

# Die Jungfrauengeburt als Geheimnis des Glaubens – ethische Anmerkungen

PD Dr. Volker Stümke, Rosenstraße 7c, 25365 Sparrishoop

Das Bekenntnis zur Geburt Jesu Christi »von der Jungfrau Maria« kann gegenwärtig von vielen Christen nur mit Vorbehalt mitgesprochen werden. Dabei sind die Einwände gegen das Festhalten an einem biologischen Wunder angesichts der im Credo folgenden Rede von der Auferstehung nicht sonderlich überzeugend. Weitaus gewichtiger sind die Bedenken gegen die dogmatischen Erläuterungen, welche die Notwendigkeit dieses Wunders zu plausibilieren versuchen. Sehr klar sind diese dogmatischen Argumente samt einer fundamentaltheologischen Einbindung von Karl Barth vorgetragen worden, daher werden die folgenden Ausführungen sich vor allem mit ihm im Rückgriff auf Emil Brunner, seinem kritischen Wegbegleiter, auseinandersetzen<sup>1</sup>. Gegen Barth soll herausgestrichen werden, dass es weder fundamentaltheologische noch dogmatische Argumente für das Festhalten an der Rede von der Jungfrauengeburt gibt – wohl aber ethische Argumente, die am Ende vorgestellt werden. Doch zuvor müssen die Voraussetzungen geklärt werden; ich betrachte zunächst die terminologischen, dann die biblischen und schließlich die dogmengeschichtlichen Grundlagen der Jungfrauengeburt.

## I. Die Grundlagen

a) Terminologisch ist es in der gegenwärtigen protestantischen Theologie üblich, mit dem Begriff der »Jungfrauengeburt« nicht das Weihnachtsereignis, sondern vielmehr die mit der Empfängnis Jesu beginnende und mit der Niederkunft endende Schwangerschaft Marias zu bezeichnen<sup>2</sup>. Auch in

---

<sup>1</sup> Zum Verhältnis zwischen Barth und Brunner vgl. nach wie vor Christof GESTRICH, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Tübingen 1977. Eine Übersicht der evangelischen Auseinandersetzung mit Maria bietet Achim DITTRICH, *Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse*, Regensburg 1998. Eine ausgewogene Einführung in die Debattenlage findet sich bei Hans GRASS, *Traktat über Mariologie*, Marburg 1991.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik [= im Folgenden abgekürzt als KD] I/2: Die Lehre vom Wort Gottes*, 8. Auflage, Zürich 1990, 207: »Jungfrauengeburt besagt: Geburt ohne vorangegangene geschlechtliche Vereinigung von Mann und Weib. Ihr Fehlen ist es, was die Geburt Christi auszeichnet, was sie als Geheimnis Gottes, als Durchbruch und Neuanfang innerhalb der Menschheit kennzeichnet«. Auch Wolfhart PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, 6. Auflage, Gütersloh 1982, 140 ff., meint mit der Jungfrauengeburt, dass Maria zum Zeitpunkt der Empfängnis Jesu bis hin zum Tag der Niederkunft unberührt gewesen

der Alltagssprache der Christen ist dieses Verständnis vorherrschend. In der katholischen Dogmatik wird hingegen präzisiert: Jungfrauengeburt meint hier die *virginitas in partu* und steht damit für die bereits im Protevangelium des Jakobus (19f.) aufgestellte Behauptung, dass die Geburt Jesu für Maria ohne Schmerzen, insbesondere ohne Verletzung der Geburtswege verlaufen wäre. Davon unterschieden werden einerseits die *virginitas ante partum* als jungfräuliche Empfängnis, die in Lk 1,31–35 geschildert wird, andererseits die *virginitas post partum*, die Behauptung einer immerwährenden Jungfernschaft Marias, die demnach keine weiteren eigenen Kinder gehabt hätte. Ich folge dennoch dem unpräziseren Sprachgebrauch und verwende den Begriff Jungfrauengeburt gleichbedeutend mit der exakteren Bezeichnung Parthenogenese. Nicht nur die eingespielte Begrifflichkeit spricht für diese Entscheidung, sondern auch die Distanz zu den mariologischen Ausführungen der katholischen Tradition, die im Anschluss an den biblischen Befund darzulegen sein wird.

Doch zuvor muss noch eine zweite Begriffsklärung festgehalten werden: Die Rede von der Jungfrau Maria enthält eine durchaus intime Aussage über einen eindeutig biologischen Sachverhalt, nämlich dass die Mutter Jesu bis zur Geburt ihres Sohnes unberührt war. Und diese Aussage beansprucht eindeutig Historizität – darin besteht eine klare Parallelität zur Ostergeschichte vom leeren Grab Jesu. Würde man von der gynäkologischen Pointe komplett absehen, hätte der Glaubenssatz »geboren von der Jungfrau Maria« keine erkennbare Extension mehr<sup>3</sup>. Bisweilen wird zwar versucht, den Rekurs der Evangelisten (Mt 1,22f. und Lk 1,27) auf die Verheißung Jes 7,14 als Fehlübersetzung zu entlarven, welche die Ursache für die biologische Fehlinterpretation gewesen sei<sup>4</sup>. Denn das hebräische Wort *עלמה* meine eine junge Frau bis zur Geburt des ersten Kindes (was dem griechischen *παρθένα* entspreche), während die Übersetzung der Septuaginta mit *παρθένος* die Unberührtheit der Frau betone (im Hebräischen *בתולה*). Allerdings ist diese Argumentation nicht überzeugend. Sie unterstellt, dass die Rede von der Jungfräulichkeit Marias nur die Anwendung eines Re-

---

sei. Kritisch spricht auch Hans von CAMPENHAUSEN, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962, 58, von der »seltsame[n] Gewohnheit, daß wir heute noch im Anschluß an das Glaubensbekenntnis von der Jungfrauengeburt statt von einer jungfräulichen Empfängnis Jesu sprechen«.

<sup>3</sup> Daher halte ich den Versuch von Gerhard L. MÜLLER, *Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung*, in: DERS., *Maria – die Frau im Heilsplan Gottes*, Regensburg 2002, 116–225, über die angeblich zu schlichte Alternative Faktum oder Deutung in Bezug auf die Jungfrauengeburt hinaus zu gelangen, indem er von einer »bezeugte[n] Ereignis-Wirklichkeit« (ebd. 128) spricht, für reine Begriffsverwirrung. Die Rede vom Ereignis solle erläutern, dass die Realität (der Jungfrauengeburt) durch Reflexion vergegenwärtigt werden könne. Demnach wäre sie nicht nur historisch real, sondern auch begrifflich notwendig – genau diese Kombination wird von mir kritisiert und zurückgewiesen.

<sup>4</sup> Vgl. Joseph A. FITZMYER, Art. »*παρθένος*«, in: EWNT, Band II, 93–95.

flexionszitates sei, während der Anspruch der Autoren genau umgekehrt verläuft: Es handelt sich für Lukas wie Matthäus um eine historische Tatsache, die übereinstimmt mit der biblischen Verheißung und damit deren Erfüllung darstellt<sup>5</sup>. Darüber hinaus betont Lk 1,34, dass Maria von keinem Mann wusste, also Jungfrau war zum Zeitpunkt der Begegnung mit dem Engel und der Empfängnis des Gottessohnes. Der Bekenntnissatz »natus ex Maria virgine« ist also eine gynäkologisch präzise Behauptung über eine konkrete weibliche Person<sup>6</sup>.

b) Der biblische Befund kann hier nicht eingehend exegetisch analysiert, muss aber dargelegt werden<sup>7</sup>, schließlich hat er für die systematische Theologie grundlegende Bedeutung. Die Rede von der Jungfrau Maria findet sich ausschließlich in den Evangelien nach Matthäus und Lukas, die dabei voneinander abweichende Erzählungen über die Geburt Jesu bieten<sup>8</sup>. Da die apologetische Darstellung des Matthäus wahrscheinlich sekundär und zudem auf Josef fokussiert ist<sup>9</sup>, konzentriere ich mich auf das Lukas-evangelium. Die lukanische Intention bei seiner Rede von einer Parthenogenese<sup>10</sup> kann man mit Wilfried Eckey als »narrative Empfängnis-Christo-

<sup>5</sup> So mit Recht Joseph RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Neuauflage, München 2000, 262.

<sup>6</sup> Jürgen MOLTSMANN, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 97f., hat daher sprachlich sehr genau festgehalten, dass er nicht von der Jungfrauengeburt, sondern von der Geistgeburt Christi spreche, um eben nicht gynäkologisch, sondern pneumatologisch die Inkarnation zu interpretieren. Auch für Moltmann ist demnach die Verbindung von Jungfrauengeburt und Gynäkologie evident, so dass sein bewusster Verzicht auf biologische Aussagen die Umbenennung der Geburt zur Folge hat. Und auch Moltmann spricht im Alltagssprachlichen Sinn von der »Geburt« (nunmehr nicht aus der Jungfrau, sondern dem Geist), obwohl er die Empfängnis bzw. die Genese meint.

<sup>7</sup> Vgl. zum Folgenden die Übersicht bei Heikki RÄISÄNEN, Art. »Maria/Marienfrömmigkeit I. Neues Testament«, in: TRE 22, Berlin 1992, 115–119.

<sup>8</sup> Die Eigenständigkeit der beiden Erzählungen mit nur geringen Übereinstimmungen spricht dafür, dass keine gemeinsame Quelle benutzt wurde. Andererseits gibt es grundlegende Gemeinsamkeiten (Jungfrauengeburt, Bethlehem, Verlobung mit dem Davididen Josef), die dafür sprechen, »daß es gewisse Grundüberzeugungen und Kenntnisse gegeben haben muß, die sehr alt sind und den mt und lk Erzählungen zeitlich vorauslagen. Über ihre Historizität ist damit noch nichts gesagt.« Ulrich LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband: Mt 1–7, Zürich 1985, 87.

<sup>9</sup> Vgl. Martin DIBELIUS, Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburts-geschichte Jesu im Lukas-Evangelium, in: DERS., Botschaft und Geschichte, 1. Band: Zur Evangelienforschung, Tübingen 1953, 1–78, 23f. Neben der apologetischen Tendenz, die erörtert, wie Josef und Jungfrauengeburt zusammengedacht werden können, spricht auch der explizite Bezug auf Jes 7,14 in Mt 1,22f. (bei Lk 1,31 nur angedeutet) nach Dibelius für dieses Urteil.

<sup>10</sup> Vgl. Raymond E. BROWN, The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke, New York 1977, 299: »Luke does intend a virginal conception«.

logie«<sup>11</sup> bezeichnen; Lukas wollte also zeigen, dass Jesus von Anfang an der verheißene Sohn Gottes gewesen ist – und nicht erst durch die Taufe (Mk 1,11) oder die Auferstehung (Röm 1,3f.) dazu wurde. Jedoch steht diese Christologie in Spannung zu den Präexistenzaussagen bei Paulus (Phil 2,6ff.) und Johannes (Joh 1,1 ff.), sofern sie eine Entstehung des Sohnes in der Zeit (am 25. März) annimmt – selbst wenn man mit Heikki Räisänen festhält, dass Lukas diese dogmatischen Spitzfindigkeiten bei der Adaption der wohl judenchristlichen Tradition nicht bewusst waren<sup>12</sup>. Demnach fände eine Parthenogenese im Neuen Testament nicht nur aus überlieferungsgeschichtlichen Gründen, sondern auch aus christologischen Erwägungen keine weitere Erwähnung.

Doch abgesehen vom schmalen Befund und den divergierenden christologischen Entwürfen werfen die Schilderungen der Evangelisten auch Probleme hinsichtlich der historischen Glaubwürdigkeit auf. Neben den grundsätzlichen medizinischen Bedenken gegen ein solches Wunder gibt es außerdem drei bei genauer Betrachtung des Textes erkennbare Probleme, nämlich erstens die ungewöhnliche Familienkonstellation<sup>13</sup>, zweitens die

<sup>11</sup> Wilfried ECKEY, *Das Lukasevangelium unter Berücksichtigung seiner Parallelen*, Teilband I: 1,1 – 10,42, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn 2006, 96.

<sup>12</sup> Vgl. Heikki RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 2. Auflage, Helsinki 1989, 147f. (bei Lukas stünden mehrere christologische Auffassungen nebeneinander, die untereinander in Spannung stehen) und 154f. (Lukas habe die Konsequenzen der übernommenen Tradition von der Parthenogenese theologisch noch nicht durchdacht).

<sup>13</sup> Die Weihnachtsgeschichten bei Lukas und Matthäus werfen in historischer Perspektive mehrere Probleme bezüglich der familiären Verhältnisse auf:

- Die divergierenden Genealogien in Lk 3,23–38 und Mt 1,1–17 stimmen darin überein, dass Jesus als Sohn Josefs bezeichnet und sein Stammbaum über David bis auf Abraham (bei Lukas sogar bis auf Adam) zurückgeführt wird. Die theologische Intention ist, ihn als Erben der Verheißung zu charakterisieren. Nach damaligem Recht wurde die Abstammung vom Vater her durchgeführt, und da Maria und Josef verlobt waren, kann man diese Linie verstehen. Aber in Mk 6,3 wird er als Sohn Marias tituliert, was ungewöhnlich ist. – Schon im 2. Jahrhundert wurde von dem Heiden Celsus gemutmaßt, dass sich hinter dieser Bezeichnung eine »Beziehung« Marias zu dem Soldaten Panthera verberge, so dass Maria durch eine Vergewaltigung zu ihrem Sohn gekommen sei (vgl. dazu zustimmend Gerd LÜDEMANN, *Jungfrauengeburt? Die wirkliche Geschichte von Maria und ihrem Sohn Jesus*, Stuttgart 1997, 63ff.). Auch wenn diese Hypothese nicht überzeugt, weil sie die Stimme des Volkes als Rechtsauskunft auswertet, so bleibt doch die Frage, warum Jesus als Sohn sowohl Marias wie Josefs bezeichnet wurde – und die nachträglichen Korrekturen bei Matthäus und Lukas illustrieren dies eindrucklich.
- Sofern Maria und Josef verlobt, aber noch nicht verheiratet waren, lebte Maria noch bei ihren Eltern (war noch nicht vom Haus ihres Vaters in Josefs Haus gezogen). Dann hätte sie aber bei der nach Lk 2,1–5 angeordneten »Schätzung« nicht mit nach Bethlehem ziehen, sondern in ihres Vaters Haus bleiben müssen. – Für DIBELIUS, *Jungfrauensohn* (s.o. Anm. 9), 9f. und 53ff., gehören die beiden Erzählungen ursprünglich nicht zusammen, denn in Lk 2,4f. werden Maria und Josef neu eingeführt, zudem ist Maria v. 17f. (trotz Engelsbegegnung und Parthenogenese) erstaunt über die Bedeutung ihres Kindes. Die ursprüngliche Weihnachtsgeschichte habe die Heilsverkündigung an die Hirten (und an alle

Nähe zu verbreiteten Erzählungen von der wunderbaren Geburt eines Königssohnes<sup>14</sup> (und – Mt 2 – von dessen Verfolgung<sup>15</sup>) und drittens die Erkenntnis, dass diese Nachricht von Maria selbst stammen müsste<sup>16</sup>, von ihr aber anscheinend nicht tradiert wurde. Das könnte einerseits für den legendarischen Charakter dieser Nachricht sprechen, die erst spät als Erzählung aus einer christologischen Erkenntnis geformt worden sei. Aber es könnte andererseits für die Historizität sprechen, weil es sich um eine intime und private Nachricht handelt, die Maria ihrer Umwelt nicht sofort anvertraut hat<sup>17</sup>. Demzufolge muss nicht nur konstatiert werden, dass ein historisch zuverlässiges Urteil nicht gefällt werden kann, sondern dass sogar die Eruierung der Wahrscheinlichkeit an eine Grenze stößt.

c) Solcher Respekt vor der Privatsphäre Marias ist in der dogmengeschichtlichen Entwicklung allerdings nicht immer beachtet worden. Nachdem zunächst nur die Jungfrauengeburt christologisch und apologetisch (Erfüllung der biblischen Verheißung) interpretiert wurde, dehnte sich das Interesse später auf die Person Maria und auf ihre sexuelle Askese aus<sup>18</sup>. Zumindest die ersten drei Mariendogmen haben eindeutig gynäko-

---

Welt) zum Thema und setze dabei eine normale Geburt einer verheirateten Frau voraus. Allerdings argumentiert diese formgeschichtliche Isolierung der Marienlegende nur auf der literarischen Ebene und stellt die Frage der Historizität bewusst nicht.

<sup>14</sup> Vgl. Dieter ZELLER, Art. »Jungfrauengeburt I. Religionswissenschaftlich«, in: RGG<sup>4</sup> 4, Tübingen 2001, 705 f.

<sup>15</sup> Vgl. dazu die Übersicht mit zahlreichen Parallelen bei LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (s. o. Anm. 8), vor 85.

<sup>16</sup> Anders LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (s. o. Anm. 8), 102; er behauptet, die Geschichte folge so stark traditionellen Schemata, dass sie nicht auf eine solche Mitteilung angewiesen gewesen sei. Damit ist für ihn zugleich das Urteil über die Nicht-Historizität gesprochen: Es handle sich eben nur um die Anwendung eines literarischen Schemas durch den Autor des 1. Evangeliums. Allerdings beschränkt sich sein Urteil auf die Erzählvariante des Matthäus, die lukanische Version berichtet weitaus direkter und intimer von den Erfahrungen Marias, so dass hier meines Erachtens ein zurückhaltenderes Urteil angezeigt ist.

<sup>17</sup> Vgl. Paul ALTHAUS, Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, 3. Auflage, Gütersloh 1952, 442: »Daß dieses zarte Wunder als Geheimnis behandelt wurde und daher in der Gemeinde weithin verborgen blieb, kann man wohl verstehen«.

<sup>18</sup> Vgl. VON CAMPENHAUSEN, Die Jungfrauengeburt (s. o. Anm. 2), 22 ff. Vor allem im 2. und 3. Jahrhundert hätten die Theologen (Ignatius, Justin, Irenäus und Tertullian) gegen die doketischen Ketzler die wahre Menschheit Jesu im Zusammenhang mit der Jungfrauengeburt hervorgehoben. Mit dem »langsamen Abklingen der gnostischen Gefahr [sei] die Behandlung der Jungfrauengeburt spürbar zurück[getreten]« (ebd. 38). Daneben habe es aber auch eine moralische Deutung Marias gegeben, die sie als asketisches Ideal interpretiert und später dann sogar ihre Sündlosigkeit betont habe (40 ff.); diese Entwicklung habe bis hin zur Deutung der Jungfrauengeburt als Maßnahme zur Überwindung der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus geführt (59 ff.). BROWN, The Birth of the Messiah (s. o. Anm. 10), 304, behauptet, dass die asketischen Tendenzen erst im 4. Jahrhundert an Bedeutung gewannen; im Zuge der Etablierung des Christentums als Staatsreligion ersetze das asketische Ideal das Martyrium als wesentlichen Ausdruck der Heiligkeit.

logische Implikationen<sup>19</sup>. In Ephesus wurde auf dem 3. ökumenischen Konzil 431 festgehalten, dass Maria als Gottesgebärerin (θεοτόκος) zu bezeichnen sei<sup>20</sup>. Dogmatisch sollte damit eine adoptianische Christologie ausgeschlossen werden; der Mensch Jesus wurde nicht erst während seines Erdenlebens zum Wort Gottes erhoben, sondern war schon vom Mutterchoß her wahrer Mensch und wahrer Gott. Angesichts der klaren Rückbindung an die Christologie verdient diese Formulierung Beachtung, sie wird daher mit Recht von den meisten evangelischen Theologen aufgegriffen, wenngleich sie angesichts ihres Rückgriffs auf den Wesensbegriff (ὑπόστασις, substantia) gegenwärtig interpretationsbedürftig ist<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Der Einfluss der Volksfrömmigkeit in diesem Zeitraum ist umstritten. Eine detaillierte Schilderung der Marienfrömmigkeit findet sich bei Klaus SCHREINER, *Maria, Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München 1994. Dass Maria immer stärker ins Blickfeld der frommen Christen geraten ist, dürfte unterschiedliche Gründe haben. Die zunehmende Vergottung Jesu rief den Wunsch nach menschlicher Vermittlung wach, die zahlreichen Göttinnen der Umwelt wollten kompensiert, die männliche Dominanz im biblischen Gottesbegriff korrigiert sein und schließlich wurde so ein normatives Frauenbild vor Augen gestellt – das wird übrigens auch von einigen feministischen Rekonstruktionen Marias fortgeführt, nur mit weitaus moderneren Implikationen; sei es als tiefenpsychologischer Rekurs auf die Göttin mit ihrem Sohn (vgl. z.B. Maria KASSEL, *Maria, Urbild des Weiblichen im Christentum? Tiefenpsychologisch-feministische Perspektiven*, in: *Was geht uns Maria an?*, hg. v. Elisabeth MOLTMANN-WENDEL u. a., Gütersloh 1988, 142–160), sei es als Identifikation von Jungfräulichkeit und Eigenständigkeit (vgl. z.B. Catharina J.M. HALKES, *Maria – inspirierendes oder abschreckendes Vorbild für Frauen?*, in: *Was geht uns Maria an?*, aaO., 113–130) oder als Symbol für eine neue Mütterlichkeit (vgl. z.B. Christa MULACK, *Maria, Die geheime Göttin im Christentum*, Stuttgart 1985, 95–160). Doch verbunden ist damit stets nicht nur die Gefahr, dass Jesus Christus als wahrer Mensch aus dem Blick gerät, sondern auch, dass beide zu öffentlichen Personen stilisiert werden. Angesichts dieser Gefahren ist theologisch festzuhalten, dass ein unkritischer Rekurs auf diese Frömmigkeit nicht akzeptabel ist; fromme Erfahrungen sind ambivalent und bedürfen einer an normativen Kriterien ausgerichteten Analyse.

<sup>20</sup> Vgl. Heinrich DENZINGER, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. v. Peter HÜNERMANN, 37. Auflage, Freiburg im Breisgau 1991, Nr. 251 und 252. Zur politischen Dimension der Auseinandersetzungen im Umfeld der Konzilien von Ephesus und Chalcedon vgl. Carl ANDRESEN/Adolf M. RITTER (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 1: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, 2. Auflage, Göttingen 1999, 245–270.

<sup>21</sup> Näherhin besteht die Gefahr, dass die Bedeutung des Göttlichen in »θεοτόκος« äquivok verwendet wird. Einerseits wird die Göttlichkeit in der Zwei-Naturen-Lehre substantiell (als Wesensbestimmung) gedacht, doch damit stellt sich die Folgeproblematik, wie ein Mensch, sei es Jesus oder Maria, diese Göttlichkeit verkörpern bzw. aufnehmen könne, ohne selbst angesichts der ausstrahlenden Herrlichkeit Gottes (כבוד) zu vergehen – vgl. Jes 6 und Philo (bei DIBELIUS, *Jungfrauensohn* [s. o. Anm. 9], 20f.). Die Entwicklung des mariologischen Dogmas von der unbefleckten Empfängnis liegt in der Konsequenz solchen Denkens. Andererseits wird in der Christologie die Gottheit Jesu relational interpretiert: Jesus Christus ist und war von Anfang an der Sohn des göttlichen Vaters, denn ohne ihn gäbe es auch keinen Vater von Anfang an. Von diesem Ansatz ausgehend versteht Wolfhart Pannenberg das »theotokos« relational als Ausdruck für Marias Glaubensgehorsam. Sie nehme den Gehorsam ihres Sohnes vorweg, so dass »theotokos« in Anlehnung an die »Sohnschaft« (υιοθεσία) aus Gal 4,5f.

Die folgende Behauptung einer immerwährenden Virginität Marias (semper virgo), die im 5. ökumenischen Konzil von Konstantinopel (553) dogmatisiert wurde<sup>22</sup>, kollidiert nicht nur mit dem biblischen Befund aus Mk 6,3<sup>23</sup>, sie stellt zudem Marias Intimsphäre in den Mittelpunkt, was weder »Christum treibet« (Luther) noch Respekt vor der Privatsphäre erkennen lässt<sup>24</sup>. Das dritte Dogma von 1854 spricht von einer unbefleckten Empfängnis Marias (immaculata conceptio) und besagt, dass Maria von jedem Fehl der Erbsünde befreit sei, was angeblich in der vorzeitigen Erwählung durch Gott notwendig angelegt sei. Zudem habe Maria auch keine aktuellen Sünden begangen<sup>25</sup>. Abgesehen von fehlenden biblischen Belegen werden hier Aussagen über Maria getroffen, die nicht mehr an Christus zurückgebunden sind, im Gegenteil sogar Maria in seine Nähe führen und damit tendenziell das reformatorische »solus Christus« gefährden. Das gilt ebenso für das vierte Mariendogma von 1950, die Verkündigung ihrer leiblichen Himmelfahrt (assumptio), wodurch Maria schon jetzt als Erlöste im Himmel sei und Fürbitte leiste<sup>26</sup>. Alle drei Dogmen führen also in unserer Fragestellung nicht weiter und sind überdies christologisch problematisch.

---

verstanden wird (vgl. PANNENBERG, Systematische Theologie, Band 2, Göttingen 1991, 358 ff.), in die alle Christen gerufen seien. Ingolf U. Dalferth hat demgegenüber moniert, dass eine Verkürzung der Christologie drohe, weil die soteriologische Exklusivität Christi in Differenz zu uns Menschen zu einer Frage der Deutlichkeit verkürzt werde (vgl. DERS., Der aufgeweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 142 f.) – aber diese Kritik trifft wohl Paulus nicht weniger als Pannenberg.

<sup>22</sup> Vgl. DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse (s. o. Anm. 21), Nr. 422 und 427.

<sup>23</sup> Die Perikope Mk 6,1–6 schildert den Auftritt Jesu in seiner Heimatstadt Nazareth. Eher beiläufig und daher historisch unverdächtig werden in V. 3 vier Brüder Jesu namentlich aufgezählt (Jakobus, Joses, Judas, Simon), zudem werden ortsansässige Schwestern erwähnt. Mt 13,55 übernimmt diese Auflistung (ändert lediglich Joses in Josef), während Lk 4,16 ff. die Perikope ändert und diese Nachricht wegekürzt. Jakobus wird auch in Gal 1,19 als Herrenbruder titulierte, wobei dieser Name klar mit einem Autoritätsanspruch versehen ist (vgl. Gal 2,9–12) und für eine deutlich judenchristliche Position einsteht. – Aus Mk 3,31–35 wurde zudem geschlossen, dass die Familie Jesu ihm distanziert gegenüber stand; daher habe Jesus die ihm Nachfolgenden als seine wahren Verwandten bezeichnet und so nicht nur die Jünger ausgezeichnet, sondern auch seine Familie zurückgewiesen.

<sup>24</sup> Darüber hinaus ist mit Eberhard WÖLFEL, Erwägungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie, in: Mariologie und Feminismus, hg. v. Walter SCHÖPSDAU, Göttingen 1985, 71–102, 81 ff., zu kritisieren, dass erstens der Offenbarungsbegriff miraculös verstanden und gegen das Natürliche gestellt wird und zweitens Maria in die »Rolle der eigentlichen Heilsbringerin« (ebd. 82) gerät.

<sup>25</sup> Diese Ausführungen finden sich in der Bulle »Ineffabilis Deus«, die in der unfehlbaren Lehrautorität des Papstes Pius IX. verkündet wurde; vgl. DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse (s. o. Anm. 21), Nr. 2800 und 2803.

<sup>26</sup> Auch die Apostolische Konstitution »Munificentissimus Deus« beansprucht Unfehlbarkeit für diese mariologische Aussage unter Papst Pius XII.; vgl. DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse (s. o. Anm. 21), Nr. 3902 und 3903.

## II. Die jungfräuliche Geburt in fundamentaltheologischer Perspektive

a) Angesichts der Erkenntnis, dass der biblische Befund kein klares Ergebnis bereit stellt und die dogmengeschichtliche Entwicklung kritisch zu beurteilen ist, muss methodisch geklärt werden, wie das Thema Parthenogenese systematisch-theologisch angegangen werden soll. Hier ist der Rekurs auf Karl Barth weiterführend, weil er einerseits festhält, dass die Jungfrauengeburt ein »christologischer Hilfssatz«<sup>27</sup> ist. Damit entzieht er sowohl jeder eigenständigen Mariologie, als auch einer zusätzlichen Verortung Marias in der Soteriologie, Pneumatologie und Anthropologie, wie es gegenwärtig in der katholischen Dogmatik geschieht<sup>28</sup>, das Fundament. Andererseits hat Barth wie kaum ein anderer betont, dass die Rede von Jesus Christus als Sohn Gottes für evangelische Theologie grundlegenden Charakter habe. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus markiere das Fundament evangelischer Theologie, so dass zugleich fundamentaltheologische Fragestellungen von der Thematik der Parthenogenese tangiert seien. Demzufolge analysiert Barth das »Wunder der Weihnacht« nicht innerhalb der Christologie, sondern in den Prolegomena seiner Dogmatik als Lehre vom Wort Gottes<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Präzise spricht Barth davon, dass die Bezeichnung Marias als Mutter Gottes »sinnvoll, erlaubt und notwendig als christologischer Hilfssatz« sei (BARTH, KD I/2 [s.o. Anm. 2], 152). Darüber hinaus hält er fest, dass die Rede von der Jungfrauengeburt ebenfalls nur aufgrund ihres inneren Zusammenhanges mit der Person Christi in das Credo geraten und als Dogma fixiert worden sei (vgl. ebd. 193), so dass man ihn analog auch als christologischen Hilfssatz ansehen kann, sofern das Gewicht auf dem christologischen Normierungspunkt liegt.

<sup>28</sup> Vgl. beispielsweise Leo SCHEFFCZYK, Der systematische Ort der Mariologie heute, in: DERS., Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Regensburg 2000, 241–261. Er behauptet, dass die Mariologie weder in der Ekklesiologie noch in der Christologie, sondern vielmehr »als Moment der Erlösungslehre« (ebd. 260) zu entfalten sei. Zwar werde die Jungfrauengeburt zumeist im Rahmen der Christologie verhandelt, jedoch sei Maria zudem in der Ekklesiologie und auch der Anthropologie und der Eschatologie relevant, und weil diese Aussagen nicht zerstückelt werden sollten, empfehle sich eine Anordnung des Lehrstücks über Maria im Rahmen der Soteriologie.

<sup>29</sup> Vgl. BARTH, KD I/2 (s.o. Anm. 2), § 15.3 (187–221). In der umfassenden Christologie der Kirchlichen Dogmatik finden sich hingegen nur wenige Stellen, an denen Barth auf Maria und die Jungfrauengeburt zu sprechen kommt. So hält er in seiner Interpretation des Hoheitstitels »Sohn Gottes« in § 59.1 fest, dass dieser an keiner Stelle der Schrift mit dem mythologischen Gedanken einer göttlichen Zeugung verbunden sei. Auch die Jungfrauengeburt markiere keine Zeugung durch den Heiligen Geist (also keine Entstehung Christi am 25. März), sondern zeige nur als Zeichen den göttlichen Gnadenakt an (vgl. KD IV/1, 226f.). Dass die Parthenogenese den besonderen Ursprung Christi nur anzeige, nicht aber ausmache, weil dieser vielmehr in der Inkarnation selbst als Gnadenakt Gottes liege, sagt Barth auch in seiner Analyse des Menschensohnstitels: Jesus Christus existiert als Mensch, »indem Gott existiert. Seine Existenz als Mensch ist mit der Existenz Gottes in seinem Sohn identisch« (KD IV/2, 99). Im dritten Teilband kommt er zunächst indirekt auf Maria zu sprechen, indem er kritisch gegen die Lehre von Maria als *corredemptrix* betont, dass Christus allein der Erlöser sei und

Allerdings ist Barths Vorgehen auf Kritik gestoßen. Emil Brunner teilt den methodischen Ausgangspunkt bei Jesus Christus. Aber er wirft Barth vor, diesen Ansatz zu verfälschen, indem Barth nicht die Begegnung mit Christus, sondern die Autorität der Schrift an den Anfang stelle. Diese »Verschiebung im Verständnis des Glaubens« weg von einer Gewissensbezeugung hin zu einem gehorsamen Akzeptieren autoritativer Tatsachen als christlicher Wahrheit macht Brunner explizit an Barths »Übernahme des altkirchlichen *natus ex Maria virgine*«<sup>30</sup> fest. Brunner versteht demgegenüber »Wahrheit als Begegnung«, ausgehend von einer Selbstmitteilung Gottes, die den Menschen aus seiner Ichbezogenheit und Du-Verschlossenheit herausruft und in seine Wahrheit, die in der Gottesbeziehung liegt, führt. Die göttliche Selbstmitteilung ist für Barth wie Brunner wesentlich gebunden an Jesus Christus<sup>31</sup>, aber diese grundlegende Konstellation darf Brunner folgend nicht dazu führen, die Behauptung einer Parthenogenese ohne expliziten Bezug auf die Christologie, sondern vielmehr fundamentalistisch zu entfalten. Es bleibt abzuwarten, inwiefern Barth durch diese Kritik Brunners getroffen wird.

b) Maßgeblich für Barths Interpretation des »*natus ex Maria virgine*« ist die Unterscheidung zwischen dem Geheimnis der Inkarnation und dem Wunder der Parthenogenese als der Form oder dem Zeichen, in dem dieses Geheimnis Gestalt annimmt<sup>32</sup>. Damit wird die auch von Lukas intendierte untergeordnete Bedeutung der Jungfrauengeburt und ihre Abhängigkeit

---

keine Mitarbeiter zur Seite habe (vgl. KD IV/3, 622). Wohl aber betont er kurz darauf, dass Maria als Dienerin (*δοῦθη*) zu bezeichnen sei, indem sie nämlich die eigene Passivität und das alleinige Heilshandeln Gottes nach Lk 1,38 bezeuge (vgl. KD IV/3, 691 ff.). Vgl. zur Übersicht auch Klaus RIESENHUBER, *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*, Freiburg 1973.

<sup>30</sup> Emil BRUNNER, *Wahrheit als Begegnung*, 3. Auflage, Zürich 1984, beide Zitate 46. Brunner diagnostiziert, dass die »Verwendung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes im Verständnis der Glaubenswahrheit und weiterhin in der Kirche überhaupt nicht nur keine Selbstverständlichkeit, sondern im Gegenteil ein unheilvolles Mißverständnis ist« (71), die er mit seinem Wahrheitsverständnis zu überwinden trachtet. Dabei vertritt Barth für Brunner die objektive Seite des Mißverständnisses, während Rudolf Bultmann auf der subjektiven Seite zu stehen kommt (vgl. ebd. 49 ff.). Der eine verfälsche den Glauben zur orthodoxen Lehre, der andere reduziere ihn auf ein persönliches Selbstverständnis, beide aber würden nicht erkennen, dass der geschichtliche Jesus uns auch heute noch in der biblischen Überlieferung anrede (vgl. ebd. 52 f.), uns als die Wahrheit unseres Lebens begegne.

<sup>31</sup> Allerdings entwickelt BRUNNER, *Dogmatik II* (s.o. Anm. 13), 341 f., im Gegensatz zu Barth eine »Christologie von unten«. Respekt vor der Offenbarung Gottes ist für ihn nicht identisch mit dem Gehorsam gegen die altkirchlichen Dogmen, sondern zielt vielmehr auf eine Begegnung mit Jesus Christus als der Selbstmitteilung Gottes – und dazu gilt es, den christologischen Denkweg des Neuen Testaments und der frühen Christenheit nachzuvollziehen bis hin zur Rede von der Jungfrauengeburt.

<sup>32</sup> Vgl. BARTH, KD I/2 (s.o. Anm. 2), 195 f.

von der Menschwerdung Gottes klar ausgesagt<sup>33</sup>. Zweifelsohne markiert das Geheimnis der Inkarnation eine zentrale Aussage jeder Christologie, die allerdings für Barth nicht identisch ist mit der Rede von Christus als *vere deus* und *vere homo* zugleich, sondern vielmehr die für evangelische Theologie grundlegende Einsicht betone, dass »Gott mit sich selber anfängt«<sup>34</sup>. Auch hier verbinden sich für Barth christologische und fundamentaltheologische Gedanken. Der Inhalt ist Gottes Offenbarung in Jesus Christus, die Form ist die Jungfrauengeburt. Barth bestreitet nunmehr die Möglichkeit, die Form vom Inhalt abzulösen. Näherhin untermauert er deren unlösbare Verbindung durch drei spezifisch theologische Argumente:

Erstens hinterfragt Barth methodisch, ob man überhaupt von irgendeinem menschlichen Standpunkt aus beurteilen könne, inwieweit Gott die angemessene Form für seine freie und ungeschuldete Offenbarung gewählt habe. Der urteilende Mensch müsste dazu über ein Kriterium verfügen, an dem Gott gemessen werden könnte – und damit wäre die Offenbarung zur »Erscheinung einer Idee« verfälscht<sup>35</sup>, der Mensch würde sich gerade nichts Neues von Gott sagen lassen und Gott würde nicht mit sich selbst anfangen. Dieses Argument ist im Bereich der Prolegomena überzeugend und entspricht dem Ansatz des dialektischen Theologen Barth bei Gottes Offenbarung und nicht bei der Religion des Menschen<sup>36</sup>. Damit können insbesondere die medizinischen Einwände zurückgewiesen werden, denn sie verneinen die Möglichkeit eines wunderbaren Eingreifens Gottes von ihren wissenschaftlichen Maximen her. Über diese fundamentaltheologische Erkenntnis hinaus trägt dieses Argument Barths aber nichts zur Klärung des christlichen Bekenntnisses bei. Darf man – Barth folgend – tatsächlich nicht fragen, ob und inwieweit bestimmte biblische Aussagen das

<sup>33</sup> Vgl. RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament (s.o. Anm. 12), 149: »Das biologische Wunder der jungfräulichen Empfängnis ist also für Lukas nur ein Nebenmotiv«. Das Hauptmotiv liege darin, Maria als Vorbild eines Christen zu skizzieren, der wie sie (Lk 2,19) Gottes Wort höre und behalte (vgl. ebd. 123).

<sup>34</sup> BARTH, KD I/2 (s.o. Anm. 2), 194. In den beiden vorausgehenden Paragraphen hatte Barth zunächst »Gottes Freiheit für den Menschen« (§ 13) und dann die »Zeit der Offenbarung« (§ 14) erörtert und damit unterstrichen, dass sowohl die Initiative wie auch die Realisierung der Inkarnation allein von Gott ausgeht; genau dies markiert dann auch das »Geheimnis der Offenbarung« (§ 15).

<sup>35</sup> BARTH, KD I/2 (s.o. Anm. 2), 196.

<sup>36</sup> Im § 17 desselben Bandes der KD (I/2) entwickelt Barth dementsprechend eine negative Beziehung zwischen Religion und Offenbarung Gottes: »Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion« (304) – und zwar jeder Religion einschließlich der christlichen, die er als menschliches Streben, »sich vor einem eigensinnig und eigenmächtig entworfenen Bilde Gottes selber zu rechtfertigen und zu heiligen« (304), versteht. Dieser menschlichen Gottesvorstellung wird die wirkliche Offenbarung Gottes entgegen gestellt.

christliche Grundbekenntnis »Jesus ist Sohn Gottes«<sup>37</sup> angemessen zum Ausdruck bringen<sup>38</sup>? Stellt man sich außerhalb der Offenbarung Gottes, wenn man sachkritische Rückfragen an bestimmte biblische Texte formuliert?

Barths zweites Argument ist eine rhetorische Frage: »Hört nicht vielleicht doch bloß der das Zeugnis von dieser Sache, der sich an das Zeichen hält, mit dem das Zeugnis diese Sache nun einmal bezeichnet hat«<sup>39</sup>? Gewicht erhält diese Frage durch den theologiegeschichtlichen Rekurs auf Schleiermacher<sup>40</sup>, dem Barth auch sonst eine Verkürzung der Christologie vorwarf<sup>41</sup>. Barth erklärt zwar explizit, dass seine Rückfrage nicht grundsätzlich sei, dass man auch das Geheimnis der Person Jesu Christi erkennen könne ohne die Lehre von der Jungfrauengeburt zu bejahen<sup>42</sup> – aber *a posse ad esse non valet consequentiam*. Jedoch ist diese Realität von Barth allzu exemplarisch dargelegt worden, als dass sein Einwand überzeugen könnte.

Das dritte Argument Barths hat wirkungsgeschichtlich die größte Resonanz entfaltet. Er stellt das Wunder der Jungfrauengeburt in Parallele zum Wunder des leeren Grabes und behauptet, dass beide Wunder zusam-

<sup>37</sup> Zur Unterscheidung zwischen grundlegendem Bekenntnisthema und vielfältigeren, differenzierten und auch differierenden Bekenntnisaussagen vgl. DALFERTH, Der auferweckte Ge-  
kreuzigte (s. o. Anm. 22), 22 ff.

<sup>38</sup> Fasst man z. B. das Bekenntnis des Hauptmanns am Kreuz (Mk 15,39) gleichsam als »Grund-  
idee« der Christologie auf, dann verfügen wir Menschen keineswegs über die Idee, also darü-  
ber, dass Gott sich selbst in Jesus Christus offenbart hat. Wohl aber können wir fragen, ob  
diese göttliche Selbstbestimmung in bestimmten biblischen Erzählungen oder Logien adäquat  
ausgedrückt worden ist. Beispielsweise können wir fragen, ob eine Adoptionschristologie, wie  
sie in der Taufperikope anklingt, der Offenbarung Gottes in Jesus Christus völlig entspricht.  
Und genau diese Frage können wir auch an die Aussage »natus ex Maria virgine« stellen, so-  
lange wir dabei den christologischen Rahmen und also die vorgegebene Offenbarung Gottes  
nicht sprengen. Konkret dürfte die Rückfrage lauten, ob die Präexistenzaussagen des Johan-  
nesprologs dem christlichen Grundbekenntnis nicht besser entsprechen als die Rede von der  
Jungfrauengeburt.

<sup>39</sup> BARTH, KD I/2 (s. o. Anm. 2), 196.

<sup>40</sup> Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER hat in seiner »Glaubenslehre« (= Der christliche Glaube  
nach den Grundsätzen der evangelischen Lehre im Zusammenhange dargestellt, Zweiter  
Band, 2. Auflage, Berlin 1831) die Jungfrauengeburt als historisch unwahrscheinlich und dog-  
matisch problematisch eingestuft. Keinesfalls sei diese Aussage dogmatisch notwendig oder  
unaufgebbar. Christologisch hält er fest, dass »das Gottesbewußtsein in ihm [Jesus Christus]  
ein schlechthin klares und jeden Moment ausschließend bestimmendes war, welches daher als  
eine stetige lebendige Gegenwart, mithin als ein wahres Sein Gottes in ihm betrachtet werden  
muß« (zitiert nach der Ausgabe von Martin REDEKER, Berlin 1960, 57). Barth fragt nunmehr  
an, ob diese Urbildchristologie mit der Negation der Parthenogenese zusammenhänge.

<sup>41</sup> Vgl. BARTH, KD I/2 (s. o. Anm. 2), 197, aber auch schon 141 und 147f. Der Vorwurf an  
Schleiermacher lautet, dass er die Christologie vom Menschen aus entwickle und somit das  
Neue, das von Gott her die Wirklichkeit des Menschen durchbreche, verkürze zu einer Ver-  
wirklichung dessen, was im Menschen immer schon angelegt und für ihn auch zu erkennen  
war.

<sup>42</sup> Vgl. BARTH, KD I/2 (s. o. Anm. 2), 198.

mengehörten und ein einziges Zeichen bildeten<sup>43</sup>. Näherhin hat Barth zwei Gedanken miteinander verknüpft. Zunächst handelt es sich um einen Analogieschluss: So wie die Auferstehung Jesu nicht ohne leeres Grab gedacht werden könne, weil sonst der christologische Inhalt einer leibhaftigen Auferstehung verändert werde, so werde auch die Inkarnation ohne das korrespondierende Wunder der Weihnacht verfälscht. Diese Darlegung lässt sich nicht durch den neutestamentlichen Hinweis entkräften, dass das Osterkerygma bisweilen ohne expliziten Rekurs auf das leere Grab formuliert wird, weil Barth nicht biblizistisch, sondern sachlogisch argumentiert – und darin hat er meines Erachtens Recht. Ein volles Grab würde den Auferstehungsglauben nachhaltig verändern<sup>44</sup>. Aber stimmt die von Barth behauptete Analogie? Fiele die Aussage, dass Gott mit sich selbst anfängt, dass er in Jesus Christus sich selbst offenbart hat, wenn das korrespondierende Wunder nicht tradiert würde? Diesen Nachweis hat Barth nur behauptet, der Analogieschluss stärkt seine Behauptung jedoch nicht.

Darüber hinaus bindet Barth zweitens die beiden Wunder am Anfang und am Ende des Lebens Jesu zusammen: Das Weihnachtswunder bezeichne demnach das »Geheimnis der Offenbarung«, das Osterwunder die »Offenbarung des Geheimnisses«<sup>45</sup>. Von dieser Anbindung profitiere die Rede von der Jungfrauengeburt, sofern sie Anteil erhalte an der sachlogischen Unverzichtbarkeit: Wenn das leere Grab als unverzichtbares Zeichen untrennbar mit der Jungfrauengeburt zusammenhinge, wäre auch das Weihnachtswunder unverzichtbar. Biblisch ist diese Verbindung allerdings nicht überzeugend, weil das Osterkerygma ohne Rekurs auf Weihnachten auskommt, selbst bei Matthäus und Lukas spielt die Jungfrauengeburt im weiteren Ver-

<sup>43</sup> Vgl. BARTH, KD I/2 (s. o. Anm. 2), 199.

<sup>44</sup> Diese Einsicht wurde vor allem von Wolfhart PANNENBERG vertreten. Bereits in seinen Grundzügen der Christologie (s. o. Anm. 2), hält er fest, dass das Osterkerygma nicht nur auf die Erwartung einer allgemeinen Totenaufstehung rekurriert (vgl. ebd. 60 f. und 78 f.), sondern zudem in zweifacher Gestalt tradiert wurde, nämlich als Visionsbericht und als Überlieferung vom leeren Grab (103). Noch präziser argumentiert DERS., Systematische Theologie, Band 2, Göttingen 1991: Die behauptete (nicht beweisbare, aber wahrscheinliche) Historizität der Grabesgeschichte sei aus zwei Gründen unverzichtbar. Zum einen sei sie historisch unerlässlich, damit sich die Botschaft von der Auferstehung Jesu überhaupt halten konnte. Mit Michael Dummett hält er fest, dass der damalige Streitpunkt zwischen Christen und Juden nicht darin lag, ob das Grab leer war, sondern warum es leer war (vgl. ebd. 399 f.). Nicht der Leichnam Jesu, sondern die Behauptung des Diebstahls wurde den Christen entgegen gehalten. Zum anderen verhinderte das leere Grab eine spiritualistische Verflüchtigung des Osterkerygmas (402) und sicherte so die eschatologische Relevanz dieses Ereignisses. Diese sachlogische Zusammengehörigkeit von »Inhalt« und »Form« ersetzt natürlich nicht den historischen Beweis, markiert aber klar, dass der Auferstehungsglaube nicht von der Form gelöst werden kann, soll er als Auferstehung des Fleisches bzw. der Toten verstanden werden.

<sup>45</sup> BARTH, KD I/2 (s. o. Anm. 2), 199 f.

lauf keine Rolle mehr<sup>46</sup>. Sachlogisch hängt die Überzeugungskraft an Barths inhaltlicher Darstellung des Offenbarungsgeheimnisses: »Gott und nicht die willkürliche Klugheit, Tüchtigkeit oder Frömmigkeit eines Menschen«<sup>47</sup> stehe am Anfang der wirklichen Offenbarung. Aber auch dieser Gedanke überzeugt nicht, denn Gott steht auch am Anfang, wenn wie bei Paulus und Johannes eine Präexistenzchristologie ohne Parthenogenese vertreten wird.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Barths Verankerung der Notwendigkeit des Inkarnationsdogmas samt der Jungfrauengeburt als dessen unverzichtbarem Zeichen in den Prolegomena der Dogmatik nicht überzeugend ist. Sein Versuch, den christologischen Hilfssatz fundamentaltheologisch zu plausibilieren, bleibt den Nachweis schuldig, dass die in der Tat grundlegende Lehre von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ohne Übernahme des Weihnachtswunders verfälscht werde, seine diesbezüglichen Ausführungen geraten, sofern sie fundamentaltheologisch berechnete Behauptungen auf die Christologie übertragen, in bedrohliche Nähe zum Dogmatismus. Brunners Insistieren auf einer christologischen Herleitung und Prüfung des »natus ex Maria virgine« in Abgrenzung von der bei Barth diagnostizierten Schriftorthodoxie ist daher berechtigt. Folglich werden nunmehr die christologischen Implikationen der Jungfrauengeburt zu analysieren sein.

### III. Maria in christologischer Perspektive

Barths inhaltliche Analyse des Credosatzes »geboren von der Jungfrau Maria« betont zunächst den Antidoketismus dieser Formulierung. Dass »Jesus Christus der wirkliche Sohn einer wirklichen Mutter ist«<sup>48</sup>, wird gegen jene altkirchlichen, zumeist gnostischen Deutungen gestellt, die das Menschsein Jesu zugunsten seiner Göttlichkeit abschwächen wollten<sup>49</sup>. Dogmengeschichtlich ist Barths Herleitung korrekt, dogmatisch ist das Festhalten an der unverkürzten Menschheit Jesu Christi, die sich eben auch

<sup>46</sup> Damit greife ich Formulierungen von ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit* (s.o. Anm. 18), 443, und PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (s.o. Anm. 2), 148 f., auf, die allerdings nicht präzise genug zwischen Zeichen und Sache differenzieren, indem sie Auferstehung und Jungfrauengeburt auf eine Stufe stellen – und genau diese Gleichwertigkeit in der Bibel nicht wiederfinden. Wer Barth an dieser Stelle widerlegen will, muss vielmehr leeres Grab und Jungfrauengeburt oder noch besser Ostern (= Inhalt: leibliche Auferstehung) und Weihnachten (Inhalt: = *vere homo* und *vere Deus*) vergleichen.

<sup>47</sup> BARTH, *KD I/2* (s.o. Anm. 2), 199.

<sup>48</sup> BARTH, *KD I/2* (s.o. Anm. 2), 202.

<sup>49</sup> Zur Differenzierung der christologischen Häresien des 2. Jahrhunderts vgl. Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), 3. Auflage, Freiburg 1990, 184–197.

in seiner Geburt manifestiert, geboten, um aussagen zu können, dass wir Menschen in, durch und mit ihm erlöst werden. Allerdings bemerkt Barth, dass diese Aussage sich nur auf das »natus ex Maria« bezieht; er greift also selbst an dieser Stelle nicht auf das »virgine« zurück<sup>50</sup>. Denn die behauptete Parthenogenese würde die dogmatisch unverzichtbare Aussage eher gefährden: Zum wirklichen Sohn einer wirklichen Mutter passt eher eine natürliche Geburt – wenngleich das Gegenteil nicht ausgeschlossen, wohl aber erklärungsbedürftig ist. In diesem Sinn hält Jürgen Moltmann im Rückgriff auf Brunner fest: »Wollte man diese [antidoketische] Intention der Geburts-geschichte Christi heute realisieren, dann müsste man betontermaßen von der nichtjungfräulichen Geburt Christi sprechen, um Christus ›so tief wie möglich ins Fleisch zu ziehen‹, wie Luther sagte«<sup>51</sup>. Barths Argument ist also christologisch unbedingt aufzugreifen, aber ein Rekurs auf die Jungfrauengeburt ist hierzu weder notwendig noch hilfreich.

Barths Erklärung speziell des »ex virgine« hat einen anthropologischen und einen soteriologischen Fokus. Die Inkarnation sei zugleich Gnadenakt und Gerichtsaussage. Der menschlichen Natur werde Gnade zuteil, weil und indem Gott sie annimmt, es handle sich um ein Widerfahrnis, an dem der Mensch Maria Lk 1,26ff. folgend nicht aktiv beteiligt werde. Wieder einmal hält Barth fest, dass die Inkarnation keine menschliche Möglichkeit sei, es keine menschliche »Eingangspforte der Offenbarung in unsere Welt« gebe, die menschliche Natur »nicht Werkgenossin Gottes sein« könne<sup>52</sup>. Das berühmte »fiat« Marias (Lk 1,38) wird von Barth dementsprechend soteriologisch als reine Passivität gedeutet. Diese Negation menschlicher Möglichkeiten habe ihren Grund in der Sünde des Menschen – das markiert die Gerichtsaussage der Jungfrauengeburt: Der sündige Mensch sei ausgeschlossen, die Menschwerdung sei ausschließlich Tat Gottes. Mit Barths eigenen Worten: »Jungfrauengeburt besagt: Geburt ohne vorangegangene geschlechtliche Vereinigung von Mann und Weib. Ihr Fehlen ist es, was die Geburt Christi auszeichnet, was sie als Geheimnis Gottes, als Durchbruch und Neuanfang innerhalb der Menschheit kennzeichnet«<sup>53</sup>.

Mit dieser Erklärung lädt sich Barth allerdings zwei theologische Probleme auf, die er auch zugibt, aber meint entkräften zu können. Zum einen fällt auf, dass seine Argumentation eine enge Verbindung von Geschlechtlichkeit und Sünde impliziert, so dass an Barth der Vorwurf der Leibfeindlichkeit gerichtet werden kann. Dieser Vorwurf moniert nicht nur allgemein eine Distanz zum natürlichen Leben, sondern vor allem eine Tendenz zur Prüderie, sofern das natürliche Geschlechtsleben als Sünde gebrandmarkt

<sup>50</sup> Vgl. BARTH, KD I/2 (s.o. Anm. 2), 202.

<sup>51</sup> MOLTSMANN, Der Weg Jesu Christi (s.o. Anm. 6), 105.

<sup>52</sup> BARTH, KD I/2 (s.o. Anm. 2), 205.

<sup>53</sup> BARTH, KD I/2 (s.o. Anm. 2), 207.

wird. Barth weicht dem Vorwurf aus, indem er festhält, dass nicht das Geschlechtsleben als solches, sondern nur das Sündige an ihm ausgeschlossen und damit als Sünde entlarvt werde. Und dass der ganze Mensch, einschließlich seiner Geschlechtlichkeit, Sünder sei, gehöre zu den Kernaussagen christlicher Dogmatik<sup>54</sup>. Mit der letzten Beobachtung hat Barth völlig Recht. Doch wenn das Spezifikum der Jungfrauengeburt das Fehlen der geschlechtlichen Vereinigung ist und genau dies als Zeichen für das Geheimnis der Inkarnation und für das Gerichtsurteil über die Sünde steht, wird von Barth eine besonders enge Beziehung zwischen Sünde und Geschlechtsleben behauptet. Dagegen stellt Barth nur noch die Aussage, dass es sich eben nicht um einen kausalen Zusammenhang handle und dass Gott eben diesen Inhalt in dieser Form gewollt habe<sup>55</sup> – doch das ist purer Dogmatismus, der nicht weiterführt. Andererseits ist Barths unklare Wertung des Geschlechtslebens an dieser Stelle keineswegs identisch mit dem umfassenderen Begriff der Leibfeindlichkeit, so dass dieser Vorwurf wohl eine Gefahr benennen kann, jedoch sicherlich übertrieben ist, zumal Barth in seiner Schöpfungslehre keine pejorative Deutung des Geschlechtslebens vornimmt<sup>56</sup>.

Das zweite Problem betrifft die soteriologische Implikation dieser engen Beziehung zwischen Sünde und Geschlechtlichkeit. Wenn man wie Barth das Ausschalten der geschlechtlichen Beteiligung des Menschen bei der Inkarnation meint behaupten zu müssen, dann erreicht die Jungfrauengeburt nicht das Ziel der Sündlosigkeit, weil dazu nicht nur Josef, sondern auch Maria hätte ausgeschlossen oder wie in der katholischen Dogmatik als »immaculata« (unbefleckt) definiert werden müssen<sup>57</sup>. Diesem Vorwurf kann entgegnet werden, dass er voraussetze, die Sünde werde durch die geschlechtliche Vereinigung gleichsam vererbt – doch davon ist bei Barth

<sup>54</sup> Vgl. BARTH, KD I/2 (s. o. Anm. 2), 208.

<sup>55</sup> Vgl. BARTH, KD I/2 (s. o. Anm. 2), 207.

<sup>56</sup> Vgl. Karl BARTH, Die Kirchliche Dogmatik III: Die Lehre von der Schöpfung, Teilband 2 (Zürich 1948) und Teilband 4 (Zürich 1951). Im anthropologisch ausgerichteten zweiten Teilband wird der Mensch (in Analogie zu Jesus Christus) als »Mensch für den anderen Menschen« (§ 45.1) verstanden, so dass er als sozietäres Wesen in den Blick genommen und der Mitmenschlichkeit zentrale Bedeutung eingeräumt wird – und dazu zählt auch seine Geschlechtlichkeit (vgl. DERS., KD III/2, 345 f.). In der Schöpfungsethik wird die Mitmenschlichkeit grundlegend am Verhältnis von Mann und Frau entfaltet (§ 54.1). Barth ist dabei durchaus einem konservativen Frauenbild (Unterordnung unter den Mann analog zur Gemeinde unter Christus) verpflichtet, jedoch keineswegs leibfeindlich. Seine Rede von der freien Liebeswahl (vgl. DERS., KD III/4, 203 f.) und vom durch Gottes Gebot geheiligten Eros (246 f.) im Kontext der Ehe stehen leibfeindlichen Tendenzen klar entgegen.

<sup>57</sup> Sowohl SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube (s. o. Anm. 42), § 97.2, wie ALTHAUS, Die christliche Wahrheit (s. o. Anm. 18), 442, stellen eine solche Argumentation als Irrweg verantwortlicher Rede von Maria dar. Denn wer zumindest ein menschliches Elternteil habe, der sei auch in der Erbsünde befangen, sofern diese substantiell an allen Menschen hafte und daher bei der Entstehung neuen Lebens vererbt werde.

nicht die Rede<sup>58</sup>, so dass man ihm ein solches problematisches Verständnis von Erbsünde nicht vorwerfen kann. Andererseits dürfte es weitaus überzeugender sein, Sünde wie Sündlosigkeit relational (als Ausdruck für die Beschaffenheit der Gottesbeziehung) zu konzipieren und nur die Sündenfolgen substantiell beim Menschen (einschließlich seines Geschlechtslebens) zu verankern. Dann wäre die Sündlosigkeit Jesu synthetisch aus der Inkarnation des Gottessohnes zu schlussfolgern unbeschadet aller Aussagen über die Sündhaftigkeit und das Geschlechtsleben von Maria und Josef.

Diesen Weg hat Barth jedoch nicht beschritten. Vielmehr vertieft er seine Analyse der menschlichen Geschlechtlichkeit, indem er rätioniert, warum der Mann völlig ausgeschlossen, die Frau lediglich passiv einbezogen werde. Der Ausschluss des Menschen insgesamt bei der Inkarnation sei notwendig, »weil bei jeder natürlichen Zeugung auch der wollende, vollbringende, schöpferische, souveräne Mensch auf dem Plane ist«<sup>59</sup> – und das sei vorrangig der männliche Mensch. Dem menschlichen Vater verdanke der Sohn seine wesentlichen Existenzmerkmale, also den Namen, den Stand, das Recht, seinen Charakter und seinen geschichtlichen Ort<sup>60</sup>. Aber genau diese Merkmale werden – Barths Behauptung biblisch einordnend – Jesus Christus durch seinen himmlischen Vater zuteil; er erhielt den durch den Engel vorgegebenen Namen (Lk 1,31), übernahm den Stand der Erniedrigung bis zum Tod am Kreuz (Phil 2,8), richtete das Gesetz Gottes auf (Mt 5,15 und Röm 3,31), trat als Erlöser auf (Mk 10,45), als die Zeit erfüllt war (Gal 4,4). Umgekehrt zählen für Barth Empfänglichkeit und Bereitschaft zum typisch Weiblichen – aber natürlich seien auch diese Merkmale durch die Sünde verdorben, so dass nicht die Natur der Frau, sondern allein die Gnade Gottes die Inkarnation bewerkstelligt habe<sup>61</sup>, unter Ausschluss des aktiven männlichen Menschen, aber in gnädiger Einbeziehung der menschlichen Natur, die von der Frau verkörpert werde.

Diese Ausführungen Barths müssen mit drei Gründen zurückgewiesen werden. Zunächst laufen sie Gefahr, das »sola gratia« komparativisch zu unterlaufen, indem Frauen so geschildert werden, als ob sie in ihrer Passivität näher an der Gnade Gottes stünden als die allzu selbsttätigen Männer. Barth weist solche Gefahr von sich und betont, dass nur die Gnade Gottes und nicht die Natur der Frau die Inkarnation verursacht habe. Aber indem er in die weibliche Natur dann doch eine besondere Empfänglichkeit hineingeheimnisst, entsteht diese Gefahr. Zweitens sind Barths Behauptun-

<sup>58</sup> Vgl. BARTH, KD I/2 (s.o. Anm. 2), 208. Barth beschränkt sich vielmehr darauf, das diesbezügliche Schweigen der Bibel zu konstatieren.

<sup>59</sup> BARTH, KD I/2 (s.o. Anm. 2), 210.

<sup>60</sup> Vgl. BARTH, KD I/2 (s.o. Anm. 2), 211.

<sup>61</sup> Vgl. BARTH, KD I/2 (s.o. Anm. 2), 213.

gen über das Männliche und das Weibliche unwissenschaftlich, weil sie weder die damals aufbrechende Debatte um die Differenz von biologischem (sex) und gesellschaftlichem (gender) Geschlecht<sup>62</sup> noch die seinerzeit bereits geläufige Einsicht in die gemeinsame Beteiligung bei der Entstehung menschlichen Lebens einbezieht<sup>63</sup>. Folglich tradiert sein Frauenbild das konservative Ideal, fallen seine Äußerungen über die Vererbung des Charakters und des geschichtlichen Ortes auf den Stand des frühen 19. Jahrhunderts zurück und ist seine gesamte Argumentation biologistisch, wenn nicht sexistisch. Darunter leidet drittens auch sein Gottesbild, denn entgegen allen Beteuerungen baut er eine Konkurrenz zwischen irdischem und himmlischem Vater auf – nur einer könne den Charakter prägen. Aber erstens wird der Charakter von Vater und Mutter genetisch geprägt, zweitens wird der Charakter generell nicht nur biologisch, sondern auch sozial beeinflusst. Auch hier muss vielmehr der »Charakter« Jesu als Sohn Gottes relational begründet werden, das lässt beide Prägungen zu und baut angesichts der geistlichen Relation zum Vatergott kein Konkurrenzverhältnis zu den irdischen Eltern auf<sup>64</sup>.

Zusammenfassend betrachtet sind damit auch Barths christologische Argumente für ein dogmatisches Beharren auf der Jungfrauengeburt weitgehend nicht überzeugend. Sie ist für die unverzichtbare Betonung der wahren und unverkürzten Menschheit Jesu eher hinderlich, vor allem tendiert sie aber dazu, die Gottheit und korrespondierend die Sündlosigkeit Jesu

<sup>62</sup> Das entscheidende Werk ist von Simone DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau* (Originaltitel: *Le deuxième sexe* [1949]), Neuauflage, Reinbek 2000. Ihre zentrale These lautet: »Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Keine biologische, psychische oder ökonomische Bestimmung legt die Gestalt fest, die der weibliche Mensch in der Gesellschaft annimmt. Die gesamte Zivilisation bringt dieses als weiblich qualifizierte Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten hervor« (ebd. 334). Zur Entwicklung dieser These greift de Beauvoir im ersten Teil (27–77) auf sowohl die biologischen (Baer, Fouillée) wie die existentialphilosophischen (Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre) und auch die psychoanalytischen (Freud, Baudouin) Forschungsergebnisse des frühen 20. Jahrhunderts zurück, die auch Barth zugänglich waren.

<sup>63</sup> Die Entdeckung der weiblichen Eizelle (zunächst bei Tieren) 1826 durch den estnischen Anatomieprofessor Carl Ernst von Baer falsifizierte endgültig die älteren Theorien, wonach die Frau entweder nur das Gefäß sei, in dem der männliche Same zum neuen Leben heranwache, oder aber, sofern auch ihr eine produktive Rolle beim Entstehen des Menschen zugesprochen wurde, zumindest die Vererbung allein durch den Mann bewerkstelligt werde. An diese veraltete Theorie erinnert freilich die zitierte Äußerung Barths.

<sup>64</sup> Wilfried Härle hat versucht, an Barths theologischer Deutung der Jungfrauengeburt festzuhalten, ohne den problematischen Rekurs auf das Frauenbild bzw. Männerbild zu übernehmen. Auch für ihn soll also die »männliche Art der Beteiligung« (HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin 1995, 351) an der Menschwerdung ausgeschlossen sein – aber diese Beteiligung umfasse erstens Männer wie Frauen und gelte zweitens gemäß Joh 1,12 für die Entstehung jedes menschlichen Lebens. Aber haben dann sowohl die Rede von einer Parthenogenese wie die Rede von männlichen Eigenheiten überhaupt noch einen erkennbaren Sinn oder schwimmt nicht vielmehr alles in einer grenzenlosen religiösen Metaphorik?

Christi substantiell zu entfalten, was anthropologisch zur Leibfeindlichkeit tendiert und theologisch Gott und die irdischen Eltern in Konkurrenz stellt<sup>65</sup>. Denn das Merkmal der Jungfrauengeburt ist nun einmal eine gynäkologische Aussage, die substantiell an Maria festgemacht wird. Eine relationale Christologie hingegen, die betont, dass Jesus von Anfang an der Sohn des Vaters ist, weil es sonst keinen himmlischen Vater gegeben hätte und gäbe, kann ohne den Rekurs auf die Jungfrauengeburt entwickelt werden, wird allerdings durch die Behauptung des »natus ex Maria virgine« als historischem Sachverhalt auch nicht beeinträchtigt<sup>66</sup>. Weder die historische Behauptung noch medizinische Einwände markieren das eigentliche Problem der Jungfrauengeburt, dieses liegt vielmehr in ihrer dogmatischen Ausdeutung. Und dogmatisch gibt es keinen Grund, an der Jungfrauengeburt festzuhalten.

<sup>65</sup> Sehr pointiert hält Joseph RATZINGER, Einführung in das Christentum (s.o. Anm. 5), 258, fest: »Die Gottessohnschaft Jesu beruht nach dem kirchlichen Glauben nicht darauf, dass Jesus keinen menschlichen Vater hatte; die Lehre vom Gottsein Jesu würde nicht angetastet, wenn Jesus aus einer normalen menschlichen Ehe hervorgegangen wäre. Denn die Gottessohnschaft, von der der Glaube spricht, ist kein biologisches, sondern ein ontologisches Faktum; kein Vorgang in der Zeit, sondern in Gottes Ewigkeit: Gott ist immer Vater, Sohn und Geist«. Ratzingers Beharren auf der Historizität der Jungfrauengeburt wird also nicht aus einer vermeintlichen christologischen Notwendigkeit deduziert, sondern vielmehr als Implikation des biblischen Anspruchs verteidigt: Die Geburt Jesu könne nur als Erfüllung der jesajanischen Verheißung verstanden werden, wenn sie real die dort angegebenen Zeichen erfülle (vgl. ebd. 262). Indem Ratzinger nicht mehr zwischen dem Anspruch der biblischen Texte und ihrer historisch-kritisch rekonstruierten Wirklichkeit differenziert, tendiert seine Apologie zu einer indirekt fundamentaltheologischen Begründung der Historizität des »natus ex Maria virgine«: Die historische Zuverlässigkeit der Texte wird aus ihrem Anspruch auf Historizität deduziert.

<sup>66</sup> Das muss gegen die von BRUNNER, Dogmatik II (s.o. Anm. 13), 375, und PANNENBERG, Grundzüge der Christologie (s.o. Anm. 2), 142f., behauptete Spannung zwischen Präexistenzaussage und Jungfrauengeburt eingewandt werden: Diese Spannung wird dadurch aufgebaut, dass eine zeitliche Geburt mit der ewigen Existenz des Gottessohnes zusammengedacht werden muss; die besondere Form der Geburt ist dafür allerdings irrelevant. Folglich problematisiert die Rede von der Jungfrauengeburt den Gedanken der Präexistenz genauso wie die Rede von einer natürlichen Geburt; immer bleibt der 25. Dezember (bzw. 25. März) ein geschichtlicher Termin, der mit der Ewigkeit des Logos zusammengedacht werden muss. Diese Spannung ist historisch gesehen den unterschiedlichen neutestamentlichen Entwürfen durchaus immanent, allerdings hat die christliche Lehre von Anfang an beide theologische Anschauungen miteinander verbinden können (so mit Recht Wilfried JOEST, Dogmatik, Band 1: Die Wirklichkeit Gottes, 3. Auflage, Göttingen 1989, 240f.).

*IV. Jungfrauengeburt als persönliches Geheimnis –  
eine ethische Schlussbetrachtung*

Weder fundamentaltheologisch noch dogmatisch lässt sich die biblisch fundierte Rede von der Jungfrauengeburt als unverzichtbare Aussage christlichen Glaubens erweisen. Wohl aber gibt es aus dem Umfeld der Ethik als der dritten Teildisziplin systematischer Theologie zwei Hinweise, die abschließend für die Beibehaltung des »natus ex Maria virgine« im Bekenntnis ins Feld geführt werden sollen.

Erstens: Schon bei der Erörterung der Frage nach der Historizität der Jungfrauengeburt waren wir an eine Grenze gestoßen, die auf zweifache Weise durch die Intimsphäre Marias markiert ist. Sowohl der eigene Unterleib wie die persönliche Begegnung mit dem Boten Gottes gehören nur Maria, nicht aber den Tradenten noch deren Rezipienten – im Unterschied zur Auftragsbefreiung<sup>67</sup>, die von Lukas geschildert wird<sup>68</sup> und auf die auch Barth am Ende zusteuert, wenn er mit Johannes Damascenus festhält, dass das Ohr das eigentliche Organ der Empfängnis gewesen sei<sup>69</sup>, sofern es den Gehorsam gegen Gottes Wort zeichenhaft markiere<sup>70</sup>. Maria als Glaubende, die dem Wort Gottes gehorsam folgt und vertraut, sollte Thema der Theologie sein, nicht hingegen ihr Geschlechtsleben.

<sup>67</sup> Zwar könnte man gegen diese Deutung einwenden, dass in der Bibel von mehreren Propheten solche persönlichen Erlebnisse (beispielsweise bei der Berufung) geschildert werden. Aber erstens bezweifle ich ja nicht das Erzählte, sondern mahne vor einer rücksichtslosen Nachfrage, die – sei es historisch oder sachlogisch – das Erzählte zu verifizieren sucht. Und zweitens ist die Entwicklung der Einsicht in die persönliche Würde jedes Menschen und deren Unantastbarkeit erst in der Neuzeit – allerdings unter maßgeblichem Einfluss christlichen Denkens – forciert worden.

<sup>68</sup> Auch für das Lukasevangelium ist diese Zurückhaltung gegenüber den biologischen Aspekten des Weihnachtswunders und damit der Respekt vor der Menschenwürde Marias festzuhalten. Obwohl Lukas durchaus ein Interesse an Maria als paradigmatischem Christen hat, bleibt er an dieser Stelle unanschaulich und betont nur das »Dass« der Parthenogenese, nicht aber das »Wie«. Für ihn gilt also: »Man malt keine Madonna ohne Kleider« (Friedrich BÜCHSEL, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1926, 196 f.). Gegenüber dieser Formulierung bevorzuge ich bewusst die Rede von der allgemeinen Menschenwürde, um nicht auf die besondere Dignität der Jungfrau abzuheben.

<sup>69</sup> Vgl. BARTH, *KD I/2* (s. o. Anm. 2), 220.

<sup>70</sup> Allerdings ist auch dieser Gehorsam Marias von DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht* (s. o. Anm. 50), 229, in ihrer Auslegung von Lk 1,38 (»fiat«) aus feministischer Perspektive kritisch interpretiert worden: »Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit kniet die Mutter vor ihrem Sohn nieder und erkennt von sich aus ihre Unterlegenheit an. Dies ist der höchste Sieg des Mannes, der sich im Marienkult vollzieht«. Und in der Tat ist der Sohn eben auch ein männliches Wesen – insofern kann diese Kritik nicht einfach zurückgewiesen werden. Andererseits ist de Beauvoir unpräzise, denn Maria kniet nicht vor einem Mann, sondern vor dem Wort Gottes und dieser Kniefall ist nicht erzwungen, sondern ein bewusster Akt des Glaubens an Gott.

Wer hingegen die Privatsphäre missachtet, erhebt Maria zur öffentlichen Person. Zu einer solchen öffentlichen Person ist ihr Sohn geworden, von dem nichts Privates überliefert worden ist, bei dem vielmehr seine Verkündigung in Wort und Tat kennzeichnend für sein ganzes Leben ist. Lukas verbirgt die näheren Umstände der Zeugung Jesu – wie Hans-Joachim Sander treffend exegesiert hat – hinter dem Schatten einer Wolke und markiert sie damit als Geheimnis<sup>71</sup>. Dies gilt nicht nur für die Empfängnis, sondern auch für die Geburt. Lediglich Maria könnte Einzelheiten berichten, aber sie schweigt, und es gebietet die Achtung ihrer Menschenwürde, dieses Schweigen zu respektieren und ihr weder religiös noch körperlich zu nahe zu treten<sup>72</sup>. Vielleicht kann man dahingehend auch die Perikope aus dem Protevangelium des Jakobus (Jak 20,1)<sup>73</sup> auslegen: Die Hebamme Salome, die Marias Unterleib nach der Geburt zu untersuchen beabsichtigte, verbrannte sich die Finger nicht nur, weil sie Gott versuchte<sup>74</sup>, sondern auch,

<sup>71</sup> Vgl. Hans-Joachim SANDER, Nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu, Würzburg 2001, 33. Das Verb ἐπιτομάζειν (überschatten) wird sowohl Ex 40,35 LXX (Moses konnte nicht in die von der Wolke überschattete Stiftshütte) wie Mk 9,7 (Verklärung Jesu, bei der die Wolke die Jünger überschattet) verwendet.

<sup>72</sup> Es wäre mir durchaus recht, diese ethischen Erwägungen auch im Kontext feministischer Kritik an einem Frauenbild, das die »Frau als Verkörperung ihrer Sexualität« (Catharina J.M. HALKES, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, 3. Auflage, Gütersloh 1982, 21) ansieht, zu entwickeln. Allerdings teile ich nicht die Alternative, Maria als »symbolische Gestalt« (DIES., Maria, die Frau. Mariologie und Feminismus, in: Mariologie und Feminismus, hg. v. Walter SCHÖPSDAU, Göttingen 1985, 42–70, 55) zu verstehen. Jungfräulichkeit symbolisiert für Halkes, »von innen heraus, von einem selbst gefundenen Zentrum her, aus mir selbst als Selbst« (ebd. 62) zu leben – wobei dieser Lebensbezug für Halkes nicht Egoismus, sondern Gehorsam gegen den Geist Gottes intendiere. Aber damit verliert Jungfräulichkeit wieder jegliche Kontur und wird zu einem austauschbaren Begriff für Glaubensgehorsam – und das wird weder dem Anspruch der Texte gerecht, noch bietet es die Möglichkeit, den hier betonten Aspekt der Menschenwürde, insbesondere der Achtung der Intimsphäre, aufzugreifen. – Später hat Halkes ihre Deutung der Jungfräulichkeit zudem theologisch überhöht, indem sie eine Anknüpfung »an das alte Mysterium der großen Göttin [...], die Jungfrau war« (DIES., Maria – inspirierendes oder abschreckendes Vorbild für Frauen? [s.o. Anm. 21, 125]) als notwendig postuliert: »Erst wenn die Kirche alle Aspekte der ›Großen Mutter‹ in den Blick zu nehmen wagt, können Frauen zu ihrem Recht kommen und kann eine gesunde und geheilte Mariologie sowohl für Frauen wie für Männer heilsam wirken« (ebd. 127). Zur Kritik vgl. Susanne HEINE, Maria, die Mutter Jesu, in der feministischen Theologie, in: Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine evangelische Handreichung, hg. v. Manfred KIESSIG, Lahr 1991, 121–135.

<sup>73</sup> In: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Band I: Evangelien, hg. v. Wilhelm SCHNEEMELCHER, 6. Auflage, Tübingen 1990, 346 f.

<sup>74</sup> Vgl. Heinrich STIRNIMANN, Marjam. Marienrede an einer Wende, Freiburg/Schweiz 1998, 232: »Die Moral der Erzählung lautet: Was geschehen ist, ist von Gott her geschehen. Versuche nicht den lebendigen Gott! Suche nicht nach einem Beweis für die Jungfräulichkeit der Mutter! Suche vor allem keinen, den eine Hebammenhand erbringen könnte! Suchst du nach einem solchen Beweis, dann bist du auf dem Weg des Unglaubens!« – Jedoch bezieht Stirnimann diese weiterführende Interpretation nicht auf die Intimsphäre Marias, sondern

weil sie die Intimsphäre und damit die Menschenwürde Marias missachtete. Die schlichte Rede von der Jungfrauengeburt als einem wundersamen Ereignis ohne dogmatische Ausdeutung achtet die Privatsphäre Marias und entspricht damit dem ethisch geforderten Respekt vor der Menschenwürde.

Zweitens: Nicht nur die Rücksicht auf Marias Würde, auch der reflektierende Blick auf unsere Einstellung, die sich hinter solchen Rückfragen und Erklärungen verbirgt, sollte ethisch einbezogen werden. Denn unsere Motivation dürfte einestails darin liegen, historisch-kritisch die Interpretationshoheit über das Berichtete zu erlangen, andernteils darin, die religiöse Neigung zu befriedigen, alle Geschehnisse mit einer Bedeutung zu versehen. Das Bekenntnis »geboren von der Jungfrau Maria« konfrontiert uns aber mit einem *brutum factum*, dessen Bedeutung wir gerade nicht rekonstruieren können, ohne entweder (wie Barth) in dogmatische Schwierigkeiten zu geraten oder einer Umdeutung zu verfallen, die den Begriff der Jungfrau eben nicht mehr beim Wort und also als gynäkologische Aussage nimmt, die wir nur so stehen lassen können. Indem Emil Brunner vor unserer biologischen Neugier bezüglich der Jungfrauengeburt warnt, bringt er beide Aspekte, den Respekt vor der Menschenwürde Marias und die Kritik an unserem methodischen Zugreifen, zusammen<sup>75</sup>.

Wir hätten es demzufolge beim »natus ex Maria virgine« mit einem möglicherweise historischen Ereignis zu tun, dem wir keine dogmatische Bedeutung beimessen können und das von daher als kontingentes Geschehen weder dazu tendiert noch dafür geeignet ist, eine Mariologie zu entwerfen<sup>76</sup>. Wohl aber steht es ethisch mahndend dafür ein, sowohl die Privatsphäre der Mutter Jesu als Bestandteil ihrer Menschenwürde zu respektieren wie unsere theologische Deutungssucht zu begrenzen. Demnach können wir an der Jungfrauengeburt als möglicherweise historischem Ereignis im Bekenntnis festhalten, solange wir es nicht fundamentaltheologisch oder dogmatisch ausdeuten<sup>77</sup>. Das Geheimnis der Weihnacht zu

---

behauptet, es handle sich um eine »belehrende Fiktion« (233), die einer biologischen Deutung avers sei.

<sup>75</sup> Vgl. Emil BRUNNER, *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben*, 4. Auflage, Zürich 1947, 288–292. Meine Erwägungen stehen diesen Ausführungen durchgehend nahe, lediglich bei der historischen Beurteilung der Quellenlage bin ich etwas vorsichtiger im Urteil. Aber die Ablehnung aller fundamentaltheologischen (für Brunner: biblizistischen) wie dogmatischen Gründe für die Notwendigkeit der Jungfrauengeburt teile ich mit ihm ebenso wie seine Warnung vor der biologischen Neugier. Lediglich der ethische Aspekt des Respekts vor der Menschenwürde Marias ist bei Brunner nicht entfaltet.

<sup>76</sup> Im Anschluss an Karl MARX, 11. These über Feuerbach [1845], in: *Gesammelte Werke III*, Berlin 1958, 7, und Odo MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/Main 1982, 13, könnte man zugespitzt formulieren: Die Theologen haben die Jungfrau Maria nur unterschiedlich interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verschonen.

<sup>77</sup> Sofern man mit Michael TROWITZSCH, *Nachkritische Schriftauslegung bei Karl Barth*, in: DERS., *Über die Moderne hinaus. Theologie im Übergang*, Tübingen 1999, 88–120, 117, das »Abstandnehmen vom deutenden Zugriff auf Zeugnisse, die sich aus dem unfassbaren, ihrer

beachten und zu schützen ist der ethische Gehalt des »natus ex Maria virgine«.

#### ZUSAMMENFASSUNG

Viele Christen tragen Bedenken, die Aussage »geboren von der Jungfrau Maria« zu bekennen. Dabei ist es – diesem Essay zufolge – nicht primär das biologische Wunder, sondern sind es vielmehr dessen Ausdeutungen, die problematisch sind. Es gibt weder fundamentaltheologische noch christologische Glaubenssätze, die durch das »natus ex Maria virgine« angemessen zur Sprache gebracht werden. Wohl aber steht die Rede von der Jungfrauengeburt für zwei ethische Einsichten, nämlich erstens Respekt vor der Privatsphäre Marias und zweitens Begrenzung einer religiösen Deutungssucht. Daher steht sie mit gutem Grund im Bekenntnis der Kirche.

#### SUMMARY

Many Christians have reservations in confessing the virgin birth (*natus ex virgine Maria*) of Jesus Christ. This essay argues that the interpretations of the virgin birth are the problematic elements and not the biological miracle. Although there are neither theological fundamentals nor christological creeds dependent upon *natus ex Maria virgine*, it nevertheless has two valuable ethical meanings: first it claims respect for the privacy of Mary, and secondly it restricts the religious desire to find meaning in every inherited conviction. Therefore, the creed remains for good reasons in the doctrine of the church.

---

seits Deutenden entfalten«, als Konsequenz der Schriftauslegung Barths entwickelt, sehe ich meine Zurückhaltung gegenüber der dogmatischen Ausdeutung der Parthenogenese durchaus in barthscher Kontinuität. Nur wird hier Kritik nicht nur auf die historische Kritik bezogen, die ihr eigenes Selbstverständnis verabsolutiert und auch den Texten vorschreibt – vgl. Barths bekanntes Votum aus dem Römerbriefkommentar »Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein« (vgl. ebd. 101). Sie wird auch auf eine entsprechende dogmatische Vereinnahmung ausgedehnt.