

»Jungfrauengeburt«: Biblischer Grund und bleibender Sinn

Von Leo Scheffczyk

Es ist eine wohlbegründete Annahme, daß die katholische Marienlehre heute vor allem von dem Problem der »Jungfrauengeburt« umgetrieben wird¹. Die Bewegungen sind hier so heftig, daß sie das Mariengeheimnis als ganzes zu verkehren und umzudeuten drohen, zum Beispiel in ein bloßes Vorbild hingabevollen Glaubens (das Maria tatsächlich *auch* darbietet) etwa in Angleichung an die Gestalt des gläubigen Josef² (welche Parallele nun gänzlich unzutreffend ist). Der Wucht der aus dem modernen Denken (besser aus dem »Räsonieren«) und Empfinden herkommenden Aversionen scheint kein Argument gewachsen. In Wirklichkeit jedoch bedarf der wahre Glaube zeitweilig solchen Widerstandes, um sich zu bewähren. Für ihn gilt wie für alles Hohe in der Menschheit: »Die großen Angelegenheiten der Menschheit, von den Gegnern häufig für abgetan erklärt, sind nur, wenn man sie aufgibt, verloren« (A. Hübner).

Aber handelt es sich bei der »Jungfrauengeburt« wirklich um eine »große Angelegenheit«, die unaufgebbar ist? Der evangelische Exeget G. Friedrich erklärte, von den neutestamentlichen Kindheitsgeschichten ausgehend, in denen diese Wahrheit vor allem grundgelegt ist, daß zwar der Glaube an die »Gottessohnschaft« Jesu Christi heilsnotwendig sei, nicht aber der Glaube an die »Jungfrauengeburt«³. Demgegenüber ist jedoch nicht nur an der Tatsache festzuhalten, daß das »geboren aus der Jungfrau« (zusammen mit dem »vom Heiligen Geist«) schon in den ältesten Formen des »Apostolischen Glaubensbekenntnisses« enthalten ist⁴, sondern auch der Umstand zu bedenken, daß es nicht die Exegese ist, die darüber befinden kann, was glaubensnotwendig ist oder nicht. Dieses Urteil steht überhaupt keiner menschlichen Instanz zu. Das weiß allein der Glaube selbst, der in der Gemeinschaft des Leibes Christi lebt und webt. Er aber konstruiert sich seine Inhalte und ihren Zusammenhang in der Heilsordnung nicht, er kann sie nur empfangen und entgegennehmen.

¹ Die wohl neueste Stellungnahme (positiver Art) zu diesem Fragekreis im deutschen Raum vgl. bei dem evangelischen Theologen W. Künneth, *Fundamente des Glaubens. Biblische Lehre im Horizont des Zeitgeistes*. Wuppertal 1975, S. 112–122.

² So bei H. Küng, *Christ sein*. München 1975, S. 449.

³ G. Friedrich, *Schwierigkeiten mit dem Apostolicum*. In: *Veraltetes Glaubensbekenntnis*. Regensburg 1968, S. 84.

Ähnlich H. Küng, a. a. O., S. 446 f.

⁴ Das altrömische Symbolum reicht bis ins 2. Jh. zurück; vgl. C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim hl. Augustinus*. St. Ottilien 1960, S. 100.

An diesen Urgestus des Empfangens ist auch die Theologie gegenüber dem Glauben gebunden. Ihr obliegt dann freilich die zusätzliche Aufgabe, das Angenommene in seinem Sinn aufzuschließen und weiter zu entfalten. Darum ist die Theologie zunächst eine positiv-feststellende Wissenschaft, danach eine verstehende und erklärende. Diese Aufgaben hat sie auch gegenüber dem Glauben an die »Jungfrauengeburt« zu leisten. Dabei kann es durchaus sein, daß sie das, was der evangelische Exeget als unzusammengehörig und trennbar betrachtet (»Gottessohnschaft« und »Jungfrauengeburt«) durchaus als zusammenhängend und unzertrennlich erweist.

Die biblisch-geschichtlichen Wurzeln

Die Theologie ist nach wie vor berechtigt und gehalten, den Glauben an die »Jungfrauengeburt« aus dem Urgestein der biblischen Verkündigung zu erheben und darauf zu gründen, und dies trotz der von der Exegese dagegen erhobenen Schwierigkeiten; denn auch hier gilt der Satz J. H. Newmans, daß »zehntausend Schwierigkeiten nicht einen Zweifel machen«⁵. Die Exegese ist von ihrer historisch-kritischen Aufgabenstellung her befugt, solche Schwierigkeiten aufzuweisen: etwa die geringe Zahl der Fundstellen für diese Wahrheit (im Grunde nur Mt 1,18 f. und Lk 1,35), die formalen Anklänge an außerchristlich-religionsgeschichtliche Motive (»Göttersöhne« und ihr wunderbares Zur-Welt-Kommen), verschiedenartige theologische Einstellung zu dieser Wahrheit auf Grund andersgearteter Gesamtkonzepte (»Präexistenzchristologie« bei Paulus und Johannes, die diese Wahrheit weniger hervorkehren mußten), Sohn-Gottes- und Immanuel-Verheißung bei Lukas und Matthäus (die dementsprechend die Jungfrauengeburt stärker hervorkehrten). Aber keines dieser Daten kann die Tatsache als solche und ihre historische Glaubwürdigkeit erschüttern⁶. Die relative geringe Zahl der Berichte ist kein Beweis gegen die Echtheit des Berichteten (zumal, wenn man anzugeben weiß, warum nicht alle Autoren darüber berichten mußten)⁷; die angeblichen Parallelen zu den außerchristlichen »Göttergeburten« aus »Jungfrauen« muß man sich einmal näher ansehen, um zu begreifen, daß hier keinerlei wirkliche Abhängigkeiten be-

⁵ J. H. Newman, *An essay in aid of a Grammar of assent* (1870; ed. Longmans, London 1913), S. 157.

⁶ Zur historischen Glaubwürdigkeit der Berichte über die Jungfrauengeburt vgl. H. Staudinger, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*. Würzburg ³1974, S. 42 ff.

⁷ Ein Beispiel dafür, wie wenig die Exegese die Problematik des »argumentum e silentio« reflektiert, zeigt G. Lattke, Lukas 1 und die Jungfrauengeburt. In: *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Katholisches Bibelwerk Stuttgart) 1970, S. 89. Hier ist auch die Bedeutung der Geschichte (Historie) für den Glauben verkannt.

stehen⁸ (die Befruchtung der Danae durch Zeus in Form eines goldenen Regens kann ernstlich nicht als Vorbild der biblischen Aussage über das »Herabkommen des Heiligen Geistes« auf Maria [vgl. Lk 1,35] ausgegeben werden); das Schweigen anderer Hagiographen (Mk, Joh, Paulus) ist keine Bestreitung und ist im übrigen auch kein vollkommenes und totales; denn Markus bezeichnet Jesus auffallenderweise nur als »Sohn Marias« (Mk 6,3); Paulus aber hat mit dem schlichten »geboren aus dem Weibe« (Gal 4,4) die Mutter Jesu in die Heilsgeschichte einbezogen und die Wirklichkeit des präexistenten Gottessohnes mit der Realität einer irdischen Geburt so eng verknüpft, daß diese Frau und Mutter von vornherein auch bei ihm eine einzigartige Stellung erhält.

Das Verhältnis der Mutter zu diesem einzigartigen Sohn ist aber auch das Leitmotiv, das die beiden Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas bestimmt. Bei ihrer Interpretation ist zunächst nicht ausschlaggebend, wie sie der moderne Mensch versteht oder allenfalls noch verstehen kann, sondern wie sie die Evangelisten verstanden haben. Matthäus läßt schon im Stammbaum (1,1–17) Jesus Christus als das Ziel der Heilsgeschichte und als die Erfüllung aller alttestamentlichen Heilserwartungen erkennen, als den Messias, über dessen Geschick die besondere Führung Gottes waltet. In dieses machtvolle Walten Gottes ist aber auch die Mutter eingeschlossen, die deshalb bezeichnenderweise auch mit der Weissagung Jes 7, 14 (*halmah*) in Verbindung gebracht wird. Was dort noch die »junge (heiratsfähige) Frau« bedeutet und was der Evangelist mit dem griechischen Wort »*neānis*« hätte wiedergeben können, übersetzt er mit dem prägnanteren *parthénos* (der Septuaginta), das das Moment der Jungfräulichkeit formell in sich enthält⁹. Die in den Zusammenhang aufgenommene Darstellung der Josefsgestalt zeigt, daß der Evangelist wirklich an eine vaterlose Geburt Jesu glaubte; die Verbindung zum Alten Testament hin und die Verankerung in der Heilsgeschichte zeigen weiterhin, daß er diesen Glauben nicht erfunden hat.

Als Gegenargument bliebe nun höchstens noch die Annahme, daß Matthäus hier eine vom damaligen Weltbild beeinflusste Legende zum Zwecke der »Erhöhung« des Messias erzähle. Aber der Rückgriff auf das alte Weltbild und seinen Drang zum Wunderbaren erklärt hier nichts; denn vom alten Weltbild und seinem Zug zum Wunderbaren her ist weder die Gegnerschaft der Juden noch später die der Heiden gegenüber dieser Wahrheit zu erklären. Auf Grund des allgemeinen Zeitbewußtseins hätten sie diese Behauptungen recht leicht als wahr annehmen können. Aber sie taten

⁸ Vgl. R. Kilian, Die Geburt des Immanuel aus der Jungfrau. In: Zum Thema Jungfrauengeburt, S. 9–35. Hier bedenkt der Exeget nicht, daß »Ähnlichkeiten« noch keine kausalen Abhängigkeiten besagen, ein Beweis, wie wenig eine bestimmte Exegese um die Kritik der »historischen Vernunft« und des historischen Erkennens weiß.

⁹ Vgl. ThWNT VI, S. 831 (Delling).

das Gegenteil und polemisierten gegen diese christliche Wahrheit, worauf Matthäus indirekt schon Bezug nimmt (vgl. Mt 1,19). Angesichts einer solchen Polemik wäre es vollends unverständlich, daß sich die Jünger Jesu auf solche legendäre Ausschmückungen einließen, die ihrer Sache nur geschadet hätten, es sei denn, daß sie sich hier von der Offenbarung und von ihrem Glauben in Pflicht genommen fühlen, den sie bezeugen mußten¹⁰.

Über die Art dieses Zeugnisses, seinen geschichtlichen oder ungeschichtlichen Charakter, kann die Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums (Lk 1–2) und ihre Beurteilung noch näheren Aufschluß geben. Dem äußeren Ausdruck und der Darstellung nach tritt hier die vaterlose Zeugung und die jungfräuliche Empfängnis aus Heiligem Geist noch deutlicher zutage. Dem Evangelisten, der seine Schrift mit der erklärten Absicht einleitet, »eine Erzählung der Begebenheiten zu verfassen, die sich unter uns zgetragen haben, so wie sie uns die überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind« (Lk 1,1 f.), muß man zunächst Vertrauen schenken, daß er auch in der Kindheitsgeschichte als wahrheitsgetreuer Berichterstatter auftreten will¹¹. Der Wahrheitsanspruch des hier Berichteten kann auch dadurch nicht aufgehoben werden, daß er sich einer bestimmten literarischen Form bedient; denn es gibt keine literarische Form, die als solche wirkliche Geschehnisse und historische Wahrheit ausschliesse¹². Zu dieser ist nach der hier bearbeiteten Tradition die wunderbare Empfängnis des »Sohnes des Höchsten« (Lk 1,32) durch die jungfräuliche Mutter (Lk 1,27.34) zu rechnen, was aber nicht durch anonyme überirdische Kräfte geschieht, sondern in der Kraft des »Heiligen Geistes« (Lk 1,35). Die theologische Bedeutung dieser Erzählung, in der unstreitig die Mutter Jesu (»die Begnadete«: Lk 1,38) in die Nähe des Sohnes gerückt wird¹³, liegt für den Evangelisten in dem gänzlich gottgewirkten menschlichen Ursprung des *Kyrios*, der (wie Adam) in einer neuen Schöpfung entsteht. Die jungfräuliche Empfängnis ist dann ein Zeichen dafür, daß das Kommen des Gottessohnes in der Menschheit einen neuen unableitbaren Anfang setzt, der nicht einfach in die Kette der Zeugungen der Menschen eingefügt werden kann, sondern diese übersteigt und sprengt. Sie steht im Dienste der Verkündigung (besser: des Lobpreises) des göttlichen Ursprungs des »Sohnes des Allerhöchsten« (Lk 1,32) und soll ein neues Licht auf die gottheitliche Art des Sohnes werfen.

Aber gerade diese »christologische« Interpretation der jungfräulichen Empfängnis könnte exegetisch noch einmal mißverstanden (was immer

¹⁰ H. v. Campenhausen. Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche. In: *KuD* 7 (1962), S. 20.

¹¹ K. H. Rengstorff, *Das Evangelium nach Lukas*. Göttingen¹⁴1969, S. 12.

¹² Vgl. H. Staudinger, a. a. O., S. 42.

¹³ Dazu vgl. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*. Freiburg 1969, S. 40. Vgl. auch W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*. München 1963, S. 26.

wieder geschieht) werden, nämlich derart, daß die »Jungfrauengeburt« nur eine sprachliche Hilfsfunktion zur Erhöhung des »Gottessohnes« darstelle und als »Interpretament« für seine »Gottheit« herangezogen sei. Demgegenüber ist aber zunächst festzustellen, daß der Evangelist selbst sicher nicht an ein Interpretament oder an eine Sprachfigur dachte, sondern eine Realität verkündete (die für ihn, entgegen der hier immer etwas kurzatmigen Kritik, nicht nur etwas »Biologisches« war, wenn sie auch das »Biologische« nicht ausschloß). Schon dieses Argument genügte eigentlich, um alle exegetischen Bestreitungen (sofern sie sich noch als katholisch verstehen), abzuweisen; denn für den Glauben des heutigen Christen ist der *Glaube* der »Apostel und Propheten« entscheidend und nicht das, was der heutige Mensch noch annehmen zu können meint.

Aber dieses Argument läßt sich auch mit dem Mittel einer historischen Exegese erhärten, der es wirklich darum geht festzustellen, »wie es gewesen« ist. Da ist nämlich zu ersehen, daß die Sprachfigur »Jungfrauengeburt« damals kein Interpretament für eine *vaterlose Zeugung* war, sondern allenfalls eine mythische Umschreibung für *göttliche Zeugungsakte*¹⁴, an die das Evangelium aber nicht im entferntesten denkt. Das ist ein gravierender Unterschied, den eigentlich keine Exegese übersehen dürfte. Aber auch die auf Maria bezogene These, wonach ihre Jungfräulichkeit nur als sprachliche Kennzeichnung der besonderen »Gottzugehörigkeit« zu verstehen sei, ist ein arger Anachronismus, der die heutige »Interessenlage« der Bestreiter der Jungfräulichkeit einfach in die Quellen hineintragen möchte; denn es gibt keinen »einzigen Beleg dafür, daß eine konkrete verheiratete Frau deshalb als Jungfrau bezeichnet würde, weil sie Gott besonders innig anhängt«¹⁵.

Deshalb ist es zu schätzen, wenn eine behutsam und ohne kombinatorische Willkür vorgehende Exegese zu dem Schluß kommt, daß in der Frage nach der Historizität der Jungfrauengeburt »Grenzen der historisch-kritischen Exegese sichtbar [werden], die eine Entscheidung verhindern«¹⁶. Indessen scheint auch dieses Ergebnis mehr von der philologischen Textanalyse bestimmt zu sein als von der Sicht des Historikers, der durch die Texte hindurch zu ihrem Wahrheitsanspruch dringt und diesen nach den Regeln historischer Kritik auf ihre Glaubwürdigkeit untersucht. Dann ergibt sich das viel offenere Urteil: »Der Historiker kann feststellen, daß Jesus der Sohn Mariens, aber nicht der Sohn ›Josefs‹ war«¹⁷. Damit ist auch ein gewichtiger Vorentscheid für die Echtheit des über die Jungfräulichkeit Mariens Berichteten gefällt, das der Historiker nicht deshalb ablehnen wird,

¹⁴ H. Schürmann, a. a. O., S. 62.

¹⁵ So H. Staudinger, a. a. O., S. 49.

¹⁶ Vgl. O. Knodt, Die Botschaft des Matthäusevangeliums über Empfängnis und Geburt Jesu. In: Zum Thema Jungfrauengeburt, S. 58.

¹⁷ H. Staudinger, a. a. O., S. 46.

weil ein solches Geschehen (ein Wunder) in eine vom neunzehnten Jahrhundert abhängige Weltanschauung vom »geschlossenen Weltbild« nicht eingeht. So gesehen, hat die Leugnung der »Jungfrauengeburt« heute letztlich ihren Grund weder im Textbefund¹⁸ des Neuen Testaments noch in geschichtlichen Notwendigkeiten, sondern in einer unreflektierten Weltanschauung, die vom philosophischen Positivismus bestimmt ist.

Die Entfaltung der biblischen Wahrheit

Das Wort von der »Jungfrauengeburt«, unter dem heute ein ganzes Problembündel zusammengefaßt wird, besagt inhaltlich mehr als im Neuen Testament über die Jungfräulichkeit Mariens direkt und unmittelbar gesagt ist. Seine Aussagen gehen streng genommen auf die jungfräuliche Empfängnis des Gottessohnes durch Maria, also auf das, was in späterer theologischer Formulierung als »virginitas ante partum« bezeichnet wurde (die vaterlose Erzeugung des Gottmenschen in Maria). »Jungfrauengeburt« dagegen geht dem Wortlaut nach auf den Geburtsvorgang selbst, der bei Annahme dieses Wortes auch als ein jungfräulicher bezeichnet wird. Nun hat es keine Schwierigkeiten, in dem Fall, da eine wunderbare jungfräuliche Empfängnis vorausgesetzt wird, auch die betreffende Gebärende weiterhin als Jungfrau zu bezeichnen und von einer »Jungfräulichkeit in der Geburt« zu sprechen. Das Neue Testament tut das freilich nicht; wohl aber stellt es auch die Geburt des Messias als ein außergewöhnliches Geschehen dar, als das Geheimnis der Gottesgeburt oder als das eigentümliche »Weihnachtswunder«, wobei der Blick (vor allem bei Lukas) auch wieder auf die Gestalt der Mutter gelenkt wird. Aber weder wird der Geburtsvorgang als solcher beschrieben (wie übrigens selbst in den Apokryphen nicht)¹⁹, noch wird das Gebären Mariens mit einer leiblichen Besonderheit ausgestattet (obgleich die nachfolgende Entwicklung im Glaubensbewußtsein mit gewissen Einzelheiten wie mit der alleinigen Betreuung des Kindes durch die Mutter [Lk 2,7] eine besondere Bedeutung verknüpfte)²⁰. Aber auch das Weihnachtswunder partizipiert an der Einzigartigkeit der gottgewirkten Empfängnis. Nur ist diese Einzigartigkeit nicht zu einer Eigenbedeutung erhoben und profiliert. Die Tradition ist hier weitergegangen zu der Formel von der »virginitas in partu«, die mit einer ihr eigenen In-

¹⁸ Eine neue Sicht der Frage der »Historizität« bahnt sich auch mit der Zuweisung des literarischen Genus der Haggada an die Kindheitsgeschichte des Lukas an (im Gegensatz zum früher nahezu absolut gesetzten Midrasch); vgl. H. Schürmann, a. a. O., S. 22 f.

¹⁹ Vgl. das »Protoevangelium Jacobi« (ed. E. Hennecke, neu bearbeitet von W. Schneemelcher, Tübingen 1959) I, S. 280–290.

²⁰ Vgl. dazu H. M. Köster, Die Frau, die Christi Mutter war, I. Aschaffenburg 1961, S. 22.

haltlichkeit ausgestaltet wurde. Die Entwicklung schritt aber auch in dem Sinne weiter, daß sie der Mutter Jesu, die bald auch mit dem Namen der »Mutter Gottes«²¹ ausgezeichnet wurde, auch die »Jungfräulichkeit nach der Geburt« zusprach, so daß sich früh auch schon die Bezeichnung von der »immerwährenden Jungfräulichkeit«²² Mariens einstellte. Die letztgenannte Entwicklung war um so bemerkenswerter, als ihr manche Schriftaussagen zu widersprechen schienen. Während man nämlich von der »virginitas in partu« sagen kann, daß die Hl. Schrift sie weder besonders empfiehlt, noch daß sie ihr entgegensteht (vor allem wenn sie ganz allgemein als Folge der jungfräulichen Empfängnis verstanden wird), wurden schon in früher Zeit gegen die Annahme der bleibenden Jungfräulichkeit Mariens biblische Einwände erhoben, vor allem mit dem Hinweis auf die »Brüder und Schwestern Jesu«²³. Um so dringlicher stellt sich die Frage nach dem Motiven und Impulsen dieser Entwicklung, die dem äußeren Betrachter leicht als zufällig und als illegitim erscheinen könnte. Es kann nun nicht Anliegen einer dogmengeschichtlichen Erklärung des Werdens dieses zentralen Bereiches des Marienglaubens sein, die Legitimität dieser Entwicklung dem Bestreiter zwingend nachzuweisen. Unter Zugrundelegung des katholischen Glaubensprinzips (und unter Einberechnung des Herausfordernden, das seine Geltendmachung dem modernen Menschen zumuten kann) ist zu sagen: Wie das Dogma als das Ergebnis einer bestimmten Entwicklung des Glaubensbewußtseins nicht mit logischer Stringenz bewiesen werden kann, so auch nicht das Geschehen der Entwicklung selbst. Es sind hier andere Kräfte am Werk als rein logische Schlußfolgerungen oder theoretische Syllogismen. Und trotzdem hat J. H. Newman zutreffend von einem lebendigen »Folgerungssinn« gesprochen, der im Blick auf die ganze Wirklichkeit des Glaubens zur Entfaltung des Offenbarungswortes und zu neuer Gewißheit führt²⁴.

Von einer anderen Seite und in negativer Tendenz bestätigt das auch die nichtkatholische Theologie, wenn sie (auf die »virginitas post partum« bezogen) erklärt: »Wegen der Präexistenz und Jungfrauengeburt werden die Brüder Jesu in der römisch-katholischen Kirche zu Vettern Jesu umgedeutet«²⁵. An der Richtigkeit der angegebenen Gründe ist nicht zu zweifeln (wenn sie auch nicht vollständig sind), wohl aber an der Beurteilung

²¹ Der Titel ist sicher nachgewiesen für Alexander v. Alexandrien († 328): PG 82, 908.

²² Der Ausdruck, der lange Zeit durch die Dreiteilung der Momente vorbereitet war, wurde kirchenamtlich rezipiert auf dem 5. allg. Konzil (553), DS 422.

²³ Diesen Problembereich erörtert ausführlich J. Blinzler, Die Brüder und Schwestern Jesu. Stuttgart 1967; die Ablehnung der Ergebnisse dieser Arbeit durch R. Pesch, Das Markusevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap 1,1–8,26. Freiburg 1976, S. 322 ff., ist allein schon wegen der Kürze der Einlassung auf das Thema unzureichend begründet.

²⁴ Vgl. J. Artz, Newman Studien II. Nürnberg 1954, S. 219 ff.

²⁵ So W. Nauck. In: Bibl. Histor. Handwörterbuch (hrsg. von B. Reicke/L. Rost) I. Göttingen 1962, S. 275.

der Folgerungen, wenn sie als »Umdeutung« oder Verfälschung bezeichnet werden; denn wenn man die Präexistenz des menschengewordenen Sohnes und die jungfräuliche Empfängnis anerkennt, hat man ein ideelles Spannungsfeld geschaffen, in dem noch unerschlossene Kräfte ruhen. Es kann dann nicht mehr bezweifelt werden, daß sich aus der »Idee« der christusbezogenen Jungfräulichkeit Mariens bei der Empfängnis dem gläubigen Denken mit der Zeit Implikationen erschlossen, die dort bei einem ersten und allgemeinen Hinblick noch nicht wahrzunehmen waren.

Im Grunde folgte die kirchliche Lehrentwicklung diesem Gesetz, daß sie aus der Christusverbundenheit des marianischen Geheimnisses der vaterlosen Empfängnis die Wahrheit des jungfräulichen Gebärens und des beständigen Verbleibens in der Jungfräulichkeit explizierte und klarer ins Bewußtsein hob, bis auch diese beiden Momente als Glaubenswahrheiten erkannt und gefaßt wurden²⁶. Aber diese Entwicklung des Glaubensbewußtseins wäre (wie es die nachfolgende Beurteilung des Dogmenhistorikers erkennen kann) nicht erfolgt, wenn nicht ein relativ neues Motiv und ein weiterer Impuls hinzugekommen wäre, der durchaus biblischen Ursprungs war, der aber auch erst nach einer gewissen Zeit zur Auswirkung gelangen konnte: Es ist der Erlösungsgedanke, das soteriologische Moment, das zur Christusverbundenheit (dem christologischen Moment) hinzutreten mußte, um die Ausfaltung der Wahrheit in Bewegung zu bringen. Es ist, fachterminologisch gesprochen, die Verbindung des Mariengeheimnisses mit der Christologie *und* mit der Soteriologie (Erlösungslehre), die die Entwicklung der ganzen Wahrheit von der Jungfräulichkeit Mariens vorantrieb.

Auch wenn in den Kindheitsgeschichten der Evangelien die Jungfräulichkeit Mariens vornehmlich in christologischer Sinnrichtung ausgesagt wird, so deutet sich gerade bei Lukas in dem marianischen »Fiat« (Lk 1,38) schon die heilsgeschichtlich-soteriologische Repräsentanz der Mariengestalt wie auch dieses ihres personalen Vorzugs (der Jungfräulichkeit) an. Diese soteriologische Betrachtung und Wertung der Mariengestalt, die im Grunde ihren (oft nicht gesehenen) Einsatz schon in dem schlichten Ausdruck Pauli in Gal 4,4 (»aus dem Weibe geboren«) und indirekt in der Adam-Christus-Parallele hat (Röm 5,12–21), wurde von der frühchristlichen Tradition (Ignatius v. Antiochien²⁷, Justin²⁸, Irenäus v. Lyon²⁹) stärker hervorgekehrt. Da diese Sicht aber von dem Geschehen der jungfräulichen Empfängnis Mariens ausgehen mußte, die immer klarer als ein aktives und ganzmenschliches Tun von seiten Mariens verstanden wurde, erklärt sich

²⁶ Das geschah in einem Entwicklungsgang, der andeutungsweise schon bei Irenäus beginnt, vgl. Dem. evang. 54 (BKV Iren. II, 40).

²⁷ Ignatius v. Antiochien, An die Epheser 7,2 und 19,1. In: Die Apostolischen Väter (ed. J. A. Fischer. München 1956), S. 148 f., 156 f.

²⁸ Justin, Dial. 43,7 (PG 6, 569).

²⁹ Irenäus v. Lyon, Adv. Haereses III, 16, 2–3 (PG 7, 921–923).

auch die Bedeutungssteigerung des Momentes der »Jungfräulichkeit« der Mutter des Herrn. Mit der Erkenntnis der grundsätzlichen Heilsbedeutung der Mariengestalt konnte dieses Moment nicht mehr als etwas Episodenhaftes und Vorübergehendes verstanden werden. Es mußte vielmehr immer klarer als zum Personalcharakter Mariens hinzugehörig betrachtet werden. So entfaltete sich die Wahrheit von der »jungfräulichen Empfängnis« Mariens zum Glauben an ihre »immerwährende Jungfräulichkeit«, der eine weitere theologische Motivation durch die bald auch erkannte symbolische Identität der Jungfrau-Mutter Maria mit der Jungfrau-Mutter Kirche empfang³⁰.

Doch ist auch zu ersehen, daß die inhaltliche Bestimmung der einzelnen Momente der »immerwährenden Jungfräulichkeit« Mariens unterschiedlich ausfiel, was aber der Sache selbst durchaus nicht zum Schaden gereichte, sondern aus ihrem Wesen heraus gleichsam erzwungen war. Es ist auf Grund des dogmengeschichtlichen Befundes ersichtlich, daß die Bestimmung der »Jungfräulichkeit in der Geburt« vom Glaubensdenken wie von der kirchlichen Lehrverkündigung in einer gewissen Offenheit belassen wurde. Die patristische Tradition zeigt eine Reihe von verschiedenartigen Erklärungen des leiblichen Momentes (auch hier sollte man nicht von einem isolierten »biologischen Moment« sprechen, weil der menschliche Leib etwas anderes ist als ein biologisches System) an der »virginitas in partu«, von denen aber keines formell und direkt in die Glaubensaussage der Kirche einging, nach der Maria den Sohn Gottes »in unverletzter Jungfrauschafft«³¹ geboren habe.

Man würde aber fehlgehen in der Annahme, daß die Kirche allein einen Schleier um etwas breite und dies als Geheimnis ausbebe, ohne es mit einem Inhalt auszustatten. Auch die »Jungfräulichkeit in der Geburt« muß deshalb einen inhaltlichen Sachverhalt treffen, der in der Richtung dessen gelegen sein wird, was »Jungfräulichkeit« im gläubigen Denken überhaupt und seit je besagt. Es handelt sich um einen ganzmenschlichen Vorzug, der den Geist wie den Leib des Menschen betrifft. Deshalb dachte die Kirche bei der »virginitas in partu« immer auch an ein leibliches Moment. Aber nun ist hier ein gewichtiger Unterschied einzuführen: Die Bestimmung dieses Gehaltes des Geheimnisses ist nicht identisch mit der genauen Angabe der Art und Weise oder des »Wie« seiner Verwirklichung. Die Angabe der genauen Modalität eines geheimnishaften Geschehens wird dem Glaubensdenken von der Kirche oft *nicht* geboten. So verkündet die Kirche zwar die leibliche Auferstehung des Herrn, erklärt aber nicht den Vorgang als solchen. Ähnlich liegen die Verhältnisse im Fall der »virginitas in partu«.

³⁰ Zum Entstehen dieser Parallele und ihrer Fixierung bei Ambrosius († 397) und Augustinus († 430) vgl. H. M. Köster, I, a. a. O., 46 f.

³¹ So die Aussage des Laterankonzils von 649. In: DS 503.

Auch hier ist der Glaube mit der Lehre der Kirche gehalten, einen geistig-leiblichen Vorzug Mariens anzunehmen. Aber die definitive Bestimmung des »Wie« ist damit nicht gegeben. Dagegen ist das theologische Denken zu dem Versuch berechtigt, dieses »Wie« bestimmter zu umgrenzen. Deshalb sind alle theologischen Aussagen legitim, die, ohne die menschliche Geburt Christi doketisch zu mißdeuten, bei der Mutter des Herrn auch eine Besonderheit im leiblichen Geschehen annehmen, und sei es auch nur eine ganzmenschliche Betroffenheit, die das Widerständige des körperlichen Geschehens in der Kraft der Gnade zurückdrängte und das Notvolle des gemeinmenschlichen Gebärens in das Heilvolle und Glückhafte der »Gottesgeburt« wandelte³².

Anders dagegen gestaltete sich die Entfaltung der Wahrheit von der »virginitas post partum«, der bleibenden jungfräulichen Kinderlosigkeit Mariens. Hier machte naturgemäß die Bestimmung des Inhaltes keinerlei Schwierigkeit, wohl aber seine historische Begründung und der Erweis seiner Tatsächlichkeit. Bezeichnenderweise liegt auch heute vornehmlich auf diesem Problem das Interesse, aber aus einem wenig erfreulichen Grund: Wenn nämlich die Bedeutung der »jungfräulichen Empfängnis« und der »jungfräulichen Geburt« als »gynäkologische Phantasien« beiseite geschoben werden, ist der Gedanke an eine bleibende Jungfräulichkeit Mariens von seinen Wurzeln abgetrennt. Dann muß auch (und gerade) dieses marianische Privileg in den Sog des entleerten Glaubens hineingerissen werden. Daran zeigt sich freilich auch, daß die drei Momente der Virginität Mariens unauflöslich miteinander verknüpft sind, was auch historisch bestätigt wird an dem Beispiel des Jovinian († um 406) und des Helvidius († nach 380), die mit der Leugnung der »virginitas in partu« (Jovinian)³³ und der »virginitas post partum« (Helvidius)³⁴ der Person Mariens die bleibende Personalbestimmung als »Jungfrau« grundsätzlich entziehen wollten³⁵.

Der heilshafte Sinn der Jungfräulichkeit Mariens

Mit dem Bemühen um die Einheit der drei Momente der Jungfräulichkeit Mariens bewiesen die Väter die tiefere Einsicht in den Zusammenhang des Christus- und Mariengeheimnisses und gleichsam die stärkere immanente Theo-logik. Aber die immanente Stimmigkeit und Geschlossenheit einer

³² Vgl. dazu auch die Ausführungen H. Urs v. Balthasars, »Heilig öffentlich Geheimnis«. In diesem Heft, S. 1, Anm. 1.

³³ Gegen ihn schrieb u. a. Hieronymus, *Adversus Jovinianum* (PL 23, 221–352).

³⁴ Hieronymus, *Adversus Helvidium* (PL 23, 183–206).

³⁵ Den dogmengeschichtlichen Befund und seine Weiterungen bis zur Lateransynode von 649 erörtert W. Delius, a. a. O., 131 f.; 148.

Lehre ist noch nicht der Beweis ihrer Wahrheit. Diese muß sich an der Wirklichkeit selbst, das heißt in diesem Falle an der Heilswirklichkeit, bewähren. Es ist nun nicht zu leugnen, daß es der Frühzeit nicht zweifelsfrei gelang, den Anschluß der Jungfräulichkeit Mariens an die ganze Wirklichkeit der Erlösung zu finden und ihren Heilssinn aufzudecken. Viele Argumente, die der Dezenz, der Ethik und Aszetik entnommen wurden³⁶, blieben im Bereich frommer Verehrung und stießen nicht zum heilshaften Kern des Geheimnisses vor. Andererseits gab es auch schon sehr frühe Bekundungen des Verständnisses für das Zentral-Heilshafte dieser Wahrheit. Abgesehen von der symbolkräftigen Eva-Maria-Parallele³⁷ und von der marianischen Kirchentypik war es Tertullian, der hier mit seinem Wort die zukunftssträchtige Richtung wies: »Auf eine neue Art mußte derjenige geboren werden, welcher der Urheber einer neuen Geburt werden sollte«³⁸. Demnach konnte die gnadenhafte Wiedergeburt der Menschheit geziemen- derweise nicht anders verwirklicht werden als in einem Ereignis, das den über-natürlichen Charakter des Heils, seine von Gott gesetzte schöpferische Ursprünglichkeit und seine alle menschlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten überragende Gnadenhaftigkeit erweist. In der jungfräulichen Empfängnis des Erlösers sollte die Souveränität Gottes im Gnadengeschehen genauso realistisch aufgewiesen werden wie die Insuffizienz der menschlichen Natur als solcher zur Verwirklichung des Heils. So ist die »Jungfrauengeburt« ein Zeichen für die Schöpfermacht Gottes, die in Parallele zu sehen ist mit der ersten Schöpfungstat, auch wenn die »zweite Schöpfung« nicht aus dem Nichts erfolgen konnte und die erste Schöpfung nicht desavouierte. Aber die absolute Souveränität, Unabhängigkeit und Erstwirksamkeit Gottes blieb hier als Grundgesetz des Heilswirkens Gottes erhalten und wurde an Maria für jeden Menschen offenbar. Es ist das ein urtümlicher Gedanke, der aber auch von der modernen Theologie ernst genommen wird, wie besonders am Beispiel K. Barths zu ersehen ist³⁹.

Und doch empfängt dieser Gedanke seine Kraft vorzüglich aus dem naturhaft-leiblichen Aspekt auf die jungfräuliche Empfängnis Mariens, die eben den Ausschluß der natürlichen Ordnung und ihrer Kräfte aus dem ursprünglichen Gnadengeschehen der Menschwerdung besagt. Es ist aber von vornherein unwahrscheinlich, daß eine solche Wahrheit nur unter einem Aspekt erfaßt werden könnte. Der andere Aspekt nimmt das geistig-personale Moment der »Jungfrauengeburt« in den Blick. Er sieht Jungfräulichkeit als Ausdruck der Empfänglichkeit und Hingabe an den Gott des Heils und den Erlöser Jesus Christus. Es ist jene Haltung, die Maria in ihrem »fiat« (Lk 1,38) bewies. Hier scheint sich nun der erste Gedanke

³⁶ Vgl. dazu M. Schmaus, Mariologie. München 21961, S. 138 ff.

³⁷ Erstmals hervortretend bei Justin, Dial. 100, 4–6 (PG 6, 709 ff.).

³⁸ De carne Christi, 17 (PL 2, 782).

³⁹ Kirchliche Dogmatik I/2. Zollikon 41948, S. 187 ff.

geradezu ins Gegenteil zu wenden, weil ersichtlich wird, daß beim Erlösungsgeschehen mit einemmal auch ein menschlicher Beitrag gefordert war und gefordert bleibt. Die geistige Jungfräulichkeit Mariens als Haltung gänzlicher Offenheit und gläubiger Hingabe an ihren Sohn läßt die Mutter in einem Licht erscheinen, die sie geradezu in die Rolle einer positiven Partnerin im Gegenüber zum Sohne erhebt; denn sicher war dieses »fiat« in die Erlösungsordnung als fester Bestandteil eingebaut und seine personale Innigkeit wie Intensität konnte um so radikaler ausfallen, als die *jungfräuliche* Mutter keine andere gleichgeartete personale Bindung an einen Mann kannte. Diese positive Einbeziehung der Jungfräulichkeit Mariens in das erlöserische Geschehen der Menschwerdung scheint sogar das zuvor über die Souveränität und schöpferische Ursächlichkeit Gottes Gesagte zurückzunehmen. Aber in Wirklichkeit liegt hier kein Widerspruch vor, sondern nur die Auslotung eines tiefen Gedankens, in dem sich eine Differenzierung und eine höhere Einheit abzeichnet: Die Jungfrau Maria ist nicht nur das lebendige Realsymbol für Gottes gnadenhafte Souveränität im Heilsgeschehen, sondern auch für eine totale Beanspruchung des Menschen, die Gottes Souveränität nicht aufhebt, sondern sie um das Moment der Achtung und der Einbeziehung der menschlichen Freiheit und des menschlichen Mittuns bereichert. So verwirklicht sich an der Jungfrau-Mutter nach dem Heilsplan Gottes beides: Der Erweis der Souveränität Gottes wie auch die Berufung zum Mittun des Menschen in der Ordnung der Annahme! Das leibliche Moment der Jungfräulichkeit Mariens (das vom geistigen zu unterscheiden, aber nicht zu trennen ist) steht mit der Ausschaltung der Naturordnung als Zeichen für die Gnadenmacht Gottes, das geistige Moment der Hingabe für die (begnadete!) Freiheit der Person, die im Gnadenvorgang niemals ausgeschaltet wird. Es muß nicht hinzugefügt werden, daß das, was an Maria geschah und was von ihr getan wurde, für alle prototypische Bedeutung hat, wie es ja die ganze Heilsordnung strukturiert.

Diese heilshafte Bedeutung der »virginitas ante partum« kann man eigentlich (wenn man sich von der objektiven Heilsordnung bestimmen läßt) nicht begründet leugnen. Aber, was ebenso bedeutsam ist: man kann auch nicht bei ihr stehen bleiben. Man muß die sich daraus ergebenden Folgerungen anerkennen, zum Beispiel für die »virginitas post partum«, die Jungfräulichkeit Mariens nach der Geburt. Die Väter urteilten hier oft nur instinktiv und spontan, so wenn sie etwa mit Basilius d. Gr. erklärten: »Wir Freunde Christi ertragen es nicht zu hören, daß die Gottesgebärerin je aufgehört habe, Jungfrau zu sein«⁴⁰. Wir Heutigen könnten dies, dem Zeitempfinden entsprechend, verhältnismäßig leicht *ertragen*. Aber wir können es aus der Analogie der einmal so begonnenen Heilsgeschichte

⁴⁰ PG 31, 1468.

theologisch nicht *denken*, es sei denn, wir verstünden die Hingabe Mariens an ihren Sohn in der Empfängnis als ein partielles, ephemeres Geschehen, das rein zweckhaft auf eine momentane »Leistung« oder eine »Funktion« ausgerichtet war. Aber das ist von der personalen Beziehung der Jungfrau Mutter zu ihrem göttlichen Sohn, welche die ganze Heilsordnung strukturiert und dieser Frau eine bleibende Heilsstellung verschafft, nicht anzunehmen. Wenn man Maria als die »neue Eva« begreift, wenn man dem Gedanken Raum gibt, daß in ihr der Brautbund zwischen Gott und der Menschheit für immer geschlossen wurde und daß sie daraufhin selbst in ein einzigartiges Verhältnis der Brautschaft zum Heiligen Geist (aber bald auch zu Christus) gesetzt wurde; wenn man sie weiterhin als »alma socia Christi« versteht, dann hat man ihr eine einzigartige Stellung in der Heilsordnung zuerkannt, die es unmöglich macht, sie »nach der Geburt« wieder in die natürliche Ordnung des Zeugens und Gebärens zurücktreten zu lassen. Das hat nichts mit einer Geringschätzung von Ehe und Familie zu tun. Aber der Ausschließlichkeitscharakter der Beziehung Mariens zu Christus und der universale Charakter ihres Daseins für die ganze Gemeinschaft der Kirche wie der Menschheit ist einem partiellen Auftrag in einer menschlichen Ehe und Familie theologisch inkompatibel.

Aber läßt sich aus diesem Zusammenhang auch der Heilssinn der heute als so miraculös diskreditierten »Jungfräulichkeit in der Geburt« erschließen? Hier muß der Gedanke erhoben werden, daß die Menschwerdung und die »Gottesgeburt« selbst schon ein Erlösungsgeschehen war, und dies zumal an der Erst- und Vollerlösten. Weil Erlösung aber zuletzt die ganzheitliche Durchwirkung des Menschen mit dem göttlichen Leben intendiert, das heißt auch ein Ergriffenwerden des Leibes, kann ihr grundsätzlich niemals ein leiblicher Effekt abgesprochen werden. Freilich bleibt die Entbindung der Vollkraft dieses Effektes im Leiblichen erst der Vollenbarung der Erlösung in der neuen Welt vorbehalten. Aber er kann als zarter Anhauch, als spurenhafter Vorverweis auch jetzt schon am Materiellen aufgehen und es aus der groben »Körperlichkeit« zu einer dem Geist gefügigen »Leiblichkeit« erheben. Ein solches Vorzeichen darf gerade bei der Vollerlösten nicht als unmöglich angesehen werden. Die »Jungfräulichkeit in der Geburt« wäre so (im Zusammenhang katholischen Glaubensdenkens betrachtet) ein weiterer Haftpunkt für die Verleiblichung des Heils im Hinblick auf die neue Welt, auf die ja »Jungfräulichkeit« im ganzen verweist.