

Eva M. Synek

»Die andere Maria«

#335

| Zum Bild der Maria von Magdala  
in den östlichen Kirchentraditionen

»Es gibt nur eine Frau in der Welt, doch sie hat unzählige Gesichter, eines entschwindet, und ein anderes steigt herauf. Maria Magdalena ist tot, Maria, die Schwester des Lazarus, lebt. ... sie erwartet dich, es ist die gleiche Magdalena, nur mit einem anderen Gesicht.«<sup>1</sup>

Es ist nicht ohne Ironie, daß Nikos Kazantzakis diese Worte in seinem bekannten Roman »Die letzte Versuchung« gerade dem Versucher in den Mund legt. Immerhin war es vermutlich kein geringerer denn Gregor der Große – oder, wie die Griechen sagen, »der Dialoge« – der aus verschiedenen biblischen Frauengestalten die eine Frau mit den »unzähligen Gesichtern« kreierte. So heißt es in der 25. Evangelienhomilie Gregors: »Maria Magdalene, quae fuerat in civitate peccatrix, amando veritatem, lavit lacrymis maculas criminis ... (Lk 7,47)«. <sup>2</sup> In einer anderen Predigt stellt Gregor fest: »Hanc vero, quam Lucas peccatricem mulierem, Joannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus, de qua Marcus<sup>3</sup> septem daemonia eiecta fuisse testatur.«<sup>4</sup>

In der Folge verehrte man »die Frau mit den unzähligen Gesichtern« durch die Jahrhunderte unter dem Namen »Maria von Magdala«. Wie in einem Kaleidoskop leuchteten in ihr die ambivalenten kirchlichen Frauenbilder auf. Gleichzeitig wurde im mittelalterlichen Frankreich ihr Kult bekanntlich zu einem ausgesprochen gewinnbringenden Unternehmen ausgebaut. In Frankreich war es aber auch, wo sich Anfang des 16. Jahrhunderts erste kritische Stimmen gegenüber der Vermischung Maria von Magdalas mit ihren biblischen Schwestern zu regen begannen. Als erster (1517/18) wagte der Pariser Gelehrte Jacques Lefèvre

1 Kazantzakis N., Die letzte Versuchung (Ullstein-Buch, Nr. 22199), Berlin 1989, 472.

2 Gregorius Magnus, Homiliarum in Evangelia Lib. II, Hom. XXV, in: PL 76, 1189; vgl. weiters ders., Homiliarum in Ezechielem Prophetam Lib. I, Hom. VIII, 854: »Venit Maria Magdalene post multas maculas culpae, ad pedes Redemptoris nostri cum lacrymis (Lk 22,61)...«; Epistula XXV, PL 77, 877f; In Librum primum regum, Lib. IV, PL 79, 243: Hier aber liegt der Akzent darauf, daß der Herr die (bekehrte) Sünderin in seinen Dienst nahm. (»Hanc etiam in opere suo posuit...«; die »magna peccatrix« wird zur »Evangelista«.)

3 Bezogen auf den sekundären Mk-schluß; vgl. auch Lk 8.

4 Gregorius Magnus, Homiliarum in Evangelia Lib. II, Hom. XXXIII, in: PL 76, 1239.

d'Étaples (auch bekannt als Jacobus Faber Stapulensis), angeregt durch seinen Schüler François de Rochefort<sup>5</sup>, Widerspruch gegen die seit Gregor allgemein akzeptierte Auffassung der Identität der in verschiedenen Evangelienperikopen bezeugten Frauengestalten, Josse Clichtoue (Jodok Chlichtovaeus) schloß sich der Auffassung seines ehemaligen Lehrers an. Gemeinsam handelten sie sich damit eine Zensur der Sorbonne ein: »...definimus, discernimus, atque determinamus, sententiam S. Gregorii ... unica tamen sit Maria Magdalena, quae Marthae soror extitit, peccatrix illa cuius conversionem scripsit Lucas in capite sui Evangelii 7, amplectendam esse et tenendam, ut Evangelio Christi conformem, et Ecclesiae Catholicae ritui consentaneam.«<sup>6</sup> So einfach waren damals noch textkritische Probleme zu lösen: Roma locuta, causa finita ... Nicht zuletzt dank der starken ikonographischen<sup>7</sup> wie literarischen<sup>8</sup> Rezeption von Gregors »magna peccatrix Magdalene« in der abendländischen Kunst bestimmt diese bis auf heute *das* Magdalenenbild schlechthin<sup>9</sup>.

Da aber im 20. Jahrhundert die kritischen Bibelwissenschaften – spät aber doch – auch in der katholischen Kirche Heimatrecht erhielten, zeichnet sich neuerdings eine gewisse Gegenbewegung ab: Die von den Exegeten erarbeitete Revision hat sich inzwischen in Bibelkommentaren durchgesetzt und wird durch feministisch-theologische Ansätze gern weitergeführt. Exegeten und Exegetinnen sind sich heute weitgehend einig, daß im traditionellen Magdalenenbild vier Frauen der Evangelienüberlieferung miteinander verschmolzen sind: die Auferstehungszeugin Maria von Magdala, eine namenlose »Sünderin«, die schon innerntl. in Lk 7,36-50 mit der anonymen Frau<sup>10</sup>, die durch die Salbung Jesu vor seiner Passion eine prophetische Zeichenhandlung setzte (vgl. Mk 14,3-8, par Mt 26,7-13), verwechselt wurde und Maria von Bethanien.

Doch hält sich natürlich die Breitenwirkung eines durchschnittlichen exegeti-

5 Zu den Anfängen der Kontroverse vgl. Haskins S., Die Jüngerin. Maria Magdalena und die Unterdrückung der Frau in der Kirche, Regensburg 1994 (= dt. Übers. zu: Mary Magdalen. Myth and Metaphor, London 1993), 281; zum weiteren Verlauf auch: Hufstader A., Lefèvre d'Étaples and the Magdalen, in: Studies in the Renaissance 16 (1969) 31-60. François de Rochefort, der im Auftrag der Mutter von Königin Louise von Savoyen eine Magdalenenbiographie verfassen sollte, hatte sich an seinen ehemaligen Lehrer um Hilfe gewandt.

6 Acta Sanctorum/Juli V, Paris 1868, 189.

7 Vgl. neben den allgemeinen Handbüchern zur christlichen Ikonographie z. B. Janssen M., Maria Magdalena in der abendländischen Kunst, Freiburg i. B. 1961 (Diss.), den von M. Mosco herausgegebenen Ausstellungskatalog »La Maddalena tra Sacro e Profano« (Mailand 1986) sowie Haskins.

8 Einen Überblick, der auch auf neuere Belletristik eingeht, bietet Haskins.

9 Neuerdings tragen auch die filmische Vermarktung von Evangelienstoffen und pseudowissenschaftliche Ergüsse wie das Buch »Der heilige Gral und seine Erben« von M. Baigent/R. Leigh/H. Lincoln (Bergisch Gladbach 1984) zur Perpetuierung des Magdalenenmythos bei. Vgl. auch dazu Haskins, insbes. das letzte Kapitel »Vielgeschmähte Magdalena«.

10 Nach Joh 12, 1-8 hieß die Frau Maria, der Kontext legt es nahe, sie mit der Lazarusschwester zu identifizieren.

schen Kommentars in Grenzen. Volkstümlich verankert ist also durchwegs noch die Vorstellung von einer bekehrten Sünderin namens Maria von Magdala, einer Prostituierten, die womöglich noch zu einem Bestandteil der »letzten Versuchung« Jesu<sup>11</sup> wird.

Wie der Titel dieses Beitrags bereits unterstellt, ist damit aber doch nicht das einzige in der kirchlichen Tradition verwurzelte Magdalenenbild beschrieben. Die Maria von Magdala der Ostkirchen ist eine andere als die in den Fußstapfen Gregors im Westen durch die Jahrhunderte verehrte, gemalte und in Gedichten besungene Heilige. In der Folge soll versucht werden aufzuzeigen, wie Maria von Magdala im ostkirchlichen Kontext als jene Frau im Blick blieb, von der die Evangelien erzählen, so daß hier erst gar keine grundsätzliche bibelwissenschaftliche Revision des Magdalenenbildes von Nöten scheint<sup>12</sup>: Die »östliche« Maria von Magdala ist eine Jüngerin Jesu, eine Auferstehungszeugin und auch Evangelistin, aber sie ist nicht die Schwester von Martha und Lazarus, und vor allem keine »Magdalena«<sup>13</sup>. Umgekehrt muß natürlich festgehalten werden, daß die westliche Magdalena ihrerseits ein Stück weit »Maria von Magdala« geblieben ist: eines der »unzähligen Gesichter« der westlichen Mischheiligen ist das der »apostola apostolorum« der Osterevangelien; manchmal auch das einer »evangelista«<sup>14</sup> über die Erstverkündigung hinaus. Es muß in diesem Zusammenhang nur an die mittelalterliche Tradition der Mission Frankreichs durch Maria, Martha und Lazarus erinnert werden<sup>15</sup>.

11 Nicht erst der gleichnamige Film von Martin Scorsese führte vor einigen Jahren zu hitzigen Diskussionen; bereits der zugrundeliegende Roman von Nikos Kazantzakis brachte diesem in den 50er Jahren sowohl einen Eintrag im damals noch existenten »Index« der katholischen Kirche als auch ein orthodoxes Anathem ein. Welche der zahlreichen orth. Denominationen in Amerika für letzteres verantwortlich war, konnte ich leider nicht ausmachen, doch verweist Eleni Kazantzakis in der posthumen Biographie ihres Mannes ausdrücklich darauf. Vgl. dazu und zu den Reaktionen des Autors: Nikos Kazantzakis einsame Freiheit. Biographie aus Briefen und Aufzeichnungen. Zusammengestellt von Eleni N. Kazantzakis (Ullstein Buch Bd. 22519), Frankfurt 1991, 504f. Neben jenen Apokryphen, die ein eigentümliches Naheverhältnis zwischen Jesus und der Frau aus Magdala (vgl. insbes. die Pistis Sophia und den sog. Dialog des Erlösers aber z. B. auch das Philippus-Evangelium: Schneemelcher W. [Hg.], Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 1, Tübingen 1990, 6. Aufl.) anklingen lassen, müssen vor allem barocke Bilder von der »Sünderin« einen inspirierenden Eindruck auf den Romancier gemacht haben. Immerhin blieb Maria von Bethanien bei ihm – abgesehen von der eingangs zitierten Versuchung – eine eigenständige Person. Wie man auch immer zu dem Roman stehen mag – eines ist jedenfalls festzuhalten: Der allgemeine Kirchengroll hat sich hier über eine späte Frucht der von Gregor gestifteten Verwirrung entladen.

12 Natürlich gab es aber auch im Osten Ansätze, die Geschichte der Frau aus Magdala fortzuschreiben; eine Reihe von Legenden begannen sich um die knappen biblischen Angaben zu ranken.

13 Vgl. Jensen A., Maria von Magdala – Traditionen der frühen Christenheit, in: Bader D. (Hg.), Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung, Freiburg 1990, 35.

14 Vgl. Gregorius Magnus, In Librum primum regum, Lib. IV, PL 79, 243.

15 Vgl. die Monographien von V. Saxer, Le Culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge (Auxerre – Paris 1959) bzw. Le Dossier vézelien de Marie Madeleine. Inven-

Gemäß griechischen Zeugnissen aus dem Mittelalter wandert Maria nun ebenfalls als Missionarin durch die Ökumene, doch entbehrt sie dabei der Unterstützung der Geschwister aus Bethanien, die sie nach vielen Rezensionen der abendländischen Fassung ihrer Vita begleiten<sup>16</sup>. Nach Nikephoros Kallistos Xanthopoulos war sie, die man im Westen als eine der beiden Schwestern ansah, eine Bekannte und Freundin dieser beiden Freundinnen Jesu<sup>17</sup>. Eine bisher nicht genau datierte anonyme Vita<sup>18</sup> hat die Frankreichtradition in jener Variante aufgenommen, wonach der Begleiter Marias von Magdala Maximos (einer der 72 Jünger) gewesen sei. Die Apostolin soll in einem Schiff ohne Segel nach Marseille gekommen sein, das sich in der Folge bekehrt: Petrus, vom Stadtpräfecten in Rom kontaktiert, empfiehlt diesem, sich von Maria von Magdala taufen zu lassen. Und so geschieht es auch: »Maria von Magdala aber taufte sie, den Archonten und sein Haus und alle (Bewohner) der Stadt, die großen und kleinen. Und sie baute Kirchen, verwaltete<sup>19</sup> und vermehrte ihre Unterweisungen und predigte (auch) an anderen Orten den Namen Christi.«<sup>20</sup>

Vielleicht müßte man also den Titel dieses Beitrags nochmals präzisieren: Es geht um die *partiell* andere Maria von Magdala, die – wenn das Element der Sünderin ganz fehlen sollte – eben doch eine *ganz andere* Gestalt ist als die westliche »Magdalena«.

### 1. Die byzantinische Überlieferung

In der Folge sei darauf verzichtet, die Texte griechischer Väter ante Gregorium näher darzustellen. Susan Haskins Andeutungen in »Mary Magdalen. Myth and Metaphor«, daß das von Gregor fixierte Bild der Mischheiligen sich auch schon zuvor bei einigen Vätern abgezeichnet habe, bleibt Belege schuldig. Dagegen vermochte Richard Atwood in seiner 1993 erschienenen Dissertation »Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition« für die in der Sekundärliteratur manchmal der Vermischungshypothese »verdächtigten« Autoren überzeugend aufzuweisen, daß diese erst durch die Interpreten in die alten Texte hineingetragen wurde<sup>21</sup>. Daß Gregor der Erfinder der Mischheiligen war,

tion et translation des reliques en 1265-1267 (Brüssel 1975) sowie den Überblick desselben, Maria Maddalena, in: BS VII, 1078-1104 (mit umfassendem Literaturverzeichnis).

16 Zu den verschiedenen westlichen Fassungen der Frankreichtradition vgl. neben den grundlegenden Studien von Saxer auch Haskins (hier insbes. Kap. IV, »Die Grandes Heures von Vézelay«).

17 Vgl. PG 147, 552.

18 Ediert in: *Analecta Bollandiana* 105 (1987) 5-23.

19 F. Halkin ergänzt in seiner Übersetzung »die Stadt« (»la ville«); ein anderes mögliches Objekt zu »verwalten« (οἰκονομῆσας) wäre »die Kirche«.

20 *Analecta Bollandiana* 105 (1987) 16.

21 Atwood R., *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, Bern 1993.

kann somit heute wohl als höchst wahrscheinlich gelten, wenngleich die Möglichkeit, daß er für seine Exegese aus nicht erhaltenen Quellen schöpfen konnte, natürlich nicht vollständig auszuschließen ist.

Die beiden bereits kurz erwähnten Zeugnisse mittelalterlicher Volksfrömmigkeit, die anonyme *Vita* sowie Nikephoros' große »Rede auf die heilige und apostelgleiche salbenträgende Maria von Magdala«, wurden vor nicht allzu langer Zeit von Anne Jensen bei einer Tagung der Katholischen Akademie Freiburg vorgestellt. Jensen behandelt in ihrem Beitrag auch knapp die liturgischen Texte byzantinischer Tradition<sup>22</sup>, so daß diesbezüglich also ebenfalls auf bereits vorliegende Literatur verwiesen werden kann. Ein älterer Aufsatz des bekannten Magdalenenforschers Victor Saxer »Les Saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale«<sup>23</sup> hat unter anderem die einschlägige byzantinische Synaxartradition zum Gegenstand. Ich werde mich daher zunächst auf drei Texte konzentrieren, die bisher weniger Beachtung gefunden haben. Sie stammen aus dem 6. Jahrhundert – die Autoren sind also in etwa Zeitgenossen Gregors: sein Namensvetter Gregor von Antiochien, Leontios von Konstantinopel und Romanos der Melode.

#### a. Die Apostolin

Leontios hat eine erst 1972 in den *Sources Chrétiennes* (SC) von Aubineau edierte Homilie auf das heilige Pascha hinterlassen, die an Mt 28,2 anknüpft. Der Text ist nicht zuletzt wegen seiner apologetischen Tendenz von Interesse. Leontios predigt in einem Milieu, in dem das Apostolat von Frauen nicht gerade selbstverständlich ist: »Gewisse Leute werden aber sicher sagen: ›und weshalb ist der von den Toten auferstandene Herr nicht zuerst von den Aposteln gesehen worden sondern von den Frauen...‹«<sup>24</sup>. Die Antwort des Predigers schöpft aus der zu seiner Zeit bereits zum theologischen Topos gewordenen Antithese Eva-Maria Magdalena. »Weil einmal durch eine Frau die Trauer eingepflanzt wurde, verbreitete der Herr auch die Freude durch eine Frau, damit das Wort erfüllt wird, das sagt: ›Wo die Sünde mächtig wurde, ist die Gnade übergroß geworden.««<sup>25</sup> Immer wieder sind, wie Atwood an älteren Texten aufgezeigt hat, Interpretationen an der Rede von der Sünde irre geworden und haben vergleichbare anti-

22 Vgl. Jensen A., *Maria von Magdala – Traditionen der frühen Christenheit*, in: D. Bader (Hg.), *Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, Freiburg 1990, 33–50; zum gottesdienstlichen Erbe auch: Synek E. M., *Jauchzet in Eintracht. Zur Ostersendung der Frauen im Licht der byzantinischen Ostertradition*, in: *Der Christliche Osten* 47 (1992) 77–82.

23 Saxer V., *Les Saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale*, in: *Revue des sciences religieuses* 32 (1958) 1–37.

24 SC 187, 372.

25 Ebd. (Schriftzitat Röm 5,20b).

thetische Formulierungen als Brücke zu ihrem westlichen Vorverständnis von Maria Magdalena, der Sünderin, mißverstanden. Von Sünde ist zwar die Rede, aber eben nicht in Hinblick auf Maria von Magdala. Die heute – mindestens bei uns im Westen – weit gängigere Gegenüberstellung von Eva-Maria (der Mutter des Herrn), die Leontios übrigens ebenfalls aufgreift, hat wohl noch nie dazu geführt, die Theotokos zur Sünderin zu erklären ... Wir haben hier ein Schulbeispiel für die Auswirkungen von Vorurteilen in der Textinterpretation.

Doch zurück zu Leontios: Er hat noch ein zweites Argument im Talon, um das Apostolat der Frauen zu rechtfertigen. Nicht ohne Ironie stellt er fest, daß alle (männlichen) Apostel sich durch die Flucht das Heil (τὴν σωτηρίαν) geschaffen haben, die Frauen hingegen haben den Heilbringer (τὸν σωτῆρα) erwartet<sup>26</sup>.

Ähnlich schlecht kommen die männlichen Jünger, insbesondere aber Petrus, in Gregor von Antiochiens Homilie »auf die Myrophoren und das Grab des göttlichen Leibes (θεόσωμον) unseres Herrn Jesus Christus und Joseph von Arimathäa und die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus am dritten Tag«<sup>27</sup> weg. Auch diese Predigt kommentiert die Auferstehungspärikope von Mt 28. Erstmals streicht sie im Anschluß an Mt 28,1 den Gegensatz zwischen dem ironisierend als »ersten Strategen des Herrn« bezeichneten Petrus und den »schwachen und furchtsamen Frauen« heraus: während ersterer floh und negierte, daß der Herr lebt, glaubten zwar auch »die Frauen nicht richtig (ἀκριβῶς) dem Wort von der Auferstehung«, doch gehen sie immerhin, »um ihrem eigenen Lehrer die Ehre zu erweisen«<sup>28</sup> zum Grab.

Gregor von Antiochien hat den größten Teil seiner Homilie in rhythmische (den biblischen Akteuren in den Mund gelegte) Monologe gefaßt<sup>29</sup>. Nach dem hier nicht näher zu behandelnden Monolog des Joseph von Arimathäa, der an das Szenarium von Grablegung und Bewachung des Grabes anknüpft, kommen die trauernden Frauen zu Wort. Gregor läßt sie die ungerechte Ermordung des Herrn beklagen, um dann eine Rede des Auferstandenen an den Botenengel zu stilisieren, der ausgesandt wird, um die Trauernden zu trösten und in das Mysterium der Auferstehung einzuführen: »Geh zu diesen mannhaften (ἀνδρείας) und gläubigen Frauen, zu diesen Trauernden, die mich unter den Toten meinen, und lehre sie, wie ich den Tod besiegt habe, und lebe, wie du siehst...«<sup>30</sup>. In der Engelsrede an die Frauen wird das »fürchtet euch nicht« aus Mt 28,4 aufgenommen, von dort führt der Text weiter zu Mt 28,5f. Die Frauen werden zur Freude

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. PG 88, 1847-1866.

28 Vgl. a. a. O., 1853 ff.

29 Der Predigttext ähnelt damit nicht zuletzt der Kontakiendichtung, die ebenfalls gern zu diesem Stilmittel greift.

30 PG 88, 1856.

aufgerufen, es wird ihnen – wohl in Anlehnung an die Märtyrertheologie – zugesagt: »Ihr habt euch Kronen für würdig erwiesen.«<sup>31</sup> Letztendlich mündet die Auferstehungspredigt des Engels an die zunächst von Unverständnis geplagten Myrophoren in den Verkündigungsauftrag aus der Angelophanie von Mt 28,7f, von wo sich Gregor zur Christophanie Mt 28,9 weitertastet. Die Herrenrede beginnt mit dem biblischen »χαίρετε«, um dann den Grund der Freude auszuführen: »Die verurteilte Eva ist gerechtfertigt, der exilierte Adam zurückgerufen, das Urteil aufgehoben ... der Tod bekennt die Niederlage, die Unsterblichkeit ist den Menschen verbrieft (ὕπογέγραπται) ... deswegen freut euch, bildet einen Chor, jubelt, feiert ein Fest (πανηγυρίζετε), macht euch auf, verkündet (ἀπαγγείλατε) meinen Jüngern: Seht, wie ich einer bin, der Amnestie gewährt, und ein Menschenfreund. Ich nenne die Brüder, die mich zur Zeit des Kreuzes verlassen haben ...«<sup>32</sup>. Schließlich wird der bereits in Mt 28,9 als Herrenwort gefaßte zweite Verkündigungsauftrag aufgenommen: Hier klingt ein letztes Mal die Antithese Jünger-Jüngerinnen (resp. Petrus-Maria Magdalena und die »andere« Maria) an: »Verkündet meinen Jüngern, welche Mysterien ihr gesehen habt. Werdet die ersten Lehrer der Lehrer (πρῶται ... τῶν διδασκάλων διδάσκαλοι). Petrus, der mich verleugnet hat, soll lernen, daß ich auch Frauen zu Aposteln wählen (χειροτονεῖν) kann.«<sup>33</sup>

Etwas bekannter als die beiden bisher dargestellten Osterhomilien dürfte Romanos' erstes Kontakion auf die Auferstehung<sup>34</sup> sein. Auch hier handelt es sich um eine Art von Predigt, freilich nicht in diskursiver Sprache wie bei Leontios, und auch nicht in rhythmischer Prosa wie bei Gregor von Antiochien, sondern in Form eines in Strophen gegliederten hymnischen Kommentars<sup>35</sup>. Dem entspricht, daß kein systematisch durchdrungener Entwurf vorgelegt wird. Die Gedanken, die die einzelnen Troparien zur Sprache bringen, folgen zum Teil recht unvermittelt aufeinander. Da es problematisch ist, ein Gedicht in Prosa, hymnische Meditation in Dogmatik zu übersetzen, soll auch hier möglichst viel wörtlich zitiert werden.

Der erste Teil des Kontakions meditiert mit zahlreichen Bezügen zu Joh 20 vor allem Maria von Magdalas Rolle bei den Osterereignissen. Nichts weist darauf hin, daß Romanos diese mit der anonymen Sünderin verwechselt, der er üb-

31 A. a. O., 1857.

32 A. a. O., 1861 ff.

33 A. a. O., 1864. Ich habe hier »χειροτονεῖν« vorsichtig mit »wählen« übersetzt, doch könnte der Begriff, der in byzantinischer Zeit den terminus technicus für die Ordination des höheren Klerus darstellt, auch mit »weihen«, »ordinieren« wiedergegeben werden.

34 SC 128, 380-421.

35 Vgl. Grosdidier de Matons J., Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance, Paris 1977; zur Herkunft der Kontakienichtung auch: Petersen W. L., The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion, in: Vigiliae Christianae 39 (1985) 171-187.

rigens ein eigenes Kontaktion gewidmet hat<sup>36</sup>. Lediglich von Maria von Magdalas Rolle als Osterzeugin ist die Rede: Von den anderen Frauen beauftragt, wird sie als Kundschafterin zum Grab geschickt: »Weggehen soll Maria und besuchen das Grab, und nach dem, was sie sagen wird, wollen wir uns richten.«<sup>37</sup> Irgendwie scheinen die Frauen auch schon vor der Engelsbotschaft mit der Auferstehung des Herrn zu rechnen. Maria berichtet den Jüngern (μαθηταί) vom leeren Grab, bittet um deren Deutung. »Jünger, lernt (μάθετε), was ich gesehen habe und verbergt es mir nicht, wenn ihr es versteht: Der Stein bedeckt nicht mehr das Grab. Sie haben doch nicht meinen Herrn weggetragen? Denn Wachen werden nicht gesehen, vielmehr sind sie geflohen. Ist er auferweckt, (er), der den Gefallenen die Auferstehung anbietet?« Petrus und Johannes besichtigen hierauf ebenfalls das Grab, sie glauben, zugleich sind sie aber auch verzagt, weil sich der Herr ihnen nicht zu erkennen gibt. Nun ist es Maria, die erklärt, »daß die Frauen, weil sie die ersten Gefallenen« waren, auch »die ersten sein sollen, um den Auferstandenen zu sehen«<sup>38</sup>. Das Theologumenon nimmt sich ein wenig eigentümlich im Mund Maria von Magdalas aus, noch war ja von der Ersterscheinung des Herrn vor den Frauen gar nicht die Rede, und in der nächsten Strophe erscheint Maria in Anlehnung an Joh 20 auch wieder unversehens als Zweifelnde. Aber wir haben es hier eben mit Dichtung, nicht mit Systematik zu tun! Die in der Folge ausgemalte Begegnung mit dem auferstandenen Herrn gipfelt im Auftrag an Maria von Magdala, als Verkünderin der Frohbotschaft zu den »Söhnen des Reiches« zu gehen: »Eile, Maria, und versammle meine Jünger. Ich benütze dich als lauttönende Trompete. Bringe Frieden in die furchtsamen Ohren meiner sich verbergenden Freunde, erwecke alle auf wie vom Schlaf, damit sie mich treffen...«<sup>39</sup>. Maria von Magdala kommt ihrem Auftrag zunächst bei jenen Frauen nach, die – so jedenfalls Romanos – sie zunächst einmal von sich aus zum Grab gesandt hatten. Die Frauen glauben, gehen ihrerseits zum Grab; sie wollen an Marias Zeugenschaft teilhaben und erklären sich ohne Umschweife zur Verkündigung der Osterbotschaft bereit.

In diesem zweiten Teil des Kontaktions bringt Romanos dann stärker die synoptische Überlieferung ein: Die Frauen sagen ihren Brüdern die frohe Botschaft zu, fordern zum gemeinsamen Bekenntnis und der Feier des Ostergeheimnisses auf: »Was verliert ihr den Mut? Was verhüllt ihr die Gesichter? Erhebet die Herzen! Christus ist auferstanden. Stellt euch zum Reigentanz und sagt mit uns: Der Herr ist auferweckt.«<sup>40</sup>

Man könnte mutmaßen, daß Romanos' Hymnus weitgehend aus den Oster-

36 Vgl. SC 114, 13-43.

37 SC 128, 384.

38 SC 128, 390.

39 SC 128, 400.

40 SC 128, 416.

gottesdiensten byzantinischer Tradition verschwunden ist, weil er die Myrophoren doch recht kühn zeichnet: Den Frauen sind liturgisch geformte Worte in den Mund gelegt (»ἄνω τὰς καρδίας« ist bekanntlich von alters her die Einleitungsformel zum eucharistischen Hochgebet); der ihnen zugeeignete Titel »Gottesträgerinnen« (θεοφόροι) stellt sie auf eine Stufe mit jenen Kirchenvätern, die den Griechen als die ganz Großen galten. Die Rolle Maria von Magdala im Kreis der Jüngerinnen wird gewissermaßen primatial gezeichnet, und schließlich wird sie auch noch in einem kühnen Bild mit Mose auf eine Ebene gestellt: Wie dieser Gott schauen durfte – verhüllt durch eine Wolke, so durfte auch sie ihn sehen – verhüllt durch einen Körper<sup>41</sup>. Es sei daran erinnert, daß das Neue Testament die Mosetypologie für Jesus Christus selbst aufgreift.

Doch der Verdacht, daß Romanos' Hymnus der Zensur zum Opfer gefallen sein könnte, ist unbegründet: Er teilt nur ein der Kontakiendichtung insgesamt zuteil gewordenes Schicksal. Andere Texte aus der byzantinischen Tradition wie die beiden mittelalterlichen Zeugnisse, auf die eingangs kurz hingewiesen wurde, vermitteln ein in mancherlei Hinsicht vielleicht sogar noch herausfordernderes Bild Marias als Romanos. Aber natürlich wagte nicht jeder Theologe solche Texte. Theophanes Kerameus<sup>42</sup> hat sich im 12. Jahrhundert mit Kollegen auseinandergesetzt, die nicht nur ihren Zeitgenossinnen, sondern, man muß eigentlich sagen, konsequenter Weise, auch bereits den neutestamentlichen Frauen unter Hinweis auf das paulinische Lehrverbot Apostolat und Predigt absprechen wollten. Seine Predigten verteidigen energisch, daß die Myrophoren »den Aposteln Apostel« (τοῖς ἀποστόλοις ἀπόστολοι) und den »Predigern Prediger« (τοῖς κήρυξι κήρυκες) waren, Maria von Magdala ist ihm »Evangelistin« (εὐαγγελίστρια) und »Christusträgerin« (ἡ χριστοφόρος). Neben dem bekannten »felix culpa«-Motiv bringt er neue Argumente zugunsten der Frauen ins Spiel. Einerseits argumentiert er historisch, andererseits aus der hagiographischen Tradition: Das Gebot des Paulus kann für die Myrophoren nicht geltend gemacht werden, hat es doch zur Zeit der Primärverkündigung noch gar nicht existiert. Und was Paulus angeht, so stellt er die Theklatradition neben die Lehrverbotstradition: Nach der Theklaüberlieferung hat Paulus diese seine Schülerin selbst als Lehrerin und Predigerin entsandt; es hat sich für sie in der byzantinischen Tradition – wie auch für Maria von Magdala – der Ehrentitel einer Apostelgleichen durchgesetzt.

Es ist also gar nicht erstaunlich, wenn frauen-bewegte Theologinnen und Theologen Maria Magdalena heute neu entdecken und als Kronzeugin dafür benutzen, daß Frauen in der Kirche mehr »dürfen« als jahrhundertlang gemein-

41 SC 128, 402; siehe insgesamt zur Mosetypologie bei Romanos auch die Dissertation von R.J. Reichmuth, *Typology in the Genuine Kontakia of Romanos the Melodist*, Minnesota 1975, 91 ff (insbes. 95 f).

42 Vgl. die Homilien XXX, XXXI und XXXIV, in: PG 132, 629-642; 641-648; 671-682.

hin angenommen wurde. Theophanes zeigt, daß die Berufung auf eine heilige Frau als Legitimation für das kirchliche Engagement einer anderen Frau nicht erst im 20. Jahrhundert erfunden wurde. Im spezifischen Fall sollte Thekla die Überlieferung von Maria von Magdala als Predigerin und Apostolin stützen; doch konnte natürlich auch das Beispiel letzterer für andere Frauen fruchtbar gemacht werden, so etwa in der georgischen Ninotradition<sup>43</sup>.

#### b. Eine Sünderin?

Eher ruft es Verwunderung hervor, wie unbekümmert Maria von Magdala noch in dem 1987 publizierten Bändchen »Harlots of the Desert. A Study of Repentance in Early Monastic Sources« behandelt wird. Das Erstaunen ist um so größer, als die Autorin sich nicht nur in der ntl. Exegese auskennt, sondern als Übersetzerin der Apophthegmata-Sammlung doch wohl auch in der patristischen Literatur gut beheimatet und obendrein in Sachen »Matristik« interessiert ist<sup>44</sup>. Dennoch wird in der Studie ungeniert allein die westliche Entwicklung der Magdalenentradition zu Grunde gelegt<sup>45</sup>. Erst recht unterlagen natürlich Wissenschaftler des vorigen Jahrhunderts dem Magdalenenmythos. So behauptete Corluy in seinem umfangreichen Johanneskommentar voll Überzeugung, die Identität Maria von Magdalas mit Maria von Bethanien und der Sünderin sei seit Gregor in der ganzen Kirche anerkannt – »non latina modo, sed et graeca et syriaca«<sup>46</sup>.

Wenn man nun jedenfalls für die griechische Tradition Gregors Vermischungshypothese ganz sicher nicht im Sinne Corluy's als allgemein anerkannt (accepta) bezeichnen kann, so bleibt doch die Frage, ob Maria von Magdala aus griechischer Sicht deswegen *überhaupt nichts* in Ward's Studie über frühchristliche Büsserinnen zu suchen hat. Könnte sie nicht auch ohne Verwechslung mit der »Sünderin« des Evangeliums eine »bekehrte Büsserin« gewesen sein?

Einen möglichen, wenngleich nicht notwendigen Anknüpfungspunkt bietet immerhin Lk 8 (bzw. der sekundäre Mk-schluß): Bekanntlich sollen nach diesen

43 Vgl. die von G. Pätšch übersetzte »Bekehrung Georgiens« (vgl. Bedi Kartlisa. *Révue de Kartvélogie* 23 [1975] 306; 310) bzw. auch eine von Tarchnišvili vorgestellte Predigt des Katholikos Gulaberidze (Tarchnišvili M., *Die heilige Nino. Bekehrer von Georgien*, in: *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni* [1953] 580).

44 Vgl. Ward B., *Apophthegmata Matrum*, in: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 129, 1985 (*Studia Patristica XVI*), 64.

45 »It is a curious fact that, although it was always clear in the scriptures that several persons had been combined to make up ›Mary Magdalene‹, it was quite impossible to think of her as anything others than what myth had made her.« (Ward, *Harlots*, 12) Es scheint so, als spräche sich die Wissenschaftlerin hier gewissermaßen selbst das Urteil: Sie hat den Magdalenenmythos als Mythos durchschaut – und fällt doch selbst darauf herein!

46 Corluy J., *Commentarius in Joannem* 3, Gundavi 1889, 314.

Texten sieben Dämonen aus Maria von Magdala ausgefahren sein<sup>47</sup>. Heute sind wir gewohnt, Dämonen als Chiffren für Krankheiten bzw. psychiatrische Phänomene zu verstehen. Für den antiken und mittelalterlichen Menschen lag aber auch die Relation Dämon/Sünde nahe. Hier sei nun geprüft, was die griechischen Väter in diesem Kontext zu sagen haben.

Zunächst muß einmal auf eine in Photios' Myrobiblion überlieferte Homilie des Modestos von Jerusalem (7. Jh.) hingewiesen werden<sup>48</sup>. Der kurze Text auf die Myrophoren handelt eigentlich nur von Maria von Magdala, der eine besonders hervorragende Stellung innerhalb der nachösterlichen Jünergemeinde zugeschrieben wird. Modestos sieht in ihrer Stellung unter den Frauen gewissermaßen ein Pendant zu Petrus. Überspitzt könnte man formulieren: aus der Darstellung des Modestos müßte man auf ein primatiales Frauenamt in Analogie zum Petrusamt schließen. So unglaublich die Sache vom Horizont der Wirkungsgeschichte her klingen mag, daß Modestos, was die ntl. Überlieferung betrifft, gar nicht so falsch liegt, zeigen neuere exegetische Untersuchungen<sup>49</sup>.

Was nun die Frage nach der »Sünderin« angeht, so stellt Modestos fest: Jesus habe aus Maria von Magdala die sieben Dämonen ausgetrieben, damit durch sie die Menschheit vom Bösen befreit werde. Der Gedanke an eine persönliche Sünde Marias wird nicht einmal angedeutet. Wir haben es hier also kaum mit einer Variante des Sünderinnenmotivs zu tun, eher mit einer Variante des »felix culpa«-Motivs, wobei die Relation zum Sündenfall diesmal nicht vom Verkündigungsauftrag her bestimmt wird, sondern an der Dämonenaustreibung anknüpft. Eine explizite Antithese Eva-Maria Magdalena findet man – anders als etwa bei Leontios aber z. B. auch schon bei Gregor von Nyssa<sup>50</sup> – nicht. Maria von Magdala ist für Modestos nicht nur keine »Sünderin« (und schon gar keine bekehrte Prostituierte!), sondern, wie es sich für die »typische« Heilige gehört, Jungfrau und Märtyrerin.

Wieder anders gehen die bereits erwähnten mittelalterlichen Texte mit der Dämonenüberlieferung um. Den Autoren mußte die Relation Dämon – Sünde wohl bewußt gewesen sein, diese galt es nun in Beziehung zu setzen mit dem Bild der großen Heiligen. Als Lösung bot sich die in hagiographischen Texten übliche Deutung der Dämonen als Versuchung an, die selbst den Heiligen nicht

47 Zum biblischen Dämonenverständnis vgl. die Bibliographie in TRE 8 (1981) 286.

48 PG 104, 243f (= PG 86, 3273-3276).

49 Vgl. etwa Hengel M., Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen, in: Abraham unser Vater (FS für O. Michel), Tübingen 1963, 243-256; Schottroff L., Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu, in: Evangelische Theologie 42 (1982) 3-25; Schüngel-Straumann H., Maria von Magdala – Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, in: Bader, Maria Magdalena, 9-32. Die »Primatsfrage« wird ausführlich behandelt in Synek E. M., Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens (Das östliche Christentum, N. F. 43), Würzburg 1994, 49 ff.

50 Vgl. Gregorios von Nyssa, Oratio II, in: PG 46, 631f.

erspart bleibt: daß sich Dämonen bemerkbar machen, ist ja an sich noch nicht Sünde im eigentlichen Sinn, solange der bzw. die Heilige tapfer Widerstand leistet und der Versuchung nicht nachgibt. Es gilt, die Bedrohung je neu mit Gottes Hilfe zu überwinden.

Mit diesem Vorverständnis kann auch Nikephoros, der Maria von Magdala als Tochter heiligmäßiger Eltern als heilig gleichsam vom Mutterschoß an zeichnet, die Dämonen-tradition in sein ganz und gar positives Magdalenenbild einbauen: Gott habe es zugelassen, daß Maria vor ihrer Begegnung mit Jesus einige Zeit von Dämonen bedrängt wurde.<sup>51</sup> Interessant scheint die Deutung, warum es der »Vater des Neides« gerade auf der heiligen Frau Jungfräulichkeit abgesehen gehabt habe: Nikephoros hält den Satan für bibelfest; weil dieser von der Weissagung in Jes 7 – »die Jungfrau wird empfangen« – wußte, sei er von Furcht gepackt worden.

Einige Autoren versuchen schließlich, eine möglichst genaue Deutung der Überlieferung von den *sieben* Dämonen in der Tradition der Tugend- und Lasterkataloge. So stellt Theophanes die sieben Dämonen den in Anlehnung an Jes 11,2 formulierten Geistesgaben entgegen. Gemäß der LXX werden aufgezählt: Geist der Weisheit, der Erkenntnis, der Willenskraft, der Stärke, des Wissens, der Frömmigkeit, der Gottesfurcht. »Diesen«, so heißt es wörtlich, »sind entgegengesetzt die Energien der Dämonen, die (auch selbst) Dämonen genannt werden: Akedia, Geiz, Ungehorsam, Neid, Lüge, Habgier und jede der Leiden-schaften, die mit ihrem Schöpfer synonym ist.«<sup>52</sup>

Ähnlich verfährt auch die eingangs zitierte anonyme mittelalterliche Vita. Der hier gebotene Lasterkatalog weicht zwar im Detail von der Liste des Theophanes ab, die Grundlinie der Exegese bleibt aber dieselbe: »Geist mangelnder Gottesfurcht (wörtl.: ἀφοβίας), Geist der Unvernunft, Geist der Unkenntnis, Geist der Lüge, Geist der Eitelkeit, Geist des Hochmuts, Geist der Schönheit (κάλλους)«<sup>53</sup> werden als die Quälgeister der Heiligen aufgezählt. Warum aber hieß es gerade, Christus habe Maria von Magdala von sieben Dämonen »befreit und geheilt«? Der Hagiograph sieht sich eigens veranlaßt, dem Leser zu erklären: »Sieben« stehe für »eine große Zahl«, die Dämonen aber meinen die »Gegensätze (ἐναντία) der sieben Tugenden«.

Festgehalten sei, daß keiner der bisher besprochenen Texte eine Brücke zur »magna peccatrix«-Tradition des Westens zu schlagen geeignet scheint. Bei Modestos und Theophanes fehlt jegliche sexuelle Konnotation, aus der anonymen Vita ließe sich eine solche nur durch eine gewaltsame Interpretation des etwas dunklen »πνεῦμα κάλλους« erschließen. Nikephoros betont zwar die Bedro-

51 PG 147, 549f.

52 Hom. XXX, PG 132, 632.

53 Analecta Bollandiana 105 (1987) 7; vielleicht darf man »πνεῦμα κάλλους« frei als Gefallsucht oder Eitelkeit übersetzen.

hung ihrer Keuschheit, vollzieht aber dennoch keine Annäherung an die westliche Exegese, und das, obwohl er sehr bemüht ist, »seine« Heilige möglichst häufig im Evangeliengeschehen zu verorten, was z. B. dazu führt, daß er sie mit jener anonymen Frau identifiziert, der in Lk 11,27 ein Makarismus über die Mutter des Herrn in den Mund gelegt wird.

Dennoch tauchte erst jüngst wieder die Frage auf, ob die These, daß die Sünderintradition ein rein westliches Phänomen darstelle, wirklich haltbar sei. Zweifel wurden von Elisabeth Gössmann selbst geäußert, die die Publikation der bereits erwähnten Akten jener Tagung der Freiburger Katholischen Akademie mitverantwortet hat, wo diese These klar vertreten worden war. Anlaß für ihre Irritation war ein im 9. Jh. gedichtetes Troparion der Hymnographin Kassiane, das Gössmann vermuten ließ, es sei vielleicht doch zur Rezeption der westlichen Magdalenenkonstruktion auch im byzantinischen Raum gekommen<sup>54</sup>.

Was das strittige Troparion<sup>55</sup> angeht – es wird noch heute im Gottesdienst verwendet<sup>56</sup> – so ist »das Ding an sich« freilich kein Grund, westlichen Einfluß anzunehmen, ganz im Gegenteil. Kassiane besingt die namenlose Sünderin, nichts weist darauf hin, daß sie dabei an die Auferstehungszeugin dachte. Der Text auf die »ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις περιπεσοῦσα γυνή« steht also fest in gut griechischer Tradition. Z. B. hat auch Romanos, wie bereits kurz erwähnt, die Frau, die die Vergebung des Herrn fand, in einem seiner Kontakia als Vorbild der Gläubigen stilisiert; die von Grosdidier de Matons verantwortete Edition nennt noch drei weitere Kompositionen desselben Genres<sup>57</sup>, andere Literargenera wie die Kanondichtung nicht mitberücksichtigt. Allen Texten ist die Anonymität der besungenen Sünderin gemeinsam. Ob nun da und dort späterer westlicher Einfluß zu neuen Lesarten der alten Texte geführt haben mag, ist freilich eine andere Frage. Die angewandte Myrophorentitulatur – bezogen auf die Salbungsszene des Evangeliums – erweist sich als eine Brücke zu Assoziationen an die Myrophore Maria von Magdala, die liturgische Verwendung der Sünderintexte in der Karwoche bringt eine für die Rezeption durch die Gottesdienstbesucher vielleicht ebenso beachtliche Nähe zur Osterzeugin. Gössmanns Irritation

54 Vor etwa zwei Jahren erhielt ich auf Umwegen einen Brief von Elisabeth Gössmann, in dem sie – anknüpfend an Kassiane's Troparion – ihren »Schreck« artikulierte, »daß im byzantinischen Bereich anscheinend doch die Maria Magd. zur Sünderin gemacht wurde«. »Haben wir da ... etwas falsch gemacht oder ist das »böser Einfluß« des Westens in späterer Zeit?« (Anfrage von Prof. Dr. Elisabeth Gössmann an Dr. Anne Jensen).

55 Vgl. dazu Catafygiotu-Topping E., Kassiane the Nun and the Sinful Woman, in: Greek orthodox theological review 26 (1981) 201-209; wieder abgedruckt in: dies., Holy Mothers of Orthodoxy. Women and the Church, Minneapolis 1987, 30-41.

56 Im Abendgottesdienst des Mittwochs der »Großen Woche« (in westlicher Terminologie: der Karwoche).

57 Vgl. SC 114, 13-17.

wurde ausgelöst durch eine ihr zugetragene 20. Jahrhundert-Auslegung. Die Texte, auf die sich ihre ins Wanken geratene These stützte, stammen aus der Spätantike bzw. dem Mittelalter. Zwischen Literalsinn und heutigem volkstümlichen Verständnis liegt oft ein weiter Weg. Sollte sich heute, da im Westen die biblisch-ostkirchliche Maria von Magdala neu entdeckt wird, in Griechenland wirklich die gregorianisch-westliche Magdalena der byzantinischen Tradition bemächtigen? Es wäre ein Kabinettstück der Geschichte, würde im 20. Jahrhundert im Osten die »westliche« Tradition zum Interpretament der biblischen Texte bzw. der byzantinischen Auslegungsgeschichte, während der Westen »seine« Tradition (post Gregorium) der alten östlichen Lesart annähert. Der Kazantzakis-Roman weist in diese Richtung, wenngleich man ihn nicht überbewerten sollte. Er wurde zwar von einem Griechen geschrieben, doch dieser war sich bewußt, (zumindest auch) aus der abendländischen Tradition zu schöpfen: »Ich wollte den heiligen Mythos erneuern und ergänzen, auf den sich die christliche Kultur des Abendlandes stützt«, schrieb Kazantzakis 1951 zu seinem Jesus-Buch.<sup>58</sup>

Ein 1989 in Athen erschienenes Bändchen, das die »Ἁγία Μαγδαληνή« den griechischen Gläubigen zu erschließen versucht, liefert dagegen überhaupt keine Anhaltspunkte für eine Rezeption westlicher Vorstellungen. So lautet die hier vorgelegte Deutung der Dämonenaustreibung: »Er (Jesus) heilte sie (Maria von Magdala) vom Geist mangelnder Gottesfurcht (πνεῦμα ἀφοβίας θεοῦ), vom Geist der Unvernunft, vom Geist der Unwissenheit, vom Geist der Unwahrhaftigkeit, vom Geist der Eitelkeit, vom Geist des Stolzes, vom Geist der Schönheit, die den Tugenden entgegengesetzt sind.«<sup>59</sup> In den im Anhang beigegebenen gottesdienstlichen Eigentexten zum Magdalenenfest wird die »offizielle« Magdalentheologie der griechischen Kirche dokumentiert, als Kronzeugen unter den griechischen Vätern, die über Maria von Magdala geschrieben haben, nennt die Autorin Modestos und Nikephoros. So bietet auch ein Beispiel heutiger griechischer »Schriftenstand-Theologie« ein durchwegs in der alten byzantinischen Tradition stehendes Magdalenenbild. Literarische Seitenhiebe deuten freilich an, daß bei der Leserschaft westliche Einflüsse vermutet werden. Es ist wohl kein reines Schattengefecht, wenn das Büchlein vehement die Vorstellung zurückweist, Marias große Liebe zum Erlöser könnte auch etwas mit Erotik zu tun gehabt haben.

58 Vgl. Einsame Freiheit, 484.

59 Kleidara E., Ἡ Ἁγία Μαγδαληνή, Athen 1989, 11.

## 2. Altorientalische Traditionsstücke

Bisher wurden ausschließlich Beispiele aus der griechischen Tradition gebracht. Nun ist bei allen vorhandenen Wechselwirkungsprozessen »griechisch« natürlich nicht mit »östlich« einfach gleichzusetzen. Ich möchte daher zumindest bruchstückhaft auch auf die altorientalischen Traditionen hinweisen. Als mir zugängliche Zeugen deren Magdalenenbildes werde ich exemplarisch Synaxartexte der koptischen und der armenischen Kirche vorstellen. Diese Auswahl scheint mir insofern vertretbar, als in den Synaxartexten ja ein gewissermaßen »kirchen-offizielles Bild« eines bzw. einer Heiligen dokumentiert wird<sup>60</sup>.

Das armenische Synaxar<sup>61</sup> sieht – ganz wie die byzantinische Tradition – im Einklang mit den biblischen Zeugnissen Maria von Magdala als Myrophore und Apostolin. Das Leben der Heiligen in der nachösterlichen Jüngergemeinde wird als das einer großen Asketin charakterisiert. Die Tendenz, Maria als asketisch lebende Frau darzustellen, entspricht wohl dem Bedürfnis, ihr Bild dem klassischen Ideal von einer heiligen Frau anzugleichen. Interessant erscheint aber vor allem die in der von Bayan edierten Rezension belegte Rezeption unterschiedlicher Traditionsströme hinsichtlich des Todesortes der Heiligen. Der armenischen Lokaltradition, Maria sei in der Nähe von Nazareth gestorben, wird die byzantinische Ephesosüberlieferung aber auch die französische Vézelay-Variante ohne Harmonisierungsversuch zur Seite gestellt. Angesichts des Umstands, daß hinsichtlich der Traditionen also sichtlich ein reicher Austausch stattfand, scheint es um so bedeutsamer, daß sich in dem Text keine Spuren der gregorianischen Vermischung finden.

Diese fehlt auch im koptisch-äthiopischen Überlieferungsstrang<sup>62</sup>: Ohne Maria von Magdala »Apostel« zu nennen, hat sich die – in Äthiopien rezipierte – koptische Synaxartradition gerade deren apostolisches Wirken zum Thema gemacht. Die Zusammenfassung des Evangelienstoffs gipfelt im Zitat von Joh 20,17 (»Geh hin zu meinen Brüdern und sag ihnen...«) und der Ausführung des Verkündigungsauftrags. Im weiteren geht das Summarium über das explizit im NT Überlieferte hinaus: Maria habe nach der Erstverkündigung an die (männlichen) Apostel gemeinsam mit diesen das Evangelium verkündet und viele Frauen zum Glauben an den Messias bekehrt. Scheinbar bedurfte es für diese Tradition der Legitimation. Wir finden zwei neue Legitimationsfiguren im

60 Was die syrischen Kirchen angeht, auf die ich hier nicht näher eingehen werde, hat Atwood jedenfalls die Behauptung entkräftet, Ephraem habe die Vermischungshypothese vertreten.

61 Ich beziehe mich hier auf die von Vardapet G. Bayan in der *Patrologia Orientalis* übersetzte Rezension von Kirakos dem Orientalen (13. Jh.): PO XXI, 278-280, 303-308, 763f, 769.

62 Für die koptische Tradition beziehe ich mich hier auf die Edition des sog. arabisch-jakobitischen Synaxars in der *Patrologia Orientalis* von René Basset: PO XVII, 693f und für das äthiopische Pendant auf die engl. Übersetzung von Budge: Budge E. A. W., *The Book of the Saints of the Ethiopic Church*, Bd. 4, Cambridge 1928, 1195f.

Vergleich zu den bisher behandelten Texten. Erstens wird das in der Apg im Rahmen der Pfingstpredigt des Petrus aufgenommene Joelzitat (Joel 3,1 f) eingefügt, um so das Verhalten Maria von Magdalas im Sinne der eschatologischen Geistbegabung zu deuten, die Frauen wie Männer zu Propheten macht. Dann wird noch hinzugefügt, die Apostel hätten Maria von Magdala zur Diakonin gemacht, »um die Frauen zu unterweisen und zu taufen«.

Alle behandelten Texte zeigen das Bild einer »anderen Maria«, als das in der lateinischen Tradition post Gregorium – durchwegs bunt und facettenreich – geschichtswirksam gewordene. Gegenüber der westlichen Frau mit den »unzähligen Gesichtern« ist das östliche Magdalenenbild weit eintöniger. Man hat zwar da und dort die biblische Überlieferung mit weiteren Daten aufgefettet, aber nichts an der grundsätzlichen Identität der in den Evangelien bezeugten Frau verändert.

Um das, was in den behandelten Texten ganz eindeutig ist, pauschal behaupten zu können, müßten natürlich noch umfassendere Studien erfolgen. Irreführende Angaben – wie erst kürzlich wieder im Register zur Edition des äth. Synaxars in der *Patrologia Orientalis* – erleichtern die Arbeit nicht gerade<sup>63</sup>. Der Synaxartext zu der hier als Maria Magdalena ausgewiesenen Maryam hat zwar die lukanische Vermischung der Sünderin mit der Jesus salbenden Frau mit der johanneischen Tradition von der Benennung der Salbenden kombiniert. Es fehlt aber jeglicher Hinweis darauf, daß die »Sünderin Maria, die unseren Herrn salbte«<sup>64</sup> auch in eins gesehen sein will mit der Osterzeugin. Aber vielleicht sollte man beim Kritisieren zurückhaltend sein: Wenn selbst im Osten eine Tendenz da ist, den Literalsinn der alten Texte mißzuverstehen, scheint es wohl erst recht verständlich, wenn westliche Autoren sich als Gefangene ihres Vorverständnisses erweisen.

63 Vgl. PO 45 (1992) 610.

64 A. a. O., 495.