

MARIE-LOUISE GUBLER

Selig, die geglaubt hat — Das Marienbild des Lukas

Überlegungen aus der Perspektive einer Frau

Trotz der Proklamation des marianischen Jahres fällt vielen Gläubigen die Auseinandersetzung mit der Mutter Jesu heute schwer. Besonders Frauen bekunden zunehmend Schwierigkeiten mit Maria, selbst bei den biblischen Aussagen über sie. Die folgenden Ausführungen stellen den Versuch dar, das von einem Mann gezeichnete Marienbild des Evangelisten Lukas mit den Augen einer Frau zu sehen. Das ergibt überraschende Perspektiven, auf die hingewiesen werden soll, ohne daß damit in allem das letzte Wort gesagt wäre. Es handelt sich um einen Diskussionsbeitrag, der in Auseinandersetzung mit gängigen Darstellungen einen neuen Weg des Verständnisses weisen mag. Die Verfasserin ist Religionslehrerin am Lehrerinnenseminar Menzingen/Zug in der Schweiz. (Redaktion)

Die fragenden Frauen

Frauen beginnen sich heute dagegen zu wehren, daß ihnen eine Typologisierung der Mutter Jesu (als Typus der Frau) traditionelle Eigenschaften und Rollen auferlegt, die sie nicht länger zu übernehmen gewillt sind, wie etwa die ausschließliche Fixierung auf die Mutterschaft oder die asketisch verstandene Jungfräulichkeit. Kritisch beginnen sie auch zu fragen, warum die Kunst so sehr die Mutter mit dem Kleinkind bevorzugte und bei der Kreuzes-szene die drei neben ihr anwesenden Frauen kurzerhand „ausblendete“. Gibt es neben der Mutter des Kindes nur mehr die Pietà oder die Himmelskönigin? Wo sind

z. B. in den Pfingstbildern die galiläischen Schwestern der Mutter Jesu geblieben? Bei der Lektüre der Bibel müssen sie die Frage des reformierten Pfarrers K. Marti bestätigen:

„Zu den historischen Bedingtheiten der biblischen Schriften gehört es, daß sie von Männern verfaßt worden sind. Wie zum Beispiel sähe eine Geschichte Israels aus, geschildert, geschrieben aus der Perspektive der weder waffen- noch gottesdienstfähigen Frauen und Mütter?“¹

Mit diesen Fragen machen sie sich auf die Suche nach der in Dogmen fremd gewordenen und von der neutestamentlichen Überlieferung so spärlich bezeugten jüdischen Frau, die die Mutter Jesu war. „Maria muß davor bewahrt bleiben, Produkt unserer frommen Phantasie zu werden.“² Diesem ökumenischen Anliegen versuchen Frauen Rechnung zu tragen, indem sie nach der Geschichte der Maria aus Nazaret fragen, einer Geschichte, von der man so wenig weiß, weil sie als Kolonialgeschichte armer Leute für die Mächtigen uninteressant war.

Um diese Geschichte aus den neutestamentlichen Texten zu erheben, ist eine differenzierte Exegese, aber auch eine neue Fragestellung nötig. Wertvolle Vorarbeit hat hierfür die ökumenische Studie „Maria im Neuen Testament“ geleistet.³ Noch viel zu wenig berücksichtigt sind dagegen die sozialgeschichtlichen Studien über die Zeit Jesu.⁴

¹ K. Marti, Zärtlichkeit und Schmerz. Notizen, Darmstadt 1979, 52.

² G. Maron, Maria in der protestantischen Theologie, in: Concilium 19 (1983) 631.

³ R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, J. Reumann (Hg.), Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung, Stuttgart 1981.

⁴ So etwa G. Theissen, Soziologie der Jesusbewegung, München 1985; ders., Der Schatten des Galiläers, München 1986; W. Schotroff, W. Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung Bd. 2, Neues Testament, München 1979.

Die lukanische Perspektive

Wenn im folgenden ausschließlich nach dem Marienverständnis des Lukas gefragt wird, so deshalb, weil da nicht nur die ergiebigste Quelle vorliegt, sondern auch eine, die oft mißverstanden wurde. Die älteste Überlieferung bei Paulus nennt nicht einmal den Namen der Mutter Jesu (Gal 4,4) und die älteste synoptische Tradition grenzt sie deutlich von der „eschatologischen Familie“ Jesu ab (Mk 3,21f 3,31–35). Der Stammbaum Jesu nach Matthäus enthält ihren Namen am Schluß einer Frauenreihe und kennt die jungfräuliche Empfängnis Jesu, läßt Maria aber — im Gegensatz zu Josef — nicht aktiv werden.⁵ Einzig die johanneische Tradition erwähnt die Mutter Jesu ohne Namensnennung an zwei bedeutsamen Stellen (Kana: Joh 2,1–12, Kreuz: Joh 19,25–27). Zur Bedeutung vor allem der zweiten Szene ist auf die Exegese von J. Wanke zu verweisen.⁶

Einen bedeutsamen Platz hat die Mutter Jesu in der lukanischen Überlieferung (Lk, Apg). Dort erfüllt Maria von Anfang an die Kriterien der Jüngerschaft. Alle kompromittierenden Aussagen der synoptischen Tradition werden gestrichen: die Mutter Jesu kann der vielen Leute wegen nicht zu Jesu kommen (Lk 8,19–21 par Mk 3,31–35), sie wird nicht mehr gegen die Jünger abgegrenzt. Auch die Seligpreisung einer Frau aus dem Volk wird zwar von Jesus relativiert (selig zu preisen ist nicht die Mutterschaft, sondern der Glaube), aber beides trifft auf Maria zu (Lk

11,27–28). Sie gehört zu jenen, die das Wort hören, festhalten und ausdauernd Frucht bringen (vgl. Lk 8,15).

Von ganz besonderer Bedeutung sind die ersten zwei Kapitel des Lukasevangeliums: Sie sind gleichsam als „pfingstliches Präludium“ komponiert und von der Apostelgeschichte her zu lesen. In Apg 1,14 erscheint die Mutter Jesu zum letzten Mal inmitten der auf den Geist wartenden und betenden Gemeinde. „Sie alle verharrten dort einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern.“ Das Summarium enthält die wichtigen Gruppen in der nachösterlichen Gemeinde: die in 1,13 namentlich genannten „Zwölf“ als qualifizierte Augenzeugen des Wirkens Jesu „angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns ging und aufgenommen wurde“;⁷ die Frauen von Galiläa, als Nachfolgerinnen bis zum Kreuz und im umfassenden Sinne „Dienenden“ (Lk 8,1–3); die Mutter Jesu als die einzige Erwachsene, die um „den Anfang“ weiß und diesen Anfang mit der pfingstlichen Gemeinde verbindet; die Brüder Jesu als die maßgeblichen Autoritäten der Jerusalemer Gemeinde (bes. Jakobus).

Die Reihenfolge läßt vermuten, daß Maria nicht von Anfang an zur Jüngergemeinde gehörte wie die galiläischen Frauen. Diese Annahme scheint — trotz Lk 1–2 — aufgrund der synoptischen Zurückhaltung gegenüber der Mutter Jesu historisch plausibel.⁸ Diese Gemeinde

⁵ Ausführliche Exegesen in: Maria im Neuen Testament, 41–51.58–63.64–67.76–85.

⁶ J. Wanke, Maria im vierten Evangelium, in: ThPQ 129 (1981) 105–113; ferner: Maria im NT, 143–172. bes. 166f. Die Enzyklika Redemptoris Mater spricht in Anlehnung an das Konzil von heftigem Leiden, von Verbindung im Opfer und von liebevoller Zustimmung der Mutter Jesu zum Tod Jesu, ferner von der Mutterschaft für die Erlösten aufgrund ihrer Teilhabe am Erlösungswerk (I,2,18.I,3,20). Durch die Betonung der Rolle Marias als „Mutter der Kirche“ in der kath. Kirche wird die Aussage des Textes, wonach der Jünger die Mutter Jesu zu sich nahm, kurzerhand umgekehrt.

⁷ Nach Apg 1,22 ist dies das Kriterium für die Ersatzwahl des Matthias, Apg 1,15–26.

⁸ Die Spannungen, die zwischen Petrus und Jakobus sichtbar werden (Apg 10,2 vgl. Gal 2,11f) und die Autorität des „Herrenbruders“ beim Apostelkonzil (Apg 15,13ff.19) lassen vermuten, daß die Familie Jesu aufgrund der Blutsverwandtschaft Vorrechte in der Jüngergemeinde beanspruchte. Nach seiner Befreiung geht Petrus zuerst zur Hausgemeinde der „Hellenistin“ Maria und läßt von dort „dem Jakobus und den Brüdern“ davon berichten (Apg 12,12ff).

erlebt den Pfingsttag und die Erfüllung der Verheißung Joels:

„In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: Ich werde meinen Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume haben. Auch über meine Knechte und Mägde werde ich von meinem Geist ausgießen in jenen Tagen und sie werden Propheten sein“ (Apg 2,17f. Joel 3,1–5LXX).

Die Manifestation des Geistes (in den Bildern von Sturm, Brausen, Feuerzungen) wird in der prophetischen Rede erfahren sowie im Hervortreten der bislang ängstlich Eingeschlossenen an die Öffentlichkeit. Eine egalitäre Vision der Gemeinschaft wird erkennbar: da kommt es nicht mehr auf Alter, Geschlecht oder sozialen Status an.⁹

Ein pfingstliches Präludium: Lk 1,26–38

Was als überwältigende Geisterfahrung im Jerusalemer Obergemach erfahren wurde, hat nach Lukas 30 Jahre zuvor im galiläischen Dorf Nazaret begonnen. Die außerordentlich geschlossen wirkende Verkündigungserzählung (Lk 1,26–38) muß Lukas in großen Zügen in seiner Tradition vorgefunden haben.¹⁰ Drei ähnlich gestaltete Engelverkündigungen (Lk 1,5–25: an Zacharias; 1,26–38: an Maria; 1,9–12: an Hirten) und vier Hymnen (Lk 1,46–55: Magnifikat; 1,67–79: Benedictus; 2,14: Gloria; 2,29–32: Nunc dimittis) geben den zwei Kapiteln einen feierlich-freudigen Klang. Mit der genauen Parallelisierung der Ankündigung und Geburt des Täuflers mit jener Jesu hat Lukas die beiden prophetischen Gestalten verbunden und in der Begegnung der beiden Mütter Elisabet und Maria Jesus als den — trotz seiner geringeren Herkunft —

Größeren verkündet. Diese Zuordnung geschieht freilich in einer paradoxen Form: mit dem Kommen Gabriels beginnt Gottes letzte Zeit.¹¹ Mitten im Gottesdienst des Jerusalemer Tempels wird dem Priester Zacharias die Erhörung seiner Bitte zugesagt. Dieser Mann steht — trotz der Kinderlosigkeit seiner Frau — am Höhepunkt seines Lebens, da er durch Losentscheid zur Darbringung des Rauchopfers bestimmt wurde. Ganz befangen in einer „Zeichentheologie“ fordert er einen Beweis für das Angekündigte („Woran soll ich erkennen, daß das wahr ist?“ Lk 1,18). Das als Strafzeichen verstandene Stummsein schafft der neuen Zeit Raum, in der sein Sohn „Stimme“ des Kommenden sein wird.

Merkwürdig diskret dagegen kommt Gabriel zu Maria: er „tritt ein“, mitten in den Alltag eines jungen Mädchens von nicht viel mehr als zwölf Jahren, das, mit einem Handwerker verlobt, auf eine Ehe hinlebt. Das Ärgernis für eine messianische Deutung Jesu, seine Herkunft aus Nazaret,¹² wird noch verschärft durch diese Offenbarung an eine Jungfrau (hier als noch nicht „heimgeführtes“, verlobtes Mädchen): von nun an ereignet sich Gottes Offenbarung nicht mehr in der priesterlichen Kultordnung, sondern im Alltag der Geringsten, die in der Wertordnung der Gesellschaft ganz unten stehen. Auch das Mädchen hat eine Frage („Wie soll das geschehen?“ Lk 1,34), die aber keinen grundsätzlichen Zweifel enthält, sondern die Erklärung des Engels auslöst.¹³ In dieser parallelen Gestaltung der Engelankündigungen klingt ein wichtiges Thema lukanischer Theologie an: die Umkehrung aller Werte in einer

⁹ Ähnlich wie Gal 3,28.

¹⁰ Vgl. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, HThK III, 1 Freiburg 1969, 41–64.

¹¹ Vgl. Dan 9,21–27 8,16–19; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 27–42.

¹² „Was kann aus Nazaret denn Gutes kommen?“ Joh 1,46; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 41; Maria im NT, 95–104.

¹³ Die „Wie“-Frage gehört zum Verkündigungsschema: Maria im NT, 96–97, 101–104.

neuen Welt, in der den Armen das Evangelium verkündet wird. Dieses Thema durchzieht die Predigt Jesu in Nazaret (Lk 4,16–30 nach Jes 61,1f 29,18 58,6) und die Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,16ff). Freudenbotschaft enthält schon der Gruß des Engels an Maria: „Sei gegrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir (chaire kecharitomene)“ (Lk 1,28). Der alltägliche Gruß (ein Heilsgruß) leitet die Botschaft von der Begnadigung ein. Maria hat „Gnade gefunden bei Gott“, bevor Gottes Tat erzählt wird.¹⁴ Die Freudenbotschaft, die den Unbedeutenden zugedacht ist, wird hier zuerst Maria verkündet. Sie wird aber in den Liedern der Befreiten weiterklingen (Lk 1–2), denn das, was Gottes Geist bewirken wird, gilt nicht allein der Mutter Jesu, sondern allen Zerschlagenen und Elenden, der kinderlosen Elisabet, dem greisen Simeon und der Witwe Hanna, den Hirten, Zöllnern, Fischern, den galiläischen Frauen und allen, „die auf die Erlösung Jerusalems warteten“ (Lk 2,38).

**„Heiliger Geist wird über dich kommen“
(Lk 1,35)**

Die Zielrichtung der Verkündigungserzählung ist das christologische Bekenntnis von Jesus dem Sohn Gottes. Daß dieses Bekenntnis aber in der Gestalt einer Aussage gemacht wird, die von einer „Zeugung“ aus dem Geist spricht und diese zusätzlich mit einer jungfräulichen Empfängnis verbindet, zeigt eine längere Reflexion. Was dies christologisch, theologisch und mariologisch bedeutet, ist im folgenden zu ergründen. Die *christologische Aussage* hat von Röm 1,3–4 auszugehen, wo in einem vorpaulinischen Bekenntnisatz die Messianität Jesu mit seiner davidi-

schen Herkunft („dem Fleische nach“) begründet und seine Gottessohnschaft mit seiner geistgewirkten Auferstehung verbunden wird („dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten“). Lukas hat den Gedanken der Auferstehung (aus der Kraft des Geistes) in Apg 13,32.33 mittels Ps 2,7 als „Zeugung“ zum Sohn Gottes interpretiert und in Lk 1,35 auf die Empfängnis Jesu zurückdatiert (Lk 1,32–33: Jesus wird den Thron Davids erhalten und in Ewigkeit herrschen; Lk 1,35: Heiliger Geist wird über dich kommen, darum wird Jesus Sohn Gottes genannt).¹⁵

Die *theologische Aussage* ist von Pfingsten her zu erschließen als „Ausgießung des Geistes über alles Fleisch“. Die Antwort des Engels, die auf die „Wie“-Frage Marias gegeben wird, braucht einen Parallelismus: „Heiliger Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allhöchsten dich überschatten“ (Lk 1,35). Der Geist Gottes kommt über Maria (wie Apg 2 über die Gemeinde) wie eine „überschattende“ Wolke: ein Bild, das die Gegenwart Gottes anzeigt.¹⁶ Es spielt eine Rolle in der Verklärungsgeschichte Lk 9,34, wo die Jünger in die Wolke „hineingeraten“ und Angst bekommen. Und dieser Heilige Geist ist „Kraft des Allhöchsten“, die etwas Neues schafft und in Bewegung bringt. Was aber bedeutet dies?

In einem Gedicht von K. Marti über „Auferstehung des Fleisches“ wird ein überraschender Sinn aufgedeckt: nach einer längeren Diskussion über den drastischen und anstößigen Ausdruck von der Auferstehung des Fleisches endet es in einem Schreckensbild gefolterter Menschen („zerfetztes, gequältes, betrogenes Fleisch“) und in der Frage: „meint nicht ‚auferstehung des fleisches‘ den heiligen zorn des verrate-

¹⁴ Vgl. dazu H. Schürmann, Das Lukasevangelium, 43–44, wo er auch auf Lyonnets Deutung „Freue dich!“ (Tochter Zion) nach Zeph 3,14 Joel 2,21.23 Sach 9,9 u. a. eingeht.

¹⁵ Maria im NT, 99–101; Die Schlüsselbegriffe „Sohn Gottes“, „Macht“, „Geist der Heiligkeit“ kommen neben der Verkündigung noch bei der Taufe Jesu Lk 3,22 und Lk 4,14 vor, das „Überschatten“ bei der Verklärung Jesu Lk 9,34.

¹⁶ Vgl. Maria im NT, 110f.

nen schöpfers, die zornige liebe des hingerichteten sohnes, die sehnsucht des im exil gehaltenen geistes nach seiner heimat endlich im fleisch?"¹⁷

Gottes Geist sucht seine „Heimat im Fleisch“: solange „die Kraft des Allerhöchsten“ nicht „ein-gefleischt“ ist in der Geschichte der Menschen in ihrer Hinfälligkeit, Vergänglichkeit und Konkretheit, ist sie „im Exil“. Der Begriff Inkarnation (Ein-fleischung) wird zum Nennwert genommen und von Lukas aus der Pfingsterfahrung an den Anfang gelegt.

Daß dies keine willkürliche Akzentsetzung ist, zeigt die lukanische Taufperikope, wo die Sichtbarkeit des herabkommenden Geistes betont wird (Lk 3,21f: somatikos!) und die lukanische Ostergeschichte, wo (für das NT einmalig) von „Fleisch und Knochen“ des Auferstandenen die Rede ist (Lk 24,39).

Aus dieser starken theologischen Aussage von der irdischen „Verdichtung“, die bei Lukas als gesellschaftliche Veränderung verstanden wird (Lk 4,16ff: Blinde sehen, Arme erhalten frohe Botschaft, Gefangene werden befreit, Zerschlagenen Erlösung verkündet), wurden manchmal einseitige *mariologische Konsequenzen* gezogen. Die Einwirkung des Geistes und die jungfräuliche Empfängnis konnten als „Ausstieg“ aus der Schöpfungsordnung mißdeutet werden (und werden es auch immer wieder). Maria hat in der Verkündigungserzählung des Lukas ihre Zustimmung gegeben (Lk 1,38: „Ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe, wie du es gesagt hast“), daß Gottes schöpferischer Geist „Heimat“ bekomme in der Welt; sie hat sich berühren und bewegen lassen von der „Kraft des Allerhöchsten“, die als lebendiger Atem in allem Fleisch (vgl. Num 27,16) unter den Menschen sein wollte. Maria hat — ein junges Mädchen in einer von patriarchalischen Normen geprägten

Welt — ihre Schwangerschaft ausgetragen und ihr Kind zur Welt gebracht. Nicht auf dem Engelsweg (wie die Scholastiker behaupteten), sondern unterwegs, in den Bedingungen der armen Leute, ohne den Schutz eines bergenden Heimes. Die lukanische Theologie hat Akzente gesetzt, die ein Überdenken des Verhältnisses von Geist und „Fleisch“ nötig macht, denn eine der gefährlichsten Häresien in der (rechtgläubigen) Großkirche ist m. E. die Trennung von Natur und Übernatur (bzw. Fleisch/Geist) und die Reduktion von „Geist“ auf Intellekt, weil sie nur allzu leicht zu einer Welt- und Frauenverachtung führt, deren Folgen letztlich Frauen und Männer zu tragen haben. Dieses Trennungsdenken nennt D. Sölle „Apartheidtheologie“:

„Gott ist der Grund des Lebens: Er hat den Atem des Lebens in die Menschheit gehaucht . . . Wir halten uns apart, wir machen uns unberührbar, unsere Mauer ist schalldicht, so daß wir die Schreie der Unterdrückten und der Armen nicht hören können . . . Apartheid ist eine bestimmte Art zu denken, zu fühlen und zu leben ohne Bewußtsein von dem, was neben uns vor sich geht.“¹⁸

Die Exegese von Lk 1,26—38 hat allzu oft die „Perspektive der Engel“ eingenommen, die Marias Empfängnis zu einem dermaßen außergewöhnlichen Geschehen machte, daß dadurch Jesu Menschlichkeit in Gefahr geriet.

Dazu Gottfried Bachl:

„Die Leugnung des Menschenweges unten heraus kommt nicht von ungefähr. Das Drückende, die Atemnot, die Lage zwischen den Wänden aus Fleisch ist ein altes Ärgernis . . . Der Instinkt, der noch in den allgemeinsten Gedanken über das Wesen des Christus seine Interessen sucht, fährt von diesem Ort zurück, wo der Mensch die wehrloseste Gestalt hat . . . Hinauf in die blitzartige Bewegung der unstofflichen Gestalten geht der Zug dieser spekulierenden Phantasie. Da unten ist nichts zu finden, nichts zu suchen . . . Die Sehnsucht nach dem Stil der Engel überläßt den Abgrund des Fleisches sich

¹⁷ K. Marti, auferstehung des fleisches, in: Offene Kirche 2 (1979), Bern, 4.

¹⁸ D. Sölle, Das Fenster der Verwundbarkeit, Stuttgart 1987, 39.

selbst . . . Bald werden die Dämonen einziehen und ungehindert herrschen.“¹⁹

Auf die Perspektive kommt es nach Bachl an: „Von oben stimmt alles. Aber lieg unten . . . entscheide dich für die Perspektive des Staubes.“²⁰ Wenn die Mariologie Frucht einer doketischen Christologie wird, ist die Frage nach dem darin verborgenen Interesse eine bedrängende, und zwar nicht nur für Frauen („Wem nützt es, was ihr da sagt?“ läßt B. Brecht seinen Zweifler fragen).²¹

Maria, die Jungfrau

Lukas hat die Aussage von der geistgewirkten Herkunft Jesu mit jener der „Jungfrau“ verbunden (zweimal in Lk 1,27 und 1,35). Wie die geistgewirkte Schöpfung Jesu Steigerung der Geistbegabung des Täufers ist („schon im Mutterleib wird er von Heiligen Geist erfüllt sein“, Lk 1,15), so die Empfängnis der Jungfrau gegenüber der Empfängnis der Unfruchtbaren.

Wie die Parallele bei Mt 1,18 zeigt, stammt das Motiv von der jungfräulichen Empfängnis aus der vorevangelischen Tradition und greift die Verheißung von Jes 7,14 (Immanuelkind der Jungfrau) auf.²² In der jesaianischen Tradition ist das Jungfrauenkind Zeichen des Verzichtes auf Machtpolitik und des Glaubens und die freilich mit einem anderen hebräischen Ausdruck auch als Jungfrau bezeichnete „Tochter Zion“ ist eine Elendsgestalt.²³

Bei Lukas steht das Neue, das Jesus verkörpert (und Mt im „Immanuel“ sieht), unter dem Vorzeichen der Geistschöpfung. Maria, die Jungfrau, steht für das auf Erlösung wartende Israel, aber auch für den Menschen, der seinen eigenen Wert hat (die feministische Theologie spricht von einem „Zeichen der Autonomie“).

In Maria einfachhin „die Frau als solche“ zu sehen, also ein Idealbild der Frau,²⁴ dem aber die konkreten Frauen ohnehin nie entsprechen (können), ist mit einer großen Gefahr verbunden. S. Heine deckt auf, welch gefährliches Interesse in der Idealisierung liegt (im Gegensatz Geist/Fleisch steht ja die Frau doch auf der Seite der Materie, des „Chaos“, das sich dem Zugriff des geistig-männlichen Prinzips entzieht):

„Wie immer das Ideal aussieht, sei es Jungfräulichkeit oder Mutterschaft, die Idealisierung selbst widerspricht dem Glauben. Ideal, ‚eidos‘, die ‚gedachte Gestalt‘ entwirft Vollkommenes . . . Wer immer strebend sich bemüht! . . . Daß Maria als Jungfrau Gottesmutter geworden ist, verdankt sie nicht ihrem strebenden Bemühen, sondern einer göttlichen Geistesgabe. Hinter dieser theologischen Aussage steht die Absage an das Ideal. Der Himmel führt seinen Schlag gegen den babylonischen Turm und zertrümmert die ‚gedachten Gestalten‘ des Menschen. Es wäre wahrhaft gotteslästerlich zu sagen, Maria habe sich zur Gottesmutter durch strebendes Bemühen hinaufgearbeitet. Also kann Maria kein Ideal sein, sondern sie ist eine Frau, vom Geist ergriffen wegen der Liebe Gottes zur Welt . . . Wer Frauen vergöttert oder zum Ideal stilisiert, macht sich an ihnen ebenso schuldig wie einer, der sie zum Dämon stempelt . . . So folgt der Idealisierung die Dämonisierung auf den Fuß, sie sind ein gotteslästerliches Paar.“²⁵

Daß diese überaus scharfe Kritik nicht ganz unberechtigt ist, dürfte wohl auch die lange Geschichte der Auslegung von Lk 1,26ff zeigen, die die Jungfrau Maria als „spirituelle“ Weiblichkeit in Gegensatz zur „normalen“ Frau setzte, und letztere zunehmend auch als sexuelle Gefahr für Männer verstand. Diese Geschichte zeigt auch, daß jene Frauen besonders gefährdet waren (als Hexen verdächtigt zu werden), die sich der Kontrolle männlicher

¹⁹ G. Bachl, *Der beneidete Engel. Theologische Prosa*, Freiburg 1987, 103f.

²⁰ G. Bachl, aaO., 116.115.

²¹ B. Brecht, *Der Zweifler, Gesammelte Werke*, Frankfurt 1981, 587.

²² Maria im Neuen Testament, 76–85.

²³ Vgl. Jes 1,8 52,2 62,11; Jungfrau/Tochter Zion: Jes 37,22.

²⁴ *Redemptoris Mater* (Ausgabe der deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1987), 54–55.

²⁵ S. Heine, *Wiederbelebung der Göttinnen?*, Göttingen 1987, 158f.160; vgl. auch R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, 104.

Autorität entzogen (alte Frauen, Unverheiratete, öffentlich Tätige u. a.).²⁶

Maria, die Prophetin

Nach der Zustimmung Marias geht der Engel leise weg. Sie hat das letzte Wort (Lk 1,38). Danach bricht sie „in Eile“ auf zu Elisabet, deren Schwangerschaft ihr als Zeichen angekündigt worden war (Lk 1,26.36). Lk 1,39–56 ist eine der schönsten Begegnungsszenen des Evangeliums. Wie Gabriel ins Haus trat, tritt Maria ins Haus der Elisabet (bzw. des Zacharias); wie der Engel sie grüßte, grüßt sie Elisabet (Lk 1,28.40). Der Gruß läßt Elisabets ungeborenes Kind aufhüpfen und die Mutter vom Geist erfüllt werden (Lk 1,41). Zwei Motive verbinden sich: das Zeichen erfüllt sich (Maria sieht) und das Zeugnis des Johannes wird vernehmbar (im prophetischen Geist als Jubel gedeutet). Damit datiert Lukas das Täuferzeugnis für Jesus auf den Mutterschoß zurück. (Das Evangelium beginnt mit dem Täufer Johannes.)

Elisabet antwortet mit einem „lauten Ruf“ (krauge megale) und einer Seligpreisung Marias: „Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes. Wer bin ich, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt? . . . Selig ist die, die geglaubt hat, daß sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ“ (Lk 1,41–45). Das laute Rufen ist prophetische Proklamation (aus pneumatischer Begabung). Ihre Aussage erinnert an den

Lobpreis Judits (Jdt 13,18) und die Seligpreisung der Frau (Lk 11,27f, vgl. auch Dtn 28,1.4). Elisabet lobt Maria, weil sie geglaubt hat. Diese singt ihr Lied (das Magnifikat, Lk 1,46–55). Lukas hat dieses Lied wahrscheinlich seiner Tradition entnommen und in Übereinstimmung mit seiner eigenen Theologie gesehen.²⁷ Es besingt eine umfassende soziale (er erhöht die Niedrigen), politische (er stürzt die Mächtigen vom Thron) und ökonomische Revolution (die Hungernen beschenkt er mit Gaben). In der Sicht des Lukas nimmt Maria die Verkündigung des Evangeliums von der Umkehrung aller Werte vorweg. Als prophetische Sprecherin charakterisiert sie diesen Eingriff Gottes in eine patriarchalisch-hierarchische Gesellschaftsordnung als Erfüllung der Verheißung an Abraham und als „Erbarmen“.

Die patristische Tradition kennt die Aussage von „Maria-Prophetin“ (was später zum Ehrentitel „Königin der Propheten“ entwickelt wurde). Diese Tradition knüpft an das Magnifikat und versteht Prophetin in enger Beziehung zur Jungfrau (Jungfrau von Jes 7,14 wird mit Prophetin von Jes 8,3 verbunden).

In einer allegorischen Deutung wird das „Sich-Nahen“ (Jes 8,3) vom Geist gesagt und ihr Hören auf das Wort des Engels als Empfängnis durch das „Ohr“ interpretiert (d. h. durch das Glaubenswort). Bei der vergeistigten, asketisch-mystischen Deutung beeilen sich die Kirchenväter, darauf hinzuweisen, daß Marias Prophetengabe der charismatischen Ordnung angehöre und von einem Lehramt abzugrenzen sei.²⁸

²⁶ Anne Conrad hat in einem geschichtlichen Beitrag (Ordensfrauen ohne Klausur? Die katholische Frauenbewegung an der Wende zum 17. Jahrhundert, in: *Feministische Studien* 1, 1986, 31–45) auf die Ambivalenz eines asketischen Jungfräulichkeitsideals hingewiesen: die Geschichte der Frauenorden mit ihrem Kampf gegen die Klausurbestimmungen zeigt sowohl den Befreiungs- wie Unterdrückungsgehalt des Ideals. Die — für Außenstehende oft wie kollektive Präventivhaft wirkenden — Bestimmungen fanden vielfach ihre Fortsetzung in der geistlichen und jurisdiktionellen Oberhoheit von Priestern in jüngeren Frauenkongregationen. Eine ähnliche Ambivalenz empfinden Frauen in der Aussage des „Te Deum“: „non horruisti virginis uterum“, wo die Wortwahl Staunen wie Schrecken ausdrückt.

²⁷ In einigen Handschriften wurde das Lied der älteren Elisabet in Anlehnung an 1 Sam 2 in den Mund gelegt, vgl. Maria im Neuen Testament, 113–117.

²⁸ A. Grillmeyer, Maria Prophetin, in: *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 198–216; vgl. *Redemptoris Mater*, 33: Maria hat nicht die apostolische Sendung erhalten, sie war nicht bei den Ausgesandten.

Maria-Prophetin hat aber in der Theologie des Lukas einen naheliegenderen Ansatzpunkt im Pfingstereignis (wo alle unmittelbar vom prophetischen Geist erfaßt werden).

Hier beginnen wieder die Fragen der Frauen: Wie ist es nur möglich, das prophetische Lied der Maria jeden Abend in der Vesper zu beten, ohne daß spirituelle und strukturelle Konsequenzen für die Kirche daraus gezogen werden? Maria, Elisabet, Hanna und die Frauen aus Galiläa bedurften keines Beglaubigungszeichens wie der Priester Zacharias, ihnen genügten unscheinbare Zeichen für den Glauben (die Schwangerschaft der Unfruchtbaren) und ein Blick ins Lukasevangelium zeigt, wie Jesus seinen Leib (d. h. seine irdische Existenz) in die Hände von Frauen legte: in seiner wehrlosesten Gestalt wickelte ihn seine Mutter in Windeln (2,7), als Heimatloser durch die Dörfer ziehend, dienten ihm Frauen und nahmen ihn gastfreundlich in ihre Häuser auf (8,1—3, 10,42), beim Gastmahl wusch und salbte eine unbekannte Frau seine Füße (7,1ff), zur Hinrichtung geschleift, weinten Frauen um ihn und gaben ihm das Geleit (23,28), und schließlich waren es Frauen, die den gefolterten Leichnam salben wollten und die Auferstehungsbotschaft empfangen (23,55 24,1—10). Diese Frauen — Glaubensschwestern der glaubenden Mutter Jesu — haben zuerst begriffen, daß Gott seit der Botschaft von Nazaret nicht mehr über den Wolken zu suchen ist (wie die Männer von Galiläa meinten, Apg 1,10), sondern „unten“ im Fleisch, in einer Geburt und in einem Grab, in alltäglichen Begegnungen, im Weinen und Lachen der Armen, in den „Verdammten dieser Erde“ (K. Marx) und in der seufzenden Schöpfung (Röm 8). Marias prophetisches Lied steht an diesen Anfängen. Es läßt die Frage

nicht verstummen, wie es kam, daß der Leib der Auferstandenen (im doppelten Sinn des Sakramentes und der Kirche) so ausschließlich in die Hände von Männern geraten ist?

Maria, die Glaubende und Nachdenkende

Eine letzte wichtige Aussage macht Lukas im 2. Kapitel. Die Geburt Jesu (von Lukas in weltgeschichtliche Zusammenhänge gestellt: Steuererhebung, Augustus, Lk 2,1—7) wird als Ereignis Hirten verkündet. Diese erkennen nicht nur das Zeichen (Krippe), sondern setzen die vom Engel begonnene Botenreihe fort und verkünden Maria und Josef die Bedeutung der Geburt. Von Maria heißt es: sie „bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach“ (Lk 2,19). Alttestamentlich-prophetisch ist „was geschehen war“ als „all die Worte“ der Hirten zu deuten: das Wort ist das Ereignis. Die Reaktion Marias zeigt eine innere Bewegung: sie prägt sich die Worte ein, bewegt sie im Herzen (symbolousa), denkt nach, versucht zu verstehen.²⁹ Ganz ähnlich heißt es nach der Wiederfindung des Zwölfjährigen: „Seine Mutter bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen“ (Lk 2,51). Dazwischen fügt Lukas das Zeugnis des Simeon (und der Hanna) ein mit der rätselhaften Ankündigung für Maria in einem Israelwort: „Dir selbst aber wird ein Schwert durch die Seele dringen“ (Lk 2,34f). . . Das Schwertwort mit der Gerichtsmetapher³⁰ betont eine Entscheidung: Wie Israel an seiner Stellungnahme zu Jesus beurteilt wird (Fall oder Auferstehung), muß Marias Glaubensweg durch dieselbe Entscheidung gehen. Ihre Mutterschaft macht sie noch nicht zur Glaubenden, auch ihr Glaubensweg ist ein schwieriger Lernprozeß mit

²⁹ Vgl. Lk 8,15 (Hören des Wortes, Festhalten, Fruchtbringen).

³⁰ „Schwert“ als Gerichtsmetapher bei Ez 14,17; Sib. Orakel 3,316.

Leiden und Gefahren (Schwert), noch ist er nicht Osterglaube — kann es noch nicht sein. Daß dies keine bloßen Vermutungen sind, zeigt das Nichtverstehen des Zwölfjährigen im Tempel (Lk 2,41–52). Das erste Wort Jesu, das Lukas überliefert, zeigt eine deutliche Distanzierung von den Eltern (vgl. Mk 3,31ff). Auch von Maria wird das Nichtverstehen, trotz Engelbotschaft und zwölfjährigem Nachdenken, ausgesagt! Was will Lukas damit über sie sagen? Sie ist *Modell der glaubenden Jesusjüngerin*, nicht Typos in einem maßgebend-prägenden, unveränderlichen Sinn, sondern offenes Voraus-Bild, eine Gestalt im Werden, in der Gemeinschaft der Jünger stehend, die auf einem langen Weg der Nachfolge glauben lernen (noch auf dem Weg nach Jerusalem heißt es von den Jüngern, sei ihnen der Sinn der Worte Jesu „verschlossen“ gewesen: Lk 18,34). Diese Differenzierung ist wichtig, macht doch gerade die Typologisierung Marias zum „Urbild der Kirche/der Frau“ diese zur geschichtsenthobenen Gestalt.³¹ Eine solchermaßen „geschichtslose“ Maria wird nicht nur eine aus dem Kreis der Jesusjünger herausgerissene „Einzigartige“,³² sondern der Verlust der dynamischen Transformierbarkeit droht die Mariologie zur Ideologie und zum „Fluchtweg“ unmündiger Frömmigkeit zu machen.³³

Der Sicht des Lukas ist jene des Athanasius näher, der sagt: „Maria ist unsere Schwester, weil wir alle erlösungsbedürftige Menschen (ex Adamo orti

sumus) sind“ sowie die ähnliche Aussage des Augustinus entsprechend: „Maria hat den Willen des Vaters erfüllt und darum ist es mehr, daß sie Jüngerin Christi als Mutter Christi war . . . Heilig ist Maria, selig ist Maria, aber besser ist die Kirche als die Jungfrau Maria. Warum? Weil Maria Teil der Kirche ist, ein heiliges, außerordentliches, überaus wichtiges Glied, aber doch (nur) Glied des ganzen Leibes.“³⁴

Die glaubende Maria ist für Lukas nicht zu trennen von jenen Frauen und Männern, die ihre Hoffnungen auf Jesus setzten und deren Weg am Karfreitag im Dunkel endete, die aber die überraschende Wende nach Ostern und am Pfingsttag erfuhren. Die begnadete Maria (Lk 1,28) des Anfangs ist für Lukas aber auch nicht zu trennen vom begnadeten Schwerverbrecher der letzten Minuten (Lk 23,42f: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein!“). Die Gnade der ersten Stunde und die Gnade der letzten Stunde sind gleichermaßen Ausdruck des „Erbarmens“ Gottes, das Marias Lied verkündete. So wird ihre Seligpreisung auch Verheißung an uns, wie Ambrosius predigte:

„Selig aber auch ihr, die ihr gehört und geglaubt habt; denn jeder, der glaubt, empfängt und gebiert das Wort Gottes und erkennt seine Werke. In jedem einzelnen lebe die Seele Marias und preise die Größe des Herrn; in jedem lebe der Geist Marias und juble über Gott; wenn nach dem Fleisch auch nur eine die Mutter Christi ist, so ist Christus doch dem Glauben nach die Frucht aller. Denn jeder empfängt das Wort Gottes.“³⁵

Maria und die Frauen heute

Der lukanische Ansatz beim Pfingstereignis und sein Marienbild von der Glauben-

³¹ Typos meint nach W. Bauer (WbNT): die feste Prägung, die Spur, Form, Gestalt; nach Knauer (Herkunftswörterbuch): Bauart, Gattung, Urform, Urbild; Modell dagegen als Verkleinerungsform (modulus/modulus) kann als Vorbild, Muster, Entwurf eine größere Offenheit enthalten.

³² Die Ausblendung der Frauen neben Maria und dem Jünger (Joh 19,25–27) in der Kunst zeigt eine Tendenz, die auch in der Enzyklika Redemptoris Mater deutlich erkennbar ist (Betonung der einzigartigen Verbindung von Jungfrauschaft/Mutterschaft, vgl. aaO, 45–47.50ff).

³³ W. Beinert, in: HerKorr (Interview) 41, 1987, 325. Auf eine ebenso gefährliche „Entgeschichtlichung“ der Mutter Jesu in der Mythologisierung zur „verborgenen Göttin im Christentum“ im radikalen Feminismus kann hier nicht eingegangen werden, vgl. dazu: M. T. Wacker, Der Gott der Männer und die Frauen. Düsseldorf 1987, S. Heine, Wiederbelebung der Göttinnen?, Göttingen 1987.

³⁴ Athanasius: Epistula ad Epictetum 5–9, PG 26,1058.1062–66; Augustinus: Sermo 25,7–8 PL 46,937–938.

³⁵ Ambrosius: Ex Expositione S. Ambrosii episcopi in Lucam, Lib 2,19.22–23.26–27 PL 15,1560ff.

den kann eine Korrektur an einer allzu spekulativen Mariologie (des „numquam satis“) sein. Dennoch fragen Frauen angesichts der für sie fatalen Wirkungsgeschichte einer (meist bei Lk ansetzenden) Mariologie nach den geschichtlichen Konturen der Mutter Jesu. Die Legitimität mariologischer Aussagen bemißt sich für sie nicht am „Faktischen“, sondern (nach dem hermeneutischen Prinzip der Befreiungs- und der feministischen Theologie) an dem durch sie erschlossenen befreienden Potential. Was einem befreiten Menschsein, was einer neuen Lebendigkeit dient, hat mit dem vom Evangelium verkündeten Gott Jesu zu tun.

Nicht zu übersehen ist, daß die protestierenden Propheten der Bibel wohl die Mißstände einer städtischen Oberschicht sahen, nicht aber die Situation ihrer eigenen Frauen und Töchter, denn Frauen kommen auch in der Sozialgeschichte kaum vor.

Maria aus Nazaret, die Mutter Jesu, gehörte zu den „Vergessenen“. Sie gehörte mit vielen andern zu jener Welt der armen Leute um die Zeitenwende, die im Dunkel der Geschichtsschreibung liegt: die Kolonialsituation der römischen Provinz Palästina, in der Menschen hungerten, um den Lebensunterhalt bangten, unter zelotischen Überfällen und römischen Repressionen gegen galiläische Dörfer litten und

auf Erlösung warteten. Wie die Geschichte Jesu als Geschichte „von unten“ mit einem dreißigjährigen Schweigen begann und in einer Hinrichtung endete, ist die Geschichte seiner Mutter weitgehend unbekannt. Wir wissen nicht, was in diesen langen Jahren geschah, wir wissen nicht, wann sie sich den andern Frauen und Männern der Jesusbewegung anschloß. Dennoch ist das Wenige, das Lukas von ihr erzählte, bedeutungsvoller als alle Spekulation: In dieser bedrängenden Situation hat sie den Weg zu Jesu neuer Welt gefunden und im Glauben die Härten eines Frauenlebens ertragen, wie es den Armen zukam: die Geburt unterwegs, das Nichtverstehen eines Aufbruchs, die Ohnmacht vor der brutalen Staatsgewalt, die Trauer um den zu frühen Tod des Sohnes. Darin hat sie dem Evangelium für die Zerschlagenen geglaubt. Wie es bei der Exegese lukanischer Texte nicht darum gehen kann, eine spekulative Mariologie zu retten, sondern der Mutter Jesu ihre konkrete Geschichte wiederzugeben, so geht es auch der theologischen Reflexion von Frauen nicht darum, eine neue Theorie über „die Frau“ zu entwerfen oder Maria als „Typus der Frau“ zu verstehen, sondern darum, den Frauen ihre Glaubensgeschichte und ihren Platz in der Kirche zurückzugeben.³⁶

³⁶ Wo die Geschichte in einem Rückgriff auf die „Ontologie“ so sehr relativiert wird, daß sie zur Bedeutungslosigkeit absinkt, wird das Leiden und die Hoffnung der Vergessenen sinnlos und die theologische Aussage „immun“ gegen die kritischen Anfragen derselben. Die Hoffnung der Frauen geht darum dahin, daß Maria — wie ein Gedicht von K. Marti sagt — „aus ihren Bildern“ trete und „von ihren Altären“ klettere, um wider geschichtliche Konturen zu bekommen und so als Schwester im Glauben erfahren werden kann. Vgl. K. Marti, und Maria, in: Abendland, Darmstadt 1980, 44.

Beilagenhinweis:

Dieser Ausgabe liegen folgende Prospekte bei:

Bonifatius-Verlag-Paderborn: „Handbuch der Ökumenik“

Theol.-Verlag-Zürich: Medienpaket: „Die Bibel — überliefert und gelebt“

Wir ersuchen unsere Leser um Beachtung.