

Maria aus Nazaret: Eine Geschichte der Verwandlung

Silke Petersen
Universität Hamburg

„O Jungfrau, Mutter, Tochter deines Sohnes ...“

Dante, *Göttliche Komödie* 33,1

1. Einleitung

Über Maria als historische Gestalt wissen wir wenig. Wie bei kaum einer anderen Figur des frühen Christentums hat sich die Wirkungsgeschichte weit über das hinaus entwickelt, was in den ntl. Texten zu finden ist. Maria ist in der Kunst-, Musik- und Frömmigkeitsgeschichte nahezu allgegenwärtig. In vielen Kirchen ist der am meisten genutzte Andachtsort auf eine Mariendarstellung hin ausgerichtet.

Im Laufe der Jahrhunderte wurde dabei vieles mit Maria verbunden, was sich nicht aus den Texten des NT ableiten lässt oder sogar zu diesen in Widerspruch steht. Bei einem Artikel über die ntl. Maria verursacht dieser Befund Probleme: Es fällt schwer, die antiken Texte losgelöst von der beeindruckenden Geschichte der Marienverehrung und Mariologie späterer Jahrhunderte zu lesen. Zudem wirken gerade in diesem Kontext konfessionelle Unterschiede prägend. So werden etwa die neuzeitlichen Mariendogmen der römisch-katholischen Kirche von den meisten anderen christlichen Kirchen nicht anerkannt, und besonders im Protestantismus herrscht Skepsis gegenüber den „Übertreibungen“ katholischer Marienverehrung. Einen wieder anderen Weg gehen die Kirchen der Orthodoxie, in denen die neuzeitlichen römisch-katholischen Dogmatisierungen zwar abgelehnt werden, die Marienverehrung aber dennoch eine beträchtliche Rolle spielt.

Die ökumenische Frage hat nun eine nicht zu unterschätzende Auswirkung auch auf die Exegese der ntl. Texte: So bestimmt etwa die unterschiedliche Bezogenheit der Größen „Schrift“ und „Tradition“ in evangelischer bzw. katholischer Perspektive die Auslegung der Einzeltexte. Wenn ich über Maria schreibe, bewege ich mich im Spannungsfeld dieser und anderer Differenzen. Meine eigene Exegese ist dabei sowohl von meiner evangelisch-lutherischen Herkunft geprägt wie auch von der Tatsache, dass ich in einer säkularisierten Großstadt Deutschlands aufgewachsen bin und auch lebe, in der z. B. Marienfeste keine Feiertage sind und der Allgemeinheit weitgehend unbekannt. Mein Kontext bedingt einerseits eine skeptische Haltung, er führt andererseits aber auch dazu, dass ich den Reichtum einer Überlieferungsgeschichte bewundern kann, deren auch vorhandene negative Seiten – etwa in den problematischen Auswirkungen des Marienbildes auf das Frauenbild – mich biographisch nie direkt betroffen haben.

2. Zum Überblick – oder: Abwesenheiten

Die ältesten Texte des NT sind die pln Briefe.¹ In ihnen wird der *Name* der Mutter Jesu an keiner Stelle genannt, einmal wird sie jedoch erwähnt:

Als aber die Erfüllung der Zeit kam,
sandte Gott sein Kind (υἱός), entstanden aus einer Frau (γενόμενον ἐκ γυναικός),
entstanden unter dem Gesetz (γενόμενον ὑπὸ νόμον),
damit er die unter dem Gesetz herauskaufe,
damit wir die Kindschaft (υιοθεσία) empfangen. (Gal 4,4f.)

Wahrscheinlich nimmt Paulus hier eine ältere Formel auf, in der die Formulierung „entstanden aus einer Frau“ schon enthalten gewesen sein könnte. Die Exegese hat sich vielfach bemüht, aus diesem Text etwas über Maria und die Jungfrauengeburt herauszulesen – allerdings ohne wirklichen Anhalt am Wortlaut der Stelle. Es geht hier gerade nicht um eine besondere, sondern um eine *normale* Geburt. Der Text ist chiasmisch aufgebaut, d. h. die beiden mit „damit“ beginnenden Satzteile am Ende beziehen sich auf das zuvor Gesagte in umgekehrter Reihenfolge: Dadurch, dass Christus wirklich unter dem Gesetz steht, kann er von dem Gesetz befreien. Und dadurch, dass er tatsächlich als Kind geboren ist, kann er die Kindschaft bewirken. Betont wird die Inkarnation und eben nicht eine besondere Geburt; im Zentrum steht Christi Sendung und nicht Maria.

In den übrigen pln und in allen weiteren Briefen des NT spielt Maria keine Rolle. Sie fehlt ebenso in der Logienquelle (= Q), die Mt und Lk neben Mk als Vorlage diente. In der Apg findet sich lediglich eine kurze Erwähnung Marias (Apg 1,14). In der Offb gibt es einen Text, der zwar für die Geschichte der Marienverehrung bedeutsam werden sollte, doch ursprünglich nicht von Maria redet (Offb 12). Auf beide Stellen werde ich noch eingehen, einzusetzen ist zunächst mit dem Befund der Evangelien. Auch hier lässt sich zuerst eine Abwesenheit konstatieren: Mk und Joh erzählen keine Geburts geschichten, diese finden sich nur am Anfang von Mt und Lk. Diese beiden Geburts geschichten werden dann der entscheidende Auslöser für die weitere Entwicklung. Die ältesten Zeugnisse jedoch bieten erst einmal keinen Anhalt für eine positive Deutung der Rolle von Jesu Mutter in seinem Leben.

¹ Zum Folgenden vgl. bes. Heikki RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (AASF B 247; Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, ²1989), 17–25; Jürgen BECKER, *Maria: Mutter Jesu und erwählte Jungfrau* (Biblische Gestalten 4; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001), 68–80.

3. Maria, der historische Jesus und die Jesusbewegung

3.1 *Texte der Entfremdung*

In Mk 6,1–6 wird von der Ablehnung Jesu in seinem Heimatort Nazaret erzählt. Jesus lehrt in der Synagoge, die Anwesenden wundern sich über ihn und sagen:

Ist dieser nicht der Bauhandwerker, der Sohn der Maria und der Bruder (ἀδελφός) des Jakobus und Joses und Judas und Simon? Und sind nicht seine Schwestern hier bei uns? Und sie nahmen Anstoß an ihm. Und Jesus sagte zu ihnen: Nirgendwo ist ein Prophet weniger geachtet als in seiner Vaterstadt und bei seinen Verwandten und in seinem Haus. (Mk 6,3f.)

Dieser Text bietet den ältesten Beleg für den Namen der Mutter Jesu: Maria, die latinisierte Form von Mirjam. Die Mutter Jesu trug also denselben Namen wie die Schwester Moses und Aarons (vgl. Ex 2,4–7; 15,20f. u. ö.). Gleichzeitig erfahren wir – zumindest bei unbefangenen Lesen –, dass diese Maria die Mutter vieler Kinder war. Vier Brüder Jesu werden namentlich genannt, zudem die Schwestern im Plural erwähnt. Maria hatte also mindestens sieben Kinder.² Auch an weiteren Stellen im NT ist von Brüdern (und Schwestern) Jesu die Rede (vgl. Mt 12,46–50; 13,55f.; Mk 3,31–35; Lk 8,19–21; Joh 2,12; 7,3–10; Apg 1,14; 1 Kor 9,5); in der nachösterlichen Zeit war der Jesusbruder Jakobus ein führendes Mitglied der Gemeinschaft (vgl. Apg 15,7; 1 Kor 15,7; Gal 1,19; 2,9).

In der Exegese dieser Stellen ist umstritten, ob es sich um „echte“ Geschwister Jesu handelt. Zwei andere Verständnismöglichkeiten stehen zur Diskussion: Die Geschwister Jesu könnten seine Halbgeschwister sein, also Kinder Josefs aus einer früheren Ehe. Alternativ werden die Brüder und Schwestern Jesu als Cousins und Cousinen verstanden. Die erste Lösung begegnet erstmalig im apokryphen ProtevJak aus der zweiten Hälfte des 2. Jh.,³ die zweite Variante wird von Hieronymus bis zur neuzeitlichen nichtprotestantischen Exegese vertreten.⁴ Sie beruht oftmals auf Identifikationen mit namentlich genannten Personen aus den Listen der Kreuzigungszeuginnen: So wird etwa jene Maria, die in Mk 15,40f. als Mutter von Jakobus und Joses (vgl. die Namen in Mk 6,3) auftritt, als Schwägerin der Mutter Jesu angesehen, womit diese „Brüder“ zu Verwandten zweiten Grades werden.

² Da die Zahl der Schwestern nicht angegeben wird, könnten es auch mehr als zwei gewesen sein. In späteren Texten werden unterschiedliche Namen der Schwestern Jesu genannt, u. a. Anna, Maria und Salome; vgl. die Belege bei Josef BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS 21; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, ²1967), 35–38.

³ Zu dieser Schrift vgl. Oscar CULLMANN, „Protevangeliem des Jakobus“, in *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 1: Evangelien* (hg. v. Wilhelm Schneemelcher; Tübingen: Mohr, ⁶1990), 334–349.

⁴ Zu den verschiedenen Positionen vgl. Hans von CAMPENHAUSEN, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der Alten Kirche* (SHAW.PH 1962,3; Heidelberg: Winter, 1962); BLINZLER, *Brüder*.

Solche Interpretationen sind ein mögliches Verständnis des Textes, aber m. E. kein wahrscheinliches. Den genannten Lösungen ist gemeinsam, dass sie die Texte von einer späteren Position aus lesen: Voraussetzung der Lektüren ist die Überzeugung, Maria sei nicht nur vor der Geburt, sondern auch währenddessen und danach jungfräulich gewesen (*semper virgo* schließt die *virginitas in partu* und *post partum* ein).⁵ Es handelt sich hierbei also um dogmatisch präjudizierte Interpretationen – solange man nicht meint, Maria sei immer Jungfrau gewesen, käme niemand auf die Idee, die „Brüder“ und „Schwestern“ Jesu nicht als normale Geschwister zu verstehen. Wenn wir die ntl. Texte aber in ihrem eigenen Zeitkontext verstehen wollen, folgt daraus, dass Maria tatsächlich die Mutter von mindestens sieben Kindern gewesen ist.

Im Hinblick auf Jesu Verwandtschaft ist noch eine weitere Formulierung des oben zitierten Textes von Interesse: In Mk 6,4 redet Jesus von seiner Ablehnung nicht nur in Vaterstadt und Haus, sondern auch bei seinen Verwandten. Bei der Übernahme der mk Geschichte in die anderen synoptischen Evangelien sind die Verwandten ausgelassen (vgl. Mt 13,59; Lk 4,24), und auch in weiteren Versionen des Logions in anderen Texten ist von diesen nicht die Rede.⁶ Mk formuliert also in besonderer Weise kritisch im Hinblick auf das Verhältnis Jesu zu seiner Verwandtschaft. Diese Tendenz spiegelt sich auch in einem weiteren mk Text, in dem sich Jesus von leiblichen Verwandten abgrenzt und eine übertragene Form von Verwandtschaft propagiert:

(20) Und er ging in ein Haus. Und wieder kam das Volk zusammen, so dass sie nicht einmal Brot essen konnten. (21) Und als die Seinigen es hörten, kamen sie, um sich seiner zu bemächtigen, denn sie sagten: Er ist von Sinnen. (Mk 3,20f.)

(31) (...) Und es kamen seine Mutter und seine Geschwister⁷ und standen draußen, schickten zu ihm und ließen ihn rufen. (32) Und das Volk saß um ihn herum, und man sagte zu ihm: Siehe, deine Mutter und deine Brüder und deine Schwestern draußen fragen nach dir. (33) Und er antwortete ihnen und sagte: Wer ist meine Mutter und meine Geschwister? (34) Und er sah ringsum auf die, die um ihn im Kreise saßen, und sprach:

⁵ So in den Dokumenten des 2. Konzils zu Konstantinopel 553 n. Chr. und bei der Lateransynode 649 n. Chr.; zur Entwicklung der mariologischen Dogmatik vgl. z. B. Elzbieta ADAMIAK, „Wege der Mariologie“, *Concilium* 44 (2008): 410–417; Wolfgang BEINERT, „Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung“, in *Handbuch der Marienkunde 1* (hg. v. Wolfgang Beinert und Heinrich Petri; Regensburg: Pustet, 21996), 267–363.

⁶ Vgl. Joh 4,44; ThomEv 31 (Papyrus Oxyrhynchos 1,30–35).

⁷ Ich übersetze das griechische Wort ἀδελφοί (grammatisch ein maskuliner Plural, der sowohl für nur männliche wie auch für gemischte Gruppen stehen kann) hier wechselnd mit „Geschwister“ oder mit „Brüder“, wie die Logik des Textes es jeweils erfordert. Bei den ἀδελφοί Jesu in Lk und Joh übersetze ich im Folgenden ebenfalls mit „Geschwister“, da nichts dafür spricht, dass ausschließlich Brüder gemeint sind, ebenso verfare ich auch bei anderen Pluralgruppen; zur Begründung vgl. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Brot statt Steine: Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel* (Freiburg/Schweiz: Exodus, 21991), 52; Luise SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern: Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994), 59.

Siehe, das ist meine Mutter und das sind meine Geschwister! (35) Denn wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter. (Mk 3,31–35)

Der Text zeigt einen typisch mk „Sandwich“-Aufbau: Die beiden oben zitierten Passagen rahmen eine dazwischen liegende Erzählung (V22–30), wo Jesus vorgeworfen wird, er sei besessen. Die beiden anderen synoptischen Evangelien übernehmen zwar die Geschichte von Mk 3,31–35, nicht aber die mk Textstruktur, da es kein Äquivalent zu V20f. gibt. Durch diese und weitere Textveränderungen wird die Härte der mk Aussage bei Mt und noch mehr bei Lk gemildert.⁸ Die lk Variante der Geschichte lautet:

Es kamen aber seine Mutter und seine Geschwister zu ihm und konnten wegen der Menge nicht zu ihm gelangen. Es berichtete ihm aber jemand: Deine Mutter und deine Geschwister stehen draußen und wollen dich sehen. Er aber antwortete und sagte zu ihnen: Meine Mutter und meine Geschwister sind diese, die Gottes Wort hören und tun. (Lk 8,19–21)

Mutter und Geschwister wollen Jesus lediglich „sehen“, nicht sich seiner „bemächtigen“, und sie meinen auch nicht, er sei verrückt. Die Haltung der Verwandtschaft gegenüber Jesus ist hier freundlicher gezeichnet, dasselbe gilt auch für die jesuanische Haltung zu seiner Mutter und seinen Geschwistern: So lässt die Formulierung am Ende des lk Textes durchaus die Möglichkeit offen, dass auch die realen Verwandten Jesu zu wirklichen Verwandten werden – beide Gruppen sind nicht notwendigerweise entgegengesetzt. Eine weitere, am Ende fast wörtlich mit der vorigen übereinstimmende Formulierung aus einer lk Sonderüberlieferung unterstreicht diese Tendenz:

Und als er dies sagte, da erhob eine Frau aus dem Volk ihre Stimme und sagte ihm: Selig ist der Bauch, der dich getragen hat, und die Brüste, an denen du gesaugt hast. Er aber sagte: Tatsächlich sind die selig, die das Wort Gottes hören und bewahren. (Lk 11,27f.)

Der zweite Satz schließt die Seligpreisung der Mutter Jesu aus dem ersten Satz nicht aus, er erweitert sie vielmehr.⁹ Kriterium von Seligpreisung und Nachfolge ist nicht die Verwandtschaftsbeziehung, diese ist aber auch kein Ausschlusskriterium, sondern es zählt allein das Hören und Tun bzw. Bewahren des Wortes Gottes. In Lk wird die mk Überlieferung „gezähmt“ und lässt sich nun in das lk Doppelwerk integrieren, das ja mit einer positiven Mariendarstellung beginnt und dessen zweiter Teil Maria gleich zu Beginn der Anhängerschaft Jesu zuordnet (Apg 1,14). Die Richtung der lk Darstellung

⁸ Vgl. RÄISÄNEN, *Mutter*, 68f.137–139; BECKER, *Maria*, 141–143.151–156; François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50)* (EKKNT 3/1; Zürich: Benziger, 1989), 418–420.

⁹ Dies wird besonders deutlich, wenn man diese Fassung mit der in ThomEv 79 vergleicht: „Eine Frau in der Menge sagte zu ihm: Selig der Bauch, der dich getragen hat, und die Brüste, die dich ernährt haben. Er sagte zu ihr: Selig sind, die das Wort des Vaters gehört und es wahrhaftig beachtet haben. Denn es wird Tage geben, an denen ihr sagen werdet: Selig der Bauch, der nicht empfangen hat, und die Brüste, die keine Milch gegeben haben“; vgl. dazu Judith HARTENSTEIN, *Charakterisierung im Dialog: Die Darstellung von Maria Magdalena, Petrus, Thomas und der Mutter Jesu im Kontext anderer frühchristlicher Traditionen* (NTOA/SUNT 64; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Freiburg/Schweiz: Academic Press, 2007), 282–284.

hin zu einer größeren „Marienfreundlichkeit“ ist deutlich, ein erster Schritt zur Verwandlung Marias ist getan.

Es bleibt die Frage zu beantworten, ob sich hinter den synoptischen Nachrichten von der Distanz zwischen Jesus und seiner Familie historische Erinnerung verbirgt: Ist es plausibel, dass der historische Jesus tatsächlich ein distanziertes bis gebrochenes Verhältnis zu seiner Mutter und seiner Familie hatte? Meines Erachtens spricht einiges dafür:¹⁰

- Die „familienfeindlichen“ Texte sind die *ältesten* erreichbaren Überlieferungen im Hinblick auf Jesus und seine Mutter. Sie sind *mehrfach bezeugt*, wobei die synoptischen Zeugnisse durch möglicherweise unabhängige¹¹ Zeugnisse in Joh sowie im ThomEv unterstützt werden (vgl. Joh 2,4.11f.; 7,3–10; ThomEv 99).
- Die genannten Texte sind keine Einzelstücke, sie lassen sich vielmehr hervorragend innerhalb der Jesusüberlieferung *vernetzen*: In einer Reihe von Logien fordert Jesus die Aufgabe familiärer Bindungen als Voraussetzung für die Nachfolge (Mt 10,37f./Lk 14,26f. [Q]/ThomEv 55; 101; Mk 10,29f./Mt 19,29/Lk 18,29f.; Mt 8,21f./Lk 9,59–62). Jesus selbst ist Vorbild dieser Haltung.
- Die genannten Passagen sind *tendenzwidrig*, d. h. sie laufen jener Tendenz zuwider, die sich in den Quellen selbst erkennen lässt, das gebrochene Verhältnis zwischen Jesus und seiner Mutter/Familie abzumildern oder positiv umzudeuten. Die Schwierigkeit der Überlieferung spricht für ihre Ursprünglichkeit.

Fazit: Die ältesten Nachrichten über die Mutter Jesu sind im Kontext eines afamilialen Ethos zu finden. Ein distanziertes Verhältnis zwischen Maria und Jesus ist historisch wahrscheinlich. Schon innerhalb des NT sind diese Nachrichten als problematisch empfunden worden. Sie wurden deshalb abgeschwächt (eine Tendenz, die auch in der neueren Sekundärliteratur oft zu finden ist). Gerade dies spricht für ihre Authentizität.

3.2 Maria nach Ostern

Möglicherweise hat sich die Haltung Marias zu Jesus und der von ihm initiierten Bewegung später geändert. Dafür spricht eine kurze Notiz zu Beginn der Apg. Die namentlich genannten Jünger Jesu versammeln sich in einem Obergemach in Jerusalem:

Diese alle hielten einmütig am Gebet fest, zusammen mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Geschwistern. (Apg 1,14)

¹⁰ Die folgende Argumentation basiert auf den allgemein akzeptierten Kriterien der historischen Jesusforschung, vgl. Gerd THEIßEN und Annette MERZ, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 116–119; ausführlich bei Gerd THEIßEN und Dagmar WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (NTOA 34; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1997).

¹¹ Die Unabhängigkeit ist in der Forschung umstritten, da es insgesamt keinen Konsens über das literarische Verhältnis von Joh und ThomEv zu den synoptischen Evangelien gibt.

Berichtet wird also von der Integration Marias und der Geschwister Jesu in die Gemeinschaft. Die Frage, ob sich hinter dieser Notiz eine historisch zutreffende Information verbirgt, ist schwierig zu beantworten. Skeptisch macht, dass die Nachricht sich in die auch sonst bezeugte Tendenz einfügt, jesuanische Familienprobleme zu minimieren. Für die historische Plausibilität spricht demgegenüber, dass der Jesusbruder Jakobus nicht nur in der Apg, sondern auch in den pln Briefen als prominentes Mitglied der frühen Gemeinde auftritt (vgl. Apg 15,7; 1 Kor 15,7; Gal 2,9 u. ö.) und Paulus in 1 Kor 9,5 verheiratete Brüder Jesu (im Plural) zur Gemeinschaft zählt. Anscheinend haben mehrere Familienmitglieder Jesu nach Ostern die Seite gewechselt, unter diesen könnte auch Maria gewesen sein. Letztlich ist dies aber nicht mit Sicherheit zu entscheiden.¹² Weitere alte Quellen für den nachösterlichen Verbleib Marias fehlen,¹³ innerhalb der Apg wird sie nicht wieder erwähnt.

3.3 Die Abwesenheit Josefs und das Alter Marias

In den bisher betrachteten Quellen fällt die sehr weitgehende Abwesenheit Josefs auf. Maria tritt zumeist zusammen mit Jesu Geschwistern auf, nicht aber mit Josef. Bei Mk wird Josef überhaupt nirgendwo erwähnt, und mit Ausnahme der Kindheitsgeschichten in Mt und Lk tritt Josef auch dort nicht als Person in Erscheinung. Er spielt also in der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu und danach keine Rolle. Eine mögliche Erklärung dafür ist, dass Josef zu dieser Zeit nicht mehr am Leben war.¹⁴ Mit dieser Theorie lassen sich noch einige Zahlenspekulationen verbinden.¹⁵ Das übliche Heiratsalter für Frauen lag damals ungefähr zwischen dem zwölften und vierzehnten Lebensjahr; in diesem Alter hätte Maria ihr erstes Kind Jesus geboren. Wenn Jesus bei seinem öffentlichen Auftreten ungefähr dreißig Jahre alt war (vgl. Lk 3,23), war Maria demzufolge Mitte vierzig, also für damalige Verhältnisse schon jenseits der Lebenserwartung von

¹² Unentschieden ist RÄISÄNEN, *Mutter*, 141f.; dafür argumentiert BECKER, *Maria*, 53–60.

¹³ Spätere Traditionen lassen Maria in Jerusalem sterben und begraben sein, andere Überlieferungen nehmen Ephesus an, vgl. BECKER, *Maria*, 62–68; Schalom BEN-CHORIN, *Mirjam: Maria in jüdischer Sicht* (München: dtv, 1982; Erstausgabe: München: List, 1971), 124–133.

¹⁴ Dafür argumentiert BECKER, *Maria*, 44–46. Jedenfalls handelt es sich bei der Bezeichnung Jesu als „Sohn der Maria“ in Mk 6,3 sicher nicht um eine Anspielung auf die Jungfrauengeburt, von der Mk ja nichts weiß (vgl. RÄISÄNEN, *Mutter*, 49; CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt*, 9f.; Raymond E. BROWN et al., Hg., *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* [London: Geoffrey Chapman, 1978], 61–64). Auch die schon in der Antike bezeugte Legende, Jesus sei ein uneheliches Kind Marias von einem römischen Soldaten gewesen und Josef habe sie wegen dieses „Fehltritts“ verstoßen (so der Christentumskritiker Celsus nach Origenes, *Cels.* 1,29.32), dient polemischen Zwecken und ist historisch nicht wahrscheinlich.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden auch die ähnlichen Rechnungen bei BECKER, *Maria*, 51.

Frauen.¹⁶ Nimmt man weiterhin an, dass Josef der Vater von Jesu Geschwistern gewesen ist, deren Zahl nach Mk 6,3/Mt 13,55f. mindestens sechs gewesen ist, so muss Josef noch etliche Jahre nach der Geburt Jesu gelebt haben. Zum Zeitpunkt des Besuchs Jesu in Nazaret war Maria dann aber vermutlich Witwe, und ihr ältester Sohn wäre verpflichtet, für die Familie zu sorgen. Der familiäre Ärger ist auch auf diesem Hintergrund verständlich.

4. Die Mutter Jesu in der johanneischen Theologie

In Joh wird der Name der Mutter Jesu an keiner Stelle genannt, sie tritt aber zweimal als „Mutter Jesu“ auf (Joh 2,1–12; 19,25–27) und wird einmal erwähnt (Joh 6,42). Da der Name Josefs als Vater Jesu an zwei Stellen genannt ist, erscheint die Auslassung des Mutternamens bedeutungsvoll – sie dürfte nicht auf Unkenntnis zurückzuführen sein. Bedeutungsvoll ist zudem, dass Joh die Mutter Jesu zwar zu Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit auftreten lässt, nicht jedoch bei seiner Geburt. Der Prolog des Evangeliums betont Präexistenz und himmlische Abkunft Jesu, ist aber nicht an seiner irdischen Herkunft und seiner Mutter interessiert. Gleichzeitig wird im Text des Evangeliums die Vaterschaft Josefs weder bezweifelt noch in Konkurrenz zu der häufigen Bezeichnung Jesu als „Sohn“ Gottes und Gottes als „Vater“ Jesu gesetzt. Von einer Jungfrauengeburt ist nirgendwo die Rede, anscheinend sind die irdische und die himmlische „Kindschaft“ Jesu nebeneinander zu denken.¹⁷ Dies verweist darauf, dass Kindschaft und Vaterschaft in der Antike anders konnotiert sind, als wir dies in der Neuzeit gewöhnt sind. Darauf werde ich noch zurückkommen, zunächst soll es jedoch um die Rolle der Mutter Jesu in der joh Theologie gehen.

4.1 Ambivalenzen zwischen Mutter und Sohn

Der erste Auftritt der Mutter Jesu findet bei einer Hochzeit in Kana statt; sie wird noch vor Jesus und seiner Anhängerschaft genannt:

(1) Und am dritten Tag war eine Hochzeit in Kana in Galiläa, und es war die Mutter Jesu dort. (2) Auch Jesus und seine Jünger und Jüngerinnen waren zur Hochzeit eingeladen. (3) Und als der Wein ausgegangen war, sagt die Mutter Jesu zu ihm: Sie haben keinen Wein. (4) Und Jesus sagt ihr: Was habe ich mit dir zu tun, Frau? (τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι;) Meine Stunde ist noch nicht gekommen. (5) Seine Mutter sagt den Bediensteten: Was auch immer er euch sagt, sollt ihr tun. (Joh 2,1–5)

Die Mutter Jesu bemerkt den Mangel an Wein und konstatiert diesen Jesus gegenüber. Daraufhin distanziert sich Jesus deutlich von ihr: Er redet sie nicht nur als „Frau“ an

¹⁶ Diese wird (aufgrund des Zeugnisses von Grabinschriften) für Frauen auf ca. 35 geschätzt, für Männer auf ca. 45; vgl. BECKER, *Maria*, 51; Christina URBAN, „Hochzeit, Ehe und Wittenschaft“, in *Neues Testament und Antike Kultur 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft* (hg. v. Kurt Erlemann et al.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005), 25–30; 29.

¹⁷ Vgl. RÄISÄNEN, *Mutter*, 180–186; HARTENSTEIN, *Charakterisierung*, 289f.

statt als Mutter oder mit ihrem Namen (vgl. Joh 4,21; 20,15), sondern formuliert diese Distanz auch explizit durch seine Frage. Eine solche Formulierung wird in anderen Evangelien (vgl. Mk 1,24 par.; Mk 5,7 par.) in Dialogen Jesu mit Dämonen verwendet und signalisiert eine eindeutige Zurückweisung.¹⁸ Maria ergreift aber mit ihrem Auftrag an die Bediensteten trotzdem die Initiative. Sie ist damit eine Vermittlungsgestalt, die andere Personen in Beziehung zu Jesus bringt.¹⁹ Und Jesus reagiert im Folgenden auch tatsächlich, indem er eine große Menge Wasser in ausgezeichneten Wein verwandelt. Nimmt man nun aber an, trotz der Zurückweisung sei das Verhältnis von Jesus und seiner Mutter von einer geheimen Übereinstimmung geprägt, so macht das Ende der Erzählung wiederum skeptisch. Dort wird nämlich konstatiert, dass die Jünger und Jüngerinnen Jesu aufgrund seines Wunderzeichens an ihn glaubten, nicht jedoch seine Mutter und seine Geschwister, die zwar mit ihm und seiner Anhängerschaft nach Kafarnaum gehen, allerdings ohne dass ihr Glaube festgestellt würde (Joh 2,11f.).²⁰ An der nächsten Stelle im Evangelium, wo die Geschwister Jesu erwähnt werden (Joh 7,2–9), wird seine Mutter nicht genannt, sie tritt dann aber bei der Kreuzigung noch einmal auf, wo Jesu Geschwister auffallend abwesend sind. Dies könnte mit einem neuen „Familienmitglied“ zusammenhängen.

4.2 Die Mutter Jesu bekommt einen neuen Sohn

Im Unterschied zu den anderen Evangelien ist die Mutter Jesu bei Joh Zeugin der Kreuzigung:

Es standen aber beim Kreuz Jesu seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria, die des Klopas, und Maria aus Magdala. Als Jesus nun die Mutter und den Jünger, den er liebte, dabeistehen sah, sagte er zur Mutter: Frau, siehe, dein Sohn. Dann sagte er zu dem Jünger: Siehe, deine Mutter. Von jener Stunde an nahm der Jünger sie in das Eigene (εἰς τὰ ἴδια). (Joh 19,25–27)

Die Mutter Jesu wird hier in die Gruppe integriert, sie führt die Liste der Anwesenden sogar an. Jesus initiiert in dieser Szene ein neues Mutter-Sohn-Verhältnis zwischen ihr und dem „Jünger, den er liebte“. Dieser so genannte „Lieblingsjünger“ ist eine für Joh spezifische Gestalt, er tritt mehrfach an wichtigen Stellen auf (Joh 13,23–25; 18,15f.; 19,26f.34f.; 20,2–10; 21,7.20–24) und hat nach Joh 21,24 das Evangelium verfasst.²¹ Ob sich hinter dieser Jünergestalt tatsächlich eine historische Person verbirgt, ist in der Forschung umstritten. Deutlich ist aber, dass er für die Joh Gruppe die Kontinuität der Überlieferung garantiert und Jesu Werk fortführt. Der Ausdruck, er habe die Mutter

¹⁸ Vgl. auch die Vorkommen in der LXX-Fassung von Ri 11,12; 2 Sam 16,10; 19,23; 1 Kön 17,18; 2 Kön 3,13; 2 Chr 35,21.

¹⁹ Vgl. Joh 1,45f.; 4,28f. u. ö.; dazu HARTENSTEIN, *Charakterisierung*, 269–273.281f.

²⁰ Vgl. BECKER, *Maria*, 205f.

²¹ Der Name „Johannes“ wird im Text selbst nicht erwähnt; er findet sich erst in der sekundär hinzugefügten Überschrift. Der Lieblingsjünger ist nicht mit dem Apostel Johannes gleichzusetzen; vgl. BECKER, *Maria*, 209–212.

Jesu „in das Eigene“ (εἰς τὰ ἴδια) genommen, greift eine Formulierung auf, die in Joh 1,11 im Hinblick auf Jesus verwendet wird.²² Damit bekommt dieser Ausdruck eine Tiefendimension: Der Lieblingsjünger nimmt die Mutter Jesu nicht nur zur Versorgung zu sich, sondern sie wird Teil der Gemeinschaft. Gleichzeitig wird der Lieblingsjünger zum Ersatzsohn, er nimmt die Stelle Jesu ein.

Hier ist eine symbolische Szene dargestellt, was dagegen spricht, Joh 19,25–27 als historischen Beleg für die Anwesenheit Marias bei der Kreuzigung zu lesen, zumal die anderen Evangelien übereinstimmend nichts von einer solchen Anwesenheit wissen. Insgesamt weisen die bei Joh verarbeiteten Traditionen zwar Berührungspunkte mit der synoptischen Überlieferung auf (das ambivalente Verhältnis zwischen Jesus und seiner Familie sowie möglicherweise den späteren Übergang Marias zur Gemeinschaft), die Darstellung der Mutter Jesu verdankt sich aber einem eigenständigen Konzept joh Theologie. Die Mutter Jesu ist bei dessen erstem öffentlichen Auftritt gegenwärtig, sie entlässt ihn quasi in seine Wirksamkeit. Anwesend ist sie auch wieder am Ende dieser Wirksamkeit. Beim Tod Jesu wird sie zur „Mutter“ des Lieblingsjüngers und garantiert damit dessen Stellung als „neuer Sohn“. Entscheidend ist dabei ihre Rolle als Mutter, ein wirkliches Interesse an der *Person* Maria besteht nicht.²³

Erst im Zuge einer sekundären Kombination mit anderen Geschichten werden auch die beiden joh Perikopen Bestandteil einer konstruierten „Biographie“ Marias. Ausgangspunkt dafür sind jene Erzählungen, in denen die besonderen Umstände der Geburt Jesu im Zentrum stehen. Erst von diesen Geschichten aus ist die weitere Entwicklung und Verwandlung der Gestalt Maria überhaupt verständlich.

5. Geschichten rund um die Geburt Jesu

Die beiden so genannten „Vorgeschichten“ bei Mt und Lk gehen weitgehend getrennte Wege, sie können hier nicht auf Mk oder Q zurückgreifen. Beide verarbeiten dennoch traditionelles Material²⁴ und zeigen auffallend starke Anknüpfungen an atl. Texte und Zusammenhänge. Während bei Lk Maria im Zentrum steht, ist bei Mt Josef die Hauptperson.

²² Vgl. auch die parallelen Formulierungen von Joh 1,18 und 13,23: Wie Jesus im Schoß (εἰς τὸν κόλπον) Gottes ist, so befindet sich der Lieblingsjünger beim letzten Mahl am Schoß (ἐν τῷ κόλπῳ) Jesu.

²³ Vgl. RÄISÄNEN, *Mutter*, 179; Adeline FEHRIBACH, „The ‚Birthing‘ Bridegroom: The Portrayal of Jesus in the Fourth Gospel“, in *A Feminist Companion to John 2* (hg. v. Amy-Jill Levine; *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings* 5; London: Sheffield Academic Press, 2003), 104–129; 127f.

²⁴ Vgl. z. B. RÄISÄNEN, *Mutter*, 52–54.77–80; Jane SCHABERG, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (New York: Crossroad, 1990), 145–156; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (EKKNT 1/1; Zürich: Benziger, 1989), 87.100f.; BECKER, *Maria*, 113–115.156–165; zum Überblick: Walter RADL, *Der Ursprung Jesu: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2* (Herders Biblische Studien 7; Freiburg i. Br.: Herder, 1996).

5.1 *Pater semper incertus* – oder: Josef übernimmt Verantwortung

Mt beginnt mit einem Stammbaum, also mit einer Form, die in den Schriften der jüdischen Bibel zahlreich belegt ist (Gen 5; 10f. u. ö.). Durch die Aufnahme der bekannten Gattung verknüpft Mt die Genealogie Jesu mit den anderen jüdischen Genealogien,²⁵ hervorgehoben ist dabei Jesu Abstammung von Abraham und David.²⁶ Interessanterweise durchbricht der mt Stammbaum mehrfach die übliche patrilineare Aufzählungsweise durch die Erwähnung von Frauen: Tamar (vgl. Gen 38), Rahab (vgl. Jos 2), Rut (vgl. Rut) und Batseba, bei Mt als Frau des Urija bezeichnet (vgl. 2 Sam 11). Diese Frauennamen bereiten die Nennung Marias am Ende des Stammbaums vor: Zu fragen ist also, was die fünf Frauen verbindet.

Nach Jane Schaberg handeln die Geschichten von Tamar, Rahab, Rut und der Frau des Urija von Frauen, die außerhalb „normal“-patriarchaler Ordnungs- und Familienverhältnisse stehen und deren Existenz deshalb höchst gefährdet ist. Für die vier Frauen wendet sich jedoch ihre problematische Situation insgesamt zum Guten, und zwar durch Männer, die sie in die gesellschaftliche Ordnung zurückführen, ihren Status garantieren und/oder sie und ihre Kinder legitimieren.²⁷ Die Nennung der vier Frauen bereitet also eine weitere Geschichte vor, in der Ähnliches wieder zu erwarten ist. Erst einmal durchbricht aber jener Vers, in dem Maria erwähnt wird, die vorherige Struktur der Aufzählung:

Jakob aber zeugte (ἐγέννησεν) Josef, den Mann Marias, aus der geboren wurde (ἐξ ἧς ἐγεννήθη) Jesus, genannt Christus. (Mt 1,16)

In Fortführung der Genealogie wäre hier zu erwarten gewesen: „Josef zeugte Jesus“. Die abweichende passivische Form verweist darauf, dass Josef gerade nicht der Vater ist. Trotzdem wird der Nachweis der davidischen Abstammung Jesu über Josef geführt. Der Vers gibt ein Rätsel auf, dessen Auflösung in der nächsten Geschichte erfolgt:

(18) Der Ursprung Jesu Christi aber war folgender: Seine Mutter Maria war mit Josef verlobt, und bevor sie zusammengekommen waren, fand sich, dass sie schwanger war aus der heiligen Geistkraft (ἐκ πνεύματος ἁγίου). (19) Josef aber, ihr Mann, war ein Gerechter und wollte sie nicht öffentlicher Schande aussetzen; er kam zu dem Entschluss, sie heimlich zu entlassen. (20) Als er dies aber überlegt hatte – siehe, ein Engel *Adonajs* erschien ihm im Traum und sagte: Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen, denn das in ihr Erzeugte ist aus der heiligen Geistkraft (τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου). (21) Sie wird aber einen Sohn gebä-

²⁵ Verstärkt wird diese Beziehung dadurch, dass die erste Genealogie der Genesis (Gen 5,1) und Mt 1,1 mit derselben Formulierung beginnen: βίβλος γενέσεως, „Buch der Entstehung/des Ursprungs“.

²⁶ Auch der Stammbaum in Lk 3,23–38 belegt die Abstammung von David und Abraham, dieser Stammbaum wird dann rückwärts fortgeführt bis Adam. Maria ist dabei nicht genannt, und schon die Großväter Jesu stimmen in beiden Listen nicht überein.

²⁷ Vgl. SCHABERG, *Illegitimacy*, 20–34; DIES., „Die Stammütter und die Mutter Jesu“, *Concilium* 25 (1989): 528–533; weitere Vorschläge zur Deutung u. a. bei RÄISÄNEN, *Mutter*, 57–80; LUZ, *Evangelium*, 92–94.

ren, und du sollst ihm den Namen Jesus geben, denn er wird sein Volk retten von ihren Verfehlungen. (22) Dies alles aber ist geschehen, damit erfüllt werde, was von *Adonaj* durch den Propheten gesagt worden war: (23) *Siehe, die Jungfrau* (ἡ παρθένος) *wird schwanger werden und einen Sohn gebären, und sie werden ihn Emmanuel nennen*, was bedeutet: *Mit uns ist Gott*. (24) Josef aber stand auf vom Schlaf und handelte, wie es ihm der Engel *Adonajs* befohlen hatte, er nahm seine Frau zu sich (25) und erkannte sie nicht, bis sie einen Sohn geboren hatte. Und er gab ihm den Namen Jesus. (Mt 1,18–25)

Josef ist nach dieser Geschichte nicht der Vater Jesu, er schläft mit Maria bis zu Jesu Geburt nicht (über die Zeit nach der Geburt wird nichts ausgesagt). Josef *wird* aber zu Jesu Vater, in dem er ihm den Namen gibt; d. h. rechtlich gesehen: Josef legitimiert Jesus, indem er ihn als Kind akzeptiert. Da in der Antike (im Gegensatz zu heute) die biologische Vaterschaft nicht nachweisbar war, wird Vaterschaft als soziale Größe behandelt: Der Mann entscheidet, ob das Kind sein Kind ist. Jesus ist in diesem Sinne Kind Josefs, deshalb kann auch Jesu Abstammung über Josef begründet werden.²⁸ Das Konzept „Vaterschaft“ funktioniert anders als heute. Gewarnt sei davor, unser biologisches Wissen in die Interpretation antiker Texte einzutragen.

Dies gilt auch für die Frage, wodurch Maria eigentlich schwanger wurde. Meines Erachtens geht es am Text vorbei, diese Frage im Sinne moderner Biologie klären zu wollen;²⁹ wichtig sind vielmehr die theologischen Aussagen: Dass die heilige Geistkraft bei der Empfängnis (mit)wirkte und dass sich darin eine Prophezeiung Jesajas erfüllte. Über die „Jungfrau“ aus dem Zitat von Jes 7,14 ist schon reichlich geschrieben worden. Bekanntermaßen hat der hebräische Text hier den Ausdruck העלמה, „die junge Frau“, was die Septuaginta (im Gegensatz zu anderen griechischen Übersetzungen, die das präzisere Äquivalent νεάνις gebrauchen), mit ἡ παρθένος wiedergibt. Dieser Ausdruck *kann* eine Jungfrau im biologischen Sinne meinen, muss es aber nicht.³⁰ Zudem ist uneindeutig, auf welchen Zeitpunkt sich das Zitat bezieht: Es wird nicht explizit gesagt, dass die Jungfrau auch noch Jungfrau ist, nachdem sie schwanger wurde – wir haben uns nur daran gewöhnt, den Text so zu verstehen und gleichzeitig den heiligen Geist quasi als „biologischen Vater“ anzunehmen. Einen interessanten Einspruch gegen diese Deutung gibt es jedoch schon in einem antiken Text:

²⁸ Vgl. RÄISÄNEN, *Mutter*, 63f.; zu den rechtlichen Umständen SCHABERG, *Illegitimacy*, 42–62.

²⁹ Deshalb kann ich auch hier den Thesen Schabergs nicht mehr folgen, die in den beiden Kindheitsgeschichten Hinweise auf eine Vergewaltigung oder Verführung Marias finden will.

³⁰ Vgl. Gen 34,3LXX, wo Dina, nachdem sie vergewaltigt wurde, παρθένος genannt wird; dazu SCHABERG, *Illegitimacy*, 69–71. – Interessant in diesem Zusammenhang sind auch die Ausführungen Philos von Alexandrien, der in *Cher.* 50 feststellt, dass die menschliche Vereinigung Jungfrauen zu Frauen macht, während Gott Frauen wieder zu Jungfrauen machen kann. Im selben Zusammenhang rechnet er Sara (nach der Menopause) wieder zur Ordnung der Jungfrauen.

Einige sagen: Maria ist schwanger geworden vom heiligen Geist. Sie irren sich. Sie wissen nicht, was sie sagen. Wann wäre jemals eine Frau von einer Frau schwanger geworden?³¹

Das Argument hat deshalb Überzeugungskraft, weil „der heilige Geist“ im semitischen Sprachraum weiblichen Geschlechts ist. Die Geistkraft könnte also die Mutter Jesu sein; aber nicht dessen Vater.

Das Jesajazitat will also nicht biologische Tatsachen erklären, sondern die besonderen Umstände der „Entstehung“ Jesu als göttlich gewirkt und als Erfüllung einer atl. Prophezeiung darstellen und die Geschichte damit als Fortsetzung der Geschichte Israels erzählen. Die Kontinuität der Geschichte erweist sich auch in der Form einer göttlichen Erscheinung vor der Geburt bedeutender Nachkommenschaft, zu der es etliche Parallelen in Texten der jüdischen Bibel gibt (vgl. Gen 17,15–22; 18,10–15; 25,21–24; 28,12–16; Ri 13). Beauftragter und Handelnder ist Josef, Maria wird nicht direkt angesprochen und spricht auch nicht selbst. Diese Konstellation wird in Mt 2 fortgeführt: Eine weitere Engelercheinung warnt Josef vor der Gefahr, die von Herodes ausgeht, woraufhin Josef mit Maria und Jesus nach Ägypten flieht (Mt 1,13–15). Josef beschützt seine Frau und sein Kind vor der Gefährdung³² und kehrt mit ihnen zurück, als eine dritte Erscheinung das Ende der Gefahr verkündet (Mt 1,19–21). Während zu Beginn von Mt 2 die Magier Maria und das Kind noch in Betlehem vorfinden (Mt 2,1–12; nur dort wird in Mt 2 der Name Marias noch einmal genannt), kehrt Josef schließlich mit dem Kind und der Mutter vorsichtshalber nach Nazaret zurück (Mt 1,22–23). Die erzählten Geschichten sind durchgehend geprägt von Erfüllungszitaten, ihr historischer Wert ist gering.³³ Es geht um die Kontinuität der Ereignisse mit der Geschichte Israels und den heiligen Schriften des Judentums.

5.2 Gabriel geht hinein zu Maria

In den beiden ersten Kapiteln des Lk sind die Geburtsgeschichten Jesu und Johannes des Täufers ineinander verschränkt; die Ankündigung der Geburt sowie die Geburt selbst werden jeweils zuerst von Johannes und dann von Jesus erzählt. Dazwischen steht die Begegnung Marias mit Elisabet, der Mutter des Johannes. In der Geburtsankündigung Jesu wird der Engel Gabriel von Gott nach Nazaret geschickt, diesmal besucht der Engel nicht Josef, sondern Maria, die wieder Jungfrau (παρθένοϋς) genannt wird (Lk 1,26f.). Gabriel redet Maria dabei direkt an:

³¹ PhilEv 17 (NHC II, p. 55,23–27), aus dem 2./3. Jh. n. Chr.; vgl. dazu Silke PETERSEN, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“: *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 48; Leiden: Brill, 1999), 281–286.

³² Zu dieser Gefährdungsgeschichte gibt es zahlreiche antike Parallelen bei anderen bedeutenden Personen (Mose, Nimrod, Augustus, Kyros etc.); vgl. LUZ, *Evangelium*, 84f.126–128, BECKER, *Maria*, 120–122.

³³ Vgl. LUZ, *Evangelium*, 102.115f.128; BECKER, *Maria*, 120.123f.131f.

(28) Und er ging hinein zu ihr (εἰσελθὼν πρὸς αὐτήν) und sagte: Gegrüßt, Begnadete, *Adonaj* ist mit dir. (29) Sie aber erschrak über dieses Wort und überlegte, wie beschaffen dieser Gruß wohl sei. (30) Und der Engel sagte ihr: Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade bei Gott gefunden. (31) Und siehe, du wirst schwanger gefunden werden und einen Sohn gebären und ihm den Namen Jesus geben. (32) Dieser wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden, und *Adonaj*, Gott, wird ihm den Thron Davids, seines Vaters, geben, (33) und er wird König sein über das Haus Jakob in Ewigkeit, und sein Königtum wird kein Ende haben.

(34) Maria aber sagte zu dem Engel: Wie wird dies sein, da ich keinen Mann kenne (ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω)? (35) Und der Engel antwortete und sagte ihr: Heilige Geistkraft wird auf dich kommen (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ), und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten (δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί); deshalb wird das Geborene (τὸ γεννώμενον) heilig genannt werden, Sohn Gottes. (36) Und siehe, Elisabet, deine Verwandte, auch sie hat in ihrem Alter einen Sohn empfangen, und dies ist der sechste Monat für sie, die unfruchtbar hieß, (37) denn keine Sache (ῥῆμα) ist bei Gott unmöglich. (38) Maria aber sagte: Siehe, ich bin die Sklavin³⁴ *Adonajs*: Mir geschehe nach deinem Wort (ῥῆμα). Und der Engel ging hinaus von ihr (ἀπήλθεν ἀπ' αὐτῆς). (Lk 1,28–38)

Die Erzählung ist einigermaßen rätselhaft hinsichtlich der Frage, wie, wann und wodurch Maria schwanger wird. Ich möchte im Folgenden dazu einladen, die Geschichte nicht mit dem „Vorwissen“ zu lesen, der „Heilige Geist“ sei quasi der „Vater“ des Kindes. Meines Erachtens ist die Erzählung komplexer.³⁵ Eigenartig sind zunächst Marias Reaktionen: Dass sie angesichts des Engels erschrickt, ist eine typische Reaktion in solchen Erzählungen, ihr Nachdenken über die Art seines Grußes jedoch nicht. In V34 ist es merkwürdig, dass Maria sich – auch wenn sie zum Zeitpunkt der Anrede Jungfrau ist – über eine Prophezeiung wundert, die ihr eine *zukünftige* Schwangerschaft ankündigt.³⁶ (Auffälligerweise wird Maria nach dieser Szene bei Lk nie mehr παρθένος genannt.) In der direkt anschließenden Szene steht Maria auf, sie geht eilig zu Elisabet und ist zu dieser Zeit schwanger. Der Beginn der Schwangerschaft muss also entweder zwischen den beiden Szenen liegen – oder aber *während der Begegnung mit Gabriel*. Gabriel sagt in V35 nun aber nicht, dass das Kind durch die Wirkung des πνεῦμα erzeugt wird, sondern dass das Kind *deshalb*, wegen dieser Wirkung, heilig genannt werden wird. In biblischen Parallelen zu den Formulierungen von V35 ist das

³⁴ Die Übersetzung „Magd“ für δούλη ist im Kontext antiker – von Sklaverei geprägter – Gesellschaften verharmlosend; Marias Selbstbezeichnung als δούλη Gottes bedeutet gleichzeitig Distanzierung von den Strukturen weltlicher Herrschaft von Menschen über Menschen, wie in Lk 1,51f. ausgeführt. – δούλος, „Sklave“ Gottes heißen in der LXX auch z. B. Mose, Abraham und David; Maria steht also auch in ihrer Tradition; vgl. SCHABERG, *Illegitimacy*, 137f.

³⁵ Viele der folgenden Beobachtungen entsprechen denen bei SCHABERG, *Illegitimacy*, 78–144; allerdings divergieren meine Folgerungen streckenweise von den ihren (insbesondere was die Annahme einer Vergewaltigung angeht).

³⁶ Spekulationen über ein Gelübde Marias zu lebenslanger Enthaltbarkeit als Lösung des Textproblems scheinen abwegig, da nicht nur Lk, sondern das gesamte NT nichts davon weiß.

Resultat nie eine Schwangerschaft;³⁷ das Wirken des Geistes führt biblisch normalerweise nicht zur Entstehung von Kindern, dafür aber häufig zu prophetischer Begabung jener Personen, in denen die Geistkraft wirkt.³⁸ Verdächtig ist in der 1k Erzählung weniger die Geistkraft als das Handeln Gabriels.³⁹ „Hineingehen zu“ (εἰσελθεῖν κτλ. πρὸς) dient in vielen atl. Erzählungen als Synonym für Sexualität.⁴⁰ In der vorherigen Geburtsankündigungsgeschichte wird anders formuliert: Dort *erscheint* (ᾤφθη) Gabriel dem Zacharias im Tempel (Lk 1,11). Auch die Verwirrung Marias sowie das Spiel mit der Doppeldeutigkeit von ῥῆμα („Wort/Sache“) in V37 und 38 verweisen darauf, dass innerhalb dieser Szene etwas Besonderes geschieht. Noch einmal sei betont: Weder Mt 1 noch Lk 1 sollten wir auf dem Hintergrund modernen biologischen Wissens zu verstehen versuchen; in der Antike existierten unterschiedlichen Theorien darüber, wie eine Empfängnis vor sich geht: Weder war klar, ob es so etwas wie einen

³⁷ Die Kombination von πνεῦμα und ἐπέρχομαι κτλ. ist in der LXX in Num 5,14.30; Ijob 1,19; 4,15; Jes 32,15 belegt. Die „Kraft des Höchsten“ ist als „Kraft aus der Höhe“ in Lk 24,49 Synonym für die angekündigte Geistkraft; Formen von „überschatten“ finden sich noch in Mt 17,5/Mk 9,7/Lk 9,34; Apg 5,15 sowie in der LXX in Ex 40,35; Ps 90,4; 139,8; Spr 18,11 (nie im Sinne von „erzeugen/befruchten“). Zur Deutung von „überschatten“ vgl. z. B. SCHABERG, *Illegitimacy*, 112–117 (Schutzfunktion); Kerstin SCHIFFNER, *Lukas liest Exodus: Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre* (BWANT 172; Stuttgart: Kohlhammer, 2008), 236 (Verbindung mit der Wolke aus Exodus); Leonardo BOFF, *Das mütterliche Antlitz Gottes: Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung* (Düsseldorf: Patmos, 1985), 110–117 (hypostatische Besitzergreifung Marias durch den heiligen Geist).

³⁸ Zur Verbindung von Geistbegabung und Prophetie vgl. Irmtraud FISCHER, *Gotteskündigerinnen: Zu einer geschlechter fairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), 235–246.

³⁹ Nach BEN-CHORIN, *Mirjam*, 41, bedeutet der Name Gabriel (biblisch bekannt aus Dan 8,16) „mein Mann ist Gott“; ebd., 48, erkennt BEN-CHORIN in Gabriel selbst die „zeugende Gotteskraft“ (dieser Gedanke funktioniert auch, wenn man die wohl plausiblere Ableitung des Namens Gabriel als „Gott hat sich stark gezeigt“ annimmt). – In der apokryphen Schrift EpApost (2. Jh.) redet der auferstandene Christus von seiner Vergangenheit als Gabriel: „An jenem Tage nämlich, an welchem ich angenommen habe die Gestalt Gabriels, des Engels, erschien ich Maria und redete mit ihr. Ihr Herz nahm mich auf, sie glaubte. Ich formte mich, ich ging hinein in ihren Leib, ich wurde Fleisch“ (koptische Version, 14 [25]; deutsche Übersetzung nach C. Detlef G. MÜLLER, „Epistula Apostolorum“, in *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 1: Evangelien* [hg. v. Wilhelm Schneemelcher; Tübingen: Mohr, 1990], 205–233; 212f.).

⁴⁰ Vgl. z. B. Gen 30,10LXX: „Und Jakob ging hinein zu ihr (εἰσῆλθεν δὲ πρὸς αὐτήν) und Silpa, Leas Dienerin, empfing und sie gebar Jakob einen Sohn“; vgl. auch Gen 16,2,4; 29,21.23.30; 30,3,4; 38,2.8.16.18; Ri 15,1; 16,1; Rut 4,13; 2 Sam 16,22; 17,25; 20,3; 1 Chr 2,21; 7,23; Est 2,12.15; Spr 6,29. – Es gibt auch viele weitere Belege (vgl. z. B. Gen 7,1), aber dies ändert nichts an der Doppeldeutigkeit der Formulierung.

weiblichen „Samen“ überhaupt gibt, noch ließ sich die Wirkweise des männlichen Anteils bei der Empfängnis eindeutig bestimmen.⁴¹

Im antiken Umfeld dieser Geschichte gibt es zahlreiche andere Erzählungen, in denen die Zeugung herausragender Personen (wie z. B. Platons oder Alexanders) auf göttliches Handeln zurückgeführt wurde. Berühmt ist die vierte Ekloge Vergils, die den künftigen Weltherrscher „Nachkommen der Götter“ und „Sprössling Jupiters“ nennt.⁴² Philo von Alexandrien führt die Schwangerschaften Saras, Leas und Zipporas auf göttliches Wirken und nicht auf die jeweiligen Ehemänner zurück, und Plutarch stellt es als selbstverständlich dar, dass Frauen durch göttliche Einwirkung schwanger werden können.⁴³ Im Kontext antiker Erzählungen fällt auf, wie zurückhaltend Lk von der gottgewirkten Abkunft Jesu erzählt; jegliche Konkretisierungen fehlen. Wichtig scheint die Tatsache göttlichen Wirkens, was genau passiert, wird nicht thematisiert, sondern bleibt unausgesprochen.

Bemerkenswert an dieser Erzählung ist die explizite Zustimmung Marias. Explizite Zustimmungen fehlen in anderen biblischen Geburtsankündigungen. In der direkt vorangehenden Verkündigung an Zacharias glaubt dieser dem Engel nicht und verstummt deshalb temporär (vgl. Lk 1,18–22; außerdem die ungläubigen Reaktionen in Gen 17f.). Im Gegenüber zu diesen Erzählungen ist Marias zustimmende Reaktion umso auffälliger. Sie ist in dieser Geschichte nicht passives Objekt des göttlichen Handelns, sondern entscheidet sich selbst für die Schwangerschaft. Und sie wird auch im Fortgang der Geschichte wiederum aktiv.

5.3 Maria begegnet Elisabet und beide reden prophetisch

In der Begegnung Marias mit Elisabet verkreuzen sich die beiden sonst in Lk 1f. getrennten Erzählfäden der Geburt Jesu und der des Johannes. Maria bricht unmittelbar nach der vorangehenden Geschichte zu Elisabet auf, deren Schwangerschaft ihr Gabriel als Zeichen für Gottes Macht verkündet hatte. Deutlich wird nun, dass auch Maria zum Zeitpunkt der Begegnung schwanger ist:

Und es geschah, als Elisabet den Gruß Marias hörte, hüpfte das Ungeborene in ihrem Bauch, und Elisabet wurde erfüllt von der heiligen Geistkraft (ἐπλήσθη πνεύματος

⁴¹ Die weibliche Eizelle wurde erst im 19. Jh. entdeckt. Der männliche Anteil konnte geradezu als formgebende Idee begriffen werden im Gegensatz zum Weiblich-Stofflichen; vgl. Thomas LAQUEUR, *Auf den Leib geschrieben: Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud* (Frankfurt: Campus, 1992), 39–79; bes. 56f., mit Aristoteles, *Gen. an.* 729b–730b. Die Wirkursache, das formgebende Prinzip, ist nicht unbedingt an das materielle Sperma gebunden; vgl. ebd. 737a 8–17.

⁴² Vergil, *Ecl.* 4, Z. 51 (*cara deum suboles, magnum Iovis incrementum*); vgl. Eduard NORDEN, *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen Idee* (SBW 3; Leipzig: Teubner, ²1931); BECKER, *Maria*, 135–140, mit weiteren Beispielen.

⁴³ Vgl. Philo, *Cher.* 45–47; Plutarch, *Num.* 4.

ἀγίου) und rief mit lauter Stimme und sagte: Gesegnet bist du unter den Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Bauches. (Lk 1,41f.)

Elisabet preist anschließend den Glauben Marias (Lk 1,45), wodurch der Kontrast zum Zweifel des Zacharias deutlich wird. Auch die zeitversetzte Erzählstruktur und die Steigerungen in den Jesuserzählungen im Verhältnis zu den Johanneserzählungen lassen erkennen, dass bei Jesus „Größeres“ geschieht als bei Johannes. Jene Zuordnung beider, die ab Lk 3 erfolgt, ist hier vorweggenommen. Auch in Elisabet wirkt die Geistkraft, sie führt dazu, dass Elisabet prophetisch redet, wie auch Zacharias in der anschließenden Geburtserzählung des Johannes mit Geistkraft erfüllt wird und prophetisch redet (vgl. Lk 1,67). Eine solche Abfolge ist typisch: Das πνεῦμα Gottes bewirkt Prophetie – idealerweise bei allen Menschen (vgl. Num 11,29; Joël 3,1–5; Apg 2,17–21). Auch im Hinblick auf Maria lässt sich ein solcher Zusammenhang herstellen. In Lk 1,35 kündigt ihr der Engel das Herabkommen des πνεῦμα an, in Lk 1,46–56 folgt ihre prophetische Rede. Dabei übertrifft die Maria-Jesus-Geschichte wiederum die Elisabet-Johannes-Geschichte: Marias Geistbegabung wird ausführlicher und pointierter geschildert als Elisabets (vgl. Lk 1,35 mit 1,41) und Marias Rede geht über die der Elisabet an Länge und Bedeutsamkeit hinaus:

- (46) Und Maria sagte:
 Meine Seele preist *Adonaj*,
 (47) und mein Geist freut sich über Gott, meinen Retter,
 (48) weil er auf die Erniedrigung (ταπείνωσις) seiner Sklavin gesehen hat.
 Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Generationen,
 (49) weil der Mächtige an mir Großes getan hat.
 Und heilig ist sein Name
 (50) und sein Erbarmen von Generationen zu Generationen
 für jene, die ihn fürchten.
 (51) Herrschaft hat er ausgeübt durch seinen Arm,
 zerstreut hat er, die in ihren Herzen hochmütig denken.
 (52) Er hat Mächtige von Thronen gestürzt
 und Erniedrigte (ταπεινούς) erhoben,
 (53) Hungernde hat er gefüllt mit Gütern
 und Reiche leer weggeschickt.
 (54) Er hat sich Israels, seines Kindes, angenommen,
 und sich seines Erbarmens erinnert.
 (55) Wie er zu unseren Eltern gesprochen hat,
 zu Abraham und seinen Nachkommen für die Ewigkeit.
 (56) Maria aber blieb bei ihr ungefähr drei Monate und sie ging wieder zurück in ihr Haus. (Lk 1,46–56)

Dies ist die längste Rede Marias im NT. Maria beginnt mit Gottes Handeln an ihrer eigenen Person, gewinnt dann aber eine weltgeschichtliche Dimension. Bei der ταπείνωσις in V48 geht es nicht um die persönliche Demut Marias, sondern um soziale Erniedrigung und Unterdrückung (vgl. V52). Mit der Abfolge Erniedrigung, Sehen, Erbarmen und Handeln Gottes werden zentrale Motive der Exodusüberlieferung wie-

der aufgenommen.⁴⁴ Nicht ohne Grund ist das *Magnificat* (so bezeichnet nach dem ersten Wort Marias in der lateinischen Übersetzung) zu einem zentralen Text der Befreiungstheologie avanciert.⁴⁵ Die Unterdrückung des jüdischen Volkes unter römischer Herrschaft ist die Situation der Rede Marias – eine Lektüre, die individuelle Demut und Mutterglück ins Zentrum stellt, verkürzt die politische Dimension dieses Textes.

Die Jüdin⁴⁶ Maria ist hier in mehrfacher Hinsicht in die Geschichte ihres Volkes eingezeichnet. Sie trägt – wohl nicht zufällig⁴⁷ – den Namen Mirjams, der Schwester des Mose, welche die erste Frau ist, die im AT Prophetin heißt und die im Anschluss an diese Bezeichnung Gott für die Errettung vor den ägyptischen Verfolgern preist (vgl. Ex 15,20f.). Durch die Aufnahme von Textstrukturen steht Maria in der Linie geistbegabter prophetisch redender Frauen, der etwa auch Debora (Ri 4f.) und Hanna (1 Sam 1f.) zugerechnet werden können.⁴⁸ Das *Magnificat* enthält daneben eine Reihe von Aufnahmen aus den „Siegesliedern“ dieser Frauen sowie aus weiteren Texten, insbesondere den Psalmen.⁴⁹ Wie Mt stellt auch Lk, wenn auch mit anderen literarischen Mitteln, die Kontinuität der erzählten Geschichte mit den „Schriften“ heraus.

Die bisher genannten Aspekte der 1k Vorgeschichte – Kritik an römischer Herrschaft, Kontinuität mit jüdischer Tradition, Betonung prophetischer Redeformen – werden im nächsten Kapitel weitergeführt. Die Geburtsgeschichte Lk 2,1–20 zeichnet nicht nur durch die äußeren Umstände (die Geburt im Stall, die Hirten und Hirtinnen) ein Gegenbild zu kaiserlicher Herrlichkeit,⁵⁰ sondern das Neugeborene erhält auch explizit den Titel *Kyrios* (Lk 2,11) – einen Titel, der zwar noch nicht von dem in der Geschichte genannten Kaiser Augustus, aber von den Kaisern ab der Mitte des 1. Jh. n. Chr. (d. h. zur Zeit der Entstehung der Geschichte) zunehmend in Anspruch genommen wurde: Das Kind ist als *Kyrios* somit auch ein Anti-Kaiser.

Die Kontinuität mit jüdischer Tradition bestimmt die weitere Abfolge der Geschichten (Lk 2,21–52): Beschneidung Jesu, Reinigung Marias „nach der Tora des Mose“ (2,22), Besuche im Jerusalemer Tempel. Bei dem ersten Tempelbesuch der

⁴⁴ Vgl. SCHIFFNER, *Lukas*, 231–236; SCHOTTROFF, *Schwestern*, 281f.; SCHABERG, *Illegitimacy*, 98–101.

⁴⁵ Vgl. BOFF, *Antlitz*, 199–210; BOVON, *Evangelium*, 93f.

⁴⁶ Wegweisend für eine jüdische Sicht Marias: BEN-CHORIN, *Mirjam*.

⁴⁷ Nach SCHIFFNER, *Lukas*, 259–278, ist eine besondere Häufung des Namens Mirjam/Maria(m) etc. in der Zeit der römischen Besatzung (1. Jh. v. Chr. – 135 n. Chr.) zu verzeichnen. Sie deutet diese Namensgebungspraxis als Ausdruck der Hoffnung auf ein erneutes Exodus-/Befreiungsgeschehen, das mit dem Namen Mirjams verbunden war.

⁴⁸ Zu dieser Linie vgl. FISCHER, *Gotteskünderinnen*, 124–126; SCHIFFNER, *Lukas*, 101–103.278–290. Die Linie verstärkt sich noch unter Berücksichtigung außerbiblicher jüdischer Literatur, wo z. B. Hanna als Prophetin gilt oder Mirjam die Geburtsankündigung (des Mose) durch einen Engel zuteil wird, wobei sie von der Geistkraft Gottes erfüllt wird. Vgl. Pseudo-Philo, *L.A.B.* 9,10; dazu SCHIFFNER, *Lukas*, 165f.

⁴⁹ Dies lässt sich hier nicht im Einzelnen ausführen; vgl. z. B. BOVON, *Evangelium*, 87–92.

⁵⁰ Zur historischen Problematik dieser Erzählung vgl. BECKER, *Maria*, 184–187; RADL, *Ursprung*, 361–369.

Familie dominiert wieder Prophetisches die Erzählung, einerseits in der Rede Simeons,⁵¹ andererseits durch den Auftritt der *Prophetin* Hanna, die Gott preist bei allen, die auf die „Erlösung Jerusalems“ warteten (2,38) – womit wiederum ein nicht zuletzt politisches Motiv gegenwärtig ist.

Zweimal wird im Erzählverlauf eine positive Reaktion Marias geschildert: Sie bewahrt alle die *Worte* und bewegt sie im Herzen (2,19 im Anschluss an die Geburtsgeschichte; vgl. 2,51 im Anschluss an die Gelehrsamkeit des Zwölfjährigen im Tempel). Von hier aus lässt sich eine Linie zu den oben besprochenen Stellen ziehen, wo diejenigen selig gepriesen werden, die die *Worte* hören, bewahren und tun (8,21; 11,28), sowie zur Seligpreisung Marias als Glaubende (1,45) und dem „Anschluss“ Marias an die Jesusgemeinschaft (Apg 1,14). Die lk Maria ist zu einem Vorbild im Hören und Glauben geworden⁵² – eine lk Ausgestaltung, die der mk Maria noch denkbar fern lag.

6. Zum Ausblick – oder: Maria, Isis und die Himmelskönigin

Schon in den ntl. Schriften lässt sich eine Entwicklung hin zu einem größeren Interesse an Maria und einer freundlicheren Darstellung ihrer Person ausmachen: Während sie bei Paulus noch keine Rolle spielt, finden sich bei Lk erste „biographische“ Ansätze, die dann in der folgenden Zeit ausgestaltet werden. So erzählt das apokryphe ProtevJak aus dem 2. Jh. nun auch die besonderen Umstände der Geburt *Marias*, und sie erweist sich als Jungfrau auch *nach* der Geburt Jesu.⁵³ Ab dem 3. Jh. wird die Jungfräulichkeit Marias dann mit den asketischen Tendenzen des Christentums so verbunden, dass Maria eine Vorbildfunktion entwickelt. Durch die Verknüpfung von „normaler“ Zeugung und Erbsünde kommt seit Augustin noch die Sündlosigkeit der Ausnahmeempfängnis als neues Motiv hinzu – ein Aspekt, der den biblischen Texten vollkommen fern liegt.

Eine weitere Entwicklungslinie ist ca. ab dem 4. Jh. verstärkt zu beobachten: die Erhöhung Marias. Bei Epiphanius⁵⁴ ist erstmalig die Identifikation Marias mit der himmlischen Frau der Offb belegt: „eine Frau, mit der Sonne bekleidet, unter ihren Füßen der Mond, auf ihrem Kopf ein Kranz von zwölf Sternen“ (Offb 12,1). Die Exegese ist sich inzwischen weitgehend darüber einig, dass es sich bei dieser „himmlischen Frau“ ursprünglich nicht um Maria handelt – vielmehr lässt sich der Einfluss antiker Göttinnen nachweisen: Die Beschreibung der Frau knüpft an Darstellungen der Isis an, die erzählte Geschichte von der gefährdeten Geburt adaptiert die Geburt Apol-

⁵¹ Vielfach interpretiert ist die Rede Simeons vom „Schwert, das durch Marias Seele dringen wird“ (2,35). Mit BECKER, *Maria*, 189–193, halte ich es für plausibel, dies auf die bevorstehende Spaltung Israels durch die Christusbotschaft zu beziehen und nicht auf die Kreuzigung. Die lk Maria steht nicht unter dem Kreuz.

⁵² Vgl. BOVON, *Evangelium*, 419; BECKER, *Maria*, 195f.; RÄISÄNEN, *Mutter*, 118–124.

⁵³ ProtevJak, deutsche Übersetzung: CULLMANN, „Protevangeliem des Jakobus“, 338–349. Zur Entwicklung der ersten Jahrhunderte vgl. auch CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt*.

⁵⁴ Epiphanius, *Pan.* 78,11; vgl. BROWN et. al., *Mary*, 235; BECKER, *Maria*, 221–225.

lons durch Leto.⁵⁵ Noch eine weitere Göttin spielt bei der „Erhöhung“ Marias eine Rolle: die besonders in Ephesus verehrte Artemis, deren Gefolgschaft Paulus verärgert (vgl. Apg 19). Bei dem Konzil von Ephesus 431 n. Chr. setzte sich die Bezeichnung Marias als *theotokos*, „Gottesgebäerin“ (lat.: *mater dei*), gegenüber dem konkurrierenden Prädikat *christotokos*, „Christusgebäerin“, durch,⁵⁶ was zu Volksfesten in Ephesus, der Stadt der Göttin Artemis, führte. Vor allem die volkstümliche Marienverehrung speist sich aus antiken Kulturen des östlichen Mittelmeerraumes, und die offizielle kirchliche Mariologie fühlt sich immer wieder genötigt zu betonen, dass Maria eben doch keine Göttin sei.

Von den Texten des NT hat sich diese Entwicklung weit entfernt; der Ausgangspunkt der Verwandlungen Marias liegt aber dennoch dort, vor allem in Lk 1f. Die besonderen Umstände rund um die Geburt des exceptionellen Kindes führen dazu, dass auf die Mutter dieses Kindes seine herausragende Stellung übertragen wird: Insofern ist, wie Dante in dem diesem Aufsatz vorangestellten *motto* sagt, die Mutter tatsächlich auch zur „Tochter“ des Sohnes geworden.

⁵⁵ Vgl. Adela Yarbro COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Eugene: Wipf & Stock, 2001); Silke PETERSEN, „Chaos in Urzeit und Endzeit: Gunkel, Bousset und die Himmelskönigin (Offb 12)“, in *Hermann Gunkel revisited: Literatur- und religionsgeschichtliche Studien* (hg. v. Ute E. Eisen und Erhard S. Gerstenberger; Exegese in unserer Zeit 20; Münster: LIT, 2010), 173–191.

⁵⁶ Es geht hier ursprünglich um eine christologische Fragestellung, in die Maria hineingezogen wird; vgl. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt*, 53f.