Zweitveröffentlichung

Kügler, Joachim

Frauenfiguren im Johannesevangelium

Datum der Zweitveröffentlichung: 16.10.2025

Akzeptiertes Manuskript (Postprint), Beitrag in Sammelwerk

Persistenter Identifikator: urn:nbn:de:bvb:473-irb-110823x

Erstveröffentlichung

Kügler, Joachim (2025): Frauenfiguren im Johannesevangelium, in: Karin Finsterbusch, Wolfgang Kraus, und Martin Rösel (Hrsg.), Update-Exegese 2.3 : Grundfragen gegenwärtiger biblischer Frauen- und Geschlechterforschung, 1. Auflage, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 248–255.

Rechtehinweis

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt eine Creative-Commons-Lizenz.

Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode

Frauenfiguren im Johannesevangelium

Joachim Kügler

Das Johannesevangelium gehört sicher nicht zu den frauenfeindlichsten Texten des Neuen Testaments. Trotzdem bewegt es sich selbstredend im Kultur-Rahmen männlicher Herrschaft (P. Bourdieu). Das bedeutet, dass wir nicht erwarten dürfen, moderne Gender-Konzepte im Text zu finden. Interessanter ist vielmehr, wie sich diese Jesus-Erzählung im vorgegebenen Rahmen bewegt, wo sie Akzente setzt oder gar Brüche riskiert. In dieser Perspektive sollen einige Frauengestalten vorgestellt werden und mit ihnen die Gender-Strategie des Johannesevangeliums.

1. Die namenlose »Mutter Jesu«

Sie ist die erste Frau, die im Text als konkrete Gestalt genannt wird: die Mutter Jesu. Im Unterschied zu den synoptischen Evangelien heißt sie nicht Maria, sondern bleibt durchgehend anonym. Die Namenlosigkeit von biblischen Frauengestalten wird in der neueren Forschung (besonders zum AT) genauer beobachtet und oft negativ beurteilt. Bei der Frau des Potiphar, der des Hiob und anderen mag es tatsächlich so sein, dass in der Namenlosigkeit eine Distanz des Textes zu der betreffenden Figur deutlich wird. Im JohEv sollte man differenzieren. Die Mutter teilt nämlich ihre Namenlosigkeit mit der Gestalt des Geliebten Jüngers, der in Joh 13 ins Licht tritt, in einigen Szenen charakterisiert wird und dann am Ende die Verfasserschaft zugeschrieben bekommt. Bei ihm ist die Namenlosigkeit eine erzählerische Konzentration auf das, was diese Figur ausmacht, die Beziehung zu Jesus. Jesus liebt ihn und überträgt so – entsprechend antiker Vorstellung – auch seine Auto-

rität auf ihn. So wie Jesus den Vater bezeugt, bezeugt der Geliebte Jünger Jesus. Auch bei der Mutter ist eine solche Konzentration auf das Wesentliche zu sehen. Ohne Ablenkung durch einen Namen besteht die Figur erzählerisch aus ihrer Beziehung zu Jesus: Sie ist seine Mutter. Im antiken Kontext ist die Beziehung zwischen Mutter und Sohn ambivalent. Einerseits ist die Mutter eine Autorität – je jünger der Sohn ist, desto mehr – andererseits ist die Mutter vor allem als Witwe der Vormundschaft des Sohnes (oder eines anderen Mannes) unterstellt. Diese Ambivalenz ist auch im JohEv erkennbar: In der Hochzeitserzählung in Joh 2 wird die Mutter schroff zurechtgewiesen als sie sich in den göttlichen Aufgabenbereich des Sohnes einmischt. Andererseits gibt sie dann aber Anweisungen anderen gegenüber und erscheint so als Frau mit Macht. Dem göttlichen Sohn unterstellt – und doch eine Frau, die etwas zu sagen hat – eben die Mutter eines Großen. Im Hintergrund dürfte dabei eine Konstellation stehen, die wir auch im Zusammenhang mit anderen großen Männern der antiken Welt finden. Schon im alten Ägypten spielte die Königsmutter als einzige Frau des königlichen Harems eine herausgehobene Rolle. Bezüglich späterer Zeiten ist an die Mutter Alexanders des Großen ebenso zu erinnern wie an die Mutter des Augustus oder des Tiberius. Dass die Rolle einer Frau auf ihr Muttersein reduziert wird, ist aus heutiger Sicht kritisierbar, im patriarchalen Kontext aber (bis heute) die Norm. Die Mutterrolle ist die einzige Frauenrolle, die in Kulturen Männlicher Herrschaft als machtvoll gesehen wird, ohne dass eine Vermännlichung der betreffenden Frau notwendig wäre. Dass die Namenlosigkeit der Mutter Jesu auch etwas mit der des Geliebten Jüngers zu tun hat, bestätigt sich übrigens in Joh 19, wo sie als Alleinstehende (die ungläubigen Brüder Jesu werden ignoriert) von der Obhut des Sohnes in die Obhut seines irdischen Nachfolgers übergeben wird. Ob diese Szene weitergehende Bedeutung (die Mutter als Sinnbild der Gemeinde) hat, bleibt umstritten, aber klar ist, dass die Vormundschaft über die Mutter Jesu den besonderen Status des Geliebten Jüngers herausstellt.

2. Die namenlose Samariterin am Brunnen (Joh 4,5–30)

Während die Samariterin, die mit Jesus spricht, früher aufgrund ihrer »ungeordneten« oder sogar »sündhaften« Lebensverhältnisse negativ bewertet wurde, wird die Figur heute differenzierter gesehen. Es ist in der Tat zu bezweifeln, dass der Text die Frau als Sünderin darstellen will. Selbstredend

ist sie am Anfang noch nicht zum Glauben gekommen und gehört allein schon deswegen noch zur gottfernen Welt. Aber sie ist vom ersten Auftreten an doch auch mehr als das, nämlich eine kluge und interessierte Dialogpartnerin Jesu, der mit ihr spricht, obwohl sie Frau und Samariterin ist, während er Mann und Jude ist. Sieht man in diesem grenzüberschreitenden Verhalten des erzählten Jesus ein Vorbild für die Lesenden, dann liegt der Erzählung eine Abwertung von Frauen ebenso fern wie jede Xenophobie. Es ist deshalb nicht überraschend, wenn die Frau gegen Ende der Perikope zur Messias-Verkünderin wird und viele andere zum Glauben bringt. Dass auch sie namenlos bleibt, ist nicht unbedingt als frauenfeindlich einzustufen. Es zeigt einfach, dass sie nicht als Einzelperson interessiert, sondern über Gruppenmerkmale definiert wird. Sie ist vor allem eine (einfache) Frau und Samariterin. Das ist der Erzählung wichtig an dieser Figur. Es geht nicht um eine biographische Anekdote sondern um Frauen und um Menschen aus/in Samarien. Die Frau am Brunnen verkörpert zwei üblicherweise marginalisierte bzw. stigmatisierte Gruppen und dient so der Erzählung dazu, diese Gruppen in ein positives Verhältnis zu Jesus zu setzen.

3. Maria aus Magdala

Die Magdalenerin spielt im Johannesevangelium eine herausragende Rolle, wobei sie Züge von verschiedenen Frauen aus der synoptischen Tradition an sich zieht. Sie ist hier die Schwester von Marta, auch Schwester des Lazarus, in dessen Auferweckungserzählung sie zum ersten Mal auftritt, und zwar bereits als Glaubende. Maria ist im vierten Evangelium keine Sünderin, sondern wird von Jesus zusammen mit ihren Geschwistern geliebt. Damit hebt sie der Text auf einen ähnlichen Status wie den Geliebten Jünger. Die Magdalenerin salbt Jesus mit wertvollem Öl. Dessen wundervoller Duft ist wohl Sinnbild der göttlichen Herrlichkeit, welche die ganze Welt erfüllt. Durch das »Abtrocknen« der Füße Jesu mit ihrem Haar salbt Maria faktisch auch sich selbst. Der göttliche Duft Christi wird auch zu ihrem. Damit wird Maria zum Sinnbild aller, die glaubend das Heil empfangen und im ganzen Haus der Welt verbreiten. Es ist nach dieser Vorbereitung keine Überraschung, wenn die Erzählung Maria die Ehre zukommen lässt, als erster Mensch dem Auferstandenen zu begegnen. Weil das Göttliche unantastbar ist, darf sie ihn zwar nicht berühren, aber sie erkennt die Identität des Auferstandenen. Da der Geliebte Jünger bereits vor ihr zum Glauben gekommen ist (Joh 20,8), ist Maria zwar nicht der Ursprung des Osterglaubens, aber sie erhält den Auf-

trag, die Botschaft der Auferstehung/Erhöhung den Jüngern weiterzugeben. Ihnen gegenüber wird sie zur Verkünderin, was ihr in der kirchlichen Tradition den lateinischen Ehrentitel *Apostola apostolorum* eingetragen hat.

Dass Joh 21,14 behauptet, das Frühstück am See sei die *dritte* Erscheinung des Auferstandenen, wirkt eigenartig. Diese Zählung trifft nur zu, wenn eine Begegnung mit Jesus nicht mitgezählt wird. Bei dieser »übersehenen« Offenbarung Jesu dürfte es sich um die vor Maria von Magdala handeln. Dafür spricht, dass sie nicht »Jünger« genannt wird, und in 21,14 eindeutig von den Jüngern die Rede ist. Mit den zwei zählenden Erscheinungen muss 21,14 also die Erzählungen in Joh 20,19–29 meinen, wo sich Jesus einmal den Jüngern ohne Thomas und dann den Jüngern mit Thomas zeigt. Marias Jesus-Begegnung im Garten zählt offensichtlich nicht. Das ist auch nicht verwunderlich, denn mit Petrus und dem Geliebten Jünger werden zwei Männer gegen Ende des Textes mit zentralen Aufgaben betraut. Sie stehen für die kirchlichen Funktionen des Leitens (Petrus, Joh 21,15–19) und des Zeugnisgebens (Geliebter Jünger, 21,20–24). Damit ist zwar nicht gesagt, dass in der gemeindlichen Realität nicht auch Frauen entsprechende Funktionen wahrnehmen konnten, aber die Ikonen dieser Grundfunktionen sind eben männlich besetzt. Und die genderstrategische Frage ist dann, wie lange sich die Wirklichkeit dem Anpassungsdruck an die männlich erzählten Idealtypen entziehen konnte. Vermutlich nicht sehr lange. Das Johannesevangelium ist ja gegen Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts entstanden und passt mit seinem auf Männer fokussierten »Strukturplan« in eine breitere Bewegung. Dabei handelt es sich um eine Anpassung des Kirchenbildes an die patriarchalen Strukturen der Mehrheitskultur. Hierher gehören die deuteropaulinischen Pastoralbriefe (1Tim; 2Tim; Tit) mit ihrer angestrebten Restrukturierung der Kirche nach dem Modell des patriarchalen Haushalts, ebenso die Haustafel-Ethik in Eph 5,21–6,9 und Kol 3,18–4,1 (auch 1Petr 2,13–3,7; 5,1–5) oder die patriarchalisierenden Einschübe in den echten Paulusbriefen, etwa das berühmt-berüchtigte *Mulier taceat in ecclesia* (eigentlich: »die Frauen sollen in den Gemeindeversammlungen schweigen«) in 1Kor 14,34.

Auch wenn die Literarkritik in der Johannesforschung ziemlich aus der Mode geraten ist, fragt sich trotzdem, ob der überlieferte Text nicht älteres Material benutzt, das eine anders akzentuierte Theologie und auch eine andere Genderpolitik verfolgt. Wenn man versuchsweise der alten These von Julius Wellhausen[1] folgt, dass die Endredaktion nicht nur das »Nachtragskapitel« Joh 21 verantwortet, sondern unter anderem auch den ›Wettlauf‹ des

[1] *Wellhausen, Julius,* Das Evangelium Johannis, Berlin 1908.

Geliebten Jüngers mit Petrus zum Grab (Joh 20,2–10) eingefügt hat, so ergibt sich ein anderes Bild der Magdalenerin. Wenn vorher niemand allein durch das leere Grab zum Glauben gekommen wäre, hätte ihre Begegnung mit dem Auferstandenen einen viel höheren Stellenwert! Auch ihr Bekenntnis »Rabbuni« in Joh 20,16 wäre viel wichtiger und machte sie zum Ursprung des Osterglaubens! Ihr Auftrag, den ahnungslosen Jüngern die Botschaft der Auferstehung Jesu weiterzugeben, wäre dann einfach nur konsequent, und ihr späterer kirchlicher Ehrentitel als Apostelin der Apostel erhielte noch einmal ein ganz anderes Gewicht. Wenn man die Frage nach älteren Traditionen nicht völlig ablehnt, kann man eine Entwicklung der Genderkonzeptionen im Johannesevangelium erkennen. Während zunächst eine frauenfreundliche bzw. gender-egalitäre Perspektive dominiert, findet sich auf der Ebene der johanneischen Redaktion, die den kanonisch gewordenen Text verfasst, eine Fokussierung auf männliche Idealbilder. Nun ist es ein Mann, der Geliebte Jünger, der als erster glaubt und dem die Funktion des Zeugnisgebens – also die Funktion für die inhaltliche Definition[2] des christlichen Glaubens zugeschrieben wird. Und es ist ein Mann, Petrus, dem die organisatorische Leitung[3] der Herde Jesu übertragen wird. Mit dieser männerzentrierten Genderpolitik passt die Endfassung des Johannesevangelium gut in die Phase der patriarchalen Neuordnung der Kirche. Nach den extravaganten, gender-egalitären Anfängen der apostolischen Zeit beginnt gegen Ende des ersten Jahrhunderts nach Christus ein breites Roll-back, das die kirchlichen Strukturen mehr und mehr an die Gender-Stereotypen der antiken Mehrheitsgesellschaft anpasst und die weitere Christentumsgeschichte prägt – in den meisten Kirchen auf der Welt bis heute. Entlang den kulturellen Mustern männlicher

---

[2] Definition ist hier durchaus im Sinne von Abgrenzung gemeint, denn nicht umsonst wird in Joh 21,20 an die Abendmahlszene (13,23–26) erinnert, wo der Geliebte Jünger eingeführt wird und allein die entscheidende Frage nach dem Verräter – Prototyp der nicht (richtig) Glaubenden – stellen kann.

[3] Mit der Einsetzung des Petrus zum Hirten ist keine päpstliche Autorität gemeint. Petrus wird ja in Joh 21 nicht zum Oberhirten eingesetzt. Es geht also eher um die narrative Skizze der Leitungsfunktion an sich, wie sie in jeder christlichen Gemeinde damals und heute zu finden ist. Im Unterschied zur späteren Entwicklung trennt die johanneische Redaktion die Leitungsfunktion ganz deutlich von der inhaltlichen Seite des Zeugnisgebens. Inhaltlich ist Petrus unzuverlässig bis ahnungslos. Ohne die Führung des Zeugen weiß er weder, wer »der Verräter« ist, noch erkennt er »den Herrn«. Ohne den Geliebten Jünger gerät Petrus an die falschen Leute und gerät in eine Gefahrenzone, in der er versagt. Er wird sogar zum Verleugner Jesu, woran die dreigliedrige Einsetzungsszene in Joh 21 brutal erinnert.

Herrschaft wird die Ausübung eines kirchlichen Amtes als Machtausübung verstanden. Da Macht in diesem Verständnis als männlich gegendert wird, erscheinen kirchliche Funktionen und Ämter als typisch männlich und bleiben konsequenterweise »natürlich« Männern vorbehalten. Es wäre sicher heilsam, sich vor diesem Hintergrund an die apostolischen Anfänge zu erinnern: Da waren nicht nur paulinische Gemeinden überzeugt, dass nur strikte kirchliche Gender-Neutralität (»nicht mehr männlich, nicht mehr weiblich«) glaubensgemäß ist. Auch im johanneischen Bereich gab es vermutlich eine entsprechende Glaubenstradition. Sie schrieb einer Frau die entscheidende Autorität für den österlichen Glauben zu. Ihren Gang zum Grab ließ man nicht in Schweigen oder Unverständnis enden, sondern in der Erkenntnis, dass der Meister lebt, und im Weitergeben dieser Erkenntnis an die anderen Jünger.

Zugegeben, keine historische Gewissheit, aber vielleicht doch mehr als ein literarkritisch induzierter Gendertraum …

4. Die namenlose Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11)[4]

Männer schleppen eine Frau vor Jesus und beschuldigen sie des Ehebruchs. Es handelt sich bei dem Konflikt nicht um einen Prozess, in dem die Angeklagte sich verteidigen dürfte. Die römische Besatzungsmacht hatte den jüdischen Autoritäten das Recht zur Todesstrafe entzogen. Aber auch um Lynchjustiz kann es kaum gehen. Zum einen werden die Kläger als führende Männer (Pharisäer, Schriftgelehrte) eingeführt, und die Lage ist auch nicht durch blutrünstige Emotionalität gekennzeichnet. Sonst würde man die *in flagranti* ertappte Delinquentin nicht erst zu einem Rabbi bringen und mit ihm über das weitere Vorgehen diskutieren. Die Geschichte wirkt konstruiert, um ein halachisches Problem narrativ abzuhandeln. Die Frage an Jesus, was er zu dem Fall sagt, soll ihn aufs Glatteis führen, damit man ihn anklagen kann. Vermutlich besteht die Falle darin, dass Jesus sich entweder gegen das Gesetz des Mose (*Gebot* der Todesstrafe) oder gegen das Gesetz der römischen Kolonialmacht (*Verbot* der Todesstrafe) wenden muss. Die Namenlose ist zunächst nicht allzu wichtig und dient nur als stummes Anschauungsobjekt für den männlichen Rechtsdisput. Die krasse Männerzentrierung wird

[4] Die Perikope ist kein ursprünglicher Bestandteil des Johannesevangeliums. Wichtige alte Handschriften kennen sie nicht. Später wird sie nach Joh 21,25 oder auch nach Lk 21,37 angeordnet. Heute ist die Einfügung nach Joh 7,52 üblich. Daher wird die Ehebrecherin hier wie eine Frauenfigur des Johannesevangeliums besprochen.

auch daran deutlich, dass der männliche Ehebrecher und seine Schuld nicht thematisiert werden. Das spricht umso lauter als in Kulturen männlicher Herrschaft üblicherweise der Mann über den Geschlechtsverkehr entscheidet. Frauen werden »genommen« und haben kaum Entscheidungsspielraum. Ehefrauen und Sklavinnen sind der sexuellen Herrschaft des Mannes radikal untergeordnet. Unter antiken Bedingungen dürften auch beim Ehebruch Initiative und Kontrolle überwiegend beim Mann liegen. Obwohl Ehebruch als Einbrechen[5] in die Ehe eines anderen also eigentlich Männersache ist, wird hier die Frau – und nur sie! – angeklagt.

Der Text impliziert also eine deutliche Gender-Ungerechtigkeit. Die Männer nehmen für sich die Rolle des Ankläger-Richters in Anspruch und machen die Frau zum machtlosen Objekt dieses Anspruchs. Das gilt auch dann, wenn die Frau sich nicht gewehrt haben sollte, was hier wohl impliziert ist. Wenn von »nicht mehr sündigen« (8,11) die Rede ist, dann setzt das ja voraus, dass die Frau gesündigt hat, und nach damaligem Verständnis keine Vergewaltigung stattfand.

Jesus reagiert zunächst mit demonstrativem Desinteresse. Das Herumkritzeln auf der Erde signalisiert, dass Jesus nicht bereit ist, für sich den Fall zur Falle werden zu lassen, indem er sich für das eine Gesetz und gegen das andere entscheidet. Und als man ihm sein Schweigen nicht durchgehen lässt, hebt er mit seiner Antwort das Dilemma zwischen jüdischem Gebot und römischem Verbot auf, indem er den Konflikt auf eine neue Ebene hebt. Jesus stellt die Autorität der anklagend-richtenden Männer infrage. Er gesteht nur dem das Recht auf den ersten Steinwurf zu, der das Gesetz des Mose ganz befolgt. Das deckt die Doppelmoral der Männer auf, die sich als schuldlos darstellen und sogar den *partner in crime* der Frau verschonen.

Ohne Jesus bzw. den Text feministisch zu verklären, kann man doch sagen, dass die patriarchale Gender-Strategie, das Recht als misogynes Machtmittel zu benutzen, für nichtig erklärt wird. Das macht auch die Reaktion der Ankläger deutlich: Alle Männer ziehen sich zurück – verschreckt durch Selbsterkenntnis. Die bisher stumme Namenlose darf dann zum ersten Mal sprechen. Als einziger Mann in der Erzählung spricht Jesus sie an. Seine Intervention öffnet ihr den Mund. Und nicht einmal der sündlose Christus verurteilt die Frau, sondern entlässt sie mit einer Ermahnung.

---

[5] In der Antike war die Einehe die Regel, war aber Teil eines sexuellen Herrschaftsraums, den der Mann auf andere Frauen ausweiten konnte. Problematisch war nur sein Eindringen in den Herrschaftsbereich eines anderen, gleichrangigen Mannes.

5. Resümee

Das Johannesevangelium konsequent unter genderstrategischen Gesichtspunkten zu lesen, eröffnet ein tieferes Verständnis seines Jesus-Bildes. Er ist das Modell eines Mannes, der Frauen nicht schlechter behandelt als Männer. Seine Glaubensbotschaft ist genderneutral. Auch der Endtext ist nicht so misogyn, dass er dies leugnen würde. Aber wenn man nach älteren Traditionen fragt, wird deutlich, dass die johanneische Tradition einmal sogar den Ursprung ihres Osterglaubens auf eine Frau zurückgeführt hat.

Literatur

Bechmann, Ulrike, Die Samariterin am Brunnen, Stuttgart 2013.

Habermann, Ruth, Das Evangelium nach Johannes, in: *L. Schottroff, M.-Th. Wacker* (Hrsg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 527–541.

Kügler, Joachim, Das Johannesevangelium, in: *M. Ebner, S. Schreiber* (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., Stuttgart 2020, 210–230.

Kügler, Joachim, Sexualität – Macht – Religion, Würzburg 2021.

Kügler, Joachim, Eine wortgewaltige Jesus-Darstellung. Das Johannesevangelium, 2. Aufl., Stuttgart 2018.