

# Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

## Maria aus Magdala

Silke Petersen

erstellt: September 2011

Permanenter Link zum Artikel:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51979/>



DEUTSCHE  
BIBEL  
GESELLSCHAFT

# Maria aus Magdala

Silke Petersen

Maria Magdalena; Maria von Magdala; Mary of Magdala; Mary Magdalene

## 1. Entwicklungslinien

Die historische Maria aus dem galiläischen Ort Magdala am Westufer des Sees Gennesaret war Jüdin im Palästina der Zeitenwende, Anhängerin Jesu und Zeugin der Osterereignisse. Aus ihrem Namen lässt sich schließen, dass sie den Ort Magdala (vermutlich in der Nachfolge Jesu) verlassen hat. Zudem ist die Näherbestimmung des damals sehr häufigen Namens Maria (die latinisierte Form von → [Mirjam](#)) durch einen Ortsnamen und nicht den Namen eines männlichen Verwandten auffällig; dies dürfte darauf hindeuten, dass sie nicht verheiratet war und ihre Angehörigen in der Jesusbewegung keine Rolle spielten (vgl. Petersen 2011, 180–196).

Im Laufe der Geschichte ist Maria aus Magdala, auch Magdalena genannt, in sehr unterschiedlicher Weise dargestellt worden. Im Neuen Testament begegnet sie zunächst als Nachfolgerin Jesu und als Zeugin von Kreuzigung, Grablegung und Auferstehung Jesu. In apokryph gewordenen Schriften des frühen Christentums ist sie Lieblingsjüngerin Jesu, empfängt von ihm besondere Offenbarungen und wird von Petrus, der Repräsentationsgestalt der Männergruppe, angegriffen. Seit dem 6. Jahrhundert wurde sie zumeist mit der anonymen salbenden Sünderin aus [Lk 7,36-50](#) sowie mit Maria von Bethanien (vgl. vor allem [Joh 12,1-8](#)) identifiziert und so schließlich zum Inbegriff der reuigen Sünderin und Büßerin. Legendarische Überlieferungen des Mittelalters erzählen von ihrem Aufenthalt und Tod sowie der Auffindung ihrer Gebeine in Südfrankreich. In neuester Zeit mehren sich Spekulationen primär in romanhafter Literatur, sie sei die Geliebte oder Ehefrau Jesu gewesen.

## 2. Neues Testament

Die neutestamentlichen Texte sind die ältesten erhaltenen Zeugnisse über Maria aus Magdala. In allen vier Evangelien hat Maria einen prominenten Platz bei den Ereignissen rund um Ostern. Nach übereinstimmender Aussage der

vier Evangelien ist sie Zeugin von Jesu Kreuzigung. Darüber hinaus berichten die drei → [synoptischen Evangelien](#) (Mt, Mk, Lk) von ihrer Präsenz bei Jesu Grablegung, und alle Evangelien enthalten eine Geschichte, in der sie das Grab Jesu am Ostermorgen leer vorfindet. Zudem ist Maria aus Magdala nach dem Zeugnis dreier neutestamentlicher Texte ([Mt 28,9f](#); [Joh 20,11-18](#); [Mk 16,9-11](#)) die Erste, die eine Begegnung mit dem Auferstandenen erlebt. Da drei der vier neutestamentlichen Evangelien Maria aus Magdala erst spät im Erzählverlauf, nämlich bei der Kreuzigung, zum ersten Mal erwähnen, ist die Rekonstruktion ihrer Vorgeschichte nicht ganz einfach.

## 2.1 Maria aus Magdala als Jüngerin

In den neutestamentlichen Evangelien ist die Gruppe der *mathetai*, auf Deutsch meist mit → „[Jünger](#)“ übersetzt, keine reine Männergruppe und nicht identisch mit der Gruppe der „Zwölf“. Aus der sog. Logienüberlieferung der synoptischen (= syn) Evangelien lässt sich rekonstruieren, dass Jesus nicht nur Männer, sondern auch Frauen (oder Paare) als potentielle NachfolgerInnen im Blick hat. So gehören nach [Mk 3,31-35](#) / [Mt 12,46-50](#) zu den „wahren Verwandten“ Jesu nicht nur (metaphorische) Brüder, sondern auch ebensolche Schwestern. Und in den von Jesus ausgesprochenen Bedingungen zur Nachfolge ist in den ursprünglichen Fassungen zwar vom Verlassen der Eltern und Kinder die Rede, nicht aber vom Verlassen der Ehefrau (vgl. [Mk 10,29](#) / [Mt 19,29](#); [Mt 10,37](#)). Das Verlassen der Ehefrau wird erst in den Lk Versionen der Logien ergänzt (vgl. [Lk 18,29](#); [Lk 14,26](#)), fehlt jedoch in der Vorlage dieser Logien in [Mk 10,29](#) bzw. in der rekonstruierbaren Fassung der → [Logienquelle](#) (Q 14,26; vgl. Hoffmann/Heil 2002; Schüssler Fiorenza 1988, 195–198). Zudem bezeugt die Metaphorik von Doppelbildworten der Logienquelle (vgl. Q12,24-27; Q13,18-21; Q17,34 u.ö.), dass Frauen ebenso wie Männer von der Verkündigung Jesu angesprochen werden sollten. In der neueren Forschung gibt es dementsprechend einen wachsenden Konsens, dass Frauen wie Männer zur Jesusbewegung gehörten (vgl. Standhartinger 2004).

Fragt man nun nach den Namen dieser Jüngerinnen Jesu, so stößt man in den synoptischen Evangelien auf mehrere Listen mit Frauennamen, an erster Stelle steht dort regelmäßig „Maria aus Magdala“. Daraus lässt sich schließen, dass sie die wichtigste der Jüngerinnen Jesu gewesen ist. Die Listen variieren in anderen Einzelheiten: Die mk Liste der Kreuzigungszeuginnen (vgl. [Mk 15,40-41](#)) nennt Maria aus Magdala und andere Frauen, die Jesus schon *in* → [Galiläa](#) nachfolgten, und zwar über einen längeren Zeitraum hinweg. Die mt Überarbeitung dieser mk Passage lässt demgegenüber offen, wann die Nachfolge der Frauen ihren Anfang nahm (vgl. [Mt 27,55-56](#); hier folgen die Frauen *aus* Galiläa nach

Jerusalem und nicht wie bei [Mk 15,40-41](#) schon *in Galiläa*), und Lk bringt an der entsprechenden Stelle (vgl. [Lk 23,49](#)) keine Liste von Frauennamen, da er die Frauen (als einziges der neutestamentlichen Evangelien) schon zuvor in der galiläischen Periode namentlich erwähnt hatte. Dieser Text, nämlich [Lk 8,1-3](#), ist somit der im Aufriss der neutestamentlichen Erzählungen früheste Auftritt Maria Magdalenas. Die Liste der Frauen folgt in [Lk 8,2](#) auf die Erwähnung der „Zwölf“ in [Lk 8,1](#), wobei die Satzkonstruktion von [Lk 8,1-3](#) offen lässt, ob alle genannten Nachfolgerinnen von Jesus geheilt wurden und ob sie alle die Männergruppe (finanziell oder ideell?) unterstützten. Der Text lässt beträchtliche Interpretationsspielräume (vgl. Bieberstein 1988), deutlich ist aber, dass Lk für die Frauen eine andere Art von Nachfolge annimmt als für die Männer. Aus [Lk 8,1-3](#) lassen sich keine eindeutigen Rückschlüsse auf die Verhältnisse in der Jesusbewegung ziehen, der Text dürfte eher eine spätere Situation spiegeln, in der es wohlhabende Frauen als Unterstützerinnen in den Lk bekannten hellenistischen Gemeinden gab. Nach [Lk 8,2](#) gehört Maria aus Magdala zu denjenigen, die Jesus von „bösen Geistern und Krankheiten“ geheilt hat, wobei die aus Maria ausgefahrenen „sieben Dämonen“ die Schwere ihrer Erkrankung unterstreichen. Da es kein einziges von Lk unabhängiges Zeugnis für „Dämonen“ oder eine Erkrankung Marias gibt, lässt sich vermuten, Marias „Dämonen“ entstammten der Lk-Redaktion, die auch sonst eine Herabstufung weiblicher Nachfolge vornimmt (s.o.). Aus anderen Texten lässt sich demgegenüber auf die aktive Partizipation von Frauen in der Jesusbewegung schließen. Dass Maria aus Magdala hier eine zentrale Gestalt war, ergibt sich schon aus der Tatsache, dass ihr Name in den Frauenlisten der syn Evangelien immer an erster Stelle steht; von zentraler Bedeutung für Marias Rolle sind allerdings die Ereignisse rund um Ostern.

## 2.2 Maria aus Magdala als Osterzeugin

### 2.2.1 Kreuzigung

In den beiden schon erwähnten Listen der Kreuzigungszeuginnen in [Mk 15,40-41](#) und [Mt 27,55-56](#) wird der Name „Maria aus Magdala“ jeweils an erster Stelle und erstmalig in den betreffenden Evangelien genannt (die anderen Namen sind bis auf den einer weiteren Maria wenig stabil). Die Nennung der Frauennamen ist an dieser Stelle narrativ notwendig, weil Petrus und die anderen männlichen Jünger abwesend sind (vgl. [Mk 14,50](#); [Mt 26,56](#)), jetzt also die vorher ungenannten Frauen als → [Zeuginnen](#) wichtig werden, während zuvor ihre Anwesenheit durch den androzentrischen Sprachgebrauch der Texte nicht explizit wurde.

Auch in den Kreuzigungsdarstellungen bei Lk und Joh sind Frauen präsent, jedoch mit Abweichungen: Im Lk Paralleltext [Lk 23,49](#) werden die Frauen nicht namentlich genannt und neben ihnen beobachten auch „Bekannte“ Jesu das Geschehen. Damit entfällt hier die singuläre Rolle der weiblichen Anhängerinnen Jesu. Dazu passt, dass Lk (anders als Mt und Mk) von einer Flucht der Jünger bei Jesu Verhaftung nichts berichtet. Die männlichen Jünger werden bei Lk rehabilitiert, was zugleich zeigt, wie sperrig die ältere Tradition von der Flucht der männlichen Anhänger Jesu und der ausschließlichen Zeugenschaft der Frauen war. Eben diese Sperrigkeit wertet die Tradition historisch auf.

Wie bei Mk und Mt wird Maria aus Magdala auch bei Joh erstmalig bei der Kreuzigung erwähnt (vgl. [Joh 19,25](#)). Maria aus Magdala steht nur hier nicht an erster Stelle, was sich aus der Ordnung nach absteigendem Verwandtschaftsgrad erklärt: Die Liste beginnt mit der Mutter Jesu. Abweichend von den syn Evangelien sehen die erwähnten Personen bei Joh nicht „von ferne“ zu, sondern stehen „unterm Kreuz“. Historisch wahrscheinlicher ist die syn Darstellung: Die → [Kreuzigung](#) war die römische Todesstrafe für politische Aufrührer, wer zu offensichtlich mit diesen sympathisierte, riskierte dasselbe Schicksal; auch Frauen wurden gekreuzigt (vgl. Josephus, *De bello Iudaico* 2, 14,9), ihre Anwesenheit bedeutet also auch für sie ein hohes Risiko. Wenn daher die syn Evangelien berichten, dass die Anhängerinnen Jesu „von ferne“ dem Geschehen zusahen, so dürfte dies eher realistisch sein.

Fraglich erscheint zudem die Anwesenheit der Mutter Jesu, da sie notwendig für die folgende symbolische Lieblingsjünger-Szene ist (vgl. [Joh 19,26f](#)). Diese Szene macht die potentiell unhistorischen Abweichungen von der Darstellung der syn Evangelien nötig, neben der Anwesenheit der Mutter auch die Versetzung der Personen „aus der Ferne“ unter das Kreuz, wo Jesus direkt mit ihnen sprechen kann. Die syn Version ist in diesem Fall also historisch plausibler: Maria aus Magdala und andere Jüngerinnen Jesu (nicht aber seine Mutter) sind Zeuginnen der Kreuzigung, sie beobachten das Geschehen aus der Distanz und sind mutig genug, dabei ihr eigenes Leben zu riskieren.

### 2.2.2 Maria und die Frauen am Grab

Im Anschluss an die Kreuzigung berichten die vier Evangelien übereinstimmend von der Grablegung Jesu in einem bislang ungenutzten → [Felsgrab](#) (vgl. [Mk 15,42-47](#); [Mt 27,57-61](#); [Lk 23,50-55](#); [Lk 19,38-42](#)). Die drei syn Evangelien notieren dabei die Anwesenheit der Frauen. Bei Mk und Mt wird Maria aus Magdala wieder zuerst genannt, Lk erwähnt auch hier keine Namen, sondern

redet allgemein von Frauen, die mit Jesus zusammen aus Galiläa gekommen waren. Die Anwesenheit der Frauen erklärt, woher sie die Lage des Grabes kannten, das sie in der nächsten Szene wieder aufsuchen. Zugleich verknüpft die Erwähnung der Frauen auf der Erzählebene auch die drei Abschnitte, in denen von Kreuzigung, Grablegung und leerem Grab die Rede ist: Maria aus Magdala und die anderen Frauen verbinden damit als Erzählfiguren die vor- mit der nachösterlichen Zeit.

Auf die Grablegungsberichte folgen Erzählungen von der Auffindung des leeren Grabes (vgl. [Mk 16,1-8](#); [Mt 28,1-8](#); [Lk 24,1-11](#) sowie [Joh 20,1-10](#)). Während in den anderen Evangelien noch Begegnungen mit dem Auferstandenen folgen, endet bei Mk der ursprüngliche Text des Evangeliums mit [Mk 16,1-8](#). Dort wird zunächst berichtet, dass Maria aus Magdala und zwei weitere Frauen Salböle einkaufen gehen – was sie als Jüdinnen in einem jüdischen Kontext dann tun, wenn die Geschäfte nach Ende des Sabbats wieder geöffnet haben, d.h. am Samstagabend nach Einbruch der Dunkelheit. Als es wieder hell wird, also am Morgen des Sonntags, gehen sie zur Grabstätte, wo sie zu ihrer Überraschung den Leichnam Jesu nicht mehr vorfinden. Im Grab sehen sie einen weißgekleideten Jüngling, der ihnen Jesu Auferweckung verkündigt und sie beauftragt, Petrus und den anderen zu sagen, dass sie Jesus in Galiläa wieder sehen werden. Nach dem ursprünglichen Schluss des Mk führen die Frauen diesen Auftrag allerdings nicht aus, sondern fliehen und schweigen, da sie sich fürchten.

Die (textkritisch eindeutig) sekundären Fortschreibungen in [Mk 16,9-20](#) zeigen ebenso wie die Fortsetzungen in den anderen Evangelien, dass dieser Schluss schon früh als unbefriedigend angesehen wurde. Dennoch gibt es einen Konsens in der neueren Forschung, dass [Mk 16,8](#) das ursprüngliche Ende dieses Evangeliums ist. Über [Mk 16,7](#) und [Mk 14,28](#) werden auch die Lesenden aufgefordert, „nach Galiläa“, d.h. an den Anfang des Evangeliums zurückzugehen, das Markusevangelium fungiert mithin als Ersatz für Jesus während seiner Abwesenheit (vgl. Du Toit 2006).

In den beiden anderen syn Versionen der Auffindung vom leeren Grab (vgl. [Mt 28,1-8](#); [Lk 24,1-11](#)) ist das offene Ende von [Mk 16,8](#) verändert: Nach [Mt 28,8](#) erfüllen Maria aus Magdala und die anderen Frauen ihren Verkündigungsauftrag; es folgen die Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen, zuerst vor Maria aus Magdala und einer anderen Maria (vgl. [Mt 28,9f](#)). Auch nach [Lk 24,9-11](#) (hier bringt auch Lk wieder eine Frauenliste mit Maria aus Magdala an erster Stelle) verkündigen die Frauen die erhaltene Botschaft, sie stoßen aber auf Unglauben bei den männlichen Aposteln. Bei Lk

wird im Fortgang der Erzählung nicht von einer Erscheinung vor den Frauen berichtet.

In der joh Version der Grabesgeschichte kommt Maria aus Magdala am Sonntagmorgen allein zum Grab und findet es leer (vgl. [Joh 20,1](#)). Sie berichtet Petrus und dem Lieblingsjünger davon ([Joh 20,2](#)), die daraufhin einen Wettlauf zum Grab veranstalten (vgl. [Joh 20,3-10](#)). Auffällig ist, dass Maria aus Magdala, die nach [Joh 20,1](#) allein zum Grab gegangen war, in [Joh 20,2](#) im Plural redet: „Sie haben den Kyrios aus dem Grab weggenommen und *wir* wissen nicht, wohin sie ihn gelegt haben“. Hier könnte es sich um eine Reminiszenz an eine Version der Geschichte handeln, in der Maria nicht allein war; ob diese eine der syn Versionen oder eine ältere, möglicherweise unabhängige Überlieferung war, ist in der Forschung umstritten. Auch in den in [Joh 20](#) noch folgenden Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen könnte älteres und unabhängiges Material verarbeitet sein.

### 2.2.3 Begegnungen mit dem Auferstandenen

Nach [Joh 20,11-18](#) ist Maria aus Magdala die erste, die eine Begegnung mit dem auferstandenen Jesus erfährt: Nachdem Petrus und der Lieblingsjünger von der Szene abgetreten sind, befindet sich in [Joh 20,11](#) Maria aus Magdala wieder allein am Grab. Sie sieht zwei → [Engel](#) im Grab, die sie fragen, warum sie weine. Im Anschluss an Marias Antwort in [Joh 20,13](#) verkündigen aber nun nicht die Engel die → [Auferstehungsbotschaft](#), sondern Jesus tritt selbst auf; zunächst, ohne dass Maria ihn erkennt – sie hält ihn für den Gärtner ([Joh 20,14-15](#)). Maria erkennt Jesus erst, als er sie bei ihrem Namen ruft, und antwortet ihm mit „Rabbuni!“ („mein → [Rabbi](#)“). Der nächste Satz des joh Jesus (vgl. [Joh 20,17](#)), wird zumeist mit: „Rühre mich nicht an!“ (lat: *noli me tangere*) übersetzt und hat in dieser Übersetzung eine beträchtliche Karriere in der Rezeptionsgeschichte gemacht. Zutreffender scheint aufgrund der joh Formulierung allerdings eine Übersetzung mit: „Halte mich nicht fest!“ oder „Halte mich nicht auf!“ (vgl. Thyen 2005, 736; Taschl-Erber 2011). Es geht nicht um ein grundsätzliches Berührungsverbot, sondern Maria soll Jesus loslassen – nur so ist auch der begründende Nachsatz am Ende von [Joh 20,17](#) verständlich. Nach [Joh 20,18](#) führt Maria den erhaltenen Verkündigungsauftrag aus: Sie sagt den anderen: „Ich habe den *Kyrios* gesehen“, und verwendet damit eine Formulierung, die → [Paulus](#) gebraucht, um sein → [Apostel](#)-Sein zu legitimieren (vgl. [1Kor 9,1](#)). Im paulinischen Sinne ist Maria aus Magdala nach [Joh 20,18](#) also Apostelin (im lk Apostelverständnis gilt dies allerdings nicht, vgl. [Apg 1,21-26](#)). Auffällig ist der grammatische Bruch am Ende von [Joh 20,18](#): Nach Marias Rede in der 1. Pers. sing. wechselt der Text unvermittelt in die 3. Pers. sing. („... und dies hat er *ihr*



gesagt“; in vielen Übersetzungen geglättet). Der Satz wirkt verkürzt, und es lässt sich fragen, ob hier eine ursprünglichere Fassung von Marias Rede verdrängt wurde (vgl. Schaberg 2004, 326).

Neben [Joh 20,11-18](#) erzählt auch in [Mt 28,9-10](#) von einer Begegnung Marias mit dem Auferstandenen. Der unvermittelt auftretende Jesus gibt dort den beiden Frauen, die sich auf dem Weg vom Grab zu den anderen befinden, nahezu denselben Auftrag wie der Engel zuvor (vgl. [Mt 28,10](#) mit [Mt 28,7](#)). Es geht in [Mt 28,9-10](#) also primär um die Tatsache der Erscheinung Jesu vor den Frauen, der Text enthält keine weiteren relevanten Informationen für den kommenden Erzählverlauf und wirkt wie eine Reminiszenz an eine alte Tradition. [Mt 28,9-10](#) bestätigt die Ersterscheinung vor Maria aus [Joh 20,11-18](#). Das Verhältnis beider Texte ist in der Forschung umstritten: Joh könnte die mt Version ausgestaltet haben (so z.B. Thyen 2005, 757), oder beide Texte könnten unabhängig voneinander auf eine alte Tradition zurückgehen (so z.B. Taschl-Erber 2007, 197–207); die großen Differenzen der Erzählungen sprechen eher für die zweite Möglichkeit.

Auch im längeren sekundären Schluss des Mk, der wohl aus dem 2. Jh. stammt, ist von einer Ersterscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena die Rede (vgl. [Mk 16,9](#)). Im Gegensatz dazu fehlt der Name Maria in dem ältesten neutestamentlichen Text, der Namen von Auferstehungszeugen nennt: In [1Kor 15,3-7](#) ist Kefas (=> [Petrus](#)) der erstgenannte Name; wobei allerdings nicht explizit gesagt ist, dass der Auferstandene *zuerst* Petrus erschienen sei. Die Divergenz der Auferstehungszeugnisse dürfte dazu beigetragen haben, dass Maria (als Repräsentantin der Frauengruppe) und Petrus (als Repräsentant der Männergruppe) in späteren Überlieferungen in einem Konkurrenzverhältnis dargestellt wurden (s.u. 3.2.).

### 2.3 Maria aus Magdala nach Ostern

Der einzige neutestamentliche Hinweis auf den Verbleib Marias nach Ostern findet sich in [Apg 1,14](#). Im Anschluss an eine Liste der männlichen Jünger Jesu (vgl. [Apg 1,13](#)) ist die Rede davon, dass sich „die Frauen“ mit diesen zusammen in einem Obergemach in Jerusalem aufhalten. Die Nennung der Frauen in [Apg 1,14](#) knüpft an die „Frauen“ aus dem Erzählfaden des Lk an (vgl. [Lk 23,49](#); [Lk 23,55](#) [ohne Namensnennungen]; [Lk 8,2-3](#); [Lk 24,10](#) [Maria jeweils an erster Stelle]). Auch in [Apg 1,14](#) dürfte also bei den „Frauen“ zunächst und vor allem an Maria aus Magdala zu denken sein, auch wenn ihr Name an dieser Stelle nicht genannt ist. In der Fortsetzung der Apg wird von Maria und den anderen Frauen nichts Weiteres berichtet (dasselbe gilt allerdings auch von den meisten der in



[Apg 1,13](#) namentlich genannten Männer). Über das weitere Leben und auch über den Tod Marias gibt es keine Informationen im Neuen Testament; die spätere Legendenbildung setzt u.a. an dieser „Leerstelle“ an.

### 3. Apokryph gewordene Schriften des frühen Christentums

Seit Ende des 19. Jahrhunderts sind eine Reihe von antiken Texten wieder aufgefunden worden, die zumeist aus dem 2. / 3. Jh. n.Chr. stammen und in denen Maria aus Magdala eine größere Rolle spielt. Viele dieser Texte waren zuvor unbekannt, in einigen Fällen wusste man zwar von ihrer Existenz, hatte aber keine oder kaum Informationen über ihren Inhalt. Für die Gestalt der Maria sind vor allem folgende Texte von Bedeutung: Ein Papyruscodex, der u.a. eine Schrift mit dem Titel → [Evangelium nach Maria](#) enthält und in der Wissenschaft „Codex Berolinensis Gnosticus“ (= BG) heißt, da er 1896 vom Berliner Ägyptischen Museum gekauft wurde und heute dort aufbewahrt wird. Wichtig ist zudem ein Zufallsfund von dreizehn Papyruscodices, der sich im Jahr 1945 in der Nähe des oberägyptischen Ortes → [Nag Hammadi](#) zutrug. Dieser Fund fand nahezu zeitgleich mit dem der → [Qumranrollen](#) statt; es handelt sich bei den Nag-Hammadi-Codices (= NHC) jedoch um gebundene Bücher (eben Codices) und nicht um Schriftrollen, zudem sind die Texte → [koptische](#) Übersetzungen griechischer Vorlagen aus einem christlichen (und nicht jüdischen) Umfeld (Koptisch ist eine Form des Ägyptischen, dort seit dem 3. Jh. n.Chr. in Gebrauch). Die gefundenen koptischen Codices sind im 4. Jh. angefertigt worden, die griechischen Vorlagen wurden im 2. / 3. Jh. verfasst; d.h. sie sind später entstanden als die neutestamentlichen Texte und damit auch zeitlich weiter entfernt von der historischen Maria aus Magdala.

Maria tritt in einer Reihe dieser Texte als bedeutende und paradigmatische Jüngerin Jesu auf. Ihre Beziehung zu Jesus weist eine besondere Nähe auf: Jesus bevorzugt Maria, er liebt sie „mehr als die anderen“, was sich darin äußert, dass sie spezielle Offenbarungen von ihm erhält. Es geht in diesen Texten um die *geistige* Beziehung von Jesus und Maria – und nicht, wie neuerdings in populärer Literatur propagiert, um Maria als Ehefrau Jesu und Mutter seiner Nachkommenschaft. Besonders letzteres ist schon deshalb abwegig, weil die aus dem Umfeld von Nag Hammadi stammenden Texte eher → [asketische](#) Tendenzen zeigen: Fortpflanzung gilt es zu vermeiden, da Nachkommenschaft nur diese Welt perpetuiert, die letztlich als wenig gelungen angesehen wird.

Im Folgenden werde ich beispielhaft auf einige der relevanten Textpassagen

näher eingehen (vgl. zur ausführlicheren Darstellung: Marjanen 1996; Petersen 1999, 94–194, Petersen 2011, 90–180).

### 3.1 Maria als Lieblingsjüngerin

Ein zentraler Text für die besondere Beziehung zwischen Jesus und Maria aus Magdala ist das *Evangelium nach Maria* (= EvMar). Vom EvMar ist (neben zwei kleineren griechischen Papyrusfragmenten aus dem 3. Jh.) etwa die Hälfte des Textes in einer koptischen Übersetzung im BG (s.o.) erhalten. Das griechische Original wurde im 2. Jh. n.Chr. verfasst. In der koptischen Fassung lautet der Titel der Schrift (als Untertitel): „Evangelium nach Maria“ und entspricht damit formal den Titeln jener Evangelien, die wir aus dem NT kennen („Evangelium nach ...“); mit der im Titel genannten Maria ist Maria aus Magdala gemeint.

Nach dem verlorenen Anfang der Schrift setzt der Text des EvMar mitten in einem Dialog zwischen Jesus und seinen JüngerInnen ein. Nach Beantwortung verschiedener Fragen verabschiedet sich Jesus, die Gruppe bricht daraufhin allerdings nicht zur Verkündigung auf (wie in anderen Schriften dieser Art nach Jesu Abschied), sondern verfällt in Angst und Lethargie. In dieser Situation greift Maria ein:

*„Da stand Maria auf, umarmte / küsste sie alle und sagte zu ihren Geschwistern: Weint nicht und seid nicht traurig und zweifelt nicht, denn seine Gnade wird mit euch allen sein und wird euch beschützen. Lasst uns vielmehr seine Größe preisen, denn er hat uns bereitet und zu Menschen gemacht. Als Maria dies gesagt hatte, wendete sie ihr (pl.) Herz zum Guten, und sie fingen an, über die Worte des [Erlösers] zu diskutieren.“*(BG, p.9,12-24)

Marias Eingreifen hat zunächst einmal Erfolg: Die Gruppe beginnt, sich mit den Worten Jesu zu beschäftigen, statt in Trauer und Mutlosigkeit zu verharren. Maria tritt hier in eben jener Rolle auf, die in anderen Schriften Jesus zukommt: Sie ist diejenige, die die Gruppe tröstet, ermutigt und belehrt. Dennoch steht Jesus weiterhin indirekt im Mittelpunkt als derjenige, dessen Worte erinnert werden. Durch diese Erinnerung wird die Situation der nachösterlichen Verlassenheit bewältigt, entscheidend für die Erinnerung ist die Person Marias, da sie aufgrund ihrer besonderen Beziehung zu Jesus mehr weiß als die anderen. Dies meint zunächst auch Petrus:

*„Petrus sagte zu Maria: Schwester, wir wissen, dass der Erlöser dich mehr liebte als die übrigen Frauen. Sage uns die Worte des Erlösers, die du erinnerst, die du kennst, nicht wir, und die wir auch nicht gehört haben. Maria antwortete und sagte: Was euch verborgen ist, werde ich euch verkünden.“*(BG, p.10,1-9)

Während Petrus lediglich davon ausgeht, dass Maria etwas erinnert, was die anderen nicht gehört haben, betont Maria, dass sie verborgene, geheime Worte mitteilen wird. Das hier formulierte Konzept des Erinnerns an verborgene Worte gibt es auch sonst in frühchristlichen Texten: Besonderes Wissen wird als geheime Überlieferung an Einzelpersonen oder einen begrenzten Personenkreis dargestellt, was eine Rückbindung der Lehren an bekannte Personen erlaubt, die damit als Traditionsgaranten für bestimmte Überlieferungen fungieren und deren Zuverlässigkeit sichern.

Diskutiert wird im EvMar der Grad der Bevorzugung Marias durch Jesus. Während Petrus im zitierten Text lediglich davon ausgeht, Jesus habe Maria mehr als die anderen *Frauen* geliebt, und dann Zweifel an den von ihr mitgeteilten geheimen Offenbarungen und an ihrer bevorzugten Rolle äußert, verteidigt ein anderer der anwesenden Jünger namens Levi Maria folgendermaßen gegenüber Petrus:

*„Wenn aber der Erlöser sie würdig gemacht hat, wer bist denn du selbst, sie zu verwerfen? Sicherlich kennt der Erlöser sie genau. Deswegen hat er sie mehr als uns geliebt.“*(BG 18,10-15)

Jesus hat Maria also nicht nur mehr als die anderen Frauen, sondern „mehr als uns“ geliebt, wobei dieses „uns“ den männlichen Teil der Gruppe einschließt. Der Einwand des Petrus erweist sich als falsch, der Text des EvMar ist dabei eindeutig parteilich für die von Maria und Levi vertretene Seite der Auseinandersetzung: Beide gehören auf die „richtige“ Seite, wobei Maria als Traditionsgarantin für eine bestimmte Art „geheimen“ Wissens fungiert, dessen Zuverlässigkeit durch ihre Person sowie ihre geistige Nähe zu Jesus garantiert wird.

Im Text des EvMar spiegeln sich reale Auseinandersetzungen des 2. Jh.; die auftretenden Personen repräsentieren dabei verschiedene christliche Positionen dieser Zeit. Historische Rückschlüsse auf die Personen des 1. Jh. sind deshalb problematisch, allerdings erfahren wir, dass es in der Anfangszeit des Christentums (wobei unklar bleibt, ab wann) eine Richtung gab, die sich selbst als christlich verstand und ihre theologischen Überzeugungen auf Maria aus Magdala zurückführte, so wie andere Richtungen für ihre Überzeugungen andere Personen in Anspruch nahmen, wie etwa Thomas (im EvThom) oder den → true im Joh. Das EvMar beruft sich ebenso wie Joh auf eine von Jesus besonders geliebte Person, um sich von der „petrinischen“ Version des Christlichen abzusetzen, was u.a. auf Kosten der Petrusfigur in diesen Texten geht. Es ist in der Forschung üblich, im Hinblick auf das Joh und die hinter ihm

stehende Gruppe von „johanneischem Christentum“ zu reden; ebenso hat sich auch die Benennung „Thomaschristentum“ für diejenige Richtung durchgesetzt, auf die u.a. das EvThom zurückgeht. In entsprechender Weise ließe sich für das EvMar etwa auch von einem „Magdalenen-Christentum“ sprechen (vgl. Schaberg 2004, 347–349).

Auch in anderen wiedergefundenen Schriften tritt Maria aus Magdala als wichtige und / oder besonders verständige und von Jesus bevorzugte Jüngerin auf, so z.B. in der *Sophia Jesu Christi* (= SJChr; BG,3 und NHC III,4), wo ihr Name als einziger in einer Gruppe von sieben Jüngerinnen genannt ist, oder im → [Dialog des Erlösers](#) (= Dial; NHC III,5), wo sie eine wichtige Dialogpartnerin Jesu ist und als „Frau, die vollständig verstanden hatte“ (NHC III, p.139,11-13) bezeichnet wird. (Allerdings gibt es auch eine ganze Reihe von Dialogschriften, in denen weder Maria noch eine andere Frau auftreten; zu dieser → true insgesamt und ihren Besonderheiten vgl. Hartenstein 2000).

Im → [Evangelium nach Philippus](#) (= EvPhil, NHC II,3), das nicht zu den genannten Dialogschriften gehört, aber ebenfalls aus dem Fund von Nag Hammadi stammt, ist wie im EvMar von der besonderen Liebe Jesu zu Maria Magdalena die Rede. Maria wird „Gefährtin“ des Erlösers genannt (vgl. EvPhil 32, NHC II, p.59,6-11, sowie eventuell p.63,32f), und es heißt in diesem Text auch, der Erlöser habe sie „oftmals auf den Mund geküsst“ (EvPhil; NHC II, p.63,35f). Allerdings ist der Text an dieser Stelle ausgesprochen lückenhaft, so handelt es sich u.a. bei dem Wort „Mund“ um eine Ergänzung. Geht man der Bedeutung solcher Küsse in frühchristlichen Überlieferungen des 2. / 3. Jh. näher nach, so zeigt sich, dass sie primär die Weitergabe spirituellen Wissens symbolisieren (vgl. Petersen 2011, 124–144): Maria ist also auch in diesem Text als Jesu enge Gefährtin auf einer geistigen Ebene dargestellt.

### 3.2 Der Konflikt zwischen Petrus und Maria

Einer der Texte, die von einem Konflikt zwischen diesen beiden Figuren erzählen, ist das EvMar (s.o.). Dort hatte Petrus Maria aufgefordert, von ihr erinnerte Worte Jesu mitzuteilen. Maria berichtet daraufhin von einer → [Vision](#), in der ihr Jesus erschienen ist, und gibt einen Dialog zwischen Jesus und ihr selbst wieder (in der koptischen Handschrift nur teilweise erhalten). Maria schildert in ihrer Rede den Aufstieg der Seele in den himmlischen Bereich, an dessen Ende die Seele sich gänzlich von der Welt befreit hat und in ihre eigentliche himmlische Heimat zurückgekehrt ist. Dies bleibt jedoch nicht ohne Widerspruch: So wendet Petrus sich gegen Maria *als Frau*, wenn er (in Bezug auf Jesus) sagt:

*„Hat er etwa mit einer Frau heimlich vor uns gesprochen und nicht öffentlich? Sollen wir selbst umkehren und alle auf sie hören? Hat er sie mehr als uns erwählt?“ (BG, p.17,18-22)*

Im Sinne des EvMar sind diese Fragen mit „Ja“ zu beantworten: Die Petrusfigur des EvMar bezweifelt Marias Wissensvorsprung und Überlegenheit zu Unrecht. Maria reagiert mit Trauer auf den Angriff des Petrus und wird anschließend von Levi verteidigt, der dabei Petrus heftig angreift:

*„Da weinte Maria, sie sagte zu Petrus: Mein Bruder Petrus, was denkst du denn? Denkst du, dass ich sie selbst ausgedacht habe in meinem Herzen oder dass ich über den Erlöser lüge? Levi antwortete und sagte zu Petrus: Petrus, von jeher warst du jähzornig. Jetzt sehe ich dich, wie du dich gegen die Frau ereiferst wie die Widersacher. Wenn aber der Erlöser sie würdig gemacht hat, wer bist denn du selbst, sie zu verwerfen? Sicherlich kennt der Erlöser sie genau. Deswegen hat er sie mehr als uns geliebt. Vielmehr sollten wir uns schämen und den vollkommenen Menschen anziehen, ihn uns hervorbringen, so wie er uns beauftragt hat, und das Evangelium verkündigen, während wir keine andere Grenze oder ein anderes Gesetz außer dem festsetzen, was der Erlöser sagte.*

*Als [Levi aber dies gesagt] hatte, da fingen sie an zu gehen, um zu erklären und zu verkündigen.“ (BG, p.18,1-19,2)*

Nach der Rede Levis findet der Aufbruch zur Verkündigung, der nach dem Weggang Jesu aus Angst und Trauer unterblieben war, endlich doch statt: Es folgt nur noch der Titel („Das Evangelium nach Maria“) als Untertitel (*subscriptio*).

Der Streit im EvMar geht nicht nur um die Inhalte von Marias Verkündigung, sondern auch um ihre Geschlechtszugehörigkeit: Marias Legitimation wird von Petrus unter Verweis auf ihre Weiblichkeit angezweifelt. Das EvMar allerdings ergreift in diesem Streit eindeutig Partei für Maria, deren Frau-Sein sie nicht daran hindert, tiefere Einsichten als die anderen zu haben.

Einen Konflikt zwischen Petrus und Maria gibt es noch in weiteren Schriften des 2. / 3. Jh., jeweils in unterschiedlicher Zuspitzung: In der *Pistis Sophia* (= PS), einer schon vor dem Nag-Hammadi-Fund bekannten Schrift aus dem 3. Jh. n.Chr., führt (der auferstandene und erscheinende) Jesus Dialoge mit der Gruppe der Zwölf, die in dieser Schrift aus acht Männern und vier Frauen besteht. Die weitaus meisten Redebeiträge dieser Gruppe (auch im Vergleich mit den Männern) entfallen auf Maria aus Magdala. Auch in dieser Schrift wird sie als besonders verständige Jüngerin von Jesus gelobt, und auch hier wird sie von Petrus angegriffen:

*„Petrus stürzte vor und sagte zu Jesus: Mein Herr, wir werden diese Frau nicht ertragen können, da sie uns die Gelegenheit nimmt und niemand von uns hat reden lassen, sondern oftmals redet. Jesus antwortete und sagte zu seinen JüngerInnen: Alle, in denen die Kraft ihres Geistes aufsteigen wird, damit sie das, was ich sage, begreifen, mögen vortreten und sprechen.“(PS 1,36)*

Relevant ist hier der „Geist“, nicht die Geschlechtszugehörigkeit: Maria bleibt im folgenden Verlauf des Gespräches dann auch – trotz weiterer Probleme mit Petrus – die häufigste Dialogpartnerin Jesu.

In einem dritten Text, in dem Petrus gegen Maria auftritt, stellt dieser ihre Zugehörigkeit zur Gruppe prinzipiell in Frage. Der Text findet sich ganz am Ende des → [Evangeliums nach Thomas](#) (= EvThom; NHC II,2), das aus dem frühen 2. Jh. stammen dürfte:

*„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.“(EvThom 114; NHC II, p.51,18-26.)*

Anders als im EvMar ist in diesem Fall Jesus (und nicht Levi in Abwesenheit Jesu) derjenige, der Maria gegen Petrus verteidigt: Maria muss die Gruppe nicht verlassen, wie Petrus es will, da sie sich mit Jesu Hilfe „verwandeln“ kann. Die allgemeine Geltung des Spruches wird durch die Wiederholung seiner zentralen Aussage deutlich: Das erste Mal wird die Aussage auf Maria bezogen: „Ich werde sie führen, damit ich sie männlich mache ...“; das zweite Mal wird die Aussage generalisiert: „Jede Frau, wenn sie sich männlich macht ...“. Was am Fall Marias beispielhaft ausgeführt wurde, gilt für alle Frauen, auch in Abwesenheit der direkten Führung Jesu. Maria ist hier, wie auch in anderen Schriften, eine paradigmatische Jüngerin; an ihrem Beispiel wird die Frage der „Weiblichkeit“ prinzipiell diskutiert.

### 3.3 Die Weiblichkeit Marias

Argumentiert wird im gerade zitierten Text EvThom 114 gegen die Ausschlussforderung des Petrus nicht damit, dass Frauen als solche zu akzeptieren sind, sondern Maria – und auch jeder anderen Frau – wird zugesprochen, „männlich“ werden zu können. Damit ist der „Anstoß“ der Weiblichkeit beseitigt – und eben dadurch wird die Zugehörigkeit der Frauen ermöglicht. Wie dieser „Anstoß“ zu verstehen ist, zeigt die Formulierung in der Jesusrede, in der das „Männliche“ mit dem → „[Geist](#)“ (*pneuma*) verbunden wird.



Der Verbindung männlich-geistig korrespondiert die Kombination weiblich-körperlich. Jesus erhebt durch seine Führung Maria aus dem körperlich-weiblichen in einen geistig-männlichen Zustand. Für das Verständnis von „männlich“ und „weiblich“ ist dabei zu bedenken, dass es sich nicht um überzeitlich gegebene feste Größen handelt, sondern um Konstruktionen: Der Konstruktionscharakter der Geschlechterdifferenz zeigt sich u.a. daran, dass die Zuschreibungen über die Zeiten variieren, was selbst für den vermeintlich klaren Rückgriff auf „Natur“, „Biologie“ oder „Gene“ gilt – auch dieser ist zeitbedingt und von vorgängigen Vorstellungen darüber bestimmt, was männlich und weiblich sei (vgl. Butler 1991, 159–165). Im Vergleich der zeitbedingten Zuschreibungen lässt sich darüber hinaus zeigen, dass das in der Moderne verbreitete Modell von der „Komplementarität“ der Geschlechter für die Antike nicht in derselben Weise gilt: Dem neuzeitlichen „Zwei-Geschlechter-Modell“ geht ein „Ein-Geschlecht-Modell“ voraus, in dem Frauen sowohl biologisch wie auch sozial als unvollkommene Männer konzipiert sind (vgl. Laqueur 1992). Dementsprechend gilt: „„Männlich-Werden“ bezeichnet dann immer eine Entwicklung, die von einem niedrigeren zu einem höheren Stadium der moralischen und geistigen Vollkommenheit führt“ (Vogt 1985, 434).

Eine Verbindung der Figur Marias mit der Frage nach der Geschlechterdifferenz gibt es nicht nur im EvThom. Auch im *Dialog des Erlösers* (= Dial; NHC III,5, s.o.), wo Maria als besonders verständige Jüngerin gepriesen wird, taucht die Frage nach der (störenden) Weiblichkeit auf. Das Schlagwort lautet hier: „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“; dies wird im Kontext mit dem „Aufhören der → [Geburten](#)“ und der An- und Abwesenheit von Frauen verhandelt (vgl. Dial; NHC III, p. 144,17-23), und das Ganze in Anwesenheit und unter Beteiligung von Maria diskutiert. Dabei propagiert der Dial nicht den *Ausschluss* von Frauen, sondern die Zerstörung der „Werke der Weiblichkeit“ bildet die Vorbedingung für die *Anwesenheit* von Frauen: Die Geschlechterdifferenz spielt jetzt keine Rolle mehr. Ebenso wie im EvThom ist also auch im Dial letztlich die Aufhebung von „Weiblichkeit“ die Voraussetzung zur Partizipation Maria Magdalenas, und sie ist die paradigmatische Gestalt, um diese Frage zu diskutieren.

Ein vergleichbares Modell ist auch in der *ersten Apokalypse des Jakobus* (1ApcJac, NHC V,3; vgl. auch die Parallele im *Codex Tchacos*: CT, 2) zu finden. In diesem Dialog zwischen Jesus und Jakobus geht es wiederum um die Rolle der „Weiblichkeit“, und es werden die Namen von mehreren Jüngerinnen genannt, darunter auch der Marias. Wiederum ist die Weiblichkeit eine problematische Größe, sie wird jedoch in den „männlichen“ Bereich „aufgehoben“ (vgl. NHC V, p.41,13-19/CT, p.28,16-20), womit Maria und die anderen Jüngerinnen



anscheinend der problematisch-defizitären Sphäre ihrer Weiblichkeit entkommen sind.

In den genannten Texten werden Fragen der Geschlechterdifferenz kontrovers diskutiert. In jenen Texten, in denen Maria aus Magdala auftritt, ist sie oftmals die beispielhafte Gestalt, an der eine solche Diskussion geführt wird oder die sie hervorruft. Ihre Rolle als wichtigste Jüngerin und Vertraute Jesu in diesen Schriften steht nicht im Kontext einer Aufwertung von Weiblichkeit, vielmehr ist sie genau deshalb wichtig und paradigmatisch, weil sie die Sphäre des Weiblichen überwunden hat.

## 4. Ausblick

Das frühchristliche Bild der Maria aus Magdala wurde in der westeuropäischen Kunst-, Kultur-, und Literaturgeschichte etwa ab dem 4. Jh. n.Chr. von einem anderen ergänzt und schließlich überlagert: Die typische Darstellung von Maria Magdalena als reuiger und büßender Sünderin (oft mit langen offenen Haaren), etablierte sich, verbreitet vor allem durch Gregor den Großen (um 600 n.Chr.). Diese Darstellung beruht vor allem auf einer Identifikation dreier neutestamentlicher Frauengestalten, die zu einer Einheitsgestalt vereinigt wurden, es handelt sich um folgende: 1. Die tatsächliche Maria aus Magdala (s.o. unter 2.), der nach [Lk 8,1-3](#) sieben Dämonen ausgetrieben wurden, die also eine „schwierige“ Vergangenheit hatte. 2. Eine namenlose „Sünderin“, die in [Lk 7,36-50](#) Jesus die Füße wäscht, sie mit ihren Haaren trocknet und anschließend salbt. Die Lk Geschichte verwendet einen neutralen griechischen Begriff für die „Sünderin“ (*hamartolos*), die spätere Rezeption dieses Textes hat die „Sünderin“ jedoch primär sexualisiert gedeutet. Durch die Kombination der beiden aufeinander folgenden Texte in [Lk 7,36-50](#) und [Lk 8,1-3](#) bekam Maria Magdalena also eine sexuell „sündige“ Vergangenheit. Unterstützend für diese Identifikation hat dabei noch gewirkt: 3. Maria aus Bethanien, Schwester von → [Martha](#) und → [Lazarus](#) (vgl. die Salbungsgeschichte in [Joh 12,1-8](#)). Eine kombinierende Lektüre der Geschichten führt zu „Maria“ als Namen der anonymen salbenden Sünderin.

Solche Identifikationen von anonymen und namentlich genannten Gestalten hat es in der Überlieferung und Rezeption neutestamentlicher Geschichten häufig gegeben, die Folgen sind in diesem Fall allerdings bes. weitreichend: Die wohl wichtigste Jüngerin Jesu und eine zentrale Zeugin der Osterereignisse ist über viele Jahrhunderte primär als ehemalige Prostituierte und reuige Sünderin wahrgenommen worden; und das Bild der „Sünderin“ und sexuell anrühigen

Frau wirkt weiterhin in populärer Literatur, in Romanen, Gedichten und Filmen. Daneben werden neuerdings auch andere Aspekte der Überlieferung revitalisiert und neu kombiniert, so etwa aus dem südfranzösischen Legendenkreis, greifbar in der *legenda aurea* (vgl. Benz 1979), der Maria Magdalena als Missionarin, Heilige und (büßende) Einsiedlerin kennt und von der späteren Auffindung ihrer Gebeine in Südfrankreich berichtet. Einige neuere Romane (z.B. Dan Browns *Da Vinci Code / Sakrileg*), wollen die oben unter 3.1. dargestellten Textpassagen aus dem EvMar und EvPhil als Beleg dafür sehen, dass Maria aus Magdala und Jesus eine sexuelle Beziehung (inkl. Nachkommenschaft) gehabt hätten, verkennen dabei aber Kontext und Aussageabsicht dieser Schriften (weiteres zur Rezeption bei Wind 1996; Taschl-Erber 2010; Petersen 2011, 197–274; zur Kritik an den modernen Jesus-Maria-Mythen vgl. Kollmann 2009).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

# Empfohlene Zitierweise

Petersen, Silke, Art. Maria aus Magdala, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2011

## Literaturverzeichnis

### 1. Apokryph gewordene Schriften

- Brankaer, Johanna/Bethge, Hans-Gebhard (Hg./Übers.), 2007, Codex Tchacos. Texte und Analysen, TU 161, Berlin
- Emmel, Stephen (Hg./Übers.), 1984, Nag Hammadi Codex III,5. The Dialogue of the Saviour, NHS 26, Leiden
- Köster, Helmut (Einl.)/Layton, Bentley (Hg.)/Lambdin, Thomas O. (Übers.), 1989, The Gospel According to Thomas, Nag Hammadi Codex II,2, in: Layton, Bentley (Hg.), Nag Hammadi Codex II,2–7, Bd. 1, NHS 20, Leiden u. a., 38–128
- Lührmann, Dieter, 1988, Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums POx 3525 und PRyl 463, in: NT 30, 321–338
- Parrott, Douglas M. (Hg./Übers.), 1991, Nag Hammadi Codices III,3–4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081, Eugnostos and the Sophia of Jesus Christ, NHS 27, Leiden u.a.
- Plisch, Uwe-Karsten, 2006, Was nicht in der Bibel steht. Apokryphe Schriften des frühen Christentums, Brennpunkt Bibel 3, Stuttgart
- Schenke, Hans-Martin (Hg./Übers.), 1997, Das Philippus-Evangelium (Nag Hammadi-Codex II,3). Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt, TU 143, Berlin
- Schenke, Hans-Martin/Bethge, Hans-Gebhard/Kaiser, Ursula Ulrike (Hg.), 2001, Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1-V,1; Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, GCS NF 8, Berlin/New York
- Schenke, Hans-Martin/Bethge, Hans-Gebhard/Kaiser, Ursula Ulrike (Hg.), 2003, Nag Hammadi Deutsch. 2. Band: NHC V,2-XIII,1, BG 1 und 4. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, GCS NF12, Berlin/New York
- Schmidt, Carl/MacDermot, Violet (Hg./Übers.), 1978, Pistis Sophia, NHS 9, Leiden
- Schoedel, William R. (Hg./Übers.), 1979, The (First) Apocalypse of James, in: Parrott, Douglas M. (Hg.), Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4, NHS 11, Leiden, 65–103
- Wilson, Robert McL./MacRae, George W. (Hg./Übers.), 1979, The Gospel According to Mary, BG I,7,1–19,5, in: Parrott, Douglas M. (Hg.): Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4, NHS 11, Leiden, 453–471

### 2. Monographien und Aufsätze

- Benz, Richard, 1979, Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz, Heidelberg
- Bieberstein, Sabine, 1998, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen.

Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium (NTOA 36), Freiburg (Schweiz)

- Brock, Ann Graham, 2003, Mary Magdalene, The First Apostel: The Struggle for Authority (HThS 51), Cambridge
- De Boer, Esther, 2004, The Gospel of Mary. Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene (JSNT.S 260), London u.a.
- Butler, Judith, 1991, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt
- Du Toit, David S., 2006, Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen (WMANT 111), Neukirchen-Vluyn
- Hartenstein, Judith, 2000, Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge (TU 146), Berlin
- Hartenstein, Judith/Petersen, Silke, 1998a, Das Evangelium nach Maria. Maria Magdalena als Lieblingsjüngerin und Stellvertreterin Jesu, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh, 757–767
- Hartenstein, Judith/Petersen, Silke, 1998b, Das Evangelium nach Thomas. Frühchristliche Überlieferungen von Jüngerinnen Jesu oder: Maria Magdalena wird männlich, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh, 768–777
- Hoffmann, Paul/Heil, Christoph, 2002, Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt
- Holzmeister, Urban, 1922, Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung, in: ZKTh 46, 402–422, 556–584
- Jensen, Anne, 1990, Maria von Magdala – Traditionen der frühen Christenheit, in: Bader, Dietmar (Hg.), Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung, München/Zürich, 33–50
- King, Karen L., 2003, The Gospel of Mary of Magdala. Jesus and the First Woman Apostle, Santa Rosa (California)
- Kollmann, Bernd, 2009, Die Jesus-Mythen. Sensationen und Legenden, Freiburg i.B.
- Laqueur, Thomas, 1992, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt a. M./New York
- Maisch, Ingrid, 1996, Maria Magdalena zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte, Freiburg i. Br./Basel/Wien
- Marjanen, Antti, 1996, The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents (NHMS 40), Leiden u.a.
- Mohri, Erika, 2000, Maria Magdalena. Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts (, MThSt 63), Marburg
- Petersen, Silke, 1999, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften (NHMS 48), Leiden u.a.
- Petersen, Silke, 2011, Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte (Biblische Gestalten 23), Leipzig
- Ruschmann, Susanne, 2002, Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin (NTA.NF 40), Münster
- Schaberg, Jane, 2004, The Resurrection of Mary Magdalene. Legends, Apocrypha, and the Christian Testament, New York/London
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, 1988, Zu Ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München
- Standhartinger, Angela, 2004, Geschlechterperspektiven auf die Jesusbewegung, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 4, 308–318

- Taschl-Erber, Andrea, 2007, Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture (HBS 51), Freiburg u. a.
- Taschl-Erber, Andrea, 2010, „Eva wird Apostel!“ Rezeptionslinien des Osterapostolats Marias von Magdala in der lateinischen Patristik, in: Irmtraud Fischer/Christoph Heil (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums (exuz 21), Berlin u.a., 161–196
- Taschl-Erber, Andrea, 2011, Between Recognition and Testimony. Johannine Relecture of the First Easter Witness and Patristic Receptions, erscheint in: Reimund Bieringer / Barbara Baert / Karlijn Demasure (Hg.), Noli me tangere: New Interdisciplinary Perspectives, (BETHL), Leuven u.a.
- Thyen, Hartwig, 2005, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen
- Wind, Renate, 1996, Maria aus Nazareth, aus Bethanien, aus Magdala. Drei Frauengeschichten (KT 145), Gütersloh

## Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Michaela Bauks  
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft  
Balingen Straße 31 A  
70567 Stuttgart  
Deutschland

[www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)