ὡς – BG 17,8 ὡστε), r 5 (BG 17,10 δέ), r 12f. (BG 17,18 μῆτι), v 3 (συνζητεῖς – BG 18,9 γυμνάζεσθαι: vgl. POx 3525, Z. 13f.: συνζητεῖν gegenüber γυμνάζεσθαι in BG 9,23), v 4 (ἀντικείμενος – BG 18,10 Pluralform: vgl. dazu auch Pasquier, Évangile 100, Anm. 189), v 5f. (BG 18,10 und 12 δέ), v 10 (BG 18,17 Konstruktion mit κατὰ), v 12f. (μηδὲν ὀρίζοντες μηδὲ νομοθετοῦντες ὡς ... – BG 18,20f. ὅρος, οὐδέ, νόμος,

der meines Erachtens gravierendste Sinnunterschied ergibt: Während nämlich nach PRyl 463, v 14f. nur Levi Jesu Auftrag, das Evangelium zu verkünden, erfüllt – und somit die anderen JüngerInnen durch seine Worte nicht unmittelbar dazu bewegen konnte –, spricht der koptische Text an dieser Stelle im Plural, der jedoch nicht näher bestimmt wird (zumal auch am Anfang von BG 19 eine Textlücke vorliegt).¹⁵⁹ Wenn man zum Vergleich BG 9,22f. heranzieht (auch hier findet sich eine Pluralform von ἄρχεσθαι;¹⁶⁰ vgl. auch ἡρξαν in POx 3525, Z. 13), lässt sich eine gewisse Parallelität feststellen: Hier wie dort braucht es jemanden, der die JüngerInnen aus ihrer angespannten Gemütslage holt und sie an Jesu Auftrag erinnert – und wie es Maria Magdalena in p. 9 mit wenigen Worten schafft, die verzweifelten JüngerInnen wieder aufzurichten, könnte es in der Erzählwelt der koptischen Version womöglich auch Levi gelingen, die nun aggressiv-misstrauischen JüngerInnen an ihre eigentliche Aufgabe zu mahnen. Aus inhaltlich-strukturellen Gründen bezieht sich der Plural im koptischen Text demnach vermutlich auf die gesamte Gruppe der angesprochenen JüngerInnen. Analog brechen in ähnlichen Dialogschriften (z. B. der SJC) am Ende alle gemeinsam zur Verkündigung auf.¹⁶¹

Es ist tatsächlich seltsam, dass nach dem PRyl 463 das EvMar so abrupt mit einem Nachsatz über Levis alleinige Verkündigungstätigkeit endet, ohne eine solche zumindest auch von Maria Magdalena explizit zu erzählen, die ja dem Evangelium schließlich seinen Namen gibt; allerdings könnte Levi in dieser

παρά) und v 15 (ἡρχεν – BG 19,1 Pluralform). (Vgl. Till, Schriften 74-79; Wilson/MacRae, Gospel 464-471; Lührmann, Fragmente 322f., 336, Anm. 47f.)

¹⁵⁹ Marjanen, Woman 119, zieht zwei Möglichkeiten in Betracht, um wen es sich bei diesem Plural der dritten Person handeln könnte: Entweder entscheiden sich nach Levis Rede alle JüngerInnen dazu, den Verkündigungsauftrag zu erfüllen, – oder nur Levi und Maria Magdalena. Wenn er auch aufgrund des Kontextes die erste Alternative (welche anscheinend auch den Konsens der Forschung darstellt) für wahrscheinlicher hält, da sich Levi am Schluss seiner Rede klar an die gesamte Gruppe der JüngerInnen wendet (entsprechend findet sich in PRyl 463, v 8-14 eine Reihe hortativer Konjunktive), führt er doch auch für die zweite Möglichkeit Argumente an: „Yet the tone of the disciples’ altercation, even that of Levi’s last speech, is so tense that it is not easy to imagine that Levi could have caused a reconciliation among them. Could it be possible that the ‚they‘ of the Coptic text would be a cumbersome correction by the translator wanting to include Mary Magdalene in Levi’s company but still to leave out all the other disciples?“ (Ebd.) Allerdings passt eine solche Argumentation eher zur Begründung einer etwaigen Änderung eines ursprünglichen Plurals in einen späteren Singular.

¹⁶⁰ Vgl. Wilson/MacRae, Gospel 460f.

¹⁶¹ Nach Petersen, Werke 169, könnte sich der koptische Text daher auch „einer Angleichung an andere Erscheinungsdialoge“ verdanken; ähnlich Hartenstein, Lehre 152.

Funktion symbolisch für den TradentInnenkreis des EvMar stehen, der die Botschaft der Maria Magdalena wirklich verstanden hat und weitervermittelt.

Jedenfalls hat es den Anschein, als ob jemand im Laufe des Überlieferungsprozesses, durch den Singular irritiert, eine Änderung vorgenommen hat;¹⁶² es sprechen gute Gründe dafür, dass hier der PRyl 463 die ursprünglichere Version bewahrt hat.

Ähnlich schwierig zu beantworten ist die Frage, welche die Unterschiede bei r 5 (BG 17,9: „mit ihr gesprochen“) und v 8 (BG 18,14: „mehr als uns geliebt“) ¹⁶³ aufwerfen: Handelt es sich um sekundäre Erweiterungen, zumal die koptische Fassung auch sonst zu größerer Ausführlichkeit tendiert,¹⁶⁴ oder um einfache Auslassungen seitens des Abschreibers/der Abschreiberin – wie etwa bei r 12f.? Gerade bei v 8 lässt sich leicht nachvollziehen, dass ein Schreiber oder eine Schreiberin womöglich eine Wortgruppe wie $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \eta\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ nach $\eta\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\sigma\epsilon\nu$ aufgrund des nachfolgenden $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ übersehen hat, so dass eine Haplographie vorliegt.¹⁶⁵ Diese Annahme impliziert auch inhaltlich-theologische Konsequenzen: Vorausgesetzt, diese Rekonstruktion entspricht dem Originalwortlaut, wird Marias übergeordnete Position als meistgeliebte Jüngerin ihr nicht nur von dem/der koptischen ÜbersetzerIn zugesprochen, sondern gehört bereits zur symbolischen Textwelt des ursprünglichen EvMar.¹⁶⁶ Anders verhält sich die Sache bei r 5, wo sich die griechische Version inhaltlich durchaus rechtfertigen lässt: „Im griechischen Text ist sie [i. e. Maria Magdalena] selbst die Verkörperung des Erlösers; er spricht nicht mit ihr wie im koptischen, sondern unmittelbar durch sie.“¹⁶⁷

¹⁶² Den umgekehrten Fall – dass ein ursprünglicher Plural später in einen Singular geändert wurde, sei es aus inhaltlichen oder aus überlieferungstechnischen Gründen (etwa aufgrund eines Abschreibefehlers: z. B. $\eta\rho\xi\alpha\nu$ – $\eta\rho\chi\epsilon\nu$) – halte ich für weniger wahrscheinlich, wenngleich prinzipiell denkmöglich. So könnte nach Petersen, Werke 169, die „Tatsache, daß die JüngerInnen hier keine Gemeinschaft mehr bilden, ... auf ein späteres Entstehungsdatum des griechischen Textes hinweisen, wo die Abgrenzung zwischen gnostischen und orthodoxen ChristInnen an Deutlichkeit gewann“. Vgl. auch Hartenstein, Lehre 152.

¹⁶³ Vgl. Till, Schriften 75, 77. Hervorhebungen durch die Verfasserin.

¹⁶⁴ Vgl. vor allem die Redeeinleitungen (r 5f., r 11f., v 1), die im BG (17,10f.; 17,15-18; 18,6) zumeist auch anders konstruiert sind.

¹⁶⁵ Ähnliches vermutet auch Marjanen, Woman 116. – Oder handelt es sich etwa um eine bewusste Korrektur? Brock, Mary Magdalene 91, Anm. 78, schlägt dagegen vor, das folgende $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ hier ans Satzende zu ziehen.

¹⁶⁶ Vgl. Marjanen, Woman 116.

¹⁶⁷ Lührmann, Fragmente 331. Dazu Mohri, Maria Magdalena 263: „Marias Bedeutung als Sprachrohr des Erlösers ... ist vom griechischen zum koptischen Text hin gemindert worden.“ Weiters ebd. 264: „... in BG 17,7-9 ist nur die Vollständigkeit ihrer Rede vermerkt.“ Andererseits zeigt die Erweiterung in der Rede des Petrus in BG 17,20f. „Sollen wir umkehren und alle auf sie hören?“ (Übersetzung von Till, Schriften 75; kursive Hervorhebung

Weniger fallen hingegen unterschiedliche Konstruktionen ins Gewicht, welche sich inhaltlich kaum auswirken und möglicherweise auf den Übersetzungsprozess vom Griechischen ins Koptische zurückzuführen sind.¹⁶⁸ Nur in r 14 tritt gegenüber BG 17,20f.¹⁶⁹ ein eklatanter Unterschied zu Tage; beiden Versionen dürfte als gemeinsamer Nenner πάντες ἀκούσωμεν zugrunde liegen.

Abschließend möchte ich hinsichtlich der Qualität der beiden Textzeugen festhalten, dass einerseits dem PRyl 463, zumal er in der Originalsprache verfasst ist, sicherlich der Vorrang einzuräumen ist, dass zur Rekonstruktion des Originaltextes andererseits einige Korrekturen anhand der koptischen Übersetzung im BG unumgänglich sind, da diese, auch wenn der länger dauernde Überlieferungsprozess und insbesondere der Übersetzungsvorgang in manchen Erweiterungen und Veränderungen ihre sichtbaren Spuren hinterlassen haben, mehrmals die ursprünglichere Lesart bietet.

1.5.3. Kommentar

Nach Marias *Offenbarung* (10,10-17,7/r 1f.) folgt ein *dialogischer Teil* (17,10-18,21/r 5 - v 14), der aufgrund der nur kurzen Redeeinleitungen sehr lebendig wirkt und fast schon an ein Drama erinnert. Einen knappen *narrativen Rahmen* (17,7-9/r 2-5; 18,21-19,2/v 14-16) bilden zwei ungefähr gleich lange und ziemlich ähnlich konstruierte Sätze, die jeweils mit ταῦτα εἶποῦσα (r 2f.) bzw. εἰπὼν (v 14) eingeleitet sind. Wie auch bei POx 3525, Z. 5 und 12 ersichtlich, dürfte es sich bei dieser Wendung um ein Struktursignal handeln, das eine gewisse Brückenfunktion erfüllt; in beiden griechischen Fragmenten taucht es an Nahtstellen der Textstruktur auf, nämlich jeweils am Ende der

durch die Verfasserin), dass sie gerade auch im koptischen Text als Stellvertreterin Jesu präsentiert – und von Petrus abgelehnt wird.

Klauck, *Evangelien* 216, folgert aus dem griechischen Wortlaut, dass der Erlöser den Aufstieg seiner eigenen Seele zum höchsten Himmel beschreibt. Vgl. auch Petersen, *Werke* 154, 156f.

¹⁶⁸ Vgl. insbesondere r 9-11 – BG 17,14f.; r 15f. – BG 17,22; v 2-4 – BG 18,7-10; v 6-8: Partizipialkonstruktion – BG 18,12-14: zwei Sätze, Kausalzusammenhang expliziert; v 10f. – BG 18,17f.: Unsicherheit im koptischen Text; dazu Till, *Εὐαγγέλιον* 264: „Gegen Ende der Schlussrede des Lewi hat der koptische Uebersetzer den griechischen Text missverstanden. Das griechische: ἐκεῖνο τὸ προσταχθὲν ἡμῖν ποιήσωμεν übersetzt er: ‚(wir sollen) uns (acc.) uns (dat.) so machen, wie er (es) uns aufgetragen hat‘, statt: ‚wir sollen das uns Aufgetragene tun‘.“

¹⁶⁹ „Sollen w i r umkehren und *alle* auf sie *hören*?“ (Übersetzung von Till, *Schriften* 75.) Kursive Hervorhebung durch die Verfasserin.

Offenbarung durch Jesus/Maria Magdalena sowie nach den mahnenden Worten Marias/Levis an die JüngerInnen.¹⁷⁰

Beim *Dialog* legt sich eine Gliederung anhand der GesprächspartnerInnen nahe. Die direkten Reden versetzen die AdressatInnen unmittelbar in die Diskussion der JüngerInnen hinein,¹⁷¹ welche den historischen Streit verschiedener christlicher Parteien mit ihren divergierenden Argumenten zur Sprache bringt.

Andreas und Petrus begegnen Maria Magdalena sehr misstrauisch, wobei sich allerdings Andreas' Zweifel eher auf den Inhalt ihres Sonderwissens beziehen, die des Petrus dagegen auf Marias Rolle als bevorzugte Offenbarungsempfängerin: Sogleich nach Marias Verstummen wendet sich *Andreas* an die übrigen JüngerInnen (ἀδελφοί, ...: r 5f.) mit der Frage, was sie von Marias Worten halten (r 6); daraufhin konstatiert er seine eigene Meinung (ἐγὼ μὲν ..., r 7), er glaube nicht, dass der Erlöser dies tatsächlich gesagt habe (r 8f.), und begründet dies mit dem Widerspruch, den er in Marias Bericht und der Lehre des Erlösers sieht (r 9-11). Anschließend gibt *Petrus* sein Urteil darüber ab (περὶ τοιούτων πραγμάτων ἐξεταζόμενος ..., r 11f.): In zwei abwehrenden Fragen (r 12-14.15f.) äußert er seine Zweifel daran, dass der Erlöser eine Frau ihnen gegenüber bevorzugt haben könnte.

Die aus dem BG auch für die griechische Fassung erschließbare Reaktion der *Maria Magdalena* auf diese Angriffe ist im P^{Ryl} 463 bis auf die zwei Worte τοῦ σωτήρος verloren gegangen.

Nun ergreift *Levi* das Wort (v 1). Im ersten Teil (v 2-8) seiner rhetorisch ausgefeilten Rede am Schluss des EvMar, welche durch ihre überragende Länge gegenüber den anderen Reden ein besonderes Gewicht erhält, wendet er sich tadelnd an Petrus (Πέτρε, ... σοι ...: v 2; συζητεῖς, v 3; σὺ τίς εἶ ..., v 6), nicht jedoch an Andreas, dessen inhaltlich begründete Zweifel gegenüber Marias Offenbarung auf der expliziten Ebene unberücksichtigt bleiben. Zunächst wirft Levi Petrus seine stetige (ἀεί, v 2) Neigung zum Jähzorn, sodann seine aktuelle (καὶ ἄρτι, v 3) Eifersucht gegenüber Maria Magdalena vor (v 2-4). In einem mit einer rhetorischen Frage kombinierten Konditionalgefüge (εἰ ..., σὺ τίς εἶ ..., v 5f.)¹⁷² weist er ihn darauf hin, wie ungerechtfertigt sein Verhalten ist, und stellt diesem das Verhältnis des Erlösers zu Maria

¹⁷⁰ Siehe auch I.4.1. zu Joh 20,14.

¹⁷¹ Man beachte in diesem Zusammenhang auch das durchgehende Praesens historicum bei den Redeeinleitungen (siehe r 5, [r 12], v 1) – im Vergleich zu den finiten Aoristformen, die den erzählerischen Rahmen (r 2-5, v 14-16) prägen.

¹⁷² Ebenso wie die daran geknüpfte Frage ist auch der Konditionalsatz in v 5 rein rhetorisch zu verstehen und stellt die darin gemachte Aussage nicht in Frage. Eine ähnliche Konstruktion findet sich in POx 3525, Z. 7f., wo sich ebenfalls an einen kausal gefärbten Konditionalsatz („da ...“) eine Frage anschließt.

Magdalena (πάντως γὰρ ... αὐτὴν ... ἠγάπησεν, v 6-8) entgegen. Im zweiten Teil (v 8-14) fordert er mit einer Reihe hortativer Konjunktive (αἰσχυθῶμεν, v 8f.; ποιήσωμεν, v 11; κηρύξωμεν, v 11f.; diesen sind ebenso viele Partizipien beigeordnet) nun alle JüngerInnen auf, Jesu Auftrag zu erfüllen (ἐκεῖνο τὸ προσταχθὲν ἡμῖν ποιήσωμεν, v 10f.), wobei er die Worte des Erlösers aufgreift (ὡς εἶπεν ὁ σωτήρ, v 13f.).

Levis Rede ähnelt im Aufbau der – wenngleich weit kürzeren – Rede, die Maria Magdalena in 9,14-20 (POx 3525, Z. 9-12) an die JüngerInnen richtet: Wie jene sich erhebt, um die JüngerInnen von ihren Ängsten und Zweifeln nach Jesu Fortgang abzubringen (POx 3525, Z. 9f.), ihnen als Begründung die Gnade des Auferstandenen vor Augen hält (Z. 10f.) und sie schließlich zu der ihnen angemessenen Verhaltensweise aufruft (μᾶλλον εὐχαριστῶμεν ...: POx 3525, Z. 11f.), so greift auch Levi in die fruchtlose Debatte der JüngerInnen ein, die Marias Offenbarung folgt; allerdings richtet er seine Worte zunächst nur an Petrus und nicht sogleich an alle JüngerInnen, wahrscheinlich weil Petrus zumeist als deren Wortführer auftritt. Levi kritisiert die negative Haltung des Petrus gegenüber Maria Magdalena (v 2-4, 6) und verweist demgegenüber auf die konträre Einstellung des Erlösers zu dieser Frau (v 5-8) – welche einen anderen Umgang mit ihr begründen müsste. Danach mahnt er alle JüngerInnen zur Besinnung (μᾶλλον αἰσχυθῶμεν ..., v 8f. – wiederum mit hortativen Konjunktiven) und zu der ihnen aufgetragenen Verkündigung des Evangeliums (vgl. insbesondere v 10-14). Strukturell gesehen, übernimmt Levi hier also die Rolle, welche Maria Magdalena nach dem ersten Offenbarungsteil gespielt hat. Wie jene die Trauer und Furcht der JüngerInnen auflöste, überwindet der von ihm abgewehrte Angriff auf Maria Magdalena „das zweite Hindernis“¹⁷³, das die Ausführung des Auftrags verzögerte.

Die Wendung κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον umrahmt den Dialog unter den JüngerInnen, der Jesu Fortgang folgt (vgl. [BG 8,21f.]; POx 3525, Z. 7 – PRyl 463, v 11f., 15f.): In einer Frage greifen die JüngerInnen zunächst Jesu Aufforderung auf, am Ende wiederholt Levi den Auftrag – und verwirklicht ihn. Der *narrative Epilog* in v 14-16 bildet den Abschluss des gesamten Evangeliums.

Der Offenbarungsbericht (r 1-5)

Da im PRyl 463 bloß der Schluss der Offenbarung erhalten ist (r 1f.), müssen wir wiederum auf den BG zurückgreifen, um etwas über den ursprünglichen Kontext unseres Textfragments in Erfahrung zu bringen.

¹⁷³ Mohri, Maria Magdalena 278.

Nach den fehlenden Seiten 11-14 setzt der koptische Text in BG 15 mitten in der Erzählung vom Aufstieg der Seele in den himmlischen Bereich wieder ein. Dabei wird geschildert, wie sich die Seele gegen vier ἐξουσία behauptet, welche die aus ihrer Machtsphäre entwindende Seele in der Welt der Materie zurückhalten wollen.¹⁷⁴

Marias Bericht über die vom Erlöser an sie ergangene Offenbarung endet mit der Antwort der Seele an die vierte ἐξουσία (16,17-17,7):

„Was mich faßt, ist getötet worden; was mich umwendet, ist beseitigt (oder: überwunden) worden; meine Begierde (ἐπιθυμία)¹⁷⁵ ist zuende gegangen und die Unwissenheit¹⁷⁶ ist gestorben. In einer [Welt (κόσμος)] wurde ich gelöst (oder: erlöst) aus einer Welt (κόσμος) und in einem τύπος aus einem oberen τύπος und (aus?) der Fessel der Erkenntnisunfähigkeit, deren Bestehen zeitlich (πρός-) (begrenzt) ist. Von dieser Zeit an werde ich Ruhe (ἀνάπαυσις) erlangen zur Zeit (χρόνος) des Zeitpunktes (καιρός) des Äons (αἰών) in Schweigen.“¹⁷⁷

Am Ziel ihres Weges schließlich angelangt, findet die nunmehr von allen materiellen Fesseln befreite Seele Ruhe vom Lauf der Zeiten im Schweigen (BG 17,4-7; PRyl 463, r 1f.).¹⁷⁸ Mit ihrem Verstummen – parallel zum Erlöser (ἐσιώπησεν ὡς τοῦ σωτήρος μέχρι ᾧδε εἰρηκότος, r 3-5) – erreicht auch Maria Magdalena diese Stufe der Erlösung: „Even as the soul finally finds perfect rest in silence, so does Mary too become silent, modeling in her behavior the perfect rest of the soul set free.“¹⁷⁹

¹⁷⁴ Der erhaltene Text beginnt mit einem Gespräch der Seele mit der zweiten ἐξουσία, wie sich aus dem Kontext erschließen lässt. (Vgl. Till, Schriften 28; ders., Εὐαγγέλιον 262.) Zum Kampf gegen die Mächte siehe auch Eph 6,12 (vgl. de Boer, Gospel 26, 84f.).

¹⁷⁵ Dies ist der Name der zweiten ἐξουσία (siehe 15,1); der Name der ersten ist nicht erhalten.

¹⁷⁶ So heißt die dritte Macht (siehe 15,12), des Weiteren auch die dritte Gestalt der vierten (siebengestaltigen) ἐξουσία (siehe 16,7f.), deren Name (ὄργη) sich erst aus 16,12f. ergibt. Nach Klauck, Evangelien 215, überlagern sich hier zwei Modelle mit vier/sieben unteren Himmeln (zu einer solchen Kombination vgl. auch Petersen, Werke 155, Anm. 293). De Boer, Gospel 86f., rekurriert auf die antike (bes. stoische) Vorstellung der vier Elemente (daher Korrelation Erde/Finsternis, Wasser/Begierde, Luft/Unwissenheit, Feuer/Zorn; vgl. Till, Εὐαγγέλιον 262; King, Gospel of Mary 523; Schaberg, Resurrection 169) und der sieben Planeten (aus Feuer; nach Schaberg, Resurrection 169, „the seven astrological spheres“). Zu diesem Vorstellungshorizont siehe Gal 4,3.9; Kol 2,8.10.20.

¹⁷⁷ Zitiert aus Till, Schriften 73, 75. Zu den verschiedenen Übersetzungen von 17,4-7 siehe oben. Zu den Unterschieden der Textversionen Pasquier, Évangile 95f., Anm. 173; Tardieu, Écrits 235; Till, Schriften 75; ders., Εὐαγγέλιον 264.

¹⁷⁸ Zur ἀνάπαυσις vgl. auch den programmatischen Beginn des Dial.

¹⁷⁹ King, Gospel of Mary Magdalene 614. Vgl. auch Lührmann, Fragmente 331; Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 762f.; Klauck, Evangelien 215; weiters Hartenstein, Lehre 149: „Maria wird also als eine dargestellt, die ein hohes Maß an Vollkommenheit erreicht hat.“ Ferner Petersen, Werke 156: „Der Text läßt durch die Korrespondenz von Marias

Die Zweifel des Andreas (r 5-11)

Im Unterschied zu Joh 20, wo die Reaktion der JüngerInnen auf Marias Worte offen bleibt, folgt auf ihre Offenbarung nun ein heftiger Disput über deren Authentizität – in Gang gesetzt von Andreas, der nicht glaubt (οὐ πιστεύω, r 8)¹⁸⁰, dass diese Botschaft tatsächlich vom Erlöser stamme (r 7-9), und die JüngerInnen auffordert, ihre Meinung dazu zu äußern (r 5-7).

Sein Argument ist sachlicher Natur: Marias Worte stimmten mit den Lehren des Erlösers – wie er sie kennt – nicht überein (r 9-11).¹⁸¹ Mit seinem „Fiktions- und Manipulationsverdacht“¹⁸² spricht er einen Vorwurf aus, wie er seitens „orthodoxer“ ChristInnen oft gegenüber GnostikerInnen erhoben wurde.¹⁸³ Die Anlage der Schrift erweist allerdings, dass seine Behauptung jeglicher Grundlage entbehrt, wie King aufzuzeigen versucht:

... Mary's teaching corresponds very closely to that given to the disciples by the Savior in the first part of the text. The Savior's teaching described the end of the material world and the restoration of the soul to its root through the intervention of the Good. The revelation of Mary applies those teachings to the soul's ascent, showing how true self-knowledge enables the soul to escape the fetters of material existence and ascend to the place of rest. Moreover, the language of materiality in the ascent of the soul presupposes the prior teaching of the Savior about the nature of matter; and the dialogue about judgment and domination between the third Power and the soul presupposes the Savior's teaching on sin and law ...¹⁸⁴

Bei aufmerksamer Lektüre erkennen die AdressatInnen die Haltlosigkeit solcher Anschuldigungen, wie sie sich in Andreas' Skepsis spiegeln.¹⁸⁵ Offenbar

Schweigen und dem Schweigen, auf das die Erzählung Marias zuläuft, die Mitteilung und den Vollzug des Aufstiegs ineinanderfallen.“

¹⁸⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang Lk 24,11; Mk 16,11.

¹⁸¹ Damit nimmt er für sich und die von ihm Adressierten „a sort of canon of teaching of the Saviour“ (de Boer, Gospel 90) in Anspruch. – Im BG klingt seine Argumentation pauschaler.

¹⁸² Klauck, Evangelien 216.

¹⁸³ Vgl. Marjanen, Woman 121; Pasquier, Évangile 23; Schmid, Maria Magdalena 17; Perkins, Mary 583. Entsprechende Belege unten in 1.8. Andreas' Einwand gegen die Neuartigkeit der Lehre bildet laut Hartenstein, Lehre 134, „für die Trägergruppe des EvMar den schwerwiegenden Angriff“. – Anders akzentuiert de Boer, Gospel 206: „... Andrew's words reflect a male bias against a woman's role of authority, but disguised in a seemingly rational objection against the context of Mary's words.“

¹⁸⁴ King, Gospel of Mary Magdalene 614f. Vgl. auch Schaberg, Resurrection 176, 178. Auf der formalen Ebene argumentiert Mohri, Maria Magdalena 278: „Die Unsachgemäßheit seiner Kritik wird schon durch Einleitung und Abschluß des Visionsberichtes deutlich: Der Erlöser hat den Visionsbericht legitimiert, er selbst spricht durch Maria. Es kann sich daher gar nicht um fremde Lehren handeln.“

¹⁸⁵ In PS c. 100 wirft ihm Jesus sein Unverständnis vor: „... Now when Andrew had said these things the *Spirit* of the *Saviour* was moved within him. He cried out and said: ‚For how

soll er sich mit seinem inkompetenten Urteil selbst disqualifizieren, denn die späteren Entgegnungen seitens Marias und Levis gehen nur auf die Vorwürfe des Petrus ein.

Der Einwand des Petrus (r 11-16)

Während sich Andreas eher am *Inhalt* der Offenbarung stößt, bezieht sich die Abwehr des Petrus vielmehr darauf, *wie* und *von wem* diese empfangen wurde: dass der Erlöser eine solche Offenbarung allein einer Frau, und zwar geheim, anvertraut haben könnte (r 12-14).¹⁸⁶ Seine Kritikpunkte gelten also dem Offenbarungsmodus sowie dem Geschlecht der Adressatin (und kulminieren in deren privilegiertem Status). Damit ist die Offenbarung illegitim – ohne dass ihr Inhalt überhaupt geprüft werden müsste.¹⁸⁷

Es überrascht ein wenig, dass Petrus nun am Faktor des Geschlechts Anstoß nimmt, zumal es ihn nicht störte, als er Maria an der Diskussion der JüngerInnen teilnehmen hieß (vgl. POx 3525, Z. 15-17). Als nächstliegende Erklärung bietet sich an, dass er sie damals bloß als Repräsentantin der Frauen wahrnahm, welche vom führenden Jünger zu sprechen aufgefordert wurde, wohingegen die Situation nach der Enthüllung ihrer Offenbarung völlig anders aussieht. In seiner zweiten Frage (r 15f.) wird der eigentliche Grund für seine Aufgebrachtheit deutlicher: Es ist Marias offensichtliche Bevorzugung gegenüber den anderen JüngerInnen, ihn selbst eingeschlossen (vgl. BG 17,22), welche in der ausschließlich an sie ergangenen Offenbarung zum Ausdruck kommt:¹⁸⁸ dass der Erlöser Maria Magdalena eben nicht nur mehr als alle anderen Frauen geliebt hat, wie er es ihr selbst zugestand (vgl. POx 3525, Z 15f.; BG 10,2f.), sondern mehr als alle übrigen JüngerInnen insgesamt (vgl. Levis Worte in der meiner Meinung nach ursprünglichen Version

long shall I bear with you? For how long shall I suffer you? Have you *still* not understood and are ignorant? ...“ (Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 248. Die Seitenangabe bezieht sich hier auf die dem koptischen Text, wie er von Schmidt ediert wurde, korrespondierende Paginierung der Übersetzung; vgl. dazu Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia XX.) Marjanen, Woman 175, Anm. 24, warnt davor, diese Stelle in unserem Zusammenhang überzubewerten, da hier nicht Andreas' persönliches Fehlverhalten im Vordergrund stehe: „He acts as representative of all the disciples who are all at this point ignorant and need further instruction ...“ Aber auch im EvMar fungiert Andreas als Typos – hier repräsentiert jedoch seine Kritik eine typische Haltung der „Großkirche“ gegenüber den GnostikerInnen.

¹⁸⁶ In den Worten γυναικὶ ἐλάλει ...; klingt Joh 4,27 an (vgl. de Boer, Gospel 27).

¹⁸⁷ Vgl. auch Mohri, Maria Magdalena 278.

¹⁸⁸ Vgl. Pasquier, Évangile 99: „La révélation secrète est un privilège. Elle manifeste l'élection.“

in BG 18,14f.).¹⁸⁹ Dabei hat er selbst jedoch nur die Männer, unterschieden von der γυνή, als alleinige Autoritätsträger im Blick, welche er mit „wir“ bzw. „uns“ anspricht. Aufgrund seiner Worte wird Petrus als ein eifersüchtiger Mann charakterisiert, der fürchtet, dass Maria – noch dazu eine Frau – insbesondere seine eigene Stelle einnimmt und ihn, aber auch die anderen (männlichen) Garanten autoritativer Lehre ersetzt (oder zumindest ihren Absolutheitsanspruch in Frage stellt).¹⁹⁰

Marias Reaktion (nach BG 18,1-5)

Die Vorwürfe holen Maria aus dem Zustand des Schweigens zurück, sodass sich im konkreten Widerstand der beiden Jünger auf der narrativen Ebene die mythische Schilderung der Auseinandersetzung der Seele mit den feindlichen Mächten¹⁹¹ zu wiederholen scheint.¹⁹² Betroffen über die Zweifel an ihren Worten, weint Maria nun selbst (18,1) wie zuvor die JüngerInnen (siehe POx 3525, Z. 6; BG 9,6)¹⁹³ und fragt Petrus direkt (18,1f.), ob er tatsächlich glaube („glaubst du ...?“ wird in 18,3 zweimal wiederholt), dass sie ihre eigenen Erfindungen für Offenbarungen des Erlösers ausgeben und in Bezug auf ihn lüge (18,3-5). Damit formuliert erst sie die eigentliche Spitze seines Angriffs, wodurch diese gegen ihn gewendet wird.¹⁹⁴ Sie kann nicht glauben, dass ihre Integrität und Vertrauenswürdigkeit als Zeugin in einer solchen Weise in Frage gestellt wird, wie Andreas und Petrus es tun. So wehrt sie – wenngleich sie nur Petrus adressiert – die formal-inhaltlichen Angriffe beider auf ihre Offenbarung ab und betont, dass diese sehr wohl vom Erlöser stamme und nicht von ihr erdichtet sei. Die Verteidigung ihrer Autorität als Frau und privilegierter Jüngerin überlässt sie allerdings einem anderen.

¹⁸⁹ Vgl. auch Marjanen, Woman 114. Hartenstein, Lehre 149f., erklärt den Widerspruch im Verhalten des Petrus (Marias Überlegenheit hatte er ja gerade mit seiner Aufforderung, sie solle ihr besonderes Wissen mitteilen, impliziert) mit der Argumentationsstruktur des Textes, insofern er sich durch seinen Einwand selbst diskreditieren solle.

¹⁹⁰ Vgl. Marjanen, Woman 115; weiters King, Gospel of Mary Magdalene 615: „Peter’s second complaint ... clearly indicates his own personal jealousy and concern for maintaining privileged male status.“ Ferner Schaberg, Resurrection 182, mit Anm. 318.

¹⁹¹ Vgl. die sieben Gestalten der vierten Macht: „Finsternis“, „Begierde“, „Unwissenheit“, „Eifer des Todes“, „Herrschaft des Fleisches“, „nährische, fleischliche Klugheit“, „jähzornige Weisheit“ (16,6-12; zitiert aus Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 760).

¹⁹² Ähnlich Schaberg, Resurrection 178: „... the hostility she faces from Andrew and Peter concretizes and illustrates the difficulties of ascent.“

¹⁹³ Vgl. Lüthmann, Fragmente 333. Wie in 9,12 (vgl. POx 3525, Z. 8) wird ihre Reaktion auf die Worte der Jünger auch hier mit τότε eingeleitet.

¹⁹⁴ Vgl. Hartenstein, Lehre 134, 150.

Im Vergleich zu Levi, der Petrus mit deutlichen Worten zurechtweist, reagiert Maria Magdalena hier, wenngleich traurig, eher zurückhaltend – wie es dem damaligen Frauenbild mit seinen traditionellen Rollenzuschreibungen entspricht.¹⁹⁵ Umgekehrt fällt auch bei der vorangegangenen Debatte auf, dass Andreas und Petrus ihre Zweifel nicht direkt an Maria Magdalena richten, sondern im JüngerInnenkreis *über sie* diskutieren, über die Authentizität ihrer Offenbarung und eine mögliche Bevorzugung ihrer Person. Anders als die beiden redet hingegen Maria Petrus weiterhin als „Bruder“ (18,2) an.¹⁹⁶ Im Unterschied zu jenen kündigt *sie* ihnen nicht die Gemeinschaft auf.¹⁹⁷

Da der implizite Autor auch bisher ein sehr positives Porträt von Maria Magdalena gezeichnet und sie zudem als beispielgebendes Vorbild für Jesu JüngerInnen herausgestellt hat, wirken die Anschuldigungen des Petrus mehr als ungerechtfertigt. Die Darstellung des Konflikts zieht die Sympathien der LeserInnen eindeutig auf Marias Seite.¹⁹⁸

Levis Parteinahme für Maria Magdalena (v 1-14)

Nach Marias betrübter Frage, die sich über Petrus hinaus auch an die AdressatInnen richtet, ergreift nun Levi, den wir aus dem NT als den Jünger kennen, welchen Jesus vom Zoll wegberuft (vgl. Mk 2,14; Lk 5,27ff.)¹⁹⁹, ihre Partei.

¹⁹⁵ Vgl. King, Gospel of Mary Magdalene 615: „Mary, keeping to the traditional role of femal modesty and passivity, does not respond to Peter’s challenge; it is left to another male disciple, Levi, to defend her character and her special position with the Savior.“

¹⁹⁶ Vgl. auch Klauck, Evangelien 216.

¹⁹⁷ Vgl. Hartenstein, Lehre 135: „Vermutlich stehen Petrus und Andreas für die nichtgnostisch-christliche Position, zu der im EvMar ein inhaltlicher Gegensatz, nicht aber der Abbruch aller Beziehungen festgestellt wird. Maria und Levi halten trotz der Kritik an Petrus an einer gemeinsamen Basis fest, dieses Bild hat die Trägergruppe wohl von sich selbst.“

¹⁹⁸ Vgl. auch King, Gospel of Mary Magdalene 615 sowie 623: „The portrayal of Mary as an exemplary disciple contrasts her sharply with Peter. Note, for example, Peter’s instability and temper compared with the Savior’s description of Mary’s unwavering faith.“

¹⁹⁹ Vgl. auch Mt 9,9, wo aus Levi *Matthäus* wird; einer solchen Identifikation im EvMar hält Klauck, Evangelien 217, entgegen: „Es macht mehr Sinn, wenn neben zwei Apostel aus dem Zwölferteam ein Jesusjünger tritt, der diesem Gremium gerade nicht angehört.“ Nach Petersen, Werke 166, scheint diese Identifikation hier „nicht angemessen, da sie für das zweite Jahrhundert noch nicht belegt ist“. Vgl. auch Hartenstein, Lehre 131f. Zur Figur des Levi in der frühchristlichen Literatur vgl. Pasquier, Évangile 22, Anm. 74. Siehe auch EvPetr 60. Außerdem werden Levi und Maria von Magdala in EvPh § 54f. und in Didasc. 21 nacheinander erwähnt; dazu Petersen, Werke 167: „Diese unterschiedlichen Texte belegen eine Verbindung von Maria und Levi auch außerhalb des EvMar, die Verteidigung Marias gerade durch Levi scheint nicht zufällig.“

Zunächst wendet er sich an Petrus (Πέτρε, ...: v 2), den er im Gegensatz zu Maria Magdalena nicht mit ἀδελφέ anredet. Er verweist auf dessen bekannten Hang zum Jähzorn (ἀεί ...: v 2f.; vgl. Mk 8,32f. par. Mt 16,22; Mk 14,71 par. Mt 26,74; Joh 18,10)²⁰⁰, der ihn jetzt (καὶ ἄρτι, v 3) dazu führe, Maria Magdalena anzugreifen, als ob er ihr Widersacher (ἀντικείμενος, v 4)²⁰¹ wäre (vgl. v 3f.) – und nicht ihr Glaubensbruder. In der koptischen Fassung findet sich die Pluralform von ἀντικείμενος; diese könnte eine Anspielung auf die archontischen Mächte, welche Maria Magdalena in ihrer Schilderung beschrieben hat, enthalten.²⁰² – Gerade sein Jähzorn (τὸ ὀργίλον, v 2) bringt Petrus auf die Seite dieser Mächte, welche sich der Seele auf ihrem Weg ins Lichtreich hindernd entgegenstellen²⁰³ und (auch jetzt) überwunden werden müssen: Der Name der vierten ἐξουσία lautet ὀργή, wie sich aus 16,12f. erschließen lässt, weiters charakterisiert in 16,12 derselbe koptische Terminus, mit dem in 18,7f. Petrus als jähzornig bezeichnet wird, auch die siebente Gestalt der vierten ἐξουσία („wrathful wisdom“²⁰⁴): ΡΕΙΜΝΟΥΘΣ.

Da Levi, anstatt Marias Namen zu nennen,²⁰⁵ vom Streit des Petrus mit τῇ γυναικί (v 3f.) spricht, hebt er das, was jenen besonders stört, noch einmal hervor: dass Maria von Magdala, die bevorzugte Jüngerin, noch dazu eine Frau ist (vgl. r 13: λάθρα γυναικὶ ἐλάλει ...).²⁰⁶ Dagegen rechtfertigt für Levi die Tatsache von Marias Erwählung durch den Erlöser (vgl. v 5-8) zur Genüge ihre Autorität, sodass er die von ihr vermittelte Offenbarung als authentisch anerkennt. Er wirft Petrus eine unerhörte Arroganz gegenüber dem Erlöser vor: indem er Marias privilegierte Position in Frage stelle, maße er sich an, dessen Verhalten zu kritisieren (εἰ ὁ σωτὴρ ἀξίαν αὐτὴν ἠγήσατο, σὺ τίς εἶ ...; v 5f.).²⁰⁷ Wenn der Erlöser jedoch Maria Magdalena für würdig gehalten

²⁰⁰ „La littérature apocryphe des apôtres et la littérature pseudo-clémentine amplifient et souhaitent ce trait de caractère.“ (Tardieu, *Écrits* 236.)

²⁰¹ Dazu Klauck, *Evangelien* 217: „... als Vergleichsgröße dient der Widersacher schlechthin, der Satan (vgl. Mk 8,33).“ Analog Petersen, *Werke* 167 (was den Singular betrifft).

²⁰² Vgl. Marjanen, *Woman* 115; King, *Gospel of Mary Magdalene* 615; Petersen, *Werke* 167; Schaberg, *Resurrection* 177f., 182; de Boer, *Gospel* 91.

²⁰³ Vgl. wiederum Mk 8,33 par. Mt 16,23. Im Kontext des EvMar ist ferner auf die Rede des Erlösers über ΠΑΘΟΣ (8,3) hinzuweisen (als Auslöser von „Aufruhr im ganzen Leib“ [8,5f.; Übersetzung von Hartenstein/Petersen, *Evangelium nach Maria* 759]) – wohingegen die JüngerInnen Frieden hervorbringen sollen (8,14f.).

²⁰⁴ Wilson/MacRae, *Gospel according to Mary* 465.

²⁰⁵ Es fällt auf, dass keiner der Jünger Maria Magdalena mit Namen anspricht.

²⁰⁶ „It obviously offends his [i. e. Peter’s] masculine honor and pride to be seen as inferior to a woman.“ (King, *Gospel of Mary Magdalene* 616.) – Andererseits setzt sich auch Levi selbst durch seine Formulierung in gewisse Distanz zu Maria.

²⁰⁷ Vgl. King, *Gospel of Mary Magdalene* 616; Till, *Schriften* 31; ders., *Εὐαγγέλιον* 263; Schmid, *Maria Magdalena* 19.

ten habe (v 5), ihr eine bevorzugte Stellung einzuräumen, habe er das freilich aus guten Gründen getan, da er sie genau kannte – und daher liebte (vgl. v 6-8),²⁰⁸ nach BG 18,14f. sogar mehr als die anderen JüngerInnen (und nicht nur mehr als alle anderen Frauen, wie Petrus es ihr 10,2f. zugestand)²⁰⁹. Somit beantwortet Levi die an sich rhetorischen Fragen des Petrus (r 12-16), indem er einerseits Marias besonderen Status auf den Erlöser selbst zurückführt, der sie zur Lieblingsjüngerin erwählt habe, andererseits die eifersüchtige Haltung des Petrus ihr gegenüber heftig kritisiert und dabei dessen spirituelle Unreife herausstellt – zumal jener noch immer auf geschlechtsspezifischen und soziopolitischen Unterscheidungen beharrt, welche nach gnostischer Ansicht dem Bereich der zu überwindenden, „widergöttlichen Materie“²¹⁰ angehören.²¹¹ Schritt für Schritt wird Petrus durch die Argumentationsstruktur der Auseinandersetzung „auf raffinierte Weise ins Unrecht gesetzt“²¹².

Im zweiten Teil seiner Rede (v 8-14) wendet sich Levi nun an alle JüngerInnen, um sie nach der Debatte über die Authentizität von Marias Offenbarung wieder an Jesu Auftrag zu mahnen (*μᾶλλον αἰσχυρθῶμεν καὶ ... ἐκεῖνο τὸ προσταχθὲν ἡμῖν ποιήσωμεν*, v 8-11).

Seine Aufforderung, den vollkommenen Menschen anzuziehen (*ἐνδυσάμενοι τὸν τέλειον ἄνθρωπον*, v 9f.), erinnert an Marias Worte in POx 3525, Z. 12 (vgl. BG 9,20), des Weiteren an die Abschiedsworte des Erlösers in BG 8,18-21; der Bogen schließt sich. In dieser Metapher klingt ein pln Motiv an (vgl. Gal 3,27²¹³ – im Zusammenhang mit der pln Tauftheologie: ... Χριστὸν

²⁰⁸ „Les expressions utilisées ... rappellent le langage technique des religions à mystères, de la littérature hermétique ou des apocalypses du premier siècle de notre ère et s'intègrent dans le scénario des évangiles gnostiques.“ (Pasquier, *Évangile* 99.) Vgl. ferner Joh 10,14; 13,1.

²⁰⁹ In der von Levi umformulierten Aussage des Petrus findet sich auch das Verb *οἶδα* („wir wissen, dass ...“), doch in Levis Rede wird der Erlöser zum Subjekt und das Verb auf personales Erkennen bezogen (vgl. Petersen, *Werke* 143).

²¹⁰ Heine *Frauen* 146; vgl. auch ebd. 145: „Für den Gnostiker gehören der Leib als Materie und damit die ganze soziale Ordnung dem Reich der bösen Archonten an. Deshalb gilt auch keine soziale Rolle etwas, sondern nur die Gnosis, die Erkenntnis, daß das Geist-Selbst des Menschen, sei er männlich oder weiblich, aus der Lichtwelt des Pleroma stammt und dahin zurück will.“ Außerdem King, *Gospel of Mary Magdalene* 616. – „Sünde“ wird im EvMar als „Unzucht“, Kontamination des Spirituellen mit dem Materiellen, definiert (vgl. 7,12-16).

²¹¹ Vgl. auch Petersen, *Werke* 165: „Vor allem zeigt sich an seiner Argumentation mit dem Frau-Sein Marias, daß er die im EvMar mehrfach vertretene Vorstellung vom wahren Menschsein jenseits geschlechtlicher Differenzierungen nicht begriffen hat.“ Ferner Schaberg, *Resurrection* 179.

²¹² Hartenstein, *Lehre* 133.

²¹³ Auch hier folgt als Konsequenz die Aufhebung nationaler, sozialer und geschlechtsspezifischer Unterschiede: In Gal 3,28 zitiert Paulus eine urchristliche Taufformel.

ἐνεδύσασθε)²¹⁴. – „It appears that yet again, the *Gospel of Mary* is providing its own theological interpretation of well-known Christian terminology.“²¹⁵

Interessante Parallelen finden sich auch im EvPh, wo mit ähnlichen Formulierungen die soteriologische Konzeption zur Sprache kommt.²¹⁶ Während aber das EvPh das Erlösungsgeschehen jeweils mit einem sakramentalen Akt verbindet (EvPh 75,21-24/§ 101 beispielsweise steht wie Gal 3,27 im Taufkontext), treten solche Konnotationen im EvMar nicht explizit zu Tage.²¹⁷

In v 11-13 greift Levi ausdrücklich Jesu letzte Worte (vgl. 8,21-9,2) auf, wie er selbst anmerkt (ὡς εἶπεν ὁ σωτήρ, v 13f.). Dabei betont er neben dem Verkündigungsauftrag (v 11f.) den Verzicht auf jegliche gesetzliche Bestimmung (μηδὲν ὀρίζοντες μηδὲ νομοθετοῦντες, v 12f.).²¹⁸

Der Schluss des Evangeliums (v 14-16)

Mit Levis Wiederholung des Auftrags des Erlösers ist die Erzählung im Prinzip wieder an demjenigen Punkt angelangt, an welchem sie bereits nach Jesu Weggang stand.²¹⁹ Nun liegt es an den JüngerInnen, hinauszugehen und das Evangelium zu verkünden, welches auf der Textebene nicht als rein esoterische Lehre, die bloß Eingeweihten vorbehalten sein soll, verstanden wird. Nach dem PRyl 463 macht sich jedoch allein Levi auf, während „Petrus und Andreas vor dieser Aufgabe [versagen], weil sie nicht bereit sind, Maria als Offenbarungsmittlerin anzuerkennen“²²⁰. Somit fungiert jener für die AdressatInnen, die durch den kommunikativen Charakter des Dialoges einbezogen werden, als Modellfigur.

²¹⁴ Außerdem Eph 4,13: μέχρι καταστήσωμεν ... εἰς ἄνδρα (im Sinne von ἄνθρωπος zu verstehen) τέλειον ...; 4,24: ... ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον ...; Kol 1,28: ... ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ; 3,10 ... ἐνδυσάμενοι τὸν νέον [ἄνθρωπον] ...

²¹⁵ King, *Gospel of Mary Magdalene* 616. Vgl. auch Tardieu, *Écrits* 236.

²¹⁶ Vgl. etwa 70,5-9/§ 77; 75,14-24/§ 100f.; 76,22-33/§ 106-107a; 85,24-27/§ 125b. „In the *Gospel of Philip* ‚putting on the perfect man (light)‘ expresses in a symbolic way how the Gnostics can receive deliverance from those powers by which they are imprisoned in this world. (...) ‚Having put on the perfect man‘ the Gnostics secure their access to the pleroma, to the perfect light.“ (Marjanen, *Woman* 118.)

²¹⁷ Vgl. Marjanen, *Woman* 118.

²¹⁸ Man beachte an dieser Stelle den Unterschied zum koptischen Text. Vgl. außerdem Lührmann, *Fragmente* 334; King, *Gospel of Mary Magdalene* 617.

²¹⁹ Vgl. Lührmann, *Fragmente* 334.

²²⁰ Lührmann, *Fragmente* 334. Siehe die Diskussion in 1.5.2.

1.6. Intertextuelle Bezüge zur gnostischen Maria Magdalena-Literatur:²²¹ Die pneumatische Gnostikerin und Offenbarungsmittlerin

Aus Levis Aussage, der Erlöser habe sie mehr als die übrigen JüngerInnen geliebt, geht hervor, dass Maria von Magdala im EvMar eine ähnliche Funktion übernimmt wie „der Jünger, den Jesus liebte“ im kanonischen *Johannes-evangelium*, Jakobus in der *Ersten und Zweiten Apokalypse des Jakobus*, Thomas im *Thomasevangelium* und im *Buch des Thomas*, Judas im *Judas-evangelium* oder auch Petrus in den synoptischen Evangelien. Als *Lieblingsjüngerin*, die ein besonderes Naheverhältnis zu Jesus auszeichnet, spielt sie im EvMar die Rolle der – für christlich-agnostische Schriften typischen – paradigmatischen Figur aus dem direkten Umfeld Jesu, die in bevorzugter Weise dazu befähigt ist, diejenigen autoritativen Offenbarungen zu empfangen und als authentische Lehre Jesu zu überliefern, welche die Basis für die in der jeweiligen Schrift vermittelte Tradition bilden.²²² Damit avanciert sie zur *zentralen apostolischen Gestalt* der christlich-agnostischen Gruppe, welche hinter dem EvMar sichtbar wird: Wie die joh Gemeinden ihre Überlieferungen auf das Zeugnis „des Jüngers, den Jesus liebte“ zurückführen, erweist sich das EvMar als wiedergefundenes Dokument einer frühchristlichen Gemeinschaft, die sich auf Maria von Magdala als Traditionsgarantin beruft.²²³

²²¹ Zugrunde liegt eine rezeptionsorientierte Konzeption von Intertextualität im weiteren Sinn (die Frage möglicher bewusster Referenz beschränke ich auf die kanonischen Evangelien).

²²² Vgl. Marjanen, *Woman* 116; Petersen, *Werke* 1f.; weiters Rau, *Gemeindechristentum* 492-497, der auch den von Jesus erweckten Jüngling aus dem *Geheimen MkEv* als eine solche „Legitimationsfigur“ sieht: er beschreibt „das Vordringen esoterischer Überlieferungskonzepte, die ... durchweg davon ausgehen, dass es so etwas wie ein ‚kanonisches‘, meist mit Petrus assoziiertes Wissen über Jesus gibt, in dem das eigene Jesusbild nicht wiederzufinden war. Dazu bedurfte es vielmehr *eigener* Schriften, für die Garanten aufzubieten waren, denen Jesus *an Petrus vorbei* seine besondere Zuwendung zukommen ließ, die sich in der Betrauung mit originärer Überlieferung materialisierte.“ – Über das JohEv hinaus sind „Lieblingsjünger“ in antiken Philosophenschulen bezeugt, wo der Lieblingsschüler und Nachfolger des Schulhauptes geradezu technisch als „Geliebter“ bezeichnet wird (siehe I.9.4.2.). Das Modell setzt durchaus eine breitere Basis voraus, als sie mit dem JohEv allein gegeben wäre. Mit dem Geliebten Jünger des JohEv teilt sich Maria Magdalena im EvMar allerdings auch die Konkurrenz zu Petrus (dazu unten in 1.8.).

²²³ Vgl. Hartenstein/Petersen, *Evangelium* 765f. Auch patristische Zeugnisse belegen im Zuge einer antignostischen Polemik, dass sich gnostische Gruppen auf Maria von Magdala (mit welcher die genannte *Μαριάμμη/Μαριάμνη* im Allgemeinen identifiziert wird) berufen haben: Bereits bei Celsus dürfte sich ein entsprechender Hinweis gefunden haben, den Origenes jedoch nur vage wiedergibt (siehe Cels. 5,62; dazu Petersen, *Werke* 1, 157, 220; Schaberg, *Resurrection* 87, 359; Murray, *Symbols* 332; Coyle, *Revisiting* 201; auch Salome und Marta werden hier genannt). Weiters berichtet Hippolyt von der Behauptung der Naassene-

Diese *höchste apostolische Autorität* spiegelt sich allerdings nicht nur im EvMar, sondern auffälligerweise auch in anderen gnostischen Apokryphen, welche sie aufgrund ihrer besonderen Geistbegabung geradezu als *Prototyp eines/einer (christlichen) GnostikerIn* charakterisieren.

In mehreren gnostischen Dialogen tritt Maria von Magdala als *eine von Jesu HauptgesprächspartnerInnen* auf – und garantiert damit die apostolische Authentizität der betreffenden Traditionen und Lehren.²²⁴

In der im BG ebenfalls erhaltenen *Sophia Jesu Christi*²²⁵ beispielsweise, wo sie als Einzige von sieben Jüngerinnen²²⁶ namentlich genannt wird, stellt sie – entsprechend dem literarischen Charakter dieses Erscheinungsdialoges, in welchem ein ausgeprägtes Frage-Antwort-Schema vorliegt²²⁷ – zwei Fragen²²⁸ (neben Philippus, Matthäus, Thomas und Bartholomäus), darunter die

rInnen, die sich selbst als γνωστικοί bezeichnet hätten, dass ihre Lehren von Jakobus, dem Herrenbruder (von dem ja auch eine Christophanie referiert wird: vgl. 1 Kor 15,7) Maria von Magdala überliefert (παραδίδωμι: dazu etwa 1 Kor 11,2; 15,3) worden wären (siehe ref. 5,7,1; 10,9,3). Petersen, Werke 157-162, zieht aus der von ihm beschriebenen Theologie seiner GegnerInnen Vergleiche zum EvMar (etwa aufgrund der Rede vom [τέλειος] ἄνθρωπος/ υἱὸς ἀνθρώπου oder der in einem von Hippolyt wiedergegebenen Psalm angekündigten Befreiung der Seele) und schließt auf eine konkrete Verbindung der Schrift zu den NaassenerInnen (bzw. OphitInnen: der Name ist jeweils von der hebräischen/griechischen Bezeichnung für „Schlange“ abgeleitet); dafür bezieht sie sich weiters auf Orig., Cels. 6,30f. (bei der Aufstiegslehre der OphitInnen spielen wie im EvMar sieben Archonten und bestimmte Passworte eine Rolle); ActPhil 94ff. (Maria Magdalena geht mit Philippus zu den OphitInnen, um zu verkündigen; zu den ActPhil siehe unten in 1.7.).

²²⁴ Vgl. dazu Marjanen, Woman 72, 87f., 217, 220f. (hinsichtlich SJC und Dial). Die verbreitete Identifikation der genannten Mari(h)am(me) mit der Magdalenerin basiert auf den gattungsspezifischen Ähnlichkeiten der Texte.

²²⁵ Die Datierungen schwanken (1.-3. Jh.); es handelt sich um eine christliche Bearbeitung des älteren Eugnostosbriefs. Petersen, Werke 46, wertet die SJC als „den ältesten Text“ der Gattung „Erscheinungsdialoge“ und datiert das Apokryphon bereits in die 1. Hälfte des 2. Jh. (so auch Marjanen, Woman 60).

²²⁶ Die Exposition der SJC (BG 77,9-78,2 / NHC III 90,14-91,2) erwähnt als ZeugInnen der Erscheinung des Erlösers (das Setting auf dem Berg in Galiläa erinnert an Mt 28,16) „seine Zwölf Jünger (μαθητῆς) und Sieben Frauen, die seine Jüngerinnen waren (μαθητεύειν)“ (zitiert aus Mohri, Maria Magdalena 295).

²²⁷ Vgl. Rudolph, Dialog 89, 98; Mohri, Maria Magdalena 288f.

²²⁸ Als Sprecherin der Gruppe formuliert sie ihre erste Frage: „Herr, und wie werden wir das erkennen?“ (NHC III 98,10f.; ähnlich in BG 90,1-4; POx 1081, Z. 24-26; Übersetzung von Mohri, Maria Magdalena 297.) Ihre zweite Frage (die letzte im Dialog) „Christus, heiliger, woher kamen deine [Jüngerinnen und] Jünger (μαθητῆς) oder (ἡ) wohin werden sie gehen oder (ἡ) was tun sie da?“ (BG 117,13-17; vgl. NHC III 114,9-12; Übersetzung von Till, Schriften 275) erinnert an EvTh 21: „Mariham fragte Jesus: ‚Wem gleichen deine Jüngerinnen und Jünger (μαθηταί)?‘“ (Übersetzung von Mohri, Maria Magdalena 197.) Für den inklusiven JüngerInnenbegriff im EvTh (aber auch in anderen Texten) spricht etwa die Selbst-

letzte, „die den Anstoß gibt zu einer Antwort Jesu von besonderer Länge und besonderem Gewicht“²²⁹.

Auch im *Dialog des Erlösers*²³⁰ findet sie sich im Gespräch mit Jesus (zusammen mit Judas [i. e. Thomas]²³¹ und Matthäus)²³²: **ΜΑΡΙΖΑΜ(ΜΗ)** fragt, kommentiert und wird schließlich „als eine Frau, die vollständig verstanden hatte“²³³, charakterisiert (Dial 53).

Eine ähnlich herausragende Position im JüngerInnenkreis wie im EvMar nimmt Maria Magdalena²³⁴ in der *Pistis Sophia*²³⁵ ein. Dies kommt in c. 96

bezeichnung Salomes in Logion 61 („deine **ΜΑΘΗΤΗΣ**“); zu den diesbezüglichen sprachlichen Konventionen im Koptischen siehe Petersen, Werke 105f. Außer den beiden Frauen werden hier Thomas, Jakobus, Petrus und Matthäus aus der Gruppe hervorgehoben.

²²⁹ Klauck, Evangelien 197.

²³⁰ Die einzige erhaltene Kopie des Dial folgt in NHC III (120,1-147,23) als 5. Schrift auf die SJC. Als Entstehungszeit des (griechischen) Originals schlägt Petersen, Werke 89, (insbesondere aufgrund von Mt-Zitaten) „die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts“ vor (siehe die ausführliche Diskussion ebd. 79ff.; außerdem Klauck, Evangelien 239, 244; die amerikanische Forschung tendiert zur 1. Hälfte des 2. Jh.: vgl. Brock, Mary Magdalene 97).

²³¹ Bezüglich dieser Figur mutmaßt Marjanen, Woman 75, Anm. 2: „Judas of the text is probably to be identified with Judas Thomas found in the Syrian manuscripts of John 14,22; Gos. Thom. incipit; Thom. Cont. 138,2. It is worth noting that in the Acts of Thomas 2 he is referred to as ‚Judas who is also called Thomas.‘“ (Vgl. auch Klauck, Evangelien 240.)

²³² Auch hier differieren die Namen von Jesu DialogpartnerInnen deutlich gegenüber dem inneren Jüngerkreis der synoptischen Evangelien.

²³³ Übersetzung von Blatz, Dialog 251, und Petersen, Werke 112. Dazu Petersen, Werke 113: „Durch diese Auszeichnung wird sie unter den im Dial genannten JüngerInnen besonders hervorgehoben.“ (Vgl. auch Brock, Mary Magdalene 98. Gegen Marjanen, Woman 86f.) Maria zitiert hier knapp die Jesusworte aus Mt 6,34; 10,10.24f.

²³⁴ Sie wird in der PS **ΜΑΡΙΑ** (in PS II-III zwölfmal mit dem Beinamen **ΜΑΓΔΑΛΗΝΗ**) oder **ΜΑΡΙΖΑΜ** (einmal auch **ΜΑΡΙΖΑΜΜΗ**) genannt, Jesu Mutter demgegenüber, wenn als solche expliziert (nur in PS I – z. B. in c. 8: „meine Mutter gemäß dem materiellen Körper“; ähnlich in c. 61), **ΜΑΡΙΑ**. Zur durchgängigen Identifikation als Maria von Magdala siehe bes. Brock, Record, welche sich auf Vernetzungen anhand charakteristischer Epitheta (z. B. „the Pure Spiritual One“) stützt. Möglicherweise liegt eine Verschmelzung mit der Schwester Martas vor (dazu Petersen, Werke 94, 118), zumal die ntl. Texte auch von jener ein besonderes Naheverhältnis zu Jesus bezeugen (siehe etwa Joh 11,5) und die Mischgestalt aus beiden die ideale Jüngerin konstituiert.

²³⁵ Die PS zählt neben dem EvMar und dem EvPh zu den am häufigsten zitierten Schriften, wenn es darum geht, das gnostische Porträt Marias von Magdala zu zeichnen (vgl. auch Marjanen, Woman 170). Es handelt sich eigentlich um „eine Gruppe von Werken, die herkömmlicherweise mit diesem konventionellen Namen bezeichnet werden“ (Puech/Blatz, Evangelien 290), wobei die ersten drei Bücher eine Einheit bilden und vermutlich aus der zweiten Hälfte des 3. Jh. stammen, während das vierte (c. 136-148) „in Wirklichkeit eine selbständige Schrift [ist], die in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts verfaßt wurde“ (ebd. 291; vgl. auch Brock, Record 44; gegen die zeitliche Priorität wenden sich Marjanen, Woman 172; Petersen, Werke 64). Überliefert ist die PS in koptischer Fassung im Codex Askewianus

explizit zum Ausdruck, wo Jesus ihr neben Johannes²³⁶ sogar einen außergewöhnlichen eschatologischen Status²³⁷ zuspricht: „*But* Maria Magdalene and John the *Virgin*²³⁸ will be superior to all my *disciples*.“²³⁹ In keiner anderen Schrift wird ihre Erkenntnisfülle und geistige Überlegenheit so stark hervorgehoben wie in der PS, wo Maria Magdalena, „the beautiful in her speech“²⁴⁰ (c. 24), mit den meisten Redebeiträgen die wichtigste und dominierende Dia-

(4. Jh.), welcher 1785 vom Britischen Museum aus dem Nachlass von A. Askew, einem englischen Sammler alter Handschriften, erworben wurde. (Vgl. Puech/Blatz, Evangelien 290f.; Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia XI; Petersen, Werke 63; Mohri, Maria Magdalena 319; Altaner/Stuiber, Patrologie 131.) Aufgrund der späteren Entstehungszeit „gibt die PS eher Einblick in die Wirkungsgeschichte anderer gnostischen Schriften und die theologischen Diskussionslinien des dritten Jahrhunderts“ (Petersen, Werke 66), sodass kaum selbständige alte Traditionen über Maria von Magdala oder andere JüngerInnen zum Vorschein kommen. Die kritische Ausgabe des koptischen Textes mit der Kapiteleinteilung stammt von C. Schmidt (1925).

²³⁶ Die Verbindung mit Johannes, den Jesus in c. 63 „geliebter Bruder“ nennt, findet in mittelalterlichen Legenden einen ausdrücklichen Niederschlag, insofern Maria Magdalena und Johannes ab dem 12. Jh. manchmal als das Brautpaar der Hochzeit zu Kana gesehen werden (die um Jesu willen verlassene Braut wird freilich zur Sünderin). Die ausführlichste Darstellung dieses Motivs bietet *Der Saelden Hort* (um 1300), eine kürzere Variante das etwa zeitgleiche *Passional*; Jacobus de Voragine lehnt diese Überlieferung in der *Legenda aurea* ab. – Aus der besonderen Nähe beider Gestalten zu Jesus (Gmehling, Sünderin 85, spricht von einer spiegelhaften Entsprechung) spannt die Rezeptionsgeschichte eine konkretere Verbindung dieser beiden im JohEv herausragenden Figuren.

²³⁷ Vgl. Marjanen, Woman 177f.

²³⁸ Als ΠΑΡΘΕΝΟΣ bezeichnete ihn Jesus bereits in c. 41 (wohingegen seine Mutter in der PS nicht so charakterisiert wird).

²³⁹ Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 232f. Zu MacDermots Interpunktion und den sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Interpretation (im Unterschied zu Schmidts Übersetzung; vgl. Puech/Blatz, Evangelien 295) siehe Marjanen, Woman 177, Anm. 29. Der Kontext lautet: „Now at this time, *not only* will you become rulers (kings) with me, *but* all men who will receive the *mystery* of the Ineffable will become fellow-rulers (kings) with me in my kingdom. And I am they and they are I. *But* my *throne* will be superior to them. *But* because you will receive afflictions in the *world above* all men, *until* you *preach* every word which I will say to you, your *thrones* will be joined to mine in my kingdom. (...) *But* Maria Magdalene and John the *Virgin* will be superior to all my *disciples*. And all men who will receive *mysteri*es in the Ineffable will be on my left and my right. And I am they and they are I. And they will be equal to you in everything, *except that* your *thrones* will be superior to theirs, and my own *throne* will be superior to yours ...“ (Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 232f.). Demzufolge wird hier eine klare Rangordnung konstatiert: Jesus – Maria Magdalena und Johannes – die übrigen μαθηταί (namentlich erwähnt werden in PS I-III neben den beiden noch Petrus, Andreas, Philippus, Thomas, Matthäus, Jakobus, von den Frauen Salome, Marta und Maria, die Mutter Jesu) – „all men who will receive *mysteri*es in the Ineffable“ – die NichtgnostikerInnen. Vgl. zu diesen Topoi Mt 19,28; Lk 22,30 sowie PS c. 50.

²⁴⁰ Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 33.

logpartnerin Jesu darstellt,²⁴¹ die zudem an Schlüsselstellen im Text auftritt.²⁴² Dabei zeichnet sie sich nicht nur durch die Quantität ihrer Fragen aus, „sondern vor allem durch deren Qualität: Sie stellt die zentralen Fragen, Fragen zu Themen, die jeden Gnostiker bewegen.“²⁴³ Darüber hinaus kommt ihr auch bei der Interpretation der von Jesus geoffenbarten Worte und Mysterien die Hauptrolle zu,²⁴⁴ wie schon bei ihrem ersten namentlichen Auftritt (c. 17ff.) ersichtlich ist:

17. Now when he had said these things to his *disciples*, he said to them: „He who has ears to hear, let him hear“.

Now it happened when Mariam heard these words as the *Saviour* was saying them, she stared for one hour into the *air* and said: „My Lord, *command* me that I speak *openly*“.

Jesus, the compassionate, answered and said to Mariam: „Mariam, thou *blessed one*, whom I will complete in all the *mysteries* of the height, speak *openly*, thou art she whose heart is more directed to the Kingdom of Heaven than all thy brothers [and sisters]“.

(In c. 18 folgen die breiten Ausführungen von Maria Magdalena.)

19. Now it happened when Maria finished saying these words, he said: „*Excellent*, Maria. Thou art *blessed beyond* all women upon earth, because thou shalt be the *pleroma* of all *pleromas* and the completion of all completions.“²⁴⁵

²⁴¹ In Buch I-III kommt sie sogar häufiger zu Wort als alle anderen JüngerInnen zusammen. Über weite Teile hinweg führt sie mit Jesus ein reines Zwiegespräch (vgl. Marjanen, Woman 174; Schmid, Maria Magdalena 64, 72f., 84). Siehe auch die quantitative Analyse bei Mohri, Maria Magdalena 325-329. – Aufgrund der zahlreichen Redeauftritte der herausragenden Jüngerin ist eine vollständige Darstellung in diesem Rahmen nicht möglich; ich verweise auf die detaillierten Untersuchungen bei Schmid, Maria Magdalena 43-73, 83f.; Marjanen, Woman 170-188; Mohri, Maria Magdalena 319-369.

²⁴² Vgl. Petersen, Werke 119. Als Erste der JüngerInnen wird sie in c. 17 namentlich genannt und beherrscht von hier an den Dialog. Im 2. Buch stellt sie nach dem Ende der Sophia-Erzählung die erste Frage (c. 83), im 3. spricht sie das Schlusswort (c. 135; nach Mohri, Maria Magdalena 337, wäre hier ein „Chorschluss“ zu erwarten). Für Mohri ist sie in Buch I-III (bei ihr „PS I“) „die tragende und den Text in seinen unterschiedlichen Teilen verbindende Figur“ (ebd. 333; vgl. 362). Auch in PS IV ist sie (hier nur als **ΜΑΡΙΖΑΜ** bezeichnet) die erste Fragende (c. 138).

²⁴³ Schmid, Maria Magdalena 84; vgl. ebd. 62-64. In diesem Zusammenhang ist auch c. 25 anzuführen: „*However* Jesus answered and said to Maria: „*Excellent*, Maria. Thou dost ask *well* with an excellent question and thou dost seek everything with certainty and with *accuracy*. Now indeed I will not conceal anything from you from this hour, *but* I will reveal everything to you with certainty and *openly* ...“ (Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 34).

²⁴⁴ Vgl. auch c. 36; 72 (in Auseinandersetzung mit Petrus).

²⁴⁵ Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 26-28 (ich versuche die androzentrische Übersetzung teilweise zu korrigieren). Hier treten bereits stereotype Elemente des Dialogs Jesu mit den JüngerInnen zu Tage (Appell an die JüngerInnen – Bitte um Redeerlaubnis – Gewährung – Interpretation – Lob). Zwar finden die meisten Interpretationen der Reden Jesu durch seine

An anderer Stelle (c. 87) vermag ihre schnelle Auffassungsgabe sogar Jesus selbst in Erstaunen zu versetzen:

Now it happened when she finished speaking these words, the *Saviour* marvelled greatly at the *answers* to the words which she gave, because she had completely become *pure Spirit*. Jesus answered and said to her: „*Excellent*, thou *pure spiritual* one, Maria. This is the interpretation of the discourse.“²⁴⁶

Der Grund für ihr hervorragendes Verständnisvermögen liegt also darin, dass sie „das Ziel des gnostischen Erkenntnis- und Erlösungsweges ... erreicht“²⁴⁷ hat: „Nur dieser exzellenten Gnostikerin konnte es gelingen, sich von allen Fesseln der Materie freizumachen, ‚reiner Geist‘ und damit Teil des *πλήρωμα* zu werden.“²⁴⁸ Als Erbin des Lichtreichs²⁴⁹ ist sie vom Geist erfüllt und dazu

JüngerInnen eine positive Anerkennung seitens Jesu, nicht nur diejenigen Marias von Magdala, aber mehrere Kommentare Jesu oder des Erzählers, die sich auf sie beziehen, zeigen ihre besondere Stellung unter Jesu GesprächspartnerInnen an (vgl. Marjanen, Woman 174-176). Zum Lob hier vgl. auch c. 34: „It happened now when Jesus heard Mariam saying these words, he said to her: „*Excellent*, Mariam, thou *blessed one*, thou *pleroma* or thou *all-blessed pleroma*, who will be *blessed* among all *generations*.“ (Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 56.) Zum Epitheton *ΤΜΑΚΑΡΙΑ* weiters c. 24; 59; 61 (außerdem c. 132). Sollte eine Anspielung auf Lk 1,42.48 vorliegen (was Marjanen, Mother 37, Anm. 21, angesichts ähnlicher Charakterisierungen anderer Figuren in Frage stellt), muss sich eine solche Relecture nicht zwingend auf Jesu Mutter beziehen (so Shoemaker, Gnostic Mary 572f.), sondern könnte auch die jeweils unterschiedliche Wertschätzung der beiden Marien in verschiedenen Kontexten zum Ausdruck bringen.

²⁴⁶ Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 199f. Als Pneumatikerin wird sie auch in c. 114; 116; 118; 120-122; 130 charakterisiert. Vgl. dazu TracTrip 118,14ff.: „Die Menschheit (15) entstand in drei Seinsweisen – der pneumatischen, der psychischen und der hylischen ... Jede der drei Seinsweisen wird durch seine Frucht erkannt. Und sie wurden zwar nicht von Anfang an erkannt, (25) sondern (erst) durch das Kommen des Erlösers ...; und er machte offenbar, was jeder war. Das pneumatische Geschlecht nun, weil (30) es wie ein Licht aus Licht und wie ein Geist aus Geist ist – als sein Haupt [i. e. Christus] in Erscheinung trat, eilte es sofort zu ihm. Es wurde sofort ein Körper (35) seines Hauptes. Es empfing unmittelbar die Erkenntnis in der Offenbarung. (...) Das pneumatische Geschlecht wird die Erlösung, die in jeder Hinsicht vollkommen ist, empfangen.“ (Übersetzung aus Bibel der Häretiker 90f.)

²⁴⁷ Maisch, Maria Magdalena 31.

²⁴⁸ Schmid, Maria Magdalena 83; vgl. ebd. 71. Mehrfach redet Maria von ihrem „Lichtmensch“ (c. 33; 43; 87; 113; 124; 125): er steht „für den Pneumaanteil, den Maria Magdalena in sich trägt, der sie mit der jenseitigen Welt des Pneuma verbindet“ (Mohri, Maria Magdalena 341). So antwortet sie etwa in c. 33 auf Jesu Weckruf: „Mein Herr, mein Lichtmensch hat Ohren, und ich höre in meiner Lichtkraft, und dein Geist, der in mir ist, hat mich ernüchtert.“ (Übersetzung von Mohri, Maria Magdalena 339.)

²⁴⁹ Vgl. c. 61: „Now it happened when Jesus heard these words, he said: „*Excellent*, Mariam, thou *blessed one* who wilt *inherit* the whole Kingdom of the Light.““ Außerdem c. 62: „It happened *however* when Jesus finished hearing these words which Mariam spoke, he said:

fähig, Jesu Offenbarungen zu verstehen und den anderen genau auszulegen, also Gnosis selbst zu empfangen und auch anderen zuverlässig zu vermitteln.²⁵⁰ Dies kommt auch in ihrem Selbstverständnis zum Ausdruck (c. 72):

„My Lord, my *mind is understanding* at all times that I should come forward at any time and give the interpretation of the words which she [i. e. the Pistis Sophia] spoke ...“²⁵¹

Im Zusammenhang mit dem EvMar ist des Weiteren die *Vermittlerrolle* interessant, welche sie in PS c. 94f. spielt, als die JüngerInnen nach Jesu langen Ausführungen über das (zentrale) *μυστήριον* des Unaussprechlichen (vgl. c. 93) aufgrund deren Kompliziertheit ermüden und es resigniert aufgeben, sich um ein Verständnis seiner Worte zu bemühen. Obgleich eine völlig andere Situation vorliegt, treten doch gewisse Parallelen zum EvMar zu Tage, vor allem hinsichtlich der Sonderstellung Marias von Magdala. Aufgrund ihres Erkenntnisvorsprungs erweist sie sich als die Einzige, die Jesu Worte wirklich versteht, während die übrigen JüngerInnen Jesu Ausführungen nicht mehr folgen können und schließlich resignieren; „sie allein bleibt standhaft, als alle anderen schwanken und sich zurückziehen“²⁵². Wie sie im EvMar die nach Jesu Abschied verzweifelten JüngerInnen aufmuntert und auf den richtigen Weg führt,²⁵³ wendet sie sich hier an Jesus und klärt ihn über die Lage der JüngerInnen auf, sodass er diese zu neuem Verstehen ermutigen kann.²⁵⁴ Ferner „zeigt ihr Auftreten als erfolgreiche Vermittlerin, daß sie eine beson-

„Excellent, Mariam, thou *inheritor* of the light.“ (Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 120, 124; Korrektur der Interpunktion durch die Verfasserin.)

²⁵⁰ Zu den Stichworten Genauigkeit, Sicherheit, Zuverlässigkeit siehe z. B. Jesu Lob für ihre Fragen in c. 25; 86. Maria Magdalena wird dadurch als zuverlässige Garantin untrüglicher Offenbarung gekennzeichnet. (Dazu Mohri, Maria Magdalena 345.)

²⁵¹ Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 162. Vgl. auch c. 113: „Now when the *Saviour* had said these things to his *disciples* he said to them: ‚Do you *understand* in what manner I am speaking with you?‘ Maria sprang up again and said: ‚Yes, my Lord, I *understand* in what manner thou speakest, and I will *grasp* all of them (the words) ...“ In c. 116 antwortet Maria Magdalena auf dieselbe Frage Jesu: ‚Yes, my Lord, in truth I *understand thoroughly* every word which thou dost speak ...“ (ebd. 292, 299). Vgl. auch c. 87.

²⁵² Schmid, Maria Magdalena 58.

²⁵³ Vgl. Schmid, Maria Magdalena 84. Mohri, Maria Magdalena 358, wertet PS c. 100 (Fürbitte der anderen für Andreas) als stärkere Parallele.

²⁵⁴ Vgl. auch c. 139 (aus dem 4. Buch): „Mariam said: ‚My Lord, reveal to us in what manner the *souls* are carried off by *theft*, so that my brothers [and sisters] also understand.“ (Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 360.) Nach Schaberg, Resurrection 145, fungiert sie in der PS als „team-teacher“ mit Jesus.

ders gute und enge Beziehung zu Jesus hat und daher für diese Funktion besonders geeignet ist“²⁵⁵.

Als *Sprecherin der (12!) JüngerInnen* tritt sie auch an anderen Stellen auf (c. 88; 114; 123), wenn sie stellvertretend für diese Fragen hinsichtlich des Verkündigungsauftrags und der Handhabe der Mysterien stellt.²⁵⁶ In der PS wird der Zwölferkreis als männlich-weibliche Gruppe bestimmt: Von den in der Einleitung genannten 12 JüngerInnen werden während der Offenbarungsreden 7 Männer (Petrus, Johannes, Philippus, Andreas, Thomas, Matthäus, Jakobus) und 4 Frauen (Maria Magdalena, Marta, Salome und Maria, die Mutter Jesu) namentlich konkretisiert (zur Elfzahl vgl. auch EpApost 2).²⁵⁷

²⁵⁵ Schmid, Maria Magdalena 58. In c. 130 ruft ihre Fürbitte für einen sündigen Menschen das Erbarmen des Erlösers hervor, womit sie sich als Vorbild erweist (dazu Mohri, Maria Magdalena 359f.).

²⁵⁶ Es fällt auf, dass Maria Magdalena an diesen Stellen wie eine Außenstehende fragt; daher wird ihre Mitbeteiligung an den genannten Aufgaben diskutiert. Schmid, Maria Magdalena 60, stellt den fraglichen Textabschnitten etliche gegenüber, „die ein anderes Bild entstehen lassen“. Marjanen, Woman 179, hält dagegen fest: „... Mary Magdalene’s leading role among the disciples is confined to her superiority as the dialogue partner and the interpreter of Jesus, while transmitting these teachings as well as performing mysteries, especially ritual acts, seems to be entrusted to her male colleagues.“ Dazu Mohri, Maria Magdalena 352: „Weder Marjanen noch Schmid beachten, daß die ‚Jünger‘ eine Gruppe aus Männern und Frauen sind, die ‚Brüder‘ mithin Geschwister. Die Heraushebung Marias aus dem Jünger/innenkreis kommt durch ihre übermäßig häufige Nennung wie durch ihre Rolle als Wortführerin und stellvertretend Fragende zustande. Sie bedeutet eine Ehrenstellung, aber keinen Ausschluß von den Aufgaben der anderen.“ Vgl. auch Petersen, Werke 120, Anm. 118; Schaberg, Resurrection 134f. In c. 105; 110 etwa spricht Maria Magdalena in der *Wir*-Form.

²⁵⁷ Nach c. 7 sind sie MittlerInnen zwischen dem Pleroma und dem Kosmos, von Anfang an auserwählt zur Rettung der Welt und präexistent wie Jesus, der 12 Kräfte aus dem Lichtschatz mit sich führte und in den Schoß ihrer jeweiligen Mütter legte: „Because of this indeed I have chosen you from the beginning through the First *Mystery*. Rejoice now and be glad, because when I entered the *world* I brought the twelve powers with me, as I told you from the beginning, which I took from the twelve *saviours* of the *Treasury* of Light, according to the *command* of the First *Mystery*. These now I cast into the wombs of your mothers when I came into the *world*, and it is these which are in your *bodies* today. For these powers have been given to you *above* the whole *world*, for you are those who are able to save the whole *world*, so that you should be able to withstand the *threat* of the *archons* of the *world*, and the sufferings of the *world* and their *dangers*, and all their *persecutions* which the *archons* of the height will bring upon you. (...) For this reason I have indeed said to you from the beginning that you are not from the *world*; I also am not from it.“ (Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 10f.) Die Stelle klingt wie eine gnostische Fortschreibung von Joh 15,18-20; 17,13-18 (siehe bes. 15,19; 17,14.16). Nach c. 50; 96 (anknüpfend an Mt 19,28; Lk 22,30) werden sie auf den 12 Thronen sitzen und die Stämme Israels richten. (Vgl. Petersen, Werke 122; Mohri, Maria Magdalena 346f.; Maisch, Maria Magdalena 28f.) – In PS IV werden in der Einleitung Thomas, Andreas, Jakobus, Simon der Kananiter, Philippus, Bartholomäus

Wie weit Maria Magdalena bereits im Verständnis der gnostischen Mysterien fortgeschritten ist, kommt weiters darin zum Ausdruck, dass sie als Einzige anstatt Jesu Auskunft geben kann: Von diesem dazu beauftragt, beantwortet sie in c. 132 Salomes Frage und übernimmt damit „die Funktion, die an allen anderen Stellen nur er selbst ausübt“²⁵⁸. Als kompetente *Exegetin* liefert sie (wie an anderen Stellen) ein Beispiel gnostischer Auslegung des AT.²⁵⁹ Wiederum wird aus der Hörerin die *Lehrerin*, welche teilweise sogar als *Stellvertreterin Jesu* auftreten kann.

Im *Philippusevangelium*²⁶⁰ erhält Maria Magdalena darüber hinaus einen Platz im valentinianischen Mythos als *Jesu Partnerin*.²⁶¹ Ihr besonderes Naheverhältnis zu Jesus findet sich dabei am ehesten in Joh 20 angelegt,²⁶² insbesondere wenn man dessen motivische Anklänge an das Hld in Betracht zieht.

Eine interessante Parallele zu BG 18,14f. zeigt sich in EvPh 63,30-64,9/§ 55a-56.²⁶³

und andere μαθηταί sowie explizit μαθήτρια als bei der Erscheinung des Auferstandenen Anwesende aufgezählt (c. 136). Im Offenbarungsdialoq treten Maria Magdalena, Salome, Petrus, Andreas, Thomas, Bartholomäus und Johannes als FragestellerInnen auf.

²⁵⁸ Schmid, Maria Magdalena 52. In dieser einzigartigen Szene reden zwei JüngerInnen miteinander.

²⁵⁹ Mohri, Maria Magdalena 362, hält „die Bildung einer solchen Szene ... [für] kaum möglich ..., wo Frauen die Kenntnis der Schrift und das öffentliche Diskutieren über die rechte Schriftauslegung nicht zugetraut bzw. nicht erlaubt werden. Selbst wenn mit einer idealtypischen Stilisierung derartiger szenischer Darstellungen gerechnet werden muß, schimmert hier doch eine Gemeinderealität durch, in der sich Frauen an Schriftauslegung und theologischer Diskussion beteiligen.“ Anderenorts zitiert Maria synoptische Jesusworte.

²⁶⁰ Das EvPh ist lediglich in einer einzigen Abschrift, die sich in den koptischen Nag Hammadi-Codices (4. Jh.) findet, überliefert (NHC II/3 51,29-86,19). Eindeutige valentinianische Theologumena, die allerdings bereits eine gewisse Entwicklung des Valentinianismus voraussetzen, lassen auf das ausgehende 2., spätestens das beginnende 3. Jh. als Entstehungszeit des (griechischen) Originals schließen. (Vgl. Schenke, Evangelium 150ff.; Isenberg, Gospel according to Philip 131ff.; Marjanen, Woman 147f.; Schmid, Maria Magdalena 21-23; Mohri, Maria Magdalena 229-231; Petersen, Werke 90f.; Klauck, Evangelien 164f.)

²⁶¹ Damit weiß sie als Einzige seiner JüngerInnen schon während des irdischen Lebens Jesu um sein wahres Wesen und versteht seine Botschaft. Vgl. Marjanen, Woman 216; weiters ebd. 218: „Thus, Mary Magdalene is the paragon of apostleship whose spiritual maturity is reached by other disciples of Jesus only later.“

²⁶² Auch Petersen, Werke 150, sieht in Joh 20 den Anknüpfungspunkt für das Motiv der besonderen Liebe zwischen Jesus und Maria Magdalena.

²⁶³ Dazu führe ich die Übersetzung von Marjanen, Woman 163, an (der seinerseits im Wesentlichen Isenberg folgt: vgl. Marjanen, Woman 163, Anm. 67; Isenberg, Gospel according to Philip 167, 169), da die deutsche Übersetzung von Schenke eine andere kontextuelle Abgrenzung vornimmt, wie anhand seiner Paragraphennummerierung ersichtlich ist (vgl. ders., Evangelium 161).

As for the Wisdom who is called „the barren,“ she is the mother [of the] angels and the companion of the [...] Mary Magdalene[.]

[... loved] her more than [all] the disciples [and used to] kiss her [often] on her [...]. The rest of [the disciples ...].

They said to him: „Why do you love her more than all of us²⁶⁴?“

The savior answered and said to them: „Why do I not love you like her? When a blind man and one who sees are both together in darkness, they are no different from one another. When the light comes, then he who sees will see the light, and he who is blind will remain in darkness.“

Im Folgenden möchte ich vor allem auf die offensichtlichen Parallelen zum EvMar hinweisen, ohne jedoch die valentinianische Vorstellungswelt des EvPh, welche etwa im spezifischen Sophia-Mythos, der Lehre von den Äonen – Emanationen des höchsten Gottes, die in männlich-weiblichen Paarge nossenschaften (Syzygien) angeordnet sind und mit dem obersten Lichtgott das Pleroma bilden – sowie dem Mysterium des Brautgemachs ihren Ausdruck findet,²⁶⁵ im Detail zu erläutern.

Auch im EvPh entspricht Maria Magdalena, die übrigens – abgesehen von der PS – nur in dieser Schrift mit ihrem Toponym bezeichnet (und so von den anderen erwähnten Marien unterschieden) wird,²⁶⁶ dem Typos des/der *Lieb- lingsjüngerIn*: „Der S[oter lieb]te [Ma]ria Mag[da]lena mehr als [alle] Jüng[er ...]“²⁶⁷ Wiederum reagieren die JüngerInnen mit Eifersucht auf ihre bevorzugte Stellung, wobei Petrus hier aber nicht aus dem JüngerInnenkreis herausgehoben wird,²⁶⁸ und fragen Jesus nach dem Grund dafür („Weswegen liebst du sie mehr als uns alle?“²⁶⁹). Wird das Bildwort vom Blinden und Sehenden noch zur Antwort Jesu, der die Frage zunächst auf die JüngerInnen (und die LeserInnen) zurückwirft, hinzugenommen,²⁷⁰ erklärt dieser damit Marias besondere Rolle mit ihrer spirituellen Erleuchtung: „Wenn das Licht

²⁶⁴ Korrektur der Orthographie durch die Verfasserin.

²⁶⁵ Dazu Stead, *Myth* 75ff.; Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 333ff.; Schenke, *Evangelium* 153f.; Isenberg, *Gospel according to Philip* 163f.; ders., *Gospel of Philip* 140f.; Schmid, *Maria Magdalena* 32-35; Heine, *Frauen* 122, 127-133; Mohri, *Maria Magdalena* 232-239; Meyer, *Mary* 557f., 560; Haskins, *Jüngerin* 52, 60f.; Maisch, *Maria Magdalena* 30f.; Pagels, *Ver- suchung* 96, 99f.

²⁶⁶ Vgl. Marjanen, *Woman* 147; Haskins, *Jüngerin* 48; Petersen, *Werke* 143.

²⁶⁷ Übersetzung von Schenke, *Evangelium* 161.

²⁶⁸ Von den Jüngern wird nur Philippus einmal erwähnt (§ 91).

²⁶⁹ Schenke, *Evangelium* 161.

²⁷⁰ Gegen die Paragraphennummerierung von Schenke zählt Marjanen dieses Bildwort noch zu Jesu Antwort (siehe ders., *Woman* 163ff.; ebenso D’Angelo, *Mary Magdalen* 101). Wenn jene mit Jesu bloßer Gegenfrage enden würde, bliebe die Frage der JüngerInnen unbeantwortet; dies entspreche nicht dem Charakter des EvPh (hier gebe es keine rhetorischen Fragen): vgl. ebd. 164. Dagegen Petersen, *Werke* 149f.; Mohri, *Maria Magdalena* 246, 251.

kommt, dann wird der Sehende das Licht sehen ...²⁷¹ Ähnlich wird im Ev-Mar Jesu Liebe zu ihr damit begründet, dass er sie genau kannte und um ihre pneumatischen Qualifikationen wusste.

Aufgrund der fragmentarischen Textüberlieferung bleibt offen, ob hier Sophia oder Maria Magdalena als Gefährtin des Erlösers gilt (oder ist Maria Magdalena als die irdische Verkörperung der Sophia zu deuten?).²⁷² Doch begegnet der Terminus *κοινωνός* auch in EvPh 59,6-11/§ 32, der zweiten Passage, wo Maria Magdalena erwähnt wird, welche offenbar eine gnostische, näherhin valentinianische Exegese von Joh 19,25 darstellt.²⁷³

⁶ Drei (Frauen) gingen mit dem Herrn allezeit: Maria, seine Mutter, ⁸ und ihre Schwester und Magdalena, die genannt wird: seine *κοινωνός*. ¹⁰ Maria ist nämlich seine²⁷⁴ Schwester und seine Mutter und seine Gefährtin.²⁷⁵

Vermutlich soll im zweiten Satz nicht bloß eine zufällige Namensgleichheit der zuerst angeführten Wegbegleiterinnen Jesu²⁷⁶ konstatiert werden, sondern

²⁷¹ Schenke, Evangelium 161.

²⁷² Schenke, Evangelium 161, übersetzt: „Die Sophia, [di]e die Unfruchtbare genann[t] wird, sie ist die Mutte[r der En]gel und [die] Gefährtin des S[oter].“ Hingegen lautet Isenbergs Rekonstruktion: „And the companion of [the Savior is] Mary Magdalene“ (ders., Gospel according to Philip 167; vgl. auch die Übersetzungen von Lüdemann und Janßen in Bibel der Häretiker 158; Petersen, Werke 146; Mohri, Maria Magdalena 247). Petersen, Werke 147, erläutert den Zusammenhang folgendermaßen: „Im Gegensatz zur Sophia, die sich von ihrem Paargenossen trennt und deren Hervorbringungen deshalb unfruchtbar sind, wird die Zusammengehörigkeit von Jesus und Maria Magdalena betont.“ Die Küsse verweisen auf Marias Fruchtbarkeit: siehe § 31/59,2-6 (vgl. ebd. 148). – Nach einigen Interpretationen werden Sophia und Maria Magdalena identifiziert: vgl. Maisch, Maria Magdalena 31; Heine, Frauen 141; Müller, Frauen 181. Isenberg, Gospel according to Philip 167, lässt dies als zweite Rekonstruktionsmöglichkeit anklingen. Außerdem Mohri, Maria Magdalena 248: „Maria Magdalena wird hier mit Sophia parallelisiert, in der Darstellung der irdischen Person, der Begleiterin Jesu, die himmlische Wesenheit, der Äon Sophia, sichtbar gemacht.“

²⁷³ Dass „EvPhil 32 in die gnostische Rezeptionsgeschichte von Joh 19,25 gehört“, stellt Klauck, Maria 2358, als Ziel seines Artikels heraus.

²⁷⁴ Die Spannung gegenüber „ihre Schwester“ ist nicht textkritisch zu tilgen, sondern dient nach Klauck, Maria 2353, als bewusstes „Aufmerksamkeitssignal, das eine Sinnverschiebung von 58,8 zu 58,10 anzeigt“. (Weiter unten stellt er auch einen Bezug zu Joh 19,26f. her: Wird die Lieblingsjüngertypik auf Maria Magdalena übertragen, könne sie „mit mehr Recht als Schwester Jesu ausgegeben werden“: ebd. 2356. – Damit erwiese sich de Boers bzw. Jusinos These als bereits im EvPh vollzogene gnostische Rezeption.)

²⁷⁵ Übersetzung von Petersen, Werke 143, 276. Dagegen gibt Schenke, Evangelium 159, den zweiten Satz folgendermaßen wieder: „Seine Schwester, seine Mutter und seine Gefährtin heißen nämlich alle Maria.“ (Einen Überblick über verschiedene Übersetzungen bietet Klauck, Maria 2356f.)

²⁷⁶ Vgl. Mk 15,40f., wo die Zeuginnen der Kreuzigung bereits als Nachfolgerinnen von Anfang an vorgestellt werden.

mit der differierenden Aufzählung die erste (von Joh her aufgenommene) Liste nach Art eines „allegorischen Kommentars“²⁷⁷ gedeutet werden, wobei die Gleichnamigkeit auf eine tiefere Verstehensebene verweist (wie das EvPh auch anderenorts über die Bedeutung von Namen reflektiert): In den verschiedenen irdischen Erscheinungsformen manifestiert sich „die eine Gefährtin des Erlösers“²⁷⁸.

Nur im EvPh erhält Maria von Magdala das spezielle Epitheton **κοινωνος**, das hier im Sinne einer spirituellen Gefährtin, der „Paargenossin“ nach valentinianischem Verständnis, wonach die Wesen des Pleromas stets als männlich-weibliches Paar auftreten, interpretiert werden muss.²⁷⁹ Mit diesem Terminus wird sie als Jesu Partnerin vorgestellt, mit welcher er in einem spirituellen Konsortium verbunden ist; diese Syzygie fungiert als Prototyp der Einheit, welche die RezipientInnen des EvPh im sakramentalen Akt des Brautgemachs nachzuahmen versuchen.²⁸⁰

Ob der/die VerfasserIn des EvPh in dieser Partnerschaft von Jesus und Maria Magdalena auch eheliche und sexuelle Dimensionen mit eingeschlossen sieht (der Begriff **κοινωνος** kann solche Konnotationen durchaus enthalten), lässt sich kaum definitiv entscheiden, da das EvPh zu diesem Thema nicht eindeutig Stellung bezieht und wir auch von dem, was im Ritus des Brautgemachs wirklich geschieht, zu wenig Kenntnis besitzen. Vor allem ist unge-

²⁷⁷ Klauck, Maria 2357.

²⁷⁸ Klauck, Maria 2357. Die drei Marien sind „Spielarten der einen Paargenossin, der Sophia, die der himmlische Erlöser braucht, um vollständig zu sein“ (ders., Evangelien 170f.). Vgl. auch Petersen, Werke 144f.: „Die drei Frauen, die Jesus am nächsten standen (um die Nähe zu betonen, muß es jetzt auch *seine* Schwester in Entsprechung zu seiner Mutter und seiner Gefährtin heißen) erscheinen nicht mehr als getrennte Personen, sondern gleichsam als verschiedene Manifestationen der idealen Begleiterin.“ Außerdem Marjanen, Woman 160-162; Mohri, Maria Magdalena 240-244; Good, Secret 14. – Zur valentinianischen Theorie der drei Christusgestalten (himmlischer Christus, Sotēr, irdischer Jesus) und der entsprechenden (parallelen) Syzygien mit „dem“ Heiligen Geist, Sophia und der pneumatischen Ekklesia/Maria Magdalena (in Entsprechung zur dreifachen Maria aus § 32: Mutter, Schwester, irdische Partnerin) vgl. Marjanen, Woman 161f.; Mohri, Maria Magdalena 242-244; Schmid, Maria Magdalena 36; Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 336; Petersen, Werke 145.

²⁷⁹ Vgl. Heine, Frauen 141; Schmid, Maria Magdalena 26f.; Marjanen, Woman 151-160; Haskins, Jüngerin 49, 51f.; Maisch, Maria Magdalena 30; Petersen, Werke 145; Wind, Maria 81f.; Bibel der Häretiker 149.

²⁸⁰ Vgl. Marjanen, Woman 154; weiters ebd. 218f.: „Together they provide the prototype of the union between Christ and his Church which materializes when the pneumatic elect are united with their pleromatic counterparts.“ – „Jesus und Maria Magdalena bilden somit eine Inkarnation der in gnostischer Vorstellung ursprünglichen Verbindung von Weiblichem und Männlichem im Pleroma, dem Reich der Vollendung und des Lichts.“ (Boxler, Predigerin 63.) Außerdem Schmid, Maria Magdalena 35f., 42; Haskins, Jüngerin 51f.; Maisch, Maria Magdalena 30f.; Mohri, Maria Magdalena 249, 251, 372; Wind, Maria 81.

klärt, ob der Unterschied zur (negativ bewerteten)²⁸¹ irdischen Ehe hauptsächlich darin besteht, dass nur die Vollkommenen eine Art purifizierte Sexualität vollziehen, oder ob sexuelle Praktiken dabei überhaupt fehlen, was dem leibfeindlichen, dualistischen Denken gnostischer Strömungen meines Erachtens eher entspricht.²⁸²

In diesem Kontext erhebt sich die Frage, welche Bedeutung den in EvPh 63,34-37 erwähnten Küssen zukommt. Dass damit vermutlich keine erotischen Implikationen im engeren Sinn verbunden sind, wird aus der einzigen anderen Stelle im EvPh, die vom Küssen spricht (58,30-59,6/§ 30f. – unmittelbar vor der ersten Erwähnung Marias von Magdala), ersichtlich:

²⁸¹ Siehe z. B. EvPh 82,4-10/§ 122a.

²⁸² Vgl. Marjanen, *Woman* 154-156. Heine, die sich auf die gnostische Praxis der Sexualaskese beruft (vgl. dies., *Frauen* 135-139), geht davon aus, dass mit der pleromatischen Hochzeit, dem gnostischen Sakrament der Erlösung, „keine reale Praxis der geschlechtlichen Vereinigung verbunden ist“ (ebd. 140): „Die heilige Hochzeit bildet ... die Vermählung des Geist-Selbst im Menschen mit dem Pleroma ab: Der Lichtfunke kehrt dorthin zurück, woher er gekommen ist, der Teil verschmilzt mit dem Ganzen.“ (Ebd. 141f.) Vgl. Meyer, *Mary* 557: „... in Gnostic sources the image of the wedding chamber is especially prominent as a way of depicting the primal unity and heavenly wholeness that is possible when the soul is conjoined with its divine mate, its *alter ego*.“ Weiters Haskins, *Jüngerin* 52: „In dieser Schrift steht das Brautgemach für die Wiedervereinigung ‚Adams‘ und ‚Evas‘, wo die Polaritäten des Männlichen und des Weiblichen aufgehoben werden sollen, so daß die Androgynie (oder der geistige Zustand) durch die Ankunft Christi, des Bräutigams, erzeugt werden kann. Die Beziehung zwischen Jesus und Maria Magdalena symbolisiert jene vollkommene geistige Verbindung.“ Mohri, *Maria Magdalena* 237f., argumentiert (aufgrund von § 103/76,6-9) mit einer „Abbild-Theorie des EvPhil: Das EvPhil hat ein durchgehendes Verständnis von εικόν bzw. τύπος, indem irdische Dinge und Ereignisse Abbilder jenseitiger Realitäten sind. So können Ehe und Sexualität als Abbilder des Brautgemach-Sakramentes fungieren, welches selbst wiederum Sinnbild und Abbild der zu erwartenden und in ihm vorweggenommenen jenseitigen Vereinigung von Pneumatiker/in und Engel ist. Trennt EvPhil selbst so genau zwischen Realität und bloßem Abbild, so ist das Sakrament des Brautgemachs zunächst von der himmlischen Vereinigung, die es versinnbildlicht, zu unterscheiden, und zweitens von jeder sexuellen Handlung, durch die es im Sinne des EvPhil lediglich beschrieben wird, zu trennen.“ Für Klauck, *Evangelien* 175f., „legt sich der Verdacht nahe, Eucharistie und Brautgemach könnten zwei Seiten einer Medaille sein. Als Brücke von Ritus (Eucharistie) zur Interpretation (Brautgemach) käme die Vorstellung vom himmlischen Hochzeitsmahl in Frage, das in der Eucharistie im Vorgriff gefeiert wird“ (vgl. auch ebd. 172 zu § 26b). – Möglicherweise kannte der Valentinianismus auch verschiedene alternative Modelle der Einstellung zu Ehe und Sexualität: vgl. Marjanen, *Woman* 156, mit Anm. 38. Auf jeden Fall muss man aber patristischen Zeugnissen über eine angebliche libertinistische Sexualpraxis von GnostikerInnen mit dem Vorbehalt begegnen, dass es sich dabei um bloße Ketzerpolemik und entsprechende Klischees handeln könnte (vgl. Koschorke, *Polemik* 123f.; Heine, *Frauen* 138f.; Haskins, *Jüngerin* 52; Meyer, *Mary* 557f.; Petersen, *Werke* 126, 148; Mohri, *Maria Magdalena* 236f.).

... Der Mensch emp[äng]t die Ern[äh]rung aus der Ver[he]ißung, (einzugehen) z[u dem Or]t oben. [] sie (die Verheißung?) aus dem Munde. [Und wenn] der Logos dort herausgekommen [wäre], (p. 59) würde er sich aus dem Munde ernähren un[d] vollkommen werden.

31. Denn die Vollkommenen werden durch einen Kuß schwanger und gebären. Deswegen küssen auch wir uns gegenseitig. Wir empfangen die Schwangerschaft aus der Gnade, die wir untereinander haben.²⁸³

Bei dieser Passage wird deutlich, dass es sich um eine bildliche Ausdrucksweise handelt,²⁸⁴ in der Parallelisierung zur „Gnade“ erweist sich der Kuss „as a metaphor of spiritual nourishment which leads to spiritual procreation“²⁸⁵. Ob der Kuss jenseits der erotischen Metaphorik auch eine konkrete Form als ritueller „heiliger Kuss“ gewinnt, ist von sekundärer Relevanz, insofern ihm auch im letzteren Fall keine sexuelle Bedeutung innewohnt.²⁸⁶

In zeitgenössischen religiösen Schriften zum EvPh gibt es eine Reihe von Beispielen, wo jemandem mit einem Kuss eine besondere spirituelle Kraft übertragen wird.²⁸⁷ In EV 41,34f. wird durch Küsse die eschatologische Wiedervereinigung mit dem Vater erreicht. In der wohl interessantesten Parallele, 2 ApcJac 56,14ff., bezeichnet der Kuss einen symbolischen Akt, der Jakobus' privilegierte Position als Offenbarungsempfänger demonstriert.²⁸⁸

And he [i. e. the Lord] kissed my mouth. He took hold of me saying: „My beloved! Behold, I shall reveal to you those (things) that (neither) [the] heavens nor (oüre) their archons have known ...“²⁸⁹

Somit erscheint es als kaum wahrscheinlich, dass die im EvPh erwähnten Küsse sexuelle Dimensionen enthalten; vielmehr ist anzunehmen, dass solche

²⁸³ Übersetzung von Schenke, Evangelium 159. Schenkes Paragraphennummerierung, entsprechend seiner These, dass es sich beim EvPh um eine Anthologie von verschiedenartigen Exzerpten handelt, die „unvermittelt, oder nur durch Ideenassoziation bzw. Stichwortanschluß verbunden, nebeneinander [stehen], gelegentlich sogar ohne expliziten Bezugspunkt“ (ebd. 150), ist manchmal problematisch, insofern sie die Texteinheiten oft aus ihrem ursprünglichen Kontext löst. Vgl. auch die Kritik von Buckley, Models 4167f.

²⁸⁴ Vgl. auch King, Gospel of Mary Magdalene 631, Anm. 42.

²⁸⁵ Marjanen, Woman 158.

²⁸⁶ Vgl. Marjanen, Woman 158, Anm. 49.

²⁸⁷ Siehe z. B. OdSal 28,6f.; JosAs 19,10f. Vgl. Marjanen, Woman 158f. – Auch sonst verweisen Küsse in jüdischer und christlicher Literatur nicht gleich auf eine sexuelle Beziehung: vgl. z. B. Gen 29,11; JosAs 22,9; 28,14. Man denke weiters an den unerotischen „heiligen Kuss“, der in der ntl. Briefliteratur erwähnt wird (z. B. Röm 16,16; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12; 1 Thess 5,26; 1 Petr 5,14). (Vgl. Marjanen, Woman 158, Anm. 46; Schmid, Maria Magdalena 37.)

²⁸⁸ Vgl. auch Heine, Person 188.

²⁸⁹ 56,14-20; Übersetzung von Hedrick, Apocalypse 133. Vgl. auch PS c. 62, wo Maria, Jesu Mutter, erzählt, dass Jesus und Johannes der Täufer einander geküsst haben.

sinnlichen Metaphern eine innige Verbindung mystisch-spirituelle Art umschreiben.²⁹⁰ Durch die „Befruchtung“ mit pneumatischem Samen kann Maria Magdalena pneumatische Frucht hervorbringen (im Kontrast zu Sophias „Unfruchtbarkeit“).²⁹¹ Gerade die Eifersucht der JüngerInnen bezieht sich im EvPh – wie im EvMar – nicht auf ein erotisches Liebesverhältnis zwischen Jesus und Maria Magdalena als Mann und Frau, sondern auf ihre bevorzugte Stellung im JüngerInnenkreis. Die Frage der JüngerInnen (wie auch Jesu Gegenfrage) zeigt deutlich, dass es um eine Beziehung geht, auf die auch männliche Gnostiker neidisch und eifersüchtig sein können.²⁹² Wie Jesus Maria Magdalena nach dem EvMar genau kannte und daher liebte, sodass sie die Erstadressatin und -vermittlerin seiner Offenbarung wurde, erweist auch seine Liebe im EvPh, die in den Küssen – Zeichen der Mitteilung und des Empfangs von spiritueller Kraft und Offenbarung – ihren Ausdruck findet, sie als qualifizierte, spirituell fruchtbare Pneumatikerin.²⁹³

Da nach Ansicht der GnostikerInnen gerade auf persönlichen Offenbarungen die Autorität eines Jüngers oder einer Jüngerin basiert, manifestiert sich in Marias Funktion als (*primärer*) *Offenbarungsempfängerin und -mittlerin* erneut ihre fundamentale Bedeutung für gnostische Zirkel.

Wie im EvMar wird ihr auch im *Dialog des Erlösers* eine Sonderoffenbarung des Auferstandenen zuteil – zusammen mit Judas (Thomas) und Mat-

²⁹⁰ Vgl. dazu auch Pagels, Versuchung 56, sowie Maisch, Maria Magdalena 31: „Ausdrücke wie Brautgemach, Kuß oder (Liebes-)Partnerin verweisen trotz der erotischen Konnotation nicht auf ausschweifende Riten, wie man sie den Gnostikern oft unterstellt hat, sondern sie drücken – wie auch sonst in mystischen Texten – spirituelle Dinge in erotischer Sprache aus.“ Außerdem King, Gospel of Mary Magdalene 616: „Are we reifying the patriarchal sexualization of the female body if we insist that whenever a woman is involved, relations must be sexual?“ Dagegen möchte Schaberg, Resurrection 153-155, die Ambiguität des EvPh offen halten und bezeichnet die Alternative spirituelle/erotische Liebe als falsche Dichotomie.

²⁹¹ Vgl. Buckley, Models 4182: „Jesus is simply demonstrating to the unenlightened disciples what spiritual engendering entails – the *logos* transmitted through the kisses marks a correlate to the perfect in Gos.Phil. 59, who kiss one another, thereby receiving *charis*.“

²⁹² Vgl. Schmid, Maria Magdalena 36. Bereits dass im Vergleich zum Ausdruck kommt, Jesus könnte die Jünger genauso lieben wie Maria Magdalena, transzendiert die Ebene einer romantischen Liebesbeziehung. Ebenso wenig begründet Jesus Marias Erwählung mit erotischen Motiven, sondern verweist stattdessen – unter der Prämisse, dass das auf Jesu Gegenfrage folgende Bildwort seine Antwort inhaltlich verdeutlicht – auf ihre „spiritual capacity to see what he (= the light, 64,7) is conveying to her (through the word, i. e., a kiss, making her capable of producing spiritual offspring)“ (Marjanen, Woman 159).

²⁹³ Daher folgert Marjanen, Woman 116, auch im Hinblick auf das EvMar: „Mary did not obtain a special position among the intimate followers of Jesus because she was a woman but because the Savior *knew she was the best choice for the task of receiving his special revelation and acting as the spiritual authority among his disciples*.“

thäus, den beiden anderen im Dial namentlich erwähnten Jüngern,²⁹⁴ ebenso in den **Großen Fragen der Maria**; allerdings ist diese Schrift, welche die Frage nach einem etwaigen gnostischen Libertinismus aufwirft, nur durch ein Zitat des *Epiphanius von Salamis* († 403) in seinem Werk *Panarion (Haereses)*²⁹⁵ überliefert (haer. 26,8,2f.) – im Kontext der Beschreibung obszöner ritueller Praktiken unter GnostikerInnen (siehe haer. 26,4,1ff.):

ἐν γὰρ ταῖς ἐρωτήσεσι Μαρίας²⁹⁶ καλουμέναις μεγάλαις (εἰσὶ γὰρ καὶ μικραὶ αὐτοῖς πεπλασμέναι) ὑποτίθενται αὐτὸν αὐτῇ ἀποκαλύπτειν, παραλαβόντα αὐτὴν εἰς τὸ ὄρος καὶ εὐξάμενον καὶ ἐκβαλόντα ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ γυναῖκα καὶ ἀρξάμενον αὐτῇ ἐγκαταμίγνυσθαι, καὶ οὕτως δῆθεν τὴν ἀπόρροϊαν αὐτοῦ μεταλαβόντα δεῖξαι ὅτι „δεῖ οὕτως ποιεῖν, ἵνα ζήσωμεν“, καὶ ὡς τῆς Μαρίας ταραχθείσης καὶ πεσοῦσης χαμαὶ αὐτὸν πάλιν αὐτὴν ἐγείραντα εἰπεῖν αὐτῇ „ἵνα τί ἐδίστασας, ὀλιγόπιστε;“²⁹⁷

In Jesu Handlung scheint die Umkehrung von Gen 2 vorzuliegen: Während im zweiten Schöpfungsbericht mit der Erschaffung der Frau (aus einer Rippe) die Fortpflanzung des Menschengeschlechts in der materiellen Welt ihren Anfang nimmt, führt hier die exemplarisch vorgeführte Verhinderung der Zeugung von Nachkommenschaft zum Leben in gnostischem Sinn: „The purpose of the gathering and consuming of semen is to stop the subjection of human beings under the power of death and to help them to find life ...“²⁹⁸

Ob und inwieweit das durch Epiphanius vermittelte Bild der tatsächlichen Praxis bestimmter gnostischer Gruppen entsprochen hat, wird heftig disku-

²⁹⁴ Siehe den Beginn des Visionsberichts (Dial 36): „Dann er ... [Judas] und Matthäus und [Maria]. (p. 135) [...] ... am Rande des Himmels [und] der Erde ...“ (Blatz, Dialog 250.) Dazu Marjanen, Woman 76f.; Schmid, Maria Magdalena 80; Klauck, Evangelien 242f.; Schaberg, Resurrection 147.

²⁹⁵ Vgl. Altaner/Stuiber, Patrologie 315f.

²⁹⁶ Zur Identifikation mit Maria von Magdala siehe Marjanen, Woman 189; ders., Mother 40.

²⁹⁷ Zitiert nach der Ausgabe von Holl (Epiphanius I 284). – *In den sogenannten „Großen Fragen der Maria“ nämlich (denn es sind auch „Kleine“ von ihnen erdichtet worden) behaupten sie, dass er ihr eine Offenbarung habe zuteil werden lassen, indem er sie auf den Berg mitgenommen, gebetet, eine Frau aus seiner Seite hervorgebracht und begonnen habe, sich mit ihr zu vereinigen, und dass er so fürwahr, indem er sein Ejakulat eingenommen habe, gezeigt habe: „Es ist notwendig, so zu handeln, damit wir leben“, und dass er, da Maria in Schrecken geraten und zu Boden gefallen sei, sie wieder aufgerichtet und zu ihr gesagt habe: „Weswegen hast du gezweifelt, Kleingläubige?“*

²⁹⁸ Marjanen, Woman 198; vgl. ders., Mother 40; außerdem Schaberg, Resurrection 148f. Hier liegt eine gnostische Reinterpretation der Sicht Jesu als des neuen Adams vor. Zur gnostischen Ablehnung menschlicher Reproduktion siehe auch unten in 1.9.1. Vgl. weiters Petersen, Werke 131: „Die Erzeugung von Nachkommenschaft bedeutet durchgehend eine Fortsetzung der minderwertigen Schöpfung der Archonten und des Leidens in dieser Welt.“ – Mit Verweis auch auf haer. 26,9,3f.: „Durch den Verzehr von Sperma und Menstruationsblut wird die in beiden enthaltene Seele gesammelt, um an den Ort zurückgebracht zu werden, dem sie ursprünglich entstammt.“ (Ebd.) Zum Kontext siehe auch Marjanen, Woman 191ff.

tiert,²⁹⁹ zumal jener nach seiner zeitweiligen Zugehörigkeit zu einem gnostischen Zirkel³⁰⁰ später aufs schärfste gegen GnostikerInnen polemisierte.³⁰¹ In den erhaltenen gnostischen Originaltexten kommt stets eine asketische Grundhaltung zum Ausdruck,³⁰² sodass sich eine libertinistische Praxis von GnostikerInnen aufgrund der Quellenlage nicht beweisen lässt; einerseits begegnen in den patristischen Häresiologien die typischen Topoi der Diffamierung Andersgläubiger³⁰³, andererseits könnten metaphorisch-mystische Aussagen missverstanden worden sein. Dennoch erscheint eine libertinistische Ausrichtung vor dem Hintergrund gnostischer Weltverachtung grundsätzlich denkbar, sofern sie sich mit der Vermeidung der Fortpflanzung verbindet.³⁰⁴ Bemerkenswert ist, dass Maria Magdalena – nach dem Zeugnis des Epiphanius „the guarantor of a Christian Gnostic tradition which finds salvation in the ritual of gathering and consuming of bodily emissions“³⁰⁵ – auch in PS IV

²⁹⁹ Heine, Frauen 139, plädiert beispielsweise dafür, „solchen Aussagen mit großer Vorsicht [zu] begegnen“, da die „Verunglimpfung vor allem in sexualibus“ die „Ketzerbekämpfung aller Zeiten und Gruppen“ charakterisiert. Vgl. auch Koschorke, Polemik 123f., 231f.; Haskins, Jüngerin 52; Meyer, Mary 557f.; außerdem Marjanen, Woman 190, Anm. 5, welcher dennoch bei seiner Interpretation des Zitats die Existenz libertinistischer Gruppen klar voraussetzt: „... there is no reason to doubt that libertine Gnostics did exist“ (ebd. 190). – „The excerpt which Epiphanius has taken from the *Great Questions of Mary* is clearly meant to be an aetiology of the consuming of the male semen. Jesus himself shows what his followers are supposed to do, and the significance of the act is stressed by its salvific and life-giving character (*Pan.* 26.8,2).“ (Ebd. 197.). Ähnlich Puech/Blatz, Evangelien 312. Siehe auch die differenzierte Diskussion bei Petersen, Werke 125-133.

³⁰⁰ „In seiner Jugend (um das Jahr 340) war er in Ägypten zeitweilig Mitglied eines gnostischen Konvertikels (*pan.* 26,17,4ff). Dabei will er allerlei obszöne Riten miterlebt haben ...“ (Koschorke, Polemik 231). Zurückhaltend meint Petersen, Werke 127: „Art, Intensität und Dauer der Begegnung zwischen Epiphanius und den GnostikerInnen bleiben letztlich unklar.“

³⁰¹ Epiphanius, „der sich, wie so viele ‚Bekehrte‘, womöglich von seinem früheren Leben zu distanzieren suchte“ (Heine, Frauen 139), gilt als einer der gründlichsten Bekämpfer der HäretikerInnen, welcher „der Gnosis verdächtige Mitglieder der Kirchengemeinde jeweils umgehend zur Anzeige brachte“ (ebd.).

³⁰² Freilich besteht die Möglichkeit, dass nur diese in einem monastischen Rezeptionskontext nicht verloren gingen (vgl. auch Petersen, Werke 126, Anm. 154).

³⁰³ Ähnliche Anschuldigungen wurden ja auch von außen gegen ChristInnen erhoben: vgl. z. B. Orig., Cels. 6,27,40; Min. Fel. 9 (dazu Marjanen, Woman 190, Anm. 5; Petersen, Werke 126, 129).

³⁰⁴ Vgl. auch Petersen, Werke 126, 129-133. Zu antiken Praktiken hinsichtlich Verhütung und Abtreibung siehe ebd. 129f.

³⁰⁵ Marjanen, Woman 199f.

eine zentrale Rolle spielt, welche gerade die hier dargestellte Praxis des Verzehrs von Sperma verurteilt.³⁰⁶

Als *Visionärin* erweist sich Maria Magdalena ganz offensichtlich als wahre Gnostikerin, da nach gnostischem Verständnis in der Befähigung zur visionären Schau als Quelle heilsvermittelnden Offenbarungswissens die spirituelle Reife eines Gnostikers/einer Gnostikerin ans Licht tritt (vgl. den Makarismus im EvMar). In individuellen visionären Erlebnissen – in Träumen oder in Momenten ekstatischer Verzückung und spiritueller Erleuchtung – erfahren die PneumatikerInnen Jesu Gegenwart und empfangen in unmittelbarem Kontakt mit dem Göttlichen die wahre *γνώσις* (vgl. auch Joh 14,19-21).³⁰⁷ Mit der esoterischen Belehrung der JüngerInnen auf der narrativen Ebene korrespondiert das Selbstverständnis der RezipientInnen, welche sich gegenüber den kirchlichen ChristInnen (den PsychikerInnen) überlegen fühlen,³⁰⁸ die bloß über vermittelnde Instanzen Zugang zum Erlöser gewinnen³⁰⁹ und der insbesondere durch Petrus verbürgten apostolischen Tradition als depositum fidei verpflichtet sind, wohingegen sie sich selbst als in eine höhere Stufe der Lehre eingeweiht sehen. In der gnostischen Grunderwartung der *Erlösung durch Erkenntnis* manifestiert sich jedoch bereits der „Gegensatz zum großkirchlichen Christentum, das *Erlösung durch Glauben* versprach und mit sei-

³⁰⁶ Vgl. Marjanen, *Woman* 200-202, 219. Siehe PS c. 147: Auf die Frage des Thomas „We have heard that there are some upon the earth who take male *sperm* and female menstrual blood and make a dish of lentils and eat it, saying: ‚We believe in Esau and Jacob‘. Is this then a seemly thing or not?“ antwortet Jesus zornig: „Truly I say that this sin surpasses every sin and every *iniquity*. (Men) of this kind will be taken immediately to the outer darkness, and will *not* be returned again into the *sphere*. But they will be *consumed* and perish in the outer darkness, the *place* in which there is no pity, *nor* is there light. *But* there is weeping and gnashing of teeth ...“ (Schmidt/MacDermot, *Pistis Sophia* 381.) Vgl. auch 2 Jeû 100,16ff./c. 43. Mit dieser scharfen Verurteilung könnte die PS IV einerseits – als innergnostische Polemik – auf tatsächlich vollzogene Riten solcher Art reagiert haben, andererseits jedoch auch auf (ungerechtfertigte) Verleumdungen. – Mit Blick auf die Rolle Marias von Magdala in den differierenden Traditionszusammenhängen meint Marjanen, *Woman* 202: „These two ways of looking at Mary Magdalene have developed separately and show that the interest in her elicited a wide response.“

³⁰⁷ Vgl. Pagels, *Versuchung* 40-69; dies., *Visions* 415-430. Siehe in diesem Zusammenhang auch Jesu Aufforderung, den Sohn des Menschen im eigenen Inneren zu suchen (vgl. BG 8,18-21). – Im lk Konzept tritt demgegenüber mit Jesu Himmelfahrt eine klare Grenzziehung zwischen Ostererscheinungen und (späteren) visionären Erfahrungen zu Tage.

³⁰⁸ Dazu Koschorke, *Gemeindeordnung* 49, Anm. 92: „Das ekklesiologische Grundmodell des gnostischen Christentums ist das *zweier konzentrischer Kreise*, wobei die Gnostiker den *inneren* Kreis darstellen und das Gemeindechristentum den weiteren.“ Vgl. auch ders., *Polemik* 9f., 220ff.; Rau, *Gemeindechristentum* 494-497.

³⁰⁹ Vgl. Koschorke, *Gemeindeordnung* 51ff.

ner Inkarnations- und Auferstehungstheologie eher eine Verleiblichung des Geistes als eine Vergeistigung des Leibes zu verheißen schien³¹⁰.

Dass die GnostikerInnen weit mehr als am historischen Jesus „an der Möglichkeit interessiert [waren], dem auferstandenen Christus in der Gegenwart zu begegnen“³¹¹, kommt auch im literarischen Charakter ihrer Schriften zum Ausdruck, wie ein Großteil der gnostischen Maria Magdalena-Literatur zeigt:³¹² „Statt die Geschichte von Jesus biographisch, von der Geburt bis zum Tod, zu erzählen, beginnen die gnostischen Berichte dort, wo die anderen aufhören – mit Geschichten von den Erscheinungen des geistigen Christus bei seinen Jüngern.“³¹³ Aufgrund ihrer speziellen Situierung fungiert in vielen gnostischen Offenbarungsdialogen die Erscheinung des Auferstandenen als Legitimation der Lehre und als Quelle einzig wahrer apostolischer Autorität³¹⁴, sodass in erster Linie diejenigen JüngerInnen, von welchen eine Christophanie berichtet wurde, als GarantInnen autoritativer Offenbarung galten. Natürlich kommt der Tradition der Protophanie vor Maria von Magdala in diesem Zusammenhang eine große Bedeutung zu, insofern ihre in den gnostischen Texten geschilderten Visionen und Offenbarungen gut an diese österliche Begegnung anknüpfen können, und begründet dementsprechend auch ihre außergewöhnliche Autorität.³¹⁵

Ein Nachklang von Joh 20,14-18 findet sich weiters in *manichäischen Psalmen*.³¹⁶ So liest sich der Psalm 187 im *manichäischen Psalmenbuch II*³¹⁷

³¹⁰ Jensen, Töchter 366. Für das JohEv allerdings stellen *Erkennen* und *Glauben* keinen strengen Gegensatz dar.

³¹¹ Pagels, Versuchung 50. – Gewisse Tendenzen in diese Richtung lassen sich bereits im 4. Evangelium mit seiner Betonung der nachösterlichen Perspektive feststellen.

³¹² Vgl. Marjanen, Woman 216: „A ... feature typical of Mary Magdalene texts is that in most of the texts the events portrayed are situated in the period after the resurrection. Several of the texts, in fact, represent the genre of the Gnostic post-Easter revelation dialogue (*Sophia of Jesus Christ, Dialogue of the Savior, Gospel of Mary, First Apocalypse of James, Pistis Sophia*) or a sort of appearance story (*Man. Ps. II 187, Great Questions of Mary*).“ Weiters Pagels, Visions 419f.

³¹³ Pagels, Versuchung 53.

³¹⁴ Vgl. King, Gospel of Mary Magdalene 622. Manche GnostikerInnen hegten diesbezüglich eine ziemlich radikale Sichtweise: „Reversing the orthodox criterion [des Apostelbegriffs] entirely, they claim that as visions of the risen Christ surpass mere eyewitness observation of Jesus' life, so those who receive such visions surpass Jesus' earthly disciples! For the Valentinians, the problem is not how Paul can attain to the exalted level of his 'fellow apostles' (as in Apoc. Paul), but rather the opposite: how the other disciples can attain to the level of Paul ...!“ (Pagels, Visions 422.)

³¹⁵ Vgl. auch Marjanen, Woman 223; Schmid, Maria Magdalena 88.

³¹⁶ Dazu Marjanen, Woman 203-215; Mohri, Maria Magdalena 173-176; Petersen, Werke 189-194; Coyle, Revisiting; Schaberg, Resurrection 135f.; Puech/Blatz, Evangelien 321; Bovon, Privilege 56; Haskins, Jüngerin 63f.

geradezu als gnostisch-manichäische³¹⁸ Exegese der im JohEv geschilderten Christophanie; Jesus sendet Maria Magdalena (**ΜΑΡΙΖΑΜΜΗ** wie zumeist in gnostischen Texten), die treueste Jüngerin, zu den Elf, die wieder ihrer früheren Fischertätigkeit nachgehen und das „Menschenfischen“ aufgegeben haben, um die „verirrten Schafe“ zum Hirten zurückzubringen:

[Mariham]me, Marihamme, erkenne mich!³¹⁹ Berüh[re mich] nicht!³²⁰
 [Wisch] die Tränen³²¹ aus deinen Augen und erkenne mich: Ich bin dein Meister³²²!
 (5) Nur berühre mich nicht, denn ich habe das Angesicht meines Vaters noch nicht gesehen.³²³
 Sie haben deinen Gott [ni]cht gestohlen, entsprechend (κατά) deinen Gedanken der Kleinheit.³²⁴ Dein Gott starb nicht,³²⁵ er herrscht über den [To]d.
 Ich bin nicht der Gärtner (κηπουρός)³²⁶. Ich habe gegeben, ich habe empfangen [...]
 (10) Ich habe mich dir [nicht] offenbart, bis ich deine Tränen sah und dein Leid³²⁷
 [...] über mich.³²⁸
 [Wi]rf diese Trauer von dir! Vollbringe diesen [Die]nst (λειτουργία):
 Werde meine Botschafterin³²⁹ zu diesen Wai[sen] (ὀρφανός), die irre] gehen.
 [Be]eil dich, dich zu erheitern, und geh zu den [El]f!
 Du wirst sie versammelt finden am Ufer des J[or]dans³³⁰.
 (15) Der Verräter (προδότης) überzeugte (πειθεῖν) sie, Fisch[er] zu sein wie vorher,
 und ihre Netze hinzulegen, [mit denen] sie Menschen zum Leben fingen.³³¹
 Sage ihnen: Steht auf, laßt uns gehen, es ist euer Bruder³³², der euch ruft!

³¹⁷ Es handelt sich um den 1. Psalm der zweiten von den vier nach Herakleides, einem Schüler des Mani (216-277), benannten Sammlungen (siehe die Überschrift in 187,1: „Psalmen des Herakleides“). Die 1930 entdeckte koptische Fassung des manichäischen Psalmenbuchs wird ins 4. Jh. datiert, doch könnte die ursprüngliche griechische (oder syrische) Version bereits um 300 entstanden sein. (Vgl. Marjanen, Woman 204; Petersen, Werke 189; Coyle, Revisiting 198.)

³¹⁸ „Although Manichaeism can be considered a religion in its own right it is generally characterized as Gnostic or as an offspring of Gnosticism.“ (Marjanen, Woman 203, Anm. 1.)

³¹⁹ Vgl. die Anrede in Joh 20,16, die Maria von Magdala zur Erkenntnis führt.

³²⁰ Vgl. das Verbot in Joh 20,17.

³²¹ Vgl. das Verb κλάω in Joh 20,11.13.15.

³²² Vgl. Marias Anrede ῥαββουί in Joh 20,16.

³²³ Vgl. Joh 20,17.

³²⁴ Vgl. Marias Klagen in Joh 20,2.13.15. Hier wird Marias spirituelle Unreife getadelt (dazu Marjanen, Woman 208f.).

³²⁵ Marjanen, Woman 207f., Anm. 16, weist auf den evidenten Dokerismus hin.

³²⁶ Vgl. Marias Missverständnis in Joh 20,15.

³²⁷ Marjanen, Woman 206, übersetzt stattdessen „weakness“ (siehe die Erklärung ebd. 209); vgl. Petersen, Werke 190: „Schwäche“. Dagegen Schaberg, Resurrection 150f.: „grief“.

³²⁸ Vgl. die Situation in Joh 20,14.

³²⁹ Vgl. den Auftrag in Joh 20,17.

³³⁰ Die Ortsangabe wertet Marjanen, Woman 210f., metaphorisch.

³³¹ Vgl. das Bild des erfolglosen Fischens in Joh 21,3.

³³² Vgl. den Terminus ἀδελφοί in Joh 20,17.

Wenn sie meine Bruderschaft mißachten, sage ihnen:

(20) Es ist euer Meister!

Wenn sie mein Meistersein mißachten (ἀμελεῖν), sage ihnen: Es ist euer Herr!³³³

Gebrauche (τέχνη) jedes Mittel, bis du die Schafe zum Hirten bringst.³³⁴

[Wenn] du siehst, daß sie betroffen sind, zieh Simon Petrus zu dir.

(25) Sage ihm.³³⁵ Erwinnere dich, was ich geäußert habe zwischen mir und dir.

[Er]innere dich, was ich gesagt habe zwischen mir und dir auf dem Berg der Oliven:³³⁶ Ich habe etwas zu sagen, ich habe niemanden, es ihm zu sagen.

(30) Rabbi, mein Meister,³³⁷ ich werde dienen (διακοπεῖν) deinem Gebot (ἐντολή) in der Freude meines ganzen Herzens.³³⁸

Ich werde meinem Herz keine Ruhe geben, ich werde meinen Augen keinen Schlaf geben, ich werde meinen Füßen keine Ruhe geben, bis ich die Schafe in die Hürde bringe.

Ruhm (sei) Marihamme, denn sie gehorchte ihrem Meister!

(35) [Sie die]nte (διακοπεῖν) seinem Gebot (ἐντολή) in der Freude ihres ganzen Herzens.

[Ruhm und] Sieg der Seele der seligen (μακαρ.) Maria.³³⁹

Interessant sind im manichäischen Psalter aber auch die Kataloge von Jesu JüngerInnen, in welchen Maria Magdalena (an erster Stelle bei den Frauen genannt) als „Netzauswerferin“, die nach den verlorenen „anderen Elf“ jagt (192,21f.³⁴⁰; vgl. Mk 1,16ff. par.), sowie als „Geist der Weisheit“ (194, 19)³⁴¹

³³³ Vgl. die Worte des Geliebten Jüngers in Joh 21,7, welcher mit seinem Ausruf die anderen – insbesondere Petrus – dazu bringt, Jesus ebenfalls zu erkennen.

³³⁴ Zum Bild vgl. Mk 14,27 par. Mt 26,31; außerdem Joh 21,15-17. Jesu Voraussage setzt Widerstand der Elf gegenüber Marihammes Botschaft voraus (vgl. Lk 24,11; Mk 16,11).

³³⁵ Vgl. die gesonderte Benachrichtigung des Petrus in Mk 16,7. Auch in Joh 20,2 ist jener der erste Adressat. In den (differierenden) manichäischen Listen der elf Jünger wird Petrus jeweils an der Spitze genannt.

³³⁶ Hier ist offenbar eine an Petrus gerichtete Privatoffenbarung vorausgesetzt. Nach Schaberg, Resurrection 165, soll er an „some past failure, perhaps bis betrayal“ erinnert werden.

³³⁷ Vgl. die Anrede in Joh 20,16.

³³⁸ Vgl. die Ausführung des Auftrags in Joh 20,18.

³³⁹ Übersetzung von Mohri, Maria Magdalena 174f. Zum koptischen Text (mit der korrekten Zeilenwiedergabe) siehe Marjanen, Woman 205; Petersen, Werke 189f. Die letzte Zeile ist mit Marjanen, Woman 206f., Anm. 11; Coyle, Revisiting 198 („**ΜΑΡΙΑ** ... appears in virtually every legible doxology at the end of a psalm“), 203, als sekundäre Doxologie zu werten.

³⁴⁰ „Eine, die das Netz wirft, ist Marihama, die jagt die anderen Elf, die irre gingen.“ (Übersetzung von Mohri, Maria Magdalena 174.) Zu beachten ist die differierende Schreibweise des Namens (**ΜΑΡΙΖΑΜΑ**). Hier tritt eine Vermischung mit einer anderen Maria zu Tage, denn in der unmittelbar folgenden Aufzählung (192,23) wird Marta erwähnt: „Eine heitere Dienerin ist Martha, die auch ihre Schwester ist.“ (Mohri, Maria Magdalena 174.)

³⁴¹ „Er (sc. Jesus) wählte Marihamme aus, den Geist der Weisheit (πνεῦμα/σοφία).“ (Übersetzung von Mohri, Maria Magdalena 174. Zu den Texten vgl. auch Petersen, Werke 191f., 252f.) Das Attribut erinnert an ihre Rolle in der behandelten gnostischen Literatur (siehe insbesondere die PS; vgl. außerdem Eph 1,17), aber auch an die Identifikation mit Sophia im

bezeichnet wird. Wie in späteren Legenden wird Marta als ihre Schwester vorgestellt, worin bereits eine Verschmelzung mit der betanischen Maria zum Vorschein kommt. Ihre Aufgabe als Fischerin der Menschenfischer (welche auch ihrer VermittlerInnenrolle im EvMar entspricht) erinnert in gewisser Weise an ihren Titel *apostola apostolorum*. Wie in den kanonischen Ostergeschichten und im EvMar zeigt sich auch hier ein Reflex ihrer bedeutenden Rolle bei der Sammlung der zerstreuten JüngerInnenengemeinschaft. Wieder leistet sie als erste Zeugin und Botschafterin des Auferstandenen einen unverzichtbaren Beitrag, die „Sache Jesu“ (hier in einem manichäisch-gnostischen Sinn) fortzusetzen.

Im Kontext der gnostischen Maria Magdalena-Literatur ist freilich zu berücksichtigen, dass die manichäischen Schriften später anzusetzen sind und auch formal-inhaltlich gegenüber den besprochenen gnostischen Texten differieren.³⁴² Bemerkenswert erscheinen die Kontinuität zur Joh Maria von Magdala und ihre Wertschätzung.

1.7. Zum Vergleich: Die Rolle Marias von Magdala in zeitgleichen nichtgnostischen Schriften

Für eine schärfere Konturierung des gnostischen Porträts der Magdalenerin bietet sich auch ein Vergleich mit nichtgnostischen Apokryphen an.

Das bereits zitierte *Petrusevangelium*³⁴³ (Mitte 2. Jahrhundert) bezeichnet Maria von Magdala explizit als μαθήτρια τοῦ κυρίου³⁴⁴ (EvPetr 50) und trägt

valentinianischen Mythos (im manichäischen Schrifttum taucht eine Lichtjungfrau auf, der „Weisheit“ und „Geist“ zugeordnet werden). Im Kontext des manichäischen Mythos übernimmt Maria Magdalena von Jesus das „Netz der Weisheit“, mit dem er die Seelen einfängt, um nun ihrerseits den Verirrten nachzujagen (vgl. Petersen, Werke 193; zu Jesus als „Lichtjäger“ siehe *Kephalaia 5*: zitiert bei Coyle, Revisiting 199).

³⁴² In einem der sog. *Turfan-Fragmente* wird außerdem die Geschichte vom Grabgang der Frauen (namentlich erwähnt werden zwei Marien, Salome und Arsinoe) erzählt (dazu Puech/Blatz, *Evangelien* 321; Petersen, Werke 259; Coyle, Revisiting 200).

³⁴³ Siehe I.8.

³⁴⁴ Dazu Marjanen, *Woman* 26f. Im NT bezieht sich der Begriff μαθήτρια nur auf Tabita (Apg 9,36). Bovon, *Privilège* 53, wertet die Bezeichnung als „titre honorifique“.

Eine interessante Notiz über Maria Magdalena als *Jüngerin* Jesu findet sich auch in einem sehr späten Dokument der Pilatusliteratur, dem apokryphen *Brief des Tiberius an Pilatus* (vgl. Altaner/Stuiber, *Patrologie* 127; Scheidweiler, *Nikodemusevangelium* 422), in welchem der Kaiser gegen Pilatus scharfe Anklage wegen der ungerechtfertigten Kreuzigung Jesu erhebt: ... Ἐγὼ ὁ ἐξ ἀκοῆς τούτων ἀκούων παθαίνομαι τῇ ψυχῇ καὶ τὰ σπλάχνα (sic) συγκόπτομαι· γυνὴ γάρ τις πρὸς με ἐλήλυθε, μαθήτρια τούτου λέγουσα εἶναι, ἣτις ἐστιν Μαρία ἡ Μαγδαληνή, ἀφ' ἧς (Korrektur des Spiritus durch die Verfasserin) μαρτυροῦσιν ὅτι

damit – als Novum gegenüber den kanonischen Evangelien – ausdrücklich der historischen Überlieferung Rechnung, dass sich in Jesu JüngerInnenschaft auch Frauen befinden.³⁴⁵ Am Beginn der apokryphen Version der (mk) Grabesgeschichte tritt sie als alleiniges Subjekt auf und ist damit eindeutig die Hauptakteurin neben ihren namenlos bleibenden „Freundinnen“ (50f.); als Anführerin der Frauengruppe (λαβοῦσα μεθ' ἑαυτῆς τὰς φίλας, 51) kommt ihre herausragende Stellung deutlicher als in den synoptischen Erzählungen zum Ausdruck. Offenbar bildet die namentliche Erinnerung an ihre Person den Reflex einer weit verbreiteten Tradition. Allerdings ist ihre narrative Rolle im EvPetr auf den Ostermorgen beschränkt; weder bei der Kreuzigung noch bei der Grablegung Jesu wird sie erwähnt (das Fragment setzt erst mit der Szene des Händewaschens des Pilatus ein).³⁴⁶ Dadurch wird – bewusst oder unbewusst – der etwa bei Mk zu Tage tretende Kontrast der treuen und mutigen galiläischen Frauen zu den geflohenen Jüngern abgeschwächt.³⁴⁷

Bereits in der Exposition treten sekundäre Elemente gegenüber den neutestamentlichen Grabesgeschichten zu Tage. Mehrfach betont der Text, wie

ἑπτὰ δαιμόνια ἐκβεβλήκει (vgl. Lk 8,2: Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει; Mk 16,9: Μαρία τῇ Μαγδαληνῇ, παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια), μαρτυροῦσα τοῦτον ἰάματα μέγιστα ἐπιτελεῖν· τυφλοὺς ἐποίησε βλέπειν, χωλοὺς περιπατεῖν, καὶ κωφοὺς ἀκούειν, λεπροὺς ἐκαθάρισεν, καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν, ὡς ἐμαρτύρει αὕτη, ὅτι λόγῳ μόνῳ τὰς ἰάσεις ἐπετέλει. Πῶς παρεχώρησας ἀναίτιως τοῦτον σταυρωθῆναι; ... (De Santos Otero, *Evangelios* 504.) – ... *Ich, der ich vom Hören über diesen Kunde erhalte, bin in der Seele zutiefst betroffen und leide im Herzen; denn eine Frau kam zu mir, die sagte, seine Jüngerin zu sein, welche Maria Magdalena ist, von der man bezeugt, dass er sieben Dämonen ausgetrieben hatte; sie legte Zeugnis ab, dass dieser wunderbare Heilungen vollzogen hat: Blinde machte er sehen, Lahme gehen und Taube hören, Aussätzige machte er rein, und um es geradeheraus zu sagen, wie diese es bezeugte: mit einem Wort allein vollzog er die Heilungen. Wie konntest du erlauben, dass dieser unschuldig gekreuzigt wurde? ...*

³⁴⁵ Nach Mohri, *Maria Magdalena* 86, wird sie „so den (zwölf männlichen) Jüngern (V. 59) gleichgeordnet“. Kritisch demgegenüber Verheyden, *Witnesses* 471f. Im pluralischen „Wir“ des Petrus (EvPetr 59) sind sie und die anderen Frauen jedenfalls nicht miteingeschlossen.

³⁴⁶ Im *Nikodemusevangelium*, dessen Grundbestand auf die apokryphen *Pilatus-Akten* zurückgeht, wird hingegen nicht nur der Grabbesuch der Frauen geschildert (aus der Perspektive der Wächter, welche den Synagogenvorstehern Bericht erstatten; vgl. die mt Fassung), sondern sie werden auch bei der Kreuzigung erwähnt (vgl. Mk 15,40f. par.) – doch jeweils ohne namentliche Aufzählung. In einer späteren Rezension, die für Maria, die Mutter Jesu, mehrmals den θεοτόκος-Titel verwendet, ist unter anderem eine Totenklage um Jesus hinzugefügt, in welcher jene, Maria Magdalena (ein Indiz für ihre Prominenz und die ihr zugesprochene Nähe zu Jesus) sowie Josef von Arimathäa nacheinander ihrem Schmerz Ausdruck verleihen. Zu den überlieferungsgeschichtlichen Problemen des *Nikodemusevangeliums* siehe Scheidweiler, *Nikodemusevangelium* 395-398; Klauck, *Evangelien* 118-121; hinsichtlich der relevanten Texte Scheidweiler, *Nikodemusevangelium* 407f.

³⁴⁷ Dazu Brock, *Mary Magdalene* 69: „If this is an intentional omission, it is a logical one for a pro-Petrine text to commit.“

es seiner psychologisierenden Tendenz entspricht, das Motiv der Furcht, und zwar vor „den Juden“ (siehe φοβέομαι in 50.52.54)³⁴⁸ – eine Erweiterung gegenüber den kanonischen Erzählungen (dort reagieren die Frauen auf die Angelophanie mit Furcht: vgl. Mk 16,5 par. Lk 24,5; zu EvPetr 57 vgl. Mk 16,8; siehe aber Joh 19,38; 20,19³⁴⁹). Angesichts der offensichtlichen Gefährlichkeit des Unternehmens (das Grab wird wie bei Mt bewacht, vgl. EvPetr 28ff.) scheint freilich der Mut der Frauen, trotzdem zum Grab zu kommen, um dem Gekreuzigten einen Akt der Pietät und Liebe zu erweisen, stärker zu sein.³⁵⁰ Die Angst vor „den Juden“ hatte sie bisher an der üblichen Trauerzeremonie gehindert, welche als ausgesprochene Frauensache definiert wird (ἃ εἰώθεσαν ποιεῖν αἱ γυναῖκες ἐπὶ τοῖς ἀποθνήσκουσι τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς, 50)³⁵¹. Der in mehreren Anläufen (siehe 50.52-54) nur vage umschriebene Zweck des Grabbesuchs dürfte eine rituelle Totenklage³⁵² sein (vgl. κλαίω und κόπτω in 52.54, τὰ ὀφειλόμενα in 53).³⁵³

Nach dem ausführlichen reflektierenden Monolog der Frauen auf dem Weg zum Grab (52-54) erfolgt die Wende, als sie das Grab geöffnet finden (55); die Angelophanie (55f.) erinnert an die kanonischen Texte.³⁵⁴ Die dreifache Frage des Engels τί ἦλθατε; τίνα ζητεῖτε; μὴ τὸν σταυρωθέντα; (56) klingt dabei schärfer als Lk 24,5; Joh 20,13.15; die Aufforderung παρακύψατε ist mit etwaigem Unglauben verknüpft. Die Wiederholung des formelhaften ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν (das zweite Mal mit dem joh klingenden Zusatz ἐκεῖ ὄθεν ἀπεστάλη) bringt eine gewisse Distanz der Frauen zum Auferstandenen – dem sie nicht mehr begegnen werden (es folgt auch keine Verheißung wie in Mk 16,7) – zum Ausdruck.

Wie immer man im EvPetr das Fehlen des Auftrags an die Frauen (wie bei Lk) und deren Schweigen³⁵⁵ (in EvPetr 57 ergreifen die Frauen erschrocken

³⁴⁸ In EvPetr 50 leitet die Partizipialkonstruktion φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους einen langen Einschub mit einer umständlichen Erklärung des Grabbesuchs ein. (Nach Vander Stichele, Petrus-evangelium 793, stellt die Information das Versagen der Frauen heraus: „Maria Magdalena und die anderen Frauen haben versäumt, das zu tun, was von ihnen als Frauen erwartet wurde, und versuchen dies nun durch ihren Besuch am Grab wiedergutzumachen.“).

³⁴⁹ Auch nach EvPetr 26f. verstecken sich die Jünger.

³⁵⁰ Vgl. auch Mohri, Maria Magdalena 86, 89.

³⁵¹ Vgl. die patristischen Tendenzen, mittels geschlechtstypisierender Kommentare die geflohenen Jünger zu entlasten (dazu in IV.2.). EvPetr 26f., 59 expliziert die Trauer der Zwölf.

³⁵² Vgl. Bovon, Privilège 53; Mara, Évangile 199. Nach Mohri, Maria Magdalena 83, habe „der Verf. seine eigene Vorstellung über Trauerbräuche eingetragen“ (vgl. auch ebd. 85f.).

³⁵³ Gemäß EvPetr 54 wollen die Frauen beim Grab auch etwas niederlegen, was sie zum Gedächtnis des Toten mitgebracht haben (Grabbeigaben?).

³⁵⁴ Siehe I.8.5. und I.8.6.1.

³⁵⁵ Dieses ist implizit vorauszusetzen, da EvPetr 59 ein Bild der „zwölf Jünger des Herrn“ zeichnet, das – nach einer Woche – noch immer von Trauer geprägt ist: Ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα

die Flucht wie in Mk 16,8)³⁵⁶ interpretieren mag – als Symptom einer bloß androzentrischen Perspektive oder als bewussten Versuch, die ZeugInnenrolle der Frauen zu diskreditieren –,³⁵⁷ fest steht, dass sich daraus keine weiblichen Ansprüche ableiten lassen. Insofern ist interessant, dass sich gerade das dem Petrus zugesprochene Evangelium einer Erzähltradition anschließt, welche den Frauen hinsichtlich der Verkündigung des Osterkerygmas keinerlei Bedeutung zumisst.³⁵⁸

Während das EvPetri nur die Tradition der Angelophanie vor den Frauen am Ostermorgen wiedergibt (vgl. Mk 16,1-8 par.), greift die – hinsichtlich der Rezeption der joh Ostergeschichte bedeutendere – *Epistula Apostolorum* (2. Jahrhundert)³⁵⁹ die Überlieferung der Christophanie vor Maria von Magdala (und anderen Frauen) auf (vgl. Joh 20,14-18; Mt 28,9f.; Mk 16,9-11), ohne wiederum die Engellerscheinung zu referieren; verschiedene kanonische Motive klingen an und werden zum Teil auch narrativ ausgestaltet.

μαθηταὶ τοῦ Κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλποῦμεθα, καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβῶν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. – *Wir aber, die 12 Jünger des Herrn, weinten und trauerten, und jeder ging traurig wegen des Geschehenen nach Hause.*

³⁵⁶ Dazu Mohri, Maria Magdalena 87: „V. 57 bringt mit der Furcht der Frauen den stilgemäßen Abschluß der Angelophanie, die Flucht ist angemessene Reaktion auf das Offenbarte – es gibt keinen Grund mehr, Jesus im Grab zu suchen.“ – Demgegenüber Verheyden, Witnesses 477: „They are silenced by the author of GP.“

³⁵⁷ Vgl. etwa Marjanen, Woman 28: „... the way Mary Magdalene and other women are depicted in the text is more naturally explained by the overall literary intentions of the author than by an attempt to utilize the passage in a concrete controversy over the status of Mary Magdalene in Christian communities.“ Nach Vander Stichele, Petrus-evangelium 793f., zeigt sich eine Reduktion der Rolle der Frauen: „Falls dies noch nicht die Absicht des Autors war, so hat doch zumindest die Art seines Umgangs mit vorhandenen Traditionen einen negativen Effekt.“ (Ebd. 793.) Sie versucht diese „Ambiguität hinsichtlich des Zeugnisses der Frauen“ (ebd. 794) im Rahmen der antijüdischen Apologetik zu erklären: „Als Reaktion auf Juden, die die Auferstehung leugnen, behauptet das Petrus-evangelium, daß Juden Zeugen der Auferstehung waren und diese bewußt leugnen ... Die Aufmerksamkeit verschiebt sich dabei von den weiblichen auf die männlichen Anwesenden am Grab. Möglicherweise spielt bei dieser Verschiebung auch eine Kontroverse bezüglich des als bedenklich angesehenen Zeugnisses der Frauen, die das leere Grab entdecken, eine Rolle ...“ Eine ähnliche Tendenz liegt im oben (Anm. 346) erwähnten *Nikodemusevangelium* vor (Augenzeugenbericht der Wächter als Erstzeugen). Eine negative Darstellung der Rolle der Frauen beobachtet auch Verheyden, Witnesses 467ff.

³⁵⁸ Brock, Mary Magdalene 65-71, zieht Vergleiche zum LkEv und resümiert: „The prominence of Peter in both these texts ... coincides with the corresponding presentation of a nonapostolic role for Mary Magdalene.“ (Ebd. 71.)

³⁵⁹ Grundsätzliches bei Müller, *Epistula Apostolorum* 205-207; Mohri, Maria Magdalena 153-155, 159f.; Klauck, *Evangelien* 198ff.; Altaner/Stuiber, *Patrologie* 124f.; Petersen, *Werke* 50f.

Der fingierte „Brief der Apostel“, welche namentlich aufgezählt werden (siehe EpApost 2), an die Kirchen der vier Weltgegenden³⁶⁰ ist stark beeinflusst von der joh Christologie und „nicht frei von gnostischen Motiven, auf das Ganze aber doch in dem hellenisierten ägyptischen Judenchristentum beheimatet“³⁶¹. Die Grundtendenz ist vielmehr antignostisch³⁶² und antidoketisch: EpApost 9-12 betonen (gegen die Gnostiker Kerinth und Simon³⁶³) die Realität der Kreuzigung, des menschlichen Leidens des Gottessohnes sowie der leiblichen Auferstehung, zu deren Erweis ein ausführlicher Bericht dient.³⁶⁴ Hier verbindet sich joh Christologie mit lk Apologetik.

Neben einem beschädigten koptischen Codex aus dem 4./5. Jahrhundert und einem lateinischen Blatt eines Wiener Palimpsests (5./6. Jahrhundert) liegt in mehreren neuzeitlichen Handschriften eine äthiopische Version vor, welche allein den vollständigen Text der Schrift bietet (das ursprünglich griechische Original ging verloren).³⁶⁵

9.(20.)³⁶⁶ Diesen, für den wir Zeugen sind, kennen wir als den, der gekreuzigt ist in den Tagen des Pontius Pilatus und des Fürsten Archelaus, der zwischen zwei Räubern gekreuzigt ist; und mit ihnen zusammen hat man ihn vom Holz des Kreuzes abgenommen;³⁶⁷ und er ist begraben an einem Orte, der Schädelstätte heißt, wohin drei Frauen: Sara und Martha und Maria Magdalena³⁶⁸ gingen.³⁶⁹ Sie trugen Salbe,

³⁶⁰ Vgl. Klauck, *Evangelien* 200: „Hier soll keine gnostische Sonderoffenbarung als Geheimlehre für wenige enthüllt werden, sondern es ergeht eine Botschaft von ‚katholischem‘ Ausmaß ...“

³⁶¹ Müller, *Epistula Apostolorum* 206. Die Briefform ist nicht konsequent durchgehalten. Nach einer Zusammenfassung des Evangelienstoffs unter Einschluss von außerkanonischem Material prägen den Hauptteil des Textes Offenbarungen des Auferstandenen (EpApost 13-51), die in Gesprächsform mitgeteilt werden, wie sie für gnostische Dialoge typisch sind.

³⁶² Vgl. dazu auch Bovon, *Privilège* 52: „Orthodoxe en son fond, cet écrit voulait contredire les gnostiques sur leur propre terrain ...“

³⁶³ Vgl. EpApost 1; 7.

³⁶⁴ In gnostischen Texten begegnen weder das leere Grab noch leibliche Demonstrationen des Auferstandenen (die Gruppenscheinungen folgen eher dem Typus von Mt 28,16-20).

³⁶⁵ Ich zitiere die äthiopische Fassung nach Müller, *Epistula Apostolorum* 209-211, und verweise auf die Differenzen in der direkt aus dem Griechischen übersetzten koptischen Version, welche dem ursprünglichen Text näher kommt, in den Anmerkungen (zum koptischen Text vgl. auch Mohri, *Maria Magdalena* 158f.).

³⁶⁶ Die zweite Zählung resultiert daraus, dass in der äthiopischen Überlieferung die EpApost auf eine selbständige „Apokalyptische Rede Jesu an seine Jünger in Galiläa“ folgt und eine durchlaufende Kapitelunterteilung der beiden Texte vorgenommen wurde (vgl. Mohri, *Maria Magdalena* 153, Anm. 1).

³⁶⁷ Dieses Motiv fehlt im koptischen Text.

³⁶⁸ Vgl. Mk 16,1; Mt 28,1; Lk 24,10; Joh 20,1, wo sich bereits eine gewisse Variabilität der Frauennamen zeigt – von der Magdalenerin abgesehen. Nach dem koptischen Fragment sind es „Maria, der Martha Tochter und Maria Magdalena“; die Interpunktion von Müllers Über-

um (sie) auszugießen auf seinen Leib,³⁷⁰ indem sie weinten und trauerten³⁷¹ über das, was geschehen war. Und sie näherten sich dem Grabe und fanden den Stein³⁷² (da), wohin man ihn abgewälzt hatte vom Grabe, und sie öffneten seine Tür und fanden seinen Leib nicht³⁷³.

10.(21.) Und wie sie trauerten und weinten, erschien ihnen der Herr³⁷⁴ und sprach zu ihnen: „Weinet nicht mehr!³⁷⁵ Ich bin es, den ihr sucht!³⁷⁶ Es gehe aber eine von euch zu euren Brüdern³⁷⁷ und sage ihnen: Kommet, unser Meister³⁷⁸ ist auferstanden

setzung suggeriert, dass es sich um drei Frauen handelt. Es könnten aber auch bloß zwei gemeint sein: Maria, die zu Marta Gehörige, und Maria Magdalena (vgl. Mohri, Maria Magdalena 156; Holzmeister, Magdalenenfrage 564, Anm. 5). Dies liegt insofern näher, als dann die zuerst genannte Maria („die andere Maria“ von Mt 28,1?) durch ihre Zugehörigkeit zu Marta bestimmt und damit von der zweiten Maria, die hier durch ihr Toponym eindeutig charakterisiert ist, abgegrenzt wird. Auffällig ist, dass in EpApost 10 plötzlich Marta auftritt, die bis dahin im koptischen Text noch gar nicht eingeführt wurde (sehr wohl aber in der äthiopischen Variante). Dies deutet auf eine gewisse Unsicherheit in der koptischen Überlieferung der Frauennamen. Vielleicht gelangte Marta aufgrund ihrer Erwähnung zu Beginn in die Erzählung – in dem Sinne, dass die traditionelle Parallelsetzung von Marta und Maria die (hier möglicherweise ursprüngliche) der beiden Marien (vgl. Mt 28,1) verdrängte oder überlagerte. EpApost 11, wo von Maria und „ihren Schwestern“ die Rede ist, setzt wiederum mehr als zwei Frauen voraus. Petersen, Werke 254, Anm. 48, möchte den Text korrigieren durch die zusätzliche Einfügung oder Änderung „und Marta“. – Neben Maria von Magdala verbindet die EpApost das Geschehen also mit Maria und Marta, die in den kanonischen Evangelien als Schwesternpaar vorgestellt werden (vgl. Lk 10,38-42; Joh 11,1-45; 12,1-8). Dazu Mohri, Maria Magdalena 166: „Möglicherweise sind diese beiden als Grabbesucherinnen genannt, weil über sie, im Gegensatz zu den anderen Frauen neben der Magdalenerin in den ntl. Passions- und Ostertraditionen, Geschichten existierten, die ihre Nähe und Treue zu Jesus zeigen.“ Beeinflusste die spätere Gleichsetzung der beiden Marien die weitere Überlieferungsgeschichte des Textes? In der äthiopischen Fassung begegnet nur noch eine Maria, die erste wird durch Sara ersetzt.

³⁶⁹ Vgl. Mk 16,2; Mt 28,1; Lk 24,1; Joh 20,1.

³⁷⁰ Vgl. Mk 16,1; Lk 23,56; 24,1.

³⁷¹ Vgl. auch EvPetr 52.54. Außerdem Jesu Voraussage in Joh 16,20 sowie die narrativen Entsprechungen in Joh 20,11-15; Mk 16,10.

³⁷² Vom Stein (vgl. Mt 28,2; Mk 16,4; Lk 24,2; Joh 20,1) ist im koptischen Text nicht die Rede, nur dass die Frauen ins Grab hineinblickten.

³⁷³ Vgl. Lk 24,3.23.

³⁷⁴ Als ob Joh 20,11 (κλαίουσα, zum Motiv vgl. auch V. 13.15) gleich zu V. 14ff. springen würde (freilich können wir aus dem späten Dokument nicht schließen, dass die Geschichte vor der Fixierung im JohEv so erzählt worden ist). Vgl. auch Mt 28,9; Mk 16,9.

³⁷⁵ In der koptischen Parallele fragt Jeus zuvor: „Wen beweinet ihr?“ (Vgl. Joh 20,15.)

³⁷⁶ Das traditionelle Motiv der Suche erinnert an Mk 16,6; Mt 28,5; Lk 24,5; Joh 20,15. Im Kontrast zur joh Wiedererkennungserzählung gibt sich hier der Auferstandene auf der Stelle mit der (insbesondere aus dem JohEv) bekannten Selbstoffenbarungsformel zu erkennen. (Vgl. aber auch Joh 18,4-8.)

³⁷⁷ Vgl. Joh 20,17; Mt 28,10. Zum Auftrag außerdem Mk 16,7 par. Mt 28,7.

³⁷⁸ Vgl. die Anrede ῥαββουί in Joh 20,16.

von den Toten.“ Und Maria³⁷⁹ kam zu uns und sagte (es) uns.³⁸⁰ Und wir sprachen zu ihr: „Was ist uns und dir, o Weib?³⁸¹ Wer gestorben und begraben ist, kann denn der (wieder) leben³⁸²?“ Und wir glaubten ihr nicht³⁸³, daß unser Heiland von den Toten auferstanden wäre. Und weiterhin ging sie zu unserem Herrn zurück und sprach zu ihm: „Niemand von ihnen hat mir geglaubt in betreff deiner Auferstehung.“ Und er sprach zu ihr: „Es möge eine andere von euch hingehen, indem sie dieses wiederum zu ihnen sagt.“ Und Sara kam und tat uns dasselbe kund, und wir beschuldigten sie der Lüge. Und sie kehrte zu unserem Herrn zurück und sprach zu ihm wie Maria.

11.(22.) Und weiterhin sprach der Herr zu Maria und zu ihren Schwestern³⁸⁴: „Lasset uns zu ihnen gehen!“ Und er kam und fand uns drinnen³⁸⁵ verhüllt. Und wir zweifelten und glaubten nicht.³⁸⁶ Wie ein Gespenst³⁸⁷ kam er uns vor, und wir glaubten nicht, daß er es wäre. Aber er war es. Und also sprach er zu uns: „Kommet und fürchtet euch nicht³⁸⁸! Ich bin euer Lehrer, den du, Petrus, ehe der Hahn krächte,³⁸⁹ dreimal verleugnet hast, und jetzt verleugnest du wiederum?“ Und wir gingen zu ihm, indem wir dachten und zweifelten, ob er es auch wäre. Und er sprach zu uns: „Weshalb zweifelt ihr, und warum seid ihr ungläubig, daß ich es bin, der euch gesagt hat das in betreff meines Fleisches und meines Todes und meiner Auferstehung. Und damit ihr erkennt, daß ich es bin, so lege, Petrus, deine Hand (und deine Finger) in das Nägelmal meiner Hände und du, Thomas, in meine Seiten³⁹⁰ und du auch, Andreas, sieh’, ob mein Fuß auf die Erde tritt und dabei eine Spur hat.³⁹¹ Denn es steht geschrieben im Propheten: „Ein Gespenst, ein Dämon aber hat keine Spur auf der Erde.“

12.(23.) Wir aber nun betasteten ihn, daß er wahrhaftig im Fleisch auferstanden wäre. Und weiterhin fielen wir vor ihm auf unser Angesicht und baten ihn um Verzeihung und flehten ihn an dafür, daß wir ihm nicht geglaubt hatten. Und weiterhin

³⁷⁹ Im koptischen Text geht zuerst Marta, dann Maria. Meiner Meinung nach handelt es sich bei Letzterer um Maria Magdalena, da das hier berichtete Geschehen neben dem äthiopischen Beleg insbesondere auch in Mk 16,9-11 (bzw. – ohne die Reaktion der „Apostel“ – in Joh 20,18) mit ihrem Namen verbunden ist und sich also eine Tradition diesbezüglich nachweisen lässt.

³⁸⁰ Vgl. Joh 20,18; Mk 16,10. Außerdem Mt 28,8; Lk 24,9f.22f.

³⁸¹ Der Wortlaut erinnert an Joh 2,4.

³⁸² Vgl. ζῆν als Umschreibung der Auferstehungsbotschaft in Mk 16,11; Lk 24,5.23.

³⁸³ Vgl. Mk 16,11; Lk 24,11.

³⁸⁴ Vgl. dazu EvPetr 50f. (Μαριάμ Μαγδαληνή ... λαβοῦσα ... τὰς φίλας).

³⁸⁵ Vgl. Joh 20,19.26.

³⁸⁶ Vgl. Mt 28,17; Lk 24,37f.; Mk 16,14; insbesondere Joh 20,24-29.

³⁸⁷ Vgl. Lk 24,37 (πνεῦμα). Außerdem Mk 6,49 par. Mt 14,26 (jeweils φάντασμα). Im koptischen Text steht φαντασία (vgl. Mohri, Maria Magdalena 162).

³⁸⁸ In den kanonischen Osterevangelien ist die Trostformel an die Frauen gerichtet: siehe Mt 28,10; außerdem Mk 16,6 par. Mt 28,5. Zur Furcht vgl. aber auch Joh 20,19. Bei Müller Kursivdruck.

³⁸⁹ Dieses Motiv findet sich im koptischen Paralleltext nicht.

³⁹⁰ Vgl. Joh 19,34; 20,20.27.

³⁹¹ Vgl. Lk 24,38f.; Joh 20,27.

sprach unser Herr und Heiland zu uns: „Stehet auf, und ich werde euch offenbaren, was auf Erden und was oberhalb der Himmel ist, und eure Auferstehung, die im Himmelreich, um derentwillen mein Vater mich gesandt hat, daß ich euch und die, welche an mich glauben, hinaufführe.“

Die Erzählung beginnt wie Mk 16,1 par. mit traditionellen Elementen, berichtet dann aber nicht von der Angelophanie, sondern lässt gleich den Auferstandenen erscheinen. Die Sonderstellung Marias von Magdala erweist sich darin, dass sowohl in der äthiopischen als auch in der koptischen Version ihr Name konstant überliefert wird, während die Namen der anderen Frauen variieren (vgl. auch EpApost 11, wo von Maria und „ihren Schwestern“ die Rede ist).³⁹² Dass die Frauen in EpApost 10 wegen des fehlenden Leichnams weinen, erinnert an Joh 20, mit der Selbstoffenbarung und dem Auftrag an die Frauen zur österlichen Verkündigung (anders als im EvPetr) kommt der Auferstandene allerdings gleich zur Sache.³⁹³ Der narrative Schwerpunkt liegt hier auf dem breit entfalteten Motiv der Jüngerverstockung (vgl. Mt 28,17; Lk 24,36-43; Joh 20,24-29; Mk 16,11.13.14).³⁹⁴ So kehren die beiden Botinnen jeweils nach erfolgloser Mission zum Herrn zurück, der die Zweifelnden erst selbst überzeugen muss. Dabei richtet er sich zunächst an Petrus, den er auch an sein früheres Versagen erinnert (vgl. Joh 21,15ff.): dessen jetziger Unglaube wird mit einer erneuten Verleugnung gleichgesetzt. Als Erster soll sich jener von der leibhaftigen Auferstehung Jesu überzeugen (diff. Joh 20,24ff.: die Thomasgeschichte wird hier auf mehrere Figuren ausgeweitet).³⁹⁵ Dass das Motiv des Unglaubens gegenüber der Osterbotschaft der Frauen hier nicht deren Glaubwürdigkeit als Zeuginnen in Frage stellen soll, zeigt sich also bereits darin, dass die Sprechergruppe auch dem Herrn selbst zunächst nicht glaubt.³⁹⁶ Trotz der antignostischen Tendenz der EpApost findet sich darin wohl kein Anhaltspunkt für eine polemische Attacke gegenüber der positiven Rolle, die Frauen, insbesondere Maria Magdalena, in vielen

³⁹² Sara und Marta kommen in den ntl. Frauenlisten im Zusammenhang von Passion und Ostern nicht vor, Sara begegnet überhaupt nicht im NT. Immerhin erinnert die Dreizahl der Frauen (zumindest nach dem äthiopischen Text) an die ntl. Aufzählungen (vgl. dazu Hengel, Maria Magdalena 248: „Tendenz zur Dreiergruppe“). Wie in Joh 19,25 wird Maria Magdalena zwar an letzter Stelle genannt, dafür aber wird sie als Einzige in *beiden* Versionen erwähnt (bei Marta ist die Textüberlieferung unklar) – was wiederum auf ihre herausragende Position unter den Frauen schließen lässt.

³⁹³ Ähnlich kurz wird die Szene bei Mt geschildert (jedoch wird in Mt 28,9 die Reaktion der Frauen wiedergegeben).

³⁹⁴ „In solchen Erzählungen steckt viel vom Zweifel und der Not späterer Christengenerationen“ (Schottroff, Frauen 111).

³⁹⁵ Vgl. auch seine Rolle in Lk 24,12 und Joh 20,3ff., wo er geradezu eine „amtliche Inspektion“ des Grabes vornimmt.

³⁹⁶ Vgl. Schottroff, Frauen 111; Marjanen, Woman 25f.

gnostischen Schriften innehaben.³⁹⁷ Im Vergleich zum EvPetr kommt ihnen hier eine größere Bedeutung zu, insofern die EpApost ihre wichtige Funktion in der urchristlichen Verkündigung bestätigt und nicht verschweigt. Zwar klingt in der Erzählung das diskriminierende Vorurteil der Unglaubwürdigkeit von Frauen an, indem deren Zeugnis abgelehnt wird (vgl. auch die distanzierte Anrede der ersten Botin),³⁹⁸ aber die LeserInnenlenkung erzielt ja gerade eine Kritik dieser ungläubigen Reaktion. Freilich ist der Terminus „Apostel“ in dieser Schrift – wie bei Lk – eindeutig geschlechtlich festgelegt (siehe die namentliche Aufzählung in EpApost 2)³⁹⁹ – worin eine großkirchliche Tendenz sichtbar wird.⁴⁰⁰ Vom „Wir“ des Textes ausgeschlossen, gehören die Jüngerinnen in weiterer Folge auch nicht zu dem Kreis, der die breit ausgeführten Offenbarungen des Auferstandenen empfängt.⁴⁰¹

Wenn Maria von Magdala und andere Frauen in dieser evangelienähnlichen apokryphen Literatur des 2. Jahrhunderts ihren fixen Platz bei der Wiedergabe der Osterereignisse erhalten, reflektiert dies ein allgemeines, nicht zu eliminierendes Wissen um deren ErstzeugInnenschaft, Mut und Treue – wie um das ängstliche Versagen der Jünger, deren Zweifel und den Verrat des Petrus.⁴⁰² Dennoch erhält das Zeugnis „der Apostel“ größeres Gewicht.

In einer späteren Traditionsentwicklung wird Maria von Magdala als Zeugin des Auferstandenen durch Jesu Mutter ersetzt – so etwa in koptischen Bartholomäus-Texten⁴⁰³, welche einem (nur indirekt bezeugten) **Bartholo-**

³⁹⁷ Dass Jesus nach der koptischen Version zuerst Marta und nicht Maria Magdalena zu den Jüngern schickt, wertet Bovon, *Privilège* 53, als antignostische Polemik gegen deren Wertschätzung in gnostischen Kreisen, da seiner Meinung nach der koptische Text hier die ursprüngliche Lesart bewahrt habe – was sich freilich nicht beweisen lässt (vgl. auch Marjanens Kritik in ders., *Woman* 25f., Anm. 83). Man könnte jedoch in der Reihenfolge derer, die den „Aposteln“ die Auferstehungsbotschaft überbringen (Marta – Maria – der Herr selbst), umgekehrt auch eine klimaktische Steigerung sehen. Aber schon zu Beginn wird Maria Magdalena übereinstimmend als Letzte der Grabbesucherinnen genannt.

³⁹⁸ Vgl. auch Mohri, *Maria Magdalena* 167.

³⁹⁹ Damit ist eine andere Gewichtung gegeben. Vgl. Mohri, *Maria Magdalena* 167: „Der Glaube der Gemeinde fußt für Verf. und Leser/innen der EpAp auf dem Zeugnis der Apostel, nicht auf dem der Frauen.“

⁴⁰⁰ Entsprechend sieht Mohri, *Maria Magdalena* 171, die EpApost als „Zeugnis für die Herausbildung des Begriffes der Apostolizität in der Auseinandersetzung der sich konstituierenden Orthodoxie mit der Gnosis“.

⁴⁰¹ Vgl. auch Petersen, *Werke* 101f.

⁴⁰² Vgl. auch Mohri, *Maria Magdalena* 172: „... in eine Ostererzählung gehört die Frauengeschichte unverzichtbar hinein und somit zum festen Vorstellungsgut der Gemeinden von der Auferstehung Jesu.“

⁴⁰³ Dazu Scheidweiler/Schneemelcher, *Bartholomäusevangelium* 424f., 437-440. In unserem Zusammenhang sind zwei differierende Rezensionen relevant, eine Handschrift des British Museum, die von E. A. W. Budge unter dem Titel *The Book of the Resurrection of Jesus*

mäusevangelium zugeordnet werden. Dieses koptische Material ist zwar kaum vor dem 5.-7. Jahrhundert anzusetzen, geht aber zum Teil auf ältere (griechische) Vorstufen zurück, möglicherweise „auf eine Bartholomäus-Tradition des 3./4. Jh.“⁴⁰⁴.

Die zum Grab kommenden Frauen werden im *Buch der Auferstehung Jesu Christi, von Bartholomäus, dem Apostel* namentlich aufgezählt, wobei eine Harmonisierung verschiedener Frauenlisten und Überlieferungen zu Tage tritt: es handelt sich wie in Mk 16,1 (vgl. 15,40) um Maria von Magdala, Maria Jacobi, Salome (als „Versucherin“ bezeichnet), außerdem um die Schwestern Maria und Marta (vgl. Lk 10,38-42; Joh 11,1-12,8)⁴⁰⁵, Johanna/Susanna (vgl. Lk 8,3; 24,10; hier differieren die Handschriften), die als Berenike (Veronika) identifizierte Blutflüssige aus Mk 5,25-34, die Mutter des auferweckten Jünglings von Naïn (vgl. Lk 7,11ff.) namens Lea sowie die anonyme Sünderin aus Lk 7,36-50. Maria von Magdala ist hier nicht mit der betanischen Maria oder der Sünderin vermischt, dafür übernimmt Maria, die Mutter Jesu, deren Anwesenheit im weiteren Verlauf vorausgesetzt wird, ihre Rolle als Osterbotin. Vor der Begegnung mit dem Auferstandenen kommt Maria mit Philogenes, dem Besitzer des Gartens, ins Gespräch, welcher die nächtlichen Ereignisse um Jesu Auferweckung schildert. Dieser berichtet, er hätte den Juden, die verhindern wollten, dass Jesu Leichnam gestohlen werde, angeboten, jenen in ein Grab in seinem Garten zu legen und Wache zu halten. Interessant ist außerdem, dass er auf Petrus, dessen universaler Primat im Anschluss an Marias Botschaft hervorgehoben wird, als weiteren unmittelbaren Zeugen der Auferstehung Jesu hinweist.⁴⁰⁶

Neben der koptischen Bartholomäus-Überlieferung taucht die Vorstellung einer Christophanie vor Maria, der Mutter Jesu, insbesondere auch bei Eph-

Christ, by Bartholomew the Apostel ediert wurde, und das Fragment *Lacau IV* (Bibliothèque nationale in Paris).

⁴⁰⁴ Scheidweiler/Schneemelcher, Bartholomäusevangelium 440. „Möglicherweise hat es damals ein kürzeres Bartholomäusevangelium gegeben, das der Ausgangspunkt für diese Literatur gewesen ist.“ (Ebd.) Trotz einzelner gnostischer Motive ist „die Gesamttendenz der vorliegenden Fassungen ... nicht als gnostisch zu bezeichnen“ (ebd.).

⁴⁰⁵ Dass hier *Maria* als „die Dienende“ charakterisiert wird, zeigt die vielfältigen Möglichkeiten von Übertragungen, Verwechslungen und Motivtransfers in der Wirkungsgeschichte an.

⁴⁰⁶ Vgl. Klauck, *Evangelien* 136f.; Scheidweiler/Schneemelcher, Bartholomäusevangelium 439f.; Hansel, *Maria-Magdalena-Legende* 82, mit Anm. 4; Petersen, *Werke* 233f., 252-254, 257f., 292; Brock, *Mary Magdalene* 135-137, welche vermerkt: „In this text, interesting implications for ecclesial authority become quite clear: the text not only honors Mary, the mother, instead of Mary Magdalene but also at the same time frequently highlights the presence and prominence of Peter.“

räm († 373), Theodoret († 460)⁴⁰⁷, in den apokryphen *Acta Thaddaei* (6. Jahrhundert) sowie in einigen pseudopatristischen koptischen Zeugnissen auf – als Relecture von Joh 20,1-18.⁴⁰⁸

An der Schwelle legendenhafter Entwicklungen sind die *Acta Philippi* (4. Jahrhundert) anzusetzen, eine aus disparatem Material kompilierte apokryphe Apostelgeschichte mit „stark legenden- und romanhaften Zügen“⁴⁰⁹. Am Beginn des wichtigsten und ältesten Abschnittes der ActPhil, der *Acta Philippi in Hierapolis* mit dem sich anschließenden Martyrium (ActPhil 94-148), wird die Schwester⁴¹⁰ des Philippus vorgestellt, Μαριάμνη, die später mit ihm und Bartholomäus auf Missionsreise geht. „The prominent role which Mariamne assumes within the circle of disciples makes it probable that she is to be identified with Mary Magdalene, although she has gained new legendary features and possibly also Mary of Bethany has been integrated into her person.“⁴¹¹

⁴⁰⁷ *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* 48 (die handschriftliche Überlieferung differiert hinsichtlich der Spezifizierung der Maria in Joh 20,11-17 als der Mutter Jesu).

⁴⁰⁸ Dazu Brock, *Mary Magdalene* 129-142 (sie zitiert ferner ein von E. Revillout herausgegebenes koptisches Fragment: siehe ebd. 134f.); Murray, *Symbols* 146-148, 329-335; Marjanen, *Woman* 94f., Anm. 2, welcher unter anderem auch die *Vita Beatae Mariae* nennt (dazu ebd. 27, Anm. 89); Shoemaker, *Gnostic Mary* 560-569; ders., *Case* 24-30; Baarda, *Jesus* 18f., 32f. (beider Rekurs auf Tatians Diatessaron bleibt hypothetisch); Haskins, *Jüngerin* 72, 102f.; Holzmeister, *Magdalenenfrage* 558, 581; Ketter, *Magdalenenfrage* 38f.; Atwood, *Mary Magdalene* 110f.; Petersen, *Werke* 292, Anm. 155. Im Syrus Sinaiticus fehlt das Toponym Μαγδαληνή in Joh 20,1.18. – „Diese östliche Tradition wurde im Mittelalter auch im Westen von Homileten, Dramatikern und Künstlern übernommen, die es für angemessen hielten, daß Jesus zuerst seiner Mutter erschienen sei.“ (Haskins, *Jüngerin* 103; vgl. ebd. 235.)

⁴⁰⁹ Schmid, *Maria Magdalena* 92, Anm. 2. Dazu auch Marjanen, *Woman* 23, 48f., 54; Bovon, *Privilège* 57f.; de Santos Otero, *Apostelakten* 424-428; Brock, *Mary Magdalene* 124-127; Altaner/Stuiber, *Patrologie* 139. Obwohl die ActPhil nicht gnostischen Ursprungs sind, finden sich in dieser Schrift gewisse Elemente der gnostischen Maria Magdalena-Tradition. So führt Bovon, *Privilège* 57, als wiederkehrende Charakteristika des außerkanonischen, insbesondere gnostischen Porträts von Maria Magdalena an: „Sa vertu et son ascèse sont soulignées. Elle est présente aux côtés du Christ lors de la répartition missionnaire aux apôtres. Elle est chargée de consoler Philippe et de l’encourager à partir. Sa foi a un caractère viril qui se manifeste par un habit monastique d’homme ...“

⁴¹⁰ Die Geschwisterbeziehung spiegelt den asketischen Kontext wider, darüber hinaus impliziert der Terminus spirituelle Verwandtschaft (vgl. Bovon, *Mary Magdalene* 87).

⁴¹¹ Marjanen, *Woman* 49. In ActPhil 94 wird sie Marta gegenübergestellt: ... αὕτη (i. e. Μαριάμνη) γάρ ἐστὶν ἡ ἐτοιμάζουσα τὸν ἄρτον καὶ τὸ ἄλας ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου, ἡ δὲ Μάρθα ἐστὶν ἡ διακονοῦσα τοῖς πλήθεσι καὶ κοπιῶσα σφόδρα ... (Zitiert aus der Ausgabe von Bonnet: *Acta Philippi* 36). – ... diese nämlich ist diejenige, die das Brot und das Salz beim Brechen des Brotes bereitet, Marta aber ist diejenige, die bei den Versammlungen den Dienst versieht und sich sehr abmüht ... Zu Martas Charakterisierung vgl. Lk 10,40; Joh 12,2; zur Terminologie außerdem Röm 16,1.6.12. – Bovon, *Mary Magdalene* 88f., referiert die Erwähnung der Kategorien Jungfrauen, Diakoninnen und Priesterinnen im ersten Ab-

ActPhil 94 erzählt, wie Jesus den ApostelInnen verschiedene Missionsgehenden zuteilt.⁴¹² Da Philippus über sein Los gar nicht glücklich ist, wendet sich seine Schwester Mariamne an Jesus, worauf dieser ihr antwortet (95):

Οἶδα ἐκλελεγμένη γυναικῶν, οἶδα· ἀλλὰ πορεύου μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου εἰς πάντα τόπον ὅπου ὑπάγει καὶ γενοῦ παραθαρρύνουσα αὐτῷ ...⁴¹³

Ihre Rolle als Mut Zusprechende erinnert an ihr Porträt im EvMar. Weiter unten beruft Jesus sie noch einmal zur Mission:

καὶ σὺ Μαριάμνη ἄλλαξόν σου τὴν ἰδέαν καὶ ὅλον τὸ εἶδος τὸ γυναικεῖον, καὶ βάδιζε ὁμοίως μετὰ Φιλίππου.⁴¹⁴

Als ApostelInnen beauftragt,⁴¹⁵ machen sich Philippus, Bartholomäus und Mariamne auf den Weg (ActPhil 96⁴¹⁶); es folgt ein stark legendarisch ge-

schnitt der ActPhil (nach der Handschrift *Xenophontos* 32) und folgert, dass für die enkratitische Gemeinschaft hinter dem Text weibliche Amtsträgerinnen vorauszusetzen sind (für welche die Apostolin Mariamne als Identifikationsfigur diene).

⁴¹² Ἐγένετο δὲ ὅτε ὁ σωτὴρ ἐμέρισεν τοὺς (sic) ἀποστόλους κατὰ πόλιν καὶ χώραν, καὶ ἐπορεύθη εἰς ἕκαστος κατὰ τὴν πρόσταξιν ἣν διετάξατο αὐτῷ ὁ κύριος, καθὼς καὶ τὸν κλῆρον διένειμεν αὐτοῖς, ἔλαχεν ἀπελθεῖν καὶ τὸν Φίλιππον εἰς τὴν γῆν τῶν Ἑλλήνων ... (Acta Philippi 36.) – *Es geschah aber, als der Erlöser die ApostelInnen den Städten und Ländern zuteilte und jede(r) Einzelne sich gemäß des Auftrages auf den Weg machte, den ihm/ihr der Herr erteilt hatte, wie er ihnen auch das Los zugeteilt hatte, da wurde auch Philippus durch das Los dazu bestimmt, fortzugehen – in das Land der Hellenen ...* Bovon, Privilège 58, berichtet von einem bemerkenswerten Detail in der bezüglich dieser Passage vollständigeren Handschrift *Atheniensis* 346 (zur Quellenlage der ActPhil siehe Acta Philippi VII-XV; de Santos Otero, Apostelakten 424f., 428; zur Stelle Bovon, Mary Magdalene 85), „réflétant la responsabilité et l’autorité, pour ne pas dire le privilège de cette femme“, wonach Mariamne eine Liste (ἀναγραφὴ) der zu missionierenden Regionen führt und so als „special assistant to the Savior, a kind of chief of staff“ (ders., Mary Magdalene 85) fungiert.

⁴¹³ Acta Philippi 37. – *Ich weiß, du Auserwählte unter den Frauen, ich weiß; aber zieh mit deinem Bruder an jeden Ort, wohin er geht, und werde eine, die ihm Mut zuspricht ...* Bovon, Mary Magdalene 85 (vgl. ders., Privilège 58), zitiert die ausführlichere Handschrift: „I know that you are good and brave in your soul and blessed among women. A feminine spirit has entered Philip while the male and courageous spirit is in you.“ Wie in den gnostischen Apokryphen (siehe 1.9.1.) begegnet neben der positiven Wertung einer konkreten Frau eine von dualistischen Genderkonstruktionen geprägte Sprachkonzeption.

⁴¹⁴ Acta Philippi 37. – *Und du, Mariamne, verändere dein Aussehen und deine ganze weibliche Gestalt und geh in gleicher Weise mit Philippus.*

⁴¹⁵ Das Verb ἀποστέλλω kommt in Jesu Worten in ActPhil 95 viermal vor. An mehreren Stellen bezieht sich der pluralische Begriff ἀπόστολοι inklusiv auch auf Maria von Magdala (vgl. Brock, Mary Magdalene 124; Bovon, Mary Magdalene 81).

⁴¹⁶ Ταῦτα ἀκούσας ὁ Φίλιππος καὶ Βαρθολομαῖος καὶ Μαριάμνη, ἀσπασάμενοι τὴν δεξιὰν τοῦ σωτῆρος, ἐπορεύοντο εἰς τὴν χώραν τῶν Ὀφιαίων ... (Acta Philippi 37.) – *Als dies Philippus, Bartholomäus und Mariamne hörten, küssten sie die Rechte des Erlösers und begaben sich in das Land der OphitInnen ...*

prägter Missions- und Martyriumsbericht. Festzuhalten ist, dass Mariamne den beiden Männern gleichrangig zur Seite gestellt wird und sich an der Verkündigungs- und Taufstätigkeit sowie an Exorzismen und Heilungen beteiligt.⁴¹⁷ Ähnlich tritt Maria Magdalena später in mittelalterlichen Legenden als *apostola* auf.

Während die erzählende apokryphe Literatur die Erinnerung an Maria von Magdala als Jüngerin, Erstzeugin des Auferstandenen und apostolische Verkünderin breit bezeugt, bringen juristisch-praktisch orientierte Texte eine ausdrückliche Unterordnung der Jüngerinnen Jesu gegenüber seinen Jüngern zur Sprache.

So begründet etwa die *Apostolische Kirchenordnung* (3./4. Jahrhundert)⁴¹⁸ den Ausschluss der Frauen vom eucharistischen Dienst, indem sie gerade Maria Magdalena⁴¹⁹ das theologische Argument liefern lässt (1,26,2) – in Form eines apokryphen Herrenwortes: προέλεγε γὰρ ἡμῖν, ὅτε ἐδίδασκεν, ὅτι τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται.⁴²⁰

Der Kontext (1,24ff.) schildert in der Art „eines Synodenprotokolls“⁴²¹ die Diskussion der JüngerInnen bezüglich eines besonderen Amtes für Frauen.⁴²² Dabei wird klargestellt, dass Frauen nicht der Eucharistie vorstehen dürfen (1,26)⁴²³: Johannes' Begründung lautet, dass Jesus beim Letzten Abendmahl den Frauen nicht gestattet habe, bei ihnen zu stehen (... οὐκ ἐπέτρεψε ταύταις συστήναι ἡμῖν),⁴²⁴ woraufhin Marta einwirft: διὰ Μαριάμ, ὅτι εἶδεν αὐτὴν

⁴¹⁷ In der koptischen Version der Philippusakten wird ihre Rolle allerdings durch Petrus ersetzt: dazu Brock, *Mary Magdalene* 127-129. Bovon, *Mary Magdalene* 81f., 85, beschreibt aber auch Tendenzen in der differierenden griechischen Textüberlieferung, Mariamnes apostolische Rolle einzuschränken (sowie Akte nachträglicher Zensur).

⁴¹⁸ Vgl. Schöllgen, *Didache* 13.

⁴¹⁹ Anhand des Textes lässt sich zwar nicht sicher klären, ob es sich bei der genannten Maria tatsächlich um Maria von Magdala handelt – oder nicht eher um Maria von Betanien, zumal auch Marta als ihre Gesprächspartnerin auftritt; jedoch stammt der Text aus einer Zeit, in welcher der Verschmelzungsprozess dieser beiden Figuren wahrscheinlich längst eingesetzt hat (vgl. Marjanen, *Woman* 27, Anm. 89; auch Petersen, *Werke* 254f., votiert für die Identifikation der beiden Marien).

⁴²⁰ Text aus Schermann, *Kirchenordnung* 32. – ... denn er sagte uns vorher, als er lehrte, dass das Schwache [i. e. die Frauen] durch das Starke [i. e. die Männer] gerettet werden wird. Vgl. auch 1 Clem 6,2 (γυναῖκες ... αἱ ἀσθενεῖς τῷ σώματι).

⁴²¹ Schöllgen, *Didache* 19.

⁴²² Vgl. 1,24: Ἄνδρες εἶπεν· εὐχρηστόν ἐστιν, ἀδελφοί, ταῖς γυναῖξι διακονίαν καταστήσαι (Schermann, *Kirchenordnung* 31). – *Andreas sprach*: „Es ist nützlich, Brüder, für die Frauen einen Dienst einzurichten.“

⁴²³ Zum Text siehe Schermann, *Kirchenordnung* 32.

⁴²⁴ Dem setzt Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 373, entgegen: „Dieses Argument spiegelt die liturgische Praxis einer viel späteren Zeit wider, denn nach dem Neuen Testament ‚legte sich‘ Jesus mit seinen JüngerInnen zu Tisch.“

μειδιῶσον.⁴²⁵ Doch Maria weist diese Beschuldigung Martas zurück und zitiert das schon genannte Jesuswort. Mit Jakobus' Statement in 1,28 scheint die Diskussion abgeschlossen zu sein: der Dienst der Frauen wird als karitativer definiert. – Trotz seiner frauenfeindlichen Tendenz enthält der Text indirekt jedoch auch positive Informationen: Dass Maria und Marta überhaupt an der Debatte beteiligt sind, um Entscheidungen über eine Kirchenordnung zu treffen, belegt umgekehrt ihre apostolische Autorität. Zudem verweist die geschilderte Diskussion auf eine (vermutlich entgegengesetzte) Praxis, welche immerhin noch Anlass zu Reglementierungsversuchen bot.⁴²⁶

Die *Didaskalia* und die *Apostolischen Konstitutionen*⁴²⁷ berufen sich einerseits hinsichtlich des Amtes der Diakonin auf die Jüngerinnen in der Nachfolge Jesu, wobei an erster Stelle Maria von Magdala genannt wird:

Propterea dicimus, valde desiderari et maxime necessarium esse ministerium mulieris diaconissae, quia etiam Dominus ac salvator noster a mulieribus⁴²⁸ ministrantibus ministrabatur, quae erant Maria Magdalene et Maria Iacobi et Iosephi mater et mater filiorum Zebedaei.⁴²⁹

Andererseits verbieten sie Frauen das öffentliche Lehren, indem sie den genannten Jüngerinnen den Verkündigungsauftrag absprechen:

Non decet ergo neque necessarium est, ut mulieres doceant, et praesertim de nomine Christi et de redemptione passionis eius. 2. Nam non ad hoc estis constitutae, ut doceatis, o mulieres ac maxime viduae, sed ut oretis ac rogetis Dominum Deum, quia Dominus Deus Iesus Christus magister noster nos duodecim misit, ut doceamus populum et gentes; erant enim nobiscum discipulae Maria Magdalene et Maria

⁴²⁵ Wegen Maria, weil er sie lächeln sah!

⁴²⁶ Vgl. Jensen, Töchter 142.

⁴²⁷ Die ersten sechs (der insgesamt acht) Bücher der Const. apost. decken sich weitgehend mit der Didasc., die aus der ersten Hälfte des 3. Jh. stammt. Das griechische Original der syrischen Didasc. ist verloren, erhalten sind neben einer syrischen Fassung vom Anfang umfangreiche lateinische Fragmente vom Ende des 4. Jh. Zeitgleich wurde die „Lehre der Apostel“ in bearbeiteter Form in die Const. apost., eine Kompilation älterer Kirchenordnungen, aufgenommen. (Vgl. Altaner/Stuiber, Patrologie 84, 255; Jensen, Töchter 228.)

⁴²⁸ Wiedergabe des Kursivdrucks im Original.

⁴²⁹ Didasc. 3,12,4 (zitiert nach der Ausgabe von Funk, 210). – Daher sagen wir, dass der Dienst einer weiblichen Diakonin (im griechischen Text stand möglicherweise ἡ διάκονος im entsprechenden Kasus) stark gewünscht wird und überaus notwendig ist, da auch unser Herr und Erlöser von dienenden Frauen bedient wurde, diese waren Maria von Magdala, Maria Jacobi, die Mutter des Josef (aufgrund von 3,6,2 [dazu unten] ist vermutlich an zwei Personen gedacht, sonst käme auch in Frage: Maria, die Mutter des Jakob und Josef) und die Mutter der Söhne des Zebedäus. (Siehe die Aufzählung in Mt 27,55f.) In den Const. apost. fehlt ein entsprechendes Äquivalent; doch wird im Taufkontext die Diakonin (ἡ διάκονος) durchaus erwähnt (3,16,4), wenngleich ihre Aufgaben hier weit weniger ausführlich beschrieben werden.

*filia Iacobi et altera Maria, neque emisit, ut nobiscum populum doceant. Si enim necesse fuisset, ut mulieres docerent, magister noster has ipsas iussisset nobiscum docere.*⁴³⁰

Offensichtlich wurde mit den Kompetenzen der Jüngerinnen wie der Frauen, die sich auf diese beriefen, gerungen. Den Jüngerinnen wurde die apostolische Verkündigung aberkannt, wie den Frauen in der gemeindlichen Praxis die Lehre verboten wurde.

1.8. Maria Magdalena als apostolische Konkurrentin des Petrus

Das äußerst positive Bild, das der/die VerfasserIn des EvMar von Maria Magdalena zeichnet, steht im Gegensatz zur Darstellung der anderen JüngerInnen, die als ängstlich, unentschlossen und verständnislos porträtiert werden; dies trifft insbesondere auf ihren Sprecher Petrus zu, der überdies noch

⁴³⁰ Didasc. 3,6,1f. – *Es gehört sich also nicht und ist auch nicht notwendig, dass Frauen lehren, zumal über den Namen Christi und über die Erlösung durch sein Leiden. 2. Denn nicht dazu seid ihr bestellt, dass ihr lehrt, ihr Frauen und besonders ihr Witwen, sondern dass ihr betet und Gott, den Herrn, bittet, da Gott, der Herr, Jesus Christus, unser Lehrer, uns zwölf gesandt hat, dass wir das Volk (Israel) und die (Heiden-)Völker lehren; es waren nämlich mit uns Jüngerinnen, Maria von Magdala und Maria, die Tochter des Jakobus, und die andere Maria, doch hat er sie nicht ausgesandt, dass sie mit uns das Volk lehren. Wenn es nämlich nötig gewesen wäre, dass Frauen lehren, hätte unser Lehrer diesen selbst aufgetragen, mit uns zu lehren.*

Vgl. Const. apost. 3,6,1f. (mit spezifischen Änderungen und Erweiterungen): Οὐκ ἐπιτρέπομεν οὖν γυναίκας διδάσκειν ἐν ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ μόνον προσεύχεσθαι καὶ τῶν διδασκάλων ἐπακούειν. 2. καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς ὁ διδάσκαλος ἡμῶν καὶ κύριος Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἡμᾶς τοὺς δώδεκα πέμψας μαθητεῦσαι τὸν λαὸν καὶ τὰ ἔθνη, γυναίκας οὐδαμοῦ ἐξαπέστειλεν εἰς τὸ κήρυγμα, καίτοι οὐκ ἀπορῶν· συνῆν γὰρ ἡμῖν ἢ τε μήτηρ τοῦ κυρίου „καὶ αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ“, ἔτι δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ Μάρθα καὶ Μαρία αἱ ἀδελφαὶ Λαζάρου καὶ Σαλώμη καὶ ἕτεραί τινες. εἰ γὰρ ἦν ἀναγκαῖον γυναίξιν διδάσκειν, αὐτὸς ἂν ἐκέλευσε πρῶτος καὶ ταύταις σὺν ἡμῖν κατηχεῖν τὸν λαόν· εἰ γὰρ „κεφαλὴ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ“, οὐκ ἔστιν δίκαιον τὸ λοιπὸν σῶμα τῆς κεφαλῆς ἐξάρχειν. – *Nicht gestatten wir also, dass Frauen in der Gemeinde lehren, sondern nur, zu beten und den Lehrern zu gehorchen. 2. Denn auch unser Lehrer und Herr Jesus Christus selbst entsandte, als er die Zwölf sandte, das Volk (Israel) und die (Heiden-)Völker zu belehren, keineswegs Frauen zur Verkündigung, gleichwohl nicht aufgrund eines Mangels; denn es waren mit uns die Mutter des Herrn „und seine Schwestern“ [Akzentuierung des Herausgebers des griechischen Textes], außerdem aber Maria von Magdala, Maria Jacobi, Marta und Maria, die Schwestern des Lazarus, Salome und einige andere. Denn wenn es notwendig wäre für Frauen zu lehren, hätte er selbst zuerst auch diese aufgefordert, mit uns das Volk zu unterweisen; denn wenn „der Mann das Haupt der Frau ist“, ist es nicht recht, dass der übrige Körper über das Haupt herrscht. (Beide Textzitate stammen aus der synoptischen Ausgabe von Funk, 190f.)*

Dazu Jensen, Töchter 227-230; Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 372; Petersen, Werke 184.

als jähzornig und eifersüchtig charakterisiert wird. Dieses kontrastierende Porträt der JüngerInnen erinnert freilich durchaus an das NT, insofern auch in den kanonischen Evangelien Maria von Magdala zu den treuen und mutigen Frauen zählt, die Jesus nicht verlassen, sondern als Zeuginnen bei Kreuzigung (vgl. Mt 27,55f.; Mk 15,40f.; Lk 23,49; Joh 19,25) und Grablegung Jesu zugegen sind (vgl. Mt 27,61; Mk 15,47; Lk 23,55f.), später auch noch den Gang zum Grab wagen und so Erstadressatinnen der Osterbotschaft werden (vgl. Mt 28,1-10; Mk 16,1-8; Lk 24,1-11; Joh 20,1-18), während die anderen die Flucht ergreifen (vgl. Mt 26,56; Mk 14,50-52) und sich versteckt halten (vgl. Joh 20,19; ferner EvPetr 26) – oder ihre Jüngerschaft verleugnen (vgl. Mt 26,69-75; Mk 14,66-72; Lk 22,54-62; Joh 18,15-18.25-27). Möglicherweise zeigt sich hier der Reflex einer historischen Erinnerung an das Engagement Marias von Magdala und anderer Frauen, die Jesusbewegung in der durch die Passion eingetretenen Krise fortzuführen.⁴³¹ Kein neutestamentlicher Text berichtet jedoch von einem offenen Konflikt zwischen Maria von Magdala und Petrus.

Dagegen wird der im EvMar zu Tage tretende Antagonismus zwischen Maria von Magdala als der geisterfüllten Lieblingsjüngerin und dem frauenfeindlichen Petrus, der auf ihre führende Stellung im JüngerInnenkreis mit Neid und Eifersucht reagiert, auch in anderen Apokryphen entfaltet – am deutlichsten wohl im *Thomasevangelium*⁴³² in Logion 114:

Simon Petrus sagte zu ihnen: Mariham soll aus unserer Mitte fortgehen, denn die Frauen sind des Lebens nicht würdig ...⁴³³

Hier fordert Petrus, indem er sich offenbar nur an Männer wendet und sich mit ihnen in einem gemeinsamen „Wir“ zusammenschließt, den Ausschluss Marias – als Repräsentantin der Frauen – aus dem JüngerInnenkreis.

Eine ähnliche Rivalität tritt auch in der *Pistis Sophia* ans Licht, in welcher Maria von Magdala mehr Fragen an Jesus richtet als alle anderen zusammen und auch bei der Auslegung seiner Offenbarungen eine Hauptrolle spielt.

⁴³¹ Siehe Kapitel III.

⁴³² Auch das EvTh findet sich in den Nag Hammadi-Codices überliefert (vor dem EvPh in NHC II/2 32,10-51,28); daneben existieren einige ältere griechische Fragmente (POx 1, 654, 655). Die Logiensammlung wird von europäischen ForscherInnen zumeist in die Mitte oder 1. Hälfte des 2. Jh. datiert, wohingegen die amerikanische Forschung zu einer Entstehungszeit bereits im 1. Jh. tendiert – je nach Einschätzung des Verhältnisses zu den synoptischen Evangelien. Siehe die Diskussion bei Petersen, Werke 71-74; Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Thomas 769; Marjanen, Woman 37f.; Klauck, Evangelien 144f., 161f.; Theißen/Merz, Jesus 52-55. Wahrscheinlich ist mit einem längeren Überlieferungs- und Wachstumsprozess zu rechnen, sodass im EvTh auch unabhängige Traditionen zum Vorschein gelangen können. Eine gnostische Provenienz wird häufig in Frage gestellt.

⁴³³ Übersetzung von Blatz, Thomasevangelium 113.

Dies zieht prompt die Beschwerde des Petrus nach sich, dass diese die anwesenden Männer kaum zu Wort kommen lasse (c. 36).⁴³⁴

„My Lord, we are not able to *suffer* this woman who takes the opportunity from us, and does not allow anyone of us to speak, *but* she speaks many times.“⁴³⁵

Darauf erwidert Jesus:

„Let him in whom the power of his *Spirit* has welled up so that he *understands* what I say, come forward and speak ...“⁴³⁶

Dieselbe Problematik taucht auch in PS c. 72 auf; nun beklagt sich Maria:

„My Lord, my *mind* is *understanding* at all times that I should come forward at any time and give the interpretation of the words which she [i. e. the Pistis Sophia] spoke, *but* I am afraid of Peter, for he *threatens* me and he hates our *race*.“

Doch Jesus fordert sie zum Sprechen auf:

„Everyone who will be filled with the *Spirit* of light to come forward and give the interpretation of those things which I say, him will no one be able to *prevent*. Now at this time, thou *O* Maria, give the interpretation of the words which the Pistis Sophia said.“⁴³⁷

Damit bestreitet Petrus in den behandelten Texten Marias Leitungsfunktion und die Legitimität ihrer Verkündigung (EvMar), ihr Rederecht (PS; vgl. die Lehrverbote in 1 Kor 14,34f.; 1 Tim 2,11f.) sowie überhaupt ihre Zugehörigkeit zum Kreis der JüngerInnen (EvTh).⁴³⁸ Die übereinstimmende Grundstruktur des Konflikts wird inhaltlich je verschieden gefüllt.

⁴³⁴ Ähnliche Klagen, nicht zum Sprechen zu kommen, finden sich auch in c. 46 (Thomas beklagt sich, den Geschwistern ständig den Vortritt lassen zu müssen) und c. 42 (Philippus beschwert sich, dass er sich als Schreiber nicht am Gespräch beteiligen kann; ihm werden schließlich Thomas und Matthäus zur Seite gestellt – vermutlich liegt hier eine indirekte Bezeugung der jeweiligen Evangelien vor; vgl. etwa Petersen, Werke 121, Anm. 120). Doch Petrus schließt sich, indem er sich zum Sprecher einer Gruppe macht, in einem Wir gegen eine Einzelperson zusammen. (Vgl. Mohri, Maria Magdalena 352f.)

⁴³⁵ Vgl. auch PS c. 146 (aus dem 4. Buch der PS, das erst sekundär mit den ersten drei Büchern verbunden wurde; dazu Puech/Blatz, Evangelien 291; Marjanen, Woman 171): „Petrus sagte: Mein Herr, mögen die Frauen aufhören zu fragen, damit auch wir fragen! Jesus sagte Maria und den Frauen: Laßt euren männlichen Brüdern Gelegenheit, daß auch sie fragen!“ (Übersetzung von Mohri, Maria Magdalena 368.) Dazu Marjanen, Woman 184-188; Schmid, Maria Magdalena 55f.; Mohri, Maria Magdalena 369; Schaberg, Resurrection 164f.

⁴³⁶ Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 58. – Doch gewährt er Petrus hier die Interpretation.

⁴³⁷ Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 162.

⁴³⁸ Vgl. Mohri, Maria Magdalena 373f.; Petersen, Werke 182f. Am schärfsten ist die Forderung des Petrus in EvTh 114 zu werten, wo es um den Ausschluss Marias von Magdala – wie der Frauen überhaupt – aus der Gemeinschaft geht; dazu Marjanen, Woman 53 „... Peter does not want to exclude Mary Magdalene and other women just from a group of privileged persons such as apostles, leaders, and teachers. It is a matter of a much more basic decision.

Die deutlichen Spannungen, die das Verhältnis dieser beiden Figuren im EvMar, in der PS und im EvTh kennzeichnen,⁴³⁹ spiegeln einerseits – zumindest was das EvMar betrifft –⁴⁴⁰ die Konkurrenzsituation zwischen dem kirchlich verfassten Christentum, als dessen Vertreter Petrus in gnostischen Schriften in negativer Wertung erscheint,⁴⁴¹ und der von Maria Magdalena repräsentierten Trägergemeinschaft der Schrift wider, andererseits verweisen sie insbesondere auf die frühkirchlichen Auseinandersetzungen „über die Frage, ob Frauen rechtmäßige Übermittlerinnen apostolischer Offenbarung und Tradition sind“⁴⁴², welche wiederum auf die Frage nach der Legitimität öffentlicher Lehre von Frauen überhaupt zielt. Indizien dafür, dass Maria von Magdala im EvMar als Symbolfigur für weibliche TraditionsmittlerInnen auftritt, deren Legitimation verhandelt wird, lassen sich bereits anhand des Textes beobachten: Keiner der Jünger spricht sie mit ihrem Namen an, sondern sowohl Petrus (vgl. PRyl 463, r 13) als auch Levi reden nur über „die Frau“ (in v 4 ist der Artikel zu beachten: Petrus streite mit „der Frau“).⁴⁴³ In der zur Darstellung gebrachten Rivalität finden also *konkrete historische Konflikte innerhalb des frühen Christentums* ihren Niederschlag.⁴⁴⁴

Peter maintains that neither Mary Magdalene nor any other woman should have any part in salvation and the kingdom of heaven.“ Ähnlich Mohri, Maria Magdalena 204: „Laut Simon Petrus geht es um die Berechtigung von Frauen zur Teilhabe am Leben. In der sozialen Wirklichkeit der Adressat/innen des EvThom geht es mithin um die Zugehörigkeit von Frauen zur Gemeinde.“ (Korrektur des letzten Wortes durch die Verfasserin.)

⁴³⁹ Das Motiv der Eifersucht der Jünger auf die privilegierte Position Marias von Magdala findet sich auch im EvPh, allerdings nicht auf Petrus als deren Sprecher konzentriert.

⁴⁴⁰ So bezieht sich etwa der Angriff des Andreas in erster Linie nicht auf die geschlechtliche Differenz der Tradentin, sondern auf die inhaltliche Differenz ihrer Lehre.

⁴⁴¹ Vgl. Koschorke, Polemik 33f., Anm. 27. Das Petrusbild der GnostikerInnen differiert, je nachdem ob er als Vertreter der (jeweils eigenen) gnostischen Position oder der „Großkirche“ betrachtet wird; dabei gehört er durchaus zum Kreis der gnostischen JüngerInnen, die Fragen stellen und Offenbarungen erhalten. Daraus resultiert in verschiedenen gnostischen Texten „die Hochschätzung eines gnostischen und die Verwerfung eines kirchlichen Ptr“ (ebd. 33). Vgl. dazu auch Meyer, Mary 562, sowie King, Gospel of Mary Magdalene 621: „The figure of Peter is used frequently in early Christian texts to authorize theological positions ... Peter was not always linked with the same position, however, and was in fact sometimes used even to authorize opposite sides of an issue.“ – Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 766, sehen Petrus demgegenüber nicht als Vertreter des kirchlichen Christentums, sondern ausschließlich als Symbolfigur in der Auseinandersetzung zwischen Frauen und Männern; vgl. Petersen, Werke 185f. (anders Hartenstein, Lehre 133-135).

⁴⁴² Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 371.

⁴⁴³ Vgl. auch die verallgemeinernde Bemerkung in PS c. 72: „he hates our race“; ebenso den Fokus des Petrus in c. 36: „this woman“.

⁴⁴⁴ Überspitzt formuliert, stehen hinter diesen beiden Symbolgestalten als konkurrierende Ansprüche „der kirchliche Amtsträger und der mit dem Lichtgeist erfüllte Gnostiker, oder:

Das Streitgespräch der JüngerInnen Jesu, das den letzten Teil des EvMar beherrscht, stellt demgemäß eine „literarische Fiktion“⁴⁴⁵ dar, welche „Streitfragen späterer Zeiten ... in Form einer Diskussion unter Personen aus dem Umkreis Jesu präsentiert“⁴⁴⁶ und diesen die jeweiligen Argumente in den Mund legt. Aus der bisherigen gemeinsamen Basis heraus entwickeln sich so verschiedene Parteien, wobei der Bruch in der Gemeinschaft Andreas und Petrus angelastet wird. Indem die eigene Position als sachlich und moralisch überlegene dargestellt wird, während die gegnerischen Angriffe auf offene und subtile Weise diskreditiert werden, soll die Identität der hinter dem EvMar stehenden frühchristlichen Gruppe legitimiert und gestärkt werden. Eine führende Position des Petrus klingt zwar auch im EvMar an, doch wird in der gnostischen Literatur seine Rolle gegenüber den synoptischen Evangelien deutlich dezimiert und die „Petrus-Linie“ in eine vielstimmigere Tradition eingeordnet.

Dass sich der Geschlechterantagonismus gerade auf diese beiden Symbolgestalten als Archetypen konzentriert – ob nun damit eine Spitze gegen die sich konstituierende „Großkirche“ verbunden ist oder allein ein Hinweis auf die innerhalb der jeweiligen Traditionsgemeinschaft diskutierten Genderfragen vorliegt –, ist bereits in den neutestamentlichen Texten angelegt, insofern Maria von Magdala stets als die Erste von den Jüngerinnen genannt wird und

der männliche und der weibliche Anspruch“ (Maisch, Maria Magdalena 35). Vgl. King, Gospel of Mary Magdalene 621-625; dies., Gospel of Mary 524; Marjanen, Woman 119-121, 222-225; Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 369-372; dies., Beitrag 71f.; Maisch, Maria Magdalena 34f.; Pagels, Versuchung 51; Haskins, Jüngerin 50-53; Heine, Person 189-191; Pasquier, Évangile 24; Schmid, Maria Magdalena 18-20, 85; Brock, Mary Magdalene 103f.; Verheyden, Witnesses 480, Anm. 86; Wind, Maria 82; Bibel der Häretiker 147, Anm. 380. – Kritisch gegenüber dem ersten Aspekt äußern sich etwa Petersen, Werke 185f.; Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 765f.; sowie Mohri, Maria Magdalena 280: „Nicht die Gegenüberstellung Petrus/Großkirche versus Maria Magdalena/Gnosis, sondern die jeweils erfolgende (Neu-)Bestimmung der Geschlechterrollen hilft zu einer sachgemäßen Beurteilung. Denn nicht (nur) zwischen Großkirche und Gnosis, sondern (auch) innerhalb der beiden Gruppen findet der Konflikt um den Geschlechterantagonismus statt, der sich auf seiten der Gnosis in den Texten, die einen Streit des Petrus mit Maria Magdalena schildern, niedergeschlagen hat.“ Aber auch wenn die Texte für sie „einen innergnostischen Konflikt“ (ebd. 374) widerspiegeln, in dem es „um die Berechtigung von Frauen zur Teilhabe an den Gemeindefunktionen in den gnostischen Gemeinden“ (ebd.) geht, gesteht sie zu: „Unterschwellige Polemik gegen die orthodoxe Kirche, deren Lieblingsjünger Petrus war, ist in dessen Wahl als des Frauenfeindes zu erkennen.“ (Ebd.; vgl. auch 355f.) Auch Petersen transzendiert die reine Geschlechtsthematik, wenn sie auf das parallele Konkurrenzverhältnis des Geliebten Jüngers zu Petrus im Joh verweist (vgl. dies., Werke 187f.).

⁴⁴⁵ Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 763.

⁴⁴⁶ Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 765.

daher den weiblichen Autoritätsanspruch repräsentiert, wohingegen Petrus als Anführer der Zwölf gilt und somit den männlichen Primat verkörpert.

Im Folgenden werde ich die aufgezeigten historischen Konfliktfelder im Blick auf das EvMar näher erläutern.

Während die PS und das EvTh möglicherweise eine rein interne⁴⁴⁷ Debatte schildern, da ja auch gnostische Gemeinschaften – mehr oder weniger – durch das vorherrschende patriarchale Milieu geprägt sind,⁴⁴⁸ treten im EvMar deutliche Spuren der gegenseitigen *Polemik zwischen werdender „Großkirche“ und Gnostizismus* zu Tage, insofern in der Kontroverse zwischen den JüngerInnen (Andreas, Petrus / Maria Magdalena, Levi) neben der Frauenfrage auch andere Aspekte der christlichen Gnosis zur Sprache kommen, welche für Konfliktstoff sorgten – wie etwa die *Wertschätzung privater Visionen und geheimer Offenbarungen* in gnostischen Kreisen⁴⁴⁹, die bis zu deren Absolutsetzung gegenüber der durch Petrus autorisierten kirchlichen Überlieferung führte.⁴⁵⁰ Insbesondere galten nachösterliche Visionen und Offenbarungen als wichtige – wenn nicht überhaupt einzig wesentliche – Quelle autoritativer Lehre. Bei ihrer Tendenz zu pneumatisch vermittelten Kenntnissen und einer entsprechenden Deutung vorgegebener Tradition, wie auch bei ihrem Überlieferungsmodell, das bisher verborgenes Jesuswissen erst nach einer gewissen Zeit offenbar werden lässt, konnten die GnostikerInnen durchaus an die joh Konzeption des Parakleten anknüpfen, welcher erst nach Jesu Weggang in die ganze Wahrheit einführen werde (vgl. Joh 14,16f.26; 16,7ff.); freilich wurde dieses im JohEv entwickelte hermeneutische Instrument zur theologischen Legitimation einer produktiven Weiterführung der Offenbarung in einem weiteren Sinn angewendet. Wie die spezielle Komposition des EvMar zeigt, das erst nach Jesu Verschwinden Marias visionäres Sehen des Herrn samt der von ihr empfangenen Offenbarung schildert, mar-

⁴⁴⁷ Vgl. etwa Marjanen, *Woman* 52-55, 181-184, 222-224; ders., *Mother* 32.

⁴⁴⁸ Vgl. auch Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 336; Witherington, *Women in the Earliest Churches* 191; Haskins, *Jüngerin* 65.

⁴⁴⁹ Vgl. POx 3525, Z. 18f.: ὅσα ὑμᾶς λανθάνει ... ἀπαγγελωῦ ὑμῖν. (...) ἐμοῦ πότε ἐν ὁράματι ἰδούσης τὸν κύριον ...; PRyl 463, r 12-14: ὁ σωτὴρ λάθρα γυναικὶ ἐλάλει καὶ οὐ φανερώς ...; Vgl. dazu auch Tert., *praescr.* 22ff.

⁴⁵⁰ Dazu Pagels, *Visions* 421ff. Vgl. Tert., *praescr.* 23f. Außerdem King, *Gospel of Mary Magdalene* 621f., sowie Bibel der Häretiker 147, Anm. 380: „Die Kritik an einer esoterischen Offenbarung (z.B. Ir.haer I 30,14), die Kritik der Vision als Empfangsmodus dieser geheimen Offenbarungen (Tert.ad.Val. 4,4; Hipp. ref. 6,42) und die Kritik an weiblicher Lehrtätigkeit [Korrektur durch die Verfasserin] und Amtsautorität (Tert. praescr. 41.5) sind typische Topoi innerhalb der antignostischen Polemik.“ Hinsichtlich der Frauenfrage muss dies jedoch nicht bedeuten, dass das EvMar hier einen *ausschließlichen* Gegensatz zur „Großkirche“ thematisiert; gerade die spezifische Erlösungskonzeption des EvMar könnte auch als Korrektur bestimmter gnostischer Modelle gedacht sein (siehe unten).

kiert Jesu Abschied zwar einen gravierenden Einschnitt, doch bleibt er im Erzählzusammenhang präsent, indem er nach seinem Fortgang durch Maria von Magdala spricht.

Während nun für die GnostikerInnen die „individuelle Geisterfülltheit“⁴⁵¹ und die visionäre Erfahrung der Gegenwart des Auferstandenen das vorrangige „Kriterium der Wahrheit ... vor allen vermittelten Zeugnissen und vor allen Traditionen“⁴⁵² bildeten,⁴⁵³ berief sich die spätere Orthodoxie, welche die potentielle Bedrohung erkannte, die solche (divergenten) Ansprüche, authentische Offenbarung zu vermitteln, für den Bestand und die Autorität der Kirche darstellten, allein auf die öffentlich zugängliche⁴⁵⁴, von den Aposteln her überkommene Tradition⁴⁵⁵ und entwickelte die Lehre von der „apostoli-

⁴⁵¹ Maisch, Maria Magdalena 34.

⁴⁵² Pagels, Versuchung 63. Vgl. auch Koschorke, Gemeindeordnung 51ff.

⁴⁵³ „Gnostic Christians insist that those who profess and teach nothing *more* than common church tradition ... are spiritually ‚dead.‘ They recognize as ‚alive‘ only those who have gone beyond the common tradition to receive esoteric tradition, and have experienced for themselves immediate contact with the Living One. Rather like circles of artists today, the gnostics consider imaginative and original creativity to be the mark of one who is ‚spiritually alive.‘“ (Pagels, Visions 427; vgl. dies., Versuchung 54-58, 63.) Siehe die diesbezüglichen Vorwürfe von Tertullian, der sich empört, dass „jeder einzelne geradeso nach seinem Belieben das, was er (als Tradition) empfangen hat, abändert, genauso wie jener es nach seinem Belieben gestaltet hat, der (die Tradition) überliefert hat“ (praescr. 42,7: ... *unusquisque proinde suo arbitrio modulatur quae accepit quemadmodum de suo arbitrio ea composuit ille qui tradidit* [Tertulliani Opera I 222]), und Irenäus (haer. 1,18,1: ... καθ’ ἐκάστην ἡμέραν ἐπιγεννᾷ ἕκαστος αὐτῶν, καθὼς δύναται, καινότερόν <τι>· τέλειος γὰρ οὐδεὶς ὁ μὴ μεγάλα φεύσματα παρ’ αὐτοῖς καρποφορήσας ... – „Jeder von ihnen bringt täglich immer noch Neues vor, je nach Können. Denn keiner gilt als vollkommen, der bei ihnen nicht großartige Lügengeschichten produziert.“ [Irenäus I 262f.]; 3,2,1: *Et hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit quam a semetipso adinvenerit, fictionem videlicet* ... – „Und unter dieser Weisheit versteht jeder von ihnen die (Lehre), die er selbst aus freien Stücken erfunden hat, folglich eine Fiktion ...“ [Irenäus III 26f.]; vgl. auch 1,21,1; 3,11,9).

⁴⁵⁴ Vgl. PRy1 463, r 13f. (*φανερῶς ἵνα πάντες ἀκούσωμεν* – Argument des Petrus). Dazu Tert., praescr. 26,2: *Dominus palam edixit, sine ulla significatione alicuius taciti sacramenti* ... (Tertulliani Opera I 207; Hervorhebung durch die Verfasserin.) – *Der Herr verkündigte öffentlich, ohne jegliche Andeutung irgendeines verschwiegenen Geheimnisses* ... Siehe aber die mk Schweigegebote sowie die Sonderoffenbarungen an den Dreierkreis (insbesondere die Kombination in Mk 9,2ff. par.). Demnach ist das Konzept einer im Verborgenen stattfindenden Überlieferung „an eine erwählte Gruppe von JüngerInnen ... keine gnostische Erfindung“ (Petersen, Werke 141; mit Bezug auf Mk 4,11f. par.).

⁴⁵⁵ Vgl. Tert., praescr. 6,4: *Apostolos Domini habemus auctores qui ... acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignauerunt.* (Tertulliani Opera I 191.) – *Die Apostel des Herrn haben wir als Gewährsmänner, welche ... die von Christus empfangene Lehre getreu den Völkern zugewiesen haben.*

schen Sukzession“, um die Einheit des Glaubens zu sichern.⁴⁵⁶ Eine restriktive Bestimmung von Apostolizität⁴⁵⁷ sowie Konformität in der Lehre definierten den orthodoxen Glauben, Verschiedenheit oder Neuartigkeit der Lehre⁴⁵⁸ galten dagegen als Kennzeichen von Häresie.⁴⁵⁹

„Das *Evangelium der Maria* beleuchtet diesen Kontrast zwischen dem orthodoxen und dem gnostischen Standpunkt⁴⁶⁰, insofern „Petrus ... in diesem Zusammenhang die Kirche [verkörpert], aber auch die Masse der ‚gewöhnlichen‘ Christen, während Maria Magdalena für die mit Erleuchtung begabte Elite steht“⁴⁶¹. Als führende Repräsentanten der „orthodoxen“ Gruppe erkennen Petrus und Andreas das privilegierte Wissen, das Maria Magdalena in einer esoterischen Belehrung vom Herrn empfangen hat (vgl. POx 3525, Z. 19f./BG 10,10ff.), nicht an und „beschuldigen Maria – die Gnostikerin –, sie gäbe vor, den Herrn gesehen zu haben, um so die seltsamen Ideen, Erfindungen und Lügen, die sie sich ausgedacht und der göttlichen Inspiration zugeschrieben hat, zu rechtfertigen“⁴⁶² (vgl. BG 17,10-18,5/PRyl 463, r 5 - v 1).⁴⁶³

Hingegen verteidigt Levi, der wiederum die gnostische Position vertritt, ihre Glaubwürdigkeit mit ihrer Erwählung durch den Erlöser (vgl. PRyl 463, v 5-8), welche kaum jemand kritisieren könnte. Ferner betont er, als er an Je-

⁴⁵⁶ Vgl. Iren., haer. 3,3,3: *Hac ordinatione et successione ea quae est ab apostolis in ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse quae in ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate.* – „Das ist die Ordnung und das die Sukzession, in der die Überlieferung in der Kirche, die von den Aposteln herkommt, und die Verkündigung der Wahrheit auf uns gekommen sind. Und das ist der schlagendste Beweis dafür, daß es ein und derselbe lebensspendende Glaube ist, der in der Kirche seit der Zeit der Apostel bis heute aufbewahrt und in Wahrheit überliefert worden ist.“ (Irenäus III 34f.)

⁴⁵⁷ Danach kam apostolische Autorität ausschließlich den „Zwölf“ sowie Paulus zu, jedoch nicht (mehr) Frauen. Hingegen schrieben gnostische AutorInnen, welche sich ebenso auf eine apostolische Kontinuität beriefen, ihre Traditionen oft auch Personen außerhalb des Zwölferkreises zu, darunter Frauen – wie eben Maria von Magdala. (Vgl. Pagels, *Versuchung* 60; Schüssler Fiorenza, *Beitrag* 73; dies., *Gedächtnis* 88f., 369f.; Bienert, *Apostelbild* 16f., 25; Maisch, *Maria Magdalena* 22.)

⁴⁵⁸ Vgl. dazu PRyl 463, r 9-11 (Argument des Andreas).

⁴⁵⁹ Vgl. Tert., praescr. 20,4-21,7; 28,2f.; 32; 36,1-3; 37,1.4-7; 38,1-3; Iren., haer. 1,10,2; 3,2,2; 3,3,1-3,4,1. Außerdem Altaner/Stuiber, *Patrologie* 111, 113f., 153f.; Pagels, *Versuchung* 43f., 47-52, 58-65; dies., *Visions* 428-430; Haskins, *Jüngerin* 50; Maisch, *Maria Magdalena* 34f.; Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 88f.; dies., *Beitrag* 73; Bienert, *Apostelbild* 27.

⁴⁶⁰ Pagels, *Versuchung* 50.

⁴⁶¹ Maisch, *Maria Magdalena* 35. „Vor dem Hintergrund von Mk.4:11 und mehr noch von Mt.13:11 wären die Jünger also οἱ ἔξω, nicht diejenigen, die die Geheimnisse kennen, Maria hingegen in der Position, die dort die Jünger einnehmen.“ (Lührmann, *Fragmente* 332.)

⁴⁶² Pagels, *Versuchung* 51.

⁴⁶³ Vgl. dazu Iren., haer. 1,18,1; 3,2,1 (siehe oben).

su Auftrag erinnert: κηρύξωμεν τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν ὀρίζοντες μηδὲ νομοθετοῦντες ὡς εἶπεν ὁ σωτὴρ (PRyl 463, v 11-14; im Anschluss an BG 8,21ff.⁴⁶⁴). In dieser Forderung findet die gnostische *Kritik an weltlichen und kirchlichen Ordnungen* (welche dem Bereich des Kosmos angehören) ihren Ausdruck, insbesondere auch am exklusiven Geltungsanspruch des kirchlichen Amtes, das, indem es Gesetze gebe und Gehorsam einfordere, sich selbst absolut setze und seine Grenzen verkenne.⁴⁶⁵ Demgegenüber laute der ursprüngliche Auftrag, unverfälscht das Evangelium zu verkünden, wie auch das EvMar die in ihm vermittelte Lehre „as the direct, pure and uncorrupted words of the Savior“⁴⁶⁶ präsentiert. Da die Mahnung als modale partizipiale Näherbestimmung zum Verkündigungsauftrag zur Sprache kommt, ist vielleicht auch an in diesem Kontext ergangene Frauen betreffende Verbote gedacht.⁴⁶⁷

Der zweite Kritikpunkt, der in der Frage des Petrus in PRyl 463, r 12-14 anklingt und sogar als entscheidende Perspektive dominiert, betrifft die Tatsache, dass Maria Magdalena eine *Frau* ist: ὁ σωτὴρ λάθρα γυναικὶ ἐλάλει ...; Als Repräsentant männlicher Ansprüche (aber vermutlich auch als Vertreter der „Großkirche“) weist Petrus *weibliche Autoritätsansprüche* entschieden zurück, insbesondere wenn sie seinen eigenen Anspruch, die allein autoritati-

⁴⁶⁴ „... Auch (οὐδέ) habe ich kein Gesetz (νόμος) gegeben wie der Gesetzgeber (νομοθέτης), damit (μήποτε) ihr dadurch nicht erfaßt werdet.“ (9,2-4; Till, Schriften 67.) Koschorke, Gemeindeordnung 57, interpretiert den hier genannten „Gesetzgeber“ als den Demiurgen (vgl. auch de Boer, Gospel 29, 31).

⁴⁶⁵ Nicht das Amt an sich lehnten die GnostikerInnen freilich ab – manche bekleideten auch selbst kirchliche Ämter –, sondern einen damit verbundenen Ausschließlichkeitsanspruch. Koschorke, Gemeindeordnung 57, spricht hier aus gnostischer Sicht von einer „die Herrschaftssphäre des Demiurgen charakterisierenden ‚Befehlslust‘“ (im Original kursiv); er sieht hier insbesondere Petrus „als Vertreter des kirchlichen Amtes“ angesprochen. Vgl. ebd. 48, 50f., 54-57, 60; ders., Polemik 67-69; außerdem Bibel der Häretiker 552f.; Pagels, Versuchung 76-83. Marjanen, Woman 121, kommentiert: „... the warning not ‚to lay down any rules‘ and not ‚to give a law like the lawgiver‘ twice repeated in the writing (8,22-9,4; 18,18-20) seems to reflect a typical Gnostic polemic against non-Gnostic, orthodox Christians, who intermingle ‚the things of the law with the words of the Savior‘ (Iren., *Adv. haer.* 3.2,2) and ‚who set up their error and their law‘ against the pure thoughts of the Gnostics (*Apoc. Pet.* 77,25-27).“ Vgl. in diesem Kontext auch 1 Joh 2,7: οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν ...

⁴⁶⁶ King, Gospel of Mary Magdalene 622.

⁴⁶⁷ Nach Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 767, Anm. 3, richte sich das Verbot, Gesetze zu erlassen, „wahrscheinlich gegen andere christliche Gruppen, in denen Regeln gelten, die nicht auf Jesus zurückgehen, und könnte sich z.B. auf den Ausschluß von Frauen von der Verkündigung beziehen“. Vgl. Hartenstein, Lehre 134. Auch de Boer, Gospel 206, 208, sieht „rules concerning gender roles“ angesprochen; ähnlich Schaberg, Resurrection 177.

ve Vermittlungsinstanz zu sein,⁴⁶⁸ in Frage stellen (vgl. BG 17,20-22: „Sollen wir umkehren und alle auf sie hören? Hat er sie uns gegenüber bevorzugt?“⁴⁶⁹). Dagegen erkennt Levi, der die gnostische Gemeinschaft hinter dem EvMar repräsentiert, die „Würdigkeit“⁴⁷⁰ und Autorität Marias von Magdala sowie ihre Rolle als bevorzugte Offenbarungsträgerin klar an, wie in seiner Verteidigungsrede zum Ausdruck kommt;⁴⁷¹ hier ergreift der/die gnostische AutorIn das Wort.

Das kontrastierende Porträt der beiden Symbolfiguren im EvMar, aber etwa auch in der PS, zeigt deutlich, wessen Ansprüche für die gnostischen TradenInnen rechtmäßige Geltung besitzen: Maria Magdalena, die pneumatische Lieblingsjüngerin, wird dem unverständigen und eifersüchtigen Petrus gegenübergestellt.⁴⁷² Indem aber Marias lehrende und leitende Funktion gegenüber den Angriffen des Petrus verteidigt wird, wird gleichzeitig auch die Legitimität eines von Frauen ausgeübten apostolischen Leitungsamtes bestätigt.⁴⁷³ Das Kriterium solcher Autorität wird – als Argument des Erlösers selbst – in PS c. 72 deutlich: „Everyone who will be filled with the *Spirit* of light to come forward and give the interpretation of those things which I say, him will no one be able to *prevent*.“⁴⁷⁴ – Nicht das Geschlecht, das der Welt der Materie angehört, ist ausschlaggebend, sondern ob jemand vom Geist erfüllt ist:⁴⁷⁵ „Let him in whom the power of his *Spirit* has welled up ... come forward and speak“⁴⁷⁶ (PS c. 36). In der PS tritt sogar der Zwölferkreis als männlich-weibliche Gruppe auf.

Auf diese Weise begründen die gnostischen Quellen die herausragende Position Marias von Magdala im JüngerInnenkreis: Apostolische Autorität ba-

⁴⁶⁸ In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass Petrus immer wieder als Sprecher des (männlichen) Jüngerkreises auftritt.

⁴⁶⁹ Till, Schriften 75.

⁴⁷⁰ Brock, Mary Magdalene 84-86, betont den Zusammenhang von „Würdigkeit“, apostolischer Autorität und Leitungsfunktion.

⁴⁷¹ Vgl. Schmid, Maria Magdalena 18-20.

⁴⁷² Auch das EvTh transportiert ein solches Petrusbild, nicht nur in Logion 114, sondern auch in „Logion 13, das als Konkurrenzählung zu Mt 16,13-20 (!) zu bezeichnen ist: im Gegensatz zum Gnostiker Thomas, der von Jesus ausdrücklich belobigt wird, zeugt die Antwort des Ptr (und Matthäus) von beschränktem Verständnis“ (Koschorke, Polemik 34, Anm. 27; vgl. Marjanen, Woman 40f.). In der PS wird Petrus jedoch auch positiv dargestellt: in c. 122 verhält er sich gegenüber einer Sünderin als barmherzig (freilich geht es hier nicht um Autoritätsansprüche).

⁴⁷³ Vgl. King, Gospel of Mary Magdalene 623.

⁴⁷⁴ Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 162.

⁴⁷⁵ Vgl. Maisch, Maria Magdalena 31; Schmid, Maria Magdalena 85; Mohri, Maria Magdalena 354-356, 363f., 373f.

⁴⁷⁶ Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia 58.

siert nicht einfachhin auf dem Geschlecht, sondern in erster Linie auf spirituellen Qualifikationen und auf der Erwählung durch den Erlöser. Frauen, die diese Qualifikationen mitbringen, können legitime Autorität ausüben.⁴⁷⁷

Spuren der apostolischen Konkurrenz zwischen Maria von Magdala und Petrus finden sich indirekt ja *bereits im NT*, insofern die Frage der Protophanie des Auferstandenen, welche den apostolischen Primat begründet, von verschiedenen Schriften konträr beantwortet wird (vgl. Joh 20,14-18; Mt 28,9f.; Mk 16,9: explizit⁴⁷⁸ / 1 Kor 15,5 sowie Lk 24,34 – wobei an diesen beiden Stellen jedoch nicht ausdrücklich von einer Protophanie des Auferstandenen vor Petrus gesprochen wird). Vermutlich wurde die Überlieferung der Erstbegegnung des Auferstandenen mit einer Frau zurückgedrängt, weil sie in patriarchalen Milieus Anstoß erregte (man denke nur an die in Orig., Cels. 2,55 referierte Polemik)⁴⁷⁹. Gerade dies spricht jedoch wiederum für das Alter (und einen „historischen Kern“) dieser Tradition.⁴⁸⁰

Schon im NT kommt also eine Entwicklung zum Vorschein, die eine gewisse Verschiebung der Gewichte erkennen lässt und den apostolischen Primat eindeutig den Männern in der JüngerInnenngemeinschaft, insbesondere Petrus, zuspricht, wohingegen im EvMar Maria von Magdala „als ... Primatsträgerin unter den Aposteln“⁴⁸¹ erscheint (deren Position jedoch vom Repräsentanten der „Großkirche“ angefochten wird).⁴⁸²

Dass Petrus aber nicht überall und uneingeschränkt der erste Platz eingeräumt wurde, sondern er seinen Primat mit anderen Figuren teilen musste, zeigt das JohEv. Auch der dort erwähnte „Jünger, den Jesus liebte“, welcher beim Letzten Abendmahl den Ehrenplatz neben Jesus einnahm (Joh 13,23ff.), als Einziger von den Jüngern unter dem Kreuz stand (19,26f.), zu Ostern als Erster glaubte (20,8) und den Auferstandenen erkannte (21,7), steht „in einem gewissen Spannungsverhältnis zu Petrus“⁴⁸³. Ähnlich fällt im vielschichtigen Petrusbild gnostischer Schriften auf, dass seine Position im JüngerInnenkreis

⁴⁷⁷ Vgl. King, Gospel of Mary Magdalene 624; sie charakterisiert die Rolle Marias von Magdala im EvMar als „Apostolin unter und für die Apostel“ (dies., Kanonisierung 264).

⁴⁷⁸ Wie das EvMar erinnert diese späte Notiz an den Primat Marias von Magdala, aber auch daran, „daß ihre apostolische Sendung bei den Jüngern auf Unglauben gestoßen ist“ (Maisch, Maria Magdalena 27).

⁴⁷⁹ Dass die Polemik hier primär auf Maria von Magdala abzielt, auch wenn ihr Name nicht genannt wird, beweist als Kehrseite der Medaille ihre herausragende Rolle als Osterzeugin.

⁴⁸⁰ Siehe I.8.10.3.

⁴⁸¹ Jensen, Weg 43.

⁴⁸² Vgl. dazu Petersen, Werke 188: „Der Konflikt im EvMar ist ein Streit um apostolische Autorität und Offenbarung, in dem Maria und Petrus als Kontrahenten nicht überraschen, da dieses Evangelium geradezu neutestamentliche Exegese betreibt und deutlich an die Erscheinungsgeschichten des Neuen Testaments anknüpft.“

⁴⁸³ Venetz, Kirche 238. Siehe I.9.4.

sehr oft gegenüber anderen Figuren nivelliert wird. Wie das JohEv bezieht sich beispielsweise das EvMar auf eine Person mit einem besonderen Naheverhältnis zu Jesus, welche in einem Konkurrenzverhältnis zu Petrus dargestellt wird, um die „eigene von der ‚Petrus-Linie‘ abweichende Position zu begründen“⁴⁸⁴. Mit Bezug auf diesen Antagonismus zu Petrus, der sowohl Maria von Magdala in einigen gnostischen Schriften als auch „den Jünger, den Jesus liebte“ im JohEv charakterisiert, wurden die beiden Figuren in der jüngeren Interpretationsgeschichte zum Teil auch in eins gesetzt⁴⁸⁵ – womit die gnostische Rezeptionslinie historisiert wird. Allerdings erscheinen in der gnostischen Literatur auch andere Gestalten aus dem JüngerInnenkreis in der Typologie des „Lieblingsjüngers“ und suchen so die apostolische Autorität der jeweiligen Schriften zu garantieren.

Wie die scharfe Auseinandersetzung im EvMar zeigt, steht die „Gemeinschaft des EvMar ... dem petrinischen Christentum ferner als die des Joh. Beide berufen sich jedoch auf Personen, die durch die besondere Liebe Jesu zu ihnen aus dem Kreis der anderen JüngerInnen herausgehoben werden. Diese Liebe Jesu gibt den ChristInnen, die sich auf den Lieblingsjünger bzw. Maria Magdalena berufen, als ‚ErbInnen‘ dieser beiden, in deren Tradition sie sich stellen, eine Legitimation ihrer besonderen Beziehung zu Jesus und seiner Verkündigung.“⁴⁸⁶

Der Überblick über die in den bisher behandelten Schriften geführten Diskussionen macht deutlich, dass „Maria wie Petrus noch im dritten und vierten Jahrhundert in einigen christlichen Gemeinden apostolische Autorität besessen hat“⁴⁸⁷. In der bemerkenswerten Bandbreite frühchristlicher Texte, die sich auf sie beziehen, zeigt sich der Rang dieser wichtigsten Jüngerin Jesu.

1.9. Die Stellung der Frauen in der christlichen Gnosis

Es erhebt sich nun die Frage, inwieweit die literarische Rolle Marias von Magdala in den gnostischen Schriften mit der *faktischen Situation von Frauen in gnostischen Gemeinden* korreliert. Es ist anzunehmen, dass das Porträt Marias von Magdala wie auch der anderen Jüngerinnen in den gnostischen Texten einerseits bestimmte Gemeindeverhältnisse voraussetzt, die positive Darstellung der Gesprächspartnerinnen Jesu in den Schriften andererseits auf die jeweilige Gemeindesituation zurückwirkt. Indem diese Jüngerinnen Frau-

⁴⁸⁴ Petersen, Werke 188; ähnlich Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 766.

⁴⁸⁵ Siehe I.10.2.

⁴⁸⁶ Hartenstein/Petersen, Evangelium nach Maria 766; vgl. Petersen, Werke 188.

⁴⁸⁷ Schüssler Fiorenza, Beitrag 72.

en in den Gemeinden als Lehrende und am Traditionsprozess Beteiligte idealtypisch abbilden⁴⁸⁸, wird deren Partizipation an den gemeindlichen Aufgaben legitimiert.⁴⁸⁹

1.9.1. Misogyne Terminologie

Wenn man, von dieser Perspektive ausgehend, die gnostischen Quellen sichtet, fällt allerdings auf, dass diese, ungeachtet der herausragenden Stellung, die viele von ihnen Maria von Magdala (und anderen Jüngerinnen) einräumen, von einer *Sprache* geprägt sind, welche „Weiblichkeit“ – und damit die Frauen selbst – *abwertet* und in einen negativen Kontext stellt. „In those cases the positive impact her figure as the prominent female disciple might have had on furthering a new ideology of women’s position in society and in religious life, was watered down by the use of such language which emphasizes women’s inferiority and subordination.“⁴⁹⁰

Gerade im *Dialog des Erlösers*, welcher sich neben der Autorität von Judas und Matthäus auf die von Maria Magdalena beruft, findet sich ein deutliches Beispiel dafür:

(90) Judas sagte: (...) Wenn wir beten, wie sollen wir beten? (91) Der Herr sagte: Betet an dem Ort, wo keine Frau ist. (92) Matthäus sagte: Betet an dem Ort, wo keine Frau ist, sagt er uns und meint: Zerstört die Werke der Weiblichkeit, nicht weil es eine andere Art der Geburt gibt, sondern weil sie aufhören werden zu gebären. (93) Maria sagte: Sie werden nie zerstört werden. (94) Der Herr sagte: [Der], der weiß, daß sie nicht sich auflösen (p. 145) und ... [...] ...⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Vgl. Mohri, Maria Magdalena 372f.

⁴⁸⁹ Vgl. auch Petersen, Werke 306, die sich sonst sehr kritisch gegenüber Pauschalurteilen zu „der Stellung der Frau“ in „der Gnosis“ äußert: „Diese Berufung auf Maria als Traditionsgarantin und Verkündigerin gnostischer Lehren ist m.E. kaum in Gruppierungen denkbar, in denen Frauen nicht lehren und verkündigen durften. Solche Gruppen hätten schwerlich Texte tradiert, auf die Frauen sich für ihre Tätigkeit in den Gemeinden hätten berufen können.“

⁴⁹⁰ Marjanen, Woman 220.

⁴⁹¹ Übersetzung von Blatz, Dialog 252f. Vgl. auch Clem. Alex., strom. 3,63,1f.: Οἱ δὲ ἀντιτασσόμενοι τῇ κτίσει τοῦ θεοῦ δια [sic] τῆς εὐφήμου ἐγκρατείας κάκεῖνα λέγουσι τὰ πρὸς Σαλώμην εἰρημένα, ὧν πρότερον ἐμνήσθημεν· φέρεται δέ, οἶμαι, ἐν τῷ κατ’ Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ. φασὶ γάρ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν ὁ σωτήρ· „ἦλθον καταλύσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας,“ θηλείας μὲν τῆς ἐπιθυμίας, ἔργα δὲ γένεσιν καὶ φθοράν. (GCS Clemens II 225.) – „Diejenigen, die der Schöpfung Gottes wegen der berüchtigten Enthaltbarkeit feindlich sind, zitieren auch die an Salome gerichteten Worte, die wir früher erwähnt haben [siehe 3,45,3: dazu unten]. Sie sind aber, wie ich glaube, im Ägypterevangelium überliefert. Sie sagen nämlich: Der Heiland selbst sprach: ‚Ich bin gekommen, die Werke des Weiblichen aufzulösen‘, des Weiblichen, nämlich der Begierde, die Werke aber, Werden und Vergehen.“ (Übersetzung von Schneemelcher, Ägypterevangelium 174.) Hervorhebungen durch die Verfasserin. – Clemens stellt der enkratitischen Deutung seine eigene entgegen.

Der Weg zur Erlösung besteht demgemäß im Aufhören der Geburten durch Frauen, wodurch die negative Schöpfungsordnung überwunden wird.⁴⁹² Die ablehnende Einstellung der GnostikerInnen gegenüber menschlicher Reproduktion wurzelt in ihrer dualistischen Weltsicht, nach welcher die Seele gerade durch die leibliche Geburt an die materiellen Fesseln des Körpers gekettet und den Mächten des Todes und der Finsternis unterworfen wird.

Während Frauen nun über ihre biologische Funktion der Gebärfähigkeit (worin im soziokulturellen Kodex patriarchaler Gesellschaftsformen wesentlich ihre Identität gründet) als der Materie besonders verhaftet betrachtet werden, können sie „durch Sexualaskese den Männern, die qua sexus als dem Geist nächstehend gelten, ebenbürtig“⁴⁹³ werden. Diese Bedingung für die Partizipation von Frauen wird gerade vor Maria Magdalena verhandelt.⁴⁹⁴

⁴⁹² Vgl. Petersen, Werke 116f., 210f.; außerdem Klauck, Evangelien 245: „Der Kreislauf des Werdens und Vergehens, ein Signum der todverfallenen Welt, kann nur zum Stillstand gebracht werden, wenn es gelingt, die menschliche Reproduktion zu stoppen.“ Für Marjanen, Woman 144, ist hier „femaleness ... a negative metaphor for sexuality which results in giving birth and fettering souls in the bondage of matter“. Entsprechend erklärt er die „Werke der Weiblichkeit“: „They do not mean the activities of women in general, not even the participation of women in religious life, but they do refer to that activity which is most clearly to be a duty of a woman, i.e., giving birth.“ (Ebd. 89.) – Siehe auch Clem. Alex., strom. 3,45,3 (Zitat aus dem EvÄg – mit Kommentierungen des Clemens): τῆ Σαλώμῃ ὁ κύριος πυνθανομένη, „μέχρι πότε θάνατος ισχύσει;“ οὐχ ὡς κακοῦ τοῦ βίου ὄντος καὶ τῆς κτίσεως πονηρᾶς, „μέχρις ἂν“ εἶπεν „ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτητε,“ ἀλλ’ ὡς τὴν ἀκολουθίαν τὴν φυσικὴν διδάσκων: γενέσει γὰρ πάντως ἔπεται καὶ φθορά. (GCS Clemens II 217.) – *Salome, welche fragte: „Wie lange wird der Tod Macht haben?“*, *sagte der Herr – nicht als ob das Leben schlecht wäre und die Schöpfung böse –: „Solange ihr Frauen gebärt“ – sondern um die natürliche Abfolge zu lehren: denn auf Werden folgt sicher auch Vergehen.* (Unmittelbar vorher wendet Clemens auf die EnkratitInnen 1 Joh 2,18f. an: vgl. strom. 3,45,1f.) Ähnlich strom. 3,64,1 – hier mit der moralisierenden Kommentierung: τούτέστι μέχρις ἂν αἱ ἐπιθυμίαι ἐνεργῶσι (GCS Clemens II 225 – d. h. *solange die Begierden sich als wirksam erweisen*). In exc. Thdt. 67 bezieht sich Clemens auf die differierende valentinianische Rezeption (dazu Petersen, Werke 205f.). – Vor dem Hintergrund gnostischer Reproduktionsverweigerung wirkt 1 Tim 2,15 (σωθήσεται δὲ [i. e. ἡ γυνή] διὰ τῆς τεκνογονίας ...) geradezu als antignostische Kampagne. (Vgl. auch Heine, Frauen 154; Kremer, Frauen 383f.)

⁴⁹³ Mohri, Maria Magdalena 375; vgl. ebd. 316-318; Marjanen, Woman 89f. Dagegen betont Petersen, Werke 117, Anm. 100, dass „die Ablehnung von Fortpflanzung nicht unbedingt mit völliger Enthaltensamkeit gleichzusetzen ist“.

⁴⁹⁴ Vgl. Petersen, Werke 117: „Der Dial propagiert nicht den *Ausschluss* von Frauen, sondern die Verweigerung von Reproduktion bildet die Vorbedingung für die *Anwesenheit* von Frauen. Wenn die Frauen nicht mehr gebären, sind die Werke der Weiblichkeit zerstört und damit ist die Weltordnung der Archonten überwunden.“ Im EvÄg verbindet sich eine ähnliche Diskussion mit Salome. – Die Geburtenverweigerung als Bedingung für volle Partizipation in einer androzentrischen Welt erinnert dabei auch an die Probleme moderner westlicher Gesellschaften.

Freilich gilt es hinsichtlich des negativen Rekurses auf „Weiblichkeit“ zu berücksichtigen, wenn das Augenmerk auf die besondere Rolle Marias von Magdala in dieser Schrift gerichtet wird: „... the adoption of feminine gender language as a negative symbol does not seem to be a result of a deliberate attempt to disparage women but a reflection of a common cultural language pattern.“⁴⁹⁵ Auch in Dial 59-64 wird deutlich, dass es nicht um die Disqualifizierung Marias als Jüngerin (und den Ausschluss von Frauen) geht:

Der Herr sagte: Was aus der Wahrheit gemacht ist, stirbt nicht. Was aus der Frau gemacht ist, stirbt.

Marihamme sagte: Sag’ mir, Herr, warum bin ich an diesen Ort gekommen – um zu gewinnen oder um zu verlieren?

Der Herr sagte: Du offenbarst den Überfluß des Verkünders.⁴⁹⁶

Marihamme sagte ihm: Herr, gibt es denn einen Ort, der ... oder (ñ?) dem Wahrheit mangelt?

Der Herr sagte: Der Ort, an dem ich nicht bin.

Marihamme sagte: Herr, du bist schrecklich und wunderbar, und ... die dich nicht kennen ...⁴⁹⁷

Aber auch wenn grundsätzlich in den Texten zwischen der (negativen) Bildrede von „Weiblichkeit“ auf einer symbolisch-kategorialen Ebene und der (positiven) Darstellung von Jüngerinnen auf der konkreten narrativen Ebene zu unterscheiden ist, konnte die sexistische Symbolsprache, die ja zwischen dem Abstraktum „Weiblichkeit“ und dem Konkretum „Frau“ oszilliert, durchaus auch wörtlich aufgefasst und (literarisch wie real) auf Frauen bezogen werden (vgl. EvTh 114), sodass „Frauen in den gnostischen Gemeinden, die diese Redeweise pflegten, der dauerhaften Gefahr des Mißverstehens dieser Rede ausgesetzt [waren]“⁴⁹⁸.

Eine ähnliche Sprachform tritt auch in der *Ersten Apokalypse des Jakobus*⁴⁹⁹ zu Tage (41,15-19), welche Maria von Magdala⁵⁰⁰ und anderen Frauen

⁴⁹⁵ Marjanen, Woman 91.

⁴⁹⁶ Petersen, Werke 114, übersetzt hier: „Du zeigst den Überfluß des Offenbarers“ und kommentiert: „Der ‚Überfluß des Offenbarers‘ erweist sich in besonderer Weise an Maria Magdalena, weil sie – obwohl sie eine Frau ist – vollständig versteht.“ (Vgl. auch ebd. 211.)

⁴⁹⁷ Übersetzung von Mohri, Maria Magdalena 313.

⁴⁹⁸ Mohri, Maria Magdalena 375; vgl. auch ebd. 316-318. Nach Mohri könnten sich die besprochenen Passagen von Dial „gegen Kreise wenden, die den Ausschluß von Frauen aus der/den Gemeinde/n betrieben, die Frauen wegen ihres Sexus die Teilhabe am Heil bestritten, die ihre männlichen Gläubigen zu strikter Trennung von Frauen anhielten“ (ebd. 316).

⁴⁹⁹ Die 1 ApcJac (in NHC V überliefert) „ist frühestens am Ende des zweiten Jahrhunderts entstanden“ (Petersen, Werke 62; vgl. Marjanen, Woman 126).

⁵⁰⁰ Petersen, Werke 251-253, denkt hingegen wegen der Namensform **ΜΑΡΙΑΜ** und der Erwähnung nach Salome an *Maria von Betanien*. Dass Maria von Magdala dann gar nicht genannt würde, scheint jedoch dagegen zu sprechen (oder liegt bereits eine Identifizierung

einen besonderen Status zuspricht als „spiritual authorities who could provide guidance to James in the most important tasks the Lord entrusts to him“⁵⁰¹:

... Das Vergängliche ist zu dem Unvergänglichen aufgestiegen, und das Werk der Weiblichkeit ist hinaufgelangt zum Werk dieser Männlichkeit.⁵⁰²

Wie aus der Parallelisierung von dem „Vergängliche[n]“ und dem „Werk der Weiblichkeit“ ersichtlich wird, symbolisiert die Metapher den Modus weltlicher Existenz im Gesamten, insbesondere die Leiblichkeit und Sterblichkeit (die mit der Geburt durch eine Frau gegeben sind): „... femaleness stands for existence in the material world, weak and subject to cosmic forces, and the female is the one who has not yet reached the ultimate redemption but who does it by becoming male.“⁵⁰³ Die „weibliche“ Existenzform betrifft daher auch Männer, nicht nur Frauen.⁵⁰⁴ Dagegen repräsentiert „Männlichkeit“ „a higher level of reality“⁵⁰⁵, den wiederum Männer *und* Frauen durch Gnosis erreichen. Deswegen wundert sich Jakobus auch, wie die Frauen, die er, den herkömmlichen Begriffen von Weiblichkeit entsprechend, als „kraftlose Gefäße“ bezeichnet, „durch innere Wahrnehmung zu Kräften kommen“⁵⁰⁶ (vgl. 38,20-23).

vor?); allerdings könnte ihr Name infolge der fragmentarischen Textüberlieferung der 1 ApcJac verloren gegangen sein. In den sonstigen erhaltenen gnostischen Schriften taucht aber Maria von Betanien nirgends *neben* der Magdalenerin auf.

⁵⁰¹ Marjanen, Woman 135. Vgl. 1 ApcJac 40,22-26: „... When you speak these words of this [perception/knowledge], be persuaded by these [...] Salome and Mary [and Martha and Ars]inoe ...“ (ebd. 133). Dagegen übersetzt Petersen, Werke 249: „Wenn du / diese Worte sprichst über dieses / Verständnis, achte auf diesen / [...] Salome und Maria / [und Marta und] Arsinoe“. Auch in den JüngerInnenkatalogen der bereits genannten manichäischen Psalmen (siehe 1.6.) begegnen diese vier Namen hintereinander, wobei die (jeweils erstgenannte) Mariham(me) eine Mischgestalt der magdalenischen und der betanischen Maria darstellt.

⁵⁰² Übersetzung von Funk, Apokalypse 263. Die Aufwärtsbewegung als Rückkehr in den himmlischen Bereich ist als Umkehrung des „Falls“ bei der Schöpfung zu verstehen (vgl. Petersen, Werke 248).

⁵⁰³ Marjanen, Woman 146.

⁵⁰⁴ Vgl. Marjanen, Woman 51, 146; Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 337; Witherington, Women in the Earliest Churches 190.

⁵⁰⁵ Marjanen, Woman 145.

⁵⁰⁶ Übersetzung von Funk, Apokalypse 263. Dazu Marjanen, Woman 146 (vgl. auch ebd. 137): „Through gnosis women are able to negate standard conceptions of femaleness prevailing in the contemporary culture. The powerless vessels can become so strong that they even function as an example for James while he is fulfilling the task given by the Lord.“ Für Petersen, Werke 251, scheint es plausibel, „die Funktion der Frauen hier im Sinne eines positiven Gegenbildes zu den Zwölf zu interpretieren: Sie haben anscheinend das Verständnis schon erlangt, das den anderen erst durch die Vermittlung des Jakobus nahegebracht werden muß.“

Im Vergleich zu Dial 92 herrscht hier jedoch vor allem insofern eine differierende Sicht von „Weiblichkeit“ vor, als diese nicht gänzlich abgelehnt, sondern zu Männlichkeit assimiliert oder transformiert werden muss.⁵⁰⁷

In diesem Sinne ist weiters im *Thomasevangelium* Jesu Antwort auf Petri Forderung: „Mariham soll aus unserer Mitte fortgehen, denn die Frauen sind des Lebens nicht würdig“⁵⁰⁸ (EvTh 114) zu verstehen:

Siehe, ich werde sie führen, um sie männlich zu machen,
damit (ἵνα) auch sie ein Geist (πνεῦμα) wird, der lebt,
der euch Männlichen ähnlich ist.

Denn jede Frau, die sich männlich macht, wird eingehen in das Königreich der Himmel.⁵⁰⁹

Wiederum definiert die spirituelle Qualifikation – lebendiger Geist zu sein – das ausschlaggebende Kriterium – nun dafür, in das Himmelreich zu gelangen und das Leben zu erhalten. Zunächst bedeutet die Aussage: „What is true for Mary as a woman is equally true for all those who participate in femaleness. Sensuality and sexuality are overcome, the dying cosmos of the mother goddess is transcending, and she – and all human beings – who are physical and earthly can be transformed to the spiritual and heavenly.“⁵¹⁰ Problematisch ist jedoch auch an dieser Passage, dass die Aussage in typischen Denkmustern der zeitgenössischen patriarchalen Kultur zur Sprache kommt, welche „männlich“ mit geistig, vollkommen, aktiv, stark und transzendent, „weiblich“ hingegen mit sinnlich, unvollkommen, passiv, schwach und weltlich verbindet,⁵¹¹ hier steht der Assoziationskette Mann/Geist/Leben als Opposition Frau/Materie/Tod gegenüber.⁵¹² „Salvation, then, is discussed in terms of andronization.“⁵¹³ Zudem scheinen in dieser Stelle die Kategorien „männlich“ und „weiblich“ mehr als sonst auf konkrete Männer und Frauen übertragen zu werden, wenn Maria Magdalena „zu einem lebendigen Geist ..., der *euch Männern* gleicht“⁵¹⁴, werden muss. Die Forderung, sich männlich zu machen, konnte auch in einem konkreten Sinn verstanden wer-

⁵⁰⁷ Vgl. Marjanen, Woman 145.

⁵⁰⁸ Übersetzung von Blatz, Thomasevangelium 113.

⁵⁰⁹ Übersetzung von Mohri, Maria Magdalena 203.

⁵¹⁰ Meyer, Mary 567.

⁵¹¹ Vgl. Marjanen, Woman 50, 145, 220. Meyer, Mary 563-567, führt eine Reihe von zeitgenössischen Beispielen für eine ähnliche Verwendung der Kategorien „weiblich“ und „männlich“ an. Außerdem Petersen, Selig 104f. (Körperlichkeit/Weiblichkeit – Geist/Männlichkeit).

⁵¹² Vgl. auch Mohri, Maria Magdalena 204ff., 228.

⁵¹³ Witherington, Women in the Earliest Churches 190. Vgl. auch Boyarin, Gender 126: „Transcending of this ‚female‘ body is for both men and women a virilization.“

⁵¹⁴ Übersetzung aus Bibel der Häretiker 148. Hervorhebung durch die Verfasserin.

den (neben Askese und Eheverzicht etwa in Bezug auf männliche Kleidung oder kurzen Haarschnitt⁵¹⁵), zumindest verbindet sich damit die Abkehr von „weiblich“ konnotierten Genderzuschreibungen. Dadurch wird eine Art „Sonderregelung“ für Frauen getroffen, die mithilfe Jesu Führung „erst werden müssen, was die Männer von sich aus schon sind“⁵¹⁶, ohne dass Jesus in EvTh 114 die Forderung des Petrus nach Marias Ausschluss aus der Gemeinschaft direkt verwirft und dessen Aussage über die Unwürdigkeit der Frauen hinsichtlich des Lebens prinzipiell außer Kraft setzt.⁵¹⁷

Demgegenüber besteht nach dem EvMar „das Ziel des Erlösungsweges ... in der Aufhebung der geschlechtlichen Differenz“⁵¹⁸ und der dualen Polarität: „Die Botschaft des EvMar ist ... die Aufhebung der Geschlechtlichkeit im ‚vollkommenen Menschen‘, der nicht mehr männlich oder weiblich ist ...“⁵¹⁹ (vgl. POx 3525, Z. 12: ἀνθρώπους πεποιήκεν; PRyl 463, v 9f.: ἐνδυσάμενοι τὸν τέλειον ἄνθρωπον). Ähnlich formuliert auch EvTh 22:

Wenn ihr aus zwei eins macht ... und wenn ihr aus dem Männlichen und dem Weiblichen eine Sache macht, sodaß das Männliche nicht männlich und das Weibliche nicht weiblich ist ..., dann werdet ihr in das [Königreich] eingehen.⁵²⁰

⁵¹⁵ Ähnlich interpretiert Gielen, *Gehört es sich ...* 135f., die Provokation, welche Frauen in der Gemeinde von Korinth verursacht haben. In apokryphen ApostelInnenakten begegnen solche konkreten Deutungen stereotyp (siehe z. B. ActPhil 95), teilweise werden auch die Konflikte thematisiert, die sich Frauen mit Eheverweigerung und Askese einhandeln (vgl. Petersen, *Werke* 177f., 326f.; Hartenstein/Petersen, *Evangelium nach Thomas* 776; Marjanen, *Woman* 48f.). Dazu Petersen, *Werke* 327f. / Selig 107: „In asketischen Kontexten war für Frauen eine partielle Überwindung ihrer traditionellen weiblichen Rolle durch die Annahme einer geistig-männlichen Geschlechtsidentität möglich.“

⁵¹⁶ Petersen, *Werke* 176. Schaberg, *Resurrection* 159, hält fest: „... the goal of a woman ‚becoming male‘ reinscribes traditional gender hierarchies ... But the possibility that women can ‚become male‘ also stretches the boundaries of the hegemonic gendered order ...“

⁵¹⁷ Dazu Mohri, *Maria Magdalena* 207: „Die sexistische Auffassung über den unterschiedlichen Zugang von Männern und Frauen zum Heil bleibt bestehen ...“

⁵¹⁸ Maisch, *Maria Magdalena* 35.

⁵¹⁹ Lührmann, *Fragmente* 335.

⁵²⁰ Übersetzung von Blatz, *Thomasevangelium* 102. Petersen, *Werke* 108f., stellt die (durch den Überlieferungsprozess undeutlich gewordene) Verbindung mit Marias Frage in Logion 21 („Wem gleichen deine JüngerInnen?“) heraus, wodurch „ebenso wie in Logion 114 ein Zusammenhang zwischen dem Auftreten Maria Magdalenas und der Aufhebung der Geschlechterdifferenz“ (ebd. 109) gegeben sei. – Vgl. die ähnlichen Formulierungen in Clem. Alex., *strom.* 3,92,2 (als ein Zitat aus dem EvÄg [nach *strom.* 3,93,1]: πυνθανομένης τῆς Σαλώμης ... ἔφη ὁ κύριος· ὅταν ... γένηται τὰ δύο ἐν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ; GCS Clemens II 238; Hervorhebung durch die Verfasserin) sowie 2 Clem 12,2 (hier ebenfalls im Kontext mit der Rede von der βασιλεία): ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπὸ τινος, πότε ἦξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· Ὅταν ἔσται τὰ δύο ἐν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ. (Zitiert aus *Die Apostolischen*

Diese egalitär klingenden Formulierungen erinnern an die urchristliche Terminologie, die auch in Gal 3,28 zum Tragen kommt: ... οὐκ ἔστι ἄρσεν καὶ θήλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.⁵²¹ Der offensichtliche Widerspruch zur hierarchischen Ausdrucksweise in EvTh 114⁵²² lässt an eine konfliktreiche historische Entwicklung denken, in der auf der Sprachebene Ansätze einer egalitären Terminologie mit klar androzentrischen Aussagen konkurrierten.⁵²³

Väter 164.) – *Als der Herr selbst nämlich von jemandem gefragt worden war, wann sein Reich gekommen sein werde, sagte er: „Wenn die zwei eins werden und das Äußere wie das Innere und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männliches noch Weibliches.“* Außerdem Hipp., ref. 5,7,15 (Rezeption des EvÄg durch die NaassenerInnen; dazu Petersen, Werke 218f.) sowie PS c. 143 (PS IV), wo die Aufhebung der Geschlechterdifferenz („weder männlich noch weiblich“) Konsequenz der Taufe ist (dazu Petersen, Werke 123). – Bei den verschiedenen Logien über den Wiedergewinn der verloren gegangenen Einheit gilt es freilich zu bedenken: „the return to the original and perfect state of humankind involved putting off the body and sexuality and returning to a purely spiritual androgyny“ (Boyarin, Gender 129). Doch erscheinen hier beide Geschlechter als gleich erlösungsbedürftig und -fähig, während in EvTh 114 Männer dem Heil aufgrund ihres Geschlechts näher stehen.

⁵²¹ Was allerdings für die Seinsweise ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gilt, hat für Paulus jedoch nicht unbedingt Auswirkungen auf die konkrete soziale Existenz (siehe z. B. 1 Kor 11,1ff.). Vgl. auch Boyarin, Gender 123: „... any possibility of an eradication of male and female and its corresponding social hierarchy is only possible on the level of the spirit, either in ecstasy at baptism or perhaps permanently for the celibate.“ – Mit Blick auf die maskuline Form εἰς (statt ἐν) hebt Petersen, Selig 106, außerdem hervor: „Die Aufhebung der Differenz von männlich und weiblich hat ein männliches Resultat.“

⁵²² „Even if the aim of both logia is to stress the importance of returning to a prelapsarian state or the necessity of reaching a state of asexuality, it must be emphasized that in logion 114 the goal is not achieved by removal of gender differentiation but by the transformation of female into male. Thus, in logion 114 salvation is defined by employing the patriarchal language patterns of the contemporary culture.“ (Marjanen, Woman 50f.) Vgl. auch Schmid, Maria Magdalena 114f., Anm. 6: „Eine Harmonisierung dieser beiden Logien dürfte kaum möglich sein.“ Entsprechend hält Marjanen, Woman 51f., Logion 114 für einen sekundären Zusatz (so auch King, Controversy 53, Anm. 1); dazu passe die Position des Logions am Ende des Evangeliums: „This suggests that logion 114 has been added to the collection in a situation when the role of women in the religious life of the community has become a matter of debate for some reason. The one responsible for adding the logion to the gospel is speaking clearly on behalf of women. (...) Yet the editor of the text is either so bound by his tradition or so alienated from earlier terminology of Thomasine traditions that he/she no longer uses the ‚neither male nor female‘ -language of logion 22 but resorts to employing a new expression of ‚making female male,‘ which inevitably devalues women.“ (Ebd. 52.) Dagegen Petersen, Werke 175ff. Auch im EvÄg stehen beide Ausdrucksweisen nebeneinander. Eine entsprechende Konfliktsituation um den Status von Frauen in der Gemeinde nimmt aber auch Mohri, Maria Magdalena 215-218, als Sitz im Leben von EvTh 114 an.

⁵²³ Während die Formulierung „weder männlich noch weiblich“ an Gen 1,27 anknüpft, um die dort etablierte Geschlechterdifferenz rückgängig zu machen, geht die androzentrische

Zusammenfassend kann man also feststellen, dass in den meisten gnostischen Schriften ein hierarchischer Dualismus zu Tage tritt, der „über die assoziativen Ketten männlich/geistig/gut und weiblich/körperlich/böse zur Abwertung, ja Ablehnung des Weiblichen [führt]“⁵²⁴. Auch wenn „die Kategorien ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ nicht zur Kennzeichnung realer Menschen, sondern zur Benennung kosmisch-religiöser Prinzipien oder Archetypen“⁵²⁵ dienen, so wirkt diese ideologische Terminologie auf das Bild der Frau zurück,⁵²⁶ da Sprache immer auch Realität konstituiert. Insofern hat der gnostische Dualismus „Anteil am patriarchalen Paradigma der abendländischen Kultur“⁵²⁷. Dies gilt nicht nur für die *radikal*-dualistischen Systeme, wo Erlösung die Zerstörung des Weiblichen als eines absoluten Prinzips des Bösen voraussetzt (vgl. Dial 92), sondern auch für die *gemäßigt*-dualistischen Systeme (dazu zählt vor allem die valentinianische Gnosis), in welchen „Erlösung Wiedervereinigung des männlichen und weiblichen Prinzips zu einer androgynen oder asexuellen Einheit [bedeutet]“⁵²⁸, da das weibliche Prinzip auch hier nachgeordnet erscheint: Es steht für jenen Teil des Göttlichen, der in die geschaffene Welt der Materie (in den Bereich der Schöpfung) verwickelt wurde, „während das männliche Prinzip für die himmlisch-transzendenten Bereiche, für Christus, Gott und Geist steht“⁵²⁹. Weiblichkeit wird nur im Bezug zur Männlichkeit definiert als „das gegensätzliche oder komplementäre ‚Andere“⁵³⁰, das eben wieder in das Männliche, das Göttlich-Geistige, aufgehoben bzw. vom Männlichen absorbiert werden muss (vgl. 1 ApcJac

Perspektive offenbar von Gen 2 aus, wo das weibliche Element sekundär zum männlichen als dem primären Prinzip geschaffen wurde: „Rückkehr zum Anfang würde demnach bedeuten: Rückkehr zum männlichen Prinzip.“ (Klauck, Evangelien 80; zum EvÄg). – „Beide Formulierungen intendieren eine Aufhebung der in der Genesis etablierten Schöpfungsordnung.“ (Petersen, Werke 218; vgl. auch ebd. 324: „Die negative Sicht der Schöpfungsordnung und die damit verbundene spezifische Art der Antiexegese der Genesisgeschichte scheint typisch für gnostische Texte.“) Durch Jesu Sendung erfolgt die Überwindung der Differenz und die Befreiung von der „Weiblichkeit“.

⁵²⁴ Jensen, Töchter 368; vgl. dies., Weg 43f.; außerdem Haskins, Jüngerin 54.

⁵²⁵ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 336; vgl. ebd. 332, 334.

⁵²⁶ Vgl. Witherington, Women in the Earliest Churches 190.

⁵²⁷ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 336.

⁵²⁸ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 336. Diese Wiedervereinigung wird im Valentinianismus durch das Mysterium des Brautgemachs symbolisiert.

⁵²⁹ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 336. Dass auch Joh an diesen Schemata partizipiert, zeigt etwa Joh 3,3-6, wo eine Gegenüberstellung der Geburt von Gott (dem himmlischen Vater) / durch die Frau erfolgt (siehe dazu die Ausführungen bei van Tilborg, Love 33-53, welche die damalige Vorstellungswelt von Besamung, Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt beleuchten).

⁵³⁰ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 336.

41,15-19). – Das Weibliche muss männlich (vgl. EvTh 114) oder zumindest zur Geschlechtsneutralität überwunden werden (vgl. EvTh 22, dem in etwa das Erlösungsmodell des EvMar entspricht); eine positive Sicht des Weiblichen als einer eigenständigen Qualität erfolgt dagegen nicht.⁵³¹ Aufhebung der Geschlechterdifferenz bedeutet die Aufhebung von Körperlichkeit/Weiblichkeit, sodass der „entkörperlichte und entdifferenzierte Mensch ... plötzlich wieder als männlich-geistiges Wesen erscheinen [kann]“⁵³². „The androgyne in question always turns out somehow to be a male androgyne.“⁵³³

Freilich wird auf den ersten Blick das inklusive, androgyne Gottesbild der valentinianischen Gnosis etwa „dem Göttlichen eher gerecht als ein einseitig maskuliner Gott“⁵³⁴; in der syzygisch strukturierten himmlischen Welt mit weiblichen und männlichen Äonen, welche paarweise zusammengehören und das göttliche Pleroma bilden, finden Frauen in den weiblichen Anteilen des Göttlichen ihr eigenes Geschlecht zumindest repräsentiert⁵³⁵ – sei es auch auf inferiore Weise. Demgemäß kann auch die Darstellung Marias von Magdala als Jesu syzygische Partnerin im EvPh positiv gewertet werden, insofern sie als Identifikationsfigur für die Frauen in den entsprechenden Gemeinden fungiert. – So faszinierend allerdings die Vorstellung ist, dass mittels der Syzygien das Göttliche männlich-weiblich bestimmt ist, muss man sich doch vor Augen halten, dass diese Paargenossenschaften nur Emanationen des höchsten Lichtgottes darstellen, der in den gnostischen Texten sehr oft wiederum als „Vater“ bezeichnet wird.⁵³⁶

⁵³¹ Vgl. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 330ff.; Witherington, Women in the Earliest Churches 190-192; Stead, Myth 88, 100.

⁵³² Petersen, Selig 106; vgl. auch dies., Werke 337: „Der vollkommene Mensch, der ‚weder männlich noch weiblich‘ ist, ist gerade wegen seiner Ungeschlechtlichkeit letztlich männlich-geistig und nicht mehr weiblich-körperlich.“ Außerdem Boyarin, Gender 132: „transcendence, liberation of the female, seems always to be predicated on a denigration of the body and the achievement of a male-modeled androgyne, a masculine neutral“.

⁵³³ Boyarin, Gender 126.

⁵³⁴ Mohri, Maria Magdalena 375.

⁵³⁵ Vgl. Mohri, Maria Magdalena 375.

⁵³⁶ Vgl. die Kritik von Heine, Frauen 117ff. an E. Pagels. Auch im androgyn strukturierten System der SJC, das in den Reden des Erlösers zu Tage tritt, wird der Vater des Alls ausschließlich als männlich gekennzeichnet (dazu etwa Mohri, Maria Magdalena 290-292, 299). – Gerade diese Gottesbezeichnung zeigt auch im JohEv die Dominanz männlicher Symbolsprache, was das Göttliche betrifft („der Vater“ – „der Sohn“/„der Logos“: Jesus wird „auf weisheitlichem Hintergrund, aber in männlichen Termini ... charakterisiert“ [Gollinger, Frauen 326; zur joh „Weisheitschristologie“ vgl. auch ebd. 341]; möglichen „femininen“ Aspekten im Christusbild steht so eine „Maskulinisierung“ der zugrunde liegenden Weisheitstradition gegenüber [ähnlich Conway, Gender 101f.]).

Nach valentinianischer Konzeption geht auch das Auseinanderbrechen der ursprünglichen Androgynie als Sündenfall „zu Lasten der Frau“⁵³⁷ (indem im valentinianischen Mythos Sophia, eine weibliche göttliche Gestalt, „die Rolle der kosmischen Eva“⁵³⁸ spielt)⁵³⁹:

If the woman had not separated from the man, she would not die with the man. His separation became the beginning of death. Because of this Christ came to repair the separation which was from the beginning and again unite the two, and to give life to those who died as a result of the separation and unite them. But the woman is united to her husband in the bridal chamber. Indeed those who have united in the bridal chamber will no longer be separated. Thus Eve separated from Adam because it was not in the bridal chamber that she united with him.⁵⁴⁰

Die mythologische Symbolsprache erweist sich insofern als sexistisch, als „die Frau“ den aus dem Pleroma gefallen Teil repräsentiert, während „der Mann“ als das himmlische Gegenüber „der im Pleroma verbliebene bzw. dort erst zum Zwecke der Rückführung der pneumatischen Teile entstandene Engel-Syzygos [ist], der Bräutigam des Pneumatikers oder der Pneumatikerin“⁵⁴¹, mit welchem im Sakrament des Brautgemachs die Vereinigung vollzogen wird. Entsprechend bedarf es nach dem „Fall der Sophia“, der zur Entstehung der Welt und zur Fesselung des pneumatischen Samens in Materie geführt hat, einer männlichen Erlöserfigur.⁵⁴²

So zeigt sich die Theorie der verschiedenen gnostischen Systeme mit ihren ontologischen Kategorialisierungen im Großen und Ganzen „keineswegs frauenfreundlicher als die Theologie der Großkirche“⁵⁴³, sodass der Gnostizismus in seinen verschiedenen Ausformungen nicht als „anti-patriarchal“ von seiner Grundorientierung her gewertet werden kann.⁵⁴⁴ Daher gilt auch bezüglich des besonderen Status Marias von Magdala, wenn anhand dieser

⁵³⁷ Maisch, Maria Magdalena 36.

⁵³⁸ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 334. Vgl. dazu auch Stead, Myth 102f.

⁵³⁹ Nach Jensen, Töchter 367, sieht „die gnostische Schöpfungs- und Erlösungslehre mit dem ‚Fall der Sophia‘ ein *metaphysisches weibliches Prinzip als Ursache des Bösen*“ an. Vgl. Stead, Myth, insbesondere 78, 82, 90, 93; Heine, Frauen 122, 128-133.

⁵⁴⁰ EvPh 70,9-22/§ 78f.; Übersetzung von Isenberg, Gospel 183. – Ähnlich sieht Jesus in der SJC seine Sendung, die gerade in seiner Antwort auf Marias letzte Frage als Kurzfassung gnostischer Schöpfungs- und Erlösungslehre zur Sprache kommt: Durch seine Offenbarung wird die negative Schöpfungsordnung mit ihrer Geschlechterdifferenz überwunden, seine NachfolgerInnen werden zu einer männlich-geistigen Gruppe. (Vgl. Petersen, Werke 109-111.)

⁵⁴¹ Mohri, Maria Magdalena 238.

⁵⁴² Freilich hat auch Sophia, „die Mutter der Engel“ (EvPh 63,32/§ 55a), ihren Anteil am Erlösungsgeschehen.

⁵⁴³ Jensen, Töchter 367.

⁵⁴⁴ Vgl. Witherington, Women in the Earliest Churches 191.

Symbolfigur in den gnostischen Texten immer wieder die geschlechtliche Differenz diskutiert wird (da diese paradigmatische – freilich weibliche – Gestalt ein subversives Element in der androzentrischen Wertordnung darstellt),⁵⁴⁵ dass sie eben nicht *als Frau* gewürdigt wird, sondern eher *trotzdem*, insofern sie ihre „Weiblichkeit“ überwunden hat und „Geist“ geworden ist.⁵⁴⁶ „Wenn Maria Magdalena in der orthodoxen Kirche *wegen ihrer Weiblichkeit* allmählich absteigt, so geschieht ihr Aufstieg in der Gnosis gerade *um den Preis ihrer Weiblichkeit*.“⁵⁴⁷ Dennoch eröffnete die am Beispiel der Magdalenerin als der idealen, von Jesus geliebten Jüngerin vollzogene – wenngleich nicht konsequent durchgehaltene – Trennung ontologischer Kategorien und soziohistorischer Rollenmodelle mit der Theorie einer spirituellen Egalität jenseits geschlechtlicher Differenz zumindest Freiräume für Frauen und gewisse Gestaltungsmöglichkeiten ihrer üblicherweise festgeschriebenen Rollen in der Praxis.

1.9.2. Egalitäre Praxis in gnostischen Gemeinden?

Die Texte sind nicht losgelöst von ihrem Kontext der gemeindlichen Realität entstanden. Wie die Darstellungen vermuten lassen, scheint trotz der ideologischen Frauenfeindlichkeit in bestimmten gnostischen Gemeinschaften eine dem „urchristlichen Gleichheitsethos entsprechende *egalitäre Praxis* weiter-

⁵⁴⁵ Auch Petersen, Werke 109, beobachtet: „Wo Maria Magdalena in einer gnostischen Schrift auftritt, wird fast immer auch eine Diskussion über Männlichkeit und Weiblichkeit geführt. Durchgehend läßt sich zeigen, daß die Aufhebung der Geschlechterdifferenz bzw. die Transzendierung von Weiblichkeit mit der Erwähnung Maria Magdalenas als Jüngerin und Freundin Jesu eng verknüpft ist.“ (Vgl. auch ebd. 104, 298f.)

⁵⁴⁶ Auch in der Patristik finden sich Aussagen, wonach eine getaufte Christin nicht mehr als Frau gilt, sondern als *ἀνὴρ τέλειος* (vgl. Eph 4,13), insbesondere erlangten Frauen durch den Status der Jungfräulichkeit Gleichstellung auf einer spirituellen Ebene (dazu auch Boyarin, Gender 122, 124f.). „Trotzdem konnten im Kontext der patriarchalen Kirche nicht einmal jene Frauen, die ‚männlich‘ geworden waren, Leitungsfunktionen ausüben, weil sie immer noch Frauen waren. Beschränkt auf die Seele, konnte die Nachfolgepraxis von Gleichgestellten weder die patriarchale Ehe grundlegend verändern noch die Entwicklung der Kirche zu einer patriarchalen Kirche und die Ausschaltung von Frauen aus der Kirchenführung verhindern. Gnostische und patristische Dualismen sind in gleicher Weise das ideologische Resultat patriarchaler Wirklichkeit und patriarchaler Strukturen.“ (Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 341.) Dass es zu keinen tiefer gehenden sozialen Veränderungen kam, gründete also auch in der dualistischen Anthropologie: „From Philo and Paul through late antiquity, gender parity is founded on a dualist metaphysics and anthropology in which freedom and equality are foregrounded, presocial, disembodied souls ...“ (Boyarin, Gender 125f.).

⁵⁴⁷ Maisch, Maria Magdalena 36.

gelebt zu haben⁵⁴⁸, sodass Frauen wie ihre Symbol- und Identifikationsfigur Maria von Magdala – wenn auch nicht als Frauen, sondern als „geschlechtslose Wesen“⁵⁴⁹ – aufgrund des charismatischen Kriteriums der Geistbegabung durchaus führende Positionen einnehmen konnten (vgl. insbesondere das EvMar und die PS). Dass ihre Stellung jedoch nicht unumstritten war, zeigen die Konflikttexte, wo Jesus selbst (oder ein idealer Jünger) den frauenfeindlichen Petrus belehren und die Teilhabe der Frauen an Lehre und Diskussion mit höchster Autorität legitimieren muss.⁵⁵⁰ Ob allerdings „der Anteil der Frauen in den gnostischen Gemeinden sogar größer war als der der Männer“⁵⁵¹, lässt sich aus den Quellen nicht erweisen. Die „Vorstellung einer besonderen Affinität von Frauen zur Gnosis“⁵⁵² könnte auf einen klassischen Topos patristischer Polemik zurückgehen, welcher Frauen hinsichtlich ihrer Leichtgläubigkeit und Verführbarkeit diffamiert, zumal ähnliche Vorwürfe auch von außen an ChristInnen herangetragen wurden (siehe nur Orig., Cels. 2,55).⁵⁵³

In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, wie die Polemik der Kirchenväter hinsichtlich der Übernahme von Leitungsfunktionen durch Frauen zu beurteilen ist. So empört sich beispielsweise *Tertullian* (praescr. 41,5):

*Ipsae mulieres haereticas, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere.*⁵⁵⁴

Im Kontext skizziert er bei der polemischen Darstellung der (hier nicht konkret genannten) HäretikerInnen ein Zerrbild von gemeindlicher Praxis, das im Blick auf die Partizipation von Frauen seine eigene ideologische Einfluss-

⁵⁴⁸ Jensen, Töchter 367. Dabei ist die Kategorie „egalitär“ nicht an den Maßstäben heutiger Gesellschaften zu messen.

⁵⁴⁹ Vgl. Heine, Frauen 142.

⁵⁵⁰ Vgl. auch Mohri, Maria Magdalena 374. Siehe außerdem die differenzierende Diskussion der Thematik bei Schaberg, Resurrection 185ff., sowie ihr Resümee ebd. 191f.

⁵⁵¹ Heine, Frauen 142.

⁵⁵² Petersen, Werke 9, welche dieses Konzept im Folgenden kritisch bewertet; siehe ebd. 13: „die Verbindung von Frauen und Gnosis ist weniger häufig, als es ein großer Teil der modernen Sekundärliteratur suggeriert“.

⁵⁵³ Dazu Petersen, Werke 14f.: „Der Angriff gegen die Verführbarkeit von Frauen sowie ihre Teilnahme oder Prominenz in mißliebigen religiösen Bewegungen zeigt sich als ein Konstrukt der antiken Polemik, das von den Kirchenvätern früherer Zeit gelegentlich, seit dem vierten Jahrhundert zunehmend benutzt wurde, um mißliebige religiöse Bewegungen zu diffamieren. (...) Im Horizont der dargestellten Annahmen werden sowohl ‚Frau‘ als auch ‚Häresie‘ als das Andere zum Eigentlichen konstruiert, wobei das Eigentliche, Ursprüngliche durch die Begriffe Mann bzw. Rechtgläubigkeit markiert ist.“

⁵⁵⁴ Tertulliani Opera I 221. – *Selbst die häretischen Frauen, wie unverschämt sie sind! Sie erdreisten sich zu lehren, zu disputieren, Exorzismen vorzunehmen, Heilungen zu versprechen, vielleicht auch noch zu taufen.*

nahme verrät (vgl. auch virg. vel. 9,1)⁵⁵⁵. „Inwieweit seine Beschreibung den tatsächlichen Verhältnissen gerecht wird, ist nicht leicht zu sagen.“⁵⁵⁶ Handelt es sich um eine bloße Projektion (als „häretisches“ Kontrastbild zu einer – ideologisch konstruierten – „orthodoxen“ Ordnung), oder bezieht er sich auf historische Gegebenheiten, die seinem Interesse zuwider laufen?⁵⁵⁷

Irenäus überliefert von den MarkosierInnen, einer valentinianischen Gruppierung, dass Frauen das Eucharistiegebet gesprochen (vgl. haer. 1,13,2)⁵⁵⁸ und prophezeit haben (vgl. haer. 1,13,3).

Wie die behandelten Schriften aber selbst zeigen, finden sich in bestimmten gnostisch-christlichen Gemeinschaften offenbar Elemente aus der charismatischen Anfangszeit des Christentums bewahrt; mit den egalitären, pneumatischen Prinzipien (vgl. Gal 3,28; Apg 2,17f. – „Gleichheit“ im Geist⁵⁵⁹) korrelieren charismatische, antihierarchische Strukturen.⁵⁶⁰ Die *Interpretation der Gnosis* führt als „Beispiel einer gnostischen Gemeindeordnung ... vor Augen, wie sich Organisation von Gemeinde von gnostischen Prämissen aus gestaltet“⁵⁶¹: Anknüpfend an „die paulinische Tradition (charismatische Ge-

⁵⁵⁵ *Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tingere, nec offerre, nec ulius uirilis muneris, necdum sacerdotalis officii sortem sibi uindicare.* (Tertulliani Opera II 1218f.) – *Es wird einer Frau nicht gestattet, in der Kirche zu reden, aber auch nicht, zu lehren, zu taufen, zu opfern oder für sich einen Anteil an irgendeinem männlichen Amt, geschweige denn am priesterlichen Dienst, zu beanspruchen.*

⁵⁵⁶ Petersen, Werke 12.

⁵⁵⁷ Dabei zitiert er aber dennoch die montanistischen Prophetinnen Priska und Maximilla (vgl. auch de Boer, Gospel 95f.).

⁵⁵⁸ ... Πάλιν δὲ γυναῖξιν ἐπιδοῦς ἐκπρώματα κεκραμένα, αὐτὰς εὐχαριστεῖν ἐγκελεύεται παρεστῶτος αὐτοῦ ... – „... Oder er gibt auch Frauen solche Becher mit Mischwein und läßt sie den Dank darüber sprechen, während er dabeisteht ...“ (Irenäus I 218f.)

⁵⁵⁹ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 237. Vgl. dazu Schelkle, Geist 153: „Männer und Frauen werden in gleicher Weise vom Geist erfüllt. Beide werden in gleicher Weise zu prophetischer Verkündigung in der Kirche berufen.“

⁵⁶⁰ Dies führte bei den MarkosierInnen in der Praxis beispielsweise dazu, dass die Funktionen, die das Gemeindeleben betrafen, bei jeder Zusammenkunft durch das Los neu bestimmt wurden, sodass ein Amt auf Dauer und als Vorrecht bestimmter Mitglieder ausgeschlossen war: vgl. Iren., haer. 1,13,4 sowie Tert., praescr. 41,8. (Dazu Pagels, Versuchung 83ff.; Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 362f.) Epiphanius berichtet andererseits von einer montanistischen Gruppierung (zur näheren Bestimmung siehe haer. 49,1,1: Κύντιλιανοὶ δὲ πάλιν, οἱ καὶ Πεπουζιανοὶ καλούμενοι, Ἄρτοτυρίται τε καὶ Πρισκιλλιανοὶ λεγόμενοι, οἱ αὐτοὶ μὲν ὄντες <τοῖς> κατὰ Φρύγας καὶ ἐξ αὐτῶν ὁρμώνεοι ...), die mit Gal 3,28 für die Amtsausübung durch Frauen argumentiert: ἐπίσκοποι τε παρ' αὐτοῖς γυναῖκες καὶ πρεσβύτεροι γυναῖκες καὶ τὰ ἄλλα· ὧν μηδὲν διαφέρειν φασίν „ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε ἄρσεν οὔτε θήλυ“ (haer. 49,2,5; die Zitate stammen aus der Ausgabe von Holl/Dummer: Epiphanius II 241, 243).

⁵⁶¹ Koschorke, Gemeindeordnung 59.

meindekonzeption und Soma-Christou-Ekklesiologie)⁵⁶² stellt sie nicht ein Amt in den Vordergrund, sondern betrachtet die Gemeinde als einen „Geistesorganismus“⁵⁶³, „dessen Glieder mit ihren vielfältigen und gegeneinander abgestuften Gaben in einem Verhältnis wechselseitigen Gebens und Nehmens stehen“⁵⁶⁴. Dabei bildete jedoch das Elitebewusstsein der gnostischen PneumatikerInnen gegenüber den „psychischen KirchenchristInnen“ ein erhebliches Konfliktpotential.⁵⁶⁵

Während die entstehende „Großkirche“ zunehmend gesellschaftliche Normen aus der heidnischen Umwelt für den eigenen Bereich übernahm (vgl. etwa die Haustafeln), gaben viele GnostikerInnen aufgrund ihrer kritischen Distanz gegenüber allen weltlichen Ordnungen dem politischen und sozialen Anpassungsdruck (des Römischen Reiches) offenbar nicht nach und bewahrten dadurch Freiräume für Frauen – welche zumindest als gleichberechtigte Pneumatikerinnen anerkannt wurden.⁵⁶⁶ Wenngleich die verbreitete These einer monolinearen Entfernung von den idealen Ursprüngen der Komplexität des Ringens um eine egalitäre Praxis in den ersten Jahrhunderten und der entsprechenden Widersprüchlichkeit der Quellen nicht gerecht wird,⁵⁶⁷ lassen sich dennoch gewisse Tendenzen aufzeigen. Zu bedenken ist, dass die Grenzen zwischen „Orthodoxie“ und „Häresie“ in der ersten Zeit noch nicht strikt gezogen waren.⁵⁶⁸ Was wir anhand der gnostischen Texte in Bezug auf die

⁵⁶² Koschorke, Gemeindeordnung 59; vgl. ebd. 32f., 39-41, 45-47, 59f.; weiters Bibel der Häretiker 552.

⁵⁶³ Koschorke, Gemeindeordnung 41, 47.

⁵⁶⁴ Koschorke, Gemeindeordnung 59. Vgl. auch ders., Polemik 69-71, 252.

⁵⁶⁵ Die vorausgesetzte Gemeindesituation ist durch φθόνος gekennzeichnet: „auf der einen Seite als *eifersüchtige Mißgunst* derer, die andern ihre Geistesgaben [erwähnt werden etwa die Gabe der Prophetie, der geistgewirkten Rede, des Verstehens und der Verkündigung] vorenthalten [i. e. der gnostischen PneumatikerInnen], sowie als *Neid der zu kurz Gekommenen* [i. e. der psychischen KirchenchristInnen] auf der anderen Seite“ (Koschorke, Gemeindeordnung 34; vgl. ebd. 34-45, 59f.; außerdem Bibel der Häretiker 552; Anmerkungen durch die Verfasserin). Vgl. Inter 16,34f.: „Warum redet dieser, ich aber rede nicht?“ (Koschorke, Gemeindeordnung 42; vgl. ebd. 37.) – Diese Stimme erinnert an den Petrus der PS.

⁵⁶⁶ Vgl. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 367-369; Maisch, Maria Magdalena 32-34; Heine, Frauen 143-159, 163-167.

⁵⁶⁷ Vgl. die Kritik an der „Verfallstheorie“ bei Petersen Werke, 6-9; außerdem Schaberg, Resurrection 261.

⁵⁶⁸ Daher entbehrt die These von Heine, Frauen 144, nicht einer gewissen Einseitigkeit: „Es liegt nahe, daß Frauen sich von den gnostischen Gemeinden angezogen fühlten, denn dort fanden sich Elemente, die die christliche Orthodoxie bereits aufgegeben hatte, bzw. verstärkt durch die Auseinandersetzung mit der bedrohlichen Häresie gerade dabei war, gründlich hinter sich zu lassen.“ Vgl. auch ebd. 159: „Jede Häresie, mag sie über das Ziel hinauschießen, übt auch berechtigte Kritik ... Die Entstehung häretischer Gruppen ist ... immer ein Beweis dafür, daß die Orthodoxie häretisch geworden ist. Die Kirchenchristen hatten gegen das

Präsenz von Frauen in der gemeindlichen Praxis erschließen, lässt sich nicht einfach auf häretische Gruppierungen beschränken.

Wenn Frauen aufgrund des Festhaltens an einer charismatischen Gemeindekonzption⁵⁶⁹ in manchen gnostischen Kreisen „eine Rolle behalten oder wiedergewonnen haben, wie wir sie aus der Zeit der paulinischen Briefe kennen“⁵⁷⁰, liegt der Grund dafür freilich eher in der offenen Struktur der Gemeinden als in einer egalitären theoretischen Bewertung der Geschlechter. Bedingung für die (gleichberechtigte?) Partizipation – welche durchaus Widerspruch⁵⁷¹ hervorrief – dürfte in der Gnosis, die aufgrund ihrer Ablehnung von Welt, Materie, Körperlichkeit und Sexualität die Kategorie des Geschlechts ihrer maßgeblichen Relevanz enthob, „die Transzendierung der körperlichen Existenz als Frau“⁵⁷² samt den traditionellen Rollenzuschreibungen darstellen.

1.10. Zwischenbilanz

Es fällt auf, dass Maria von Magdala vor allem in Gruppierungen mit einer gewissen charismatischen Prägung eine führende Rolle gespielt hat. So zeigt der Blick in die Geschichte: „Je freier und pneumatischer sich religiöses Leben gestaltet, desto mehr sind Frauen daran beteiligt; je mehr sich Ordnungsstrukturen durchsetzen, desto mehr treten Männer in den Vordergrund, mehr noch: werden Frauen Hand in Hand mit der Domestizierung der pneumatischen Kapazität von Menschen zurückgedrängt.“⁵⁷³

pneumatische Prinzip der Taufformel von Gal 3,28 verstoßen, das eine Generation davor noch unter den Bedingungen der Rechtgläubigkeit lebbar gewesen war; die Gnostiker verwirklichten dieses Prinzip jedoch um den Preis des asketischen Rückzugs ins Elitäre und der Verstrickung in immer abwegigere ‚Theologien‘.“ Freilich ist die Kritik der gnostischen GegnerInnen an der patriarchalen Praxis der frühen Kirche durchaus ernst zu nehmen.

⁵⁶⁹ Vgl. Koschorke, Gemeindeordnung 32f., 45, 47, 59f.; ders., Polemik 70.

⁵⁷⁰ Heine, Frauen 157. Dies betrifft zumindest die authentischen Paulusbriefe (hier ist aber noch einmal zu differenzieren zwischen der faktischen Bedeutung von Frauen im Gemeindeleben, die sich in den Briefen spiegelt, und persönlichen Stellungnahmen des Paulus zur Frauenthematik; vgl. Schottroff, Frauen 110, 113ff.); die Deuteropaulinen zeigen bereits eine andere Entwicklung an (vgl. die Haustafeln).

⁵⁷¹ „Dabei ist aus den Texten nicht ersichtlich, ob es sich hierbei um eine Diskussion innerhalb des TrägerInnenkreises oder eine solche mit anderen Gruppen handelte.“ (Petersen, Werke 306.) Auf jeden Fall provozierte eine entsprechende Praxis heftige Kritik von einigen Kirchenvätern.

⁵⁷² Petersen, Werke 124 (hier in Bezug auf die PS).

⁵⁷³ Heine, Person 191.

In der frühen Jesusbewegung wurzelte die Selbstverständlichkeit der Gleichberechtigung in der gemeinsamen Hoffnung auf die βασιλεία Gottes⁵⁷⁴ und einer daraus resultierenden radikalen Praxis, welche sich über die gängigen sozialen Konventionen hinwegsetzte (vgl. Gal 3,28). Mit der späteren Gemeindebildung und Konsolidierung traten die patriarchalen Normen jedoch wieder in den Vordergrund, wohingegen sich in offen strukturierten Kreisen der Anspruch der urchristlichen Provokation hielt. Dennoch war die Kirche der neutestamentlichen Epoche (noch) weit genug, verschiedenen Traditionen Raum zu geben.

In der Gnosis kennzeichnete eine gewisse Ambivalenz die Situation: Trotz der aufgezeigten patriarchalen Sprachformen konnten Frauen wahrscheinlich de facto durchaus leitende Funktionen übernehmen, insofern gnostische Gemeinschaften dem Kriterium des Geistes vor der geschlechtlichen Differenz Vorrang einräumten.⁵⁷⁵ Wie in der Jesusbewegung ermöglichte die Relativierung des traditionellen gesellschaftlichen Normencodexes (welche jedoch in der Gnosis von anderen Prämissen ausging)⁵⁷⁶ Frauen eine Emanzipation von patriarchalen Rollenklischees. Während in der entstehenden „Großkirche“ an die Stelle der Wegbegleiterin Jesu allmählich seine Mutter trat⁵⁷⁷, bewahrte die Gnosis die Erinnerung an die Jüngerin Jesu.⁵⁷⁸

Dabei konnten die entsprechenden gnostischen Traditionen insbesondere an das Joh Erbe anknüpfen, wie die gnostischen Schriften auch sonst eine theologisch-inhaltliche und formale Nähe zum JohEv zeigen.⁵⁷⁹ Wie schon das

⁵⁷⁴ Vgl. Schottroff, Frauen 112.

⁵⁷⁵ Vgl. Heine, Frauen 142ff.

⁵⁷⁶ Gegenüber dem gnostischen Dualismus ist das Ethos der Jesusbewegung eschatologisch motiviert mit der nahegekommenen βασιλεία τοῦ θεοῦ.

⁵⁷⁷ Vgl. Heine, Person 190 (auf Lk bezogen). Deutlich werden die patriarchalen Interessen etwa in den sog. *Fragen des Bartholomäus* (dazu Scheidweiler/Schneemelcher, Bartholomäusevangelium 425f.; Texte ebd. 429-431; die Bartholomäus-Überlieferung wird auf ein Bartholomäusevangelium aus dem 3. Jh. zurückgeführt): Hier ordnet sich Maria selbst Petrus und den anderen Aposteln unter: „An Stelle des Konfliktes zwischen Maria und Petrus tritt nun die freiwillige Unterordnung einer anderen Maria (die gleichzeitig hoch gepriesen wird) unter Petrus. Die Mutter Maria wird nicht nur gegen Maria Magdalena, sondern gleichzeitig auch gegen alle anderen Frauen ausgespielt.“ (Petersen, Werke 293.) Vgl. auch Brock, Mary Magdalene 139f.

⁵⁷⁸ Doch auch in gnostischen Kreisen zeigt sich eine zunehmende Hochschätzung Marias ab dem 3. Jh. (dazu Petersen, Werke 286-291).

⁵⁷⁹ Beide griechischen Fragmente des EvMar stammen aus dem ägyptischen Oxyrhynchos; schon zu Beginn des 3. Jh. war dieses Apokryphon also in Ägypten bekannt. Dass das JohEv in Ägypten im 2. Jh. papyrologisch gut (und im Hinblick auf den ρ ⁵² auch relativ früh) bezeugt ist, verweist zumindest auf eine breite Rezeption dieses Evangeliums in diesem Raum (manche sehen dort sogar dessen Entstehungsort). Damit war eine gute Basis für die Verbreitung (oder sogar Abfassung?) des EvMar in Ägypten gegeben.

4. Evangelium mit Hilfe des Geist-Parakleten einen hermeneutisch reflektierten Relecture-Prozess eröffnete und in seiner (nach-)österlichen Perspektive zu neuem, tieferem Verständnis anleitete, setzten gnostische Gruppierungen diesen Weg fort. Zur Sicherung der genuinen Jesusüberlieferung entwickelte die sich konstituierende „Großkirche“ das Gegenkonzept apostolischer Sukzession. Da hier wie dort freilich keine kritische Infragestellung des patriarchalen Systems erfolgte, bleibt die Situation der Frauen in den jeweiligen Gemeinden mit gewissen Ambivalenzen behaftet. „The practice of the communities behind the Gospel of John and the *Gospel of Mary* does seem to have created space within patriarchy in which women could operate more autonomously than was the case in some other communities. But the authors and communities of these two gospels defend their practice not on the grounds of the inequity and iniquity of the patriarchal system, but on the grounds of the unique origin and destiny of Jesus and of those who like him are born from the spirit/from above.“⁵⁸⁰

Jedenfalls zeigt sich, dass im 2. Jahrhundert Texte wie 1 Tim 2,11-15 und Tert., virg. vel. 9,1, die später die christliche Tradition maßgeblich bestimmten, nur die eine Seite der frühchristlichen Debatte über die Frauenfrage darstellen – wenn auch diejenige, die sich durchsetzte –, wohingegen beispielsweise das EvMar die apostolische Autorität Marias von Magdala betont und damit den Anspruch der Frauen auf Leitungs- und Lehrfunktionen legitimiert. „The rediscovery of the *Gospel of Mary* means that other voices are allowed to speak and views other than those that ‚triumphed‘ can be heard.“⁵⁸¹ Bereits der Titel erweist sich in diesem Kontext als programmatisch.⁵⁸² Andererseits indizieren gerade die diversen Verbote, welche ja nicht den Status quo festhalten, sondern normativ wirken wollen, dass es „immer noch Gemeinden und Gruppen [gab], die abweichende Meinungen vertraten und praktizierten. Es gab Widerstandsnester, die durch Rekurs auf die ausgeborgte apostolische Autorität des Paulus endgültig aufgehoben werden sollten.“⁵⁸³

Während nun aber Gruppen mit egalitären Strukturen an diejenigen neutestamentlichen Traditionen anknüpften, wo Frauen wie Maria von Magdala als Jüngerinnen und Gesprächspartnerinnen Jesu auftreten, und sich auf diese als apostolische Autoritäten und gleichberechtigte Offenbarungsträgerinnen beriefen (daher stellen etwa die gnostischen Dialoge oft auch weibliche Ge-

⁵⁸⁰ D’Angelo, Note 536.

⁵⁸¹ King, *Gospel of Mary Magdalene* 625. Vgl. Maisch, *Maria Magdalena* 27f.; Pagels, *Ver-suchung* 202; Marjanen, *Woman* 120, 224f.; Perkins, *Mary* 583.

⁵⁸² Dazu de Boer, *Gospel* 93-97. Siehe auch I.10.2.

⁵⁸³ Klauck, *Gemeinde* 242.

sprachsteilnehmerInnen⁵⁸⁴ in den Vordergrund), „versuchte das patristische Christentum, die Bedeutung der Jüngerinnen und ihrer Leiterin Maria von Magdala herunterzuspielen, und konzentrierte sich auf Petrus, Paulus oder die Zwölf als apostolische Bezugspersonen“⁵⁸⁵. Auf den überragenden Status Marias von Magdala in gnostischen Gemeinschaften gehen die Kirchenväter nicht direkt ein (abgesehen von einigen wenigen deskriptiven Zeugnissen).⁵⁸⁶ Die Strategien der patristischen Exegese im Blick auf die ErstzeugInnen-schaft von Frauen offenbaren jedoch ein Problembewusstsein hinsichtlich weiblicher Autoritätsansprüche.⁵⁸⁷

Die Dekonstruktion patriarchaler Texte macht die vom jeweiligen impliziten Autor geleugnete Partizipation von Frauen, welche die öffentliche Realität bestimmte, sichtbar. „Die Polemik der Väter gegen das kirchliche Leitungsamt der Frau zeigt an, daß die Frage des Frauenamtes im zweiten und dritten Jahrhundert umstritten war. Diese Polemik beweist, daß die progressive Patriarchalisierung des kirchlichen Amtes nicht unangefochten fortschritt, sondern daß sie sich mit einer urchristlichen Theologie und Praxis auseinandersetzen hatte, die den Führungsanspruch der Frau anerkannte.“⁵⁸⁸ Doch bewirkte die patristische Polemik gegen Frauen in kirchlichen Führungspositionen letzten Endes (insbesondere ab dem 4. Jahrhundert), dass Leitungsfunktionen von Frauen in der Kirche mit Häresie gleichgesetzt wurden.⁵⁸⁹ So hatten die Freiräume für Frauen in bestimmten christlichen Milieus (bloßen Randgruppen?) für deren Situation in der „Großkirche“ negative Konsequenzen, denn „Aktivitäten von Frauen im Gemeindeleben liefen fortan Gefahr, sehr rasch in Häresieverdacht zu geraten und entsprechend scharf attackiert zu werden“⁵⁹⁰. Dies bedeutete auch das vorläufige Ende des – in gnostischen Kreisen offenbar fortgesetzten – joh Sonderweges.

⁵⁸⁴ Neben *Maria Magdalena* werden in gnostischen Texten z. B. *Salome* (EvTh, EvÄg, 1 ApcJac, PS), *Marta* (1 ApcJac, PS), *Maria*, Jesu Mutter (EvPh, PS), sowie *Arsinoe* (1 ApcJac) erwähnt (abgesehen vom EvPh und der 1 ApcJac treten sie als aktive Dialogpartnerinnen Jesu auf). Die SJC und die 1 ApcJac beziehen sich außerdem auf eine Gruppe von sieben Frauen, ohne jedoch ihre Namen zu nennen. Zu diesen weiteren gnostischen Jüngerinnen siehe Petersen, Werke 195ff. In den manichäischen Aufzählungen von 11/4 Frauen tauchen neben Maria Magdalena konstant Marta, Salome und Arsinoe auf.

⁵⁸⁵ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 370; vgl. ebd. 89, 369-372; dies., Beitrag 73f. Etwas plakativ formuliert Wind, Maria 84: „Die Jüngerin und Apostelin mußte auswandern – in die egalitären häretischen Bewegungen und in den kirchlichen Untergrund.“

⁵⁸⁶ Vgl. auch Schaberg, Resurrection 87. Zu Belegen siehe oben Anm. 223. Sie bringt aber das westkirchliche Magdalenenbild als mögliche Reaktion ins Spiel (vgl. ebd. 198f.).

⁵⁸⁷ Siehe unten in 2.1.

⁵⁸⁸ Schüssler Fiorenza, Beitrag 74.

⁵⁸⁹ Vgl. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 87-93; dies., Beitrag 74f.

⁵⁹⁰ Klauck, Gemeinde 244.

2. Patristische Weichenstellungen

Da eine umfassende Sichtung und Darstellung des umfangreichen Materials bezüglich der Rezeption Marias von Magdala in der lateinischen und griechischen Patristik eine eigene Forschungsarbeit erforderte, werde ich mich im Folgenden auf einige repräsentative Beispiele beschränken, welche als typisch für die wesentlichen Rezeptionslinien gelten können. Zunächst möchte ich mich darauf konzentrieren, wie die ErstzeugInnenschaft der Magdalenerin am Ostermorgen bewertet wurde, um anschließend den Weg zur reuigen und büßenden Sünderin nachzuzeichnen.

2.1. Die Erstzeugin des Auferstandenen: Apostolin, Neue Eva, Typos der Kirche

Die Texte der Kirchenväter haben einerseits ihren Haftpunkt in der konkreten Situation der Gemeinde, für welche die einzelne Homilie verfasst ist; andererseits spiegeln sie nicht direkt und unmittelbar eine bestimmte gemeindliche Praxis wider, sondern die Stellungnahmen der jeweiligen Autoren zu einem spezifischen Problem. Dies zeigt sich etwa daran, wie mit der faktischen Verkündigung durch Frauen umgegangen wurde: ob das am Ostermorgen eröffnete Apostolat von Frauen ausgebaut oder zurückgedrängt wurde. Dabei wurden Protophanie und Verkündigungsauftrag Marias von Magdala vielfach nicht in Frage gestellt, allerdings gewisse Strategien entwickelt, um diese innerhalb eines patriarchalen Horizonts subversive Tradition in die herkömmliche Gesellschafts- und Kirchenordnung zu integrieren. Die Frage, warum die Ersterscheinung des Auferstandenen und der erste österliche Verkündigungsauftrag ausgerechnet einer Frau (bzw. Frauen) zuteil wurden, stellte in der patristischen Exegese angesichts des darin zu Tage tretenden Widerspruchs zu den herrschenden kirchlich-sozialen Strukturen ein Problem dar (vor allem wenn sich daraus konkrete Ansprüche für Frauen ableiten ließen), dem die Väter mit verschiedenen Strategien begegneten. In diesem Sinne bediente man(n) sich unterschiedlicher Auslegungsweisen, zum Teil auch in Kombination; neben eine „historische“ Exegese traten eine allegorisch-typologische und eine psychologisierend-moralisierende Deutung. So wurde die historische Funktion Marias von Magdala als *apostola apostolorum* überlagert durch ihre heilsgeschichtliche Bedeutung als *Neue Eva*¹, nunmehr Botin des Lebens, sowie ihre typologische Interpretation als Vorbild und Symbolfigur

¹ Vgl. Jensen, Maria von Magdala 36: „Maria am Grab Jesu ist die neue Eva im neuen Garten Eden.“ Außerdem Haskins, Jüngerin 74ff.; Radlbeck-Ossmann, Maria Magdalena 1340.

der *Kirche*. Ihre eigentliche apostolische Autorität wurde dadurch in ihrer eklesialen Relevanz nivelliert.

Demgemäß diente die Typologie Maria Magdalena = Neue Eva als gängiges Theologumenon, um mit der Sündenfallsgeschichte die Frauen an ihren traditionellen Platz zu verweisen.² In der neutestamentlichen Briefliteratur wurde mit einer androzentrischen Genesisexegese der geforderten Unterordnung der Frauen Nachdruck verliehen, wobei auch entsprechende Konsequenzen für die gemeindliche Praxis gezogen wurden (siehe etwa 1 Tim 2,11-14). Im Sinne eines individualisierend-historisierenden Missverständnisses der kollektiven Dimension dieser Auslegungslinie könnte gerade die Eva-Typologie zur Identifikation Marias von Magdala mit der Sünderin beigetragen haben.³

Dieser Topos findet sich beispielsweise im *Hoheliedkommentar* des HIPPOLYT VON ROM († 235/36), welcher allerdings die Verkündigung durch Frauen betont; hier lässt sich erstmals der Titel *apostola apostolorum* nachweisen, auf die Osterbotinnen (näherhin Maria und Marta) im Plural bezogen. In Kapitel 15 überblendet Hippolyt das Bild von der *Braut des Hld*, die in der Nacht ihren Geliebten sucht (vgl. Hld 3,1ff.), mit den Frauen am Grab, wobei eine Harmonisierung der verschiedenen Ostererzählungen vorliegt:⁴

O der seligen Stimme, o der wunderbaren Frauen, vorlängst vorgebildet! Deshalb ruft sie und spricht: „Des Nachts suchte ich, welchen meine Seele geliebt hat“⁵. Siehe dies eintreffend (sich erfüllend) an Martha und Maria⁶, welche suchten den gestorbenen Christus, dem Lebendigen nicht glaubend⁷. (...) Denn es spricht die Schrift des Evangeliums: Es kamen die „Frauen“ in der Nacht⁸ suchend in dem

² Dazu Jensen, Maria von Magdala 40: „Was uns in diesen Texten zunächst überrascht – und auf den ersten Blick vielleicht befreiend wirkt –, ist, daß hier nicht die Mutter Jesu, sondern seine Jüngerin und Gefährtin als die neue Eva erscheint. Aber Vorsicht ist geboten: ob Maria von Nazaret oder Maria von Magdala: mit dem Eva-Motiv ist der Gedanke von der Frau als der Urheberin von Sünde und Tod gegeben.“

³ So auch Holzmeister, Magdalenenfrage 581f.

⁴ Ich zitiere Bonwetschs Übersetzung von altslawischen Fragmenten aus dem 16./17. Jh.; in spitzwinkligen Klammern führt er Ergänzungen aus einer armenischen Version an (siehe GCS 1,350-355; vgl. die Vorbemerkungen ebd. XXIf. sowie den textkritischen Apparat). Hervorhebungen durch die Verfasserin. – In der Synopse der Ausgabe von 1902 bietet Bonwetsch zusätzlich die Übersetzung einer georgischen (grusinischen) Fassung (S. 59-71).

⁵ Vgl. Hld 3,1. In der späteren Ausgabe „den meine Seele lieb gewonnen“.

⁶ Nach dem armenischen Fragment „an Maria und ihrer Versammlung/Synagoge [Ausgabe von 1902]“; doch auch hier wird weiter unten das Schwesternpaar genannt. Entweder haben wir einen frühen Beleg für die in altkirchlicher Zeit einsetzende Verwechslung Marias von Magdala mit Martas Schwester vor uns – oder es erfolgte erst in der späteren Textüberlieferung des Kommentars eine Gleichsetzung (vgl. die Varianten in EpApost 9).

⁷ In der späteren Ausgabe „ihn als lebend nicht glaubend“.

⁸ Vgl. Mk 16,2; Mt 28,1; Lk 24,1; Joh 20,1 (bes. das Motiv der „Nacht“).

Grab „und fanden ihn nicht“.⁹ Denn nicht ziemte ihm das Grab als Wohnung, sondern der Himmel ... (...) – Sehet das neue Geheimnis <erfüllt>! Denn so ruft sie und spricht: „Ich suchte ihn und fand ihn nicht. Es fanden mich die Hüter der Stadt“¹⁰. Wer sind die Hüter anders als die Engel, die dort sassen,¹¹ <und> welche Stadt [aber] hüteten sie als das neue Jerusalem des Fleisches Christi? <Es fragten die Frauen: „Habt ihr wohl gesehen, den meine Seele liebt?“¹² Und jene sprachen: Wen sucht ihr? „Jesum den Nazarener“.¹³> Sie sprachen zu den Frauen: „Was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten?“¹⁴ <Siehe er ist auferstanden.¹⁵>“ Und als sie ein wenig <von ihnen> weggegangen waren, begegnete ihnen Jesus.¹⁶ Da ward erfüllt, das da gesagt ist: „Ich fand den, welchen meine Seele liebte“; <„ich fand ihn“, „ich hielt ihn fest und liess ihn nicht los“>.¹⁷ Er aber rief zu ihnen sprechend: „Maria“¹⁸ und Martha! Sie aber hielten ihn an den Füßen.¹⁹ Und er spricht zu ihnen: „Rühret mich nicht an, noch bin ich nicht aufgestiegen zu meinem Vater“²⁰. Sie aber hielten ihn fest,²¹ indem sie sprachen: Ich lasse dich nicht (werde d. n. lassen), bis dass ich dich hineinführe²² in mein Herz, nicht wollend getrennt sein „von der Liebe“ Christi.²³ Aus der Ursache ruft sie und spricht: „Ich fand und lasse ihn nicht“. O der seligen Frauen, die an den Füßen <den Herrn> halten (fassen), damit sie in den Aër emporfliegen! Dies riefen Maria und Martha, das gerechte Geheimnis vorlängst durch Salomo ankündigend (offenbarend). „Ich lasse dich nicht“ auffahren. „Ich gehe zu meinem Vater“²⁴. Er hob (trug) empor²⁵ ein neues Geschlecht, er hob (trug) empor Eva, die schon nicht verführte,²⁶ sondern den Baum des Lebens festhalten (fassen) wollende. (...) Lass mich nicht zurück auf der Erde, damit ich nicht verführt werde (irre gehe)!²⁷ (...) O der seligen Frau, welche von Christo nicht getrennt werden will!

⁹ Zur Suche vgl. Mk 16,6; Mt 28,5; Lk 24,5; Joh 20,15; zum Nichtfinden bes. Lk 24,3.23.

¹⁰ Vgl. Hld 3,1-3.

¹¹ Vgl. Joh 20,12; Mk 16,5; Mt 28,2.

¹² Vgl. Hld 3,3.

¹³ Vgl. Mk 16,6.

¹⁴ Vgl. Lk 24,5.

¹⁵ Vgl. Mk 16,6; Mt 28,6; Lk 24,6.

¹⁶ Vgl. Mt 28,9.

¹⁷ Vgl. Hld 3,4 (ἐκράτησα αὐτὸν καὶ οὐκ ἄφήσω αὐτόν).

¹⁸ Vgl. Joh 20,16.

¹⁹ Vgl. Mt 28,9.

²⁰ Vgl. Joh 20,17.

²¹ Vgl. Mt 28,9 (ἐκράτησαν); als verneinter Imperativ in Joh 20,17 (μή μου ἄπτου).

²² Vgl. Hld 3,4.

²³ Vgl. Röm 8,39. Die nun folgende Erweiterung im armenischen Text lasse ich entfallen.

²⁴ Vgl. Joh 20,17.

²⁵ In der späteren Ausgabe als Imperativ übersetzt.

²⁶ Vgl. Gen 3,1ff.

²⁷ Deutliche Anklänge finden sich bei Ambr., Isaac 5,43 (und lassen den Text hier verständlicher werden); in dessen allegorischer Auslegung wird die Seele der Gläubigen aufgefordert, Jesus festzuhalten: *tange ergo et fide tene et constringe fideliter pedes eius, ut uirtus de eo exeat et sanet animam tuam. etsi dicat: noli me tangere, tu tene ... semel dixit: noli me tange*

(...) Nachdem dies aber geschehen, ruft sie (?) wieder durch die Frauen als gute Zeugen, und *die Apostel der Apostel wurden sie, von Christus gesandt*. Zu welchen die Engel redeten: „Gehet hin und saget den Jüngern“, „er geht vor euch nach Galilaea“.²⁸ Aber damit sie nicht von einem Engel gesandt, keinen Glauben hätten („fänden“?)²⁹, *begegnet Christus selbst sendend, damit auch Frauen Christi Apostel werden* und den Mangel³⁰ des Ungehorsams der ersten Eva durch den jetzigen zu-rechtbringenden Gehorsam offenbar machten.

O wunderbarer Berater, *Eva wird Apostel!* (...) Jetzt wird Eva eine Gehilfin dem Adam.³¹ O der schönen Gehilfin durch das Evangelium! Daher auch die Frauen Evangelium verkündigen. Ursache aber hiervon, weil die Gewohnheit war der Eva, zu verkündigen Lüge (Irrtum) und nicht Wahrheit. Was dies? Bei uns verkündigen Frauen als Evangelium die Auferstehung. Dann erscheint ihnen Christus <und> spricht „Friede sei mit euch!“³² *Ich bin den Frauen erschienen und habe sie euch als Apostel gesandt*.

Nachdem dies aber so geschehen, o Geliebte, rühmt sich im Weiteren nach dem Abscheiden („Heimgang“, „der Wandlung“) der Synagoge die Kirche.

Ein positiver Ton herrscht vor, dennoch ist die Passage nicht frei von frauenfeindlichen Tendenzen.³³ Gleichwohl erweist sich als bemerkenswert, dass Hippolyt den Frauen den Aposteltitel zuspricht, obwohl dieser im NT nicht expressis verbis für Jesu Jüngerinnen verwendet wird. Hier liegt erstmals eine explizite diesbezügliche Rezeption der Osterevangelien vor. Die Bezeichnung *apostolae apostolorum* findet sich später auch bei HIERONYMUS.³⁴

re, quando resurrexit, aut forte illi dixit quae putabat furto esse sublatum ... denique in alio libro habes quia tenentibus pedes et adorantibus dixit: nolite timere. tene ergo et tu, anima, sicut tenebat et Maria, et dic: tenui eum et non dimittam, ceu dicebant ambae: tenemus te. uade ad patrem, sed non relinquans Euam, ne iterum labatur. tecum eam ducito, iam non errantem, sed arborem uitae tenentem. rape tuis pedibus inhaerentem, ut tecum ascendat. noli me dimittere, ne iterum serpens uenena sua fundat ... (CSEL 32/1,667,11-668,4).

²⁸ Vgl. Mk 16,7; Mt 28,7 (zum Auftrag an sich außerdem Mt 28,10; Joh 20,17).

²⁹ Das Motiv des Unglaubens, welchem hier die Sendung der Frauen durch Christus selbst entgegenwirken soll, erinnert an Lk 24,11 (vgl. auch Mk 16,11; ferner EpApost 10: jedoch jeweils nach der Begegnung mit Jesus). Vermutlich ist die Stelle so zu verstehen, dass Jesus die Frauen als Apostolinnen ermächtigt, damit sie (bei den anderen) Glauben *finden* (d. h. dass jene ihnen Glauben schenken).

³⁰ Ab dem folgenden Text differieren die slawische und die armenische Version stärker, ich gebe nur die Übersetzung der (kürzeren) altslawischen Fassung wieder.

³¹ Vgl. Gen 2,18ff.

³² Vgl. Lk 24,36; Joh 20,19.

³³ Ich habe einen großen Teil des Kontextes zitiert, um einen relativ authentischen Eindruck von der Stelle zu vermitteln, von der breiten Entfaltung des Eva-Motivs jedoch einiges ausgelassen. Die differierende Textüberlieferung zeigt, dass auch mit späteren Erweiterungen zu rechnen ist.

³⁴ *Mihi tantum, quia aliud operis incumbit, in fine prologi dixisse sufficiat, Dominum resurgentem primum apparuisse mulieribus, et apostolorum illas fuisse apostolae, ut erubescerent viri non quaerere, quem iam fragilior sexus invenerat* (in Soph. prol.; CCL 76A,655,24-28).

Mit der Gestalt Evas führt Hippolyt eine kollektive theologische Geschlechtersymbolik ein, wenn er „das Geschehen am Grab und die Erstzeuginnenschaft der Frauen in Antithese zum Ungehorsam Evas [entwirft]“³⁵. Die *Eva-Typologie* spielt auf die heilsgeschichtliche Funktion der Frauen am Grab an: Durch den wunderbaren Ratschluss Gottes wurde die Unheilsgeschichte in eine Heilsgeschichte gewandelt, indem Eva, deren Name als Synonym für „die Frau“ steht, Apostolin wird. Damit wird die ursprüngliche Schöpfungsordnung rekonstituiert.

Am Ende zeigt sich eine weitere den Text bestimmende Typologie, welche in der späteren Auslegungsgeschichte zu einem festen Topos im patristischen Magdalenenbild wurde. Indem Hippolyt „die Wandlung Evas zur Apostelin zur Wandlung der Synagoge zur Kirche in Parallele setzt“³⁶, symbolisiert die Figur der Verkünderin die *Kirche*.

Ich möchte nun zwei Stimmen aus dem 4./5. Jahrhundert zitieren, welche hinsichtlich ihrer differierenden Bewertung der Erstzeuginnenschaft der Jüngerin(nen) Einblick in die Vielschichtigkeit der patristischen Rezeption der Magdalenerin gewähren und darüber hinaus gewisse Rückschlüsse auf den jeweiligen ekklesialen Kontext zulassen (vgl. auch die besprochenen zeitgleichen kanonistischen Texte).

Positiv stellt JOHANNES CHRYSOSTOMUS (349/50-407) die Jüngerinnen dar – etwa in seinem Kommentar zu Mt 27,55f. (*hom. in Matth.* 89; PG 58,777):

Ταῦτα θεωροῦσιν αἱ γυναῖκες γινόμενα, αἱ μάλιστα συμπαθέστεραι, αἱ μάλιστα θρηνοῦσαι. Καὶ σκόπει πόση αὐτῶν ἡ προσεδρεία. Ἦκολούθουν αὐτῷ διακονοῦμενα, καὶ μέχρι τῶν κινδύνων παρήσαν. Διὸ καὶ πάντα ἐθεώρουν ... Καὶ αὐταὶ πρῶται ὀρώσι τὸν Ἰησοῦν, καὶ τὸ μάλιστα γένος κατακριθὲν τοῦτο πρῶτο ἀπολαύει τῆς τῶν ἀγαθῶν θεωρίας· τοῦτο μάλιστα ἐπιδείκνυται τὴν ἀνδρείαν. Καὶ οἱ μὲν μαθηταὶ ἔφυγον, αὐταὶ δὲ παρήσαν. Τίνες δὲ ἦσαν; Ἡ μήτηρ αὐτοῦ· ταύτην γὰρ λέγει τὴν Ἰακώβου· καὶ αἱ λοιπαί.

Diese Geschehnisse sehen die Frauen, die am meisten Mitgefühl zeigen, die am meisten klagen. Und schau, wie groß ihr Eifer ist. Sie folgten ihm nach, ihm dienend, und waren bis in die Gefahren zugegen. Daher sahen sie auch alles ... Und diese sehen Jesus als Erste, und das am meisten verurteilte Geschlecht genießt als Erstes die Schau des Guten: dies beweist am meisten den Mut. Und die Jünger einerseits waren geflohen, diese andererseits waren zugegen. Wer aber waren sie? Seine Mutter – denn diese nennt er die des Jakobus – und die übrigen.

Johannes Chrysostomus hebt Solidarität, Engagement und Mut der Frauen angesichts der Gefahren hervor – weshalb „das am meisten verurteilte Geschlecht“ (hier spielt er auf patriarchale Vorurteile sowie die faktische unterprivilegierte Stellung der Frauen in der Gesellschaft an) mit der österlichen

³⁵ Eisen, Amtsträgerinnen 57.

³⁶ Nürnberg, Apostolae 229. In der armenischen Fassung ist die antijüdische Tendenz verstärkt.

ErstzeugInnenschaft „belohnt“ wird.³⁷ Indem er unten den Frauen – identifiziert als Maria Jacobi – Jesu Mutter hervorhebt, kann er diese als ἡ ἄλλη Μαρία auch in die Mt Ostergeschichte eintragen und ihr (gemeinsam mit der Magdalenerin) die Protophanie des Auferstandenen zusprechen.³⁸

Die Jüngerflucht im Gegensatz zur Treue der Frauen stellte in der patristischen Auslegung durchaus einen Stachel dar, den manche Väter auf unterschiedliche Weise zu entschärfen suchten;³⁹ doch Johannes Chrysostomus betont gerade den Kontrast, um die Frauen den Männern als Vorbild vor Augen zu stellen. Im griechischen Text wird das Paradoxon noch deutlicher, insofern „Mut“/ἀνδρεία (abgeleitet von ἀνήρ) – sonst stereotyp als männliche Eigenschaft betrachtet – hier gerade von den Frauen und nicht den Männern bezeugt wird.

Weiter unten (PG 58,778) folgt gleichsam eine moralische Anwendung:

Εἶδες γυναικῶν ἀνδρείαν; εἶδες φιλοστοργίαν, εἶδες μεγαλοψυχίαν τὴν ἐν τοῖς χρήμασι, τὴν μέχρι θανάτου; Μιμησώμεθα τὰς γυναῖκας οἱ ἄνδρες· μὴ καταλείψωμεν ἐν πειρασμοῖς τὸν Ἰησοῦν.

Sahst du den Mut der Frauen? Sahst du die Liebe, sahst du die Seelengröße in den Ereignissen, bis zum Tod? Wir wollen die Frauen nachahmen, ihr Männer: wir wollen Jesus in Versuchungen nicht im Stich lassen!

Daran schließt sich eine Paränese zu karitativem Engagement an. Das Lob der Frauen ist auf der einen Seite natürlich positiv zu werten. Dass aber hier nur *über* (und nicht auch *zu*) Frauen gesprochen wird, zeigt auf der anderen Seite wiederum eine androzentrische Welt, in der Männer die eigentlichen Adressaten sind.

³⁷ Gleichwohl ist der Text nicht frei von geschlechtstypologischen Wertungen (z. B. αἱ μάλιστα θρηνοῦσαι).

³⁸ Diese Auslegungstendenz von Mt 28 war in der syrischen Tradition verbreitet: Murray, Symbols 330f., 334, nennt entsprechende Zeugen (neben Chrysostomus die syrische Didasc., im 6. Jh. Severus von Antiochien sowie die Ikonographie im Codex von Rabbula).

³⁹ So bemüht sich etwa Cyrill von Alexandrien, die Flucht der Jünger mit Berufung auf Jesus im Sinne einer weisen, nützlichen Pragmatik zu entschuldigen (οὐ δὴπου δειλίαν ... μᾶλλον τοῦ χρησίου τὴν γνώσιν ... παρὰ Χριστοῦ; in Ioh. 12; PG 74,685c). – Statt sich zur Unzeit einer Gefahr auszusetzen (ἄωρι κινδυνεύειν οὐκ ἐπιτρέποντος τοὺς οἴπερ ἔμελλον ἔσεσθαι τῆς οἰκουμένης φωστῆρες καὶ διδάσκαλοι; ebd.), erfolgte die Flucht in der Meinung, den richtigen Zeitpunkt für die freimütige Rede abwarten zu müssen (περιμεῖναι δεῖν οἰόμενοι τὸν τῆς παρρησίας καιρὸν; ebd. 685d). Abschließend konstatiert Cyrill: Οἱ μὲν οὖν σοφώτατοι μαθηταὶ κατεκρύπτοντο χρησίμως ... (ebd. 687/688a). Im unmittelbaren Anschluss hält er jenen freilich Maria von Magdala in ihrer Christusliebe und Furchtlosigkeit entgegen, schwenkt jedoch bald zu einer geschlechtertypisierenden Redeweise über: Ἡ δὲ γε φιλόχριστος Μαριάμ, ἅτε δὴ καὶ παντὸς ἐλευθέρᾳ δαίματος, ... προσεδρεύει μὲν ἰταμώτερον, τὸ δὲ ταῖς θηλείαις ἅει πως προσπεφυκὸς ὑπομένει πάθος· ἀνοιμῶζει γὰρ ἀπληστότερον, καὶ ἀκρόεστως τῶν ἰδίων ὁμμάτων ἀποθλίβει τὸ δάκρυον ...

In der Reflexion zu Mt 28,9f. richtet sich der Fokus wiederum auf τὸ μάλιστα γένος ἀτιμωθὲν (PG 58,784):

Σκόπει πῶς καὶ αὐτὸς διὰ τούτων τοὺς μαθητὰς εὐαγγελίζεται, ὁ πολλάκις εἶπον, τὸ μάλιστα γένος ἀτιμωθὲν εἰς τιμὴν ἄγων καὶ εἰς χρηστὰς ἐλπίδας, καὶ τὸ πεπονηκὸς ἰώμενος.

Schau, wie er auch durch diese den Jüngern die frohe Botschaft bringt, was ich oft sagte, das am meisten verachtete Geschlecht zu Ehre führend und zu guten Hoffnungen und das (Geschlecht), das gelitten hat, heilend.⁴⁰

Im unmittelbaren Anschluss verweist Johannes Chrysostomus auf die Eucharistie und die Nächstenliebe als Möglichkeiten, Jesus auch in der Gegenwart zu umfassen.⁴¹

Der Kommentar zu 1 Kor 15,5 diskutiert die Konkurrenz in der Protophantie, wobei die Ersterscheinung vor einer Frau gegenüber der Petrustradition verteidigt wird (*hom. in I Cor.* 38; PG 61,326).⁴²

Καὶ μὴν τὸ Εὐαγγέλιον τοῦναντίον λέγει, ὅτι τῇ Μαρίᾳ πρώτη. Ἄλλ' ἐν ἀνδράσι τούτῳ πρώτῳ, τῷ μάλιστα αὐτὸν ποθοῦντι ἰδεῖν.

Und doch sagt das Evangelium das Gegenteil, dass er Maria als Erster (erschieden ist). Aber unter den Männern (ist er) diesem als Erstem (erschieden), der am meisten ersehnte, ihn zu sehen.

Vor dem Hintergrund der bereits zitierten Mt-Exegese erhebt sich freilich die Frage, ob mit der nicht näher spezifizierten Maria die Magdalenerin oder – entsprechend einer syrischen Tradition⁴³ – die Mutter Jesu (mit)gemeint ist.

⁴⁰ Einen anderen Schwerpunkt setzt Cyr. Alex., in Ioh. 12, bei der Kommentierung von Joh 20,18, indem er stärker auf den (weiblich verursachten) „Anfang der Krankheiten bei uns“ anspielt: Θεραπεύεται τὸ νενοσηκὸς μάλιστα γένος, φημί δὴ τὸ θηλειῶν, διὰ τῆς τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν φιλανθρωπίας, ἀνακεφαλαιουμένου τρόπου τινὰ τὴν τῶν καθ' ἡμᾶς ἀρρώσθημάτων ἀρχὴν, καὶ μετατιθέντος τοῖς δευτέροις ἐπὶ τὸ ἄμεινον. (PG 74,701c). Bereits in 692a-b sprach Cyrill von der notwendigen (ἀναγκαῖον) Aufhebung des alten Fluchs (er zitiert Gen 3,16.19) durch Jesus, wobei er Maria mit ihren Tränen als Repräsentantin (ἀπαρχή) des bestraften, Schmerzen leidenden Frauengeschlechts sieht. Deutlicher ist die Eva-Typologie in 697b: Als Erstverkünderin beauftragt (τῶν μεγάλων ἀγαθῶν κελεύει γενέσθαι πρωτάγγελον), soll Maria von Magdala das gesamte durch die erste Frau verurteilte weibliche Geschlecht von der Schuld befreien (ἴν' ὥσπερ ἡ πρώτη καὶ πασῶν ἀρχαιοτάτη γυνὴ ταῖς τοῦ διαβόλου φωναῖς ὑπουργήσασα κατεκρίθη, καὶ δι' ἐκείνης σύμπαν τὸ θηλειῶν γένος, οὕτω καὶ αὐτὴ τοῖς τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ὑπηρετήσασα λόγοις, καὶ τὰ εἰς ζωὴν ἀναφέροντα τὴν αἰώνιον ἀπαγγεῖλασα, σύμπαν τῆς αἰτίας τὸ θηλειῶν ἀπαλλάξῃ γένος).

⁴¹ Dem Lob der Frauen am Grab folgt freilich eine Kritik reicher Frauen (des Hofes von Konstantinopel vermutlich).

⁴² Anders als in der männlich dominierten historisch-kritischen Exegese erhalten hier die Ostererzählungen der Evangelien den Vorrang.

⁴³ Dazu etwa Murray, Symbols 146-148, 329-335 (am Ende verweist er auf die Ekklesia-Typologie, die sich mit beiden verbindet, als Katalysator).

Den österlichen Primat des Petrus (ἐν ἀνδράσι) begründet Johannes Chrysostomus einerseits mit dessen Messiasbekenntnis, andererseits mit einem Trostmotiv angesichts dessen Leugnung,⁴⁴ welchem bei den Erstzeuginnen ein Kompensationsmotiv korrespondiert (PG 61,327):

Διὰ τοῦτο καὶ γυναῖξιν ἐφάνη πρώταις. Ἐπειδὴ τὸ γένος ἡλάττωται τοῦτο, διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῇ γεννήσει καὶ ἐν τῇ ἀναστάσει πρώτη αὐτὴ αἰσθάνεται τῆς χάριτος.

Deswegen erschien er auch Frauen als Ersten. Da dieses Geschlecht benachteiligt ist, deswegen erfährt sie (αὐτή) sowohl bei der Geburt als auch bei der Auferstehung als Erste die Gnade.

Die Diktion zeigt, dass an dieser Stelle nicht von einer historischen Maria die Rede ist, sondern von der Frau schlechthin. Im Vergleich zur gängigen Eva-Typologie enthält diese Erklärung der – im Widerspruch zur Erfahrungswelt der herrschenden Gesellschaft stehenden – Bevorzugung der Frauen eine differenzierte Nuance; hier tritt nicht die Schuldfrage in den Vordergrund, sondern es geht um eine ausgleichende Privilegierung der bisher Diskriminierten.⁴⁵

Die Auslegung von Joh 20,1-18 ist durchsetzt von geschlechtstypologischen Klischees. Johannes Chrysostomus spricht einerseits von der großen Liebe Marias⁴⁶, die sie als Erste zum Grab führt, um an diesem Ort Trost zu

⁴⁴ Ὁ γὰρ πρῶτος αὐτὸν ὁμολογήσας Χριστὸν, εἰκότως καὶ τὴν ἀνάστασιν ἠξιώθη πρῶτος ἰδεῖν. Οὐ διὰ τοῦτο δὲ φαίνεται πρῶτω μόνω, ἀλλ', ἐπειδὴ καὶ ἀρνησάμενος ἦν, ἐκ περιουσίας αὐτὸν παρακαλῶν καὶ δεικνὺς ὅτι οὐκ ἀπέγνωσται, πρὸ τῶν ἄλλων καὶ τῆς ὕψεως αὐτὸν ταύτης κατηξίωσε, καὶ πρῶτω τὰ πρόβατα ἐνεχείρισε.

⁴⁵ Dazu Nürnberg, *Apostolae* 229f.: „Sein wachsames Auge und offenes Ohr als Großstadtseelsorger zunächst in Antiochien, dann sicher auch seine konkreten Erfahrungen mit Frauen wie den Diakonissen in Konstantinopel, lassen ihn objektiv und nüchtern die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft einschätzen und nichts beschönigen: Die Frauen sind verachtet und zu kurz gekommen. Um so erstaunlicher, ja unglaublich scheint es zu sein, daß ausgerechnet Frauen bei der Menschwerdung wie bei der Auferstehung Jesu bevorzugt werden. Johannes Chrysostomus sieht hier aber gerade den Grund für die Begünstigung der Frau und ihre Beauftragung, die Botschaft von der Auferstehung den Jüngern zu verkünden ...“

⁴⁶ Siehe hom. in Ioh. 85: Πάνυ γὰρ περὶ τὸν διδάσκαλον φιλοστόργως ἔχουσα, ἐπειδὴ τὸ σάββατον παρήλθεν, οὐκ ἠνέσχετο ἡσυχάζειν, ἀλλ' ἦλθεν ὄρθρου βαθέος, ἀπὸ τοῦ τόπου παραμυθίαν τινὰ εὐρεῖν βουλομένη (PG 59,464). Außerdem hom. in Ioh. 86: φιλοστόργως (PG 59,468), φιλοστοργία (PG 59,469). – Auch bei Cyr. Alex., in Ioh. 12, wird ἡ φιλόθεος ἔξις (PG 74,684c) betont (vgl. auch 687/688a sowie 689b: ἐδείκνυε δὲ καὶ διὰ τούτου τὴν εἰς αὐτὸν ἀγάπην; ferner etwa 697a: καὶ τῆς οὕτως ἐντόνου πίστεως καὶ ἀγάπης διπλοῦν ἀπένευμε τὸν μίσθον); wenn nicht das Sabbatgesetz sie gehindert hätte, hätte ἡ σπουδαιοτάτη καὶ φιλόσοφος αὐτῆ γυνή es nicht ertragen, zu Hause zu bleiben bzw. das Grab zu verlassen (Οὐκ ἂν ἐκαρτέρησεν οἴκοι μένειν ..., οὐδ' ἀπελείφθη τοῦ μνήματος ...; 684b). Mit ihrer Liebe begründet Cyrill auch die alleinige Erwähnung Marias von Magdala bei Joh: Εἰκὸς γὰρ ὅτι μόνης ἐπεμνήσθη τῆς Μαριάμ τῆς Μαγδαληνῆς Ἰωάννης, ἅτε δὴ καὶ θερμότερον ἐχούσης τὸ κίνημα πρὸς ἀγάπην ... (697d). Anders als bei Cyrill findet sich bei Johannes Chrysostomus

suchen (*hom. in Ioh. 85*), und dort ausharren lässt (*hom. in Ioh. 86*), andererseits neige das weibliche Geschlecht mehr als die Männer zu Wehklagen und Mitgefühl, womit er einen etwaigen Vorwurf mangelnder Loyalität auf Seiten der Jünger entkräften will.⁴⁷ Marias Weg zur Erkenntnis des Auferstandenen kommentiert er mehrmals mit ihrem im Vergleich zu dem der Jünger geringen Einsichtsvermögen (jene wären bereits aufgrund der *ὁθόνια* zum Glauben gekommen), weswegen sie einer sukzessiven Belehrung durch die Engel⁴⁸ und Christus selbst bedürfe.⁴⁹ Nach der Wiedergabe von Marias Verkündigung, wo sie als Trösterin der Jünger auftritt,⁵⁰ hebt Johannes Chrysostomus

das Toponym in seinen eigentlichen Kommentierungen nicht, nur aufgrund des Zitats von Joh 20,1 ist diese Spezifizierung vorauszusetzen.

⁴⁷ Siehe *hom. in Ioh. 86*: Περιπαθές πως τὸ γυναικεῖον γένος, καὶ πρὸς οἶκτον ἐπιρρέπεστερον. Τοῦτο δὲ εἶπον, ἵνα μὴ θαυμάσης τί δήποτε Μαρία μὲν πικρῶς ἐθρήνηι τῷ τάφῳ, Πέτρος δὲ οὐδὲν τοιοῦτον ἔπαθεν (PG 59,467). Ähnlich streicht Cyr. Alex., in *Ioh. 12*, hier das geschlechtsspezifische Verhalten Marias von Magdala hervor (siehe PG 74,687/688a).

⁴⁸ Zwar wird sie – als Lohn für ihr Engagement (τῆς πολλῆς ταύτης σπουδῆς μίσθον) – im Gegensatz zu den Jüngern einer Engelscheinung gewürdigt, doch lautet die Begründung: Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἦν ὑψηλὴ τῆς γυναικὸς ἡ διάνοια, ὡς ἀπὸ τῶν σουδαρίων ὑποδέξασθαι τὴν ἀνάστασιν, γίνεται τι πλέον, καὶ ἀγγέλους θεωρεῖ καθημένους ... (PG 59,467).

⁴⁹ Τὴν δὲ οὕτω ταπεινὴν οὐκ ἔδει ἀθρόον ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ ἀγαγεῖν, ἀλλ' ἡρέμα (PG 59,468). Eine ähnliche Argumentationlinie findet sich auch bei Cyr. Alex., in *Ioh. 12*, gepaart mit einem geschlechtertypisierenden Vorurteil: Βραδεία μὲν πως εἰς σύνεσιν ἡ γυνή, μᾶλλον δὲ σύμπαρ τὸ θηλειῶν γένος (PG 74,689b). Während den Jüngern der im Einklang mit der Schrift stehende Ausgang der Dinge für einen zweifelsfreien Glauben genüge, sei für Maria von Magdala mangels Schriftkenntnis und aufgrund ihres auch sonst fehlenden Verständnisses des tiefen Mysteriums der Auferstehung etwa das Gespräch mit den Engeln notwendig (ἀναγκαιότατον δὲ τὸ χρῆμα τῇ γυναικί, τὴν ἱεράν τε καὶ θείαν οὐκ ἐπισταμένην Γραφήν, οὔτε μὴν καθ' ἕτερον τινα τρόπον τὸ βαθὺ τῆς ἀναστάσεως εἰδύια μυστήριον; 689/690a). Auf diese Weise begegnet Cyrill einer eventuellen Verwunderung darüber, warum die Engel den Jüngern *nicht* erschienen (vgl. 688d-689a). – Auch dass Maria Jesus nicht erkennt, kommentiert Cyrill mit einer verallgemeinernden frauenfeindlichen Spitze: Δυσμαθέστεραι γὰρ πως αἱ γυναικῶν εἰσι φρένες, καὶ ἀμελεπήτως ἔχουσι πρὸς τὸ δύνασθαι ῥαδίως καὶ τοῖς οὐ σφόδρα δυσκόλοις προσβαλεῖν, καὶ πολλῶ γε πλείον τοῖς ὑπὲρ λόγον θαύμασιν (691/692c).

⁵⁰ Ἀπήγγειλε δὲ καὶ τὴν ὄψιν καὶ τὰ ῥήματα, ἅπερ ἱκανὰ ἦν αὐτοὺς παραμυθῆσασθαι (PG 59,470). Vgl. Marias Funktion im EvMar. Synek, *Frauen* 44f., stellt einen Bezug zur vorausgehenden Erwähnung des Parakleten her (in PG 59,469 verweist Johannes Chrysostomus auf eine Deutungsmöglichkeit von Joh 20,17, die modernen Auslegungen ähnelt): „Es ist also nicht ganz auszuschließen, daß im Magdalenenbild des Johannes Chrysostomus ein aus der Didascalia Apostolorum resp. den apostolischen Konstitutionen bekannter theologischer Entwurf der syrischen Christenheit anklingt, in dem das Amt der Diakonin als Typos des Heiligen Geistes gedeutet wurde.“ Sie erläutert ebd. 43, Anm. 89: „Nach der trinitarischen Amtstheologie der Didaskalia wird Gott Vater durch den Bischof, Christus durch den männlichen Diakon und ‚der‘ Heilige Geist durch die Diakonin repräsentiert.“

hervor, dass Jesus noch am selben Abend den anderen erscheint, damit jene nicht „traurig“ (oder „verärgert“?) seien.⁵¹

Weit deutlicher strebt PETRUS CHRYSOLOGUS (Bischof von Ravenna, † um 450) in seiner Predigtreihe zu den Osterereignissen danach, die Männer gegenüber den Frauen aufzuwerten.⁵² Die misogynen Tendenzen in seinen Sermones zeigen ebenfalls, welch großen Anstoß die ErstzeugInnenschaft der Osterbotinnen im Bezug zur damaligen Kirchen- und Gesellschaftsstruktur erregte, allerdings wählt er einen anderen Weg, um das Problem zu lösen.

Im *Sermo LXXIX* (PL 52,422-424)⁵³ versucht er rhetorisch eindrucksvoll mit einer breiten Entfaltung des Eva-Motivs und durch Klischees den etwa von Johannes Chrysostomus hervorgehobenen Vorrang der Frauen in der *virtus* (abgeleitet von *vir*, Äquivalent zum griechischen Begriff ἀνδρεία) zu nivellieren. Um den Vorwurf der Feigheit der Männer gegenüber dem Mut der Frauen zu entkräften, bedient er sich einer geschlechertypisierenden Sprache, welche die Sündhaftigkeit, Schwäche und Sentimentalität der Frauen herausstellen soll, um diese Eigenschaften den typisch männlichen Tugenden, die teilweise in militaristischen Bildern zum Ausdruck gebracht werden, entgegenzusetzen (423a-c):

(...) *Fratres, mulier mali causa, peccati auctor, via mortis, sepulcri titulus, inferni janua, lamenti necessitas tota: ob hoc nascuntur lacrymis, ... et in lamentis tantum fortes sunt, quantum viribus inveniuntur infirmae: et quantum imparatae sunt ad labores, tantum ad lacrymas sunt paratae ... Non est ergo mirum, si ad lacrymas, ad funus, ad sepulcrum, ad obsequium Domini corporis feminae ardentiores apostolis hic videntur; ubi mulier prima currit ad lacrymas, quae prima cucurrit ad lapsum; praecedit ad sepulcrum, quae praecessit ad mortem; fit*

Brüder, die Frau ist die Ursache des Bösen, der Sünde Urheberin, der Weg zum Tod, des Grabes Grund, das Tor zur Hölle, des Wehklagens ganze Notwendigkeit: deswegen werden sie mit Tränen geboren, ... und in den Wehklagen sind sie so stark, wie sie in den Kräften als schwach befunden werden: und wie sie für Mühen ungerüstet sind, so sehr sind sie bereit zu Tränen ... Es ist also kein Wunder, wenn im Hinblick auf Tränen, auf Bestattung, auf Grab, auf Dienst am Leichnam des Herrn die Frauen hier als leidenschaftlicher erscheinen als die Apostel; wo die Frau als Erste zu den Tränen läuft, wel-

⁵¹ Ἐπειδὴ οὖν εἰκὸς ἦν τοὺς μαθητὰς ταῦτα ἀκούοντας, ἢ διαπιστεῖν τῇ γυναικί, ἢ πιστεύσαντες ἀλγεῖν, ὅτι αὐτοὺς οὐ κατηξίωσε τῆς ὄψεως, καίτοι γε ἐπαγγειλάμενος ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ αὐτοῖς φαίνεσθαι· ἴν' οὖν μὴ ταῦτα στρέφοντες ἀλώσιν, οὐδὲ ἡμέραν μίαν ἀφῆκε διελθεῖν ... (PG 59,470).

⁵² Er ist vermutlich der extremste (gleichwohl nicht der einzige) Vertreter einer solchen Apologetik und daher geeignet, die Skala der Argumentationsweisen zu präsentieren, welche die primäre ZeugInnenschaft Marias von Magdala bzw. der anderen Erstadressatinnen der Auferweckungsbotschaft deklassieren.

⁵³ Vgl. CCL 24A,483-488. Ich zitiere bei Petrus Chrysologus nach der PL, da mir der Text stellenweise verständlicher erscheint als in der CCL-Ausgabe; hauptsächlich betreffen die Unterschiede jedoch bloß Orthographie und Interpunktion.

resurrectionis nuntia, quae fuit mortis interpretis; et quae viro porrexerat interitus tanti nuntium, viris ipsa porrigit magnae salutis auditum, ut compenset fidei nuntio quod perfidiae ademit auditu. Non est hic praeposterus ordo, sed mysticus; non postponuntur apostoli feminis, sed ad majora servantur; feminae obsequium Christi suscipiunt, apostoli Christi suscipiunt passiones; ... illae intrant sepulcrum, isti carcerem; ... infundunt illae oleum, isti sanguinem fundunt: mortem stupent illae, suscipiunt hi mortes. Et quid multa? Resident illae domi, ad acies isti tendunt, ut devoti milites probent adversis fidem ... Mulieres ergo ferunt pro Christo lacrymas; apostoli, diabolo superato et victis hostibus, Christo et victoriam referunt, et triumphum (Luc. XXIV).

che als Erste zum Fall gelaufen ist; zum Grab vorangeht, welche zum Tod vorangegangen ist; Botin der Auferstehung wird, welche Vermittlerin des Todes gewesen ist; und diejenige, welche dem Mann die Botschaft eines so großen Unterganges dargebracht hatte, reicht den Männern selbst die Kunde vom großen Heil dar, um durch die Botschaft des Glaubens auszugleichen, was sie durch die Kunde des Unglaubens weggenommen hat. Diese ist nicht eine verkehrte Ordnung, sondern eine mystische; nicht werden die Apostel den Frauen nachgestellt, sondern für Größeres bewahrt; die Frauen nehmen den Dienst an Christus auf sich, die Apostel nehmen Christi Leiden auf sich; ... jene betreten das Grab, diese den Kerker; ... jene gießen Öl hin, diese vergießen Blut: den Tod bestaunen jene, diese nehmen Tode auf sich. Und kurz: Jene bleiben zu Hause, zu Schlachten eilen diese, um als ergebene Soldaten den Glauben gegenüber Feinden zu bewähren ... Die Frauen bringen also Tränen vor Christus; die Apostel bringen, nachdem der Teufel überwältigt und die Feinde besiegt worden sind, Christus den Sieg heim und den Triumph.

Schritt für Schritt wird die größere Loyalität der Frauen demontiert: Der tränenreiche Dienst am Verstorbenen – anscheinend völlig frei von Risiken – ist typische Frauensache, mit der Auferstehungsbotschaft müssen sie ihre frühere Schuld kompensieren (*ut compenset ...*).⁵⁴ Hingegen beweisen die Männer ihre Tapferkeit in Martyrium (das historisch freilich auch von Frauen überliefert ist) und Kampf.

⁵⁴ Das Kompensationsmotiv taucht hier in völlig verschiedener Weise auf. Vgl. auch Ambr., in Luc. 10,156: *Sicut enim in principio mulier auctor culpa viro fuit, uir exsecutor erroris, ita nunc quae mortem prior gustauerat resurrectionem prior uidit culpa ordine remedio prior. Et ne perpetui reatus apud uiros obprobrium sustineret, quae culpam viro transfuderat, transfudit et gratiam ueterisque lapsus compensat aerumnam resurrectionis indicio. Per os mulieris mors ante processerat, per os mulieris uita reparatur* (CCL 14,390,1472-1479; vgl. PL 15,1936c-1937a). Daran knüpft Ambrosius die Argumentation, dass den Männern und nicht den Frauen das Amt der Verkündigung übertragen wurde: *Sed quia constantia ad praedicandum inferior, sexus ad exsequendum infirmior, uiris euangelizandi mandatur officium* (in Luc. 10,157; CCL 14,390,1479-1481; vgl. PL 15,1937).

Der Unglaube der Männer (vgl. Lk 24,11) wird im Anschluss mittels einer eigenwilligen Adam-Petrus-Typologie entschuldigt und das Zeugnis der Frauen mit Rekurs auf die verführenden Worte Evas abgewertet (423c-424a):

Verum quod apostoli resurrexisse Dominum mulieribus nuntiantibus, aut non credidisse, aut deliramentum judicasse referuntur, graviter nemo arguat: alte dubitat, qui altius credit; decipi non potest, qui non est facilis auditui ... Sic Adam novus cito cecidit, dum cito credidit; et dum facile dat aures ad mulieris auditum, se suosque posteros pessimo addixit inimico: at veteranus Petrus feminam non facile audit, feminis nuntiantibus credit tarde, et ut veteranus deliberrat, ne ut puer incurrat.

Aber dass von den Aposteln berichtet wird, sie hätten, als die Frauen verkündigt hatten, der Herr sei auferstanden, ihnen entweder nicht geglaubt oder es als albernes Zeug beurteilt, soll niemand schwer tadeln: tief zweifelt, wer tiefer glaubt; nicht kann getäuscht werden, wer nicht willfährig beim Hören ist ... So kam der unerfahrene Adam schnell zu Fall, indem er schnell glaubte; und indem er der Kunde der Frau willfährig Gehör schenkt, verkaufte er sich und seine Nachkommen dem bösesten Feind: aber der alterprobte Petrus hört nicht willfährig eine Frau an, als die Frauen verkündigen, glaubt er langsam und überlegt wie ein Alterprobter, um nicht wie ein Knabe loszurennen.

Ganz anders verhält es sich bei männlichen Zeugen (424a):

Denique ubi duo ex discipulis, qui post resurrectionem Christum meruerunt itineris habere collegam, reversi, nuntiabant Dominum se vidisse, apostoli quod audiunt non delirium judicant, sed virile ...

Sobald schließlich zwei von den Jüngern, die nach der Auferstehung sich würdig erwiesen, Christus als Weggefährten zu haben, zurückkehrten und verkündigten, dass sie den Herrn gesehen hatten,⁵⁵ beurteilen die Apostel das, was sie hören, nicht als Irrsinn, sondern als mannhaft ...

Im *Sermo LXXX* (PL 52,424-427)⁵⁶ zum mt Text geht Petrus Chrysologus mit einer rhetorischen Frage auf den Vorwurf der Feigheit und Trägheit der Jünger ein, um ihn anschließend allegorisierend zu beseitigen (425a):

Putasne Petri, Joannis, discipulorum omnium absentia objurgatur, castigatur ignavia, quod resurgenti Christo mulieres primae solae pervigiles ardentem occurrant ...?

Glaubst du, dass die Abwesenheit des Petrus, des Johannes, aller Jünger getadelt wird, als Trägheit gerügt wird, weil dem auferstehenden Christus die Frauen als Erste, allein immer wachsam, leidenschaftlich entgegenlaufen ...?

Dabei handle es sich nicht um eine Schuld der Jünger, sondern um eine mystische Ordnung:

⁵⁵ Vgl. Lk 24,13-35.

⁵⁶ Vgl. CCL 24A,490-496.

... nam mulier hic virum sequitur, non praecedit, ubi vir resurgit in Christo. ... denique jam vir erat in Christo quando ad mulieres angelus venit, ut quantum praecellit Dominus angelum, tantum vir mulierem praecederet in honore.

Denn die Frau folgt hier dem Mann, nicht geht sie ihm voran, wo der Mann in Christus aufersteht. ... Schließlich war der Mann schon in Christus, als der Engel zu den Frauen kam, sodass der Mann der Frau um soviel in der Ehre vorangeht, wie der Herr den Engel übertrifft.

Hier wird „Christus“ mit „dem Mann“ gleichgesetzt, um von diesem, der in Wirklichkeit vorangeht, „die Frau“ zu differenzieren.

Der Auftrag des mt Engels an die Frauen wird in 426a erneut mit dem Eva-Motiv depotenziert:

Neque hic mulieribus apostoli postponuntur, sed mulier absolvitur a reatu, dum portat vitae, portat resurrectionis auditum, quae auditum mortis portaverat et ruinae.

Auch hier werden die Apostel den Frauen nicht nachgestellt, sondern die Frau wird von der Schuld befreit, indem diejenige die Kunde des Lebens bringt, der Auferstehung bringt, welche die Kunde des Todes und des Verderbens gebracht hatte.

Weiter unten (426c) wird die „sich hier manifestierende patriarchalische Geschlechterordnung ... noch einmal als imperativer Indikativ formuliert“⁵⁷, als die Frauen bei der Begegnung mit Christus seine Füße umfassen: Der status subiectionis der Frauen in der Kirche wird dabei als ein von ihnen eingefordertes Wissen (*ut scirent*) formuliert,

in capite Christi virum esse, se esse in pedibus Christi: et datum sibi virum sequi, non praeire per Christum.

dass im Haupt Christi der Mann ist, sie in den Füßen Christi sind: und es ihnen geboten ist, dem Mann zu folgen, nicht ihm voranzugehen durch Christus.

Im *Sermo LXXXII* (PL 52,430-432)⁵⁸ zur mk Grabesgeschichte begründet Petrus Chrysologus das Schweigen der Frauen in Mk 16,8, indem er auf das Lehrverbot für Frauen (vgl. 1 Kor 14,34) verweist (432b):

Quia mulieribus audire, non loqui datum est; discere datum est, non docere, dicente Apostolo: Mulieres in Ecclesia taceant (I Cor. XIV).

Weil es den Frauen geboten ist zu hören, nicht zu reden, zu lernen, nicht zu lehren, wie der Apostel sagt: Die Frauen sollen in der Kirche schweigen.

Interessant erscheint, wie er im unmittelbaren Anschluss versucht, die im Widerspruch dazu stehende Verkündigung durch Maria von Magdala in Joh 20,18 umzudeuten:

Denique eadem Maria postea et vadit, et nuntiat, sed jam non feminam, sed Eccle-

Schließlich geht später dieselbe Maria und verkündigt, aber nunmehr nicht als Frau,

⁵⁷ Nürnberg, Apostolae 235.

⁵⁸ Vgl. CCL 24A,505-509.

*siam gestans, ut ibi sicut femina taceat,
hic ut Ecclesia enuntiet et loquatur.*

sondern als Kirche, sodass sie dort wie eine Frau schweigt, hier wie die Kirche verkündigt und redet.

Das Ärgernis der Verkündigung Marias von Magdala aufgrund ihrer ErstzeugInnenschaft entschärft Petrus Chrysologus also mit der auch sonst geläufigen Ekklesia-Typologie.⁵⁹ Auf diese Weise schafft er eine Auslegung, die der damaligen Geschlechterordnung entspricht.

Breit entfaltet, dient die Ekklesia-Typologie auch im *Sermo LXXVI* (PL 52,414-417)⁶⁰ dazu, den Verkündigungsauftrag des Engels an die Frauen „zurückzurücken“ (415a):

*Angelus hic non feminas, sed Ecclesiam
duabus in feminis mittit ...*

Der Engel sendet hier nicht die Frauen, sondern in den zwei Frauen die Kirche ...

In der Folge rekurriert Petrus Chrysologus auch auf das Bild der Braut:

*Angelus hic sponsam mittit ad sponsum
...*

Der Engel sendet hier die Braut zum Bräutigam ...

Ebenso wird die Begegnung der Frauen mit Jesus in diesem Licht betrachtet,⁶¹ später (415b) wechselt die Braut-Typologie in die $\Sigma\omega\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ -Ekklesiologie (mit Verweis auf Christus als das Haupt der Kirche).⁶²

Mittels der Ekklesia-Typologie lässt sich auch der Widerspruch zwischen der mt Christophanie-Szene und dem joh *Noli me tangere* auflösen: Während die beiden mt Marien als Typen der vollkommenen und gläubigen Kirche Jesu Füße umfassen, symbolisiert die joh Maria die unwissende, schwache Frau, die dem Irdischen verhaftet ist und daher Jesus nicht berühren darf:

*Illa autem merito audit: Noli me tangere,
quae in terris deflet Dominum, et sic in
sepulcro quaerit mortuum ... (416a).*

Jene aber hört mit Recht: Berühre mich nicht, welche auf Erden den Herrn beweint und so im Grab den Toten sucht ...⁶³

⁵⁹ Diese findet sich auch in den Sermones 74ff.

⁶⁰ Vgl. CCL 24A,464-468.

⁶¹ *Occurrit, et non potestate terret, sed praevenit charitatis ardore; non auctoritate turbat, sed salutat lege sponsi; non dominantis jure onerat, sed honorat dilectione consortis: salutat: Avete.*

⁶² ... *quia Christus in Ecclesia se salutat ...*

⁶³ Ähnlich Hier., ep. 59,4 (CSEL 54,545,1-8; vgl. PL 22,588): *Maria Magdalene ipsa est, a qua septem daemonia expulerat, ut, ubi abundauerat peccatum, superabundaret gratia; quae, quia dominum hortulanum putabat et quasi cum homine loquebatur et quaerebat uiuentem cum mortuis, recte audit: noli me tangere, et est sensus: ‚non mereris meis haerere uestigiis nec adorare quasi dominum et eius tenere pedes, quem non aestimas surrexisse. tibi enim necdum ascendi ad patrem meum.‘ – Vgl. auch Ambr., in Luc. 10,155 (CCL 14,390, 1467-1472; vgl. PL 15,1936c): *Merito nimirum prohibetur tangere dominum; non enim corporali tactu Christum, sed fide tangimus. Nondum enim inquit ascendi ad Patrem meum, hoc est nondum tibi ascendi, quae uiuentem cum mortuis quaeris, et ideo ad fortiores mittitur,**

Der Berührung des Fleisches (*tactu carnis*) wird die Berührung des Glaubens (*fidei tactu*) gegenübergestellt (416a). Mit stereotypen Klassifikationen des Weiblichen wird hier einmal mehr die Distanz der Frau zum Geistigen und Göttlichen betont.

Es fällt auf, dass allegorisch-typologische und historisch-moralisierende Auslegung willkürlich wechseln, ja dieselben Personen einmal historisch, das andere Mal typologisch gesehen werden, je nachdem, was begründet werden soll und welche Legitimationsinteressen vorliegen: So erweist sich hier Maria von Magdala in Joh 20,17 als typische Repräsentantin der Frauen, während sie – entsprechend *Sermo LXXXII* – bei der Verkündigung in Joh 20,18 die Kirche symbolisiert.

Mit der Ekklesia-Typologie⁶⁴ konnten die Prediger das Problem der Verkündigung von Frauen ins Symbolische wenden, um so die konkreten Ansprüche der Frauen in den Gemeinden, die sich auf die Jüngerinnen beriefen, abzuwehren. „Ob Maria von Nazaret oder Maria von Magdala: mit der Ekklesia-Typologie sind die Weichen für die Identifikation des Männlichen mit Christus und des Weiblichen mit der Kirche und somit – in Verbindung mit der Brautmetapher – der Unterordnung des Weiblichen unter das Männliche

quorum credere discat exemplo, ut illi resurrectionem praedicent. Hier wird Maria von Magdala aufgrund ihres mangelnden Glaubens nicht nur die Berührung des Herrn verboten, sondern sie soll sich auch von den Männern belehren lassen, welche allein die Auferstehung verkündigen. (Daher verweist Ambrosius weiter unten in ähnlichem Zusammenhang auch auf 1 Tim 2,11 und 1 Kor 14,35; vgl. in Luc. 10,165; CCL 14,393,1565-1573; PL 15,1939b). In Luc. 10,161 findet sich nach einer entsprechenden Argumentation hinsichtlich Joh 20,17 mit Verweis auf die Anrede „Frau“ (20,15) eine abwertende Geschlechtertypisierung: *Quae non credit mulier est et adhuc corporei sexus appellatione signatur; nam quae credit occurrit in virum perfectum ...* (CCL 14,392,1525-1527; vgl. PL 15,1938a). In *virginit. 4,23* schließt sich an eine ähnliche Auslegung von Joh 20 die konkrete Aufforderung an die Jungfrauen, die Priester nach dem Sinn von V. 17 zu fragen: *Vade ad electos et ad observantissimos sacerdotes ... Certe a perfectioribus quaere, dicent tibi quae distinctio sit inter Patrem meum et Patrem vestrum* (PL 16,285c). – Ob sich das Zitat von Röm 5,20 bei Hieronymus auf eine individuelle Sündhaftigkeit der Magdalenerin bezieht (was früher als Indiz der einsetzenden Vermischung mit der Sünderin aus Lk 7 gesehen wurde), ist unsicher, zumal Ambrosius dieselbe Stelle im Kontext der gängigen Eva-Typologie wiedergibt: *Adoravit enim Christum et Maria, et ideo praenuntia resurrectionis ad apostolos destinatur, solvens haereditarium nexum et feminei generis immane delictum. Hoc enim operatus est in mysterio dominus, ut ,ubi superabundaverat peccatum, superabundaret et gratia‘. Meritoque ad viros femina destinatur, ut quae culpam viro prima nuntiaverat, prima domini gratiam nuntiarer* (spir. 3,11,74; CSEL 79,181,40-46; vgl. PL 16,826d-827a). Allerdings konnte Hieronymus später auf diese Weise rezipiert werden.

⁶⁴ Weitere Belege bei Nürnberg, *Apostolae 236* (Asterius der Sophist, Leo der Große).

gestellt.⁶⁵ Somit entspricht ein Verschweigen oder eine Uminterpretation der apostolischen Rolle Marias von Magdala als Erstverkündigerin der österlichen Frohbotschaft einer gleichzeitigen Zurückdrängung der Frauen aus der Verkündigung,⁶⁶ wie sie auch andere Texte belegen.⁶⁷

Dennoch gibt es einzelne Stimmen, die das Apostolat der Osterzeuginnen hervorheben. Dabei legt etwa GREGOR VON ANTIOCHIEN († 593) in seiner *Oratio in mulieres unguentiferas* dem Auferstandenen in der mt Christophanie-Szene sogar eine Spitze gegen Petrus in den Mund (PG 88,1864b):

Πρῶται γίνεσθε τῶν διδασκάλων διδάσκαλοι. Μαθέτω Πέτρος ὁ ἀρνησάμενός με, ὅτι δύναμαι καὶ γυναῖκας ἀποστόλους χειροτονεῖν.

Als Erste werdet Lehrer⁶⁸ der Lehrer! Petrus, der mich verleugnet hat, soll lernen, dass ich auch Frauen zu Aposteln wählen⁶⁹ kann.

2.2. Maria von Magdala als *magna peccatrix poenitens*

Zum westkirchlichen Magdalenenbild der *magna peccatrix poenitens* führte die Verschmelzung von hauptsächlich drei neutestamentlichen Frauengestalten (Marias von Magdala, Marias von Betanien und der anonymen Sünderin aus Lk 7)⁷⁰, welche aufgrund einer Harmonisierung der verschiedenen Salbungsgeschichten (vgl. Mt 26,6-13; Mk 14,3-9; 16,1; Lk 7,36-50; 24,1; Joh 11,1f.; 12,1-8) einerseits sowie einer gewissen Unsicherheit hinsichtlich der Identität der einzelnen biblischen Marien andererseits allmählich in eins ge-

⁶⁵ Jensen, Maria von Magdala 40. „Diese Tendenz wird allerdings durch die spätere westliche Identifikation Marias von Magdala mit der Sünderin extrem gesteigert, so daß man von dieser späteren Zeit durchaus sagen kann, daß die Entwicklung im Westen sexual- und frauenfeindlicher als im Osten verläuft.“ (Ebd.)

⁶⁶ Vgl. auch Jensen, Maria von Magdala 41.

⁶⁷ Siehe z. B. Didasc. 3,6,1f. (dazu in 1.7.).

⁶⁸ Gregor verwendet für *Lehrer* und *Apostel* die maskulinen Begriffe – wie es dem griechischen Sprachgebrauch entspricht.

⁶⁹ Das hier gebrauchte Verb χειροτονέω wird in Apg 14,23 und 2 Kor 8,19 bei der Bestellung zu ekklesialen Diensten verwendet.

⁷⁰ Die Geschichte der anonymen Frau, die vor der Passion die prophetische Zeichenhandlung der Salbung des Hauptes Jesu vollzieht (vgl. Mk 14,3-9 par. Mt 26,6-13), geriet aufgrund der Gleichsetzung ihres Salbungsaktes mit dem Marias von Betanien in Joh 12 und der resultierenden namentlichen Identifikation in den Hintergrund. Weiters wurde die Samaritanerin im Mittelalter „in das Magdalenenmotiv eingeschmolzen“ (Gössmann, Maria Magdalena 52); Hansel, Magdalenenkult 53, berichtet von einer verbreiteten spätmittelalterlichen Volksballade (vgl. auch ders., Maria-Magdalena-Legende 94-96, 128). Da Maria Magdalena als Sünderin etwa bei Honorius Augustodunensis im 12. Jh. als Ehebrecherin (und Prostituierte) expliziert wird (siehe PL 172,979d), wurden später außerdem Elemente aus Joh 8 in diese Mischgestalt eingetragen.

setzt wurden.⁷¹ Da die bei Mk und Mt anonyme Frau, die Jesus vor der Passion – allerdings das Haupt – salbt (vgl. Mk 14,3-9 par. Mt 26,6-13), im JohEv als Maria von Betanien identifiziert wird, deren Fußsalbung wiederum an den Akt der Sünderin in Lk 7 erinnert,⁷² kam es zur Einheitsgestalt einer salbenden Sünderin mit dem Namen Maria. Über die Namensgleichheit erfolgte die Gleichsetzung mit der magdalenischen Myrophore. Bereits in der apokryphen Literatur zeigt sich eine zunehmende Identifizierung der beiden Marien (freilich nicht mit der Sünderin), wodurch Maria von Magdala zu Martas Schwester wird.⁷³ Zugleich erleichterte die Interpretation der in Lk 8,2 (vgl. Mk 16,9) erwähnten sieben Dämonen als sieben Teufel bzw. sieben Todsünden deren Identifikation mit der stadtbekannten Sünderin im unmittelbaren Kontext; dabei wurde die als Sündhaftigkeit gedeutete Besessenheit mehr und mehr im Lichte sexueller Lasterhaftigkeit interpretiert.⁷⁴ Auch die Eva-Typologie in der patristischen Auslegung spielte vermutlich eine Rolle; nun wurde die kollektive Sündhaftigkeit „der Frau“ historisierend auf eine konkrete, individuelle Repräsentantin bezogen.

Dieser Verschmelzungsprozess fand seinen Abschluss in den Magdalenenhomilien GREGORS DES GROßEN († 604), welcher bereits vorhandene Ansätze⁷⁵ bündelte und so ein verbindliches Einheitsbild schuf, das sich aufgrund seiner Autorität in der westlichen Kirche durchsetzte.⁷⁶

⁷¹ Neben der Tendenz zur Vermischung mehrerer Frauen gab es aufgrund der Unterschiede in den Salbungs- und Ostergeschichten auch die gegenläufige, welche sogar zur Aufspaltung in verschiedene Marien aus Magdala führen konnte. So folgert etwa Ambrosius aus den Differenzen bei Joh und Mt: *Ergo si plures Mariae, plures fortasse etiam Magdalenae ...* (in Luc. 10,153; CCL 14,389,1456-390,1457; PL 15,1936b). Weitere patristische Belege bei Holzmeister, Magdalenenfrage 560; Ketter, Magdalenenfrage 40; Atwood, Mary Magdalene 160.

⁷² Joh 11,2 wurde zudem lange als retrospektive Bemerkung aufgefasst.

⁷³ Mehrfach treten Maria und Marta in apokryphen und patristischen Texten als Osterzeuginnen auf – Ursache oder Konsequenz der Verwechslung der Marien?

⁷⁴ Dazu Gössmann, Maria Magdalena 52: „Hier könnte bereits eine feministische Anfrage einsetzen, die darauf hinweist, daß das Magdalenenmotiv als Typos der für sexuelle Sünden büßenden Frau, die um so heiliger wird, je tiefer sie vorher gefallen war, eine Ausgeburt männlicher Frauenverdächtigung sei, die Frauen in Heilige und Huren spaltet.“

⁷⁵ Die patristischen Texte vor Gregor legen in dieser Frage allerdings kein eindeutiges Zeugnis ab; Vorsicht ist angeraten angesichts diesbezüglicher Vorurteile von Herausgebern patristischer Quellen (vgl. auch Janßen, Maria Magdalena 27, Anm. 169; Beispiele bei Holzmeister, Magdalenenfrage 565f.; Ketter, Magdalenenfrage 38; Atwood, Mary Magdalene 179, 182-184). – Zum patristischen Befund siehe Holzmeister, Magdalenenfrage 408-422 (Gleichsetzung Marias von Betanien mit der Sünderin?), 556-584 (meist zu Maria Magdalena im engeren Sinn); Atwood, Mary Magdalene 152-185.

⁷⁶ Vgl. etwa auch Ketter, Magdalenenfrage 6; Maisch, Maria Magdalena 52; Atwood, Mary Magdalene 149, 184f. Einige wenige Stimmen gab es, welche auch später noch verschiedene salbende Frauen annahmen: dazu Holzmeister, Magdalenenfrage 583f.; Saxer, Culte 3f.

Eine besondere Wirkkraft entfaltete etwa Gregors *Homilie XXV*, die Joh 20,11-18 kommentiert.⁷⁷ Gleich zu Beginn zeigt sich in der Vorstellung der Magdalenerin, dass die Identifikation mit der Sünderin aus Lk 7 bereits fix vollzogen ist: *Maria Magdalene, quae fuerat in ciuitate peccatrix, amando ueritatem, lauat lacrimis maculas criminis ...* (es folgt ein Zitat von Lk 7,47).⁷⁸

Nach einer Zusammenfassung von Joh 20,1-11 betont Gregor die Liebe (*amor*)⁷⁹ und Beharrlichkeit (*perseuerantia*)⁸⁰ Marias von Magdala bei der Suche nach Jesus⁸¹, welche das Grab nicht wie die Jünger verließ und so als Einzige den Auferstandenen sah. Entsprechend erklärt er die in der Literarkritik herausgestellte Spannung in Joh 20,11:

*Certe iam monumentum uacuum uiderat, iam sublatum Dominum nuntiarat; quid est quod se iterum inclinat, iterum uidere desiderat? Sed amanti semel aspexisse non sufficit, quia uis amoris intentionem multiplicat inquisitionis.*⁸²

Sicher hatte sie schon das leere Grab gesehen, hatte schon gemeldet, dass der Herr weggenommen sei; was ist der Grund, dass sie sich noch einmal hineinbeugt, noch einmal zu sehen begehrt? Aber einem/einer Liebenden genügt es nicht, einmal hingeschaut zu haben, weil die Kraft der Liebe den Eifer der Suche vervielfacht.

Ein Zitat von Hld 3,1-4 stellt einen Bezug zur klagenden Braut des Hohenlieds her, die als Typos der Ekklesia ihren Bräutigam sucht,⁸³ woran sich eine allegorisierend-moralisierende Auslegung anschließt.⁸⁴ Dieses Motiv inspirierte die Liebesklage Marias von Magdala in den späteren liturgischen Osterfeiern sowie mittelalterliche Magdalenenhymnen und -homilien.⁸⁵

⁷⁷ Vgl. CCL 141,204-216; PL 76,1188-1196.

⁷⁸ In evang. 25,1; CCL 141,205,1f. (vgl. PL 76,1189b). – *Maria Magdalena, welche in der Stadt eine Sünderin gewesen war, wäscht, aus Liebe zur Wahrheit, mit Tränen die Makel der Schuld ab ...*

⁷⁹ *Qua in re pensandum est huius mulieris mentem quanta uis amoris accenderat, quae a monumento Domini, etiam discipulis recedentibus, non recedebat* (in evang. 25,1; CCL 141,205,10-12; vgl. PL 76,1189b-c).

⁸⁰ *Vnde contigit ut eum sola tunc uideret, quae remansit ut quaereret, quia nimirum uirtus boni operis perseuerantia est ...* (in evang. 25,1; CCL 141,205,15f.; vgl. PL 76,1189c).

⁸¹ Mit Bezugnahme auf Marias Worte in Joh 20,13 (ἦραν τὸν κύριόν μου) expliziert Gregor später: ... *Maria non corpus Domini, sed sublatum Dominum quaerebat, uidelicet ex toto significans partem* (in evang. 25,4; CCL 141,209,122-124; vgl. PL 76,1192a).

⁸² In evang. 25,2; CCL 141,205,25-28 (vgl. PL 76,1189d).

⁸³ Vgl. in evang. 25,2: *Hinc est enim quod de eodem sponso ecclesia in Canticis canticorum dixit ...* (CCL 141,206,31f.; vgl. PL 76,1190a).

⁸⁴ Diese beginnt folgendermaßen: *Dilectum namque in lectulo quaerimus, quando in praesentis uitae aliquantula requie Redemptoris nostri desiderio suspiramus* (in evang. 25,1; CCL 141,205,15f.; vgl. PL 76,1190b).

⁸⁵ Vgl. Hansel, Maria-Magdalen-Legende 51.

Eine allegorische Erklärung findet sich später auch zu den zwei Engeln mit ihrer Position beim Kopf bzw. bei den Füßen des verschwundenen Leichnams⁸⁶, weiters zu Joh 20,15, wo Maria von Magdala den Auferstandenen für den Gärtner hält;⁸⁷ vielleicht hätte jene gar nicht wirklich geirrt:

*An non ei spiritaliter hortulanus erat, qui in eius pectore per amoris sui semina uirtutum uirentia plantabat?*⁸⁸

Oder war er ihr nicht in geistigem Sinne ein Gärtner, der in ihrem Herzen durch die Samen seiner Liebe blühende Tugenden⁸⁹ pflanzte?

Da Maria gleichzeitig liebt und zweifelt, erkennt sie Jesus nicht sofort⁹⁰ – erst als er sie bei ihrem Namen ruft. Daraufhin nennt sie ihn „Rabbuni“: *quia et ipse erat qui quaerebatur exterius, et ipse qui eam interius ut quaereret docebat.*⁹¹

In seiner Begründung des Jesuswortes *noli me tangere* (Joh 20,17) weist Gregor – wie bereits Augustinus in seinen Joh-Traktaten⁹² – eine geschlechtsspezifische Deutung mit Verweis auf Mt 28,9 zurück (*non quia post resurrectionem Dominus tactum renuit feminarum ...*⁹³). Stattdessen bietet er – offenbar wiederum von Augustinus⁹⁴ beeinflusst – eine andere Erklärung, wo-

⁸⁶ Zunächst bietet Gregor eine christologische Deutung (Gott – Mensch: Joh 1,1 – 1,14), als andere Interpretationsmöglichkeit die beiden Testamente: *Qui uidelicet angeli per locum dominici corporis sibimet sunt coniuncti, quia nimirum utraque testamenta, dum pari sensu incarnatum et mortuum ac resurrexisse Dominum nuntiant, quasi testamentum prius ad caput et testamentum posterius ad pedes sedet* (in evang. 25,3; CCL 141,208,94-98; vgl. PL 76,1191c).

⁸⁷ Vgl. bereits Aug., in Ioh. 121,3: *Iesus quippe mulierem ... fidem docebat; et hortulanus ille in eius corde, tamquam in horto suo granum sinapis seminabat* (CCL 36,666,6-9; vgl. PL 35,1957).

⁸⁸ In evang. 25,4; CCL 141,209,138-210,40 (vgl. PL 76,1192c).

⁸⁹ Konstruktion mit Genetivus qualitatis.

⁹⁰ *Sed quia amabat et dubitabat, uidebat et non agnoscebat, eumque illi et amor ostenderat, et dubietas abscondebatur* (in evang. 25,4; CCL 141,209,129-131; vgl. PL 76,1192b).

⁹¹ In evang. 25,5; CCL 141,210,156-158; vgl. PL 76,1193a (*weil er selbst es war, der mehr äußerlich gesucht wurde, und zugleich der, der sie tiefer drinnen lehrte, dass sie suche*).

⁹² Siehe in Ioh. 121,3: *Quis autem tam sit absurdus, ut dicat eum a discipulis quidem antequam ad Patrem adscendisset, uoluisse se tangi, a mulieribus autem noluisse, nisi cum adscendisset ad Patrem?* (CCL 36,666,18-21; vgl. PL 35,1957.)

⁹³ In evang. 25,5; CCL 141,210,162-168 (vgl. PL 76,1193a). – *Nicht, weil der Herr nach der Auferstehung die Berührung durch Frauen ablehnte ...*

⁹⁴ Siehe in Ioh. 121,3 (CCL 36,666,28-37; vgl. PL 35,1957): *Restat ergo ut aliquod in his uerbis lateat sacramentum ... Aut ergo sic dictum est ..., ut in illa femina figuraretur ecclesia de gentibus, quae in Christum non credidit, nisi cum adscendisset ad Patrem; aut sic in se credi uoluit Iesus, hoc est, sic se spiritaliter tangi, quod ipse et Pater unum sint. Eius quippe intimis sensibus quodammodo adscendit ad Patrem, qui sic in eo profecerit ut Patri agnoscat aequalem ... (Übrig bleibt also, dass irgendein Mysterium in diesen Worten verborgen ist ...*

bei in seiner Interpretation des Jesuswortes vom Aufstieg zum Vater ein Nachhall der christologischen Debatte mitschwingt:

*In corde etenim nostro tunc Iesus ascendit ad Patrem, cum aequalis creditur Patri. Nam quisquis eum aequalem Patri non credit, adhuc in eius pectore ad Patrem Dominus non ascendit. Ille ergo Iesum ueraciter tangit, qui Patri Filium coaeternum credit.*⁹⁵

In unserem Herzen nämlich steigt Jesus dann zum Vater auf, wenn man glaubt, dass er dem Vater gleich ist. Denn wer nicht glaubt, dass er dem Vater gleich ist, in dessen Herzen ist der Herr noch nicht zum Vater aufgestiegen. Jener also berührt Jesus wahrhaft, der glaubt, dass der Sohn gleich ewig wie der Vater ist.

Dass Jesus differenziert zwischen *meinem* und *eurem* Vater und Gott, erklärt Gregor folgendermaßen:

Ascendo ad Patrem meum⁹⁶, uidelicet per naturam, et Patrem uestrum, per gratiam. Ad Deum meum, quia descendi, ad Deum uestrum, quia ascendistis.⁹⁷

„Ich steige zu meinem Vater auf“, nämlich infolge der Natur, „und eurem Vater“, infolge der Gnade.⁹⁸ „Zu meinem Gott“, weil ich herabgestiegen bin, „zu eurem Gott“, weil ihr aufgestiegen seid.

Joh 20,18 wird auch hier mit dem Eva-Motiv⁹⁹ verbunden, wobei sich nun mit Maria Magdalena als Sünderin dieses Frauenbild vervollständigt und verfestigt:

Entweder ist also so gesprochen worden, ... dass in jener Frau die Kirche aus den Heiden figuriert wird, welche an Christus erst geglaubt hat, als er zum Vater aufgefahren war; oder Jesus wollte, dass so an ihn geglaubt werde, das heißt, dass er so auf geistige Weise berührt werde, dass er selbst und der Vater eins sind. In den inneren Sinnen desjenigen freilich steigt er gewissermaßen zum Vater auf, der so bei ihm fortgeschritten ist, dass er ihn als dem Vater wesensgleich erkennt ...) Zu einem solchen Glauben sei Maria noch nicht gelangt. *Quomodo enim non carnaliter adhuc in eum credebat, quem sicut hominem flebat?* (CCL 36,666,43f.)

– Maria von Magdala fungiert an dieser Stelle als Typos für die Glaubenden, deren Glaube reifen muss, „hat also hier eine die beiden Geschlechter übergreifende Funktion“ (Gössmann, Maria Magdalena 56). Doch mit D’Angelo, Note 531, ist zu bedenken: „... there is a real continuity between antique definitions of woman and this characterization of Mary’s faith.“

⁹⁵ In evang. 25,6; CCL 141,211,167-171 (vgl. PL 76,1193a-b).

⁹⁶ Im Original kursiv.

⁹⁷ In evang. 25,6; CCL 141,212,199-201 (vgl. PL 76,1194a: Futurform *ascendetis*).

⁹⁸ Vgl. Ambr., in Luc. 10,167: ... *non enim communis nobis natura cum Christo nisi conditionis humanae. Illi pater generatione propria, nobis adoptione uoluntaria; illi per naturam, nobis per gratiam; illi deus unitate mysterii, nobis potestate caelesti* (CCL 14,394,1577-1581; vgl. PL 15,1939c). Ähnlich virginit. 4,23 (PL 16,285c). Weiters Aug., in Ioh. 121,3.

⁹⁹ Weitere Belege bei Nürnberg, Apostolae 233f. (außer den bereits angeführten: Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Hilarius von Poitiers, Augustinus, Gregor, Johannes von Damaskus). Zur östlichen Tradition siehe Synek, Frauen 42f., 47 (Gregor von Nyssa, Leontios von Konstantinopel, Gregor von Nazianz); diese fand auch ihren Niederschlag in der byzan-

*Ecce humani generis culpa ibi absciditur unde processit. Quia enim in paradiso mulier uiro propinauit mortem, a sepulcro mulier uiris annuntiat uitam, et dicta sui uiuificatoris narrat, quae mortiferi serpentis uerba narrauerat. Ac si humano generi non uerbis Dominus, sed rebus dicat: De qua manu uobis illatus est potus mortis, de ipsa suscipite poculum uitae.*¹⁰⁰

Siehe, die Schuld des menschlichen Geschlechtes wird dort getilgt, von wo sie ausgegangen ist. Da nämlich im Paradies die Frau dem Mann den Tod zu trinken gab, verkündet vom Grab eine Frau den Männern das Leben, und die Worte ihres Lebensspenders tut sie kund, welche die Worte der todbringenden Schlange kundgetan hatte. Als ob der Herr dem menschlichen Geschlecht nicht durch Worte, sondern durch Geschehnisse sagt: Aus welcher Hand euch der Trank des Todes eingeflößt worden ist, aus ihr selbst empfangt ihr den Kelch des Lebens.

Der Wandel von Eva zur Apostolin (vgl. Hippolyt) gilt jetzt aber nicht mehr allein vom Frauengeschlecht als ganzem, sondern wird von Maria Magdalena auch in ihrer individuellen Biographie vollzogen, wenn die ehemalige Sünderin zur Erstzeugin der Auferstehungsbotschaft wird.

Am Ende der Homilie wird Maria von Magdala nicht wegen ihrer Rolle als *apostola apostolorum* gepriesen, sondern als Zeugin für die göttliche Barmherzigkeit (*testis diuinae misericordiae*)¹⁰¹ herausgestellt; dies ist nun ihre heilsgeschichtliche Bedeutung, welche im Mittelalter breit entfaltet wird. Eine Kurzzusammenfassung ihrer Vita enthält Elemente aus Lk 7; 10; Joh 20, die in chronologischer Reihenfolge eine ansatzhafte Biographie ergeben. Hier kommt auch ihre Funktion als Osterbotin zur Sprache, wobei eine Vorform der Bezeichnung als *apostola apostolorum* anklingt (*nuntiis ... nuntiaret*):

*Viuentem reperit, quem mortuum quae-siuit. Tantumque apud eum locum gratiae inuenit, ut hunc ipsis quoque apostolis, eius uidelicet nuntiis, ipsa nuntiaret.*¹⁰²

Als Lebenden fand sie, welchen sie als Toten suchte. Und einen solch großen Ort der Gnade fand sie bei ihm, dass sie dann auch den Aposteln selbst, seinen Boten nämlich, selbst Botin wurde.

Abschließend stellt Gregor Maria Magdalena in eine Reihe mit Petrus, dem Schächer und Zachäus – allesamt Beispiele der Hoffnung und Reue (*spei et paenitentiae exempla*)¹⁰³.

In der *Homilie XXXIII* (zu Lk 7,36-50)¹⁰⁴ wird Maria von Magdala ein weiteres Mal explizit mit der Sünderin (die aufgrund des ähnlichen Salbungs-

tinischen liturgischen Dichtung (dazu ebd. 43, Anm. 85). Dabei unterscheiden sich die einzelnen Argumentationen durchaus in ihrer jeweiligen Akzentuierung der Antithetik.

¹⁰⁰ In evang. 25,6; CCL 141,212,206-211 (vgl. PL 76,1194a-b).

¹⁰¹ In evang. 25,10; CCL 141,215,285 (vgl. PL 76,1196a).

¹⁰² In evang. 25,10; CCL 141,215,292-294 (vgl. PL 76,1196b).

¹⁰³ In evang. 25,10; CCL 141,215,300 (vgl. PL 76,1196b).

¹⁰⁴ Vgl. CCL 141,288-298; PL 76,1238-1246.

aktes wiederum mit der betanischen Maria gleichgesetzt wird) identifiziert, wobei die sieben Dämonen, durch die symbolische Zahl inspiriert, als Gesamtheit aller Laster ausgelegt werden:

*Hanc uero quam Lucas peccatricem mulierem, Iohannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus de qua Marcus septem daemonia eiecta fuisse testatur. Et quid septem daemonia, nisi universa uitia designantur? Quia enim septem diebus omne tempus comprehenditur, recte septenario numero uniuersitas figuratur. Septem ergo daemonia Maria habuit, quae uniuersis uitii plena fuit.*¹⁰⁵

Von dieser aber, welche Lukas eine sündige Frau, Johannes Maria nennt, glauben wir, dass sie jene Maria ist, aus der, wie Markus bezeugt, sieben Dämonen ausgetrieben worden waren. Und was (bedeuten) die sieben Dämonen, wenn nicht sämtliche Laster bezeichnet werden? Da nämlich durch sieben Tage die ganze Zeit zusammengefasst wird, wird durch die Siebenzahl mit Recht die Gesamtheit abgebildet. Sieben Dämonen also hatte Maria, welche voll von sämtlichen Lastern war.

Zum Salbungsakt schreibt Gregor:

*Quod ergo sibi turpiter exhibuerat, hoc iam Deo laudabiliter offerebat. Oculis terrena concupierat, sed hos iam per paenitentiam conterens flebat. Capillos ad compositionem uultus exhibuerat, sed iam capillis lacrimas tergebat. Ore superba dixerat, sed pedes Domini osculans, hoc in Redemptoris sui uestigia figebat. Quot ergo in se habuit oblectamenta, tot de se inuenit holocausta. Conuertit ad uirtutum numerum [korr.] criminum, ut totum seruiret Deo in paenitentia, quidquid ex se Deum contempserat in culpa.*¹⁰⁶

Was sie also schändlich für sich verwendet hatte, dies brachte sie jetzt löblich Gott dar. Mit den Augen hatte sie Irdisches begehrt, aber jetzt weinte sie aus Reue, sich diese zerreißend. Die Haare hatte sie zur Zierde des Antlitzes verwendet, aber jetzt trocknete sie mit den Haaren die Tränen. Mit dem Mund hatte sie Hochfahrendes geredet, aber (jetzt) heftete sie diesen, die Füße des Herrn küsend, auf die Spuren ihres Erlösers. Wie viele Ergötzungen sie bei sich hatte, so viele Opfer fand sie an sich. Sie kehrte die Zahl der Vergehen in die von Tugenden um, dass alles Gott in Reue diene, was von ihr Gott in Schuld verachtet hatte.

Ob es Gregor um eine Abwertung der konkreten Frau aus Magdala geht, ist fraglich. Im Vordergrund steht für ihn ihre vorbildhafte Funktion als „Prototyp des sündigen Menschen, dem trotz aller nur möglichen Verirrungen die Rettung nicht versagt bleibt“¹⁰⁷; daraus bezog das Bild der Sünderin Magdalena schließlich seine Kraft. Von Seiten feministischer Kritik erhebt sich je-

¹⁰⁵ In evang. 33,1; CCL 141,288,7-13 (vgl. PL 76,1239c).

¹⁰⁶ In evang. 33,2; CCL 141,289,27-35 (vgl. PL 76,1240a-b).

¹⁰⁷ Imbach, Schein 176. Vgl. auch Maisch, Maria Magdalena 54: „Gregor hat kein Interesse an Maria Magdalena als Person (insofern ist er nur indirekt der Urheber ihrer Biographie und des späteren negativen Magdalenen-Bildes!), sondern an ihrer Bedeutung als Bindeglied zwischen biblischem Vorbild und kirchlicher Wirklichkeit. Dennoch schuf er mit dieser ‚Kunstfigur‘ eine ... Gestalt, die allmählich eine eigene Anziehungskraft entwickelte.“

doch die Frage, warum eine Frau als Typus der SünderInnen fungieren muss, wenn genauso gut Petrus, der Jesus verleugnete, bereute und schließlich Vergebung erfuhr (vgl. Joh 21), Vorbild des fehlenden Menschen sein könnte. Hier treten deutlich die Auslegungsmechanismen patriarchaler Projektionen zu Tage.

Als Beispiel für die Barmherzigkeit Gottes präsentiert Gregor die Magdalenin auch im *Brief an Gregoria*, eine kaiserliche Kammerfrau, ohne den Namen der Einheitsgestalt zu nennen:

Desiderata dulcedinis uestrae scripta suscepti, in quibus uos omnino de peccatorum multitudine studuistis accusare. Sed scio quia omnipotentem Deum feruenter diligitis, atque in eius misericordia confido quia illa de uobis sententia ex ore ueritatis procedit quae de quadam sancta muliere dicta: Dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum. Quomodo autem fuerint dimissa in hoc etiam monstratum est quod postmodum est secutum: quia ad pedes Domini sedebat, uerbum ex ore illius audiebat. In contemplatiua enim uita suspensa iam actiuam transcederat, quam adhuc Martha soror illius tenebat. Sepultum quoque Dominum studiose requisivit, ad monumentum inclinata corpus illius non inuenit. Sed etiam discipulis recedentibus ipsa ante ianuam monumenti plorans perstitit et quem mortuum flebat, uiuentem uidere meruit et quia resurrexisset discipulis nuntiauit. Et hoc mira dispensatione pietatis Dei fuit, ut ex ore mulieris nuntiaretur uita, quia ex ore mulieris mors fuerat in paradiso propinata. Quae alio quoque tempore cum Maria altera post resurrectionem Dominum uidit et accedens pedes eius tenuit.¹⁰⁸ Duc, rogo, ante oculos, quae manus cuius tenuerunt pedes. Illa mulier quae fuerat in ciuitate peccatrix, illae manus quae fuerant iniquitate pollutae, illius tetigerunt pedes qui ad patris dexteram super angelorum uerticem sedet. Pensemus, si possumus, quae sint

Das ersehnte Schreiben Eurer Liebenswürdigkeit habe ich erhalten, in welchem Ihr danach strebtet, Euch ganz und gar wegen der großen Zahl Eurer Sünden anzuklagen. Aber ich weiß, dass Ihr den allmächtigen Gott glühend liebt, und vertraue auf seine Barmherzigkeit, dass jenes Urteil über Euch aus dem Mund der Wahrheit hervorgeht, welches über eine gewisse heilige Frau gesprochen worden ist: „Vergeben sind ihr die vielen Sünden, weil sie viel geliebt hat.“ Auf welche Weise sie aber vergeben worden sind, zeigte sich auch in dem, was bald darauf folgte: weil sie zu Füßen des Herrn saß, das Wort aus dem Mund von jenem hörte. Am kontemplativen Leben nämlich hängend, hatte sie das aktive bereits transzendiert, welches Marta, die Schwester von jener, noch festhielt. Sie suchte auch eifrig wieder den begrabenen Herrn, und als sie sich zum Grab beugte, fand sie den Leichnam von jenem nicht. Aber sogar als die Jünger zurückgingen, blieb sie selbst vor dem Eingang des Grabes weinend stehen und machte sich würdig, denjenigen als Lebenden zu sehen, welchen sie als Toten beweinte, und verkündigte den Jüngern, dass er auferstanden war. Und dies geschah durch die wunderbare Verteilung der Güte Gottes, dass aus dem Mund einer Frau das Leben verkündet wurde, da aus dem Mund einer Frau im Paradies der Tod zu trinken gegeben worden war. Diese sah auch zu anderer Zeit mit der anderen Maria nach der Auferstehung den Herrn und umfasste herzütretend seine Füße. Führe dir

¹⁰⁸ Vgl. Mt 28,9.

*ista uiscera supernae pietatis, ut mulier quae in profundo uoraginis fuerat demersa per culpam, ex amoris penna sic in altum leuaretur per gratiam.*¹⁰⁹ (...)

bitte vor Augen, welche Hände wessen Füße umfassten. Jene Frau, welche in der Stadt eine Sünderin gewesen war, jene Hände, welche von Unrecht beschmutzt gewesen waren, berührten die Füße von jenem, der zur Rechten des Vaters über dem Scheitel der Engel sitzt. Erwägen wir, wenn wir können, wie groß dieses Herz der himmlischen Güte ist, dass die Frau, die in der Tiefe des Abgrundes versunken gewesen war durch die Schuld, vom Flügel der Liebe so in die Höhe gehoben wurde durch die Gnade.

Hier bilden Elemente aus Lk 7; 10; Joh 20; Mt 28 die Elemente der Magdalenenvita. Als Sünderin ist Maria Magdalena Beispiel des göttlichen Erbarmens, als Maria von Betanien Typus des kontemplativen Lebens, als Osterbotin Verkünderin der Auferstehung des Herrn, wengleich ihre apostolische Funktion durch die bekannte Eva-Typologie (wie in der frühen Patristik) und das Paradigma der Sünderin neutralisiert wird. Die mt Proskynese-Szene unterstreicht die demütige Haltung der Reuigen.

Mit seinen Magdalenenhomilien, die auch in der Liturgie verwendet wurden,¹¹⁰ schuf Gregor die Basis für die spätere Legende, was die „biblische“ Biographie der Heiligen betrifft, und beeinflusste weitgehend die mittelalterlichen Magdalenenpredigten¹¹¹ und -dichtungen.¹¹² Bis zum Ausgang des Mittelalters blieb die Kunstfigur kraft seines Ansehens und seiner Autorität unbestritten.¹¹³ Dabei trug jede Epoche ihren Zeitgeist in das Porträt der

¹⁰⁹ Ep. 7,22; CCL 140,472,2-473,26 (vgl. PL 77,877b-878a).

¹¹⁰ Teile der Homilie XXXIII finden sich z. B. in einem Brevier von Limoges aus dem 11. Jh. zum Officium vom 22. 7., die Homilie XXV erscheint in einem Brevier von Monte Cassino, ebenfalls 11. Jh.: vgl. Saxer, *Culte* 170, 173; weitere Belege aus Handschriften französischer Klöster für die Rezeption Gregors in der Liturgie des 11./12. Jh. ebd. 173f.; für die karolingische Zeit ebd. 33; im Hoch- und Spätmittelalter ebd. 302, mit Anm. 116, 312-319.

¹¹¹ Dazu etwa Saxer, *Culte* 33 (600-800).

¹¹² Vgl. Hansel, *Maria-Magdalena-Legende* 51.

¹¹³ Bereits in einer Kopenhagener Handschrift aus dem Jahre 1431 findet sich im Zusammenhang mit der spätmittelalterlichen, innerhalb der niederdeutschen Sprachgrenze verbreiteten Bekehrungslegende (*Conversio beatae Mariae Magdaleneae*) eine entsprechende Anmerkung: *Nota, aliqui volunt, quod Maria Magdalena non peccavit.* (Vgl. Hansel, *Maria-Magdalena-Legende* 114f.; Maisch, *Maria Magdalena* 66.) Die erste exegetische Kontroverse um die Einheitsgestalt provozierte Jacques Lefèvre d'Étaples (Iacobus Faber Stapulensis, † 1536), ein Gelehrter der Sorbonne, der sich offen gegen die jahrhundertelange Gleichsetzung der neutestamentlichen Frauen wandte (*De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio* 1517/18, *De tribus et unica Magdalena* 1519). Wenige Jahre später zensurierte und verbot die Sorbonne seine Lehre und erstellte ein Gegengutachten, das sich auf Gregor den Großen berief. Im 17. Jh. entflammte in Paris eine Debatte um die Historizität der provenza-

Magdalenerin ein, sodass sich darin auch das jeweils vorherrschende Frauenbild und die prägende Kirchentypik spiegelten. „Ein phantasie-anreizendes Bild war in einer patriarchalischen Kirche zusammengewachsen und ging auf Kosten der Frau.“¹¹⁴

Der westlichen Einheitsauffassung steht jedoch die ostkirchliche Tradition gegenüber, welche an der Verschiedenheit der jeweiligen Frauengestalten festhielt und bis heute die „apostelgleiche“ Myrophore verehrt;¹¹⁵ ihr Ehrentitel ἱσαπόστολος verweist auf die verkündigende Osterbotin.¹¹⁶

lischen Legenden, ab dem 19. Jh. erfolgte eine intensive historische Auseinandersetzung, die bis in die 1. Hälfte des 20. Jh. hineinreichte. (Vgl. Holzmeister, Magdalenenfrage 403-406; Ketter, Magdalenenfrage 6f., 11, Anm. 12; Saxer, Culte 4f., 7-9; Haskins, Jüngerin 280-282; Atwood, Mary Magdalene 148-150; Boxler, Predigerin 15f.; Anstett-Janßen, Maria Magdalena 516.) Wenngleich die sog. „Magdalenenfrage“ heute geklärt sein sollte, findet die legendarische Kunstfigur dennoch auch nach der historisch-kritischen Aufklärung Verteidiger.

¹¹⁴ Moltmann-Wendel, Mensch 72.

¹¹⁵ Zur griechischen homiletischen Literatur (bis ins 12. Jh.) und liturgischen Dichtung (Romanos der Melode, 6. Jh.; griechisches Pentekostarion) sowie den Synaxaren der Kirchen des Ostens siehe Synek, Frauen 40-79. Im armenischen Synaxar wird Maria von Magdala als Osterbotin ausdrücklich „Apostel“ genannt (vgl. ebd. 71, 75; danach lebt sie als Asketin), das arabisch-jakobitische und das äthiopische Synaxar akzentuieren ihre apostolische Tätigkeit, wobei sie ihr – über die ntl. Aussagen hinausgehendes – missionarisches Wirken freilich auf Frauen einschränken, und erzählen von ihrer Einsetzung als Diakonin (vgl. ebd. 76-79); weit zurückhaltender erscheinen die byzantinischen Synaxare (vgl. ebd. 73f.).

¹¹⁶ Während Maria von Magdala im Westen bis zur Liturgiereform des II. Vatikanums als *magna peccatrix poenitens* titulierte wurde, feiert sie die byzantinische Liturgie als Erstzeugin des Auferstandenen und Erstverkünderin der Osterbotschaft: „Als Erste hast Du, Maria von Magdala, die göttliche Auferstehung der Quelle alles Guten gesehen, die Auferstehung dessen, der unsere Natur aus Güte vergöttlichte. Du warst auch die erste Verkünderin der Frohen Botschaft, als du den Aposteln sagtest: ‚Freut euch, faßt Mut und kommt, den auferstandenen Christus zu sehen, der der Welt das Heil schenkt.‘ (...) Nach der göttlichen Passion, nach der wunderbaren Himmelfahrt des Erlösers hast du die Welt durchlaufen, erhabene Maria, um dort sein heiliges Wort zu verkünden und als Jüngerin des Wortes (Logos) hast Du in deinen Netzen die vielen gefangen, die die Unwissenheit im Irrtum hielt. (...) Das Licht der Welt, Christus, der die Wachheit deines Glaubens und die Treue deiner Liebe sah, erschien dir zuerst, als er vom Grab erstand, als du ihm, dem Unerreichbaren, die Myrrhe mit deinen Tränen bringen wolltest. Und zum Lohn gewährte er Dir die göttliche Energie des Geistes und offenbarte dir den Ratschluß des Weges zum anfanglosen Vater, und er sandte Dich, die göttliche Botschaft seiner Auferstehung denen zu verkünden, die er erwählt hatte ...“ (Zitiert aus Jensen, Maria von Magdala 44.) – Allerdings belegte in der Westkirche die Rezitation des Credo an ihrem Fest (1955 bei einer Rubrikenreform gestrichen) einen apostolischen Status Marias von Magdala, da dies „sonst nur bei Apostel- (und Marien-) Festen üblich war“ (ebd.). Vgl. auch Brown, Community 190. So berichtet Innozenz III. (1160/61-1216) in *De sacro altaris mysterio* 2,51: *Quidam etiam in festivitate sanctae Mariae Magdalene, dicentes illam apostolorum apostolam, symbolum cantant, pro eo quod ipsa proprie vel prima resurrectionis gaudium apostoli nuntiavit* (PL 217,830a-b).

3. Ausblick auf die mittelalterliche Rezeption im Westen

Drei Aspekte, welche von den (mindestens) drei verschiedenen zur westkirchlichen Einheitsgestalt verschmolzenen biblischen Frauengestalten herühren, prägen wesentlich das mittelalterliche Bild der Heiligen im Westen:¹

- Die bekehrte und erlöste *Sünderin* (aus Lk 7) als Modell und Identifikationsfigur für die mittelalterlichen Gläubigen ist wichtig für die Volksfrömmigkeit wie die kirchliche Selbstkritik und entsprechende Reformbewegungen. Dabei werden die Ansätze der moralisierenden Exegese der alten Patristik im Mittelalter fortgesetzt und zunehmend verstärkt, jedoch nicht nur in einem individualisierenden Sinn, insofern die westkirchliche Magdalenengestalt auch als Symbolfigur für die sündigende und sich bekehrende Kirche fungiert (womit die allegorische Ekklesia-Typologie in neuer Weise fortgesetzt wird).²
- Die Gestalt der *Büßerin*, die sich ausgehend von der *vita contemplativa* der betanischen Maria entwickelt, getragen von den Orden, ist Patronin der eremitischen Bewegung, Vorbild für Entsagung und Weltflucht.
- Der Aspekt der *Apostolin*, der Erstzeugin des Auferstandenen und Osterbotin, worin ja die ursprüngliche biblische Rolle Marias von Magdala besteht, wird weiter ausgebaut in den Legenden vom Apostolat der Heiligen in Frankreich.

¹ Vgl. auch Saxer, *Culte* 328-350. Ein umfassendes Quellenstudium der vielfältigen mittelalterlichen Äußerungen zu Maria Magdalena ist im Rahmen meiner Forschungskonzeption nicht möglich (siehe etwa die umfangreichen Forschungsarbeiten aus Mediävistik, Germanistik und Kunstgeschichte, die jeweils Teilaspekte behandeln). Ich beschränke mich auf eine Auswahl einflussreicher und/oder aussagekräftiger Texte (bzw. Bilder) und richte den Fokus insbesondere auf die Rezeption Marias von Magdala als Apostolin.

² Dazu Gössmann, *Maria Magdalena* 52. Zum Wandel der Typologie meint Saxer, *Culte* 334: „l'exégèse ecclésiologique était en faveur au temps où les païens amenaient à l'Eglise des contingents toujours renouvelés ; au moyen âge par contre, si le monde était christianisé, les chrétiens n'étaient nullement immunisés contre les chutes et les rechutes dans le péché : c'étaient donc des leçons de morale que l'on cherchait de préférence dans l'histoire de la convertie.“ – Die Kirchentypik erweist sich als verdächtig, wenn „die Frau“ nur die Kirche repräsentieren kann, hingegen „der Mann“ sowohl Christus als auch die Kirche; eine Frau als Prototyp des Sündigens und Sich-bekehren-Müssens zeugt ohnehin von patriarchaler Sichtweise (vgl. Gössmann, *Maria Magdalena* 70). Damit konnte Maria Magdalena auch „als wirksames Propagandainstrument gegen ihr eigenes Geschlecht eingesetzt werden“ (Haskins, *Jüngerin* 106).

3.1. *Maria von Magdala als Typos des sündigenden und sich bekehrenden Menschen bzw. der sich reformierenden Kirche*

Als Symbol- und Identifikationsfigur des sündigen Menschen erhält die Figur der Sünderin im Mittelalter zunehmende Wichtigkeit und Bedeutung; Reue, Bekehrung und Vergebung erweisen sich als die großen Themen dieser Epoche. Maria Magdalena repräsentiert *das* Beispiel menschlicher Schuld und Erlösung, weswegen sie zu einer der bedeutendsten und beliebtesten Heiligen avanciert. Insofern war die „Ausgestaltung ihrer ‚Sündenkarriere‘ ... nicht Selbstzweck, sondern stand unmittelbar in Beziehung zum Grundproblem des mittelalterlichen Menschen: der Frage nach Heilsmöglichkeit und Heilsgewißheit“³. Dementsprechend wird ihre Rolle seit Gregor immer mehr in diese Richtung interpretiert, wenngleich das Wissen um sie als erste Osterbotin lebendig bleibt.⁴ Fungiert Maria Magdalena zunächst als typologisches Paradigma für die um ihr Seelenheil besorgten mittelalterlichen Menschen, wird sie im Zuge der großen Bußbewegungen vom biblischen Sinnbild zum individuellen Vorbild und zur wichtigen Fürsprecherin.⁵

Einen wichtigen Beitrag zur Verbreitung der Magdalenenverehrung leisteten die Magdalenenhomilien und -predigten, durch welche die Heilige eine feste, individuelle Gestalt gewann. Bei der zunehmenden Popularisierung Maria Magdalenas ab dem 10. Jahrhundert kam insbesondere der cluniazensischen Reformbewegung ein großer Anteil zu, unter deren Einfluss das Vorbild der reuigen und bußfertigen Sünderin als Beispiel menschlicher Schuld und göttlicher Barmherzigkeit in Bußpredigt und -dichtung einging.⁶ Eine

³ Maisch, Maria Magdalena 61. – Als *beata peccatrix* konnte Maria Magdalena, welche den Titel der Neuen oder Zweiten Eva mit der Gottesmutter teilte, diejenige „Rolle spielen, die der Jungfrau wegen deren Sündlosigkeit versagt war: Vorbild zu sein für gewöhnliche Sterbliche, die Sünden begehen und trotzdem hoffen durften, durch Reue in den Himmel zu kommen“ (Haskins, Jüngerin 169; vgl. auch Boxler, Predigerin 15, Anm. 1, 160). In der Trias Eva – Maria – Maria Magdalena zeigt sich freilich, dass das mittelalterliche Frauenbild von patriarchalen Projektionen bestimmt war.

⁴ So akzentuieren etwa, von den später genannten Beispielen abgesehen, Frau Ava († 1127, *Leben Jesu*), die erste namentlich bekannte Dichterin in deutscher Sprache, eine „inclusa“ (Klausnerin) des Klosters Melk, und Christine de Pizan (1365-1432), die in ihrem *Livre de la Cité des Dames* (1405) gegen männliche Vorurteile eintritt, weit stärker die Osterzeugin (vgl. Gössmann, Maria Magdalena 63-68; Maisch, Maria Magdalena 63-66; Vollmann, Ava 1305; Boxler, Predigerin 64, Anm. 3).

⁵ Vgl. Hansel, Magdalenenkult 47f.; Melzer-Keller, Maria Magdalena 97f.; Maisch, Maria Magdalena 59-62. Indem sie selbst als Fürsprecherin und Helferin angerufen wird, wird sie zur Mittlerin zwischen Gott und den Betenden.

⁶ Vgl. Janßen, Maria Magdalena 30, 34; Anstett-Janßen, Maria Magdalena 516; Hansel, Magdalenenkult 47-49; ders., Maria-Magdalen-Legende 92f., mit Anm. 43f.

breite Rezeption fand die traditionsgemäß ODO VON CLUNY (878/879-942), dem zweiten Abt des 910 gegründeten Klosters, zugeschriebene⁷ Magdalenenpredigt, welche Maria Magdalena zu einer individuellen Heiligen machte, insofern der *Sermo II: In veneratione sanctae Mariae Magdalene* (PL 133,713-721) nicht mehr eine Homilie zu einem bestimmten Evangelientext darstellt, sondern ihrer Verehrung gewidmet ist.⁸

Die Rede entfaltet die biblische Vita der westlichen Einheitsgestalt (bereuende Sünderin / Maria von Betanien / Maria von Magdala) anhand der neutestamentlichen Einzelepisoden und erweitert diese um legendarische Ausschmückungen und allegorische Exkurse. In der ausführlichen Exegese, welche der Einleitung folgt, nimmt dabei die Besprechung von Lk 7 und insbesondere von Joh 20 den breitesten Raum ein (neben Lk 10; Joh 11 und der Passion).

Die Exposition stellt Maria Magdalena zunächst als Vorbild heraus, betont ihre ausdauernde Loyalität, ihre große Liebe, ihre Standhaftigkeit in der Verrichtung ihres Dienstes und erwähnt bereits die Protophanie des Auferstandenen (... *resurgens a mortuis primo ei apparuerit ...*,⁹ 714a). Weiter unten erfolgt ein Hinweis auf ihre – legendarische – vornehme Herkunft¹⁰, verknüpft mit einer Erklärung ihres Namens (... *quae, ut Patrum asserunt traditiones, a Magdalo castello Maria Magdalena nuncupata est*¹¹, 714b: hier wird *Magdala/Migdal = Turm zu castellum*)¹², woran sich eine Andeutung ihres laster-

⁷ Nach Duby, Héloïse 47, entstand die unter seinem Namen überlieferte Rede erst im 11. Jh. in Burgund; Schaberg, Resurrection 87, spricht vom 10./11. Jh.

⁸ Vgl. Maisch, Maria Magdalena 55.

⁹ ... *als er von den Toten auferstand, erschien er ihr zuerst ...*

¹⁰ Die adlige Abstammung stellt in mittelalterlichen Heiligenviten einen klassischen Topos dar: „Während für die alte Kirche der Märtyrer der Prototyp des Heiligen war, tritt im frühen Mittelalter der ‚Adelsheilige‘ an seine Stelle.“ (Maisch, Maria Magdalena 54.) Eine wohlhabende Situierung Marias von Magdala lässt sich nur aus einer entsprechenden Deutung von Lk 8,2f. ableiten.

¹¹ ... *welche, wie die Überlieferungen der Väter erklären, nach der Burg Magdalum Maria Magdalena benannt worden ist.*

¹² In 716b-c entwickelt ein etymologischer Exkurs mit Hilfe des Bildes des Turmes, dessen Stärke und Uneinnehmbarkeit mit atl. Schriftziten (Ps 61,4; Hld 4,4; Spr 18,10) betont wird, eine Ekklesia-Typologie: „Das Castellum Magdalum ... wird ... zum Turm der Kirche, der den Feinden Widerstand leistet.“ (Gössmann, Maria Magdalena 61.) – Eine allegorische Erklärung des Namens der Magdalenerin bietet bereits Hier., ep. 127,5 (im Kontext einer Rechtfertigung des Lobes von Frauen): *rideat forsitan infidelis lector me in muliercularum laudibus immorari: qui, si recordetur sanctas feminas, comites domini saluatoris, quae ministrabant ei de sua substantia, et tres Marias stantes ante crucem Mariamque proprie Magdalenen, quae ob sedulitatem et ardorem fidei ‚turratae‘ nomen accepit et prima ante apostolos Christum uidere meruit resurgentem, se potius superbiae quam nos comdemnabit ineptiarum, qui uirtutes non sexu, sed animo iudicamus ...* (CSEL 56,149,18-24; vgl. PL 22,1090).

haften Lebensstils anschließt (*Sed quia rerum affluentiam, interdum voluptas comes sequitur ...*¹³, 714b). Unmittelbar darauf wird sie mit der Sünderin aus Lk 7 identifiziert. In der späteren Hagiographie entwickelt sich ein legendarischer Vorspann zum biblischen Stoff, welcher der familiären Herkunft Maria Magdalenas sowie ihrem Vorleben mehr Ausführlichkeit widmet; der karge biblische Befund zu ihrer Vita forderte zu biographischen Spekulationen und zur Legendenbildung geradezu heraus. – Aber gleich die zweite erwähnte Schriftstelle (Mk 16,9) beleuchtet ihre besondere Rolle am Ostermorgen und stellt der Sünderin die Verkünderin der Osterbotschaft als *apostolorum consors* (*Gefährtin der Apostel*, 714c) gegenüber.

Es folgt eine breite Exegese von Lk 7 (714c-716b).¹⁴ Der erzählerischen Ausgestaltung der Stelle, welche die flehende Sünderin auch selbst zu Wort kommen lässt (715a) – und damit die spätere mittelalterliche Reueklage Maria Magdalenas beeinflusst –, schließt sich eine theologische Meditation an, in welcher insbesondere die Ekklesia-Typologie entfaltet wird: *Mystice autem haec beatissima mulier sanctam designat Ecclesiam*¹⁵ (715b). In der Bekehrung liegt der entscheidende Punkt der Kirchentypik der Magdalengestalt;¹⁶ mit der sich bekehrenden Magdalena ruft der Sermo zur Kirchenreform auf.¹⁷

Die anschließende Auslegung von Lk 10 (716c-717a) arbeitet mit der schon bekannten Allegorese Marta = *vita activa* / Maria = *vita contemplativa*;¹⁸ in der Option für die *vita contemplativa* manifestiert sich deutlich der monastische Kontext.

Im Zusammenhang mit der Passion wird die Treue Marias von Magdala hervorgehoben und der Flucht der Jünger gegenübergestellt: ... *discipulis fugientibus, beata Maria Magdalene cum Domino perseveravit*¹⁹ (718b-c). Die Exegese von Joh 20,1 betont ähnlich wie schon die Exposition von neuem ih-

Vgl. auch ep. 65,1 (wo Maria von Magdala in einer Reihe prominenter biblischer Frauengestalten aufgezählt wird): ... *et Maria Magdalene plorat ad crucem, unguenta parat, quaerit in tumulo, hortulanum interrogat, dominum recognoscit, pergat ad apostolos, repertum nuntiat. illi dubitant, ista confidit. uere πυργίτις, uere turris candoris et Libani ...* (CSEL 54,616,12-15; vgl. PL 22,623).

¹³ Aber weil dem Überfluss der Dinge zuweilen die Wollust als Begleiterin folgt ...

¹⁴ In 716a-b tritt eine Harmonisierung der Stelle mit Mk 14; Joh 12 zu Tage.

¹⁵ Auf mystische Weise aber bezeichnet diese seligste Frau die heilige Kirche.

¹⁶ Vgl. Gössmann, Maria Magdalena 60f. – Auch die Interpretation von Joh 11 wertet Maria, welche den vier Tage lang toten Bruder beweint, als Präfiguration der Kirche, insofern diese um die schuldig Bleibenden trauert (vgl. 717d).

¹⁷ Vgl. Duby, Héloïse 53.

¹⁸ *Spiritualiter autem hae duae mulieres devotissimae, quae Dominum susceperunt in domum suam, duas significant Ecclesiae vitas, activam scilicet et contemplativam* (716d).

¹⁹ ... als die Jünger flohen, blieb die selige Maria Magdalena beim Herrn.

re vorbildliche (*imitabile exemplum omnibus praebens fidelibus*²⁰, 719a) *constantia* (Standhaftigkeit, 718d) – mit Rückgriff auf klischeehafte Geschlechterstereotypen²¹. Ihre Liebe macht Maria Magdalena stark, sodass sie die weibliche Ängstlichkeit überwindet und nicht von ihrem Weg abirrt.²² Die Finsternis wird dabei allegorisch erklärt:

Allegorice autem tenebrae erant in corde hujus sacratissimae mulieris, cum ad Domini venit monumentum: quia resurrectionis ejus ignara, viventem inter mortuos requirebat. Tunc vero in ejus mente sol ortus est, quando non solum resurrexisse vidit, sed etiam credidit ... (719a).

Allegorisch aber war die Dunkelheit im Herzen dieser geheiligtesten Frau, als sie zum Grab des Herrn kam: weil sie, von seiner Auferstehung nichts wissend, den Lebenden unter Toten suchte. Dann aber ging in ihrem Sinn die Sonne auf, als sie nicht nur sah, dass er auferstanden war, sondern auch glaubte ...

In ihrer nächtlichen Suche wird sie auch hier mit der liebenden Braut des Hohenlieds verglichen (Zitat von Hld 3,1-4 in 719a-b).

Zu Joh 20,11 hält der Sermo zunächst fest:

Considerandum est hoc loco, hujus mulieris mentem quantus amor Domini accenderat, quae, etiam discipulis a monumento Domini recedentibus, non discedebat. Et quia ab inquisitione non cessavit, prima videre meruit (719c).

An dieser Stelle muss bedacht werden, welche große Liebe zum Herrn den Sinn dieser Frau entflammt hatte, die, auch als die Jünger vom Grab des Herrn zurückgingen, nicht fortging. Und da sie von der Suche nicht abließ, machte sie sich als Erste des Sehens würdig.

Es ist diese Beharrlichkeit der Suche, die auch im Folgenden betont wird, nicht etwa eine typisch weibliche Dummheit angesichts der Irrtümer, wie sie wiederholt in patristischen wie neuzeitlichen Kommentaren begegnet.

Marias bildliche Kehrtwendung in Joh 20,14 wird als anfangshafter Glaube gedeutet:

Quasi enim retrorsum conversa est, quando dubitationis postponens nebulas, Christi resurrectionem ex parte credere coepit (720a).

Sie wandte sich nämlich gleichsam rückwärts, als sie die Nebel des Zweifels hintanzetzte und zum Teil an Christi Auferstehung zu glauben begann.

Aufgrund ihrer Liebe sieht sie Jesus, aber da sie nicht (vollkommen) glaubt, dass er auferstanden ist, erkennt sie ihn nicht. Ihr Irrtum in Joh 20,15 wird wie bei Augustinus und Gregor mit einer Christus-Gärtner-Allegorese verbunden:

²⁰ ... allen Gläubigen ein nachahmenswertes Beispiel bietend ...

²¹ Ähnlich wird auch im Blick auf Marias Worte in Joh 20,15 ihre große Liebe weiblicher Schwäche gegenübergestellt: vgl. 720b.

²² *Cum enim sexus femineus timidus soleat esse ad ambulandum in tenebris, nihil ista metuit quae toto corde Dominum dilexit. Erat porro in ea perfecta charitas, quae foras mittit timorem. Nam neque propter sui sexus fragilitatem, neque propter lapidis magnitudinem, neque propter metum custodum, a coepto itinere declinavit ... (718c-d).*

Sed non in toto haec mulier erravit, cum dominum hortulanum aestimavit. Sicut enim hortulani officium est noxias herbas eradicare, ut bonae quaeque proficere valeant; ita Dominus Jesus Christus de horto suo, id est de Ecclesia sua, quotidie vitia eradicat, ut virtutes crescere valeant (720b).

Aber diese Frau irrte nicht gänzlich, als sie den Herrn für einen Gärtner hielt. Wie es nämlich die Pflicht eines Gärtners ist, Unkraut zu vernichten, damit alle guten Pflanzen gedeihen können, so vernichtet auch der Herr Jesus Christus von seinem Garten, das heißt von seiner Kirche, täglich die Laster, damit die Tugenden wachsen können.

Der Kommentar zu Joh 20,16, wo Jesus Maria namentlich anredet, rechnet mit einer bestimmten Zahl von Auserwählten.²³ Ähnlich wie bei Augustinus/Gregor erfolgt die Erklärung des *Noli me tangere* in Joh 20,17:

... quoniam ejus mentem adhuc perfectam in fide non sensit: quando Dominum viventem inter mortuos requirebat. (...) In ejus quippe mentem Dominus ad Patrem non ascendit, qui non credit eum aequalem esse Patri (720d).

... weil er ja merkte, dass ihr Sinn im Glauben noch nicht vollendet war: da sie den lebenden Herrn unter Toten suchte. (...) In dessen Sinn freilich ist der Herr nicht zum Vater aufgestiegen, wer nicht glaubt, dass er dem Vater gleich ist.

Jesu Auftrag sowie Marias Verkündigung in Joh 20,17f. begegnet der Sermo wieder mit dem gängigen Eva-Motiv; daran knüpft ein Vergleich mit der „anderen“ Maria an, womit eine doppelte Eva-Maria-Typologie vorliegt.²⁴

Clementissima namque Dei pietas, in hoc loco erga femineum genus declaratur. Quia enim per feminam mors mundo illata fuerat, ne semper in opprobrium sexus femineus haberetur, per sexum femineum voluit nuntiare viris gaudia Resurrectionis; per quem nuntiata fuerat tristitia mortis. (...) Et sicut per beatam Mariam semper virginem ... paradisi portae nobis sunt apertae, et maledictio exclusae Evae; ita per beatam Maria Magdalenam opprobrium feminei sexus deletum est ... Unde bene Maria interpretatur stella maris. Quae interpretatio quamvis Dei genitrici specialiter congruat, per cujus par-

Denn die sanftmütigste Güte Gottes zeigt sich an dieser Stelle gegenüber dem weiblichen Geschlecht. Weil nämlich durch eine Frau der Welt der Tod zugefügt worden war, wollte er, damit das weibliche Geschlecht nicht immer für eine Schande gehalten werde, durch das weibliche Geschlecht den Männern die Freuden der Auferstehung verkünden; durch dieses war die Traurigkeit des Todes verkündet worden. (...) Und wie durch die selige, immerjungfräuliche Maria ... für uns die Pforten des Paradieses geöffnet worden sind und das Unheilswort Evas ausgesperrt, so ist durch die selige Maria Magdalena die Schande des weiblichen Geschlech-

²³ *Cum enim apud Dominum certus sit numerus electorum, magna gratia illis datur, qui propriis nominibus Deo noti esse manifestantur (720c).*

²⁴ Dazu Gössmann, Maria Magdalena 61f.: „... Odo bleibt nicht bei der geschlechterübergreifenden Typik der Magdalenengestalt. Er wendet sich auch noch an die Frauen. (...) Die kontrastive Eva-Magdalena-Parallele fällt ... ebenso zum Nachteil der Eva aus wie die kontrastive Eva-Maria-Parallele. (...) Wie in der Hrabanus-Maurus zugeschriebenen Vita findet sich auch bei Odo eine gewisse Rivalität zwischen Marien- und Magdalenengestalt bzw. der entsprechenden Verehrung.“

tum virgineum Sol justitiae mundo resplenduit, tamen et beatae Magdalенаe potest congruere, quae cum aromatibus veniens ad sepulcrum Domini, prima splendorem Dominicae resurrectionis mundo nuntiavit. Et si discipuli ideo apostoli vocati, quia missi sunt ab ipso ad praedicandum Evangelium omni creaturae, nec minus beata Maria Magdalene ab ipso Domino destinata est ad apostolos, quatenus dubietatem et incredulitatem suae Resurrectionis, ab illorum cordibus removeret (721a-c).

tes getilgt worden ... Daher wird Maria gut als „stella maris/Meersterne“ erklärt. Obgleich diese Erklärung besonders auf die Mutter Gottes zutrifft, durch deren jungfräuliche Geburt die Sonne der Gerechtigkeit der Welt wieder strahlte, kann sie dennoch auch auf die selige Magdalena zutreffen, welche mit Aromata zum Grab des Herrn kam und als Erste der Welt den Glanz der Auferstehung des Herrn verkündete. Und wenn die Jünger deswegen Apostel genannt worden sind, weil sie von ihm selbst gesandt worden sind, um das Evangelium jeder Kreatur zu verkünden, ist die selige Maria Magdalena um nichts weniger vom Herrn selbst zu den Aposteln bestimmt worden, insofern sie den Zweifel und die Ungläubigkeit gegenüber seiner Auferstehung von den Herzen jener entfernte.

Damit wird Maria von Magdala vorsichtig eine Apostelgleichheit zugesprochen; erst später wurde sie ganz unbefangenen *apostola* genannt. Mit der Bitte an den Herrn, dieselbe Barmherzigkeit, wie sie jener zuteil wurde, zu gewähren, schließt die Rede (721c).

Wie Gregors Homilien beeinflusste Odos Sermo vor allem die monastische Liturgie²⁵ und ging als Träger der legendenhaften biblischen Vita der Magdalenerin ab dem 11. Jahrhundert in die lateinischen Legendarien ein.²⁶ Eine besondere Rolle spielte dabei insbesondere das im Verband von Cluny befindliche Benediktinerkloster in *Vézelay* (Burgund), das zum ersten bedeutenden Kultzentrum Maria Magdalenas im Westen avancierte.

Die Abtei wurde um 860 von Graf Gerhard von Roussillon (Vienne?) und seiner Frau Bertha gegründet. 1037 wurde Abt Gottfried gewählt, welcher dem zu Beginn des 11. Jahrhunderts einsetzenden Verfall des Klosters mit der Einleitung der cluniazensischen Reform ein Ende bereitete und im Zuge der monastischen Erneuerung den Magdalenenkult einführte. Erstmals wurde das Patronat Maria Magdalenas in einer Bulle Leos IX. von 1050 erwähnt,²⁷ Papst Stephan IX. bestätigte 1058 darüber hinaus auch ihr Grab in *Vézelay* (*ubi sancta Ma-*

²⁵ Zur liturgischen Rezeption vgl. Saxer, *Culte* 171, 174-182 (11./12. Jh.), 312-319 (13./14. Jh.).

²⁶ Vgl. Hansel, *Maria-Magdalen-Legende* 51, 100-113 (Analyse der lateinischen hagiographischen Handschriften und Legendensammlungen ab dem 11. Jh.); Anstett-Janßen, *Maria Magdalena* 516.

²⁷ Die lateinische Formel zum Patronat des Klosters lautet: *quod est in honore Domini nostri Jesu Christi et veneratione eiusdem Genitricis et beatorum Petri et Pauli et beatae Mariae Magdalенаe*. Später wurde das alte marianische gänzlich durch den Magdalenenkult substituiert, wie ein Brief Gregors VII. von 1102 zeigt. (Vgl. Saxer, *Culte* 67f.)

ria Magdalena requiescit)²⁸. Damit entwickelte sich Vézelay von einer Station auf dem Pilgerweg nach Santiago de Compostela zunehmend zu einem selbständigen, wirtschaftlich florierenden und (insbesondere auch im Zusammenhang der Kreuzzugsbewegung) politisch bedeutenden Wallfahrtszentrum mit einem konkurrierenden Apostelgrab. Eine blühende Legendenbildung erklärte den Besitz der Reliquien der „Apostolin Frankreichs“ (Meerfahrt der Heiligen von Palästina nach Südfrankreich²⁹, Translation der Reliquien aus dem Grab in der Provence, Wundererzählungen).³⁰ Aufgrund rivalisierender Reliquienansprüche der Provenzalen veranstalteten die Mönche 1265 unter der Anwesenheit päpstlicher Legaten eine publikumswirksame Inszenierung der Entdeckung der Gebeine, zwei Jahre später erfolgte die feierliche Expositio vor Ludwig IX. sowie geistlichen und weltlichen Würdenträgern.³¹ Doch war der Zenit für Vézelay längst überschritten, nach einer entsprechenden Auffindung des Leichnams der Heiligen in der Krypta von *Saint-Maximin-la-Sainte-Baume* (ca. 40 km östlich von Aix-en-Provence) 1279³² verlagerte sich der Schwerpunkt des Magdalenenkultes in die Provence.³³

Bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts war die Magdalenengrotte im Bergmassiv der *Sainte-Baume* (etwa 30 km östlich von Marseille bzw. 20 km südwestlich von Saint-Maximin) die einzige bedeutende Kultstätte der Heiligen in der Provence, wengleich sich die Verehrung Maria Magdalenas hier seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert stetig ausbreitete.³⁴ Unter dem

²⁸ Siehe PL 143,883a.

²⁹ In Les-Saintes-Maries-de-la-Mer in der Camargue existiert noch eine lebendige Tradition.

³⁰ Vgl. Saxer, *Culte* 65ff.; Hansel, *Magdalenenkult* 49; Janßen, *Maria Magdalena* 44ff.; Vones-Liebenstein, *Vézelay* 756f.; Haskins, *Jüngerin* 124ff.; Duby, *Héloïse* 53ff.; Maisch, *Maria Magdalena* 56; Imbach, *Schein* 183f.; Wimmer/Melzer, *Lexikon* 553.

³¹ Dazu Saxer, *Culte* 188-196; Hansel, *Magdalenenkult* 56f.; Janßen, *Maria Magdalena* 63f.; Haskins, *Jüngerin* 150ff.; Maisch, *Maria Magdalena* 56; Imbach, *Schein* 184.

³² Eine Urkunde, welche eine Umbettung der echten Magdalenenreliquien zur Zeit der Sarazenen bezeugte, widerlegte die auf ihrer Translationslegende basierenden Ansprüche der Vézelayer, insofern der falsche Leichnam geraubt worden wäre. Vgl. Saxer, *Culte* 16-21, 48, 230ff., 262-265; Haskins, *Jüngerin* 154, 156-158; Hansel, *Magdalenenkult* 56; Janßen, *Maria Magdalena* 64; Maisch, *Maria Magdalena* 56; Imbach, *Schein* 184; Boxler, *Predigerin* 196. 1295 wurde zur Verwaltung der Grab- und Pilgerstätte ein Dominikanerkonvent unter dem Patronat des Königs (Karl II. von Anjou) gegründet.

³³ Wie ich mich im Sommer 2003 selbst überzeugen konnte, finden in Saint-Maximin auch heute noch um das Fest Maria Magdalenas am 22. Juli große Feierlichkeiten mit viel Folklore statt. Am darauf folgenden Sonntag wird in der Basilika eine Festmesse gefeiert, am Nachmittag erfolgt nach alter Tradition eine Reliquienprozession, wobei das Reliquiar mit dem von einer goldenen Maske bedeckten Schädel der Heiligen durch die Straßen der Stadt getragen wird.

³⁴ Vgl. Saxer, *Culte* 204ff.; zur *Sainte-Baume* ebd. 129-132, 205-207, 226f.; außerdem Hansel, *Magdalenenkult* 55-57; Janßen, *Maria Magdalena* 61f., 65; Haskins, *Jüngerin* 146. Ende des 12. Jh. gab es eine Grabstradition in Aix, wo ab dem Anfang des 12. Jh. ein Kult bestand (dazu Saxer, *Culte* 95-108, 123-125). Die hagiographische Überlieferung vom Grab in der Provence divergierte zwischen Aix und Saint-Maximin (vgl. ebd. 211f.). – Entgegen den provenzalischen Traditionen betont Saxer, *Culte* 356, „que le culte magdalénien n’est pas en Provence un culte indigène. Il s’y est implanté par suite des revendications aixoises contre les prétentions vézeliennes.“

Einfluss der legendenhaften *Vita eremitica* Maria Magdalenas wandelte sich das ursprüngliche Marienheiligtum (Sancta Maria de Balma/Notre-Dame-de-la-Baume) im späten 12. Jahrhundert zur magdalenischen Büberhöhle, womit die legendarische Tradition vom 30-jährigen Bußleben der Heiligen, die sich seit dem 9./10. Jahrhundert in Italien in Anlehnung an die *Vita* der Maria Aegyptiaca entwickelt hatte und im 12. Jahrhundert weithin bekannt war,³⁵ eine genaue Lokalisierung erfährt. Im Unterschied zu der Wunder wirkenden großen Heiligen von Vézelay, welche eine apostolische Verbindung Frankreichs zu Jesus herstellen soll, wird hier vor allem die Büberin verehrt.³⁶

3.2. *Maria von Magdala als apostola apostolorum*

Ab dem 11./12. Jahrhundert erweist sich die Charakterisierung Marias von Magdala als *apostola apostolorum* als fester Topos in der lateinischen Literatur. Gelegentlich taucht in der Magdalenenforschung hinsichtlich des Titels eine Bezugnahme bereits auf Augustinus auf. Doch ein entsprechender Beleg findet sich nur bei Pseudo-Augustinus Belgicus, wo auch schon die Gleichsetzung mit der Sünderin und der Schwester Martas vollzogen ist.³⁷

Auf jeden Fall wendet PETRUS ABAELARDUS (1079-1142)³⁸ das Attribut allein auf Maria von Magdala an, womit frühere Aussagen zu ihrer apostolischen Zeugenschaft in einer prägnanten, bald geläufigen Kurzformel zusammengefasst sind.³⁹ In seinem *Sermo XIII: In die Paschae* (PL 178,484-489), wo gleich der Eröffnungssatz auf die ehrenvolle Rolle von Frauen im heils-

³⁵ Dazu Janßen, *Maria Magdalena* 54ff.; Anstett-Janßen, *Maria Magdalena* 517f.; Hansel, *Magdalenenkult* 55; ders., *Maria-Magdalena-Legende* 18, 99f., 128; Saxer, *Culte* 59, 125f., 151; Maisch, *Maria Magdalena* 55; etwas differenziert Duby, *Héloïse* 57f. (im Orient entstanden, zuerst den Eremiten Südtaliens bekannt geworden, von dort schon im 8. Jh. auf die englischen Klöster überkommen); Haskins, *Jüngerin* 121 (sie beruft sich auf ein angelsächsisches Martyrologium, das aus der zweiten Hälfte des 9. Jh. stamme). – Die *vita contemplativa* war zu einer *vita eremitica* geworden.

³⁶ Eine ausführlichere Darstellung zu Magdalenenkult und -legenden findet sich in der an der Universität Wien eingereichten Fassung der Arbeit (S. 542-582).

³⁷ *Sed attendite quia nulla culpa tam magna est quae non habeat veniam. Et ne aliquis desperet mariam illam peccatricem dominam luxuriae vanae gloriae matrem sororem marthae et lazari in exemplum assumite quae postmodum apostolorum apostola meruit nuncupari.* (*Sermones ad fratres in eremo commorantes*, sermo 35; PL 40,1298.) Zur vermutlichen Quelle des Irrtums (falsche Angabe im *Thesaurus linguae latinae*) siehe Holzmeister, *Magdalenenfrage* 573f.

³⁸ Die Verbindung des bekannten Pariser Philosophen und Theologen, der nach seiner Entmannung Mönch wurde und nach mehreren Phasen umstrittener Lehrtätigkeit schließlich in Cluny starb, zu Héloïse, später Äbtissin im „Paraklet“, lieferte Stoff für romantische Spekulationen.

³⁹ Vgl. auch Maisch, *Maria Magdalena* 45.

geschichtlichen Kontinuum des Alten wie des Neuen Testaments hinweist,⁴⁰ beherrscht eine weitaus positivere Typologie als die bekannte Klassifikation Marias von Magdala als Neue Eva den ersten Teil der Rede, insofern Abaelard sie mit der alttestamentlichen Prophetin Mirjam (*Maria prophetissa, soror Aaron*; 484c – Zitat von Ex 15,20f.) vergleicht, deren Prophetentum er eigens hervorstreicht (vgl. 484c-d):

Illa quipped prophetae memoratur, haec apostolorum apostola dicitur (485a).

Jener wird nämlich als Prophetin gedacht, diese wird Apostolin der Apostel genannt.⁴¹

Der typologische Bezug zwischen Mirjam und ihrer neutestamentlichen Namensverwandten liegt in ihrem öffentlichen prophetischen Verkündigen göttlicher Offenbarung. Weiter unten führt Abaelard aus:

Apostolorum autem apostola dicta est, hoc est legatorum legata: quod eam Dominus ad apostolos primum direxerit, ut eis resurrectionis gaudium nuntiaret. Maria illa caeteris in cantico praecinebat, et haec ante alias, gaudio resurrectionis primo est potita; et haec prima nuntiando praecinit quod prima viderat. Post ipsam vero, ad caeteras feminas hoc gaudium resurrectionis priusquam ad apostolos vel quoslibet viros pervenit (485b).

Apostolin der Apostel aber ist sie genannt worden, das heißt Gesandte der Gesandten: weil der Herr sie als Erste zu den Aposteln sandte, damit sie ihnen die Freude der Auferstehung verkündige. Jene Maria (= Mirjam) sagte den übrigen im Lied vorher, und diese erlangte vor den anderen (Frauen) die Freude der Auferstehung; und diese sagt beim Verkündigen als Erste vorher, was sie als Erste gesehen hatte. Nach ihr selbst aber gelangte diese Freude der Auferstehung zu den übrigen Frauen, bevor sie zu den Aposteln oder jedweden beliebigen Männern gelangte.

Explizit betont er die Protophanie der Magdalenerin. Auch im folgenden Kontext hebt er den Vorrang der Frauen in der Ostererfahrung ausdrücklich hervor.⁴²

Aufschlussreich erscheint gegen Ende der Rede die Bemerkung, welche an Gal 3,28 anknüpft, wenngleich sie in ganz anderem Kontext (Vergleich Phönix-Christus) erfolgt:

Quis enim unicus et dignitate singularis ita ut Christus? In quo quoque nec masculinum, nec feminam Apostolus esse dicit (Gal. III): quia in Christi corpore, quod est Ecclesia, nullam dignitatem diversitas

Wer nämlich ist so einzigartig und an Würde hervorragend wie Christus? In diesem, sagt der Apostel, ist weder Männliches noch eine Frau: weil im Leib Christi, der die Kirche ist, die Verschiedenheit der Geschlechter keine

⁴⁰ *Quantum ad devotionem vel honorem feminarum paschalis exsultatio solemnitate pertinet, tam Veteris quam Novi Testamenti paginae testantur* (484b).

⁴¹ Auf den *apostola apostolorum*-Titel geht Abaelard auch in der Epistola VII kurz ein (siehe PL 178,246b). Ähnlich zeigt Good, Secret 14ff, bei der Magdalenerin „Miriamic traits“ auf.

⁴² ... *in nostro autem Pascha, hoc est Dominicae resurrectionis die, spiritale canticum exsultationis de apparitione resurrectionis prius feminae quam viri adeptae sunt* (485c).

sexuum operatur; nec sexuum qualitatem, sed meritorum Christus attendit (488c-d).

Würde bewirkt; nicht die Beschaffenheit der Geschlechter, sondern die der Verdienste beachtet Christus.

Die Position Abaelards, welche aus dem Mainstream heraustritt,⁴³ erscheint geradezu als Korrektur gängiger patriarchaler Theologumena. Dabei fällt im Zusammenhang mit der Bewertung des Osterapostolats Marias von Magdala auch die differierende Bezugnahme auf Paulus auf. Während unter Berufung auf 1 Kor 14,34 die Verkündigung der Osterzeuginnen oft heruntergespielt wird, rekurriert jener auf Gal 3,28.

Im Hochmittelalter findet sich der Titel *apostola apostolorum* (im Zusammenhang mit der Protophanie) für Maria von Magdala recht häufig (neben Abaelard etwa bei Petrus Damiani⁴⁴ † 1072, Hugo I. von Cluny⁴⁵ † 1109, Marbod von Rennes⁴⁶ † 1123, Honorius Augustodunensis⁴⁷ † 1150/1160, Petrus Comestor⁴⁸ † 1178, Petrus von Celle⁴⁹ † 1183, Petrus von Blois⁵⁰

⁴³ Auch sonst forderte seine Lehre oft Widerspruch heraus, sodass er in theologischen Fragen wiederholt der Häresie beschuldigt wurde.

⁴⁴ *Accedat et illa mulier, quae septem daemoniis, id est universis vitiis cumulata fuit, cui multum amanti, multum dimittitur, quae prima videt Dominum a mortuis resurgentem, apostolorum apostola, dilecta proprie Salvatoris* (Sermo LVI; PL 144,820b).

⁴⁵ *Jesu bone, Jesu clementissime, qui Mariam illam peccatricem post sordes et inquinamenta corporis ita honorasti, ita glorificasti, ut in resurrectione tua ipsa apostolorum apostola esse mereretur, et prima testis fieri resurrectionis tuae, tu largire, tu annue, ut cum eadem Maria in illo die partem et societatem habeat, quicumque istis peccatricibus tuisque spontaneis pauperibus solatium et adjutorium in tuo nomine praerogabit* (Commonitorium: Ad successores suos pro sanctimonialibus Marciniacensibus; PL 159,952a).

⁴⁶ Unter den *Carmina varia* findet sich der *Hymnus primus de Magdalena*, wo er Maria Magdalena der Mutter Jesu gegenüberstellt: *Maria mater Domini, Maria soror Lazari / Duae patronae coelitus collatae sunt fidelibus* (PL 171,1647d). Vor der Schlussdoxologie wird Maria Magdalenas apostolische Rolle besungen: *Huic se resurgens Dominus manifestavit primitus, / Infamem quondam feminam constituens apostolam* (1648d).

⁴⁷ Die Magdalenenpredigt des süddeutschen Einsiedlers (um 1090-1150/1160) *De sancta Maria Magdalena* (PL 172,979-982), welche in seiner verbreiteten Predigtsammlung *Speculum ecclesiae* enthalten ist, rückt freilich die Sünderin in den Vordergrund (eine breite Entfaltung der Szene von Lk 7 steht in der Rezeptionslinie von Greg. M., in evang. 33: moralisierender Kontrast einst/jetzt); entsprechend folgt bei der Zusammenfassung von Passion und Ostern unmittelbar auf die Bezeichnung *apostola* auch die Eva-Typologie: *Domino quoque pro nobis in cruce pendente et discipulorum grege perempto pastore in diversa ... fugiente* [Korr. der Interpunktion], *ipsa imperterrita astabat atque in sepulchro positum cum aromatibus visitabat. Unde et angelum videre meruit Dominusque resurgens primo omnium ei publice apparuit, eamque apostolam apostolis suis misit, ut sicut prima femina mortem viro traderet, ita nunc femina perhennem vitam viris nunciaret* (981a-b).

⁴⁸ *Dic ei de Paulo, qui de persecutore Ecclesiae factus est vas electionis* (Act. IX); *dic ei de muliere, quae fuerat in civitate peccatrix, quomodo facta est apostolorum apostola* (Sermo XXXIX; PL 198,1816a).

† 1211/1212)⁵¹ – wenngleich die Identifikation mit der *peccatrix* vollzogen ist.⁵²

Zeitgleich blühte der Magdalenenkult, von Frankreich ausstrahlend.⁵³ Es ist eine Phase vielfältiger religiöser Erneuerungsbestrebungen. Emanzipatorische LaiInnenbewegungen entstehen, neue Orden werden gegründet, in denen das vorhandene Reformpotential innerkirchlich kanalisiert wird. Als Ideal gelten die *imitatio vitae pauperis Jesu*, die apostolische Wanderpredigt (*vita apostolica*)⁵⁴ und ein evangeliengetreues Bußleben (*vita eremitica*). Maria von Magdala erweist sich in diesem Kontext als Symbolfigur alternativer Religiosität, die sich an den biblischen Ursprüngen orientiert. Als *magna peccatrix poenitens* fungiert sie ferner – gerade auch angesichts der konkurrierenden Protestbewegungen – als Sinnbild innerkirchlicher Reform, welche von verschiedenen Orden getragen wird. Während zunächst die Cluniazenser eine wichtige Rolle für die Verbreitung der Magdalenenverehrung spielten, tragen ab dem 13. Jahrhundert die Mendikanten zur Popularität der Heiligen bei, indem sie das Beispiel Maria Magdalenas predigen, die als bereuende und büßende Sünderin Gottes Erbarmen erlangte.⁵⁵ Mit einer solcherart in-

⁴⁹ ... *de meretrice apostolam constituit* (Sermo LXIII: In festo sanctae Mariae Magdalena IV; PL 202,839d).

⁵⁰ *Quae ergo fuerat in civitate peccatrix, dilectione et lacrymis, non solum liberari meruit a peccatis, sed fieri apostola et evangelista, imo (quod majus est), apostolorum apostola, festinans ad annuntiandum apostolis resurrectionem Domini, et currens in odore unguentorum ipsius* (Epistola CCXXXIV; PL 207,537a).

⁵¹ Außerdem gebraucht etwa Hugo von Amiens († 1164) den *apostola*-Titel in seiner *Vita sancti Adjutoris* im Zusammenhang mit einer Altarweihe (*majus altare in honorem Domini nostri Jesu Christi et beatae Mariae Magdalenes ejus apostolae consecrantes*; PL 192,1348d).

⁵² Dazu Schaberg, Resurrection 89: „The counterweight of her sinfulness had made it safe to speak of her power and authority.“ Dass der Aposteltitel auch noch im 14./15. Jh. geläufig war, belegt Saxer, *Culte* 344f. (mit Anm. 81-83): er zitiert etwa Jordanus von Quedlinburg († 1380 Vienne/1370 Wien?); Johannes Nider (1436 Dekan der theologischen Fakultät in Wien, † 1438); außerdem legendarische und liturgische Zeugnisse (Missale von Utrecht). – Siehe auch die zeitlich parallelen Darstellungen Marias von Magdala als *apostola apostolorum*.

⁵³ Entsprechend avancierte der Festtag der Heiligen am 22. Juli ab der Mitte des 12. Jh. zu einem der Hochfeste im Kirchenjahr (vgl. Saxer, *Culte* 165).

⁵⁴ Zur Armutsbewegung, die an apostolischem Vorbild anknüpft, vgl. etwa Grundmann, *Bewegungen* 13ff.

⁵⁵ So etwa der Dominikaner Vincent von Beauvais (Vincentius Bellocensis, ca. 1190-1264; vgl. sein *Speculum historiale*) oder der franziskanische Volksprediger Berthold von Regensburg (1210-1272). Darüber hinaus hatte die franziskanische Kreuzes- und Bußfrömmigkeit Konsequenzen für spätmittelalterliche Passionsdarstellungen, insofern die (entsprechend ihrem Platz zu Jesu Füßen) am Fuße des Kreuzes kniende Maria Magdalena als Typus des sündigen und reuigen Menschen, der durch sein sündhaftes Leben Schuld am Tod Jesu

strumentalisierten und dadurch kontrollierten Magdalenenfigur wird in einer Zeit um sich greifender häretischer und kirchlich kanalisierter Reformbewegungen das aufgebrochene Protestpotential in „orthodoxe“ Bahnen gelenkt. Die zu dieser Zeit stattfindende Predigt durch Frauen (insbesondere im Rahmen bald als häretisch bekämpfter Gruppierungen, etwa der WaldenserInnen) wird seitens der hierarchischen Kirche nicht geduldet; ihnen bleibt der Weg ins Kloster oder in die „Ketzerei“. – Diese knappe Zusammenschau möge dazu dienen, ein religiöses Stimmungsbild dieser Epoche wiederzugeben, um den atmosphärischen Hintergrund der Verbreitung des *apostola apostolorum*-Titels (wie auch der in etwa zeitlich parallelen Legendenbildung vom Apostolat Maria Magdalenas in Südfrankreich) nachzuzeichnen.⁵⁶

Auch in der byzantinischen Literatur lässt sich der Topos belegen. THEOPHANES KERAMEUS (12. Jahrhundert) nennt Maria von Magdala in seiner *Homilie XXX* „Apostel“ (ὡς γενέσθαι τοῖς ἀποστόλοις ἀπόστολον; PG 132,632b)⁵⁷, wobei er ihre Geschlechtszugehörigkeit problematisiert (καὶ θῆλυ οὖσα, τὴν φύσιν παρῆλθεν ἀνδρεῖω φρονήματι)⁵⁸, außerdem „Jüngerin des Erlösers“ (τοῦ Σωτῆρος μαθήτρια) und „Verkünderin der Auferstehung“ (τῆς ἀναστάσεως εὐαγγελίστρια; 632c). In der *Homilie XXXI* kritisiert er jene Theologen, die infolge des Lehrverbots des Paulus den Myrophoren ihre Rolle als Verkünderinnen und Predigerinnen der Auferstehung absprechen wol-

trägt, „den Betrachter als sündiges Individuum im Bild [vertritt]: er soll sich fühlen wie sie und um den toten Jesus weinen“ (Hofstätter, Darstellungen 74); die Klage aus Joh 20,11ff. mischt sich mit den Reuetränen aus Lk 7.

⁵⁶ In der fundierten Analyse eines Konnexes des zeitgleichen Magdalenenkultes mit der sich von klerikaler Religiosität emanzipierenden LaiInnenfrömmigkeit, mittelalterlichen Frauenbewegungen (z. B. den Beginnen) und den unterschiedlichen als häretisch bekämpften Strömungen (etwa der KatharerInnen und WaldenserInnen, gerade im südfranzösischen Raum scheint keine zufällige Koinzidenz vorzuliegen) besteht jedoch – vor allem auch im Blick auf diverse belletristische Spekulationen – ein Forschungsdesiderat, das den Rahmen der vorliegenden Untersuchung überschreitet. Darüber hinaus erhebt sich die Frage nach den Trägerkreisen spezifischer Legendenbildungen wie etwa des Apostolats Maria Magdalenas in Südfrankreich und inwieweit die Gestalt der Sünderin auch gegenüber Konsequenzen aus der apostolischen Funktion Marias von Magdala als „Propagandafigur“ instrumentalisiert worden ist. – Die KatharerInnen rezipierten die gnostischen, bes. auch valentinianischen Maria Magdalena-Vorstellungen (dazu Müller, Frauen 148f., 177-183, 230f., 247f., 264) und haben in ihr eine starke Identifikationsgestalt. Die überlieferten Predigten, die sich auf sie beziehen, differieren von den zeitgleichen Magdalenenhomilien westkirchlicher Theologen.

⁵⁷ ... *sodass sie den Aposteln Apostolin wurde* ... (er verwendet den maskulinen Titel). Hervorhebung durch die Verfasserin.

⁵⁸ ... *und obwohl sie weiblich war, transzendierte sie die Natur mit männlicher Sinnesart*. Vgl. auch *Homilie XXXI* (pluralisch auf die Osterbotinnen bezogen): ... καὶ γίνονται τοῖς ἀποστόλοις ἀπόστολοι, καὶ τοῖς κήρυξι κήρυκες, καὶ νικῶσι τὴν φύσιν, καὶ τῶν ἀνδρῶν ὑπέρτερα δέικνυνται ... (644c).

len (ὡς οὐ γέγονασιν αἱ μυροφόροι εὐαγγελίστριαι καὶ κήρυκες τῆς ἐγέρσεως ... οὐδ' αὐταὶ τοὺς ἀποστόλους ἐδίδαξαν, ἀλλ' ὑπέμνησαν; 645a).⁵⁹ Dagegen argumentiert er zunächst historisch, insofern damals das Gebot des Paulus noch nicht existiert hätte (Οὔτε γὰρ ἡ Παύλου νομοθεσία τότε ἦν; 645a), weiters theologisch, indem er das klassische Theologumenon des Eva-Motivs ins Spiel bringt,⁶⁰ und beruft sich schließlich auf die von Paulus selbst als Lehrerin und Predigerin des Glaubens (διδάσκαλον καὶ κήρυκα πίστεως; 645b) bestellte Thekla.⁶¹

Im südfranzösischen Legendenkreis knüpft sich etwa um 1200 an die Erzählung von der – meist ins Wunderbare überhöhten – Meerfahrt Maria Magdalenas und ihrer BegleiterInnen mit glücklicher Landung bei Marseille die *Vita apostolica*,⁶² wo jene ihr Apostolat in der Missionierung der Provence fortsetzt (nach der *Legenda aurea*⁶³ zunächst in Marseille⁶⁴, später in

⁵⁹ Sie hätten die Apostel nicht „belehrt“, sondern bloß „erinnert“. Solche Meinungen kommentiert er: οὐ δὲ γενναίων δὲ λογισμῶν οἰητέον ταῦτα νοήματα, ἀλλὰ νηπιώδους ψυχῆς ἐφευρήματα (645a).

⁶⁰ ... ἐπειδὴ κακῶς ἡ πρόγονος ἐν παραδείσῳ τὸν ἄνδρα ἐδίδαξε, καλῶς αἱ ἀπόγονοι τοὺς ἀποστόλους διδάσκουσι (645a-b).

⁶¹ Dies belegt die Bedeutung der Thekla-Überlieferung in der Ostkirche. – Hinsichtlich der östlichen Tradition resümiert Synek, Frauen 206: „Die Analyse byzantinischer Magdalenenpredigten macht bewußt, welch breites Spektrum divergierender theologischer Lehrmeinungen sogar gleichzeitig in einer Ortskirche Platz finden konnte. Vor allem die Auseinandersetzung mit den Ausführungen von Theophanes Kerameus erlaubt, einen Einblick in das Neben- und Gegeneinander unterschiedlicher Beurteilungen des apostolischen Engagements von Frauen zu gewinnen, wie sie in der byzantinischen Kirche koexistierten.“

⁶² Vgl. Hansel, Magdalenenkult 54; ders., Maria-Magdalena-Legende 100; Janßen, Maria Magdalena 50f.

⁶³ Ihren bedeutendsten Niederschlag fand die damalige Legendenentwicklung in der bekanntesten und verbreitetsten Legendensammlung des Mittelalters – der *Legenda aurea* (1263-1273) des Dominikaners und späteren Erzbischofs von Genua *Jacobus de Voragine* (ca. 1230-1298), welcher eine umfassende Kenntnis verschiedenster Quellen zeigte und die vorher überlieferten Legendenstränge einarbeitete. Hier wurden die unterschiedlichen Elemente der Magdalenenlegenden in einer bald kanonisch gewordenen Vita zusammengefasst, die schließlich in ganz Europa zum allgemeinen Traditionsgut gehörte und von der einerseits lateinische und volkssprachliche Dichtungen, andererseits die großen Bildzyklen ausgingen. Neben dem Original gab es viele Bearbeitungen mit Umstellungen, Änderungen, Kürzungen und Erweiterungen; ein wachsender Appendix lokaler und nationaler Legenden führte zu nationalen Passionalen. Interessant ist etwa das mittelhochdeutsche *Passional* (um 1300), wo sich die Magdalenenvita im zweiten Teil, genannt „der apostelen buoch“ bzw. „der boten buoch“, findet. (Vgl. Benz, *Legenda aurea* XXIXff.; Janßen, Maria Magdalena 67f.; Maisch, Maria Magdalena 56-58; Imbach, Schein 177; Hansel, Maria-Magdalena-Legende 96f., mit Anm. 66; Boxler, Predigerin 52; zum umfangreichen Material deutscher Maria Magdalena-Legenden ebd. 67ff.; Textedition ebd. 231-576.) Im englischsprachigen Raum gewann das mittelenglische Kompendium von W. Caxton (1483) Bedeutung.

Aix)⁶⁵. Die erste Predigt in Marseille schildert die *Legenda aurea* folgendermaßen:

Da nun Maria Magdalena sah, wie das Volk sich zu dem Tempel sammelte, den Abgöttern zu opfern, stund sie auf mit heiterem Angesicht und riet ihnen mit weislichen Worten von dem Dienst der Abgötter und predigte ihnen Christum mit großer Zuversicht. Da verwunderte sich alles Volk der Schönheit ihres Angesichts und der Süßigkeit ihrer Rede. Das war kein Wunder, daß der Mund, der den Füßen unsres Herrn so süße und innige Küsse hat gegeben, besser denn die andern das Wort Gottes mochte predigen.⁶⁶

Ähnlich erzählt *Der Saelden Hort*⁶⁷, welcher Maria von Magdala ausdrücklich als „zwelfbottin“ (Apostolin) bezeichnet.⁶⁸

do Iesum Cristum, iren Got,
gienc offenlich Marie
predien ze Marsilie.
die ungetouften touben
lert si den gelouben
und lert si dú zehen gebot.
den abgotten si verbot
von kainer slaht gedingen
sam bis daz opfer bringen.
si was so wunneclich gestalt,
daz sament kamen jung und alt,

⁶⁴ Einen breiten Raum nimmt dabei die Geschichte der Bekehrung und Errettung der marsilischen Fürstenfamilie ein.

⁶⁵ In kunstgeschichtlichen Beschreibungen der Predigtszene herrscht teilweise eine diesbezügliche Konfusion.

⁶⁶ Übersetzung von Benz, *Legenda aurea* 473.

⁶⁷ Die Dichtung („Des Glückes Hort“), welche weltliche Romane wie *Wigoleis* und *Tristan* verdrängen sollte (siehe V. 4407), war auch als „alemannische Magdalenenlegende“ bekannt und ist in zwei Manuskripten, einer Wiener Handschrift aus dem Ende des 14. Jahrhunderts (Codex 2841 der österreichischen Nationalbibliothek) und einer Karlsruher, erhalten. (Siehe *Der Saelden Hort* Vff.) Wie im etwa zeitgleichen *Passional* findet sich eine Zusammenstellung der Heiligenleben der Magdalenerin und des Täufers. Gegenüber der komprimierten Magdalenenenvita der *Legenda aurea* erweist sich das poetische Werk als weit ausführlicher (insbesondere in Bezug auf den legendarisch ausgestalteten biblischen Stoff).

⁶⁸ Siehe V. 10300f. (in der Edition von H. Adrian S. 191); „zwelfbote“ bedeutet *Apostel* (vgl. das Wortverzeichnis in *Der Saelden Hort* 265). V. 10259ff. schilderte, wie sie und ihre Geschwister Marta und Lazarus nach der Himmelfahrt Jesu ihren gesamten Besitz verkaufen (vgl. Apg 4,34f.), um anschließend „als zwelf botten und zwelf bottin [im Original o mit °]“, d. h. als *Apostel und Apostolinnen* zu leben (siehe *Der Saelden Hort* 190; analog in der *Legenda aurea* [siehe Benz, *Legenda aurea* 471f.] sowie im *Passional* [375,9-14]). Damit entspricht die Erzählung der damaligen Forderung seitens religiöser Bewegungen nach evangelienmäßiger Armut und der – in den Bettelorden innerkirchlich organisierten – Praxis apostolischer Wanderpredigt.

bedu, frowen unde man,
swa si da predien began. (...) ⁶⁹

Noch in der um 1500 in dominikanischem Kontext entstandenen Nürnberger Maria Magdalena-Legende III ⁷⁰ charakterisiert sich die Heilige selbst in einer Erscheinung vor Karl II.: „ich bin ein predigerin und apostlorin gewezen“ ⁷¹.

Im Vergleich zum umfangreichen Material in der BHL existiert in der BHG eine einzige, ausführliche Magdalenenvita, der Λόγος εις τὴν ἁγίαν καὶ ἰσαπόστολον μυροφόρον Μαρίαν τὴν Μαγδαληνὴν (siehe PG 147,539-576) von Nikephoros Kallistos Xanthopoulos (ca. 1256-1335) ⁷², ein Lobpreis der paradigmatischen Heiligen, die als σεμνή τοῦ Λόγου μαθήτρια angesprochen wird (576a) und als Lehrerin der Apostel eine quasi-apostolische Rolle einnimmt. ⁷³ Da die ostkirchliche Tradition an der Verschiedenheit der drei in der lateinischen Patristik vereinigten Frauengestalten festhielt, differiert die detaillierte Lebensbeschreibung gegenüber der westlichen Legendenüberlieferung beträchtlich. So steht etwa die hier mit klassischen Topoi skizzierte Heiligkeit Maria Magdalenas, welche schließlich den Neid Satans erregt, sodass sie jener mit Dämonen bedrängt, in Kontrast zum weltlichen Vorleben der Sünderin in den lateinischen Legenden. Nach den Osterereignissen macht sich die enge Vertraute der Familie Jesu und seines Freundeskreis wie die

⁶⁹ V. 10309ff. Zitiert nach der Ausgabe von H. Adrian (Der Saelden Hort 193). Ähnlich im *Passional* (376).

⁷⁰ Edition der Legende bei Boxler, Predigerin 100-127 (Synopsis der beiden handschriftlichen Überlieferungsträger), 128-136 (Lesetext); Interpretation ebd. 144-207 (mit sozialgeschichtlicher Kontextuierung). Es handelt sich im Wesentlichen um eine Ätiologie des von den Dominikanern verwalteten Magdalenenkults, welche formal-narrativ eine gewisse Originalität im intertextuellen Vergleich aufweist.

⁷¹ Zitiert aus Boxler, Predigerin 129 (vgl. auch ebd. 105). Maria Magdalena fungiert in dieser Legende als Symbolfigur des Ordo fratrum Praedicatorum (*vita contemplativa, humilis, apostolica*), „zu dessen Propagierung und Stabilisierung [sie] beitragen [soll]“ (ebd. 205).

⁷² BHG 1162. Dazu Hansel, Maria-Magdalena-Legende 90-92; Jensen, Maria von Magdala 46f.; Synek, Frauen 41, 55-60.

⁷³ Siehe PG 147,541b-c: ... διδάσκαλον δ' ἄλλον τῶν ἀποστόλων μετὰ γε Χριστὸν εἶ τις ἕτερον πιθέναι ἐθέλοι τοῦ λόγου τὴν μακαρίαν ὑπεξελών, ἐς Χριστιανούς δοκῶν τελεῖν τε καὶ ὀνομάζεσθαι, οὐκ ἔγωγε οἶμαι ἐκ τοῦ ῥήστου τοῦτον εὔρεϊν, ὥστε καὶ τὰ τῶν ἀποστόλων ἔν γε τῷ παρόντι ταύτης λογίζεσθαι, οὐ μοι ἄπο τρόπου εἰρήσεται, καὶ τῷ λόγῳ τὴν πίστιν ἐξ αὐτῶν δῆτα προσηκόντως παράσχοιμεν. (...) Ταύτη δ' ὑπῆρξε πρώτη ἀναστάντα κατιδεῖν τὸν Χριστὸν, καὶ τὴν ἀνάστασιν τοῖς ἀποστόλοις εὐαγγελίσασθαι, κἂν λῆρος τὰ ταύτης ὥφθησαν ῥήματα· ταύτη δοτέον πάντως καὶ τὰ τῶν ἀποστόλων ... (Originale Akzentuierung.) – Vgl. dazu Synek, Frauen 60: „Das Loblied auf die, die – so Xanthopoulos – alle heiligen Frauen in irgendeiner Weise übertroffen hat, bezeugt besonders schön, daß es Theologen gab, die trotz der Bedenken ihrer Kollegen nicht aufhörten, am Ärgernis der ‚apostolischen Frau‘ aus ‚apostolischer Zeit‘, die zur wesentlichen Begründerin der ‚apostolischen Tradition‘ geworden war, festzuhalten.“

anderen Apostel auf den Weg, Jesu Missionsauftrag entsprechend, um auf ausgedehnten Reisen das Evangelium zu verkünden.⁷⁴

Abschließend möchte ich ein mittelalterliches Werk vorstellen, in dem Maria von Magdala wohl am deutlichsten als *apostola* rezipiert ist.

Unter dem Namen des Abtes HRABANUS MAURUS von Fulda († 856) ist eine Magdalenenvita überliefert, welche demnach aus dem 9. Jahrhundert stammen soll (*De vita beatae Mariae Magdalenae et sororis ejus sanctae Marthae*; PL 112,1431-1508); aufgrund von stilistischen und inhaltlichen Beobachtungen ist das Werk jedoch weit später zu datieren, zumal es Hrabanus „erst von spätmittelalterlichen Handschriften bzw. Werkverzeichnissen zugeschrieben wird“⁷⁵. Anders als die *Legenda aurea* ist die umfangreiche Vita nicht als Volksbuch konzipiert, weswegen auch etliche der dort berichteten populären Erzählelemente fehlen,⁷⁶ sondern betreibt in höherem Maße Theologie. Dabei bedient sich die zum Teil mystische Sprache auch erotischer Bilder (vgl. die Braut-Typologie). Beim ausführlichen biblischen Part⁷⁷ handelt es sich um eine Art Evangelienharmonie, die neben Jesus Maria Magdalena ins Zentrum rückt, mit theologischen Exkursen⁷⁸.

⁷⁴ Dass sie in Rom beim Kaiser Tiberius wegen des ungerechten Todes Jesu Klage gegen Pilatus erhebt, erinnert an den apokryphen *Brief des Tiberius an Pilatus* (dazu S. 545f., Anm. 344). Die Vita endet gemäß der Ephesustradition – wie eine anonyme griechische Vita, welche die südfranzösische Legendenüberlieferung rezipiert hat und mit der östlichen Tradition harmonisiert (dazu Jensen, Maria von Magdala 44-46).

⁷⁵ Gössmann, Maria Magdalena 57. Vgl. Hansel, Maria-Magdalen-Legende 17; Janßen, Maria Magdalena 62, Anm. 126 (sie datiert es in das ausgehende 12. Jh.). Holzmeister, Magdalenenfrage 583, bezeichnet die Vita als „eine Fälschung aus dem Jahre 1456“.

⁷⁶ Beispielsweise der Zug des Wunderbaren bei der Meerfahrt (in einem steuerlosen Boot) sowie der Erzählstrang mit der marsilischen Fürstenfamilie. Gegenüber der *Vita eremitica*, welche sich in den hagiographischen Sammelwerken im Allgemeinen an die Missionstätigkeit der Magdalenerin anschließt (so auch in der *Legenda aurea*; anders *Der Saelden Hort*), äußert sich (Pseudo-)Hrabanus kritisch. Im Vordergrund steht hier die *Vita apostolica*, die aber eine asketisch-kontemplative Dimension erhält (vgl. etwa 1496b: ... *Maria de alimento et vestiario parum curaverit, postquam Domini Salvatoris praesentiam perdidit corporalem* ...). Dass die Heilige von den Engeln in den Himmel erhoben und mit himmlischer Speise gestärkt worden sei, bezeichnet er als ein *apocryphum*, meint dazu allerdings: *Hoc si mystice intelligatur, non omnino incredibile est*. Hingegen erklärt er die übrige Erzählüberlieferung, welche der Legende der ägyptischen Maria entliehen sei, für blanke Erfindung (1496c). Aufgrund dieses kritischen Moments und der Ausgestaltung der übrigen Überlieferungen halte ich eine Datierung ins 12. Jh. (wodurch sich das Fehlen der genannten legendarischen Elemente auch erklären ließe) für unwahrscheinlich.

⁷⁷ Weit stärker konzentriert sich die *Legenda aurea* auf die „nachbiblischen“ Geschehnisse.

⁷⁸ So stellt etwa eine Reflexion über die dreifache Salbung (Füße, Haupt, Leichnam) Maria Magdalena als nachzuahmendes Beispiel heraus, als Typos der (weiblich konnotierten) Seele, die sich in verschiedenen Stufen mystisch Gott annähert (siehe bes. 1480b-1481b).

In der breiten Wiedergabe der verschiedenen Osterberichte (1467-1479), die dadurch ein besonderes Gewicht erhalten, hebt (Pseudo-)Hrabanus Maurus mehrfach die ErstzeugInnenschaft und Sendung, das Apostolat der Magdalenerin hervor; sie wird der Protophanie⁷⁹ gewürdigt, ist die erste Glaubende⁸⁰ und erste Verkünderin des Osterevangeliums. Im Blick auf Joh 20,1-18 treten die in der patristischen Exegese üblichen Topoi zu Tage.⁸¹ Dabei bezeichnet die auch von Johannes Paul II. in *Mulieris Dignitatem*⁸² zitierte Vita Maria von Magdala wiederholt als *apostola*:

... *ascensionis suae eam ad apostolos instituit apostolam* ... (1474b).

... betreffs seiner Himmelfahrt setzte er sie ein für die Apostel als Apostolin ...

... *apostolatus officio quo honorata fuerat fungi non distulit* ... (1475a).

... schob sie nicht auf, den Dienst des Apostolats, mit dem sie geehrt worden war, zu erfüllen ...

... *suis coapostolis evangelizavit Messiae resurrectionem* ... (1475b).

... ihren Apostelkollegen verkündete sie die Frohbotschaft der Auferstehung des Messias

...

... *et de apostolatu Mariae, quo ..., ab ipso Dei Filio sublimata, coapostolis suis resurrectionem jam factam prima evan-*

... und über das Apostolat Marias, durch das sie ..., vom Sohn Gottes selbst erhöht, ihren Apostelkollegen die Frohbotschaft der schon

⁷⁹ Bezüglich der konkurrierenden Petrustradition siehe 1477b: *tertio enim apparuit Simoni Petro* (nach den beiden mt Marien) sowie 1477c-1478a: *Primo enim omnium virorum apparuit Petro* (vgl. Chrys., hom. in I Cor. 38). Eine Drittreihung der Erscheinung vor Petrus – gegenüber der Protophanie vor der Magdalenerin – nimmt auch die *Legenda aurea* im Kapitel über die Auferstehung des Herrn vor (vgl. Benz, *Legenda aurea* 277f.). Doch erfolgt hier weiter unten – mit Verweis auf die römische Tradition und Ambrosius – eine Relativierung durch die angebliche Ersterscheinung vor der Mutter Jesu, wenn auch zugegebenermaßen kein Beleg in den Evangelien existiere (vgl. ebd. 280). Demgegenüber referiert die knappe Zusammenfassung der biblischen Ereignisse in der Magdalenenlegende am Ende: ... *die sich nicht von dem Grab kehrte, da die Jünger davon gingen; der Christus bei seiner Auferstehung zuerst erschien; und die er machte zur Apostelin der Apostel* (ebd. 472).

⁸⁰ Vgl. nach der augustinish klingenden Deutung des *Noli me tangere* 1474a: *Audiens haec, Maria non diutius dubitavit, sed credit Christo ...: nam granum sinapis, quod in cordis ejus horto bonus hortulanus seminaverat Jesus, illico radicatum, crevit in arborem magnam* (Matth. XIII, 31; Luc. XIII, 19) *firmissimae fidei; creditique indubitanter, quem videbat Christum Filium Dei, verum esse Deum, quem dilexerat viventem; vere a mortuis resurrexisse, quem viderat morientem; vere Deo Patri aequalem esse, quam quaesierat in sepulcro jacentem*. Auch hier wurde offenbar Augustinus rezipiert. – Interessant ist zudem, wie (Pseudo-)Hrabanus mit den in der Literarkritik herausgestellten Spannungen umgeht: *Currunt discipuli, Maria sequitur* (1469b). Sie stellen den Grabbefund fest: *et crediderunt sublatum Dominum, ut Maria dixerat* (1469c-1470a). Während die Jünger zurückkehren, bleibt Maria.

⁸¹ Manches erinnert an die Linie Augustinus – Gregor – Odo, z. B. die Erklärungen zu V. 17 (1473-1475), die Allegorie des Gärtners (1474a) oder die Eva-Typologie (1475-1477).

⁸² Siehe Anm. 38 zu Abschnitt 16.

gelizavit, et ascensionem futuram sola prophetavit ... (1476b).

geschehenen Auferstehung als Erste verkündete und die zukünftige Himmelfahrt allein prophezeite ...

Nach seiner Wiedergabe der Osterberichte fasst (Pseudo-)Hrabanus zusammen (1479c):

*Multipli enim divinae dignationis prae-
mio ditata est,
dum prima apparitione sola glorificata
est;*

dum apostolatus honore sublimata est;

*dum anastasis Christi evangelista insti-
tua est;*

*dum prophetissa ascensionis ad apo-
stolos destinata est.*⁸³

Mit vielfacher Auszeichnung göttlicher Würde ist sie nämlich bereichert worden, indem sie als Erste allein durch eine Erscheinung gerühmt worden ist;

indem sie durch die Ehre des Apostolats erhöht worden ist;

indem sie als „Evangelistin“/Frohbotschafterin der Auferstehung Christi eingesetzt worden ist;

indem sie als Prophetin der Himmelfahrt zu den Aposteln bestimmt worden ist.

Wie bei Honorius⁸⁴ erhält sie auch einen Platz bei der Himmelfahrt Jesu⁸⁵ (mit Verkündigungsauftrag; 1482-1484), nach welcher sie unter der physischen Abwesenheit Jesu leidet (1485f.), und zu Pfingsten (1487); hier schließen sich die in der Apg berichteten Ereignisse an (vgl. insbesondere Apg 1-8). Nach der Aufteilung der Missionsgebiete (1491) begleitet sie Maximinus in den Westen, in der Christianisierung der Provence setzt sie ihre Rolle als Apostolin fort (zu ihrer Predigtstätigkeit in Aix, unterstützt durch Wunder, siehe 1494-1496).

Im Kontext ihrer nachösterlichen Verkündigungstätigkeit erfolgt der Kommentar:

Oportet igitur, ut sicut anastasis Christi apostola destinata est ad apostolos⁸⁶, et ascensionis eius prophetissa, sic et credentium in toto orbe fieret evangelista (1495b-c).

Es ist also nötig, dass sie, wie sie als Apostolin der Auferstehung Christi bestimmt worden ist zu den Aposteln und als Prophetin seiner Himmelfahrt, so auch „Evangelistin“/Frohbotschafterin der Glaubenden auf der ganzen Welt werde.

Vor ihrem Tod erscheint Jesus der Sehnsuchtsvollen mit einer Schar von Engeln (1502a-c), die Sterbende wird *specialis amica Domini, et apostola Sal-*

⁸³ Gliederung und Hervorhebungen durch die Verfasserin.

⁸⁴ Siehe PL 172,981b: *De ea etiam fertur quod postquam Dominum cum aliis discipulis coelum ascendere viderit, Spiritumque sanctum cum aliis acceperit ...*

⁸⁵ Siehe 1484c: *... sicut resurrectionis conscia in horto, sic ascensionis testis in monte*

⁸⁶ Ähnlich wurde sie bereits in einem Vergleich mit dem Täufer charakterisiert: *... atque apostolis ipsis apostolam destinavit (1485b)*. Vgl. auch die Formulierung am Ende der Magdalenenpredigt von Odo (PL 133,721b-c; allerdings ohne den Titel *apostola*).

vatoris⁸⁷ (1502c) genannt. Maximinus bestattet ihren Leichnam und lässt eine Basilika über ihrem Grab bauen (1502c). Indessen sieht Marta Engelschöre die Seele ihrer Schwester in den Himmel tragen (1503a); bevor sie selbst den ersehnten Tod erleidet, erscheint ihr die *apostola Christi Domini Salvatoris* (1503-1505, Zitat 1503c-d). Maximinus verfügt, dass er neben Maria Magdalena bestattet werde (1507a). Die Vita schließt abgesehen von dessen Tod mit dem Hinweis, dass dieser heilige Ort des nach ihm benannten Klosters (Saint-Maximin) von keinem König oder Fürsten mit Waffen betreten werden soll – aber auch von keiner Frau (1508a).⁸⁸ Diese Notiz ist im Blick auf Spekulationen über Autorschaft und Zeitumstände, welche die Vita vielleicht sichtbar werden lässt, in Betracht zu ziehen. Maria von Magdala dient hier demgemäß als Symbol- und Identifikationsfigur in einem männlich-monastischen Kontext. Der Fokus liegt stets auf ihrem *exemplum conversionis*⁸⁹, ihrer Liebe⁹⁰, der Kontemplation.⁹¹ Dennoch ist ihre Porträtierung als Apostolin, Prophetin und Predigerin bemerkenswert.

Resümierend ist festzuhalten, dass von der Alten Kirche bis ins Mittelalter Frauen explizit als Apostolinnen bezeichnet wurden (neben Maria von Magdala und den anderen Osterbotinnen auch die Samaritanerin⁹² sowie insbesondere Junia⁹³), obwohl das Ikon Apostolatsverständnis mit seiner Reduktion des ApostelInnenkreises auf die Zwölf eine ausgeprägte Wirkungsgeschichte entwickelt hatte. „Dieser Befund erweist diese Ausleger als Vertreter eines weiteren ApostelInnenbegriffs und zeigt eine enge Verwobenheit des ἀπόστολος-Titels mit missionarischem Primärwirken. Solche Kommentierungen bewahren nicht nur die Erinnerung daran, daß Frauen ebenso wie Männer Jüngerinnen Jesu und erste Verkündigerinnen des Evangeliums waren, sondern unterstreichen auch die Faktizität und Legitimität solchen Tuns.“⁹⁴

⁸⁷ Vgl. auch die Reihe typischer Appositionen in 1488a: ... *Maria videlicet Magdalena, specialis amica Filii Dei, et ministrarum ejus primiceria, apostolorum apostola* ...

⁸⁸ *Femina, vero, nulla, unquam, alicujus temeritatis audacia in illud sanctissimum templum ingredi praesumpsit, cujuscunque conditionis, ordinis, aut dignitatis haberetur* (kursiven Originaltext gebe ich in umgekehrter Weise wieder).

⁸⁹ In 1489c wird der damalige Predigtstil in die urchristliche Verkündigungspraxis übertragen, später verweist die predigende Maria Magdalena auf ihr eigenes Beispiel (1495a).

⁹⁰ Bereits der Prolog entfaltet die gegenseitige Liebe Marias und ihrer Geschwister zu Jesus.

⁹¹ Schaberg, *Thinking 189*, kommentiert ihre ambivalente Rolle: „... she offers no real challenge to the hierarchy of the medieval church, subordinating herself in the story to Peter and to Maximinus ..., and living a life more contemplative than active. Authorized by the risen Christ, she strangely has no official authority.“

⁹² Dazu in II.2.1.4.

⁹³ Erst ab dem Hochmittelalter wurde die einzige im NT explizit als Apostolin bezeichnete Frau zum Mann gemacht.

⁹⁴ Eisen, *Amtsträgerinnen* 55f.

3.3. Ikonographische Darstellungen der Apostolin

3.3.1. Die apostola apostolorum (Joh 20,18)

Im 11. und 12. Jahrhundert tauchen neben dem – was die Ikonographie von Joh 20,1-18 betrifft⁹⁵ – dominanten Bildtypus des *Noli me tangere*⁹⁶ auch Darstellungen auf, die sich an Joh 20,18 orientieren und Maria von Magdala in ihrer Rolle als *apostola apostolorum* porträtieren – wie etwa die Illustration in einem Psalter aus der englischen Abtei St. Albans (1. Hälfte 12. Jahrhundert, fol. 31b, *Abb. 1*), welche in einem ornamentierten Rahmen die Szene der österlichen Verkündigung durch Maria von Magdala zeigt.

Die am oberen Bildrand erscheinende Stadtarchitektur lokalisiert die Szene in Jerusalem; weitere architektonische Elemente (Zinnen und ein Rundbogen) heben den Vordergrund mit den Figuren, welcher durch eine Säule gegliedert ist, von diesem Hintergrund ab. „Bereits dieses kompositorische Zueinander von Innen und Außen verbunden mit der planvollen Strenge der Figurenkonstellation betont den offiziellen Charakter dieser Darstellung“⁹⁷, Jesu Auftrag entsprechend. Die gelängten Figuren deuten auf byzantinische Einflüsse. Maria von Magdala wird in dieser Zeit mit bedecktem Haupt, in antikisierendem langen Kleid und Mantel dargestellt.⁹⁸

Da die mittelalterliche Malerei noch nicht von der Zentralperspektive geprägt ist, offenbaren die Größenverhältnisse Rang und Bedeutung der dargestellten Personen im Verhältnis zueinander. In diesem Sinne erscheint besonders beachtenswert, dass Maria von Magdala auf einer Ebene mit den (männlichen) Jüngern steht, Petrus, der unter den Elf die erste Position einnimmt, direkt gegenüber. Ebenso verdeutlichen die Zuweisung eines eigenen Bildfeldes, welches sie in voller Höhe einnimmt, sowie die schmückende Farbgebung ihre herausragende Rolle; auf weitere Attribute verzichtet die Darstellung. Ihre Autorität liegt im verkündigten Wort, worauf der lebhafteste Redegestus hinweist: Der erhobene Zeigefinger der Rechten und die leicht ausgestreckte linke Hand charakterisieren sie als eine Lehrerin, welche ihren Zuhö-

⁹⁵ In der unveröffentlichten Fassung der vorliegenden Arbeit findet sich eine ausführlichere Behandlung der ikonographischen Rezeption der Stelle in Mittelalter und Neuzeit.

⁹⁶ Die Ikonographie der Begegnungsszene Marias von Magdala mit dem Auferstandenen wird vor allem durch Joh 20,17 bestimmt, wobei die – nicht ganz korrekte, aber wirkungsgeschichtlich dominante – lateinische Übersetzung der ersten Worte Jesu *noli me tangere* diesem Bildtypus, der „seit karolingischer Zeit im Abendland nachzuweisen ist“ (Schiller, Ikonographie 95), den Namen gibt. (Mehr dazu ebd. 95ff.; Holl, *Noli me tangere* 332ff.)

⁹⁷ Burrichter, Erkenntnis 180.

⁹⁸ Vgl. Anstett-Janßen, Maria Magdalena 518. Im Unterschied zu den Jüngern trägt sie außerdem in allen drei hier besprochenen Miniaturen Schuhe.

ern die Botschaft des Auferstandenen verkündet und erklärt. Aufmerksam lauschend, neigen die Jünger die Köpfe ihr zu und nehmen ihre Worte mit Erstaunen (ersichtlich an ihrer Mimik) auf. Dass ihre Botschaft jedoch rechtmäßig und autorisiert ist, „garantieren nicht zuletzt die Bücher, die gleich drei der Apostel tragen: Die Verkündigung der Maria Magdalena ist gemäß der Heiligen Schrift.“⁹⁹

Der Albani-Psalter entstand vermutlich im Auftrag der Christina von Markyate, einer Einsiedlerin, nach 1145 erste Priorin von Markyate. Die Buchmalerei mit dem Motiv der *apostola apostolorum* verweist „auf einen Lebensentwurf, der für (gebildete und wohlhabende) Frauen des Hochmittelalters von besonderem Interesse war“¹⁰⁰, insofern dieses Bild Marias von Magdala ein Rollenmodell vorzeichnet, „das Frauen jenseits der Ehe und der Familie eine gottgefällige *und* selbstbestimmte Lebensform ermöglicht“¹⁰¹.

Eine ähnliche Figurenkonstellation präsentiert eine Miniatur des Evangeliiars Heinrichs des Löwen (2. Hälfte 12. Jahrhundert, *Abb. 2*)¹⁰². Dieses Mal stehen sieben Jünger rechts von der Verkünderin, die dynamisch vor sie tritt (vgl. Joh 20,18: ἔρχεται ἀγγέλλουσα) und auf einer Erdscholle wie auf einem Podest steht. Ihr zuhörend, wenden fast alle ihre Köpfe Maria von Magdala zu. Die Spruchbänder geben einen Teil der Ostersequenz *Victimae paschali laudes* (Wipo von Burgund, † ca. 1050) wieder.¹⁰³ So besagt die Banderole

⁹⁹ Burrichter, Erkenntnis 181.

¹⁰⁰ Burrichter, Erkenntnis 181.

¹⁰¹ Burrichter, Erkenntnis 181.

¹⁰² Dazu Schiller, *Ikongraphie* 99, 286 (Anm. 302), 428f. Das Evangeliar wurde im Auftrag des Herzogs in der Benediktinerabtei Helmarshausen gefertigt und war als Stiftung für den Braunschweiger Dom bestimmt.

¹⁰³ Seit dem 10. Jh. nahm Maria von Magdala ihren Platz in der Drei-Marien-Gruppe der *Visitatio sepulchri Christi* ein, aus welcher sie sich später durch die Einführung der Sequenz *Victimae paschali laudes* als Kündlerin des Ostergeschehens herauslöste. Etwa um 1100 gewann sie mehr Raum durch „eine selbständigere Rolle in der Erscheinungsszene: in dem liturgisch-biblischen Dialog der Maria-Rabboni- und Noli-me-tangere-Szene“ (Hansel, *Magdalenenkult* 48; vgl. Janßen, *Maria Magdalena* 39). Aus den Wechselgesängen der Osterliturgie entwickelten sich geistliche Dramen, welche seit dem 10. Jh. von Klerikern im Chor der Kirche dargestellt wurden. Etwa ab dem 13. Jh. wuchsen diese allmählich aus dem Kirchenraum heraus und wurden, erweitert um zahlreiche phantasievolle Szenen, zum Volksschauspiel. (Vgl. Gössmann, *Maria Magdalena* 68; Duby, *Héloïse* 46f.) Während die frühen Osterspiele die Funktion Marias von Magdala als österliche Verkünderin akzentuierten (etwa das Prager Osterspiel oder auch noch das deutsch-lateinische Trierer Osterspiel Ende 13. Jh.), betonten die späteren Passionsspiele weit stärker ihre Rolle als Sünderin, indem zu den bisherigen Magdalenen szenen der Osterfeiern und -spiele die Szenen vom weltlichen Leben und der Bekehrung hinzutraten, erstmals in dem ältesten erhaltenen Passionsspiel von Benediktbeuern Ende 13. Jh. In den Passionsspielen des 14.-16. Jh., wo das Element der Unterhaltung immer mehr an Bedeutung gewann, wurde dann – mit entsprechender Wirkung auf die

der Jünger, die der erste, vermutlich Petrus, hält und auf dessen Inhalt der Jünger rechts außen deutlich zeigt:

<i>Dic nobis Maria,</i>	Sag uns, Maria,
<i>Quid vidisti in via?</i>	was hast du auf dem Weg gesehen?

Maria antwortet:

<i>Sepulcrum Christi viventis</i>	Das Grab Christi, des Lebendigen,
<i>Et gloriam vidi resurgentis ...</i> ¹⁰⁴	und die Herrlichkeit des Auferstandenen habe ich gesehen.

In den Medaillons, welche den Hintergrund für die Osterbotin abgeben, sind Adler zu erkennen. „Sie dürften – wie auf dem Noli-me-tangere-Relief der Bronzetür in Hildesheim – absichtlich an diese Stelle gesetzt sein, um als Himmelfahrtssymbol auf die Joh 20,17 Magdalena aufgetragene Botschaft an die Jünger hinzuweisen.“¹⁰⁵

Die untere Bildreihe blendet zurück zur Szene der Begegnung mit dem Auferstandenen und zum Dialog mit den Engeln, welche auf einem offenen Sarkophag sitzen (der aufgerollte Stoffballen zwischen ihnen erinnert an die konkurrierende Grabesszenerie in Joh 20,5-7) und Maria, die sich die linke Hand vor das traurige Gesicht hält, nach dem Grund ihres Weinens fragen (wobei hier bereits auch Jesu zweite Frage aus V. 15 auftaucht). Links davon findet sich keine eigentliche „Noli me tangere“-Szene, wie die Spruchbanderolen verdeutlichen: Auf Marias Bitte aus V. 15, die ihr Missverständnis zum Ausdruck bringt (ihre Haltung der Proskynese verweist jedoch schon auf das spätere Erkennen Jesu), folgt gleich der Auftrag des Auferstandenen aus der zweiten Hälfte von V. 17.¹⁰⁶

Die beiden unteren Eckmedaillons mit der Gegenüberstellung *Ecclesia Sponsa – Synagoga* (oben: David – Salomo) verbildlichen, wie die Hild-Zitate zeigen, die seit der frühen Patristik geläufige Typologie im Zusammenhang mit der Osterbotin.

bildende Kunst – das sog. „Weltleben“ der Sünderin samt Bekehrung zunehmend stärker gewichtet und umso phantasievoller ausgestaltet. (Dazu Janßen, Maria Magdalena 39-42; Anstett-Janßen, Maria Magdalena 532f.; Hansel, Maria-Magdalena-Legende 42 [Anm. 73], 124-127; Gössmann, Maria Magdalena 68f.)

¹⁰⁴ Die Fortsetzung von Marias Osterbotschaft lautet in der Sequenz *Victimae paschali laudes*, welche nach der tridentinischen Reform beibehalten wurde (bis heute): *Angelicos testes, / Sudarium et vestes. / Surrexit Christus spes mea, / Praecedet suos in Galilaeam*. (Neben Reminiszenzen der Jüngerszene zeigen sich auch Anklänge an Mk 16,7; Lk 24,35.) Auf das Zeugnis der Apostolin folgt das österliche Glaubensbekenntnis ihres Auditoriums.

¹⁰⁵ Schiller, Ikonographie 99.

¹⁰⁶ Diese umgekehrte Bildfolge (von rechts unten nach links oben) zeigt sich etwa auch bei den Kirchenfenstern von Chartres (dazu unten).

Im Ingeborg-Psalter (um 1200, *Abb. 3*)¹⁰⁷ sitzen die Zwölf, während Maria von Magdala verkündet: *vidi dominus* (siehe das kleine Spruchband). Darüber ist die Emmausszene dargestellt.

Die Beispiele aus der englischen, deutschen und französischen Buchmalerei deuten auf die Verbreitung des Motivs im 11./12. Jahrhundert¹⁰⁸, wohingegen im Spätmittelalter das Bildthema zurücktritt.¹⁰⁹

3.3.2. Relecture im südfranzösischen Legendenkreis: Die „Apostolin Frankreichs“

Im 12. Jahrhundert zeigen sich erste Ansätze einer Verbildlichung der Magdalenenvita, wobei Szenen aus der Vita Christi für die Heilige zusammengestellt werden und von ihrem Leben her einen neuen Sinn erhalten. Ab dem 13. Jahrhundert kommen Szenen aus der Legendenüberlieferung hinzu.¹¹⁰ In Entsprechung zur südfranzösischen Vita apostolica tritt Maria Magdalena in etlichen Darstellungen auch als Predigerin auf.

Ein schönes Beispiel für einen Bildzyklus, welcher biblische und legendarische Szenen kombiniert, bietet die florentinische Magdalenentafel von einem anonymen Meister (um 1280; *Abb. 4*). Das große Bild präsentiert als frontale Ganzfigur Maria Magdalena als haarummantelte Büßerin, deren Schriftrolle sie als Typos der SünderInnen erweist:

¹⁰⁷ Dazu Schiller, *Ikonographie* 99, 286 (Anm. 301), 429. Der Psalter wurde für Ingeborg von Dänemark, die zweite Ehefrau des französischen Königs Philipp II. August, angefertigt und bietet mit seinen 51 Miniaturen ein bedeutendes Beispiel frühgotischer Buchmalerei.

¹⁰⁸ Auch in der Glasmalerei der Kathedrale Notre Dame in Chartres tritt Maria von Magdala als *apostola apostolorum* auf: Im Passionsfenster unter der Westrose (12. Jh., noch aus der romanischen Kathedrale) steht sie im zweiten Rundbild oben links drei Jüngern gegenüber (der erste ist Petrus, welcher beide Hände abwehrend erhebt). Da sich rechts davon eine *Noli me tangere*-Darstellung findet (siehe die Gartenszenarie; vielleicht liegt aber eine Harmonisierung mit Mt 28,9f. vor), dürfte es sich um die Szene aus Joh 20,18 handeln (und nicht etwa 20,2). Eine ähnliche Bildfolge wie die Miniatur im Evangeliar Heinrichs des Löwen zeigt das mittlere Rundbild des Magdalenenfensters (Anfang 13. Jh.), welches im übrigen Bildprogramm bereits ihre biblisch-legendarische Vita präsentiert: Während in der oberen Hälfte Maria von Magdala der Jüngergruppe die Osterbotschaft verkündet, begegnet sie darunter einem Engel am Grab (hier links) sowie (rechts) dem (entsprechend Joh 20,17 nach oben weggehenden) Auferstandenen (in einem stilisierten Garten, wobei die gespiegelte Magdalenfigur hier dem Evangelientext gemäß *steht*).

¹⁰⁹ Vgl. Schiller, *Ikonographie* 99.

¹¹⁰ Der Schwerpunkt liegt zunächst in Frankreich, später in Italien (vgl. z. B. auch Giottos Magdalenenzyklus in der Unterkirche von San Francesco in Assisi, Anfang 14. Jh.) und Deutschland (siehe etwa das Altarbild des Lucas Moser in Tiefenbronn, 1431). Vgl. Anstett-Janßen, *Maria Magdalena* 527ff.; Krems, *Maria Magdalena* 1342.

*Ne despe(re)tis
vos qui peccare soletis
exemploque meo
vos reparate Deo.*

Verzweifelt nicht,
ihr, die ihr zu sündigen pflegt,
und nach meinem Beispiel
versöhnt euch mit Gott!

Die acht kleinformatigen Bilder links und rechts daneben stellen Szenen aus den Evangelien und dem südfranzösischen Legendenkreis dar. Zunächst kennzeichnen die drei im ikonographischen Programm Maria Magdalenas typischen biblischen Szenen Lk 7; Joh 11; Joh 20 deutlich die westkirchliche Mischgestalt (erste Bildreihe sowie zweite Bildreihe links). Entsprechend der Legendenüberlieferung führt Maria von Magdala ihren apostolischen Auftrag in Frankreich aus (zweite Bildreihe rechts). Der Redegestus der Missionarin, die vor dem Hintergrund einer Stadtarchitektur Frauen und Männer den Glauben lehrt, erscheint dabei parallel zu dem des Auferstandenen in der links befindlichen *Noli me tangere*-Szene. Anschließend folgen Motive der *Vita eremitica* der Heiligen, die sich nach der Evangelisierung der Provence in eine Felsgrotte zu asketischem Dasein zurückzieht (dritte Bildreihe: Erhebung durch Engel zu den sieben Gebetszeiten, wunderbare Speisung). Die vierte Bildreihe zeigt die letzte Kommunion und das Begräbnis.¹¹¹

Die *Elevatio*-Szene stellt in der Ikonographie insbesondere ab dem Spätmittelalter ein beliebtes Motiv dar. Erweist sich das jahrzehntelange asketische Bußleben als Motivtransfer von der Legende der *Maria Aegyptiaca*, deutet die Darstellung beider mit dem Haarkleid – vom Haar umhüllt¹¹² oder am ganzen Körper behaart¹¹³ – wiederum auf die Legende der heiligen Agnes¹¹⁴.

¹¹¹ Wie die *Aegyptiaca* wird Maria Magdalena während ihres Bußlebens von einem Priester entdeckt, der ihr später die letzte Kommunion reicht. In den Kreis der provenzalischen Legenden wurde die *Vita eremitica* im späten 12. Jh. aufgenommen (vgl. Hansel, *Magdalenenkult* 54f.) – in erweiterter Form, mit Maximinus, den die Legendenüberlieferung zum ersten Bischof von Aix macht, als dritter handelnder Person (letzte Kommunion, Bestattung).

¹¹² Siehe beispielsweise die entsprechenden Darstellungen Maria Magdalenas in der Unterkirche von San Francesco in Assisi: Neben der Realisierung des Motivs im Bildzyklus der Magdalenenkapelle ist auch auf die Nikolauskapelle hinzuweisen, wo die Büsserin im Haarkleid und Johannes der Täufer einander links und rechts des Bogens gegenüberstehen. Außerdem die ausgemergelte Gestalt der Büsserin bei Donatello (Mitte 15. Jh., Orvieto, Museo dell' Opera del Duomo). Ab dem 15./16. Jh. verändert sich der Bildtyp in Richtung teilweiser bis zu völliger Nacktheit, vom deutschen Raum ausgehend (vgl. den Holzschnitt von Albrecht Dürer [um 1505], ferner beide Heiligen bei Hans Baldung Grien [1511/1512, Historisches Museum Basel]), und wird ab der Renaissance (z. B. Tizian) zunehmend erotisch formuliert.

¹¹³ So die Holzfigur von Tilman Riemenschneider (um 1490, München, Bayerisches Nationalmuseum) oder der Magdalenenaltar von St. Korbinian, Thal-Assling, Tirol (1498).

¹¹⁴ Vgl. Maisch, *Maria Magdalena* 56; Haskins, *Jüngerin* 146; Anstett-Janßen, *Maria Magdalena* 519; Imbach, *Schein* 182.

Im Bereich der bildenden Kunst entstand der Typus der Büsserin und Eremitin im 13. Jahrhundert unter franziskanischem Einfluss in Italien und fand zunehmend Verbreitung in Deutschland, Spanien und Frankreich.¹¹⁵

So taucht die haarummantelte Eremitin etwa auch in einem spätmittelalterlichen Fresko der Kapelle Saint-Érige in Auron in den südfranzösischen Alpen auf (*Abb. 5*), von zwei Engeln in den Himmel gehoben. Die Noli me tangere-Szene rechts oberhalb bietet das klassische Motivprogramm: Wie auf der florentinischen Magdalenen Tafel kniet Maria von Magdala in seitlicher Position links vor dem Auferstandenen, der ein Stabkreuz hält, in einer Gartenszenerie. Auch in diesem Magdalenenzyklus¹¹⁶ setzt die Zeugin des Auferstandenen ihren apostolischen Auftrag in Frankreich fort, wobei die Größe des Bildfeldes über der Nische in Verbindung mit der architektonischen Gestaltung eine besondere Hervorhebung der Missionarin der Provence bewirkt.

Noch Anfang des 16. Jahrhunderts wird Maria von Magdala von einem Schweizer Meister als Lehrerin des Glaubens porträtiert: Während sie in den beiden zuvor besprochenen Darstellungen im Freien Männern und Frauen das Evangelium verkündet (in Saint-Érige auf der Wiese), predigt sie im Donauschinger Bild von der Kanzel einer romanischen Kirche (*Abb. 6*).

Doch verdrängt in der Neuzeit die Sünderin mit der legendarischen Biographie zunehmend die Apostolin. Maria Magdalena verliert ihren Heiligenschein. Wie ein Blick auf das dominierende Bildprogramm zeigt, kommt vermehrt eine sexuelle Komponente ins Spiel. An die Stelle der vorbildhaften Heiligen und mächtigen Fürsprecherin tritt die biblische femme fatale, Projektionsgestalt für erotische Phantasien.¹¹⁷ Die Büsserin wird vom Himmel auf die Erde geholt, aus der von Engeln Getragenen in mystischer Ekstase wird die gefallene Frau¹¹⁸ am Boden.¹¹⁹ Die österliche Verkünderin des Le-

¹¹⁵ Vgl. Anstett-Janßen, Maria Magdalena 519; Krems, Maria Magdalena 1342.

¹¹⁶ In der Darstellung links gegenüber der Noli me tangere-Szene liegt Maria Magdalena in einem Sarkophag, vor dem Marta und Maximinus stehen. Darüber hinaus enthält die Apsis ein Christusmedaillon. Unten in der Nische scheint die Kreuzigungsszene auf.

¹¹⁷ Seit dem Beginn des 16. Jh. führt der Typus der (halb-)nackten Büsserin aus der ausschließlich kirchlichen Kunst in den privaten, höfischen bzw. bürgerlichen Bereich.

¹¹⁸ Als solche ist sie bereits ab dem Mittelalter Schutzpatronin „gefallener“ Mädchen und Frauen (man denke an die verbreiteten Magdalenenklöster, -häuser und -asyle im Dienst der „Magdalenenfürsorge“).

¹¹⁹ Die (halb-)nackte, junge, betörend schöne Frau, die, zum Teil mit tränenvollem Blick gen Himmel, in einsamer Landschaft posiert (im Barock häufig liegend), wobei ihre körperlichen Reize von den losen Haaren und tief fallenden Hüllen mehr betont als verdeckt werden, wird zum bevorzugten Darstellungstypus – welcher freilich eher auf die verführerische Sünderin als die nunmehrige Büsserin verweist.

bens wandelt sich in die vom Tod kündende Sünderin.¹²⁰ In den Darstellungen des kirchlichen Bereiches wird die joh Szene allmählich privatisiert, so dass aus der aktiven „Impulsgeberin der christlichen Bewegung“¹²¹ die Frau zu Jesu Füßen wird, ein Bild passiver Innerlichkeit, ohne Auftrag und Sendung.¹²² Dabei treten in den vielfältigen künstlerischen Ausdrucksformen nicht nur die zeitbedingten Magdalenenvorstellungen zu Tage, sondern die variierenden Porträts Marias von Magdala erweisen sich darüber hinaus als Kristallisationspunkte des jeweiligen Frauenbildes einer Epoche.

Erst seit dem Ende des 20. Jahrhunderts kommt in manchen Magdalenen-darstellungen, angeregt durch die feministische Exegese, wieder die biblische Verkünderin zum Vorschein.¹²³

¹²⁰ Daher zählt (insbesondere in barocken Darstellungen) der stereotyp auftretende Totenschädel, als *Memento mori* Symbol für die Vergänglichkeit des Irdischen, zu ihren Hauptattributen (neben dem Salbgefäß, dem Kruzifix als Hinweis auf ihre Liebe zu Jesus und ihre Versenkung in sein Leiden und seinen Tod sowie einem Buch, das die *vita contemplativa*, nun weniger ihre Missionstätigkeit, versinnbildlicht). Im Barock erweist sich das Sinnbild verführerischer Schönheit gleichzeitig als weltflüchtige Eremitin und melancholische Philosophin, welche über die allgemeine Todesverfallenheit meditiert und so die gebrochene Welt- und Lebenserfahrung der Zeit symbolisiert (dazu Maisch, Maria Magdalena 73ff.).

¹²¹ Maisch, Maria Magdalena 163.

¹²² Der joh Dialog, bei welchem beide Gesprächspartner *stehen* (vgl. Joh 20,11.14; sonst wird nur berichtet, dass sie sich ins Grab bückt [V. 11], von den Engeln ab- und Jesus zuwendet [V. 14/16]), geriet bei der Ikonographie relativ bald ins Hintertreffen. Doch die frühen Belege der *Noli me tangere*-Szene postieren Maria von Magdala – in Entsprechung zum Text – meist stehend (wenngleich fast immer in gebeugter Haltung).

¹²³ Ein Beispiel einer zeitgenössischen Realisierung der Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen, welche die feministische Forschung rezipiert, repräsentiert etwa die von Minna Antova gestaltete Maria-von-Magdala-Kapelle in Graz (Hauskapelle des Ausbildungszentrums für Soziale Berufe der Caritas). In einer Fensternische (was ihre Bewegung nach außen symbolisiert) begegnet den Betrachtenden die Apostolin, deren Verbundenheit mit Jesus als Erstzeugin seiner Auferstehung zur Darstellung kommt. Die über das Bild verteilten Schriftzeichen stammen aus dem Schluss des *EvMar*, von dem sich – neben Passagen aus Joh 20 und dem sekundären *Mk*-Schluss etwa – auch ein Textzitat auf einem an derselben Wand befindlichen, verschiebbaren Glasstreifen findet; am unteren Rand prangt der Titel *apostola apostolorum*. Siehe außerdem die von Lucy D’Souza, einer indischen Künstlerin, gestaltete Darstellung der Szene aus Joh 20,18 auf dem *Misereor*-Hungertuch „Biblische Frauengestalten – Wegweiser zum Reich Gottes“ (1990/91); dazu Maisch, Maria Magdalena 189 (Abb. ebd. 68).

V. SCHLUSSBILANZ: EINE SYMBOL- UND IDENTIFIKATIONSFIGUR IM SPIEGEL DER ZEIT

Rezeption geschieht nicht im luftleeren Raum, sondern erfolgt in einem bestimmten Kontext, der die spezifische Weise des Rezipierens beeinflusst und prägt. Die jeweilige Weltsicht spiegelt sich darin wider und wird andererseits legitimiert und bestätigt. Wechselnde historische Bedingungen rufen unterschiedliche Rezeptionen hervor. Dabei können neue Perspektiven Bisheriges auf eine andere Ebene heben, in Frage stellen oder ursprünglichere Gehalte wieder freilegen. Auslegungstraditionen stehen im Fluss, nur so erhält die Überlieferung ihre Kraft und Lebendigkeit.

Allerdings ist im Hinblick auf die Rezeptionsgeschichte einer Erzähltradition kritisch zu hinterfragen, welche Mechanismen und Interessen die spezifische Sinnkonstitution leiten. Da sich der Akt des Rezipierens nicht als wertfreier, neutraler Prozess konstituiert, sondern auch die geltenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse einfließen, ist ein kritischer Blick auf die mit den jeweiligen soziohistorischen Bedingungen verbundenen rezeptionssteuernden Interessen und Ideologien zu lenken. Dies gilt nicht nur für die Lektüre von Texten, sondern auch schon für deren Entstehungsprozesse. Da diese bei antiken Schriften meist im Dunkeln liegen, sind hier vielfach nur Spekulationen möglich. Auf festerem Terrain befinden wir uns mit der Frage, welche Sinnmöglichkeiten in Texten angelegt sind und welche in der Rezeption verwirklicht wurden und werden – wobei diese nicht in herrschaftsfreiem Raum stattfindet. Letztlich geht es darum, die Texte anhand ihrer Rezeptionen daraufhin zu befragen, ob sie befreiend oder unterdrückend wirken – und ob vielleicht emanzipatorische Impulse der Texte in deren Wirkungsgeschichte verschüttet worden sind.

Wenn diese grundsätzlichen Überlegungen auf die Gestalt Marias von Magdala angewandt werden, welche im Lauf der Geschichte stark differierende Rezeptionen erfuhr, tritt die zeitbedingte Kontextualität der vielfältigen Magdalenentraditionen ans Licht. In verschiedenen Epochen und Situationen diente Maria von Magdala als Typus, Symbolfigur und Rollenmodell. Dass die Apostolin schließlich durch die Sünderin verdrängt wurde, geschah nicht einfach aufgrund harmloser, zufälliger Verwechslungen, sondern hat wesentlich mit den Genderkonstruktionen patriarchaler Gesellschaftsformen zu tun (vgl. die vorausgehende Eva-Typologie). Den späteren Identifikationskonzepten ist jedoch die biblische Gestalt der Jüngerin und Apostolin entgegenzuhalten. Wider das Vergessen der männlichen Auslegungsgeschichte erinnert feministische Kritik an die weiblichen Ursprünge des Christentums.

Der neutestamentliche Befund zeigt, dass Maria von Magdala als einzige konstant erwähnte Zeugin vom Anfang Jesu Wirkens in Galiläa bis zu seinem

Tod am Kreuz auftritt. Wenn auch ihre Nachfolge in den einzelnen Evangelien den jeweiligen theologischen Deutungskategorien entsprechend skizziert wird, belegen die differierenden Porträts übereinstimmend ihre prominente JüngerInnenschaft.¹ Ihre wesentlichste Funktion kommt beim Übergang von der vor- zur nachösterlichen Nachfolgegemeinschaft zum Vorschein. Insbesondere das JohEv bewahrt ihre Rolle als Erstzeugin des Auferstandenen und erste Verkünderin der Osterbotschaft. Somit erweist sie sich in den Evangelien als die wichtigste Garantin der Kontinuität von Leben, Tod und Auferstehung Jesu. Obwohl die Tradition der Protophanie vor Maria von Magdala in einem patriarchalen Kontext zurückgedrängt wurde, insofern mit der Berufung auf bestimmte Auferstehungszeugen (nicht aber die Zeuginnen) apologetische und legitimatorische Interessen verbunden waren,² fand diese Überlieferung Eingang in die Erzählwelt der Evangelien.³

In der Bewertung der apostolischen Autorität Marias von Magdala zeigen sich im Neuen Testament jedoch bereits Divergenzen. Während ihre apostolische ZeugInnenschaft etwa in der Liste von 1 Kor 15 unerwähnt bleibt und insbesondere bei Lk heruntergespielt wird, erhält die Erstzeugin des Auferstandenen im JohEv gerade im Osterzyklus eine tragende Rolle.

Im joh Kontext wird die Gestalt Marias von Magdala – anknüpfend an die historisch-traditionelle Basis – in die eigene theologisch-symbolische Darstellungswelt eingepasst, dennoch aber in ihrer ursprünglichen Bedeutung bestätigt. Als Trägerin joh Theologie erscheint sie als Symbolfigur für die joh Gemeinde, an welcher exemplarisch demonstriert wird, was JüngerInnenenschaft bedeutet. In einer Relecture der vorösterlichen JüngerInnenberufungen wird ihre Ostererfahrung als (erste) nachösterliche Berufung stilisiert – als Erste vollzieht sie die Wende von der vor- zur nachösterlichen JüngerInnenenschaft und lehrt die anderen die Botschaft des Auferstandenen.

Im JohEv treten aber auch andere weibliche Rollenvorbilder auf. So erweisen sich die Samaritanerin als Erstmissionarin ihrer Stadt, Marta als Theologin, die das joh Credo formuliert, und jene (wie bei Lk) als ihre Schwester vorgestellte Maria als paradigmatische Jüngerin, die Jesu Vorbild von die-

¹ Was etwa Mk mit den Stichworten ἀκολουθεῖν, διακονεῖν und συναναβαίνειν umreißt, beschreibt Joh durch die implizite und explizite Verbindung von Kommen, Suchen, Sehen, Erkennen, Bezeugen, Lieben.

² Die in Orig., Cels. 2,55 referierte Kritik beispielsweise verweist für eine spätere Zeit auf eine entsprechende Polemik gegen das Zeugnis von Frauen, bestätigt jedoch umgekehrt die Bekanntheit der Protophanie vor Maria von Magdala.

³ Vgl. dazu Ruschmann, Maria von Magdala 102: „Wenn die Erinnerung an die herausragende Rolle Marias im Kontext des Osterereignisses so stark war, dass sie nicht nur nicht übergangen werden konnte, sondern in unabhängigen Überlieferungssträngen bezeugt worden ist, dann darf dies als historische Reminiszenz gewertet werden.“

nender Liebe entspricht. Dass weibliche und männliche Identifikationsfiguren auf ihren Glaubenswegen in partnerschaftlicher Gleichberechtigung präsentiert werden, verweist auf ein alternatives ekklesiales Modell, insofern das transportierte Bild von JüngerInnenschaft (vgl. die inklusive Konzeption des Begriffs der μαθηταί) auf egalitäre Prinzipien in der gemeindlichen Praxis schließen lässt.

Aufschlussreich erscheint die Konkurrenz Marias von Magdala zu Petrus, die bereits in den neutestamentlichen Zeugnissen implizit zu Tage tritt. Was die Rolle des Petrus und der Zwölf betrifft, zeigen sich insbesondere bei Lk und Joh auffallende Unterschiede. Lk stellt deutlich den Primat des Petrus heraus (vgl. bei dessen Porträtierung die Ergänzungen, Streichungen und Modifikationen seitens der Lk-Redaktion gegenüber dem Mk-Petrusbild) und deutet auch im Osterkontext an, dass jenem die Protophanie des Auferstandenen zuteil wurde, während gleichzeitig die apostolische ZeugInnenschaft von Frauen deklassiert wird.⁴ Hingegen nivelliert Joh die Rolle des Petrus und der Zwölf im Vergleich zu den Synoptikern und spricht die Ersterscheinung des Auferstandenen klar Maria von Magdala zu.⁵ Dieser Befund bestätigt, dass mit dieser Erstzeugenschaft offensichtlich apostolische Ansprüche verbunden waren und bei der Frage der Protophanie spezifische Legitimationsinteressen ins Spiel kamen. Nur bei Joh, der den Begriff „Apostel“ meidet, findet sich die im Hinblick auf den patriarchalen Horizont widerständige Erzählung, die eine Frau als Erstzeugin des Auferstandenen in den Vordergrund rückt.⁶

In einigen gnostischen Apokryphen (EvMar, EvTh, PS) wird die apostolische Konkurrenz zwischen Maria von Magdala und Petrus explizit thematisiert. Wo beide in *einer* Schrift auftreten, stellt Petrus Marias Status – und damit den von Frauen allgemein – in Frage.⁷ Die beiden fungieren als Symbolfiguren für konkurrierende frühchristliche Gruppen, die sich auf unter-

⁴ Die vorösterliche Rolle Marias von Magdala scheint demgegenüber kein solches Problem darzustellen, wie die Hinweise des LkEv auf ein – wenngleich Brüche, Leerstellen und Ambivalenzen aufweisendes – Jüngerinnenkonzept vermuten lassen. Eine apostolische ZeugInnenschaft von Frauen wird jedoch Petrus und den Zwölf untergeordnet, welche im Lk-Doppelwerk als Fundament der nachösterlichen Gemeinschaft gelten.

⁵ Keine Schrift referiert Einzelchristophanien vor Petrus *und* Maria von Magdala (vgl. Brock, Mary Magdalene 102).

⁶ Die mt-Christophanie vor *zwei* Frauen erscheint demgegenüber eher wie eine Doppelung zur breit ausgeführten Angelophanie-Erzählung. Petrus erhält bei Mt zwar eine prominente Position (vgl. bes. Mt 16,16ff.), spielt im Osterkontext aber keine herausragende Rolle (vgl. auch Mt 28,7 diff. Mk 16,7); die Reue über seine Verzweiflung (Mt 26,75) ist sein letzter (Einzel-)Auftritt im MtEv.

⁷ Vgl. Brock, Mary Magdalene 102. Die manichäischen Psalmen sprechen allerdings *beiden* Figuren – in den Jünger-/Jüngerinnenlisten jeweils erstgenannt – eine Vorrangstellung zu.

schiedliche apostolische TraditionsträgerInnen berufen. In den Konflikttexten wird der geisterfüllten Lieblingsjüngerin der eifersüchtige Vertreter des männlichen Primats gegenübergestellt, wohingegen Maria von Magdala als Repräsentantin der Frauen in der Nachfolgegemeinschaft Jesu wie auch der Frauen in den Gemeinden die weiblichen Autoritätsansprüche verkörpert.

Doch trotz ihrer herausragenden Rolle in gnostischen Texten erscheint sie in diesem Kontext als problematische Identifikationsfigur, insofern sie ihre führende Position nur um den Preis ihrer „Weiblichkeit“ einnehmen kann. Wenn Gleichberechtigung für Frauen in der Gnosis (aber auch in der radikalen WandercharismatikerInnenbewegung) nur über eine asketische Lebensform jenseits der traditionellen weiblichen Rollenerwartungen möglich war,⁸ was bedeutete dieses elitäre Modell für den Großteil der Frauen in den Gemeinden, die im Familienverband typisch weibliche Rollen innehatten – und was bedeutet es für Frauen in Kirche und Gesellschaft heute?

Bereits die neutestamentlichen Spätschriften spiegeln sehr deutlich die historischen Konflikte in der Auseinandersetzung zwischen emanzipatorischer Praxis und einer ideologischen Propagierung traditioneller Lebensformen im Rahmen einer patriarchalen Gesellschaft. Angesichts der gegenwärtigen Krisen wäre demgegenüber eine Relecture des Joh Erbes an der Zeit. Insbesondere wenn die damaligen restriktiven Äußerungen und Patriarchalisierungsprozesse als Reaktion auf einen sozialen Anpassungsdruck von außen zu interpretieren sind,⁹ wäre im Hinblick auf die geänderten gesellschaftlichen Bedingungen eine Neuorientierung an jenen Ursprüngen, welche Impulse für emanzipatorische Entwicklungen freisetzen, vonnöten.¹⁰

Die homiletische und hagiographische Literatur der Patristik und des Mittelalters dokumentiert eine vielschichtige, keineswegs einheitliche Rezeption Marias von Magdala. Dabei treten einzelne theologische Lehrmeinungen sowie manche Elemente der legendarischen Überlieferung durchaus in Spannung zu restriktiveren kanonistischen Texten und dem etablierten kirchlichen Rechtsverständnis.

⁸ Dem entspricht im Mittelalter die asketische Bewegung, welche den Rückzug aus der Welt fordert (vgl. die Attraktivität der Klöster).

⁹ Dabei schwingt in solchen Erklärungsmodellen, sofern sie die Entwicklung als eine historisch *notwendige* bezeichnen, oft auch eine ideologische Legitimation des Patriarchats mit.

¹⁰ Vgl. auch Gollinger, Frauen 347: „Wenn Konsens darüber besteht, dass eine Diskriminierung von Frauen sich nicht auf Jesus berufen kann, dass vielmehr jesuanische Beispiele einer Gleichbehandlung von Frauen der gesellschaftlichen Akzeptanz untergeordnet wurden, so mahnt die gesellschaftliche Realität *unserer* Zeit eine Rückkehr zur Praxis Jesu an. (...) Die Kirche kann sich nur dann glaubhaft auf Jesus als unüberholbares Korrektiv berufen, wenn sie seinem Vorbild einen höheren Grad an Verbindlichkeit beimisst als der Anpassung früherer Gemeinden an die Erwartungen ihrer Umwelt.“

Die Protophanie des Auferstandenen vor Maria von Magdala wird in der Patristik nicht in Frage gestellt, sondern bestätigt. Allerdings wird vor dem Hintergrund des geltenden Lehrverbots für Frauen die apostolische Autorität Marias in ihrer ekklesialen Relevanz mit verschiedenen Strategien nivelliert. Als zweite Eva, Braut Christi und Typus der Kirche symbolisiert sie den neuen weiblichen Prototyp der Heilsgeschichte.

Im Zuge der religiösen Reformbewegungen des Hochmittelalters wird erneut ihr Apostolat akzentuiert. Doch wie ihre apostolische Rolle in der Patristik bereits mit der Eva-Typologie neutralisiert wurde („Eva wird Apostel“), überlagert in der mediävalen Magdalenenrezeption die Vorstellung der Sünderin das Gedächtnis der Apostolin und untergräbt ihre ursprüngliche Autorität. Wenngleich sie in der mittelalterlichen Magdalenologie als Prototyp der SünderInnen und Symbolgestalt der sich reformierenden Kirche eine wichtige Funktion innehat, wird sie schließlich vom Vorleben ihrer Legende eingeholt, das in Wirklichkeit nicht das ihre war.

Während im Mittelalter ihre ehemalige Sündhaftigkeit unter dem Aspekt von deren Überwindung betrachtet wird und sie aufgrund ihrer paradigmatischen Vorbildwirkung zu einer der beliebtesten Heiligen und mächtigsten Fürsprecherinnen avanciert, legt die Neuzeit die Betonung gerade auf die Sünde. Dabei verliert die Magdalengestalt ihre typologische Dimension und wird einerseits individualisiert, andererseits als Projektionsfigur für sexuelle Phantasien und Ängste¹¹ zum Spiegel des Frauenbildes der Zeit. Die in der mittelalterlichen Mystik verwendeten erotischen Bilder werden zunehmend ihrer Metaphorik entkleidet, die Darstellung der Entblößtheit verliert ihre Unschuld. Ab der Renaissance richtet sich der Fokus auf die liebende Sünderin und verführerisch schöne Büsserin, deren erotische Reize auch in der unterwürfigen (zugleich lasziven) Haltung reuiger Demut zum Vorschein kommen. Im sog. „Magdalenenmotiv“ pflegt und verfestigt die spätere profane Wirkungsgeschichte das kirchliche Bild der *magna peccatrix* (und findet bis heute medialen Niederschlag).¹² In der jüngeren Vergangenheit stehen Spekulationen um eine erotische Beziehung Maria Magdalenas zu Jesus im Vordergrund, welche ebenfalls auf traditionellen Geschlechterkonstruktionen basieren und Maria von Magdala als Jüngerin und Apostolin gerade *nicht* gerecht werden. Die erotischen Phantasien, die sich um Maria Magdalena als

¹¹ Dazu Maisch, Maria Magdalena 87: „Die Darstellung der nackten Büsserin oder der sich erniedrigenden Sünderin paßt nahtlos in das Denken einer Zeit, die die Frau als ‚Hexe‘ fürchtet ...“

¹² Zur Rezeption der Magdalenerin in der Literatur siehe etwa die entsprechenden Abschnitte bei Haskins, Jüngerin, und Maisch, Maria Magdalena (knappes Resümee im LThK-Artikel); außerdem Motté, Maria von Magdala; dies., Tränen 230-270. Schaberg, Fast Forwarding, analysiert kritisch die Porträts Marias von Magdala in Filmen.

Freundin und Geliebte Jesu ranken, entspringen vielfach dem heutigen Zeitgeist.¹³ So erweist sich die dem zeitbedingten Kontext angepasste Magdalenvorstellung, die zugleich als Prototyp des imaginären „Weiblichen“ das jeweilige Frauenbild widerspiegelt, als Produkt patriarchaler Ideologie.

Erst die Kalenderreform von 1969 sprach Maria Magdalena angesichts der wissenschaftlichen Neubewertung ihrer biblischen Person von der Unterstellung der Sündhaftigkeit frei, 1978 wurden die Beinamen *magna peccatrix* und *poenitens* aus dem Römischen Brevier gestrichen.¹⁴ Dennoch ist der Prostituiertenmythos¹⁵ fest im kulturellen Bewusstsein der abendländischen Christenheit verankert und widersetzt sich dem Gedächtnis der Apostolin.

Quer durch die Zeiten verband sich mit der Rezeption Marias von Magdala teilweise aber auch ein emanzipatorisches Potential. Abseits der dominanten Rezeptionslinien hielten sich in der Subkultur genuin biblische Magdalentraktionen.¹⁶ Vor allem ab dem 16. Jahrhundert wurde von verschiedenen Seiten immer wieder die „Magdalenenfrage“ erhoben.

Im gegenwärtigen Kontext stellt die wieder entdeckte Jüngerin, Zeugin und Apostolin Jesu eine neue Symbol- und Identifikationsfigur dar, von der Faszination, Befreiung und Veränderung ausgehen. Die Begegnung mit Maria von Magdala in biblischen Texten als der selbstbestimmten und mutigen Jüngerin, die sich entgegen den gesellschaftlichen Rollenerwartungen zur Jesusnachfolge entscheidet und bis zum Kreuz – und darüber hinaus – Jesus die Treue hält, welche nach einem Prozess des Suchens und Sehenlernens schließlich dem Lebendigen begegnet und seine engagierte Zeugin wird, vermag auch die LeserInnen zu transformieren. Das JohEv bietet als Identifikationsangebot die Gestalt der Verkünderin, die ihren apostolischen Auftrag erfüllt.

¹³ Vgl. auch Fander, Stellung 6: „Hier werden gegenwärtige Sexualvorstellungen auf den Text projiziert ..., die völlig ignorieren, daß sich Menschen zu anderen Zeiten möglicherweise nicht einem sexualliberalen, sondern einem asketischen Ideal unterstellten.“

¹⁴ Vgl. Haskins, Jüngerin 422; Moltmann-Wendel, Mensch 89; dies., Maria Magdalena 403; de Boer, Gospel 4.

¹⁵ Die Vorstellung der reuigen Hure und die moralische Disqualifizierung von Prostituierten, welche ökonomische Notwendigkeiten der „Sexarbeiterinnen“ übersieht, entspringen ebenso patriarchalen Geschlechterkonstruktionen (vgl. dazu auch Schottruff, Weg 183f.).

¹⁶ Neben den mittelalterlichen religiösen Bewegungen lässt sich dies auch für die Neuzeit verdeutlichen. 1622 berief sich beispielsweise die französische Philosophin und Literatin Marie de Jars de Gournay in *Egalité des Hommes et des Femmes* auf die apostolische Verkündigung der Magdalenerin in der südfranzösischen Überlieferung, um gegen den Ausschluss der Frau vom Priestertum Einwände zu erheben (vgl. Gössmann, Maria Magdalena 60). Frauen in den USA-Kirchen leiteten von Maria von Magdala ihr Recht auf Predigt ab (vgl. Moltmann-Wendel, Maria Magdalena 403; als Beispiel nennt sie die im 18. Jh. wirkende schwarze Methodistin Javana Lee).

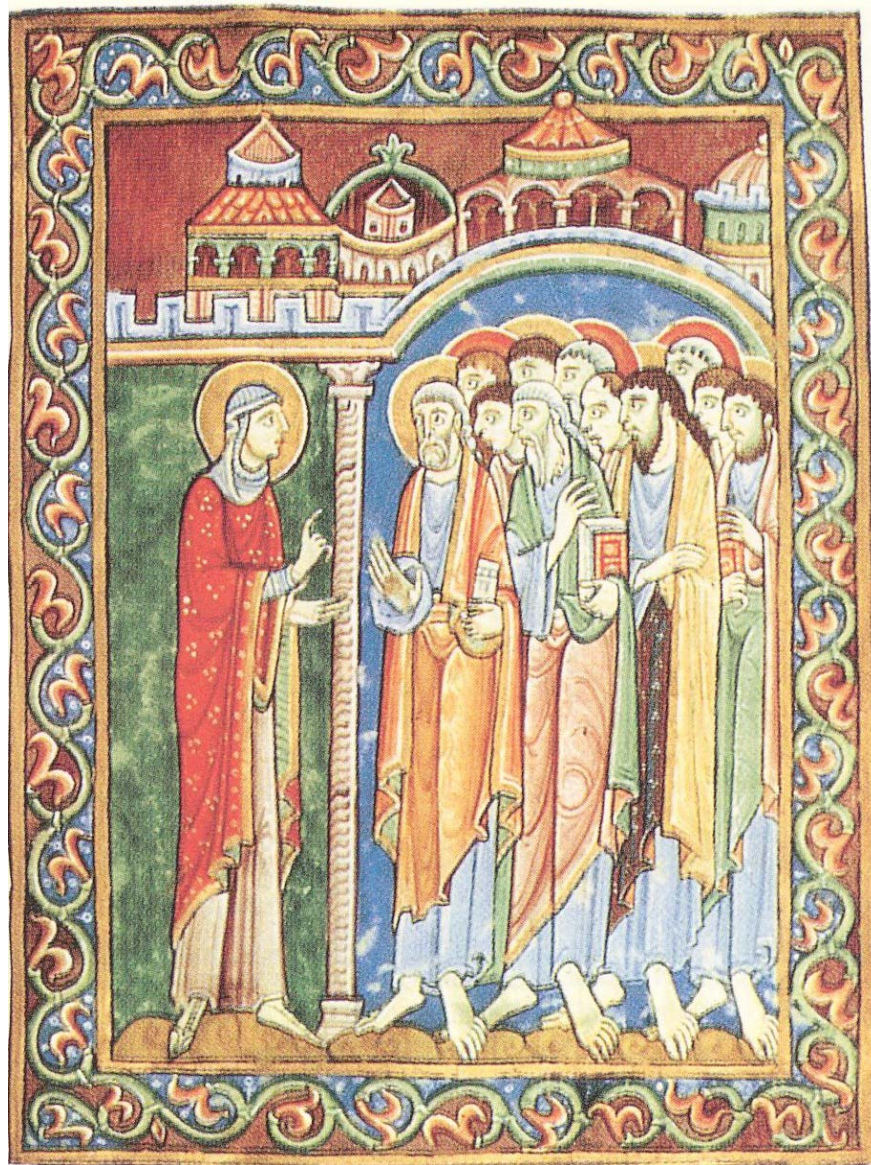


Abb. 1
Albani-Psalter,
1. Hälfte 12. Jh., Hildesheim, St. Godehard



Abb. 2
 Evangeliar Heinrichs des Löwen,
 Helmarshausen, 2. Hälfte 12. Jh.,
 Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek



Abb. 3
 Ingeborg-Psalter,
 um 1200, Chantilly, Musée Condé



Abb. 4
Magdalentafel,
um 1280, Florenz, Galleria dell' Accademia



Abb. 5
Chapelle Saint-Érige, Auron, Alpes maritimes



Abb. 6
Schweizer Meister, Anfang 16. Jh.,
Donaueschingen, Fürstlich-Fürstenbergische Sammlungen

Bibliographie

- Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae* (Hg. v. Bonnet, M.; AAAP II.2; Leipzig: Hermann Mendelssohn, 1903)
- ALBERTZ, M., „Die Formengeschichte der Auferstehungsberichte,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 259-270
- ALBRECHT, R., „Apostelin / Jüngerin,“ *Wörterbuch der Feministischen Theologie* (Hg. v. Gössmann, E. u. a.; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ²2002) 33-36
- ALEXANDER, L., „Sisters in Adversity: Retelling Martha’s Story,“ *Women in the Biblical Tradition* (Hg. v. Brooke, G.J.; SWR 31; Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 1992) 167-186
- ALTANER B. / STUIBER A., *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Freiburg i. Br.: Herder, ⁷1966)
- ANSTETT-JANSSEN, M., „Maria Magdalena,“ *LCI: Siebter Band: Ikonographie der Heiligen: Innozenz bis Melchisedech* (Hg. v. Braunfels, W.; Freiburg i. Br.: Herder, 1974) 516-541
- ATTRIDGE, H.W., „„Don’t Be Touching Me‘: Recent Feminist Scholarship on Mary Magdalene,“ *A Feminist Companion to John: Volume II* (Hg. v. Levine, A.-J.; Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 5; London: Sheffield Academic Press, 2003) 140-166
- ATWOOD, R., *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition* (EHS.T 457; Bern: Lang, 1993)
- BAARDA, T., „Jesus and Mary (John 20 16f.) in the Second Epistle on Virginity Ascribed to Clement,“ *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments: FS zum 80. Geburtstag von Heinrich Greeven* (Hg. v. Schrage, W.; BZNW 47; Berlin: de Gruyter, 1986) 11-34
- BACH, A., „Signs of the Flesh: Observations on Characterization in the Bible,“ *Semeia* 63 (1993) 61-79
- BARRETT, C.K., *Das Evangelium nach Johannes* (KEK.S; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990)
- *The Gospel according to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London: SPCK, ²1978)
- BARTSCH, H.W., „Inhalt und Funktion des christlichen Osterglaubens,“ *ANRW II.25.1* (Hg. v. Haase, W.; Berlin: de Gruyter, 1982) 794-890
- BAUCKHAM, R., „Mary of Clopas (John 19:25),“ *Women in the Biblical Tradition* (Hg. v. Brooke, G.J.; SWR 31; Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 1992) 231-255
- BAUER, W., *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen: Mohr, ³1933)
- BAUER W. / ALAND K. / ALAND B., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (Berlin: de Gruyter, ⁶1988)
- BEASLEY-MURRAY, G.R., *John* (Word Biblical Commentary 36; Waco, Texas: Word Books, 1987)
- BECK, D.R., „The Narrative Function of Anonymity in Fourth Gospel Characterization,“ *Semeia* 63 (1993) 143-158
- BECKER, J., *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1-10* (ÖTBK 4/1; GTB.S 505; Gütersloh: Mohn, 1979)
- *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 11-21* (ÖTBK 4/2; GTB.S 506; Gütersloh: Mohn, 1981) [ab S. 341]

- „Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 203-227
- BEIRNE, M.M., *Women and Men in the Fourth Gospel: A Genuine Discipleship of Equals* (JSNT.S 242; London: Sheffield Academic Press, 2003)
- BENOIT, P., „Maria Magdalena und die Jünger am Grabe nach Joh 20,1-18,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 360-376
- BENZ, R., *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine: Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz* (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, ¹⁰1984)
- BERGER, K., „Hellenistische Gattungen im Neuen Testament,“ *ANRW II.25.2* (Hg. v. Haase, W.; Berlin: de Gruyter, 1984) 1031-1432
- *Im Anfang war Johannes: Datierung und Theologie des vierten Evangeliums* (Stuttgart: Quell, 1997)
- BERNABÉ UBIETA, C., „Mary Magdalene and the Seven Demons in Social-scientific Perspective,“ *Transformative Encounters: Jesus and Women Re-viewed* (Hg. v. Kitzberger, I.R.; Biblical Interpretation Series 43; Leiden: Brill, 2000) 203-223
- BERNARD, J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (ICC; Bd. 2; Edinburgh: T. & T. Clark, 1928)
- BETHGE, H.-G., „Der Brief des Petrus an Philippus,“ *NTApo: I. Band: Evangelien* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1990) 275-284
- Bibel der Häretiker: Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi* (Hg. v. Lüdemann, G. u. a.; Stuttgart: Radius, 1997)
- Bibel in gerechter Sprache* (Hg. v. Bail, U. u. a.; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006)
- BICKERMANN, E., „Das leere Grab,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 271-284
- BIEBERSTEIN, S., *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen: Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium* (NTOA 38; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998)
- BIENERT, W.A., „Das Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung,“ *NTApo: II. Band: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1997) 6-28
- BLANK, J., *Das Evangelium nach Johannes* (GSL.NT 4/3; Düsseldorf: Patmos, 1977)
- „Frauen in den Jesusüberlieferungen,“ *Die Frau im Urchristentum* (Hg. v. Dautzenberg G. / Merklein H. / Müller K.; QD 95 [Sonderausgabe]; Freiburg i. Br.: Herder, ⁵1992) 9-91
- BLASS F. / DEBRUNNER A. / REHKOPF F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁷1990)
- BLATZ, B., „Das koptische Thomasevangelium,“ *NTApo: I. Band: Evangelien* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1990) 93-113
- „Der Dialog des Erlösers,“ *NTApo: I. Band: Evangelien* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1990) 245-253
- BLINZLER, J., *Der Prozeß Jesu* (Regensburg: Pustet, ⁴1969)
- BORNEMANN E. / RISCH E., *Griechische Grammatik* (Frankfurt: Diesterweg, ²1978)
- BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)* (EKK III/1; Zürich: Benziger Verlag, 1989)

- *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)* (EKK III/2; Zürich: Benziger Verlag, 1996)
- „Le privilège pascal de Marie-Madeleine,“ *NTS* 30 (1984) 50-62
- „Mary Magdalene in the Acts of Philip,“ *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition* (Hg. v. Jones, F.S.; SBL Symposium Series 19; Leiden: Brill, 2003) 75-89
- BOXLER, M., „*Ich bin ein Predigerin und Apóstlorin*“: *Die deutschen Maria-Magdalena-Legenden des Mittelalters (1300-1550): Untersuchungen und Texte* (DLAS 22; Bern: Lang, 1996)
- BOYARIN, D., „Gender,“ *Critical terms for religious studies* (Hg. v. Taylor, M.C.; Chicago: The University of Chicago Press, 1998) 117-135
- BROCK, A.G., *Mary Magdalene, The First Apostle: The Struggle for Authority* (HThS 51; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003)
- „Setting the Record Straight – The Politics of Identification: Mary Magdalene and Mary the Mother in *Pistis Sophia*,“ *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition* (Hg. v. Jones, F.S.; SBL Symposium Series 19; Leiden: Brill, 2003) 43-52
- BRODIE, T.L., *The Gospel according to John: A Literary and Theological Commentary* (New York: Oxford University Press, 1993)
- BROER, I., „Der Herr ist wahrhaft auferstanden‘ (Lk 24,34): Auferstehung Jesu und historisch-kritische Methode: Erwägungen zur Entstehung des Osterglaubens,“ *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen: Deutungen des Osterglaubens* (Hg. v. Oberlinner, L.; QD 105; Freiburg i. Br.: Herder, 1986) 39-62
- *Einleitung in das Neue Testament: Band I: Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur* (NEB.NT Ergänzungsband 2/I; Würzburg: Echter, 1998)
- BROOTEN, B.J., *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (BJSt 36; Chico, California: Scholars Press, 1982)
- BROWN, R.E., *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times* (London: Geoffrey Chapman, 1979)
- *The Gospel according to John (i-xii): Introduction, Translation, and Notes* (AncB; Garden City, New York: Doubleday, 1966)
- *The Gospel according to John (xiii-xxi): Introduction, Translation, and Notes* (AncB; Garden City, New York: Doubleday, 1970) [ab S. 539]
- BUCKLEY, J.J., „Conceptual Models and Polemical Issues in the Gospel of Philip,“ *ANRW II.25.5* (Hg. v. Haase, W.; Berlin: de Gruyter, 1988) 4167-4194
- BULL, K.-M., *Gemeinde zwischen Integration und Abgrenzung: Ein Beitrag zur Frage nach dem Ort der joh Gemeinde(n) in der Geschichte des Urchristentums* (BET 24; Bern: Lang, 1992)
- BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953)
- BURNETT, F.W., „Characterization and Reader Construction of Characters in the Gospels,“ *Semeia* 63 (1993) 3-28
- BURRICHTER, R., „Erkenntnis und Hingabe: Maria Magdalena in der bildenden Kunst,“ *BiKi* 55 (2000) 178-186
- BUSSE, U., *Das Johannesevangelium: Bildlichkeit, Diskurs und Ritual: Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986-1998* (BETHL 162; Leuven: University Press, 2002)

- BUSSMANN, C., „Gibt es christologische Begründungen für eine Unterordnung der Frau im Neuen Testament?“ *Die Frau im Urchristentum* (Hg. v. Dautzenberg G. / Merklein H. / Müller K.; QD 95 [Sonderausgabe]; Freiburg i. Br.: Herder, ⁵1992) 254-262
- BYRNE, B., „The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20,“ *JSNT* 23 (1985) 83-97
- BYWATER, I., *Aristotle on the art of poetry: A revised text with critical introduction, translation and commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1909)
- CARRATELLI, G.P., „Nota sull' Ευαγγέλιον κατὰ Μαριάμ,“ *ParPass* 1/2 (1946) 266-267
- CHARLESWORTH, J.H., *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1995)
- Clemens Alexandrinus: Zweiter Band: Stromata Buch I-VI* (Hg. v. Stählin O. u. a.; GCS; Akademie-Verlag: Berlin, ⁴1985)
- CONWAY, C., „Gender Matters in John,“ *A Feminist Companion to John: Volume II* (Hg. v. Levine, A.-J.; *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings* 5; London: Sheffield Academic Press, 2003) 79-103
- COYLE, J.K., „Twelve Years Later: Revisiting the ‚Marys‘ of Manichaeism,“ *Mariam, the Magdalen, and the Mother* (Hg. v. Good, D.; Bloomington: Indiana University Press, 2005) 197-211
- CRÜSEMANN, M., „Lebendiges Wasser: Elemente einer feministischen Verkündigung nach Joh 4,“ *GrenzgängerInnen: Unterwegs zu einer anderen biblischen Theologie: Ein feministisch-theologisches Lesebuch* (Hg. v. Janssen C. / Ochtendung U. / Wehn B.; Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999)
- CULPEPPER, R.A., „An Introduction to the Johannine Writings,“ Lindars B. / Edwards R.B. / Court J.M., *The Johannine Literature* (Sheffield: Academic Press, 2000) 9-27
- *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (SBL.DS 26; Missoula, Montana: Scholars Press, 1975)
- DALMAN, G., *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch: Nach den Idiomen des palästinischen Talmud des Onkelostargum und Prophetentargum und der Jerusalemischen Targume* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960 [= Nachdruck von: Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, ²1905])
- D'ANGELO, M.R., „A Critical Note: John 20: 17 and Apocalypse of Moses 31,“ *JThS* 41 (1990) 529-536
- „I have seen the Lord‘: Mary Magdalen as Visionary, Early Christian Prophecy, and the Context of John 20:14-18,“ *Mariam, the Magdalen, and the Mother* (Hg. v. Good, D.; Bloomington: Indiana University Press, 2005) 95-122
- „Women Partners in the New Testament,“ *JFSR* 6/1 (1990) 65-86
- DAUER, A., „Lk 24,12 – ein Produkt lukanischer Redaktion?“ *The Four Gospels: FS Frans Neiryck* (3 Bde.; hg. v. van Segbroeck, F. u. a.; BEThL 100; Leuven: University Press, 1992) 1697-1716
- DAUTZENBERG, G., „Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden,“ *Die Frau im Urchristentum* (Hg. v. Dautzenberg G. / Merklein H. / Müller K.; QD 95 [Sonderausgabe]; Freiburg i. Br.: Herder, ⁵1992) 182-224
- DE BOER, E.A., „Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved,“ *lectio difficilior* (1/2000): www.lectio.unibe.ch
- *The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene* (JSNT.S 260; London: T&T Clark International, 2004)

- DE BOER, M.C., „John 4:27 – Women (and Men) in the Gospel and Community of John,“ *Women in the Biblical Tradition* (Hg. v. Brooke, G.J.; SWR 31; Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 1992) 208-230
- DENKER, J., *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums: Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Dokerismus* (EHS.T 36; Bern: Lang, 1975)
- DERRETT, J.D.M., „Miriam and the Resurrection (John 20, 16),“ *Studies in the New Testament: Volume Six: Jesus Among Biblical Exegetes* (Hg. v. Derrett, J.D.M.; Leiden: Brill, 1995) 160-172
- Der Saelden Hort: Alemannisches Gedicht vom Leben Jesu, Johannes des Täufers und der Magdalena* (Hg. v. Adrian, H.; DTMA 26; Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1927)
- DE SANTOS OTERO, A., „Jüngere Apostelakten,“ *NTApo: II. Band: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1997) 381-438
- *Los Evangelios Apocrifos: Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones* (BAC 148; Madrid: La editorial catolica, 1956)
- Didascalia et Constitutiones Apostolorum: Volumen I* (Hg. v. Funk, F.X.; Paderborn: Ferdinand Schoeningh, 1905)
- Die Apostolischen Väter: Griechisch-deutsche Parallelausgabe* (Hg. v. Lindemann A. / Paulsen H.; Tübingen: Mohr, 1992)
- DIETZFELBINGER, C., *Das Evangelium nach Johannes: Teilband 2: Johannes 13-21* (ZBK.NT 4.2; Zürich: Theologischer Verlag, 2001)
- Diogenes Laertius: Lives of eminent philosophers: With an English translation by R. D. Hicks: Volume I* (Hg. v. Goold, G.P.; LCL 184; Cambridge: Harvard University Press, ⁹1995)
- DODD, C. H., „Die Erscheinungen des auferstandenen Christus: Ein Essay zur Formkritik der Evangelien,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 297-330
- DOWLING, E., „Rise and Fall: The Changing Status of Peter and Women Disciples in John 21,“ *ABR* 52 (2004) 48-63
- DUBY, G., *Héloïse, Isolde und andere: Frauen im 12. Jahrhundert* (Frankfurt: Fischer, 1997)
- EBNER, M., „Bilder von Maria Magdalena im Neuen Testament: Unterschiedliche Weichenstellungen,“ *BiKi* 55 (2000) 170-177
- *Jesus von Nazaret in seiner Zeit: Sozialgeschichtliche Zugänge* (SBS 196; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2003)
- „Wer liebt mehr? Die liebende Jüngerin und der geliebte Jünger nach Joh 20,1-18,“ *BZ* 42 (1998) 39-55
- EISEN, U.E., *Amtsträgerinnen im frühen Christentum: Epigraphische und literarische Studien* (FKDG 61; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996)
- Epiphanius (Ancoratus und Panarion): Erster Band: Ancoratus und Panarion haer. 1-33* (Hg. v. Holl, K.; GCS 25; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915)
- Epiphanius II: Panarion haer. 34-64* (Hg. v. Holl K. / Dummer J.; GCS 31; Berlin: Akademie-Verlag, 1980 [Erstausgabe von Holl 1922])
- ERNST, J., *Das Evangelium nach Markus* (RNT; Regensburg: Pustet, 1981)
- EWNT* (3 Bde.; hg. v. Balz, H. u. a.; Stuttgart: Kohlhammer, ²1992)

- FANDER, M., *Die Stellung der Frau im Markusevangelium: Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe* (MThA 8; Altenberge: Telos, 1989)
- FEHRIBACH, A., „The ‚Birthing‘ Bridegroom: The Portrayal of Jesus in the Fourth Gospel,“ *A Feminist Companion to John: Volume II* (Hg. v. Levine, A.-J.; *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings* 5; London: Sheffield Academic Press, 2003) 104-129
- FISCHER, I., *Gender-faire Exegese: Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten* (Exegese in unserer Zeit 14; Münster: Lit-Verlag, 2004)
- Flavii Iosephi Opera: Vol. II: Antiquitatum Iudaicarum Libri VI-X* (Hg. v. Niese, B.; Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, ²1955)
- Flavii Iosephi Opera: Vol. V: De Iudaeorum vetustate sive contra Apionem: Libri II* (Hg. v. Niese, B.; Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1889)
- Flavius Josephus: De bello Judaico – Der Jüdische Krieg: Griechisch und Deutsch: Band I: Buch I-III* (Hg. v. Michel O. / Bauerfeind O.; München: Kösel, 1959)
- FORTNA, R.T., *The gospel of signs: A reconstruction of the narrative source underlying the fourth gospel* (MSSNTS 11; Cambridge: Cambridge University Press, 1970)
- FRANKEMÖLLE, H., *Matthäus: Kommentar 2* (Düsseldorf: Patmos, 1997)
- FREY, J., „Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition: Zum Problem: Johannes und die Synoptiker,“ *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen* (Hg. v. Söding, T.; QD 203; Freiburg i. Br.: Herder, 2003) 60-118
- FUCHS, A., *Das Petrus-evangelium* (SNTU.B 2; Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 1978)
- FUNK, W.-P., „Die erste Apokalypse des Jakobus,“ *NTApo: I. Band: Evangelien* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1990) 253-264
- GIELEN, M., „Gehört es sich, dass eine Frau unverhüllt zu Gott betet?“, *Der Streit um Kopfbedeckung oder Frisur in 1 Kor 11,2-16*, *BiKi* 57 (2002) 134-138
- GMEHLING, M.S., *Die Sünderin: Eine Studie über die Hl. Maria Magdalena* (Lauerz: Theresia-Verlag, 1996)
- GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus: 2. Teilband (Mk 8,27-16,20)* (EKK II/2; Solothurn: Benziger Verlag, ⁴1994)
- *Johannesevangelium* (NEB.NT 4; Würzburg: Echter, 1983)
- GOLLINGER, H., „Frauen auf der Suche nach Jesus,“ *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen* (Hg. v. Schenke, L. u. a.; Stuttgart: Kohlhammer, 2004) 319-347
- GÖSSMANN, E., „Maria Magdalena als Typus der Kirche: Zur Aktualität mittelalterlicher Reflexionen,“ *Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung* (Hg. v. Bader, D.; Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; München: Verlag Schnell & Steiner, 1990) 51-71
- GOOD, D., „The Miriamic Secret,“ *Mariam, the Magdalen, and the Mother* (Hg. v. Good, D.; Bloomington: Indiana University Press, 2005) 3-24
- GOOLD, G.P., *Chariton: Callirhoe* (LCL 481; Cambridge: Harvard University Press, 1995)
- GRUBER, M., „Berührendes Sehen: Zur Legitimation der Zeichenforderung des Thomas (Joh 20,24-31),“ *BZ* 51 (2007) 61-83
- GRUNDMANN, H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen*

- Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1961)
- HABERMANN, R., „Das Evangelium nach Johannes: Orte der Frauen,“ *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Hg. v. Schottruff L. / Wacker M.-T.; Gütersloh: Kaiser, 1998) 527-541
- „Johannes 20, 1-2.11-18: Die Apostelin am Grabe,“ *Feministisch gelesen: Band 1: 32 ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste* (Hg. v. Schmidt, E.R. u. a.; Stuttgart: Kreuz Verlag, 1988) 231-237
- HAENCHEN, E., *Das Johannesevangelium: Ein Kommentar* (Hg. v. Busse, U.; Tübingen: Mohr, 1980)
- HANSEL, H., *Die Maria-Magdalena-Legende: Eine Quellen-Untersuchung: Erster Teil* (GBLS 16,1; Greifswald: Verlag Hans Dallmeyer, 1937)
- „Magdalenenkult und Magdalenenlegende,“ *Drei Vorträge von der Limburger Generalversammlung 1935* (2. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft; Köln: J. P. Bachem, 1936) 45-59
- HARNACK, A. VON, „Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (I. Kor. 15, 3ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 89-117
- HARTENSTEIN J., *Die zweite Lehre: Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge* (TU 146; Berlin: Akademie Verlag, 2000)
- „Maria Magdalena: Bibel,“ *Wörterbuch der Feministischen Theologie* (Hg. v. Gössmann, E. u. a.; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ²2002) 400-402
- „„Was euch verborgen ist, werde ich euch verkündigen“: Das Evangelium nach Maria (von Magdala),“ *BiKi* 60 (2005) 96-101
- HARTENSTEIN J. / PETERSEN S., „Das Evangelium nach Maria: Maria Magdalena als Lieblingsjüngerin und Stellvertreterin Jesu,“ *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Hg. v. Schottruff L. / Wacker M.-T.; Gütersloh: Kaiser, 1998) 757-767
- „Das Evangelium nach Thomas: Frühchristliche Überlieferungen von Jüngerinnen Jesu oder: Maria Magdalena wird männlich,“ *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Hg. v. Schottruff L. / Wacker M.-T.; Gütersloh: Kaiser, 1998) 768-777
- „Zur Übersetzung von Texten aus dem Johannesevangelium in ‚gerechte Sprache‘: Anmerkungen zu einem schwierigen Projekt,“ *Women, Ritual and Liturgy = Ritual und Liturgie von Frauen* (Hg. v. Roll, S.K. u. a.; Yearbook of the European Society of Women in Theological Research = Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 9; Leuven: Peeters, 2001) 163-177
- HARTMANN, G., „Die Vorlage der Osterberichte in Joh 20,“ *ZNW* 55 (1964) 197-220
- HASKINS, S., *Die Jüngerin: Maria Magdalena und die Unterdrückung der Frau in der Kirche* (Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe Verlag, 1994)
- HAUBECK W. / VON SIEBENTHAL H., *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament: Matthäus bis Apostelgeschichte* (Bd. 1; Giessen: Brunnen-Verlag, 1997)
- HEDRICK, C.W., „The (Second) Apocalypse of James: V,4:44,11-63,32,“ *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4* (Hg. v. Parrott, D.M.; NHS 11; Leiden: Brill, 1979) 105-149
- HEINE, S., „Die feministische Diffamierung von Juden,“ *Der feministische „Sündenfall“?: Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung* (Hg. v. Kohn-Ley C. / Korotin I.; Wien: Picus, 1994) 15-59

- „Eine Person von Rang und Namen: Historische Konturen der Magdalenerin,“ *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum: Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche: FS für Willi Marxsen zum 70. Geburtstag* (Hg. v. Koch, D.-A. u. a.; Gütersloh, Mohn 1989) 179-194
- *Frauen der frühen Christenheit: Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1990)
- HENGEL, M., *Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch* (WUNT 67; Tübingen: Mohr, 1993)
- „Ist der Osterglaube noch zu retten?,“ *ThQ* 153 (1973) 252-269
- „Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen,“ *Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel: FS für Otto Michel zum 60. Geburtstag* (Hg. v. Betz, O. u. a.; AGSU 5; Leiden: Brill, 1963) 243-256
- HERDING, G., *Hieronymi de viris illustribus liber: Accedit Gennadii catalogus virorum illustrium* (Leipzig: Teubner, 1879)
- Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes* (Hg. v. Bonwetsch, G.N.; TU 23 N.F. 8, 2c; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902)
- Hippolytus Werke: Erster Band: Exegetische und homiletische Schriften* (Hg. v. Bonwetsch, G.N. / Achelis H.; GCS 1; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1897)
- HOFFMANN E.G. / VON SIEBENTHAL H., *Griechische Grammatik zum Neuen Testament* (Riechen: Immanuel-Verlag, 1985)
- HOFFMANN, P., „Auferstehung: II. Auferstehung Jesu Christi: II/1. Neues Testament,“ *TRE IV* (Hg. v. Krause G. / Müller G.; Berlin: de Gruyter, 1979) 478-513
- „Das Zeichen für Israel: Zu einem vernachlässigten Aspekt der matthäischen Ostergeschichte,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 416-452
- „Die historisch-kritische Osterdiskussion von H. S. Reimarus bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 15-67
- „Einführung,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 1-14
- HOFSTÄTTER, H.H., „Darstellungen der Maria Magdalena in der Bildenden Kunst,“ *Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung* (Hg. v. Bader, D.; Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; München: Verlag Schnell & Steiner, 1990) 72-84
- HOLL, O. u. a., „Noli me tangere,“ *LCI: Dritter Band: Allgemeine Ikonographie: Laban - Ruth* (Hg. v. Kirschbaum, E.; Freiburg i. Br.: Herder, 1971) 332-336
- HOLZBERG, N., *Der antike Roman* (Artemis Einführungen 25; München: Artemis-Verlag, 1986)
- HOLZMEISTER, U., „Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung,“ *ZKTh* 46 (1922) 402-422, 556-584
- HOSKYN, E.C., *The Fourth Gospel* (London: Faber and Faber Limited, ²1947)
- IMBACH, J., *Der Heiligen Schein: Heiligenverehrung zwischen Frömmigkeit und Folklore* (Würzburg: Echter, 1999)
- Irenäus von Lyon* (Bd. 1-3; hg. v. Brox, N.; FC 8; Freiburg i. Br.: Herder, 1993-1995)

- ISENBERG, W.W., „The Gospel according to Philip: Introduction/Translation,“ *Nag Hammadi Codex II,2-7 together with XIII,2**, *Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655: Volume One: Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes* (Hg. v. Layton, B.; NHS 20; Leiden, Brill 1989) 131-139, 143-215
- „The Gospel of Philip (II,3),“ *The Nag Hammadi Library in English* (Hg. v. Robinson, J.M.; Leiden: Brill, ³1988) 139-160
- JANSSEN, M., *Maria Magdalena in der abendländischen Kunst: Ikonographie der Heiligen von den Anfängen bis ins 16. Jahrhundert* (Diss.Mschr.; Freiburg i. Br.: 1961)
- JENS, W., „Maria von Magdala,“ *Gotteslehrerinnen* (Hg. v. Schottruff, L. u. a.; Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1989) 47-58
- JENSEN, A., „Auf dem Weg zur Heiligen Jungfrau: Vorformen des Marienkultes in der frühen Kirche,“ *Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen?* (Hg. v. Gössmann, E. u. a.; Freiburg i. Br.: Herder, 1989) 36-62
- *Gottes selbstbewußte Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum?* (Freiburg i. Br.: Herder, 1992)
- „Maria von Magdala in den frühkirchlichen und ostkirchlichen Traditionen,“ *BiKi* 55 (2000) 192-194
- „Maria von Magdala – Traditionen der frühen Christenheit,“ *Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung* (Hg. v. Bader, D.; Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; München: Verlag Schnell & Steiner, 1990) 33-50
- JUSINO, R.K., „Mary Magdalene: Author of the Fourth Gospel?“ (1998): www.BelovedDisciple.org
- KARLSEN SEIM, T., „Roles of Women in the Gospel of John,“ *Aspects on the Johannine Literature: Papers presented at a conference of Scandinavian New Testament exegetes at Uppsala, June 16-19, 1986* (Hg. v. Hartman, L. u. a.; CB.NT 18; Uppsala: Uppsala University Press, 1987) 56-73
- KASPER, W., „Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik,“ *ThQ* 153 (1973) 229-241
- KEIL, G., *Das Johannesevangelium: Ein philosophischer und theologischer Kommentar* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997)
- KETTER, P., *Die Magdalenenfrage* (Trier: Paulinus-Druckerei, 1929)
- KING, K.L., „Kanonisierung und Marginalisierung: Maria von Magdala,“ *Conc(D)* 34 (1988) 261-269
- „The Gospel of Mary (BG 8502,1),“ *The Nag Hammadi Library in English* (Hg. v. Robinson, J.M.; Leiden: Brill, ³1988) 523-524
- „The Gospel of Mary Magdalene,“ *Searching the Scriptures: Volume Two: A Feminist Commentary* (Hg. v. Schüssler Fiorenza, E.; New York: Crossroad, 1994) 601-634
- „Why All the Controversy? Mary in the Gospel of Mary,“ *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition* (Hg. v. Jones, F.S.; SBL Symposium Series 19; Leiden: Brill, 2003) 53-74
- KIRCHSCHLÄGER, W., „Eine Frauengruppe in der Umgebung Jesu,“ *Die Freude an Gott – unsere Kraft: FS für Otto Bernhard Knoch zum 65. Geburtstag* (Hg. v. Degenhardt, J.J.; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991) 278-285
- „Ich habe den Herrn gesehen: Maria von Magdala im Zeugnis des Neuen Testaments – eine Skizze,“ *Treue zu Gott – Treue zum Menschen: Diakonia, Liturgia, Martyria: Fest-*

- gabe zum 60. Geburtstag von Edgar Josef Korherr (Hg. v. Schnider A. / Renhart E.; Graz: Styria, 1988) 31-43
- KITZBERGER, I.R., „Mary of Bethany and Mary of Magdala: Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative: A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response,“ *NTS* 41 (1995) 564-586
- KLAUCK, H.-J., *Apokryphe Evangelien: Eine Einführung* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002)
- „Die dreifache Maria: Zur Rezeption von Joh 19,25 in EvPhil 32,“ *The Four Gospels: FS Frans Neirynck* (3 Bde.; hg. v. van Segbroeck, F. u. a.; BEThL 100; Leuven: University Press, 1992) 2343-2358
 - *Gemeinde – Amt – Sakrament: Neutestamentliche Perspektiven* (Würzburg: Echter, 1989)
- KOSCHORKE, K., *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (NHS 12; Leiden: Brill, 1978)
- „Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung: Zum Thema Geist und Amt im frühen Christentum,“ *ZThK* 76 (1979) 30-60
- KOWALSKI, B., „Der Gang zum leeren Grab (Joh 20,1-18) aus pragmatischer Sicht,“ *GuL* 73 (2000) 113-128
- „Jesus und die Frauen im Johannesevangelium,“ *Jesus Christus – Gottes Sohn: Herausforderung 2000* (Hg. v. Ernst, J.; Bonifatius Kontur 0657; Paderborn: Bonifatius, 1998) 151-169
- KREMER, J., *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi: Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15,1-11* (SBS 17; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, ³1970)
- „Das leere Grab – ein Zeichen: Zur Relevanz der historisch-kritischen Exegese für die kirchliche Verkündigung,“ *ThPQ* 149 (2001) 136-145
 - „Die dreifache Wiedergabe des Damaskuserlebnisses Pauli in der Apostelgeschichte: Eine Hilfe für das rechte Verständnis der lukanischen Osterevangelien,“ *The Unity of Luke-Acts* (Hg. v. Verheyden, J.; BEThL 142; Leuven: University Press, 1999) 329-355
 - „Die Frauen in der Bibel und in der Kirche,“ *StZ* 213 (1995) 377-386
 - „Die Lazarusgeschichte: Ein Beispiel urkirchlicher Christusverkündigung,“ *GuL* 58 (1985) 244-258
 - „Die Ostererfahrungen der Jünger, des Paulus und der Frauen: Überlegungen zu neueren Interpretationen der Erscheinungen des Auferstandenen,“ *Teológus az Egyházban: Em-lékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából* (Hg. v. Fila B. / Erdő P.; Studia theologica Budapestinensia 12; Budapest: Márton Áron Kiadó, 1995) 95-111
 - *Die Osterevangelien: Geschichten um Geschichte* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, ²1981)
 - *Lazarus: Die Geschichte einer Auferstehung: Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1985)
 - „Viele ‚Kirchen‘ – eine ‚Kirche‘: Biblische Aussagen und ihre frühchristliche Wirkungsgeschichte (unter besonderer Berücksichtigung von Mt 16,17-19),“ Ders., *Die Bibel beim Wort genommen: Beiträge zu Exegese und Theologie des Neuen Testaments* (Hg. v. Kühschelm R. / Stowasser M.; Freiburg i. Br.: Herder, 1995) 381-408
- KREMS, E.-B., „Maria Magdalena: 3. Ikonographie,“ *LThK VI* (Hg. v. Kasper, W. u. a.; Freiburg i. Br.: Herder, ³1997) 1341-1342

- KÜCHLER, M., „Magdala,“ *LThK VI* (Hg. v. Kasper, W. u. a.; Freiburg i. Br.: Herder, ³1997) 1181
- KÜGLER, J., *Der Jünger, den Jesus liebte: Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte: Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6* (SBS 16; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988)
- KÜHNER R. / GERTH B., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache: Zweiter Teil: Satzlehre* (2 Bde.; Hannover: Hahnsche Buchhandlung, ⁴1955)
- KÜHSCHERM, R., „Angelophanie – Christophanie in den synoptischen Grabesgeschichten: Mk 16,1-8 par. (unter Berücksichtigung von Joh 20,11-18),“ *The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism* (Hg. v. Focant, C.; BEThL 110; Leuven: University Press, 1993) 556-565
- LAMPE, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961)
- LEE, D.A., „Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20,“ *JSNT* 58 (1995) 37-49
- „Turning from Death to Life: A Biblical Reflection on Mary Magdalene (John 20:1-18),“ *ER* 50 (1998) 112-120
- LEIPOLDT, J., *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (Leipzig: Mohn, 1954)
- „Zu den Auferstehungs-Geschichten,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 285-296
- LIDDELL H.G. / SCOTT R. / JONES H.S., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, ⁹1940 [Nachdruck 1968])
- LIGHTFOOT, R.H., *St. John's Gospel: A Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1956)
- LINDARS, B., „John,“ Lindars B. / Edwards R.B. / Court J.M., *The Johannine Literature* (Sheffield: Academic Press, 2000) 29-108
- *The Gospel of John* (NCeB; London: Marshall, Morgan & Scott, 1972)
- LINK, A., „Was redest du mit ihr?“ *Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von Joh 4, 1-42* (Biblische Untersuchungen 24; Regensburg: Pustet, 1992)
- LÜHRMANN, D., „Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums POx 3525 und PRyl 463,“ *NT* 30 (1988) 321-338
- MACCINI, R.G., *Her Testimony is True: Women as Witnesses according to John* (JSNT.S 125; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996)
- MCGEHEE, M., „A less Theological Reading of John 20:17,“ *JBL* 105 (1986) 299-302
- MAISCH, I., „Maria Magdalena: 2. Zeitgenössische Deutungen,“ *LThK VI* (Hg. v. Kasper, W. u. a.; Freiburg i. Br.: Herder, ³1997) 1341
- *Maria Magdalena: Zwischen Verachtung und Verehrung: Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte* (Freiburg i. Br.: Herder, 1996)
- MARA, M.G., *Évangile de Pierre: Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index* (SC 201; Paris: Les Éditions du Cerf, 1973)
- MARION, J.-L., „Eine andere ‚Erste Philosophie‘ und die Frage der Gegebenheit,“ *Ruf und Gabe: Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie* (Kleine Bonner Theologische Reihe; Bonn: Borengässer, 2000) 13-34
- MARJANEN, A., „The Mother of Jesus or the Magdalene? The Identity of Mary in the So-called Gnostic Christian Texts,“ *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition* (Hg. v. Jones, F.S.; SBL Symposium Series 19; Leiden: Brill, 2003) 31-41
- *The woman Jesus loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and related documents* (NHS 40; Leiden: Brill, 1996)

- MARXSEN, W., *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem* (Gütersloh: Mohn, 1964)
- MATERA, F.J., „John 20:1-18: Something to say,“ *Interp.* 43 (1989) 402-406
- MAURER C. / SCHNEEMELCHER W., „Petrusevangelium,“ *NTApo: I. Band: Evangelien* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1990) 180-188
- MELZER-KELLER, H., *Jesus und die Frauen: Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen* (HBS [= Herders biblische Studien] 14; Freiburg i. Br.: Herder, 1997)
- „Maria Magdalena neu entdecken,“ *GuL* 72 (1999) 97-111
- MEYER, M.W., „Making Mary Male: The Categories ‚Male‘ and ‚Female‘ in the Gospel of Thomas,“ *NTS* 31 (1985) 554-570
- MICHAELIS, W., „ὄραω, εἶδον, βλέπω, ὀπτάνομαι, θεάομαι, θεωρέω,“ *ThWNT V*: 315-368
- MINEAR, P.S., „We don't know where ...‘: John 20:2,“ *Interp.* 30 (1976) 125-139
- MOHRI, E., *Maria Magdalena: Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts* (MThSt 63; Marburg: Elwert, 2000)
- MOLONEY, F.J., *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series 4; Collegeville: The Liturgical Press, 1998)
- MOLTMANN-WENDEL, E., *Ein eigener Mensch werden: Frauen um Jesus* (GTBS 1006; Gütersloh: Mohn, 1985)
- „Maria Magdalena: Tradition,“ *Wörterbuch der Feministischen Theologie* (Hg. v. Gössmann, E. u. a.; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ²2002) 402-403
- MORRIS, L., *The Gospel according to John* (NIC; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, ²1995)
- MOTTÉ, M., „*Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit*“: *Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003)
- „Maria von Magdala und die anderen Frauen des Neuen Testaments,“ *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts: Bd. 2: Personen und Figuren* (Hg. v. Schmidinger, H. u. a.; Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999)
- MÜLLER, C.D.G., „Epistula Apostolorum,“ *NTApo: I. Band: Evangelien* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1990) 205-233
- MÜLLER, C.W., „Der griechische Roman,“ *Griechische Literatur: NHL 2* (Hg. v. Vogt, E.; Wiesbaden: Aula-Verlag, 1981) 377-412
- MÜLLER, D., *Frauen vor der Inquisition: Lebensform, Glaubenszeugnis und Aburteilung der deutschen und französischen Katharerrinnen* (VIEG/Abteilung Abendländische Religionsgeschichte 166; Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1996)
- MURRAY, R., *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (New Jersey: Gorgias Press, ²2004)
- NEIRYNCK, F., „John and the Synoptics: The Empty Tomb Stories,“ *NTS* 30 (1984) 161-187
- NEUBRAND, M., „Eine Geschichte von Bewegungen: Maria von Magdala und die Begegnung mit dem Auferstandenen (Joh 20,1-18),“ *Oleum laetitiae: Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB* (Hg. v. Brüske G. / Haendler-Kläsener A.; Jerusalem Theologisches Forum 5; Münster: Aschendorff, 2003) 99-108
- Novum Testamentum Graece* (Hg. v. Aland, B. u. a.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁷1993)
- Novum Testamentum Graece et Latine* (Hg. v. Aland, K. u. a.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²1991)

- NÜRNBERG, R., „Apostolae Apostolorum: Die Frauen am Grab als erste Zeuginnen der Auferstehung in der Väterexegese,“ *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christum: FS für Ernst Dassmann* (Hg. v. Schöllgen G. / Scholten C.; JAC.E 23; Münster: Aschendorff, 1996) 228-242
- NÜTZEL, J.M., „,Komm und sieh': Wege zum österlichen Glauben im Johannesevangelium,“ *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen: Deutungen des Osterglaubens* (Hg. v. Oberlinner, L.; QD 105; Freiburg i. Br.: Herder, 1986) 162-189
- OBERLINNER, L., „Zwischen Kreuz und Parusie: Die eschatologische Qualität des Osterglaubens,“ *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen: Deutungen des Osterglaubens* (Hg. v. Oberlinner, L.; QD 105; Freiburg i. Br.: Herder, 1986) 63-95
- O'DAY G.R. / HYLEN S.E., *John* (Westminster Bible Companion; Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006)
- OKURE, T., *The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4:1-42* (WUNT 2/31; Tübingen: Mohr, 1988)
- Origène: *Commentaire sur Saint Jean. Tome III (Livre XIII): Texte grec, avant-propos, traduction et notes* (Hg. v. Blanc, C.; SC 222; Paris: Les Éditions du Cerf, 1975)
- PAGELS, E., *Versuchung durch Erkenntnis: Die gnostischen Evangelien* (Frankfurt: Insel Verlag, 1981)
- „Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions,“ *Gnosis: FS für Hans Jonas* (Hg. v. Aland, B.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978) 415-430
- PAPANIKOLAOU, A.D., *Xenophontis Ephesii Ephesiacorum libri V de amoribus Anthiae et Abrocomae* (BSGRT; Leipzig: Teubner, 1973)
- PAPE, W., *Griechisch-deutsches Handwörterbuch* (2 Bde.; Braunschweig: Vieweg & Sohn, ³1914 [6. Nachdruck])
- PARSONS, P.J., „3525: Gospel of Mary,“ *The Oxyrhynchus Papyri: Volume L* (Graeco-Roman Memoirs 70; London: Egypt Exploration Society, 1983) 12-14
- PASQUIER, A., *L'Évangile selon Marie: BG 1* (BCNH.T 10; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1983)
- PAULSEN, H., „MK XVI 1-8,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 377-415
- PERKINS, P., „,I Have Seen the Lord' (John 20:18): Women Witnesses to the Resurrection,“ *Interp.* 46 (1992) 31-41
- „Mary, Gospel of,“ *AncB.Dictionary* (Bd. 4; hg. v. Freedman, D.N.; New York: Doubleday, 1992) 583-584
- PESCH, R., *Die biblischen Grundlagen des Primats* (QD 187; Freiburg i. Br.: Herder, 2001)
- „Neutestamentliche Grundlagen des Petrusamtes,“ *Das Petrusamt: Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen* (Hg. v. Lehmann, K.; Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; München: Schnell & Steiner, 1982) 11-41
- „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu: Ein neuer Versuch,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 228-255
- „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu: Ein Vorschlag zur Diskussion,“ *ThQ* 153 (1973) 201-228

- PETERSEN, S., „Selig sind, die dieser Welt entsagt haben ...‘: Askese, Körperfeindlichkeit und die Aufhebung der Geschlechterdifferenz,“ *BiKi* 60 (2005) 102-107
- „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“, *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften* (Nag Hammadi and Manichaean studies 48; Leiden: Brill, 1999)
- PUECH H.-C. / BLATZ B., „Andere gnostische Evangelien und verwandte Literatur,“ *NTApo: I. Band: Evangelien* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1990) 285-329
- RADLBECK-OSSMANN, R., „Maria Magdalena: 1. Schrift und Überlieferung,“ *LThK VI* (Hg. v. Kasper, W. u. a.; Freiburg i. Br.: Herder, ³1997) 1340
- RAU, E., „Zwischen Gemeindechristentum und christlicher Gnosis: Das geheime Markusevangelium und das Geheimnis des Reiches Gottes,“ *NTS* 51 (2005) 482-504
- REINHARTZ, A., „The Gospel of John,“ *Searching the Scriptures: Volume Two: A Feminist Commentary* (Hg. v. Schüssler Fiorenza, E.; New York: Crossroad, 1994) 561-597
- „Women in the Johannine Community: An Exercise in Historical Imagination,“ *A Feminist Companion to John: Volume II* (Hg. v. Levine, A.-J.; Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 5; London: Sheffield Academic Press, 2003) 14-33
- RENGSTORF, K.H., „ἀποστέλλω (πέμπω), ἐξαποστέλλω, ἀπόστολος, ψευδαπόστολος, ἀποστολή,“ *ThWNT I*: 397-448
- RICCI, C., *Maria di Magdala e le molte altre: Donne sul cammino di Gesù* (Neapel: M. D’Auria Editore, ³2002)
- RICŒUR, P., „Philosophische und theologische Hermeneutik,“ *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Hg. v. Ricœur P. / Jüngel E.; München: Kaiser, 1974)
- RITT, H., „Die Frauen und die Osterbotschaft: Synopse der Grabesgeschichten (Mk 16,1-8; Mt 27,62-28,15; Lk 24,1-12; Joh 20,1-18),“ *Die Frau im Urchristentum* (Hg. v. Dautzenberg G. / Merklein H. / Müller K.; QD 95 [Sonderausgabe]; Freiburg i. Br.: Herder, ⁵1992) 117-133
- ROBERTS, C.H., *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester: Volume III: Theological and Literary Texts* (Manchester: University Press, 1938)
- RUCKSTUHL, E., *Jesus, Freund und Anwalt der Frauen: Frauenpräsenz und Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996)
- RUCKSTUHL E. / DSCHULNIGG P., *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium: Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums* (NTOA 17; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1991)
- RUDOLPH, K., „Der gnostische ‚Dialog‘ als literarisches Genus,“ *Probleme der koptischen Literatur* (Hg. v. Institut für Byzantinistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1968/1; K 2; Halle: 1968) 85-107
- *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* (UTB 1577; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1990)
- RUSCHMANN, S., *Maria von Magdala im Johannesevangelium: Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin* (NTA 40; Münster: Aschendorff, 2002)
- SABBE, M., „The Anointing of Jesus in John 12,1-8 and Its Synoptic Parallels,“ *The Four Gospels: FS Frans Neiryck* (3 Bde.; hg. v. van Segbroeck, F. u. a.; BEThL 100; Leuven: University Press, 1992) 2051-2082

- SANDERS J.N. / MASTIN B.A., *A Commentary on the Gospel according to St John* (BNTC; London: Adam & Charles Black, 1968)
- SAWICKI, M., „Magdalenes and Tiberiennes: City Women in the Entourage of Jesus,“ *Transformative Encounters: Jesus and Women Re-viewed* (Hg. v. Kitzberger, I.R.; Biblical Interpretation Series 43; Leiden: Brill, 2000) 181-202
- SAXER, V., *Le culte de Marie Madeleine en occident des origines à la fin du moyen âge* (2 Bde.; Cahiers d'archéologie et d'histoire 3; Auxerre: Publications de la Société des Fouilles Archéologiques et des Monuments Historiques de l'Yonne / Paris: Clavreuil, 1959)
- SCHABERG, J., „Fast Forwarding to the Magdalene,“ *Semeia* 74 (1996) 33-45
- *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament* (New York: Continuum, 2002)
- „Thinking Back through Mary Magdalene,“ *A Feminist Companion to John: Volume II* (Hg. v. Levine, A.-J.; Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 5; London: Sheffield Academic Press, 2003) 167-189
- SCHABERG J. / JOHNSON-DEBAUFRE M., *Mary Magdalene Understood* (New York: Continuum, 2006)
- SCHIEDWEILER, F., „Nikodemusevangelium: Pilatusakten und Höllenfahrt Christi,“ *NTApo: I. Band: Evangelien* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1990) 395-424
- SCHIEDWEILER F. / SCHNEEMELCHER W., „Bartholomäusevangelium,“ *NTApo: I. Band: Evangelien* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1990) 424-440
- SCHELKLE, K.H., *Der Geist und die Braut: Frauen in der Bibel* (Düsseldorf: Patmos, 1977)
- SCHENKE, H.-M., „Das Evangelium nach Philippus,“ *NTApo: I. Band: Evangelien* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1990) 148-173
- SCHENKE, L., *Johannes: Kommentar* (Kommentare zu den Evangelien; Düsseldorf: Patmos, 1998)
- SCHERMANN, T., *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung: Erster Teil: Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts* (SGKA.E 3; Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1914)
- SCHIBLER, G., „Maria Magdalena – Apostelin ohne Amt? Feministisch-kreative Zugänge zu einer biblischen Figur,“ *JRPäd* 8 (1991) 101-113
- SCHILLER, G., *Ikongraphie der christlichen Kunst: Band 3: Die Auferstehung und Erhöhung Christi* (Gütersloh: Mohn, 1971)
- SCHMID, R., *Maria Magdalena in gnostischen Schriften* (Material-Edition 29; München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, 1990)
- SCHMIDT, C., „Ein vorirenaisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache,“ *SPAW* 1896/2 (Berlin: Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, 1896) 839-846
- SCHMIDT C. / MACDERMOT V., *Pistis Sophia* (NHS 9; Leiden: Brill, 1978)
- SCHMIDT, E.R., „Mögliche Kriterien für eine feministische Bibelauslegung,“ *Feministisch gelesen: Band 1: 32 ausgewählte Bibeltex-te für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste* (Hg. v. Schmidt, E.R. u. a.; Stuttgart: Kreuz Verlag, 1988) 12-16
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium: I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4* (HThK 4/1; Freiburg i. Br.: Herder, ⁷1992)
- *Das Johannesevangelium: II. Teil: Kommentar zu Kap. 5-12* (HThK 4/2; Freiburg i. Br.: Herder, ⁴1985)
- *Das Johannesevangelium: III. Teil: Kommentar zu Kap. 13-21* (HThK 4/3; Freiburg i. Br.: Herder, ⁶1992)

- *Das Johannesevangelium: IV. Teil: Ergänzende Auslegungen und Exkurse* (HThK 4/4; Freiburg i. Br.: Herder, ³1994)
- *Die Johannesbriefe* (HThK 13/3; Freiburg i. Br.: Herder, ⁶1979)
- *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (HThK.S 4; Freiburg i. Br.: Herder, 1993)
- *Matthäusevangelium 16,21-28,20* (NEB.NT 1/2; Würzburg: Echter, 1987)
- SCHNEEMELCHER, W., „Ägypterevangelium,“ *NTApo: I. Band: Evangelien* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1990) 174-179
- SCHNEIDER, G., „Auf Gott bezogenes ‚mein Vater‘ und ‚euer Vater‘ in den Jesus-Worten der Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Problem Johannes und die Synoptiker,“ *The Four Gospels: FS Frans Neiryck* (3 Bde.; hg. v. van Segbroeck, F. u. a.; BEThL 100; Leuven: University Press, 1992) 1751-1781
- SCHNEIDER, J., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1976)
- SCHNEIDERS, S.M., „Because of the Woman’s Testimony ...‘: Reexamining the Issue of Authorship in the Fourth Gospel,“ *NTS* 44 (1998) 513-535
- „John 20:11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading,“ „What is John?“, *Readers and Readings of the Fourth Gospel* (Hg. v. Segovia, F.F.; SBL Symposium Series 3; Atlanta: Scholars Press, 1996) 155-168
- „The Face Veil: A Johannine Sign (John 20:1-10),“ *BTB* 13 (1983) 94-97
- „Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church,“ *BTB* 12 (1982) 35-45
- SCHNELLE, U., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1998)
- *Einleitung in das Neue Testament* (UTB.W 1830; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴2002)
- „Theologie als kreative Sinnbildung: Johannes als Weiterbildung von Paulus und Markus,“ *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen* (Hg. v. Söding, T.; QD 203; Freiburg i. Br.: Herder, 2003) 119-145
- SCHÖLLGEN G. / GEERLINGS W., *Didache: Zwölf-Apostel-Lehre / Traditio apostolica: Apostolische Überlieferung* (FC 1; Freiburg i. Br.: Herder, 1991)
- SCHOLTISSEK, K., „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,“ *MThZ* 48 (1997) 103-121
- SCHOTTROFF, L., „Anführerinnen der Gläubigkeit‘ oder ‚einige andächtige Weiber‘: Frauengruppen als Trägerinnen jüdischer und christlicher Religion im ersten Jahrhundert n. Chr.,“ *Weil wir nicht vergessen wollen ...: ... zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext* (Hg. v. Schaumberger, C.; AnFragen 1: Diskussionen Feministischer Theologie; Münster: Morgana Frauenbuchverlag, 1987) 73-87
- „Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums,“ Schottroff L. / Schroer S. / Wacker M.T., *Feministische Exegese: Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen* (Darmstadt: Primus Verlag, 1997) 173-248

- „Die Samaritanerin am Brunnen (Joh 4),“ *Auf Israel hören: Sozialgeschichtliche Bibelauslegung* (Hg. v. Jost R. / Kessler R. / Raisig C.M.; Luzern: Edition Exodus, 1992) 115-132
- „Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit,“ *Traditionen der Befreiung: Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen: Band 2: Frauen in der Bibel* (Hg. v. Schottroff W. / Stegemann W.; München: Kaiser, 1980) 91-133
- „Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu,“ *EvTh* 42 (1982) 3-25
- „Wanderprophetinnen: Eine feministische Analyse der Logienquelle,“ *EvTh* 51 (1991) 332-344
- SCHREIBER, S., „Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16.6, 12): Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen,“ *NTS* 46 (2000) 204-226
- SCHRÖTER, J., „Zur Menschensohnavorstellung im Evangelium nach Maria,“ *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses: Münster, 20.-26. Juli 1996: Band 2: Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt* (Hg. v. Emmel, S. u. a.; Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6,2; Wiesbaden: Reichert Verlag, 1999) 178-188
- SCHUBERT, P., „Struktur und Bedeutung von Lukas 24,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 331-359
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., „Maria von Magdala – Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft,“ *Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung* (Hg. v. Bader, D.; Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; München: Verlag Schnell & Steiner, 1990) 9-32
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., „Der Beitrag der Frauen zur urchristlichen Bewegung: Kritische Überlegungen zur Rekonstruktion urchristlicher Geschichte,“ *Traditionen der Befreiung: Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen: Band 2: Frauen in der Bibel* (Hg. v. Schottroff W. / Stegemann W.; München: Kaiser, 1980) 60-90
- *WeisheitsWege: Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005)
- *Zu ihrem Gedächtnis: Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (Gütersloh: Kaiser, ²1993)
- SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1978)
- SCHWANK, B., *Evangelium nach Johannes* (St. Ottilien: EOS-Verlag, 1996)
- Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (2 Bde.; hg. v. Rahlfs, A.; Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, ⁹1971)
- SETZER, C., „Three Odd Couples: Women and Men in Mark and John,“ *Mariam, the Magdalen, and the Mother* (Hg. v. Good, D.; Bloomington: Indiana University Press, 2005) 75-92
- SHOEMAKER, S.J., „A Case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic Mary,“ *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition* (Hg. v. Jones, F.S.; SBL Symposium Series 19; Leiden: Brill, 2003) 5-30
- „Rethinking the ‚Gnostic Mary‘: Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition,“ *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001) 555-595
- SÖDING, T., „Die Perspektive des Anderen: Das Johannesevangelium im biblischen Kanon,“ *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen* (Hg. v. Söding, T.; QD 203; Freiburg i. Br.: Herder, 2003) 258-317

- STEAD, G.C., „The Valentinian Myth of Sophia,“ *JThS* 20 (1969) 75-104
- STEGEMANN, W., „Zur Einführung,“ *Traditionen der Befreiung: Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen: Band 2: Frauen in der Bibel* (Hg. v. Schottroff W. / Stegemann W.; München: Kaiser, 1980) 7-10
- STIBBE, M.W.G., *John* (Readings: A New Biblical Commentary; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993)
- STRACK H.L. / BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Bd. I-IV; München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922/1924/1926/1928)
- STUHLMACHER, P., „„Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!“,“ *ThQ* 153 (1973) 244-251
- SYNEK, E.M., *Heilige Frauen der frühen Christenheit: Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens* (ÖC 43; Würzburg: Augustinus-Verlag, 1994)
- TARDIEU, M., *Écrits gnostiques: Codex de Berlin* (Sources Gnostiques et Manichéennes 1; Paris: Les Éditions du Cerf, 1984)
- TASCHL-ERBER, A., „Erkenntnisschritte und Glaubenswege in Joh 20,1-18: Die narrative Metaphorik des Raums,“ *Protokolle zur Bibel* 15 (2006) 93-117
- *Maria Magdalena in den Apokryphen: Geliebte Jüngerin Jesu mit umstrittenem apostolischen Auftrag* (Da.; Wien: 1998)
- Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera* (2 Bde.; CChr.SL 1-2; Turnhout: Brepols, 1954)
- THACKERAY H.S.J. / MARCUS R., *Josephus: Jewish Antiquities: Books V-VIII* (Bd. 5; LCL; London: William Heinemann LTD, 1958)
- THEIBEN G. / MERZ A., *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³2001)
- THEOBALD, M., „Ansätze einer biblischen Spiritualität: Impulse aus dem Johannesevangelium,“ *GuL* 75 (2002) 166-182
- „Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20),“ *Von Jesus zum Christus: Christologische Studien: Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag* (Hg. v. Hoppe R. / Busse U.; BZNW 93; Berlin: de Gruyter, 1998) 93-123
- „Der Jünger, den Jesus liebte: Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion,“ *Geschichte – Tradition – Reflexion: FS für Martin Hengel zum 70. Geburtstag: Band III: Frühes Christentum* (Hg. v. Lichtenberger, H.; Tübingen: Mohr, 1996) 219-255
- THOMPSON, M.M., „„God's Voice You Have Never Heard, God's Form You Have Never Seen': The Characterization of God in the Gospel of John,“ *Semeia* 63 (1993) 177-204
- THOMPSON, M.R., *Mary of Magdala: What The Da Vinci Code Misses* (New York: Paulist Press, ²2006)
- ThWNT* (10 Bde.; hg. v. Kittel G. / Friedrich G.; Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1979)
- THYEN, H., *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005)
- „Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern (Joh 11,1-12,19) als ‚Palimpsest‘ über synoptischen Texten,“ *The Four Gospels: FS Frans Neirynck* (3 Bde.; hg. v. van Segbroeck, F. u. a.; BEThL 100; Leuven: University Press, 1992) 2021-2050
- „Noch einmal: Johannes 21 und ‚der Jünger, den Jesus liebte‘,“ *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts: Essays in Honor of Lars Hartman* (Hg. v. Fornberg T. / Hellholm D.; Oslo: Scandinavian University Press, 1995) 147-189
- TILL, W.C., *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (TU 60; Berlin: Akademie-Verlag, 1955)

- „Εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ“, *ParPass* 1/2 (1946) 260-265
- TIWALD, M., *Wanderradikalismus: Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt* (ÖBS 20; Frankfurt: Lang, 2002)
- TURCAN, M., *Tertullien: Les Spectacles (De spectaculis): Introduction, texte critique, traduction et commentaire* (SC 332; Paris: Les Éditions du Cerf, 1986)
- TURNER, N., *A Grammar of New Testament Greek: Vol. III: Syntax* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963)
- VAHRENHORST, M., „Se non è vero, è ben trovato“: Die Frauen und das leere Grab,“ *ZNW* 89 (1998) 282-288
- VAN BELLE, G., *The Signs Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and critical Evaluation of the Semeia Hypothesis* (BETHL 116; Leuven: University Press, 1994)
- VANDER STICHELE, C., „Das Petrus-evangelium: Eine Jüngerin des Herrn und ihre Freundinnen,“ *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Hg. v. Schottroff L. / Wacker M.-T.; Gütersloh: Kaiser, 1998) 789-794
- VAN TILBORG, S., *Das Johannes-Evangelium: Ein Kommentar für die Praxis* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005)
- *Imaginative love in John* (Biblical interpretation series 2; Leiden: Brill, 1993)
- VENETZ, H.-J., *So fing es mit der Kirche an: Ein Blick in das Neue Testament* (Zürich: Benziger Verlag, ⁵1992)
- VERBURG, W., „Magdalena trifft den Auferstandenen: misslungenes Zusammentreffen oder vorbildhafte Begegnung? Zur Bedeutung des Lexems στραφεῖσα in Joh 20,16,“ *BN* 121 (2004) 77-94
- VERHEYDEN, J., „Silent Witnesses: Mary Magdalene and the Women at the Tomb in the Gospel of Peter,“ *Resurrection in the New Testament: Festschrift J. Lambrecht* (Hg. v. Bieringer R. / Koperski V. / Lataire B.; BETHL 165; Leuven: University Press, 2002) 457-482
- VIELHAUER, P., *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (GLB; Berlin: de Gruyter, 1975)
- VIELHAUER P. / STRECKER G., „Judenchristliche Evangelien,“ *NTApo. I. Band: Evangelien* (Hg. v. Schneemelcher, W.; Tübingen: Mohr, ⁶1990) 114-147
- VOLLMANN, B.K., „Ava,“ *LThK I* (Hg. v. Kasper, W. u. a.; Freiburg i. Br.: Herder, ³1993) 1305
- Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament: unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus receptus: Band I* (Hg. v. Aland, K.; ANTT 4/1; Berlin: de Gruyter, 1983)
- Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament: Band II: Spezialübersichten* (Hg. v. Aland, K.; ANTT 4/2; Berlin: de Gruyter, 1978)
- VONES-LIEBENSTEIN, U., „Vézelay,“ *LThK X* (Hg. v. Kasper, W. u. a.; Freiburg i. Br.: Herder, ³2001) 756-757
- WACKER, M.-T., „Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen,“ Schottroff L. / Schroer S. / Wacker M.T., *Feministische Exegese: Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen* (Darmstadt: Primus Verlag, 1997) 1-79
- WEISER, A., „APOSTEL, Gesandter, Sendung,“ *Münchener Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Hg. v. Hainz J. / Sand A.; Düsseldorf: Patmos, 1997) 26-28
- „Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission,“ *Die Frau im Urchristentum* (Hg. v. Dautzenberg G. / Merklein H. / Müller K.; QD 95 [Sonderausgabe]; Freiburg i. Br.: Herder, ⁵1992) 158-181

- WEISS, B., *Das Johannes-Evangelium* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ⁹1902)
- WEIZSÄCKER, C., „Der Anfang,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 71-88
- WELLHAUSEN, J., *Das Evangelium Johannis* (Berlin: Reimer, 1908)
- WENGST, K., *Das Johannesevangelium: 1. Teilband: Kapitel 1-10* (ThKNT = Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4/1; Stuttgart: Kohlhammer, 2000)
- *Das Johannesevangelium: 2. Teilband: Kapitel 11-21* (ThKNT 4/2; Stuttgart: Kohlhammer, 2001)
- *Ostern – Ein wirkliches Gleichnis, eine wahre Geschichte: Zum neutestamentlichen Zeugnis von der Auferweckung Jesu* (KT 97; München: Kaiser, 1991)
- WENNING, R., „Magdala,“ *BiKi* 55 (2000) 208-211
- WIKENHAUSER, A., *Das Evangelium nach Johannes* (RNT 4; Regensburg: Pustet, ²1957)
- WILCKENS, U., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998)
- „Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen: Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1. Kor. 15,1-11,“ *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Hg. v. Hoffmann, P.; WdF 522; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 139-193
- WILSON, R.MCL., „The New Testament in the Gnostic Gospel of Mary,“ *NTS* 3 (1956-57) 236-243
- WILSON R.MCL. / MACRAE G.W., „The Gospel according to Mary: BG, 1: 7,1-19,5,“ *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4* (Hg. v. Parrott, D.M.; NHS 11; Leiden: Brill, 1979) 453- 471
- WIMMER O. / MELZER H., *Lexikon der Namen und Heiligen* (Innsbruck: Tyrolia-Verlag, ⁶1988)
- WIND, R., *Maria aus Nazareth, aus Bethanien, aus Magdala: Drei Frauengeschichten* (KT 145; Gütersloh: Kaiser, ²1996)
- WINKETT, L., „Go Tell! Thinking About Mary Magdalene,“ *Feminist Theology* 29 (2002) 19-31
- WITHERINGTON, B., III, „On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and Other Disciples – Luke 8 1-3,“ *ZNW* 70 (1979) 243-248
- *Women in the Earliest Churches* (MSSNTS 59; Cambridge: Cambridge University Press, 1988)
- *Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Earthly Life* (MSSNTS 51; Cambridge: Cambridge University Press, 1984)
- WYATT, N., „„Supposing Him to Be the Gardener‘ (John 20,15): A Study of the Paradise Motif in John,“ *ZNW* 81 (1990) 21-38
- ZAKOVITCH, Y., *Das Hohelied* (HThKAT; Freiburg i. Br.: Herder, 2004)
- ZELLER, D., „Der Ostermorgen im 4. Evangelium (Joh 20,1-18),“ *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen: Deutungen des Osterglaubens* (Hg. v. Oberlinner, L.; QD 105; Freiburg i. Br.: Herder, 1986) 145-161
- ZELZER, K., „ΟΥΔΕΠΙΩ ΓΑΡ ΗΙΔΕΙΣΑΝ – ‚denn bisher hatten sie nicht verstanden‘: Philologisches zu Übersetzung und Kontextbezug von Jo. 20, 9*,“ *WSI* 14 (1980) 56-74
- ZIMMERMANN, B., „Anagnorisis,“ *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike: Altertum: Band I* (Hg. v. Cancik, H. u. a.; Stuttgart: Metzler, 1996) 642-643

- ZUMSTEIN, J., „Ein gewachsenes Evangelium: Der Relecture-Prozess bei Johannes,“ *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen* (Hg. v. Söding, T.; QD 203; Freiburg i. Br.: Herder, 2003) 9-37
- *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (Zürich: Pano-Verlag, 1999)

Die Abkürzungen richten sich nach SCHWERTNER, S., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben* (Berlin: de Gruyter, ²1992).

Bildnachweis

- Abb. 1: Aus: MAISCH, I., *Maria Magdalena: Zwischen Verachtung und Verehrung: Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte* (Freiburg i. Br.: Herder, 1996) S. 67
- Abb. 2: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: Cod. Guelf. 105 Noviss. 2°, fol. 171r
- Abb. 3: Faksimile-Ausgabe der Akademischen Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1985: fol. 30v
- Abb. 4: Aus: *Große Frauen der Bibel in Bild und Text* (Freiburg i. Br.: Herder, 2001) S. 152
- Abb. 5: Office de Tourisme Auron
- Abb. 6: Aus: *Große Frauen der Bibel in Bild und Text* (Freiburg i. Br.: Herder, 2001) S. 150

Stellenregister (leicht gekürzt)

Altes Testament

Gen

1,5: 59 A6
 1,27: 577f. A523
 2: 539, 577f. A523
 2,18ff.: 592 A31
 3,1ff.: 591 A26
 3,16: 595 A40
 3,19: 595 A40
 5,24: 210 A258
 12,7: 106 A324
 16,13: 106 A324
 17,1: 106 A324
 18,1: 106 A324
 22,14: 106 A324
 24: 348, 349 A20
 24,11: 348
 24,17: 348
 26,2: 106 A324
 26,8: 73 A108
 26,24: 106 A324
 28,12: 190
 29: 348
 29,11: 537 A287
 31,13: 106 A324
 33,18: 347
 35,1: 106 A324
 35,9: 106 A324
 38,6ff: 353 A44
 48,3: 106 A324
 48,22: 347

Ex

2,15ff.: 348
 3,2: 106 A324
 3,16: 106 A324
 4,1: 106 A324
 4,5: 106 A324
 4,12: 100 A284
 6,3: 106 A324
 6,7: 103 A303, 314 A230
 10,28f.: 106 A324
 15,20f.: 424 A1, 623
 16,7: 107 A328
 16,10: 106 A324, 107
 A328
 19,4: 106 A321
 20,22: 106 A321
 25,22: 190 A179

33,1: 100 A284
 33,10: 90 A226
 33,23: 106 A324, 107
 A328
 34,33-35: 179 A129, 283
 A60, 299 A147

Lev

9,4: 106 A324
 9,6: 106 A324
 9,23: 106 A324

Num

14,10: 106 A324
 16,19: 106 A324
 17,7: 106 A324
 20,6: 106 A324
 24,25: 84, 174 A99

Dtn

3,21: 106 A323
 4,3: 106 A323
 4,9: 106 A323
 14,1: 314 A232
 19,15: 250 A455
 25,5-10: 353 A44
 29,1f.: 106 A323
 30,12: 99 A277, 312 A216
 33,12: 288 A82

Jos

5,13: 90 A226
 23,3: 106 A323
 24,32: 347

Ri

5,28: 73 A108
 6,12: 106 A324
 6,14: 100 A284
 13,3: 106 A324
 13,22: 106

Rut

1,16: 103 A303, 314 A230
 4,15: 334 A72

1 Sam

9,11: 348
 23,2: 100 A284
 28,13: 106 A321

2 Sam

7,5: 100 A284
 22,11: 106 A324

1 Kön

3,5: 106 A324
 9,2: 106 A324
 11,9: 106 A324
 19,15: 100 A284
 22,17: 106 A321
 22,19: 108 A331, 226

2 Kön

2,1-18: 210 A258, 211
 A263
 2,17: 210
 4,38: 398 A246
 6,1: 398 A246
 17,24-41: 354 A50

1 Chr

15,29: 73 A108
 21,16: 90 A226

2 Chr

1,7: 106 A324
 3,1: 106 A324
 7,12: 106 A324
 18,18: 108 A331, 226

Tob

3,8ff.: 353 A44
 5,4: 90 A226
 12,22: 106 A324

1 Makk

2,58: 210 A258

2 Makk

2,8: 106 A324
 3,26: 188
 11,8: 86 A196

Ijob

42,5: 106

Ps

6,4: 382 A178
 16,8: 505 A137
 16,10: 82 A162

22,23: 198 A208
 37,12^{LXX}: 437, 440, 466
 A162
 83,8^{LXX}: 106 A324
 87,9^{LXX}: 466 A162
 101,17^{LXX}: 106 A324
 107,26: 99 A277, 312
 A216

Spr

7,6: 73 A108
 13,14: 351 A28
 18,4: 351 A28
 30,4: 99 A277, 312 A216

Hld

1,3f.: 386
 1,7: 212 A264
 1,12: 386
 2,9: 73 A108, 213
 3,1-4: 211f., 308, 590f.,
 606, 618
 3,4: 139 A121, 212, 591
 4,12-16: 213
 4,15: 351 A28, 353 A39
 5,1: 213
 5,2ff.: 309
 5,2: 212 A265
 5,6: 212
 5,7: 212
 5,8: 212
 6,1: 212
 6,2: 213
 6,11: 213 A269
 7,1: 213 A269
 8,6: 213 A269
 8,13: 213 A269

Sir

14,23: 73 A108
 21,23: 73 A108
 24,21ff.: 351 A28
 42,15: 106 A323
 43,31: 106
 43,32: 106 A323
 48,9: 210 A258
 48,12: 210 A258
 49,14: 210 A257

Jes

6,1: 108, 226
 6,5: 108 A331, 226
 20,2: 100 A284

22,15: 100 A284
 40,5: 106 A324, 107 A328
 43,1: 307 A187
 49,1: 234
 53,10-12: 82 A162
 58,11: 353 A39
 60,2: 106 A324
 66,18: 107 A328
 66,19: 106 A323

Jer

1,5: 234
 1,12: 106 A321
 2,13: 353 A39
 3,12: 100 A284
 22,1: 100 A284
 31,33: 103 A303, 315
 A230
 38,3^{LXX}: 106 A324

Bar

3,29: 99 A277, 312 A216
 3,38: 106 A324

Ez

8,6: 106 A321
 8,12: 106 A321
 8,15: 106 A321
 8,17: 106 A321
 34: 307 A187
 40,4: 106 A321
 47,6: 106 A321

Dan

7,9: 86 A196
 7,13: 497 A92
 10,16: 90 A226

Hos

6,2: 82 A162

Joël

3,1f.: 421

Am

9,1: 108 A331, 226

Jona

2,1: 82 A162

Hab

3,10: 107 A328

Sach

1,8: 106 A321
 4,2: 106 A321

*Neues Testament**Mt*

4,18-20: 284, 286 A73
 4,20: 359, 364
 4,22: 359, 364
 4,23: 452, 495 A80, 496
 A83
 6,21: 505 A138
 6,34: 526 A233
 7,7f.: 495 A79
 8,15: 97 A266, 198 A212
 8,21f.: 429 A32
 8,22: 495 A78
 9,9: 495 A78, 520 A199
 9,35: 452, 495 A80, 496
 A83
 9,37f.: 361 A83
 10,1-4: 416 A63
 10,1: 452, 465 A157
 10,2-4: 433
 10,2: 2 A3, 465 A157
 10,5: 344
 10,6: 100
 10,7f.: 452
 10,10: 526 A233
 10,24f.: 526 A233
 10,34-38: 429
 10,35: 429 A26
 10,37f.: 428
 11,1: 465 A157
 12,48-50: 100 A287, 314
 A228
 12,49: 198 A208, 314
 A228
 12,50: 448
 13,11: 566 A461
 13,55: 448 A63
 14,26: 551 A387
 14,28-31: 251, 286
 14,33: 379, 471 A15
 15,21-28: 350 A23, 406
 16,13-20: 568 A472
 16,16-19: 251, 285, 380,
 408, 644 A6
 16,16: 63 A41, 379
 16,22: 285, 521
 16,23: 521 A203

- 16,24: 495 A78
 17,3: 106 A325, 108 A330
 17,9: 83 A174, 182 A146,
 503 A127
 19,21: 495 A78
 19,28: 416 A63, 527
 A239, 531 A257
 20,20f.: 448
 21,31f.: 390 A205
 24,4: 495 A75
 24,14: 495 A80, 496 A83
 24,23: 495 A75
 24,30: 107 A328, 497 A92
 25,40: 198 A208, 314
 A228
 25,44: 447 A59
 26,2: 386
 26,6-13: 388f., 604f.
 26,6: 386, 388
 26,7: 386, 388f.
 26,8f.: 387, 389
 26,8: 387f.
 26,10-12: 389
 26,10: 387
 26,11: 387
 26,12: 387f.
 26,14-16: 389 A200
 26,31: 544 A334
 26,33-35: 285
 26,56: 560
 26,64: 107 A328
 26,69-75: 560
 26,74: 521
 26,75: 185 A163, 285, 643
 A6
 27,37-46: 448
 27,51: 161 A37
 27,55f.: 324, 409, 429
 A29, 434, 447f., 558
 A429, 560, 593f.
 27,55: 467 A168
 27,56: 2, 60 A8f., 61 A21,
 159, 324, 433, 435, 448
 27,59: 74, 76, 173, 181
 27,60: 161 A34, 169 A79
 27,61: 2, 60 A8f., 61 A21,
 159, 207 A244, 433f.,
 448, 467, 560
 27,62-66: 160 A29, 167
 A67, 179 A128
 27,64: 36 A169, 167, 251
 28,1-10: 16, 434, 471, 560
 28,1: 2, 59 A1, 60 A8f., 61
 A21, 157-160, 198, 207
 A244, 237, 265, 433,
 448, 467 A168, 468
 A171, 549f., 590 A8
 28,2: 157, 161, 187f., 199,
 237, 550 A372, 591 A11
 28,3: 86 A196, 187f., 237
 28,4: 167 A67, 179 A128,
 187, 192 A187
 28,5: 187, 191 A184.186,
 192 A187, 199-202, 210,
 550 A376, 551 A388,
 591 A9
 28,6: 37 A169, 181, 187,
 191f., 200-202, 591 A15
 28,7: 100f., 149, 165, 182,
 187f., 199-203, 208
 A248, 222 A328, 223,
 251, 643 A6, 471 A15,
 550 A377, 592 A28
 28,8: 104, 107, 164, 173,
 191, 192 A187, 200
 A221, 208 A248, 222,
 237, 471 A15, 551 A380
 28,9f.: 147, 150 A21, 153,
 197-207, 209 A251, 223,
 236f., 251-261, 471,
 548, 550-552, 569, 595,
 600-602, 604
 28,9: 98, 149, 198f., 204f.,
 207, 550 A374, 552
 A393, 591, 607, 611f.
 28,10: 100 A287, 107,
 149, 198-203, 208 A248,
 222 A330, 223, 314
 A228, 471 A15, 550
 A377, 551 A388, 592
 A28
 28,11-15: 167 A 67, 179
 A128
 28,13: 36 A169, 167, 251
 28,15: 251
 28,16-20: 150, 236, 259
 A490, 471, 496, 498,
 549 A364
 28,16: 223, 525 A226
 28,17: 55, 107, 149, 199,
 471 A15, 498 A98, 551
 A386, 552
 28,18: 149
 28,19: 100, 495 A80, 496
 A83
 28,20: 498 A95

Mk
 1,13: 441
 1,16-20: 444 A42, 544
 1,16-18: 284, 286 A73
 1,18: 359, 364, 441
 1,20: 359, 364
 1,29: 444 A42
 1,31: 97 A266, 198 A212,
 441f.
 2,14: 381, 441, 495 A78,
 520
 3,13-19: 416 A63
 3,13: 446 A51
 3,14: 452, 454 A90, 465
 3,16-19: 433
 3,16: 2 A3, 252
 3,21f.: 459
 3,30: 459
 3,31-35: 326 A23, 429
 3,33-35: 100 A287
 3,34f.: 314 A228, 429 A30
 3,34: 326, 414
 4,1ff.: 450
 4,11f.: 565 A454
 4,11: 566 A461
 5,25-34: 350 A23, 554
 5,37: 444 A42, 458
 5,39f.: 374
 6,3: 438 A11, 448 A63
 6,6f.: 452
 6,6: 452
 6,14: 83 A174, 182 A146
 6,41: 414
 6,49: 551 A387
 7,9-13: 429 A32
 7,24-31: 350 A23
 7,27f.: 420
 7,28: 406
 8,6: 414
 8,27-33: 443
 8,29ff.: 474 A30
 8,29: 251, 285, 379, 394
 8,31: 82, 183, 184 A153,
 442
 8,32f.: 284 A63, 285, 474
 A30, 521
 8,32: 394
 8,33: 521 A201.203
 8,34-38: 442, 446 A48,
 496 A89
 8,34f.: 445

- 8,34: 441, 495 A78
 9,2ff.: 251, 565 A454
 9,2: 444 A42, 458
 9,3: 86 A194
 9,4: 106 A325, 108 A330
 9,5f.: 284 A63
 9,9: 83 A174, 182 A144,
 184 A153, 248 A450
 9,10: 83 A174, 182 A144,
 184 A153
 9,31: 183 A147, 443
 9,33-37: 419 A80
 9,35: 443, 446 A48, 461
 A135
 10,19: 429 A32
 10,21: 441
 10,28: 441
 10,29-31: 428
 10,30: 326 A23, 429 A30
 10,32: 441, 445
 10,33f.: 183 A147, 443,
 445
 10,35ff.: 441
 10,42-45: 419 A80, 446
 A48
 10,43-45: 443
 10,43f.: 441, 461 A135
 10,45: 441f.
 10,51: 95
 10,52: 441
 12,18-27: 353 A44
 12,25: 83 A174, 182
 A144, 184 A153
 12,31: 495 A81
 13,3: 434 A5, 444 A42,
 458 A119
 13,5: 495 A75
 13,9-13: 442 A31, 496
 A89
 13,10: 495 A80, 496 A84
 13,21: 495 A76
 13,26: 107 A328
 13,35: 62 A27
 14,1: 386, 388
 14,3-9: 388f., 443, 604f.,
 617 A14
 14,3: 386, 388f., 401 A257
 14,4f.: 387, 389
 14,4: 387f.
 14,6-8: 389
 14,6: 387
 14,7: 387
 14,8: 387f., 462 A142
 14,10f.: 389 A200, 435
 14,27: 248, 544 A334
 14,28: 246, 471 A16
 14,29-31: 285, 474 A30
 14,30: 246 A441
 14,33: 444 A42, 458
 14,37-42: 474 A30
 14,43ff.: 435
 14,50-52: 560
 14,50: 224 A340, 248,
 435, 437
 14,54: 437
 14,62: 107 A328
 14,66-72: 224 A340, 284
 A63, 560
 14,68ff.: 435
 14,71: 521
 14,72: 285
 15,34: 249
 15,39: 437
 15,40f.: 224 A340, 324,
 409, 424 A2, 429 A29,
 434-449, 451f., 463,
 466, 475, 534 A276, 560
 15,40: 2, 60 A8f., 61 A21,
 245 A436, 324, 433f.,
 437-440, 451f., 468, 554
 15,41: 429, 441-448, 452,
 467 A169
 15,42-47: 437
 15,43: 468 A172
 15,46: 74, 161 A34, 169
 A79, 173
 15,47: 2, 60 A8, 61 A21,
 70 A82, 159 A23, 207
 A244, 245 A436, 433f.,
 438, 467f., 475, 560
 16,1-8: 16, 153, 202, 237-
 250, 254f., 434f., 468,
 470, 475, 477, 560
 16,1: 2, 60 A8, 61 A21,
 157-160, 207 A244,
 245f., 433f., 438, 451
 A80, 549f., 552, 554,
 604f.
 16,2: 59 A1, 157-160, 162,
 173, 202, 237, 245, 273,
 549f., 590 A8
 16,3: 157, 162, 246, 406
 A17
 16,4: 157, 160 A27, 162,
 237, 246, 468, 550
 16,5: 86 A196, 160 A26,
 162 A39, 181 A139,
 186-189, 192 A187, 202,
 237, 547, 591 A11
 16,6: 37 A169, 70 A82,
 169, 187, 191, 192
 A187, 193 A193, 199
 A217, 200-203, 210,
 241, 258 A486, 468
 A172, 550 A376, 551
 A388, 591
 16,7: 101, 107, 149, 165,
 169 A82, 187f., 199
 A217, 200-203, 232, 242
 A425, 246f., 251, 471
 A16, 473, 544 A335,
 547, 550 A377, 592 A28
 16,8: 164, 191, 192 A187,
 222, 247-249, 437 A5,
 547f., 601
 16,9-11: 16, 153, 159, 207-
 209, 236 A399, 251-261,
 548, 550-553
 16,9: 2f., 59 A5, 60 A8,
 107, 158 A17, 208f.,
 237, 456, 459, 546
 A344, 550 A374, 569,
 605, 617
 16,10: 104, 208, 222
 A330, 223, 237, 479,
 496 A86, 550 A371, 551
 A380
 16,11: 107 A329, 165,
 208f., 223f., 479, 517
 A180, 544 A334, 551f.,
 592 A29
 16,12: 107, 209
 16,13: 209, 552
 16,14-20: 150, 496, 498
 16,14: 107, 209, 551f.
 16,15: 495 A80, 496 A84
 16,20: 496

Lk
 1,3: 465
 1,11: 90 A226, 106 A325
 1,22: 105 A318
 1,42: 529 A245
 1,48: 529 A245
 2,46: 398 A246
 2,48: 406
 2,49: 406
 4,18f.: 457

- 4,39: 461
 4,40-44: 457
 5,1-11: 252, 284, 286
 5,8: 63 A41
 5,10: 458
 5,11: 359, 364, 454
 5,27ff.: 520
 5,27: 495 A78
 5,28: 454
 6,12-16: 416 A63
 6,13: 465
 6,14-16: 433, 458
 6,14: 2 A3
 6,17-19: 457
 6,20-8,3: 450
 7,11ff.: 554
 7,21: 457
 7,22: 457
 7,33: 459
 7,36-50: 2, 388f., 450, 554, 604f., 609-612, 616f.
 7,36: 386, 388
 7,37f.: 388
 7,37: 386, 388
 7,38: 386, 389, 392 A212
 7,39: 313 A223, 387f.
 7,40: 386-388
 7,41-43: 388
 7,43f.: 386
 7,44-46: 388
 7,44: 386, 389, 392 A212
 7,46: 386, 389
 7,47: 606, 611
 7,49: 386
 8,1-3: 2, 429 A29, 436, 449-466, 472
 8,1: 450-454, 457, 468
 8,2f.: 2, 409, 433f., 449, 451-466, 616 A10
 8,2: 3, 60 A8.14, 208, 451-459, 546 A344, 605
 8,3: 159, 451-456, 460-464, 554
 8,4ff.: 450
 8,21: 100 A287, 314 A228
 8,35: 398 A246
 8,38: 454
 8,51: 434 A5
 9,1-6: 453
 9,1f.: 452
 9,1: 465 A157
 9,2: 452, 455, 457
 9,7: 83 A174, 182 A146
 9,18: 454, 472 A21
 9,20ff.: 474 A30
 9,20: 379
 9,22: 472 A21
 9,23: 495 A78
 9,31: 108 A330
 9,36: 105 A318
 9,51: 397
 9,52ff.: 344, 397
 9,57-10,16: 397
 9,59-62: 429 A32
 10,2: 361 A83
 10,9: 452 A82, 455, 457
 10,33-35: 344 A3
 10,38-42: 370 A119, 385 A193, 389, 394, 397-402, 550 A368, 554, 611f., 616f.
 10,38: 375 A148, 397f.
 10,39: 86 A200, 375, 381, 392, 397-399
 10,40: 386, 397-402, 406, 461, 555 A411
 10,41: 398f., 406
 10,42: 398f., 406
 11,9f.: 495 A79
 11,20: 457
 11,24-26: 459 A122
 11,27: 406
 11,28: 406
 12,33: 463
 12,34: 505 A138
 12,37: 461 A135
 12,51-53: 429
 12,53: 429 A26
 13,10-21: 457
 14,25-27: 429
 14,26f.: 428
 14,26: 460
 14,33: 463
 15,20: 164 A55, 173
 16,19-31: 370 A119
 16,31: 83 A174, 182 A144, 184 A153
 17,8: 461 A135
 17,16: 344 A3
 17,21: 495 A76f.
 17,22ff.: 472 A21
 17,23f.: 495 A77
 17,23: 495 A76
 18,22: 463, 495 A78
 18,28: 454
 18,29: 428
 18,31-33: 472 A21
 18,43: 456 A105
 19,4: 71 A92, 173
 19,8: 463
 20,35: 83 A174, 182 A144, 184 A153
 21,8: 495 A75
 21,27: 107 A328
 22,14: 465 A157
 22,26f.: 398, 402, 463
 22,26: 461
 22,27: 396, 461
 22,29f.: 416 A63
 22,30: 527 A239, 531 A257
 22,31-34: 285, 474 A30
 22,31: 499
 22,32: 251f., 409
 22,43: 106 A325
 22,45f.: 474 A30
 22,54-62: 560
 22,56: 454
 22,62: 185 A163
 22,65: 285
 23,10: 466 A159
 23,35: 466 A159
 23,49: 323 A1, 324, 409, 434, 449, 466-468, 473, 560
 23,53: 74, 76, 169 A79, 173, 181
 23,54: 158 A19
 23,55f.: 434, 467f., 560
 23,55: 70 A82, 449, 467f.
 23,56: 550 A370
 24,1-12: 16, 155, 472f.
 24,1-11: 239, 434, 560
 24,1: 59 A1, 157-160, 162, 167 A65, 173, 237, 239 A416, 468, 550, 590 A8, 604f.
 24,2: 157, 160-162, 166 A60, 167 A65, 237, 239 A416, 550
 24,3: 165f., 167 A65, 181 A139, 186f., 191 A181, 210, 239 A416, 550, 591 A9
 24,4: 165f., 167 A65, 187f., 237, 239 A416, 249
 24,5: 182, 187, 191, 192 A187, 201f., 208 A248,

- 210, 240 A416, 278,
547, 550 A376, 551
A382, 591 A9.14
24,6: 37 A169, 101, 183
A151, 187, 201f., 472,
591 A15
24,7: 82, 181, 183 A151,
184 A153, 187f., 201f.,
239 A416, 472
24,8: 183 A151, 188, 201,
223, 472
24,9: 104, 164f., 191, 200
A221, 208 A248, 222f.,
237, 240 A416, 551
A380
24,10: 2, 60 A8.14, 61
A21, 159, 165, 223, 239
A416, 433, 451, 458,
460, 466, 549 A368, 551
A380, 554
24,11: 165, 208, 209
A251, 223f., 249, 318,
472, 479, 517 A180, 544
A334, 551, 592 A29,
600
24,12: 73, 153, 164 A55,
165, 171-181, 202, 237,
239, 249-252, 319, 472,
552 A395
24,13-35: 148, 236, 239,
600 A55
24,13: 209, 265
24,15-17: 148f.
24,16: 134 A96, 148f., 180
24,18: 209 A251, 323 A4
24,21: 224 A341
24,22-24: 155, 165, 180
24,22f.: 153, 551 A380
24,22: 158 A20, 160, 173,
472
24,23: 105 A318, 164, 188
A172, 208 A248, 210,
223, 550 A373, 551
A382, 591 A9
24,24: 107, 153, 172f.,
179f., 237, 250f., 319
24,25-27: 177 A121, 180,
182
24,25: 177 A121, 180
24,26: 177 A121
24,27: 177 A121
24,31f.: 180
24,31: 148 A12, 149, 204,
304 A174
24,32: 177 A121, 180
A134
24,33-36: 259 A490
24,33-35: 209 A251
24,33: 149, 473
24,34: 2, 106, 147 A6, 165
A57, 228 A358, 232f.,
235f., 251, 264f., 286
A72, 319, 409, 472, 476,
569
24,35: 148 A12, 149, 304
A174
24,36ff.: 36 A168, 55, 150,
236, 239, 259 A490,
318, 473, 496, 498, 552
24,36: 90 A226, 149, 494
A73, 592 A32
24,37-43: 149, 199
24,37: 36 A168, 148 A11,
551
24,38: 551
24,39: 149, 239 A413, 551
24,40: 239 A413
24,41: 174
24,44-46: 182
24,45: 149, 180
24,46: 82, 83 A174, 182
A144, 183, 184 A153
24,51: 102 A295, 204
A235
24,52: 149 A18, 496
- Joh*
1,1: 57 A28
1,5: 272 A2
1,7: 58 A34, 79, 300
1,11: 307, 326 A18
1,12: 101, 314, 413 A46
1,17: 315 A231
1,18: 105 A315.318, 287f.
1,26: 274, 318
1,28: 373 A136
1,31: 275 A20
1,33: 275 A20
1,34: 105, 276, 318
1,35ff.: 284, 285 A66, 288
A81, 301-308, 318, 336
A84, 338, 359, 363 A94,
364, 381 A172, 410 A37
1,38: 89, 96, 194, 221
A326, 276, 301-304, 357
1,39: 301, 305
1,40-42: 284 A65
1,40: 338
1,41: 302f., 364
1,42: 64 A43, 284, 286,
301, 306, 364, 379
1,43: 495 A78
1,45: 302, 364
1,46: 305, 308, 364
1,47f.: 306
1,47: 364
1,49: 303, 306
1,51: 86 A199, 190
2,1-12: 324, 342, 349
2,3: 371, 406
2,4: 88, 342, 371 A126,
410 A38, 551 A381
2,5: 375 A150, 406
2,9: 274, 351 A32
2,12: 409
2,11: 299 A147, 372
2,13-22: 355 A55
2,19: 158
2,21: 87 A206
2,22: 80, 82 A162, 83
A174, 182 A146, 183
2,23: 79 A150
3,1: 348 A16
3,2: 96, 272
3,3-6: 578 A529
3,5-8: 355
3,7: 357
3,11: 105 A315.318
3,13: 312, 504 A133
3,14: 82, 183 A147, 310
A207
3,19-21: 272 A2
3,21: 355 A55
3,28-30: 363 A94
3,29: 213, 349, 413 A46
3,32: 105 A315.318
4,3: 347
4,4-42: 301, 321 A264,
344-365
4,4-6: 347f.
4,4: 347, 350 A24
4,5: 347, 350 A24
4,6: 86 A200, 189, 347f.,
361 A87
4,7-26: 348-356
4,7: 348-350
4,8: 349, 357, 361

- 4,9: 20 A70, 349f., 352, 355, 406, 410f.
 4,10-15: 350-353, 406
 4,10: 350-352
 4,11: 351f., 406
 4,12: 352, 406
 4,13: 352
 4,14: 352
 4,15: 352f., 406
 4,16: 353
 4,17: 353f., 406
 4,18: 353f.
 4,19: 352, 354, 406
 4,20: 355, 406
 4,21-24: 355
 4,21: 88, 243, 410 A38
 4,22: 20 A70, 355, 362 A92
 4,23: 355
 4,24: 355
 4,25: 104, 356, 359f. A76, 364, 377, 406
 4,26: 356, 364, 408
 4,27: 344, 350, 356-358, 410f., 518 A186
 4,28-42: 407
 4,28-30: 359f.
 4,28: 354, 356, 359
 4,29: 305, 352, 354, 356 A58, 359, 361, 364, 377, 406
 4,30: 71, 359-361
 4,31-38: 357, 360-362
 4,31-34: 361
 4,31: 360f.
 4,34: 361f.
 4,35-38: 358, 361
 4,35: 86, 361f.
 4,38: 361f.
 4,39-42: 362-364
 4,39: 359, 361-363, 406
 4,40: 305 A182, 362
 4,41: 362f.
 4,42: 305 A182, 355, 362f.
 4,45: 105 A318
 4,48: 79 A150, 305 A182
 4,53: 79
 5,4: 86 A199, 190
 5,15: 104
 5,19-29: 384
 5,20: 357
 5,21: 182 A146
 5,24: 376
 5,25: 355 A53, 384
 5,28f.: 384
 5,28: 355 A53, 357
 5,37: 105 A318
 5,40: 305 A182
 6,2: 105 A318
 6,11: 395, 414
 6,17: 272
 6,30: 79 A150, 305 A182
 6,35: 305 A182, 368 A110
 6,36: 79 A150, 105 A318, 305 A182
 6,37: 305 A182
 6,39: 82 A171
 6,40: 79 A150, 82 A171, 305 A182
 6,44: 82 A171, 305 A182
 6,45: 305 A182
 6,46: 105 A318
 6,48: 368 A110
 6,51: 368 A110
 6,54: 82 A171
 6,62: 312 A216, 504 A133
 6,65: 305 A182
 6,66-71: 379, 416
 6,66: 89
 6,68f.: 285, 379
 6,69: 379
 6,71: 416
 7,15: 357
 7,20: 459
 7,21: 357
 7,27f.: 351 A28
 7,27: 276
 7,33-36: 276-278, 302
 7,33: 312
 7,37f.: 353 A39
 7,37: 305 A182
 7,39: 79, 98, 313 A219, 415
 7,41: 276 A27
 7,53-8,11: 343
 8,12: 272 A2, 374
 8,14: 276f., 312 A217, 351 A28
 8,21f.: 277 A28, 302 A166
 8,23: 277
 8,28: 310 A207
 8,31: 336 A83, 404, 413
 8,36: 314 A227
 8,38: 105 A315.318, 106, 276 A24, 318 A250
 8,42: 102, 277, 315
 8,43: 363
 8,48: 459
 8,52: 459
 8,54: 102 A298, 103, 315
 8,57: 105 A318
 8,59: 373
 9: 273 A8, 305 A182
 9,4f.: 272 A2, 374
 9,22: 19
 9,28: 410 A37
 9,29-33: 276 A27
 9,29f.: 351 A28
 9,37: 105 A318
 9,39: 305 A182
 10: 286f., 295, 306f.
 10,2-4: 307
 10,3f.: 306, 336 A83, 383, 404
 10,3: 415
 10,11: 287
 10,14: 307, 522 A208
 10,20: 459
 10,22-39: 369
 10,22: 373 A136
 10,27: 307
 10,31: 373
 10,40: 373 A136
 10,41: 305 A182
 11,1-45: 281-283, 365-386, 397-402, 550 A368, 554, 616f.
 11,1-5: 370-373
 11,1: 370f., 373, 385f., 397
 11,2: 68 A68, 370f., 385, 389, 392, 395, 399, 604f.
 11,3: 66, 371f., 406
 11,4: 371-373, 383
 11,5: 66, 372f., 375, 383, 385, 389, 391, 397, 404, 526 A234
 11,6-16: 373f.
 11,6: 373f.
 11,7-10: 373f.
 11,7: 374
 11,8: 373f., 381 A174
 11,9f.: 272 A2, 373f.
 11,11-15: 373f.
 11,11: 372, 374, 413 A46
 11,12f.: 374
 11,13: 91 A233, 275 A20
 11,14f.: 374
 11,15: 374, 384 A190
 11,16: 373f., 410 A37

- 11,17-27: 374-380
 11,17: 374f.
 11,18: 373 A136, 375, 386
 11,19: 375, 385
 11,20: 86 A200, 189, 375, 381, 392, 398
 11,21: 168 A74, 374f., 382, 395, 398, 406
 11,22: 375, 406
 11,23: 82 A171, 376
 11,24: 82 A171, 376f., 406
 11,25f.: 368, 375-378, 407
 11,25: 282, 376f.
 11,26: 376f.
 11,27: 282, 285, 375, 377-380, 394, 406-408
 11,28-44: 381-384
 11,28: 96, 375 A147, 381, 383, 392, 397f., 404, 406
 11,29: 375 A147, 381, 392
 11,30: 381
 11,31: 82 A171, 85, 91 A233, 160 A26, 161 A31, 173, 186, 281 A48, 381, 385
 11,32: 168 A74, 374, 381f., 384, 392, 395, 398f., 406
 11,33: 85, 186, 281 A48, 282, 382, 385
 11,34: 70 A82, 169, 282, 382f., 406
 11,35: 282, 382
 11,36: 66, 282, 372, 382
 11,37: 374, 382
 11,38: 52, 62, 93, 160 A26, 161 A34, 173, 282, 382f.
 11,39: 62, 162 A38, 283, 376, 378, 383f., 406
 11,40: 383f.
 11,41f.: 375
 11,41: 62, 162 A38, 283, 384
 11,42: 384
 11,44: 52, 74 A115, 75, 173, 179, 283, 299 A146, 371 A124
 11,45f.: 382
 11,45: 79 A150, 305 A182, 384f.
 11,46-53: 369
 11,46: 384
 11,47-53: 372
 11,48: 19
 11,52: 101, 314, 413 A46
 11,55: 373 A136
 12,1-19: 369
 12,1-8: 365, 386-402, 550 A368, 554, 604f., 617 A14
 12,1: 83 A174, 182 A146, 389, 396
 12,2: 380 A167, 389, 395-397, 401f., 555 A411
 12,3: 160 A30, 389, 391-394, 396, 399, 408
 12,4: 393, 396, 410 A37
 12,5: 389, 393, 396
 12,6: 92, 389, 393, 396
 12,7: 389, 393, 411
 12,8: 389, 393
 12,9-11: 394
 12,9: 83 A174, 182 A146
 12,12ff.: 394
 12,16: 80, 183
 12,17: 83 A174, 162, 182 A146
 12,18: 369
 12,26: 312, 393
 12,27: 382 A178
 12,29: 86 A199, 190
 12,32: 310 A207, 312
 12,34: 82, 183 A147
 12,35f.: 272 A2
 12,40: 89, 94 A249, 275 A19
 12,42: 19
 12,46: 272 A2
 13,1: 285, 307, 312, 324 A10, 336 A83, 338, 371f., 383, 389 A199, 392, 404, 414, 522 A208
 13,3: 312
 13,4f.: 395
 13,5: 392
 13,6ff.: 285
 13,7: 275 A20
 13,8: 394
 13,13f.: 96
 13,13: 304 A174, 317
 13,14f.: 365, 392, 396, 419
 13,14: 317
 13,16: 65 A51, 319, 416 A65, 419, 469 A1
 13,23-25: 290, 569
 13,23: 65, 287f., 294, 410 A37
 13,24: 289, 294
 13,25: 294, 296
 13,29: 91 A233, 105, 275 A20, 393 A218
 13,30: 272
 13,33ff.: 314 A226
 13,33: 277f., 302, 312, 413 A46
 13,34f.: 316, 336 A83, 393, 419
 13,34: 414, 495 A81
 13,35: 336 A83, 404, 413
 13,36-38: 285, 314 A226
 13,36: 277, 295
 13,37: 287, 374
 13,38: 287
 14,1: 281 A44, 498
 14,2: 280, 312
 14,3: 280, 278, 312
 14,4: 277, 312
 14,5: 68f., 277, 374
 14,7: 57 A28, 78 A145, 105 A318
 14,9: 78 A145, 105 A318
 14,12: 312
 14,16f.: 313, 415, 564
 14,16: 415, 498 A97
 14,18ff.: 279-281
 14,18-21: 313
 14,19-21: 541
 14,19: 280, 306, 314f.
 14,20: 280, 316, 495 A77
 14,21: 281, 309, 316, 320, 336 A83, 413
 14,22: 526 A231
 14,23: 281, 313, 316
 14,26: 313, 415, 496, 564
 14,27: 494 A73f., 498
 14,28: 312f., 318
 15,1-8: 413f.
 15,5: 414
 15,8: 336 A83, 404, 413
 15,9ff.: 336 A83, 393, 413
 15,12: 316
 15,13-15: 314
 15,13: 287
 15,14f.: 413 A46
 15,15: 314 A227, 372
 15,17: 316
 15,18-20: 531 A257
 15,20: 496 A89

- 15,24: 105 A318
 15,26: 313, 415f.
 15,27: 416, 418
 16,2: 19, 91 A233, 355
 A53, 496 A89
 16,5: 277 A29, 312
 16,6: 496
 16,7-15: 415, 564
 16,7: 313
 16,10: 312
 16,13f.: 496
 16,13: 104
 16,14: 104
 16,15: 104
 16,16: 107 A328
 16,17f.: 277 A29
 16,17: 312
 16,18: 275 A20
 16,19: 279
 16,20: 85, 186, 318, 496,
 498, 550 A371
 16,22: 496, 498
 16,23: 279 A34, 280 A39
 16,25: 104, 355 A53
 16,28: 312
 16,32: 324, 326 A18, 355
 A53, 374
 16,33: 494 A74, 498
 17,11: 312
 17,13-18: 531 A257
 17,13: 312
 17,18: 361 A83
 17,20: 359, 363
 17,21ff.: 313
 17,24: 278, 312
 17,26: 316 A236
 18,4-8: 550 A376
 18,4: 302
 18,6: 89
 18,7: 302
 18,8f.: 473 A27
 18,10f.: 285
 18,10: 521
 18,15-27: 285
 18,15-18: 560
 18,15: 65f., 70, 287, 410
 A37
 18,16: 65f., 84 A184.186,
 85, 185f.
 18,17: 406
 18,18: 286 A75
 18,25-27: 560
 18,28: 62, 158 A17
 19,9: 276 A27, 351 A28
 19,17: 70 A86
 19,24: 324 A8
 19,25-27: 289, 333-335,
 342
 19,25: 42, 51, 60 A8f., 61,
 84 A184, 113, 186, 323-
 328, 333-335, 343, 407,
 409, 434, 439, 534, 552
 A392, 560
 19,26f.: 290, 324 A10,
 326f., 333-335, 410
 A37, 414, 534 A274,
 569
 19,26: 65, 88, 325, 333-
 335, 342, 410 A38
 19,28: 324 A10
 19,30: 324 A10
 19,31: 51, 87 A206
 19,34: 551 A390
 19,35: 105 A315.318,
 290f., 339 A97, 418
 19,36: 108, 316 A240
 19,38-42: 51f., 58, 162
 A40
 19,38: 52, 87, 162 A38,
 168, 190, 202, 410 A37,
 547
 19,39: 160 A30, 272
 19,40: 52, 73, 87, 125
 A59, 160, 168, 173, 179,
 190
 19,41: 52, 81, 92 A235,
 134, 168, 190, 217-219
 19,42: 51f., 59, 70 A82,
 161 A34, 169, 190, 218
 20,1-18: 4-6, 15f., 47-340,
 434, 560, 596f., 611f.,
 616-620, 631f., 634-640
 20,1f.: 113-118, 243, 409
 20,1: 51-53, 59-63, 67, 71,
 109, 113f., 116-118,
 153, 156-164, 208, 239,
 272f., 282f., 306, 319,
 549f., 555 A408, 590
 A8, 617f.
 20,2: 37 A169, 57, 63-71,
 74, 87-89, 93, 105 A316,
 113, 115-118, 129,
 135f., 153, 163-170,
 190, 192-195, 201 A223,
 272-279, 297f., 317,
 319, 335f., 406, 410
 A37, 543f.
 20,3-10: 118-127, 153,
 171-184, 239, 250-252,
 265-271, 297-300, 552
 A395
 20,3: 63, 70f., 83, 118-121,
 172f., 298, 306, 410 A37
 20,4: 63f., 71f., 78, 118-
 121, 123, 164 A55, 173,
 298, 306, 410 A37
 20,5: 62 A31, 73-75, 119-
 124, 173, 181, 194
 A197, 202, 306
 20,6: 63, 74f., 118-124,
 173, 181, 295, 298f., 306
 20,7: 52, 75-77, 110 A344,
 121-124, 129, 173, 175-
 179, 181, 184, 189, 299
 20,8: 54-56, 66, 77-79, 81,
 118-125, 174, 180f.,
 249, 266, 290, 298-300,
 305 A182, 306, 410
 A37, 569
 20,9: 79-83, 122-126, 174-
 177, 180-184, 272, 275,
 300
 20,10: 83f., 109 A338,
 119, 122f., 174, 185,
 300, 410 A37
 20,11-18: 127-145, 606-
 609
 20,11-13: 128-132, 153,
 239
 20,11: 53, 60, 62 A31, 70,
 73, 88, 127f., 164, 181,
 184-187, 194f., 202,
 279-282, 325, 383, 543,
 550, 606, 618
 20,12f.: 187-196
 20,12: 62 A31, 77, 84
 A186, 86f., 110 A344,
 128f., 132, 181, 187-
 194, 202, 272, 278, 591
 A11
 20,13: 37 A169, 57, 67f.,
 70 A82, 87-89, 91, 93,
 105 A316, 129f., 135f.,
 167-169, 187, 191-195,
 200-202, 272f., 278-281,
 317, 342, 383, 406, 410
 A38, 543, 547, 550,
 606f.

- 20,14-18: 148-151, 153, 239, 251-261, 264f., 319, 409, 548, 569
 20,14-17: 131-140, 197-221
 20,14: 89-92, 107 A329, 115, 130, 132, 134, 148f., 193-195, 272, 274, 281, 504, 543, 618
 20,15: 37 A169, 67 A63, 70 A82, 88, 91-93, 105 A316, 133-136, 139, 149, 167f., 191-193, 201 A222f., 202, 210-212, 217-220, 272-282, 301f., 304f., 314, 342, 383, 406, 410 A38, 543, 547, 550, 591 A9, 603 A63, 607, 618f.
 20,16: 57, 60, 89f., 93-96, 103, 136-138, 148f., 194, 337 A83, 275, 281, 301-309, 317, 383, 404, 406, 409, 543f., 550 A378, 591 A18, 607, 618
 20,17: 2, 56f., 97-104, 108, 138-140, 149f., 185, 193, 198-205, 211f., 216, 278, 280, 301, 304 A174, 305, 310-316, 413 A46, 414, 504, 543, 550, 591f., 602f., 607f., 618, 631f., 634-640
 20,18: 2, 51-54, 57, 60, 68, 97, 100, 103-108, 109 A338, 113, 140f., 149f., 201, 208, 222-226, 234-236, 260, 276, 303, 304 A174, 306-309, 317-320, 360, 364, 406f., 476, 504, 544, 551, 555 A408, 595 A40, 601-603, 608f., 618f., 631f., 634-640
 20,19-29: 53-58, 70, 239, 498
 20,19-23: 53f., 150, 199, 236, 259 A490, 472 A18, 496
 20,19: 51-54, 59 A1, 90 A226, 104, 149, 185, 202, 274 A12, 280, 317, 494 A73, 547, 551, 560, 592 A32
 20,20: 54, 68, 107f., 149, 199 A215, 239 A413, 279 A33, 317f., 551 A390
 20,21: 54, 361, 415, 472 A18, 494 A73
 20,22: 54, 313 A219, 415, 472 A18
 20,23: 415
 20,24-29: 374, 551f.
 20,24f.: 410 A37
 20,24: 53, 416
 20,25ff.: 305 A182
 20,25: 53-55, 57, 68, 79 A150, 105, 108, 149, 222 A333, 234, 317f., 476
 20,26-29: 53, 199
 20,26: 53, 57, 70, 90 A226, 149, 274 A12, 280, 494 A73, 551
 20,27: 54 A18, 56, 98, 149, 199 A215, 239 A413, 311f. A211, 551
 20,28: 57, 68, 103, 149, 303f. A174, 317
 20,29: 54-56, 79 A150, 105, 107, 149, 275 A22
 20,30f.: 56, 58, 79, 299 A147
 20,31: 108, 290 A94, 300, 316 A240, 374, 378
 21: 21f., 32, 252, 286f., 295-297, 301, 308
 21,1-14: 148
 21,1: 53, 107, 247
 21,2: 66, 286, 333 A64, 335 A79, 338, 410 A37
 21,3: 272, 286, 543 A331
 21,4: 90, 148f., 195 A203, 275, 306
 21,5: 149
 21,6: 148 A13
 21,7: 65, 68, 148 A13, 286, 290, 295, 317, 333 A64, 410 A37, 544 A333, 569
 21,9: 286 A75
 21,11: 286
 21,12: 68, 148 A13, 317
 21,14: 83 A174, 107, 182 A146, 268 A529, 295 A123, 410 A37, 412
 21,15-17: 66, 150 A21, 286, 379, 419, 544 A334, 552
 21,18f.: 287
 21,19: 286, 295, 495 A78
 21,20: 65, 194f., 295f., 299, 410 A37
 21,22: 296, 495 A78
 21,23: 30f., 100 A287, 293, 337, 413 A46
 21,24: 21f., 29, 69, 108, 270, 290f., 293, 316 A240, 329, 418
 Apg
 1-8: 632
 1,3: 107 A325
 1,4-14: 496
 1,6-8: 485 A33
 1,9-11: 204 A235
 1,9f.: 102 A295
 1,10f.: 498 A100
 1,10: 86 A196, 188
 1,13: 433f., 458, 474 A33
 1,14: 474 A33
 1,21f.: 467, 469, 474-476
 1,25: 475 A37
 1,26: 465 A157, 475 A37
 2,3: 106 A325
 2,17f.: 421, 583
 2,25: 505 A137
 2,27: 82 A162
 2,31: 82 A162
 2,34: 99 A277
 3,15: 83 A174, 182 A146
 4,2: 83 A174, 182 A144
 4,10: 83 A174, 182 A146
 4,32-35: 463 A144
 4,34f.: 628 A68
 6,1-6: 395, 401, 461 A134
 6,2: 461 A137
 7,2: 106 A325
 7,26: 106 A325
 7,30: 106 A325
 7,35: 106 A325
 7,44: 105 A318
 7,55: 90 A226
 8,5ff.: 345
 9: 257 A481
 9,10: 503 A127

- 9,17: 106 A325
 9,27: 107
 9,36: 65 A51, 545 A344
 10,30: 86 A196, 90 A226
 10,41: 83 A174, 182 A144
 11,13: 90 A226
 11,26: 65 A51
 12,12: 61 A21, 421
 13,29: 169 A79
 13,30: 83 A174, 182 A146
 13,31: 106, 233, 445, 476
 13,34: 83 A174, 182 A144
 13,35: 82 A162
 14,14: 474 A34
 14,23: 360 A82, 604 A69
 15,14: 63 A42
 16,9: 90 A226, 106 A325
 16,11ff.: 420
 16,14f.: 421
 16,15: 477 A47
 16,40: 477 A47
 17,3: 82, 83 A174, 182 A144, 183
 17,31: 83 A174, 182 A144
 18,9: 503 A127
 19,22: 461 A137
 20,7: 59 A1
 21,9: 421
 22: 257 A481
 22,3: 398 A246
 22,14: 107
 22,15: 105 A315.318
 26: 257 A481
 26,16: 106 A325
- Röm*
- 4,24: 83 A174, 182 A146, 228 A360
 4,25: 203 A232
 5,20: 602f. A63
 6,4: 83 A174, 182 A146
 6,9: 83 A174, 182 A146
 6,13: 83 A174
 7,4: 83 A174, 182 A146
 7,6: 495 A81
 8,10: 495 A77
 8,11: 83 A174, 182 A146, 228 A360
 8,29: 314 A228
 8,39: 591 A23
 10,6f.: 312 A216
 10,6: 99 A277
 10,7: 83 A174
- 10,9: 83 A174, 182 A146, 228 A360, 317 A248
 11,15: 83 A174
 13,10: 495 A81
 14,9: 203 A232
 16: 341
 16,1f.: 421
 16,1: 14 A56, 395, 401, 461 A134, 555 A411
 16,3-5: 421
 16,3: 428
 16,6: 61 A21, 361 A87, 421, 555 A411
 16,7: 226 A350, 421, 428, 476
 16,12: 361 A87, 421, 555 A411
 16,16: 498 A93, 537 A287
 16,20: 498 A95
- 1 Kor*
- 1,11: 421
 6,14: 228 A360
 9,1: 2, 105, 108, 222 A332, 230 A373, 233f., 257 A481, 317, 319, 469, 476
 9,5: 428
 11,1ff.: 577 A521
 11,2: 525 A 223
 11,5: 421
 12,28f.: 419
 12,28: 232 A383
 14,34f.: 329, 561
 14,34: 601, 624
 1 Kor 14,35: 603 A63
 15,3-8: 226-233, 253f., 256-260
 15,3-5: 227-229, 475
 15,3f.: 203, 434
 15,3: 525 A 223
 15,4: 158, 183, 243, 251
 15,5-8: 106, 209, 229, 233, 476f.
 15,5: 2, 147 A6, 209, 228-232, 236, 242, 251, 259 A490, 264f., 286 A72, 319, 409, 569, 595
 15,6: 227, 230 A373
 15,7: 227-232, 236, 259 A490, 525 A 223
 15,8-11: 319
- 15,8: 108, 227, 233, 257 A481, 258 A485
 15,9: 233, 236
 15,11: 232
 15,12: 83 A174, 182 A146, 232
 15,15: 228 A360
 15,20: 83 A174, 182 A146
 16,19: 421
 16,20: 498 A93, 537 A287
 16,23: 498 A95
- 2 Kor*
- 4,6f.: 505 A138
 4,6: 273
 4,14: 228 A360
 5,15: 203 A232
 6,4: 443 A37
 8,19: 360 A82, 604 A69
 8,23: 469 A1
 11,23: 443 A37
 13,4: 203 A232
 13,12: 498 A93, 537 A287
 13,13: 498 A95
- Gal*
- 1,1: 83 A174, 182 A146, 228 A360
 1,11-16: 319
 1,12: 107f., 233, 257 A481
 1,15: 234
 1,16: 107f., 233f., 257 A481
 2,9: 229, 434 A5
 2,12: 229
 2,20: 495 A77
 3,27f.: 421
 3,27: 522f.
 3,28: 414, 431 A42, 432, 522 A213, 577, 583, 586, 623f.
 4,3: 516 A176
 4,9: 516 A176
 4,19: 495 A77
- Eph*
- 1,17: 544 A341
 1,20: 83 A174, 182 A146
 4,8-10: 99 A277, 504 A133
 4,9f.: 312 A216
 4,13: 523 A214, 581 A546
 4,24: 523 A214

5,14: 83 A174, 182 A144
5,22-24: 329
6,12: 516 A174

Phil

2,5-11: 419 A80
2,9: 310 A208
2,11: 317 A248
2,25: 469 A1
3,8: 233, 257 A481
3,11: 83 A174, 182 A144
4,2f.: 421

Kol

1,18: 83 A174
1,28: 523 A214
2,3: 505 A138
2,8: 516 A176
2,10: 516 A176
2,12: 83 A174, 182 A146,
228 A360
2,20: 516 A176
3,10: 523 A214
3,18: 329
4,15: 421

1 Thess

1,10: 83 A174, 182 A146,
228 A360
4,14: 203
5,26: 498 A93, 537 A287

1 Tim

2,11-15: 329, 587, 590
2,11f.: 561
2,11: 603 A63
2,15: 572 A492
3,16: 106

2 Tim:

2,8: 83 A174, 182 A146

Tit

1,9: 417

Phlm

2: 421

Hebr

2,11ff.: 314 A228
4,14: 504 A133
9,28: 106 A325
11,5: 210 A257

11,19: 83 A174, 182 A146
13,20: 83 A174

Jak

2,8: 495 A81

1 Petr

1,3: 83 A174, 182 A144
1,21: 83 A174, 182 A146
3,1: 329
3,18: 203 A232
5,14: 498 A93, 537 A287

2 Petr

1,1: 63 A41f.
1,12-21: 417

1 Joh

1,1-4: 306 A183, 416, 418
1,1: 29, 105 A315.318
1,2: 29, 105 A315.318
1,3: 105 A315.318
1,6-2,2: 32 A148
2,1: 32 A143
2,4: 32 A144.149
2,7: 495 A80, 567 A465
2,9-11: 32 A147
2,18f.: 572 A492
2,18: 32
2,19: 30, 417f.
2,27: 418
3,6: 105 A318
3,10-18: 32 A147
3,22-24: 32 A149
3,24: 415
4,1-6: 32 A143, 418
4,1: 32
4,2f.: 32 A146
4,7f.: 32 A144.147
4,10: 32 A148
4,12: 32 A147
4,13: 415
4,19-21: 32 A147
4,20: 105 A318
5,2f.: 32 A149
5,6-8: 32 A145f.

3 Joh

5-8: 419
9: 419
11: 105 A318
15: 372 A127

Offb

1,1f.: 233 A390
1,5: 83 A174
1,7: 107 A328
1,10-19: 201 A222
2,8: 203 A232
3,4f.: 86 A194
3,18: 86 A194
4,4: 86 A194
6,11: 86 A196
7,9: 86 A196
7,13: 86 A196
11,19: 106 A325
12,1: 106 A325
12,3: 106 A325
15,6: 86 A196
19,10: 201 A222
21,14: 465 A157
22,9: 201 A222

***Außerkanonische
Literatur****ActPhil*

94-148: 555-557
94ff.: 525 A 223
94: 401 A258, 555f.
95: 334, 556, 576 A515
96: 556

1 ApcJac

38,20-23: 574
40,22-26: 574 A501
41,15-19: 573f., 578f.

2 ApcJac

56,14-20: 537

ApkMos

31,3-4: 311 A211

Bartholomäusevangelium:

553f.

Brief des Tiberius an Pila-
tus: 545f. A 344, 630
A74*Dial*

25: 498 A93
36: 539 A294
53: 499 A102, 526

- 59-64: 573
 90-94: 571f.
 92: 571f., 575, 578
- Die Großen Fragen der Maria:* 539f.
- EpAp*
 1: 549 A363
 2: 531, 549, 553
 7: 549 A363
 9-12: 549-553
 9: 549f., 552, 590 A6
 10: 401 A257, 550-553, 592 A29
 11f.: 498 A100
 11: 550-553
 12: 551f.
 13-51: 549 A361
- EpPt*
 138,7-139,4: 496 A89
 139,4ff.: 496
 140,15-27: 496
 140,15-23: 497
- 4 Esr*
 4,8: 99 A277, 312 A216
 5,23-27: 213 A271
- EV*
 41,34f.: 537
- EvÄg:* 571 A491, 572 A492, 576 A520
- EvHebr:* 150 A21, 178, 259 A490
- EvMar*
 BG 7,1-9,4: 489
 BG 7,1-8,11: 483
 BG 7,1ff.: 494
 BG 7,8f.: 494
 BG 7,10-12: 494
 BG 7,12-16: 522 A210
 BG 7,13ff.: 494
 BG 7,17-8,11: 497
 BG 7,17-20: 500f.
 BG 8,2: 497 A90
 BG 8,3: 497 A90, 521 A203
 BG 8,5f.: 521 A203
- BG 8,7-9: 497
 BG 8,10f.: 494
 BG 8,12-9,4: 494f.
 BG 8,12: 492 A64
 BG 8,14f.: 497, 521 A203
 BG 8,18-21: 484, 499, 522, 541 A307
 BG 8,18f.: 497
 BG 8,19-21: 497
 BG 8,21-9,2: 490, 510 A157, 523, 567
 BG 8,21f.: 496, 515
 BG 9,2-4: 567 A464
 POx 3525 / BG 9,5-10,10: 489-505
 POx 3525, Z. 5-8: 493-497
 POx 3525, Z. 5: 89 A221, 490, 513f.
 POx 3525, Z. 8-12: 493, 497-500, 515
 BG 9,13: 491 A57
 BG 9,15f.: 499 A101
 POx 3525, Z. 12: 89 A221, 513f., 522, 576
 BG 9,19f.: 491 A59, 499 A104, 500 A107
 POx 3525, Z. 12-14: 493, 500f.
 POx 3525, Z. 14-17: 494, 501f., 518
 BG 10,4-6: 492 A62
 BG 10,4f.: 502 A120
 POx 3525, Z. 17ff.: 494, 503-505
 POx 3525, Z. 18f.: 564 A449
 BG 10,8f.: 503 A124
 POx 3525, Z. 19f.: 566
 BG 10,9-13: 492 A63
 BG 10,10-17,7: 486 A39, 487 A41, 489f., 513, 516, 566
 BG 10,14-23: 504f.
 BG 10,14f.: 493 A68, 505
 BG 15,1-17,7: 483f.
 BG 15,1: 516 A175
 BG 15,12: 516 A176
 BG 16,6-12: 519 A191
 BG 16,7f.: 516 A176
 BG 16,12f.: 516 A176, 521
 BG 16,12: 521
 BG 16,16-17,4: 483, 516
- BG 17,4-7: 508, 516
 PRyl 463 / BG 17,7-19,2: 490, 506-523, 563-568
 PRyl 463, r 5 – v 1 / BG 17,10-18,5: 486 A37, 566
 PRyl 463, r 1-5: 515f.
 PRyl 463, r 2-5: 490, 513f.
 PRyl 463, r 2f.: 89 A221, 513f.
 PRyl 463, r 4: 562
 PRyl 463, r 5 – v 14: 513-515
 PRyl 463, r 5-11: 514, 517f.
 PRyl 463, r 5/BG 17,9: 512
 PRyl 463, r 9-11: 566 A458
 PRyl 463, r 11-16: 514, 518f., 561f.
 PRyl 463, r 12-14: 564 A449, 567
 PRyl 463, r 13f.: 565 A454
 PRyl 463, r 13: 562
 BG 17,20-22: 513, 568
 BG 18,1-5: 506, 514, 519f.
 PRyl 463, v 1-14: 514f., 520-523
 BG 18,7f.: 521
 BG 18,10: 510 A158, 521
 PRyl 463, v 5-8: 566
 PRyl 463, v 8/BG 18,14f.: 486 A 37, 502, 512, 519, 522, 532
 PRyl 463, v 9f.: 576
 PRyl 463, v 11-14: 490, 567
 PRyl 463, v 14-16: 511-513, 515, 523
 PRyl 463, v 14: 89 A221, 513f.
 BG 18,19-21: 510 A157
 BG 19,1: 511
 BG 19,3-5: 485, 508
- EvPetr*
 26f.: 547 A349.351
 26: 560
 27: 208 A248
 28-34: 179 A128, 547
 35ff.: 189 A176
 37: 162 A37

- 50-57: 202, 246f.
50f.: 551 A384
50: 157-160, 202, 545-547
51: 70 A82, 157, 159f.,
169 A80, 173, 191
A181, 546
52: 157, 160 A31, 186
A168, 202, 547, 550
A371
53: 157, 161 A31, 162,
547
54: 157, 160 A31, 162,
186 A168, 202, 247
A442, 547, 550 A371
55: 157, 161 A35, 181,
186 A168, 187, 189, 547
56: 182 A142, 186 A168,
187f., 191 A181.185,
202, 210 A255, 547
57: 191, 222, 547f.
58-60: 247
59: 208 A247, 496 A86,
546-548
60: 63 A41, 202, 520
A199
- EvPh*
§ 26: 536 A282
§ 30f.: 536f.
§ 31: 534 A272, 536f.
§ 32: 323 A2, 335, 534f.
§54f.: 520 A199
§ 55: 335 A77, 486 A37,
498 A93, 502, 532-538
§ 56: 532-534
§ 77: 523 A216
§ 78f.: 580
§ 91: 533 A268
§ 100f: 523 A216
§ 101: 523
§ 103: 536 A282
§ 106f.: 523 A216
§ 122: 536 A281
§ 125: 523 A216
- EvTh*
2: 495 A79
3: 495 A77
13: 568 A472
21: 525 A 228, 576 A520
22: 576f., 579
55: 428
61: 525f. A 228
- 92: 495 A79
94: 495 A79
113: 495 A76
114: 334, 499 A104, 560-
562, 568 A472, 573,
575-577, 579
- Fragen des Bartholomäus:*
586 A577
- Geh. MkEv:* 385 A193
- Inter*
16,34f.: 584 A565
- 2 Jeû*
c. 43: 541 A306
- JosAs*
19,10f.: 537 A287
22,9: 537 A287
28,14: 537 A287
- Kephalaia*
5: 545 A341
- Manich.Psalmenbuch II*
187: 542-544
192,21f.: 544
192,23: 544 A340
194,19: 544
- Nikodemusevangelium:*
546 A346, 548 A357
- OdSal*
28,6f.: 537 A287
- PS*
c. 7: 531 A257
c. 8: 526 A234
c. 17-19: 528
c. 24: 527, 529 A245
c. 25: 528 A243, 530 A250
c. 33: 529 A248
c. 34: 529 A245
c. 36: 528 A244, 561f.,
568
c. 41: 527 A238
c. 42: 561 A434
c. 43: 529 A248
c. 46: 561 A434
c. 50: 527 A239, 531 A257
- c. 59: 529 A245
c. 61: 526 A234, 529
A245.249
c. 62: 529f. A249, 537
A289
c. 63: 527 A236
c. 72: 528 A244, 530,
561f., 568
c. 83: 528 A242
c. 86: 530 A250
c. 87: 529, 530 A251
c. 88: 531
c. 93: 530
c. 94f.: 530
c. 96: 526f., 531 A257
c. 100: 517f. A185, 530
A253
c. 105: 531 A256
c. 110: 531 A256
c. 113: 529 A248, 530
A251
c. 114: 529 A246, 531
c. 116: 529 A246, 530
A251
c. 118: 529 A246
c. 120-122: 529 A246
c. 122: 568 A472
c. 123: 531
c. 124: 529 A248
c. 125: 529 A248
c. 130: 529 A246, 531
A255
c. 132: 498 A93, 529
A245, 532
c. 135: 528 A242
c. 138: 528 A242
c. 139: 530 A254
c. 143: 577 A520
c. 146: 561 A435
c. 147: 541 A306
- SJC*
BG 77,9-78,2 / NHC III
90,14-91,2: 525 A 226
BG 90,1-4 / NHC III 98,
10f. / POx 1081, Z. 24-
26: 525 A 228
BG 117,13-17 / NHC III
114,9-12: 525 A 228
- TestVer*
56,7: 501

TracTrip

81,24-29: 501
118,14ff.: 529 A246
119,23f.: 501

**Griechisch-Römische
Literatur***Aischylos*

Choeph. 16ff.: 132 A86
Choeph. 164ff.: 132 A86

Aristophanes

Wolken 987: 76 A130
Plutos 692: 76 A130

Aristoteles

poet. 1452a29-1452b8:
132 A86

Arrian

Anabasis 6,13,3: 139 A121

Chariton

Kall. 3,1: 116 A19, 161
A34f., 167 A65, 173
Kall. 3,2: 167 A65, 217
Kall. 3,3: 210, 217
Kall. 3,4: 167 A65
Kall. 8,8: 214

Diogenes Laertius

De clarorum philosopho-
rum vitis 4,21f.: 289

Dionysos v. Halikarnassos

Antiquitates Romanae 2,
63,4: 211 A263

Josephus

ant. 3,210: 92 A239
ant. 4,326: 210 A259
ant. 6,125: 77
ant. 7,287: 92 A239
ant. 7,360: 84 A181
ant. 8,124: 84 A181
bell. Iud. 2,253: 439
bell. Iud. 2,305-308: 440
bell. Iud. 2,596-613: 426
A13
bell. Iud. 2,634-646: 426
A13

bell. Iud. 2,599: 426 A13
bell. Iud. 2,608: 427 A14
bell. Iud. 3,445: 427 A17
bell. Iud. 3,457: 427 A17
bell. Iud. 3,462-505: 427
A17
bell. Iud. 3,492: 427 A16
bell. Iud. 3,522-531: 427
A17
bell. Iud. 3,532-542: 427
A17
c. Ap. 2,201: 430 A36

M. Minucius Felix

Octavius 9: 540 A303

Persius

1,134: 215 A279

Philo v. Alexandrien

Flacc. 70-72: 440 A16

Sophokles

El. 1115ff.: 214
El. 1117: 214
El. 1122: 214
El. 1221ff.: 136 A105
El. 1226: 139 A121

Sueton

Tib. 61: 440 A16

Tacitus

ann. 6,19,3: 439

Xenophon v. Ephesos

Ephesiaka 5,13,3: 139
A121, 215

Rabbinische Literatur

ARN 2 (1d): 349 A22
bBerakoth 43b: 349 A22
b'Erubin 53b: 349 A22,
350 A23
bNedarim 20a: 349 A22
bPesahim 46a: 426
bQidduschin 70a: 349 A22
mAbot 1,5: 349 A22

Patristik*Ambrosius*

in Luc. 10,153: 605 A71
in Luc. 10,155: 602f. A63
in Luc. 10,156f.: 599 A54
in Luc. 10,161: 603 A63
in Luc. 10,165: 603 A63
in Luc. 10,167: 608 A98
Isaac 5,43: 591f. A27
spir. 3,11,74: 603 A63
virginit. 4,23: 603 A63,
608 A98

Augustinus

in Ioh. 120,9: 79 A148
in Ioh. 121,3: 315 A233,
607f.

1 Clem

6,2: 557 A420

2 Clem

12,2: 576f. A520

Clemens v. Alexandrien

exc. Thdt. 67: 572 A492
strom. 3,45,1f.: 572 A492
strom. 3,45,3: 571 A491,
572 A492
strom. 3,63,1f.: 571 A491
strom. 3,64,1: 572 A492
strom. 3,92,2: 576 A520
strom. 3,93,1: 576 A520

Cyrill v. Alexandrien

in Ioh. 12: 594 A39, 595
A40, 596 A46, 597
A47.49

Epiphanius v. Salamis

haer. 26,4,1ff.: 539
haer. 26,8,2f.: 539f.
haer. 26,9,3f.: 539 A298
haer. 49,1,1: 583 A560
haer. 49,2,5: 583 A560

Eusebius v. Caesarea

h. e. 3,11: 323 A2

Gregor v. Antiochien

Oratio in mulieres unguen-
tiferas: 604

- Gregor der Große*
 ep. 7,22: 611f.
 in evang. 25: 606-609
 in evang. 33: 609f., 624
 A47
- Hieronymus*
 ep. 59,4: 602f. A63
 ep. 65,1: 617 A12
 ep. 127,5: 616 A12
 in Soph. prol.: 592 A34
 vir. ill. 2: 178
- Hippolyt v. Rom*
 in cant. 15: 590-593
 ref. 5,7,1: 524f. A 223
 ref. 5,7,15: 577 A520
 ref. 10,9,3: 524f. A 223
- Irenaeus v. Lyon*
 haer. 1,10,2: 566 A459
 haer. 1,13,2: 583
 haer. 1,13,3: 583
 haer. 1,13,4: 583 A560
 haer. 1,18,1: 565 A453,
 566 A463
 haer. 1,21,1: 565 A453
 haer. 3,1,1.: 23 A91
 haer. 3,2,1: 565 A453, 566
 A463
 haer. 3,2,2: 566 A459
 haer. 3,3,1-3,4,1: 566
 A459
 haer. 3,3,3: 566 A456
 haer. 3,11,1: 34
 haer. 3,11,9: 565 A453
- Johannes Chrysostomus*
 hom. in I Cor. 38: 595f.,
 631 A79
 hom. in Ioh. 32: 360 A80
 hom. in Ioh. 34: 360 A80
 hom. in Ioh. 85: 125 A59,
 596f.
 hom. in Ioh. 86: 596-598
 hom. in Matth. 89: 593-
 595
- Origenes*
 Cels. 2,55: 36 A168, 231
 A378, 459 A123, 569,
 582, 642 A2
 Cels. 5,62: 524 A223
- Cels. 6,27: 540 A303
 Cels. 6,30f.: 525 A223
 Cels. 6,40: 540 A303
 comm. in Ioh. 13,28,169:
 360
 comm. in Ioh.13,28,179:
 360
- Petrus Chrysologus*
 Sermo LXXIX: 598-600
 Sermo LXXX: 600f.
 Sermo LXXXII: 601-603
 Sermo LXXXVI: 602f.
- Tertullian*
 spect. 30,6: 219
 praescr. 6,4: 565 A455
 praescr. 8ff.: 495 A79, 499
 A105
 praescr. 20,4-21,7: 566
 A459
 praescr. 22ff.: 564 A449
 praescr. 23f.: 564 A450
 praescr. 26,2: 565 A454
 praescr. 28,2f.: 566 A459
 praescr. 32: 566 A459
 praescr. 36,1-3: 566 A459
 praescr. 37,1: 566 A459
 praescr. 37,4-7: 566 A459
 praescr. 38,1-3: 566 A459
 praescr. 41,5: 18, 329, 582
 praescr. 41,8: 583 A560
 praescr. 42,7: 565 A453
 virg. vel. 9,1: 329, 583,
 587
- Theodoret v. Cyrus*
 Quaestiones et responsio-
 nes ad Orthodoxos 48:
 555
- Theophilus v. Antiochien*
 Autol. 2,22: 34 A160
- Kirchenordnungen**
- Apost. Kirchenordnung*
 1,24: 557
 1,26: 557f.
 1,28: 558
- Didaskalia*
 3,6,1f.: 558f., 604 A67
 3,12,4: 558
- Apost. Konstitutionen*
 3,6,1f.: 559 A430
 3,16,4: 558 A429
- Mittelalter**
- Ps.-Augustinus Belgicus*
 Sermones ad fratres in ere-
 mo commorantes, sermo
 35: 622
- Christine de Pizan*
 Livre de la Cité des Da-
 mes: 615 A4
- Der Saelden Hort*
 V. 4407: 628 A67
 V. 10259ff.: 628 A68
 V. 10300f.: 628
 V. 10309ff.: 628f.
- Frau Ava*
 Leben Jesu: 615 A4
- Gerhoh von Reichersberg*
 Expositio in Psalmos: 360
- Honorius Augustodunensis*
 De sancta Maria Magdale-
 na: 604 A70, 624, 632
- (Ps.-)Hrabanus Maurus*
 De vita beatae Mariae
 Magdalenaee et sororis
 ejus sanctae Marthae:
 380 A171, 472 A22,
 630-633
- Hugo v. Amiens*
 Vita sancti Adjutoris: 625
 A51
- Hugo I. v. Cluny*
 Commonitorium: Ad suc-
 cessores suos pro sancti-
 monialibus Marciniacen-
 sibus: 624

Innozenz III.

De sacro altaris mysterio
2,51: 613 A116

Jacobus de Voragine

Legenda aurea: 627f., 630,
631 A79

Marbod v. Rennes

Hymnus primus de Mag-
dalena: 624

*Nikephoros Kallistos Xan-
thopoulos*

Λόγος εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ἰσ-
ἀπόστολον μυροφόρον
Μαρίαν τὴν Μαγδαλη-
νήν: 629f.

*Nürnberg Maria Magda-
lena-Legende III:* 629*Odo v. Cluny*

Sermo II: In veneratione
sanctae Mariae Magda-
lenae: 616-620, 632 A86

Passional

375,9-14: 628 A68
376: 629 A69

Petrus Abaelardus

Sermo XIII: In die Pas-
chae: 622-624
Epistola VII: 623 A41

Petrus v. Blois

Epistola CCXXXIX: 624f.

Petrus v. Celle

Sermo LXIII: In festo
sanctae Mariae Magda-
lenae IV: 624f.

Petrus Comestor

Sermo XXXIX: 624

Petrus Damiani

Sermo LVI: 624

Theophanes Kerameus

Homilie XXX: 626
Homilie XXXI: 626f.

Theophylaktos

Enarratio in Evangelium
Ioannis: 360

Wipo v. Burgund

Victimae paschali laudes:
635f.