
Biblische Frauengestalten im Fokus feministischer Exegese und theologischer Genderforschung. Europäische Perspektiven

von Sabine Pemsel-Maier

Seit mittlerweile über 40 Jahren sind biblische Frauengestalten in Europa Gegenstand von theologischer Frauenforschung, feministischer Exegese und Genderstudies. Europaweit verbreitete Standardwerke wie das seit 2012 auch in englischer Fassung zugängliche „Kompendium Feministische Bibelauslegung“¹ oder die auf 21 Bände angelegte, auf Deutsch, Englisch, Italienisch und Spanisch erscheinende Reihe „Die Bibel und die Frauen“² geben ein eindrückliches Zeugnis davon, ebenso einschlägige internationale Zeitschriften wie „Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches“³, „Journal of Feminist Studies in Religion“⁴ oder die europäische elektronische Zeitschrift für feministische Exegese „lectio difficilior“⁵, von nationalen Organen ganz abgesehen. Nicht nur die Bücher der Bibel werden

¹ Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hrsg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh ³2007. Vgl. für den deutschen Sprachraum zudem Renate Jost (Hrsg.), Feministische Bibelauslegungen. Grundlagen – Forschungsgeschichtliches – Geschlechterstudien, Münster 2014.

² Irmtraud Fischer/Mercedes Navarro Puerto/Adriana Valerio (Hrsg.), Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie, Stuttgart 2009ff. Die geplanten 21 Bände rekonstruieren neben biblischen Frauengestalten und deren Rezeptionsgeschichte frauen- und genderrelevante biblische Themen. Die bis Ende 2019 erschienenen Bände sind im vorliegenden Beitrag berücksichtigt.

³ <https://brill.com/view/journals/bi/bi-overview.xml> (29.10.2019).

⁴ <http://www.fsrinc.org/jfsr/> (29.10.2019).

⁵ <http://www.lectio.unibe.ch/> (29.10.2019).

aus der Perspektive von Frauen neu gelesen, sondern auch die dort genannten Frauengestalten einer Neurekonstruktion unterzogen. Dieses Forschungsinteresse ist überkonfessionell und führte 1986 zur Gründung der „European Society for Women in Theological Research“ (ESWTR).⁶ Die Bezeichnung „europäisch“ darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Vorhaben innerhalb Europas nicht einheitlich auf Resonanz stößt und stärker von Theologinnen aus Nordwesteuropa forciert wird, zum Teil inspiriert von der US-amerikanischen Theologie. Die Rede von einem „europäischen Kontext“ steht darum zugleich in einer gewissen Gefahr, bestehende kulturelle, soziale und religionssoziologische Differenzen einzuebnen.

Biblische Frauengestalten im Licht feministischer Hermeneutik

Die politische und kirchliche Frauenbewegung waren der wesentliche Motor für die Entstehung feministisch-theologischer Bibellektüre und Exegese. Frauen, die Marginalisierung und Diskriminierung in der Kirche, keineswegs nur der katholischen, beklagten, lasen zusammen die Bibel, bezogen sie auf ihr eigenes Leben und ihre Situation in Kirche und Gesellschaft, fanden Vorbilder und Zerrbilder. Exegetinnen und auch Exegeten blick(t)en mit feministischen Fragestellungen auf die biblischen Texte und Frauengestalten und unterzogen sie – beziehungsweise tun dies nach wie vor – einer geschichts-, literatur- und sozialwissenschaftlich perspektivierten historisch-kritischen Auslegung. Feministische Hermeneutik ist gekennzeichnet durch das Interesse, biblische Texte auf mögliche patriarchale Prägungen zu hinterfragen, androzentrische und frauendiskriminierende Traditionen in der Bibel aufzudecken und im Gegenzug frauenbefreiende Traditionen ans Licht zu heben.⁷ Zu diesem Zweck entwickelt sie keine neue Methode, sondern stützt sich bei ihrer kri-

⁶ http://www.eswtr.org/archiv_eswtr/de/history-of-the-eswtr_german.html (29.10.2019).

⁷ Vgl. Rosa Cursach Salas, „Eine christliche feministische Bibelhermeneu-

tischen Relecture biblischer Texte auf das gängige exegetische Instrumentarium, das von historisch-kritischen Methoden über entstehungsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche, textlinguistische und strukturalistische Zugänge bis hin zur Tiefenpsychologie reicht. Das paradigmatisch Neue dieses Ansatzes besteht darin, dass die Theologie ihre eigenen Grundlagen zur Diskussion stellen muss.

In diesem Kontext entwickelte die in den USA lehrende Elisabeth Schüssler Fiorenza, die die europäische feministische Theologie stark beeinflusst hat, eine eigene Systematik hermeneutischer Prinzipien.⁸ Die Hermeneutik des Verdachts setzt an beim „Grundverdacht“ des Androzentrismus, Patriarchalismus und Sexismus und unterzieht biblische Traditionen und Frauengestalten einer kritischen Überprüfung. Die Hermeneutik der Revision unterscheidet die faktische patriarchale Prägung biblischer Texte als Menschenwort vom nicht-patriarchalischen göttlichen Heilswillen, der als „Mitte der Schrift“ aufscheint. Sie möchte zeigen, dass die biblischen Texte nicht restlos patriarchal determiniert sind und die Lebenswirklichkeit, die sie zur Sprache bringen, nicht nur eine frauenfeindliche war, dass biblische Frauengestalten durchaus über Räume der Handlungsfreiheit und Selbstbestimmung verfügten und dass androzentrische Texte einer Revision zu unterziehen sind, weil frauenrelevante Formen der Weltdeutung darin eingebettet sind. Die Hermeneutik der Erinnerung sucht explizit nach der Geschichte der Frauen hinter den androzentrischen Texten. Sie geht davon aus, dass die überlieferten biblischen Frauentraditionen nur die „Spitze eines Eisberges“ darstellen, dass viele Frauengeschichten überhaupt nicht überliefert wurden, weil sie als unerheblich galten, oder verlorengegangen sind. Entsprechend versucht sie, biblische Frauengeschichten als „gefährliche Erinnerung“ an die Kämpfe, Leiden und Hoffnungen zu rekonstruieren. Die Hermeneutik der Befreiung geht aus von einer Theologie, die

tik“, in: Elisabeth Schüssler Fiorenza/Renate Jost (Hrsg.), *Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2015, S. 169–184.

⁸ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, Fribourg ²1991.

die Subjektwerdung und Befreiung aller Menschen – und darum auch und gerade der Frauen – als Mittelpunkt der biblischen Offenbarung versteht. Sie begnügt sich nicht mit einer Exegese biblischer Texte, sondern fordert eine daraus resultierende befreiende Praxis, konkrete Wege und Schritte, die die befreiende Kraft der biblischen Botschaft praktisch und politisch verwirklichen.

Vor allem in der ersten Phase feministischer Theologie standen die großen Frauengestalten im Alten und Neuen Testament im Mittelpunkt des Interesses. Im Zuge fortschreitender kritischer Reflexion wurden die antijudaistischen Voraussetzungen einiger früherer feministischer Entwürfe, wie die Darstellung Jesu als Frauenfreund und „neuer Mann“, der die Frauen aus einem erstarrten patriarchalen Judentum befreite, revidiert und aufgearbeitet.

Neue Impulse durch die Genderforschung

Seit der Jahrtausendwende gibt die Gender- beziehungsweise Geschlechterforschung, die in den Vereinigten Staaten ihren Ursprung hat, der Beschäftigung mit biblischen Frauengestalten neue Impulse.⁹ Das englische *gender* bezeichnet Geschlecht als eine sozial und kulturell vermittelte Kategorie, im Unterschied zum biologischen Geschlecht, das mit *sex* bezeichnet wird. Die englische Begrifflichkeit hat sich in der Wissenschaftssprache eingebürgert, häufig in Form der Großschreibung. Ist Sex als biologisches Geschlecht mit der Geburt gegeben, wenngleich nicht immer in das binäre System der Zweigeschlechtlichkeit einzuordnen, wird Gender durch Sozialisationsprozesse, Rollenzuschreibungen und kulturelle Normen erworben. Als Analysekategorie wendet sich Gender gegen eine Kausalverbindung von weiblichem oder männlichem Geschlecht und gesellschaftlichen

⁹ Vgl. Sabine Pemsel-Maier (Hrsg.), *Blickpunkt Gender. Anstöß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik*, Frankfurt 2013; Helen Schüngel-Straumann, *Feministische Theologie und Gender. Interdisziplinäre Perspektiven*, Frankfurt 2015.

Rollenerwartungen. Die Genderforschung richtet ihr Augenmerk unter anderem auf die Aspekte von Macht und Machtverteilung im Geschlechterverhältnis und berücksichtigt, dass neben Geschlecht weitere Differenzmerkmale wirksam sind, die im Sinne der Intersektionalität die Bedeutung von Gender noch verstärken können. In diesem Sinne wird eine arme Witwe in der israelitischen Gesellschaft als weniger durchsetzungsfähig angesehen, was ihre Rechte betrifft, als eine wohlhabende verheiratete Frau, die sich der Unterstützung ihrer Familie gewiss sein kann.

Feministische Theologie und Genderforschung sind nicht einfach identisch und divergieren in einigen Aspekten, weisen jedoch vielfältige Berührungspunkte auf, insofern beide die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der Bibel restituieren wollen. Dabei stellen beide weder eine zeitliche Abfolge dar noch stehen sie in Konkurrenz zueinander, sondern haben einen zweifachen und einander ergänzenden Forschungsansatz herausgebildet. Während feministische Theologie ihren Fokus auf Frauen (in der Bibel) richtet, macht die Genderforschung auch Männer und vor allem Geschlechterverhältnisse (in der Bibel) zum Thema. Feministische Theologie ist von ihrem Selbstverständnis her notwendigerweise parteilich, kämpferisch, herrschaftskritisch und insofern politisch. Denn sie geht davon aus, dass das Geschlechterverhältnis ein Ungleichheits- und Machtverhältnis ist und zielt ab auf dessen Veränderung, auf die Befreiung von Frauen von Unrechts- und Ungleichheitsstrukturen. Gendertheologie kann auch parteilich, kämpferisch, herrschaftskritisch sein, dort wo sie explizit für Geschlechtergerechtigkeit eintritt. Sie ist es aber nicht notwendigerweise, sondern kann auch rein deskriptiv Geschlechterverhältnisse analysieren, ohne die Machtfrage zu stellen.

Beispielhafte Erträge

Feministische Exegese und Genderforschung richten die Aufmerksamkeit auf wenig bekannte Frauengestalten, die kaum rezipiert wurden, aber bedeutsam waren für die Geschichte Gottes mit den Menschen,

wie die Frauen in den Erzeltern-Erzählungen¹⁰, am Königshof¹¹, in den Chronikbüchern¹² oder fremde Frauen¹³, die Prophetinnen des Alten Bundes¹⁴, die namenlosen Frauen in den Evangelien¹⁵, von denen einige prophetisch redeten (Apg 21,9; 1 Kor 11,4f.) oder die unbekannteren Frauen, die Paulus am Schluss des Römerbriefes grüßen lässt, wie Maria, die Mutter des Rufus, Julia und die Schwester des Nereus (Röm 16,6–15). Feministische Exegese und Genderforschung bringen die Vielfalt von Frauenwirklichkeiten und Frauenrollen in den biblischen Texten ans Licht: Frauen mit Führungsaufgaben im Volk Israel wie Debora¹⁶ (Ri 4 und 5) oder Mirjam (Ex 15)¹⁷; die Frauen, „die die Bedeutung und Macht von Frauen durchsetzen, allerdings innerhalb der Grenzen einer Männerwelt“¹⁸, wie Ester, Judith und Abigajil (1 Sam

¹⁰ Irmtraud Fischer, „Zur Bedeutung der ‚Frauentexte‘ in den Erzeltern-Erzählungen“, in: dies./Mercedes Navarro Puerto/Andrea Taschl-Erber (Hrsg.), Hebräische Bibel – Altes Testament. Tora, Stuttgart 2010, S. 238–275.

¹¹ Maria Häusl, „Frauen am Königshof – ihre politische, wirtschaftliche und religiöse Bedeutung im Zeugnis der Vorderen Prophetie“, in: Irmtraud Fischer/Juliana Claassens (Hrsg.), Prophetie, Stuttgart 2019, S. 190–208.

¹² Sara Japhet, „Frauennamen und Genderperspektiven in der Chronik“, in: Christl Maier/Nuria Calduch-Benages (Hrsg.), Hebräische Bibel – Altes Testament. Schriften und spätere Weisheitsbücher, Stuttgart 2013, S. 37–56.

¹³ Angelika Berlejung/Marianne Grohmann (Hrsg.), Foreign Women – Women in Foreign Lands, Tübingen 2019.

¹⁴ Nancy C. Lee, „Biblische Prophetinnen. Sichtbare Körper, hörbare Stimmen – befreites Wort“, in: Irmtraud Fischer/Juliana Claassens (Hrsg.), Prophetie, a. a. O., S. 113–131.

¹⁵ Silvia Pellegrini, „Frauen ohne Namen in den kanonischen Evangelien“, in: Mercedes Navarro Puerto/Marinella Perroni (Hrsg.), Neues Testament. Evangelien, Stuttgart 2011, S. 383–420.

¹⁶ Nathan LaMontagne, The Song of Deborah in the Septuagint, Tübingen 2019.

¹⁷ Mercedes García Bachmann, „Mirjam als politische Führungsfigur beim Exodus“, in: Irmtraud Fischer/Mercedes Navarro Puerto/Andrea Taschl-Erber (Hrsg.), Hebräische Bibel – Altes Testament. Tora, a. a. O., S. 305–346.

¹⁸ Susan Niditch, „Die Interpretation von Ester. Kategorien, Kontexte und kreative Vieldeutigkeit“, in: Christl Maier/Nuria Calduch-Benages (Hrsg.),

25); die Jüngerinnen in der Jesusbewegung¹⁹, wie Johanna, Susanna (Lk 8,3), die Mutter des Jakobus und des Josef, oder die Mutter der Söhne des Zebedäus (Mt 27,55f.); die Missionarinnen wie Priscilla²⁰ (Röm 16,3–5; 1 Kor 16,19; 2 Tim 4,19) und Phoebe²¹ (Röm 16,1f.); die Mitarbeiterinnen des Paulus²², die mit ihm „für das Evangelium gekämpft“ haben, wie Euodia und Syntyche, Tryphäna und Tryphosa sowie Persis (Röm 16,12); die Vorsteherinnen von Hausgemeinden²³, wie Phöbe, Lydia (Apg 16,11–15), Chloe (1 Kor 1,11) und Nympha (Kol 4,15); die Frauen in den Pastoralbriefen²⁴; die Apostelin Junia (Röm 16,7), deren Name zwar als Junias überliefert, aber kein solcher

Hebräische Bibel – Altes Testament. Schriften und spätere Weisheitsbücher, a. a. O., S. 239–258.

¹⁹ Marinella Perroni, „Jüngerinnen, aber nicht Apostelinnen. Das lukanische Doppelwerk“, in: Mercedes Navarro Puerto/Marinella Perroni (Hrsg.), Neues Testament. Evangelien, a. a. O., S. 167–205.

²⁰ Dominika Kurek-Chomycz, „Is There an ‚Anti-Priscan‘ Tendency in the Manuscripts? Some Textual Problems with Prisca and Aquila“, in: Journal of Biblical Literature 125 (2006), S. 107–128.

²¹ Annette Merz, „Im Auftrag der Gemeinde von Kenchreä. Phoebe als Wegbereiterin der Spanienmission“, in: Bob Becking/Jan A. Wagenaar/Marjolein C. A. Korpel (Hrsg.), Tussen Caïro en Jeruzalem. Studies over de Bijbel en haar Context (Utrechtse Theologische Reeks, Bd. 53), Utrecht 2006, S. 83–97; dies., „Phöbe von Kenchreä. Kollegin und Patronin des Paulus“, in: Bibel und Kirche 65 (2010), S. 228–232.

²² Marlis Gielen, „Stellung und Funktion von Frauen in paulinischen Gemeinden“, in: dies., Paulus im Gespräch. Themen paulinischer Theologie, Stuttgart 2009, S. 187–210; dies., „Frauen als Diakone in paulinischen Gemeinden“, in: Dietmar Winkler (Hrsg.), Diakonat der Frau. Biblische, historische, ostkirchliche, liturgische und systematische Perspektiven, Münster/Wien 2010, S. 11–40.

²³ Marlis Gielen, „Die Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen durch Frauen im Spiegel der Paulusbriefe“, in: Thomas Schmeller/Martin Ebner/Rudolf Hoppe, Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, Freiburg 2010, S. 129–165; Ute Eisen, „New Testament Women in Leadership Positions. The Testimony of Epitaphs“, in: Silke Petersen/Outi Lehtipuu (Hrsg.), Marginalisierte Texte des frühen Christentums, Stuttgart 2019.

²⁴ Korinna Zamfir, Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles, Göttingen

Männernamen in der Antike bezeugt ist²⁵. Feministische Exegese und Genderforschung würdigen frauenbefreiende Traditionen²⁶: die Samaritanerin am Jakobsbrunnen (Joh 4,1–42), die zur ersten Missionarin ihrer Stadt wird; die Syrophönizierin (Mt 15,21–28 par), die Jesus die Augen öffnet, dass sich seine Sendung nicht nur an die Juden, sondern darüber hinaus auch an die Heiden richtet; die Erstzeuginnen der Auferstehung (Mt 28,1–8; Mk 16,1–8; Lk 24,1–10; Joh 20,1).

Nicht zuletzt decken feministische Exegese und Genderforschung androzentrisch-patriarchale Auslegungstraditionen und Rollenklischees der Tradition auf²⁷: die „treue“ Ruth, die ein Beispiel dafür gibt, „was wir heute als Ermächtigungsprozesse bezeichnen“²⁸; die „(be-)dienende“ Marta, die das johanneische Credo formuliert²⁹, die „armen“ Witwen³⁰ oder die „sündige“ Maria von Magdala, der nachfolgend ein eigener Abschnitt gewidmet ist. Ein besonders markantes Beispiel ist die Interpretation der Gestalt Evas.³¹ Als „Mutter

2013; Marianne Bjelland Kartzow, *Gossip and Gender. Othering of Speech in the Pastoral Epistles*, Berlin/Basel/Boston 2009.

²⁵ Peter Arzt-Grabner, „Junia, die rehabilitierte Apostelin. Aus der Werkstatt der Exegeten: Ein textkritischer Beitrag“, in: *Bibel und Kirche* 65 (2010), S. 243–245.

²⁶ Adriana Destro/Mauro Pesce, „Innerhalb und außerhalb der Häuser. Veränderungen weiblicher Rollen von der Jesusbewegung bis zu den frühen Kirchen“, in: Mercedes Navarro Puerto/Marinella Perroni (Hrsg.), *Neues Testament. Evangelien*, a. a. O., S. 281–301; Maria Elisa Estevez Lopez, *Que se sabe de las mujeres en los orígenes del cristianismo*, Madrid 2012.

²⁷ Agnethe Siquans, *Biblical women in patristic reception*, Göttingen/Bristol 2017.

²⁸ Miren Junkal Guevara Llaguno, „Rut und Noomi fordern Leben und Erinnerung zurück“, in: Christl Maier/Nuria Calduch-Benages (Hrsg.), *Hebräische Bibel – Altes Testament. Schriften und spätere Weisheitsbücher*, a. a. O., S. 221–238, hier: S. 228.

²⁹ Bernadette Escaffre, „Marta“, in: Mercedes Navarro Puerto/Marinella Perroni (Hrsg.), *Neues Testament. Evangelien*, a. a. O., S. 340–361.

³⁰ Angela Standhartinger, „Verlorene Frauenämter. Witwen im frühen Christentum“, in: *Bibel und Kirche* 65 (2010), S. 218–222.

³¹ Mercedes Navarro Puerto, „Abbild und Ebenbild Gottes: Frau und Mann

aller Lebendigen“ (Gen 3,20; 4,1) positiv konnotiert, die keineswegs allein, sondern gemeinsam mit Adam das göttliche Gebot übertrat – Röm 5,12 macht sogar ihn allein verantwortlich – wurde sie, zuge-spitzt in Sir 25,24 und in 1 Tim 2,11f. (vgl. auch Eph 5,22–24) zur Verführerin und zum Ursprung der Sünde schlechthin.

Mittlerweile sind Ergebnisse feministischer Bibelauslegung in Studium, Ausbildung und gemeindliche Praxis eingeflossen und zum Teil selbstverständlicher Bestandteil theologischen Allgemeinwissens geworden. Allerdings besteht nach wie vor eine Ungleichzeitigkeit zwischen den Erkenntnissen und Errungenschaften der biblischen Wissenschaft einerseits und tradierten beziehungsweise hartnäckig sich haltenden Klischees andererseits.

Im Fokus: Maria von Magdala – Von der Sünderin zur Apostelin

Maria Magdalena ist in die christliche Tradition als Typus der „großen Sünderin“ eingegangen – mit der biblischen Maria von Magdala hat dies wenig zu tun: Sie war eine vermutlich unverheiratete Frau, wie die Benennung nach ihrem Herkunftsort und der fehlende Verweis auf die Beziehung zu einem Mann schließen lässt, die von Jesus von schwerer Krankheit geheilt wurde, daraufhin ihm nachfolgte, mit ihm durchs Land zog (Lk 8,1–3) und später zur Auferstehungszeugin und Verkünderin des Auferstandenen wurde (Mt 28,1–10; Mk 16,9; Joh 20,11–18). Die frühe Kirche sprach ihr aus diesem Grund sogar den Titel *apostola apostolorum* zu. Zur Symbolfigur der Sünderin wurde sie durch die Identifizierung mit der namenlosen Sünderin aus Lk

in Gen 1–3 als offenes System im Kontext von Gen 1–11“, in: Irtraud Fischer/Mercedes Navarro Puerto/Andrea Taschl-Erber (Hrsg.), Hebräische Bibel – Altes Testament. Tora, a. a. O., S. 186–236; Helen Schüngel-Straumann, Eva. Die erste Frau der Bibel: Ursache allen Übels?, Paderborn 2014; Marie-Theres Wacker, „Genderforschung und biblische Schöpfungsgeschichten“, in: Thomas Laubach (Hrsg.), Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild, Freiburg 2017, S. 161–173.

7,36–38, die in der Version des Johannesevangeliums (Joh 12,1–3) den Namen Maria trägt; allerdings handelt es sich bei ihr eindeutig um Maria von Bethanien. Eine wesentliche Rolle spielte auch, dass die Besessenheit von gleich sieben Dämonen als sündhafte sexuelle Verfehlung interpretiert wurde. „Dass die Apostolin schließlich durch die Sünderin verdrängt wurde, geschah nicht einfach aufgrund harmloser, zufälliger Verwechslungen, sondern hat wesentlich mit den Genderkonstruktionen patriarchaler Gesellschaftsformen zu tun [...]. Den späteren Identifikationskonzepten ist jedoch die biblische Gestalt der Jüngerin und Apostolin entgegenzuhalten. Wider das Vergessen der männlichen Auslegungsgeschichte erinnert feministische Kritik an die weiblichen Ursprünge des Christentums.“³² Den Ertrag ihrer umfangreichen Untersuchung bringt Andrea Taschl-Erber auf den Punkt: „Ihre wesentlichste Funktion kommt beim Übergang von der vor- zur nachösterlichen Nachfolgemeinschaft zum Vorschein. Insbesondere das JohEv bewahrt ihre Rolle als Erstzeugin des Auferstandenen und erste Verkünderin der Osterbotschaft. Somit erweist sie sich in den Evangelien als die wichtigste Garantin der Kontinuität von Leben, Tod und Auferstehung Jesu. Obwohl die Tradition der Protophanie vor Maria von Magdala in einem patriarchalen Kontext zurückgedrängt wurde, insofern mit der Berufung auf bestimmte Auferstehungszeugen (nicht aber die Zeuginnen) apologetische und legitimatorische Interessen verbunden waren, fand diese Überlieferung Eingang in die Erzählwelt der Evangelien. In der Bewertung der apostolischen Autorität Marias von Magdala zeigen sich im Neuen Testament jedoch bereits Divergenzen. Während ihre apostolische ZeugInnenschaft etwa in der Liste von 1 Kor 15 unerwähnt bleibt und insbesondere bei Lk heruntergespielt wird, erhält die Erstzeugin des Auferstandenen im JohEv gerade im Osterzyklus eine tragende Rolle.“³³

³² Andrea Taschl-Erber, *Maria von Magdala – Erste Apostolin?* Joh 20,1–18: Tradition und Relecture, Freiburg 2007, S. 641.

³³ Ebd., S. 642; vgl. auch dies., „Maria von Magdala – erste Apostolin?“, in: Mercedes Navarro Puerto/Marinella Perroni (Hrsg.), *Neues Testament. Evangelien*, a. a. O., S. 362–382.

Ausblick: Von der Mutter Jesu zu Maria 2.0

In letzter Zeit richtet die wissenschaftliche feministische und geschlechterbewusste Bibelforschung ihre Aufmerksamkeit weniger auf einzelne Frauengestalten, sondern verstärkt auf übergreifende Fragen zum Geschlechterverhältnis, etwa nach Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktionen in den biblischen Texten, oder zu einzelnen Aspekten wie Körperlichkeit/Leiblichkeit, Sexualität, Sünde, Macht und Gewalt. Dagegen haben viele Christinnen nach wie vor großes Interesse an Frauen der Bibel, die sie auch als Rollenvorbilder für sich entdecken.

Ein aktuelles Beispiel ist die Fraueninitiative Maria 2.0, die unter diesem Titel vor allem in Deutschland und den deutschsprachigen Ländern, aber auch darüber hinaus³⁴ für Reformen in der katholischen Kirche kämpft, die neben anderem vor allem die Mitwirkungsmöglichkeiten von Frauen und deren Zulassung zum Priesteramt betreffen. Dabei berufen sich die Anhängerinnen von Maria 2.0 darauf, dass feministische Theologie und Frauenforschung Marias aktive Rolle herausstellen, beginnend bei der Zustimmung zu Gottes Heilsplan, die Mutter des Erlösers zu werden – zur damaligen Zeit eine mutige Entscheidung, da uneheliche Schwangerschaften mit Steinigung bestraft werden konnten –, während Maria in der Tradition vor allem als demütig und gehorsam dargestellt wurde: „Wir sehen in Maria daher ein sehr positives und starkes Frauenbild, das die Kirche über Jahrhunderte leider anders verstanden hat. Man kann immer nur von der eigenen Zeit aus auf die Dinge schauen und sich dadurch weiterentwickeln und lernen.“³⁵ Dagegen betont die Gegen-

³⁴ Unter anderem auch in Griechenland: <http://www.helpis.gr/apopsis/maria-2-0-gynees-pou-tarakounoun-tin-katholiki-ekklisia-tis-georgias-gleoudi/> (29.10.2019). Internationale kirchliche Gruppen wie „Voices of Faith“ und „Women’s Ordination Worldwide“ griffen die Proteste von Maria 2.0 auf.

³⁵ Viktoria Michelt, Maria 2.0.: Für Vielfalt und Gleichberechtigung, 31.07.2019, <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2019-07/maria-2-0-vielfalt-gleichberechtigung-frauen-katholische-kirche.html> (29.10.2019).

bewegung Maria 1.0, dass Maria weder ein Update benötige noch für Strukturreformen in Dienst genommen werden könne: „Marias Herz schlägt für Glaube, Treue und Liebe. Marias Herz will nur eines: Jesus in den Mittelpunkt stellen. Und genau das wollen wir auch.“³⁶

In den beiden Stimmen leuchten die unterschiedlichen Motive und Interessen der Leserinnen ebenso auf wie die Kontextualität unterschiedlicher Marien-traditionen. Was an der Auslegung anderer biblischer Frauentraditionen deutlich wurde, wird auch am Beispiel der Frau aus Nazareth und Mutter Jesu manifest: Biblische Frauengestalten sind vielfach auch – und im Falle Marias im Besonderen – narrative Konstrukte, anhand derer nicht unmittelbar ein historisches Profil der betreffenden Person eruiert werden kann.³⁷ Gerade Maria von Nazareth ist von ihrer Rezeptions- und Wirkungsgeschichte, die weit über die Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte hinaus- und in die Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte hineinreicht, nicht ablösbar.

³⁶ Viktoria Michelt, Initiative 1.0: „Die Gottesmutter braucht kein Update“, 25.07.2019, <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2019-07/maria-bewegung-deutschland-gleichberechtigung-update.html> (29.10.2019).

³⁷ Silke Petersen, „Maria aus Nazaret. Eine Geschichte der Verwandlung“, in: Mercedes Navarro Puerto/Marinella Perroni (Hrsg.), Neues Testament. Evangelien, a. a. O., S. 320–339; vgl. bereits vor Jahren Regina Radlbeck-Ossmann, „Maria und die Frau“, in: Michael Langer (Hrsg.), Weil Gott nicht nur zu Mose sprach ... Frauen nehmen Stellung, Innsbruck 1996, S. 181–208.