

Maria Magdalena: Jüngerin und Apostelin oder Sünderin und Hure? Bilder einer neutestamentlichen Frauenfigur im Wandel

Maria Magdalena gehört zweifellos zu den bekannteren Figuren des Neuen Testaments. Das liegt gewiss nicht nur daran, dass sie als Person aus dem Umkreis Jesu neben Simon Petrus und anderen Nachfolgerinnen und Nachfolgern Jesu auch historisch zu greifen ist. Vielmehr dürfte ihre Bekanntheit vor allem in der nachneutestamentlichen Rezeption begründet liegen, die sie einerseits als führende und vorbildliche Jüngerin und Apostelin stilisierte, sie andererseits aber auch als *femme fatale*, Hure, Ehebrecherin, gefallene und bekehrte Sünderin und Büßerin zeichnete und sie – vor allem in literarischen und cineastischen Produktionen des 20. Jahrhunderts – sogar zur Geliebten und Partnerin Jesu machte. Offenbar eignete sich diese Figur in besonderer Weise als Projektionsfläche für verschiedenste Frauenbilder, die in unterschiedlichen Zeiten und Kontexten höchst unterschiedlichen Interessen dienten. Diesen Wandlungen soll im Folgenden nachgegangen werden.

1 Maria aus Magdala in der biblischen Überlieferung

1.1 Maria – die aus Magdala: historische Spuren

Es dürfte mittlerweile als ein Konsens der neutestamentlichen Exegese gelten: Der Jesusbewegung schlossen sich nicht nur männliche Jünger an, sondern von Anfang an gehörten auch Frauen als Nachfolgerinnen und Jüngerinnen dazu.¹ Unter ihnen ragt Maria Magdalena in besonderer Weise heraus. Sie gehört zu denjenigen Figuren aus der Nachfolgegemeinschaft Jesu, die am Konkretesten auch als historische Personen festzumachen sind. 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“, die „Magdalenerin“, genannt. Damit wird sie über ihren Herkunftsort Magdala am See Gennesaret näher bestimmt, der zur Zeit Jesu ein blühendes und relativ wohlhabendes Fischerstädtchen mit einer jüdischen Bevölkerung war.²

¹ Vgl. exemplarisch Melzer-Keller, 1997; Bieberstein, 2010.

² Vgl. Wenning, 2003; Zangenberg, 2003; Cebulj, 2008.

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 liegt auf der Hand, dass ein solcher Beinamen nur außerhalb dieses Ortes sinnvoll ist. Daraus kann geschlossen werden, dass Maria ihren Herkunftsort verlassen hat. 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 nicht mehr zu eruieren. Ebenso wenig lässt sich über die vorherigen Lebensumstände und den Sozialstatus dieser Frau herausfinden. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass die Jesusbewegung vor allem eine Bewegung relativ und absolut Armer war.³ Hier fanden sich Menschen zusammen, die angesichts des immer größer werdenden wirtschaftlichen Drucks im Galiläa des frühen ersten Jahrhunderts und der damit verbundenen Perspektivlosigkeit durch diesen Schritt in die Jesusbewegung ihr Leben in die eigene Hand nahmen und Perspektiven gewannen. Auch Maria aus Magdala dürfte nicht der Schicht der herrschenden Eliten, sondern eher diesem Milieu der relativ und absolut Armen zuzuordnen sein.⁴ Ebenso wie die meisten anderen Anhängerinnen und Anhänger Jesu entstammte sie der jüdischen Bevölkerung Galiläas, die unter der römischen bzw. herodianischen Herrschaft und den damit verbundenen Abgabenlasten und politischen Repressionen Wege und Räume des Lebens und Überlebens suchten.

1.2 Maria aus Magdala – die Jüngerin: die Zeugnisse der synoptischen Evangelien

In der neutestamentlichen Überlieferung wird Maria aus Magdala in allen vier Evangelien namentlich genannt.⁵ Außer in Joh 20,1-18⁶ werden ihr stets andere namentlich genannte Frauen an die Seite gestellt. Dabei steht sie – wiederum mit der Ausnahme Joh 19,25 – stets an erster Stelle. Der literarische Kontext, in dem alle vier Evangelien diese Frau erwähnen, ist auf besondere Weise profiliert: In allen vier Evangelien handelt es sich um die Traditionen der Kreuzigung und der Auferstehung Jesu, die jeweils den Schluss der Werke bilden. Nur Lukas nennt Maria aus Magdala gemeinsam mit zwei weiteren Frauen auch an früherer

³ Vgl. bes. Stegemann/Stegemann, 1995.

⁴ Cebulj, 2008, 15 hält Maria aus Magdala zwar für wirtschaftlich unabhängig und „vielleicht sogar vermögend“, doch ist eine solche sozialgeschichtliche Einordnung höchst spekulativ.

⁵ Zum Folgenden vgl. bes. Melzer-Keller, 1997; Bieberstein, 1998; Taschl-Erber, 2007; Ruschmann, 2008; Petersen, 2011.

⁶ Sämtliche Bibelstellen sind den beiden im Literaturverzeichnis angegebenen Bibelausgaben entnommen.

Stelle, nämlich in einem Summarium, das bereits in der Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu angesiedelt ist (Lk 8,1-3).

a) Maria aus Magdala im Markusevangelium

Das älteste der kanonisierten Evangelien, das Markusevangelium, erwähnt Maria aus Magdala unmittelbar nach der erschütternden Erzählung über den Tod Jesu gemeinsam mit weiteren Frauen, 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 (Mk 15,40f). Das Verb „nachfolgen“ (*akolouthēin*) ist der *terminus technicus* für die Jüngernachfolge, und auch das Verb „dienen“ (*diakonein*) ist im Markusevangelium ein Nachfolgebegriff (vgl. Mk 9,35; 10,42-45). Maria aus Magdala wird damit gemeinsam mit den anderen Frauen als Jüngerin Jesu qualifiziert, die den Weg von Galiläa nach Jerusalem, den das Markusevangelium als den Weg Jesu zeichnet, mitgegangen ist und nun bei dem furchtbaren Geschehen der Kreuzigung ausharrt. Die Frauen tun dies im Unterschied zu den männlichen Jüngern, die bei der Verhaftung Jesu geflohen waren (Mk 14,50-52).

Im weiteren Erzählverlauf nach der Kreuzigung wird gesagt, dass Maria aus Magdala gemeinsam mit einer der anderen Frauen, nämlich der „anderen Maria“, das Begräbnis Jesu beobachtete (Mk 15,47). Nach dem Sabbat machen sie sich gemeinsam mit Salome auf, um den Leichnam Jesu zu salben und entdecken dabei das leere Grab, welches von dem dort sitzenden Gottesboten so interpretiert wird, dass Jesus von Gott auferweckt worden sei (Mk 16,1-8). Die Frauen bekommen den Auftrag, dies den anderen und insbesondere dem Petrus zu verkünden; doch führen sie dies nach Markus nicht aus, sondern das Evangelium endet offen. Es hält damit einerseits die Ungeheuerlichkeit der Botschaft und die dieser Ungeheuerlichkeit angemessene Sprachlosigkeit aus. Andererseits involviert der Text 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 – stellen nach diesem Erzählkonzept des Markusevangeliums eine Kontinuität her, die das Leben und Wirken Jesu und seinen Weg von Galiläa nach Jerusalem mit den Ereignissen seines gewaltsamen Todes am Kreuz, des Begräbnisses und der Auferweckung verbindet. Als Adressatinnen der Auferweckungsbotschaft, die diese Botschaft allerdings gerade *nicht* verkünden (Mk 16,8), sind sie gleichzeitig gebrochene Heldinnen, an denen deutlich gemacht wird, dass die Weitergabe der Botschaft von Anfang an gefährdet ist und das Engagement aller Leserinnen und Leser erfordert.

b) Maria aus Magdala im Matthäusevangelium

Das Matthäusevangelium übernimmt die von der markinischen Erzählung vorgegebenen Stationen, ergänzt diese jedoch. Nach seiner Erzählversion verbleiben die Frauen – bei Matthäus sind es Maria von Magdala und eine zweite Maria – nicht in jenem abgrundtiefen Schrecken, wie es im Markusevangelium dargestellt wird, sondern sie machen sich auf, die Botschaft tatsächlich zu verkünden. Unterwegs erscheint ihnen der Auferstandene selbst und gibt ihnen nochmals die gleiche Botschaft mit auf den Weg, wie sie die Frauen bereits vom Engel am Grab erhalten hatten (Mt 28,9-10). Damit erhalten sie zwar keine neue und spezielle Offenbarung durch den Auferstandenen selbst, doch sind die beiden Frauen nach diesem Erzählkonzept immerhin die ersten Adressatinnen einer Erscheinung des Auferstandenen.

Allerdings wird dieses Motiv bei Matthäus nicht weiter ausgestaltet. Die Botschaft, die die Frauen hören, ist zwar unerhört und entspricht dem Zentrum des christlichen Glaubensbekenntnisses. Doch der Auftrag der Frauen bezieht sich auf das einmalige Ausrichten der Botschaft. Und selbst diese Verkündigung wird nicht explizit erzählt, sondern wird lediglich implizit vorausgesetzt beim Schluss-Höhepunkt des Evangeliums, der Erscheinung des Auferstandenen vor der Elfergruppe in Galiläa (Mt 28,16-20); denn dass die Gruppe nach Galiläa gehen sollte, können die Elf nach dem Erzählkonzept des Matthäusevangeliums nur von den Frauen wissen. Bei der Erscheinung selbst, die mit einer umfassenden Beauftragung und Aussendung verbunden ist, sind die Frauen allerdings nicht mehr präsent, sondern sie findet vor der verbliebenen Elfergruppe statt. Maria von Magdala und die andere Maria sind aus dem erzählerischen Blickfeld geraten.

Damit haben Maria aus Magdala und die andere Maria nach dem Matthäusevangelium einerseits eine wichtige Funktion an einem neuralgischen Punkt der Jesusgeschichte. In diesem Erzählkonzept ist die bedeutende Tradition der Ersterscheinung des Auferstandenen vor den Frauen und speziell vor Maria aus Magdala erkennbar. Andererseits wird keine der Frauen von Matthäus deswegen mit irgendeiner besonderen Autorität ausgestattet.⁷

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 gesagt 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 aus Magdala – während der Zeit in Galiläa dabei waren und zum engsten Kreis um Jesus gehörten; denn diese Botschaft geht davon aus, dass die Frauen

⁷ Vgl. zu diesem Aspekt bes. Hartenstein, 2007.

die Leidensankündigungen gehört haben. Tatsächlich wird in Lk 24,8 bestätigt, dass sich die Frauen erinnern. Über die Erinnerung der Frauen wird den Leserinnen und Lesern also der Sinn dieses Geschehens erschlossen.⁸

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). Eine solche Erzählweise, die die Auferstehungsbotschaft, die von den Frauen verkündet wurde, als „Weibergeschwätz“ abqualifiziert, kann nun mit einigem Recht kritisiert werden. Dem gegenüber haben neuere Zugänge versucht,⁹ das kreative Potenzial solcher „Klatschgeschichten“ nutzbar und genau darin die Stimmen von Frauen hörbar zu machen – als Stimmen, die im Laufe der Textüberlieferung an den Rand gedrängt wurden, die aber dennoch nicht völlig mundtot gemacht werden konnten.

Das Lukasevangelium erzählt die Frauen samt Maria Magdalena im Anschluss an diese Perikope aus der Erzählung hinaus und erwähnt sie auch in der Apostelgeschichte nur noch einmal kurz in einer zusammenfassenden Notiz über die Zusammensetzung der Jerusalemer Urgemeinde. Während der verbliebene Elferkreis namentlich aufgezählt wird, spricht der Text im Anschluss pauschal von „den Frauen“, die auch noch dabei gewesen seien, neben der Mutter und den Brüdern/Geschwistern Jesu (Apg 1,13-14).

Das Lukasevangelium ist allerdings das einzige Evangelium, das Maria aus Magdala 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:

Und es begab sich danach, dass er durch Städte und Dörfer zog und predigte und verkündigte das Evangelium vom Reich Gottes; und die Zwölf waren mit ihm, dazu einige Frauen, die er gesund gemacht hatte von bösen Geistern und Krankheiten, nämlich Maria, genannt Magdalena, von der sieben böse Geister ausgefahren waren, und Johanna, die Frau des Chuzas, eines Verwalters des Herodes, und Susanna und viele andere, die ihnen dienten mit ihrer Habe. (Lk 8,1-3)¹⁰

Indem die Frauen in Parallele zu den Zwölfen genannt werden, zeichnet sie der Text als zum engsten Jesuskreis und zur Gruppe der heimatlosen WanderprophetInnen gehörend. Mit Jesus verbunden sind die Frauen – und an erster Stelle unter ihnen wieder Maria, die Magdalenerin Genannte – über ihre Heilungen. Anders als bei Petrus werden über sie keine Berufungsgeschichten erzählt. Doch ist im Lukasevangelium auch die Berufung des Petrus mit Wundern verbunden; denn im Unterschied zum Markusevangelium wird die Heilung seiner Schwiegermutter vor seiner Berufung erzählt (Lk 4,38f), und

⁸ Vgl. ausführlich Bieberstein, 1998: 244-251.

⁹ Zum Beispiel Kartzow, 2010; Wire, 2003.

¹⁰ *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, 1984.

seine eigene Berufung ist mit dem wunderbaren Fischfang verbunden (Lk 5,1-11).

Nach Lk 8,2 hat Jesus aus Maria Magdalena sieben Dämonen ausgetrieben. Was sich dahinter verbirgt, wird im Text nicht expliziert. Dämonen werden in biblischer Redeweise als zerstörerische Mächte gedacht, die vollständig von einem Menschen Besitz ergreifen können, ihn schädigen und sogar vernichten können. Im Vorgriff auf die spätere Rezeptionsgeschichte des Motivs der Dämonenaustreibung aus Maria Magdalena gilt es hier festzuhalten, dass in biblischer Vorstellung Dämonen keine wie auch immer gearteten Sünden verkörpern. Wenn Dämonen weichen, ist dies für Jesus – und ebenso für das Lukasevangelium – ein Zeichen dafür, dass sich das von Jesus verkündete Reich Gottes unaufhaltsam ausbreitet und dass deshalb solche menschenfeindlichen Mächte wie Dämonen keinen Platz mehr haben (vgl. Lk 11,20). Maria von Magdala hat diese befreiende Erfahrung des Reiches Gottes also in ihrem eigenen Leben machen können – und sie wird, genauso wie die anderen geheilten Frauen, „in eine Gemeinschaft hinein geheilt“.¹¹

Zeigt Lk 8,2-3 Maria aus Magdala nun als eine mit Jesus umherziehende Jüngerin? Das Bild, das Lukas hier zeichnet, ist schillernd. Das Wort „Jüngerin“ (griech. *mathetria*) fehlt.¹² V. 3 lässt das Bild noch diffuser werden: „... und viele andere [Frauen¹³], die ihnen dienten aus ihrem Vermögen.“ Dieser Satzteil ließe sich grammatikalisch zunächst so verstehen, dass hier neben den zuvor namentlich genannten Frauen eine weitere Frauengruppe in den Blick kommt, die sich diese Aufgabe der Unterstützung zu eigen gemacht haben. Möglich ist aber auch eine Leseweise, die diesen Satzteil auf *alle* genannten Frauen bezieht.¹⁴ De facto wurde der Satzteil in der Auslegungsgeschichte immer auch auf Maria aus Magdala bezogen. Mit dieser Charakterisierung werden die Frauen und auch Maria aus Magdala 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.

Wohl in Folge dieses uneindeutigen Bildes spielen diese nachfolgenden Frauen weder in den lukanischen Überlegungen zum gerechten Umgang mit Besitz, noch in den lukanischen Diskussionen über die angemessene Jesusnachfolge eine Rolle, obgleich diese Frauen – auch nach lukanischer Vorstellung – Jesus in vorbildlicher Weise nachfolgen und in ebenso vorbildlicher Weise mit ihrem Besitz umgehen, indem sie ihn der Gemeinschaft zu Gute kommen lassen. Ein ähnliches Phänomen lässt sich in der Apostelgeschichte beobachten: Wenn es darum geht, einen Nachfolger für den aus dem

¹¹ Sölle/Schottroff, 2000: 42.

¹² Es kommt im Neuen Testament nur ein einziges Mal in Apg 9,36 für Tabita vor.

¹³ Im Griechischen ist die Wendung „viele andere“ feminin konstruiert, so dass hier eindeutig Frauen gemeint sind.

¹⁴ Zur syntaktischen Diskussion vgl. ausführlich Bieberstein, 1998: 35-38; Bieberstein, 2007: 95-97.

Zwölferkreis herausgefallenen Judas zu finden, kommen die Frauen 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)¹⁵

Diese Kriterien würde Maria aus Magdala nach der Darstellung des Lukasevangeliums zwar fast alle in herausragender Weise erfüllen; doch fehlt ihr ein einziges Merkmal: Sie ist kein Mann. So wird 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 aus 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. Wenn man außerdem erzähltechnisch ernst nimmt, dass es sich in Lk 8,1-3 um ein Summarium handelt und damit um einen Text, der zusammenfasst, was generell und wesentlich über Jesus zu sagen ist, muss man Maria aus Magdala in der Folge im gesamten Text mitlesen. Dennoch macht das Lukasevangelium Maria aus Magdala nicht zu einer Apostelin, sondern lässt sie alsbald wieder aus dem Blickfeld der Leserinnen und Leser verschwinden.¹⁶

1.3 Maria von Magdala – die Apostelin: Grundlegung im Johannesevangelium

Maria aus Magdala hat in späterer Zeit den Ehrentitel „Apostelin der Apostel“ erhalten. Wie der Durchgang durch die synoptischen Evangelien gezeigt hat, kann sich dieser Titel kaum von den synoptischen Evangelien ableiten. Er hat seine Grundlegung im vierten Evangelium, dem Johannesevangelium, das im Blick auf diese Figur ganz eigene Wege geht. Die erste Erwähnung der Magdalenerin ist im Erzählverlauf des Johannesevangeliums in der Kreuzigungsszene Joh 19,25-27 zu finden. Nach diesem Text steht sie gemeinsam mit der Mutter Jesu, deren Schwester und mit einer Maria, die als Frau des Klopas näher charakterisiert wird, beim Kreuz, und in dieser Szene wird Maria aus Magdala im Unterschied zu den Frauenlisten der synoptischen Evangelien nicht als erste, sondern als letzte der Frauen genannt.

¹⁵ Wo es nicht anders vermerkt ist, werden biblische Texte nach der *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, 1979 zitiert.

¹⁶ Auch Paulus erhält den Aposteltitel in der Apostelgeschichte mit Ausnahme von Apg 14,14 nicht; denn dieser ist nach lukanischer Vorstellung dem Zwölferkreis vorbehalten. Zu einer kritischen Hermeneutik, auf der die hier entwickelte Lektüre der biblischen Texten basiert, vgl. grundlegend die Arbeiten von Elisabeth Schüssler Fiorenza, 1988; 2005; 2008.

Noch berühmter geworden ist die Szene am Ostermorgen (Joh 20,1-2.11-18). Die Erzählung zeichnet Maria in einem Verstehensprozess, der schließlich zum Erkennen des Auferstandenen führt. Nachdem die trauernde Maria aus Magdala zunächst ganz dem Grab zugewendet erscheint (V. 11), wendet sie sich im Verlauf der Erzählung mehrmals um (V. 14.16), gewinnt jeweils neue Perspektiven und kommt so mit immer neuem „Sehen“ (V. 12.24) Schritt für Schritt zum Verstehen. Mit ihrer Anrede Jesu als „Rabbuni“ (V. 16) wird Magdalena schließlich als wahre Jüngerin und Beispiel österlichen Glaubens gezeichnet.¹⁷

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 (Joh 20,18).¹⁸ Es ist nach dem Erzählkonzept des Johannesevangeliums die erste geglückte Jesusbegegnung nach Ostern und damit ein Modell für die johanneische Gemeinde und alle Leserinnen und Leser. Im Johannesevangelium bildet die Erzählung ein wichtiges Scharnier am Übergang zur nachösterlichen Zeit.¹⁹

Wenn Maria aus Magdala in Joh 20,18 zur Jüngergruppe sagt: „*Ich habe den Herrn gesehen!*“, rückt sie dies in die Nähe dessen, wie Paulus sein eigenes Apostelsein qualifiziert und gegenüber Angriffen verteidigt. Er tut dies nämlich mit Hilfe seiner Christusvision:²⁰

„Bin ich nicht frei? Bin ich nicht ein Apostel? Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, gesehen?“ (1 Kor 9,1)

Damit legt das Johannesevangelium eine Spur zum Verständnis der Maria aus Magdala als Apostelin. Und wie aus solchen Visionen bei Paulus und anderen konkrete Beauftragungen folgen, so ist auch bei Maria aus Magdala ihre Christusvision mit einem Verkündigungsauftrag verbunden. Diesen führt sie sogleich gegenüber der gesamten Jüngergruppe aus.²¹ 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.“²²

¹⁷ Nicklas, 2008: 30.

¹⁸ Vgl. Taschl-Erber, 2008: 33.

¹⁹ Vgl. die Analysen von Ruschmann, 2002.

²⁰ Vgl. Standhartinger, 2004: 317, Anm. 48; Taschl-Erber, 2008: 35; Hartenstein, 2007. Vgl. auch 1 Kor 15,8-11; Gal 1,11-16.

²¹ Nach Taschl-Erber, 2008: 33 stehen diese Visionen in der Tradition prophetischer Berufungsvisionen. Als Beispiel führt sie Jes 6 an. Dieser Text sollte jedoch als Beauftragungs- und nicht als Berufungsvision interpretiert werden.

²² Taschl-Erber, 2008: 34.

Dennoch bleibt festzuhalten, dass das Johannesevangelium ein ungewöhnliches Bild dieser Frau zeichnet. Es 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 Apostelin zu interpretieren.

2 Die Verstärkung der apostolischen Autorität Maria Magdalenas im zweiten Jahrhundert

Ein schon früh einsetzender Strang der Rezeptionsgeschichte greift dieses apostolische Profil der Magdalenerin auf und verstärkt es sogar. Als ein erstes Zeugnis sei der sekundäre Markusschluss zu Beginn des zweiten Jahrhunderts genannt, 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)

Ganz in der Tendenz dieses Textes ist Maria allerdings – 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 aus Magdala für eine Reihe von christlichen Gemeinden oder Strömungen eine außerordentlich große Autorität besaß und dass sie sie (u. a.) als Apostelin betrachteten.

Als erstes sei die *Weisheit Jesu Christi* oder *Sophia Jesu Christi* (NHC III,4; BG 3) genannt, eine Schrift, die zu den gnostischen²³ Nag Hammadi-Schriften gehört und in der ersten Hälfte oder der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden ist.²⁴ Nach der Szenenanlage der Schrift erscheint der auferstandene 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). Der Text fügt in den Kreis derer, denen diese bedeutsame Erscheinung des Auferstandenen zuteil wird, Maria aus

²³ Hartenstein, 2001: 332.

²⁴ Vgl. Hartenstein, 2001: 328. Diese Datierung wird auch von Marjanan, 1996: 60 und Petersen, 1999: 46 vertreten.

Magdala explizit ein.²⁵ 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 nicht selten zu beobachtenden Tendenz steht, dass Frauens Traditionen im Laufe der Überlieferung verloren gehen oder unterdrückt werden.

Das *Evangelium der Maria* (BG 1) ist wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden.²⁶ Diese Schrift greift weniger auf Mt 28 als vielmehr auf die Traditionen aus Joh 20 zurück²⁷ und verstärkt diesbezüglich die Bedeutung Marias: Die Schrift betont, dass Maria aus Magdala den Auferstandenen gesehen und dass er ihr Lehren anvertraut habe, die sonst niemand gehört habe. Gegenüber der Jüngergruppe übernimmt Maria 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 Jünger-Innengruppe 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 jener 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.“

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 ...“

[...]

²⁵ Eine Gruppe von vier männlichen Jüngern mit Maria Magdalena wird als „heilige Apostel“ bezeichnet (Hartenstein, 2007: 3). Sie wird beauftragt zu lehren.

²⁶ Vgl. Hartenstein, 2003: 835; ebenso Nicklas, 2008: 30; Blatz, 1990: 315: „ziemlich sicher zweites Jahrhundert“. In die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts datieren King, 2003: 628 und de Boer, 2004: 19. Vielleicht in Syrien (oder Ägypten) entstanden.

²⁷ Hartenstein, 2007; Nicklas, 2008: 30.

(p. 17,7) 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.²⁸

Die Schrift lässt allerdings auch erkennen, 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 wird sie von Levi verteidigt, der diesbezüglich das letzte Wort behält. Die Schrift zeigt, dass es offenbar keinen allgemeinen Konsens über die Position Maria Magdalenas gab, doch verteidigt diese Schrift ihre Autorität und unterstreicht ihre Bedeutung als direkt von Jesus Beauftragte und als Lehrerin.²⁹

Ähnlich finden wir dies im „*Dialog des Erlösers*“,³⁰ 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 Zwölferkreis, der nach dieser Schrift keine ausschließlich männliche Gruppe ist, sondern aus acht Männern und vier Frauen besteht.³¹ Auch die Frauen gehören zu denjenigen, die auf den zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden. Während damit die *Pistis Sophia* die in den synoptischen Evangelien ausschließlich männliche Zwölfertgruppe in eine Gruppe aus Männern und Frauen

²⁸ Übersetzung: Hartenstein, 2003: 833-844, hier 842-844.

²⁹ Vgl. Hartenstein, 2007: 3.

³⁰ Vgl. Petersen/Bethge, 2001: 381-397. Sie datieren „nicht zu früh im zweiten Jahrhundert“ (gegen Koester und Pagels: Ende 1. Jh.) und lokalisieren die Schrift in Syrien, vgl. Petersen/Bethge, 2001: 382.

³¹ Mohri, 2000: 371; Petersen, 1999: 122.

umwandelt, führen andere gnostische Schriften wie die *Sophia Jesu Christi* und *2 Jeû* die Jüngerinnen *zusätzlich* zur männlichen Zwölfergruppe ein.³²

Neben der apostolischen Autorität erhält Maria aus Magdala in diesen und weiteren gnostischen Schriften noch zahlreiche andere Funktionen: Sie ist Jüngerin und Gesprächspartnerin Jesu, Partnerin und Gefährtin Jesu, Offenbarungsmittlerin und Lehrerin, und in der *Pistis Sophia* – wie bereits bemerkt – sogar ein 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) begegnet,³³ vor allem aber seit dem 11./12. Jahrhundert als Titel für Maria aus Magdala weitere Verbreitung fand.³⁴

Damit werden Motive, die in den kanonischen Evangelien (Mt, Joh) grundgelegt sind, von späteren Schriften aufgenommen und ausgebaut. Dies lässt darauf schließen, dass Maria aus Magdala für einige christliche Gruppierungen von größtem Interesse war. Ihre Begegnung mit dem Auferstandenen wurde als apostolische Beauftragung interpretiert, und ihren Lehren wurde größte Relevanz zugeschrieben.³⁵ Diese Gruppierungen machten ihre jeweiligen Ausprägungen des christlichen Glaubens an der Autoritätsfigur der Maria Magdalena fest.

3 Umstrittene Traditionen und Ansprüche

Daneben sind aber auch gegenläufige Tendenzen zu beobachten. So fehlt Maria aus Magdala in der Zeugenliste für die Erscheinungen des Auferstandenen bei Paulus in 1 Kor 15,5-8. Die Ersterscheinung des Auferstandenen wird hier Petrus zugeschrieben. Auch das Lukasevangelium schreibt Petrus die Ersterscheinung des Auferstandenen zu (Lk 24,34). Damit deutet sich bereits inner-

³² Petersen, 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.

³³ Taschl-Erber, 2007: 590-593; Dies., 2008: 37. Hippolyt von Rom überblendet in seinem Hoheliedkommentar das Bild der Braut aus dem Hohelied, die ihren Geliebten sucht und findet, mit den Frauen am Grab, die er mit Maria und Marta identifiziert. Gleichzeitig kombiniert er verschiedene Ostergeschichten miteinander.

³⁴ Taschl-Erber, 2007: 622-640 mit zahlreichen Belegen.

³⁵ Vgl. Hartenstein, 2007: 8f.

biblisch an, was später deutlicher ausgefaltet wird: ein regelrechtes Konkurrenzverhältnis zwischen Maria aus Magdala und Petrus.³⁶

So fordert Petrus Maria³⁷ am Ende des apokryph gewordenen Thomas-evangeliums auf, die Jüngergruppe zu verlassen. Darauf wird Maria von Jesus selbst verteidigt: Sie darf dazu gehören und Jüngerin sein, allerdings um den Preis ihrer „Weiblichkeit“:³⁸

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)³⁹

Auch die Diskussion um Marias Stellung im *Evangelium der Maria* (s.o.) deutet in diese Richtung. Hinter solchen Debatten stehen verschiedene frühchristliche 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 Thomas,⁴⁰ wieder andere auf Maria aus Magdala. Jane Schaberg spricht aus diesem Grunde sogar von einer *Magdalene Christianity*.⁴¹ Die meisten dieser Gruppierungen sind im Verlauf der Kirchengeschichte als Minderheiten gegenüber der sich auf Petrus berufenden „Großkirche“ ins Hintertreffen geraten.

Die Autorität und der Führungsanspruch dieser Identifikationsfiguren wurde zumeist aus einer prominenten Christuserscheinung abgeleitet.⁴² Allerdings stieß die Ersterscheinungstradition vor Maria aus Magdala in patriarchalen Kontexten auf erhebliche Widerstände, so dass sie besonders in apologetischen Zusammenhängen in Frage gestellt oder zurückgedrängt wurde, wie dies beispielsweise die Erwiderung des Origenes auf den Philosophen Celsus zeigt: „*Wer hat dies gesehen? Eine wahnsinnige Frau, wie ihr sagt ...*“ (Contra Celsum 2,55). Doch selbst dieser Streit um die Position Maria Magdalenas gibt – „gegen den Strich“

³⁶ Bereits das Johannesevangelium verlagert mit seiner Ostergeschichte vermutlich bewusst Autorität von Petrus auf Maria aus Magdala, vgl. Hartenstein, 2007: 135-136; Taschl-Erber, 2007: 643.

³⁷ Wobei es nach Nicklas, 2008: 30 unklar ist, ob hier tatsächlich Maria aus Magdala gemeint ist. Er liest diese Stelle anders als die meisten AuslegerInnen bereits unter dem Aspekt der Vermischung verschiedener Mariengestalten im zweiten Jahrhundert.

³⁸ Zur kritischen Diskussion des damit vertretenen Rollenmodells vgl. Petersen, 1999: Schlussrestümee; Taschl-Erber, 2007: 644.

³⁹ Übersetzung: Schröter/Bethge, 2001: 181.

⁴⁰ Vgl. Hartenstein, 2007.

⁴¹ Schaberg, 2003: 193-220.

⁴² Vgl. die namentliche Erwähnung von Petrus und Jakobus in 1 Kor 15: Taschl-Erber, 2008: 35. Keine Schrift referiert übrigens Einzelchristophanien vor Petrus und Maria von Magdala, vgl. Brock, 2003: 102.

gelesen – noch überdeutliche Hinweise auf ihre Autoritätsstellung in dieser Zeit. Es ist sicherlich kaum vorstellbar, dass in einem solchen Kontext eine Erstzeugenschaft ausgerechnet Maria Magdalenas *erfunden* worden wäre.

Die Figur der Maria aus Magdala erinnert damit auch an Traditionen, die im Laufe der Überlieferungsgeschichte verloren gegangen sind, darunter besonders Traditionen von Frauen und über Frauen. Frauen – und speziell Maria aus Magdala – gehörten nach Ostern zweifellos zu den Trägerinnen der Jesusbewegung und waren dadurch Trägerinnen von Traditionen, aus denen die Texte schöpfen, hinter denen wir gemeinhin männliche Autoren vermuten.⁴³ 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.⁴⁴

4 Die Vermischung verschiedener Frauenfiguren

Profilierte Maria-Magdalenatraditionen wurden allerdings noch auf eine weitere und ungleich folgenschwerere Weise verwischt: Ansatzweise schon ab dem zweiten Jahrhundert⁴⁵ und im Laufe der Zeit immer deutlicher ist 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 *Mari*enfiguren, vor allem mit Maria von Betanien, also jener Frau, die Jesus nach Joh 12 die Füße mit kostbarem Öl salbte, wodurch Maria aus Magdala gleichzeitig mit den Geschwistern der Maria aus Betanien, Marta und Lazarus, in Verbindung gebracht wurde. Vielleicht beflügelt von jener 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, über die in Lk 8,2, also unmittelbar im Anschluss an die Salbungsgeschichte, gesagt wird, dass Jesus aus ihr sieben Dämonen ausgetrieben habe, die wiederum mit den Sünden identifiziert wurden.

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

⁴³ Vgl. Standhartinger, 2000: 17.

⁴⁴ d'Angelo, 1999: bes. 120-125.

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.

⁴⁶ Taschl-Erber, 2007: 604-613; Dies., 2008: 37.

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. Ein solches Bild eignet sich in hervorragender Weise für weitergehende Projektionen verschiedenster Art: So fügt sich in dieses Bild relativ nahtlos die Ehebrecherin aus Joh 8,1-11 ein, von wo wiederum Rückschlüsse auf die Sünden der Sünderin aus Lk 7,36-50 gezogen wurden, die allerdings zumeist als Prostituierte galt. Damit war eine Traditionsakkumulation erreicht, die den Ausgangspunkt für höchst unterschiedliche weitere Ausgestaltungen in der späteren Rezeptionsgeschichte bildete.

5 Aspekte der späteren Magdalena-Rezeption im kirchlichen Westen

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 Im kirchlichen Westen hingegen wurde das Bild der Sünderin auf vielfache Weise ausgestaltet; und es eignete sich natürlich auf hervorragende Weise dazu, die Autorität der Magdalenenfigur in Frage zu stellen. Daneben sind jedoch auch in der westlichen Rezeption bemerkenswerte Aspekte einer bedeutenden Autoritätsfigur zu beobachten.⁵⁰ Allerdings können im Rahmen dieser kleinen Studie die vielfältigen weiteren Ausgestaltungen der Magdalenen Traditionen nicht mehr ausführlich nachskizziert werden, sondern es sei in dem folgenden kurzen Ausblick lediglich auf drei Aspekte der Magdalenenrezeption im Westen hingewiesen.⁵¹

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

⁴⁸ Imbach, 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, 2007: 611f; vgl. auch Hösli Gubler, 2008: 39.

⁴⁹ Zu den ostkirchlichen Traditionen vgl. Synek, 1994: 40-79; Jensen, 1990: 42-48; Jensen, 2000: 192-194; Taschl-Erber, 2007: 613 mit einem interessanten Belegtext; Dies., 2008: 37.

⁵⁰ Vgl. Taschl-Erber, 2008: 37.

⁵¹ Strukturierung und Kategorisierung nach Taschl-Erber, 2007: 614ff. Erhellend auch Gössmann, 1990; Maisch, 1996. Zur Entwicklung der Ikonographie in verschiedenen Epochen vgl. Hofstätter, 1990; Burrichter, 2000: 178-186; Delenda, 2008: 43-47; Inghoff-Danhäuser, 1984; Schimpf, 2007.

5.1 Maria aus Magdala als Typos des sündigen und sich bekehrenden Menschen

Eine der mittelalterlichen Rezeptionslinien stellt Maria aus Magdala als Symbol- und Identifikationsfigur des sündigen Menschen ins Zentrum. Hintergrund für die weite Verbreitung dieser Motivlinie ist, wie auch die großen Bußbewegungen der Zeit zeigen, dass Fragen von Sünde, Reue, Bekehrung und Vergebung, oder, grundsätzlicher, von Heilsmöglichkeit und Heilsgewissheit gewissermaßen Hochkonjunktur hatten und in weiten Kreisen diskutiert wurden. Dabei repräsentiert Maria Magdalena das Bild menschlicher Schuld und Erlösung. Aufgrund der Virulenz des Themas wurde sie dadurch zu einer der bedeutendsten und beliebtesten Heiligen der Zeit und fungierte einerseits als typologisches Beispiel für die um ihr Seelenheil besorgten Menschen und andererseits als individuelles Vorbild und als Fürsprecherin.⁵²

Ein bemerkenswerter Aspekt dieser Rezeptionslinie findet sich im Kontext der cluniazensischen Reformbewegung. Hier wird die Magdalenenfigur zum Typus der Kirche, die sich bekehren und reformieren muss. Impulsgebend war dabei die berühmt gewordene Magdalenenpredigt, die von der Tradition dem zweiten Abt von Cluny, Odo von Cluny (878/79–942), zugeschrieben wurde, doch vermutlich erst im 10./11. Jahrhundert entstanden sein dürfte.⁵³ In dieser Predigt wird neben diesen Aspekten 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 sich zum ersten bedeutenden Kultzentrum der Maria Magdalena im Westen entwickelte.⁵⁴

5.2 Maria aus Magdala als Gestalt der Büsserin

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. In den entsprechenden ikonographischen Zeugnissen wird Maria aus Magdala häufig im Haarkleid oder als am ganzen Körper behaart dargestellt,⁵⁵ ein Motiv, in dessen Hintergrund wiederum Elemente der Ikonographie der Heiligen Agnes stehen. In einem Teil der

⁵² Vgl. Taschl-Erber, 2007: 615.

⁵³ Taschl-Erber, 2007: 616 Anm. 7.

⁵⁴ Vgl. ausführlich Taschl-Erber, 2007: 616-622.

⁵⁵ Vgl. die Darstellung in der Chapelle Saint-Erige (Auron, Alpes Maritimes), Abb. 1.

Darstellungen stehen zweifellos die asketischen Aspekte der büßenden Figur im Vordergrund.⁵⁶ Zunehmend werden aber die erotischen Aspekte der Nacktheit betont und verselbständigen sich immer mehr.⁵⁷ Zudem verlassen die Darstellungen im Laufe der Zeit die Kirchen und wandern in den privaten, höfischen und bürgerlichen Bereich ab.⁵⁸ Bisweilen kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, dass das Magdalenen-Thema vorwiegend als Vorwand für erotische Phantasien dient.⁵⁹

Wenn die Magdalenenfigur auf diese Weise als Projektionsfläche erotischer Phantasien fungiert, ist der Schritt zu den vor allem seit den Jesusfilmen des 20. Jahrhunderts zu beobachtenden Beziehungsphantasien zwischen Jesus und Maria Magdalena nicht mehr weit.⁶⁰ So herausfordernd diese für traditionell christliche Kreise sein mögen, so bleibt doch an den meisten dieser Beziehungsinszenierungen zu kritisieren, dass sie auf äußerst konventionellen Geschlechterkonstruktionen basieren und der Autoritätsfigur der Maria aus Magdala, der Jüngerin und Apostelin, keinesfalls gerecht werden, sondern sich vielfach als Produkte patriarchaler Ideologien erweisen.⁶¹

5.3 Die Apostelin der Apostel

Neben den Aspekten der Sünderin und Büßerin wird jedoch auch der Aspekt der Apostelin, Erstzeugin des Auferstandenen und Osterbotin weiter ausgebaut. Seit dem 11./12. Jahrhundert begegnet der Titel *apostola apostolorum* als fester Bestandteil der Charakterisierung Maria Magdalenas in der lateinischen Literatur. Als wegweisend kann dabei Petrus Abaelardus (1079-1142) angesehen werden, der mit diesem Titel frühere Aussagen zu ihrer apostolischen Zeugenschaft treffend zusammenfasst. So heißt es in seinem *Sermo XIII: In die Paschae*:⁶²

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)

Während andere Theologen der Zeit die Verkündigung der Osterzeuginnen oft mit Hinweis auf das Redeverbot aus 1 Kor 14,33 herunterspielen, untermauert er

⁵⁶ So in der ausgemergelten Magdalenenfigur Donatellos (1386-1466; Florenz, Battisterio di San Giovanni), Abb. 2.

⁵⁷ Als Beispiel sei Tizians Büßende Magdalena genannt (1533), Abb 3.

⁵⁸ Vgl. Schimpf, 2007.

⁵⁹ Als Beispiel vgl. Jules Joseph Lefebvre (1836-1911), Maria Magdalena in der Höhle (1876), Abb 4.

⁶⁰ Zu den bereits in Joh 20,16, besonders aber in einigen apokryphen Texten grundgelegten Motiven einer besonderen Beziehung zwischen Jesus und Maria Magdalena vgl. Nicklas, 2008.

⁶¹ Vgl. ausführlich Taschl-Erber, 2007: 646; Heininger, 2007.

⁶² PL 178,484-485, hier zit. nach Taschl-Erber, 2007: 623.

die Bedeutung Maria Magdalenas unter Rückgriff auf den Tauftext in Gal 3,28.⁶³

Interessant ist die Bedeutung Maria Magdalenas für viele der zu dieser Zeit entstehenden religiösen Erneuerungsbewegungen, und zwar sowohl für die emazipatorischen Laienbewegungen, als auch für die neu gegründeten Orden, 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“.⁶⁴ Gleichzeitig ist sie als sich bekehrende Sünderin auch Sinnbild innerkirchlicher Reformen, die von verschiedenen Orden getragen wird. Allerdings liegt hier auch ein Schlüssel zu ihrer Kontrolle, um das aufgebrochene Protestpotenzial wieder in orthodoxe Bahnen zu lenken. Zum Beispiel wird die Predigt durch Frauen, die z. B. bei den WaldenserInnen gepflegt wird, von der hierarchischen Kirche nicht geduldet. So bleibt der Weg in die Klöster oder in die verketzerten Gruppierungen.⁶⁵

Der Aspekt der Apostelin wird seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts in den Legenden vom Apostolat der Heiligen in Frankreich in eine erzählerische Form gebracht. An die Erzählung von der 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.⁶⁶

6 Bilder im Wandel

Schon dieser Kurzdurchgang durch biblische Texte und ihre Rezeption in der Theologie- und Kunstgeschichte hat gezeigt, welch tief greifenden Wandlungen die Bilder der Magdalenenfigur im Laufe der Zeit unterworfen waren. Es liegt auf der Hand, dass diese Wandlungen nicht ohne Grund entstanden, sondern ihre Ursache in den jeweiligen gesellschaftlichen und theologischen Kontexten mit ihren unterschiedlichen Interessen haben, die (auch) mit Hilfe der Magdalenenfigur verfolgt wurden. 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.“⁶⁷

Ebenso deutlich ist es allerdings, dass die Entwicklungen nicht einlinig verliefen, sondern vielfältig und entsprechend vielstimmig waren, und dass mit

⁶³ Taschl-Erber, 2007: 624.

⁶⁴ Taschl-Erber, 2007: 625.

⁶⁵ Vgl. Taschl-Erber, 2007: 626.

⁶⁶ Vgl. Taschl-Erber, 2007: 627f, vgl. Abb. 5.

⁶⁷ Taschl-Erber, 2007: 641 = Dies., 2008: 37.

der Magdalenenfigur nicht nur repressive, sondern ebenso auch emanzipatorische Interessen verfolgt wurden. Nicht ohne Grund knüpften Frauenbewegung und feministische Exegese des 20. Jahrhunderts an die Autoritätsfigur der Maria aus Magdala an und nicht an die Figur der Sünderin und Büsserin.⁶⁸

Wie die Figur der Maria aus Magdala jeweils erinnert wurde, ist also durch unterschiedliche kulturelle, gesellschaftliche, kirchliche oder theologische Konzeptionen verursacht und geprägt. Gleichzeitig zeigt sich, dass anhand der Magdalenenfigur Modelle für Kirchenkonzeptionen generell und speziell für die Rolle von Frauen in der Kirche entworfen werden. So lässt sich die Figur der Maria Magdalena bereits seit den frühen Texten als eine „Reflexionsfigur“ verstehen, „über deren Zeichnung wichtige, für das frühe Christentum durchaus vitale Verständigungsprozesse laufen.“⁶⁹ Wie ihre Figur jeweils gezeichnet wird, kann daher Aufschluss geben über dahinter stehende kulturelle Konzepte, Theologien, Menschen-, Frauen- und Kirchenbilder sowie Einstellungen zu Geschlechterrollen und Sexualität. Da die Magdalenenfigur aber im Unterschied beispielsweise zur Petrusfigur eine „Figur am Rand“ verkörpert, sind mit ihr zumindest *potentiell* Alternativen zum behaupteten (theologischen und kirchlichen) *Mainstream* verbunden. So lagert sich an ihre Figur im kollektiven Gedächtnis auch *Subversives*, *Abgespaltenes*, als *häretisch Erklärtes* und *Nicht-instrumentalisierbares* an.⁷⁰ Dadurch kann sich die Figur der Maria Magdalena in ihrer Rezeption durchaus bedeutungsproduktiv erweisen, anhand derer Alternativen zu bestehenden Vorstellungsmustern entwickelt werden können.⁷¹

⁶⁸ Erst die Kalenderreform von 1969 entlastete Maria Magdalena von der Unterstellung ihrer Sündhaftigkeit. 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 – wengleich im Zuge der Frauenbewegung und feministischer Theologie zunehmend auch die emanzipatorische Seite der Erinnerung, nämlich die an die Apostelin, neu belebt wurde, vgl. Taschl-Erber, 2007: 646.

⁶⁹ Zwick, 2008: 53.

⁷⁰ Vgl. Zwick, 2008: 53 mit Zitat aus Assmann, 2000: 41.

⁷¹ Vgl. Zwick, 2008: 53.

Abbildungen



Abb. 1: Chapelle Saint-Erige, Auron (Alpes Maritimes), spätmittelalterlich.

88. Für die Kalendarium von 1909 erlähnte Marie Magdalene von der Lintprunung über
 89. Unabhängigkeit 1977 während der Heimkehr wurde be-
 90. Kömmerer dieser Geschichte (DE: 1907, 1908) 2. Banden über die Mythen
 91. Funktionen für im kulturellen Gedächtnis der abendlichen Christenheit verankert
 92. wesentlich im Zuge der Französischen und lateinischer Theologie zunehmend auch
 93. die christliche Seite der Bewegung nämlich die an die Apokalypse angelehnt
 94. wurde vgl. Tschögl-Biber, 2007: 546
 95. 2007: 546
 96. 2007: 546
 97. Vgl. Zwick, 2008: 23 mit Zitat aus Aumann, 2000: 44, die 1774: 2007: 546
 98. Vgl. Zwick, 2008: 23



Abb. 2: Donatello (Donato di Nicolò di Betto Bardi detto, 1386-1466), La Maddalena, Statue um 1455.



Abb. 3: Tizian (Tiziano Vecellio, 1477/1490-1576), Büßende Maria Magdalena, um 1533.



Abb. 4: Jules Joseph Lefebvre (1836-1911), Maria Magdalena in der Höhle, 1876.



Abb. 5: Maria Magdalena predigt vor der Fürstenfamilie in Marseille; Ausschnitt; Schule von Aragon, spätes 15. Jh., Salamanca.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Jan. *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*. München: C. H. Beck, 2000.
- Bieberstein, Sabine. *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen: Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Bieberstein, Sabine. „Engagierte Frauen im Lukasevangelium“. *Frauen gestalten Diakonie, Band 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus*. Hg. von Adelheid M. von Hauff. Stuttgart: Kohlhammer, 2007. S. 93-110.
- Bieberstein, Sabine. „Die Frau rede in der Gemeinde“. *Bibel und Kirche* 65 (2010), S. 198-204.
- Blatz, Beate. „Das Evangelium der Maria“. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I: Evangelien*. Hg. von Wilhelm Schneemelcher. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990. S. 313-315.
- de Boer, Esther. „Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved“. *Lectio difficilior* 2000.1 (2001), o.S. <www.lectio.unibe.ch> (letzter Zugriff am 06.08.2012).
- de Boer, Esther. *The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene*. London u. a.: Clark, 2004.
- Brock, Ann Graham. *Mary Magdalene, the First Apostle: The Struggle for Authority*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2003.
- Burrichter, Rita. „Erkenntnis und Hingabe: Maria Magdalena in der bildenden Kunst“. *Bibel und Kirche* 55 (2000), S. 178-186.
- Cebulj, Christian. „Aus dem Schatten des ‚Fischturms‘ in die Nachfolge des Menschenfischers: Archäologische Notizen zur Heimatstadt der Maria Magdalena“. *Welt und Umwelt der Bibel* 48.2 (2008), S. 10-15.
- d’Angelo, Mary Rose. „Reconstructing ‚Real‘ Women in Gospel Literature: The Case of Mary Magdalene“. *Women & Christian Origins*. Hg. von Ross S. Kreamer/Mary Rose d’Angelo. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999. S. 105-128.
- Delenda, Odele. „Schöne und reuige Büsserin: Bilder einer Frau im 17. Jahrhundert“. *Welt und Umwelt der Bibel* 48.2 (2008), S. 43-47.
- Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*. Revidierte Fassung 1984, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.
- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen u. a., Stuttgart: Katholische Bibelanstalt, 1979.
- Gössmann, Elisabeth. „Maria Magdalena als Typus der Kirche: Zur Aktualität mittelalterlicher Reflexion“. *Maria Magdalena – zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*. Hg. von Dietmar Bader. Freiburg/München/Zürich: Schnell & Steiner, 1990. S. 51-71.

- Hartenstein, Judith. *Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge*. Berlin: Akademie-Verlag, 2000.
- Hartenstein, Judith. „Maria Magdalena in apokryphen Evangelien“. *Bibel und Kirche* 55 (2000), S. 188-191.
- Hartenstein, Judith. „Eugnostos (NHC III,3; V,1) und die Weisheit Jesu Christi (NHC III,4; BG 3)“. *Nag Hammadi Deutsch*. Bd. 1. Hg. von Hans-Martin Schenke. Berlin: de Gruyter, 2001. S. 323-379.
- Hartenstein, Judith. „Das Evangelium nach Maria“. *Nag Hammadi Deutsch*. Bd. 2 (Koptisch-gnostische Schriften 3; die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte NF 12). Hg. von Hans-Martin Schenke. Berlin: de Gruyter, 2003. S. 833-844.
- Hartenstein, Judith. „Was euch verborgen ist, werde ich euch verkündigen“: Das Evangelium nach Maria (von Magdala)“. *Bibel und Kirche* 60 (2005), S. 96-101.
- Hartenstein, Judith. „Mary Magdalene the Apostle: A Re-interpretation of Literary Traditions“. *Lectio difficilior* 2007.1 (2007), o.S. <www.lectio.unibe.ch> (letzter Zugriff am 06.08.2012).
- Hartenstein, Judith. *Charakterisierung im Dialog: Die Darstellung von Maria Magdalena, Petrus, Thomas und der Mutter Jesu im Kontext anderer frühchristlicher Traditionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Heininger, Bernhard. „Von der Lieblingsjüngerin zur Geliebten Jesu? Maria Magdalena in der apokryphen Literatur des frühen Christentums“. *Welt und Umwelt der Bibel* 45.3 (2007), S. 49-52.
- Hösli Gubler, Sabina. „Sünderin und Heilige. Geschichtliche Entwicklungen“. *Welt und Umwelt der Bibel* 48.2 (2008), S. 38-41.
- Hofstätter, Hans H. „Darstellungen der Maria Magdalena in der Bildenden Kunst“. *Maria Magdalena – zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*. Hg. von Dietmar Bader. Freiburg/München/Zürich: Schnell & Steiner, 1990. S. 72-84.
- Imbach, Josef. *Der Heiligen Schein: Heiligenverehrung zwischen Frömmigkeit und Folklore*. Würzburg: Echter, 1999.
- Ingenhoff-Danhäuser, Monika. *Maria Magdalena: Heilige und Sünderin der italienischen Renaissance: Studien zur Ikonographie der Heiligen von Leonardo bis Tizian*. Tübingen: Wasmuth, 1984.
- Jensen, Anne. „Maria von Magdala – Traditionen der frühen Christenheit“. *Maria Magdalena – zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*. Hg. von Dietmar Bader. Freiburg/München/Zürich: Schnell & Steiner, 1990. S. 33-50.
- Jensen, Anne. „Maria von Magdala in den frühkirchlichen und ostkirchlichen Traditionen“. *Bibel und Kirche* 55 (2000), S. 192-194.
- Kartzow, Marianne Bjelland. „Resurrection as Gossip: Representations of Women in Resurrection Stories of the Gospels“. *Lectio difficilior* 2010.1 (2010), o.S. www.lectio.unibe.ch (letzter Zugriff am 06.08.2012).

- King, Karen L. *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*. Santa Rosa (California): Polebridge Press, 2003.
- Maisch, Ingrid. *Maria Magdalena zwischen Verachtung und Verehrung: Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte*. Freiburg u. a.: Herder, 1996.
- Marjanen, Antti. *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*. Leiden u. a.: Brill, 1996.
- Melzer-Keller, Helga. *Jesus und die Frauen: Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Evangelien*. Freiburg u. a.: Herder, 1997.
- Mohri, Erika. *Maria Magdalena: Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts*. Marburg: Elwert, 2000.
- Nicklas, Tobias. „... und er küsste sie oft auf den Mund“: Vom Verhältnis Jesu zu Maria von Magdala“. *Welt und Umwelt der Bibel* 48.2 (2008), S. 29-31.
- Petersen, Silke. „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften*. Leiden u. a.: Brill, 1999.
- Petersen, Silke. *Maria aus Magdala: Die Jüngerin, die Jesus liebte*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011.
- Petersen, Silke/Bethge, Hans-Gebhard. „Der Dialog des Erlösers (NHC III,5)“. *Nag Hammadi Deutsch*. Bd. 1. Hg. von Hans-Martin Schenke. Berlin: de Gruyter, 2001. S. 381-397.
- Ricci, Carla. „Mary Magdalene, the Woman of Light“. *Becoming Living Communities*. Hg. von Sabine Bieberstein u. a. Leuven: Peeters, 2008. S. 117-136.
- Ruschmann, Susanne. *Maria von Magdala im Johannesevangelium: Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin*. Münster: Aschendorff, 2002.
- Ruschmann, Susanne. „Geheilte, Jüngerin, Osterzeugin: Die biblische Überlieferung“. *Welt und Umwelt der Bibel* 48.2 (2008), S. 21-27.
- Schaberg, Jane. „Magdalene Christianity“. *On the Cutting Edge: The Study of Women in Biblical Worlds: Essays in Honour of Elisabeth Schüssler Fiorenza*. Hg. von Jane Schaberg/Alice Bach/Esther Fuchs. New York: Continuum, 2003. S. 193-220.
- Schimpf, Simone. *Profanierung einer Heiligen: Maria Magdalena in der französischen Kunst des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Lukas-Verlag, 2007.
- Schröter, Jens/Bethge, Hans-Gebhard. „Das Evangelium nach Thomas (NHC II,2)“. *Nag Hammadi Deutsch* Bd. 1: NHC I,1-V.1. Hg. von Hans-Martin Schenke u. a. Berlin/New York: de Gruyter, 2001. S. 151-181.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Brot statt Steine: Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*. Freiburg Schweiz: Edition Exodus, 1988 (engl. 1984).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. München: Chr. Kaiser/Matth. Grünewald, 1988.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *WeisheitsWege: Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2005.

- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Gerecht ist das Wort der Weisheit: Historisch-politische Kontexte feministischer Bibelinterpretation*. Luzern: Edition Exodus, 2008.
- Sölle, Dorothee/Schottroff, Luise. *Jesus von Nazaret*. München: Dt. Taschenbuch Verlag, 2000.
- Standhartinger, Angela. „Frauen im Urchristentum“. *Kirche und Israel* 15 (2000), S. 16-25.
- Standhartinger, Angela. „Geschlechterperspektiven auf die Jesusbewegung“. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 56 (2004), S. 308-318.
- Stegemann, Ekkehard W./Stegemann, Wolfgang. *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1995.
- Synek, Eva Maria. *Heilige Frauen in der frühen Christenheit: Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1994.
- Taschl-Erber, Andrea. *Maria von Magdala – Erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture*. Freiburg u. a.: Herder, 2007.
- Taschl-Erber, Andrea. „Eine Frau mit Autorität: Die Apostolin Maria Magdalena“. *Welt und Umwelt der Bibel* 48.2 (2008), S. 33-37.
- Wenning, Robert. „Magdala“. *Bibel und Kirche* 55 (2003), S. 208-211.
- Wire, Antoinette Clark. „Rising Voices: The Resurrection Witness of New Testament Non-Writers“. *On the Cutting Edge: The Study of Women in Biblical Worlds. Essays in Honour of Elisabeth Schüssler Fiorenza*. Hg. von Jane Schaberg/Alice Bach/Esther Fuchs. New York: Continuum, 2003. S. 221-229.
- Zangenberg, Jürgen. „Magdala – reich an Fisch und reich durch Fisch“. *Leben am See Genesareth: Kulturgeschichtliche Entdeckungen in einer biblischen Region*. Hg. von Gabriele Fassbeck u. a. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 2003. S. 93-98.
- Zwick, Reinhold. „Maria Magdalena als Figur des kulturellen Gedächtnisses: Zu einigen jüngeren Facetten der Erinnerung und Neubeschreibung“. *Welt und Umwelt der Bibel* 48.2 (2008), S. 49-53.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Chapelle Saint-Erige, Auron (Alpes Maritimes), spätmittelalterlich, Quelle: Andrea Taschl-Erber, *Maria von Magdala – Erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture* (HBS 51), Freiburg u. a. 2007, S. 651.
- Abb. 2: Donatello (Donato di Nicolò di Betto Bardi detto 1386-1466), *La Maddalena*, Statue um 1455, Battisterio di S. Giovanni – Museo dell’opera del Duomo, Florenz, Quelle: Heiligenlexikon, <http://www.heiligenlexikon.de/Literatur/Maria_Magdalenabilder.html> (letzter Zugriff am 06.08.2012).

Abb. 3: Tizian (Tiziano Vecellio, 1477 oder 1490-1576), *Büßende Maria Magdalena*, um 1533, Öl auf Leinwand, 84 x 69 cm, Palazzo Pitti, Florenz, Quelle: *Welt und Umwelt der Bibel* 48 (2008), S. 39.

Abb. 4: Jules Joseph Lefebvre (1836-1911), *Maria Magdalena in der Höhle*, 1876, Öl auf Leinwand, 71,5 x 113,5 cm, Eremitage, St. Petersburg, Quelle: Wikimedia Commons, <http://commons.wikimedia.org/wiki/Jules_Joseph_Lefebvre> (letzter Zugriff am 06.08.2012).

Abb. 5: Maria Magdalena predigt vor der Fürstenfamilie in Marseille; Ausschnitt; Schule von Aragon, spätes 15. Jh., Salamanca, Quelle: *Welt und Umwelt der Bibel* 48 (2008), S. 35.