
MARIA

- Anthropologie → Brauchtum / Fest → Erotik / Eros
- Feministische Theologien / Feministische Spiritualität
- Heiliger Geist / Pneumatologie → Himmel
- Inkarnation / Menschwerdung → Kunst und Religion → Mythos

Keine andere biblische Frauengestalt löste und löst bis heute so starke – und auch so widersprüchliche – Emotionen aus wie Maria, die Mutter Jesu. Mit Blick auf Kunst- und Frömmigkeitsgeschichte scheint es bisweilen fast so, als liefe sie diesbezüglich sogar ihrem Sohn den Rang ab. Tatsächlich lässt sich nicht bestreiten, dass zu bestimmten Zeiten, etwa im »marianischen« 19. bis frühen 20. Jh., in bestimmten Regionen, wie etwa Polen oder Lateinamerika, und an bestimmten Orten, Marienwallfahrtsorten, die Marienverehrung zentraler emotionaler Glaubensgehalt der Volksfrömmigkeit war und ist. Menschen suchen und finden Zuflucht, Trost und Ermutigung in diesen Glaubenspraxen, die gelegentlich auch bei Nichtkatholiken, sogar bei Nichtchristen, Faszination auslösen. Sie schlägt sich in unzähligen Bild-, Schrift- und Musikwerken nieder. Durch die Jahrhunderte hin-

durch wurde Maria den Tugend-, Schönheits- und Weiblichkeitsidealen der jeweiligen Zeit entsprechend dargestellt und in diesen Darstellungen bewundert und verehrt. In bedeutenden Werken der Kunst ebenso wie in Andachtsbildern frommer Gebrauchskunst, in Predigt und Katechese wurden diese Idealisierungen Generationen von Frauen als – letztlich unerreichbares – Vorbild vorgestellt. Dem entsprechend lösen Stilisierungen Marias als Idealbild einer Frau heute bei vielen Frauen sehr ambivalente Gefühle aus. Sowohl die affektive und bildreiche Spiritualität als auch die bisweilen gott-ähnliche Verehrungsweise Marias riefen allerdings auch immer wieder scharfe Kritik und theologische Kurskorrekturen hervor. Die reformatorische Theologie ebenso wie das II. Vatikanum haben der Marienverehrung zu je ihrer Zeit und auf je ihre Weise einen verstandesorientierten und christozentrischen Kontrapunkt entgegen gesetzt. Es zeigt sich: Wenn wir uns der Maria der Glaubensgeschichte nähern, bekommen wir es mit weit mehr zu tun als allein mit der biblisch bezeugten historischen Frau namens Mirjam. Ganz offensichtlich hat die biblische Frau und Messiasmutter schon bald tiefe psychische und spirituelle Bedürfnisse nach mütterlichem Schutz und nach einem weiblichen Göttlichen an sich gezogen und konnte dadurch im Laufe der Missionsgeschichte auch der Christianisierung heidnischer Göttinnenkulte dienen.

1. Die historische Mirjam

Recht übersichtlich und eher nüchtern, zum Teil ernüchternd, ist der direkt und explizit auf Maria bezogene biblische Befund. Zwar wird sie in allen vier Evangelien erwähnt, doch nur die Kindheitsgeschichten des Mt und des Lk (Kap. 1–2) erzählen ausführlich von ihr. Da die Kindheitsgeschichten erst nachösterlich entstanden sind und schwerpunktmäßig christologische Aussagen über Jesus machen wollen, kann über die historische Person der Mirjam aus Nazaret noch weniger historisch Zuverlässiges gesagt werden als über den historischen Jesus: Streng genommen nicht mehr, als dass sie die Mutter Jesu und zeitlebens Jüdin war und blieb, wie ihr Sohn und dessen Jüngerinnen und Jünger auch. Vermutlich war sie, dem Verlobungs- und Heiratsalter ihrer Zeit und Kultur entsprechend, kaum 14 Jahre alt, als sie Mutter wurde. Nach Jesu Tod teilte sie wahrscheinlich die Ostererfahrung seiner AnhängerInnen und gehörte zur Jerusalemer Gemeinde. Doch was bereits für Jesus gilt, nämlich »dass er so sehr im Schatten der Weltgeschichte geboren wurde, auftrat und starb, dass sich kein einziges Lebensdatum exakt berechnen lässt« (Theißen/Merz 2001, 147), gilt umso mehr für seine Mutter. Im Folgenden geht es daher um die Marienbilder der verschiedenen Evangelien, nicht um historische Aussagen zur historischen Person.

Mk (als ältestes Evangelium) durchkreuzt in seiner Darstellung der Angehörigen Jesu unsere gängigen Vorstellungen von der Heiligen Familie geradezu. In drei kurzen Sequenzen (Mk 3,20f. 31–35; 6,1–6a) stellt es die blutsverwandten Angehö-

rigen – seine Mutter und seine Brüder – als verständnislos der Botschaft und dem Lebensstil Jesu gegenüber dar: »Er ist von Sinnen«, lautet ihr Urteil (3,21). In deutlicher Abgrenzung zu leiblichen Familienbanden stellt der markinische Jesus die Gemeinschaft derer, die den Willen Gottes tun, als seine wahre Familie, als »*familia dei*« (Familie Gottes) dar (Mk 3,35). Obwohl die pointierte Darstellung auch dem theologischen Erzählinteresse des Mk geschuldet sind, dessen Gemeinde damit klarkommen muss, dass der Glaube an Jesus Christus Familien spaltet und gegeneinander aufbringt (Mk 13,12f.), kann sich in diesen Szenen aufgrund ihrer Sperrigkeit auch eine historische Erinnerung an ein spannungsvolles Verhältnis Jesu zu seiner leiblichen Familie spiegeln. In jedem Fall stellen sie bleibend ein heilsames Korrektiv zu allzu heilen, harmonischen und widerspruchslösen Vorstellungen von der Heiligen Familie dar. Mt und Lk übernehmen zwar die positiven Aussagen Jesu über die Gemeinschaft der Gläubigen als wahre *familia dei*, doch entschärfen sie den Kontrast zur leiblichen Familie, vor allem, indem sie Mk 3,20f. auslassen (Mt 12,46–50; Lk 8,19–21).

Im Matthäus-Evangelium spielt Maria eine größere und positivere Rolle, was vor allem dem Kindheitsevangelium (Mt 1–2) zu verdanken ist. Der einleitende (nicht historische Fakten wiedergebende) Stammbaum, der Jesus über seinen Vater Josef mit König David und dem Stammvater Abraham verbindet, stellt Maria in eine Reihe mit vier großen Frauen Israels, die mit ihrem beherzten, nicht immer unseren heutigen Moralvorstellungen entsprechenden Handeln wichtige Weichen in der Geschichte ihrer Familien und ihres Volkes gestellt haben: Tamar, Rahab, Rut, Batseba. Die anschließenden Erzählungen von der vorehelichen Schwangerschaft Marias, die Josef erwägen lässt, seine Verlobte zu verlassen, von der Huldigung durch die weisen Sterndeuter, von der Flucht nach Ägypten und vom Kindermord in Betlehem sind uns als Weihnachtsevangelien bekannt. Entgegen den Gewichtungen der späteren Frömmigkeitsgeschichte steht in ihnen allerdings Josef als Hauptperson im Mittelpunkt, während Maria stets nur als Objekt, nie als handelndes Subjekt, in Erscheinung tritt. In geträumten Engelserscheinungen offenbart Gott dem Josef die gottgewirkte Schwangerschaft Marias und gibt ihm wiederholt Anweisungen zum Schutz des Kindes und seiner Mutter. Stereotyp formuliert Mt die Engelsbefehle »Nimm das Kind und seine Mutter ...« und gleich lautend die Umsetzung des Gebotenen durch Josef. Maria erscheint dadurch in der Darstellung des Mt in erster Linie als zu beschützende, selbst eher passive Mutter des göttlichen Kindes. Ihre Mutterschaft allerdings, so betont das Evangelium, verdankt sie allein dem Wirken des Hl. Geistes (Mt 1,18.20). Kein Mann ist daran beteiligt, auch Josef nicht, der seine Frau »nicht erkannte, bis sie einen Sohn gebar« (Mt 1,25). Wie auch alle nachfolgenden Szenen der ersten beiden Kapitel gipfelt diese Erzählsequenz in einem Prophetenzitat (Jes 7,14; 8,8.10), dessen Heilsaussage (»Siehe, eine junge Frau ...«; LXX: »Siehe, eine Jungfrau ...«) als in Jesus erfüllt dargestellt werden soll (vgl. Mt 2,5f.15.17f.23).

Als eigenständig Handelnde, als selbstbewusste Prophetin und als vorbildliche Jüngerin stellt das lukanische Doppelwerk (Lk/Apg) Maria dar. Wie bei Mt so ist es auch hier im Wesentlichen die Vor- und Kindheitsgeschichte Jesu, die von Maria erzählt. Im Unterschied zu Mt ist bei Lk aber Maria die Hauptperson, deren Entscheidungen, Worte und Taten das Geschehen vorantreiben. Hier erscheint der Engel des Herrn Maria, die, nicht ohne vorherige Nachfrage (Lk 1,34), dem Handeln Gottes an ihr zustimmt. Maria wird mit der Namensgebung beauftragt (Lk 1,31); allein macht sie sich auf den Weg zu Elisabet (Lk 1,39), bleibt monatelang bei ihr und entscheidet frei über ihre Heimkehr nach Nazaret (Lk 1,56). Höhepunkt ihres selbstbewussten Handelns in Lk 1 ist das Magnifikat Lk 1,46–55, das, wie alle Lobgesänge der Kindheits Erzählungen, ohne jede Veränderung als ersttestamentlich-jüdischer Psalm durchgehen könnte und sein Vorbild im Lied der Hanna hat (1 Sam 2,1–10). In prophetisch-sozialkritischer Tradition stehend singt dieses Lied vom Umsturz der herrschenden Verhältnisse und von der Ermächtigung der Erniedrigten durch Gott und stimmt damit bereits auf die Seligpreisungen der Feldrede (Lk 6,20–26) ein. Wenngleich das Singen des Magnifikat nicht als historisch belegbare Tat betrachtet werden kann, sondern Maria das Lied in den Mund gelegt wurde, so zeichnet Lk dadurch doch ein sehr kraftvoll-selbstbewusstes und prophetisch engagiertes Bild dieser Frau, das spätere, einseitig demütig-passive Marienbilder korrigiert. Innerhalb der Geburts- und Kindheitsgeschichten in Lk 2 agieren Maria und Josef überwiegend gemeinsam als Elternpaar, das nicht immer versteht, was ihnen über und schließlich auch von ihrem Sohn gesagt wird (2,33.48.50). Inhaltlich übereinstimmend mit Mt nennt auch Lk Maria eine Jungfrau, deren Verlobter Josef aus dem Hause Davids stammt (1,26). Parallel zur wunderbaren Empfängnis und Geburt des Johannes und ersttestamentlichen Vorlagen entsprechend zeichnet er das Bild der Engelsbegegnung. Durch die deutenden Worte des Engels stellt er die jüdische Hoffnung auf einen »neuen David« als in Jesus erfüllt dar und verankert das nachösterliche Bekenntnis zu Jesus als »Sohn Gottes« erzählerisch am Beginn seines irdischen Lebens (Lk 1,32.35).

Nach dieser positiven Darstellung Marias mag es auf den ersten Blick wie eine böse Überraschung wirken, wenn wir von einem Lobspruch auf Jesu Mutter erfahren, den Jesus schroff zurückweist (Lk 11,27f.). Doch bildet Lk nicht etwa wie Mk 3 einen Kontrast zwischen leiblicher und geistiger Familie Jesu, sondern er integriert Maria, die er von Anfang an als vorbildlich Glaubende darstellt, in die »Familie Gottes«. Jesu Antwort »Selig sind vielmehr die, die das Wort Gottes hören und es bewahren« verweist auf Marias Hören und Bewahren der Worte Gottes und auf die geforderte Nachfolge (Lk 1,45; 2,19.51; 8,15.21). Damit korrigiert diese Aussage eine biologistisch verengte Marienverehrung ebenso wie biologistisch verengte Definitionen der Würde und der Rolle von Frauen: Nicht aufgrund ihrer Mutterschaft, sondern aufgrund ihres Glaubens und ihrer Jüngerinnenschaft ist Maria, wie alle Glaubenden, selig zu preisen. Den Höhe- und Schlusspunkt der

lukanischen Integration Marias in die Gottesfamilie der Jüngerinnen und Jünger Jesu bildet Apg 1,14, der sie beim Pfingsterlebnis zusammen mit den übrigen Jüngerinnen und den Zwölfen in der Jerusalemer Urgemeinde beheimatet. Das Lukas-Evangelium »porträtiert« Maria am umfangreichsten und profiliertesten; seine Erzählungen und Loblieder inspirieren daher einen großen Teil der späteren Marienfrömmigkeit. Diese Beobachtung verdichtet sich innerhalb der Frömmigkeitsgeschichte in der Legende, Lukas sei »Maler« der Muttergottes gewesen.

Nur in zwei Zusammenhängen erwähnt das Johannes-Evangelium die Mutter Jesu, deren Name, obwohl sicherlich bekannt, nicht genannt wird. Die beiden Erzählungen, Marias Einflussnahme auf das erste der sieben im Evangelium erzählten »Zeichen« Jesu anlässlich der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–12) und ihr Ausharren beim Kreuz (Joh 19,25ff.), rahmen das öffentliche Wirken Jesu. Dezent reiht Johannes Maria in den Kreis der Jüngerinnen und Jünger Jesu ein, indem er sie nach dem Kana-Ereignis mit den Brüdern und Jüngerinnen und Jüngern Jesu mitziehen lässt. Als einziger Evangelist erwähnt er sie auch beim Kreuz Jesu neben Maria Magdalena und weiteren Frauen. Wenn der Gekreuzigte dort seine Mutter und den Jünger, den er liebte, einander anvertraut, so gibt er damit nicht so sehr eine mittellose Frau in die Obhut eines Mannes, sondern er eröffnet eine neue Dimension des Miteinanders und Füreinanders: Die leiblichen Familienbindungen sogar der Mutter Jesu werden abgelöst durch die Familienbindungen der Jesusgemeinschaft. Die Kreuzesszene versinnbildlicht das Vermächtnis Jesu »Liebet einander wie ich euch geliebt habe« (Joh 13,34) und die allein auf Glauben beruhende Gotteskindschaft des Prologs (Joh 1,12f.).

Die einzige Erwähnung der Mutter Jesu in der ntl. Briefliteratur, Gal 4,4, macht keinerlei Aussage über Maria, sondern stellt Christus ins Zentrum des Interesses, der als Gottes gesandter Sohn durch die beiden Sachverhalte »geboren von einer Frau« und »dem Gesetz unterstellt« im jüdischen Leben seiner Zeit verankert wird. Hier wird schon die für die altkirchlichen Mariendogmen typische enge Verbindung von christologischen und mariologischen Aussagen sichtbar.

II. Die himmlische Frau

1. CHRISTLICHE IKONOGRAPHIE UND PAGANE IKONOGRAPHISCHE EINFLÜSSE. Der Durchgang durch die ntl. Texte zeigt: Allein auf ihrer Grundlage lassen sich die Faszinationen und Emotionen, die Maria im Laufe ihrer Verehrungsgeschichte auf sich zog, kaum erklären. Faszinierend wirken in Frömmigkeit und Kunst indes zahlreiche Marienmotive, die sich nicht unmittelbar auf die ntl. Marientexte zurückführen lassen. Schon die Darstellungen Marias als stillende oder als trauernde Mutter, die ihren neu geborenen bzw. ihren toten erwachsenen Sohn auf dem Schoß trägt, sind nicht mehr direktes Abbild einer biblischen Erzählung. Mehr noch gilt dies für szenische Darstellungen der Kindheit Mariens, für naturverbun-

dene Szenen wie Maria im Ährenkleid oder im Paradiesgärtlein sowie für majestätische Darstellungen als Thronende (»Sitz der Weisheit«), als Strahlenkranzmadonna, als Himmelskönigin auf der Mondsichel, als Schutzmantelmadonna oder gar als »Vièrge ouvranter«, als zu öffnende Gottesmutter-Skulptur, in deren Innern sich die Trinität findet.

Im kultur- und religionsgeschichtlichen Vergleich fällt die Nähe zahlreicher Marienmotive zu außerchristlichen Göttinnendarstellungen auf (reiches Bildmaterial bietet Neumann 1997). Nahezu weltweit verbreitet sind Skulpturen stillender Muttergottheiten; zahlreiche solcher Stein-, Ton- und Bronzefiguren aus dem 2. vorchristlichen Jahrtausend bis in frühchristliche Zeit hinein sind im gesamten Mittelmeerraum und im Vorderen Orient erhalten und bezeugen große Bekanntheit und weit verbreitete Verehrung. Manch eine Darstellung von Isis-Hathor mit dem Horusknaben oder Demeter mit Kore ließe sich mit einer Madonnenfigur verwechseln (vgl. Neumann 1997, Tafeln 37.38.44.45.147). Die ägyptische Isis als Göttin und Lehrerin der Weisheit trägt gelegentlich auch den erwachsenen Gott-König auf ihrem Schoß; andere Kulte bilden den (jahreszeitlich-zyklischen) Tod des Sohn-Geliebten ab, indem sie ihn in den Schoß seiner Mutter-Göttin legen (Neumann 1997, Tafeln 4.47). Ebenfalls verbreitet sind Kulte und Darstellungen von Natur- und Erntegöttinnen (etwa Ceres; Neumann 1997, Tafeln 60.162), von thronenden und mit dem Mondsymboll verbundenen Himmelsgöttinnen (Neumann 1997, Tafeln 44.153). Für eine »formale Beeinflussung oder Analogiebildung durch die Darstellung der Göttin Isis mit dem Horusknaben« sprechen die frühen und häufigen Vorkommen thronender Madonnen in Ägypten (Lechner 1997, 112). Für eine wie auch immer geartete Berührung zwischen vorchristlichem Göttinnenkult und christlicher Marienverehrung spricht auch, dass zahlreiche frühe Marienkirchen auf den Fundamenten früherer Göttinnentempel erbaut wurden und Marienfeiertage die Festtage heidnischer Göttinnen überlagern (Kirchberger 2004, 165, verweist auf den 15.8. als Festtag der Artemis von Ephesus). Nicht zuletzt verblüfft die von der einheimischen Bevölkerung mit großer Begeisterung aufgenommene Titulierung Marias als Gottesgebärerin 431 beim Konzil in Ephesus, das zuvor Zentrum des Diana-/Artemis-Kultes war (vgl. Apg 19,21–40; Neumann 1997, Tafel 35). Offenbar konnte die jüdische Messiasmutter schon zu Beginn ihrer Verehrung die Bedürfnisse der antiken Menschen nach einem weiblichen Göttlichen an sich ziehen, obwohl sich sowohl die ntl. als auch die theologisch-mariologischen Aussagen über Maria fundamental von jedem Göttinnenkult unterscheiden, insofern Maria, so hoch verehrt sie sein mag, immer ganz Mensch und Geschöpf (eines männlich vorgestellten) Gottes bleibt.

Folgt man der tiefenpsychologischen Schule C. G. Jungs, so lässt sich ein Gutteil christlicher Marienverehrung als Teil der Kulturen übergreifenden Suche nach Symbolen des seelischen Archetyps der »Großen Mutter« verstehen (vgl. Neumann 1997). Eine Brücke zwischen antiker Göttinnenverehrung, jüdisch-christli-

chem Glauben und christlicher Marienverehrung schlagen auch biblische, schon früh auf Maria übertragene Texte: Die ersttestamentliche personifizierte Weisheit, die Geliebte des Hlds und die himmlische Frau in Offb 12. All diese Texte prägen bis heute die christliche Ikonographie und das liturgische Liedgut über Maria.

2. BIBLISCHE GRUNDLAGEN DER HIMMLISCHEN FRAU. Der apokalyptische Text Offb 12, ntl. Lesung am Fest Mariä Himmelfahrt, ist wesentliche Grundlage der Darstellungen Marias als Strahlenkranzmadonna und Himmelskönigin: Als »großes Zeichen« erscheint am Himmel das Bild einer schwangeren und gebärenden Frau, die, mit der Sonne bekleidet, mit einem Kranz aus 12 Sternen bekrönt, auf dem Mond steht. In Gestalt eines Drachens führt der Satan Krieg gegen sie und den Sohn, den sie gebiert. In mythisch-apokalyptischen Bildern schildert die Offb das Leiden der verfolgten christlichen Gemeinden unter der Gewaltherrschaft Roms gegen Ende des 1. Jh. Die himmlische Frau symbolisiert in diesem Zusammenhang das Gottesvolk (Israel und die frühchristliche Glaubensgemeinschaft werden als Kontinuum betrachtet), aus dem der Messias hervorgegangen ist und das nun wegen seines Glaubens verfolgt wird. Sie ist also eine Symbol- und Kollektivgestalt. Doch ihre Messiasmutterschaft hat dazu geführt, dass dieser Text früh als Marien-Text gelesen und die himmlische Symbolgestalt mit der historischen Mutter Jesu identifiziert worden ist. Über die Brücke dieses biblischen Textes konnte aus der ntl. bezeugten historischen Person eine Symbolfigur werden; die Identifizierung Marias mit der Kollektivgröße der Kirche (Ekklesia) und die Deutung Marias als Urbild der Kirche wurden möglich. Nicht zuletzt fließen über Offb 12 die Bilderwelten antiker Mythen, in diesem Fall die der Himmelskönigin und des Kampfes mit dem Chaosdrachen, in die christliche Ikonographie ein, denn die Symbolwelt des Textes speist sich wesentlich aus der antiken Mythen- und Götterwelt (vgl. Benko 1993). Um seinen Widerstand gegen die römische Gewaltherrschaft zu formulieren, bediente sich der Verfasser der Offb der paganen antiken Bilderwelt – und ermöglichte gerade dadurch das Anknüpfen christlicher Bilderwelten an die der paganen Antike.

An die Bilderwelten antiker Religionen, der ägyptischen Göttin der Weisheit und Gerechtigkeit Ma'at, der Isis und Aschera, knüpft auch die späte ersttestamentliche Weisheitsliteratur an, die die göttliche Weisheit in Gestalt einer Frau personifiziert (Spr 1,20–33,8,22–31,9,1–6; Sir 24; Bar 3f.; Weish 7–9; vgl. Schoer, 572f.; Lang, 1089f.). Nachdem das entstehende Christentum Jesus als Mensch gewordene göttliche Weisheit begreift (Joh-Prolog, frühe ntl. Christus-Hymnen; vgl. Schoer, 573f.), erkennt es seine Mutter als Trägerin und »Sitz« der göttlichen Weisheit, deren weibliche Attribute bald direkt auf Maria übergehen. Seit dem 7. Jh. werden Sir 24 und Spr 8 in der Liturgie an Marienfesten verlesen; die Dichtung des Mittelalters kann Maria sogar wie die Weisheit bei der Schöpfung zugegen denken (Kern 1971, 81–138). Eine dritte Bilderwelt, nämlich die der Liebeslyrik des Hlds, eröffnet sich schließlich über dessen allegorische Deutung: Die in den Lie-

dern des Hlds verdichtete erotische Liebe wurde schon früh allegorisch als Liebe zwischen JHWH und Israel gelesen und im frühen Christentum auf das Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche, als deren Repräsentantin und Urbild Maria galt, übertragen. Auf diesem Weg konnten sowohl die üppigen Naturszenarien (Garten, Früchte, Reben) dieser biblischen Liebeslyrik wie auch die Liebessehnsüchte selbst (in Marien-Minne und Mystik) mit der Symbolgestalt Maria verbunden werden. Die Einflüsse dieser drei biblischen Quellen und ihrer Zusammenschau lassen sich an katholischen Marienliedern wie »Wunderschön prächtige« und »Sagt an, wer ist doch diese« leicht ablesen. Auf dem Hintergrund einer solchen bildlich-allegorischen, unserem modernen linear-logozentrischen und streng historischen Denken fremden Umgangsweise mit biblischen Texten wird auch die ikonographische Nähe zahlreicher Weisheits-, Ekklesia- und Mariendarstellungen – bis hin zur Verwechselbarkeit der Motive – nachvollziehbar (vgl. Ikonen der Hagia Sophia, Sedes Sapientiae- und Ekklesia-Darstellungen).

III. Das Marienleben

Wer gotische Marienaltäre mit ihren zahlreichen Szenen des Marienlebens kennt, wird in den bisher besprochenen Quellen noch einige Legenden vermissen. Tatsächlich stammt all das, was die fromme Überlieferung über Marias Elternhaus und ihre Jugend »weiß«, aus außerkanonischer frühchristlicher Literatur, die schließlich im Mittelalter in die *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine (13. Jh.) einfluss. Weitere Legenden finden sich in den verschiedenen apokryphen Kindheitsevangelien sowie in den seit dem 5. Jh. entstehenden Legenden um Tod und Himmelfahrt Marias, etwa dem *Transitus Mariae* des Pseudo-Melito.

Wohl kein anderes frühchristliches apokryphes Evangelium dürfte so viel dauerhaften Einfluss auf die großkirchliche Frömmigkeit genommen haben wie das *Protevangelium des Jakobus*, dem wir den größten Teil der Marienlegenden verdanken. In 25 Kapiteln erzählt diese gegen Ende des 2. Jh. entstandene Schrift, die vom Herrenbruder Jakobus geschrieben sein will, die Jugend Marias von ihrer eigenen wunderbaren Empfängnis bis hin zum bekannten Kindermord des Herodes. In bewusster Anlehnung an ersttestamentliche Traditionen erzählt das *Protevangelium*, wie das fromme jüdische Ehepaar Anna und Joachim in vorgeschrittenem Alter nach langer Kinderlosigkeit schließlich doch noch ein Mädchen empfängt, dessen Geburt große Freude auslöst und das dem Vorbild Samuels (1 Sam 1f.) entsprechend Gott geweiht wird. Im Alter von drei Jahren wird Maria in die Obhut des Tempels gegeben, wo sie, von Gott ernährt, aufwächst, bis sie als 12-Jährige schließlich in die Obhut des alten Josef übergeht. Großes Erzählinteresse und Augenmerk gilt Marias Jungfräulichkeit. Als ihre vom Hl. Geist bewirkte Schwangerschaft sichtbar wird, müssen sich sowohl Maria als auch ihr Verlobter Josef mehrmals dem Vorwurf eines moralischen Vergehens stellen und

ihn widerlegen. Bei der Geburt Jesu sind schließlich zwei jüdische Hebammen zugegen, von denen eine die Geburt Jesu aus einem großen Licht heraus bezeugen kann, während die andere, zunächst ungläubige, die bleibende Unversehrtheit von Marias Jungfernhäutchen prüft. Das Protevangelium kennt die lukanischen und die matthäischen Kindheitsgeschichten, nimmt sie auf und füllt, vor allem mit Blick auf die jungfräuliche Geburt, die »Lücken« auf, über die die Texte der kanonischen Evangelien schweigen. Während die hier aufgeworfene Frage der Jungfräulichkeit im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte vor allem die Dogmenbildung beschäftigen wird, gehen zahlreiche Erzählungen motivisch in Kunst und Legendenbildung ein.

Gleiches gilt im Hinblick auf die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel für im 5. Jh. entstandene Schriften wie dem *Liber de gloria beatorum martyrum* des Gregor von Tours und dem *Transitus Mariae* des Pseudo-Melito, die sich mit dem Ende ihres Lebens befassen und deren Erzählungen in die *Legenda aurea* eingeflossen sind. In Anlehnung an die Verkündigungsszene gestaltet, erfährt Maria 24 Jahre nach der Himmelfahrt ihres Sohnes durch einen Engel von ihrem unmittelbar bevorstehenden Tod. Auf wundersame Weise trägt eine Wolke alle Apostel zum Sterbebett der Maria, deren Seele bei ihrem Tod durch ihren Sohn direkt in den Himmel aufgenommen wird. Dem von einem Bekehrungs- und Heilungswunder begleiteten Begräbnis folgt eine Auferweckungsszene, in der Christus den Leichnam seiner Mutter aus dem Grab ins himmlische Leben ruft. Bewusst wird die Auferstehung Marias mit der Jesu parallelisiert, wenn die Apostel zu Christus sprechen: »Herr, es bedünket deine Knechte, dass, gleichwie du den Tod besiegt hast und ewiglich regierest, du auch deiner Mutter Leib auferweckest und zu deiner Rechten setzest in Ewigkeit.« Christi Begründung für die leibliche Aufnahme seiner Mutter in den Himmel parallelisiert dagegen Sünde und Tod bzw. Sündenfreiheit und Todesfreiheit: »Gleichwie du bei meiner Empfängnis durch fleischliche Sünde nicht bist befleckt worden, so sollst du auch im Grabe keine Verwesung des Leibes leiden« (*Legenda aurea*, 452).

IV. Lebendige Tradition

Vier Mariendogmen kennt die katholische Kirche. Während die 1854 von Pius IX. verkündete erbsündenfreie Empfängnis Marias und die 1950 von Pius XII. verkündete leibliche Aufnahme Marias in die himmlische Herrlichkeit nur innerhalb der katholischen Kirche anerkannt sind, gehören die beiden altkirchlichen Dogmen der jungfräulichen Empfängnis Jesu und der Gottesmutterchaft zur gemeinsamen Glaubenslehre auch der orthodoxen und der Kirchen der Reformation. Die beiden altkirchlichen Mariendogmen stehen in einer engen christologischen Relation, machen also Glaubensaussagen über Jesus Christus, indem sie Glaubensaussagen über Maria machen.

Die Anknüpfungspunkte für die frühchristliche Glaubensformel »geboren aus der Jungfrau Maria«, aus der sich die Aussage der immerwährenden Jungfräulichkeit entwickelte, liegen in den Marienüberlieferungen des Mt und Lk und haben, wie u.a. das Protoevangelium zeigt, schon sehr früh das besondere Interesse der Gläubigen erregt. Die ntl. Perikopen zur jungfräulichen Empfängnis Jesu explizieren den Gottessohn-Titel Christi in erzählender Weise, indem sie aufzeigen, dass Jesus bereits vom Zeitpunkt seiner Empfängnis an »Gottes Sohn« ist. Während sich in der Taufszene Mk 1,9–11 noch die Spuren einer Adoptions-Christologie zeigen (bei der Taufe im Jordan nimmt Gott Jesus als seinen geliebten Sohn an), identifiziert der Logos-Prolog Joh 1,1–18 Christus mit der göttlichen Weisheit und »datiert« damit den Beginn der Gottessohnschaft Jesu in den absoluten Anfang. Der Glaubenssatz der immerwährenden Jungfräulichkeit führt in diesem Sinne das Nachdenken über Jesu Gottessohnschaft fort. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Jesus und Gott sowie zwischen Jesu menschlicher und göttlicher Natur beschäftigt die Theologie der ersten Jahrhunderte und führt zu den christologischen und trinitarischen Glaubensformeln der ersten Konzilien (Nicäa 325, Konstantinopel 381), die als Großes Glaubensbekenntnis tradiert werden. In diesem Zusammenhang besagt die Proklamation Marias als »Gottesgebälerin« auf dem Konzil in Ephesus 431, dass ihre Mutterschaft sich auf die ganze Person Christi als wahrer Mensch und wahrer Gott bezieht und nicht allein auf seine menschliche Natur beschränkt ist. Bereits in der Antike begann man als »Empfängnis Marias« zu feiern, dass ihre Eltern, wie das Protoevangelium erzählt, noch im Alter nach langer Kinderlosigkeit durch die Gnade Gottes ein Kind empfangen. Das 1854 verkündete Dogma ihrer erbsündenfreien Empfängnis geht weit über diesen ursprünglichen Feieranlass hinaus und besagt, dass Maria vom Zeitpunkt ihrer Zeugung und Empfängnis an von der Erbsünde frei ist und daher auch ihr Sohn in keiner Weise davon betroffen ist. Der Dogmatisierung ging ein jahrhundertelanger theologischer Disput voraus, dessen Grundlage sich widersprechende, antike, biologische Vorstellungen von der Rolle der Frau bei der Empfängnis sind (Aristoteles vs. Hippokrates; weiteres s. Gössmann 1990, 25–30). Die Hoffnung darauf, dass Maria bleibend und als ganzer Mensch, mit Leib und Seele, nicht allein von der Sünde, sondern auch von ihrer Folge, dem Tod, verschont geblieben sei, formulieren bereits im 5. Jh. die Transitus-Legenden. Deren Bilderwelten des Marientodes im Kreise der Apostel und der Auffindung ihres leeren, mit Blumen übersäten Grabes spiegeln und prägen die Frömmigkeit seit dem frühen Mittelalter. Vor allem seit dem Barock dominiert die Darstellung der zum Himmel Aufzufahrenden und die Schlange zertretende, auf der Mondsichel stehende Immaculata. Die sich solcherart ausdrückenden Gedanken mündeten 1950 in das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel. Die Lehre, dass Maria »mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen« worden sei, kann als »Würdigung der menschlichen Lebensmaterie und Zurückweisung von Dualismus«

(Gössmann, 395) und als Vorwegnahme der christlichen Hoffnung für alle Menschen verstanden werden.

Während die katholische Kirche ihr Nachdenken über Maria zur dogmatischen Disziplin der Mariologie weiterentwickelte, fanden die Ostkirche und die Kirchen der Reformation zu jeweils anderen Umgangsformen mit der Gottesmutter. Nicht schlussfolgernd-logisch, sondern betend-liturgisch, nicht mit dem Anspruch dogmatischer Definition, sondern in die Sphäre des Rationalen übersteigenden Hymnen und Doxologien nähert sich die Ostkirche den Glaubensgeheimnissen von Inkarnation und Gottesmuttertschaft (Kallis 1996). Die Kirchen der Reformation besannen sich, dem Prinzip der *sola scriptura* gemäß, auf die expliziten ntl. Grundtexte und entwickelten eine ihnen entsprechende, vergleichsweise nüchterne Betrachtung Marias als Beispiel des Gnadenhandelns Gottes und der gläubigen menschlichen Antwort darauf (Petri 1996). Im ökumenischen Gespräch führte dies auch auf katholischer Seite zu einer Wiederentdeckung der biblischen Maria.

Kreative Neuinterpretationen der für viele Gläubige zum Problem gewordenen Mariendogmen finden sich an unerwarteter Stelle außerhalb des katholisch-kirchlichen Raums. C. G. Jung und die auf ihn zurückgehende tiefenpsychologische Schule feierten 1950 die Proklamation der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel als psychologisch und soziologisch relevante Erweiterung der rein männlich gedachten Trinität um das archetypische Symbol der Großen Mutter zu einer Vollkommenheit spiegelnden Quarternität. Dadurch sei endlich der Archetyp des Weiblichen und der Anima als weiblichem Seelenanteil jedes Menschen in die Sphäre des Göttlichen gehoben worden. Auch gesellschaftlich verlange »die Gleichberechtigung [...] ihre metaphysische Verankerung in der Gestalt einer ›göttlichen‹ Frau, der Braut Christi« (Jung, 498f.). Gegenwärtig interpretiert Peter Sloterdijk die Aufnahme Marias in den Himmel als Zusage, dass Liebende (in diesem Fall Maria und ihr Sohn) sich auch durch den Tod nicht trennen, sondern sogar im Tod »ineinander hinein sterben« (Sloterdijk 2000, 636f.).

Eine besondere Herausforderung stellt die Gestalt Marias in all ihren Facetten für Frauen dar, die sie bis in die Gegenwart hinein als oft zähmendes und lähmendes, unerreichbares Vorbild erlebten. Dementsprechend steht am Anfang eines neuen Zugangs zu ihr immer auch die kritische Auseinandersetzung mit den in ihrem Namen gesprochenen Mahnungen zu absoluter Selbstlosigkeit, demütiger Unterordnung, Passivität, Körperlosigkeit und einseitigen Rollenzuweisungen. Befreiend erleben viele Frauen die Wiederentdeckung der biblischen Maria als starke und weise Frau in der Reihe der weisen Frauen Israels und als sozialkritisch-couragierte Prophetin, die zum Engagement für die Lebensfülle aller ermutigt, statt zu individuellem moralischem Perfektionismus zu mahnen. Ein anderer befreiender Impuls geht von zahlreichen Mariendarstellungen aller Jahrhunderte aus, die weibliche Stärke und Autonomie verkörpern und nicht zuletzt Frauen ihre eigene Gottebenbildlichkeit spüren lassen, indem sie, oft vielleicht unbeabsichtigt,

das »weibliche Antlitz Gottes« zeigen. Starkes Interesse an Maria als »geheimer Göttin im Christentum« (Mulack 1986), an ihren Bildnissen und Wallfahrtsorten, haben in zunehmendem Maße auch evangelische und christlich nicht (mehr) gebundene Frauen.

V. Maria in Judentum und Islam

Im jüdischen Glaubensleben ist Maria, anders als in Christentum und Islam, keine zentrale Gestalt und kein Gegenüber religiöser Verehrung. Das Interesse jüdischer Literatur an Maria und ihrem Sohn steht oft im Zusammenhang des Gesprächs mit dem Christentum. In Zeiten, in denen die Kirche die Juden bedrohte, kam es auf jüdischer Seite zu polemischen Abgrenzungen gegen Maria, Jesus und ihre Verehrung im Christentum (Hagemann, 1325). Seit Anfang des 20. Jh. gibt es im Gefolge des jüdischen Historikers Josef Klausner ein Interesse an der »Heimholung« Jesu und seiner Mutter ins Judentum. Im interreligiösen Dialog der Gegenwart kommen Maria und ihr Sohn als gläubige Juden ihrer Zeit ins Bewusstsein sowohl christlicher als auch jüdischer Gläubiger und können Ansatzpunkt gegenseitigen Verstehens werden (vgl. etwa Ben-Chorim 1986).

Im Islam, der in der Tradition der beiden orientalischen monotheistischen Religionen Judentum und Christentum steht, gelten der Prophet Isa (Jesus) und seine Mutter Maryam (Maria) als herausragende Gestalten der Glaubensgeschichte. Sowohl im Koran als auch in Heiligenviten und Mystik spielt Maria eine wichtige Rolle als vorbildliche Gläubige und, da »sie ›an die Worte des Herrn und seine Schriften‹ (Koran 66,12) glaubte [...] und ›(Gott) demütig ergeben war‹ (3,43), als Muslimin« (Hagemann, 1327; vgl. –/Pulsfort 1992, 98). Neben zahlreichen Erwähnungen Marias und der mehrfachen Bezeichnung Jesu als »Sohn der Maria« tragen zwei Suren des Korans, Sure 3 und Sure 19, ihren Namen bzw. den ihrer Familie. Diese beiden Suren überliefern auch einige Erzählungen über Marias Kindheit und Jugend sowie Empfängnis und Geburt Jesu, die die Kenntnis christlicher Traditionen, vor allem des Protoevangeliums, voraussetzen. Die zeitlich zuerst entstandene Sure 19 (V. 16–33) beinhaltet eine dem Lk nahe kommende Verkündigungsszene, ein an die Hagarerzählung Gen 21,14–19 erinnerndes Palmenwunder (eine Palme versorgt die Gebärende mit Wasser und Datteln) sowie eine kurze Sequenz über die Anfeindung Marias als ledige Mutter durch ihre Verwandten und ihre Rechtfertigung durch ihr prophetisch sprechendes Kind in der Wiege. Die später entstandene Sure 3 (V. 33–48) widmet sich der Geburt und Weihe Marias an das Heiligtum (beides in starker Anlehnung an das Protevangelium des Jakobus) und wiederholt mit leicht veränderter Akzentsetzung die Verkündigung der jungfräulichen Empfängnis Jesu durch einen Boten Gottes. Die Frage nach dem »wie« der Empfängnis beantwortet der Koran mit der Schöpferkraft des Wortes Gottes: »Gott schafft, was er will. Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er

zu ihr nur: Sei!, und sie ist« (3,47). Wie im Christentum so gilt Maria auch im Islam als in besonderer Weise von Gott auserwählt, als jungfräuliche Mutter und als Zeichen, Vorbild und Beispiel für die Gläubigen. Im Unterschied zur christlichen Tradition, aber entsprechend des islamischen Verständnisses Jesu als Prophet, gilt sie allerdings nicht als »Gottesgebärerin«, sondern nur als Mutter eines der vier bedeutendsten Propheten neben Abraham, Mose und Mohammed. Sie wie auch ihr Sohn gelten dem Islam als von Gott berufene Menschen, die aber nicht in die Sphäre des Göttlichen gehoben oder gar mit Gott auf eine Stufe gestellt werden dürfen. Die kritische Auseinandersetzung des Koran mit der christlichen Trinitätstheologie scheint in einigen Passagen davon auszugehen, dass die Christen an eine Trias aus Gott Vater, Gott Sohn und Gott Mutter Maria glauben (Sure 5,116f.; s. Hagemann/Pulsfort 1992).

R. Bäumer/L. Schefczyk, Marienlexikon 1–8, St. Ottilien 1988–1994; W. Beinert (Hg.), Handbuch der Marienkunde 1.2, Regensburg ²1996/1997; S. Ben-Chorin, Mutter Mirjam. Maria aus jüdischer Sicht, München ⁴1986; S. Benko, The Virgin Goddess. Studies in Pagan and Christian Roots of Mariology, Leiden/New York/Köln 1993; B. Eltorp/C. Janssen, Das Protevangelium des Jakobus. Die Geschichte Gottes geht weiter: M. T. Wacker/L. Schottroff, Kompendium Feministische Bibelauslegung ²1999, 795–800; E. Gössmann, Reflexionen zur mariologischen Dogmengeschichte: H. Röckelein u.a. (Hg.), Maria, Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung, Tübingen 1990, 19–36; H. Haag u.a., Maria. Die Gottesmutter in Glauben, Brauchtum und Kunst, Freiburg/Basel/Wien 1997/2004; L. Hagemann, Maria VI. Judentum und Islam: LThK 6, 1326f.; –/E. Pulsfort, Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran, Würzburg/Altenberge 1992; Jacobus de Voragine, Die Legenda aurea, übers. v. R. Benz, Gütersloh ¹³1999, 448–468; C. G. Jung, Versuch einer Psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas: GW 11, 119–218; –, Antwort auf Hiob: GW 11, 385–506; A. Kallis, Die Gottesgebärerin in der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit: W. Beinert (Hg.), Handbuch der Marienkunde 1, Regensburg 1996, 364–381; P. Kern, Trinität, Maria, Inkarnation. Studien zur Thematik der deutschen Dichtung des späten Mittelalters, Berlin 1971; J. H. Kirchberger, Maria: Dogmen, Kult, Brauchtum: H. Haag, Maria, Freiburg/Basel/Wien 1997/2004, 162–213; B. Lang, Weisheit (Personifikation): NBL 3, 1089f.; G. M. Lechner, Marienverehrung und Bildende Kunst: W. Beinert (Hg.), Handbuch der Marienkunde 2, Regensburg 1997, 109–172; C. Mulack, Maria. Die geheime Göttin im Christentum, Stuttgart ²1986; E. Neumann, Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestalten des Unbewussten, Zürich/Düsseldorf ¹¹1997; H. Petri, Maria in der Sicht der evangelischen Christen: W. Beinert (Hg.), Handbuch der Marienkunde 1, Regensburg 1996, 382–419; S. Schoer, Weisheit/Sophia: WFTh, 572–574; L. Schottroff/E. Gössmann/S. A. Spindel/E. Valtink, Maria/Mariologie: WFTh, 392–400; –/M. T. Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh ²1999; P. Sloterdijk, Sphären, Bd. 1, Frankfurt 2002; G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus, Göttingen ³2001.

SONJA A. STRUBE