

Renate Dürr, Annette Gerok-Reiter,
Andreas Holzem, Steffen Patzold (Hg.)

Religiöses Wissen im vormodernen Europa

Schöpfung – Mutterschaft – Passion

2019

Ferdinand Schöningh

Umschlagabbildung:

Michael Wolgemut, Der Astronom, Holzschnitt, um 1490. Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, Inv.-Nr. 663-115

bpk/Kupferstichkabinett, SMB/Jörg P. Anders

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2019 Verlag Ferdinand Schöningh, ein Imprint der Brill Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-506-78223-6 (hardback)

ISBN 978-3-657-78223-9 (e-book)

SEKTION II

Gottesmutter – Körper – Heil



Einleitung

Annette Gerok-Reiter

1 Das Problem

Den Anfang des im Alten Testament bezeugten Offenbarungswissens bilden die Schöpfungsberichte. Warum sie durch diesen besonders prominenten Ort ausgezeichnet sind, erscheint gemäß einer einfachen Folgelogik klar: Ohne die Entstehung der Welt hätte es eine Heilsgeschichte weder gegeben noch dieser bedurft. Die Passion Christi würdigen alle vier Evangelisten mit einer eigenen Erzählung. Da es sich bei der Passion Christi unzweifelhaft um die gedankliche „Mitte“¹ des Neuen Testaments handelt, ist diese vierfache Würdigung – gemessen an einer Bedeutungslogik – ebenso einsichtig. Wie aber, so ist vor diesem Hintergrund zu fragen, lässt sich das eigentümliche Phänomen verstehen, dass die Mutter Jesu, die Mutter des Fleisch gewordenen Gottes, die zum Neuanfang einer christlichen Heilsgeschichte mit der Mitte der Passion durch ihre Mutterschaft wesentlich beigetragen hat, den Evangelisten kaum der Rede wert erscheint? Markus und Johannes sparen die Geburtsgeschichte aus, Matthäus geht zwar auf Jesu Geburt ein, stellt aber zweifellos Josef in den Vordergrund, nur Lukas weicht hier ab, fünf Sätze in der Geburtsgeschichte sind Maria gewidmet (Lk 2,5–7,16,19). Schaut man auf das Offenbarungswissen des Neuen Testaments zu Maria über die Geburtsgeschichte hinaus, so lassen sich die wenigen weiterführenden Hinweise rasch zusammenzählen.² Kurz: Die Ausführungen zu und über Maria, die Mutter Jesu, bleiben als Teil des neutestamentarisch fixierten Offenbarungswissens marginal. Ein Widerspruch? Möglicherweise einer, der sich in der Funktion Marias selbst spiegelt: Der Gestalt Marias kommt – als Medium der Mensch- wie Fleischwerdung Gottes – höchste Bedeutung zu, sie ist das ausgewählte Gefäß, das durch die Inkarnation Gottes selbst geheiligt wird. Zugleich jedoch bleibt sie nur Gefäß, nur Medium, das als solches nichts bedeutet, eben nur Körper, ein weiblicher Körper, ist.

Diese Spannung zwischen höchster Heiligung durch die Inkarnation und der Funktion als bloßem Medium, bloßem Körper stellt das Dilemma und zugleich die Chance der Gestalt der Maria dar. Die Evangelisten folgen – mit Abstrichen

¹ Vgl. die Einleitung in die Sektion III von Andreas Holzem in diesem Band, S. 519–529.

² Vgl. hierzu den Beitrag von Katharina Heyden in diesem Band, S. 267–298.

auch Lukas – offenbar in ihrer Wertung der zweiten, d.h. der funktionalen Variante. Dies mag kulturhistorische, theologische und literarisch-narrative Gründe gehabt haben. Kulturhistorisch: Es galt den Verdacht, auch nur entfernt an die durchaus konkurrierenden paganen Traditionen von Muttergottheiten anknüpfen zu wollen, von vornherein abzuweisen. Theologisch: Es galt, den neuen christologischen Fokus ohne jeden Zweifel zu etablieren und zu festigen.³ Literarisch-narrativ: Es galt, eine gute Heldengeschichte zu erzählen.⁴ Und eben deshalb empfahl es sich, den zeitlich wie kulturell übergreifenden, in vorgängigen Erzähltraditionen schon lange bewährten Regeln, wie ein Held narrativ zu inszenieren sei, zu folgen, d.h. die entsprechenden Motivbausteine zu aktivieren: die Verbindung eines meist außermenschlichen Vaters mit einer menschlichen Partnerin; die außergewöhnliche Art der Zeugung; Weissagungen, die das Ereignis begleiten; die Geburt in der Fremde unter Bedingungen, die dem Heldenstatus gerade nicht adäquat sind; Bedrohungen von außen sowie übernatürliche Helfer, die aus der Bedrohung führen; ein Aufwachsen in ungemäßer Umgebung; erstes Heraustreten aus der Unscheinbarkeit etc.⁵ Maria war auf dieser Ebene als Partnerin des übernatürlichen Vaters narrativ-funktional notwendig. Sie war elementares literarisches Inszenierungsmittel der ‚Geburt des Helden‘. Ist die Figur der Maria somit nicht durch Offenbarungs-, nicht durch religiöses, sondern allem zuvor durch *narratives* Wissen begründet?

Doch was erzählt werden sollte, war – und eben hier überschreibt das Offenbarungswissen wiederum das literarische – eine Heldengeschichte *ohne Held*, besser mit einem Antihelden, mit einem Fürst über Diesseits wie Jenseits, der zugleich schmachvoll am Kreuz sterben musste, ein Held der *humilitas*. Hierzu aber passte konsequent die sparsame Konturierung der Mutter als *ancilla Domini* („Magd des Herrn“), deren wichtigste Äußerung die Worte waren: *fiat mihi secundum verbum tuum* („mir geschehe, wie du gesagt hast“; Lk 1,38), weil sie mit eben diesen Worten bewies, dass Demut aus dem Geist der *humilitas* dasjenige war, was sie als alles entscheidende Gegengabe der Erwähltheit anbot. Mehr brauchte es nicht: weder literarisch-narrativ noch theologisch. Was aus dem Widerspruch einer Heldengeschichte, die ohne traditionellen Helden auskommen musste, entstand, war somit das Konzept einer Mutter, die Mutter des Messias war und zugleich erfüllt mit nichts als Demut.

3 Vgl. zu beiden Aspekten den Beitrag von Katharina Heyden in diesem Band, S. 267–298, hier S. 287.

4 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Hans-Ulrich Weidemann in diesem Band, S. 531–563.

5 Gunhild und Uwe Pörksen, „Die ‚Geburt‘ des Helden in mittelhochdeutschen Epen und epischen Stoffen des Mittelalters“, in: *Euphorion* 74 (1980), S. 257–286. Vgl. auch: Joseph Campbell, *Der Heros in tausend Gestalten*, Frankfurt a.M. 1953.

Man konnte dieses Konzept in literarischer wie theologischer Hinsicht als schlüssig und konsequent ansehen. Der feste Erzählbestand des Neuen Testaments, der in Bezug auf Maria so schnörkellos blieb, folgt offenbar diesem Verständnishorizont. Die weitere Rezeption des auf wenige Linien verdichteten Offenbarungswissens bezeugt allerdings völlig anderes: Wahrgenommen wurden die Linien als Konturen einer Leerstelle, bestenfalls als Konturen des Widerspruchs zwischen Helden- bzw. Messiasmutter und unscheinbarer Frau, zwischen Heil und bloßem Körper, zwischen höchster Fülle und leerem Gefäß, zwischen einer Erhöhung, die keine, und einer Nivellierung, die alle Fragen aufwarf. Maria als Leerstelle oder als Figuration eines semiotischen Widerspruchs: Das war das Problem. Zugleich aber entpuppte es sich als Chance. Denn von hier aus nimmt die weitere Rezeptionsgeschichte ihren Ausgang, läuft in immer neuen Entwürfen religiösen Wissens gegen die Leerstelle bzw. den Widerspruch an. Ja, man ist versucht zu formulieren: Es ist gerade diese Leerstelle zwischen den polaren Seiten eines unlösbaren Widerspruchs, die eine ungeheure Produktivität in der Ausgestaltung und Adaption religiösen Wissens über Maria von den frühchristlichen Zeugnissen bis in die Gegenwart herausgefordert, eingefordert und gefördert hat. Denn vom Ungenügen der Leerstelle aus war der Widerspruch umso mehr zu bedenken, zu kommentieren, zu ritualisieren, zu erklären oder in seiner paradoxen Fragwürdigkeit durch ästhetische Verfahren zur Anschauung zu bringen, wobei die Transformationen der schmalen Ausgangsbasis dann einmal mehr in Richtung der Heiligung, einmal mehr in Richtung der *humilitas*, einmal mehr in Richtung auf die Überblendung beider Aspekte reichen konnten, in Abhängigkeit von den jeweiligen Akteuren der Rezeption, deren Vorwissen, Interessen und sozialen Anliegen. Eben an dieser offenen Leerstelle zwischen den Widersprüchen mag es dann auch in besonderem Maß liegen, dass sich das Spektrum der Deutungsversionen von Maria bereits in frühester Zeit fast wuchernd entfaltet hat und auch in der Folge nicht zum Stillstand zu bringen war. Und ebenso ist wohl hierauf zurückzuführen, dass über die Transformationen der Marienauslegung wie in kaum sonst einem Bereich grundlegende und höchst disparate Fragen des sozialen Lebens weit über Expertenkreise hinaus diskutiert und ausgehandelt wurden.

Eben dies bezeugen die folgenden Sektionsbeiträge. Sie sind dabei nicht darauf angelegt, alle möglichen Aspekte der religiösen Zuschreibungen wie der damit verbundenen sozialen Dynamiken auszuloten. Geboten werden vielmehr Fallstudien, die vor allem jene dynamische und dynamisierende Energie in den Aushandlungsprozessen um das richtige Verständnis von Maria paradigmatisch deutlich machen wollen. Sie bleiben, indem sie bei ganz unterschiedlichen Zeiten, sozialen Kontexten und Medien der Deutung

ansetzen, notwendig selektiv, lassen aber gleichwohl oder gerade deshalb in der historischen Zusammenschau jene Energie der Auseinandersetzung um die Leerstellen und Widersprüche der Marienfigur als erstaunlich anhaltenden, ja persistenten Faktor erkennen. Es ist diese einmal leisere, einmal lautere, im Ansatz aber immer kompetitive Auseinandersetzung, die in der Nutzung kommentierender, ästhetischer, empirischer oder auch ritueller Verfahren ebenso wie sozialer und gesellschaftlicher Kontextualisierungen religiöses Wissen um Maria immer neu aktualisiert oder produziert und damit zugleich an der Theologie- wie Kirchengeschichte, an der Politik- wie Kunstgeschichte, an der Familien- wie Individualgeschichte in zentraler Weise mitgeschrieben hat – und dies von Anfang an in der Spannung von kritischer Infragestellung der Polaritäten des Offenbarungswissens einerseits, deren ideologischer Normierung und Stabilisierung andererseits.

2 Die Beiträge

Die Grundlage der gesamten Sektion bietet die Analyse von *Katharina Heyden*. Heyden umreißt in einem differenzierten Überblick die textuellen sowie ikonographischen Zeugnisse des frühesten Christentums zur Gestalt der Maria und deren rezeptionsgeschichtliche Weiterentwicklungen. Zentral erweist sich für die Herausbildung von Deutungstraditionen dabei – und dies ist für die Frage der dynamischen Prozesse religiöser Wissensbildung bereits entscheidend – das Nebeneinander von wenigen kanonisierten und zahlreichen nicht-kanonisierten Texten, die sich komplementär zu ergänzen scheinen und damit zusammen am religiösen Wissen über Maria im theologischen Diskurs sowie in laikalen Kontexten mitwirken, wobei dann die nicht-kanonisierten Texte vielfach rückwirkend auch ‚Offenbarungsstatus‘ erhalten. Die Trennung von konstitutivem Offenbarungswissen und flexiblem religiösen Wissen dürfte somit in keiner Sektion so fraglich werden wie in der Sektion über Maria.

So hebt Heyden zunächst hervor, dass der marginalen Rolle der Maria im Neuen Testament eine Fülle an christlichen Debatten, insbesondere in nicht kanonisierten Texten, gegenübersteht, die jene testamentarische ‚Lücke‘ zu füllen versuchen und dies zugleich als Gelegenheit nutzen, um über die Marienfigur Fragen zu diskutieren und Positionen zu lancieren, die von christologischen Deutungen über ehepraktische Normierungen, politische Instrumentalisierungen bis hin zu eschatologischen Heilsangeboten führen. Ja, man gewinnt den Eindruck, bereits im frühesten Christentum dient die Ausgestaltung der Marienfigur vielfach nicht der Konturierung von Maria

selbst, sondern die Chiffre ‚Maria‘ wird zum Anlass von Perspektivierungen und Interessensbildungen, die weit über die Figur hinausgreifen, z.T. so weit, dass Maria als (individuelle) Einzelperson, als leiblicher Mensch oder als emotional in einem historischen Sozialgefüge stehende Frau, dahinter zu verschwinden droht. D.h. Maria interessiert – trotz und in den vielfach bezeugten Debatten um sie – nicht ‚selbst‘. Sie ist von Anfang an und sie bleibt, wie die weitere Auslegungsgeschichte bestätigen wird, vorrangig Medium implantierter Bedeutung.

Heyden zeichnet die Belege von den wenigen Einträgen in den Evangelien über den entscheidenden ‚Lückenfüller‘, das Protevangelium Jacobi, nach, um von dieser Basis aus die wichtigsten frühchristlichen Marienbilder zu präsentieren, so etwa Maria als Mutter Jesu, als Jungfrau, als Gebärende, als Jüngerin Jesu, als Typus der Kirche, als Himmelskönigin oder als irdische Kaisermutter. Diese disparaten und je umstrittenen Marienbilder kulminieren schließlich in der Eva-Maria-Typologie, die Maria in neuer Form als Miterlöserin in die heilsgeschichtliche Tradition einschreibt, jedoch ohne dass dieser Aspekt die anderen aufheben oder amalgamieren würde. So münden die weiteren Transformationsprozesse des religiösen Wissens über Maria gerade nicht in eine linear-teleologische Deutungshoheit, die einen Aspekt aus dem Fächer an Bedeutungen verabsolutieren würde. Vielmehr besteht die Spezifik der Transformationsgeschichte des religiösen Wissens über Maria bis zum 6. Jahrhundert gerade darin, dass das Feld an Semantiken bereits im frühesten Christentum nahezu komplett aufgestellt ist, so dass in der Folge auf diese Diversität aus den unterschiedlichen zeithistorischen Kontexten heraus zurückgegriffen werden kann, um die jeweils bereits angebotenen Aspekte je nach neuem Kontext, historischer Situation und Interessengebundenheit zu aktivieren und auszugestalten.

Eine solch fokussierte, sozial und (gesellschafts-)politisch dynamisierende Interessengebundenheit zeigt *Conrad Leyser*, indem er anhand der theologischen Kommentare zum Protevangelium des Jakobus zwischen dem 4. und 12. Jahrhundert aufzeigt, inwiefern hier die theologische Streitfrage über den Familienstatus Marias bzw. ihre Genealogie genutzt wurde, um das von der Antike überkommene Verständnis von Familie neu zu konzipieren. Dabei lassen sich zwei Auslegungsdominanten erkennen, die in einem gegenseitigen Spannungsverhältnis stehen und den polaren Widerspruch der Marienfigur, wie er im Offenbarungswissen angelegt ist, transformierend fortschreiben: So kann Leyser plausibel machen, dass einerseits die kommentierende Hervorhebung von Joachim und Anna als Angehörigen des Stammes David im Pseudo-Matthäus-Evangelium aus dem 7. Jahrhundert das Thema der Blutsverwandtschaft gerade durch den herausgestellten Bezug auf Maria

stärker ins Bewusstsein hob – in Abkehr etwa vom rechtlich begründeten Familienstatus des römischen Hauswesens. Ebendiese biologisch gegründete königliche Abkunft mütterlicherseits konnte argumentativ dann wiederum dem karolingisch-dynastischen Herrschaftsimpetus der Machtausdehnung über die weibliche Erblinie zuarbeiten. Andererseits entwickelte sich in der Kommentierung der Jungfrauengeburt auch verstärkt die alternative Vorstellung einer familiären Bindung spiritueller Provenienz, die in immer neuen Aushandlungsprozessen auch etwa zur Durchsetzung des Zölibats 1139 während des Zweiten Laterankonzils wesentlich beitrug. Der konstitutive Zusammenhang von theologischer Detailkommentierung, Transformationen religiösen Wissens um Maria unter agonalen Gesichtspunkten je unterschiedlicher Akteure und der Dynamisierung von gesellschaftlichen und sozialen Vorstellungen über eine Verschiebung der Semantik von ‚Familie‘ tritt gerade in diesen gegensätzlichen Instrumentalisierungen unübersehbar in den Blick.

Vermittelter, gleichwohl nicht weniger perspektivenreich dürften sich die Transformationen mariologischen und marianischen Wissens der mittelhochdeutschen Lyrik des 12. bis 14. Jahrhunderts, denen die Beiträge von Annette Gerok-Reiter und Britta Bußmann nachgehen, ausgewirkt haben. So profitieren Genese und Entwicklung der volkssprachigen weltlichen Lyrik zweifellos maßgeblich von der Interferenz mit religiösen Bezugsfeldern. Legitimations-, Repräsentations- und Institutionalisierungsbemühungen des ungewohnten volkssprachigen Darstellungsanspruchs begründen in der didaktischen Spruchdichtung sowie in der Minnelyrik die frühen Amalgamationen der Marienmotivik. Zugleich bietet die Marienfigur strukturell wie inhaltlich Anknüpfungsmöglichkeiten für die soziale Um- und Aufwertung der Dame, wie sie der höfische Diskurs in Erprobung progressiver Partnerschaftskonzepte imaginär einfordert – Partnerschaftskonzepte, die sich sowohl zum feudalen Ehe- wie zum kirchlich-kanonistischen Sexualitätsdiskurs explorierend quer stellen. Das Bild- und Beschreibungsrepertoire Marias öffnet, spätestens seit der Hoheliedauslegung auf Maria, zugleich die Grundlagen für eine emotional aufgeladene sensitive Liebessprache, die sich auch in den Lyrismen der Mystik wiederfindet.

Vor diesem Hintergrund analysiert *Annette Gerok-Reiter* Beispiele aus dem Œuvre des spätmittelalterlichen Dichters Heinrich von Meißen, dessen ‚Künstlername‘, *Vrouwenlop*, Programm ist: In seinem hochartifizialen *Marieneich*, einem Lobgesang auf Maria, gipfelt sein Werk. Und eben hier scheint sich das Verhältnis von Einsatz und Profit nun umzudrehen: Frauenlobs hochartifizielle Könnerschaft der ästhetischen Verfahren, in denen theologisches Wissen, gelehrter Kommentar, naturkundliche Quellen, Wissenschaftsbezüge der *septem artes liberales* u.a. korreliert werden, stellt sich in den Dienst

einer Mariendeutung, die den weiten Fächer an Zuschreibungen, die seit dem 6. Jahrhundert weitertradiert wurden, in seiner ganzen Fülle und Disparatheit aufgreift, ja in einer fast unerschöpflichen Kombinationstechnik ausweitet und potentiell übersteigt: Maria wird so zur Allmächtigen und in ihrer Allmacht gottgleich – ein fast häretisch anmutender Ausgriff, der dann jedoch vice versa – und wiederum in höchst prekärer Spannung – einem neuen dichterischen Selbstbewusstsein Raum verschafft.

Auch die Marienlieder des Bruder Hans, die am Ende des 14. Jahrhunderts entstehen, zeigen, so *Britta Bußmann*, wie in spätmittelalterlicher Lyrik die Leerstellen der Evangelientexte über das Protevangelium hinaus angereichert werden, insbesondere durch das hermeneutisch-typologische Verfahren der Gleichsetzung der Sapientia des Alten Testaments und der *sponsa* des Hohenlieds mit Maria. Die bereits bei Frauenlob deutlich erotische Metaphorik schreibt einerseits den durch die Hoheliedrezeption neu hinzugewonnenen Aspekt von Maria als Geliebter Gottes fort, andererseits die der ‚Präexistenz Marias‘, die als Zeugin des Schöpfungsaktes fungiert und auch, ja vor allem die Kraft der (Mit-)Erlöserin besitzt: Körperdiskurs und Heiligung erscheinen damit ostentativ überblendet. Bruder Hans reiht sich zugleich ein in die zeitgenössisch vorreformatorische Debatte, die die Heilsrelevanz der Gottesmutter verstärkt zu bestimmen sucht. Dabei tritt bei Bruder Hans der für die Rekonstruktion der Transformationsprozesse hochinteressante Fall auf, dass der Autor z.T. ohne literarische oder liturgische Vermittlung direkt auf biblische Vorlagen zurückgreift, so dass in intertextuellen Vergleichen die jeweilige ‚Machart‘ der Adaption detailliert verfolgt werden kann. Deutlich wird hierbei ein ästhetisches Verfahren, das den kritischen ‚Überschuss‘ über das traditionelle Offenbarungswissen genau dadurch zu entschärfen, zu legitimieren und zu stabilisieren sucht, indem in die Abweichungen umso enger wörtlich verbürgtes, kanonisches Offenbarungswissen inseriert wird: eine Gegenläufigkeit, in der sich die Struktur religiösen Wissens in der gegenseitigen Bedingung von Regress und Progress eindrücklich abbildet.

Mit der Hoheliedauslegung, die Maria als Sprecherin des Hohenliedes identifiziert, erhalten die Transformationen mariologischer Aspekte und Konzepte einen Dynamisierungsschub, der sich neben der volkssprachigen Liebesdichtung vor allem in mystischen Texten niederschlägt. *Almut Suerbaum* entfaltet in ihrem Beitrag in diesem Horizont die Vielfalt der mystischen Kontemplationswege, die an Maria gebunden werden. Im Zentrum ihres breiten Textspektrums, das theologisch-mystisches Schrifttum vom 11. bis 15. Jahrhundert umfasst, steht die unmittelbare Liebeserfahrung zwischen Christus und der menschlichen Seele und damit das grundlegende Problem, dass Maria als ‚klassischer Mittlerfigur‘ in einer solch unmittelbaren Liebesbeziehung kein

Raum gebühre. Doch mit der Kernfrage mystischer Erfahrung, wie das Unsagbare sagbar, das Unvermittelte vermittelt werden könne, gewinnt gerade die Marienfigur – gleichsam von der Peripherie her – eine neue und außerordentliche Bedeutung. Sie wird – in verschiedenen Formationen – zum ‚Modell‘ der Grenzüberschreitung, die für die mystische Erfahrung an der Schnittstelle von gelehrtem Wissen und religiöser Praxis, theologischen Experten und Laiengemeinschaften, Körperdiskursen und innerer Schau, maskulin und feminin konnotierten, lateinischen und volkssprachigen religiösen Äußerungsformen konstitutiv ist. Vor allem aber wird sie durch die *sponsa*-Typologie zum ‚Modell‘ einer direkten Gesprächspartnerin Gottes. Damit initiiert die Mediatrix in der durch sie angestoßenen Imitation eine Sprechhaltung, die schließlich keiner Vermittlung mehr bedarf. Die Dynamisierung von religiöser Selbstverantwortung und Identitätsbildung, auch in geschlechtsspezifischer Hinsicht, kann von hier aus kaum überschätzt werden.

Anhand von Bildzeugnissen des 14. und 15. Jahrhunderts diskutiert *Elina Gertsman* Darstellungen von Maria als Gebärender und fokussiert damit die geschlechtsspezifische Auseinandersetzung um Maria. Im Zentrum steht dabei die Frage nach den zeitgenössischen Vorstellungen von Maria in ihrem konkreten körperlichen Mensch- wie Frausein. Während die Evangelien alle körperlichen Details der Geburt aussparen, entwickelt sich im Spätmittelalter ein ausgeprägter theologischer, literarischer und bildlicher Diskurs zu diesem Thema, der an die Apokryphen anknüpft, metaphorische Verweise des Alten Testaments aufgreift und sich zugleich an Vorausdeutungen zur Passion abarbeitet. Bestandteil dieses Diskurses sind ebenso das medizinisch-gynäkologische sowie naturphilosophische Wissen der Zeit. In der Korrelation von kommentierenden, empirischen und ästhetischen Verfahren werden so Darstellungsmodi entwickelt, die die als unpassend erachtete Vorstellung einer vaginalen Geburt aussparen und doch zugleich anzudeuten vermögen. Zentral hierfür sind semantische wie bildliche Überschreibungen, die ambige Lesarten ermöglichen: So verwandelt sich Marias Gewand im Sehakt in ihren gebärenden Leib, wird zur ‚Blutkleidung‘ des Erlösers; ihr unreines, für die Erlösung gleichwohl notwendiges Menstruationsblut transferiert in die reine Milch der stillenden Mutter usw. Die Darstellungen situieren die Mittlerin Maria damit nicht nur in neuer körperlich-konkreter Weise zwischen Mensch und Gott, Körper und Geist, sondern verweisen auch auf neue Wege der Vermittlung religiösen Wissens durch eine selbstbewusste Bildsprache, die diskursives Wissen nutzt, indem sie es aufgreift, negiert und überschreitet.

Anna Pawlak wendet sich in ihrem Beitrag nicht Maria als *Dei Genetrix* zu, sondern gleichsam dem asymmetrischen Gegenstück, in dem Körper und Heiligung wieder auseinandertreten: ihrer *Dormitio*. Durch die *Passio* derjenigen, die Marias Tod begleiten, sowie durch den dominierenden Aspekt des *Transitus* der Gottesgebärerin ist damit zugleich in mehrfacher Hinsicht die

Brücke zum Passionsthema, das die dritte Sektion dieses Bandes umreißt, geschlagen. Die Vorstellungen und Zeugnisse der *Dormitio* gehen nicht auf Offenbarungswissen zurück, sondern bezeugen ein über mehrere Jahrhunderte erzeugtes religiöses Wissen. Hieran knüpfen die von Pawlak fokussierten Bildkonzepte eines Hugo van der Goes, Pieter Bruegel d.Ä. oder Rembrandt an. Das vor dem Hintergrund der Frömmigkeitsbewegung der *Devotio moderna* und während der konfessionellen Debatten über die Berechtigung und Notwendigkeit religiöser Malerei im Zuge der Reformation entwickelte kulturelle Reflexionspotential wird aufgegriffen und am Marienbild an der Grenze zwischen Historienmalerei und Andachtsbild weiterentwickelt. So erlaubt die Darstellung der *Dormitio* Marias einerseits, Elemente der mittelalterlichen Affektenlehre mit der *Ars moriendi* des 15. Jahrhunderts bzw. der geforderten *Meditatio mortis* zu verbinden, wobei sich ästhetische und didaktisch-kommentierende Verfahren die Waage halten. Zugleich dynamisieren diese Darstellungs- und Inhaltsprobleme aber auch die epistemischen Reflexionen um Möglichkeiten und Grenzen des Kunstwerks in Bezug auf die Vermittlung religiösen Wissens: So nehmen die Kunstwerke nicht mehr nur – wie in den Beiträgen von Gerok-Reiter, Suerbaum und Gertsman deutlich wurde – die Funktion besonders aussagekräftiger Medien des Inkommensurablen ein, sondern stellen diese Funktion nun auch eigens und selbstbewusst zur Debatte.

Die Korrelation von Verfahren der Darstellung, sozialer Vermittlung und zugleich Prägung der marianischen Inhalte, die bereits in den frühchristlichen Zeugnissen implizit anzutreffen war, zunehmend aber expliziter Teil einer theologischen wie ästhetischen Diskussion wird, verfolgt auch *Markus Thome* anhand der Bestrebungen der katholischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die darauf drängte, die didaktischen Funktionen von Bildern in Kirchenräumen klarer und strukturierter zu nutzen. Als wesentlich hierfür wurde angesehen, den Betrachter emotional stärker zu ergreifen und zu einem individuellen Nacherleben der Historien der biblischen Figuren zu führen. Dabei tritt Thome der These entgegen, dass im Zuge der Konfessionalisierung die Darstellungen der Marienfigur zu einer Stagnation und schließlich zu einer als ‚Verarmung‘ eingestuften Reduktion geführt hätten. Vielmehr kann er zeigen, dass die geforderte Emotionalisierung der Marienfigur zwar durchaus das Bild der triumphierenden Maria abgelöst und ‚zurück‘ auf das ‚menschliche Maß‘ der Mediatrix geführt habe. Damit einhergegangen sei jedoch – unter Einbezug der medialen Ausagemöglichkeiten des gesamten Kirchenraumes – der Entwurf eines durch Positionierung und Analogien entstandenen erweiterten Bezugssystems. Dieses habe den Einzelaspekt wiederum an ein plurales Sinngefüge zurückgebunden, wodurch gerade die Möglichkeiten visueller Sinngenerierung in besonderer Weise hätten zum Vorschein treten können. Maria ist so nicht als Mediatrix *Gegenstand* erneuter inhaltlicher Umdeutungen, sondern wird als Vermittlerin der Fleischwerdung Christi und damit Medium der Offenbarung auch Sinnbild

eines parallel zu verstehenden medialen Verfahrens, verborgene Wahrheit sichtbar werden zu lassen: Maria als ästhetische Reflexionsfigur sinnlich erfahrbarer Transzendenz.

Lucia Scherzberg komplettiert das Panorama des religiösen Wissens über Maria durch einen Ausblick auf die Feministische Theologie der 1980er Jahre, wie sie im westlichen Europa, in den USA und in Lateinamerika vertreten wurde. Ausgangspunkt der Überlegungen ist der Sachverhalt, dass innerhalb dieser Ansätze nicht nur eine dezidierte Korrektur religiösen Wissens, vor allem in seinen dogmatischen Formen, angestrebt wird, sondern auch eine Korrektur dessen, was als unantastbares Offenbarungswissen tradiert wurde. So lässt sich der Beitrag in seinem Überblickscharakter wie seinen Dekonstruktionsversuchen als Pendant zu Heydens frühchristlichem Panorama nunmehr am anderen Ende der Zeitskala lesen. Die Korrektur bedient sich weitgehend kommentierender Verfahren und setzt auf drei Wegen an: Erstens als Versuch der Reduktion des religiösen Wissens auf das biblische Offenbarungswissen mit dem Ziel, Maria nicht nur zu ‚vermenschlichen‘, sondern auch zu ‚entzaubern‘. Der zweite Versuch besteht in der Neuinterpretation Marias in befreiungstheologischer oder auch tiefenpsychologischer Sicht, was zu einer Politisierung – etwa in den lateinamerikanischen Befreiungskämpfen – oder auch zu einer Psychologisierung der Marienfigur im Sinn archetypisch-anthropologischer Grundannahmen geführt habe. Der dritte Weg schließlich dekonstruiert die dogmatischen Aussagen über Maria als Ideologie, Projektion und Machtinstrument männlich geprägter Interessen. Ziel dieser Korrekturen, die sich im historischen Vergleich und Rückblick als gleichsam dramatisierte weitere Transformationen erweisen, sei es gewesen, notwendige individuelle und soziale Veränderungsprozesse voranzutreiben, auch wenn die Kommentierungen ihrerseits vielfach ideologischen Überschreibungen gleichen, die die Marienfigur erneut funktionalisieren und in ihren Dienst nehmen. So sieht man sich – und dies dürfte kein Zufall sein – auch in dieser Hinsicht an die frühen Transformationsverfahren erinnert, etwa die z.T. gewaltsamen Umschreibeprozesse und -funktionalisierungen, die der Beitrag von Conrad Leyser aufzeigte.

3 Die Bilanz

Ergebnisse lassen sich auf drei Ebenen erkennen:

1. Die Versuche, die kargen Konturen des Offenbarungswissens über Maria zu füllen, haben zu einer Pluralität an Deutungen geführt, die sich vermittelt oder unvermittelt, immer aber substantiell als Partizipation an Dynamisierungsprozessen mit weitreichenden soziokulturellen Implikationen erweisen. Der Fächer an marianischen Bildern des frühen Christentums zwischen

marginalen Medium und Himmelskönigin eröffnet ein Spektrum an insbesondere weiblichen Identifikationsmöglichkeiten. Wohl auch deshalb bleibt der Fächer von Anfang an umstritten. Die Diskussionen um Marias Genealogie und ihren Familienstatus beeinflussen wirkungsreiche Neudefinitionen von Familie zwischen biologischem und spirituellem Anspruch. Die konnotativen Ausbeutungen des religiösen Wissens um Maria erlauben es in der Lyrik des 12. bis 14. Jahrhunderts, tradierte Partnerschaftsmodelle in ihr Gegenteil zu verkehren und damit neue Formen der personalen Liebe zu explorieren. Zugleich setzen artifizielle Verfahren Maria in ein Licht (fast) gottgleicher Allmacht, ein Licht, das auf die literarische Praxis zurückreflektiert und diese gegenüber einer lediglich integumentalen Auffassung adelt. In der mystischen Tradition wird Maria zum Modell einer unmittelbaren Kommunikation mit Gott, die den einzelnen institutionell befreit, zugleich personal in eine neue herausfordernde Verantwortung nimmt. Die Versuche der darstellenden Kunst, Marias gebärenden Körper neu ins Spiel zu bringen, erweisen sich sowohl als Antwort auf medizinisch-gynäkologische Diskurse als auch auf die Aufwertung von Menstruation, Körperflüssigkeiten und Frausein. In der Auseinandersetzung mit der *Dormitio* Marias wird auf die Notwendigkeit des Einübens der *Ars moriendi* kritisch verwiesen und zugleich selbstbewusst das Medium der Kunst als Medium eines solchen Einübens begriffen und ausgestellt. Dass sich die Deutung der Marienfigur nur aus dem pluralen Sinngefüge eines gesamten Kirchenraums ergeben kann, spiegelt die zeitgenössisch weitreichenden Einsichten in die engen Relationen von Raumgestaltung und Sinnggebung. Schließlich realisiert die Feministische Theologie, indem sie Korrekturen religiösen Wissens offensiv anstrebt, den heuristisch wie realpolitisch grundlegenden Ansatz, dass Deutungshoheit Machthoheit heißt. Aus diesen Beispielen, die sich fortsetzen ließen, ist zu schließen, dass das religiöse Wissen über Maria sich offensichtlich nicht nur in die Kultur-, Sozial- und Herrschaftsgeschichte der christlichen Welt eingeschrieben, sondern diese Geschichte(n) selbst prägend mitbestimmt hat.

2. Strukturell konnte deutlich werden, inwiefern gerade das durch zwei widersprüchliche Pole markierte, ansonsten jedoch nahezu leere Setting des marianischen Offenbarungswissens zum *Movens* des Deutens, ja zum *Movens* einer Deutungsflut führt. Wo wenig kanonisiert ist, muss und darf gedeutet werden – und dies nicht nur von theologischen Experten, sondern auch von Laien, gleichwohl Experten in der Tagespolitik, der Kunst, der Rhetorik und Agitation. Diese Offenheit führt zu dem letztlich höchst disparaten Panorama an Deutungen, aufgebaut über einer Matrix, die sich aus den Komponenten von Körper und Heiligung in variationsreichen Mischungsverhältnissen zusammensetzt. Insofern diese Matrix über einem Widerspruch aufgebaut ist, bleibt sie agonal bestimmt, lässt sich das Differenzpotential nicht beruhigen,

nicht in der Sache, nicht in den Deutungsverfahren und nicht in den sozialen Instrumentalisierungen, in denen Herrschafts- und Genderdiskurse auffallend eng aneinander gebunden bleiben. Normierungen bieten daher nur temporale Richtwerte, Mariendogmen setzen einzelne Zäsuren, doch auch sie bleiben, so zeigt der Beitrag von Scherzberg, diskutabel. Ein Ende der Produktivität des religiösen Wissens über Maria ist daher nicht abzusehen, solange die Einsicht in die widersprüchliche Natur bzw. Inszenierung der Maria Stein des Anstoßes bleibt.⁶

3. Das religiöse Wissen über Maria modelliert, so kann zusammengefasst werden, die Entwicklungsgeschichte einer modernen Wissensgesellschaft mit. Aber diese Modellierung beginnt nicht im 18., nicht im 12. und auch nicht im 8. Jahrhundert. Sie beginnt im christlichen Raum auch und gerade mit dem ersten Nachdenken über die biblischen Differenzsetzungen des Offenbarungswissens. Es fällt schwer, hier Schwellen oder eine Teleologie erkennen zu wollen. Ein Anhaltspunkt könnte sein, dass die zunächst vor allem implizit zu erkennende Korrelation von Verfahren, marianischen Deutungen und sozialen Implikationen im Verlauf der Zeugnisse stärker explizit ausgetragen und diskutiert wird, dass das Spektrum der einbezogenen Verfahren und Perspektivierungen sich vervielfältigt, dass die Transformationen religiösen Wissens sich zunehmend offen und mit dramatischem Impetus als ‚Korrekturen‘ der Tradition ausgeben dürfen. Aber dieser zweifellos gesteigerte Grad an expliziter Diskussion sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass eben dies nicht als Grad der Intensität, intellektuellen Schärfe oder Wirkmächtigkeit der Auseinandersetzung selbst zu werten ist. Womöglich stand bei leiseren, unauffälligeren Transformationsvorschlägen sehr viel mehr auf dem Spiel – für den einzelnen Akteur wie für die institutionelle Gruppe. Womöglich war die kritische Energie, mit der das biologisch gegründete Familienrecht im 7. Jahrhundert, eine imaginäre Umkehrung der Geschlechterordnungen im 12. Jahrhundert oder die Vorstellung von der Vaginalgeburt Jesu im 14./15. Jahrhundert zur Debatte wurde, gar nicht geringer als etwa die Protestbewegungen der Feministischen Theologie des 20. Jahrhunderts. Die sozialhistorische Maßeinheit, die das Konzept des religiösen Wissens vorschlägt, ist in jedem Fall jene dynamische Energie, die von Anfang an auf das Inkommensurable zugeht, um es sich im Kontext des zur Verfügung stehenden Wissens begreifbar zu machen, ohne es doch als Inkommensurables zu verlieren.

⁶ Vgl. etwa auch den Katalog zur Ausstellung des Niedersächsischen Landesmuseums Hannover: *Madonna: Frau – Mutter – Kultfigur*, hg. v. Katja Lembke, Dresden 2016.