

Kanonisierung und Marginalisierung: Maria von Magdala

Kanonisierung und Marginalisierung: Maria von Magdala

Karen L. King

Maria von Magdala ist in der westlichen Vorstellung und Tradition am besten als reumütige Prostituierte bekannt¹, als die Ehebrecherin, die von Jesus vor den Männern, die sie steinigen wollten, gerettet wurde², und als die Sünderin, deren Tränen der Reue Jesu Füße als Vorbereitung auf sein Begräbnis benetzten.³ Wie auch immer, keine dieser traditionellen Vorstellungen ist historisch gesehen korrekt. Im Neuen Testament oder in der frühen christlichen Literatur gibt es nicht den Funken eines Beweises, der diese Darstellung stützen könnte.

Historisch richtig ist dagegen, daß Maria eine Jüdin war, die sich Jesus von Nazaret angeschlossen hatte. Sie stammte aus der Stadt Magdala, die am Westufer des Sees Genezaret, etwas nördlich von Tiberias, liegt. Offensichtlich finanziell unabhängig, begleitete sie ihn auf seinem Weg und unterstützte ihn aus ihren eigenen Mitteln.⁴ Die neutestamentlichen Evangelien⁵ und andere Quellen der frühchristlichen Literatur beschreiben Maria übereinstimmend als herausragende Jüngerin Jesu.⁶

Nach den Erzählungen der Evangelien soll sie bei der Kreuzigung anwesend⁷ und eine Zeugin der Auferstehung gewesen sein.⁸ Sie wird sogar als die erste oder eine der ersten beschrieben, denen das Vorrecht eingeräumt wurde, den auferstandenen Herrn zu sehen und mit ihm zu sprechen.⁹ Im Johannesevangelium vertraut der Herr ihr eine besondere Botschaft an und erteilt ihr die apostolische Vollmacht, den anderen Aposteln die gute Nachricht zu überbringen.¹⁰ Das Maria-Evangelium, ein aus dem frühen zweiten Jahrhundert stammender Text, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Ägypten entdeckt wurde, bestätigt ebenfalls, daß Maria eine besondere Weisung von Jesus erhielt und nach der Auferstehung eine leitende Funktion unter den Jüngern hatte. Die Kombination dieser Zeugnisse läßt den Schluß zu, daß Maria nach dem Tod Jesu in der christlichen Bewegung die Rolle einer Seherin und Führerin einnahm.

Wie sind diese verschiedenen Darstellungen zu verstehen und zu begründen: die Kanonisierung Marias als herausragende Jüngerin Jesu einerseits und ihre Marginalisierung als reumütige Prostituierte andererseits?

Die einfachste Antwort besteht darin zu behaupten, daß die problematische Sachlage aufgrund einer irreführenden Exegese entstanden sei. Im vierten Jahrhundert begannen christliche Theologen im römischen Westen damit, Maria von Magdala mit Maria von Betanien zu verwechseln.¹¹ Sie vermischten den Bericht aus Joh 12,1-8, in dem Maria von Betanien Jesus in Vorbereitung auf sein Begräbnis salbt, mit dem Bericht über die nicht namentlich genannte Sünderin

aus Lk 7,36-50, die Jesu Füße mit ihren Tränen benetzte und sie anschließend salbte. Von da aus war es nur noch ein kleiner Schritt, Maria aus Magdala mit der namenlosen Ehebrecherin in Joh 8,1-11 zu identifizieren. Aus Maria, der Jüngerin, war Maria, die Hure, geworden. Man könnte diese Verwechslung einfach als Irrtum betrachten - schließlich gibt es eine ganze Reihe von Frauen namens Maria, um es genau zu sagen: Maria von Magdala, Maria von Betanien, Maria, die Mutter Jesu, Maria, die Frau des Klopas (Jesu Tante), Maria, die Mutter Jakobus' des Kleinen und Josefs (oder Josefs), und natürlich die „andere“ Maria. Aber die Einfachheit dieser Antwort ist irreführend. Den orthodoxen Ostkirchen unterlief dieser Fehler schließlich nicht, und auch im Westen wurden die Angaben, die zu der Verwechslung führten, erst zu einem relativ späten Zeitpunkt verknüpft. Die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte wußten nichts von einer Prostituierten namens Maria; sie erwähnten sie in erster Linie als eine wichtige Zeugin der Auferstehung. Natürlich lag ihnen daran, jeden Hinweis darauf, daß Jesu Ermahnung an Maria, ihn nicht zu berühren (Joh 20,17), andeuten könnte, daß die Auferstehung kein physikalisches Ereignis gewesen sei, zu entkräften, an Maria selbst wird jedoch keine Kritik geübt. Tertullian lobte Maria vielmehr, weil sie sich Jesus „aus Liebe, nicht aus Neugier oder mit Thomas' Unglauben“ näherte, um ihn zu berühren.¹² Der Grund für das Verbot war einfach der, daß es noch zu früh für Berührungen war; die Auferstehung mußte erst von Jesu Auffahrt in den Himmel abgeschlossen werden.¹³

Im 6. Jahrhundert hatte sich jedoch eine andere Interpretation durchgesetzt, was in einer Predigt von Papst Gregor dem Großen veranschaulicht wird, in der er Maria von Magdala nicht nur mit der bei Lukas und Johannes erwähnten Sünderin identifizierte, sondern auch die moralische Schlußfolgerung zog, die fortan in der Vorstellung der westlichen Welt vorherrschen würde:

„Lukas bezeichnete sie als eine Sünderin, Johannes aber als Maria; wir glauben, daß sie jene Maria ist, der, wie Markus bezeugte, sieben Dämonen ausgetrieben wurden. Und was wird durch diese sieben Dämonen anderes bezeichnet als die Gesamtheit der Laster? ... Es ist deutlich, Brüder, daß die Frau, die zuvor unerlaubtem Tun ergeben war, das Salböl bei sich selbst anwendete, um ihrem Körper Wohlgeruch zu verleihen. Was sie also schändlicherweise sich selbst erwiesen hatte, dies brachte sie nun löblicherweise Gott dar. Mit den Augen hatte sie Irdisches begehrt, doch nun rieb sie sich diese in Buße und weinte. Das Haar hatte sie als Zierde für ihr Gesicht gezeigt, doch nun trocknete sie mit dem Haar die Tränen. Mit dem Mund hatte sie Übermütiges gesprochen, doch indem sie die Füße des Herrn küßte, drückte sie ihn auf die Spuren ihres Erlösers. So viele Freuden sie also in sich besessen hatte, so viele Ganzbrandopfer fand sie an sich selbst. Die Zahl der Verfehlungen verwandelte sie in die Zahl der Tugenden, damit in der Buße Gott restlos diene, was immer an ihr in der Schuld Gott verachtet hatte.“¹⁴

Diese Maria hatte alle Ähnlichkeit mit der eifrigen Jüngerin und Seherin verloren. Sie wurde zu einem Modell für Frauen, die sich für die von ihnen begangenen Verfehlungen der Sexualität, Eitelkeit und unerschrockenen Äußerungen zu

opfern hatten. Ein einfacher Irrtum bietet keine ausreichende Erklärung, um dieses anstößige und vollkommen auf Phantasie beruhende Bild zu begründen. Zweifellos bildet diese Erfindung einen wesentlichen Bestandteil der typischen westlichen patriarchalischen Festlegung der Geschlechterrollen, die Frauen nur zu oft ausschließlich entsprechend der heterosexuellen Rollen in bezug auf Männer definieren. Als das christliche Modell für die erlöste weibliche Sexualität teilte Maria ihren Platz mit zwei anderen berühmten Gestalten: mit der Versucherin Eva und der jungfräulichen Mutter Maria. Unter sich standen sie Modell für die für Frauen in einem patriarchalischen Drehbuch möglichen Rollen. Aber warum hat man Maria für die Rolle der reumütigen Sünderin ausgewählt? Die schweren Anstrengungen, die nötig waren, um diese verzerrte exegetische Verbindung zu erfinden und aufrechtzuerhalten, weist eindeutig darauf hin, daß dies kein Zufall war. Hat man all diese Schwierigkeiten aus dem einfachen Grund auf sich genommen, um die Rolle mit einer bekannten Schauspielerin zu besetzen? Vielleicht kommt noch eine andere Möglichkeit in Frage. Patriarchalische Exegeten haben diese Rolle für Maria von Magdala in der Absicht entworfen, die Theologie, die mit ihrem Namen assoziiert wurde, zu diskreditieren und ihre Bedeutung als ein Beispiel für die Rechtmäßigkeit von Frauen in Führungspositionen zu unterminieren. Kurz gesagt, es wurde das Bild der reumütigen Sünderin erfunden, um einer früheren und sehr starken Darstellung von Maria als Prophetin mit Sehergabe, vorbildliche Jüngerin und apostolische Führerin entgegenzuwirken.

Daß ein solches Bild von Maria bereits im 2. Jahrhundert existierte, läßt sich anhand einer Vielzahl von Werken, von denen die meisten innerhalb des letzten Jahrhunderts in Ägypten entdeckt wurden, nachweisen.¹⁵ Obwohl es sich verbietet, ein aus so unterschiedlichem Material zusammengesetztes Bild zu konstruieren¹⁶, stimmen diese Quellen jedoch in dem Punkt überein, Maria eine zumeist herausragende Rolle unter den Jüngern zuzuschreiben.¹⁷ Zum Beispiel antwortet Maria im Dialog des Erlösers, einem aus dem zweiten Jahrhundert stammenden Gespräch zwischen dem Herrn und seinen Jüngern, mit besonderer Einsicht auf bestimmte Fragen. Der Herr selbst ruft nach einer ihrer Antworten aus: „Du machst die Fülle des Offenbarers deutlich!“¹⁸ An anderer Stelle unterbricht der Erzähler das Geschehen und erklärt: „Sie äußerte dies wie eine Frau, mit vollkommener Erkenntnis.“¹⁹ Maria muß zweifellos zu den Jüngern, die die Lehre des Herrn in ihrer ganzen Dimension verstanden haben, gezählt werden.²⁰ In der Tradition der

Die Autorin

*Karen L. King ist Professorin für Neutestamentliche Exegese und Geschichte des frühen Christentums an der theologischen Fakultät der Harvard University. Im Bereich der frühchristlichen Kirchengeschichte konzentriert sich ihre Forschungstätigkeit besonders auf die Nag-Hammadi-Schriften und den Gnostizismus. Sie hat eine Reihe von Aufsätzen über Maria Magdalena und das ihr zugeschriebene Evangelium verfaßt. Veröffentlichungen: *Revelation of the Unknowable God with Text, Translation and Notes to NHC IX,3 Allogenes* (1995) und (als Herausgeberin) *Images of the Feminine in Gnosticism* (1988) und *Women and Goddess Tradition* (1997). Anschrift: Harvard University, The Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, Mass. 02138, USA.*

kanonischen Evangelien ist die Frage, ob Frauen zu den Personen gehörten, die von Jesus beauftragt wurden, in die Welt zu gehen und das Evangelium zu predigen, nicht eindeutig geklärt, der Bericht in der Apostelgeschichte weist jedoch darauf hin, daß auch Frauen zu Pfingsten den Heiligen Geist empfangen haben.²¹ Im Gegensatz dazu stellt die Sophia Jesu Christi, eine Offenbarungspre-digt Jesu an seine Jünger aus dem zweiten Jahrhundert, eindeutig fest, daß Jesus Frauen genauso wie Männer beauftragt hat, das Evangelium zu verkünden. Maria wird im Zusammenhang mit den besonderen Jüngern, denen Jesus seine erhabene Lehre anvertraut hat, namentlich erwähnt²², und ihr kommt eine Rolle bei der Verkündigung des Evangeliums zu.²³ Im Philippus-Evangelium, einer valentini-schen Sammlung aus dem zweiten Jahrhundert, wird Maria als eine der drei Frauen namens Maria erwähnt, die „immer mit dem Herrn unterwegs waren“, und als seine „Begleiterin“ bezeichnet.²⁴ Was sich genau hinter dieser Bezeichnung verbirgt, wird an späterer Stelle klarer, wenn über Maria gesagt wird, daß der Herr sie mehr als alle anderen Jünger liebte und sie oft küßte.²⁵ Im Küssen vollzog sich der Empfang einer geistlichen Lehre, wie Jesus erklärt: „Und wäre das Wort von diesem Ort ausgegangen, würde es durch den Mund genährt und vollkommen werden. Denn durch einen Kuß wird das Vollkommene empfangen und geboren. Aus diesem Grund küssen wir auch einander. Wir empfangen das Verstehen von der Gnade, die im anderen wohnt.“²⁶ Als die anderen Jünger sich über die offensichtliche Bevorzugung, die Maria von Jesus erfährt, beklagen, ermahnt Jesus sie, statt sich zu beschweren, lieber auch zu versuchen, so wie Maria geliebt zu werden, d.h. die geistliche Vollkommenheit anzustreben, die sie bereits erreicht hat.

Besondere Betonung auf den Aspekt der speziellen Aufmerksamkeit, die Jesus Maria entgegenbringt, wird im Maria-Evangelium gelegt.²⁷ Hier tritt Maria nach Jesu Fortgang an seine Stelle, tröstet die trauernden Jünger, ermutigt sie und lenkt ihre Herzen auf ein Gespräch über die Worte des Herrn. Das Werk berichtet außerdem von einer besonderen Vision, in der der Erlöser Maria eine fortgeschrit-tene Lehre über das Wesen von Visionserfahrungen und der Reise der Seele nach dem Tod offenbarte. Auf Petrus' Bitte hin gibt sie diese Lehre an die anderen Jünger weiter. Das Maria-Evangelium veranschaulicht Marias Rolle als Apostolin unter und für die Apostel, indem es sie als Prophetin, Lehrerin und Stütze der anderen Jünger darstellt.

Das Maria-Evangelium verdeutlicht Marias Führungsposition durch die Kontra-stierung ihrer Charakterstärke und spirituellen Reife mit der Ängstlichkeit, Un-wissenheit und Eifersucht der anderen Jünger. Während sich die anderen Jünger grämten und um ihr Leben fürchteten, falls sie der Forderung des Erlösers Folge leisten und der Welt das Evangelium verkünden würden, bewahrte sie allein beim Fortgang des Erlösers die Fassung. In ihrer Vision lobt sie der Erlöser dafür, daß sie bei seinem Anblick „nicht geschwankt“ ist. Während die anderen Jünger Eifersucht und Streit über die Tatsache, daß der Erlöser Maria mehr liebt als die anderen, an den Tag legen, äußert sie nur Sorge für die Jünger und übernimmt ihre Rolle als Lehrerin und Führerin nur, weil sie als solche gebraucht wird. Das

Maria-Evangelium veranschaulicht die Merkmale der spirituellen Tugend anhand von Marias Gelassenheit, ihrem unerschütterlichen Glauben, ihrer Sorge für die anderen Jünger, ihrer Furchtlosigkeit angesichts möglicher Verfolgung und ihrem fortgeschrittenen spirituellen Verständnis der Lehre Jesu. Auf diese Weise stellt das Maria-Evangelium Maria als ein Beispiel für den christlichen Führungsstil, der auf spiritueller Reife und prophetischer Einsicht beruhen sollte, dar. Weil sie spirituelle Reife erlangt hat, ist sie in der Lage, andere zu lehren und sich um sie zu kümmern.

Darüber hinaus spricht das Maria-Evangelium die Frage der Übernahme von Führungspositionen durch Frauen mit der Schilderung einer Kontroverse unter den Jüngern über Marias Leitungsfunktion direkt an. In dieser Geschichte wird sie, nachdem sie die anderen Jünger über ihre Offenbarung unterrichtet hat, von Andreas und Petrus herausgefordert. Andreas behauptet lediglich, daß ihre Lehren „seltsam“ seien, aber Petrus geht darüber hinaus und fragt, warum ihnen der Erlöser eine Frau vorgezogen haben könnte. Ihre Klagen machen deutlich, daß sie die Lehre des Erlösers nicht wirklich verstanden haben. Petrus' Bemerkung wird von Levi scharf beurteilt. Er bestätigt Petrus darin, daß der Herr Maria wirklich mehr geliebt hat als die anderen, und zwar aus gutem Grund. Petrus' Einstellung wird als das entlarvt, was sie ist: eine ignorante Eifersucht, die es Petrus unmöglich macht, die Eigenschaften des Fleisches zu durchschauen und zur spirituellen Erkenntnis von Marias Lehre zu gelangen. Er ist so auf seinen Prestigeverlust, der sich für ihn daraus ergibt, von einer Frau unterwiesen zu werden, fixiert, daß es ihm nicht gelingt, etwas von ihrer Lehre zu lernen. Das Maria-Evangelium wartet demnach mit einem außerordentlich klaren Argument für die Rechtmäßigkeit von Autorität und Führungspositionen von Frauen im frühen Christentum auf. Indem es darauf beharrt, daß Autorität auf spiritueller Reife statt auf sexuellen oder Geschlechtsunterschieden beruhen sollte,²⁸ eröffnet das Maria-Evangelium die Möglichkeit eines geschlechtlich nicht festgelegten Raumes, in dem sowohl Frauen als auch Männer Leitungsfunktionen in den Bereichen Lehre, Predigt und Seelsorge rechtmäßig ausüben könnten. Es verknüpft außerdem die spirituelle Entwicklung vorsichtig mit einer scharfen Kritik an ungerechter Herrschaft, indem es eine unerlässliche Verbindung zwischen der Politik der Befreiung und der Politik der Spiritualität nahelegt.

Das Thema der Auseinandersetzung zwischen Maria und anderen männlichen Jüngern, insbesondere Petrus, findet sich auch in einer Vielzahl von anderen Werken.²⁹ Das weist darauf hin, daß Maria eine Gestalt war, um die Debatten bezüglich einer ganzen Reihe von Aspekten geführt wurden, einschließlich der Bedeutung von Visionserlebnissen, der Legitimität von Frauen in Führungspositionen sowie der Auslegung der Lehre Jesu. Die Tatsache, daß ein Evangelium in ihrem Namen geschrieben wurde und daß sie in den verschiedenen frühen Quellen so häufig erwähnt wird, zeigt, daß sie, wie Petrus und Paulus, eine Gestalt war, der eine apostolische Berufung zugestanden wurde. Maria von Magdala war demnach in der frühen Kirche eine weitaus wichtigere Person, als die kanonischen Darstellungen uns glauben machen wollen.

Diese Information sollte uns dazu veranlassen, uns den kanonischen Texten von neuem mit einer Hermeneutik des Verdachts zu nähern.³⁰ Zum Beispiel erscheint Marias Abwesenheit in der Apostelgeschichte³¹ angesichts dieser starken Traditionen in einem anderen Licht. Anstatt das Schweigen in der Apostelgeschichte als Beweis dafür zu interpretieren, daß Maria in der frühen Kirche keine bedeutende Rolle eingenommen hat, bietet sich an zu fragen, ob ihre Erwähnung nicht vielleicht absichtlich ausgelassen wurde, und zu welchem Zweck. Besondere Ironie liegt in der Tatsache, daß Maria in der Szene, in der Petrus einen Stellvertreter für Judas wählen läßt, der „Zeuge der Auferstehung“ sein soll, nicht erwähnt wird. Obwohl der Verfasser der Apostelgeschichte zweifellos weiß, daß unter den 120 versammelten Personen, die Petrus anspricht, auch Frauen waren³², stellt Petrus' Rede eindeutig klar, daß nur Männer für die Wahl in Betracht kommen.³³ Marias ausdrückliches Nichterscheinen in dem Text ist kein Versehen, sondern für den Ausschluß von Frauen von apostolischen Führungspositionen von strategischer Bedeutung. Da die frühchristliche Theologie, die Leitungsfunktionen von Frauen unterstützte, eng mit dem Namen Maria von Magdala verbunden war, bewirkte das Ausschließen der Person Maria aus den theologischen Texten gleichzeitig auch ein Ankämpfen gegen die Theologien³⁴, die ihren Namen in Umlauf brachten.

Das Maria-Evangelium³⁵ vermittelt uns einen guten Eindruck davon, wie zumindest eine dieser Theologien ausgesehen haben könnte.³⁶ Sie entwickelte eine christliche Identität unabhängig von sozialen geschlechtsspezifischen Rollen, Sexualität und Gebären. Sie vertrat die Ansicht, daß ein direkter Zugang zu Gott durch den Geist für alle möglich sei. Leitung wurde von denen, die spiritueller weiter fortgeschritten waren als andere, ausgeübt, indem sie allen großzügig gaben, ohne eine starre hierarchische Machtstruktur zu beanspruchen. Jesus wurde als ein Lehrer und Vermittler von Weisheit, nicht als Richter oder Herrscher betrachtet, und die theologische Reflexion konzentrierte sich auf den auferstandenen Christus, nicht auf das Leiden als Buße für die Sünde. Der Ausschluß des Maria-Evangeliums von der Kanonisierung und die Marginalisierung der Gestalt der Maria von Magdala trugen dazu bei, eine wichtige Quelle für die Rekonstruktion der frühchristlichen Frauentheologie sowie für die Verteidigung des Rechts von Frauen auf Leitungspositionen auszulöschen.

Die „Revision“ der Wandlung Marias von Apostolin und Prophetin zu reumütiger Sünderin vollzog sich an verschiedenen Fronten: Sie verwies Maria in die „sicheren“ Schranken der patriarchalischen Definitionen von Frauen, sie unterminierte die Möglichkeit, sich zum Zweck der Legitimierung von Führungspositionen von Frauen auf Maria zu berufen, und sie unterminierte die Theologie, die mit dem Namen Marias assoziiert wurde. Obwohl Maria in den kanonischen Evangelien eine positive Rolle als Jüngerin Jesu und Zeugin der Auferstehung eingeräumt wurde, entsprach diese Rolle nur allzugut den Notwendigkeiten und Erfordernissen einer patriarchalischen Theologie und blieb weit dahinter zurück, sie als herausragende Führungsgestalt für das sich entwickelnde Christentum darzustellen. Durch die spätere Verschmelzung mit der Sünderin bei Lukas und der

Ehebrecherin bei Johannes bildete sich ein Charakter heraus, der sich für die patriarchalischen Absichten als noch weitaus gefälliger erwies und einen noch größeren Widerspruch zu der starken Tradition, die sie als prophetische Seherin und Apostolin beschrieb, darstellte. Und dennoch hat selbst das stark eingeschränkte Bild, das im Neuen Testament von Maria vermittelt wird, für Frauen bei ihren Bemühungen um die Legitimierung ihrer Ausübung von Leitungsfunktionen als Quelle gedient.

Die Rekonstruktion eines genaueren historischen Bildes von Maria von Magdala ist nicht nur eine Frage des Korrigierens der Irrtümer der westlichen kanonischen Exegese; sie erfordert die Berücksichtigung aller über sie existierenden Quellen. Alle Quellen, kanonische und nichtkanonische, müssen durch die Linse einer feministischen Hermeneutik des Verdachts gelesen werden, die die Politik der Historisierung von Erzählungen anerkennt oder sich auf apostolische Autorität beruft.

An diesem Punkt sollte klar geworden sein, daß der Wunsch, der historischen Maria von Magdala Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, es notwendig machen wird, den Kanon als Ausgangspunkt sowohl für historische Rekonstruktion als auch für theologische Reflexion in Frage zu stellen. Die im Neuen Testament vorherrschende Darstellung Marias als herausragender Jüngerin Jesu und wichtiger Zeugin der Auferstehung ist zwar eine vorteilhafte, aber dennoch eine selektive Darstellung. Maria von Magdala und Frauen im allgemeinen waren bei der Entwicklung des Christentums keine Randfiguren; ihre Marginalisierung wurde zum Teil als Folge des Kanonisierungsprozesses herbeigeführt, der einen wesentlichen Bestandteil der theologischen Entwicklung der „Orthodoxie“ bildete, die jede christliche Theologie, die die Möglichkeit der Ausübung von Leitungspositionen durch Frauen begünstigte, als Häresie verurteilte. Kanon und „Orthodoxie“ wurden nicht zuletzt auch erdacht, um Frauen von Leitungspositionen und der Ausübung von Autorität auszuschließen. Zum Glück war diese Strategie jedoch nicht ganz und gar erfolgreich. Auch die Erfindung von Maria der Prostituierten konnte Frauen nicht davon abhalten, sich auf Maria zu berufen, um ihr öffentliches Auftreten bei Predigt- und Lehrtätigkeit durch die Jahrhunderte hindurch zu rechtfertigen. Aber insoweit die Strategie doch Erfolg hatte, waren immense Verluste zu beklagen. Eine reichere und korrektere historische Darstellung von Maria von Magdala würde einen Beitrag zur Wiedergutmachung dieses Verlustes und eine wichtige Quelle für die kritische theologische Reflexion und Praxis bedeuten.

¹ Vgl. die Studie über die Traditionen über Maria von Magdala von S. Haskins, *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*, New York 1993.

² Vgl. Joh 8,1-11.

³ Vgl. Lk 7,36-50 vermischt mit Joh 12,1-8.

⁴ Vgl. Lk 8,1-3.

⁵ Eine der neueren Untersuchungen zu Maria von Magdala im Kontext der neutestamentli-

chen Literatur ist C. Ricci, *Maria di Magdala e le moltre altre*, Neapel 1991, in englischer Übersetzung: *Mary Magdalene and Mary Others. Women who followed Jesus*, Minneanopolis 1994.

⁶ Vgl. Mk 15,40-41; Mt 27,55-56; Lk 8,1-3; Joh 19,25; Philippusevangelium 59,6-9.

⁷ Mk 15,40-41; Joh 19,25. Mk 15,47 und Mt 27,61 erwähnen sie ebenfalls im Kontext der Bestattung Jesu.

⁸ Mk 16,1-8; Mt 28,1-7; Lk 24,1-10; Joh 20,1; 11-13; Evangelium nach Petrus 12-13.

⁹ Mt 28,9-10; Joh 20,14-18; Mk 16,9; Epistola Apostolorum.

¹⁰ Joh 20,17; cf. Mk 16,17 und Mt 28,7.

¹¹ Für eine ausführlichere Behandlung dieses Vorgangs vgl. Haskins, *Mary Magdalen*, aaO. 90-97.

¹² Tertullian, *Adversus Praxean*, 25.

¹³ Vgl. z.B. Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*. Übersetzt und eingeführt von R. Gögler, Einsiedeln 1959, 6,37; 10,21.

¹⁴ Gregor I. (der Große), *Homilie 33*, in: *Homiliae in evangelia*. Evangelienhomilien, Teilbd. 2, Übersetzt und eingeleitet von M. Fiedrowicz, Freiburg i.Br. 1998, 619-621.

¹⁵ A. Marjanen, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents* (Nag Hammadi and Manichaeon Studies XL), Leiden 1996, bietet eine ausgezeichnete und sehr ausführliche Behandlung dieser Materialien.

¹⁶ Eine der Stärken von Marjanens Analyse liegt in den klaren Unterscheidungen, die er zwischen den verschiedenen Darstellungen von Maria trifft. Sie wird nicht immer als den männlichen Jüngern übergeordnet beschrieben; auch stellen die Texte, die ihr eine herausragende Rolle einräumen, Frauen oder weibliche Symbolisierung nicht notwendigerweise in einem günstigen Licht dar (vgl. besonders seine abschließenden Bemerkungen, Marjanen, *The Woman Jesus Loved*, aaO. 216-225).

¹⁷ Vgl. Die Diskussion bei E. Schüssler Fiorenza, *Zu Ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, Gütersloh 1993.

¹⁸ *Der Dialog des Erlösers*, 140,17-19.

¹⁹ *Der Dialog des Erlösers*, 139,11-13.

²⁰ Vgl. *Der Dialog des Erlösers*, 142,11-13.

²¹ Vgl. Mt 28,16-20; Mk 16,14-20, wo Jesus „die Elf“ beauftragt; die Aussagen über die Zuhörerschaft in Apg 1,8 sind mehrdeutig, erwähnt werden nur die „Apostel, die er sich erwählt hatte“ (1,2), aber der Geist kommt eindeutig auf eine große Gruppe von Menschen, zu denen sowohl Männer als auch Frauen gehörten (2,1-4), herab. Johannes äußert sich am wenigsten eindeutig, indem er nur von „den Jüngern“ spricht (20,19-23).

²² Vgl. *Sophia Jesu III* 98,10 (BG 90,1) und III 114,9 (BG 117,13).

²³ In *Sophia Jesu III* 119,1-16 (BG 126,5-127,5) verleiht ihnen der Erlöser als „Kinder des Lichtes“ Vollmacht über alle Dinge, und die „Jünger“ gehen umher und predigen.

²⁴ *Philippusevangelium* 59,6-11.

²⁵ Vgl. *Philippusevangelium*, 63,34-36.

²⁶ *Philippusevangelium*, 58,34-59,6.

²⁷ Für eine ausführlichere Diskussion dieses Werks vgl. K.L. King, *The Gospel of Mary Magdalene*, in: E. Schüssler Fiorenza (Hg.), *Searching the Scriptures*. Bd. 2. *A Feminist Commentary*, New York 1994, 601-634.

²⁸ Man beachte außerdem das entsprechende Argument, daß die Tatsache, Jesus zu kennen und von ihm belehrt worden zu sein, an sich nicht ausreicht. Das Maria-Evangelium nimmt sich

die vielen Evangelientraditionen zu Herzen, die davon berichten, daß die Jünger Jesus oft nicht wirklich verstanden.

²⁹ Vgl. Thomasevangelium 114, Philippusevangelium 63,30–64,10, Pistis Sophiae II 71,2.

³⁰ Vgl. Schüssler Fiorenza (Hg.), *Searching the Scriptures*, Bd. 2, aaO. 3–95.

³¹ Maria von Magdala wird in der Apostelgeschichte nicht namentlich erwähnt und scheint vollkommen verschwunden und insbesondere von den „Zwölf“ und von „Petrus“ überschattet zu sein. Man darf annehmen, daß die Anspielung auf „die Frauen“ in Apg 1,14 Maria einschließt, jedoch wird nur Maria, die Mutter Jesu, namentlich erwähnt.

³² Vgl. Apg 1,14.

³³ Apg 1,21. 34. Die Verwendung des Plurals an dieser Stelle ist von Bedeutung, da eine Untersuchung der Texte, in denen Maria eine maßgebliche Rolle spielt, eine Vielfalt theologischer Positionen aufzeigt (vgl. Marjanen, *The Woman Jesus Loved*, aaO.). Das gleiche gilt natürlich auch für andere apostolische Gestalten. Petrus z.B. wird mit theologischen Positionen in Verbindung gebracht, die die physische Auferstehung Jesu (z.B. im Johannesevangelium) und eine doketische Christologie (z.B. in der Petrus-Apokalypse) befürworten.

³⁵ Das Maria-Evangelium assoziiert die in ihm vertretene Theologie nicht nur dadurch, daß es Maria zu einer zentralen Figur macht, sondern auch durch die Tatsache, daß es ihr zugeschrieben wird.

³⁶ Ich habe an anderer Stelle bereits darauf hingewiesen, daß es möglich ist, bestimmte Elemente, die in der theologischen Arbeit von Frauen im frühen Christentum verbreitet waren, festzustellen, vgl. *Prophetic Power and Women's Authority: The case of the Gospel of Mary (Magdalene)*, in: B. Kienzle (Hg.), *Women Prophets and Preachers*, Berkeley 1997, 21–41.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Auf der Suche nach der Stimme der Frau in einer Hermeneutik des Korans¹

Amina Wadud

Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit zwei unterschiedlichen und doch aufeinander bezogenen Dimensionen weiblicher Stimme im Koran: der weiblichen Stimme im Text und der weiblichen Stimme als Textkommentatorin. Das Ziel einer solchen Suche nach der Stimme der Frau in Koranischer Hermeneutik ist ein zweifaches: Erstens soll die Tendenz des intellektuellen Mainstreams in der Auseinandersetzung mit dem Islam² hinterfragt werden, welche die Notwendigkeit und den Nutzen dieser Stimme herunterspielt oder verleugnet. Zweitens soll das potentielle Selbstverständnis der Muslime³ erweitert werden.