

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Konrad Huber, Ursula Rapp und Johannes Schiller

Jahrgang 14

Heft 2

2005

Schwerpunktthema:

Feministische Exegese – Wege einer gender-fairen Bibelwissenschaft

M. Grohmann: Feministische/Gender-faire Exegese	81
S. Paganini: Feministische Exegese in der Außenperspektive	93
A. Taschl-Erber: „Ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,18)	103
<hr/>	
A. Felber: Königinnen unter missionarischem Erfolgszwang	133
A. Giercke: Zwischen Verheißung und Realität	141
M. Hasitschka: Offenbarung des Johannes und Archäologie	149

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

„ICH HABE DEN HERRN GESEHEN“ (JOH 20,18)

Ein geschlechtsspezifisches Apostolatskriterium? *

Andrea Taschl-Erber, Wien

Abstract: According to John 20:18 Mary Magdalene is the first who is commissioned by Jesus to proclaim the Easter kerygma. Her testimony ἐώρακα τὸν κύριον (cf. John 20:25; 1Cor 9:1) represents an early church formula for resurrection witnesses which constitutes a special authority, similarly to the passive formulation ὡφθη with the dative (cf. Luke 24:34; 1Cor 15:5–8). When Paul in 1Cor 9:1 legitimates his own apostolic authority with the same wording, the so established apostolic status applies to Mary Magdalene too. Therefore, according to the Pauline criteria she even can be called the first apostle. This contrasts with the Lucan concept of apostleship where she is excluded from apostolicity just because of her gender. But as the Lucan definition fundamentally influenced the later view, female apostles got out of sight in history.

1. Maria von Magdala – die erste Apostolin?

Aufgrund eines männlich kodierten Wirklichkeits- und Geschichtsverständnisses wurde und wird der Beitrag von *Frauen* zum frühen Christentum vielfach vergessen, verschwiegen oder umgedeutet. Zum einen tritt eine Marginalisierung von Frauen bereits in den Quellen zu Tage, die im geschichtlichen Kontinuum eines androzentrischen Weltbildes in ihrer Sprache und Perspektive von einem patriarchalen Kontext geprägt sind. Daher spiegeln die neutestamentlichen Überlieferungen von Frauen vermutlich auch nur die Spitze des Eisberges wider, was deren Partizipation in der Jesusbewegung und an gemeindlichen Funktionen betrifft. Zum anderen verfestigen bestimmte geschlechtertypisierende Auslegungsmuster die herkömmliche androzentrische Sichtweise, welche Frauen, insbesondere in leitenden Positionen, aus den Anfängen der Kirche ausblendet und so frauendiskriminierende Strukturen im kirchlichen Leben weiterhin legitimiert. Demgegenüber ist es ein Anliegen feministischer Exegese, das weithin verloren gegangene Erbe weiblicher Identifikationsfiguren in der Bibel wiederherzustellen sowie die biblische Offenbarung

* Dieser Artikel greift eine wesentliche Sinnlinie meiner im Entstehen begriffenen Dissertation zu Joh 20,1–18 auf.

auf ihr befreiendes Potenzial auch und gerade im Hinblick auf Frauen zu befragen.

Maria von Magdala erscheint unter diesem Blickpunkt geradezu als Symbolfigur,¹ da anhand des exemplarischen Schicksals dieser Frauengestalt in der Wirkungsgeschichte die patriarchalen Mechanismen einer von androzentrischen Mustern bestimmten Exegese und Homiletik klar deutlich werden. So geriet im Laufe der Zeit die eigentliche Biographie der engagierten Jüngerin und Erstzeugin des Auferstandenen zunehmend in Vergessenheit und wurde von männlichen Phantasievorstellungen überschattet; das Bild der erotischen Sünderin verdrängte schließlich das der prophetischen Apostolin.

Die biblischen Informationen über Maria von Magdala zeichnen dagegen ein ganz anderes Magdalenenbild. Abgesehen von Maria, der Mutter Jesu, wird sie als einzige der neutestamentlichen Frauengestalten in allen vier Evangelien konstant erwähnt, was bereits auf eine geradezu universale Bekanntheit dieser Jüngerin Jesu hindeutet. Nach den Evangelienberichten gehörte sie zum engeren Kreis der AnhängerInnen Jesu, der ihn auf seinem Weg begleitete (vgl. etwa Lk 8,1–3). Ihre Erstnennung in den synoptischen Jüngerinnenkatalogen (in Analogie zu den Namenslisten der Zwölf), welche sonst hinsichtlich der Zahl und der Namen der Nachfolgerinnen Jesu differieren (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 spiegelt darüber hinaus ihre Autorität in der nachösterlichen Gemeinschaft wider.³ Im Gegensatz zu manch

¹ Das zeigt sich auch daran, dass in den letzten 10–20 Jahren eine ganze Reihe einschlägiger Monographien und Artikel zu Maria von Magdala erschienen ist. Besondere Relevanz für das Thema hat von der neueren Literatur etwa die Dissertation von Ann G. Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle. The Struggle for Authority* (HThS 51), Cambridge 2003.

² Walter Kirchschräger, *Eine Frauengruppe in der Umgebung Jesu*, in: Johannes J. Degenhardt (Hg.), *Die Freude an Gott – unsere Kraft. Festschrift für Otto Bernhard Knoch zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1991, 278–285: 283; ähnlich Martin Hengel, *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen*, in: Otto Betz/Martin Hengel/Peter Schmidt (Hg.), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag* (AGSU 5), Leiden 1963, 243–256: 250f.256; Helga Melzer-Keller, *Maria Magdalena neu entdecken*, *GuL* 72 (1999) 97–111: 101 Anm. 11; Jacob Kremer, *Die Frauen in der Bibel und in der Kirche*, *StZ* 213 (1995) 377–386: 381.

³ Vgl. dazu Melzer-Keller, *Maria Magdalena* (Anm. 2) 101: „Offenbar war sie wie keine andere der Nachfolgerinnen Jesu in der Urchristenheit bekannt, sodaß ihr Name keinesfalls beliebig übergangen oder durch andere ausgetauscht werden konnte.“ Vgl. auch Hengel, *Maria Magdalena* (Anm. 2) 251; Helen Schüngel-Straumann, *Maria von Magdala – Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft*, in: Dietmar Bader (Hg.), *Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München u.a. 1990, 9–32: 13; Walter Kirchschräger, *Ich habe den Herrn*

anderen in der JüngerInnengemeinschaft (vgl. etwa Joh 20,19) währte ihre Hingabe und Treue über Jesu irdischen Lebens- und Leidensweg hinaus, so dass das Neue Testament sie als erste Trägerin des österlichen Kerygmas⁴ in Erinnerung bewahrt. Die biblische Überlieferung der Protophanie des Auferstandenen vor Maria Magdalena in Joh 20 (vgl. auch Mk 16,9) bezeugt schließlich die zentrale Rolle, welche ihr in der ersten Zeit der Kirche zukam, zumal diese Tradition vom Primat Marias von Magdala als apostolischer Zeugin mit der petrinischen (vgl. 1Kor 15,5; Lk 24,34) konkurriert.⁵

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. 1Kor 9,1), bei Maria von Magdala auf den kleinen Kreis der Elf und auf einen kurzen Zeitraum (im Sinne eines bloßen Ausrichtens der Botschaft) beschränkt wird, wohingegen das gleiche „Sehen des Herrn“ bei Petrus und Paulus zur universalen und dauerhaften Apostolizität führt.⁶

2. Die Begegnung Marias von Magdala mit dem österlichen Kyrios in Joh 20

Um der besonderen Autorität Marias von Magdala auf die Spur zu kommen, bietet Joh 20,1–18 die aufschlussreichste Erzählung. Wesentliche Sinnlinien dieses Textes kulminieren in Marias Zeugnis im Schlussvers: ἑώρακα τὸν κύριον. Eine knappe Darstellung des Gesamttextes soll hier ergänzende und vertiefende Einsichten gewähren.

Nimmt man die verschiedenen, prägnant gesetzten Verben des Sehens, welche Joh 20,1–18 durchziehen, in den Blick, erscheint der Text wie eine theologische Meditation des Themas *Sehen* (von der Sinneswahrnehmung bis zur

gesehen: Maria von Magdala im Zeugnis des Neuen Testaments – eine Skizze, in: Andreas Schnider/Erich Renhart (Hg.), *Treue zu Gott – Treue zum Menschen. Diakonia, Liturgia, Martyria*. Festgabe zum 60. Geburtstag von Edgar Josef Korherr, Graz u.a. 1988, 31–43: 41. – Der 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. Dazu Christian Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, 2. Johannes 13–21 (ZBK.NT 4/2), Zürich 2001, 321: „... auch das Stehen an letzter Stelle betont den Rang der jeweils genannten Person (vgl. Apg. 13,1).“ Analog Kirchschräger, *Ich* (Anm. 3) 41 Anm. 28.

⁴ Vgl. Jean Zumstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999, 183.

⁵ Vgl. auch Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, Gütersloh²1993, 405.

⁶ Vgl. Ingrid Maisch, *Maria Magdalena. Zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte*, Freiburg/Br. u.a. 1996, 189.

geistigen Erkenntnis), um in narrativer Reflexion differierende Wege zum Osterglauben nachzuzeichnen. Die Erzählfiguren Maria von Magdala einerseits sowie 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: 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 gegenüber den anderen bezeugt. Damit dient das „Sehen“ gleichsam als Metapher für ein personales Begegnungsereignis, welches die besondere Ostererfahrung Marias umschreibt und eine Wirklichkeit, die über den alltäglichen Erwartungshorizont hinausgeht und schwer in Worte zu fassen ist, narrativ vermittelt. Hier zeigen sich Gemeinsamkeiten mit den joh Begegnungsgeschichten und σημεία-Erzählungen, in welchen die Alltagserfahrungen der Menschen in der Gegenwart Jesu in einem personal-dialogischen Geschehen auf eine tiefere Dimension der Wahrheitserkenntnis transzendiert werden und Jesu Leben spendende Identität offenbart wird.⁷ Somit lässt sich Joh 20,1–18 auch „als eine typisch *johanneische, dramatische Offenbarungsgeschichte*“⁸ bestimmen.

Am stärksten tritt in der Erzählung, die Marias Glaubensweg schildert, zunächst das *Rekognitionsmotiv*⁹ hervor. Als Gattung kommt daher am ehesten „eine Osterlegende nach dem Typ einer Wiedererkennungserzählung (Rekognitionslgende)“¹⁰ in Frage, vergleichbar den anderen Ostergeschichten, wo es

⁷ Dazu bedient sich Joh oft auch der literarischen Technik des Missverständnisses und der Ironie, um von der Negation ausgehend zum tieferen Sehen anzuleiten.

⁸ Jacob Kremer, *Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte*, Stuttgart²1981, 178.

⁹ Daher erinnert die Erzählung in gewisser Weise auch an die klassischen Tragödien, in welchen das Element der ἀναγνώρισις/des ἀναγνώρισμός eine wesentliche Rolle spielt (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). – Nach Aristot., poet. 1452a29–1452b8, fungiert der Begriff als terminus technicus für die Wiedererkennung im Drama.

¹⁰ Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, 2. Kapitel 11–21 (ÖTBK 4/2; GTBS 506), Gütersloh 1981, 615. Vgl. auch Pierre Benoit, *Maria Magdalena und die Jünger am Grabe nach Joh 20,1–18*, in: Paul Hoffmann (Hg.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (WdF 522), Darmstadt 1988, 360–376: 365; Rudolf Schnackenburg, *Das Johannes-evangelium*, 3. Kommentar zu Kap. 13–21 (HThK 4/3), Freiburg/Br. u.a.⁶1992, 374. Kritik bei Frans Neirynck, *John and the Synoptics. The Empty Tomb Stories*, NTS 30 (1984) 161–187: 168. – Zur Kategorie der „Legende“ merkt Charles H. Dodd, *Die Erscheinungen des auferstandenen Christus. Ein Essay zur Formkritik der Evangelien*, in: Paul Hoffmann (Hg.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (WdF 522), Darmstadt 1988, 297–330: 330 Anm. 18, richtig an: „Der Begriff ‚Legende‘ als formale Kategorie beinhaltet nicht

um die Wiedererkennung des Auferstandenen geht (vgl. Lk 24,13–35; Joh 21,1–14). Als Identifikationsfigur dient Maria von Magdala den AdressatInnen als Vorbild, Jesu nachösterliche Gegenwart neu zu erfahren. Ebenso wie die Jüngerin den Auferstandenen nicht sofort erkennt, muss auch die Gemeinde in der Situation der Trauer nach Jesu Abschied ihn neu suchen (vgl. auch Joh 16,16–22), da sie nicht einfach an seine vorösterliche Existenz anknüpfen kann und den Irdischen loslassen muss, um Zeugin des Auferstandenen zu werden.

Aber auch Jesu Auftragswort und Marias *Sendung*¹¹ erhalten breiten Raum. Nachdem Maria von Magdala den Auferstandenen wiedererkannt hat, folgt sie seinem Auftrag und verkündet als die erste Osterzeugin den JüngerInnen seine Offenbarung. Damit verbindet die Erscheinungserzählung in Joh 20,14–18 das Motiv der Wiedererkennung (V. 14–16) mit dem Element der Beauftragung (V. 17f.); nicht der fehlende Auftrag unterscheidet also Joh 20,14–18 von den Gruppenerscheinungen in Joh 20,19ff.; Lk 24,36ff.; Mt 28,16ff. Freilich wurde das Sendungsmotiv bei der Form- und Gattungsbestimmung meist übersehen, wenn eine strikte Unterscheidung zwischen den Wiedererkennungserzählungen und den Auftragsgeschichten vollzogen wird.¹²

notwendig ein Urteil über die tatsächliche Wahrheit der Geschichte. Er bezieht sich auf die Art und Weise, die Geschichte zu erzählen.“

¹¹ 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 österlichen Kontext (vgl. Friedrich Hauck/Siegfried Schulz, πορεύομαι κτλ., ThWNT 6 [1959] 566–579: 571.574).

¹² So findet sich etwa bei Gerd Theißen/Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ³2001, 423, die Klassifizierung *Auftragserscheinungen – Rekognitions-/ἀναγνώρισις-Erscheinungen*. Zur Formkritik der Erscheinungserzählungen vgl. Paul Hoffmann, *Auferstehung. II. Auferstehung Jesu Christi. II/1. Neues Testament*, TRE 4 (1979) 478–513: 500f. Martin Albertz, *Die Formengeschichte der Auferstehungsberichte*, in: Paul Hoffmann (Hg.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (WdF 522), Darmstadt 1988, 259–270: 259f., unterschied bei den Christophanien „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“ (261) dar, weshalb sie allein im urchristlichen Kerygma (1Kor 15,3–8; Lk 24,34) Aufnahme gefunden hätten; zu diesen rechnet er allerdings – ein wenig inkonsequent – auch die nur im sog. EvHebr geschilderte Jakobus-Christophanie, die er ansonsten in die zweite Gruppe einreicht (vgl. auch 265). Rudolf Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion*, ThQ 153 (1973) 201–228: 216, gibt als Ziel der Überlieferungen in Mt 28,16–20; Lk 24,44ff.; Joh 20,21–23; 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“. Hingegen rechnete Dodd, *Erscheinungen* (Anm. 10) 299f.314.328, das Auftragselement – neben dem zweiten Hauptelement, dem Erkennen – zu den konstitutiven Grundmotiven der

In mehrfacher Hinsicht erweist sich Maria von Magdala in Joh 20 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. 14–17), und als Erste verkündet sie, von ihm berufen, die Osterbotschaft (V. 18). Nach der impliziten Logik von 1Kor 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“¹³. Die ihr vom JohEv zugesprochene Ersterscheinung des Auferstandenen konkurriert mit der Überlieferung der Proto-Christophanie vor Petrus (vgl. 1Kor 15,5; Lk 24,34), welche eine Schlüsselbedeutung für dessen apostolische Prominenz hatte. „More than any other Gospel, John revises this tradition about Peter.“¹⁴ 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 den Verkündigungsauftrag erhält – „and what she proclaims is the standard apostolic announcement of the resurrection ...“¹⁵.

Nun meidet zwar Joh den Apostelbegriff (für 13,16 ist die Bedeutung „Bote“, „Gesandter“ anzusetzen), da im JohEv die Jüngerschaft die grundlegende Kategorie darstellt;¹⁶ deshalb ist die Rolle der Magdalenerin als Apostolin 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 herausragende Autorität dieser Frau aufzeigt.¹⁷

Erscheinungserzählungen (Situation der Trennung – Erscheinung – Gruß – Erkennen – Auftragswort).

¹³ Hans-Josef Klauck, *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 212.

¹⁴ Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, London 1979, 189.

¹⁵ Brown, *Community* (Anm. 14) 189.

¹⁶ Vgl. Brown, *Community* (Anm. 14) 86: „The Fourth Gospel ... gives virtually no attention to the category of ‚apostle‘ ... and makes ‚disciple‘ the primary Christian category ...“.

¹⁷ Zum Porträt Marias von Magdala als Apostolin vgl. etwa auch Adele Reinhartz, *The Gospel of John*, in: Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures, 2. A Feminist Commentary*, New York 1994, 561–600: 592; Ingrid R. Kitzberger, *Mary of Bethany and Mary of Magdala. Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative. A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response*, NTS 41 (1995) 564–586: 583. Dass die Sprengkraft des 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

3. Zur außerjoh Bezeugung der Tradition der Proto-Christophanie vor Maria von Magdala

3.1 Die Parallelüberlieferung in Mt 28,9f.

Inwiefern eine konkrete literarische Verbindung der joh Protophanie-Erzählung zur mt Christophanie vor Maria von Magdala und „der anderen Maria“ vorliegt, lässt sich schwer entscheiden, da es – abgesehen vom auffälligen Syntagma ἀδελφοί μου (Mt 28,10: ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ... / Joh 20,17: πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἶπέ αὐτοῖς ...) – kaum sprachliche Anhaltspunkte gibt, welche eine solche bestätigen. Eine weitere Übereinstimmung wäre die beiderseitige Parallelisierung von Angelo- und Christophanie (mit teilweiser Wiederholung der – jeweils verschiedenen – Engelrede in den Jesusworten) – was etwa auch die Frage aufwirft, ob eine solche Kombination bereits traditionsgeschichtlich vorgegeben war.¹⁸

Die joh Version als freie Weiterentwicklung der mt Überlieferung anzusehen wie etwa Frans Neiryck, der eine Entwicklung von Mk über Mt zu Joh annimmt,¹⁹ erachte ich als verfehlt, da mehrere Hinweise auf eine dahinter

Frauen nicht etwa weibliche 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 Klaus Wengst, Das Johannesevangelium, 2. Kapitel 11–21 [ThKNT 4/2], Stuttgart 2001, 287 Anm. 51).

¹⁸ Dagegen spricht jedoch 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. 2.7 auf.

¹⁹ Vgl. Neiryck, John (Anm. 10) 166–171. 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. – Dieter Zeller, Der Ostermorgen im 4. Evangelium (Joh 20,1–18), in: Lorenz Oberlinner (Hg.), Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD 105), Freiburg/Br. u.a. 1986, 145–161: 152f., wendet sich zumindest 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“ (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

stehende Sondertradition schließen lassen.²⁰ Außerdem zeigen sich bei der Erzählung des Grabbesuchs mit anschließender Angelophanie – im Unterschied zur mk und lk Grabesgeschichte – kaum signifikante Übereinstimmungen bei Joh und Mt.²¹

Darüber hinaus erweist sich der Versuch, die Überlieferung der Proto-Christophanie vor Maria von Magdala auf historisch-kritischem Weg zu einer Angelophanie zu „degradieren“²², als „verdächtig“. Denn auch wenn solche Ostererfahrungen den historischen Boden überschreiten und eine strikte Differenzierung unter einem *historischen* Blickpunkt nicht möglich ist,²³ fällt auf, dass anscheinend mit einer Christophanie (insbesondere aber mit der Protophanie) legitimatorische Ansprüche verbunden sind, die Männern vorbehalten werden.²⁴ Weiters erhebt sich die Frage, aufgrund welchen Interesses Frauen

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 Tradition vor?

²⁰ So reicht auch für Zeller, Ostermorgen (Anm. 19) 149, „Mt 28,9f ... als Grundlage für V. 14–18 nicht aus, da es sich hier von vornherein um eine Einzelercheinung handelt, die noch zudem um das Motiv des allmählichen Wiedererkennens bereichert wurde“. Vgl. weiters Schnackenburg, Johannesevangelium, 3 (Anm. 10) 373 Anm. 41.376 (ausgehend von κρατέω/ἵπτομαι).380.

²¹ Vgl. auch Barnabas Lindars, The Gospel of John (NCeB), London 1972, 596.

²² Als Beispiel für eine solche Einschätzung der Angelophanien kann Albertz, Formengeschichte (Anm. 12) 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 (Anm. 3) 325, in den synoptischen Engelererscheinungen eine „unübersehbare Eingrenzung“ der Rolle der Frauen; dementsprechend referiert er als allgemeine Position: „Eine Christophanie, das Sehen und Hören des *Auferstandenen*, ist mehr als eine Angelophanie (Sehen und Hören des *Engels*)“ (327).

²³ Dazu Lindars, Gospel (Anm. 21) 604: „at a theological level there could be no confusion between Christ and an angel“.

²⁴ Vgl. z.B. Albertz, Formengeschichte (Anm. 12) 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 Christus-erlebnisse der Frauen zu Engelererscheinungen degradiert und damit bewußt hinter die kirchengründenden Erscheinungen zurückstellt“ (269). Andere – wie etwa Jacob Kremer, Die Ostererfahrungen der Jünger, des Paulus und der Frauen. Überlegungen zu neueren Interpretationen der Erscheinungen des Auferstandenen, in: Béla Fila/Péter Erdő (Hg.), *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából* (Studia theologica Budapestinensia 12), Budapest 1995, 95–111: 111 – vermuten, dass die Christophanie vor den Frauen wegen deren Rechtsstatus verschwiegen bzw. degradiert wurde: „Wenn das Zeugnis der Frauen in der

sekundär eine Christophanie zugeschrieben werden sollte, wo doch eine Aufwertung ihrer Ostererfahrungen dem sonstigen Trend der zunehmenden Zurückdrängung weiblicher Ansprüche widerspräche.

Die Bewertung einer etwaigen Abhängigkeit des Joh von Mt hängt aber auch davon ab, wie der Einfluss der Synoptiker auf Joh allgemein eingeschätzt wird: Nach dem alten Erklärungsmodell der joh Tradition als Parallelüberlieferung neben und unabhängig von der synoptischen Tradition und einer Berufung auf gemeinsame Vortraditionen²⁵ wurde in letzter Zeit wieder verstärkt die Abhängigkeit von den Synoptikern postuliert²⁶ – zumindest von Mk,²⁷ hingegen ist eine Abhängigkeit von Lk fraglich, noch mehr bei Mt²⁸ (insbesondere was die literarischen Endfassungen betrifft).

Der plausibelste Lösungsvorschlag besteht darin, dass Mt und Joh unabhängig voneinander aus einer zur Angelophanie-Tradition parallelen Überlieferung²⁹ einer Christophanie vor Maria von Magdala geschöpft haben und die

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).“

²⁵ Vgl. beispielsweise das Resümee bei Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 1. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 (HThK 4/1), Freiburg/Br. u.a. 1992, 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“ (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.“ (30). Außerdem etwa Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, 1. Kapitel 1–10 (ÖTBK 4/1; GTBS 505), Gütersloh 1979, 36 (Unabhängigkeit auf allen theologiegeschichtlichen Stufen); Lindars, *Gospel* (Anm. 21) 26f.47f.

²⁶ So geht z.B. Ingo Broer, *Einleitung in das Neue Testament*, 1. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur (NEB.NT ErgBd. 2/1), Würzburg 1998, 201, (wie Neiryneck) „von einer Kenntnis der synoptischen Evangelien durch die johanneische Schule aus“. Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen 2002, 540–543, nimmt zumindest eine Kenntnis von Mk und Lk an.

²⁷ 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; insbesondere aber „sprechen die Rezeption der Gattung Evangelium und die Kompositionsanalogien für eine Kenntnis des Markusevangeliums durch Johannes“ (Jörg Frey, *Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker*, in: Thomas Söding [Hg.], *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen* [QD 203], Freiburg/Br. u.a. 2003, 60–118: 113; ähnlich 85). Vgl. auch Thomas Söding, *Die Perspektive des Anderen. Das Johannesevangelium im biblischen Kanon*, in: ders. (Hg.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen* (QD 203), Freiburg/Br. u.a. 2003, 258–317: 265.

²⁸ Vgl. auch Frey, *Evangelium* (Anm. 27) 113; Söding, *Perspektive* (Anm. 27) 297.

²⁹ So geht Susanne Heine, *Eine Person von Rang und Namen. Historische Konturen der Magdale-*

Verdoppelung der Marien bei Mt aus der redaktionellen Verknüpfung mit seiner Version der Grabesgeschichte resultiert (daraus ergibt sich näherhin erst der Rückschluss auf die zwei Marien als Adressatinnen der mit Christophanie, denn in Mt 28,9 werden keine Namen genannt).³⁰ So finden sich in beiden Evangelien Reflexe der Tradition von der Christophanie vor Maria von Magdala, welche bereits in der Überlieferungsgeschichte innerhalb eines patriarchalen Kontextes Widerständen begegnete und daher sonst zurückgedrängt wurde.

3.2 Mk 16,9–11 – ein unabhängiger Textzeuge?

Die späte zusammenfassende Notiz von der Ersterscheinung des Auferstandenen vor Maria von Magdala in Mk 16,9–11 wirkt wie eine harmonisierende Kompilation der joh und der lk Maria Magdalena-Tradition, wobei sich eine relative sprachliche Eigenständigkeit zeigt. Da die wenigen sprachlichen Anklänge an die joh Ostergeschichte womöglich auch durch Zufall bedingt sind,

nerin, in: Dietrich-Alex Koch/Gerhard Sellin/Andreas Lindemann (Hg.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. Festschrift für Willi Marxsen zum 70. Geburtstag*, Gütersloh 1989, 179–194: 193, davon aus, dass „die Motive der Grabesperikope, nämlich das Erscheinen eines Engels und dessen Hinweis auf die Unauffindbarkeit des Leichnams Jesu, 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 wußte später nicht mehr, welche in welchen Überlieferungskreis gehörten, und ordnete sie nicht ihrer historischen Nähe zu den Ereignissen entsprechend, sondern gemäß ihrer Bekanntheit und Bedeutung in den Gemeinden. Daher findet sich Maria Magdalena in beiden Kreisen. Wenn die Grabestraktion und die Christophanien verschiedenen Überlieferungskreisen angehören, dann müssen sie nicht nacheinander, in welcher Reihenfolge immer, sondern können sie auch relativ parallel entstanden sein. Das läßt sich jedoch historisch nicht mehr ausmachen“. Vgl. auch Roman Kühschelm, *Angelophanie – Christophanie in den synoptischen Grabesgeschichten Mk 16,1–8 par.* (unter Berücksichtigung von Joh 20,11–18), in: Camille Focant (ed.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETHL 110), Leuven 1993, 556–565: 563.

³⁰ Vgl. Hengel, *Maria Magdalena* (Anm. 2) 255f.; Lindars, *Gospel* (Anm. 21) 596.604f.; Schnackenburg, *Johannesevangelium*, 1 (Anm. 25) 19; Theißen/Merz, *Jesus* (Anm. 12) 435; Heine, *Person* (Anm. 29) 187; weiters Raymond E. Brown, *The Gospel according to John*, 2. 13–21 (AncB 29A), Garden City 1970, 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.“

könnte man die – wenngleich späte – Parallelüberlieferung im mk Appendix als weitere unabhängige Bezeugung der Tradition der Proto-Christophanie vor Maria von Magdala werten (als eigenständige Zusammenfassung im Umlauf befindlicher Überlieferungen);³¹ jedoch werden die Unabhängigkeit sowie der historische Wert des sekundären Mk-Schlusses kontroversiell beurteilt.³² Aber auch wenn hier keine unabhängige Bezeugung dieser Tradition vorliegen sollte, zeigt der Text, indem er *expressis verbis* die Erinnerung an die Protophanie vor Maria Magdalena bewahrt (V. 9: ἐφάνη πρῶτον), dass diese Tradition auch später noch lebendig war (es hätten auch andere Überlieferungen rezipiert werden können).

Wenn man die Zeitangaben beachtet, die explizit eine bestimmte Reihenfolge der Erscheinungen des Auferstandenen vornehmen (V. 9: πρῶτον; V. 12: Μετὰ δὲ ταῦτα ...; V. 14: Ὑστερον ...), erscheint die „Liste“ im mk Appendix geradezu als Korrektur der „offiziellen“ Liste in 1Kor 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; 1Kor 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) auf keinen Glauben stoßen (vgl. Mk 16,11.13), weswegen der Auferstandene auch die Elf tadelt (V. 14).³³ Liegt hier ein Reflex einer (erfolgten und daher zu korrigierenden) Zurückdrängung von ZeugInnen vor?³⁴

³¹ Vgl. Benoit, Maria Magdalena (Anm. 10) 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 (Anm. 30) 1003; Theißen/Merz, Jesus (Anm. 12) 435. – Anders Lindars, Gospel (Anm. 21) 596: „certainly dependent on John“; Schnackenburg, Johannesevangelium, 3 (Anm. 10) 379: „setzt bereits die joh. Darstellung voraus“.

³² So spricht etwa Heine, Person (Anm. 29) 187, von einer „Collage“ des unechten Markusschlusses, der aus der vorliegenden Evangelientradition schöpft und dem dadurch kein eigenes Gewicht zukommt“. Für Dodd, Erscheinungen (Anm. 10) 327, ist es zwar die „wahrscheinlichste Schlußfolgerung ... , daß der Autor des ‚Längeren Schlusses‘ in erster Linie frei aus der umlaufenden Tradition schöpft, Matthäus und Lukas aber für einen Teil seines Stoffes heranzieht“, jedoch schränkt er ein: „Als eine Zusammenfassung dessen, was sich nach der Entdeckung des leeren Grabes ereignete, besitzt er keine unabhängige Autorität“ (327f.). Für Kirchschräger, Ich (Anm. 3) 40, ergeben sich zumindest „Perspektiven, die auf eine mögliche Vielschichtigkeit der Traditionen über Maria von Magdala verweisen könnten“.

³³ Hier knüpfen etwa auch die EpAp oder das EvMar an.

³⁴ Ausgehend von der ungläubigen Reaktion auf die Worte Marias von Magdala in Mk 16,11 folgert Dodd, Erscheinungen (Anm. 10) 326: „Es scheint fast, als hätten sich die Kirche oder ihre Sprecher dagegen gewehrt, ihr Zeugnis besonders zu gewichten. Vielleicht erscheint ihr Name

4. Marias Bekenntnis ἑώρακα τὸν κύριον und die ὄφθη-Formel: Apostolische Legitimationsformeln?

4.1 Das „Widerfahrnis des Sehens“³⁵ 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 Krise bewältigt wurde. Damit ist der Impuls für die Begründung des Osterglaubens und die Ausbreitung des Christentums gegeben:³⁶ „Die ‚Sache Jesu‘ geht weiter.“³⁷

Wie die verschiedenen Verbalformen von ὅραω zeigen, handelt es sich im „historischen Kern“ um „Sehenserfahrungen“, welche in Bekenntnisaussagen mündeten. Näherhin stellen diese „exklusive, nur im Glauben wahrnehmbare Berufungserfahrungen“³⁸ dar, die aber nicht rein privat zu verstehen sind: „Die Ostervisionen sind aus ihrem Gemeinde gründenden und die apostolische Mission initiiierenden Zusammenhang nicht zu lösen.“³⁹ Aus der personalen Begegnung im „Sehen“ resultiert die Sendung.

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.⁴⁰ Die Texte sprechen von visionären Erfahrun-

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.“

³⁵ Der Ausdruck wurde von Willi Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1964, 25.33, geprägt; von Rudolf Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch*, in: Paul Hoffmann (Hg.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (WdF 522), Darmstadt 1988, 228–255: 237, als nebulöse Chiffre kritisiert.

³⁶ Vgl. etwa Lorenz Oberlinner, *Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens*, in: ders. (Hg.), *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens* (QD 105), Freiburg/Br. u.a. 1986, 63–95: 80f.95.

³⁷ Marxsen, *Auferstehung* (Anm. 35) 25; er spricht von der „Chiffre ‚Ostern‘“ (31).

³⁸ Pesch, *Entstehung* (Anm. 35) 243.

³⁹ Pesch, *Entstehung* (Anm. 35) 254.

⁴⁰ Auf provokante Weise formulierte Marxsen, *Auferstehung* (Anm. 35) 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“ in der „Weiter-Ereignung des Jesuskerygmas“ bzw. der „Sache Jesu“. Kritik etwa bei Jacob Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*.

gen der ZeugInnen – wodurch oder durch wen diese „Visionen“ letztlich bewirkt wurden, kann die historische Forschung nicht beantworten, da diese Frage deren innerweltlichen Bezugsrahmen transzendiert. (Handelt es sich bloß um subjektive Erlebnisse ohne jeglichen „transsubjektiven“, „objektiven“ Anhaltspunkt?⁴¹ – Ein anderes Interpretament könnte auch lauten: Gott bedient sich solcher „Visionen“, um sich in der Geschichte zu offenbaren.) Als Erfahrungen, die sich in Zeugnissen sprachlich manifestieren und schließlich in Texten vermittelt werden, stellen die visionären Begegnungen aber geschichtliche Phänomene dar; hier kann eine historische Untersuchung ansetzen.

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 ὄφθη (ὀφθήσεται) + Dativ der Person,⁴² in welcher sich fester biblischer Sprachgebrauch spiegelt, stellt in der LXX „eine stereotype Wendung zur pauschalen Bezeichnung des Begegnungswiderfahrnisses mit Gott“⁴³ dar und wird auch im NT „durchweg als pauschale

Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15,1–11 (SBS 17), Stuttgart³ 1970, 119–129.

⁴¹ Als frühen Vertreter der „Visionshypothese“ kann man bereits Celsus nennen (vgl. Origenes, *Contra Celsum* 2,55): „Wer hat dies denn gesehen, eine verrückte Frau, wie ihr sagt, und vielleicht noch ein anderes Opfer derselben Verhexung, sei es, daß dasselbe auf Grund einer bestimmten Disposition einen Traum hatte und durch die von seinen Wünschen irreführte Einbildung Wahnvorstellungen erzeugte, was schon Ungezählten passierte, oder wahrscheinlicher, daß es durch eine solche Mirakelgeschichte die anderen in Erstaunen setzen wollte, um durch einen derartigen Betrug anderen Gauklern Hilfestellung zu leisten“ (Zitat bei Martin Hengel, *Ist der Osterglaube noch zu retten?*, ThQ 153 [1973] 252–269: 255). Zur Kritik der „subjektiven“ wie der „objektiven“ Visionshypothese siehe z.B. Kremer, *Zeugnis* (Anm. 40) 57–63; außerdem Marxsen, *Auferstehung* (Anm. 35) 19.

⁴² 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); 1Kön 3,5; 9,2; 2Chr 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) bzw. ἐν (vgl. Num 14,10). Ähnliche Konstruktionen begegnen in Gen 22,14; Ex 16,10; Num 17,7 LXX; 2Sam 22,11 (jeweils ohne Dativ); Gen 31,13 (ἐγὼ εἶμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ...); 35,1 (τῷ θεῷ τῷ ὀφθέντι σοι); Ex 6,3 (ὄφθη πρὸς Αβρααμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακωβ); 1Kön 11,9 (τοῦ ὀφθέντος αὐτῷ). 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 (ὤπαι μοι/σοι). Futurformen finden sich in Ex 33,23; Lev 9,4.6; 2Makk 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 Heilszeit (Zeit der Erzeltern, der Wüstenwanderung, Königszeit); sie findet sich nicht mehr bei den Propheten (nur als zukünftige Verheißung).

⁴³ Ulrich Wilckens, *Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1. Kor. 15,1–11*, in: Paul Hoffmann (Hg.), *Zur neutesta-*

Bezeichnung des Erscheinungsereignisses im ganzen verwendet⁴⁴. Die Aussage ἐώρακα τὸν κύριον knüpft an die prophetische Linie an (vgl. Jes 6,1.5; Am 9,1; 1Kön 22,19 sowie 2Chr 18,18 [Micha]: ... εἶδον τὸν κύριον ...).

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;⁴⁵ auch wenn diese in der vorliegenden Gestalt eine traditionsgeschichtlich weit jüngere Stufe repräsentiert, wurzelt sie gleichwohl in alter Überlieferung mit vermutlich historischer Basis.

4.2 Zur sprachlichen Form von ἐώρακα τὸν κύριον

Schon früh trat im Profangriechischen im Bedeutungsfeld von ὁράω/εἶδον die geistige Dimension des Sehens (*einsehen, erkennen*) zu Tage.⁴⁶ In der LXX bezeichnet ὁράω „meist nicht nur die Sinneswahrnehmung als solche (wie βλέπω sehr häufig), sondern schließt ihre geistige Verarbeitung ein“⁴⁷; weiters sind „ὁράω und εἶδον ... (als Wiedergabe von הִרְאָה und הִרְאָה) die typischen Vokabeln zur Bezeichnung für visionär-ekstatisch-prophetisches Sehen“⁴⁸.

Die Perfektform ἐώρακα hebt die bleibende Nachwirkung der verbalen Handlung am Subjekt hervor.⁴⁹ Dass Maria von Magdala den Herrn gesehen

mentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu (WdF 522), Darmstadt 1988, 139–193: 176.

⁴⁴ Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 177. Zu diesem sprachgeschichtlichen Hintergrund der neutestamentlichen Aussagen meint Hoffmann, Auferstehung (Anm. 12) 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 Vorväter, das Volk Israel während der Wüstenwanderung und in der Zeit der Könige David und Salomo Wirklichkeit war“ (Hans W. Bartsch, Inhalt und Funktion des christlichen Osterglaubens, ANRW II/25/1 [1982] 794–890: 830; vgl. 834f.841), zum Ausdruck kommt.

⁴⁵ Vgl. die grundsätzliche These von Marxsen, Auferstehung (Anm. 35) 16: „Am Anfang der Tradition steht die bloße Behauptung eines Sehens des Gekreuzigten.“

⁴⁶ Vgl. Wilhelm Michaelis, ὁράω κτλ., ThWNT 5 (1954) 315–368: 316.

⁴⁷ Michaelis, ὁράω (Anm. 46) 324.

⁴⁸ Michaelis, ὁράω (Anm. 46) 329.

⁴⁹ Vgl. Friedrich Blass/Albert Debrunner/Friedrich Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁷1990, § 342.1.b, insbesondere Anm. 3; Raphael Kühner/Bernhard Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, 2/1. Satzlehre, Hannover ⁴1955, 147f., § 384.2f.

hat, zeitigt Konsequenzen in ihrem weiteren Leben; sie ist Augenzeugin⁵⁰ des Auferstandenen, den sie mit dem christologischen Hoheitstitel als den Kyrios bekennt (vgl. Joh 20,25: ἐώρακαμεν τὸν κύριον; weiters 1Kor 9,1: οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐώρακα; – die weitgehend identen Formulierungen deuten auf einen formelhaften Gebrauch der Wendung ἐωρακέναι τὸν κύριον hin). Bei Joh begegnet das Perfekt „wegen des feierlichen, nachdrücklichen Stils“⁵¹ öfter als bei den Synoptikern, so erweisen sich auch die Formen des Perfektstamms von ὁράω als typisch joh.⁵² Aber schon in der LXX werden die aktiven Perfektformen von ὁράω pointiert verwendet – etwa bei Offenbarungen des Herrn (z.B. Gen 31,12; Ex 3,9; 19,4; 20,22; Dtn 9,13; 1Sam 16,1; Jes 57,18; Jer 11,7; 13,27; 23,14), prophetischen Visionen (z.B. 1Sam 28,13; 1Kön 22,17; Jer 1,12; Ez 8,6.12.15.17; 13,7; 40,4; 43,7; 47,6; Sach 1,8; 4,2), Träumen (z.B. Gen 41,15; Dan 2,3.9.29.31.34.41.45). Für ein Sehen Gottes stehen sie in Ri 13,22 (... ἀποθανούμεθα ὅτι θεὸν ἐώρακαμεν); Ijob 42,5 (... νυνὶ δὲ ὁ ὀφθαλμὸς μου ἐώρακέν σε); Sir 43,31 (τίς ἐώρακεν αὐτόν ...).⁵³

Während die bereits aus der LXX bekannte Theophanie-Formel ὤφθη + Dativ⁵⁴ (vgl. Lk 24,34; Apg 13,31; 1Kor 15,5–8; 1Tim 3,16)⁵⁵ den Akzent –

⁵⁰ Die Verbindung mit der Zeugenfunktion tritt explizit in Joh 1,34; 3,11.32; 19,35; 1Joh 1,2; Apg 22,15 zu Tage. Ein Reden/Verkünden, das in einem vorhergehenden Sehen gründet, kommt weiters in Joh 1,18; 8,38; 1Joh 1,1.3 zum Vorschein.

⁵¹ Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik (Anm. 49) § 340.

⁵² Vgl. Joh 1,18.34; 3,11.32; 4,45; 5,37; 6,2.36.46(2); 8,38(2).57; 9,37; 14,7.9(2); 15,24; 19,35; 20,18.25.29; weiters Lk 1,22; 9,36; 24,23; Apg 7,44; 22,15; 1Kor 9,1; 1Joh 1,1.2.3; 3,6; 4,20(2); 3Joh 11. Häufig steht ἐώρακα einfach auch anstelle von εἶδον (vgl. Michaelis, ὁράω [Anm. 46] 340).

⁵³ 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).

⁵⁴ Die Passivaoristform zu ὁράω weist neben der passivischen Bedeutung „wurde gesehen“ auch die intransitive (deponentiale) „erschien“ auf, wobei die beteiligte Person im Dativ steht (siehe Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik [Anm. 49] § 313, mit Anm. 2; vgl. auch § 191, mit Anm. 3); daneben ist die von jeher gebräuchliche Übersetzung des Passivs im Sinn von „sich [sehen] lassen“ möglich (dazu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik [Anm. 49] § 314). Bei Walter Bauer/Kurt Aland/Barbara Aland, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin⁶1988, 1171f., findet sich dementsprechend als eigene Passiv-Bedeutung zunächst „sichtbar werden, erscheinen“, im Folgenden auch „sich sehen lassen“. Etwas anders die Einteilung bei Hoffmann, Auferstehung (Anm. 12) 492: „Die Aorist-Form ὤφθη kann passivisch ‚er wurde (von N. N.) gesehen‘ (in Verbindung mit ὑπό), als *passivum divinum* ‚er wurde durch Gott sichtbar gemacht‘ oder deponential ‚er ließ sich sehen‘ aufgefaßt werden.“ Ähnlich Marxsen, Auferstehung (Anm. 35) 16; Kremer, Zeugnis (Anm. 40) 55. Bei der intransitiven Bedeutung verlagert sich die Aktivität vom Sehen der ZeugInnen auf das Erscheinen des Auferstandenen. Nach Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 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“.

aufgrund ihrer sprachlichen Gestalt (konstatierender Passiv-Aorist) – eher auf den Erscheinenden, sich Offenbarenden als das Subjekt der Satzaussage legt, fokussiert die entsprechende joh Formulierung (Perfekt-Aktiv, resultativer Aspekt) stärker die jeweiligen ZeugInnen der Christophanie und deren Bedeutung für sie;⁵⁶ daher ist es meines Erachtens auch kein Zufall, dass diese Formulierung gerade im Ich- bzw. Wir-Bericht der direkten Rede auftaucht.

Um ein „Sehen des Herrn“ zum Ausdruck zu bringen, findet sich im NT durchaus eine sprachliche Variationsbreite; insbesondere kommt dabei aber der Stammformenreihe von ὁράω (schon vom Sprachgebrauch der LXX her) eine spezielle Qualität zu. Außer bei Lk scheint die LXX-Formel ὤφθη + Dativ in den Evangelien jedoch vermieden worden zu sein.⁵⁷ 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. Vielleicht greift Joh sogar bewusst auf einen anderen Sprachgebrauch in der LXX zurück, indem er an die Propheten und die Weisheitsliteratur anknüpft. Dass damit aber der gleiche Inhalt zur Sprache kommt, zeigt die Identität in der Sache bei 1Kor 15,8 und 1Kor 9,1 (sowie Gal 1,12.16). Jedenfalls stellt die Wendung *den Herrn sehen* „die johanneische Umschreibung der Osterbotschaft“⁵⁸ dar (vgl. auch Joh 20,20: ἰδόντες τὸν κύριον; 20,25: ἑώρακάμεν τὸν κύριον). Zugrunde liegt allerdings eine traditionelle Formel, mit welcher in der Urkirche die Ostererfahrung verbalisiert wurde (siehe auch 1Kor 9,1).⁵⁹

⁵⁵ Ähnlich Apg 9,17 (ὁ ὀφθεῖς σοι); 26,16 (ὤφθη σοι); Hebr 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-Belege jeweils ohne Dativ). In Apg 1,3 findet sich mit ὀπτανόμενος (ἅπαξ λεγόμενον) eine „neue Präsensbildung“ (Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch [Anm. 54] 1168) zum passiven Aorist ὤφθην. Ausführliche Analyse der neutestamentlichen Stellen mit ὤφθη bei Bartsch, Inhalt (Anm. 44) 811–817.

⁵⁶ Man beachte auch die Tempus-Abfolge in 1Kor 15,4f.: Das Perfekt ἐγήγερται bringt einen andauernden Zustand zum Ausdruck: der Auferstandene lebt, während der Aorist ὤφθη ein abgeschlossenes Ereignis bezeichnet.

⁵⁷ In Mk 9,4 par. Mt 17,3 (diff. Lk 9,31: Partizip ὀφθέντες) beschreibt die Wendung die Erscheinung von Elija und Mose.

⁵⁸ Kirchschräger, Ich (Anm. 3) 39.

⁵⁹ Ähnlich Schnackenburg, Johannesevangelium III (Anm. 10) 379: Marias Worte sind „über Joh hinaus (vgl. 20,25) als Kurzformel für die Ostererfahrung nachzuweisen ... (1 Kor 9,1)“.

4.3 Die *ᾠφθη*-Formel in 1Kor 15

Was Paulus in 1Kor 15,3 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 – ᾠφθη*). 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. 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) auf eine „selbständige Formel“⁶⁰, wobei von den vier Aussagen insbesondere die Sterbensaussage – unterstrichen durch den Hinweis auf das Begräbnis – und die Auferweckungsaussage – erweitert durch den Hinweis auf die Erscheinungen – akzentuiert werden. Auch bei V. 7 dürfte es sich um eine (vor)pln Ergänzung des ursprünglichen Formelbestandes handeln, basierend auf einer vorpln Einzeltradition.⁶¹ Andererseits gibt die parallele Gestalt der Verse 5 und 7 zu denken (man beachte dasselbe Schema *ᾠφθη Κηφᾶ/Ἰακώβω εἶτα τοῖς δώδεκα/ἀποστόλοις*):⁶² In welcher Form war die Erscheinungsaussage ursprünglich mit derjenigen der Auferweckung verknüpft (vor allem mit welchem/welcher ErscheinungsempfängerIn)?⁶³

⁶⁰ Hoffmann, Auferstehung (Anm. 12) 481. Zu den widersprüchlichen Meinungen siehe ders., Auferstehung (Anm. 12) 491; er selbst setzt den Grundbestand inklusive V. 5 an – wie schon Adolf von Harnack, Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (I. Kor. 15,3ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus, in: Paul Hoffmann (Hg.), Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu (WdF 522), Darmstadt 1988, 89–117: 90–93; ähnlich Kremer, Zeugnis (Anm. 40) 28; Theißen/Merz, Jesus (Anm. 12) 426. Nach Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 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 in ders., Ursprung [Anm. 43] 174). Heine, Person (Anm. 29) 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.“

⁶¹ Vgl. etwa Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 149; Kremer, Zeugnis (Anm. 40) 28.

⁶² Nach Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 149, stellen die beiden Verse „zwei Einzeltraditionen, die Paulus in dieser Formulierung vorgegeben waren“, dar.

⁶³ Eine ähnliche Verbindung der Auferweckungsformel mit der Erscheinungsaussage kommt auch in Lk 24,34 zum Vorschein. Doch setzt dieser Vers nach Hoffmann, Auferstehung (Anm. 12) 485, die Tradition in 1Kor 15 voraus und „belegt kaum eine selbständige Formel“, sondern gehe höchstwahrscheinlich auf diese Formel zurück (491; vgl. auch Theißen/Merz, Jesus [Anm. 12] 435). Anders Bartsch, Inhalt (Anm. 44) 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“ (803

In 1Kor 15 liegt eine bereits entfaltete Formeltradition vor, wohingegen als ältester Kern oder „Urformel“ der Auferstehungsüberlieferung die eingliedrige (theo-logische) Auferweckungsformel „Gott hat Jesus⁶⁴ von/aus (den) Toten auferweckt“ rekonstruiert wird;⁶⁵ innerhalb der älteren Formelüberlieferung finden sich Aussagen über das *Ostergeschehen* unabhängig neben solchen über die *Ostererfahrungen* der ersten ZeugInnen.⁶⁶ In der späteren, aber vorpln Kombination in 1Kor 15,3–5 kommt demnach schon eine theologische Entwicklung, ein fortgeschrittenes Reflexionsstadium zum Vorschein (vgl. auch die Form und die Interpretamente).⁶⁷

Die Aufzählung in V. 5–8, bei welcher also „eine addierende Redaktion mehrerer Traditionsstücke“⁶⁸ vorliegt (sei es durch Paulus oder bereits als vorpln Liste), sieht man freilich als den „ältesten Beleg für die Erscheinungen des Auferstandenen“⁶⁹, 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?⁷⁰ Meist wird die formale Übereinstimmung als „Überlieferungsreflex einer Entwicklung in den Jerusalemer Führungsverhältnissen“⁷¹ interpretiert, in welchem „eine allmähliche Einflußverschiebung von Petrus zu Jakobus“⁷², der zur Zeit des Paulus maßgeb-

Anm. 29). – Ein Einfluss von 1Kor 15 auf Lk gegen die mk Vorlage zeigt sich aber auch bei anderen Stellen (9,22; 18,33 Datum; 9,44 ohne Auferstehungsaussage, aber 24,7; vgl. 24,21; 9,22 ἐγείρω): vgl. Hoffmann, Auferstehung (Anm. 12) 490.

⁶⁴ Die christologische Explikation (Titulatur) erfolgte in der Traditionsgeschichte erst später.

⁶⁵ Vgl. etwa Röm 4,24; 8,11; Gal 1,1; Kol 2,12: partizipiale Gottesprädikation ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν (αὐτὸν) ἐκ νεκρῶν (ähnlich auch 2Kor 4,14); Röm 10,9: bekenntnisartiger formelhafter Aussagesatz mit finitem Verb, in einem ὅτι-Satz (vgl. auch 1Kor 6,14; 15,15); 1Thess 1,10: Relativsatz. Dazu Hoffmann, Auferstehung (Anm. 12) 479–481.485ff.; Jürgen Becker, Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern, in: Paul Hoffmann (Hg.), Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu (WdF 522), Darmstadt 1988, 203–227: 218–224.

⁶⁶ Vgl. Theißen/Merz, Jesus (Anm. 12) 422.

⁶⁷ In der überlieferten Gestalt tritt nicht die älteste Deutung der Osterereignisse zu Tage. Vgl. auch Becker, Gottesbild (Anm. 65) 217f.; Pesch, Entstehung (Anm. 12) 213f.

⁶⁸ Marxsen, Auferstehung (Anm. 35) 21.

⁶⁹ Kremer, Ostererfahrungen (Anm. 24) 96; vgl. auch Dodd, Erscheinungen (Anm. 10) 328 („früheste erhaltene Form, in der die Erscheinungen des auferstandenen Herrn berichtet werden“); Marxsen, Auferstehung (Anm. 35) 16.

⁷⁰ Schon Harnack, Verklärungsgeschichte (Anm. 60) 97f., sieht in 1Kor 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 95), wahrscheinlich aufgrund der lk 12-Apostel-Konzeption, welche die ursprünglich größere Apostollnengruppe nachträglich auf die Zwölf reduzierte.

⁷¹ Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 160f.

⁷² Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 161.

lichen Jerusalemer Autorität,⁷³ bzw. „der Übergang der Gemeindeleitung von Petrus auf Jakobus“⁷⁴ zu Tage trete (vgl. auch die Erstnennung des Jakobus in Gal 2,9 unter den Jerusalemer „Säulen“ sowie 2,12, wo sich Petrus der Jakobuspartei beugt). Da die berichteten Erscheinungen somit (unter anderem) „als Legitimation der Gemeindeführer“⁷⁵ fungieren, wurden 1Kor 15,5.7 als „Legitimationsformeln“⁷⁶ bezeichnet, welche die Führungsrolle der jeweiligen Leitungsgestalt mit einer vorgängigen (Proto-)Christophanie begründen. Insbesondere die Zuspitzung dieser von Ulrich Wilckens vertretenen These durch Willi Marxsen und vor allem Rudolf Pesch, welche in der Kurzformel ὡφθῆ + Dativ eine *bloße* Legitimationsformel sehen, die keinerlei Aufschlüsse bezüglich einer (tatsächlichen) den Auferstehungsglauben vermittelnden Christophanie gewähre,⁷⁷ forderte kritische Gegenstimmen heraus.⁷⁸ Diese Deutung ver-

⁷³ Vgl. Hoffmann, Auferstehung (Anm. 12) 491. Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 157 Anm. 31, schreibt Jakobus „unter den Jerusalemer Führern den Rang des primus inter pares“ zu.

⁷⁴ Bartsch, Inhalt (Anm. 44) 802; vgl. auch Marxsen, Auferstehung (Anm. 35) 22.

⁷⁵ Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 174.

⁷⁶ So z.B. Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 166 („Legitimationsformeln zur Begründung besonderer Autorität bestimmter, einer Erscheinung gewürdigter Christen“), 174 (1Kor 15,5 als „die älteste Legitimationsformel aus den Anfängen der Geschichte der Urgemeinde“ gegenüber 1Kor 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 Ereignis 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.“ – „Es handelt sich um Legitimationsformeln, deren Form dadurch bestimmt ist, daß 1) das Ereignis der Auferweckung Jesu und 2) die betreffende Erscheinung jeweils in purer Faktizität genannt wird und ganz der besonderen Auszeichnung des betreffenden Offenbarungsempfängers gilt“ (192). – Ähnlich Marxsen, Auferstehung (Anm. 35) 22f. (mit Kritik an Wilckens’ Verknüpfung mit der Aussage von der Auferweckung).

⁷⁷ Vgl. etwa Pesch, Entstehung (Anm. 12) 212–218, bes. 214.217: „Die semantische Analyse der Wendung ὡφθῆ + Dativ (also auch in 1 Kor 15,5: ὡφθῆ 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“ (218). Dass Pesch einseitig den Aspekt der Legitimation betont, zeigt sich bereits in der eine strikte Alternative suggerierenden Überschrift *Auferstehungszeugnisse oder Legitimationsformeln?*

⁷⁸ So etwa Hengel, Osterglaube (Anm. 41) 264–269; Bartsch, Inhalt (Anm. 44) 804f. (bes. Anm. 31). 826.835; Kremer, Zeugnis (Anm. 40) 84; ders., Ostererfahrungen (Anm. 24) 98. Theißen/Merz, Jesus (Anm. 12) 427, bringen die Gruppenerscheinung in 1Kor 15,6 als Gegenargument. Hier konstituiert das Sehen die nachösterliche Gemeinde. Siehe insbesondere auch den Über-

selbständigte das Sendungsmotiv⁷⁹ und vernachlässigte das visuelle Moment.⁸⁰ Dagegen sind beide Glieder der Formel ὡφθη + Dativ zu berücksichtigen, das „Sehen“ und die Sendung: Während die Verbalhandlung ὡφθη die Faktizität der „Erscheinung“ des Auferstandenen⁸¹ 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: a) der Botschaft (Beglaubigung der Auferweckung durch die Autorität der Verkündigenden)⁸² sowie b) der BotInnen (Bestätigung ihrer Funktion, Legitimation als GemeindeleiterInnen).

Die Nichterwähnung von Frauen zeugt von einem androzentrischen Redaktionsprozess hinter der Formel. Freilich erweist sich die Liste nicht als vollständiges Protokoll, sondern fand ihre konkrete Gestalt insbesondere auch durch spezifische Legitimationsinteressen.⁸³ Nur Petrus und Jakobus werden aufgrund ihrer Führungsposition hervorgehoben, der Rest wird unter die Zwölf, die ἀδελφοί sowie die ἀπόστολοι subsumiert. Dies gilt auch für die Frauen, wobei diese aber nicht nur unter die „Brüder und Schwestern“ der Gemeinde zu rechnen sind, da wir auch von Frauen mit Leitungsfunktionen wissen.

In der späteren Auslegung fand die in den Quellen deutlich werdende Marginalisierung der Zeuginnen ihre Fortsetzung. Gerade die Divergenz von

blick bei Hoffmann, Auferstehung (Anm. 12) 491f., bes. sein Statement: „Zweifellos 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“ (492).

⁷⁹ So die Kritik an Pesch bei Walter Kasper, *Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik*, ThQ 153 (1973) 229–241: 238.

⁸⁰ Siehe Pesch, *Entstehung* (Anm. 12) 218. Vgl. dazu die Kritik bei Hoffmann, *Auferstehung* (Anm. 12) 492f. Nach Hengel, *Osterglaube* (Anm. 41) 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.“

⁸¹ Nach Bartsch, *Inhalt* (Anm. 44) 834, „apokalyptisch“ zu interpretieren; es geht um die „mit dem Erscheinen des Christus/Kyrios einsetzende Heilsgegenwart Gottes“ (836).

⁸² Auch nach Dodd, *Erscheinungen* (Anm. 10) 324.328, dient die Konstruktion der Berufung auf die Autorität der ZeugInnen als Bürgen für die Botschaft.

⁸³ Vgl. auch Theißen/Merz, *Jesus* (Anm. 12) 434: „In 1 Kor 15,3ff werden überhaupt keine Frauen erwähnt, weil Frauen nach jüdischem Recht nicht voll zeugnisfähig waren und weil mit der Erscheinung auch eine Legitimierung des Erscheinungsempfängers verbunden war. Als Empfängerin der Ersterscheinung wäre Maria Magdalena dem Petrus an Autorität gleichgestellt gewesen.“ Weiters Hengel, *Maria Magdalena* (Anm. 2) 246; ders., *Osterglaube* (Anm. 41) 266; Kremer, *Frauen* (Anm. 2) 381f.

1Kor 15 und den Erzähltexten der Evangelien führte in der jüngeren Exegese zu bestimmten Strategien, mit der Christophanie vor Maria von Magdala umzugehen. So wurden die Ostergeschichten der Evangelien, welche die Erfahrungen von Frauen narrativ vermitteln, als sekundäre legendäre Entfaltungen des ursprünglichen Kerygmas, das 1Kor 15 überliefere,⁸⁴ und in weiterer Folge als unhistorische Erfindungen⁸⁵ charakterisiert.⁸⁶ Dadurch konnte auch der Vorrang der in der Formeltradition überlieferten Protophanie des Petrus vor der in der Erzähltradition geschilderten – und damit zur *bloßen* (unbedeutenden) Legende degradierten – Protophanie vor Maria von Magdala aufrecht erhalten werden.

Dabei erhebt sich die Frage, ob sich die Glaubensformel in 1Kor 15 und die narrativen Texte der Evangelien hinsichtlich ihres historischen Wertes tatsächlich gegeneinander ausspielen lassen. Sicher tragen die Erzählungen in den Evangelien legendäre Züge 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.⁸⁷ Wenn in den Ostergeschichten dasselbe Kerygma in narrativer Entfaltung vorliegt und diese in den vorliegenden Fassungen auch relativ jung sind, heißt das nicht, dass die erzählten Osterzeugnisse nicht auf alter Überlieferung beruhen.⁸⁸ Trotz der Zunahme legendärer Elemente lässt sich ein historischer Kern (ein *Dass*) erschließen, von dem die ausgestaltete Erzählung (das

⁸⁴ So bestimmt etwa Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 167, die Entwicklung von den alten Jerusalemer Legitimationsformeln zu ausgeführteren Erzählungen: „Aus Formeln thetischen Charakters werden Legenden.“ – Hingegen finden sich nach Dodd, Erscheinungen (Anm. 10) 328f., keine Anzeichen für eine Ableitung der Erscheinungserzählungen in den Evangelien von der Liste in 1Kor 15.

⁸⁵ Als Beispiel sei etwa Harnack, Verklärungsgeschichte (Anm. 60) 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.“

⁸⁶ Vgl. auch Kremer, Ostererfahrungen (Anm. 24) 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.“

⁸⁷ So auch Kremer, Zeugnis (Anm. 40) 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.“

⁸⁸ Vgl. auch Kremer, Ostererfahrungen (Anm. 24) 106: „Bekannt ist, daß die Grabesgeschichten in den vorliegenden Fassungen jüngeren 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.“

Wie) zu unterscheiden ist.⁸⁹ Die Übereinstimmung zwischen der Formel- und der Erzählüberlieferung liegt in den „Erscheinungserfahrungen“.⁹⁰ Als „narrative Theologie“ könnte sich die Erzähltradition schon parallel zum Formelgut als reflektierender Theologie entwickelt haben, wenngleich deren ersten schriftlich erhaltenen Niederschlag die Evangelien repräsentieren und natürlich mit einem Wachstumsprozess zu rechnen ist. Doch wie die Glaubensformel in 1Kor 15 in der überlieferten Form nicht die älteste Deutung der Osterereignisse wiedergibt, sondern als „sekundäre Komposition“⁹¹ bereits ein fortgeschrittenes Reflexionsniveau widerspiegelt, könnte auch bei den in den Evangelien verarbeiteten narrativen Traditionen der Reflex sehr alter Überlieferung, auf historischen Reminiszenzen basierend, zum Vorschein kommen.⁹²

Ob in der in 1Kor 15 überlieferten Liste eine chronologische Anordnung der Erscheinungen zu Tage tritt,⁹³ lässt sich aus den verwendeten Zeitpartikeln nicht sicher erschließen.⁹⁴ 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.

⁸⁹ Auch Heine, Person (Anm. 29) 193, will „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“.

⁹⁰ Vgl. auch Theißen/Merz, Jesus (Anm. 12) 425.

⁹¹ Pesch, Entstehung (Anm. 12) 214.

⁹² Vgl. Heine, Person (Anm. 29) 192: „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 einzelne theologische Begriffe oder Motive.“ Ähnlich möchte auch Hubert Ritt, 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), in: Gerhard Dautzenberg/Helmut Merklein/Karlheinz Müller (Hg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg/Br. u.a. ⁵1992, 117–133: 131 Anm. 24, „mit Nachdruck darauf aufmerksam ... 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 jüngeren Datums sein können.“

⁹³ So Hoffmann, Auferstehung (Anm. 12) 491.

⁹⁴ Die Partikeln müssen nicht auf eine strikte chronologische Ordnung deuten (vgl. Bauer/Aland/Aland, Wörterbuch [Anm. 54] 471.576; auch Kremer, Zeugnis [Anm. 40] 66); siehe z.B. die Aufzählung in 1Kor 12,28.

In 1Kor 15,8 hebt Paulus mittels derselben ὥφθη-Formel die Gleichrangigkeit seiner eigenen Sehenserfahrung hervor (ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ὥφθη κάμοί), welche für ihn demnach auf einer Stufe mit den österlichen Erscheinungen steht.⁹⁵ 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.⁹⁶

4.4 Zusammenschau der formelhaften Sehensaussagen

Dieselbe Verquickung von Sehenserfahrung und Berufung zum Apostolat wie in 1Kor 15 begegnet auch in 1Kor 9,1: οὐκ εἰμι ἀπόστολος, οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; Paulus stellt hier die Gleichursprünglichkeit seines Apostolats mit demjenigen der anderen heraus. „Es ist also so, daß zumindest für Paulus sein Sehen (und *nur* sein Sehen) seinen Apostolat begründet.“⁹⁷ Hier tritt der Aspekt seiner Legitimation noch deutlicher als in 1Kor 15,8f. ans Licht. Damit erweist sich das „Sehen des Herrn“ als eine urkirchliche Kurzformel für die Ostererfahrung, welche – vergleichbar der verwandten passivischen Formulierung ὥφθη mit dem Dativ (vgl. neben 1Kor 15,5–8 bes. auch Lk 24,34: ... ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὥφθη Σίμωνι) – (insbesondere) apostolische Autorität begründet.

Auch andere sprachliche Ausdrucksformen verwendet Paulus für dieselbe Erfahrung: Was er in 1Kor 15,8 mit ὥφθη κάμοί und in 1Kor 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 γνώσις. Als Kehrseite derselben Medaille steht die Ostererfahrung als visionäres Erlebnis oder Erkenntnis auf der Seite der ZeugInnen – „eine unableitbare Erfahrung“⁹⁸ – der österlichen Offenbarung gegenüber.⁹⁹ Im

⁹⁵ Vgl. Kremer, Zeugnis (Anm. 40) 58.78.

⁹⁶ Dazu Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 152: „Es besteht also ein wesentlicher Zusammenhang zwischen Apostolat und Erscheinung des Auferstandenen ...“

⁹⁷ Marxsen, Auferstehung (Anm. 35) 23. Vgl. weiters Kremer, Ostererfahrungen (Anm. 24) 100; Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 154.

⁹⁸ Ingo Broer, „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Auferstehung Jesu und historisch-kritische Methode. Erwägungen zur Entstehung des Osterglaubens, in: Lorenz Oberlinner (Hg.), Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD 105), Freiburg/Br. u.a. 1986, 39–62: 60.

⁹⁹ Die Begriffe ἀποκάλυψις/*Offenbarung* und ὁράω (εἶδον)/*Sehen* finden sich auch in Offb 1,1f. (ἀποκάλυψις – ὅσα εἶδεν) verknüpft. Hoffmann, Auferstehung (Anm. 12) 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.“

Kontext von Gal 1,15f. begegnet auch die Terminologie der alttestamentlichen Prophetenberufung (V. 15: ἐκ κοιλίας μητρός μου [siehe Jes 49,1; Jer 1,5]).¹⁰⁰

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.¹⁰¹ Wesentlich ist der ursprüngliche Zusammenhang von *Sehen* und *Sendung*. Dieser tritt nicht nur in den formelhaften Wendungen, sondern auch in den ausgeführten Erscheinungserzählungen der Evangelien zu Tage.¹⁰² Denn „diese ‚Zeugenschaft‘ [ist] immer zugleich Bekenntnis ... – es gab ja kein unbeteiligtes ‚Sehen‘ des Auferstandenen; wem er erschien, den nahm er in seinen Dienst“¹⁰³. 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 1Kor 9,1 mit derselben Formel, die sich 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 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 Lk 24,34 als alte Formel 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“¹⁰⁴ voraus.

¹⁰⁰ Dazu Kremer, Ostererfahrungen (Anm. 24) 100; Pesch, Entstehung (Anm. 12) 210f. mit Anm. 39.

¹⁰¹ Vgl. Hoffmann, Auferstehung (Anm. 12) 492.

¹⁰² Vgl. auch Wilckens, Ursprung (Anm. 43) 192f.: „Gewiß haben sich in diesen Erscheinungsllegenden [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.“

¹⁰³ Hengel, Osterglaube (Anm. 41) 267. Auch nach Kremer, Osterevangelien (Anm. 8) 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 (Anm. 10) 299f.314.328.

¹⁰⁴ Oberlinner, Kreuz (Anm. 36) 69. Dazu weiters Broer, Herr (Anm. 98) 58: „Insofern ist zu fragen, ob in ὄφθη Κηφᾶ/ὄφθη Σίμωνι das ursprüngliche Zur-Sprache-Kommen der wie auch

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 Protophanie 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 Ersterscheinung 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 1Kor 15. Dass sie nicht explizit im Jerusalemer 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 1Kor 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. Bei Mt und Lk begegnet der Auferstandene vor seiner Erscheinung gegenüber den JüngerInnen 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 „Emmausjüngern“ in Lk 24,13–35 (wer waren diese ursprünglich und wer verbirgt sich hinter der anonym bleibenden Person?). Die in die Emmaus-Erzählung eingeschobene Notiz über die dem Petrus zuteil gewordene Christusercheinung (Lk 24,34) findet sich nirgends narrativ ausgefaltet. Kommt hier ein urkirchlicher Grundtypus der Überlieferung von Ostererscheinungen zum Vorschein – mit je nach den TradentInnen und Kontexten 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

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.“

sich Paulus in 1Kor 15,9 als ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων bezeichnet – als *erste Apostolin* tituliert werden.¹⁰⁵

5. Ein geschlechtsspezifisches Apostolatskriterium?

Hingegen scheidet Maria von Magdala nach der 1k Konzeption aufgrund ihres Geschlechts aus. Lk beschränkt das Apostolat auf den Kreis der Zwölf, welche ihm als Garanten der Kontinuität und Legitimität urkirchlicher Verkündigung gelten, und modifiziert die von Paulus angeführten Kriterien, indem er besonderen Wert auf die Lebensgemeinschaft auch mit dem irdischen Jesus legt: δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ χρόνῳ ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ’ ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ’ ἡμῶν μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων (Apg 1,21f.).

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“¹⁰⁶, vor allem Maria von Magdala. Somit fungieren die Jüngerinnen in den Erzählungen der Evangelien, den narrativen Entsprechungen zu den urchristlichen Bekenntnisformeln, als die wichtigsten ZeugInnen der Eckpunkte des urchristlichen Kerygmas von Jesu Tod, Begräbnis und Auferstehung (vgl. 1Kor 15,3–5: ... ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ... καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται ... καὶ ὅτι ὤφθη¹⁰⁷ ...).¹⁰⁸

¹⁰⁵ Demgemäß hält PHEME PERKINS, „I Have Seen the Lord“ (John 20:18). Women Witnesses to the Resurrection, *Interp.* 46 (1992) 31–41: 41, fest: „Recovering the primitive tradition of Mary as one of the individual witnesses implies that she should have a place alongside other witnesses in creedal formulas. The first-century prejudice against women as public witnesses, probably the reason that she does not appear there in the canon, should not be repeated in today’s churches.“

¹⁰⁶ ANNE JENSEN, Auf dem Weg zur Heiligen Jungfrau. Vorformen des Marienkultes in der frühen Kirche, in: Elisabeth Gössmann/Dieter R. Bauer (Hg.), *Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen?* (Reihe Frauenforum), Freiburg/Br. u.a. 1989, 36–62: 42.

¹⁰⁷ Vgl. die Christophanien vor Maria von Magdala bzw. den beiden Marien bei Joh und Mt.

¹⁰⁸ Dies hebt auch RICHARD ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition* (EHS.T 457), Frankfurt/M. u.a. 1993, 43, hervor: „... Mary Magdalene and the other women involved, have become the only witnesses of this entire process of events and thus the major witnesses of the most important and central events of Christianity itself.“

Doch 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-genschaft der Jünger noch überbieten, gehören sie nach der Auffassung des Lk dennoch nicht zum Kreis der ApostolInnen – aufgrund ihres Geschlechts (nach Apg 1 kommt als qualifizierter „Zeuge seiner Auferstehung“ nur einer der ἀνδρῶν in Frage).

Ähnlich tritt auch in der Lk Redaktion der Ostertradition eine deutliche androzentrische Tendenz zu Tage, welche die Frauen als apostolische Zeugin-nen zu disqualifizieren sucht (und „auf den Ausschluß der Frau vom Apostel-amt zielt“¹⁰⁹): Zunächst erteilen die Engel den Frauen keinen Verkündigungsauftrag, später werten „die Apostel“ deren Botschaft als leeres Geschwätz ab (vgl. Lk 24,11), während die Gemeinschaft aufgrund einer Christophanie des Petrus (die gar nicht erzählt wird) zum Glauben kommt (vgl. 24,34). Petrus ist es auch, der den Bericht der Frauen erst bestätigen muss (vgl. 24,12). Anderer-seits fällt bei Lk eine gewisse Aufwertung bzw. Rehabilitierung der Männer im Vergleich zu den übrigen neutestamentlichen Passions- und Auferstehungs-überlieferungen auf, insofern ihre Flucht unerwähnt bleibt, bei der Kreuzigung nicht nur die Frauen (hier nicht namentlich angeführt), sondern πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ (Lk 23,49) anwesend sind und schließlich nur Männern explizit eine Christophanie zuteil wird, allen voran Petrus. In Apg 1,21f. kommen dem-gemäß für das Apostolat, obwohl die Frauen – im Gegensatz zu Paulus etwa – die Kriterien erfüllen, nur Männer in Betracht.

In der Frühzeit herrschten also durchaus unterschiedliche Vorstellungen be-züglich des Apostolats. Da freilich die Lk Engführung der ursprünglich offene-ren Konzeption das historische Bild des Urchristentums maßgeblich bestimmte, gerieten Frauen als Apostolinnen im Laufe der Geschichte aus dem Blickfeld. In der Wirkungsgeschichte wurde das Lk Apostolatsverständnis häufig für den Ausschluss der Frauen von der Verkündigungstätigkeit mit all ihren Implikatio-nen dienstbar gemacht.¹¹⁰

¹⁰⁹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung. Kritische Überlegungen zur Rekonstruktion urchristlicher Geschichte, in: Willy Schottroff/Wolfgang Stegemann (Hg.), Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, 2. Frauen in der Bibel, München 1980, 60–90: 71; zur besonderen Androzentrismus des Lk Werkes im Ver-gleich zu anderen Schriften vgl. 68–71.

¹¹⁰ Vgl. Ute E. Eisen, Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Stu-dien (FKDG 61), Göttingen 1996, 63.

6. Die apostola in der Rezeptionsgeschichte

In den verschiedenen christlichen Gruppierungen der ersten Jahrhunderte zeichneten sich relativ bald Bedeutungsverschiebungen hinsichtlich des Ranges Marias von Magdala ab. Während die am orthodoxen Christentum orientierten Texte ihre außergewöhnliche Autorität zunehmend in den Hintergrund drängten, entfalteten vor allem gnostische Apokryphen (etwa das EvMar, das EvPhil, die PS) – trotz des übergreifenden patriarchalen Kontextes, der auch die Sprache dieser Schriften bestimmt – ausführlich ihre apostolische Kompetenz und hoben sie den anderen JüngerInnen gegenüber sogar als primäre Offenbarungsmittlerin und Lieblingsjüngerin Jesu hervor – welche dort gerade auch als Konkurrentin des Petrus begegnet.¹¹¹ Verschärft durch die Polemik der Kirchenväter,¹¹² erwiesen sich die Freiräume für Frauen innerhalb der Gnosis jedoch als fatal für deren Stellung in der Großkirche, da jegliche leitenden Funktionen von Frauen im Gemeindeleben nun sehr rasch in Häresieverdacht gerieten und den emanzipatorischen Anfängen der frühchristlichen Aufbruchphase damit ein Schlusspunkt gesetzt wurde.¹¹³

Im Blick auf Maria von Magdala sind für die Patristik aber vor allem folgende zwei bedeutsamen Entwicklungen festzuhalten: Einerseits betonten etliche Kirchenväter die Rolle Marias von Magdala als österliche Erstzeugin und sprachen ihr expressis verbis den Titel *apostola (apostolorum)* zu,¹¹⁴ während diese Bezeichnung in den Evangelien nicht explizit auf die Jüngerinnen Jesu angewendet wurde. Andererseits prägte die patristische Exegese des Abend-

¹¹¹ Dazu Andrea Taschl-Erber, *Maria Magdalena in den Apokryphen. Geliebte Jüngerin Jesu mit umstrittenem apostolischem Auftrag*, Wien 1998.

¹¹² Siehe z. B. Tert., praescr. 41,5: *Selbst die häretischen Weiber, wie unverschämt sie sind! Sie erdreisten sich zu lehren, zu disputieren, Exorzismen vorzunehmen, Heilungen zu versprechen, vielleicht auch noch zu taufen*. Demgegenüber schreibt er in virg. vel. 9,1 fest: *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* (eigene Übersetzungen).

¹¹³ Vgl. auch Klauck, *Gemeinde* (Anm. 13) 244; Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* (Anm. 5) 87–93.

¹¹⁴ Entsprechend der allegorisch-typologischen Exegese wurde Maria von Magdala gleichzeitig aber auch als neue Eva sowie als Vorbild für die Kirche gesehen. Mittels der Eva-Typologie einerseits bzw. der Ekklesia-Typologie andererseits konnten konkrete weibliche Ansprüche immunisiert werden. Zur patristischen Rezeption Marias von Magdala vgl. etwa Rosemarie Nürnberg, *Apostolae Apostolorum. Die Frauen am Grab als erste Zeuginnen der Auferstehung in der Väterexegese*, in: Georg Schöllgen/Clemens Scholten (Hg.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann (JAC.E 23)*, Münster 1996, 228–242; Anne Jensen, *Maria von Magdala – Traditionen der frühen Christenheit*, in: Dietmar Bader (Hg.), *Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München u.a. 1990, 33–50.

landes die (west)kirchliche Magdalenengestalt der reumütigen und bußfertigen Sünderin.

Nachdem die Magdalenenhomilien Gregors des Großen (Ende 6. Jh.) das Bild der *magna peccatrix poenitens*¹¹⁵ festgeschrieben hatten, malten die späteren Predigten und Legenden vor allem ihr Sünden- und Bußleben aus. Allerdings erhält Maria Magdalena im südfranzösischen Legendenkreis auch ihren Platz als Missionarin der Provence und „Apostolin Frankreichs“.¹¹⁶

Um der historischen Frau aus Magdala und ihrem apostolischen Auftrag gerecht zu werden, gilt es *heute* das ursprüngliche Bild der Apostolin von den patriarchalen Verzerrungen und Übermalungen zu befreien und auf seine Bedeutung für die gegenwärtige Situation von Frauen in der kirchlichen Praxis zu befragen, zumal das Porträt der Magdalenerin „in jeder Epoche ein Indikator für das Frauenbild der Zeit“¹¹⁷ ist und gerade diese biblische Frauengestalt für Frauen in der heutigen Kirche zu einer wichtigen Identifikationsfigur werden kann.

¹¹⁵ Erst 1978 wurden diese Beinamen aus dem Römischen Brevier gestrichen. Doch noch immer scheint der Prostituiertenmythos fest im kulturellen Bewusstsein der abendländischen Christenheit verankert zu sein, wie Predigten, Romane und Filme zeigen.

¹¹⁶ In der Legendensammlung des Jacobus de Voragine (*Legenda aurea*, 13. Jh.) wurden die verschiedenen legendarischen Elemente zu einer verbindlichen Vita zusammengefasst, welche als allgemein bekanntes Traditionsgut in ganz Europa die lateinischen und volkssprachlichen Dichtungen sowie die Ikonographie beeinflusste.

¹¹⁷ Maisch, Maria Magdalena (Anm. 6) 7.