

# Maria von Magdala

Galionsfigur in frühchristlichen Auseinandersetzungen um Leitungsfunktionen von Frauen

■ Die bekannteste und vielleicht wichtigste Frau in der frühen Kirche ist Maria von Magdala. An ihrer Person werden in den ersten Jahrhunderten Diskussionen und Kämpfe um Rollen und Leitungsmöglichkeiten von Frauen ausgefochten, was apokryphe Schriften und Kirchenvätertexte deutlich belegen.

■ Obwohl Maria von Magdala zu den bekanntesten biblischen Frauengestalten zählt, lässt sich ihre Bedeutung für die frühchristlichen Gemeinden aus den neutestamentlichen Zeugnissen kaum vollständig erfassen. Von einer vermutlich breiteren Überlieferung über die visionäre Jüngerin existieren in den kanonischen Evangelien bloß einige fragmentarische Reflexe, die ihre tatsächliche Rolle in der Jesusbewegung und der nachösterlichen Gemeinschaft nur gebrochen widerspiegeln. Außerkanonische Schriften können das knappe neutestamentliche Porträt ergänzen, indem sie neue, in der Geschichte des Christentums in Vergessenheit geratene Aspekte einbringen. Wie in den – gegenüber dem Osterapostolat Marias von Magdala kritischen – Kirchenväterkommentaren erweist sie sich dort als Symbolfigur weiblicher Autorität in den frühchristlichen Auseinandersetzungen um die Beteiligung von Frauen an gemeindlichen Leitungsfunktionen.

## Biblische Spuren

Nach dem neutestamentlichen Befund begleitete die „Magdalenerin“, die entgegen den damaligen patriarchalen Konventionen nicht über einen Mann definiert wird, Jesus von den galiläischen Anfängen bis zur Kreuzigung in Jerusalem (vgl. Mk 15,40f par). In den meisten Jüngerinnenlisten wird sie zuerst genannt. Ganz parallel zur Vorrangstellung des Petrus

im Zwölferkreis belegt dies ihre Autorität in der Jesusbewegung und in der nachösterlichen Gemeinschaft. Als einzig konstant erwähnte Zeugin von Kreuzigung, Grablegung und Auferweckung Jesu (vgl. Mk 15,40f.47; 16,1–8 par) – im Unterschied zu den Zwölf – fungiert sie als Gewährsperson des zentralen christlichen Glaubensbekenntnisses (vgl. die entsprechende dreigliedrige urchristliche Glaubensformel „gestorben – begraben – auferweckt“ etwa in 1 Kor 15,3f). Das deutlichste Zeugnis ihres urchristlichen Ranges findet sich in der Ostergeschichte von Joh 20, die in einer dialogischen Begegnungsszene und Marias Zeugnis „ich habe den Herrn gesehen“ gipfelt. Mit derselben urchristlichen Kurzformel für die österliche Offenbarungs- und Berufungserfahrung legitimiert Paulus in 1 Kor 9,1 seine Autorität als Apostel.

Mehrfach wird die Ersterscheinung des Auferstandenen vor Maria von Magdala bezeugt (vgl. Joh 20,14–18; Mt 28,9f; Mk 16,9–11) – in Konkurrenz zum entsprechenden petrinischen Primat. Dies verweist auf Alter und Bedeutung der Tradition ihrer visionären Offenbarungserfahrung, die in den Ostererzählungen der Evangelien Spuren hinterlässt, obwohl sie innerhalb eines patriarchalen Kontextes Widerstand begegnet und infolge apologetischer und kirchenpolitischer Interessen zurückgedrängt wird. Schließlich werden mit einer Christuser-scheinung auch Autoritäts- und Apostolatsansprüche verknüpft, Führungspositionen und Leitungsfunktionen begründet. Gerade die Tendenzwidrigkeit und Sperrigkeit in einem patriarchalen Umfeld sprechen jedoch für die Zuverlässigkeit der Überlieferung, die auf eine Frau als Garantin der Kontinuität am Übergang von der Zeit des historischen Jesus zur „Zeit der Kirche“ den Fokus lenkt.

### Apokryphe Zeugnisse: Lieblingsjüngerin in Konkurrenz zu Petrus

Als Erstzeugin des Auferstandenen avanciert Maria von Magdala zu einer der bedeutendsten apostolischen Autoritätsfiguren in gnostisierenden frühchristlichen Kreisen des 2. und 3. Jh., die sich gegenüber dem „Mainstream-Christentum“ mit Petrus als Leitfigur auf „alternative“ TraditionsgarantInnen berufen. In mehreren Schriften (z.B. *Evangelium nach Maria*, *Dialog des Erlösers*, *Sophia Jesu Christi*, *Thomasevangelium*, *Pistis Sophia*) wird sie als eine der wichtigsten GesprächspartnerInnen bis hin zur Lieblingsjüngerin Jesu porträtiert, die zentrale Fragen stellt, Sonderoffenbarungen erhält, Jesu Worte kompetent interpretiert und als Lehrerin und Exegetin auftritt. In der mythischen Welt des *Philippusevangeliums* rangiert sie darüber hinaus als Jesu Partnerin.

Am deutlichsten knüpft das *Evangelium nach Maria* (2. Jh.) an die Überlieferung der Erscheinung des Auferstandenen vor Maria von Magdala an. In Wiederaufnahme der dialogischen Szene von Joh 20 wird Jesu (Wieder-)Aufstieg zum Vater (vgl. Joh 20,17) zu einer großen Visionsschilderung des (Wieder-)Aufstiegs der Seele in die himmlische Sphäre gemäß der dualistischen Weltsicht in gnostischen Systemen<sup>1</sup> entfaltet. Maria Magdalena tröstet und ermutigt die angesichts des Abschieds Jesu verzweifelten JüngerInnen (wie für Petrus in Lk 22,32 vorausgesagt), damit sie ihren gemeinsamen Verkündigungsauftrag ausführen können. Sie verkündet ihnen die an sie ergangene Offenbarung und übernimmt so Funktionen des joh. Parakleten (siehe Joh 14,26; 15,13f). Als spirituelle Führerin und Lehrerin der anderen tritt sie in die Nachfolge Jesu, indem sie sich als seine Vermittlerin bzw. Stellvertreterin erweist. Möglicherweise lässt sich ihre hier skizzierte Rolle auch als

eine historische Erinnerung an das Engagement Marias von Magdala (und anderer Frauen) werten, Jesu Nachfolgegemeinschaft in der durch die Passion eingetretenen Krise (wieder)aufzubauen.

Dabei stellt Marias Offenbarungsbericht männliche Absolutheitsansprüche, als alleinige Garanten autoritativer Lehre aufzutreten, in Frage. Auf ihr privilegiertes Wissen und ihren bevorzugten Status reagiert Petrus als Sprecher der männlichen Autoritätsträger mit Skepsis und Eifersucht: „Sprach der Erlöser heimlich mit einer Frau und nicht öffentlich, damit wir alle es hören? Wollte er sie etwa als bedeutender als uns erweisen?“ Auch in anderen Schriften wird die bereits im NT angelegte apostolische Konkurrenz Marias von Magdala zu Petrus explizit thematisiert, wobei die Grundstruktur des Konflikts inhaltlich verschieden gefüllt wird: Als eifersüchtiger Vertreter des männlichen Primats bestreitet Petrus Marias Leitungsrolle und die Legitimität ihrer Verkündigung (EvMar), ihr Rederecht (PS 36; 72) sowie überhaupt ihre Zugehörigkeit zum JüngerInnenkreis (ThomEv 114). Gegenüber den Angriffen des Petrus übernimmt jedoch Levi als Sprachrohr der Gemeinschaft im EvMar die Verteidigung der Jüngerin: „Wenn der Erlöser sie für würdig gehalten hat, wer bist *du*, dass du sie verachtest? Denn gewiss – da er sie genau kannte – liebte jener sie ...“ (nach der koptisch überlieferten Fassung, die hier wahrscheinlich dem ursprünglichen Text näherkommt, sogar „mehr als uns“).<sup>2</sup>

Eingebettet in die Machtkämpfe konkurrierender Parteien und Gruppen, die sich auf je andere apostolische Galionsfiguren berufen, spiegelt dieses Streitgespräch in Form einer Diskussion unter Jesu JüngerInnen frühchristliche Konflikte in Bezug auf Führungsrollen von Frauen wider. Die Position Marias von Magdala, die Autoritätsansprüche der Frauen in der Nachfolgegemeinschaft Jesu wie auch der Frauen in den Gemeinden repräsentiert, wird dabei engagiert verteidigt. So wird gegenüber Tendenzen, Frauen den Verkündigungsauftrag abzuspochen, die Legitimität lehrender und leitender Funktionen von Frauen be-

<sup>1</sup> Aufgrund typisch gnostischer Themen und Motive wie etwa der angestrebten Befreiung von irdisch-materiellen Fesseln durch die Bewusstwerdung der göttlichen Präsenz im Inneren des Menschen legt sich eine Verortung des Textes innerhalb des komplexen Phänomens der Gnosis nahe.

<sup>2</sup> Neben zwei griechischen Fragmenten (*Papyrus Rylands III 463*, *Papyrus Oxyrhynchus 3525*) aus dem 3. Jh. existiert ein koptisches Manuskript aus dem 5. Jh. (*Papyrus Berolinensis 8502*), das längere Teile des EvMar wiedergibt.

stätigt. Autorität basiert auf der Erwählung durch den Erlöser und auf spirituellen Qualifikationen. Das Kriterium liefert die *Pistis Sophia* als Antwort Jesu auf eine Beschwerde des Petrus wie eine auf jenen bezogene Klage Marias: Wer von der Geistkraft erfüllt ist, soll vortreten und sprechen (vgl. PS 36; 72).

Der Befund der sog. „Apokryphen“ zeigt, dass sich die dominant gewordene „Petruslinie“ in eine ursprünglich vielstimmigere Überlieferung einordnen lässt. Wenngleich diese Schriften nicht in den Kanon aufgenommen worden sind, deutet die etwa beim EvMar relativ gute Überlieferungslage (erhalten sind Reste dreier verschiedener Handschriften aus dem 3. und 5. Jh.) auf eine – bis zur Durchsetzung des Kanons – verhältnismäßig breite Rezeption. Daher stellen die später apokryph gewordenen Texte wichtige Zeugnisse frühchristlicher theologischer Diskussionen und Praxisformen dar. Da die endgültige Festlegung des Kanons erst später anzusetzen ist, erweist sich eine strikte Grenzziehung zwischen „orthodox“ und „häretisch“ im Grunde als anachronistisches Konstrukt einer späteren Perspektive. Wie das JohEv auf das Zeugnis des „Jüngers, den Jesus liebte“ (anstatt Petrus) rekurriert, liegt im EvMar also das wiedergefundene Dokument einer frühchristlichen Gemeinschaft vor, die in Maria von Magdala die zentrale apostolische Figur sah. Vielleicht fanden gerade ihre AnhängerInnen im Gefolge einer sich in den neutestamentlichen Spätschriften abzeichnenden Zurückdrängung von Frauen aus leitenden Funktionen (vgl. 1 Tim 2,11f) eine neue Heimat in „gnostisch“ kategorisierten frühchristlichen Gruppierungen, welche an der ursprünglichen Bedeutung der Magdalenerin als Zeugin und Offenbarungsempfängerin des Auferstandenen festhielten?

**Ein hoher Preis:  
Maria Magdalena muss „männlich“ werden**

Dennoch erscheint Maria von Magdala als problematische Identifikationsfigur für die Frauen in den Gemeinden, insofern sie ihre Rolle als Jüngerin, Lehrerin und Offenbarungsmittlerin nur um den Preis ihrer zu ne-

gierenden „Weiblichkeit“ einnehmen kann. In der Schrift *Dialog des Erlösers* wird etwa die Bedingung für Frauen gerade vor Maria Magdalena verhandelt: Erlösung als Überwindung der negativen Schöpfungsordnung erfolgt durch Geburtenverweigerung („Zerstört die Werke der Weiblichkeit“: Dial 92), da die Seele durch die leibliche Geburt an die Materie gekettet und den Mächten der Finsternis und des Todes unterworfen wird.

Im soziokulturellen Codex patriarchaler Gesellschaftsformen begründet die Gebärfähigkeit wesentlich die Identität von Frauen. Körperlichkeit wird häufig mit Weiblichkeit gleichgesetzt und gegenüber der Assoziationskette „männlich – geistig – transzendent“ abgewertet. Gerade der gnostische Dualismus mit seiner negativen Weltsicht und Leibfeindlichkeit führt daher trotz der positiven Darstellung von Jüngerinnen zu einer frauenfeindlichen Sprach- und Bilderwelt in den überlieferten Schriften. Die negative Bildrede von „Weiblichkeit“ auf der symbolischen Ebene kosmisch-religiöser Archetypen kann dabei auch auf das Bild der Jüngerinnen auf der konkreten Erzählebene abfärben. So muss Maria von Magdala im *Thomasevangelium* erst „männlich“ werden, um lebendiger Geist zu werden (vgl. ThomEv 114). Die Aufhebung der geschlechtlichen Differenz (vgl. auch Gal 3,28 oder ThomEv 22) besagt in gnostischer Perspektive die Überwindung des Weiblich-Körperlichen zu einem geistig-transzendenten Neutrum, das im gängigen soziokulturellen Sprach- und Vorstellungshorizont jedoch wiederum als „männlich“ klassifiziert wird. Die Ablehnung von Körperlichkeit und Sexualität ermöglicht zwar eine Überschreitung der körperlich-geschlechtlichen Existenz mitsamt den damit verbundenen Rollenzuschreibungen, führt allerdings in neue Aporien und Probleme.

Wenn nun aber Gleichberechtigung für Frauen in der Gnosis nur über eine asketische Lebensform jenseits traditioneller weiblicher Rollenmodelle möglich ist, was bedeutet ein solches elitäres Konzept für den Großteil der Frauen in den Gemeinden? Immerhin zeigt das Beispiel Marias von Magdala, dass die Mög-

lichkeit der Überschreitung geschlechtsbezogener Grenzen und herkömmlicher Rollenerwartungen für Frauen zumindest gewisse Freiräume und Gestaltungsmöglichkeiten ihrer üblicherweise festgeschriebenen Rollen eröffnete. Im Kontext gemeindlicher Realität entstanden, bezeugen gerade die Texte, die Konfliktfelder sichtbar machen, eine offene Diskussion im Ringen um eine egalitäre Praxis.

### Patristische Exegese: Urbild der Kirche und Neue Eva

Ohne auf das Magdalenenbild in gnostischen oder gnostisierenden Apokryphen direkt zu reagieren, entwickeln die Kirchenväter bestimmte Strategien, um die innerhalb eines patriarchalen Horizonts subversive Überlieferung des apostolischen Primats einer Frau in die herrschenden kirchlich-sozialen Machtstrukturen zu integrieren und ihren Verkündigungsauftrag zu kontrollieren. Die patristische Auslegung der Osterevangelien lässt kirchenpolitische Interessen erkennen. Wenngleich die apostolische Rolle Marias von Magdala teilweise hervorgehoben wird,<sup>3</sup> verweist die gleichzeitige Diskreditierung der Erstverkündigerin der österlichen Frohbotschaft auf eine parallele Zurückdrängung von Frauen aus der Verkündigungstätigkeit.

Zum einen wird Maria von Magdala entsprechend der Überblendung mit der Braut des Hohelieds, die des Nachts ihren Geliebten sucht (vgl. Hld 3,1–4), als Präfiguration der Kirche gewertet, auf welche ihre apostolische Sendung übertragen wird. Damit wird das angesichts des Lehrverbots problematische Schriftbeispiel einer verkündigenden Frau, aus welchem Frauen in den Gemeinden konkrete Konsequenzen für die kirchliche Praxis ableiten könnten, ins Symbolische gewendet. So löst etwa Petrus Chrysologus in *sermo* 82 seiner Osterpredigten den Widerspruch zwischen dem Schweigen der Frauen am Ende des MkEv (das er mit Rekurs auf Pau-

lus begründet: vgl. 1 Kor 14,34f; 1 Tim 2,11f) und der Verkündigung Marias von Magdala in Joh 20,18 auf, indem er jene hier typologisch als Bild der Kirche interpretiert: „Schließlich geht später dieselbe Maria und verkündigt, aber nunmehr nicht als Frau, sondern als Kirche, sodass sie dort wie eine Frau schweigt, hier wie die Kirche verkündigt und redet.“

Zum anderen wird die irritierende Frage, warum die Ersterscheinung und der erste österliche Verkündigungsauftrag des Auferstandenen ausgerechnet einer Frau zuteil wurden, auf Basis einer androzentrischen Genesisauslegung beantwortet, die auch in der neutestamentlichen Briefliteratur wirkmächtige Spuren hinterlassen hat und auf die Unterordnung von Frauen zielt (siehe etwa 1 Tim 2,11–15). Als neue Eva im neuen Garten Eden fungiert die Osterbotin als Antitypos zu Eva als Urheberin von Sünde und Tod (vgl. bereits Sir 25,24). Mit Hilfe der klassischen Argumentation, welche die Auferstehungsverkündigung durch eine Frau als Wiedergutmachung der Schuld Evas sieht („Durch den Mund der Frau war der Tod vorher hervorgegangen, durch den Mund der Frau wird das Leben wiederhergestellt“: *in Luc.* 10,156), begründet beispielsweise Ambrosius in seinem Lk-Kommentar die geschlechtsbezogene Rollenverteilung, die Frauen von Verkündigung und Lehre ausschließt. Während die Evangelien Unglauben und Zweifel im Osterkontext vor allem auf Seiten der männlichen Jünger, insbesondere bei den Elf, konstatieren, qualifiziert jener den Glauben Marias von Magdala als mangelhaft: „... und daher wird sie zu Tüchtigeren geschickt – nach deren Beispiel zu glauben sie lernen soll –, auf dass jene die Auferstehung verkündigen“ (*in Luc.* 10,155). Neben einer Reihe von Genderstereotypen beruft er sich darüber hinaus ebenso auf Paulus (1 Kor 14,34f; 1 Tim 2,12), um „das Amt der Verkündigung“ Männern vorzubehalten.

Aus der zunächst kollektiv verstandenen theologischen Geschlechtersymbolik der Eva-Typologie (jede Frau partizipiert an Evas Schuld) entwickelt sich schließlich die bekann-

<sup>3</sup> Siehe z. B. Hieronymus, Prolog zu *comm. Soph.* 1: „Mir genüge ..., soviel am Ende des Prologs gesagt zu haben, dass der Herr, als er auferstand, zuerst Frauen erschienen ist und jene Apostolinnen der Apostel gewesen sind, damit die Männer schamrot werden, nicht zu suchen, den das hinfälligere Geschlecht schon gefunden hatte.“

te Vorstellung Marias von Magdala als reuige Sünderin. Dazu wird die kollektive Sündhaftigkeit „der Frau“ historisierend auf eine konkrete, individuelle Repräsentantin bezogen. Die Harmonisierung der diversen Salbungserzählungen in den Evangelien (Mt 26,6–13; Mk 14,3–9; Lk 7,36–50; Joh 12,1–8) führt zu einer Identifikation der verschiedenen Protagonistinnen, unten denen sich neben der namenlosen Sünderin aus Lk 7 zwar die betanische Maria, aber nicht die Magdalenerin findet; freilich gehört jene zur Gruppe der Salbenträgerinnen am Ostermorgen (vgl. Mk 16,1; Lk 24,1). Die Gleichsetzung ihrer Dämonen (vgl. Lk 8,2; Mk 16,9) mit sündhaften Lastern macht aus der prophetischen Jüngerin schließlich die große Sünderin, deren Vorbildfunktion für Frauen nun auf anderer Ebene gesehen wird. Ab Gregor dem Großen<sup>4</sup> bestimmt dieses Magdalenbild maßgeblich die weitere Wirkungsgeschichte der *apostola apostolorum*.

### Schlussresümee

Den Funden apokrypher Dokumente ist es zu verdanken, dass wir neben den Kirchenvätern heute auch andere Stimmen vernehmen können, die in teils aktualisierender Neuinterpretation des biblischen Befundes zur selben frühchristlichen Debatte Stellung beziehen. Dass Maria von Magdala in unterschiedlichen Zusammenhängen als Galionsfigur fungiert, anhand derer die Legitimität der Lehre und Verkündigung durch Frauen diskutiert wird, verdeutlicht die Autorität der Jüngerin und Apostolin. Wie die Stellungnahmen der verschiedenen Seiten bezeugen, war die gemeindliche Praxis keineswegs einheitlich und festgeschrieben, sondern Raum vielfältiger Auseinandersetzungen eines pluriformen Christentums.

<sup>4</sup> Siehe etwa dessen Homilie 33: „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.“

### Zusammenfassung

*Anknüpfend an die biblische Überlieferung der Ersterscheinung des Auferstandenen vor Maria von Magdala nehmen apokryphe Schriften wie patristische Kommentare zur apostolischen Autorität der Jüngerin in Konkurrenz zum petrinischen Primat Stellung und präsentieren sie als Galionsfigur in den frühchristlichen Auseinandersetzungen um von Frauen ausgeübte Leitungsfunktionen.*

### Literatur

- Andrea Taschl-Erber, *Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1–18: Tradition und Relecture* (HBS 51), Freiburg i. Br. 2007
- dieselbe, „Eva wird Apostel!“ *Rezeptionslinien des Osterapostolats Marias von Magdala in der lateinischen Patristik*, in: Irmtraud Fischer, Christoph Heil (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums* (exuz 21), Münster 2010, 161–196
- Silke Petersen, *„Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“: Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften* (NHMS 48), Leiden 1999

### MMag. Dr. Andrea Taschl-Erber



ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Graz, wo sie insbesondere das internationale Projekt „Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie“ betreut. Sie promovierte am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien mit einer Arbeit zu *Maria von Magdala, welche den Ausgangstext Joh 20,1–18 sowie seine Rezeptionsgeschichte beleuchtet*. E-mail: [andrea.taschl-erber@uni-graz.at](mailto:andrea.taschl-erber@uni-graz.at)