

Magdalena trifft den Auferstandenen: misslungenes Zusammentreffen oder vorbildhafte Begegnung?

|| Zur Bedeutung des Lexems $\sigma\tau\rho\alpha\phi\epsilon\iota\sigma\alpha$ in Joh 20,16

Winfried Verburg

Maria Magdalena steht im Mittelpunkt der die Perikope Joh, 20,1-17 rahmenden Verse 1 und 2 sowie der Verse 10 bis 17. Ihr erscheint als ersten im Johannesevangelium der auferstandene Herr¹ Es folgen ohne das Nachtragskapitel noch zwei weitere Ostererzählungen: Die Erscheinung Jesu vor den Jüngern (Joh 20,19-23) und die Erzählung vom „ungläubigen Thomas“ (Joh 20,24-29). Maria erkennt Jesus zunächst nicht, sondern hält ihn für den Gärtner; Jesus weist sie mit den Worten: „Halte mich nicht fest!“, zurück. Sind dies Indizien für ein misslungenes Zusammentreffen, dem zwei gelungene Erscheinungen vor den Jüngern folgen? Man könnte den Eindruck einer verunglückten Begegnung zwischen Magdalena und Jesus gewinnen, wenn man das Augenmerk allein auf den Dialog zwischen den beiden Protagonisten richtete. Wenn man jedoch auch die im Text beschriebenen Bewegungen von Maria Magdalena und deren Bedeutung wahrnimmt, kann man auch zu einer anderen Bewertung der Begegnung kommen. Dies soll im Folgenden versucht werden.

Obwohl Verben der Bewegung im Text gehäuft vorzufinden sind, finden sie bei der Interpretation der Perikope bislang nur nachrangig Berücksichtigung. Deshalb wird die folgende Untersuchung ihren Focus auf diesen interessanten Aspekt der Perikope richten, angeregt durch den cineastischen Blick auf die Szene von Patrick Roth in seiner Erzählung „Magdalena am Grab“.² Zur Wahrnehmung des Problems zunächst eine syntaktisch geglie-

¹ Zur ursprünglichen Tradition einer Protophanie vor Maria Magdalena, die später unterdrückt wurde, vgl. Theißen/Merz, Jesus 433-435; Ebner, Bilder 175; Maisch, Maria Magdalena 197.

² Roth, Magdalena.

derte Übersetzung der Perikope Joh 20,1-17 mit Hervorhebung der Verba movendi durch Fettdruck.³

- 1 An dem ersten aber der Sabbate
kommt Maria Magdalena
in der Frühe, als noch Dunkelheit war,
zu dem Grab
und sieht,
dass der Stein von dem Grab weggenommen ist.
- 2 Sie *läuft* also
und *kommt* zu Simon Petrus und zu dem anderen Jünger,
den Jesus liebte,
und sagt ihnen:
„Sie haben den Herrn aus dem Grab weggenommen
und wir wissen nicht,
wohin sie ihn gelegt haben.“
- 3 Es begannen *herauszugehen* also Petrus und der andere Jünger
und *kamen* zu dem Grab.
- 4 Es begannen aber die zwei zugleich *loszulaufen*,
und der andere Jünger *lief* schneller als Petrus
und *kam* als erster zu dem Grab
- 5 und,
nachdem er *sich vorgebeugt* hatte,
sieht er die Leinenbinden liegen,
nicht fürwahr begann er *hineinzugehen*.
- 6 Es *kommt* also auch Simon Petrus,
ihm *folgend*,
und begann *hineinzugehen* in das Grab
und sieht,
- 7 dass die Leinenbinden liegen,
dass aber das Schweißstuch,
das auf seinem Kopf war,
nicht bei den Leinenbinden liegt,
sondern zusammengefaltet für sich an einem anderen Ort.
- 8 Danach also *ging* auch der andere Jünger *hinein*,
der zuerst zu dem Grab *gekommen war*,
und er sah
und er begann zu glauben.

³ Bei der Übersetzung, auf der Basis des griechischen Textes von Novum Testamentum Graece, sind die Verbalaspekte der griechischen Verbformen hervorgehoben.

- 9 Denn noch nicht kannten sie die Schrift,
dass er notwendig ist,
dass er von den Toten aufersteht.
- 10 Sie *gingen* also wieder zu den anderen Jüngern.
- 11 Maria aber *stand* bei dem Grab *außerhalb*
zu weinen beginnend.
Als sie also weinte,
beugte sie sich vor in das Grab
- 12 und sieht,
dass zwei Engel in weißen [Gewändern] sitzen,
einer bei dem Kopf
und ein anderer bei den Füßen,
wo gelegen hatte der Körper Jesu.
- 13 Und jene sagen ihr:
„Frau, warum weinst du?“
Sie sagt ihnen folgendes:
„Sie haben meinen Herrn weggenommen
und ich weiß nicht,
wohin sie ihn gelegt haben.“
- 14 Als sie dieses gesagt hatte,
wandte sie sich um nach hinten (ἐστράφη)
und sieht Jesus stehen
und wusste nicht,
dass es Jesus ist.
- 15 Es sagt ihr Jesus:
„Frau, warum weinst du?
Wen suchst du?“
Jene, glaubend,
dass es der Gärtner ist,
sagt ihm:
„Herr,
wenn du ihn weggetragen hast,
sage mir,
wohin du ihn gelegt hast,
und ich werde ihn nehmen.“
- 16 Es sagt ihr Jesus:
„Maria.“
Nachdem jene sich *um-/abgewendet hat* (στραφέϊσα),
sagt sie ihm auf Hebräisch:
„Rabbuni“ (das heißt Lehrer).
- 17 Es sagt zu ihr Jesus:
„Nicht mich berühre,

denn ich bin noch nicht *hinaufgegangen* zum Vater!
Gehe aber zu meinen Brüdern
 und sage ihnen:
 Ich *gehe* hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater
 und zu meinem Gott und zu eurem Gott.“

Maria Magdalena *geht*,
 indem sie meldet den Jüngern:
 „Ich habe gesehen den Herrn
 und dieses hat er mir gesagt.“

Der johanneische Text ab Vers 11 bietet auf der Ebene der Synchronie folgendes Problem: Maria Magdalena beugt sich vor und schaut in das Grab, steht also der Graböffnung zugewendet, und die Engel sprechen sie an mit der Frage: Frau, warum weinst du? Sie antwortet, da kein Stellungswechsel berichtet wird, in der gleichen Haltung. Dann wendet sie sich um (ἐστράφη Vers 14) und sieht Jesus, ohne ihn zu erkennen. Da sie Jesus sieht, muss sie ihn auch anschauen, ihm also gegenüberstehen, nun mit dem Rücken zum offenen und leeren Grab; denn der auferstandene Jesus befindet sich ja außerhalb des Grabes. Sie wird daraufhin von Jesus mit der gleichen Frage wie von den zwei Engeln angesprochen. Maria antwortet ihm. Als Jesus sie mit Namen anspricht, wendet sich Maria wiederum um oder ab (στραφείσα)⁴ und spricht ihn ihrerseits an: „Rabbuni.“ Jesus antwortet darauf, dass sie ihn nicht berühren oder festhalten solle. Es drängt sich die Frage auf: Wie stehen Jesus und Maria Magdalena in dieser letzten Phase des Dialogs, in der Maria den Auferstandenen erkennt, zueinander? Sehen sie sich an oder nicht? Für die Bewertung der Begegnung ist diese Frage, wie zu zeigen sein wird, von erheblicher Bedeutung. Doch ist zuvor philologisch zu klären, welche Bedeutung das Partizip *στραφείσα* im Kontext dieser Perikope hat.

Die Wiederholung des Lexems *στρέφεισθαι* in den Versen 14 (ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω) und 16 (*στραφείσα*) ist sicher nicht zufällig. Susanne Ruschmann weist zu Recht darauf hin, dass die Perikope 20,1-18 durch Verba movendi, konkreter noch durch Bewegungen von Maria gerahmt wird.⁵

⁴ Die Bedeutung „abwenden“ ist im NT belegt, so Apg 7,42 ἔστρεψεν δὲ ὁ θεός „Gott wandte sich ab“; vgl. dazu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 256 (§ 308, Anm. 3).

⁵ So Ruschmann, Maria 113: Die Bewegung des Kommens und Gehens Marias (Vers 1: Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται, Vers 2: τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται, Vers 17: πορεύου δὲ bzw. die Einlösung des Imperativs in Vers 18: ἔρχεται Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ bildet die Inklusion zu einer zweifachen Begegnungserzählung, die statisch beginnt (Vers 11: Μαρία δὲ εἰστίκει πρὸς τῷ μνημείῳ).

Diese Rahmung dient der Verstärkung der Textkohärenz.⁶ Schon aus diesem textsyntaktischen Grund sind Lösungsversuche, die Schwierigkeit der doppelten Wendung Marias auf der Ebene der Textkritik durch Annahme einer Textverderbnisses zu eliminieren, nicht überzeugend.⁷ Weil das Verb στρέφεισθαι diese rahmenden Funktion auf der Ebene der Textsyntax hat, ist jedoch die Bedeutung des Partizips στραφείσα auf der Ebene der Textsemantik nicht als nachgeordnet einzustufen.

Die in der Literatur zu findenden Lösungsvorschläge für das Problem der Bedeutung von στρέφεισθαι in den Versen 14 und 16 sehen eine Funktion des Lexems auf der Ebene der Textsyntax nicht, sondern suchen Lösungen allein auf der semantischen Ebene. Folgende Erklärungsversuche für die Bedeutung des Partizips Aorist στραφείσα sind in der Literatur zu finden, die sich drei Kategorien zuordnen lassen:

1. Die im Partizip στραφείσα beschriebene Verbalhandlung wird in wörtlicher Bedeutung als körperliche Bewegung Mariens verstanden.

2. Die durch das Partizip στραφείσα erneut beschriebene Wendung Mariens wird metaphorisch als innere Bewegung, als Umkehr gedeutet.

⁶ Zu diesem Stilmittel in der antiken Literatur vgl. Landfester, Einführung 150f.: „Typisch für den episch-ionischen Wiederholungsstil ist etwa die Form zur semantischen Verknüpfung von zwei Sätzen durch Wiederaufnahme des Verbs im Partizip oder Nebensatz,“ mit Belegstelle Homer, Ilias 10,576-578.

⁷ Deshalb sind in der folgenden Auflistung frühere Erklärungsversuche, die von einem Textverderbnis ausgehen und statt des textkritisch gut belegten στραφείσα eine Konjekturen bevorzugen, außer Acht gelassen; so möchte z.B. der Altphilologe Schwartz, Osterbetrachtungen 30, Anm. 1, an dieser Stelle ἐπιστήσαα lesen. Diese zeittypische textkritische Methodik der Altphilologie, schwierige Lesarten durch sinnvollere Konjekturen zu ersetzen, ist seit der Mitte des letzten Jahrhunderts zu Recht in die Kritik geraten; es gilt daher auch an dieser Textstelle der Grundsatz, dass die lectio difficilior die lectio potior ist; vgl. dazu Maas, Textkritik 11, und in Anwendung auf das NT Aland/Aland, Text 285. Ebenso ist mit Katz, Rezension 89, aus methodischen Gründen der Lösungsversuch von Black, Approach 255f., abzulehnen, die Schwierigkeit des griechischen Textes durch eine Verwechslung des Übersetzers aus dem Aramäischen aufgrund einer Paronomasie zweier aramäischen Verben zu lösen und dann statt „she turned herself“ zu lesen „she recognized him“. Katz, Rezension 89, dazu: „Wo immer es sich um Verdrängung des Richtigen durch ein benachbartes Wort handelt, ist es methodisch unzulässig, graphische oder lautliche Ähnlichkeit zum Ausgangspunkt der Textbesserung zu machen.“

3. In Kombination der beiden ersten Kategorien wird die Bewegung, die das Partizip *στραφείσα* beschreibt, sowohl als eine äußere wie auch als eine innere Bewegung aufgefasst.⁸

Unter die erste Kategorie fallen folgende konkreten Erklärungsversuche:

1. Das Partizip *στραφείσα* beschreibt eine Verringerung der Distanz zwischen Maria und Jesus gegenüber der in Vers 14 begonnenen Dialogsituation. Man fasst diese Distanzverringern auf als eine plötzliche, lebhaftere Bewegung auf Jesus zu, die dann das Verbot Jesu: „Berühre mich nicht!“ motiviert.⁹ Dies trifft jedoch nicht die Wortbedeutung von *στρέφειν*; denn die durch dieses Verb bezeichnete Bewegung ist immer mit einer Richtungsänderung verbunden.¹⁰

2. Die in Vers 14 beschriebene Wendung Mariens nach hinten (*εἰς τὰ ὀπίσω*) auf Jesus zu wird erst hier in Vers 16 beendet. Der Aorist *ἐστράφη* in Vers 14 ist dann ingressiv aufzufassen – Maria beginnt sich umzuwenden, vielleicht zuerst nur den Kopf zu wenden –, das Partizip *στραφείσα* markiert

⁸ Sowohl für die Bedeutung des Verbs *στρέφειν* im Sinne einer körperlichen Bewegung als auch für die übertragene Bedeutung im Sinne einer inneren Wendung lassen sich in der Septuaginta, im NT und im Johannesevangelium Belegstellen finden; vgl. dazu Lust/Eynickel/Hauspie, *Lexicon* 442, s.v. *στρέφω* Bauer/Aland, *Wörterbuch* 1538f., s.v. *στρέφω*. Wörtliche Bedeutung liegt sicher vor Joh 1,38: „Die beiden Jünger hörten, was er sagte, und folgten Jesus. Jesus aber wandte sich um (*στρέφεις*) und als er sah, dass sie ihm folgten, fragte er sie...“ Übertragene Bedeutung liegt Joh 12,40 vor im Zitat von Jes 6,10.

⁹ Diese Deutung liegt schon den Varianten einiger Textzeugen zugrunde, so eine Korrektur im Sinaiticus, in den Codices θ und Ψ und anderen, sowie in Teilen der Vulgata und in der syrischen Übersetzung, die einen erklärenden Zusatz einfügen vor dem Prohibitiv: *καὶ προσέδραμεν ἄψασθαι αὐτοῦ* „und sie begann hinzulaufen, um ihn zu berühren“. Textkritisch ist diese Variante sicher als nicht ursprünglich zu werten. Ohne Rückgriff auf diese Textvarianten vertreten diese Interpretation der Textstelle: Wilckens, *Evangelium* 308: „Da tritt die Wende ein. Und wieder drückt sich dies auf der Ebene der Erzählung durch ‚Umwenden‘ aus, diesmal nicht als Richtungsänderung wie in V. 14, sondern in einer plötzlichen, stürmischen Bewegung auf ihn [Jesus] zu.“ So zuvor schon Bultmann, *Evangelium* 532: „Das *στραφείσα* bedeutet die plötzliche und lebhaftere Bewegung auf ihn hin, wie das *μὴ μου ἄπτου* V. 17 zeigt.“ So auch Maier, *Johannes-Evangelium* 353f., der meint, dass *στραφείσα* „im Sinne von ‚zupackend auf jemand zugehen‘ übersetzt werden“ müsse; denn „umgewandt hatte sie sich ja schon (V.14!)“.

¹⁰ Vgl. dazu Liddell/Scott/Jones, *Lexicon* 1654, s.v. *στρέφω*; Bauer/Aland, *Wörterbuch* 1538f., s.v. *στρέφω*.

dann als effektiver Aorist das Ende der Umwendung.¹¹ Aus philologischer Sicht ist diese Erklärung durch Annahme verschiedener Tempusaspekte möglich; dramaturgisch ist es jedoch eher unwahrscheinlich, dass Maria den ersten Teil des Dialogs in einer so verdrehten Haltung führt. Die Tempuswahl beim Partizip *στραφείσα* muss nicht notwendig auf diese Beziehung zwischen den beiden Wendungen schließen lassen; genauso ist es möglich, dass der Aorist des Partizips eine Vorzeitigkeit zur Verbalhandlung des syntaktisch übergeordneten Verbum finitum *λέγει* zum Ausdruck bringt. Die Wendung Mariens ist abgeschlossen, bevor sie das Wort an Jesus richtet.¹² Dramaturgisch ist dies wahrscheinlicher.

3. Maria hat sich nach dem Dialog der Verse 14 und 15 wieder von Jesus abgewendet. Die Wiederholung des Verbs *στρέφειν* wird dann interpretiert als Beschreibung einer wiederholten Bewegung Marias auf Jesus zu.¹³

4. Es wird zur Erklärung auch die Hypothese vertreten, dass sich die Stellung der beiden Personen Jesus und Maria zueinander verändert hat, ohne dass dies im Text beschrieben ist. Sie sind dann aneinander vorbeigegangen, so dass Maria sich nun erneut umwenden muss, um ihn anzusehen.¹⁴ Voraussetzung für diesen Lösungsvorschlag ist – wie beim vorher-

¹¹ So z.B. Schnelle, *Evangelium* 303: „Erst jetzt erfolgt die wahre Hinwendung Marias zu Jesus“; auch Larry Darnell, *Reading* 73-75: „...in the earlier part of this scene, she only turns her head, but now she turns the whole body...“. In diese Richtung dachte auch schon Haenchen, *Johannesevangelium* 570: „Sollte der Erzähler in V.14 nur an ein Umwenden des Kopfes gedacht haben, dem nun das Umdrehen des ganzen Körpers folgt?“ Zur Bedeutung des Aorists vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* (Anm. 4) 271f. und 277f. (§§ 331f. und 339).

In dieser Weise scheint schon im 16. Jahrhundert Giovanni Gerolamo Savoldo die Textstelle gedeutet zu haben; denn sein Gemälde „*Maria Magdalena*“ (ca. 1528-1530, National Gallery London) zeigt Magdalena im sogenannten Kontrapost. Nach Burrichter, *Erkenntnis* 182f., „eine Drehbewegung des Oberkörpers, bei der Kopf und Schulter in unterschiedliche Richtungen weisen: Noch wendet sie uns den Rücken zu, schon schaut sie uns an.“

¹² Vgl. dazu Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 277f. (§ 339): „vorzeitig im Verhältnis zum übergeordneten Verb fin.“

¹³ Diese Erklärungsmöglichkeit führt Dietzfelbinger, *Evangelium* 332, an: „Andere erklären: Maria hat sich in der Zwischenzeit von dem vermeintlichen Gärtner abgewendet und kehrt sich ihm jetzt von neuem zu.“ Diese und andere Erklärungsversuche relativiert er aber: „Handelt es sich um mehr als um Verlegenheitsauskünfte?“ Damit lässt er das Problem ungelöst.

¹⁴ In diese Richtung interpretiert Roth, *Magdalena* 47, in seiner Erzählung: „*Magdalena* geht an ihm vorbei. Hier muss es einen Moment gegeben haben – in

rigen Lösungsvorschlag – die Annahme einer Leerstelle im Text.¹⁵ Vorzuziehen sind Lösungen, die ohne eine solche Annahme auskommen.

Der zweiten Kategorie – *σραφέια* als Beschreibung eines ausschließlich inneren Vorganges – sind folgende Erklärungsversuche zuzurechnen:

5. Die Wendung Marias wird ausschließlich als ein innerer Vorgang bei Maria gedeutet.¹⁶ Grundlage für diese Deutung ist die Verwendung des Verbs *στρέφειν* als Bekehrungsterminus wie z.B. Joh 12,40.¹⁷

6. Das Problem der doppelten Wendung von Maria wird zu lösen versucht, indem das doppelte von Maria im Text ausgesagte *στρέφειν* nicht als konkrete Handlung der agierenden Person aufgefasst wird, sondern als Hinweis darauf, dass die Situation für Maria so verdreht ist, dass nur Jesus selbst diese Verdrehung auflösen kann.¹⁸

diesem Vorbeigehen –, da beide, Jesus und Magdalena voneinander abgewandt standen.“

¹⁵ Eine solche Leerstelle im Text – allerdings ohne diese ebenso wie Roth zu füllen – nimmt Theobald, *Osterglaube* 102, an: „Doch die guten Erfahrungen, die man allenthalben mit der johanneischen Erzählkunst macht, ermuntern auch hier dazu, dem szenischen Zusammenhang in seiner Knappheit zu vertrauen und die scheinbare Leerstelle zum Anlaß zu nehmen, über den tieferen Sinn des Verbots Jesu im Kontext nachzudenken. Diese Leerstelle empfindet man ja auch nur dann als solche, wenn man von Mt 28,9 herkommt, wo es in der mit Joh 20,14-18 verwandten Szene vor dem Auftragswort ausdrücklich heißt: ‚Sie [s.c. die Frauen] traten heran, *ergriffen seine Füße* und verneigten sich tief vor ihm.‘“ Ähnlich, mit Bezug zu Parallelen in hellenistischen Liebesromanen, auch Ebner, *Wer liebt mehr?* 44: Das auf Maria bezogene *σραφέια* drückt seiner Meinung nach „die üblicherweise mit der Wiedererkennung verbundene Geste der körperlichen Hinwendung“ aus.

¹⁶ Auch diese Erklärungsmöglichkeit führt Dietzfelbinger, *Evangelium* 332, an, ohne sich ihr anzuschließen: „Eine häufige Erklärung lautet: ‚Sich umwenden‘ meint die innere Zuwendung Marias zu Jesus, die jetzt der äußeren Zuwendung (V. 14) folgt.“

¹⁷ Vgl. dazu Schenk, *στρέφω* 670-672. Im übertragenen Sinne – „formelhaft“ – fasste auch schon Bertram, *στρέφω* 715, das Partizip *σραφέια* auf; erneut wird diese Interpretation wieder vertreten von Ruschmann, *Maria* 118f. und 90: „Maria wird von Jesus also bei ihrem eigentlichen Namen gerufen, und Joh macht deutlich, dass sie nach diesem Ruf und der damit verbundenen Erkenntnis eine andere ist. So wird auch mit dem Namen Marias ausgedrückt, dass das ‚Umwenden‘, wozu sie der Ruf Jesu bewegt, grundsätzlich und – im wörtlichen Sinne – nicht mehr umkehrbar ist.“

¹⁸ So Lang, *Johannes* 274 (mit Verweis auf das „unruhige Pendeln des Pilatus“ in Joh 18,28-19,16a): „Für Maria ist die Situation ausweglos, sie ist ‚verdreht‘, so dass es nun desjenigen bedarf, der durch sein vollmächtiges Wort die Situation und Maria selbst ‚umkehrt‘.“ Die Berufung auf die vermeintliche Parallele zum

Daneben gibt es noch die Möglichkeit einer Kombination von äußerer und innerer Bewegung als dritte Kategorie:

7. *Στραφείσα* wird aufgefasst als ein näheres äußeres Zugehen Marias auf Jesus zu, dem zugleich auch eine innere Zuwendung entspricht.¹⁹

Gegen die Erklärungsversuche, *στραφείσα* als Beschreibung eines inneren Vorganges aufzufassen, spricht die Tatsache, dass in der gesamten Perikope den Bewegungen Marias viel Aufmerksamkeit gewidmet wird, wie die Zahl der sich auf sie beziehenden Bewegungsverben zeigt. Zudem ist es eher unwahrscheinlich, dass das gleiche Lexem *στρέφεισθαι*, in Vers 14 und Vers 16 über dieselbe Person ausgesagt, so unterschiedliche Bedeutung haben sollte. Hinzu kommt noch folgendes: Die Perikope ist dramatisch gestaltet. Veränderungen des Denkens der handelnden Person kommen dabei bevorzugt in Gestik oder in gesprochener Sprache dieser Person zum Ausdruck, nicht in kommentierenden Bemerkungen des Verfassers. Dies spricht eher dafür, *στραφείσα* hier nicht nur als Beschreibung einer inneren Umkehr aufzufassen. Da im Johannesevangelium häufig stilistisch mit Wortbedeutungen auf zwei Ebenen gearbeitet wird, ist nicht auszuschließen, dass auch hier die äußere Wendung Marias eine innere Wendung zum Ausdruck bringen soll.²⁰

Eine weitere Möglichkeit, die – so weit ich sehe – bisher in der Literatur nicht gesehen worden ist:

8. Maria wendet sich in Vers 16 aufgrund der Ansprache Jesu von ihm ab; sie sieht ihn nun nicht mehr an und kann gerade deswegen ihn erkennen. Auf der Ebene des Textes spricht dafür, dass in Vers 14 zum Verb *ἐστράφη* der aus der Septuaginta bekannte Zusatz *εἰς τὰ ὀπίσω* „nach rück-

Pilatusprozess ist hier jedoch nicht sinnvoll; denn das Hinein- bzw. Herausgehen des Pilatus ist im Kontext der literarischen Nähe der Johannespassion zur Gattung des antiken Dramas zu verstehen. Ortsangaben, die handelnden Personen und ihre räumliche Stellung zueinander sind wichtige Gliederungsmerkmal dramatischer Texte. Daher ist gerade mit Verweis auf den Pilatusprozess die Positionierung der Personen und ihre Gebärdensprache im Johannesevangelium, das als das dramatischste aller Evangelien gelten kann, zu beachten; vgl. dazu Verburg, *Passion*, vor allem 97.

¹⁹ In diesem Sinne deutet Schnackenburg, *Johannesevangelium* 375: „Sie wendet sich ihm zu – eine äußere Geste, die zugleich ihre innere Öffnung und gläubige Offenheit für den auferstandenen Herrn ausdrückt.“ Dazu Anm. 49: *στρέφεισθαι* kann nicht nur ‚sich umwenden‘, sondern auch ‚sich zuwenden‘ heißen, vgl. Lk 7,44; 10,23; 22,61; 23,28.“ Ähnlich auch Léon-Dufour, *Lecture* 220f. mit Anm. 66. In diesem Sinne deutet die doppelte Wendung Mariens wohl auch Lee, *Partnership* 41, wenn sie die doppelte Wendung Marias als Ausdruck der Beharrlichkeit ihrer Suche nach Jesus wertet.

²⁰ Zur johanneischen Sprache vgl. Schenke, *Johannes* 410f.

wärts/hinten“²¹ hinzugefügt wird, dieser Hinweis jedoch in Vers 16 beim Partizip *στραφείσα* fehlt. Dies kann als Indiz dafür gelten, dass beide Bewegungen nicht identisch sind. Die erste Wendung ist klar eine Wendung um 180°, die zweite nur eine um etwa 90°. Diese zweite Wendung Marias führt dann nicht dazu, dass Jesus und Maria hintereinander stehen, nachdem sie zuvor sich gegenüber gestanden haben, sondern nun nebeneinander.

Ist diese Interpretation des Partizips *στραφείσα* anderen Lösungsmöglichkeiten, die Plausibilität für sich beanspruchen können, auf der Ebene der Synchronie des Johannesevangeliums überlegen?

Im Kontext der österlichen Erscheinungsberichte wird Maria als erste und zugleich vorbildhafte Glaubenszeugin für die Auferstehung Christi den Leserinnen und Lesern vorgestellt. Die Vorbildhaftigkeit von Maria Magdalena wird in Joh 19, 25 vorbereitet, nachdem sie zuvor sie im Johannes-evangelium keine Rolle gespielt hat: Jesu Mutter, deren Schwester, der Jünger, den Jesus liebte, und Maria Magdalena harren unter dem Kreuz aus. Neben dem Lieblingsjünger ist sie die einzige nicht mit Jesus verwandte Person.²² Genau das qualifiziert sie als Adressatin einer Christophanie, die in Parallelität zu alt- und neutestamentlichen Angelophanien gestaltet ist.²³ Bei einer Person, die in seiner Todesstunde zu Jesus gehalten hat, fällt besonders auf, dass sie Jesus zunächst nicht erkennt. Maria hält den Auferstandenen für den Gärtner. Sie ist in der Osterperikope die Repräsentantin der Normalität:²⁴ Ihre Frage an den Auferstandenen zeigt, dass der Glaube an den Auferstandenen für sie nicht selbstverständlich ist, sie geht mit völlig anderen Erwartungen zum Grab. Gerade dadurch wird ihr Zeugnis beson-

²¹ Ps 113 (114),3, dort über den Jordan ausgesagt innerhalb eines Adynaton, einer rhetorischen Stilfigur vor allem in der Poesie.

²² Zur Nennung von Maria Magdalena als der einzigen Nichtverwandten in Joh 19,25 als Indiz für die hervorragende Stellung Marias unter den Jüngerinnen und Jüngern vgl. Theißen/Merz, Jesus 435.

²³ So Dormeyer, Testament 185f.; er zählt folgende Eigenheiten der Angelophanie auf:

„0. Erscheinung des Engels vor Nicht-Familienmitgliedern [Hervorhebung von W.V.]

1. Ansage der Auferweckung mit dem beglaubigenden Zeichen des leeren Grabes

2. Auftrag zur Verkündigung an andere Jünger

3. Begründung und Ansage der Erscheinung als weiteres beglaubigendes Zeichen.“

²⁴ In der Passion haben „die Juden“ diese Rolle. Wie ein Chor einer antiken Tragödie sind sie Repräsentanten der Normalität, ihr Charakteristikum ist die für den Tragödienchor typische Verständnislosigkeit über die wahre Identität des Protagonisten; vgl. dazu Verburg, Passion 111-121.

ders glaubhaft. Vorbildlich ist sie, weil sie allein auf die Anrede Jesu hin an Jesus als den Auferstandenen glaubt. Sie glaubt, ohne zu sehen.²⁵ Sie beharrt nicht wie Thomas darauf, Jesu Wundmale zu sehen und zu berühren. Maria erkennt Jesus in dem Moment, wo er sie mit ihrem Namen anspricht, nicht etwa sagt: „Ich bin es!“ Die Anrede markiert die Peripetie eines kleinen Dramas; diese Wende im Drama wird durch die erneute Wendung Marias augenfällig.

Dramatische Elemente sind ein Charakteristikum des Johannesevangeliums, das unter der Überschrift steht: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh 1,14). Wie könnte diese zentrale Aussage eindrucksvoller den Adressaten mitgeteilt werden als eben dadurch, dass das „fleischgewordene Wort“ im Text als Mensch, als Fleisch agiert? Die dramatischen Elemente im Johannesevangelium, wie z.B. das Nikodemusgespräch (Kap. 3), das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin (Kap. 4), die Szene Jesu mit der Ehebrecherin (Kap. 8), die Fußwaschung als dramatische Verdeutlichung des ‚für euch‘ / ὑπὲρ ὑμῶν des Abendmahlsgeschehens oder der Pilatusprozess in der Passion – alles Eigenheiten des Johannesevangeliums gegenüber der synoptischen Tradition – erzeugen eine Übereinstimmung – Performanz – zwischen dieser zentralen Aussage und dem über das fleischgewordene Wort – Jesus – im Text Mitgeteilten. Keine andere Textsorte könnte die Fleischwerdung des Wortes so gut verdeutlichen wie das Drama, für das Sprachhandeln typisch ist und das den Leser zum Zuschauer und die Personen des Textes zu Akteuren macht. Die immer wieder beobachtete Nähe des Johannesevangeliums zum antiken Drama²⁶ ist daher zu erklären als Versuch, Inkarnation auf der Textebene zu verdeutlichen.

Bei der hier untersuchten dramatisch gestalteten Perikope handelt es sich um eine für das Johannesevangelium typische „Lehr-Performance“.²⁷ Damit ist gemeint, dass in dieser kurzen Erzählung Performanz zwischen Sprache und Handlung vorliegt und durch dieses übereinstimmende Agieren und Sprachhandeln der Leserin bzw. dem Leser vorbildhaftes Verhalten vorge-

²⁵ Dass Maria den Jüngern später mitteilt, sie habe den Herrn gesehen (ἑώρακα τὸν κύριον in Vers 18), ist kein Gegenbeweis für die hier vertretene These, dass die Audition und nicht die Vision zum Erkennen des Herrn geführt hat; denn ἑώρακα ist Fachterminus für die Bezeichnung einer österlichen Christophanie (vgl. Joh 20,25; 1Kor 9,1).

²⁶ Vgl. dazu in neuerer Zeit: Kemper, Gestalt 247-264; Schenke, Johannesevangelium; Schenke, Johannes 398: „Das Joh Ev kann nicht *Erzählung* genannt werden. Dann bleibt es nur übrig, es als *Drama* zu bezeichnen.“ Zur These der dramatischen Struktur in der angelsächsischen exegetischen Literatur seit den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts vgl. Verburg, Passion 13f. Anm. 9f.

²⁷ Vgl. zu dieser Gattungsbezeichnung Nordhofen, Fest 13.

führt wird. Die Performanz besteht zum einen darin, dass in dieser Perikope durch die Handlung das Sehen als Grundlage für den Glauben an den Auferstandenen relativiert wird, was in Joh 20,29 dann ausgesprochen wird. Die wahre Erkenntnis des auferstandenen fleischgewordenen Logos setzt das sinnhafte Sehen nicht voraus. Im Gegenteil, der Augenschein trügt: Solange Maria Jesus anschaut, erkennt sie ihn nicht als den, der er wirklich ist. Nach johanneischer Auffassung könnte die Erkenntnis der wahren Identität Jesu bei Maria ein sinnhaftes Nichtsehen voraussetzen.²⁸ Wesentlich ist die Stimme Jesu: „Wer aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme“, diese Worte Jesu vor Pilatus sind dem Leser noch im Gedächtnis, vielleicht auch noch die Worte Jesu im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom guten Hirten in Kap. 10 (Joh 10,3f.16.27): „Meine Schafe hören auf meine Stimme; ich kenne sie, und sie folgen mir.“ Maria glaubt, wie ihre Anrede und ihr Befolgen des Auftrages Jesu zeigen, weil sie Jesu Stimme hört und ihn daran erkennt.²⁹ Die Jünger in der folgenden Erzählung glauben, weil sie Jesu Wundmale sehen, Thomas glaubt, weil er diese berühren kann. Die drei Christophanien weisen eine deutliche Klimax auf:

Joh 20,11-18	Jesus spricht Maria an.	Maria antwortet: „Rabbuni!“
Joh 20,19-23	Jesus zeigt Wundmale.	Jünger freuen sich.
Joh 20,24-29	Jesus fordert auf, die Wundmale zu berühren.	Thomas bekennt: „Mein Herr, mein Gott!“

Diese Klimax bezieht sich aber nur auf die Sinnhaftigkeit der Erscheinungsweise des Herrn, die zum Erkennen Jesu führt, nicht auf die Reaktion deren, denen die Erscheinungen zuteil werden. Durch die Aussage Jesu am Ende: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“, wird die Klimax, was die Reaktionen der Jüngerin und der Jünger betrifft, auf den Kopf gestellt; sie wird zur Antiklimax. Weil Maria glaubt, ohne zu sehen, ist sie die vorbildhafte Jüngerin. Ihre zweite Wendung (σπλαγέισα) gibt der Perikope, die auf den ersten Blick dem Leser ein misslungenes Treffen dramatisch vor Augen stellt, eine entscheidende Wende. Vor der Folie ihres vorbildlichen Glaubens ohne sichtbare Beweise

²⁸ Bultmann, Evangelium 533, scheint diese Möglichkeit in Betracht zu ziehen: „Denn in der Tat: wenn die Berührung mit den leiblichen Händen untersagt wird, wie kann das Sehen mit den leiblichen Augen gestattet sein? Ist denn dieses nicht auch eine welthafte Wahrnehmungsweise?“

²⁹ Theobald, Herrenworte 581, sieht eine Dynamik, die mit dem Nichterkennen Jesu durch Magdalena beginnt und im Glaubensbekenntnis des Thomas in Joh 20,28 gipfelt. Er vermutet eine „literarische Strategie“, die auf einen „verstehenden Glauben hinarbeitet, der in einem bewusst vollzogenen Bekenntnis seinen authentischen Ausdruck erlangen soll.“

müssen die nun folgenden Perikopen der Erscheinung Jesu vor den Jüngern gesehen werden: Zunächst zeigte Jesus den Jüngern freiwillig seine Hände und seine Seite (Joh 20,20); und diese freuten sich darüber, dass sie den Herrn sahen. Es folgt ihre Sendung und Beauftragung. Das Zeigen der Wundmale ist im johanneischen Text nicht die Voraussetzung dafür, dass die Jünger erst dadurch zum Glauben an den Auferstandenen finden. Deshalb kann der Lieblingsjünger auch schon angesichts des leeren Grabens zu glauben beginnen (Joh 20,8), noch bevor Jesus ihm gemeinsam mit den anderen Jüngern erscheint. Die Erscheinung ist vielmehr Voraussetzung für ihre Sendung und Beauftragung als Zeugen. Auf das Zeugnis dieser Jünger hin „vermögen die späteren Generationen zu glauben, ohne zu *sehen* (Joh 20,29; vgl. 1Petr 1,8).“³⁰ Weil die Jünger das Zeigen der Wundmale nicht als Voraussetzung für ihren Glauben einfordern, werden sie auch nicht von Jesus kritisiert. In der folgenden Erscheinungs-Perikope ist dies anders; hier fordert Thomas das Sehen und Berühren der Wundmale als Voraussetzung für seinen Glauben ein. Zwar berührt er nach Aussage des Textes die Wundmale nicht, als Jesus ihn dazu auffordert, sondern spricht sein Glaubensbekenntnis: „Mein Herr und mein Gott!“ Dass dieses Verhalten dennoch nicht vorbildlich für den intendierten Leser kann, wird durch den Schlusssatz Jesu offenbar: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ (Joh 20,29).³¹

Doch es gibt einen Einwand gegen diese Annahme eines Abwendens Maria Magdalenas von Jesus: Wenn Maria nach der Anrede durch Jesus ihm nicht mehr von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht, sondern sich mit einer halben Wendung abwendet, so dass sie ihn dann nicht mehr anschaut, welchen Sinn macht dann die Aufforderung Jesu, ihn nicht zu berühren oder festzuhalten? Gegen diesen Einwand können zwei, sich ergänzende Argumente angeführt werden:

Erstens ist das folgende Verbot Jesu, ihn zu berühren oder festzuhalten³² dramatisch zu erklären. Wenn die Wendung Marias nicht eine vollständige meint, sondern nur eine halbe Drehung, wäre eine Berührung dann durch Ausstrecken der Hand leicht möglich. Eine von Maria beabsichtigte Berührung, die Jesus verhindern will, setzt nicht notwendig voraus, dass sich beide anschauen. In Mk 5,30 finden wir einen Beleg dafür, dass Jesus

³⁰ So Kremer, *ὁράω* 1289.

³¹ Michelangelo da Caravaggio stellt dies in seinem Gemälde „Der ungläubige Thomas“ von 1602-03 mit seinen künstlerischen Mitteln dar: Die Unangemessenheit des Ansinnens von Thomas, die Wunden Jesu zu berühren, wird durch die extrem realistische Darstellung, wie Thomas den Finger in Jesu Seitenwunde bohrt, den Betrachtenden vor Augen geführt.

³² So Gnllka, *Theologie* 267.

hinterrücks berührt worden ist.³³ Die vollzogene Berührung würde jedoch die Vorbildhaftigkeit Marias einschränken. Da der Erzähler nun die Ebene des dramatischen Dialogs nicht unterbrechen möchte – es handelt sich hier nicht um eine Erzählung, in der der Dichter kommentierend eingreifen könnte –, berichtet er hier nicht, dass Maria Jesus nicht berührt, sondern macht dies durch die dramatische Gestaltung des Dialogs deutlich, eben durch den Prohibitiv.³⁴

Zweitens besteht der Sinn dieses dramatisch motivierten Prohibitivs Jesu nun in dem Hinweis an die Leser, dass diese Begegnung Maria Magdalenas mit dem Auferstandenen „auf einer anderen Ebene, jener des Glaubens“ geschieht.³⁵ Diese Auffassung wird gestützt durch die besondere Anrede „Rabbuni“ statt „Rabbi“, mit der Magdalena den Auferstandenen nach dem Erkennen anspricht. Sie sieht nicht ihren Lehrer, den „Rabbi“ wieder, sondern erkennt und bekennt den Auferstandenen als „Rabbuni“, als „Herr der Welten.“³⁶

³³ Vgl. dazu Mk 5,30: Jesus wendet sich ἐπιστραφεὶς und fragt in die Menge: Wer hat mein Gewand berührt, τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων; an dieser Stelle im NT, an der die beiden Verben im Kontext zueinander verwendet werden, ist die Berührung auch erfolgt, ohne dass sich die Berührenden von Angesicht zu Angesicht gegenüber standen, allerdings mit dem Unterschied, dass hier die berührende Person Jesus hinterrücks berührt, während in der johanneischen Szene Maria nach hinten oder zur Seite greifen müsste, um Jesus zu berühren.

³⁴ Das Verbot Jesu, ihn zu berühren, ist wohl nicht vor dem Hintergrund der Proskynese der Frauen im matthäischen Erscheinungsbericht zu deuten. Mit dem Verb προσκυνεῖν bezeichnet das Matthäusevangelium durchgängig das richtige Verhalten des Menschen gegenüber dem sich ihm offenbarenden Gott. Das Motiv zieht sich wie ein roter Faden als Spezifikum durch das gesamte Matthäusevangelium, von den Magier in Mt 2,11 bis zu den Jüngern, die nicht zweifeln, sondern auf den Berg steigen, den Auferstandenen sehen und vor ihm niederfallen in Mt 28,17; sonst noch Mt 4,9.10; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 18,26; 20,20; 28,9; bei Mk dagegen nur zwei Belege, bei Lk drei; vgl. dazu Verburg, Gehen 424.

³⁵ So Untergaßmair, Handbuch 186f.

³⁶ Die Anrede „Rabbi“ ist im Johannesevangelium wie auch bei den Synoptikern die geläufige, so Joh 1,38.49; 3,2.26 u.ö. Die im palästinensischen Aramäisch gebräuchliche Form Rabbon dagegen verweist auf den Herrn der Welten ‚adon‘. „Die Juden haben dies in den Targumen allgemein für ‚Herr‘ angewandt Wort (s.o.) später allein für Gott reserviert, sodass in der jüdischen Litteratur [!] fast keine Spur von einer früheren Verwendung für Lehrer erhalten geblieben ist“, so Dalman, Worte 275, Belege 267. Auch der einzige weitere Beleg der Anrede „Rabbuni“ im NT, Mk 10,51, kann verstanden werden als Steigerung des Titels „Davidssohn“, mit dem der blinde Bartimäus Jesus zunächst Mk 10,48 anspricht. Dalman, Worte 267.279, vermutet allerdings, dass Rabbuni sowohl Joh

Aufgrund dieser Überlegungen legt es sich nahe, *στραφείσα* in Joh 20,16 zu übersetzen: Als jene sich abgewendet hatte, sagte sie zu ihm auf Hebräisch: „Rabbuni!“ Indem sie sich abwendet, sich beide nicht mehr von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen und sich anschauen, erkennt Maria den Auferstandenen. Diese Deutung fügt sich in den Gesamtkontext des Johannesevangeliums. Der Evangelist vertritt die Überzeugung, dass Sehen nicht *die* Möglichkeit der Gotteserfahrung ist. Gott kann man nicht sehen: „Niemand hat Gott je gesehen“ (Joh 1,18; 1Joh 4,12).³⁷ Sehen konnte man den fleischgewordenen Sohn Gottes, Jesus. In der nachösterlichen Erzählung sollen nun die Leserinnen und Leser überzeugt werden, dass der Auferstandene erfahrbar ist, wengleich nicht sichtbar. Diese Unmöglichkeit der empirischen Erfahrbarkeit Gottes ist in dieser Perikope in Szene gesetzt. Dadurch, dass Maria Jesus nicht durch Augenschein erkennt, aber dann doch erkennt, wird die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten und zugleich die Andersartigkeit der Wahrnehmbarkeit des Auferstandenen zum Ausdruck gebracht. Gott zu lieben, ohne ihn sehen zu können,³⁸ das ist die Zumutung des Glaubens.³⁹ Dennoch sagt Maria in Vers 18 den Jüngern: „Ich habe gesehen den Herrn und dieses hat er mir gesagt.“ Also hat sie ihn doch gesehen? Ja, sie hat ihn ja gesehen, aber ihn sehend nicht erkannt und ihn erkannt habend nicht mehr angeschaut. Mit der Tatsache und der Aussage, dass sie ihn gesehen hat, reiht sich Maria Magdalena gleichgewichtig in die Reihe der folgenden Auferstehungszeugen ein. Wichtig ist aber der Nachsatz: „... und dieses hat er mir gesagt.“ Das

20,16 wie auch Mk 10,51 nicht in der Bedeutung „Herr“ zu verstehen ist, die in der zeitgenössischen jüdischen Literatur vorherrscht, sondern an den targumischen Gebrauch von Rabbon erinnert, und folgert daher, dass Maria mit der Anrede Rabbuni „das alte Verhältnis zum ‚Meister‘ wieder aufnehmen will, was Jesus ablehnt“. Bei der hier vorgelegten Interpretation der Erkennungsszene kann auf die Annahme des für die Zeit außergewöhnlichen Gebrauch von Rabbuni in targumischer Tradition verzichtet werden.

³⁷ Zur Funktion des Prologs als „Leseanweisung“ für das Johannesevangelium vgl. Schnelle, *Theologie* 136f.

³⁸ Vgl. dazu 1Joh 4,20: „Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht.“

³⁹ Die Differenz zwischen sichtbaren, selbst gemachten Göttern und dem sich der Empirie entziehenden Gott Israels ist schon in Ex 32f. thematisiert: Mose zerstört das goldene Kalb, das Israel in seinem Wunsch nach einem sichtbaren Gott gemacht hat, und gibt das zu Staub gemahlene Metall dem Volk zu trinken (Ex 32,1-20), eine grandiose Inszenierung der Machtlosigkeit des Kultbildes. Mose selbst hat später den Wunsch, die Herrlichkeit Gottes zu sehen; doch er sieht Gott nicht von Angesicht zu Angesicht, sondern nur den Rücken Gottes (Ex 33,18-23).

Wesentliche ist nicht das Sehen, sondern die Worte, die Jesus ihr mitgeteilt und weiterzugeben aufgetragen hat. Dieses Schema zeigen auch die beiden folgenden Ostererzählungen des Johannesevangeliums. Das Wesentliche der Begegnung Jesu mit den Jüngern ist nicht das Sehen, sondern das, was Jesus ihnen sagt: in Joh 20,19-23 die Geistsendung in Wort und Zeichen und die Bevollmächtigung der Jünger zur Sündenvergebung durch Jesus; in Joh 20,24-29 der Schlusssatz Jesu an Thomas: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“

Summary

The text John 20,1-17 – the meeting between Jesus resurrected and Mary Magdalen – contains many indications on how Magdalen moves. It is difficult to interpret the double turn of Magdalen, at first towards Jesus (verse 14), then the second turn after Jesus addresses her (verse 16). In literature this second turn is either disregarded, interpreted as the completion of the first turn or is understood as an inner change. Alternatively to these views, this article interprets the second turn as the turning point of the Recognition Scene in context of the dramatized Gospel of St. John: exactly because Magdalen turns away and therefore cannot perceive Jesus visually, she still recognizes him. Her faith derives from hearing the voice of Jesus, unlike Thomas, who needs to see and touch the Resurrected. Therefore her way sets shining example. The climax of the sensory perception during the appearance of Jesus before Mary (through hearing), before the disciples (through sight) and before Thomas (through touch) corresponds to an anticlimax of those peoples' level of reactions, Jesus appears to.

Zusammenfassung

Der Text Joh 20,1-17 – die Begegnung des auferstandenen Jesus mit Maria Magdalena – enthält viele Hinweise auf Bewegungen Magdalenas. Schwer zu deuten ist die doppelte Wendung Magdalenas, zuerst zu Jesus hin (Vers 14 ἐστράφη), dann nach der Anrede durch Jesus, eine zweite Wendung (Vers 16 στραφέισα). Diese zweite Wendung wird in der Literatur entweder nicht beachtet, als Vollendung der ersten Wendung gedeutet oder als innere Wendung aufgefasst. Alternativ dazu wird in dem vorliegenden Beitrag diese zweite Wendung als Wendepunkt der Erkennungsszene im Kontext des dramatisch gestalteten Johannesevangeliums gedeutet: Gerade weil Magdalena sich abwendet und Jesus nicht mehr sinnhaft sieht, erkennt sie ihn. Da bei ihr der Glaube aus dem Hören der Stimme Jesu kommt und sie nicht wie Thomas auf dem Sehen und Berühren des Auferstandenen besteht, hat ihre Reaktion Vorbildcharakter. Der Klimax der Sinnhaftigkeit der Erscheinungen Jesu vor Maria (Hören), den Jüngern (Sehen) und vor Thomas (Berühren) entspricht eine Antiklimax auf der Ebene der Reaktionen derer, denen Jesus erscheint.

Bibliographie

- Aland, K./Aland, B., Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart ²1989.
- Bauer, W./Aland, K., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, ⁶1988.
- Bertram, G., στρέφω κτλ., in: ThWNT 7, 1964, 714-729.
- Black, M., An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford ³1967.
- Blass, F./Debrunner, A./Rehkopf, F., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁵1979.
- Bultmann, R., Das Evangelium nach Johannes (KEK 4), Göttingen ¹⁶1959.
- Burrichter, R., Erkenntnis und Hingabe – Maria Magdalena in der bildenden Kunst: BiKi 55 (2000) 178-186.
- Dalman, G., Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen Schrifttums und der aramäischen Sprache, 1: Einleitung und wichtige Begriffe, Darmstadt 1965.
- Dietzfelbinger, Ch., Das Evangelium nach Johannes (ZBK.NT 4,2), Zürich 2001.
- Dormeyer, D., Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte, Darmstadt 1993.
- Ebner, M., Bilder von Maria Magdalena im Neuen Testament: BiKi 55 (2000) 170-177.
- Ebner, M., Wer liebt mehr? Die liebende Jüngerin und der geliebte Jünger nach Joh 20,1-18: BZ 42 (1998) 39-55.
- Gnilka, J., Theologie des Neuen Testaments (HTKNT.S 5), Freiburg u.a. 1994.
- Haenchen, E., Das Johannesevangelium, Tübingen 1980.
- Katz, P., Rezension zu Black, Matthew: An Aramaic approach to the Gospels and Acts, Oxford ²1954: Gn 27 (1955) 87-91.
- Kemper, F., Zur literarischen Gestalt des Johannesevangeliums: ThZ 43 (1987) 247-264.
- Kremer, J., ὀράω κτλ., in: EWNT II, ²1992, 1287-1293.
- Landfester, M., Einführung in die Stilistik der griechischen und lateinischen Literatursprachen, Darmstadt 1997.
- Lang, M., Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18-20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund (FRLANT 182), Göttingen 1999.
- Larry Darnell, G., Reading the Tapestry. A Literary-Rhetorical Analysis of the Johannine Resurrection Narrative (John 20-21) (Studies in Biblical Literature 14), New York u.a. 2000.
- Lee, D. A., Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20: JSNT 58 (1995) 37-49.
- Léon-Dufour, X., Lecture de L'Évangile selon Jean, 4: L'heure de la glorification (chapitres 18-21), Paris 1996.
- Liddell, H.G./Scott, R./Jones, Sir Henry Stuart, A Greek-English lexicon, revised and augmented, with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford u.a. 1996.

- Lust, J./Eynickel, E./Hauspie, K., *A Greek-English Lexicon of the Septuaginta 2*, Stuttgart 1996.
- Maas, P., *Textkritik*, Leipzig ³1957.
- Maier, G., *Johannes-Evangelium 2*, Stuttgart 1986.
- Maisch, I., *Maria Magdalena – eine moderne Heilige*: BiKi 55 (2000) 195-199.
- Nestle, E./Aland, K. (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁷1993.
- Nordhofen, E., *Ein Fest des Fleisches. Über die Schrift in der Religion, den Menschen als Gottesmedium und einen Jesus, der mit dem Finger Gottes zeigt*, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* 51 (2003) 13.
- Roth, P., *Magdalena am Grab* (Insel-Bücherei Nr. 1234), Frankfurt/M u.a. 2003.
- Ruschmann, S., *Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin* (NTA 40), Münster 2002.
- Schenk, W., *στέφω*, in: *EWNT* 3, ²1992, 670-672.
- Schenke, L., *Das Johannesevangelium. Einführung – Text – dramatische Gestalt*, Stuttgart u.a. 1992.
- Schenke, L., *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998.
- Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium* (HThK 4/3), Freiburg u.a. ⁴1982.
- Schnelle, U., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), 1998.
- Schnelle, U., *Theologie als kreative Sinnbildung: Johannes als Weiterbildung von Paulus und Markus*, in: *Söding, Th. (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?* (QD 203), Freiburg u.a. 2003, 119-145.
- Schwartz, E., *Osterbetrachtungen*: ZNW 7 (1906) 1-33.
- Theißen, G./Merz, A., *Der historische Jesus*, Göttingen ²1997.
- Theobald, M., *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBSt 34), Freiburg u.a. 2002.
- Theobald, M., *Der johanneische Osterglaube*, in: *Hoppe, R./Busse, U., Vom Jesus zum Christus. Christologische Studien, FS Paul Hoffmann* (BZNW 93), Berlin/New York 1998, 93-123.
- Untergaßmair, F.G., *Handbuch der Einleitung 1: Evangelien und Apostelgeschichte* (Vehtaer Beiträge zur Theologie 4.1), Kevelaer 1998.
- Verburg, W., *Gehen, Sehen, Handeln. Mahnung wider die nur vermittelte Wahrnehmung – Zur Magierperikope Mt 2,1-12*: *KatBl* 122 (1997) 420-425.
- Verburg, W., *Passion als Tragödie? Die literarische Gattung der antiken Tragödie als Gestaltungsprinzip der Johannespassion* (SBS 182), Stuttgart 1999.
- Wilckens, U., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1998.

Winfried Verburg,
 Lerchenstraße 112,
 D- 49088 Osnabrück,
 e-mail:verburg-osnabrueck@t-online.de