

Maria von Magdala und die Bibelpastoral

Sabine Bieberstein

Maria aus Magdala *ist* bereits Patronin für vieles. Und für viele: Sie ist schon die Patronin der Sünderinnen und Verführten, der Friseurin und Kammacher, der Wasserträger, der Parfüm- und PuderherstellerInnen, der Büberinnen, der Bergleute und der Gärtner, außerdem die Patronin der Kinder, die schwer gehen lernen, die Patronin der Bleigießer, Böttcher, Handschuhmacher, SchülerInnen und Studierenden, Weißgerber, Weingärtner und WeinhändlerInnen, und sie wird bei Augenleiden, Ungezieferbefall und Gewitter angerufen.¹

Warum also soll sie zu alledem auch noch zur Patronin der Bibelpastoral werden?

Nach Auskunft der Veranstalter entspringt diese Idee einer aufmerksamen Lektüre der Vorschläge der Weltbischofssynode an den Papst vom Oktober 2008.² Dort ist an dreißigster Stelle folgender Abschnitt zur Bibelpastoral zu finden:

> »Unter der Leitung der Seelsorger haben alle Getauften Anteil an der Sendung der Kirche. Die Synodenväter möchten ihre höchste Wertschätzung, Dankbarkeit und auch Ermutigung für den Dienst der Evangelisation aussprechen, den so viele Laien, und insbesondere die Frauen, mit Großherzigkeit und Engagement in über die ganze Welt verstreuten Gemeinden leisten, nach dem Beispiel von Maria von Magdala, der ersten Zeugin der Osterfreude.«

Maria von Magdala wird hier also als »erste Zeugin der Osterfreude« anerkannt und gleichzeitig als Vorbild für den »Dienst der Evangelisation«, der insbesondere von den Laien geleistet wird, wobei hier die Frauen eigens hervorgehoben werden, die sich diesbezüglich offenbar besonders hervortun.

Allerdings stellt das Dokument bereits an 17. Stelle klar, wie sich das Gremium die Verkündigung durch Frauen konkret vorstellt:

> »Die Synodenväter anerkennen und ermutigen den Dienst der Laien bei der Weitergabe des Glaubens. Insbesondere die Frauen spielen dabei in der Familie und Katechese eine unverzichtbare Rolle. Tatsächlich verstehen sie es besonders gut, das Hören auf das Wort und die persönliche Gottesbeziehung zu wecken und andere mit dem Sinn für Vergebung und evangelisches Teilen anzustecken. Es ist zu wünschen, dass der Lektorendienst auch den Frauen eröffnet wird, damit ihre Rolle als Verkündigerinnen des Wortes in der christlichen Gemeinde ausdrücklich anerkannt werde.«

Diese Sicht erinnert stark an die neutestamentlichen (nachpaulinischen) Pastoralbriefe, deren Verfasser sich für die Frauen genau diese Aufgabe der Weitergabe des Glaubens an die Kinder vorstellen ...

> »... denn ich denke an deinen aufrichtigen Glauben, der schon in deiner Großmutter Lois und in deiner Mutter Eunike lebendig war und der nun, wie ich weiß, auch in dir lebt.« (2Tim 1,5)

... die gleichzeitig aber das Lehren von Frauen vehement und grundsätzlich verbieten können:

> »Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten.« (1Tim 2,11-12)

Die Texte sprechen für sich.

¹ Vgl. die Zusammenstellung in WUB 48 (2/2008), 59.

² http://www.bibelwerk.de/fileadmin/ev_dateien/DL-allgemein/Bischofssynode_Propositiones.pdf

Dennoch: Greifen wir den Ball auf, den die Bischöfe in die Runde geworfen haben. Von Maria von Magdala als erster Zeugin der Osterfreude und Vorbild für die weltweite Evangelisation führt der Weg hin zur Idee, sie zur Patronin der Bibelpastoral zu erklären. Fragen wir aber genauer: Was bedeutet das? Was handeln wir uns ein, wenn wir – ausgerechnet – Maria von Magdala als die »Patronin der Bibelpastoral« begreifen und sie damit also zu *unserer* Patronin machen?

Lassen Sie uns mit dieser Frage wieder zur Bibel zurück kehren.

1. Maria von Magdala in der biblischen Überlieferung

1.1 Maria – die aus Magdala

Maria aus Magdala ist sicher eine der Personen aus der Nachfolgegemeinschaft Jesu, die am Konkretesten auch als historische Person zu greifen ist. Maria – in der hebräischen Namensform *Mirjam* – ist einer der häufigsten Frauennamen der Zeit. Um sie von anderen Frauen gleichen Namens unterscheiden zu können, wird sie konsequent »die aus Magdala« genannt.

> Damit wird sie über ihren Herkunftsort Magdala am See Gennesaret näher bestimmt, das zur Zeit Jesu ein blühendes und relativ wohlhabendes Fischerstädtchen mit einer jüdischen Bevölkerung war.³

Wer einen solchen Beinamen trägt, wird offenbar nicht zuerst über Familienbindungen wahrgenommen. Denn die traditionelle Charakterisierung von Frauen erfolgte über männliche Familienmitglieder als »Tochter des ...«, »Frau des ...« oder »Mutter des ...«. Maria wurde dem gegenüber als unabhängig von Familienbeziehungen wahrgenommen und war offenbar nicht oder nicht mehr verheiratet.

Es ist klar: Ein solcher Beiname macht nur außerhalb dieses Ortes Sinn. Maria hat ihren Herkunftsort also verlassen. Ob dies geschehen ist, um sich der Jesusbewegung anzuschließen, oder ob sie den Ort bereits vorher verlassen hatte und sich dann erst der Jesusbewegung angeschlossen hat, ist kaum mehr zu eruieren.

Zwischenreflexion 1

Damit war unser erster Zugang also ein historischer, sozialgeschichtlicher. Es ließe sich noch viel mehr herausfinden über die Lebensumstände in solchen jüdischen Städten am See Gennesaret zu Beginn des 1. Jahrhunderts n. Chr. unter römischer Herrschaft, über die Bevölkerung und ihre Lebensweise, über die Möglichkeiten von Frauen und darüber, was dies alles für die Reich-Gottes-Bewegung Jesu bedeutet, in der sich bekanntlich vor allem relativ und absolut Arme zusammengefunden haben, die angesichts von immer größer werdendem wirtschaftlichem Druck und Perspektivlosigkeit ihr Leben damit in die eigene Hand nahmen und Perspektiven gewannen.

Mir scheint dies ein entscheidender Aspekt für die Bibelpastoral zu sein: Mit Maria von Magdala begegnen wir nicht einer Angehörigen der herrschenden Eliten.⁴ Das wirft ein Licht darauf, dass die Bibel – zumindest über weite Strecken – kein Buch der Herrschenden ist, sondern zumeist Perspektiven »von unten« repräsentiert. Dies sollten wir bei unserer Perspektive auf die Texte nicht aus den Augen verlieren – und auch bei unseren Optionen berücksichtigen. Dennoch: Maria aus Magdala begegnet in den Texten als unabhängige, starke Frau, die ihren Weg offenbar eingenständig und auch eigenwillig gegangen ist. Für die Bibelpastoral bedeuten diese Erkenntnisse (die hier nur angedeutet werden können):

³ Vgl. Wenning, *Magdala: BiKi* 55 (2003); Zangenberg, *Magdala* (2003); Cebulj, »Fischturm«: WUB 48 (2/2008).

⁴ Cebulj, »Fischturm«: WUB 48 (2/2008), 15 hält Maria aus Magdala zwar für wirtschaftlich unabhängig und »vielleicht sogar vermögend«, doch bedeutet auch eine solche sozialgeschichtliche Einordnung (die zudem fraglich ist) nicht, dass sie zu den Eliten gezählt werden sollte.

- Die Ergebnisse sozialgeschichtlicher, kontextueller Forschungen sind bei der Lektüre der Texte zu berücksichtigen.
- Die Lebenserfahrungen von Menschen und insbesondere der Armen, der »kleinen Leute«, der Frauen, der RandsiedlerInnen sind ernst zu nehmen und als theologisch relevant zu betrachten.
- Die »Perspektive von unten« ist zu wahren und die verändernde Kraft biblischer Texte für das Leben der sogenannten »kleinen Leute« ist ins Zentrum zu stellen.
- Diese »kleinen Leute« sollen zu Subjekten der biblischen Geschichten selbst und der heutigen Lektüren werden können, d.h. wir müssen die Geschichten so erzählen, dass dies geschehen kann.
- Damit ist die bibelpastorale Arbeit befreiend und emanzipatorisch auszurichten.

1.2 Maria aus Magdala – die Jüngerin

Kommen wir zum zweiten Schritt: Wie geht die neutestamentliche Überlieferung mit dieser historisch greifbaren Person Maria aus Magdala um?⁵

Zunächst: Maria von Magdala wird in allen vier Evangelien *namentlich genannt*. Außer an einer Stelle (in Joh 20) werden ihr stets andere namentlich genannte Frauen an die Seite gestellt. Aber immer steht sie an erster Stelle (wiederum mit einer Ausnahme: in Joh 19,25).

Sodann: Der Kontext, in dem alle vier Evangelien diese Frau erwähnen, ist auf besondere Weise profiliert. Sie ist in allen vier Evangelien mit den Traditionen der Kreuzigung und der Auferstehung Jesu verbunden. Nur Lukas erwähnt sie auch an anderer Stelle, nämlich schon während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, in einem Summarium in Lk 8,1-3.

a) Maria aus Magdala im Markusevangelium

Das **Markusevangelium** – als ältestes der Evangelien – erwähnt Maria aus Magdala direkt nach der erschütternden Erzählung über den Tod Jesu gemeinsam mit zwei (oder auch drei) weiteren Frauen ...

> *Mk 15,40f*

... über die gesagt wird, dass sie Jesus bereits in Galiläa nachgefolgt seien, dass sie ihm gedient hätten und dass sie mit ihm nach Jerusalem heraufgekommen seien. Das Verb »nachfolgen« – griechisch *akolouthēin* – ist der *terminus technicus* für die Jüngernachfolge, und auch das Verb »dienen« ist im MkEv ein Nachfolgebegriff. Die Frauen werden hier also als Jüngerinnen Jesu qualifiziert, die den Weg von Galiläa nach Jerusalem, den das Markusevangelium als den Weg Jesu zeichnet, mitgegangen sind und nun bei dem fürchterlichen Geschehen der Kreuzigung ausharren – im Unterschied zu den männlichen Jüngern, die bei der Verhaftung geflohen waren (Mk 14,50-52).

Im weiteren Erzählverlauf nach der Kreuzigung wird erzählt, dass Maria aus Magdala gemeinsam mit einer der anderen Frauen, nämlich der »anderen Maria«, das Begräbnis Jesu beobachtete ...

> *Mk 15,47*

... und dass diese beiden sich nach dem Sabbat gemeinsam mit Salome aufmachten, um den Leichnam Jesu zu salben ...

> *Mk 16,1f*

⁵ Zum Folgenden vgl. bes. Melzer-Keller, *Jesus und die Frauen* (1997); Bieberstein, *Jüngerinnen* (1998); Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (2007).

... und dabei das leere Grab entdeckten, welches von dem dort sitzenden Gottesboten so interpretiert wurde, dass Jesus von Gott auferweckt worden sei.

> *Église de Chapaize, Résurrection, 11. Jh. / 16. Jh.*

Die Frauen bekommen den Auftrag, dies den anderen und insbesondere dem Petrus zu verkünden; doch tun sie dies nach Markus nicht, sondern das Evangelium endet bekanntlich offen, es hält die Ungeheuerlichkeit der Botschaft und die Sprachlosigkeit aus. Es involviert mit diesem offenen Schluss die Leserinnen und Leser selbst in das Geschehen und fordert sie auf, Stellung zu beziehen.

Die Frauen – und an erster Stelle Maria aus Magdala – stehen nach diesem Erzählkonzept also für die Kontinuität vom Leben Jesu, über seinen Tod und das Begräbnis bis hin zur Auferweckung – für die Kontinuität von gekreuzigt bzw. gestorben – begraben – auferstanden also, aber auch dafür, dass die Weitergabe der Botschaft sozusagen an einem seidenen Faden hängt und das Engagement aller Leserinnen und Leser erfordert – auch dies ein Aspekt, den wir für die Bibelpastoral festhalten wollen.

b) Maria aus Magdala im Matthäusevangelium

Das **Matthäusevangelium** übernimmt die von der markinischen Erzählung vorgegebenen Stationen – es fügt aber noch etwas hinzu:

> *Mt 28,9-10*

Die Frauen – bei Matthäus sind es Maria von Magdala und eine zweite Maria – verbleiben nicht in diesem abgrundtiefen Schrecken, sondern machen sich auf, die Botschaft tatsächlich zu verkünden. Aber: unterwegs erscheint ihnen der Auferstandene selbst. Sie erhalten von ihm nochmals die gleiche Botschaft wie sie ihnen bereits der Engel am Grab gesagt hatte. Es ist also keine neue und spezielle Offenbarung durch den Auferstandenen selbst – aber immerhin: Die beiden Frauen sind die ersten Adressatinnen einer Erscheinung des Auferstandenen.

Allerdings wird dieses Motiv bei Matthäus nicht weiter ausgestaltet. Die Botschaft, die die Frauen hören, ist zwar in der Tat unerhört und entspricht dem Zentrum des christlichen Glaubensbekenntnisses. Doch ihr Auftrag bezieht sich auf das einmalige Ausrichten der Botschaft, und selbst dieses wird nicht einmal explizit erzählt.

Es wird aber implizit vorausgesetzt beim Schluss-Höhepunkt des Evangeliums, der Erscheinung des Auferstandenen vor der Elfergruppe. Diese findet in Galiläa statt – und dass die Gruppe dorthin gehen sollte, können die Elf nach dem Erzählkonzept des Matthäusevangeliums nur von den Frauen wissen.

> *Mt 28,16-20*

Diese Erscheinung, die mit einer großen Beauftragung und Aussendung verbunden ist, findet aber vor der verbliebenen *Elfergruppe* statt. Maria von Magdala und die andere Maria sind aus dem Blickfeld geraten.

Es ist klar: die Frauen haben nach Matthäus eine wichtige Funktion an einem neuralgischen Punkt der Jesusbewegung, und es scheint hier eine bedeutende Tradition durch: Die Tradition der Ersterscheinung des Auferstandenen vor den Frauen und speziell vor Maria aus Magdala. Doch wird keine von ihnen von Matthäus deswegen mit irgendeiner besonderen Autorität ausgestattet.⁶

c) Maria aus Magdala im Lukasevangelium

Auch das **Lukasevangelium** übernimmt grundsätzlich die Stationen des Markusevangeliums, bindet die Frauen aber stärker an das Leben Jesu zurück: »*Erinnert euch, was er zu euch ge-*

⁶ Vgl. zu diesem Aspekt bes. Hartenstein, Mary Magdalene: LectDiff 1/2007 (www.lectio.unibe.ch).

sagt hat, als er in Galiläa war« (Lk 24,6), sagen die beiden Gottesboten, die sich nach dem lukanischen Text im Grab befinden, zu den Frauen. Es wird also vorausgesetzt, dass die Frauen – und unter ihnen Maria von Magdala – in der Zeit in Galiläa dabei waren und zum engsten Kreis um Jesus gehörten; denn es wird vorausgesetzt, dass sie die Leidensankündigungen gehört haben. Tatsächlich wird in Lk 24,8 gesagt, dass sich die Frauen erinnern. Über die Erinnerung der Frauen wird den LeserInnen also der Sinn dieses Geschehens erschlossen.⁷

Bei Lukas fehlt der Verkündigungsauftrag an die Frauen. Das hindert die Frauen allerdings nicht daran, selbst aktiv zu werden und den anderen von ihren Widerfahrnissen zu berichten. Doch: die Apostel halten dies erst einmal für Geschwätz:

> *Lk 24,9-11*

Über eine solche Erzählweise könnten wir uns jetzt ärgern: die Auferstehungsbotschaft als Weibergeschwätz! Wir können aber auch, wie dies in einigen neueren Zugängen geschehen ist⁸, das kreative Potenzial solcher »Klatschgeschichten« nutzbar machen und genau darin die Stimmen von Frauen hörbar zu machen versuchen – als Stimmen, die im Laufe der Textüberlieferung an den Rand gedrängt wurden, die aber dennoch nicht völlig mundtot gemacht werden konnten.

Lukas jedenfalls erzählt die Frauen samt Maria Magdalena im Anschluss an diese Erzählung ganz aus der Erzählung hinaus und erwähnt sie auch in der Apostelgeschichte nur noch einmal und ganz pauschal:

> *Apg 1,13-14*

Hier skizziert er die erste Jerusalemer Jünergemeinschaft und umreißt dabei den verbliebenen Elferkreis namentlich. Im Anschluss spricht er pauschal von »den Frauen«, die auch noch dabei gewesen seien, neben der Mutter und den Brüdern/Geschwistern Jesu.

Lukas ist aber der einzige, der Maria Magdalena gemeinsam mit zwei weiteren namentlich genannten Frauen sowie einer größeren Frauengruppe bereits während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu erwähnt. Er tut dies in dem Summarium in Lk 8,1-3:

> *Lk 8,1-3*

Bemerkenswert ist hier, dass die Frauen in Parallele zu den Zwölfen genannt werden. Sie gehören nach diesem Text also zum engsten Jesuskreis und zur Gruppe der heimatlosen WanderprophetInnen.

Die Frauen – und an erster Stelle unter ihnen wieder Maria, die Magdalenerin Genannte – werden über ihre Heilungen gekennzeichnet. Das ist es, was sie als erstes mit Jesus verbindet. Über sie gibt es keine Berufungsgeschichte. Das ist bei Petrus anders. Doch ist im Lukas-evangelium auch die Berufung des Petrus mit Wundern verbunden. Im Unterschied zu Markus wird nämlich die Heilung seiner Schwiegermutter vor seiner Berufung erzählt (Lk 4,38f). Und seine eigene Berufung ist mit dem wunderbaren Fischfang verbunden (Lk 5,1-11).

In Lk 8,2 finden wir auch das Motiv, dass Jesus aus Maria Magdalena sieben Dämonen ausgetrieben habe. Was sich dahinter verbirgt, wird im Text nicht expliziert. Sicher ist aber, dass Dämonen in biblischer Redeweise keine wie auch immer gearteten Sünden verkörpern, sondern als zerstörerische Mächte gedacht werden, die vollständig von einem Menschen Besitz ergreifen können, ihn schädigen und sogar vernichten können.

Wenn Dämonen weichen, ist dies für Jesus – und auch für Lukas – ein Zeichen für das herangekommene Reich Gottes (vgl. > *Lk/Q 11,20*). Maria von Magdala hat diese befreiende Er-

⁷ Vgl. ausführlich Bieberstein, Jüngerinnen (1998).

⁸ Kartow, Resurrection as Gossip: LectDiff 1/2010 (www.lectio.unibe.ch).

fahrung des Reiches Gottes also an ihrem eigenen Leib machen können – und sie wird, genauso wie die anderen geheilten Frauen, »in eine Gemeinschaft hinein geheilt«⁹.

Zeigt Lk 8,2-3 Maria aus Magdala nun als eine mit Jesus herumziehende Jüngerin? Das Bild, das Lukas hier zeichnet, ist schillernd. Das Wort »Jüngerin« fehlt.¹⁰ Was die Sache noch diffuser macht, ist V. 3: »... und viele andere, die ihnen dienten aus ihrem Vermögen.« Nun ließe sich dieser Satzteil grammatikalisch auch so verstehen, dass hier nochmals eine weitere Frauengruppe in den Blick kommt, die sich diese Aufgabe der Unterstützung zu eigen gemacht haben. Möglich ist aber auch die Leseweise, die diesen Satzteil auf *alle* genannten Frauen bezieht.¹¹ De facto wurde der Satzteil in der Auslegungsgeschichte immer auch auf Maria aus Magdala bezogen.

Mit dieser Charakterisierung werden die Frauen zu wohlthätigen Unterstützerinnen der Jesusbewegung, die ihr Vermögen noch zu ihrer Verfügung haben, nicht aber zur Gruppe der heimatlosen WanderpredigerInnen gehörten. Das Bild ist uneindeutig geworden.

Die Folge: Weder in den lukanischen Überlegungen zum Besitz, noch in seinen Vorstellungen über Jesusnachfolge spielen diese Frauen im Weiteren eine Rolle, obgleich sie – auch nach lukanischer Vorstellung – in vorbildlicher Weise nachfolgen und in ebenso vorbildlicher Weise mit ihrem Besitz umgehen: nämlich so, dass er anderen zugute kommt. Auch wenn es in der Apostelgeschichte darum geht, einen Nachfolger für den aus dem Zwölferkreis herausgefallenen Judas zu finden, kommen sie nicht in den Blick. Als Kriterium für eine solche Nachwahl wird genannt:

»Einer von den Männern, die die ganze Zeit mit uns zusammen waren, als Jesus, der Herr, bei uns ein und aus ging, angefangen von der Taufe durch Johannes, bis zu dem Tag, an dem er von uns ging und (in den Himmel) aufgenommen wurde – einer von diesen muss nun mit uns zusammen Zeuge seiner Auferstehung sein.« (Apg 1,21-22)

Diese Kriterien würde Maria aus Magdala nach der Darstellung des Lukasevangeliums zwar in herausragender Weise erfüllen – doch mit einer Ausnahme: Sie ist kein Mann. So wird auch nicht sie, sondern ein Mann namens Matthias in den Apostelkreis gewählt, von dem die Leserinnen und Leser an dieser Stelle zum ersten Mal erfahren.

Maria von Magdala ist in der Sicht des Lukasevangeliums nach alledem gewiss eine herausragende Figur in der Jesusgeschichte, und sie ist an bedeutenden Stationen des Lebens Jesu präsent. Und wenn man erzähltechnisch ernst nimmt, dass es sich in Lk 8,1-3 um ein Summarium handelt, also einen Text, der etwas ins Wort bringt, was zusammenfassend und »allgemein« über Jesus zu sagen ist, muss man sie in der Folge im gesamten Text mitlesen. Aber: zur Apostolin macht Lukas sie gewiss nicht (wie er übrigens auch Paulus nicht – bzw. nur mit einer Ausnahme in Apg 14,14 – zu den Aposteln zählt).

Zwischenreflexion 2

Wir haben in einer differenzierten, historisch-kritisch inspirierten Lektüre verschiedene Aspekte der Magdalenendarstellung in den synoptischen Evangelien sichtbar gemacht.

Es scheint mir für eine verantwortete Bibelpastoral unabdingbar zu sein, solche verschiedenen Perspektiven, die in biblischen Texten zu finden sind, sichtbar zu machen und verschiedene Stimmen, die sich einmischen, hörbar zu machen. Wir haben keine Evangelienharmonie überliefert bekommen, sondern vier verschiedene Bilder, die nicht in einer vereinheitlichenden Lektüre verwischt werden dürfen. Kurt Marti spricht von der Bibel als einem Tausend-

⁹ Sölle/Schottroff, Jesus von Nazaret (2000), 42.

¹⁰ Es kommt im NT nur ein einziges Mal in Apg 9,36 für Tabita vor.

¹¹ Zur syntaktischen Diskussion vgl. ausführlich Bieberstein, Jüngerinnen (1998); Bieberstein, Engagierte Frauen (2007), 95-97.

Stimmen-Strom. All diese verschiedenen Stimmen und Perspektiven sind wichtig, um in der Arbeit mit den biblischen Texten dem Leben selbst in seiner Uneindeutigkeit, Gebrochenheit und Vielstimmigkeit und mit all den vielen kleinen und großen Fragen gerecht zu werden, um das Leben und die Welt aus verschiedenen, immer neuen und unerwarteten Perspektiven zu betrachten und auf diese Weise Festgelegtes in Bewegung zu bringen und erstarrte Vorstellungen aufzubrechen.

Wir haben diese Bilder aber auch kritisch hinterfragt und mit einer Hermeneutik des Verdachts Tendenzen aufgespürt, manche Traditionen an den Rand zu drängen.¹² Solche gefährdeten Traditionen sind oft die Traditionen von Frauen, aber auch von anderen, nicht dem Mainstream angehörenden Gruppen. Von hier aus stellt sich die drängende Frage an die Bibelpastoral: Für wen, mit wem und in wessen Interesse lesen wir die Bibel? Welche Stimmen bringen wir zu Gehör? Welche Geschichten erzählen wir? Und wie erzählen wir sie?

1.3 Maria von Magdala – die Apostolin

Maria aus Magdala hat in späterer Zeit den Ehrentitel »Apostolin der Apostel« erhalten. Von den Synoptikern kann dieser Titel allerdings kaum kommen, wie wir gesehen haben.

Es ist das Johannesevangelium, das hier die Spuren legt. Das Johannesevangelium geht im Blick auf diese Figur ganz eigene Wege.

> *Joh 19,25-27*

Nach diesem Text steht sie gemeinsam mit der Mutter Jesu, deren Schwester und mit einer Maria, die als Frau des Klopas näher charakterisiert wird, am Kreuz. Im Folgenden wird nachholend klar gemacht, dass der Jünger, den Jesus liebte, ebenfalls präsent ist. In Joh 19,25 wird Maria aus Magdala nun nicht als erste, sondern als letzte der Frauen genannt.

> *Billerbecker Altar, 1640*

Gewiss noch berühmter geworden ist aber die Szene am Ostermorgen (Joh 20,1-2.11-18). Die Erzählung zeichnet Maria in ihrem Verstehensprozess, der zur wirklichen Erkenntnis des Auferstandenen führt. Immer wieder wird vom »sich umwenden« und vom »sehen« gesprochen, so dass Andrea Taschl-Erber den Text als eine »theologische Meditation des Themas ›sehen‹«¹³ bezeichnet hat. Und mit der Anrede Jesu als »Rabbuni« wird Magdalena als wahre Jüngerin und Beispiel österlichen Glaubens gezeichnet.¹⁴

In mehrfacher Hinsicht erweist sich Maria hier als Erste: Maria kommt als erste zum Grab, entdeckt als erste, dass das Grab leer ist und berichtet den anderen davon, sie begegnet als erste dem Auferstandenen und erkennt ihn, und sie verkündet es als erste.¹⁵

> *Joh 20,18*

Es ist die erste geglückte Jesusbegegnung nach Ostern – ein Modell für die johanneische Gemeinde und alle Leserinnen und Leser, im Johannesevangelium ein wichtiges Scharnier am Übergang zur nachösterlichen Zeit.¹⁶

Was Maria von Magdala in Joh 20,18 zur Jüngergruppe sagt: »*Ich habe den Herrn gesehen!*«, rückt sie in die Nähe dessen, wie Paulus sein eigenes Apostelsein qualifiziert und gegenüber Angriffen verteidigt – mit Hilfe seiner Christusvision¹⁷:

¹² Zu einer kritischen Hermeneutik vgl. grundlegend die Arbeiten von Elisabeth Schüssler Fiorenza, bes. Dies., Brot statt Steine (1988); Dies., Zu ihrem Gedächtnis (1988); Dies., Weisheitswege (2005); Dies., Gerecht ist das Wort der Weisheit (2008).

¹³ Taschl-Erber, Eine Frau mit Autorität: WUB 48 (2/2008), 33; vgl. ihre ausführlichen Analysen in: Dies., Maria von Magdala (2007), 84-111; 127-145 und 272-281; 301-322.

¹⁴ Nicklas, »...und er küsste sie oft auf ihren Mund«: WUB 48 (2/2008), 30.

¹⁵ Vgl. Taschl-Erber, Eine Frau mit Autorität: WUB 48 (2/2008), 33.

¹⁶ Vgl. die Analysen von Ruschmann, Maria von Magdala im Johannesevangelium (2002).

Bin ich nicht frei? Bin ich nicht ein Apostel? Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, gesehen? Seid ihr nicht mein Werk im Herrn? (1 Kor 9,1)

Damit legt das Johannesevangelium eine Spur zum Verständnis der Maria von Magdala als Apostolin. Und wie aus solchen Visionen bei Paulus und anderen konkrete Beauftragungen folgen, so ist auch bei Maria von Magdala ihre Christusvision mit einem Verkündigungsauftrag verbunden. Diesen führt sie sogleich gegenüber der gesamten Jüngergruppe (nicht nur gegenüber den Elf!) aus.¹⁸ Zu Recht weist Andrea Taschl-Erber aber darauf hin, dass in der Rezeptionsgeschichte dabei ein Unterschied gemacht wurde: »Während in der Rezeptionsgeschichte das gleiche ›Sehen‹ bei Petrus und Paulus die Basis für ein universales und dauerhaftes Apostolat bildete, wurde die apostolische Funktion der Maria von Magdala auf einen kurzfristigen Botendienst beschränkt.«¹⁹

Zwischenreflexion 3

In diesem Schritt wurde ein weiterer Aspekt des Magdalena-Bildes aufgespürt, der für die weitere Rezeptionsgeschichte der Magdalenenfigur als Apostolin von großer Bedeutung ist. Das Johannesevangelium zeichnet ein ungewöhnliches Bild dieser Frau. Er würdigt sie als Adressatin der Ersterscheinung des Auferstandenen und versieht sie mit einem bedeutsamen Verkündigungsauftrag, der den Grund für spätere Traditionen legt, sie als Autoritätsfigur und speziell als Apostolin zu interpretieren.

Hinzu kommt ein Weiteres: Die Figur der Maria aus Magdala wurde in Joh 20 in ihrem Verstehensprozess und als ein Glaubensmodell sichtbar gemacht. Dies kann und muss in verschiedenen Dimensionen bibelpastoraler Arbeit (mit verschiedenen Methoden und Zugängen) ausgelotet und für die (Glaubens-)Erfahrungen von heute fruchtbar gemacht werden.

2. Die Verstärkung der apostolischen Autorität Maria Magdalenas im zweiten Jahrhundert

Es gibt einen schon früh einsetzenden Strang der Rezeptionsgeschichte, der das apostolische Profil der Magdalenerin aufgreift und sogar verstärkt. Zunächst ist hier der sekundäre Markusschluss am Beginn des zweiten Jahrhunderts zu nennen, der Maria von Magdala in ihrer Funktion als Ersterscheinungszeugin anerkennt:

Als Jesus am frühen Morgen des ersten Wochentages auferstanden war, erschien er zuerst Maria aus Magdala, aus der er sieben Dämonen ausgetrieben hatte. Sie ging und berichtete es denen, die mit ihm zusammengewesen waren und die nun klagten und weinten. (Mk 16,9-10)

Doch ganz in der Tendenz dieses Textes ist Maria – wie übrigens auch den beiden folgenden Verkündigern, den Emmausjüngern – kein Erfolg beschieden:

Als sie hörten, er lebe und sei von ihr gesehen worden, glaubten sie es nicht. (Mk 16,11)

Andere Schriften des zweiten Jahrhunderts sehen sie diesbezüglich weitaus erfolgreicher. Solche Schriften zeigen, dass Maria von Magdala für eine Reihe von christlichen Gemeinden

¹⁷ Vgl. Standhartinger, Geschlechterperspektiven: ZPT 56 (4/2004), 317, Anm. 48; Taschl-Erber, Eine Frau mit Autorität: WUB 48 (2/2008), 35; Hartenstein, Mary Magdalene: LectDiff 1/2007. Vgl. auch 1 Kor 15,8-11; Gal 1,11-16.

¹⁸ Nach Taschl-Erber, Eine Frau mit Autorität: WUB 48 (2/2008), 33 stehen diese Visionen in der Tradition prophetischer Berufungsvisionen. Als Beispiel führt sie Jes 6 an; dieser Text muss jedoch als Beauftragungsvision gelten.

¹⁹ Taschl-Erber, Eine Frau mit Autorität: WUB 48 (2/2008), 34.

oder Strömungen eine außerordentlich große Autorität besaß und dass sie sie (u.a.) als Apostolin betrachteten.²⁰

Als erstes ist hier die »Weisheit Jesu Christi« oder »Sophia Jesu Christi« (NHC III,4; BG 3) zu nennen, eine Schrift, die zu den gnostischen²¹ Nag Hammadi-Schriften gehört und in der ersten Hälfte oder der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden ist²². Nach der Szenenanlage der Schrift erscheint Jesus den Seinen auf einem Berg in Galiläa. Damit bezieht sich die Schrift auf die Schlusszene des Matthäusevangeliums mit der Aussendung des Elferkreises zum Verkündigen und Taufen (Mt 28,16-20).²³

Die *Sophia Jesu Christi* fügt in den Kreis derer, denen diese bedeutsame Erscheinung des Auferstandenen zuteil wird, Maria aus Magdala explizit ein.²⁴ Und wenn am Schluss dieser Schrift Jesus verschwindet und die Jüngergruppe geht, um das Evangelium zu verkünden, ist Maria aus Magdala ein Teil dieser Gruppe. Damit schließt diese Schrift Frauen explizit in eine bestehende Tradition ein – ein bemerkenswerter Vorgang, der im Gegensatz zur ansonsten des öfteren zu beobachtenden Tendenz steht, Frauenschriften zu unterdrücken, oder, um es etwas neutraler auszudrücken: dass frühchristliche Frauenschriften im Laufe der Zeit »verloren gehen«.

Das *Evangelium der Maria* (BG 1) ist wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden.²⁵ Diese Schrift greift weniger auf Mt 28, sondern vielmehr auf die Traditionen aus Joh 20 zurück²⁶ und verstärkt hier die Bedeutung Marias: Die Schrift betont, dass Maria aus Magdala den Auferstandenen gesehen hat und dass er ihr Lehren anvertraut hat, die sonst niemand gehört hat. Gegenüber der Jüngergruppe übernimmt sie die Funktion einer Lehrerin, Trösterin und Ermutigerin, erhält also Funktionen, die Jesus selbst inne gehabt hatte. Die Schrift geht so weit, dass sie Maria über die JüngerInnengruppe stellt; denn Jesus habe ihr Dinge gesagt, die er sonst niemandem gesagt habe, und er habe sie lieber gehabt als andere.

(p 9,5-20) »Als er [Jesus] dies gesagt hatte, ging er. Sie aber waren traurig und weinten sehr und sagten: ›Wie sollen wir zu den Völkern gehen und das Evangelium vom Reich des Menschensohnes predigen? Wenn jender nicht verschont wurde, wie sollen wir verschont werden?«

Da stand Maria auf, küsste sie alle und sprach zu ihren Geschwistern: ›Weint nicht und seid nicht traurig und zweifelt auch nicht! Denn seine Gnade wird mit euch allen sein und euch beschützen. Vielmehr lasst uns seine Größe preisen, denn er hat uns vorbereitet und uns zu Menschen gemacht.«

²⁰ Maria Magdalena hat in diesen Schriften noch weitere Funktionen: Jüngerin und Gesprächspartnerin Jesu, Partnerin Jesu, Traditionsmittlerin und Lehrerin, so das Resümee von Mohri, Maria Magdalena (2000), 371-376.

²¹ Hartenstein, Eugnostos (NHC III,3; V,1) und die Weisheit Jesu Christi (NHC III,4; BG 3): Nag Hammadi Deutsch Bd. 1 (2001), 323-379, hier 332.

²² Vgl. Hartenstein, Eugnostos (NHC III,3; V,1) und die Weisheit Jesu Christi (NHC III,4; BG 3): Nag Hammadi Deutsch Bd. 1 (2001), 323-379, hier 328. Diese Datierung wird auch von Marjanan, Woman (1996), 60 und Petersen, Werke (1999), 46, vertreten.

²³ Vgl. Hartenstein, Mary Magdalene: LectDiff 1/2007.

²⁴ Eine Gruppe von vier männlichen Jüngern mit Maria Magdalena wird als »heilige Apostel« bezeichnet (Hartenstein, Mary Magdalene: LectDiff 1/2007, 3). Sie wird beauftragt zu lehren.

²⁵ Vgl. Hartenstein, Das Evangelium der Maria: Nag Hammadi Deutsch, Bd. 2, 833-844, hier 835; ebenso Nicklas, »... und er küsste sie oft auf ihren Mund«: WUB 48 (2/2008), 30; Beate Blatz, in: Hennecke / Schneemelcher I (⁶1990), 315: »ziemlich sicher zweites Jahrhundert«. In die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts datieren King, Gospel (2003), 628 und de Boer, Gospel (2004), 19. Vielleicht in Syrien (oder Ägypten) entstanden.

²⁶ Hartenstein, Mary Magdalene: LectDiff 1/2007; Nicklas, »... und er küsste sie oft auf ihren Mund«: WUB 48 (2/2008), 30.

(p.9,20-17,7) Als Maria dies gesagt hatte, wandte sie ihr Herz zum Guten, und sie begannen, über die Worte des Erlösers zu diskutieren.

(p.10) Petrus sprach zu Maria: ›Schwester, wir wissen, dass der Erlöser dich mehr liebte als die übrigen Frauen. Sage uns die Worte des Erlösers, an die du dich erinnerst, die du kennst, wir (aber) nicht, und die wir auch nicht gehört haben.‹

Maria antwortete und sprach: ›Was euch verborgen ist, werde ich euch verkündigen.‹ Und sie begann, ihnen diese Worte zu sagen: ›Ich‹, sprach sie, ›ich sah den Herrn in einer Vision. Und ich sagte zu ihm: ›Herr, ich sah dich heute in einer Vision.‹ Er antwortete und sprach zu mir: ›Selig bist du, weil du nicht wankst, wenn du mich siehst! Denn wo der Verstand ist, dort ist der Schatz.‹ Ich sprach zu ihm: ›Herr, jetzt (sage mir): Wer die Vision sieht, sieht er sie <mit> der Seele <oder> mit dem Geist?‹ Der Erlöser antwortete und sprach: ›Er sieht sie nicht mit der Seele und nicht mit dem Geist, sondern der Verstand, der in der Mitte von diesen beiden ist, er ist es, der die Vision sieht und er ist es, der ...‹

[...]

(p. 17,7-19,2) »Als Maria dies gesagt hatte, schwieg sie, so dass der Erlöser bis hierher mit ihr gesprochen hatte.

Andreas aber antwortete und sprach zu den Geschwistern: ›Sagt, was ihr meint über das, was sie gesagt hat. Ich nämlich glaube nicht, dass der Erlöser dies gesagt hat, denn diese Lehren sind wahrhaftig andere Gedanken!‹

Petrus antwortete und sprach über diese derartigen Dinge; er fragte sie (plur.) wegen des Erlösers: ›Hat er etwa mit einer Frau heimlich vor uns gesprochen und nicht öffentlich? Sollen auch wir umkehren und alle auf sie hören? Hat er sie mehr als uns erwählt?‹

(p. 18) Da weinte Maria, sie sprach zu Petrus: ›Mein Bruder Petrus, was denkst du? Denkst du, dass ich mir dies allein in meinem Herzen ausgedacht habe und dass ich über den Erlöser lüge?‹

Levi antwortete und sprach zu Petrus: ›Petrus, schon immer bist du jähzornig. Jetzt sehe ich, wie du gegen die Frau streitest wie die Feinde. Wenn der Erlöser sie aber würdig gemacht hat, wer bist dann du, sie zu verwerfen? Sicherlich kennt der Erlöser sie ganz genau, deshalb hat er sie mehr als uns geliebt. Vielmehr lasst uns uns schämen und den vollkommenen Menschen anziehen, ihn uns hervorbringen, wie er uns aufgetragen hat, und das Evangelium predigen, ohne eine andere Regel oder ein anderes Gesetz zu erlassen als das, was der Erlöser gesagt hat.‹

(p. 19) Als [Levi aber dies gesagt] hatte, da begannen sie zu gehen, um zu verkündigen und zu predigen.‹²⁷

Die Schrift zeigt aber auch, dass diese Autoritätsstellung Maria von Magdalas nicht ohne Widerspruch geblieben ist. Sowohl Petrus als auch Andreas bezweifeln, dass Maria diese besonderen Lehren empfangen habe; doch sie wird von Levi verteidigt – und er behält das letzte Wort. Die Schrift verdeutlicht, dass es offenbar keinen allgemeinen Konsens über die Position Maria Magdalenas gab, doch verteidigt diese Schrift ihre Autorität und unterstreicht ihre Autorität als direkt von Jesus Beauftragte und als Lehrerin.²⁸

²⁷ Übersetzung: Judith Hartenstein, Das Evangelium der Maria (BG 1): Nag Hammadi Deutsch, Bd. 2 (2003), 833-844, hier 842-844.

²⁸ Vgl. Hartenstein, Mary Magdalene: Lect Diff 1/2007, 3.

Ähnlich finden wir dies im »*Dialog des Erlösers*« (NHC III,5)²⁹, der ebenfalls die apostolische Autorität Maria Magdalenas verstärkt, indem er sie – wohl unter Rückgriff auf das Thomasevangelium – neben Matthäus und Judas (Thomas) stellt und voraussetzt, dass der Erlöser diesen dreien seine Lehren anvertraut habe. Maria ist hier also die Jüngerin, die wichtige Belehrungen empfängt.

Nach *Pistis Sophia I* zählt Maria Magdalena sogar zum Zwölferkreis³⁰. Wie auch Silke Petersen deutlich macht, ist die Gruppe der Zwölf nach der *Pistis Sophia* keine ausschließlich männliche Gruppe, sondern besteht aus acht Männern und vier Frauen. Auch die Frauen gehören zu denjenigen, die auf den zwölf Thronen sitzen werden und die zwölf Stämme Israels richten werden. D.h. die in den synoptischen Evangelien ausschließlich männliche Zwölfergruppe wird in der *Pistis Sophia* in eine Gruppe aus Männern und Frauen umgewandelt. Dem gegenüber führen andere gnostische Schriften wie die *Sophia Jesu Christi* und *2Jeû* die Jüngerinnen *zusätzlich* zur männlichen Zwölfergruppe ein.³¹

Neben der apostolischen Autorität erhält Maria aus Magdala in diesen und weiteren gnostischen Schriften noch viele weitere Funktionen: Sie ist Jüngerin und Gesprächspartnerin Jesu, Partnerin und Gefährtin Jesu, Offenbarungsmittlerin und Lehrerin, und die *Pistis Sophia* macht sie – wie wir eben gesehen haben – mit anderen Frauen sogar zum Mitglied des Zwölferkreises.

Explizit ausformuliert wird die apostolische Autorität Maria Magdalenas im berühmt gewordenen Titel *apostola apostolorum*, der, auf die Osterbotinnen Maria und Marta im Plural bezogen, bereits bei Hippolyt von Rom († 235/236) begegnet³², vor allem aber seit dem 11./12. Jahrhundert weitere Verbreitung fand³³.

Diese Schriften zeigen, wie Elemente, die in den kanonischen Evangelien (Mt, Joh), grundgelegt sind, von späteren Schriften aufgenommen und ausgebaut wurden. Dies macht deutlich, dass Maria aus Magdala für einige christliche Gruppierungen von allergrößtem Interesse war. Ihre Begegnung mit dem Auferstandenen wurde als apostolische Beauftragung interpretiert, und ihren Lehren wurde größte Relevanz zugeschrieben.³⁴ Diese Gruppierungen machten ihre Art des christlichen Glaubens an der Autoritätsfigur der Maria Magdalena fest.

Zwischenreflexion 4

Um dies zu erfahren zu können, haben wir die Grenzen des christlichen Kanons überschritten. Dies trägt (auch) der Tatsache Rechnung, dass der christliche Kanon in einem langen Prozess von Diskussionen und Auseinandersetzungen entstanden ist, in dem auch Machtfragen keine unerhebliche Rolle spielten.

²⁹ Vgl. Petersen / Bethge, *Der Dialog des Erlösers* (NHC III,5): Nag Hammadi Deutsch Bd. 1, 381-397. Sie datieren »nicht zu früh im zweiten Jahrhundert« (gegen Koester und Pagels: Ende 1. Jh.) und lokalisieren die Schrift in Syrien, vgl. ebd. 382.

³⁰ Mohri, *Maria Magdalena* (2000), 371.

³¹ Petersen, *Werke* (1999), 122 Anm. 130: »Die JüngerInnen haben nicht nur eine besondere Funktion für das Gericht, sondern sind von anderer Art als die übrigen Menschen: Jesus hat vor seiner Herabkunft zwölf Lichtkräfte in den Schoß ihrer jeweiligen Mütter gelegt. Dadurch haben die JüngerInnen ebenso wie Jesus eine Art von Präexistenz und eine besondere Natur. Dies unterscheidet sie von den der Welt verhafteten Menschen, zu deren Rettung sie bestimmt sind (Kap 7)«; vgl. Kap 50; 96.

³² Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (2007), 590-593; Dies., *Eine Frau mit Autorität*: WUB 48 (2/2008), 37. Hippolyt von Rom überblendet in seinem Hoheliedkommentar das Bild der Braut aus dem Hld, die ihren Geliebten sucht und findet, mit den Frauen am Grab, die er mit Maria und Marta identifiziert. Gleichzeitig kombiniert er verschiedene Ostergeschichten miteinander.

³³ Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (2007), 622-640 mit zahlreichen Belegen.

³⁴ Vgl. Hartenstein, *Mary Magdalene*: LectDiff 1/2007, 8f.

3. Gefährdete Traditionen

Daneben sind aber auch gegenläufige Tendenzen zu beobachten. So fehlt Maria von Magdala in der Zeugenliste bei Paulus in 1 Kor 15,5-8. Die Ersterscheinung des Auferstandenen wird hier Petrus zugeschrieben.

> 1 Kor 15,5-8

Ähnliches ist im Lukasevangelium zu beobachten, das nach der Rückkehr der Emmausjünger nach Jerusalem eine Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus behauptet:

> Lk 24,34

Schon an diesen Stellen deutet sich an, was wir später deutlicher ausgefaltet sehen: Ein regelrechtes *Konkurrenzverhältnis* zwischen Maria von Magdala und Petrus.³⁵

So fordert Petrus am Ende des Thomasevangeliums Maria³⁶ auf, die Jüngergruppe zu verlassen – worauf diese von Jesus selbst verteidigt wird: Sie darf dazugehören, sie darf Jüngerin sein – allerdings um den Preis ihrer »Weiblichkeit« – ein Rollenmodell, das sicher einiges Diskussionspotential in sich bergen würde!³⁷

»Simon Petrus sprach zu ihnen: ›Maria soll von uns weggehen, denn die Frauen sind des Lebens nicht wert.‹ Jesus sprach: ›Siehe, ich werde sie ziehen, auf dass ich sie männlich mache, damit auch sie ein lebendiger, euch gleichender, männlicher Geist werde.‹ (Ich sage euch aber): ›Jede Frau, die sich männlich macht, wird eingehen in das Königreich der Himmel.« (EvThom 114)³⁸

Auch die Diskussion um Marias Stellung im *Evangelium der Maria* (s.o.) deutet in diese Richtung. Dahinter stehen unterschiedliche christliche Gruppierungen, die ihre unterschiedlichen Theologien und Vorstellungen von Kirche an verschiedenen Autoritätsfiguren festmachen: So beruft sich das Johannesevangelium auf den Jünger, den Jesus liebte, andere Gemeinden berufen sich auf Thomas³⁹ – und andere offenbar auf Maria aus Magdala. Jane Schaberg spricht aus diesem Grunde sogar von einer *Magdalene Christianity*.⁴⁰ Die meisten dieser Gruppierungen sind im Verlauf der Kirchengeschichte als Minderheiten gegenüber der sich auf Petrus berufenden »Großkirche«, ins Hintertreffen geraten.

Aber es ist nicht von der Hand zu weisen: Mit einer prominenten Christuserscheinung sind Apostolats- und weitere Autoritätsansprüche verknüpft worden, und aus solchen Erscheinungen wurden Führungs- und Leitungsfunktionen abgeleitet.⁴¹

Dazu kommt, dass in patriarchalen Kontexten die Tradition einer Ersterscheinung des Auferstandenen vor einer Frau auf Widerstände stieß. So ist das Zurückdrängen dieser Tradition vor allem in apologetischen Kontexten zu beobachten. Dies zeigt zum Beispiel Origenes in seiner

³⁵ Das JohEv verlagert mit seiner Ostergeschichte vermutlich bewusst Autorität von Petrus auf Maria aus Magdala, vgl. Hartenstein, *Charakterisierung* (2007), 135-136; Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (2007), 643.

³⁶ Wobei es nach Nicklas: »... und er küsste sie oft auf ihren Mund«: WUB 48 (2008), 30 unklar ist, ob hier tatsächlich Maria aus Magdala gemeint ist! Er liest diese Stelle bereits unter dem Aspekt der Vermischung verschiedener Mariengestalten im zweiten Jahrhundert.

³⁷ Vgl. Petersen, *Werke* (1999), Schlussresümee; Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (2007), 644.

³⁸ Übersetzung: Jens Schröter / Hans-Gebhard Bethge, *Das Evangelium nach Thomas* (NHC II,2), in: Hans-Martin Schenke u.a., *Nag Hammadi Deutsch Bd. 1: NHC I,1-V.1* (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte NF 8; Koptisch-Gnostische Schriften II), Berlin / New York 2001, 151-181, hier 181.

³⁹ Vgl. Hartenstein, *Charakterisierung* (2007).

⁴⁰ Schaberg, *Magdalene Christianity: On the Cutting Edge* (2003), 193-220.

⁴¹ Vgl. die namentliche Erwähnung von Petrus und Jakobus in 1 Kor 15: Taschl-Erber: WUB 48 (2/2008), 35. Keine Schrift referiert übrigens Einzelchristophanien vor Petrus und Maria von Magdala, vgl. Brock, *Mary Magdalene* (2003), 102.

Erwiderung auf den Philosophen Celsus (Contra Celsum 2,55): »*Wer hat dies gesehen? Eine wahnsinnige Frau, wie ihr sagt ...*«

Aber selbst dieser Streit um die Position Marias aus Magdala gibt – »gegen den Strich« gelesen – noch überdeutliche Hinweise auf ihre Autoritätsstellung in dieser Zeit. Und es ist sicherlich kaum denkbar, dass in einem solchen Kontext eine Erstzeugenschaft ausgerechnet Maria Magdalenas *erfunden* worden wäre!

Zwischenreflexion 5

Maria v. Magdala steht demnach auch für das, was im Laufe der Überlieferungsgeschichte verloren gegangen ist, für die »gefährdeten Traditionen« – vor allem von Frauen und über Frauen. Maria aus Magdala steht für alternative Konzepte und für Gegenentwürfe zum Fraglos Gewordenen. Ihr Beispiel zeigt aber auch: Frauen sind Trägerinnen von Traditionen, aus denen die Texte schöpfen, hinter denen wir gemeinhin männliche Autoren vermuten.⁴²

Frauen – und speziell Maria aus Magdala – gehörten nach Ostern zweifellos zu den Trägerinnen der Jesusbewegung. Mary Rose d'Angelo hat deshalb die Frage gestellt, wie viel von der Botschaft Jesu der gesamten Gruppe und damit auch den Frauen und speziell Maria aus Magdala zu verdanken sein mag.⁴³ Wie würde sich der Gedanke anfühlen, uns vorzustellen, dass Maria aus Magdala gemeinsam mit Jesus die Reich-Gottes-Botschaft entwickelt hat?⁴⁴ Maria aus Magdala als Patronin verkörpert damit einen radikaldemokratischen Aspekt der Jesusbewegung, der auch für heutige Bibelpastoral grundlegend ist: Gemeinsames Lernen, gemeinsames Suchen (und auch Streiten), gemeinsames Entwickeln von Ideen und Visionen, gemeinsames Handeln. Bibelpastoral lebt davon und muss davon getragen sein, dass viele Stimmen sich einmischen und sich Gehör verschaffen, und dass alle Beteiligten dazu beitragen, dass ein Text zum Klingen kommt und das erfahrbar wird, was dieses »Wort Gottes« sein könnte.

4. Die Vermischung verschiedener Frauenfiguren

Eine ungleich folgenreichere Verwischung der profilierten Maria-Magdalenatraditionen sehe ich allerdings in einem anderen Phänomen: Ansatzweise bereits ab dem zweiten Jahrhundert⁴⁵ und im Laufe der Zeit immer deutlicher ist nämlich die Tendenz zu beobachten, in einer Art kanonisch-intertextueller Lektüre verschiedene neutestamentliche Frauenfiguren zu vermischen und in die Maria Magdalena-Figur hineinzulesen.

Relativ naheliegend scheint dabei die Kombination verschiedener *Marienfiguren*, vor allem mit Maria von Betanien. Das ist jene Frau, die Jesus nach Joh 12 die Füße mit kostbarem Öl salbte (damit kamen auch ihre Geschwister Marta und Lazarus als Geschwister der Maria ins Spiel). Vielleicht beflügelt von dieser Salbungsszene identifizierte man sodann die anonyme Sünderin, die nach Lk 7,36-50 zu Füßen Jesu weinte und seine Füße mit ihrem Haar trocknete, mit Maria aus Magdala, von der unmittelbar im Anschluss an diese Geschichte, in Lk 8,2, gesagt wird, dass Jesus aus ihr sieben Dämonen ausgetrieben habe (die mit den Sünden identifiziert wurden).

⁴² Vgl. Standhartinger, Frauen im Urchristentum: KuI 1/2000, 17.

⁴³ d'Angelo, Reconstructing: Women & Christian Origins (1999), bes. 120-125.

⁴⁴ Vgl. Standhartinger, Geschlechterperspektiven: ZPT 56 (4/2004) im Anschluss an Mary Rose d'Angelo.

⁴⁵ Eine Liste von Jüngerinnen in der Epistula Apostolorum (2. Jh.), die Maria von Magdala in direkter Verbindung mit Marta nennt, legt zumindest nahe, Maria Magdalena als Schwester der Marta zu verstehen. Den Hinweis auf solche frühen Frauenlisten verdanke ich Benjamin Wildberger, Universität Zürich. Die Vermischung mit der Sünderin erfolgte sicher erst in späterer Zeit und ist in ihrer vollendeten Form bei Gregor dem Großen († 604) zu greifen.

Diese Verknüpfung fand vor allem seit den Magdalenenhomilien⁴⁶ *Gregors des Großen* († 604) im Westen weite Verbreitung und schuf das Bild der Sünderin Maria von Magdala:

»Von dieser aber, welche Lukas eine sündige Frau, Johannes Maria nennt, glauben wir, dass sie jene Maria ist, aus der, wie Markus bezeugt, sieben Dämonen ausgetrieben worden waren. Und was (bedeuten) die sieben Dämonen, wenn nicht sämtliche Laster bezeichnet werden? Da nämlich durch sieben Tage die ganze Zeit zusammengefasst wird, wird durch die Siebenzahl mit Recht die Gesamtheit abgebildet. Sieben Dämonen also hatte Maria, welche voll von sämtlichen Lastern war.«⁴⁷

Zentral scheint für Gregor die vorbildhafte Funktion Marias als »Prototyp des sündigen Menschen, dem trotz aller nur möglichen Verirrungen die Rettung nicht versagt bleibt.«⁴⁸ Daraus bezog das Bild der Sünderin Magdalena schließlich seine Kraft; aber es ist auch klar: Ein solches Bild eignet sich in hervorragender Weise für weiter gehende Projektionen verschiedenster Art (so fügt sich in dieses Bild relativ nahtlos auch noch die Ehebrecherin aus Joh 8 ein, womit dann auch gleich die Sünden der Sünderin aus Lk 7 dingfest gemacht wären – wobei diese ansonsten meist als Prostituierte galt).

Die Ausgestaltung dieses Bildes von Maria Magdalena zu verschiedenen Zeiten und Regionen ist nun eine äußerst spannende Sache, für die wir gewiss noch ganze Tage verwenden könnten! Interessant ist, dass das Bild der Magdalena als Sünderin in den Ostkirchen überhaupt nicht rezipiert wurde, sondern dass sie dort bis heute als die Apostelgleiche gilt.⁴⁹

5. Aspekte der Magdalena-Rezeption im Westen

Im Westen hingegen wurde dieses Bild der Sünderin auf vielfache Weise ausgestaltet; und es eignete sich natürlich auf hervorragende Weise dazu, die Autoritätsfigur der Maria Magdalena zu brechen. Daneben sind jedoch auch in der westlichen Rezeption bemerkenswerte Aspekte einer bedeutenden Autoritätsfigur zu beobachten.⁵⁰

Zusammenfassend seien drei Aspekte der Rezeption der Magdalenenfigur im Westen genannt:⁵¹

a) Maria von Magdala als Typos des sündigen und sich bekehrenden Menschen bzw. der sich reformierenden Kirche.

Die bekehrte und erlöste Sünderin (entwickelt aus Lk 7): Sie ist als Modell und Identifikationsfigur für die mittelalterlichen Gläubigen wichtig und erhält eine große Bedeutung einer-

⁴⁶ Taschl-Erber, Maria von Magdala (2007), 604-613; Dies., Eine Frau mit Autorität: WUB 48 (2008), 37.

⁴⁷ In evang. 33,1; CCL 141,288,7-13 (vgl. PL 76,1239c); zit. nach Taschl-Erber, Maria von Magdala (2007), 610.

⁴⁸ Imbach, Der Heiligen Schein (1999), 176. Besonders deutlich wird dies auch in Gregors Trostbrief an die kaiserliche Kammerfrau Gregoria: Epistolae VII,25 (22?); CCL 140,472,2-473,26; vgl. PL 77,877b-878a; Text bei Taschl-Erber, Maria von Magdala (2007), 611f; vgl. auch Hösli Gubler, Sünderin und Heilige: WUB 48 (2/2008), 39; Hösli Gubler hat eine Diplomarbeit am C. G. Jung-Institut Zürich zum Thema »Maria Magdalena: Archetypische Aspekte einer biblischen Frauengestalt« verfasst, die 2007 mit dem Maria-Kassel-Preis ausgezeichnet wurde, aber wahrscheinlich nicht publiziert ist (zumindest konnte ich sie in keinem Katalog auffinden).

⁴⁹ Zu den ostkirchlichen Traditionen vgl. Synek, Heilige Frauen (1994), 40-79; Jensen, Maria von Magdala: BiKi 55 (2000), 192-194; Taschl-Erber, Maria von Magdala (2007), 613 mit einem interessanten Belegtext; Dies., Eine Frau mit Autorität: WUB 48 (2/2008), 37.

⁵⁰ Vgl. Taschl-Erber, Eine Frau mit Autorität: WUB 48 (2/2008), 37.

⁵¹ Strukturierung und Kategorisierung nach Taschl-Erber, Maria von Magdala (2007), 614ff. Erhellend auch Maisch, Maria Magdalena (1996). Zur Entwicklung der Ikonographie in verschiedenen Epochen vgl. auch Burrichter, Erkenntnis und Hingabe: BiKi 55 (2000), 178-186; Delenda, Schöne und reuige Büßerin: WUB 48 (2/2008), 43-47; Inghoff-Danhäuser, Maria Magdalena (1984); Schimpf, Profanierung einer Heiligen (2007).

seits in der Volksfrömmigkeit und andererseits für die kirchliche Selbstkritik und entsprechende Reformbewegungen.

b) Die Gestalt der Büsserin, die sich ausgehend von der *vita contemplativa* der betanischen Maria entwickelt, getragen von den Orden, ist Patronin der eremitischen Bewegung, Vorbild für Entsagung und Weltflucht.

c) Die Apostolin der Apostel

Der Aspekt der Apostolin, der Erstzeugin des Auferstandenen und Osterbotin, worin ja die ursprüngliche biblische Rolle der Maria von Magdala besteht, wird weiter ausgebaut in den Legenden vom Apostolat der Heiligen in Frankreich.

zu a) Magdalena als Typos des sündigen und sich bekehrenden Menschen:

Ein wichtiger Strang der mittelalterlichen Rezeption betont Maria Magdalena als Symbol- und Identifikationsfigur des sündigen Menschen. Das hängt gewiss auch damit zusammen, dass Reue, Bekehrung und Vergebung *die* großen Themen der Zeit waren. Die Fragen von Heilsmöglichkeit und Heilsgewissheit sind die brennenden Fragen der mittelalterlichen Menschen.

Maria Magdalena repräsentiert dabei *das* Bild menschlicher Schuld und Erlösung – und weil dieses Thema so virulent war, avancierte sie damit zu einer der bedeutendsten und beliebtesten Heiligen der Zeit. Einerseits fungiert Maria Magdalena dabei als typologisches Beispiel für die um ihr Seelenheil besorgten Menschen – andererseits wird sie im Zuge der großen Bußbewegungen zunehmend zum individuellen Vorbild und zur wichtigen Fürsprecherin.

Interessant ist, dass sie vor allem im Kontext der cluniazensischen Reformbewegung zum Typus der Kirche wird, die sich bekehren und reformieren muss (!). Impulsgebend war dabei die berühmte Magdalenenpredigt, die von der Tradition dem zweiten Abt von Cluny, Odo von Cluny (878/79–942), zugeschrieben wurde (wohl erst im 10./11. Jh. entstanden⁵²). In dieser Predigt wird neben diesen Aspekten aber auch der vorbildliche Glaube, die Stärke und der Verkündigungsauftrag Maria Magdalenas betont. Diese Predigt hat vor allem die klösterliche Liturgie beeinflusst und wurde schließlich zu einer der Grundlagen, auf der die mittelalterliche legendarische Vita der Maria Magdalena ausgestaltet wurde. Von besonderer Bedeutung war dabei das Benediktinerkloster *Vézelay* in Burgund, das zum ersten bedeutenden Kultzentrum der Maria Magdalena im Westen avancierte.

zu b) Im engen Zusammenhang mit der sich bekehrenden Sünderin steht das Bild der *Büsserin*. In dieses fließen Elemente des Lebens der Maria Aegyptiaca ein, einer bekehrten Prostituierten, die entsagungsvoll in der Wüste lebte. Ein wichtiges Zentrum der Verehrung Maria Magdalenas unter diesem Aspekt war Südfrankreich, wo man ab dem 12. Jh. im Bergmassiv der Sainte-Baume die Büsserhöhle Maria Magdalenas zeigte.

Eindrucksvoll sind die ikonographischen Darstellungen der Büsserin:

> *Chapelle Saint-Erige, Auron, Alpes Maritimes*

Häufig wird sie im Haarkleid oder als am ganzen Körper behaart dargestellt (darin nimmt sie Motive der Hl. Agnes auf).

Dabei stehen in einem Teil der Darstellungen die asketischen Aspekte im Vordergrund:

> *Donatello (1386-1466), Florenz, Battisterio di San Giovanni*

Zunehmend werden aber die erotischen Aspekte der Nacktheit betont und verselbständigen sich im Laufe der Zeit zunehmend:

⁵² Taschl-Erber, Maria von Magdala (2007), 616 Anm. 7.

> Tizian, *Büßende Magdalena*, 1533

Die Sünderin mit der legendarischen Biographie verdrängt in der Neuzeit zunehmend die Apostolin. An die Stelle der vorbildhaften Heiligen und mächtigen Fürsprecherin tritt die *femme fatale*, Projektionsgestalt für erotische Phantasien. Statt vom österlichen Leben kündigt sie als Sünderin nun vom Tod⁵³:

> Georges de La Tour, *Magdalenas Nachtwache*, Mitte 17. Jh.

Als Attribut ist daher auch stets der Totenschädel zu finden.⁵⁴

Die erotische Komponente verselbständigt sich dabei immer mehr, die Darstellungen verlassen auch die Kirchen und wandern in den privaten, höfischen und bürgerlichen Bereich⁵⁵ – und man hat den Eindruck, dass das Magdalenen-Thema nur noch als Vorwand für sexuelle Phantasien dient:

> Jules Joseph Lefebvre (1836-1911), *Maria Magdalena in der Höhle*, 1876

Von solcherart Darstellungen ist der Weg sicher nicht allzu weit zu neuzeitlichen Love-Stories zwischen Jesus und Maria Magdalena. Aber gerade solche Vorstellungen, so unerhört sie sich auch für traditionell christliche Ohren anhören, basieren ja auf äußerst konventionellen Geschlechterkonstruktionen und werden der Jüngerin und Apostolin gerade nicht gerecht, sondern erweisen sich vielfach als Produkte patriarchaler Ideologie.⁵⁶

zu c) Die Neuakzentuierung des Apostolats der Maria von Magdala im Mittelalter.

Ab dem 11./12. Jahrhundert begegnet der Titel *apostola apostolorum* als fester Teil der Charakterisierung Maria Magdalenas in der lateinischen Literatur. Wegweisend war hier sicher Petrus Abaelardus (1079-1142), der mit diesem Titel frühere Aussagen zu ihrer apostolischen Zeugenschaft prägnant zusammenfasst.

So sagt er in seinem *Sermo in die Paschae*:

»Apostolin der Apostel aber ist sie genannt worden, das heißt Gesandte der Gesandten: weil der Herr sie als Erste zu den Aposteln sandte, damit sie ihnen die Freude der Auferstehung verkünde.« (485b)

Und während andere Theologen der Zeit die Verkündigung der Osterzeuginnen oft mit Hinweis auf das Redeverbot aus 1 Kor 14,33 herunterspielen, untermauert er die Bedeutung Maria Magdalenas unter Rückgriff auf den Tauftext in Gal 3,28.⁵⁷

Im Hochmittelalter findet sich der Titel recht häufig – obgleich meist auch die Identifizierung mit der Sünderin vollzogen wird.

Interessant ist die Bedeutung Maria Magdalenas für viele der zu dieser Zeit entstehenden religiösen Erneuerungsbewegungen; denn um diese Zeit entstehen eine Reihe emanzipatorischer Laienbewegungen, oder es werden neue Orden gegründet, in denen sich das innerkirchliche Reformbedürfnis Raum schafft. Maria von Magdala wird in diesem Kontext zur Symbolfigur alternativer Religiosität, die sich an den biblischen Ursprüngen orientiert.

Gleichzeitig ist sie, wie wir gesehen haben, als sich bekehrende Sünderin auch Sinnbild innerkirchlicher Reform, die von verschiedenen Orden getragen wird. Allerdings liegt hier auch der Schlüssel zu ihrer Kontrolle, um das aufgebrochene Protestpotenzial in orthodoxe Bahnen zu lenken. Zum Beispiel wird die Predigt durch Frauen, die z. B. bei den WaldenserInnen

⁵³ So Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (2007), 640.

⁵⁴ Nimmt sie – auch wenn man die Bücher, die vor ihr auf dem Tisch liegen, in Betracht zieht – damit Motive des Hieronymus auf?

⁵⁵ Vgl. Schimpf, *Profanierung einer Heiligen* (2007).

⁵⁶ Vgl. Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (2007), 646; Heininger, *Lieblingsjüngerin*: WUB 45 (3/2007).

⁵⁷ Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (2007), 624.

gepflegt wird, von der hierarchischen Kirche nicht geduldet – es bleibt der Weg in die Klöster oder in die verketzerten Gruppierungen.⁵⁸

Der Aspekt der Apostolin spielt aber eine große Rolle im südfranzösischen Legendenkranz (ab 1200): An die Erzählung von der meist ins Wunderbare gesteigerten Meerfahrt Maria Magdalenas und ihrer Geschwister Marta und Lazarus schließt sich die Missionierung der Provence an, bei der Maria von Magdala sich als wortmächtige und überzeugende Predigerin hervortut.⁵⁹

> *Magdalena predigt vor der Fürstenfamilie in Marseille, Schule von Aragon, Salamanca, spätes 15. Jh.*

Es sind sicher solche Aspekte, an die die Frauenbewegung und feministische Exegese des 20. Jh. besser anknüpfen konnten, stehen hier doch zweifelsohne die emanzipatorischen Aspekte der Apostolin im Vordergrund.⁶⁰

Zwischenreflexion 6

Wie die Textentstehung, so geschieht auch die Textrezeption nicht im »luftleeren Raum«, sondern sie ist geprägt von den jeweiligen Kontexten mit ihren Interessen und Herrschaftsstrukturen.

So bilanziert Andrea Taschl-Erber am Schluss ihrer umfangreichen Dissertation sicher zu Recht: »Dass das Bild der prophetischen Apostolin schließlich durch das der reuigen Sünderin verdrängt wurde, geschah nicht einfach aufgrund harmloser, zufälliger Verwechslungen, sondern hat wesentlich mit Genderkonstruktionen patriarchaler Gesellschaftsformen zu tun.«⁶¹

6. Maria aus Magdala als Patronin der Bibelpastoral

Was bedeutet es nun also, wenn wir Maria von Magdala – auf dem Hintergrund dieser vielfältigen Magdalena-Traditionen – zur Patronin der Bibelpastoral erklären?

Reinhold Zwick hat in seinem Beitrag zum Magdalena-Heft der Zeitschrift »Welt und Umwelt der Bibel« Maria von Magdala als eine »Figur des kulturellen Gedächtnisses« bezeichnet.⁶² Nach Jan Assmann umfasst dieses kulturelle Gedächtnis wie ein großer Speicher auch »das Uralte, Abgelegene, Ausgelagerte«. Darunter ist auch etliches »Nichtinstrumentalisierbare, Häretische, Subversive, Abgespaltene.«⁶³ Das ist interessant. Denn wenn wir Maria von Magdala aus diesem Speicher herausnehmen, kommen wir mit einem immensen Schatz an Erinnerungsspuren in Berührung.

Diese Erinnerungsspuren können einerseits Aufschluss geben über jeweilige theologische oder kulturelle Konzepte, über Menschenbilder oder auch Einstellungen zu Geschlechterrollen und zur Sexualität und über dergleichen mehr. Andererseits könnten einige dieser Erinnerungsfragmente Energien entfalten, die etablierte Vorstellungsmuster durchbrechen und bedeutungsproduktiv sind.⁶⁴ Das macht sie für den Umgang mit der Bibel interessant:

⁵⁸ Vgl. Taschl-Erber, Maria von Magdala (2007), 626.

⁵⁹ Vgl. Taschl-Erber, Maria von Magdala (2007), 627f.

⁶⁰ Erst die Kalenderreform von 1969 sprach Maria Magdalena von der Unterstellung ihrer Sündhaftigkeit frei. 1978 wurden die Beinamen *magna peccatrix* und *poenitens* aus dem Römischen Brevier gestrichen (De Boer, Gospel, 4). Dennoch blieb der Mythos der Prostituierten fest im kulturellen Gedächtnis der abendländischen Christenheit verankert – wenngleich im Zuge der Frauenbewegung und feministischer Theologie zunehmend auch die emanzipatorische Seite der Erinnerung, nämlich die an die Apostolin, neu belebt wurde, vgl. Taschl-Erber, Maria von Magdala (2007), 646.

⁶¹ Taschl-Erber, Maria von Magdala (2007), 641 = Dies.: WUB 48 (2/2008), 37.

⁶² Zwick, Figur des kulturellen Gedächtnisses: WUB 48 (2/2008), 49-53.

⁶³ Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis (2000), 41.

⁶⁴ Vgl. Zwick, Figur des kulturellen Gedächtnissen: WUB 48 (2/2008), 53.

a) In methodisch-hermeneutischer Hinsicht: Denn die Geschichte dieser Figur mahnt eine Lektüre an, die die Kontextualität von Texten und ihren Rezeptionen berücksichtigt, d.h. sowohl im Blick auf die Entstehungskontexte der Texte, als auch im Blick auf die Kontexte der Lektüren. So trüge mein Referat gewiss ein anderes Gesicht, wenn die Situation von Frauen in der römisch-katholischen Kirche eine andere wäre.

Dies erfordert eine kritische Hermeneutik, die die Perspektivität der Texte wie ihrer Lektüren erkennt, Machtinteressen und Vereinnahmungen sichtbar macht und Optionen formuliert, die sich aus dem ableiten, wofür Maria von Magdala inhaltlich steht. Das macht sie in zweiter Hinsicht interessant:

b) In inhaltlicher Hinsicht: Denn Maria von Magdala steht für die demokratischen – radikal-demokratischen – Traditionen der Jesusbewegung, und damit (auch) für gemeinsames Lernen, gemeinsames Suchen und Streiten, gemeinsames Entwickeln von Ideen und Visionen und gemeinsames Handeln.

Maria von Magdala steht aber auch an den brüchigen und gefährdeten Stellen der Jesusüberlieferung: an Karfreitag und Ostern. Und so geht es um nichts weniger als darum, die Brüchigkeit wie auch die Tiefen des Glaubens miteinander auszuloten und seine Tragfähigkeit für das eigene Leben und das Leben der Welt gemeinsam zu erproben. An dieser Stelle ist an die existenzielle Verankerung des Bibellesens zu erinnern, für das auf diesem Kongress bereits eindrücklich optiert worden ist.

Wenn wir die Geschichte der Magdalena-Rezeption vor allem in den nachneutestamentlichen Evangelien ansehen, dann steht Maria von Magdala gegenüber einer sich etablierenden Mainstream-Kirche und -Theologie für das »andere«: für andere Ideen, für Alternativentwürfe, für das Widerständige. Sie steht auch für das an den Rand Gedrängte – aber gerade der Blick vom Rand eignet sich hervorragend dazu, eine andere als die dominierende Perspektive einzunehmen und neue, überraschende und weiter führende Ideen zu entwickeln.

Detlef Hecking formulierte in seinem Interview in der neuen Ausgabe des »Aufbruch« prägnant: »Die Bibel macht sie zu aufsässigen Bürgern«.⁶⁵ Ich würde sagen: Nicht in jedem Fall! Man kann mit der Bibel in der Hand auch sehr machtkonform agieren. Aber wenn wir die Bibel unter der Perspektive lesen, wofür Maria von Magdala nach alledem, was ich in diesem Vortrag zu zeigen versucht habe, steht, dann wird sie uns zu solchen aufsässigen BürgerInnen machen. Dann aber kommt die Gefährlichkeit des Bibellesens ins Spiel, von der im Laufe dieses Kongresses ebenfalls schon die Rede war.

Um dies erfahrbar zu machen, könnte sich das Schweizerische Katholische Bibelwerk vielleicht zu einer Aktion zum Gedenktag der Maria von Magdala am 22. Juli entschließen!

Auf jeden Fall aber werden diese Dimensionen im Laufe dieses Kongresses in den nun folgenden Workshops gemeinsam erprobt werden.

Sabine Bieberstein
Professur für Neues Testament und Biblisch Didaktik
an der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit
der KU Eichstätt-Ingolstadt

Zitierte und weitere (neuere) Literatur zu Maria von Magdala (Auswahl):

⁶⁵ Aufbruch 23 (Nr. 175), 2. September 2010, 42-43.

- Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.
- Assmann, Jan, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2000.
- Bibel und Kirche 55 (4/2000): Maria Magdalena
- Bieberstein, Sabine, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium (NTOA 38), Freiburg Schweiz / Göttingen 1998.
- Bieberstein, Sabine, Verbundenheit in Selbstbestimmung. Frauenfreundschaften im Lukasevangelium, in: Hedwig Lamberty-Zielinski (Hg.), FrauenFreundschaft (FrauenBibelArbeit 14), Stuttgart / Düsseldorf 2005, 48-55.
- Bieberstein, Sabine, Engagierte Frauen im Lukasevangelium, in: Adelheid M. von Hauff (Hg.), Frauen gestalten Diakonie, Band 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus, Stuttgart 2007, 93-110.
- Bieberstein, Sabine, Die Frau rede in der Gemeinde, in: Bibel und Kirche 65 (4/2010; im Druck).
- de Boer, Esther, Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved, in: Lectio difficilior 1/2000 (www.lectio.unibe.ch).
- de Boer, Esther, The Gospel of Mary. Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene, in: JSNT Suppl. Series 260, London u.a. 2004.
- Brock, Ann Graham, Mary Magdalene, the First Apostle. The Struggle for Authority (Harvard Theological Studies 51), Cambridge, Mass. 2003.
- Burrichter, Rita, Erkenntnis und Hingabe. Maria Magdalena in der bildenden Kunst, in: Bibel und Kirche 55 (2000), 178-186.
- Cebulj, Christian, Aus dem Schatten des »Fischturms« in die Nachfolge des Menschenfischers. Archäologische Notizen zur Heimatstadt der Maria Magdalena, in: Welt und Umwelt der Bibel 48 (2/2008), 10-15.
- d'Angelo, Mary Rose, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature: The Case of Mary Magdalene, in: Ross S. Kreamer / Mary Rose d'Angelo, Women & Christian Origins, New York / Oxford 1999, 105-128.
- Delenda, Odile, Schöne und reuige Büsserin. Bilder einer Frau im 17. Jahrhundert, in: Welt und Umwelt der Bibel 48 (2/2008), 43-47.
- Gössmann, Elisabeth, Maria Magdalena als Typus der Kirche. Zur Aktualität mittelalterlicher Reflexion, in: Dietmar Bader (Hg.), Maria Magdalena – zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung, Freiburg / München / Zürich 1990, 51-71.
- Hartenstein, Judith, Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 146), Berlin 2000.
- Hartenstein, Judith, Maria Magdalena in apokryphen Evangelien, in: Bibel und Kirche 55 (2000), 188-191.
- Hartenstein, Judith, Eugnostos (NHC III,3; V,1) und die Weisheit Jesu Christi (NHC III,4; BG 3), in: Hans-Martin Schenke (Hg.), Nag Hammadi Deutsch, Bd. 1 (Koptisch-gnostische Schriften 2; die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte NF 8), Berlin 2001, 323-379.

- Hartenstein, Judith, Das Evangelium nach Maria, in: Hans-Martin Schenke (Hg.), Nag Hammadi Deutsch, Bd 2 (Koptisch-gnostische Schriften 3; die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte NF 12), Berlin 2003, 833-844.
- Hartenstein, Judith, »Was euch verborgen ist, werde ich euch verkündigen«. Das Evangelium nach Maria (von Magdala), in: *Bibel und Kirche* 60 (2005), 96-101.
- Hartenstein, Judith, Mary Magdalene the Apostle. A Re-interpretation of Literary Traditions, in: *Lectio difficilior* 1/2007 (www.lectio.unibe.ch).
- Hartenstein, Judith, Charakterisierung im Dialog. Die Darstellung von Maria Magdalena, Petrus, Thomas und der Mutter Jesu im Kontext anderer frühchristlicher Traditionen (NTOA 64), Göttingen 2007.
- Haskins, Susan, Mary Magdalene. Myth and Metaphor, London 1993.
- Hearon, Holly E., The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in Early Christian Communities, Collegeville (Minnesota) 2004.
- Heininger, Bernhard, Von der Lieblingsjüngerin zur Geliebten Jesu? Maria Magdalena in der apokryphen Literatur des frühen Christentums, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 45 (3/2007), 49-52.
- Hösli Gubler, Sabina, Sünderin und Heilige. Geschichtliche Entwicklungen, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 48 (2/2008), 38-41.
- Imbach, Josef, Der Heiligen Schein. Heiligenverehrung zwischen Frömmigkeit und Folklore, Würzburg 1999.
- Ingenhoff-Danhäuser, Monika, Maria Magdalena. Heilige und Sünderin der italienischen Renaissance. Studien zur Ikonographie der Heiligen von Leonardo bis Tizian, Tübingen 1984.
- Jensen, Anne, Maria von Magdala – Traditionen der frühen Christenheit, in: Dietmar Bader (Hg.), Maria Magdalena – zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung, Freiburg / München / Zürich 1990, 33-50.
- Jensen, Anne, Maria von Magdala in den frühkirchlichen und ostkirchlichen Traditionen, in: *Bibel und Kirche* 55 (2000), 192-194.
- Kartzow, Marianne Bjelland, Resurrection as Gossip. Representations of Women in Resurrection Stories of the Gospels, in: *lectio difficilior* 1/2010 (www.lectio.unibe.ch)
- King, Karen L., The Gospel of Mary of Magdala. Jesus and the First Woman Apostle, Santa Rosa (California) 2003.
- Koivunen, Hannele, The Woman who Understood Completely. A Semiotic Analysis of the Mary Magdalene Myth in the Gospel of Mary (Acta Semiotica Fennica 3), Helsinki 1994.
- Klauck, Hans-Josef, Vom Reden und Schweigen der Frauen in der Urkirche, in: Ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 232-245.
- Die Legenda aurea des Jacobus von Voragine, aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz, Heidelberg¹⁰ 1984.
- Lührmann, Dieter, Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen (NT.S 112), Leiden 2004.
- Maisch, Ingrid, Maria Magdalena zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte, Freiburg u.a. 1996.
- Marjanen, Antti, The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents (Nag Hammadi and Manichaean Studies 40), Leiden u.a. 1996.

- Melzer-Keller, Helga, Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Evangelien (HBS 14), Freiburg u.a. 1997.
- Methuen, Charlotte, Die Autorität von Frauen in der alten Kirche am Beispiel der Witwen in der syrischen Didascalia, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz u.a. (Hg.), Frauen Gestalten Kirche. Im Spannungsfeld zwischen Religion und Geschlecht, Hannover 1998, 9-32.
- Mohri, Erika, Maria Magdalena. Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts (Marburger Theologische Studien 63), Marburg 2000.
- Nicklas, Tobias, »... und er küsste sie oft auf den Mund«. Vom Verhältnis Jesu zu Maria von Magdala, in: Welt und Umwelt der Bibel 48 (2/2008), 29-31.
- Parrott, Douglas M., Nag Hammadi Codices III,3-4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ (The Coptic Gnostic Library; Nag Hammadi Studies 27), Leiden u.a. 1991.
- Petersen, Silke, »Zerstört die Werke der Weiblichkeit!« Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften (Nag Hammadi and Manichaean Studies 48), Leiden u.a. 1999.
- Petersen, Silke / Bethge, Hans-Gebhard, Der Dialog des Erlösers (NHC III,5), in: Hans-Martin Schenke (Hg.), Nag Hammadi Deutsch, Bd. 1 (Koptisch-gnostische Schriften 2; die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte NF 8), Berlin 2001, 381-397.
- Ricci, Carla, Mary Magdalene and Many Others. Women who Followed Jesus, Minneapolis 1994.
- Ricci, Carla, Mary Magdalene, the Woman of Light, in: Sabine Bieberstein u.a. (Hg.), Becoming Living Communities (Journal of the ESWTR 16), Leuven 2008, 117-136.
- Ruschmann, Susanne, Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin (NTA NF 40), Münster 2002.
- Ruschmann, Susanne, Geheilte, Jüngerin, Osterzeugin. Die biblische Überlieferung, in: Welt und Umwelt der Bibel 48 (2/2008), 21-27.
- Schaberg, Jane, The Resurrection of Mary Magdalene. Legends, Apocrypha and the Christian Testament, New York u.a. 2002.
- Schaberg, Jane, Magdalene Christianity, in: Jane Schaberg / Alice Bach / Esther Fuchs (Hg.), On the Cutting Edge. The Study of Women in Biblical Worlds. Essays in Honour of Elisabeth Schüssler Fiorenza, New York 2003, 193-220.
- Schaberg, Jane / Johnson-DeBeaufre, M., Mary Magdalene understood, New York 2006.
- Schenke, Hans-Martin (Hg.), Nag Hammadi Deutsch, Bd. 1 (Koptisch-gnostische Schriften 2; die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte NF 8), Berlin 2001.
- Schenke, Hans-Martin (Hg.), Nag Hammadi Deutsch, Bd. 2 (Koptisch-gnostische Schriften 3; die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte NF 12), Berlin 2003.
- Schenke, Hans-Martin (Hg.), Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II,3; Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 143), Berlin 2007.
- Schimpf, Simone, Profanierung einer Heiligen. Maria Magdalena in der französischen Kunst des 19. Jahrhunderts, Berlin 2007.
- Schmid, Renate, Maria Magdalena in gnostischen Schriften, München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen 1990.
- Schneiders, Sandra M., John 20,11-18. The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading, in: Fernando F. Segovia (Hg.), »What is John?«

- Readers and Readings of the Fourth Gospel (SBL Symposium Series 3), Atlanta, GA 1996, 155-168.
- Schottroff, Luise, Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu, in: Dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 134-159.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg Schweiz 1988 (engl. 1984).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988 (engl. 1983).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation, Stuttgart 2005 (engl. 2001).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Gerecht ist das Wort der Weisheit. Historisch-politische Kontexte feministischer Bibelinterpretation, Luzern 2008 (engl. 1998).
- Sölle, Dorothee / Schottroff, Luise, Jesus von Nazaret (dtv Portrait), München 2000.
- Standhartinger, Angela, Frauen im Urchristentum, in: Kirche und Israel 1/2000, 16-25.
- Standhartinger, Angela, Geschlechterperspektiven auf die Jesusbewegung, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 56 (4/2004), 308-318.
- Synek, Eva Maria, Heilige Frauen in der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens (ÖC 43), Würzburg 1994.
- Taschl-Erber, Andrea, Maria von Magdala – Erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture (HBS 51), Freiburg u.a. 2007.
- Taschl-Erber, Andrea, Eine Frau mit Autorität. Die Apostolin Maria Magdalena, in: Welt und Umwelt der Bibel 48 (2/2008), 33-37.
- Welt und Umwelt der Bibel 48 (2/2008): Maria Magdalena
- Wenning, Robert, Magdala, in: Bibel und Kirche 55 (2003), 208-211.
- Wire, Antoinette Clark, Rising Voices. The Resurrection Witness of New Testament Non-Writers, in: Jane Schaberg / Alice Bach / Esther Fuchs (Hg.), On the Cutting Edge. The Study of Women in Biblical Worlds. Essays in Honour of Elisabeth Schüssler Fiorenza, New York 2003, 221-229.
- Zänker, Jürgen, Crucifixae. Frauen am Kreuz, Berlin 1998.
- Zangenberg, Jürgen, Magdala – reich an Fisch und reich durch Fisch, in: Fassbeck, Gabriele / Fortner, Sandra / Rottloff, Andrea / Zangenberg, Jürgen (Hg.), Leben am See Genesareth. Kulturgeschichtliche Entdeckungen in einer biblischen Region, Zabern 2003, 93-98.
- Ziegler, Daniela Maria, Frauen um Jesus. Versuch einer historischen Betrachtung, in: Welt und Umwelt der Bibel 48 (2/2008), 17-19.
- Zwick, Reinhold, Figur des kulturellen Gedächtnisses. Zu einigen jüngeren Facetten der Erinnerung und Neubeschreibung, in: Welt und Umwelt der Bibel 48 (2/2008), 49-53.