

BIBEL *und* KIRCHE

Maria Magdalena

- | | | |
|-----|--|--|
| 169 | Zum Thema des Heftes | Maria Magdalena |
| 170 | Die biblische Grundlage | Bilder von Maria Magdalena im Neuen Testament <i>Martin Ebner</i> |
| 178 | Eine Bildgeschichte | Maria Magdalena in der bildenden Kunst
<i>Rita Burrichter</i> |
| 188 | Zeugnisse außerhalb der Bibel (1) | Maria Magdalena in apokryphen Evangelien
<i>Judith Hartenstein</i> |
| 192 | Zeugnisse außerhalb der Bibel (2) | Maria von Magdala in den früh- und ostkirchlichen Traditionen <i>Anne Jensen</i> |
| 195 | Und heute? | Maria aus Magdala – eine moderne Heilige?
<i>Ingrid Maisch</i> |
| 200 | Mit anderen Augen | Des Meisters Herz-Dame zwischen Kitsch und Kirchenkritik <i>Josef Dirnbeck</i> |
| 205 | Mit anderen Worten | Ein Reisebericht
<i>S. Burster, P. Heilig, S. Ruschmann</i> |
| 208 | Der archäologische Beitrag | Magdala <i>Robert Wenning</i> |
| 212 | Für die Praxis | Didaktische Wege zu Maria Magdalena
<i>Franz W. Niehl</i> |
| 218 | Biblische Bücherschau | Literatur zum Heftthema, Neuerscheinungen, Für die Praxis, Das besondere Buch |
| 228 | Zwischenruf | Dominus Iesus –
Stachel im ökumenischen Dialog! |
| 230 | Biblische Umschau | Meldungen |

Maria Magdalena

■ Die „**Apostola Apostolorum**“, wie die frühe Kirche sie nennt, hat eine facetten- und fantasie- reiche Geschichte hinter sich! Vorstellungen, Wünsche, Projektionen – aber welche Gestalt verbirgt sich „wirklich“ hinter der Frau aus Magdala? Die Patronin der reuigen Sünder und Verführten, der Friseurin und Kammacher (wegen ihrer langen Haare), der Gärtner (weil sie den Auferstandenen für einen solchen hielt), der Parfüm- und Puderhersteller (weil sie Jesus salbte) spielt seit jeher eine besondere Rolle für die persönliche Frömmigkeit. Dabei beruht ihr komplexes Profil auf einer Verknüpfung von *drei* biblischen Frauengestalten: Maria aus Betanien, der anonymen Sünderin aus Lk 7 und eben Maria Magdalena, der von Dämonen geheilten Frau im Gefolge Jesu. Natürlich ist es brisant, diese „schicksalhafte“, „unbiblische“ Verknüpfung aufzulösen. Vielleicht geht mit der sorgfältigen Rückbesinnung auf die exegetische Grundlage etwas verloren, das Männern und Frauen sehr wichtig war – das, was mit dem Übergang von Sünde zu Reue und Reinheit zu tun hat, symbolisch ausgedrückt von „rot“ zu „weiß“. Doch kann nun etwas anderes klar und hell aufglänzen: die das Leben verändernde Befreiungserfahrung einer Frau, die in der Begegnung Heilung erfährt – und das Bild einer aktiven Jüngerin und Apostolin.

Auch ein Stück Männergeschichte mit „dem Weiblichen“ manifestiert sich in Maria Magdalena. Im ambivalenten Bild der Büsserin mit ihrer

sündhaften Sexualität, der „dramatisch posierenden, oft spärlich bekleideten, meist verführerisch schönen Frau mit langwallendem Haar“ (R. Burrichter, S. 178) ereignet sich eine visuelle Vorgabe, die Frauen und Männer gleichermaßen geprägt hat. Spätestens seit den 90er Jahren aber boomt das Interesse an biblischen Frauengestalten. Sie haben für die nach dem gesellschaftlichen Aufbruch auch religiös aufbrechenden Frauen der Gegenwart einen enormen Stellenwert. Es ist also an der Zeit, den Reichtum von Maria Magdalena für Frauen und Männer neu zu entdecken. Nicht zuletzt deshalb macht sich dieses Heft auf die Suche nach der Substanz dieser Heiligen in ihrer Begegnung mit Gott und dem befreienden Jesus – um zu einem verantworteten und verantwortbaren Umgang zu gelangen. Diese Suche geht den biblischen Befunden auf den Grund, zeichnet die Auslegungsgeschichte der ganz frühen christlichen (apokryphen) Literatur und bei den Kirchenvätern nach, untersucht die Kunstgeschichte und findet ihr Ziel im Heute: Welche Bedeutung kann die biblische Frauengestalt heute haben? Bietet Sie Identifikationsmöglichkeiten? Wenn ja, welche und für wen? Außerdem finden Sie archäologische Informationen zur Stadt Magdala, didaktische Zugänge für PraktikerInnen und eine Fülle an Literaturvorschlägen, mit der Sie weiterarbeiten können. Eine anregende Lektüre wünscht

Ihre

Helga Kaiser



Bilder von Maria Magdalena im Neuen Testament

Unterschiedliche Weichenstellungen

Martin Ebner

■ **Verwirrung!** „Maria von Magdala“, „Maria Magdalena“, „Maria von Betanien“, „Maria die Schwester der Marta“, Sünderin, erste Zeugin der Auferstehung ...! Was steht überhaupt in den Evangelien? Bei näherem Hinsehen sprechen sie von Maria Magdalena sehr unterschiedlich und erlauben sogar einen politischen Rückschluss: So wie die Evangelien bestimmte Lebenssituationen widerspiegeln, so reflektieren sie auch frühe kirchenpolitische Weichenstellungen. Damit gerät die Spurenlese der Maria Magdalena zu einem spannenden Lehrstück der Exegese, zu einem Training des Lesens zwischen den neutestamentlichen Zeilen.

■ **Eine beharrliche Wirkungsgeschichte: Maria Magdalena als reumütige Hure**

In keinem Jesusfilm darf Maria Magdalena fehlen. Ob es Zeffirellis „Jesus von Nazareth“ ist oder „Jesus Christ Superstar“, Scorseses „Letzte Versuchung“ oder der am vergangenen Weihnachtsfest im ZDF ausgestrahlte Zweiteiler – in keinem Fall werden die Zuschauer enttäuscht. Schwenkt die Kamera zu einer Frau, die um Nuancen auffälliger geschminkt ist als die anderen, Schmuck zur Schau und die Haare offen trägt, dann weiß jeder, mit wem er es zu tun hat: Maria von Magdala hat die Bühne betreten. Es ist verblüffend. Mögen die filmische Umsetzung und der dramatische Grundansatz noch so unterschiedlich sein, was die Gestalt der Maria von Magdala angeht, wird mit überraschender Einhelligkeit stets das altbekannte Bild neu aufgefrischt: eine reiche Pro-

stituierte, die mit Jesus in Berührung kommt und ihr Leben auf den Kopf stellt. Sie gibt ihren Beruf auf, trägt schlagartig andere Kleidung und liebt ab sofort nur noch einen Mann, dem sie bis in den Tod treu bleibt und der ihr als erster am Ostermorgen erscheint.

Das sind die Bausteine eines Porträts, das auf eine lange Ahnengalerie zurückschauen kann: Spätestens ab den Magdalenenhomilien von Papst Gregor I. (6. Jh.) wird in der westlichen Kirche ein Einheitsbild bestimmend, das dadurch gekennzeichnet ist, dass es Textelemente aus den Evangelien aufeinander bezieht, die von Haus aus mit Maria von Magdala eigentlich nichts zu tun haben. Auf der einen Seite wird Maria Magdalena, aus der nach Lk 8,2 sieben Dämonen ausgefahren sind, mit der stadtbekanntem *Sünderin* identifiziert, die sich nach Lk 7,36-50, also in der unmittelbar vorausgehenden Erzähleinheit, im Haus des Pharisäers Simon bei einem Gastmahl von hinten an Jesus heranschleicht, seine Füße mit ihren Tränen benetzt, sie mit ihren Haaren trocknet und sie mit Öl salbt. Auf der anderen Seite führt eine ansatzweise Namensgleichheit zur Identifizierung mit der ebenfalls Jesus salbenden *Maria von Betanien*, der Schwester der Martha und des Lazarus, von der Joh 12 erzählt. Wird auf dieser Linie schließlich noch die Information von Lk 10,38-42 eingebunden, nach der eben diese Maria im Kontrast zu ihrer Schwester Martha Jesus treu zu Füßen sitzt und seinen Worten lauscht, dann sind alle Konstanten einer beharrlich gleichbleibenden Wirkungsgeschichte genannt: Aus der reumütigen Hure wird eine getreue Jüngerin, die zu einem geradezu kontemplativen Leben vorstößt. Und es ist

dieser „Lebenswandel“ – im wörtlichen Sinn verstanden –, auf dessen Hintergrund dann auch von der Ostererscheinung vor Maria Magdalena erzählt wird, wie zu erwarten, in einem klar paränetischen Sinn: „Bitte halte dir vor Augen, was für Hände wessen Füße festhielten. Es waren die Hände, die, von Schuld beschmutzt, die Füße dessen berührt hatten, der über den Engeln zur Rechten des Vaters sitzt ...“¹

Werden die neutestamentlichen Traditionen jedoch „getrennt und unvermischt“ betrachtet, stoßen wir auf ein durchaus anderes Magdalenenbild – besser: auf spezifisch andere und unterschiedlich geprägte Magdalenenbilder.

Maria von Magdala: Zeugin des Todes und Botschafterin der Auferweckung Jesu (Mk)

Im Markusevangelium, der ältesten Evangelien-schrift, betritt Maria Magdalena die Bühne abrupt: Ihr Name wird erstmals in der Kreuzigungsszene (Mk 15,40f) genannt. Zusammen mit anderen Frauen schaut sie von ferne der Kreuzigung zu. Der Erzähler trägt in Vers 41 nach, dass sie alle bereits in Galiläa zum Nachfolgekreis Jesu gehörten. Im Gegensatz zu den männlichen Jüngern, die längst geflohen sind (Mk 14,50), halten die weiblichen Nachfolgerinnen Jesu durch und setzen sich tatsächlich der Gefahr aus, als Bekannte des Gekreuzigten erkannt und selbst verhaftet zu werden.

Noch zwei weitere Male wird Maria Magdalena zusammen mit anderen Frauen genannt: als Zeugin bei der Grablegung (Mk 15,47) und beim Gang zum Grab in aller Frühe des Ostermorgens (Mk 16,1), wo ihnen der Engel die Auferweckungsbotschaft verkündet und sie selbst zu Botinnen dieser Botschaft beauftragt (Mk 16,6f).

Das wird ganz deutlich: Im Markusevangelium wird Maria Magdalena mit den drei für die Geburtsstunde des Christentums zentralen Ereignissen in Verbindung gebracht: Zusammen mit anderen Frauen ist sie Zeugin von Tod und Bestattung Jesu sowie Erstadressatin der Auferweckungsbotschaft. Die Frauen erscheinen dabei jeweils in Namenslisten. Maria Magdalena nimmt in allen drei Fällen die erste Stelle ein. Auch formal entsteht dadurch eine Analogie zur Namensliste der Zwölf (Mk 3,16-19), angeführt von Simon Petrus.

Im Erzählkonzept des Markusevangeliums füllen die Frauen das Handlungsloch, das die zwölf etablierten Jünger hinterlassen, deren Aufgabe es gewesen wäre, „mit Jesus zu sein“ (Mk 3,14). Kein Wunder, dass der göttlich legitimierte Verkündigungsauftrag an die Frauen ergeht und dass ausgerechnet sie es sind, die Petrus und mit ihm die etablierten Zwölf wieder in die Geschichte Jesu einklinken sollen: „Sagt seinen Jüngern und dem Petrus ...“ (Mk 16,7). Wenn dieser Verkündigungsauftrag dann doch nicht ausgeführt wird (vgl. Mk 16,8 „... und sie sagten niemand etwas davon; denn sie fürchteten sich.“), darf das nicht zu Lasten der Maria Magdalena verrechnet werden, sondern hängt ebenfalls mit dem Erzählkonzept des Markus zusammen: Die Leserinnen und Leser sollen aktiviert werden (und sind dazu berechtigt), im realen Leben das zu tun, was die Frauen in der erzählten Geschichte nicht getan haben.

Unterschiedliche Weichenstellungen (Mt, Lk, Joh)

Wenn das Matthäusevangelium in seiner Grabesgeschichte eine *Erscheinung Jesu vor den Frauen* (Mt 28,9) nachträgt, ist das nicht unbedingt ein Pluspunkt: Die Frauen, allen voran erneut Maria Magdalena, sollen den „Brüdern“ Jesu mitteilen, dass sich Jesus ihnen in Galiläa zeigt. Das ist der Höhepunkt des Evangeliums (Mt 28,16-20). Es sind die „Brüder“ Jesu, denen der Verkündigungsauftrag

¹ Gregor der Große in einem Brief an Gregoria, einer Kammerfrau der Kaiserin.

auftrag für die Weltmission gegeben wird. Das Lukasevangelium, und das ist verblüffend, streicht sogar den Verkündigungsauftrag an die Frauen innerhalb der Grabesgeschichte. Was die Frauen, sozusagen spontan und aus eigenem Entschluss den Aposteln melden, wird als Weibergeschwätz abgetan (Lk 24,11). Insgesamt erweckt Lukas im letzten Kapitel seines Evangeliums den Eindruck, dass es die Jesuserscheinung vor Simon Petrus war (Lk 24,34), die als eigentliche Initialzündung den Osterglauben der Jünger begründete. Auf der anderen Seite ist es verräterisch, wie Lukas mit den Frauenlisten umgeht, die im Markusevangelium in Verbindung mit der Bezeugung und Vermittlung von Tod und Auferweckung Jesu standen: Innerhalb der Grabesgeschichte rückt Lukas die Frauenliste ans Ende und bringt sie in Zusammenhang mit der „Rückkehr zu den Aposteln“. Damit stempelt er sie zu einer „Überbringerliste von Weibergeschwätz“ um. Die Listen im Zusammenhang mit der Kreuzigung und Grablegung Jesu streicht Lukas zugunsten der bereits genannten Frauenliste in Lk 8,2f, die zwar ebenfalls von Maria Magdalena angeführt wird, aber in bezeichnend anderer Funktion. Es werden die Frauen genannt, die parallel zu den zwölf Aposteln Jesus begleiten – allerdings in der Funktion eines Trosses: Sie kommen für die materielle Versorgung der Männer auf. Anders als bei den männlichen Jüngern ist bei den Frauen nicht die Berufung durch Jesus Anlass ihrer Gefolgschaft, sondern die Heilung von einer schlimmen Krankheit. Es ist erstaunlich, wie mit dem gleichen Traditionsmaterial durch gezielte Kontexteinpassung völlig verschiedene Weichenstellungen erreicht werden können. Das Matthäusevangelium und noch viel stärker das Lukasevangelium rücken Maria Magdalena von der Erstzeugenfunktion von Tod und Auferstehung Jesu sowie von ihrer Legitimierung zum Verkündigungsauftrag deutlich ab.

Ganz anders die Weichenstellung im Johannes-evangelium. Beginnen wir mit den Stellen, die in

der Wirkungsgeschichte zur Vermischung der beiden Marien, der Maria von Magdala und der Maria von Betanien (Schwester des Lazarus), geführt haben: In der Grabesgeschichte Joh 20,1-18 erscheint der Name der Maria von Magdala zweimal in seiner hebräischen Form: „Mariam“ – also genauso, wie die Schwester des Lazarus in Joh 11 und 12 durchgängig genannt wird. Wenn die Leserin/der Leser der Grabesgeschichte sich an das erinnert, was zuvor von der anderen „Mariam“ erzählt wurde, entstehen folgende Kontraststrukturen: Während Maria von Betanien von ihrer Schwester Martha darauf aufmerksam gemacht wird, dass „der Meister“ da ist und sie ruft (Joh 11,28), wird Maria von Magdala am Grab von Jesus selbst angesprochen und erkennt ihn als Meister (Joh 20,16). Lässt Maria von Betanien in ihrer Klage die Macht Jesu an der Wand des Todes enden, obwohl sie ihn dabei als „Herr“ tituliert (Joh 11,32), stößt Maria von Magdala zum Osterglauben durch und verkündet den Jüngern: „Ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,18). Diese Steigerung hin zur Grabesgeschichte ist bewusst inszeniert. Die besonderen johanneischen Akzentsetzungen innerhalb dieser Perikope kommen besonders deutlich auf der Hintergrundfolie der synoptischen Grabesgeschichten (Mk, Mt, Lk) zum Vorschein.

Maria von Magdala im Johannes-evangelium: (Wieder)erkennen aus Liebe

Während nach den synoptischen Grabesgeschichten Maria von Magdala zusammen mit *anderen Frauen* zum Grab kommt, und zwar *in aller Frühe*, als gerade die Sonne aufging, erscheint im Johannesevangelium Maria von Magdala *alleine* – und zwar *bei Nacht*, als noch Finsternis herrscht – (Joh 20,1). Ihr Problem ist auch nicht, wie der schwere Stein vom Grab weggewälzt werden könnte (vgl. Mk 16,3), sondern vielmehr, dass der Stein bereits weggewälzt ist (Joh 20,1). Sie vermutet einen Grabraub (Joh 20,2). Nach entsprechender Informierung des Petrus und des gelieb-

ten Jüngers sucht sie auf eigene Faust nach Jesus. Sie späht in das Grab hinein (V. 11). Als die beiden Engel, die sie dort sieht, ihr auch nicht weiterhelfen können, wendet sie sich um – und Jesus steht ihr gegenüber. Nachdem sie ihn erkannt hat, fällt sie ihm in die Arme.

Ganz abgesehen davon, dass „Spähen“ eine typische Geste von Verliebten bezeichnet², erinnern sowohl Szenerie als auch Erzählablauf dieser johanneischen Grabesgeschichte stark an die ebenfalls nächtliche Suche der Liebenden nach ihrem Geliebten, wie sie in Hld 3,1-4 poetisch geschildert wird:

¹ Auf meinem Lager zur Nachtzeit suchte ich ihn, den meine Seele liebt.

Ich suchte ihn und fand ihn nicht.

² Aufstehen will ich denn, will die Stadt durchstreifen, die Straßen und die Plätze, will ihn suchen, den meine Seele liebt.

Ich suchte ihn und fand ihn nicht.

³ Es fanden mich die Wächter, die die Stadt durchstreifen.

Habt ihr ihn gesehen, den meine Seele liebt?

⁴ Kaum war ich an ihnen vorüber, da fand ich ihn, den meine Seele liebt.

Ich ergriff ihn und ließ ihn nicht mehr los ...

Unsere Ostergeschichte zeigt genau diesen Ablauf, verneint bzw. unterbricht allerdings den krönenden Höhepunkt, die Umarmung, und baut bei der Begegnung der Liebenden zusätzlich ein *Ritardando* ein: die Wiedererkennungsszene mit der gegenseitigen Namensnennung. Das ist ein bekannter Topos, wie er in hellenistischen Liebesromanen üblich ist: Liebende, durch Unglücksfälle oft lange Zeit voneinander getrennt, können bei der ersten Begegnung einander nicht erkennen. Li-

terarisches Kennzeichen des Wiedererkennens ist die gegenseitige Namensnennung, die Auslöser für nicht enden wollende Liebesbezeugungen wird. Auf dem Hintergrund der Liebesromane kann die stakkatoartige Kommunikation in Vers 16: „Mariam“ – „Rabbuni“, als gegenseitige Namensnennung verstanden und als Signal für die Wiedererkennung Liebender gedeutet werden. Indem Maria von Magdala Jesus mit „Rabbuni“/Lehrer anspricht, wird dieses „Liebesverhältnis“ zugleich auf der Folie Lehrer – Schülerin beleuchtet. Mit der schroffen Abweisung: „Nicht fass mich an!“ bzw. „Nicht halt mich fest!“³ (Joh 20,17) wird zugleich jede erotische Zweideutigkeit aus der Szene ausgeräumt.

Insgesamt ergibt sich: Der Erzähler qualifiziert den Auferweckungsglauben der Maria von Magdala als Erkenntnis der Liebe. Genau darin hat allerdings Maria von Magdala im Johannesevangelium eine Spiegelfigur: den geliebten Jünger.

Der geliebte Jünger als Rechtsnachfolger Jesu

Genau genommen ist es der geliebte Jünger, der im Johannesevangelium als erster, also noch vor Maria Magdalena zum Osterglauben kommt. Von ihr vom angeblichen Grabraub informiert, rennt er zusammen mit Simon Petrus zum Ort des Geschehens, kommt als erster an, lässt aber Simon Petrus den Vortritt, geht dann selbst in die Grabkammer hinein – „und sah und glaubte“ (Joh 20,8). Diese Glaubenserkenntnis geschieht aus dem Blick der Liebe. Diese Behauptung beruht auf der im Johannesevangelium gezielt und pointiert herausgearbeiteten Charakterisierung des geliebten Jüngers im Blick auf Jesus: Das Verhältnis des geliebten Jüngers zu Jesus ist das gleiche wie das Verhältnis Jesu zum Vater. Im Prolog des Johannesevangeliums, in Joh 1,18, heißt es von Jesus, dass er als derjenige, der an der Brust des Vaters ruht, „Exeget“ Gottes ist, also mit seinen Worten und mit seinem Leben Gott auslegt. Ganz parallel da-

² In Hld 2,9 z. B. ist es der Geliebte, der voller Sehnsucht das Haus seiner Geliebten umschleicht und durch Fenster und Türen „hineinspäht“. Vgl. auch Spr 7,6 (von der verführerischen Frau); 1 Chr 15,29 (Michal – David); Gen 26,8 (Abimelech – Rebekka)

³ Beide Übersetzungen sind grammatikalisch möglich.

zu ist es in der Schilderung des Abendmahles derjenige, der an der Brust Jesu ruht, der als Exeget Jesu fungiert: niemand anders als der geliebte Jünger. An ihn muss sich Simon Petrus wenden, um zu erfahren, was nur Jesus weiß, nämlich wer der Verräter sein wird. Niemand anders als der geliebte Jünger kann es in Erfahrung bringen. Genau darauf zielt die Bezeichnung „geliebter Jünger“ im Johannesevangelium ab: die intime Nähe zu Jesus, die sich inhaltlich in einer kongenialen Verständigung und einem gemeinsamen Wissen äußert, das anderen unzugänglich ist und nur durch die Person des geliebten Jüngers vermittelt werden kann.

Als sozialgeschichtliches Modell steht hinter dieser Konstellation das Verhältnis vom jeweiligen Vorsteher einer Philosophenschule zu dessen Lieblingsschüler, der geradezu technisch „Geliebter“ genannt wird.⁴ Dabei ist auffällig, dass die *emotionale* Seite automatisch mit einer *inhaltlichen* und mit einer *quasi rechtlichen* Komponente gekoppelt ist: Der „geliebte Schüler“ steht gewöhnlich in einem homoerotischen Verhältnis zu seinem Meister, er strebt seinem Meister nach, hat die gleichen Lebensziele und repräsentiert die Gedankenwelt des Meisters wie kein anderer. Und: Der geliebte Schüler *beerbt* den Meister in der Leitung der Schule.

Mit Ausnahme der homoerotischen Assoziationen, die im Johannesevangelium schon durch die bewusst andere Wortwahl für „lieben“⁵ völlig ausgeklammert bleiben, werden die entscheidenden Komponenten des „Lieblingsschülers“ für die Gestalt des „geliebten Jüngers“ im Johannesevangelium realisiert und durch die Parallelität des Verhältnisses Jesu zum Vater theologisch vertieft. Die rechtliche Seite wird ausdrücklich in der Szene unter dem Kreuz thematisiert (Joh 19,25-27): Hier wird der geliebte Jünger per Adoptionsformel in die Familie Jesu aufgenommen. Als „Sohn“ der Mutter Jesu wird er automatisch zum „Bruder“ Jesu und damit vom Status her zu seinem Rechtsnachfolger erklärt.

Simon Petrus und das Manko der Liebe

Damit noch immer nicht genug: Im Johannesevangelium gibt es eine dritte Figur, deren Verhältnis zu Jesus über das Maß der Liebe bestimmt wird: Simon Petrus. Im Unterschied zu Maria Magdalena, deren Liebe sich in der *österlichen Wiedererkennung* Jesu realisiert, im Unterschied zum geliebten Jünger, der von der Liebesbeziehung Jesu im Wissen und in seinem *Rechtsstatus* profitiert, wird Simon Petrus von Jesus hinsichtlich seiner Liebe zu ihm *angefragt*. Gemeint ist das berühmte Skrutinium („Prüfung“) in Joh 21,15-17. Hat man das Johannesevangelium gründlich gelesen, überrascht es nicht, dass Petrus hier *drei-mal* nach seiner Liebe zu Jesus gefragt wird – genauso oft, wie er ihn verraten hat. Und es überrascht nicht, dass Jesus im Laufe des Gesprächs die Latte für Petrus niedriger legen muss: Vom „liebst du mich *mehr*, als die anderen mich lieben?“ bis hin zum „hast du mich freundschaftlich lieb?“ Kommt doch Petrus an die „Liebe“ des geliebten Jüngers, die von einer Wissenskongenialität gekennzeichnet ist, in keiner Weise heran. Das zeigt die Szene im Abendmahl genauso wie die Szene am Grab, wo Petrus die Grabkammer lediglich amtlich inspiziert und nicht – wie der geliebte Jünger – „tiefer schaut“.

Ziel des Skrutiniums ist die Übertragung des Hirtenamtes an Petrus, eine Aufgabe, die im Johannesevangelium bis zu dieser Passage Jesus für sich allein in Anspruch genommen hat: „Ich bin der gute Hirte ...“ (Joh 10,11). Und es ist dieser Gut-hirtentext, der die entscheidende Hintergrundfolie für das Verständnis unserer Szene liefert. Der gute Hirte qualifiziert sich nach Joh 10,11-13 durch seine Bereitschaft, sein Leben für andere hinzugeben. Wenn Petrus im Blick auf die Hirten-

⁴ Vgl. Diogenes Laertios 4,19f (Xenokrates – Polemon); 4,21 (Polemon – Krates).

⁵ *Agapao*, ein Wort ohne präzise Sinn determinierung, anstelle von *erao*, womit eindeutig sexuelle Konnotationen verbunden sind.

aufgabe, die Jesus ihm übertragen will, nach seiner Liebe zu Jesus gefragt wird, so wird nach seiner Bereitschaft gefragt, sein Leben für andere einzusetzen. In Erinnerung an die zurückliegende Geschichte, in der Petrus diesen Lebenseinsatz zwar lauthals versprochen (Joh 13,36-38), dann aber kläglich versagt hat, als es ernst wurde (die dreimalige Verleugnung Joh 18,15-18.25-27), geradezu eine Ohrfeige! Wenn ihm die Hirtenaufgabe trotzdem zuerkannt wird, so geschieht das im Zusammenhang mit der Martyriumsvoraussage in Joh 21,18f, die in der realen Welt vermutlich schon eingetroffen sein dürfte, als dieser Text entsteht, und die Hirtenstellung des Petrus sozusagen posthum legitimiert.

Eine bezeichnende Entwicklung

Wird die Konzeption dieser drei Gestalten der Liebe im Johannesevangelium, die soeben vorgestellt wurden, entwicklungsgeschichtlich betrachtet, ergeben sich zusätzlich erhellende Perspektiven im Blick auf die Gestalt und die Funktion der Maria von Magdala. Ein großer Teil der Johannesforschung ist davon überzeugt, dass die Gestalt des geliebten Jüngers wohl in Erinnerung an die Gründungsfigur der Gemeinde, aber erst in einer späteren Entwicklungsphase in den Text des bereits vorliegenden Evangeliums eingetragen worden ist.⁶ Das bedeutet: (1) Die ursprüngliche Grabesgeschichte des Johannesevangeliums wird nun durch den Wettlauf der beiden Jünger (Joh 20,2-10) unterbrochen. In der ursprünglichen Geschichte ist allein von der liebenden Jüngerin die Rede, die ihren geliebten „Herrn“ sucht und ihn als Auferstandenen wiedererkennt. In der ursprünglichen johanneischen Grabesgeschichte ist Maria von Magdala die Zeugin des Osterglaubens

schlechthin: Sie ist es, mit deren Gestalt die Ersterscheinung Jesu verbunden ist; sie ist die erste von Jesus selbst autorisierte Apostolin für die Jünger; ihr wird das Erstbekenntnis in den Mund gelegt; erzählt als ganzheitliche Glaubenserfahrung.

(2) Erhellend ist der Grund der Einschaltung der Figur des geliebten Jüngers, der an fast allen Stellen seines Auftretens im Gegenüber zu Simon Petrus agiert: Das hat mit Kirchenpolitik zu tun. Dabei fungiert die Gestalt des Lieblingsjüngers als Leit- und Identifikationsfigur für die johanneische Gemeinde, Simon Petrus als Leit- und Identifikationsfigur für die „Großkirche“, also für diejenigen Gemeinden, in denen die synoptischen Evangelien gelesen werden und Petrus bzw. seine Nachfolger eine Führungsautorität beanspruchen. Die johanneische Gemeinde, die geographisch abge sondert gelegen, auch inhaltlich einen Sonderweg gegangen ist, hat die leidvolle Erfahrung einer Spaltung hinter sich (vgl. 1 Joh 2,19), ist also dezimiert, und steht vor der Frage, sich entweder allmählich selber aufzulösen oder sich dem Schutz einer größeren Organisation zu unterstellen – mit der Konsequenz, deren gewachsene Strukturen, im Fall der Großkirche vor allem das Leitungsamt des Petrus, anzuerkennen. Auf der narrativen Ebene wird diese kirchenpolitische Annäherung über die Personen Petrus/geliebter Jünger vorsichtig abgetastet. Bei aller Anerkennung der Vorrangstellung des Petrus und der unter präzise Bedingungen gestellten Akzeptanz seines Hirtenamtes beharrt die johanneische Gemeinde auf ihrer kongenialen Jesuserkenntnis, wie sie im geliebten Jünger porträtiert wird, und darauf, dass ihr Glaubenszeugnis, sprich: ihr Evangelium, auch innerhalb der Großkirche Gültigkeit besitzt und „bleiben darf“ (vgl. Joh 21,22f).

Sind diese Beschreibungen zutreffend, fallen damit dunkle Schatten auf Maria von Magdala: Ging es um „Fusionsgespräche“ mit der Großkirche, konnte die johanneische Gemeinde nicht mit Maria von Magdala in ihrer pointierten Stellung als

⁶ Vgl. nur M. THEOBALD, *Der Jünger, den Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion*, in: *Geschichte – Tradition – Reflexion (FS M. Hengel)*, Bd. 3: *Frühes Christentum*, Tübingen 1996, 219-255.

Erstzeugin des Osterglaubens antreten. Wollte die johanneische Gemeinde mit der Großkirche in Verhandlungen treten, dann musste sie eine neue Identifikationsfigur präsentieren: männlich, ausgestattet mit Wissenskompetenz, verbunden mit dem von Jesus in der Sterbestunde verbürgten Anspruch auf die Rechtsnachfolge. Noch zugespitzter formuliert: Als Pendant zu Simon Petrus war Maria von Magdala nicht zu präsentieren, wenn es darum ging, mit der Großkirche ins Gespräch und zu einer einvernehmlichen Lösung zu kommen.

Neue hermeneutische Perspektive

Damit ist eine neue hermeneutische Perspektive gewonnen. Ostererscheinungen und Listenplätze im Zusammenhang mit Zeugenfunktionen implizieren gleichzeitig einen Autoritätsanspruch, wenn nicht sogar einen Leitungsanspruch. Damit fällt bezeichnendes Licht auf die Osterzeugenliste, die schon lange vor Paulus kursiert und von ihm in 1 Kor 15,3-7 zitiert wird: Petrus steht an erster Stelle und die Zwölf, es folgen Jakobus und die anderen Apostel. Wirkungsgeschichtlich steht das Lukasevangelium am deutlichsten in dieser Linie, d.h. hier wird ein ähnlicher Rechtsanspruch für die Männer vertreten. Wie gesehen, hält auch das Lukasevangelium den ersten Platz unter den Osterzeugen für Petrus frei. Bezeichnend ist in dieser Linie der Umgang des Lukas mit den Frauenlisten, die ihm im Markusevangelium vorlagen: Er funktioniert sie samt und sonders um. Damit wird der ihnen innewohnende Anspruch auf Autorität und Leitung genommen. Sogar noch den Verkündigungsauftrag an die Frauen zu streichen, hätte es gar nicht bedurft, um die narrativen Weichen so zu stellen, dass *Frauen* für die Nachwahl des Matthias nach den Kriterien von Apg 1,21 überhaupt nicht mehr in Frage kommen und es völlig korrekt ist, den Bewerberkreis von vornherein auf die Männer zu beschränken. In dieser Perspektive wird plastischer, was es bedeutet, wenn das Johannesevangelium in seiner ursprünglichen Fassung Erst-

erscheinung, Erstbekenntnis und Erstverkündigungsauftrag in der Figur der Maria Magdalena konzentriert. Gerade die Tatsache, dass diese herausragende Position in dem Augenblick nicht mehr aufrecht erhalten werden konnte, als die johanneische Gemeinde ins Gespräch mit der Großkirche eintrat, bestätigt die Behauptung, dass hinter den narrativen Strukturen der Evangelien handgreifliche Ansprüche im realen Leben der einzelnen Gemeinden zum Ausdruck kommen. D.h. konkret, dass die Frauen in der johanneischen Gemeinde eine andere Stellung beanspruchten, als sie ihnen etwa in der lukanischen oder in der matthäischen Gemeinde zugesprochen wurde.

Maria von Magdala als Symbolfigur

An Maria Magdalena scheiden sich die Geister. Die einen stilisieren sie zur Osterzeugin *par excellence* hoch (Joh), die anderen rücken sie in die Nähe der besonders schwierigen Krankheitsfälle⁷ und ordnen sie den menschlich unerfüllten, aber reichen Frauen zu, die Jesus in großer Dankbarkeit anhängen (Lk), andere hüllen sich im Blick auf ihr Osterzeugnis in beharrliches Schweigen (vorpaulinische Tradition). Alles, was wir von der historischen Maria Magdalena außer ihrem Allerweltsnamen und dem Ort, aus dem sie stammt, wissen, hängt damit zusammen, dass sie zur umstrittenen christlichen Symbolfigur geworden ist, im Blick auf Glaubensautorität und Leitungsstrukturen. Und das doch wohl nur deshalb, weil ihr vermutlich mit anderen Frauen genau das wiederfahren ist, was wir „Ostererfahrung“ nennen, lebensgeschichtlich verankert in einer vermutlich sehr tiefen und dankbaren Beziehung zu Jesus.

⁷ Die Ausfahrt der sieben Dämonen nach Lk 8,2 könnte auf einen Rückfall hindeuten, vgl. Lk 11,24-26.

■ Zusammenfassung

Im Unterschied zum landläufigen Klischee von Maria Magdalena als der reumütigen Prostituierten, die durch ihre Begegnung mit Jesus ihr Leben radikal verändert, wird in den Evangelien der neutestamentlichen Überlieferung ein je unterschiedliches und ganz eigenständiges Bild von ihr gezeichnet, was Rückschlüsse erlaubt auf die Stellung der Frauen in den Gemeinden, in denen das jeweilige Evangelium verlesen wird.

Literatur

H. Melzer-Keller, *Maria Magdalena neu entdecken*, in: *Geist und Leben* 72 (1999) 97-111.

K. L. King, *Kanonisierung und Marginalisierung: Maria von Magdala*, in: *Concilium* 34 (1998) 261-269.

S. Heine, *Eine Person von Rang und Namen. Historische Konturen der Magdalenerin*, in: D.A. Koch u.a. (Hrsg.) *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche* (FS W. Marxsen), Gütersloh 1989, 179-194.

M. Ebner, *Wer liebt mehr? Die liebende Jüngerin und der geliebte Jünger nach Joh 20,1-18*, in: *Biblische Zeitschrift. Neue Folge* 42 (1998) 39-55.

D. A. Lee, *Partnership in Easter Faith. The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 58 (1995) 37-49.

R. Wind, *Maria – aus Nazareth, aus Bethanien, aus Magdala. Drei Frauengeschichten* (Kaiser Taschenbücher 145), Gütersloh 1996.

J. Schaberg, *Fast Forwarding to the Magdalene*, in: *Semeia* 74 (1996) 33-45 (Auswertung von Jesusfilmen).

W.R. Telford, *Jesus and Women in Fiction and Film*, in: I.R. Kitzberger (Hrsg.) *Transformative Encounters. Jesus and Women Reviewed* (Biblical Interpretation Series 43), Leiden 2000, 353-392.



Dr. Martin Ebner

ist Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Die Adresse: Johannisstr. 8-10,
48143 Münster

Von der geheilten Jüngerin zur reumütigen Hure ... wie in der Wirkungsgeschichte Bibelstellen kombiniert werden

Mk 15,40f.47, Mt 27,55ff
Maria aus Magdala unter den anderen Frauen bei Kreuzigung und Grablegung
MARIA

Mk 16,1-8; Joh 20,1f.11-18
Maria aus Magdala als erste Zeugin der Auferweckung
MARIA

Mt 28,1ff
Maria aus Magdala geht mit anderen Frauen zum Grab
Lk 24,10
Maria Magdalena kehrt vom Grab zurück
MARIA

Joh 12
Maria von Betanien, der Schwester der Marta und des Lazarus (Maria salbt Jesu Füße, trocknet sie mit den Haaren)
MARIA

Lk 10,38-42
In einem Dorf (Bethanien?) trifft Jesus auf eine Marta und ihre Schwester Maria (Maria sitzt Jesu zu Füßen und lauscht seinen Worten, hat den „besseren Teil gewählt.“)
MARIA

Lk 8,1-3
Maria aus Magdala (7 Dämonen waren aus ihr ausgefahren) im Kreis der Frauen und Männer um Jesus
FRAU/GEHEILTE

Lk 7,36-50
Eine stadtbekanntes Sünderin benetzt Jesu Füße mit ihren Tränen, trocknet sie mit ihren Haaren, salbt sie mit Öl, küsst unaufhörlich seine Füße.
FRAU/SÜNDERIN

Joh 8
Eine beim Ehebruch er-tappte Frau wird Jesus vorgeführt („Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein“)
FRAU/SÜNDERIN

Zur Erklärung:
Die Stellen in den **fetten Rahmen** erwähnen *Maria von Magdala/Maria Magdalena* namentlich. Durch die Stichwortverbindung „**MARIA**“ wird Maria, die Schwester der Marta mit Maria Magdalena verbunden (und damit die Motive „Haare“ [auch Lk 7] und „kontemplativ Lauschende“).

Durch die Stichwortverbindung „**FRAU/SÜNDERIN/GEHEILTE**“ kommt das Motiv „reue Sünderin/Ehebrecherin (Hure)“ dazu.

Erkenntnis und Hingabe – Maria Magdalena in der bildenden Kunst

Rita Burrichter

■ Ein Künstler macht ein inneres Bild äußerlich, er malt es oder meißelt es in Stein, sichtbar für sich selbst und für andere. So zeigt sich in der Kunstgeschichte das, was den Künstler aus seiner Zeit heraus prägt, aber auch das, was ihn ganz persönlich bewegt. Deshalb nimmt in diesem Heft eine „Bildgeschichte“ viel Raum ein, die Jahrhunderte von persönlicher Frömmigkeit und offizieller Theologie rund um Maria Magdalena spiegelt. Fünf Werke aus der Zeit vom 12. bis ins späte 19. Jh. stehen dabei exemplarisch für diese Entwicklung.

■ Kunstgeschichte(n)

Bereits ein flüchtiger Blick in das „Lexikon der christlichen Ikonographie“ zeigt eine *außerordentliche Fülle* der Motive und Formen, der Quellen und Wandlungen, der gattungsspezifischen und regionalen Ausprägungen, die eine Bildgeschichte der Maria Magdalena berücksichtigen muss. Dieser komplexe Befund steht in einem eigentümlichen Kontrast zu der Erfahrung, dass schon die bloße Nennung des Namens – selbst bei wenig kunstsinnigen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen – geradezu zwangsläufig *nur ein einziges*, sehr konkretes Bild vor dem inneren Auge hervorruft: das Bild einer dramatisch posierenden, oft spärlich bekleideten, meist verführerisch schönen Frau mit langwallendem Haar. Offenkundig hat die Kunstgeschichte einen Typus der Maria Magdalena ausgebildet, der bei aller Vielfältigkeit geradezu kulturell verbindlich wurde.

Am Anfang der Bildgeschichte der Maria Magdalena steht *nicht* das Interesse an der historischen

biblischen Frauengestalt, *obwohl* die ersten Darstellungen ausschließlich biblische Szenen zeigen (*Dura Europos* 3. Jh.; *S. Sabina Rom*, 5. Jh.). Das Interesse der Alten Kirche an Bildern zielt immer auf die Formulierung des Glaubens, nicht auf historische Vergewisserungen. Und so erscheint Maria Magdalena in Predigten und Exegesen und eben auch in bildkünstlerischen Darstellungen in ihrer *ekklesiologischen* und *heilsgeschichtlichen* Rolle als *Zeugin der Auferstehung* und *Apostelin der Apostel*. Sie wird als *Typus* verstanden und dementsprechend in die typologische und allegorische Schriftauslegung der Zeit eingebunden: So hingebungsvoll wie die Braut des Hohenliedes den Bräutigam sucht, so sucht Maria Magdalena den Leichnam Christi und so sucht auch die Kirche ihren Herrn.

Im Zusammenhang dieser Form der Schriftauslegung steht auch die *Verschmelzung* der Figur der Maria Magdalena mit der Sünderin des Lukasevangeliums und Maria von Betanien, die im 4. Jh. einsetzt und mit der Homilie Gregors d. Gr. Ende des 6. Jh. fixiert wird. Eine Verschmelzung, die zu einer charakteristischen Erweiterung der Bildprogramme mit gravierenden inhaltlichen Verschiebungen führt: etwa in der Vergleichzeitigung von Fußsalbung und Austreibung der sieben Dämonen (*Giovanni da Milano*, 14. Jh.), die bildsprachlich das nunmehr synonyme Verständnis von Bekehrung und Heilung, von Sünde und Krankheit formuliert. Die Identifizierung Maria Magdalenas als *bekehrte Sünderin* wird dabei zunächst noch kollektiv heilsgeschichtlich verstanden: als Erweis der Barmherzigkeit Gottes, als Hinweis auf das Geheimnis der Inkarnation und der Messianität. In diesem theologisch-christologischen Deutungsho-

izont sind zahlreiche Salbungs- und Passionsszenen zu verstehen (*Giotto, Anf. 14. Jh.*), wobei die Dimension einer emotionalen, persönlichen Beziehung zwischen Maria Magdalena und Christus, ihre Rolle als *Dulcis Amica Dei*, bereits früh mitschwingt und in Werken der Renaissance später in den Vordergrund tritt (*Botticelli, 15. Jh.*).

Das Motiv von Sünde und Umkehr bringt eine deutlich individualisierende Dimension in das Bild der Maria Magdalena, eine Dimension, die im Frühmittelalter an Bedeutung gewinnt. Aus dem Typus Maria Magdalena wird nun eine *historisch identifizierbare* verehrungswürdige Heilige. Entsprechend ändert sich das Bildprogramm: Gemäß der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine aus dem 13. Jh. werden die biblischen Szenen zu biografischen Details und mit den legendarischen Motiven bedeutungsmäßig verknüpft (z. B. *Tiefenbronner Magdalenenaltar, 15. Jh.*). Insbesondere die Erzählung von Maria Magdalenas asketischem Leben in der Wüste und von ihrer wunderbaren täglichen Entrückung zur himmlischen Schau prägt sich in das Gesamtverständnis ein. Die bekehrte Sünderin wird zur *gottgefälligen Eremitin* und übernimmt bildliche Züge anderer asketischer Heiliger: das härene Kleid, die ausgemergelte Gestalt (*Donatello, 15. Jh.*), den Haarpelz der Maria von Ägypten (*Abb. 2*).

Die Komplexität der biblischen Einheitsgestalt in Verbindung mit der Legende ermöglicht vielfältige Ausdeutungen, immer aber erscheint Maria Magdalena nun in *individuell-heilsgeschichtlicher* Bedeutung, entweder für die einzelnen Gläubigen oder für bestimmte Gruppen und Stände, die sich in den Details der Ikonographie wiedererkennen; das gilt nicht nur für die Prostituierten, sondern z.B. aufgrund Magdalenas ursprünglichem Reichtum auch für das städtische Bürgertum.

Die individualisierende Darstellungsweise des Hoch- und Spätmittelalters wird in der Zeit des Humanismus noch zugespitzt. Verstärkt zeigt sich nun ein Interesse an der Ausgestaltung der *Ambi-*

valenz der Figur der Maria Magdalena. Narrativ breit wird ihr Weltleben ausgemalt, wobei ihre Umkehr oft nur mehr als anekdotische Zugabe erscheint (*Lucas van Leyden, frühes 16. Jh.*). Größte Wirksamkeit aber erlangen die barocken Bildfindungen des 16. und 17. Jh. In ihnen wandelt sich die *asketische Büsserin* des Spätmittelalters zur *reuigen Büsserin*, die den Anlass ihrer Sünde, ihren Leib, vorführt (*Rubens*), und schließlich zur *ekstatischen Büsserin*, die selbst schon wieder verführerisch wirkt (*Tizian*). Das Motiv der Sünde und zwar der sündhaften Sexualität gehörte ja schon mit dem Verschmelzen der biblischen Frauengestalten zur Figur der Maria Magdalena dazu, nun aber, in Barock und Gegenreformation, gewinnt das ambivalente Bild der Büsserin an besonderer Prägestalt. Es ist sowohl geeignet, den Rückzug von der Welt als kontemplatives Rollenmodell bis hin zur Idylle vorzuführen (*Correggio, 16. Jh.*), es vermag aber auch die gesamte Figuration in den Deutungszusammenhang der *Ars Moriendi* und der *Vanitas*-Darstellungen zu überführen (*de la Tour, 17. Jh.*). Der Typus der barocken Magdalena als *verführerische Büsserin* wird darüber hinaus geradezu zur Quelle profaner neuzeitlicher und moderner visueller Manifestationen und Imaginationen des Weiblichen – auch da, wo es sich um Gegenaussagen und Gegenentwürfe zu diesem Typus handelt.

Die Bildgeschichte der Maria Magdalena ist Teil eines umfassenden kulturgeschichtlichen Umgangs mit dieser Figur (dazu: *S. Haskins; I. Maisch, s. Bücherschau*). Sie kann nicht abgelöst von den zeitgenössischen philosophisch-theologischen Reflexionen, den literarischen und dramatischen Deutungen, den sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Überzeugungen betrachtet werden. Insbesondere gehört sie in den Zusammenhang der historischen Rollenzuweisungen an Frauen und den damit verbundenen Auffassungen über das Wesen des Weiblichen und insbesondere der weiblichen Sexualität. Darüber hin-

aus aber sind Bildwerke immer auch eigenständige Medien, deren Sinn nicht einfach in der Zuweisung an eine kulturgeschichtliche Epoche aufgeht. Vielmehr erweist sich erst am einzelnen Werk die Aussagekraft und Prägekraft der Wandlungen und Innovationen. In diesem Sinne sollen nun einige Darstellungen der Maria Magdalena vorgestellt werden.

Ein Rollenmodell der Nachfolge?

Aus dem 12. Jh. stammt die Buchmalerei des Albani-Psalters (Abb. 1). Sie zeigt in einem ornamentierten Schmuckrahmen die Szene der Verkündigung der Auferstehung Jesu Christi an die Apostel

durch Maria Magdalena, wie sie in Joh 20,18 geschildert wird. Die am oberen Bildrand erscheinende Stadtarchitektur mit ihren durch Säulenarkaden geschmückten Palästen und Türmen verweist auf Jerusalem. Gleichfalls durch Architektur, nämlich durch Zinnen, Rundbogen und Säule gegliedert ist der Innenraum, in dem sich Maria Magdalena und die Jünger befinden. Bereits dieses kompositorische Zueinander von Innen und Außen verbunden mit der planvollen Strenge der Figurenkonstellation betont den offiziellen Charakter dieser Darstellung: Dies ist keine narrative Schilderung der Ereignisse, sondern die von Christus selbst aufgetragene Verkündigung der Auferstehung am Ort der Erfüllung der Verheißung.

Maria Magdalena erscheint hier unzweifelhaft als *Apostola Apostolorum*. Mehrere Bildzeichen weisen auf ihre herausragende Rolle hin: In der mittelalterlichen Malerei, die ja noch keine Zentralperspektive kennt, sind Größenverhältnisse von besonderer Bedeutung. Maria Magdalena steht hier Petrus Aug' in Auge gegenüber, Füße und Hände auf gleicher Höhe. Gleichfalls nobilitierend wirken die Zuweisung eines eigenen Bildfeldes, das sie in voller Höhe einnimmt, sowie die schmückende Farbgebung. Auf weitere Attribute verzichtet die Darstellung. Marias Autorität liegt ganz im gesprochenen Wort, auf das



1. Maria Magdalena verkündet den Jüngern die Auferstehung Jesu, Albani-Psalter, fol. 31b, 12. Jh., Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel

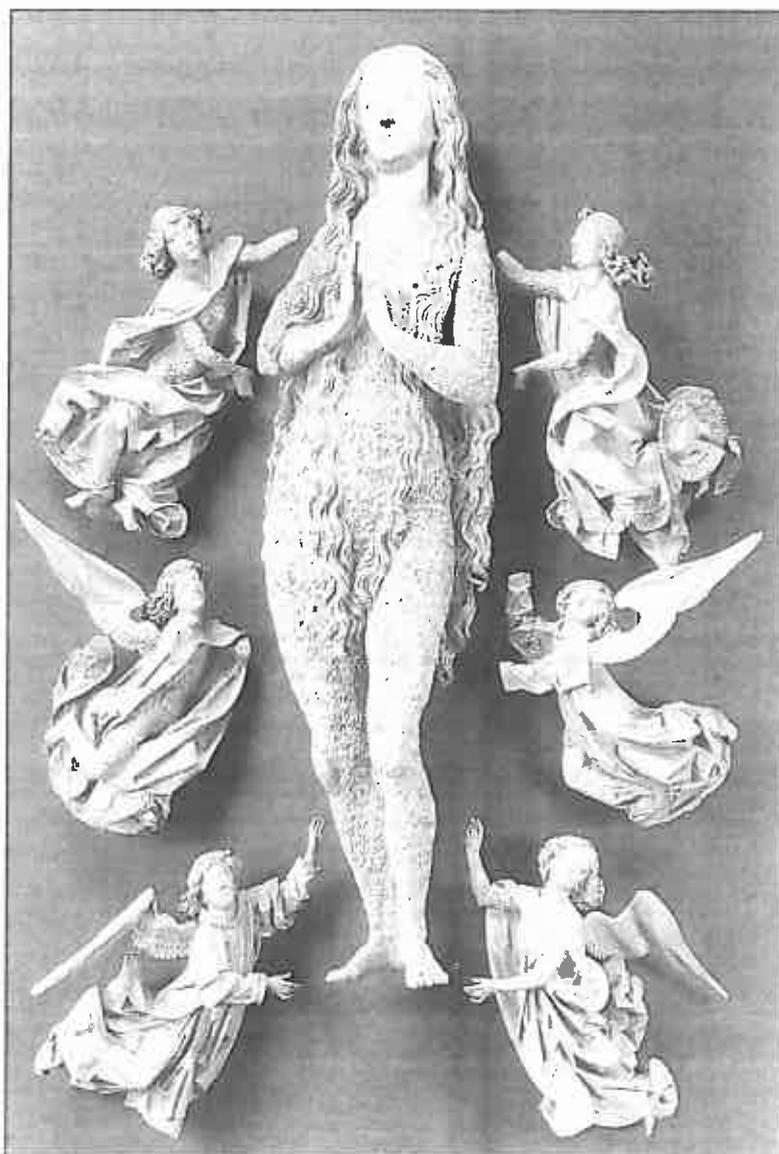
der lebhafteste Redegestus mit dem erhobenen Finger und der leicht ausgestreckten linken Hand verweist. Ihre Botschaft wird erstaunt, leicht reserviert angenommen, das signalisieren nicht nur die lauschend geneigten Köpfe der Jünger, sondern auch die erhobene Rechte Petri. Aber ihre Botschaft ist rechtmäßig und autorisiert. Das garantieren nicht zuletzt die Bücher, die gleich drei der Apostel tragen: Die Verkündigung der Maria Magdalena ist gemäß der Heiligen Schrift.

Der Albani-Psalter entstand vermutlich im Auftrag der Christina von Markyate, einer Einsiedlerin, die nach 1145 erste Priorin von Markyate wurde. Das hier vorgestellte Blatt verweist mit dem (äußerst seltenen!) Motiv der Apostola Apostolorum auf einen Lebensentwurf, der für (gebildete und wohlhabende) Frauen des Hochmittelalters von besonderem Interesse war. Maria Magdalena als Büsserin ist ein Rollenmodell, das Frauen jenseits der Ehe und der Familie eine gottgefällige *und* selbstbestimmte Lebensform ermöglicht. Dabei ist der (hier bildlich strikt realisierte) Verweis auf die Beauftragung, auf das Apostolat von größter Bedeutung. Denn er verhindert, dass die Askese in der Nachfolge der Maria Magdalena herabgewürdigt wird zu einer spirituell bedeutungslosen (lediglich „naturnotwendigen“) Disziplinierung des moralisch und intellektuell als minderwertig angesehenen Geschlechts.

Ein Bildkommentar zum Verhältnis von Liebe und Gnade

Aus den Jahren 1490-1492 stammt der Münnerstädter Magdalenenaltar von Tilman Riemenschneider. Der geschnitzte Flügelaltar zeigt biblische und legendarische Szenen. Die hier vorgestellte Entrückung der Hl. Magdalena (Abb.2) befindet sich in der Mitte des Altarschreins, in deutlicher Korrespondenz zum sogenannten Gnadenstuhl im Altaraufbau.

Das Thema der Entrückung der Maria Magdalena führt die Legende im Anschluss an ihr öffentliches Leben in Marseille und Aix ein. Magdalena



2. Tilman Riemenschneider,
Die Entrückung der Hl. Magdalena
aus dem Münnerstädter Altar,
1490-1492, Nationalmuseum München

zieht sich in die „raueste Wildnis“ zurück, weil sie nach „himmlischer Beschauung“ begehrt. Dreißig Jahre lebt sie unerkannt an einem wüsten Ort ohne Wasser, ohne Nahrung. Dennoch ist es ein Ort, der ihr „von Engelshänden war bereitet“ und Engel führen sie täglich zu den sieben Gebetsstunden in die Lüfte. Sie hört mit ihren leiblichen Ohren den Gesang der himmlischen Scharen; davon lebt sie, dies ist ihre himmlische Nahrung.

Tilman Riemenschneider zeigt Maria Magdalena von den Engeln umgeben als wohlgestaltete junge Frau in leicht bewegter, aber ganz konzentrierter Gebetshaltung. Ihr Körper, mit Ausnahme des Hauptes, der Brüste, der Hände und Füße, der Knie und Ellbogenspitzen ist von einem Haarpelz bedeckt. Das überlange Haupthaar fällt in zwei breiten Flechten über ihre Scham. Die Wahl dieser Gestaltung erfolgt gegen den ursprünglichen

Auftrag und erregt Anstoß. Riemenschneider greift dabei auf geläufige Motive der Magdalenenikonographie zurück, bindet sie aber ein in eine neuartige, besonders betonte Körperlichkeit. Diese Körperlichkeit ist Programm. Auch in den übrigen (biblischen und legendarischen) Szenen des Altars steht die körperlich-affektive Frömmigkeitshaltung der Heiligen im Vordergrund: Maria Magdalena ist ganz und gar von brennender Liebe zu Gott erfüllt, sie ist ganz Hinwendung zu Gott, ganz frei für Gott, ganz erfüllt von Gott, mit Leib und Seele ihm ergeben. Diese vollständige Übereignung an Gott wird nur übertroffen durch die zuvorkommende Liebe und Gnade Gottes selbst, der im Gesprenge (dem Aufbau über dem Flügelaltar) in der Gestalt des Gnadenstuhls erscheint (einer Darstellung der Trinität, in der Gottvater den toten Christus hält und so auf das Erlösungswerk verweist).

Mit dieser Darstellung der Maria Magdalena intensiviert Riemenschneider die *spirituelle Deutung ihrer Buße* und bestimmt sie nachhaltig *gnadentheologisch*.

3. Giovanni Gerolamo Savoldo,
Maria Magdalena, ca. 1528-1530,
Öl auf Lwd., National Gallery London



Das Licht der Offenbarung

In der Kunst des 16. Jh. wird Maria Magdalena oft als Kurtisane dargestellt, ein Hinweis auf ihre „Biografie“ und das damit verbundene Patronat der Prostituierten. Aber die Darstellung ist vor allem in Italien auch eine positiv verstandene Porträtrolle. Giovanni Gerolamo Savoldo greift dieses Thema mehrfach auf und zeigt verschmitzt lächelnde „Magdalenen“ im gelben Schultertuch der venezianischen Kurtisane.

Das um 1528-1530 entstandene Bild (Abb. 3) zeigt die Halbfigur einer Frau, die den Bildraum nahezu ausfüllt. Im Hintergrund ist links die venezianische Lagune

zu sehen, rechts eine dunkle, halbkreisförmige Toröffnung; auf einem Gesims in der unteren linken Bildecke steht ein kleines vasenartiges Gefäß. Oberkörper und Kopf der Frau sind von einem weißen, silbrig schimmernden Schultertuch verhüllt. Aus dem Schatten dieses Tuchs blickt, nur durch einen leichten Lichteinfall erhellt, das Gesicht ernst aus dem Bild heraus. In einer Geste des Erstaunens, vielleicht auch des Erschreckens, hebt die Frau die verhüllte rechte Hand, während die linke das Tuch fester an den Körper drückt. Die ikonographischen Hinweise sind leicht zu entschlüsseln: Salbgefäß, Nische, dunkle Öffnung weisen auf Maria Magdalena am leeren Grab, aber sowohl die *zeitliche* Situierung der Szene als auch die interne *Bildorganisation* machen dieses Gemälde zu einem spannungsvollen Werk.

Dass es sich überhaupt um eine Szene handelt, ist lediglich an der Körperhaltung der Halbfigur zu sehen, die im sogenannten *Kontrapost* gezeigt ist, einer Drehbewegung des Oberkörpers, bei der Kopf und Schulter in unterschiedliche Richtungen weisen: Noch wendet sie uns den Rücken zu, schon schaut sie uns an. In dieser Zuspitzung auf den Moment der Wende liegt das narrative Moment des Bildes. Dass diese Wende darüber hinaus ein dramatisches Element enthält, ist

durch die Gestik der Hände gegeben. Es handelt sich daher nicht einfach um die Kehrtwende Marias in Joh 20,1-2, um die Jünger zu holen, sondern es handelt sich um ihr Umwenden Joh 20, 11-16, als sie dem Auferstandenen begegnet.

Es ist dieser kaum fixierbare Moment zwischen Nicht-Erkennen und Erkennen, zwischen Frage und Antwort, der hier in meisterlicher Lichtregie malerisch inszeniert wird. Gleißend fällt das Licht von rechts über Rücken und Schulter, lässt den Faltenwurf wie vereist erscheinen, wirft tiefe Schatten auf die trauernd verhüllte Hand, erleuchtet nur wenig, aber eben *doch schon* ein wenig, das im Tuch verborgene Gesicht. Das Licht, das diese körperliche, seelische und spirituelle Wende be-



4. Rembrandt van Rijn, Christus erscheint Maria Magdalena, 1638, Öl auf Holz, Buckingham Palace London

leuchtet, ist nicht einfach das natürliche Licht der Morgensonne, das über der venezianischen Lagune erstrahlt, vielmehr ist es das Licht, das vom Aufstandenen selbst ausgeht, denn es kommt aus der Richtung, in die Maria sich wendet. Christus selbst erleuchtet Maria. Nicht genug damit: Dieses merkwürdige Arrangement, das die „Pointe“ außerhalb des Bildes ansiedelt, das Umkehr einzig im delikaten Spiel von Licht und Bewegung thematisiert, zeigt als Höhepunkt nicht die Freude der Maria Magdalena, nicht ihren Glauben, nicht ihre völlige Hinwendung zu Christus. *Vorher* streift vielmehr, in einer kaum spürbaren Verzögerung, einem leisen Verharren ihr Blick den Blick der Betrachterin und des Betrachters. Die fiktive Beziehung zwischen Bild und Betrachter/in, die in der

Kunst der Renaissance und des Barock eine wichtige kunsttheoretische Rolle spielt, wird bei Savoldo zum *religiösen* „Mehrwert“, indem sie die Frage der Umkehr, der Erkenntnis, der Entscheidung zu einer Dimension der aktuellen (Bild-)Erfahrung werden lässt.

Der Schrecken der Erkenntnis

Auch in Rembrandts Gemälde (*Abb. 4*) aus dem Jahr 1638 geht es um die Begegnung Maria Magdalenas mit dem Aufstandenen, wie sie bei Johannes geschildert wird. Im Zentrum einer offenen, gestalteten Gartenlandschaft, die den Blick auf den Jerusalemer Tempel im Hintergrund freigibt, hockt Maria auf den Stufen einer Grabanlage. Auf einem Sarkophag sind zwei Engel zu sehen, der eine hält, wie Maria, eine Hand im Sprechgestus erhoben. Doch das Gespräch mit den Engeln ist bereits beendet, denn Maria dreht ihren Kopf und erblickt hinter sich einen Mann (Joh 20,14). Überraschung, Schrecken, Verwirrung drücken sich in ihrem Gesicht aus. Die Szene bleibt eigenartig offen, ungewiss, auch bedrohlich, die äußerste Spannung wird nicht aufgelöst.

In vielen *Noli me tangere*-Darstellungen des 16. und 17. Jh. wird die Verwechslung des Aufstandenen mit dem Gärtner dadurch angedeutet, dass dieser einen Spaten in der Hand hält. Für die Betrachterinnen und Betrachter ist aber immer zweifelsfrei, dass es sich bei dieser vergeistigten Figur mit Wundmalen und Lendentuch, die das Gartengerät eher wie die Auferstehungsfahne präsentiert, um Christus selbst handelt. Der Irrtum liegt also ganz bei Maria und seine Auf-

5. Auguste Rodin,
Christus und Maria Magdalena, 1894, Gips, Musée Rodin, Paris



klärung ist im Bild eigentlich schon vollzogen. Nicht so bei Rembrandt: Im mantelartigen gegürteten Gewand mit verwegenerm Hut erscheint hier ein viriler Christus, der mit Spaten und Messer geradezu bewaffnet ist. Der Schrecken, der Maria angesichts des Anblicks dieses Mannes überfällt ist berechtigt, denn sie wird ja „überfallen“. Die durchaus bedrohliche Konfrontation wird noch gesteigert durch die teilnahmslos davongehenden Figuren am rechten unteren Bildrand und die merkwürdig unkonzentriert erscheinenden, in ganz unterschiedliche Richtungen blickenden Engel in der Grabhöhle: Maria ist bei dieser Begegnung ganz auf sich gestellt. Unterstrichen wird dies auch durch die Lichtregie: Nicht das übernatürliche Licht der Offenbarung, sondern die Morgensonne erleuchtet die Szene. Im natürlichen Licht einer natürlichen Umgebung wird Maria Magdalena mit einer existenziell-erschreckenden Erkenntnis konfrontiert.

Stärker als in manchen gefühlvollen Szenen der Barockzeit wird in diesem Bild die Beziehung zwischen Christus und Maria Magdalena als enge, durchaus erotisch aufgeladene, aber vor allem fordernde und herausfordernde Beziehung beschrieben. Rembrandt ist dabei nicht an biografischen, gar enthüllenden Details dieser Beziehung interessiert, sondern am *Zusammenhang von Erkenntnis und Entscheidung*, den er als Krisis verbildlicht.

Hingabe – woran?

Bereits im 16. Jh. setzt die Profanierung des Theas ein und in der Moderne begegnet Maria Magdalena zumeist nur noch als Genrethema und Motiv des imaginären „Weiblichen“. Auch für den Bildhauer Rodin sind religiöse Themen nur mehr Anlass des künstlerischen Schaffens, ihm geht es nicht um Abbildungen von Körpern und Situationen, sondern um die Ausdruckskraft von Proportion und Bewegung. Demgegenüber sind „Inhalt“ oder „Thema“ zweitrangig. Dennoch verwundert es, dass die Skulptur aus dem Jahr 1894 (*Abb. 5*),

mit unterschiedlichen Titeln bezeichnet wird: Christus und Magdalena, Prometheus und die Okeanide, Das Genie und das Mitleid. Ein Werk verbildlicht also zugleich eine religiöse, eine mythologische und eine moderne Dimension (im Sinne des künstlerischen Selbstverständnisses des 19. Jh.).

Die Skulptur zeigt einen in der Hüfte geknickten, männlichen Körper mit ausgebreiteten Armen vor einem Felsen, vor einer Grotte hängend. Er wird umarmt von einer Frauenfigur, die gleichsam aus ihrem abgelegten Gewand herauswächst und in einer starken Biegung des Oberkörpers und des Kopfes sich an den männlichen Körper schmiegt. Das lange Haar fällt in Wellen über beide Körper. Gezeigt wird ein Moment äußerster Hinwendung, aber keine Verschmelzung. Der Körper der Frau drängt an den Leib des Mannes, vermag ihn aber nicht gänzlich zu umfassen. Das Haar bedeckt seinen Körper und hüllt ihn doch nicht ein. Dieser „aktiven“ bildlichen Distanzierung korrespondiert eine „passive“: Der Körper des Mannes wirkt erschlafft, die kraftvolle Zuwendung der Frau vermag ihn nicht zu beleben. In diesem kontrastreichen Zueinander entwickelt sich ein ebenso spannungsvolles Gefüge kontrastierender Bedeutungen.

Vergeblichkeit und Trauer, Hingabe und Schmerz, Schutz und Trost sind die divergierenden Ausdrucksmomente dieser Skulptur, die durch die Mehrdeutigkeit der Bewegungen, aber auch durch rein formale Ausdruckswerte wie Glätte und Schrundigkeit des Materials, durch das Spiel von Licht und Schatten hervorgerufen werden. Dieses Oszillieren des Ausdrucks in Verbindung mit den drei unterschiedlichen thematischen Bezügen auf Christus, Prometheus und das Genie überführen das Werk in einen gänzlich neuen Bedeutungszusammenhang: in den der Empathie und Identifikation mit dem Dargestellten. Dabei „schillert“ auch dies: In den Blick gerät nicht nur das heroische Element, sondern auch das Scheitern, die Vergeblichkeit. Für den modernen Künst-

ler des 19. Jh. ist die ambivalente Identifikation mit Christus-Prometheus geläufig. Angesichts der Frauenfigur und ihres Schwankens zwischen Leidenschaft und Scheitern aber stellt sich für die Betrachterinnen und Betrachter als moderne Individuen die Frage der Identifikation mit einer gewissen Beunruhigung: Hingabe – woran?

■ Zusammenfassung

Die Bildgeschichte der Maria Magdalena hat sich von ihren Anfängen im 3. Jh. bis zu ihren Blütezeiten in Spätmittelalter und Barock immer wieder gewandelt. Die Fülle der ekklesiologisch zu deutenden, asketisch vorbildhaften, spirituell herausfordernden und erotisch aufgeladenen Bildwerke belegt die frömmigkeitsgeschichtliche Wirksamkeit der legendarisch überformten und kulturell immer neu gedeuteten Gestalt.

Literatur

Marga Anstett-Janßen, Art. Maria Magdalena, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 7, Freiburg u.a. 1974, Sp. 516-541 (viele Literaturhinweise)

Monika Ingenhoff-Danhäuser, Maria Magdalena. Heilige und Sünderin in der italienischen Renaissance. Studien zur Ikonographie der Heiligen von Leonardo bis Tizian, Tübingen 1984

Gertrud Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst, Bde. 1-3, Gütersloh 1966-1971

Susan Haskins, Die Jüngerin. Maria Magdalena und die Unterdrückung der Frau in der Kirche, Bergisch Gladbach 1994

Ingrid Maisch, Maria Magdalena. Zwischen Verachtung und Verehrung, Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte, Freiburg 1996



Dr. Rita Burrichter

ist wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Katechetik/Kath.-Theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Ihre Adresse: Universitätsstr. 150, 44801 Bochum

■ Quellentext aus dem Mittelalter Legenda Aurea

Die Legenda Aurea ist die wichtigste Legendensammlung des Mittelalters, die Jacobus de Voragine, Dominikaner, Erzbischof von Genua (gest. 1298) zusammengetragen und in eine epische Sprache gebracht hat. Historisch-kritischen Blick suchen wir vergebens, dagegen finden wir tiefe Frömmigkeit und sehr greifbare Beziehungen zu den Heiligen. Die Legenda Aurea wurde in 187 Sprachen übersetzt, durch den Buchdruck ab 1470 verbreitet und damit zu einem echten Volksbuch mit großem pädagogischen Einfluss. Über Maria Magdalena hatten sich zu dieser Zeit bereits einige Erzählungen angesammelt. Zum einen ist daraus bestens die Verknüpfung der drei „Marien“ (aus Magdala, aus Betanien und die anonyme Sünderin) in ihrer Gestalt abzulesen, zum anderen eine Ahnung zu erlangen, was sie (als von der Wollust Abgekehrte!) für die Volksfrömmigkeit bedeutet(e). Nach der Legenda Aurea ist Maria Magdalena an der Küste Frankreichs (Marseille) gestrandet, hat dort evangelisiert, viele Wunder gewirkt und soll in Aix-en-Provence oder St. Maximin begraben worden sein (dort und in Vézelay werden Reliquien verehrt). Bemerkenswert ist, wie eindringlich ihre besondere Beziehung zu Jesus geschildert wird.

Maria Magdalena ist mit Beinamen genannt von der Burg Magdalum. Sie war von gar edler Geburt, denn sie stammte aus königlichem Geschlecht. Ihr Vater hieß Syrus und ihre Mutter Eucharía. Mit ihrem Bruder Lazarus und ihrer Schwester Martha besaß sie die Burg Magdalum, die zwei Meilen ist von dem See Genezareth, und das Dorf Bethanien, welches nahe bei Jerusalem ist, und auch einen großen Teil der Stadt Jerusalem. Doch teilten sie alles unter sich also, daß Maria Magdalum besaß, davon ihr auch der Name ward; Lazarus den Teil von Je-

rusalem; Martha aber Bethanien. Da nun Magdalena sich ganz der leiblichen Wollust gab, Lazarus aber der Ritterschaft, so nahm Martha sich des Gutes ihrer Geschwister an und regierte es mit großer Weisheit, und sorgte für ihre Krieger und Knechte und für die Armen. Nach der Himmelfahrt des Herrn aber verkauften sie es alles und legten den Erlös zu der Apostel Füßen nieder. Da nun Magdalena überflüssig reich war, und die Wollust allezeit eine Gesellin ist des Reichtums, sah sie ihre Schönheit und ihren Reichtum an und gab sich gänzlich den leiblichen Wollüsten, also dass sie ihren eigenen Namen verlor und allein die Sünderin wurde genannt. Als aber Christus durch das Land predigte, kam sie von Gottes Fügung in das Haus Simons des Aussätzigen; denn sie hörte, dass Christus daselbst sollte essen. Aber sie wagte als eine Sünderin nicht unter die Gerechten zu sitzen, darum ging sie hinter dem Herrn zu, wusch seine Füße mit ihren Tränen, trocknete sie mit ihrem Haar und salbte sie mit köstlicher Salbe. ... Da dachte Simon der Pharisäer bei sich "Wäre dieser ein Prophet, er ließe sich nicht von der Sünderin anrühren." Aber der Herr strafte ihn um die Hoffart seiner Gerechtigkeit und vergab dem Weibe alle ihre Sünde."

„Dies ist Maria Magdalena, der der Herr so große Gnade hat getan und soviel Zeichen seiner Liebe hat gegeben. Er trieb sieben böse Geister aus ihr und entzündete sie ganz in seiner Minne, er nahm sie an zu seiner sonderlichen Freundin und machte sie zu seiner Wirtin und zu seiner Schaffnerin auf dem Wege. Er entschuldigte sie allezeit mit großer Liebe: wider den Pharisäer, der sie unrein hatte genannt; wider ihre Schwester, die sie tadelte um ihres Müßigganges; wider Judas, der sie eine Verschwenderin hieß. Sah er sie weinen, so weinete er auch. Aus Liebe zu ihr erweckte er ihren Bruder, der vier Tage im Grabe war gelegen; und heilte ihre Schwester Martha vom Blutfluß, daran sie sieben Jare hatte gelitten. ..."

„Als unser Herr gen Himmel war gefahren, nach seinem Leiden im 14. Jahre, als Stephanus schon längst von den Juden gesteinigt war und die übrigen Jünger aus Judaea waren vertrieben, zogen die Jünger in mancherlei Länder, das Wort Gottes auszusäen. Es war aber zu der Zeit mit den Aposteln der selige Maximinus, einer von den zweiundsiebzig Jüngern des Herrn, in des Hut hatte Sankt Peter Maria Magdalena

empfohlen. Da nun die Jünger zerstreut wurden, geschah es, dass Sankt Maximinus, Maria Magdalena, Lazarus ihr Bruder, Martha ihre Schwester samt ihrer treuen Dienerin Martilla, und der selige Cedonius, welcher blind geboren, aber vom Herrn war geheilt worden, mit vielen anderen Christen zusammen von den Ungläubigen auf ein Schiff gesetzt und ohne Steuer ins Meer wurden hinausgestoßen, auf daß sie allesamt untergingen. Aber durch Gottes Fügung geschah es, daß sie gen Massilien kamen [Marseille]. Doch fanden sie niemanden, der sie beherbergen wollte, und blieben unter der Vorhalle eines Heidentempels. Da nun Maria Magdalena sah, wie das Volk sich zu dem Tempel sammelte, den Abgöttern zu opfern, stund sie auf mit heiterem Angesicht und riet ihnen mit weislichen Worten von dem Dienst der Abgötter und predigte ihnen Christum mit großer Zuversicht. Da verwunderte sich alles Volk der Schönheit ihres Angesichtes und der Süßigkeit ihrer Rede. ..."

„Maria Magdalena aber begehrte nach himmlischer Beschauung; und ging in die rauheste Wildnis. Da wohnte sie unerkant dreißig Jahre an einer Statt, die ihr von Engelshänden war bereitet. An der Statt waren nicht Wasserbrunnen, noch Freude an Bäumen und Gras: daraus sollte erkannt werden, daß unser Herr sie nicht mit irdischer Nahrung wollte sättigen, sondern allein mit himmlischer Speise. An jeglichem Tag ward sie zu den sieben Gebetsstunden von Engeln auf in die Lüfte geführt, und hörte mit leiblichen Ohren den Gesang der himmlischen Heerscharen. So ward sie alle Tage mit dieser süßen Kost gespeiset und darnach von den Engeln wieder an ihre Stätte zurückgebracht, also daß sie keiner irdischen Nahrung bedurfte. ..."

Es folgen noch weitere kürzere Berichte von Wundern, die die heilige Magdalena im Laufe der Jahrhunderte gewirkt hat: Sie lässt einen erschlagenen Frommen lebendig werden, so dass er beichten kann, rettet eine gläubige Schwangere von einem sinkenden Schiff, heilt Blinde ... und wird als die Braut des Evangelisten Johannes gehandelt.

aus: *Legenda Aurea*, aus d. Lat. v. Richard Benz, Lambert Schneider, Michelberg 101984, S. 470-482 © Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh

Maria Magdalena in apokryphen Evangelien

Judith Hartenstein

■ **Nach dem Abschluss des Neuen Testaments dokumentiert das frühe Christentum weiterhin sein Leben und seinen Umgang mit den erzählten und schriftlichen Traditionen – diese Schriften nennen wir die „Apokryphen“. Maria Magdalena ist eine wichtige Figur für das frühe Christentum, doch über ihre Erwähnungen in Schriften, die im 2., 3. Jh. entstanden sind, kursieren häufig nur mangelhafte Informationen und rudimentäres Wissen. Hier finden Sie einen Überblick, der die Schriften charakterisiert und bewertet.**

■ Im NT ist Maria Magdalena die wichtigste der Jüngerinnen Jesu – in der Regel wird sie als erste genannt, wenn die Namen der Frauen aufgeführt werden. Vor allem in den Passions- und Ostertraditionen kommt sie vor: Sie wird bei Kreuzigung und Grablegung erwähnt und der Grabbesuch am Ostermorgen wird ausführlich geschildert. Nach dem Matthäus- und Johannesevangelium erscheint der Auferstandene zuerst ihr.

Dieses Bild wird in den apokryphen Evangelien aufgenommen, weitergeführt und gesteigert. Wie im NT wird Maria Magdalena im Zusammenhang mit dem Grabbesuch am Ostermorgen genannt. Unabhängig von den Passions- und Ostergeschichten erscheint sie aber auch als wichtigste und exemplarische Jüngerin oder wird als (Auferstehungs-)Zeugin mit besonderer Nähe zu Jesus und besonderem Verständnis seiner Lehre dargestellt.

Die im folgenden aufgeführten apokryphen Evangelien sind *im zweiten und dritten Jahrhun-*

dert verfasst und setzen die neutestamentlichen Evangelien wohl voraus. Nur das *Thomasevangelium* ist möglicherweise von ihnen unabhängig. Sie gehören in den Kontext ganz unterschiedlicher Strömungen des frühen Christentums und vertreten auch entsprechend unterschiedliche theologische Meinungen. Dadurch ist auch ihr Bild von Maria Magdalena geprägt. Zusätzliche Erkenntnisse für die *historische* Maria Magdalena sind aus ihnen m. E. nicht zu gewinnen.

Maria Magdalena in Grabgeschichten

Vom *Petrusevangelium (EvPetr)* ist nur ein Teil erhalten.¹ In ihm ist Maria Magdalena erwähnt, die zusammen mit anderen Frauen am Ostermorgen zum Grab geht und durch einen Engel von Jesu Auferstehung hört (*EvPetr 50-57*). Anders als in den kanonischen Evangelien wird sie hier ausdrücklich als Jüngerin bezeichnet. Die anderen Frauen sind nicht namentlich genannt, sondern als „ihre Freundinnen“ eingeführt. Maria Magdalenas Vorrangstellung ist so noch klarer als sonst.

Die *Epistula Apostolorum (EpAp)* ist eine Schrift, in der Jesus nach seiner Auferstehung ein langes Gespräch mit seinen Jüngern führt.² Zur Rahmenerzählung für dieses Gespräch gehört auch ein Bericht vom Grabbesuch der Frauen: Jesus erscheint ihnen dort und sendet sie nacheinander mit der Botschaft von seiner Auferstehung zu den Jüngern, die den Frauen aber nicht glauben. Die Namen der Frauen und auch ihre Rei-

¹ *Text und Einleitung in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I. Evangelien*, hg. Wilhelm Schneemelcher, Tübingen 1990, S.180-188.

² *Text und Einleitung in: Neutestamentliche Apokryphen*, S.205-233.

henfolge variiert in der Textüberlieferung. Maria Magdalena ist immer genannt, hat aber keine so eindeutig herausgehobene Stellung wie in anderen Schriften. Insgesamt besteht in der Erzählung in erster Linie Interesse am Unglauben der Jünger, Maria Magdalena und die anderen Frauen spielen nur eine Nebenrolle.

Der Streit um Maria Magdalena im Thomasevangelium (EvThom)³

Das *EvThom* ist eine Sammlung von Worten Jesu. Einzelne Aussprüche, Gleichnisse und kurze Dialoge sind aneinandergereiht, Erzählungen, auch die Passionsgeschichte, fehlen völlig. Etwa die Hälfte der Worte Jesu hat Parallelen in den synoptischen Evangelien.

Im letzten Spruch (*EvThom 114*) geht es um Maria Magdalena:

Simon Petrus sagte zu ihnen: Maria soll von uns weggehen, denn die Frauen sind des Lebens nicht würdig. Jesus sagte: Siehe, ich werde sie führen, auf dass ich sie männlich mache, damit auch sie ein lebendiger, euch gleichender, männlicher Geist wird. Denn (es gilt): Jede Frau, wenn sie sich männlich macht, wird in das Reich der Himmel eingehen.

Dieser Spruch klingt erst einmal sehr ärgerlich! Von Maria Magdalena und von allen Frauen wird verlangt, dass sie männlich werden, damit sie überhaupt zum Kreis der JüngerInnen gehören dürfen. Das *EvThom* verwendet in der Tat eine ex-

trem androzentrische Sprache. Vorausgesetzt ist, dass alle JüngerInnen nach einem vollkommenen, geistigen Menschsein jenseits der Geschlechtlichkeit streben sollen – und dies wird in der Antike verbreitet als „männlich“ bezeichnet, während „weiblich“ für das nichtgeistige, natürliche, körperliche Menschsein steht. Männlich und weiblich beschreiben also eine Polarität, die nicht unbedingt mit dem biologischen Geschlecht identisch ist.

Im Rahmen dieses antiken Weltbildes vertritt der Spruch, dass Frauen genauso wie Männer zur Gemeinschaft gehören, dass ihr biologisches Geschlecht kein Hindernis ist. Für die christliche Gruppe, für die das *EvThom* maßgeblich war, waren Frauen also ausdrücklich gleichberechtigt!

Maria Magdalena steht als wichtigste Jüngerin in diesem Spruch stellvertretend für alle Frauen. Sie wird angegriffen, weil sie eine Frau ist, und von Jesus verteidigt. Das, was für sie gilt, wird aber ausdrücklich auch auf alle anderen Frauen übertragen.

Maria Magdalena als Gesprächspartnerin Jesu in gnostischen Dialogen⁴

Es gibt etliche Schriften von christlich-agnostischen Gruppen, in denen Jesus ein ausführliches Gespräch mit seinen JüngerInnen – Einzelnen oder einer Gruppe – führt und sie belehrt. Die Belehrungen behandeln oft himmlisch-mythologische Fragen. Manche Schriften beginnen mit einer Erscheinung Jesu nach seiner Auferstehung, andere enthalten nur Gespräche ohne eine Rahmenerzählung. Immer bedeutet die Beteiligung an einem solchen Gespräch eine hohe Wertschätzung der JüngerInnen, denn sie werden nicht nur von Jesus als würdig erachtet, seine Belehrungen zu hören, sondern sie sind es auch, die seine Worte später weitersagen können. Maria Magdalena ist in diesen Dialogen oft eine wichtige JüngerIn:

In der *Sophia Jesu Christi* erscheint Jesus seinen zwölf Jüngern und sieben Jüngerinnen, die aber

³ *Text und Einleitung in: Neutestamentliche Apokryphen*, S.93-113. Vgl. auch: Judith Hartenstein / Silke Petersen, *Das Evangelium nach Thomas. Frühchristliche Überlieferungen von Jüngerinnen Jesu oder: Maria Magdalena wird männlich*, in: Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker, *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, S.768-777.

⁴ *Zu diesem Abschnitt, aber auch zu allen anderen Schriften vgl. Silke Petersen, "Zerstört die Werke der Weiblichkeit!" Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-agnostischen Schriften*, NHMS 48, Leiden u.a. 1999.

zunächst nicht namentlich genannt werden. Im anschließenden Gespräch werden Maria sowie Philippus, Thomas, Matthäus und Bartholomäus ausdrücklich erwähnt, weil sie Fragen stellen, auf die Jesus antwortet. Wie im NT ist hier Maria Magdalena die Wichtigste der Jüngerinnen. Aber sie vertritt nicht nur die anderen Frauen, sondern fragt auch am Ende der Schrift nach Herkunft und Aufgabe der gesamten Gruppe der JüngerInnen.⁵ Auch hier geht es wohl darum, dass die JüngerInnen ihre Geschlechtlichkeit zugunsten eines geistigen Lebens überwunden haben – und dies wird an Maria Magdalena als Frau besonders deutlich, deshalb wird ihr diese Frage in den Mund gelegt.

Im *Dialog des Erlösers (Dial)* sind neben Jesus nur Maria, Judas (ein anderer Name des Thomas) und Matthäus am Gespräch beteiligt.⁶ Maria Magdalena wird sogar besonders hochgeschätzt für ihre Redebeiträge. Es heißt es über sie bzw. Jesus sagt zu ihr:

„Sie sagte diese Worte als eine Frau, die vollständig verstanden hatte.“ (Dial p.139)

„Du machst deutlich den Überfluss des Offenbarers.“ (Dial p.140)

In der *Pistis Sophia (PistSoph)* schließlich bestreitet Maria Magdalena den größten Teil des Gesprächs, sie stellt weit mehr Fragen an Jesus als alle anderen zusammen.⁷ Sie wird auch ausdrücklich aus der Gruppe der JüngerInnen hervorgehoben. So sagt Jesus zu ihr:

„Maria, du Selige, die ich in allen Mysterien der Höhe vollenden werde, rede offen, denn du bist eine, deren Herz mehr ausgerichtet ist auf das Reich der Himmel als alle deine Geschwister.“ (PistSoph 17)

„Aber Maria Magdalena und Johannes, der Jungfräuliche, werden allen meinen JüngerInnen überlegen sein.“ (PistSoph 96)

Maria Magdalena kann sogar an der Stelle Jesu auf Fragen der anderen antworten, sie bekommt so die Position einer Vermittlerin.

Maria Magdalena als besonders geliebte Jüngerin im Philippusevangelium (EvPhil)⁸

Das *EvPhil* ist eine Zusammenstellung von kurzen Textabschnitten mit gnostischem Inhalt. Maria Magdalena hat in ihm eine deutlich bevorzugte Stellung. Sie ist die Lieblingsjüngerin Jesu und seine Gefährtin.

Der Erlöser liebte Maria Magdalena mehr als alle JüngerInnen und er küsste sie oft auf ihren Mund. Die übrigen JüngerInnen gingen zu ihnen, um Forderungen zu stellen. Sie sagten zu ihm: „Weswegen liebst du sie mehr als uns alle?“ Der Erlöser antwortete und sprach zu ihnen: „Weswegen liebe ich euch nicht so wie sie? (EvPhil 55b)

Für uns klingt diese Darstellung nach einer innigen und auch erotischen Beziehung. Vermutlich wurde für die ursprünglichen LeserInnen jedoch eher die geistige Gemeinschaft und Verwandtschaft zwischen Jesus und Maria ausgedrückt.

Maria Magdalena als Vertreterin Jesu im Mariaevangelium (EvMar)⁹

Noch weiter gesteigert ist Maria Magdalenas Bedeutung im *EvMar*. Auch diese Schrift ist ein

⁵ Eine ganz ähnliche Frage stellt sie auch in *EvThom* 21.

⁶ *Text und Einleitung in: Neutestamentliche Apokryphen*, S.245-253.

⁷ *Ausschnitte des Textes und Einleitung in: Neutestamentliche Apokryphen*, S.290-297.

⁸ *Text und Einleitung in: Neutestamentliche Apokryphen*, S.148-173.

⁹ *Text und Erläuterung in: Judith Hartenstein / Silke Petersen, Das Evangelium nach Maria. Maria Magdalena als Lieblingsjüngerin und Stellvertreterin Jesu, in: Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker, Kompendium Feministische Bibelauslegung, Güterloh 1998, S.757-767.*

gnostisches Gespräch zwischen Jesus und seinen JüngerInnen nach der Auferstehung. Sie hat jedoch noch einen zweiten Teil: Nachdem Jesus wieder gegangen ist, sollen die JüngerInnen zur Mission aufbrechen. Sie haben jedoch Angst vor dieser Aufgabe:

Da stand Maria auf, küsste sie alle und sagte 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, weil er uns vorbereitet und zu Menschen gemacht hat.“ Als Maria dies gesagt hatte, wandte sie ihr (Pl.) Herz zum Guten, und sie begannen, über die Worte des Erlösers zu diskutieren. Petrus sagte 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 sagte zu mir: ‘Selig bist du, weil du nicht wankst, wenn du mich siehst! Denn wo der Verstand ist, dort ist der Schatz.’ ... (EvMar p.9f.)

Im weiteren (nur unvollständig erhaltenen) Text geht es um die Möglichkeit, Visionen zu sehen, und um den Aufstieg der Seele in ihre himmlische Heimat. Am Ende wird Maria Magdalena von Petrus und Andreas angegriffen, die nicht für möglich halten, dass Jesus solche Worte gesagt und gerade einer Frau anvertraut hat. Maria Magdalena wird von Levi verteidigt, der ausdrücklich festhält, dass Jesus sie mehr als alle anderen geliebt und sie erwählt hat.

Im *EvMar* ist Maria Magdalena nicht nur eine herausragende Jüngerin, sondern wird zur Stellvertreterin Jesu, die nach seinem Weggehen seine Aufgaben übernimmt: Sie tröstet, bestärkt und belehrt die anderen. Für diese Rolle wird an ihre Darstellung als erste der Jüngerinnen angeknüpft, was alle auch im Streit akzeptieren. Zugleich wird ihre besondere Beziehung zu Jesus, wie sie in der Erscheinung des Auferstandenen vor allem in Joh 20 dargestellt ist, ausgebaut. Maria Magdalena „hat den Herrn gesehen“ und er hat ihr bedeutende Mitteilungen über seinen und ihren Aufstieg zu Gott gemacht. Die Darstellung von Maria Magdalena im *EvMar* geht weit über das hinaus, was im NT über sie gesagt wird, gründet aber doch auf den dort gemachten Aussagen.

■ Zusammenfassung

Maria Magdalena kommt in vielen apokryphen Evangelien vor. Ihr Name ist wie im NT mit Ostergeschichten verbunden. Aber sie begegnet auch als Jüngerin, an deren Beispiel die Rolle von Frauen diskutiert wird. Sie ist eine (Gesprächs-)partnerin Jesu, die seine Lehre besonders gut versteht und ihm näher steht als andere. Sie kann sogar in Abwesenheit Jesu ihn gegenüber den anderen JüngerInnen vertreten.



Dr. Judith Hartenstein

ist nach Promotion in Berlin und Vikariat in Essen derzeit Assistentin im Fach Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. Ihre Adresse: Kirchliche Hochschule, Missionsstr. 9b, 42285 Wuppertal

Maria von Magdala in den frühkirchlichen und ostkirchlichen Traditionen

Anne Jensen

■ Die Geschichte der Maria Magdalena in den Schriften von den Kirchenvätern bis ins ausgehende Mittelalter ist bunt. Verschiedene Herangehensweisen an ihre Person – typologisch, psychologisierend, moralisierend ... – stehen einerseits für den Reichtum der Auslegung; andererseits müssen diese Texte sich heute dem kritischen Auge der feministischen Theologie stellen.

■ Wenn man herausfinden will, was die Kirchenväter zu Maria von Magdala gesagt haben, ist man durch die Registerbände der modernen Editoren einem üblen Vexierspiel ausgesetzt, weil man über das Stichwort „Maria Magdalena“ in den seltensten Fällen zur „richtigen“ Maria gelangt, sondern entweder bei der anonymen Sünderin (Lk 7,36-50), bei der anonymen Prophetin (Mk 14,3-9), bei Maria von Betanien (Joh 12,1-8) oder auch bei einer Vermischung dieser drei Frauen landet. Die Texte, die mit Sicherheit wirklich von Maria von Magdala sprechen, sind meist Kommentare und Osterhomilien zum Johannesevangelium. Schuld an der Verwechslung ist Gregor der Große (†604, s.Quellentext folgende Seite), die Väter vor ihm halten die Stellen auseinander.

Die neue Eva

Bei den *griechischen Vätern* erfolgt meist eine deutliche Wendung ins *Allgemein-Typologische* (heute würden wir vielleicht sagen, ins Archetypisch-Symbolische), während die *lateinischen Väter* mehr zu einer *subjektiven, psychologisierend-moralisierenden Interpretation* tendieren, ob-

wohl auch sie die typologischen Deutungen übernehmen. Bei Augustinus (354-430) findet sich beides. Einmal identifiziert er Maria von Magdala (und die Frauen am Grab allgemein) mit Eva im Paradies. Den Satz „Berühre mich nicht“ deutet er mit einer anderen Typologie: In jener Frau wurde die Kirche aus den Heiden vorhergebildet, die an Christus erst glaubte, als er schon zum Vater aufgefahren war. Die moralische Deutung lautet: Jesus wollte, daß man ihn geistig berührte.

Ein antifeministisches Element: Auslassen

Was uns in diesen Texten zunächst überrascht – und auf den ersten Blick vielleicht befreiend wirkt – ist, dass hier nicht die Mutter Jesu, sondern seine *Jüngerin und Gefährtin* als eine *neue Eva* erscheint. Aber Vorsicht ist geboten. Ob Maria von Nazaret oder Maria von Magdala: Mit dem Eva-Motiv ist der Gedanke von der Frau als der Urheberin von Sünde und Tod gegeben. Diese Tendenz wird allerdings durch die spätere westliche Identifikation Marias von Magdala mit der Sünderin extrem gesteigert, sodass man von dieser späteren Zeit durchaus sagen kann, dass die Entwicklung im Westen sexual- und frauenfeindlicher als im Osten verläuft. Ein antifeministisches Element ist den lateinischen und griechischen Vätertexten, die wir gelesen haben, gemeinsam, fällt aber nicht ins Auge, weil es ein Auslassen ist: Maria von Magdala wird nicht als Apostolin gekennzeichnet und geschildert, sondern ihre Verkündigungsrolle wird entweder einfach verschwiegen oder gar heruntergespielt und uminterpretiert. Das entspricht genau der historischen Situation des

4./5. Jahrhunderts: *Zurückdrängung der Frauen aus missionarischen Aktivitäten.*

Ein Text aus dem Hohenlied-Kommentar Hippolyts von Rom (†235) klingt noch ganz anders:

„Apostel der Apostel wurden sie, von Christus gesandt. Christus selbst sendet, damit auch Frauen Apostel Christi werden und den Mangel des Ungehorsams der ersten Eva durch den jetzigen zurechtbringenden Gehorsam offenbar machten. Oh wunderbarer Berater, Eva wird Apostel!“

Die Größte unter den Frauen

Wenn man im Messbuch der Ostkirchen (auch der mit Rom unierten!) das Register der Heiligen des byzantinischen Kalenders aufschlägt, macht man eine erstaunliche Entdeckung: Es werden dort nämlich 56 Apostel, eine Apostolin und zwei Apostelgleiche (Frauen) namentlich aufgeführt. Es sind Junia (Röm 16,7), Maria von Magdala und Thekla. Leer ausgegangen ist leider Priska (Röm 16,3-5), die den Titel Apostolin nach dem Zeugnis des Neuen Testaments wahrhaftig verdient hätte. Die Ostkirche feiert Maria von Magdala in doppelter Weise: Einmal spielt diese am 2. Sonntag nach Ostern, dem Sonntag der „Salbenträgerinnen“, eine große Rolle. Dann hat sie noch ihr eigenes Fest am 22. Juli, dem Gedächtnistag der „Hl. Myrophorin und Apostelgleichen Maria von Magdala“. Ursprünglich wurde sie am 30. Juni gefeiert, dem Fest „zu Ehren der zwölf Apostel und aller, die in der liturgischen Sprache den Titel Apostel tragen“.

In der orthodoxen Liturgie wird sie ganz eindeutig als *Erstzeugin* der Auferstehung und als *Erstverkünderin* der Auferstehungsbotschaft gefeiert:

„Als Erste hast Du, Maria von Magdala, die göttliche Auferstehung der Quelle alles Guten gesehen, die Auferstehung dessen, der unsere

Natur aus Güte vergöttlichte. Du warst auch die erste Verkünderin der Frohen Botschaft, als du den Aposteln sagtest: ‚Freut euch, faßt Mut und kommt, den auferstandenen Christus zu sehen, der der Welt das Heil schenkt.‘ ...“

Diese apostolische Magdalena-Tradition lebt fort in der ostkirchlichen Frömmigkeit und Legendenbildung. In einer anonymen mittelalterlichen Lebensbeschreibung heißt es, dass Petrus Maria von Magdala vierzehn Jahre nach dem Tod Jesu einem gewissen Maximus anvertraut. Beide zusammen werden mit anderen Christen während einer Verfolgung in einem Schiff ohne Ruder und Segel auf dem Meer ausgesetzt und landen in Marseille. Als sie ankommen, sieht Maria von Magdala die Menschen Götterbilder verehren und beginnt sofort zu predigen. Der Stadtpräfekt und seine Frau sind kinderlos. Auf das Gebet der Heiligen hin wird die Frau schwanger. Trotzdem zweifelt der Stadtpräfekt und sucht Petrus in Rom auf, um sich zu vergewissern, „dass alle Lehren der Maria wahr sind. ... Der Apostel empfiehlt ihm, sich von Maria von Magdala taufen zu lassen“. Das Ende der Vita lautet:

„Maria von Magdala taufte nicht nur ihn und sein Haus, sondern auch alle Bewohner der Stadt, groß wie klein. Sie baute Kirchen, verwaltete die Stadt und lehrte immer mehr. Dann ging sie in die Umgebung und predigte überall den Namen Christi“.

In einer anderen Erzählung (von Nikephoros Kallistos, gest. 1335) spielt die Verbindung zur Gottesmutter eine große Rolle (wir können dahinter den Versuch vermuten, zwei in Konkurrenz stehende Heiligenkulte miteinander zu versöhnen). Maria von Magdala wird als Jüngerin Jesu in den engsten Familien- und Freundeskreis aufgenommen. Ihr wird auch das Wort in den Mund gelegt: „Selig der Leib, der dich getragen

und die Brust, die dich genährt hat“ (Lk 11,27). Maria von Magdala und die Mutter Jesu sind zusammen am Kreuz, beweinen zusammen den Leichnam, wobei Maria der Mutter Jesu rücksichtsvoll die Liebkosung des Gesichts überlässt. Gemeinsam erleben sie die Auferstehung, und gemeinsam erwarten sie den Heiligen Geist im Abendmahlssaal. Die Vita endet mit dem Bekenntnis, dass Maria von Magdala die größte unter den Frauen ist:

„Es steht aber unter den Christen fest, dass niemand bestreiten kann, dass Maria von Magdala nach dem Willen Christi die Lehrerin der Apostel war. Daher darf sie von den Aposteln nicht getrennt werden, deren Glauben sie teilt; glauben wir doch auch dem von Gott inspirierten Paulus, der an die Korinther schreibt: ‚Wenn die Toten nicht auferstehen, ist auch Christus nicht auferstanden; ist aber Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube vergeblich.‘ Sie aber war die erste, die den auferstandenen Christus sah und seine Auferstehung den Aposteln verkündete.“

■ Zusammenfassung

Im Westen wurde Maria von Magdala seit dem 6. Jh. fälschlich mit der anonymen Sünderin identifiziert. In der Frühzeit galt sie dagegen als neue Eva und als Apostolin der Apostel. In den mittelalterlichen Heiligenviten des Ostens wird sie sogar als die Größte unter den Frauen geschildert.

Literatur

Anne Jensen, *Maria von Magdala – Traditionen der frühen Christenheit*, in: *Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, hg. Dietmar Bader, *Katholische Akademie Freiburg* 1990, 33-50.



Dr. Anne Jensen

ist Professorin am Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie an der Universität Graz.

Ihre Adresse:

Universitätsplatz 3, A-8010 Graz

■ Wo die Verknüpfung der biblischen Stellen ihren Anfang nimmt:

Quellentext: Homilie XXXIII von Papst Gregor dem Großen (†604)

Wir glauben, dass sie, die Lukas ein sündiges Weib, Johannes aber Maria nennt, jene Maria ist, aus der nach dem Zeugnis des Markus sieben Teufel ausgetrieben wurden. Und was anders wird durch die sieben Teufel bezeichnet als alle Laster und Fehler insgesamt ... Es ist klar, Brüder, dass das Weib, das zuvor auf schändliches Tun bedacht war, Salbe für sich verwandt hatte, um ihrem Leibe Wohlgeruch zu verleihen. Was sie also schändlicherweise für sich missbraucht, das brachte sie nun löblich Gott zum Opfer. Mit ihren Augen hatte sie

begehrlich nach Irdischem geschaut, nun aber zerrieb sie im Weinen. Ihre Haare hatte sie zur Zierde ihres Antlitzes verwandt, nun trocknete sie damit die Tränen. Mit dem Munde hatte sie übermütige Reden geführt, jetzt küsste sie mit ihm die Füße des Herrn und drückte ihn auf die Spuren ihres Erlösers. Soviele Ergötzungen sie in sich gehabt, so viele Opfer fand sie nun von sich. Sie kehrte die Zahl ihrer Sünden in die Zahl von Tugenden um, damit so alles an ihr, was in ihrem Sündenleben Gott verachtet hatte, nun Ihm in Buße diene.

aus: Susan Haskins, *Die Jüngerin*, Verlagsgruppe Lübbe GmbH + Co. KG Berg, Gladbach 1994, S. 105f.

Maria aus Magdala – eine moderne Heilige?

Ingrid Maisch

■ Die Frage in der Überschrift mag verwundern; denn anders als im Mittelalter und noch in der beginnenden Neuzeit sind die Heiligen aus dem öffentlichen Bewusstsein verschwunden. Sie waren Fürsprecher bei Gott und Helfer im Alltag, vor allem aber Wegbegleiter auf der Pilgerfahrt zum ewigen Leben. Ihr Leben war Vorbild, an dem man sich zuverlässig ausrichten konnte. Gelingen eines Lebens war ein solches, das im Himmel endet, dem Ziel aller irdischen Sehnsucht. Zu den großen Heiligen gehörte damals auch Maria Magdalena. Heute ist ihre Kompetenz für die ewige Seligkeit nicht unbedingt gefragt. Ist sie damit bedeutungslos geworden? Und wird sie als Vorbild noch gebraucht?

Aber welche „Maria Magdalena“ ist dabei im Blick: die *Jüngerin* und *Osterzeugin*, die *Märtyrerin* von Ephesus, die *apostolische Predigerin* in Marseille, die *Mystikerin* von Sainte-Baume, die täglich den Himmel auf Erden erleben durfte, die *Evangelistin*, die ihre Erinnerungen an Jesus, den Freund und Geliebten, niederschrieb¹, die *Heilige*, die beliebt war, weil sie selbst die Erfahrung von Sünde und Begnadung gemacht hat? Diese Bilder liegen wie Folien übereinander und prägen

unsere Vorstellung von „Maria Magdalena“.²

Bei der Suche nach der „richtigen“ Maria hilft weder der Rückgriff auf die *Geschichte*, denn auch die christliche Heilige ist durch ihre Wirkungsgeschichte zu einer *geschichtlichen* Gestalt geworden, noch der entschiedene Zugriff auf das *Neue Testament*, denn auch dort ist sie nicht einfach „historisch“ überliefert, sondern auf unterschiedliche Weise in die Evangelien eingezeichnet. Ebenso problematisch ist es, den Faden dort wieder aufzunehmen, wo gegen Ende des ersten Jahrtausends die Verbindung zur biblischen Frau aus Magdala abgebrochen und der Anteil anderer Frauen in den Vordergrund des Interesses getreten ist und so eine neue Gestalt geschaffen wurde, die man mit Reue, Bekehrung, Buße (Lk 7,36-50) oder mit einem vorbildlichen, weil kontemplativen Leben (Lk 10,38-42) in Verbindung gebracht hat.

Auch wenn neuerdings verstärkt auf die biblische Maria zurückgegriffen wird, so ist doch zu bedenken, dass das Neue Testament nicht als Quelle für eine Biographie taugt. Maria aus Magdala steht nicht als abgerundete Persönlichkeit vor uns. Selbst wenn es gelänge, anhand der Evangelien das Porträt eines vorbildlichen Menschen zu entwickeln, wäre ein enormer Zeitabstand zu überbrücken und die direkte Übernahme in die Gegenwart mehr als problematisch. Und dennoch: In den Evangelien spiegelt sich die Erinnerung an eine Frau, die sich so stark in das Gedächtnis der Tradenten und Schreiber eingepägt hat, dass alle Versuche, sie unsichtbar zu machen, zum Scheitern verurteilt waren, wie der späte Hinweis im kanonischen Mk-Schluss zeigt (Mk 16,9). Die Nachrichten, die von den Evangelisten mit ihr in Ver-

¹ Besonders neuere, aus feministischer Sicht geschriebene Darstellungen betonen die Doppelrolle von Freundin/Vertrauter und Chronistin, vgl. Margret E. Armingier, *Die verrätene Pöpstin. Maria Magdalena – Freundin und Geliebte Jesu, Magierin der Zeitenwende*, München-Leipzig 1997; Marianne Fredriksson, *Maria Magdalena*, Frankfurt/Main 1999.

² Zu den unterschiedlichen Bildern vgl. Ingrid Maisch, *Maria Magdalena. Zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte*, Freiburg 1996.

bindung gebracht werden, lohnen auch heute das Nach- und Weiterdenken. Es sind nur Mosaiksteine, aber sie lassen das – wenigstens fragmentarische – Bild einer interessanten und bedeutenden Frau entstehen.

Maria aus Magdala, eine namhafte Frau ...

Die in der Redewendung von namhaften Menschen vorausgesetzte Gleichsetzung („namhaft = bedeutend“) gilt in besonderer Weise für Maria. An herausragenden Stellen der Evangelien wird sie mit Namen genannt; sie bleibt nicht in der Anonymität wie „die (männlichen) Bekannten“ (Lk 23,49) oder „die übrigen (Frauen)“ (Lk 24,10); sie wird als Individuum vorgestellt. Sie wird auch nicht wie andere Frauen über Männer definiert (Frau des ..., Mutter des ...); sie ist ein eigener, selbstverantwortlicher Mensch.

... die etwas zu sagen hat

Maria aus Magdala entspricht nicht dem antiken Bild der idealen Frau: „Eine Gottesgabe ist eine schweigsame Frau“ (Sir 26,14). Frauen, die den Mund aufmachen, setzen sich leicht dem Verdacht der Geschwätzigkeit aus (Lk 24,11), und doch sind gerade sie besonders interessant, wie das Beispiel der beharrlichen Frau aus Syrophönizien (Mk 7,24-30, vgl. besonders Mt 15,23!) oder jener Frau aus Samaria, die Jesus in ein theologisches Gespräch verwickelt (Joh 4,7-26), zeigt. Dass Frauen mit *direkter Rede* im Evangelientext vorkommen, ist keine Nebensache. Zu diesen Frauen gehört auch Maria von Magdala: sie steht den Engeln Rede und Antwort, sie spricht voll Autorität mit dem vermeintlichen Gärtner, sie redet mit Jesus, und sie verkündet jenen, die das Zeichen des geöffneten und leeren Grabes nicht zu deuten wussten, das Osterevangelium. Maria hat etwas zu sagen, und sie sagt, was es zu sagen gibt, und wird schließlich in den außerbiblischen Evangelien zu einer geisterfüllten Frau, die voll Weisheit zu den anderen Jüngern spricht.

Auch ihr Schweigen ist laute Rede

Maria an der Spitze der Frauen, die trotz eigener Gefährdung beim sterbenden Jesus ausharren und mit diesem stillen Protest³ ihre Solidarität bekunden, hat Nachahmerinnen gefunden. Die Frauen und Mütter, die in Lateinamerika mit den Fotos der Toten und Verschwundenen auf die Straße gehen, oder die Schwarzen Frauen in Jerusalem, die für den Frieden demonstrieren, zeigen auf ihre Art, dass der lautlose Protest mehr Aufmerksamkeit erregt als es der tatsächlichen Macht der Ohnmächtigen entspricht. Die schweigende Maria, deren Weggemeinschaft mit Jesus scheinbar ans Ende gelangt ist, setzt – einfach durch ihr Dabei-Stehen – die Mächtigen ins Unrecht.

Die Trauernde am Sabbat

Zwischen dem Sterben Jesu und dem Gang zum Grab erzählen die Evangelien vom Tun der Frauen: sie schauen, wohin der Leichnam gelegt wird; sie beobachten das Grab; sie bereiten bzw. kaufen Salböle. Diese Geschäftigkeit könnte den Eindruck erwecken, als hätten sie die Trauer um den Toten verdrängt. Aber da gibt es eine seltsame Notiz bei Lukas: „Über den Sabbat freilich ruhten sie, gemäß der Weisung“ (Lk 23,56 nach der Übersetzung von F. Stier). Was tut Maria an diesem Tag zwischen Karfreitag und Ostern?

Der Sabbat ist Tag der Gottesbegegnung. Die Trauernde muss nicht den Schmerz vergessen, sondern darf ihn vor Gott zur Sprache bringen. Ob sie mit Gott hadert, ob sie ihn verantwortlich macht für die Qualen des Gestorbenen und den eigenen Schmerz, oder ob sie auf andere Weise mit ihrer Verzweiflung umgeht – die Evangelien schweigen davon.

³ *Antike Texte zum Trauerverbot für Angehörige und Anhänger eines Hingerichteten finden sich bei Sabine Bieberstein, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen (NTOA 38), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1998,209f.*

Die Anklage Gottes hat im Christentum keine Tradition. Einer der wenigen, die Gott zur Rechenschaft gezogen haben, war Fridolin Stier, der Gott für das Leid verantwortlich gemacht und ihm seine Fragen entgegengeschleudert hat und dennoch sagt: „Ich frage dich, DICH frage ich.“⁴ Ob wir uns nicht vorstellen dürfen, dass auch Maria ihren Schmerz vor Gott hinausgeschrien, aber dass es eben GOTT war, an den sie die Klage gerichtet hat? – Denn der Sabbat ist der Tag Gottes.

Eine Frau, die sich erinnert

Maria geht mit den anderen Frauen zum Grab: sie gedenken des Toten. Wo Trauer mit Erinnerung verbunden ist, wird Weiterleben für die Hinterbliebenen möglich. Denn die Erinnerung an Leid, Qual, Schmerz und Tod enthält auch die Zusage des Lebens. So wird den Frauen in der lukanischen Grabeserzählung die Erinnerung an die Leidensvoraussage zugemutet, aber verbunden mit dem Ausblick auf die neue Qualität des Lebens: „Erinnert euch an das, was er euch gesagt hat...“⁵ Erst wenn Erinnerung als Störung empfunden und öffentliches Gedenken als „Moralkeule“ (M. Walser) diffamiert wird, hat der Tod den Sieg davongetragen. Maria steht auf der Seite jener, die aus der Geschichte von Schande und Schrecken – überall auf der Welt – nicht einfach aussteigen können. Das jüdische Wort von der Erinnerung, die Erlösung erst möglich macht, wird in der Jüdin Maria überzeugend personifiziert.

„Ich habe den Herrn gesehen“

Alle Namenslisten der Evangelien setzen Maria von Magdala und Simon Petrus an die erste Stelle; Maria führt die Frauenlisten, Simon die Män-

nerlisten an. Dies hat mit ihrer Rolle an Ostern zu tun: beide haben als jeweils erste „den Herrn gesehen“ und auf dieser Basis die Sammlung der übrigen Jünger und Jüngerinnen vorangetrieben. Aber die Ersterscheinung vor Simon wird als Akt der Kirchengründung verstanden, die vor Maria bleibt folgenlos.

Dass Maria bereits in Teilen des Neuen Testaments von dem ihr zustehenden Primatsplatz verdrängt wurde (vgl. die „offizielle“ Zeugenliste 1 Kor 15,5-8), hatte fatale Folgen. Mit dem Verschweigen der Protophanie vor Maria und den damit zusammenhängenden kirchlichen Implikationen ging auch der weibliche Anteil an der Gestalt der Kirche verloren. „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibe ...“ – wie Adam und Eva am Beginn der ersten Schöpfung stehen, so sollten Petrus und Maria die neue Schöpfung repräsentieren. Diese österliche Verheißung wurde nie eingelöst! Dabei geht es nicht um Teilhabe an „Macht“, sondern um das männlich-weibliche Angesicht der Kirche. Maria von Magdala ist heute die Symbolfigur für alle, die auf eine erneuerte Kirche hoffen, in der Männer und Frauen als Geisteserfüllte (Apg 2,17f. nach Joel 3,1f) ernstgenommen werden.

Eine Gestalt des Aufbruchs

Maria aus Magdala ist nicht in Magdala geblieben. Wir lesen über sie, dass sie aufbricht, fortgeht, mit geht ... Als Jüngerin folgt sie dem Ruf Jesu in die Nachfolge und begleitet ihn bis ans Ende seines Weges; als Osterzeugin bleibt sie nicht im Garten, um die eben erlebte Seligkeit auszukosten, sondern macht sich auf den Weg, den Jesus ihr gewiesen hat: hin zu den anderen Jüngern und Jüngerinnen, als Kündlerin des neuen Lebens. Sie wagt den Schritt ins Unbekannte – wie Abraham und Sara, wie Mose und Mirjam. Maria aus Magdala steht für Aufbruch, für Innovation, für die Bereitschaft, auf ein unbekanntes Ziel zuzugehen.

Wenn man solche Mosaiksteinchen zu einem

⁴ Vgl. F. Stier, *Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen, Freiburg – Heidelberg* 31981, S. 8f. (Tagebuchnotizen vom 20. 8. 1965).

⁵ Lk 24,6-8 nimmt Bezug auf Lk 9,22; zur Verbindung von Grabesgeschichte und Leidensweissagung vgl. S. Bieberstein (Anm. 3) 71f.281.

Gesamtbild der Maria aus Magdala zusammenfügt, darf man den nächsten Schritt wagen und nach ihrer Bedeutung für die Gegenwart fragen. Ist sie eine Gestalt, die von den Menschen heute – Männern und Frauen, einzelnen und Gemeinschaften – als Modell authentischen Menschseins wahrgenommen werden kann?

Maria von Magdala – eine Heilige für heute?

Könnte Maria Magdalena heute überhaupt „heilig gesprochen“ werden? Wie sollte die Befragung von Zeugen ihr vorbildliches Leben dokumentieren? Wie steht es um das bei Nicht-Märtyrern verlangte Wunder? Aber: Ist da nicht bisweilen von modernen Heiligen die Rede, ja geradezu von einer Sehnsucht nach neuen und neuartigen Heiligen?

In solchen Zusammenhängen wird auf Personen verwiesen – Lebende und bereits Verstorbene, Christen und Menschen aus anderen Religionen –, die durch eine bemerkenswerte Tat, durch Redlichkeit im Denken und Tun oder einfach durch ihre Menschlichkeit überzeugen. Die Eigenschaften⁶, die auffallen, sind weit gefächert und bunt wie das Leben selbst:

der Lebensstil und der Einsatz für andere (Ruth Pfau, Mutter Teresa),
glaubwürdige Spiritualität, die auf Menschen überspringt, die nach geistlicher Führung suchen (Roger Schütz, der Dalai Lama, Dag Hammarskjöld),
konsequentes Einstehen für die Armen und Unterdrückten (Erzbischof Romero),
das Lächeln und die bescheidene Art, mit der sich ein Amtsträger zurücknimmt (Johannes Paul I),
der Ruf zu Toleranz und Dialog (Martin Buber) und der Respekt vor dem Recht des anderen, auch des „Feindes“ (Anwar el-Sadat, Jitzchak Rabin),

freundlich-beharrliches Eintreten für das Recht einer Minderheit (Ignatz Bubis),
Engagement und prophetische Kritik bei vielen Männern und Frauen, die auf diese Weise Christentum und Kirche auch für Kirchenferne verstehbar und erlebbar machen, der verborgene Dienst von Menschen, die Schwerstkranke und Sterbende in der letzten Phase des Lebens begleiten und die Angehörigen in ihrer Trauer nicht allein lassen (Hospizgruppen).

Wo solche Verhaltensweisen als Merkmale von „modernen Heiligen“ akzeptiert werden, darf auch Maria von Magdala genannt werden. Sie steht für mutiges Vorwärtsblicken, für Solidarität, für freiwillige Armut, für das Miteinander von Menschen, die durch Geschlecht, gesellschaftlichen Status oder religiöse Tradition getrennt und doch in ihrem Mensch-Sein geeint sind. Sie steht auch für prophetische Kraft und damit gegen alle Angst, die die Kirche heute oft lähmt: Angst, dass Bischöfe oder Pfarrer in ihrer Sorge für Geschiedene zu weit gehen könnten; Berührungängste, wo es um alternative Lebensstile oder um Homosexuelle geht; Angst, über die Zulassung von Frauen zum Diakonat auch nur nachzudenken; die Angst, das pastorale und soziale Engagement von Laien als originären Ausdruck ihrer Berufung wahrzunehmen ... Die Frau aus Magdala hatte keine Angst, einen neuen Lebensstil auszuprobieren, keine Angst, Neues zu denken, einer Berufung zu folgen.

Maria von Magdala ist eine biblische Heilige, aber auch eine Heilige der noch ungeteilten Christenheit, die von Orthodoxen, Katholiken und Protestanten verehrt wird – *eine wahrhaft öku-*

⁶ Die in Klammern genannten Personen sollen hier nicht etwa abschließend bewertet werden; ihre Namen dienen lediglich der besseren Verständigung über die im Text genannten „Eigenschaften“.

menische Heilige. Sie steht für das Wagnis eines christlichen Aufbruchs in einer nach-christlichen Zeit. Sie lehrt uns, dass Ostern Zukunft enthält, dass das Grab aufgesprengt werden muss, dass Türen nicht dazu da sind, sich dahinter zu verbergen, sondern dass sie einladend geöffnet werden müssen. In diesem Sinne ist Maria von Magdala aktueller denn je und es ist sicher kein Zufall, dass sich Gemeinschaften und Pfarreien vermehrt an ihr ausrichten.⁷ So werden die visionären Gedichtzeilen von Martin Schmiedbauer an vielen Orten bereits Wirklichkeit:

„Du stehst auch heute in der Kirche Tor:
Spreng Grabesnacht! Künd an den neuen
Schöpfungstag.“⁸

⁷ Vgl. die beiden Pfarreien – evangelisch und katholisch – in einem Freiburger Neubaugebiet, die Maria Magdalena als Patronin, Begleiterin und Vorbild erwählt und ihr gemeinsames Kirchenzentrum unter diesen Namen gestellt haben.

⁸ Martin Schmiedbauer, *Wandle die Nacht. Gedichte und Prosatexte*, Graz 21995, S. 171.

■ Zusammenfassung

Weder enthalten die Evangelien eine Biografie noch ist die in der Tradition gewachsene Biografie für ein umfassendes Bild von Maria aus Magdala brauchbar. Dennoch lassen die fragmentarischen Nachrichten des Neuen Testaments eine Frau sichtbar werden, die der heutigen Vorstellung von einem authentischen Menschen entspricht; die kirchliche Tradition nennt solche Menschen „Heilige“. Maria von Magdala ist eine Heilige mit Tugenden für eine weltlich gewordene Welt und Bild einer Kirche, die sich dieser Welt zuwendet.



Dr. Ingrid Maisch

ist ehemalige Professorin für Biblische Exegese (Altes und Neues Testament) an der Katholischen Fachhochschule Freiburg.
Ihre Adresse: Reinhard-Booz-Str. 15,
79249 Merzhausen

Literatur

Ingrid Maisch, Maria Magdalena. Zwischen Verachtung und Verehrung, Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte, Freiburg 1996

■ Ihr schneller Kontakt zum Bibelwerk

Ab sofort ist eine neue Email-Adresse für Sie eingerichtet:

- für alle Bestellungen unserer Materialien und Zeitschriften
- für Informationen und Fragen rund um die Bibel

bibelinfo@bibelwerk.de

... nutzen Sie unseren Service und freuen Sie sich auf unsere Homepage!

Des Meisters Herz-Dame zwischen Kitsch und Kirchenkritik

Maria Magdalena in neuer Literatur und im Film

Josef Dirnbeck

■ **Am Näheverhältnis zwischen Maria Magdalena und dem Mann aus Nazaret hat sich schon immer die Phantasie von Dichtern und Filmemachern entzündet. Aber während Jesu Lieblingsjüngerin in Martin Scorseses „Letzter Versuchung“ seltsam blass bleibt, wird sie bei der schwedischen Bestsellerautorin Marianne Fredriksson zur esoterischen Kitschfigur verfremdet. Besser begreifbar und biblisch korrekter dargestellt finden wir die Frau aus Magdala in Hejo Müllers Theaterstück „Joschua oder Die Mitte der Nacht ist der Beginn des Tages“. Lesen Sie eine pointierte Stellungnahme zu diesen drei Werken.**

■ Brennende Kerzen und demonstrativ gebetete Rosenkränze, lautstarke verbale Proteste, vereinzelte Sachbeschädigungen und Bombendrohungen gegen Kinos. „Die letzte Versuchung Jesu“ hat seinerzeit für einige Aufregung gesorgt. Heute – ein Jahrzehnt nach dem Skandal – wird sich ein nüchterner Betrachter des Films, den *Martin Scorsese* nach einem Roman des griechischen Autors Nikos Kazantzakis (1883-1957) gedreht hat und der mittlerweile mehrfach im Fernsehen gezeigt wurde, vermutlich verwundert die Augen reiben und nur schwer begreifen, wogegen eigentlich damals so viele wackere Katholiken auf die Barrikaden stiegen.

Jesus in den Armen einer Prostituierten

Der Stein des Anstoßes ist weiblich und heißt Maria von Magdala. Bereits uralte christliche

Phantasie hat jene Frau, aus der Jesus nach biblischem Zeugnis „sieben Dämonen ausgetrieben“ hat (Mk 16,9), für eine Hure gehalten und mit der anonymen „Sünderin“ identifiziert, die Jesus im Haus eines Pharisäers die Füße salbte (Lk 7,37). Insofern war der Scorsese-Film keineswegs originell. Neu ist lediglich das Motiv, aus welchem Maria Magdalena hier Gunstgewerblerin wurde: es war enttäuschte Liebe zum Meister. Auch wenn sich Jesus und Maria Magdalena schon als Kinder kannten und seit jeher zärtliche Gefühle für einander empfunden haben, eines steht fest: Jesus muss Gott mehr gehorchen als dem Lockruf irdischer Liebe. Ehe er in die Wüste geht, um sich auf sein öffentliches Auftreten vorzubereiten, sucht er die aus Verzweiflung Hure gewordene Maria Magdalena im Haus der Sünde auf und bittet sie um Verzeihung. Leider ohne Erfolg. Erst als man sie später steinigen möchte und Jesus die Steinigung vereitelt, wird sie seine treueste Anhängerin.

Und dennoch bleibt die Gestalt der Maria Magdalena im Scorsese-Film seltsam blass. Sie spielt im wahrsten Sinne des Wortes nur eine Nebenrolle. Der Film interessiert sich ausschließlich für Jesus und dessen Ringen um seine Sendung. Maria Magdalena kommt erst wieder ins Spiel, als der Menschensohn auf raffinierte Weise versucht wird. Jesus hängt bereits am Kreuz, da erscheint ihm der Satan als Engel verkleidet und gaukelt ihm vor, die Passion sei zu Ende. Gott habe Jesu Bereitschaft zur Hingabe gesehen, und ganz so wie seinerzeit bei der Opferung des Isaak müsse es nicht zum äußersten kommen. Jesus brauche den bitteren Kelch nicht zu Ende trinken, sondern könne an der Seite eines Eheweibs ein ganz normales Leben

führen. Und schon sehen wir, wie Jesus Maria Magdalena heiratet, eine Schar von Kindern in die Welt setzt und altert, bis er endlich erkennt, dass alles nur Lug und Trug war. Gerade noch rechtzeitig kann er dem Satan widersagen. Kurz und gut: Jesus besteht auch diese *letzte* Versuchung seines Lebens, sagt Ja zum Willen Gottes und stirbt den Opfertod, um die Welt zu erlösen.

So gesehen müsste man dem vermeintlichen Skandal-Film eigentlich das Prädikat „besonders erbaulich“ verleihen. Jeder Zuschauer des Films, der seine fünf Sinne beisammen hat, muss doch sehen, dass Jesu Eskapade als Ehemann hier nicht für bare Münze genommen, sondern lediglich als *fiktive Möglichkeit* gezeigt wird – als eine Versuchung, die zweifellos auch für den historischen Jesus existierte. Selbst der fundamentalistischste Bibelleser wird zugeben müssen, dass es im Leben Jesu nicht bloß jene klassischen drei Versuchungen gab, von denen Matthäus und Lukas in stilisierter Form erzählen. Immerhin redet Jesus im Plural, als er beim letzten Abendmahl dankbar erklärt: „In allen meinen Versuchungen („*peirasmois*“) habt ihr bei mir ausgeharrt“ (Lk 22,28) – und auch nachher noch auf dem Ölberg empfiehlt er seinen Jüngern Wachen und Beten als Gegenmittel, um nicht „in Versuchung“ zu fallen. Nicht zuletzt wird Petrus von Jesus sogar ausdrücklich „Satan“ gescholten (Mt 16,23), weil er den Meister vom Weg des Leidens abhalten will. Warum also sollte fromme Phantasie sich nicht ausmalen dürfen, dass es für Jesus eine naheliegende Versuchung gewesen sein könnte, sich vorzustellen, dass er, statt sich selbst zu verleugnen und das Kreuz auf sich zu nehmen, genau so gut auch ein biederes Familienleben hätte führen können?

Falls wirklich etwas im Sinne der Lehre der Kirche Anstößiges im Scorsese-Film zu finden gewesen wäre, dann höchstens das Selbstverständnis dieses Jesus, das sicherlich nicht in allem und jedem von christologischer *Correctness* geprägt ist; doch pflegen derlei Anstößigkeiten in der Regel le-

diglich von dogmatischen Experten wahrgenommen zu werden, nicht aber von sogenannten einfachen Gläubigen. Bleibt als anstößiger Rest bloß die Tatsache übrig, dass Jesus im Scorsese-Film ein paar Filmsekunden lang – zwar diskret fotografiert, aber doch – in liebender Vereinigung mit Maria Magdalena zu sehen war. Umso mehr müsste man sich eigentlich wundern, dass es hierzulande nicht zu ähnlich massiven Protesten kam, als im Herbst 1999 die deutsche Übersetzung des Maria Magdalena-Romans von *Marianne Fredriksson* das Licht der Buchwelt erblickte.

Esoterischer Kitsch

Sollte sich der Zeitgeist innerhalb von zehn Jahren dermaßen gewandelt haben, dass sich nicht einmal mehr ultrakonservative Kreise bemüßigt fühlten, ihre Stimme zu erheben? Von Verletzung religiöser Gefühle keine Rede. Von öffentlicher Erregung über ein unzumutbares blasphemisches Machwerk keine Spur. Im Gegenteil: Das Buch der schwedischen Bestsellerautorin wurde überraschend positiv aufgenommen. Beispielsweise bescheinigte die Rezensentin einer katholischen Wochenzeitung dem Roman, von ihm ginge „so viel Ruhe, Wärme und Zuversicht“ aus. Und dabei schildert Marianne Fredriksson Dinge, gegen die die harmlose Ehebett-Szene im Scorsese-Film geradezu ein Andachtsbildchen ist.

In Fredriksson's Roman kann von Ehe oder wenigstens fiktiver *Möglichkeit* einer Ehe zwischen Maria Magdalena und Jesus überhaupt keine Rede sein. Wenn sich der Meister und seine Herz-Dame körperlich lieben, dann ist dies nicht einmal ein bloß lässlich sündhafter „*vorehelicher*“ Geschlechtsverkehr. Die beiden treiben es miteinander, ohne an Heirat geschweige denn an die Zeugung von Nachwuchs zu denken. Beim ersten Mal ergreift die erfahrene Maria Magdalena die Initiative: „Still nahm sie seinen Kopf in ihre Hände und küsste seinen Mund. Und es geschah, was geschehen musste, ihre Lust sprang auf ihn über“

(133). Freilich haben die Liebenden „nur selten Gelegenheit, allein zu sein“ (156), und eine dieser seltenen Gelegenheiten bietet sich, als Maria Magdalena und Jesus kurz entschlossen einen Fluss durchschwimmen, statt wie alle anderen auf das Fährboot zu warten: „Sie schwammen trotz der Strömung mühelos wie im Tanz. Nass und erfrischt erreichten sie das andere Ufer, wo die Erde samten von grünen Kräutern war und wo hohe Zypressen wuchsen. Sie setzten sich eine Weile in die Sonne und ließen ihre Kleider trocknen, ehe sie den Schatten unter den Bäumen aufsuchten“ (156).

Ein nüchterner Leser des Romans wird sich vermutlich verwundert die Augen reiben und fragen, wo es in Israel wohl einen Fluss gibt, den man nur mit einem „überlasteten Fährboot“ (157) überqueren könnte. Aber skandinavisch geprägte Vorstellungen irrlichtern auch sonst durch das Buch. So bringt die in Göteborg geborene Autorin das Kunststück zustande, Maria Magdalena zwar als waschechte Jüdin mit aramäischer Muttersprache zu beschreiben, sie aber trotzdem blond und blauäugig sein zu lassen wie ein Schwedenmädels aus dem Bilderbuch. Maria Magdalenas Haare sind „gelb“ (28) „wie reifer Weizen“ (27) sowie „herausfordernd blond“ (169) und „golden“ (91) „wie Sonnenlicht“ (145), und ihre Augen sind „tiefblau“ (16), „strahlend blau wie der Enzian“ (17) bzw. so blau „wie die Iris auf den Wiesen im Frühling“ (28).

Was an Fredriksson's Buch wirklich ärgerlich ist, ist nicht der ästhetische Befund, dass eine Bestsellerautorin hier ein Stück Literatur von schier atemberaubender Trivialität zu Papier gebracht hat; auch nicht, dass lebhaftere Einbildungskraft und Phantasie eingesetzt werden, um der Gestalt Jesu nahe zu kommen und seine Botschaft besser zu verstehen. Ärgerlich ist vielmehr, dass Frau Fredriksson den Mann aus Nazaret zur esoterischen Kitschfigur verfremdet und das Produkt einer späteren Entwicklung auf die Zustände in der Urkir-

che zurückprojiziert, gleichzeitig aber mit großem kirchenkritischen Pathos so tut, als wäre der historisch-kritische Befund das Verfälschte und das falsch propagierte Wunschbild – der „faszinierend spannende Blick für ein weibliches Christentum“ – in Wahrheit das Ursprüngliche.

Wenn überhaupt irgend etwas im Leben Jesu hundertprozentig sicher ist, dann der Umstand, dass der Nazarener die Vorstellung einer *Naherwartung* vom Reich Gottes hegte. Marianne Fredriksson hingegen will uns weismachen, dass es umgekehrt war. Nicht das Ausbleiben der Parusie habe nach und nach eine Umdeutung der Reich-Gottes-Vorstellung bewirkt, sondern die Christen hätten später einfach „vergessen“, was Jesus eigentlich gemeint hatte, und von sich aus die Idee entwickelt, das Reich Gottes komme „bald“. Fredriksson lässt ihre Maria von Magdala sagen: „Jesus sprach von dem neuen Reich, das nicht von dieser Welt ist. Das Himmelreich ist nahe, sagte er. Aber das wurde, wie so vieles andere auch, missverstanden. Man vergaß seine Worte, die besagten, dass das Himmelreich in uns sei und dass das neue Reich sich auf ein unablässiges Miteinander gründe“ (110).

Die Autorin nimmt es auch sonst nicht besonders genau mit historischen und geographischen Gegebenheiten. So verwechselt sie Betanien mit Betsaida (213) und Sabbatmahl mit Paschamahl (236), bringt Kanaan und Kana durcheinander (191) und versündigt sich gerade an dem, was wir über Jesu Lieblingsjüngerin am zuverlässigsten wissen: dass Jesus sieben Dämonen aus ihr ausgetrieben hat. Fredriksson's Maria Magdalena erklärt die diesbezügliche Überlieferung kurzerhand für unwahr und versichert der staunenden Nachwelt: „Ich war nicht von Dämonen besessen“ (135). Da wundert es einen kaum noch, wenn die jüdische Identität Jesu in Frage gestellt wird – eines Mannes, den der Eifer für Gottes Haus verzehrte, der den Schriftgelehrten im Namen der Schrift die Leviten las und der in der Synagoge seiner Heimat-

stadt ein Prophetenwort auf sich bezog. Fredriksson's esoterischer Jesus wagt allen Ernstes zu behaupten: „Meine Ohren nahmen die Tora auf – ich kenne die Schrift –, aber die schönen Worte haben mein Herz nie wirklich bewegt“ (132).

Gewiss, Papier ist geduldig und phantasieren kann man viel. Aber wenn derlei Phantasien mit dem Anspruch der richtigen oder gar der „richtigeren“ Sicht geschehen, dann ist Einspruch vonnöten. Das durchaus berechtigte Anliegen, wider die Verkrustungen der Männerkirche anzuschreiben, heiligt noch lange nicht unlautere Mittel. Auch Feminismus schützt vor Torheit nicht.

Der Engel auf dem Ölberg

Besser begreifbar und biblisch korrekter als bei Scorsese oder Fredriksson, aber immer noch kühn genug dargestellt finden wir die Frau aus Magdala in dem von Hejo Müller verfassten Drama „*Joschua oder Die Mitte der Nacht ist der Beginn des Tages*“, das in den USA uraufgeführt wurde und auch beim Katholikentag in Aachen zu sehen war. In diesem Theaterstück eines deutschen Autors sind Jesus und Maria Magdalena bzw. Joschua und Mirjam ebenfalls schon seit Kindertagen miteinander befreundet (II/3). Sie haben gemeinsam im See Gennesaret gebadet, den Fischern bei der Arbeit zugesehen und das plötzliche Aufkommen gefährlicher Stürme beobachtet (I/4). Doch die unbeschwerte Verliebtheit der beiden gerät eines Tages in die Krise. Joschua, der sich den Bund mit Mirjam als schönstes Ziel seines Lebens ausgemalt hat (I/4), gibt seine Beschäftigung als Zimmermann auf und brütet über der Heiligen Schrift (II/3). Er wird von einer Stimme getrieben, die ihm sagt, er müsse den Leuten erzählen, wie Gott wirklich ist (II/8), und als er seinen besonderen Weg zu gehen beginnt, entschließt sich Mirjam, mit ihm zu gehen. Sie kann gar nicht anders. Denn sie erkennt: „Er hat sich mir eingebrannt“ (II/7). Und während die anderen meinen, Jesus sei „ein dummdreister Spinner“, mutmaßt Hejo Müller's

Maria Magdalena: „Vielleicht spinnt er ein Garn, aus dem ihr euch alle noch einmal ein paar wunderbare Kleider weben könnt!“ (II/9)

Die Schlüsselszene der Stücks (III/3), von welcher es auch eine frühere Fassung – die Meditation „*Mirjam aus Magdala*“ aus dem Zyklus „*Ein Mann aus Galiläa*“ – gibt, spielt im Garten Getsemani. Hejo Müller hat die phantastische Idee gehabt, Maria Magdalena in die Ölbergszene hineinzu nehmen. In der Nacht vor dem Leiden, als im Garten Getsemani die Todesangst über Jesus kommt und alle Jünger außer Judas schlafen, ist Mirjam da. Sie spricht Joschua Mut zu, als er Gott anfleht: „Abba, mein Vater, es wird mir zu viel! Es wird zu viel für mich! Ich kann nicht!“ Und die Nachfolgerin Jesu wird gewissermaßen zur *Stellvertreterin* Jesu, indem sie nun genau das tut, was er die ganze Zeit getan hat: Hilflösen helfen und Darniederliegende aufrichten. Mirjam behält einen klaren Kopf und ein unerschütterliches Vertrauen in Gottes Güte. Sie habe es kommen sehen und nun gebe es kein Zurück mehr, denn Jesus sei bereits „zu tief in die Sache hineingeritten“, sagt sie in Anspielung auf den spektakulären Einzug in Jerusalem. Jesus habe sich dem Vater versprochen, nun müsse er seinen Weg gehen. Aber Joschua hat Angst, Todes-Angst. „Was weißt denn du!“ entgegnet er: „Kennst du die wild-geile römische Soldateska? Hast du gesehen, wie sie foltert und quält?“ Mirjam macht sich keinerlei Illusionen. Sie weiß, was Jesus erwartet. Dennoch sieht sie einen Ausweg. Der himmlische Vater werde den Gottesknecht nicht im Finstern liegen lassen, sondern ihn wieder „rausholen aus der finsternen Grube des Grabes.“ Darum gibt es nur einen einzigen Fluchtweg, sagt Mirjam: „Den Weg nach vorn. In die Nacht. In die finstere Nacht. Aber jede Nacht hat eine Mitte, und die Mitte der Nacht ist die Stunde des beginnenden Tags.“

Der Zuspruch, den Hejo Müller's Maria Magdalena Jesus zuteil werden lässt, hat Erfolg. In neu gestärktem Vertrauen steht Joschua auf, als Mirjam

zu ihm sagt: „Geh jetzt, Joschua, Judas wartet schon!“ In der vorhin erwähnten, bereits 1976 entstandenen früheren Fassung der Ölbergszene schreibt der Autor: „Als der Heiland heulend im Garten lag in jener Nacht, siehe, da war jene Frau bei ihm, jene Frau aus Magdala. Und hat ihm Mut gemacht. Lukas wird später sagen, ein Engel sei es gewesen; und was ist daran nicht wahr?!“

Der 1932 geborene, in Berlin lebende Lyriker und Dramatiker hat völlig recht. Was sollte falsch daran sein, wenn uns die poetische Phantasie eines zeitgenössischen Autors die Augen dafür öffnet, dass im Grunde genau die gleiche poetische Phantasie auch bei jenem frühchristlichen Autor am Werk war, der die Szene vom Blut schwitzenden Jesu entwarf und die klassischen Worte schrieb: „Da erschien ihm ein Engel vom Himmel und gab ihm Kraft“ (Lk 22,43) – und damit ausdrückte, wie sehr Jesus bei seiner Entscheidung, den Weg des Leidens bis zum bitteren Ende zu gehen, auch von all dem mitgetragen wurde, was er im Lauf seines Lebens an Stütze und Trost von der Treue und vom Glauben derer, die ihn liebten, als Stärkung empfangen durfte.

Literatur

Martin Scorsese: Die letzte Versuchung Jesu. Nach dem Roman von Nikos Kazantzakis. Spielfilm 1988.

Marianne Fredriksson: Maria Maria Magdalena. Roman. Wolfgang Krüger Verlag, Frankfurt am Main 1999.

Hejo Müller: Joschua oder Die Mitte der Nacht ist der Beginn des Tages. Eine Szenenfolge. Bühnenmanuskript. Druckerei Christoph Hille, Dresden 1993.

Hejo Müller: Ein Mann aus Galiläa. Meditationen. Paqué-Verlag, Ramstein 21985.

Josef Dirnbeck: Die Jesusfälscher. Ein Original wird entstellt. Serie Piper Nr. 2125, München 1996.



Josef Dirnbeck

ist freischaffender Theologe und Journalist.

Seine Adresse:

Teichstraße 7

A-7501 Rotenturm an der Pinka

■ Ein ganz besonderer „Kurs“: Die Bibelschule Israel – 6 Wochen in Nazaret

Wollen Sie erfahren, wie wo und wann die Botschaft der biblischen Bücher entstanden ist? Wollen sie Ihren Glauben erneuern und vertiefen? Sind Sie fasziniert von fremden Religionen und Kulturen und wollen Sie sechs Wochen lang bewusst einfach und gemeinschaftlich orientiert leben? Dann könnte die „Bibelschule Israel“ das Richtige für Sie sein!

Ziel und Inhalt des Kurses ist, in einem bewusst religiös-geistlich vorgegebenen Rahmen die Bibel für die Teilnehmer/innen fundiert und lebensnah zu entschlüsseln. Durch Vorträge, Vorlesungen, Referate, Gesprächsforen, Exkursionen, gemeinschaftliches Leben (gemeinsame Gebets- und Meditationszeiten, Eucharistiefeier, mehrtägige Exerzitien am See Genesaret, tägliches Bibellesen), Exkursionen und Begegnungen mit Judentum, Islam und den verschiedenen christlichen Konfes-

sionen wird das Land der Bibel in seiner Komplexität erschlossen.

Leitung: P. Wilfried Dettling SJ (Neues Testament)
Mag. Markus Ladstätter (Religionswissenschaften)
Dr. Uta Zwingenberger (Altes Testament)
Monika Kurz (Organisation)

Veranstalter: Katholisches Bibelwerk e. V. in Kooperation mit dem Heinrich Pesch Haus (Ludwigshafen) und dem Kardinal König Haus (Wien) **Termin:** 16. Juli - 27. Aug. 2001, Kosten: DM 3.200 inkl. **Ort:** Konvent der Schwestern des Heiligen Karl Borromäus in Nazaret **Anmeldeschluss:** 28.2.2001

Anmeldung und Information: W. Dettling SJ, Heinrich Pesch Haus, Frankenthalerstr. 229, D-67059 Ludwigshafen, Tel. 0621-59 99 0 (165), hph-dettling@kirche.org

Jüngerin, Apostolin, Legende und Vorbild

Ein Reisebericht

Simone Burster, Petra Heilig, Susanne Ruschmann

■ Die „anderen Worte“ der Rubrik kleiden sich dieses Mal in einen Reisebericht, der von den Erfahrungen einer Frauenreise auf den Spuren Maria Magdalenas erzählt. Die biblische Gestalt hat in Frankreich, wo die Legende ihre letzten Lebensjahre lokalisiert und ihr zahlreiche Wallfahrtsorte gewidmet sind, im Leben der Teilnehmerinnen einen Einfluss genommen. Im spirituellen Weg der Pilgerinnen erweist sich, ob und wie Maria Magdalena heute eine kreative und existenzielle Annäherung ermöglicht.

■ Wenn Frauen nach Anknüpfungspunkten für ihren Glauben und ihre Spiritualität suchen, müssen sie manchmal weite Wege zurücklegen – z.B. bis nach Südfrankreich, wo Maria Magdalena der Legende nach (s. S. 186f. und den Beitrag von A. Jensen) eine reiche Missionstätigkeit entfaltet, gepredigt und getauft hat und ihre Person als Patronin der Provence bis heute im religiösen Leben eine wichtige Rolle spielt. Spurensuche und der Wunsch, die alte, südfranzösische Magdalenen-Tradition neu zu entdecken und sprechen zu lassen, waren Anlass für eine Frauenwallfahrt auf den Spuren der Maria Magdalena – ein Kooperationsprojekt der Katholischen Hochschulgemeinde Freiburg und der Arbeitsgemeinschaft der

Hochschulgemeinden Deutschlands (AGG) im Sommer 1998.

Mit der Tradition und zugleich gegen sie – eine neue Wallfahrt entsteht

„Das Bedürfnis des Menschen, sein Zuhause zu verlassen, an einen heiligen Ort zu reisen, um mit heiligen Wesen in Kontakt zu treten, körperliche und spirituelle Heilung zu erfahren und neues Wissen zu erlangen und so das Leben zu erneuern, stellt eine fundamentale Dimension des religiösen Lebens dar. Auch wenn es manchmal in Opposition zur theologischen und kirchlichen Autorität unternommen wird, stellt das Pilgern an heilige Orte (...) eine kontinuierliche Manifestation aller Religionen durch die Geschichte dar. Dieser Pilgeraspekt des menschlichen Lebens wird in dem tibetanischen Wort für Mensch reflektiert, (...) *'gro-ba'*, was wörtlich übersetzt *'einer/eine/etwas, der/die/das geht'* heißt.“¹

Das feministische Potential einer Pilgerreise erschließt sich hieraus nicht unmittelbar; eher kommen Stichworte wie „Heilige Kriege“ und „Reliquienhandel“ in den Sinn, doch weder daran noch an manch belastende Pilgerinnentradition sollte unsere Reise anknüpfen. Eher an die o.g. Opposition: Pilgernde und wallfahrende Frauen begeben sich manchmal allein durch ihr Reisen in Widerstand zu gängigen, gesellschaftlichen Rollenerwartungen – wie uns selbst immer wieder von Mönchen/Männern gespiegelt wurde, denen wir in den Gärten, Grotten und Kirchen der Maria Magdalena begegnet sind. Für Pilge-

¹ *Concilium* 1996, 307.

² *FAMA* 1996, 3.

rinnen scheint – so unsere Erfahrung – das Gleiche zu gelten wie für „Herumtreiberinnen“: „Die Sache ist gefährlich, Neugier keine Tugend, nicht für Frauen.“²

Trennen – Fließen – Regenerieren: die Morphologie der Wallfahrtserfahrung

Ein Grundmuster von Wallfahrtserfahrung sei besonders betont: Wallfahren heißt zunächst Trennung vom räumlichen und sozialen *status quo*. Diese wird nicht immer bewusst und rituell vollzogen, aber sie muss stattfinden, um in einen Grenzbereich überzutreten. Die Pilgerinnen begeben sich auf eine Reise, auf der sie die Natur, ihre Mitreisenden und sich selbst intensiv und neu erfahren; sie begegnen Menschen, sich selbst und dem Göttlichem und verändern sich. So kehren sie zurück, bringen sich und diese Erfahrungen in ihren bisherigen Alltag ein, der sich dadurch ebenfalls wandelt.

Im Schwellenstadium der Pilgerschaft gibt es eine *communitas*, d.h. eine „Beziehung zwischen Menschen, die miteinander rituelle Wandlungen durchmachen, durch die sie ein intensives Gefühl von Intimität und Gleichheit, ein 'Ich-Du-Bewusstsein', erleben. *Communitas* ist spontan, unmittelbar, konkret, ... undifferenziert, egalitaristisch, direkt, nicht-rational ...“³ und sie gibt uns einen Vorgeschmack auf die Visionen einer gerechten Menschheit – um so mehr, als sich das wandernde Gottesvolk, die pilgernde Kirche, auf unserer Wallfahrt ausschließlich und wunderschön in weiblichen Gestalten gezeigt hat.

Eine äußere und innere Entdeckungsreise

Spurensuche und (Neu)interpretation der alten Magdalenen-tradition – so waren eingangs die Ziele unserer Reise beschrieben worden. Gleichzeitig war damit aber auch das Anliegen verknüpft, in der Auseinandersetzung mit der „Biographie“ der Maria Magdalena – sei es die historisch gesicherte oder die durch die Legende interpretierte –

Identifikationsmöglichkeiten für die eigene Spiritualität zu finden und eine Folie, vor der eigene (Glaubens)Erfahrungen reflektiert werden können. So entsprach dem äußeren Reiseverlauf, dem (kritischen) Entdecken verschiedener für die Legende bedeutsamer Orte, etwa in La Ste. Baume, St. Maximin oder Aix-en-Provence auch eine Auseinandersetzung mit der eigenen Spiritualität als einer „Entdeckungsreise in das, was menschlich werden zutiefst ausmacht“ (Ursula King). Dieses Zusammen von „außen und innen“ lässt sich z.B. verdeutlichen am Umgang mit dem Titel „*Apostola apostolorum*“. Hier ging es einerseits darum, der „Vorschwester“ Rang und Würde zu geben und das historische Faktum zu sichern, dass einer Frau im Urchristentum diese Ehrenbezeichnung zuerkannt wurde – samt aller Konsequenzen, die daraus für heute zu ziehen wären! Gleichzeitig inspirierte die Gestalt der Apostolin aber auch die „Wallfahrerinnen“ zu der Frage nach dem eigenen „apostolischen“ Auftrag: Wozu, zu wem, für was bin ich „gesendet“? Wovon kann, soll, muss ich reden und will nicht schweigen? Mit diesem Vorgehen stellten wir uns bewusst in eine weibliche Traditionslinie, in der Frauen nicht als belehrte Objekte der Glaubensverkündigung auftauchen, sondern als bevollmächtigte Verkünderinnen des Evangeliums – ein Beitrag also zu einer Form von Spiritualität, die sich aus dem religiös mündigen Denken und Handeln von Frauen speist.

Als wichtige Bekräftigung dieser „inneren, spirituellen Reiseroute“ können die verschiedenen liturgischen Feiern gelten, insbesondere die Liturgie am Ende der Reise, die die gesammelten Eindrücke bündelte, vertiefte, deutete und uns nochmals gerade unsere liturgische Kompetenz, die Frauen in kirchlichen Zusammenhängen (strukturell) abgesprochen wird, deutlich erfahren ließ.

³ *Concilium*, 1996, 308

Steinige Pfade und schattige Gärten – Wege vom Tod ins Leben

Der Weg zu jenem letzten Gottesdienst hatte uns über mehrere Stationen an die vielfältigen Gesichter und Botschaften der Frau aus Magdala herangeführt. Jeder Tag unserer Reise galt einem anderen Aspekt ihrer Persönlichkeit, dem wir uns jeweils auf biblischer, legendarischer und persönlicher Ebene näherten. So begegneten wir z.B. der von sieben Dämonen „Geheilten“ (Lk 8) beim schweigenden Aufstieg auf den St. Pilon – durch einen kühlen Zauberwald, vorbei an der feuchtdüsteren „Büßerinnengrotte“, in der Maria Magdalena der Legende nach die letzten Jahrzehnte ihres Lebens verbracht hat, und auf steinigem, schweißtreibendem Pfad hinauf zum Gipfel. Dort oben folgte jede auf getrenntem Weg den dämonischen Mächten des eigenen Lebens, aber auch den Spuren der Befreiung und den Orten der Heilung. Nach der Rückkehr in unser Domizil – das Gästehaus eines Benediktinerinnen-Klosters – war Gelegenheit, die Gedanken und Eindrücke im Tagebuch festzuhalten und mit den anderen zu teilen.

Mit der „Gefährtin“ Maria Magdalena reisten wir nach St. Maximin. Dort ist nicht nur der Sarkophag zu bewundern, in dem sie – neben ihrem Missionsgefährten Maximinus – begraben sein soll; in einem Reliquienschrein wird auch ihr Stirnknochen (genannt „Noli-me-tangere“) verehrt, den der Auferstandene am Ostermorgen angeblich berührt hat. Am Nachmittag folgten wir Maria weiter in dieses österliche Erlebnis (Joh 20), durch das ihr Gefährtinnendasein neu konstituiert wurde. Im malerischen Klostergarten spürten wir dem entscheidenden Moment dieser Begegnung nach: Wie möchte ich gerufen werden, damit ich mich umwende? Wie muss mein Name klingen, damit ich mich zutiefst angesprochen fühle? In einer gegenseitigen Ruf-Übung und dem kreativen Ausdruck der eigenen Namens(klang)farben ging uns auf, welch um-

wendende und erkenntnistragende Kraft darin steckt, beim Namen genannt zu werden.

Am Ende der Reise wuchs aus den einzelnen Tageserlebnissen ein schillernder Gesamteindruck: Wir waren dem Zerrbild und dem Vorbild Maria Magdalena gefolgt, der Missverstehenden und Missverstandenen, der Funktionalisierten und Verehrten, der Trauernden, der Leidenschaftlichen, der Eigen-Sinnigen – und was sich da zusammenfügte, war kein homogenes Porträt, sondern ein buntes Mosaik voller Widerspruch und Lebendigkeit. Gerade dies ließ uns spüren, dass das Pilgerinnendasein auf den Spuren Maria Magdalenas niemals abgeschlossen ist und dass ihre vielfältigen Wege vom Tod ins Leben immer wieder neu zu gehen sind. So war die Rückfahrt zwar das Ende einer Reise, zugleich aber Aufbruch in den Alltag – um, gestärkt von der Schwester Apostolin, die gesammelten Erfahrungen in unseren unterschiedlichsten Welten weiterzugeben und wirksam werden zu lassen.



Simone Burster

Diplomtheologin, Pastoralreferentinan der Katholischen Hochschulgemeinde Freiburg. Adresse: KHG Freiburg, Lorettost. 24, 79100 Freiburg



Petra Heilig

Diplomtheologin und -pädagogin, seit Januar 2000 Geschäftsführerin des Deutschen Komitees des Weltgebetstags der Frauen.



Susanne Ruschmann

schreibt derzeit eine Dissertation zu Maria Magdalena im Johannesevangelium, Dozentin an der Fachakademie für Gemeindefereferent/innen, Freiburg.

Magdala

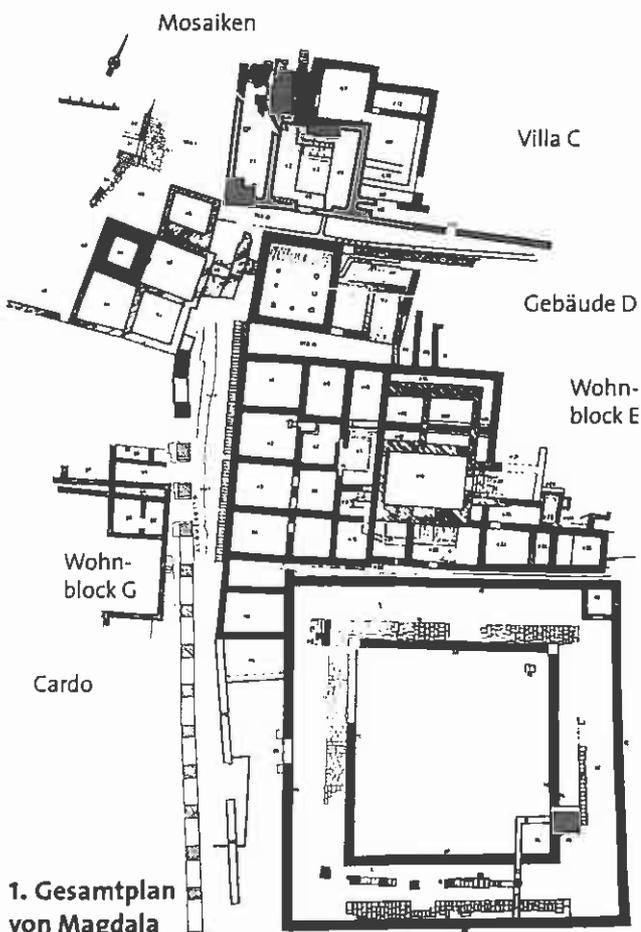
Robert Wenning

■ Mehr vielleicht als durch die Texte wird die Heilige durch ihre Herkunft „aus Magdala“ historisch greifbar. Der Ort existierte in der Tat und selbst wenn die Ausgrabungsstätte heute optisch wenig spektakulär ist, enthüllt sie die Geschichte einer zu Marias Lebzeiten überraschend bedeutenden Stadt am Ufer des Sees Gennesaret. Fischfang und Handwerk ließen die jüdische Siedlung blühen. Sich Maria Magdalena als eine Provinzlerin vorzustellen, passt nicht zum archäologischen Befund.

■ Magdala liegt am See Gennesaret, 5 km nördlich von Tiberias, wo der See am weitesten nach Westen ausgreift und das Wadi el-Hammam (das Taubental) einmündet, das die Gennesar-Ebene im Süden begrenzt. Das aramäische *magdala* bedeutet „Turm, Feste“, ein recht häufiger Name in der Topographie Israels. Bis zur Gründung von Tiberias als Hauptstadt des Herodessohnes Antipas im Jahr 19 n. Chr. war Magdala die bedeutendste Stadt am Westufer des Sees Gennesaret. Als Kaiser Nero 61 n. Chr. die Stadt König Herodes Agrippa II. unterstellte, erhielt sie den griechischen Namen *Tarichäa*. Der Name gibt an, dass am Ort Fisch „eingesalzen“ wurde. Auf die Wirtschaft des Ortes beziehen sich auch die beiden Bezeichnungen, die sich in der rabbinischen Literatur finden: *Migdal Sebah*, Turm der Färber, und *Migdal Nunajah*, Turm der Fische. Als Handels- und Handwerkerstadt (Weberei, Pökelfisch) wird der Ort auch in den Quellen bezeugt. Magdala/Tarichäa hat von der Lage an der großen Fernstraße, der *via maris*, profitiert. Zudem erreichte das Taubental im Wadi el-Hammam – das ist der Zugang zum galiläischen Bergland mit Nazaret und Sepphoris – bei Magdala den See Gennesaret.

Magdala besaß eine überwiegend jüdische Bevölkerung. Josephus ließ die Stadt im Ersten Jüdischen Krieg durch eine Stadtmauer befestigen, die dadurch zum Fluchtort vieler Aufständischer wurde. Titus und Vespasian eroberten die Stadt 67 n. Chr. nach einer Seeschlacht – Magdala verfügte über 230 Boote – und ließen viele Juden hinmetzeln und Tausende in die Sklaverei verkaufen.

Helena, die Mutter Constantins, soll in Magdala das Haus der Maria besucht und eine Kirche erbaut haben; doch erwähnen Quellen dies erst seit dem 8. Jh. und die Pilgerberichte nennen Magda-



1. Gesamtplan von Magdala

la als Ort erst ab 530 n. Chr. Aus byzantinischer Zeit stammt ein großer Klosterkomplex (104 x 33 m). Während die Kreuzfahrer am Ort noch der Maria von Magdala gedachten, verfiel die Stätte seit dem späten 13. Jh. zusehends, wird aber noch bis ins 17. Jh. erwähnt.

Der Gesamtplan

1970 erwarben die Franziskaner ein Gelände bei der 1948 zerstörten arabischen Siedlung el-Medschel und führten dort bis 1977 unter V. Corbo und St. Loffreda Ausgrabungen durch. Sie legten ein Areal von 80 x 55 m der Stadt frei, die sich noch 100 m weiter nach Norden erstreckte. Der hohe Grundwasserspiegel erschwerte die Grabungen. Auch derzeit ist das eingefriedete Gelände teils überschwemmt, teils überwachsen. Unabhängig von den Franziskanern wurden die Hafenanlagen mehrfach erforscht. Ein 90 m langer Kai mit Anlegern, ein durch einen Wellenbrecher geschützter Ankerplatz und ein Turm auf einem vorgelagerten Felsen konnten von diesem größten Hafen am See Gennesaret nachgewiesen werden.

Datierung und Interpretation der Befunde der Ausgrabungen lassen noch viele Fragen offen, zumal nur Vorberichte publiziert wurden. Die Funde reichen in die späthellenistische Zeit zurück. Das stimmt mit der Überlieferung einer Eroberung der Stadt 53 v. Chr. durch Cassius überein. Ein erster urbaner Ausbau erfolgte aber erst in herodianischer Zeit. Schaut man auf den Gesamtplan (Abb. 1), erkennt man entlang der parallel zum Ufer verlaufenden Hauptstraße (*cardo maximus*) und durch Stichstraßen voneinander abgesetzt mehrere Baueinheiten als Blöcke oder *insulae* hin-



2. Ein Mosaik aus der Stadtvilla im Norden: die Motive verweisen auf Magdala

tereinander gereiht. Der ersten Bauphase möchte man das Straßensystem mit ihrer Kanalisation, die Wohnblöcke E und G, das Gebäude D und die Stadtvilla C zuweisen. Im 1. Jh. n. Chr. erfolgten hier Zusätze und kleinere Veränderungen: der große Hallenhof im Süden, der erhöhte Boden im Bau D und der Westflügel der Stadtvilla. Seit frühbyzantinischer Zeit wurde stärker in diese Bebauung eingegriffen. Das betrifft den Wasserturm und die angeschlossenen Becken in Area A über einer alten Piazza, den über den *cardo* gesetzten Pfeileraquädukt, Anbauten bei Bau D, Einbauten in den Wohnblock E und schließlich Baureste im Süden des Hallenhofes, wo das byzantinische Kloster den älteren Befund überlagert. Die meisten Bauten bestehen aus Basalt.

Zwei besondere Befunde: 1. Mosaiken

Zwei Befunde sollen näher vorgestellt werden. In Raum 6 der Stadtvilla im Norden wurden zwei Mosaiken entdeckt, die eine gewisse Eigenwilligkeit der Besitzer erkennen lassen. Das eine Mosa-

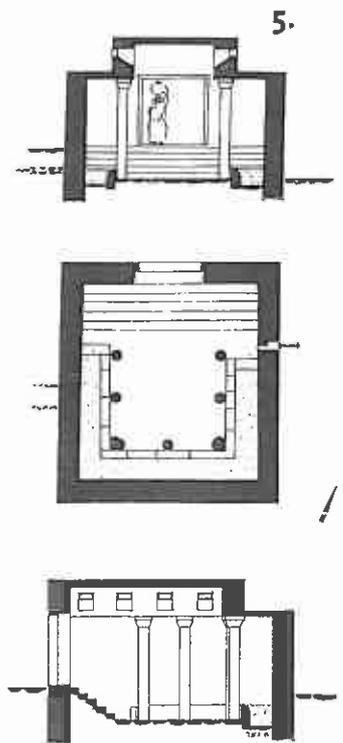


3.

ik enthält den apotropäischen griechischen Spruch $KAI\ \Sigma Y$ (Auch du), das andere (1,10 x 1,12 m) zeigt ein Stilleben (Abb. 2), das in den Motiven auf Magdala verweist. Im unteren Register sind ein Schiff und ein Fisch und über diesem ein Kantharos dargestellt, während die Motive des oberen Registers, Waren oder Geräte, weniger eindeutig lesbar sind. Das Schiff gehört zum *myoparo*-Typ, einem hochseetüchtigen Handelssegler. Wegen der Widrigkeiten des Sees Gennesaret haben die loka-

2. Synagoge, Nymphäum oder Latrine?

Ganz umstritten in der Forschung ist Gebäude D (Abb. 3). Es handelt sich um einen 6,5 x 5,5 m großen Raum mit starken Mauern. Von der Stichstraße im Norden führen fünf Stufen zum vertieften Mittelfeld, einem gepflasterten Fußboden, hinab (Abb. 4, Abb. 5). Am Rand stehen U-förmig sieben Säulen auf dem Boden vor bzw. zwischen Begrenzungssteinen. Dahinter liegt ein 1 m breiter offener Wasserkanal mit Zufluß von Westen und Abfluß im Osten. Veränderungen bei der Quantität des Wasserzufuhrs machten eine Erhöhung des Bodens um 35 cm notwen-



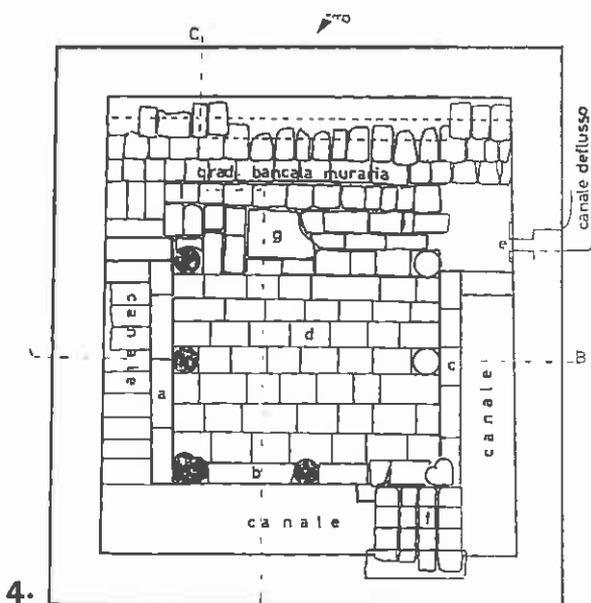
5.

Das Gebäude D:

3. (oben): Ansicht

4. (links): Plan

5. (rechts): Rekonstruktion (Netzer)



4.

dig, um ständige Überschwemmung zu vermeiden. Gleichzeitig wurde ein zusätzlicher Zugang mit einer „Brücke“ über den Kanal im Südosten geschaffen.

Die Ausgräber wollten in der Anlage eine Mini-Synagoge sehen. Sie wiesen die Kanäle der Umbauphase zu einem Wassersammler zu. E. Netzer hat jedoch aufgezeigt, daß die Kanäle zur ursprünglichen Phase gehören und auch Hinweise auf umlaufende Bänke fehlen, so dass die Interpretation als Synagoge obsolet wird. Unabhängig davon bleibt, daß Tarichäa im 2. Jh. eine Synagoge besaß, wie die rabbinische Literatur belegt. Netzer interpretiert die Anlage als ein Nymphäum, wo die Bewohner Wasser schöpfen konnten. Typologisch ist das ungewöhnlich, aber vertretbar. Diese These erklärt gut die Absenkung des Bodens und die Kanäle. Ein entscheidendes Kriterium für die Deutung ist die Frage der Wasserzufuhr. Entgegen Netzer kann sie nicht über den Straßenkanal erfolgt sein. Schon der Fischteich der Stadtvilla benötigte Frischwasser, so dass man wohl von anderen Zuleitungen ausgehen muß.

Sollte sich erweisen, dass Abwasser durch die Kanäle geleitet wurde, erhält eine Vermutung von H. P. Kuhnen, die jetzt von J. Zangenberg aufgegriffen worden ist, Bedeutung: die Interpretation des Gebäudes als öffentliche Latrine. Zwar finden die Kanäle und die Zentrierung auf die Innengestaltung bei dieser Interpretation eine gute Erklärung, doch ergeben sich bezüglich der Toilettensitze eine Reihe von Fragen. So bleibt nur zu wünschen, dass die Grabungen wieder aufgenommen werden, um solche Probleme zu lösen und um vor allem mehr von dieser einst bedeutenden Stadt freizulegen.

Der Bekanntheitsgrad der Stadt bei jüdischen und klassischen Schriftstellern, der Doppelname der Stadt, ihre Rolle im Ersten Jüdischen Krieg und der archäologische Befund bezeugen, dass Magdala/Tarichäa eine bedeutendere und reichere Stadt in Galiläa war. Das äußert sich in der urbanen Planung, in den Mosaikböden, in individuellen Gestaltungen wie dem Bau D, in der Stadtvilla und dem Hallenhof, aber auch in den Pflasterstraßen mit ihrer Kanalisation und den Insula-Wohnblocks und einem Hippodrom, das nur aus Flavius Josephus bekannt ist. Keines der Bauwerke oder Ausstattungen läuft jüdischen Vorstellungen als „pagan“ zuwider, eine falsche Anfrage und Ausgangsposition, die den Ausgräbern den Blick für manche Deutungen versperrt hat, sondern die Bauwerke sind Ausdruck von Bedürfnissen und erreichtem Wohlstand auch einer jüdischen Bevölkerung.



Dr. Robert Wenning

ist Privatdozent für Biblische und Klassische Archäologie an der Kath. Universität Eichstätt und lehrt Biblische Archäologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn.
Seine Anschrift: Pienersallee 34,
48161 Münster.

Einem Mythos auf der Spur – Didaktische Wege zu Maria Magdalena

Franz W. Niehl

■ **Alle Praktiker/innen, die rund um die Gestalt Maria Magdalena arbeiten möchten – mit Schülern oder Erwachsenen – finden hier Ideen, Anregungen und didaktisch reflektierte Zugänge, sowie zahlreiche und flächendeckende Literaturangaben (etwas ausführlicher als die üblichen Fußnoten), mit denen jeder/jede selbständig weitergehen kann.**

■ Der biblischen Maria Magdalena ist Unrecht geschehen. Aus Perikopen, die ursprünglich wenig miteinander zu tun haben, rührt die Tradition jene Farben zusammen, aus denen unterschiedliche, ja gegensätzliche Bilder der Maria Magdalena gemalt werden:

das Bild der Mitleidenden in der Passion (nach Mk 15,40f.47; 16,1 parr),

das Bild der Begleiterin und Freundin Jesu (nach Lk 8,1-3 und Lk 10,38-42),

das Bild der Apostelin der Apostel, (nach Joh 20),

das Bild der großen Sünderin und Büßerin (nach Lk 7,36-50 und Joh 8)

und schließlich das Bild der Frau, die Christus nicht berühren soll (und komplementär das Bild Christi, der von dieser Frau nicht berührt werden soll „*noli me tangere*“ nach Joh 20,17).

Aufschlußreich an diesem Prozeß sind mehrere Elemente: Ins Auge springt zunächst das Missverhältnis zwischen der schmalen biblischen Grundlage und der überreichen Wirkungsgeschichte. –

Zweitens ist die Tatsache bemerkenswert, dass in der Wirkungsgeschichte zwei Gattungen dominieren: Predigten und Bilder. (Deutet das schon darauf hin, dass Maria Magdalena eine von Männern entworfene Projektionsfläche darstellt?) – Die dritte Auffälligkeit: Der reuige Sünder als männliches Pendant fehlt im Kanon der Heiligen. (Unsere Kultur inszeniert die sexuell aktiven und attraktiven Männer säkular und in der Grundfärbung positiv: Casanova und Don Juan.) Die große Büßerin scheint also eine spezifisch weibliche Form der Heiligkeit zu sein. – Vor diesem Hintergrund gibt es mehrere Chancen, an der Gestalt der Maria aus Magdala neue Einsichten zu gewinnen:

Erster Zugang:

Was wissen wir wirklich über Maria Magdalena?

Gegen die ausufernde Wort- und Bildphantasie hilft nur Askese: Behutsam werden deshalb die Konturen der biblischen Gestalt nachgezeichnet.¹ Zwischen historisch-kritischer Rekonstruktion und weiterführender Interpretation gibt es hier eine Reihe von Lernwegen. Im Zentrum steht die – schon komplexe – biblische Überlieferung:

Mk 15,40f.47: Magdalena bei der Kreuzigung und Grablegung

¹ Dafür bieten Grundlagen: **Gabriele Miller, Maria von Magdala – eine Frau, die man kennen muß**, in: G. Miller/F. W. Niehl, *Von Batseba und andere Geschichten*, Kösel, München 1996, S.189-210; **Maria Trautmann, Die Frau im Neuen Testament. Maria von Magdala**, in: Michael Langer (Hg.), *Weil Gott nicht nur zu Mose sprach ...*, Tyrolia, Innsbruck/Wien 1996, S.35-62

Lk 8,1-3: Maria aus Magdala im Kreis der Frauen und Männer um Jesus

Mk 16,1-8; Joh 20,1f.11-18 Magdalena als erste Zeugin der Auferweckung Christi.

Methodisch bieten sich – je nach Adressatenkreis – mehrere Möglichkeiten:

Man händigt den Teilnehmerinnen und Teilnehmern die Liste der Bibelstellen aus und fordert sie auf, daraus Züge der biblischen Gestalt zu rekonstruieren. (Dafür können verschiedene literarische Formen gewählt werden: Zeitungsartikel: *Ehrenrettung für Maria Magdalena! – Was die Bibel wirklich über sie schreibt.* – Lexikonartikel: *Maria Magdalena, biblisch.* – Ich-Perspektive: *Aus*

- 2 **Überblick über die Wirkungsgeschichte:** Art. Maria Magdalena, in: Martin Bocian, *Lexikon der biblischen Personen*, Kröner, Stuttgart 1989, S.350-357
- 3 Dazu: Susan Haskins, *Die Jüngerin* (s. Anm. 9), S.43-68; ausführlicher: Silke Petersen, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit“. Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften, Brill, Leiden/Boston/ Köln 1999, bes. S.94-194 u. 296ff.
- 4 S. Susan Haskins, S.69-107; Ingrid Maisch (s. Anm. 10), S.37-47; Anne Jensen, *Maria von Magdala. Traditionen der frühen Christenheit*, in: Dietmar Bader, *Maria Magdalena. Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, Schnell & Steiner, München/Zürich 1990, S.33-50
- 5 Dazu: Monika Ingenhoff-Danhäuser, *Maria Magdalena. Heilige und Sünderin in der italienischen Renaissance*, Wasmuth, Tübingen 1984; Susan Haskins, S.245-400; *Marilyna Mosco (Hrsg.), La Maddalena tra Sacro e Profano. Da Giotto a De Chirico*, Centro Mostre di Firenze, Milano 1986
- 6 Etwa: Heinrich Schütz, „Weib, was weinst du“; Alessandro Scarlatti, *La conversione della Maddalena* (1685); Jules Massent, *Marie Madeleine* (1873); Andrew Lloyd Webber/Tim Rice, *Jesus Christ Superstar* (1970). Weitere Hinweise bei: Sönke R Emmert, *Bibeltexte in der Musik*, Göttingen 1996
- 7 Dabei ragen aus der großen Produktion heraus: Luise Rinser: *Mirjam*, S. Fischer, Frankfurt 1983, die Filme „*Die letzte Versuchung Christi*“ (Martin Scorsese, USA 1988) und „*Jesus von Montreal*“ (Denys Arcand, Kanada 1989). – Sekundärliteratur: Magda Motté, *Maria von Magdala und die anderen Frauen des Neuen Testaments*, in: Heinrich Schmiedinger (Hg.), *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur d. 20. Jh.*, Grünewald Mainz 1999, Bd.2, S.455-491

dem Tagebuch der Maria Magdalena. – Im allgemeinen sind derartige Gestaltungsschritte erst möglich, wenn die biblischen Texte – zumindest vorläufig – interpretiert wurden.)

Reizvoll ist auch ein Weg, auf dem man Bilder und biblische Überlieferungen schon miteinander ins Gespräch bringt. Als Ausgangspunkt wählt man Bilder, die sich den genannten Perikopen zuordnen lassen (etwa: Giorgio di Chirico: Jesus und Maria Magdalena; – Giovanni Bellini oder Salvador Dali: Maria Magdalena unter dem Kreuz; – Mittelalterliche Darstellungen: Magdalena mit einem Salbengefäß; – Fra Angelico: Noli me tangere; – Albanipsalter: Maria belehrt die Apostel). Die Teilnehmer vergleichen die entsprechenden Biblabschnitte und entwickeln aus diesen Elementen eine Text-Bild-Collage als komplexes Portrait einer biblischen Gestalt. Dabei sollte die spannungsvolle Beziehung zwischen Texten und Bildern im Blick bleiben.

Zweiter Zugang: Ein Mythos wächst

Maria Magdalena hat sich beträchtlich von ihren biblischen Ursprüngen entfernt. Ein lohnendes Abenteuer ist es daher, einige Stationen dieser Wirkungsgeschichte² nachzuzeichnen. Mögliche Schwerpunkte:

Die Magdalena der apokryphen Evangelien³

Das Magdalenenbild in den Homilien Gregors d. Gr. und in der geistlichen Schriftauslegung⁴

Magdalenenlegenden des Mittelalters (Legenda aurea)

Maria Magdalena in Liturgie und Predigt
Bilder von der Hure und Büßerin in der Malerei⁵

Maria Magdalena in der Musik: Oratorium, Oper, Musical⁶

Magdalena in Filmen und in der Literatur des 20. Jh.⁷

Maria von Magdala in der Kinder und Jugendliteratur⁸

Magdalena in Kirchen, Klöstern und anderen Einrichtungen unserer Region.

Wer eine Arbeit in diesem Stil plant, braucht – wie die Anmerkungen schon aufzeigen – nicht beim Punkt Null zu beginnen. Die Wirkungsgeschichte der Maria Magdalena ist hervorragend erforscht. Allen voran hat Susan Haskins⁹ mit enzyklopädischem Eifer und bewundernswerter Ausdauer ein geradezu umfassendes Panorama ausgebreitet (vgl. Rezension S. 219). Überschaubarer ist die Arbeit von Ingrid Maisch¹⁰; sie konzentriert sich zudem stärker auf die deutsche Literatur. (vgl. Rezension S. 222). Für einen ersten Überblick fasst Ute Sinnhuber¹¹ auf nur wenigen Seiten die Wirkungsgeschichte narrativ zusammen.

Ein derartiges Projekt kann in der Erwachsenenbildung, im gymnasialen Religionsunterricht oder am Rande des Theologiestudiums angesiedelt werden. Es lädt naturgemäß ein zum interdisziplinären Arbeiten. Im Überschneidungsfeld von Geschichte, Theologie, Kunstgeschichte, Musik- und Literaturwissenschaft erwachsen hier beglückende Einsichten. Über die Entdeckerfreude der Jäger und Sammler geht das Unternehmen aber weit hinaus, sobald sozialgeschichtliche Hintergründe erhellt und einbezogen werden. Wie ist das jeweilige Magdalenen-Bild verknüpft mit der Rolle der Frau und mit dem Männerbild der betreffenden Zeit? – Angesichts der Stofffülle ist es sinnvoll, das Projekt arbeitsteilig anzulegen. Leitmotiv: Wir erforschen, was aus Maria Magdalena wurde! In der Planungsphase werden Materialmappen zu den einzelnen Schwerpunkten vorbereitet. Entsprechend ihrem Interesse bzw. ihren Vorkenntnissen adoptieren die Teilnehmerinnen und Teilnehmer (in Gruppen) einen dieser Aspekte. Leitfragen bzw. „Forschungsaufträge“ können den Erkenntnisweg strukturieren. In einer Schlußpräsentation werden die Forschungsergebnisse dem Plenum (oder einer

größeren Öffentlichkeit) vorgestellt. Dabei wählen die Teilnehmer Präsentationsformen, die zu ihrem Medium bzw. zu ihren Ergebnissen passen (z.B. kleine Ausstellung, Hörproben, szenische Lesung, Streitgespräch, Interview).

Dritter Zugang:

Maria Magdalena –

Angst- oder Wunschbild der Männer?

Die vielschichtige Wirkungsgeschichte der Magdalena nötigt geradezu zur kritischen Rélecture. Fast einmütig stellen die Autorinnen der maßgeblichen Veröffentlichungen ja heraus, dass Maria Magdalena zu den Opfern männlicher Auslegungs- und Glaubensgeschichte gehört. Freilich lohnt sich auch hier der differenzierte Blick: Das mittelalterliche Magdalenenbild unterstreicht in vielen Erzähl- und Bildelementen die Würde und Integrität der Legendengestalt. Zunehmend entwickelt sich aber in der Folgezeit – mit einem Kulminationspunkt im 19. Jh. – eine Polarisierung. Das Bild der Frau wird in der kirchlichen Verkündigung und Kunst aufgespalten: Der reinen Muttergottes steht die Hure Magdalena gegenüber. So entstehen jene ätherisch-asexuellen Madonnenbilder (Lourdes!) und spiegelbildlich die lasziven Magdalenen. Das Muster ist durchschaubar: Sexualität und Mutterrolle werden getrennt; die

⁸ Darunter: **Lene Mayer-Skumanz/Elisabeth Singer, Maria Magdalena**, Tyrolia, Innsbruck/Wien 1995; **Galli-Galliker, Christine/Koster Schub, Birgit, Das Leben der Maria Magdalena**, rex, Luzern 1997. Lohnenswert ist auch der Vergleich einiger Kinderbibeln.

⁹ **Susan Haskins, Mary Magdalen. Myth and Metaphor**, Harper Collins Hammersmith, London 1993 (deutsch: S.H., **Die Jüngerin. Maria Magdalena und die Unterdrückung der Frau in der Kirche**. Lübbe, Bergisch-Gladbach 1994)

¹⁰ **Ingrid Maisch, Maria Magdalena. Zwischen Verachtung und Verehrung**, Herder, Freiburg 1996

¹¹ **Ute Sinnhuber, Er küßte sie auf den Mund. Die verschwundene Geschichte der Maria Magdalena**. In: Projektgruppe „Z“, **Evas Töchter**, Religionspädagogisches Institut Loccum 1993 (Postfach 2164, 31547 Rehberg-Loccum)

Ehefrau und die Geliebte werden verschiedenen Revieren zugewiesen. – Naturgemäß eröffnet sich hier ein sehr weites Feld. Man wird also auswählen müssen. Der Reiz dieses Ansatzes liegt ja nicht in der enzyklopädischen Aufarbeitung, sondern in der Frage, welche Frauenbilder und welche Vorstellungen von Sexualität unsere Kultur geformt haben. Exemplarisch stellt man deshalb Text- und Bilddokumente (einer bestimmten Epoche) zusammen. – Methodisch ist es etwa verlockend, Bildreihen der Maria¹² – mit entsprechenden Gebeten – und der Magdalena zwischen 1800 und 1920 zu vergleichen. Leitfragen: Wie geht das bürgerliche Zeitalter mit religiös überlieferten Frauengestalten um? Welche praktischen Folgen hatte diese Polarisierung? Welche Nachwirkungen spüren wir noch heute?

Vierter Zugang:

Maria Magdalena sucht ihre Schwestern

Eignet sich Maria Magdalena als Modell für heutige Frauen – insbesondere für die jüngeren unter ihnen? – Glaubt man Luise Rinser und ihrem Roman *Mirjam*, dann war die Frau aus Magdala eine selbstbewußte, eigenständige und politisch wache Person. Es ist das Vorrecht einer Romanautorin, ihr

Frauenbild in eine biblische Gestalt zu projizieren. Doch wie einleuchtend ist dieser Weg? Die Tendenz zu dieser positiven Zeichnung ist grundsätzlich bei feministisch geprägten Theologinnen verbreitet: In Maria Magdalena retten sie die vergessenen Frauen im Jüngerkreis Jesu. Dennoch bleibt die Frage, ob damit eine Identifikationsfigur entsteht. Welche Eigenschaften sind in Maria Magdalena erkennbar, die heutige Frauen faszinieren könnten? Schritte in diese Richtung geht das Religionsbuch *SpurenLesen*¹³; es enthält als eines von wenigen Schulbüchern¹⁴ ein eigenes Kapitel über Maria Magdalena. In einer geglückten Bild-Text-Kombination werden mehrere Zugänge zur biblischen Gestalt eröffnet. Die Freundschaft zwischen der damals 18-jährigen Maria von Wedemeier und dem inhaftierten Dietrich Bonhoeffer dient darin als Korrelat der Freundschaft zwischen Maria Magdalena und Jesus. – Mit einiger Fantasie sind nach diesem Muster sicher noch weitere Parallelen zu entdecken.

In der theologischen Erwachsenenbildung bietet sich indes eine grundsätzlichere Auseinandersetzung an: Die Mischgestalt der verführerischen Sünderin und der bekehrten Anhängerin Jesu ist ein Produkt der Kulturgeschichte; so steht es nicht in der Bibel. Dennoch greifen auch Filme, Musicals und Romane¹⁵ des 20. Jh. das Klischee wieder auf. Nachdrücklich etwa Roman und Film „Die letzte Versuchung Christi“ (Nikos Kazantsakis/Martin Scorsese). Warum ist das so? – Vielleicht läßt sich die Hartnäckigkeit des traditionellen Magdalenenbildes so begreifen: Die Dekonstruktion der Wirkungsgeschichte ist ehrenwert und vor allem aus feministischer Perspektive unerlässlich. Dennoch bleibt ein Rest. Es gibt ja die widersprüchliche Erfahrung, dass Aufklärung traurig macht. Wer Bilder zerstört – selbst wenn es krankmachende und deprimierende Bilder sind –, der reißt eine schmerzhaft Lücke auf; er hinterläßt Leere. Weil wir nämlich ohne Bilder nicht leben können, sind wir ständig damit beschäftigt, kultu-

¹² Dazu: Werner Hoffman (s. Anm. 16), S.223-255; daneben Bildbände über Maria, nicht zuletzt Bilder der Volksfrömmigkeit

¹³ Gerhard Büttner u.a., *SpurenLesen*. Religionsbuch für die 7./8. Klasse, Calwer/Klett, Stuttgart/Leipzig 1998/99, S.80-88 – Dies., *SpurenLesen*. Religionsbuch für die 7./8. Klasse, Werkbuch, Calwer/Klett, Stuttgart 1998, S.195-220

¹⁴ Weitere Schulbücher und Arbeitshilfen: Gerhard Büttner/Joachim Maier: *Maria aus Magdala – Ester – Debora*, Modelle für den RU in der Sek. I, Calwer Materialien, Stuttgart 1994

Eckhart Marggraf/Martin Polster (Hg.), *Maria aus Magdala*, in: Dies., *Unterrichtsideen*, 8.Schuljahr, 1.Halbband, Calwer, Stuttgart 1999, S.40-67

Gina Schibler: *Maria Magdalena Apostelin ohne Amt? Feministisch-kreative Zugänge zu einer biblischen Figur* In: *Jahrb. d. Religionspädagogik* 8, 1992, S.101-113

¹⁵ So zuletzt: Marianne Frederiksson, *Maria Magdalena*. Roman, Krüger, Frankfurt 1999 und der Film: *Die Bibel: Jesus*, Dtl./Italien 1999

rell wirksame Mythen hervorzubringen. Wenn also jene Bilder, die Maria Magdalena entstellt haben, aufgeklärt und zurückgewiesen sind, ergeben sich neue Fragen:

Welche Frauenbilder werden heute propagiert und welche Mythen entstehen dazu?

Wie verhalten sich diese neuen Bilder¹⁶ zum Bildvorrat, der in der Magdalenen-Tradition angesammelt wurde?

Der genial angelegte Film „Jesus von Montreal“ lädt zu dieser Lesart geradezu ein: Die Gestalt der Mireille korreliert zur Magdalenen-Tradition: Als Schauspielerin soll sie in einem Werbespot für Bier auftreten und dabei die sexistischen Fantasien des Regisseurs und der Zuschauer bedienen. Daniel Coulombe (der Jesusdarsteller des Passionsspiels) reißt sie aus dieser Konstellation heraus („Du bist zu schade dafür, komm!“). Und so wird aus Mireille die Darstellerin der Magdalena. Dabei interferieren immer wieder Spielhandlung und Passionsspiel. – In dieser Zuspitzung entsteht Eindeutigkeit. Die gesellschaftliche Wirklichkeit aber ist weniger klar.

Fragen wir also genauer: Welche Stilisierungen der Frau begegnen uns etwa in Marilyn Monroe? (Ist es Zufall, dass ihre Initialen identisch sind mit denen Maria Magdalenas? Was bedeutet es für die Rezeption, dass die Monroe Selbstmord begeht – also dem ausschweifenden Leben gründlich entsagt?) – Stärker in die Gegenwart gedacht: Für welches Frauenbild steht Julia Roberts in *Pretty Woman*? Und welche Bilder und Projektionen sind wirksam, wenn ein Popstar wie „Madonna“ (sic!) aufgebaut wird und erfolgreich ist? Welche Männerphantasien werden hier bedient und welche Frauensehnsüchte geweckt? – Videoclips und

Spielfilme, Werbung und Frauenzeitschriften bieten reiches Anschauungsmaterial auf diesem Feld. – Vor dieser Szenerie ergeben sich neue Fragen: Wie verhalten sich die verschiedenen Magdalenenbilder zu den kommerziell produzierten Ikonen? Wie passen sie zu den Freiheitsräumen und Anpassungszwängen moderner Frauen (flexibel, sexuell attraktiv, leistungsbereit, belastbar ...)? – Sind Schamhaftigkeit und Intimität noch attraktive Werte für Frauen? Was bedeutet es etwa, wenn Verona Feldbusch über die Bild-Zeitung öffentlich machen läßt, mit wievielen Männern sie bislang geschlafen hat? Der Exhibitionismus, der medial verstärkt wird, wirft die Frage auf, was heute Scham auslöst und was heute Schande bedeutet. Ist die Fragmentierung des Menschen soweit gediehen, dass die Integrität der Person als überholte Vorstellung erscheinen muß? – Wie antiquiert ist dann das Bild der „reueigen Sünderin“?

¹⁶ Reichhaltiges Material hierzu enthält der Band: **Werner Hoffmann, Eva und die Zukunft**, Prestel, München 1986 (zugleich Dokumentation der gleichnamigen Ausstellung in der Hamburger Kunsthalle).



Franz W. Niehl

ist Leiter des Katechetischen Instituts des Bistums Trier.
Arbeitsschwerpunkte: Bibeldidaktik; Bibel und Kultur.
Seine Adresse: Morgenweg 1, 54296 Trier



Bibel heute

Christus in der Kunst (II) „Von der Renaissance in die Gegenwart“

Als Fortsetzung unseres ersten Bandes zu „Christus in der Kunst“ (4/99), können Sie nun dem Christusbild bis in die Gegenwart nachspüren. Von Experten ausgesuchte Darstellungen, prägnant und verständlich erklärt, markieren den Weg der Christusvorstellungen. Von Rubens bis Picasso ist es ein weiter und sehr spannender Weg ... Dabei sind auch sehr aktuelle Reflexe wie weibliche Christusdarstellungen berücksichtigt.

Die kommenden Themen:

- **Petra - geheimnisvolle Stadt der Nabatäer**

- **Paulus - der unbequeme Mann des Christentums (mit Bildteil „Paulus' Reisen“)**

Jesu und seine Gleichnisse

In seinen Gleichnissen begegnet uns Jesus in einer ungewohnten Rolle: als "Dichter". In kleineren und größeren Erzählungen redet er unverbraucht, unmittelbar und nicht dogmatisch festlegend von "Gott" und vom "Reich Gottes". Das Heft entfaltet unterschiedliche Gleichnisauslegungen und fragt, wie Leben heute in der Spur der Gleichnisse aussehen könnte. Der kunsthistorische Beitrag behandelt das "Gleichnis vom verlorenen Sohn" in der Sichtweise großer Künstler.

Die kommenden Themen:

- **Die handschriftliche Überlieferung der Bibel**

- **Das Matthäusevangelium**

- **Paare in der Bibel**

Beide Zeitschriften sind zu beziehen bei:

Katholisches Bibelwerk e.V., Postfach 15 03 65, 70076 Stuttgart

Tel. 0711-6 19 20 50 , Fax 0711-6 19 20 77 , e-mail bibelinfo@bibelwerk.de

Biblische Bücherschau

■ Literatur zum Heftthema

Werke zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit Maria Magdalena, vorgestellt von Susanne Ruschmann

Es gibt umfangreiche Untersuchungen zur Gestalt Maria Magdalena in der Legende, zu ihrer Darstellung in der Kunst und in Romanen, es gibt pädagogische und musikalische Aufbereitungen ihrer Botschaft und Geschichte – aber noch keine einzige deutschsprachige Monographie zur ursprünglichen Figur, zur Maria Magdalena des Neuen Testaments!

Wer sich der biblischen Gestalt nähern will, hat daher ein Puzzlespiel vor sich: Möglich ist zum Beispiel, ihre Erwähnungen durch einschlägige Evangelien-Kommentare zu verfolgen; das Ergebnis solcher Recherche ist jedoch gewöhnlich mager.

Etwas fündiger wird man da schon im „*Wörterbuch feministischer Theologie*“, das zum Stichwort ‚Maria Magdalena‘ einen Doppeleintrag aufzuweisen hat: Der Artikel von Luise Schottroff ist der biblischen Maria Magdalena gewidmet, derjenige von Elisabeth Moltmann-Wendel ihrer ambivalenten Wirkungsgeschichte (**Luise Schottroff, Maria Magdalena I. Neues Testament/ Elisabeth Moltmann-Wendel, Maria Magdalena II. In der Tradition**, in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hgg.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, [S.275-279], 476 S., DM 78,-, ISBN 3-579-00285-6). Für einen ersten Überblick mag diese dichte und höchst informative Darstellung auch genügen. Wer jedoch ein tieferes wissenschaftliches Interesse hegt, sucht bislang vergebens nach einem deutschen Werk, das ausschließlich (oder wenigstens hauptsächlich) der in den Evangelien genannten Figur und ihrem histori-

ischem Hintergrund gilt. Denn während in den letzten Jahren gleich mehrere englischsprachige Untersuchungen hierzu erschienen sind, ist man im Deutschen immer noch auf eine Fülle von Einzelaufsätzen angewiesen, die meist von einer speziellen Fragestellung oder Methodik geprägt sind. Ausführlichere Literatur findet sich hingegen wieder zur Rezeption der biblischen Maria Magdalena in den apokryphen – und besonders gnostischen – Schriften der ersten Jahrhunderte.

Daher möchte ich nun exemplarisch drei Werke vorstellen: Einen Aufsatz und ein englisches Werk zu Maria Magdalena im Neuen Testament sowie eine Dissertation zu ihrer Rolle in der Gnosis.

In einem immer noch aktuellen und lezenswerten Aufsatz aus dem Jahr 1983 widmet sich Luise Schottroff der Frage, „welche Vorstellungen das Markusevangelium von Maria Magdalena und den Frauen am Grabe hat“ (134) (**Luise Schottroff, Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu**, in: Dies., *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, S. 134-159, vergriffen → Bibliotheken). Ausgehend von Mk 15,40-16,8 untersucht sie zunächst das Bild, das der Evangelist von der Rolle der Frauen im Kontext der Passion und Auferstehung Jesu zeichnet. Mit einem Hinweis auf die patriarchale Sprache des Mk geht sie jedoch davon aus, dass die Frauen auch vorher schon zur Jüngerschar Jesu zu rechnen sind. Wenn Mk sie unter dem Kreuz erstmals ausdrücklich erwähne, dann deshalb, weil dort ausschließlich Frauen standen; aber ansonsten habe er kein spezielles Interesse an ihnen. Anhand der in 15,40.41 genannten Begriffe „nachfolgen“, „dienen“ und „hinaufziehen“ interpretiert Schottroff die Jüngerschaft der Frauen inhaltlich (142-145). Durch eine Erörterung der verschiedenen ‚Frauenlisten‘ zeigt sie

die prominente Rolle Maria Magdalenas innerhalb der Frauengruppe auf und vergleicht sie darin mit der leitenden Jüngergestalt Petrus. Sehr interessant ist auch der Ausflug in die römische Rechtspraxis, mit dem die Autorin belegt, weshalb es historisch wahrscheinlich ist, dass die Frauen der Kreuzigung Jesu von ferne beiwohnten. In einer ausführlicheren Behandlung von Mk 16,1-8 widmet sie sich schließlich besonders der negativen Reaktion der Frauen auf die Auferstehungsbotschaft. Nach einem kurzen Blick auf die Paralleltex-te bei Mt zieht sie aus ihrer Untersuchung einige historische Rückschlüsse. Sie nimmt an, dass das Bild, das Mk von Maria Magdalena und den Frauen zeichnet, auf einer alten Tradition beruht und historische Erinnerung wiedergibt: Von Anfang an bis zum Kreuz gab es Frauen in der Nachfolge Jesu, und diese spielten auch bei der erneuten Sammlung der Jesuanhänger nach Ostern eine entscheidende Rolle (157f).

Luise Schottroff hat sich in diesem Aufsatz den Frauen beim Kreuz und Grab Jesu erstmals aus konsequent sozialgeschichtlicher Perspektive genähert. Damit konnte sie eine Reihe von Beobachtungen zusammentragen, die in der Folgezeit immer wieder aufgenommen und diskutiert wurden. Ihr Beitrag hatte somit stark wegbereitenden Charakter für die historische Beurteilung der Frauenpräsenz in der Passion Jesu – und daher auch der Rolle Maria Magdalenas.

Auch Mary R. Thompson (**Mary R. Thompson, Mary of Magdala. Apostle and Leader**, Paulist Press, Mahwah/N.Y. 1995, 143 S. → Bibliotheken) verknüpft die Untersuchung des Quellenbefunds eng mit einer historischen Fragestellung. Ihr erklärtes Ziel ist es, die biblische Maria aus Magdala von ihrer legendarischen Verformung und damit vom falschen Image der reuigen Prostituierten zu befreien. Für den ausführlichen Durchgang durch das

Textmaterial formuliert sie deshalb zwei Leitfragen: War Maria von Magdala eine Apostelin? Hatte sie in der frühen Kirche ein Leitungsamt inne? Beide Fragen bejaht Thompson am Ende. Nach der Behandlung aller relevanten Evangelientexte und einiger Apokrypha kommt sie zur Überzeugung, dass Maria in der Urkirche als Apostelin anerkannt war (110), und zwar als Apostelin im Sinne der paulinischen Definition, wie sie mit Hilfe von 1 Kor 15 zeigt (18-24). Auf der Grundlage einer sehr instruktiven Untersuchung der stereotyp wiederkehrenden Namensform „die aus Magdala“ (27-32) legt sie dar, wie untrennbar die so Genannte mit den Traditionen von Tod und Auferstehung Jesu verbunden war; außerdem könne aus dieser fast titelartigen Bezeichnung auf ihre große Bekanntheit und damit auf eine führende Stellung in der frühen Gemeinde geschlossen werden (111).

Mary Thompsons Buch ist insgesamt sehr handlich, allgemein verständlich und gut lesbar – aber eben leider auf Englisch! Für diejenigen, die einen ansprechenden und zugleich fundierten Überblick zur biblischen Maria Magdalena suchen, lohnt sich die mühsamere Lektüre auf jeden Fall, solange noch kein deutsches Äquivalent in Sicht ist.

Was für die neutestamentliche Figur noch fehlt, gibt es jedoch seit einem Jahr für das gnostische Porträt Maria Magdalenas: In ihrer Dissertation untersucht Silke Petersen (**Silke Petersen, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-agnostischen Schriften**, Brill, Leiden/ Boston/ Köln 1999. Nag Hammadi and Manichean Studies 48; 383 S., DM 178,-, ISBN 90-04-11449-1 → Bibliotheken) die Rollen von Jüngerinnen Jesu in christlich-agnostischen Schriften und widmet dabei 100 Seiten der wichtigsten gnostischen Frauengestalt, Maria Magdalena (94-194). Die Einleitung gilt der biblischen Textbasis und ihrer Rezeption in den frühchristlichen Traditionen des We-

stens und Ostens (94-104). Dieser kurze, an Prägnanz kaum zu überbietende Überblick zeugt von einer kritischen Kenntnis der aktuellsten Forschungspeditionen. Die folgende Untersuchung des gnostischen Befunds ist nicht nach einzelnen Schriften, sondern nach Themengebieten gegliedert: So behandelt Petersen z. B. unter „Maria und Jesus im Dialog“ (104-139) die Rolle Marias als vollkommen Verstehende und als hervorragende Jüngerin (im „Dialog des Erlösers“ und der „Pistis Sophia“); das Kapitel „Maria und ihre Beziehung zu Jesus“ (139-162) ist der Darstellung Marias als besonders geliebte Jüngerin und als Paargenossin Jesu gewidmet („Evangelium der Maria“, „Philippus-Evangelium“). Beim Thema „Konflikt mit Petrus“ (163-188) zieht Petersen auch andere frühchristliche Dokumente heran, die den Streit um das kirchliche Amt von Frauen belegen, und erörtert so die Herkunft des Motivs der Konkurrenz zwischen Maria und Petrus. Alle Einzelabschnitte sowie die spätere Zusammenfassung durchzieht Petersen mit der Beobachtung, dass die gnostische Maria Magdalena, anders als die neutestamentliche, mit dem in der Gnosis so zentralen Thema der Weiblichkeit/ Männlichkeit verknüpft ist. M.E. gelingt es der Autorin – auch durch die Einbindung der gnostischen „Geschlechterdifferenz“ in den Rahmen weiterer spätantiker Texte (Kapitel „Weiblich sein und männlich werden“) –, auf überzeugende Weise den engen Zusammenhang zwischen der herausragenden Rolle Marias und dem Ideal der Überwindung von Geschlechtlichkeit in der Gnosis aufzuweisen (289f.).

Silke Petersens Arbeit wendet sich zwar durch ihre differenzierte und gründliche Darstellung vor allem an ein Fachpublikum; dennoch ist sie spannend und gut verständlich. Für die Beschäftigung mit der Rolle der Jüngerinnen in der Gnosis wird sie in Zukunft jedenfalls unumgänglich sein. Vor allem durch die ausgewogene Würdigung der Stellung Maria Magdalenas und die gleichzeitige Relativierung der

häufig überschätzten gnostischen ‚Frauenfreundlichkeit‘ liefert Petersen einen gewinnbringenden Beitrag zur angemessenen Beurteilung dieser gnostischen Jüngerin.

Susanne Ruschmann

Susan Haskins, Die Jüngerin. – Maria Magdalena und die Unterdrückung der Frau in der Kirche, Gustav Lübbe Verlag, Bergisch Gladbach 1994, 528 S., 92 Abb., (vergriffen → Bibliotheken)

Kein anderes Werk gibt so intensiv und so umfassend Auskunft über die Mischgestalt der Maria Magdalena und über ihr Schicksal in Kirche und Kultur. S. H. geht chronologisch vor und zeichnet von den biblischen Ursprüngen bis in die Gegenwart die vielen Facetten und Metamorphosen der Maria Magdalena nach. Zwei Leidenschaften prägen ihre Arbeit: Sie durchleuchtet das Schicksal einer Frauengestalt in der Männerkirche, ja in der Männergesellschaft. Eine zweite Motivation erwächst aus der fachlichen Kompetenz der Kunsthistorikerin. (Wie reich Magdalena als Bildmotiv ist, verdeutlicht fast jedes Kapitel, und dabei hat S. H. naturgemäß noch einiges übersehen, z. B. das eindrucksvolle Gemälde von A. Böcklin Trauer der Magdalena an der Leiche Christi 1867/68, Kunsthalle Basel.) Die Autorin beschränkt sich aber nicht auf Bildwelten: Breit entfaltet sie die Geschichte der Maria Magdalena in Theologie und Predigt, in der Volksfrömmigkeit, in Kunst, Literatur, Musik und Film.

Warum aber ist dieses *Opus magnum* so wenig bekannt? Liegt es an der Edition (Verlag, Aufmachung)? Liegt es daran, daß S. H. als Kunsthistorikerin nicht zu den zitierfähigen Größen der Exegetenunft zählt? Vielleicht liegt es zusätzlich an einem handwerklichen Mangel: S. H. wird immer wieder überwältigt von der Fülle ihres Materials. Sie schreibt durchaus anschaulich, dennoch wirkt ihre Gründlichkeit häufig ermüdend. Da hilft nur exemplarisches

Lesen: Man greift sich ein Kapitel heraus, staunt und lernt dankbar dazu. (Als nützlich erweist sich dabei das ausführliche Register.) *Das Buch ist vergriffen*; aber es lohnt sich, dieses Werk den Magazinen der Bibliotheken zu entreißen. *Franz W Niehl*

Madeleine Boxler, „ich bin eine predigerin und apostolorin“. Die deutschen Maria-Magdalena-Legenden des Mittelalters (1300-1350). Untersuchungen und Texte. Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Bd. 22, Bern u.a. 1996, 619 S., DM 113,- ISBN 3-906756-48-3

Während das schöne Buch zu den „Großen Frauen der Bibel“ sich auf Darstellen und Erzählen der Bilder und Texte zur Legende um Maria Magdalena beschränken muß, geht die wissenschaftliche Arbeit den Fragen nach, wie und warum es überhaupt zur mittelalterlichen Legendenbildung gekommen ist und welche spezifische Funktion die Heilige darin übernimmt. Dabei wird deutlich: Maria von Magdala hat ein wichtiges Stück deutsche Literaturgeschichte geschrieben! Das Buch gibt einen umfassenden Überblick zu einer Fülle von Maria-Magdalenen-Legenden, deren Texte hier erstmals im Druck vorliegen. Damit zeigt sich, wie die Grenzen zwischen Bibel, Volksfrömmigkeit und Kunst und Literatur fließend werden und wie eine Bibelgestalt zum Kulturphänomen wird.

Maria Magdalena ist für die Frömmigkeit des Mittelalters eine der wichtigsten weiblichen Heiligengestalten, vereint sie doch die Erfahrung von Sünde und Versagen mit Reue, Rettung und Nachfolge Jesu. Ihre Lebensnähe fasziniert die Menschen. Eva ist die eigentliche „Unglücksfrau“, Maria als Mutter Jesu die göttliche, unerreichbare Frau, Maria Magdalena dagegen in ihrer Menschlichkeit ein echtes Vorbild, das gerade die mittelalterlichen Frauenbewegungen ansprach (Beginen!). Madeleine Boxler, die sich auch als

Christin mit ihrer Namenspatronin identifizieren kann, zeigt in einer grundlegenden Untersuchung, wie sich das Bild der Heiligen aus biblischen Ursprüngen, den Schriften und Predigten der antiken Theologen, aber auch aus orientalischen Volksmärchen und legendarischen und mythischen Stoffkreisen speist. Schon früh kam es dabei zur Entwicklung der Vorbildfunktion, der moralischen Sinngebung und symbolischen Überhöhung Magdalenas in christlicher Predigt und Spiritualität, wobei die „Männertheologen“ ihre eigenen Vorstellungen akzentuierten. Der Lebenszusammenhang, den die Legenden entwickeln, ist von vornherein Interpretation: geistliche Schriftauslegung in erzählender Form.

Maria Magdalena wird von sieben Dämonen befreit. Sie bereut ihre Sünden im Haus eines Pharisäers, wo sie Jesu Füße mit ihren Tränen wäscht und mit ihren Haaren trocknet. Als Jüngerin folgt sie Jesus nach, hört als Schwester Marthas in Bethanien seine Worte und weint um ihren toten Bruder Lazarus. In Bethanien salbt sie Jesus kurz vor seinem Tod, folgt ihm dann, im Gegensatz zu den meisten Jüngern, nach unters Kreuz, harret aus bis zu seinem Tod und begleitet ihn zum Grab. Am Ostermorgen sucht sie den Toten in seinem Grab, um ihn noch einmal zu salben, und wird erste Zeugin der Auferstehung. Jesus gibt ihr den Verkündigungsauftrag: sie wird zur „Apostola Apostolorum“. Heiligen-typisch für die Frau aus Magdala wird ihr langes, offenes Haar (das sie auch nach ihrer Bekehrung beibehält); das Salböl zur Heilung von Krankheit und zur Ehrung Toter; ihre Haltung zu Füßen Jesu; die Tränen als Zeichen der Reue und Läuterung.

Nicht weniger als 38 verschiedene (mittelhoch-)deutsche Magdalenen-Legenden sind in Handschriften und Drucken aus dem oben genannten Zeitraum überliefert. Handschriften finden sich u.a. in Stuttgart, Karlsruhe, Donaueschingen, Freiburg, Heidelberg, Bam-

berg. Das deutsche Schrifttum widerspiegelt ein Magdalenen-Bild, das sich seit dem 8. Jh. auch in der Kunst, in Kirchen- und Klosterbauten, in Reliquien, Wallfahrten und Stiftungen und in der Gründung des Ordens der Magdalenerinnen (Poenitentes) manifestiert. Direkte Vorlage ist oft die lateinische „Legenda aurea“ des Jacobus de Voragine aus dem 13. Jh. Um die Gläubigen anzusprechen, braucht es aber die Volkssprache. Die Autorin zeigt an der von ihr erstmals edierten Nürnberger Magdalenen-Legende, wie der Dominikaner-Orden um 1500 Magdalena als mittelalterliche Predigerin in den Vordergrund rückt. Über die „Werbewirksamkeit“ der bekannten Heiligen versucht man, den eigenen Orden zu profilieren und zu seiner Stärkung beizutragen. So wie Dominikus im 13. Jh., bekehrte auch schon Magdalena die Südfranzosen in Marseille. Sie gibt das Beispiel der Ordenstugenden: der Kontemplation, der Demut, der Vita Apostolica, der Bußpredigt. Das Spätmittelalter wird greifbar als Zeit des „memento mori“, der Angst vor den Höllenqualen, der Hoffnung auf den Himmel. Die Verfasser nennen jetzt einzelne Gestalten der Legende mit Namen und individualisieren sie mit eigenen Geschichten. So ausgeschmückt, wird die Überlieferung noch populärer und leichter nachvollziehbar.

Teilweise nehmen auch die mittelalterlichen Legenden die alten apokryphen und gnostischen Schriften auf, die die Heilige als starke Persönlichkeit darstellen. Diese privilegierte Stellung unter den JüngerInnen verdankt sie ihrem Intellekt und ihrer Liebe zu Jesus. Maria Magdalena erscheint als unmittelbar Verstehende und Wissende. Damit verfügt sie über die Macht des Wortes von Innen heraus und wird so zur Prophetin und Missionarin. 16 der 38 überlieferten Legenden erzählen allerdings nichts von dieser „außergewöhnlichen weiblichen Rolle der intellektuellen Führerin einer christlichen Gemeinschaft, sondern berichten von Maria Magdalena als der liebenden und

büßenden Sünderin. Die Apostolin wird zur Büßerin, die dem Mittelalter offenbar besser geeignet scheint, den männlichen, und vor allem den weiblichen Gläubigen ein exemplum zu sein.“ Auf dem Hintergrund der konkreten geschichtlichen Lage der Frauen im (späten) Mittelalter erweist sich das Magdalenen-Bild als eine Weiblichkeitskonstruktion der christlichen Theologie und Kirche, erstellt von meist in Klöstern lebenden Geistlichen, die dann doch wieder die zweitrangige Stellung der Frau als biblisch zwangsläufig und körperlich naturgegeben wiederholen. „O Magdalena, Gott, den du so sehr lieb hast und begehrt und auf allen Wegen besitzest, will, daß du diese Stätte mit deinen Tränen übergießest, damit du für die Zukunft ein ewiges Beispiel der Buße seist.“

Bernd Feininger

Margret E. Arminger, Die verratene Päpstin. Maria Magdalena, Freundin und Geliebte Jesu, Magierin der Zeitenwende. München 1999 (Econ & List TB 26581). 368 S., DM 16,90 ISBN 3-612-26581-4

Weder Fachbuch noch neutestamentliche Hinführung, noch bibelgerechte Aktualisierung der Magdalena, auch kein Magdalena-Roman: Für die Journalistin Margret Arminger ist die neutestamentliche Gestalt Projektions- und Identifikationsfigur vielfältiger Sehnsüchte eines religiösen Frauenbildes, Brennspeigel der Frauenfrage von der Antike bis heute und Kristallisationspunkt beliebter kritischer Anfragen an die christlichen Kirchen (Männermacht und Religion, Priestertum der Frau, Jungfräulichkeit, Ehe und Sexualität, die wüsten Folgen des Zölibats, Papsttum und Urkirche, Qumran, Nag Hammadi-Texte und apokryphe Evangelien, Opfer und Tod Jesu, Turiner Grabtuch, Jesus in Indien ...). Veröffentlichungen der Bibelzunft fehlen im Literaturverzeichnis. Stattdessen werden oft Baigent, Leigh und Lincoln zitiert: Verschlusssache Jesus; der Heilige Gral und seine Erben; Das Vermächtnis

des Messias. Mit Gral, Templer und Gottfried v. Bouillon als Nachkomme der Magdalena (und Jesu!) will die Autorin das Bild der reuigen Sünderin ins Wanken bringen. Ob es ihr gelingt, auf diese Weise „das Erbe Jesu und der Maria Magdalena zu retten“, wie sie behauptet, oder ob sie nicht eher auf einer marktgerechten Modewelle schwimmt, die Legende, Esoterik, Verschwörungstheorien und Engagement in der Frauenfrage miteinander verbindet? Und ist nicht die Machtprojektion auf Maria Magdalena als eigentliche erste „Päpstin“ und Begründerin einer (geheimen) Dynastie eine vom Männlichen ins Weibliche übertragene typisch sexistische Wunschvorstellung? Immerhin enthält das Buch neben krasen Fehlinformationen (Frauenbild des Paulus, grausames Gottesbild des AT, Überbetonung der „Heiligen Hochzeit“ im antiken Kult, vorkritisch verstandene „biblische Geschichte“, z.B. Eroberung Jerichos ...), interessante religionsgeschichtliche Parallelen und geschliffene Formulierungen, an denen man sich reiben kann. Aber es fehlt die kritische Reflexion auf die Projektionsmechanismen, die eine prinzipiell offene biblische Gestalt besetzen und auffüllen. Eher ein changierendes Zeitdokument der Auseinandersetzung mit dem Christentum und der Bibel als ein Buch „über“ Maria Magdalena! Im besten Fall eine fragmentarische Rezeptionsgeschichte Magdalenas. Für alle, die Freude an zugespitzter Lektüre haben und kritisch lesen können ...

Bernd Feininger

Große Frauen der Bibel in Bild und Text. Mit Beiträgen von H. Haag, Joe H. Kirchberger, Dorothee Sölle. Sonderausgabe Freiburg 1997 (Herder). 295 S., DM 49,90, ISBN 3-451-26351-3

Wer nicht nur die biblische Überlieferung kennen und verstehen lernen will, sondern auch „was nicht in der Bibel steht“; wer sich für die Weiterwirkung der biblischen Gestalten in antiken und mittelalterlichen Quellen in-

teressiert und wie sie in Kunst und Literatur fortleben, der findet in diesem lesenswerten Bildband eine Fülle von Information und Anregung- unterhaltsam aber in der Sache zuverlässig verpackt von J. H. Kirchberger und geistvoll meditiert von D. Sölle. Von Eva und Lilit zu Beginn der Schöpfung über alle wichtigen erst- und neubundlichen Frauengestalten spannt sich der Bogen bis zu Maria Magdalena am Ende des Bandes (biblisch korrekt wird die namenlose Frau der Salbung in einem eigenen Kapitel vorgestellt). Kirchberger erläutert, wie es zur wechselseitigen Identifikation der Mariengestalten des NT seit Papst Gregor dem Großen kam und welche Rolle in diesem Prozess die späteren mittelalterlichen Gelehrten und Prediger spielten. Nicht nur im Zusammenhang des Magdalenen-Kapitels erfährt man viel über die Bedeutung der Heiligen für die Volkssprache des Mittelalters, die in Petrus, Paulus und der Magdalenerin die drei wichtigsten Büßer-Vorbilder gestaltet. Maria Magdalena veranschaulicht die immer mögliche Erlösbarkeit des Menschen von Sünde und Schuld und wird unter dem Einfluß der Mystik zum Bild der Seele, die Jesus sucht (vergleichbar der Königin von Saba oder der Gattin des Ägypters Potiphar im Islam). Damit verkörpert sie auch das bekehrte Heidentum. Aber ähnlich wie z. B. E. Zenger für das AT (Lebendige Welt der Bibel, Entdeckungsgeschichte in das AT, Frbg. 1997), geht auch Kirchberger über das Mittelalter hinaus den Spuren der Bibel in Kunst und Literatur des 20. Jhdts. nach. Maria Magdalena, in der so viele biblische und nachbiblische Frauengestalten zusammenflossen, wird auch noch im 19. und 20. Jh. zu einer der „reichhaltigsten und ungewöhnlichsten literarischen Persönlichkeiten.“ Um die Jahrhundertwende 1899/1901 schreiben der Nobelpreisträger Paul Heyse und der Naturalist Johannes Schlaf über Magdalena, die jetzt mit Judas in Verbindung gebracht wird, und in den 60er Jahren erschien in Mexiko ein Magdalena-Buch.

Bernd Feininger

Renate Wind, Maria aus Nazareth, aus Bethanien, aus Magdala. Drei Frauengeschichten. Gütersloh, Kaiser, 3. Auflage 1999 (Kaiser-TB Bd. 145). 96 S., DM 19,80, ISBN 3-579-05145-8

Der kleine Band von Renate Wind versucht, drei wichtige Frauengestalten des NT vorzustellen und dabei aktuell zu „typisieren“: Maria, die Frau aus Nazareth: „Madonna, Muttergöttin, Menschenfrau“. Martha und Maria aus Bethanien: „Schwesterlichkeit und Rivalität.“ Maria von Magdala: „Zwischen Männerphantasien und Frauen träumen.“

Verf. fragt nach der Doppelrolle der Magdalenerin als Heilige und Hure und verfolgt knapp und korrekt die Entstehung des komplexen Bildes über Bibel, Kirchenväter, Gnosis und Mittelalter bis zum modernen Film und Musical. Als Paradigma gelebter Nachfolge symbolisiert Maria Magdalena für die frühe Kirche die weibliche Seite der Jesusbewegung und vereint alle neuen Rollen, die Frauen damals eingenommen haben. Bis heute gilt: „Überall, wo sich christliche Basisbewegungen mit emanzipatorischen Anliegen verbinden, hat Maria Magdalena ihren Platz.“ Aber auch an Träumen und Phantasien wird weitergestrickt! Renate Wind präsentiert auf wenigen Seiten literarische, historische und psychologisierende Aspekte und kann zudem den spirituellen Ertrag einer neuen Beschäftigung mit Maria aus Magdala für die Christenheit deutlich machen. Ein gelungener Versuch, der Magdalenerin (und den anderen Marien) gerecht zu werden: „Denn die Texte, die von den Marien berichten, sind nicht dazu ange-tan, Idole zu erstellen, sondern dazu, Befreiungserfahrungen nachzuvollziehen.“

Bernd Feininger

Ingrid Maisch, Maria Magdalena, Zwischen Verachtung und Vereh-rung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte, Herder Freiburg 1996, 207 S., farb. Abb., geb., DM 58,-, ISBN 3-451-23971-x

Das Werk spannt sich zwischen zwei Polen aus: der chronologischen Darstellung der Geschichte des Magdalenenbildes in Literatur und Kunst und der Suche nach einem Bild, das für die Gegenwart relevant sein könnte. M. beginnt mit der biblischen Grundlegung, also sowohl der Suche nach der historischen Person im Zeugnis der Evangelien, als auch nach der je eigen geprägten synoptischen oder johanneischen Maria Magdalena. Der Gang durch die Geschichte über die Gnostik bis in die Gegenwart hält Details und Überraschungen bereit, die bisweilen einen „Aha-Effekt“ auslösen, wenn Koppelungen von Geistes-(Frömmigkeits-)geschichte und Frauen(Magalenen-)bild durchsichtig werden: z. B. im Zusammenhang von der geistlichen Schriftauslegung des Mittelalters und dem breiten Profil der Heiligen; von der Bußbewegung und dem Bild der Eremiten-Büßerin; von dem barocken Motiv „Vergänglichkeit des Lebens“ und dem Fokus auf die *Sünde* der Heiligen; vom passiven, demütigen Frauenbild des 19. Jh. und dem entsprechenden Magdalenenbild; von abstrusen Deutungen der Gegenwart (Graltsträgerin, Priesterin der Großen Göttin) und Aspekten im heutigen Frauenbild. Bemerkenswert ist die breite Sichtung der Literatur und Dichtung des 18.-20. Jh., in der Frauengestalten mit Magdalenenmotiv zur gefallenen Schwangeren, Ehebrecherin und „Frau am Boden, ohne Heiligenschein“ (143) werden. M. versteht es, grundlegend in die jeweilige Epoche einzuführen, so dass auch für historische „Nicht-Profis“ keine Verständnisprobleme auftreten. Das

alles macht das Buch zu einem spannenden Lesebuch und Nachschlagewerk. Im Bewusstsein der großen Komplexität der Gestalt wagt M. engagierte theologische Impulse: Als *biblische* Heilige kann Maria Magdalena neu für Solidarität, Mitleiden, Treue, Trauer, Phantasie und Ausdauer stehen. Die passive Frau „am Boden“ im „christlichen Kollektivgedächtnis“ (189) sollte der „Stehenden“ weichen (188), als die sie aus dem biblischen Zeugnis nicht zu tilgen war.

Helga Kaiser

■ Neuerscheinungen

Rudolf Augstein, Jesus Menschensohn, Hoffmann und Campe Hamburg 1999, 573 S., DM 54,-, ISBN 3-455-11284-6

Gerd Lüdemann, Jesus nach 2000 Jahren. Was er wirklich sagte und tat. Mit Beiträgen von Frank Schleritt und Martina Janssen, zu Klampen Lüneburg 2000, 890 S., DM 98,-, ISBN 3-924245-88-6

Die Unterscheidung zwischen „Dichtung und Wahrheit“, zwischen dem „wirklichen Jesus“ und dem „was aus ihm gemacht wurde“, beschäftigt viele, gerade in Zeiten, in denen einerseits die mit seiner Geburt verknüpfte Zahl 2000 in aller Munde ist, andererseits christliche Religion und Kirchen an gesellschaftlicher Bedeutung verlieren. Mit den Fragen „Was tat und sagte er wirklich?“ und „Was hat er uns heute noch zu sagen?“ beschäftigen sich 1999 Rudolf Augstein und Gerd Lüdemann in zwei sehr umfangreichen Büchern (570 bzw. 890 Seiten!). Rudolf Augstein war lange Zeit Chefredaktor des Magazins „der Spiegel“ und hat schon 1972 ein Buch mit dem gleichen Titel „Jesus Menschensohn“ vorgelegt. Es hat damals viel Staub aufgewirbelt und liegt nun wesentlich erwei-

HINWEIS

Alle Bücher können Sie auch bestellen bei der:

Versandbuchhandlung Verlag Katholisches Bibelwerk

Tel. 0711-6 19 20 34/37

Fax 0711-6 19 20 44

e-mail: versandbuchhandlung@bibelwerk.de

Mitglieder erhalten bei Bestellung über die Versandbuchhandlung 10% Ermäßigung auf verlagseigene Bücher.

tert und umfassend überarbeitet vor. Das Thema „Jesus und wie die Kirche ihn missbraucht hat“ bzw. das Verhältnis von Glaube und Vernunft haben Augstein offenbar nicht losgelassen. Auch Gerd Lüdemann, Theologieprofessor in Göttingen, schreibt seit Jahren gegen den „großen Betrug“ an. Er erklärt am Ende seines dicken Buches, er lege Jesus hiermit „zu den Akten“. Wer sich die Mühe macht, die beiden Bücher zu lesen, stellt zunächst große Unterschiede fest. Lüdemann geht – unterstützt von zwei MitautorInnen – sämtliche Evangelien des NT sowie das Thomasevangelium und apokryphe, d. h. nicht in der Bibel enthaltene, Jesusworte Abschnitt für Abschnitt durch und stellt immer die gleiche Schlussfrage nach dem „Historischen“: Was ist tatsächlich geschehen? Dementsprechend beschließt er sein Buch mit einem „Leben Jesu in Kurzfassung“ und einem „Register aller echten Worte und Taten Jesu“, das auf anderthalb Seiten Platz findet. Augstein geht die Frage viel grundsätzlicher an, zitiert immer wieder ausführlich Theologinnen und Philosophen, diskutiert Grundsatzfragen und große Themen wie „Gott und das Leid“ oder „Jesus und die jüdischen Bewegungen seiner Zeit“.

Trotz der unterschiedlichen Zugangswege gibt es erstaunliche Gemeinsamkeiten im Ertrag: Beide Bücher wirken auf sehr unterschiedliche Art hochwissenschaftlich und erwecken den Anschein, gegenüber den Kirchen und der Zunft der Theologen, die stets um den heißen Brei herumreden, endlich die reine Wahrheit unverblümt zu sagen. Zu den gemeinsamen Grundauffassungen gehört, dass das historisch gesicherte Wissen über Jesus wesentlich schmäler ist, als oft behauptet wird. Und beide kritisieren mit scharfen Worten, dass die Kirchen aus Jesus etwas gemacht haben, was er nie war und nie sein wollte. Augstein schreibt im Schlusskapitel: „Jesus-Jeschua, ein Sohn zweier Menschen, ist als Kultgestalt nur noch ein Abziehbild; dem Mann unserer Phantasie haben wir

nachgedacht.“ Bei Lüdemann heißt es, Jesus sei in der Kirchengeschichte „bis heute interpretiert und für die Zwecke der jeweiligen Menschen missbraucht“ worden. Es gelte nun, die „kirchliche Verbrämung als Maskerade“ zu entlarven. Mit einem Wort: „Verdrängen ist gut, Bewusstmachen ist besser. Rationale Aufarbeitung hat mir gut getan und tut der Gesellschaft not.“ (Augstein)

Die Ergebnisse dieser beiden Bücher sind bedeutend weniger sensationell und neu, als es die Verlagswerbung behauptet. Und von der übrigen Jesusliteratur unterscheiden sie sich vor allem durch rhetorische oder journalistische Zuspitzung, die gelegentlich aber in die Irre führt. Wenn Lüdemann z. B. in der bereits erwähnten Tabelle zu „echten Worten und Taten Jesu“ unter dem Stichwort Johannesevangelium nur schreibt: „entfällt“, erweckt er den falschen Eindruck, von Jesus habe das Johannesevangelium gar keine echten Spuren aufgenommen.

Spannender als die Bücher selbst ist die Frage, warum solche Bücher auch mehr als 200 Jahre nach der Aufklärung noch immer geschrieben und gelesen werden. Eine kritische Antwort auf diese Frage lautet: Die kirchliche Verkündigung in Religionsunterricht, Predigt, theologischer Literatur oder Wort zum Sonntag beruft sich noch immer zu leichtfertig auf Jesus und nimmt ihn, der sich nicht wehren kann, für alles Mögliche und Unmögliche in Anspruch. Eine andere Antwort lautet: Zwar ist die Sehnsucht groß, die Spannung zwischen kritischem Denken und Sehnsucht nach Sinn zu überwinden und einen Schlussstrich zu ziehen unter das vergangene Leben Jesu. Aber die Frage nach seiner bleibenden Bedeutung für das eigene Leben und die Gegenwart beschäftigt und beunruhigt auch nach 2000 Jahren seine Gegner wie seine Freundinnen und Freunde, lässt weder fromme noch skeptische Menschen los.

Daniel Kosch

Ulrike Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“. Die Erzählung von der „Blutflüssigen“ – feministisch gedeutet, Matthias Grünewald Verlag Mainz 2000, kt., 256 S., DM 48,-, ISBN 3-7867-2234-X

Selten gibt es Dissertationen, die ein wahres Lesevergnügen sind und die man – wie einen spannenden Roman – nicht aus der Hand legen möchte um zu erfahren, wie es nun weitergeht. Die vorliegende Dissertation von Ulrike Metternich ist solch ein Buch, das u. a. durch seine klare, heutige Leser/innen ansprechende Sprache und durch den übersichtlichen Aufbau und die klare Gedankenführung besticht.

Metternich behandelt einen der neutestamentlichen Schlüsseltexte feministischer Theologie, die Heilung von der sog. „Blutflüssigen“ Mk 5,25-34 parr. Ihre Arbeit untersucht nicht nur gründlich die sozialgeschichtlichen Hintergründe dieser Perikope: die Alltagspraxis der Frauen in der damaligen Zeit im Zusammenhang mit dem jüdischen Menstruationsgesetz, z. B. die Frage, ob sich Frauen während ihrer Menstruation von ihrer Familie absondern mußten oder nicht. Sie liefert in ihrer Arbeit auch einen wichtigen Beitrag und Neuanatz zum Verstehen neutestamentlicher Wundergeschichten: Zunächst analysiert Metternich sehr kompetent die Auslegung von Wundergeschichten in der neutestamentlichen Wissenschaft bis hin zur bibliodramatischen Auslegung, und setzt sich besonders kritisch mit den Ansätzen von Bultmann, Dibelius und Theissen auseinander, die in den Wundergeschichten lediglich das magische Weltbild damaliger Menschen aufleuchten sehen bzw. einen Reflex auf den damaligen hellenistischen Zeitgeist erblicken. Eine andere Auslegungslinie interpretiert diese Geschichte auf dem Hintergrund jüdischer Menstruationsvorschriften und liest die Berührung der Kleider Jesu durch die Frau als einen Bruch mit dem jüdischen Reinheitsgesetz. Doch Metternich zeigt in ihrer ausführlichen Analyse der levitischen Texte, des

Mischna-Traktats Nidda und seiner Diskussion im babylonischen Talmud, daß es keineswegs um einen Tabubruch geht: die Texte lassen nicht die Annahme zu, eine Frau sei wegen ihrer Blutungen einer sozialen Isolierung unterworfen gewesen, vielmehr dienen die Gesetze dazu, das Sexualverhalten von Ehepaaren zu strukturieren bzw. Fragen kultischer Reinheit zu regeln. Die Berührung der Frau deutet Metternich darum auch nicht als Tabubruch, sondern als prophetische Zeichenhandlung (vgl. Sach 8,23), die den Anbruch der messianische Heilszeit ansage. Metternich erzählt uns darüber hinaus die Geschichte in erstaunlicher Klarheit und Tiefe neu als die Geschichte der Gottesbegegnung einer Frau, die am eigenen Leib die Kraft (*dynamis*) Gottes erfahren hat.

Nicht nur denjenigen, die ein Interesse an feministischer Bibelauslegung haben, sondern auch allen, die einen neuen Zugang zu neutestamentlichen Wundergeschichten suchen und sich für das jüdische Menstruationsgesetz, sowie Fragen der Reinheit/Unreinheit interessieren, sei dieses Buch sehr empfohlen.

Bettina Eitrop

Sabine Bieberstein, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium, NTOA 38, Göttingen 1998, 324 Seiten, gebunden, DM 113,-, ISBN 3-525-53938-x

„Ein Werk, das an einen Mann von Rang und Namen gerichtet ist. Ein hoher Anspruch an Genauigkeit und Zuverlässigkeit dieses Werkes. Ein Weg von Frauen, der von Galiläa nach Jerusalem führt...“ (3) Eine Eröffnung, die nicht nur auf das Lk-Ev sondern ebenso auf die vorliegende Arbeit selbst zutreffend ist. Sie wurde 1998 von der Kath.theol. Fakultät der Uni Fribourg (CH) als Dissertation angenommen. Die Frage der Frauen im Lk-Ev wird seit langem schon kontrovers diskutiert, Lukas als „Evangelist der Frauen“

haben ganze Theologengenerationen kennengelernt. Klingt das nicht nach bereits bekannten Thesen? Aber gibt es im Lk-Ev nicht auch massive Tendenzen zur Verdrängung und Abwertung von Frauen? Und klingt dies nicht ebenfalls nach bereits bekannten Thesen, diesmal der Theologie feministischer Couleur? Frei nach dem Motto: „Diese Themen haben wir doch nun durch!“

Aber es kommt anders! Denn der Umgang mit der „forschungsgeschichtlichen Sackgasse“ ist in der Tat innovativ: Da werden erstmals nicht nur „die“ Frauen als ein einzelnes Thema behandelt. Es wird zwischen verschiedenen Frauengruppen und deren unterschiedlicher Erzählfunktion differenziert. Vielleicht mag manch einen die Vorstellung bereits anregen, dass Jesu Jüngerinnen nicht nur in „wandernder Nachfolge“ verstanden werden, sondern vor allem als Frauen, die ihren gesellschaftlichen Platz und ihre finanziellen Mittel dazu einsetzen, die umherziehende JüngerInnengruppe zu unterstützen (168).

Da steht des Weiteren im Mittelpunkt: Der Weg der galiläischen Frauen, „schillernd zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit“ (82ff.), oder „zwischen verschiedenen gebrochenen Charakterisierungen“. – Vielleicht ergibt sich in dem Widerspruch von expliziter Involvierung der Frauen einerseits und ebenso ausdrücklichem Ausschluss andererseits ein differenzierteres Bild der Themen *Jüngerschaft* und *gerechter Umgang mit Besitz* als dies bisher möglich war.

Da ergeben sich Analysen, die den bisher bekannten Rahmen der ausschließlichen Frauentexte weit überschreiten: Es geht längst nicht mehr nur darum, eine androzentrische Sprache aufzubrechen und nachzuweisen, dass sie inklusiv zu verstehen ist. Vielleicht gewinnt die Maria-Martha-Erzählung (Lk 10, 38-42) mit ihrer Frage, was denn nun das „eine Notwendige“ sei, an neuer Brisanz, wenn man einmal die Männer als „mitgemeint“ liest (141). Ein kreativer und gleichzeitig kontrol-

lierter Umgang mit den vom „Evangelisten Lukas“ belassenen Erzähllücken wird versprochen. Und das nicht zu Unrecht. Auch wenn sich der vor dem Hintergrund des Neugebauer'schen Konzeptes eines impliziten Autors und Lesers zunächst etwas theoretisch annimmt (9), animiert die vorliegende Arbeit an vielen Stellen zum Weiterdenken: Kann es z. B. eine Korrelation geben zwischen den evaluierten gebrochenen Konzepten und einem Konzept des Gebrochenseins? (93) Wenn einzelne Textstellen (insbes. 8,1-3. 23,49) auf eine durchgängige Begleitung durch Frauen auf Jesu Weg schließen lassen, wie lesen sich dann andere lukanische Stellen, die vielleicht jemand in aktueller Lebenssituation ansprechen (75, 169, 280)?

Es macht Freude, den Gedankengängen der Autorin zu folgen, immer neuen spannenden Fragestellungen zu begegnen, immer wieder zusätzlich angeregt zu werden durch interessante Details (z.B. 209f.). Das umfangreiche Literatur- und Quellenregister macht das Werk zu einer überaus tauglichen Kommentarer Ergänzung. Schade eigentlich, dass eine Dissertation allein schon durch Preis und Diktion kaum eine verbreitete Rezeption unter Gemeindegliedern und anderen Interessierten finden wird. Das nämlich wäre gleichermaßen dem „Evangelisten Lukas“ wie dieser Arbeit als auch den Gemeinden zu wünschen!

Kalle Richstein

Eduard Schweizer, Der erste Petrusbrief (Zürcher Bibelkommentare). 4. vollst. Neubearb. Aufl. Theologischer Verlag Zürich 1998. 107 S., DM 32,- ISBN 3-290-17189-2

In der bewährten Reihe der Zürcher Bibelkommentare, die besonders der praktischen Bibelarbeit in Predigt und Katechese verpflichtet ist, hat der große Meister der neutestamentlichen Bibelwissenschaft, Eduard Schweizer, nach seinem erstmals 1942 erschienenen Kommentar (31972) eine völlige

Neuauflage des 1 Petr vorgelegt. Nach einer übersichtlichen Einleitung schickt Sch. im Auslegungsteil jeder Texteinheit eine ausgezeichnete Übersetzung voraus. Die Erklärung hat immer den neutestamentlichen Horizont insgesamt im Blick. Damit trägt Sch. der Tatsache Rechnung, dass der 1 Petr die Sprachmuster der neutestamentlichen Spätbriefe teilt – Sch. setzt den Brief mit dem Konsens der Forschung in nachpetrinischer Zeit an –, andererseits aber auch in der Nähe zu Paulus steht.

Sch. hebt durchgängig den theologischen Grundzug des Briefes hervor: Gott bleibt auch für Jesus Gott (vgl. 24), Gott ist in der Welt ein Fremder, und deshalb sind auch die Christen Fremdlinge (49), Jesus ist das Kriterium, das Gott für unser Leben gesetzt hat (vgl. 32).

Zwei Aspekte seien für die praktische Bibelarbeit hervorgehoben: 1. Sehr hilfreich sind die sieben thematischen Exkurse, die straff und präzise gehalten sind und den Text besser verstehen lassen; 2. Der Kommentar trennt nicht zwischen „Textauslegung“ und „Umsetzung“, sondern verbindet beide Aspekte, fragt nach dem Gehalt des Textes vom Verstehenshorizont des heutigen Lesers aus. Das ist für die praktische Bibelarbeit sehr hilfreich und auch von der Sache her sinnvoll. Man kann dem hochverdienten Autor nur dankbar sein für seine theologisch gründliche und gut verständliche Auslegung dieses Briefes, der eine wesentliche Bedeutung für die neutestamentliche Gemeindeforschung hat.

Rudolf Hoppe

Franz Mußner, Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche, hg. von Michael Theobald. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 111, Mohr/Siebeck Tübingen 1999, 368 S., DM 138,-, ISBN 3-16-146973-9

Mit dem Namen Franz Mußner ist fraglos das christlich-jüdische Gespräch

nach 1945 verbunden. Wesentlicher Bestandteil seines Forschens war und ist die Verwurzelung Jesu von Nazareth und des Völkermissionars Paulus von Tarsus im Judentum. Der jüdische Horizont der Jesusbotschaft und des Urchristentums mag uns heute selbstverständlich vorkommen; dass das so ist, ist zum guten Teil Mußners Verdienst.

Es ist deshalb nicht zufällig, dass das Verhältnis Jesu zu Israel, von Christentum und Judentum und schließlich die Gottesfrage als gemeinsame Aufgabe von Christen und Juden den sachlichen Mittelpunkt des von M. Theobald herausgegebenen Sammelbandes bilden. Von den 21 Beiträgen aus der Aufsatzsammlung beschäftigen sich allein neun Arbeiten mit diesen Themenkreisen. Von besonderem Interesse und immer noch auch für die gegenwärtige Jesusforschung grundlegend ist darüber hinaus der mustergültige Beitrag zur „Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus“ aus dem Jahre 1974; dass die Frage nach der Eschatologie Mußners immer bewegt hat, zeigen zwei Studien zur Johannesoffenbarung und zur Frage nach der Parusie Christi. Wer schließlich den theologischen Weg Mußners bedenkt („Autobiographische Nachschrift – Mein theologischer Weg“ [344-350]), wird spüren, dass hinter der Aufsatzsammlung ein Exeget steht, der zu den Großen seines Faches gehört.

M. Theobald ist zu danken, daß er die Einzelarbeiten Mußners nicht nur gesammelt und für eine Veröffentlichung in der renommierten Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ vorbereitet hat, sondern dass er in einem gründlichen Einführungsbeitrag „Die Entdeckung des Juden Jesus von Nazareth und die Christologie. Die Herausforderung im Werk von Franz Mußner“ (1-10) den theologischen Ansatz seines akademischen Lehrers zum Verstehen bringt. Die gut ausgewählten und thematisch aufeinander bezogenen Beiträge seien zur Lektüre nachdrücklich empfohlen.

Rudolf Hoppe

■ Für die Praxis

Dagmar Henze, Claudia Janssen u. a. (Hg.), Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten Christian Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, kt., 175 S., DM 24,80, ISBN 3-579-05149-0

Dieses kleine Handbuch ist ein Buch aus der Praxis für die Praxis. Entstanden aus Erfahrungen in Unterricht, Gemeinde und Universität (Seminaren), versucht es, die wissenschaftliche Diskussion um den Antijudaismus in christlicher Bibelauslegung gerade für die Praktiker/innen in diesen Bereichen zugänglich zu machen, die häufig nicht die Zeit haben, sich in die Fachdiskussionen einzulesen. Kurz und knapp wird auf fünf Seiten der Problemhorizont skizziert, danach folgen Informationen zur historischen Einordnung der neutestamentlichen Texte. Zu einer Vielzahl von Stichwörtern, z. B. „Der Gottesname“, „Tora“, „Streitgespräch“, „Messias/Christus“, ... werden im Kapitel „Hintergrundinformationen“ historische Zusammenhänge und umstrittene Begrifflichkeiten vorgestellt. Exemplarisch und kompetent zeigen die gewonnenen Autorinnen anhand ausgewählter Bibelstellen, wie christliche Bibelauslegung ohne Antijudaismen möglich ist. *Bettina Eitrop*

Silvia Bayer u. a., Sara und Abraham gehen ihren Weg. Angebote für einen offenen Unterricht im Fach Religion (hg. im Auftrag der Religionspädagogischen Projektentwicklung in Baden-Württemberg, RPE). Calwer Verlag Stuttgart 2000, 55 S. und 8 S. Memory-Karten, DM 26,-, ISBN 3-766-83682-x

In sechs Themenkreisen entfalten die Verf. Weg und Leben Abrahams und Saras zwischen Haran und der Geburt Isaaks in Kanaan. Konsequenz beziehen sie „Frau Sara“ in die sog. „Vätererzäh-

lung“ mit ein: beiden wird die Verheißung zugesprochen, beide zweifeln, vertrauen, machen sich auf den Weg. Jede Einheit bietet nach kurzer informativer Einführung Vorschläge zur Stundeneröffnung, die Erzählung selbst in kindgerechter Form, Stationen für die Freiarbeit und einen Abschlußvorschlag. Zielgruppe sind Schülerinnen und Schüler im Bibelunterricht der Grundschule und der Förderschulen. Doch lassen sich die ganzheitlichen Unterrichtselemente auch in andere Klassenstufen „einbauen“; sie erweitern das Methoden-Repertoire der Lehrenden beträchtlich. Fachlicher Hinweis: eine kleine Literatur-Liste für den interessierten Leser wäre nützlich; die Zeit der Ur-Eltern sollte man nicht mehr mit 1850 v. Chr. angeben, sondern eher allgemein von einem Zeitraum von „vor 1000 v. Chr.“ sprechen.

In derselben Reihe ist erschienen:

Doris Bornhäuser u. a., Der Baum. Stuttgart. 2000, 87 S. u. Materialkarten. DM 22,- ISBN: 3-7668-3681-1 Das Heft hat die Förderschule/Oberstufe, Haupt- und Realschule sowie Gymnasium/Unterstufe im Blick. Die Themen: Der Baum in seiner Vielfalt; ein Symbol für neues Leben; aus etwas Kleinem wird etwas Großes (Gleichnis v. Senfkorn); der Baum ist wichtig für alle. Die Auseinandersetzung mit dem Lebens-Symbol Baum bietet Jugendlichen gute Möglichkeiten, sich konfessionsübergreifend mit Sinnfragen zu beschäftigen. Das Thema läßt sich zudem fächerverbindend öffnen. Als weitere biblische Kontexte bieten sich an: Schöpfungsgeschichten in Gen 1 und 2, Mythen anderer Kulturen, Baum in Ps 1, Überstieg zu Säule und Leuchter als Lebensbaum-Motiv in Judentum und Islam, Reich-Gottes-Gleichnisse (Mt 13), Gleichnis vom Feigenbaum (Lk 13), das Kreuz... Das Heft enthält eine anregende Medien- und Bücherliste. Besonders für Lehrerinnen und Lehrer, die noch wenig Erfahrung mit Freiarbeit im Religionsunterricht besitzen, offeriert diese RPE – Reihe einen idealen Einstieg (vgl. auch die Reihe

„Spuren“, die von den Instituten für Religionspädagogik der Diözesen Freiburg und Rottenburg ediert wird).

Bernd Feininger

■ Das besondere Buch

Kompendium Feministische Bibel- auslegung, Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker (Hg.) unter Mitarbeit von Claudia Janssen und Beate Wehn, Gütersloher Verlagshaus/Christian Kaiser, 852 Seiten, DM 125,- ISBN 3-579-00391-7

Wahrhaft ein besonderes Buch, das – von zwei ähnlichen, aber nicht gleichartigen im englisch-sprachigen Raum abgesehen – keinen Vorgänger hat. Ein Band im Lexikon-Format, an dem 58 Frauen mitgearbeitet haben, überwiegend aus den Geburtsjahrgängen 1950-1970, fast alle im wissenschaftlich-universitären Bereich tätig, wenn auch nur vereinzelt als Professorinnen; die meisten den großen christlichen Konfessionen angehörend (32 ev., 17 kath., 1 jüd., 8 nicht erkennbar) – ein Zahlenverhältnis, das Rückschlüsse zulässt auf die Chancen von Frauen an den hierzulande konfessionell ausgerichteten Theologischen Fakultäten und Hochschulen. Einige wenige kommen nicht aus dem deutschsprachigen Raum (Niederlande, England, Ostasien, Lateinamerika).

All diese Frauen haben gemeinschaftlich ein Werk geplant und geschaffen, auf das viele schon lange warteten: Eine frauenzentrierte, eine feministische Auslegung der gesamten Bibel, wie sie von Juden, reformatorischen Christen und Katholiken, jeweils im Umfang leicht unterschiedlich, als verbindlich, das heißt kanonisch angesehen wird. Darüber hinaus sind auch frühjüdische und frühchristliche außerkanonische Schriften mit frauenrelevanten Themen einbezogen.

Das so entstandene Kompendium ist kein Kommentarwerk im klassischen Sinn. Bis ein solches aus feministischer Sicht einmal vorliegt, wird noch einige

Zeit verstreichen. Aber sämtliche einzelne Schriften sind jeweils von einer Autorin umfassende vorgestellt, die frauenspezifischen Gesichtspunkte herausgearbeitet – auch wo sie nicht offenkundig liegen, sondern intelligent er-spürt werden müssen. Die Autorinnen haben dabei ihre eigene Handschrift und auch Herangehensweise entwickelt, so dass methodische und hermeneutische Pluralität das Werk bestimmt.

Gemeinsam sind ihnen die Option, „dass christlicher Antijudaismus, westlicher Kolonialismus und alle Formen von Rassismus zugleich mit Frauenverachtung bekämpft werden müssen“ (Vorwort der Herausgeberinnen). Bei Stichproben habe ich nichts gefunden, was diesen bemerkenswerten Vorgaben widersprochen hätte. Der frauenspezifische Blick zeigt sich auch bei den Literaturangaben: Feministische Bearbeitungen der jeweiligen Schrift sind besonders berücksichtigt. Das jüdische Element sollte durch jüdische Feministinnen einbezogen werden; personell ist das nur im Fall von Athalya Brenner (Hohes Lied), überwiegend in Holland lehrende Israelin, gelungen; ein plötzlicher, viel zu früher Tod hinderte Marianne Wallach Faller (Zürich) daran, ihre Bearbeitung des Maleachi-Buches aus jüdisch-feministischer Sicht beizusteuern. Soweit möglich, haben die Autorinnen jedoch jüdische Auslegungstraditionen in ihre Kurzkommentare einbezogen.

Die Sprache der meisten Beiträge ist erfreulich unkonventionell und frisch, verzichtet, ohne unwissenschaftlich zu werden, weitgehend auf Fachchinesisch, so dass sich Interessierte nicht von der Benutzung abschrecken lassen sollten. Kurze Viten der Autorinnen, ein Namensregister, ein Register biblischer Frauennamen sowie ein Stichwort-Verzeichnis erleichtern kreative Benutzung und Weiterarbeit.

Fazit: Zusammen mit dem Frauen-Lexikon (1988) und dem Wörterbuch Feministischer Theologie (1991) bildet

das Kompendium Feministische Bibel- auslegung nun eine Dreiheit, auf der auch EinsteigerInnen in feministisch- theologisches Denken und Arbeiten gut Tritt fassen können.

Ruth Ahl

■ Zugesandte Bücher

Die folgenden Bücher wurden uns in letzter Zeit unangefordert zugesandt. Eine Besprechung erfolgt nach Ermessen, eine Rücksendung ist nicht möglich.

Jan Assmann, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Alt- ägypten, Israel und Europa.

Carl Hanser Verlag München 2000. 338 S. geb. mit Schutzumschlag. DM 49,80.

Gerlinde Baumann, Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern.

(Reihe: SBS, Bd. 185). Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2000. 261 S. Ppb. DM 49,80.

Johannes Beutler, Die Johannes- briefe. (Reihe: rnt). Verlag Friedrich Pustet 2000. 216 S. geb. mit Schutzumschlag. DM 48.

Christian Frevel, Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift.

(Reihe: HBS, Bd. 23). Herder Verlag Freiburg 2000. 422 S. geb. mit Schutzumschlag. DM 98,00.

Heinz Giesen, Studien zur Johannesapokalypse. (Reihe: SBAB, Bd. 29). Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2000. 318 S. Ppb. DM 79,00.

Josef Hainz/Martin Schmidl/Josef Sunckel (Hrsg.), Konkordanz zum Münchener Neuen Testament. Patmos Verlag Düsseldorf 1998. 1040 S. geb. DM 88,00.

Helmut Herberg, Von Eseln, Querdenkern und Habenichtsen. 31 Humorvolle Geschichten zur Bibel. Rex Verlag Luzern 1998. 178 S. geb.

Uli Heuel, Mut für jeden Tag. 365 Mini-Meditationen. Verlag Styria Köln 1997. 199 S. geb.

Uli Heuel, Mut für jede Woche. 52 Impulse zum Auftanken.

Verlag Styria Köln 1998. 229 S. geb.

Uli Heuel, Mut für jeden Monat. 12 Kraftquellen im Jahreslauf.

Verlag Styria Köln 1999. 231 S. geb.

Bruno Jacobs, Die Herkunft und Entstehung der römischen Mithras- mysterien. Überlegungen zur Rolle des Stifters und zu den astronomischen Hintergründen der Kultle- gende. (Reihe: Xenia, Heft 43).

Universitätsverlag Konstanz 1999. 84 S. Ppb.

Eva Jürgensen, Frauen und Mädchen. Ein Erzählbuch für Schule und Gemeinde.

Verlag Ernst Kaufmann Lahr 1997. 247 S. geb. DM 38,00.

Robert L. Knopp, Gottes rettende Liebe. Das Johannes-Evangelium.

Bonifatius Verlag Paderborn 2000. 220 S. Ppb. DM 29,80.

Hermann Kurzke/Hermann Ühl- ein (Hrsg.), Kirchenlied interdisziplinär. Hymnologische Beiträge aus Germanistik, Theologie und Musik- wissenschaft.

Europäischer Verlag der Wissen- schaften Peter Lang Frankfurt 1999. 252 S. Ppb. DM 79,00.

Norbert Lohfink, Studien zum Deuteronomium und zur deuterono- mistischen Literatur IV.

(Reihe: SBAB 31). Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2000. 320 S. Ppb. DM 79,00.

Annemarie Mayer-de-Pay, WORT- GESCHEHEN, Geschichten der Bibel als literarische Kunstwerke.

BILAM-Verlag Tübingen 1999. 71 S. geb. DM 15,00.

Rainer Oberthür, Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen in der Bibel im Religionsunterricht.

Kösel Verlag München 1998. 213 S. Ppb. DM 34,00.

Manfred Oeming, Das Buch der Psalmen, Psalm 1-41.

(Reihe: NSK-AT 13/1). Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2000. 232 S. Ppb. DM 44,00.

Heikki Räisänen, Neutestament- liche Theologie? Eine religionswis-

senschaftliche Alternative.

(Reihe: SBS, Bd. 186). Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2000. 130 S. Ppb. DM 41,80.

Inken Rühle, SONNEN-WENDE. Konstantin und der fragwürdige Triumph der Kirche über Heidentum und Judentum. BILAM-Verlag Tübingen 1999. 91 S. geb. DM 15,00.

Wilhelm Schwendemann (Hrsg.), Philipp Melanchthon 1497-1997. Die bunte Seite der Reformation.

(Reihe: Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg, Bd. 1). LIT Verlag Münster 1997. 252 S. Ppb. DM 39,00.

Franz Segbers, Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik.

Genossenschaft Edition Exodus Luzern 1999. 445 S. Ppb. DM .

Georg Steins (Hrsg.), Schweigen wäre gotteslästerlich: Die heilende Kraft der Klage. Echter Verlag Würzburg 2000. 175 S. Ppb. DM 24,80.

„Verstehst du denn, was du da liest?“ Wege zur Begegnung mit der Bibel. Ökumenische Unterlagen zum Bibelsonntag 2000.

Bibelpastorale Arbeitsstelle Zürich 2000. pro Heft Fr. 8,00.

Irmgard Weth, Neukirchener Erzählbibel. Kalenderverlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn 1998. 480 S. geb. DM 42,00.

Johannes Woyke, Die neutestamentlichen Haustafeln. Ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick.

(Reihe: SBS, Bd. 184). Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2000. 84 S. Ppb. DM 39,80.

Joachim Zeune, Burgen - Symbole der Macht. Ein neues Bild der mittelalterlichen Burg.

Verlag Friedrich Pustet Regensburg 1997. 247 S. geb. DM 74,00.

Anselm Grün, Vergiss das Beste nicht. Inspirationen für jeden Tag.

(Reihe: Herder Spektrum, Bd. 4864). Herder Verlag Freiburg 2000. 223 S., Ppb. DM 18,80.

Zwischenruf

■ Dominus Iesus – Stachel im ökumenischen Dialog!

Besondere Irritationen sind von der Feststellung im Abschnitt IV des Dokumentes ausgegangen:

„Es gibt also eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen, den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt. Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ (Nr. 17).

Damit wird der Titel „Kirche“, „Schwesterkirche“, „Teilkirche“ nur den orthodoxen Kirchen zuerkannt. Als Kriterien werden das „gültige“ Bischofsamt und die „gültige“ Eucharistie genannt.

Zur Begründung beruft sich die Glaubenskongregation auf die Formel des II. Vatikanischen Konzils vom „subsistieren“ der einen Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche und legt diesen Text in enger Weise aus: die einzige Kirche Christi kann nicht in anderen christlichen Kirchen verwirklicht sein.

Die Intention der Väter des Konzils deutet aber in eine andere Richtung: Sie hatten den vorherigen Entwurf abgelehnt, der lautete: „Diese Kirche also... ist die katholische Kirche, die vom Römischen Papst und den Bischöfen ... ge-

Was ist der „Zwischenruf“?

Mit dieser Rubrik in *Bibel und Kirche* möchten wir Sie zum Gespräch und zur Diskussion einladen! Was denken Sie zu diesem „Zwischenruf“? Schreiben Sie uns Ihre Meinung, wir werden im nächsten Heft eine Seite freihalten, um Ihre Zuschriften (wenigsten auszugsweise) zu veröffentlichen!

leitet wird.“ Das einfache ‘subsistit’ sollte die Frage nach dem Verhältnis der einen Kirche zu den vielen Kirchen bewusst offen lassen und Entwicklung möglich machen. Entscheidend für die Väter ist die Offenheit im Blick auf den eingeleiteten ökumenischen Prozess. Sie sprechen von den kirchlichen „Elementen“ *institutioneller* und *sakramenta-*

ler Art, die in den Kirchen und Gemeinschaften in mehr oder weniger großer Ausprägung zu finden sind.

Die Väter haben damit – auf eine neue Weise – zurückgegriffen auf eine alte, sehr wichtige Unterscheidung im Gebrauch des Wortes „Kirche“. Diese Unterscheidung hat Augustinus in das Wortpaar: *ecclesia sacramentorum* – *ecclesia sanctorum* gefasst. *Ecclesia sanctorum* meint alle Menschen, die – zu welcher Zeit auch immer – Gott wohlgefällig und gerechtfertigt waren, sind oder sein werden. Diese ist die eigentliche Kirche, der lebendige Leib Christi, der Tempel des Heiligen Geistes. Davon unterscheidet Augustinus die *sichtbare* Kirche als *Institution*, mit ihren Sakramenten etc. Sie ist nicht identisch mit der *ecclesia sanctorum*, sie umfasst ja auch Sünder und ist nicht frei von sündhaften Strukturen. So ist die *ecclesia sanctorum* ‚in‘ der *ecclesia sacramentorum* und doch nicht deckungsgleich mit ihr. Die *Ecclesia sacramentorum* ist vielmehr auf die *ecclesia sanctorum* hingebunden und hat in ihr ihren Sinn. Sie soll durch Wort und Sakrament, durch ihre Diakonie Menschen in die Umkehr rufen, ihren Glauben stärken und kräftigen.

Die ökumenischen Arbeiten über die gegenseitigen Vorwürfe beziehen sich auf die Kirche als *ecclesia sacramentorum*. Die zahlreichen Konsens-Gespräche und Untersuchungen seit dem Konzil haben für eine Fülle von „kirchlichen Elementen“ gezeigt, dass sie, wenngleich manchmal verdeckt und in anderen Erscheinungsformen, bei den ökumenischen Partnern gegeben sind. Ein wesentliches Dokument ist in dieser Hinsicht der Text über die Aufhebung der wechselseitigen Verwerfungen. Noch wichtiger ist, dass mit der Unterzeichnung des Dokumentes zur Rechtfertigung in Augsburg ein Konsens in der zentralen theologischen Streitfrage festgestellt wurde. All dies hat – nach den vom II. Vatikanischen Konzil vorgegebenen Perspektiven – unmittelbare Auswirkungen auf die theologische bzw. kirchliche Anerkennung der ökumenischen Gesprächspartner.

Das Faktum, dass das vorliegende Dokument auf diese seit dem II. Vatikanischen Konzil erarbeiteten Momente nicht eingeht und die alte Rede vom „gültigen“ bzw. ungültigen Amt und der „gültigen“ bzw. ungültigen Eucharistie wiederholt, hat nicht nur evangelische oder reformierte Christen und Anglikaner, sondern auch sehr viele katholische Christen skandalisiert. Lebt Ökumene nicht davon, dass Christen, getrieben vom Wort und Geist Jesu Christi, nach dem Gemeinsamen in allen Differenzen fragen und die Differenzen vom Gemeinsamen her bearbeiten? Würden die „Gültigkeit“ des Amtes und der Eucharistie in der katholischen Kirche nicht zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich bestimmt? Sind hier nicht verschiedene Momente zu unterscheiden und zu gewichten?

Prof. Dr. Peter Hünermann, Tübingen

■ „Wider die Pessimisten in der Kirche“

„Dem Inhalt des Zwischenrufes kann ich voll und ganz zustimmen. Ergänzen möchte ich noch, dass ich den Pessimismus oft bei Mitbrüdern antreffe und weniger bei „kirchlichen Würdenträgern“.
Pfarrer A. Speckbrock, Marl

„Wann hören die Katholiken einmal aus bischöflichem Mund oder Feder Sätze wie diese?: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das Sein besonderes Eigentum wurde!“ (1 Petr 2,9) „An alle in Rom, die von Gott geliebt sind, die berufenen Heiligen! (Röm 1,7) „Ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes!“ (Eph 2,19) „An die Geheiligten in Christus Jesus, berufen als Heilige!“ (1 Kor 1,2).“

Pfarrer Wolfgang Rademacher, Delbrück

„So wie Rom die Lage sieht, kann sie bejaht werden. Die Forderungen, die hier in Deutschland erhoben werden, sind unnötig: Die Priester sollen heiraten; Frauen sollen Priester werden dürfen; die Frauen wollen mehr Mitspracherecht usw. All dies wurde in der evangelischen Kirche verwirklicht und trotzdem geht es dort immer weiter bergab. Die Kirche ist keine Demokratie. Die Kirche ist wie ein Dreieck. Die Spitze ist oben und alles andere ist darunter.“

Michael Linden, Delligsen

„Gefreut habe ich mich auch über Ihre Glosse über die „marode“ Kirche in Deutschland. Ich kenne das aus meinen vielfältigen Aktivitäten in Bosnien und im Kosovo; ohne diese „marode“ Kirche ginge nahezu nichts. Ich erlebe dadurch, wie eine neue Kirche in Deutschland entsteht, die dort ist, wo die Brüder und Schwestern Not leiden und bin dankbar dafür, dabei mitwirken zu dürfen. Das Urteil über die Funktionsfähigkeit einer Leitung im Vatikan würde, falls es eine Aktionärsversammlung gäbe, verheerend ausfallen.“

Prof. Dr. Ernst Leuninger, Limburg

„Danke für Ihre Gelegenheit zum Zwischenruf wider die Pessimisten in der Kirche. Gescheiter wäre es, wider den *Pessimismus* zu schreiben, denn gegen die Menschen, Bischöfe, Priester, Räte und Rechthaber können wir ja wohl kaum sein, denn unsereiner hat bis heute gelehrt mit Dogmatik, scholastischer Philosophie, Obrigkeitsglauben und der Fiktion von einer Kirche, die alles lehrt, führt, erklärt und die Wahrheit mit einem Korsett eingeschnürt hat, damit niemand rausfällt. Und jetzt laufen die Leute weg, oder sie haben einen anderen Glauben bekommen (der ihnen auch schon zerbrochen ist), und sie müssen sich allein durchkämpfen, den Sinn ihres Lebens zu finden. Dabei arbeiten wir (ich bin ein Pfarrer, ein alter) mitein-

ander wie die Verzweifelten, machen eine hervorragende Sozialarbeit und einen tüchtigen Schulunterricht, weil wir das Volk lieben, das scheinbar immer hohler wird. Tatsächlich aber sucht es sich einen neuen Platz zum Leben, erhält sich gegenseitig am Leben, auch wenn die Mittel oft vergiftet sind, aber ohne uns und unseren guten Willen.

... Die Propheten wiesen auf IHN selbst hin (und die religiösen Bräuche und Lehren wurden auf ihren Wert zurückgestutzt – nämlich darauf, Hinweis und Hilfe zu sein). Das ist doch offenbar auch dem Mose so durch Gott geschehen auf dem Berg Horeb – und die Israeliten haben das jetzt erst verstanden. Das ist keinesfalls neu (obwohl der Prophet sagte: Das ist was Neues. Aber das musste er tun, damit sie ihre Vorstellungen, Gedanken, Dogmatiken, Geschichten, Morallehren und Bilderdienst beiseite taten und richtig hinsahen), das ist der mystische Kern jeglicher Religion, jeder Weltanschauung und jedes menschlichen Suchens nach einem sinnvollen Leben. Das ist, was unsere Mitbürger in Sachsen und Mecklenburg und Tschechien leisten müssen, und zwar müssen sie allein suchen, weil ihnen die Kirche nicht hilft. Die Kirche ist tapfer, sie spricht sogar von „Neu-Evangelisierung“ und zitiert Karl Rahner, dass der Christ von morgen ein Mystiker sein wird, oder er ist gar kein Christ. Aber was sind die Taten?“

Hannjürg Neundorfer, Bamberg

„Für die Ansicht des Vatikans könnten zwei Dinge sprechen: 1.) der Priestermangel 2.) die zunehmende Vergreisung der Gemeinden. Beide Probleme sind nach meiner Auffassung zusammenhängend, jedoch nicht der Kirche in Deutschland anzulasten. Der Priestermangel hat sicher vielfältige Gründe. Ich kann nur meine Beobachtungen wiedergeben:

In meiner Jugendzeit hatten wir genügend Priester. Sie stammten zum allergrößten Teil aus bäuerlichen oder Handwerkerkreisen. Diese beiden Bevölkerungsschichten sind am Verschwinden. ... Für diese Erscheinungen die Kirche in Deutschland verantwortlich zu machen, wäre unverantwortlich. Nach meiner Auffassung handelt es sich bei uns lediglich um die Spitze einer modernen Entwicklung, die mit mehr oder weniger großem zeitlichem Abstand die anderen Länder ebenfalls erleben und bewältigen müssen.

Die durch die immer geringere Zahl immer offenkundiger auftretende Überlastung der Geistlichen lässt schon äußerlich das Priesterbild immer uninteressanter werden. Der „Blau-lichtpfarrer“ ist kein Berufsbild. Vergreisende letzte Aufgebote sind aber vor allem auch kein Vorbild oder Ansprechpartner für die jüngere Generation. Wir hatten noch die vielen Jugendpfarrer und jungen Kapläne, die uns Vorbild waren, weil sie mit uns auch Fußball spielten und uns zu damals „Verbotenen“ fast deutschen Messen ermunterten, so dass wir uns als fortschrittliche Spitze der lahmen Kirche fühlen durften und von daher auch bereit waren, Glauben zu leben. Wo kann das heute entstehen? Soll aber die Zahl der Geistlichen kräftig erhöht werden, so bleibt nur ein kräftiger Umbau der Kirche: *Viri pro-*

bati als praktische Geistliche für alle Tagesarbeit und zölibatäre Geistliche als spirituelle Seelenführer der *viri probati* und von Gemeinschaften. Beide Wege sind in Deutschland angedacht, von Rom aber mit Verbot belegt worden. Und dafür soll die Kirche in Deutschland Verantwortung tragen? Trägt die Kirche in Deutschland die Verantwortung dafür, dass nur noch konservative Professoren an den theologischen Hochschulen ernannt werden dürfen, die ihre Gewissensverantwortung per Eid abgeben mussten?

Äußerlich kann der Zustand der Kirche also tatsächlich aufgrund römischer Besserwisseri und Inkompetenz als besorgniserregend bezeichnet werden. Übersehen wird dabei, dass in den kleinen Kreisen gerade auch junger Laien neue Spiritualität, neues Beten und neue Gläubigkeit wachsen, freilich ganz privat und sozusagen nur am Rande der Kirche. Wann wird die Kirche diese zarten Pflänzchen bei uns, aber erst recht in Rom, zur Kenntnis nehmen? Dr. Hans Herrmann, Memmingen

■ Biblische Umschau

■ Sonderangebot „Grundkurs Bibel“

Wussten Sie das: Der bisherige „Grundkurs Bibel“ mit seinen beiden umfangreichen Werkmappen wird seit ca. einem halben Jahr zum Sonderpreis von DM 180,- (früher DM 318,-; insgesamt 509 Seiten AT und 717 Seiten NT) verkauft. Dieses gediegene Grundwissen empfehlen wir noch zum Kauf. Bis zum Jahr 2002 wird der Grundkurs grundlegend überarbeitet, ergänzt und teilweise ausgetauscht. Die bewährten Einheiten und theologischen Ausführungen sind nun nur noch so erhältlich.

Mitglieder erhalten wie üblich bei Bestellung über die Versandbuchhandlung des Verlags Katholisches Bibelwerk zusätzlich 10% Ermäßigung.

■ Neue Vorsitzende der Bibelföderation

Clara Maria Diaz (50), Bibelwissenschaftlerin aus Kolumbien, ist neue Generalsekretärin der in 127 Ländern tätigen Katholischen Bibelföderation (KBF). Sie ist Nachfolgerin von Steyler-Pater Ludger Feldkämper (62), der nach 16 Jahren als Verbindungsmann der KBF nach Rom wechselt. Mit ihrer Ernennung werde das Gewicht von Lateinamerika als größte katholische Weltregion repräsentiert, sagte Clara Maria Diaz bei der Amtsübernahme. Es sei ein Zeichen der Solidarität mit den vielen Tausenden von Menschen, die in Lateinamerika und in der Karibik täglich die Bibel aufschlugen und ihre Botschaft einfach, aber tief menschlich ins Leben übersetzten. Die KBF als Zusammenschluss zur Unterstützung der Ortskirchen und Kulturen bei der Umsetzung der biblischen Botschaft in Gesellschaft und Seelsorge bezeichnete Diaz einen „Segen für die Völker“. *KNA*

■ David Flusser gestorben

David Flusser, einer der großen jüdischen Forscher des Christentums und der Schriftrollen vom Toten Meer ist im Alter von 83 Jahren in Jerusalem gestorben. Der 1917 in Wien geborene Flusser lehrte seit 1962 an der Hebräischen Universität von Jerusalem. Sein Interesse galt dem Judentum in der Epoche des Zweiten Tempels, dem Talmud und dem Neuen Testament. Flusser gehört neben Martin Buber und Schalom Ben Chorin zu den bedeutendsten jüdischen Autoren der Neuzeit, die sich mit Jesus befasst und Jesus-Biografien aus jüdischer Sicht geschrieben haben. *KNA*

■ Das neue „Bibeljahrbuch“ ist da!

Unter dem Titel „Die Bergpredigt entdecken“ liegt im Bibelwerk nun das neue Lese- und Arbeitsbuch für das kommende Jahr vor. Die faszinierenden und provozierenden Texte der Bergpredigt werden 2001 u.a. auch Thema der Ökumenischen Bibelwoche sein, so dass sich das vorliegende Buch sowohl für Bibelkreisleiter/innen und Teilnehmer/innen hervorragend eignet. Exegetische Einführungen, literarische Texte, meditative Bilder, ausgeführte Bibelarbeiten ermöglichen spannende Zugänge zur Bergpredigt! Zu beziehen bei Verlag Katholisches Bibelwerk, Tel. 0711-6 19 20 34/37

■ Bibelleseplan in alter Form ...

Dieser Ausgabe liegt der ökumenisch erarbeitete „Bibelleseplan“ bei, der im Lauf von acht Jahren in einer abwechslungsreichen Folge durch sämtliche Bücher des Alten und Neuen Testaments führt – nach vielfältigem Protest in diesem Jahr wieder mit den katholischen liturgischen Lesungen, den evangelischen Predigttexten und den Terminen für die jüdischen und islamischen Feiertage.

■ „... und dienstags in Bibelwerk“

Im Saal des Katholischen Bibelwerks (Silberburgstr. 121, 70176 Stuttgart, 19.30 Uhr) läuft bis zur Sommerpause wieder unsere beliebte Vortragsreihe „... und dienstags ins Bibelwerk“.

5.12.2000 *Das frühchristliche Rom* (Dr. Peter Jakobs),
2.1.2001 *Petra – geheimnisvolle Stadt der Nabatäer* (Helga Kaiser),
6.2.2001 *„Wie mir angst ist ...“ – Der Mut zu klagen, zu trauern und zu weinen* (Barbara Leicht),
6.3.2001 *Und er liebte sie bis zur Vollendung* (Anneliese Hecht),
3.4.2001 *Auferstehungshoffnungen im Alten Testament?* (Dieter Bauer),
8.5.2001 *Ämter in der frühen Kirche – ohne Frauen?* (Dr. Bettina Eltrop),
5.6.2001 *Was ist jüdische Schriftauslegung?* (Bettina Wellmann)

■ Lob der Mitglieder

Insgesamt wurde bei der Mitgliederversammlung in Köln (s. übernächste Seite) eine große Zustimmung zur Arbeit des Bibelwerks deutlich. Die positiven Rückmeldungen, sowohl im Plenum als auch im Gespräch am Rande, haben uns sehr gefreut! Viele inhaltliche Anregungen konnten wir nach Stuttgart mitnehmen, die sicher die Arbeit in den nächsten Jahren mit bestimmen werden.

F.:J. Ortkemper

Österreichisches Katholisches Bibelwerk

■ Jahrestagung der Direktoren der Arbeitsgemeinschaft mitteleuropäischer Bibelwerke (AMB)

Vom 4.-8. September 2000 fand in Alba Julia/Rumänien das Treffen der Bibelwerksleiter der AMB statt. Bei der jährlichen Tagung sind die TeilnehmerInnen Gäste eines Mitgliedslandes der Subregion Mitteleuropa, die ihre Eckpunkte in Amsterdam, Split und Vilnius/Vilna hat. Jede Versammlung ist so auch ein Kennenlernen der bibelpastoralen Gegebenheiten und der soziokulturellen Voraussetzungen und dient dem Austausch über die Bibelarbeit, über neue Projekte und Pläne, über Schwierigkeiten und Gelungenes.

Das neugegründete ungarische Bibelwerk in Rumänien verdankt seine Errichtung in Tirgu Mures/Neumarkt dem ehemaligen österreichischen Bischof Alois Stöger. Er hat knapp vor seinem Tod einen namhaften Betrag gespendet, der zur Anschaffung einer größeren Wohnung gereicht hat. Mit Hilfe freiwilliger MitarbeiterInnen konnten ein Tagungsraum, ein Büro, eine kleine Küche und ein Seminarraum eingerichtet werden. Im nächsten Jahr soll unter österreichischer Beteiligung eine offizielle Eröffnung des Bibelwerks erfolgen, bei der eine Gedenktafel für Bischof Alois Stöger enthüllt werden wird. Zum Leiter des Bibelwerks wurde Dozent Jozsef Nagy ernannt. Er ist Bibliker am Seminar in Alba Julia. Sein großer Mentor und Förderer der Bibelarbeit im ungarischen Rumänien ist Erzbischof G. Jakubinyi (selbst Bibliker). Da der Großteil der Spendengelder für die Sanierung des Seminars und der Kathedrale in Alba Julia aufgeht, herrscht akuter Geldmangel. Während ReferentInnen bei uns für Vorträge oder Seminare Fahrtkosten ersetzt bekommen und noch ein bescheidenes Honorar, müssen in Rumänien die ReferentInnen den TeilnehmerInnen Fahrt- und Aufenthaltskosten zahlen. Ein gravierender Unterschied in den Voraussetzungen ...

Die Tagung stand unter dem Motto „Auf dem Weg nach Beirut“. Die nächste Vollversammlung der Kath. Bibelföderation (KBF) im September 2002 trägt das Thema: „Wort Gottes – Segen für alle Völker“. Als biblische Anregung soll der Satz in Apg 2,28 und Ps 15,11 dienen: „Du zeigst mir die Wege des Lebens“. Prof. Dr. Georg Geiger, Spezialist für die Apostelgeschichte und Religionspädagoge, gab eine allgemeine Einführung in das lukanische Doppelwerk und einen Wegweiser zur „Wegtheologie“. An dieser wird bei der Subregionalversammlung in Polen (2001) mit dem Kreis der MultiplikatorInnen der Bibelwerke weitergearbeitet.

Für manche(n) Teilnehmer(in) erschienen auf dieser Tagung die eigenen Sorgen relativ klein im Vergleich mit dem Unglaublichen, das in den letzten Jahren an Aufbauarbeit im ungarischen Rumänien geschehen ist.

Mag. Anton Kalkbrenner

Schweizerisches Katholisches Bibelwerk

■ Mit der Bibel alt werden – mit der Bibel jung bleiben Bibel und Lebensalter

Menschen entwickeln sich auch im Erwachsenenalter religiös weiter. Beeinflusst wird diese Entwicklung nicht nur vom Älterwerden mit all seinen Auswirkungen auf Körper, Seele und Geist, Arbeit und Zusammenleben ... Auch biographische Einschnitte sowie die eigene Erfahrung und Auseinandersetzung mit Religion und Kirche prägen und beeinflussen den religiösen Entwicklungsweg.

Während die gesellschaftliche Vielfalt seit Jahren ein wichtiges Thema biblischer Bildungsarbeit ist, wird der Tatsache bisher wenig Rechnung getragen, dass in einer Bibelrunde oder einem Kurs Frauen und Männer zusammenkommen, die auf ihrem religiösen Weg an ganz unterschiedlichen Orten stehen.

Wo stehen wir selbst auf dem Weg religiöser Entwicklung? Welchen Gesetzmässigkeiten folgt sie? Wie wirkt sich die Veränderung des Lebensalters und der Lebensthemen auf das Bibelverständnis und die Bibelarbeit aus? Was gibt es konkret für Möglichkeiten, diese Vielfalt fruchtbar zu machen und die religiöse Entwicklung der unterschiedlichen TeilnehmerInnen aktiv zu fördern?

Zu diesen Fragen will eine Tagung am verlängerten Wochenende nach Christi Himmelfahrt (24.-26. Mai 2001) konkrete Erfahrungen ermöglichen, wichtige Informationen vermitteln und praktische Anstöße für die Bibelarbeit vor Ort geben. Eingeladen sind Verantwortliche für Bibelgruppen, in der biblischen Erwachsenenbildung Engagierte sowie weitere Interessierte aus den Regionen der Deutschschweiz, des Fürstentums Liechtenstein, des Vorarlberg und des süddeutschen Raumes.

Organisiert wird die ökumenische Tagung vom Schweizerischen Katholisches Bibelwerk, vom Bildungshaus Batschuns, von den Deutschschweizer Projekten Erwachsenenbildung sowie von der Erwachsenenbildung im Fürstentum Liechtenstein.

Neben der inhaltlichen Arbeit ist ein wichtiges Anliegen der Austausch über die Landesgrenzen hinweg. In der engen Zusammenarbeit zwischen der Batschunser Bibelschule, dem Schweizerischen Kath. Bibelwerk und der Universität Luzern im Rahmen eines Fortbildungsprojektes in den Jahren 1998/99 hat sich gezeigt, dass wir in der Bibelarbeit viel voneinander lernen können.

Daniel Kosch

Ein Detailprospekt ist erhältlich bei: Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstr. 76, 8002 Zürich, Fax. +41 1 / 201 43 07, E-Mail: bibelpastoral@bluewin.ch.

Katholisches Bibelwerk e. V.

■ Mitgliederversammlung in Köln

Am 30. September 2000 fand im Maternushaus in Köln die Mitgliederversammlung des Kath. Bibelwerks e.V. statt. Die Mitgliederversammlung findet alle drei Jahre statt. Ihre Hauptaufgabe ist die Entgegennahme des Rechenschaftsberichts des Bibelwerks und die Neuwahl des Vorstands.

Klage und Lob in den Psalmen

Am Vormittag hielt Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld aus Bonn einen Vortrag über die Welt der Psalmen: „Von der Klage zum Lob – die Dynamik des Gebets in den Psalmen“. Ausgehend von heutigen Schwierigkeiten mit dem Beten gab Prof. Hossfeld einen faszinierenden Einblick in die Welt der Psalmen. Wir werden das Referat allen Mitgliedern zugänglich machen – entweder in einem Heft von Bibel und Kirche zum Thema Psalmen im nächsten Jahr oder in einer eigenen Kleinschrift.

Neuwahl des Vorstands

Die Mitgliederversammlung war außergewöhnlich gut besucht. Die Vorstandswahl hatte das folgende Ergebnis:

1. Hermann Josef Drexl (Leitender Direktor der Hauptabteilung Personal/Verwaltung im Bischöfl. Ordinariat in Rottenburg) 2. Dr. Monika Fander (Leiterin des Bildungszentrums Singen der Erzdiözese Freiburg) 3. Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld (Alttestamentler an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn) Vorstandsvorsitzender 4. Prof. Dr. Claus-Peter März (Neutestamentler an der Theol. Fakultät in Erfurt) 5. Dr. Eleonore Reuter (Alttestamentlerin und Diözesanleiterin des Kath. Bibelwerks in Osnabrück) 6. Dr. Wolfgang Wieland (Fachreferent für Theol. Bildung im Bildungswerk der Diözese Rottenburg-Stuttgart) Stellv. Vorsitzender

Weiterhin gehören zum Vorstand drei geborene Mitglieder:

1. Bischof Dr. Gebhard Fürst, Rottenburg; sein ständiger Vertreter ist Domkapitular Prälat Hubert Bour in Rottenburg 2. Der Vorsitzende des Wissenschaftlichen Beirats (er wird bei der nächsten Sitzung des Gremiums neu gewählt) 3. Dr. Reinhold Then, Regensburg, als Vorsitzender der Diözesanleiterkonferenz des Kath. Bibelwerks e.V. Er ist Referent für Bibelpastoral bei der Bibelpastoralen Arbeitsstelle im Bischöfl. Ordinariat in Regensburg

Einige Mitglieder sind aus dem Vorstand ausgeschieden:

Dr. Jutta Brutscheck, Erfurt, Dipl.-Theol. Andreas Hölscher, Berlin, Dr. Roswitha Thuma-Gaßmann, Kirchentellinsfurt. Ich möchte ihnen für ihren jahrelangen persönlichen Einsatz und für die gute vertrauensvolle Zusammenarbeit während der letzten Jahre ganz herzlich danken. Sie werden dem Bibelwerk natürlich weiterhin verbunden bleiben.

Franz-Josef Ortkemper

Impressum

Bibel und Kirche

Organ der Katholischen Bibelwerke in Deutschland, Österreich und Schweiz, 55. Jahrgang, 4. Quartal 2000

HERAUSGEBER: Dr. Franz-Josef Ortkemper,

Mag. Anton Kalkbrenner, Dr. Daniel Kosch

REDAKTION: Dr. Bettina Eltrop (eltrop@bibelwerk.de, verantwortw.), Helga Kaiser, Dr. Klaus-Stefan Krieger

REDAKTIONSKREIS:

Dieter Bauer, Dr. Oskar Dangl, Dr. Daniel Kosch, Dr.

Franz-Josef Ortkemper, Dr. Reinhold Reck, Prof. Dr.

Helen Schüngel-Straumann; wissenschaftliche Beratung

Bücherschau: Prof. Dr. Bernd Feininger, Prof. Dr. Rudolf

Hoppe, Prof. Dr. Reinhold Bohlen.

DRUCK: Georg Riederer Corona, 70176 Stuttgart

Auslieferung

DEUTSCHLAND: Katholisches Bibelwerk e.V., Postfach 15 03 65, D-70076 Stuttgart, Tel. 0711/619 20 50, Fax

0711/619 20 77. Für Mitglieder des Katholischen Bibel-

werks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthal-

ten (DM 40,00/ für Schüler, Studenten, Rentner DM

20,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute*

DM 60,00/ für Schüler, Studenten, Rentner DM 30,00).

ÜBERWEISUNGEN: 273 98 709 Postbank Stuttgart (BLZ

600 100 70); 64 515 51 Liga Stuttgart (BLZ 750 903 00)

AUSLIEFERUNG AN DEN BUCHHANDEL: Verlag Katholi-

sches Bibelwerk, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.

Der Bezugspreis über den Buchhandel beträgt pro Ein-

zelheft DM 12,00, für das Jahresabonnement DM 40,00

zzgl. Versandkosten.

ÖSTERREICH: Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Stiftsplatz 8, A – 3400 Klosterneuburg, Tel. 02243/329

38, Fax 02243/329 38 39. Der Bezugspreis für das Jahr

2000 beträgt öS 268,00 bei zusätzlichem Bezug von *Bi-*

bibel heute öS 428,00, zzgl. Versandkosten. Ein Einzelheft

kostet öS 74,00, zzgl. Versandkosten. Bankverbindung:

Bank Austria 639 196 302 (BLZ 201 51).

SCHWEIZ: Bibelpastoralen Arbeitsstelle des SKB, Beder-

straße 76, CH – 8002 Zürich, Tel. 01/202 66 74, Fax

01/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugs-

preis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten

(SFR 35,00, Student/innen SFR 28,00, bei zusätzli-

chem Bezug von *Bibel heute* SFR 58,00, Student/innen

SFR 48,00). Einzelheft: SFR 9,00 zzgl. Versandkosten.

Postscheckkonto Zürich: 80-39 108-5.

Bibel und Kirche erscheint vierteljährlich. Eine Kündi-

gung ist nur zum Jahresende möglich. ISSN 0006-0623