



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Maria – inspirierendes Vorbild für alle!

Untersuchung des Marienbildes in den Evangelien nach Lukas und
Johannes aus feministischer Perspektive

verfasst von / submitted by

Drⁱⁿ. rer. soc. oec. Angelika Meirhofer, BTh

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Theology (MTh)

Wien, 2018/ Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 790

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Evangelische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

o. Univ.- Prof. Dr. Markus Öhler

Danksagung

Die vertiefte Auseinandersetzung mit Maria, der Mutter Jesu, hat mir persönlich geholfen, mein Bild von ihr als Protestantin neu zu entfalten. Zusätzlich war die Beschäftigung mit Ansätzen feministischer Theologie dahingehend bereichernd, als ich gelernt habe, die Bibel und ihre Geschichten in einem neuen Licht zu sehen. Zusätzlich ist mir bewusst geworden, wie wichtig und hilfreich es ist, traditionelle Bilder zu verlassen bzw. gewissenhaft zu hinterfragen. Dadurch hat sich eine neue, erweiterte Sichtweise für meinen Glauben ergeben.

Mein großer Dank für unzählige wertvolle Hinweise gilt Univ.-Prof. Mag. Dr. Markus Öhler, Vorstand am Institut für Neutestamentliche Wissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Er hat mich mit stets neuen Perspektiven bei der vorliegenden Arbeit begleitet. Insbesondere hat er mir wesentliche zusätzliche Aspekte aufgezeigt und mich stets motiviert, auf Texte und Zusammenhänge genauer hinzuschauen.

Dank gilt auch meinem Mann Martin, der meine Arbeit korrekturgelesen, lästige Fragen gestellt und an unzähligen Wochenenden auf meine Gesellschaft verzichtet hat.

Wien, im August 2018

Angelika Meirhofer

Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, inwieweit Maria inspirierend und aus feministischer Sicht hilfreich für das Leben und den Glauben von Menschen und Frauen im Besonderen sein kann. Damit im Zusammenhang ist zu klären, wieweit Maria im Protestantismus eine erhöhte Wertschätzung und Verehrung zukommen könnte. Das Ziel einer feministischen Interpretation Marias besteht darin, die Mutter Jesu aus ihrem patriarchalen Auslegungszusammenhang herauszulösen, damit sie nicht mehr als Symbol der Minderbewertung des Weiblichen und der Herabsetzung von Frauen missbraucht werden kann. Die Analyse der Marienstellen im LkEv und JohEv mithilfe narratologischer Methoden hat ergeben, dass Maria insbesondere im LkEv als eine aktive, junge, mutige, furchtlose und durchsetzungsstarke Frau, die ihrem eigenen Antrieb folgt und konsistent agiert wahrgenommen werden kann. Im JohEv wird sie als fürsorglich, aufmerksam, bestimmt und praktisch veranlagt dargestellt. Aus dem Blickwinkel der feministischen Theologie ist Maria als unabhängige junge Frau zu betrachten, welche entgegen allen Erwartungen den großen Auftrag unerschrocken annimmt und ohne einen Mann ein Kind zur Welt bringt und damit auf die Pauke der Weltrevolution Gottes schlägt. Entsprechend kann Maria allen Menschen ein Vorbild in der Christusbefreiung sein: mit Verletzlichkeit leben, mit Sorgfalt über das Kommen von Christus nachdenken und Zeugnis für Gottes Handeln in der Welt sein. Möglichkeiten einer vertiefenden protestantischen Wertschätzung liegen darin, Maria als Mutter, Prophetin und Jüngerin verstärkt in die Geschichte der Befreiung zu stellen und ihr unter diesen Aspekten mehr Platz in den Predigten einzuräumen.

Inhalt

1. Einleitung	6
1.1. Ansatz und Absicht	7
1.2. Feministischer Blick auf Maria.....	10
1.2.1. Feministische Theologie	10
1.2.2. Grundtypen feministischer Mariologie	13
1.3. Maria aus protestantischer Sicht.....	14
2. Methodisches Vorgehen	16
2.1. Narratologie.....	17
2.1.1. Perspektivenanalyse.....	20
2.1.2. Figurenanalyse	22
2.2. Charakter Rekonstruktion im Neuen Testament	23
2.2.1. Charakter in Text und Kontext	24
2.2.2. Charakter Analyse und Klassifikation	24
2.2.3. Charakter Bewertung und Bedeutung	24
3. Maria im Neuen Testament	26
3.1. Maria bei Lukas und in der Apostelgeschichte.....	27
3.1.1. Die Geburtsgeschichte – Lk 1,5 – 2,52	29
3.1.2. Maria im Dienste Jesu – Lk 8,19–21, Lk 11,27-28	42
3.1.3. Maria in der Kirche – Apg 1,14.....	44
3.1.4. Theologische Ausrichtung und Ertrag	45
3.2. Maria bei Johannes.....	48
3.2.1. Hochzeit von Kana - die Mutter von Jesus war dort (Joh 2,1-12)	49
3.2.2. Unter dem Kreuz – die Mutter von Jesus steht dort (Joh 19,25-27)	54
3.2.3. Theologische Ausrichtung und Ertrag	58
3.3. Ergebnis	62
4. Theologische Frage nach Maria aus feministischer Sicht	64

4.1.	Feministische Modelle biblischer Interpretation	65
4.1.1.	Hermeneutik des Verdachts.....	65
4.1.2.	Hermeneutik der Verkündigung.....	67
4.1.3.	Hermeneutik des Erinnerns.....	69
4.1.4.	Hermeneutik der kreativen Aktualisierung.....	72
5.	Ertrag für das protestantische Bild von Maria im Lichte der feministischen Theologie ..	73
5.1.	Grundlagen für eine Marienverehrung aus protestantischer Sicht	73
5.1.1.	Maria als die Mutter Jesu	74
5.1.2.	Die Jungfrau Maria	76
5.1.3.	Feministische Perspektiven auf die Jungfrau Maria	79
5.2.	Möglichkeiten einer vertiefenden protestantischen Wertschätzung Marias.....	81
5.2.1.	Mutter, Jüngerin, Prophetin.....	82
5.2.2.	Die Mutter Gottes in der Geschichte der Befreiung	83
5.2.3.	Maria als „Gegenstand“ von Predigten.....	84
5.3.	Abschließende Betrachtungen	85
	Abkürzungen	88
	Literatur.....	89

1. Einleitung

"Maria ist nicht nur ‚katholisch‘; sie ist auch ‚evangelisch‘. ProtestantInnen vergessen das leicht. Aber Maria ist ja die Mutter Jesu, ihm näher als seine nächsten Jünger. Mit welcher Menschlichkeit zeichnet das Neue Testament diese Nähe, ohne Marias Abstand von Jesus zu verschweigen!" Mit dieser doch eher provokanten Aussage aus dem Evangelischen Erwachsenenkatechismus beginnt „Maria die Mutter unseres Herrn“ – eine evangelische Handreichung.¹ Die Reformatoren haben die Mutter Jesu hoch geachtet und die altkirchliche Lehre in ihrem echten Verständnis voll bejaht. Maria war ihnen ein vorrangiges Beispiel christlicher Verkündigung und christlichen Lebens. Luther hat besonders auch an Maria verdeutlicht gesehen, was Rechtfertigung ist.²

Und doch scheint Maria in den evangelischen Kirchen im Sinne einer speziellen Verehrung oder besonderen Wertschätzung kaum einen Platz zu haben. Im Protestantismus ist man eher – durchaus Luther folgend³ – der Überzeugung, dass „traditionelle Lehren über Maria, die Mutter Jesu, eine Fehlentwicklung im Katholizismus seien, und zudem jeder biblischen Grundlage entbehren.“⁴ Durch die Frauenbewegung kam die Frage auf, ob der Protestantismus nicht zu männlich sei – seine religiösen Symbole sind männlich und ebenso die Sprache. Bereits Paul Tillich meinte, dass der Protestantismus zu einseitig männlich orientiert sei; er benötige einige der weiblichen Elemente, die im Katholizismus durch Maria vorhanden sind. „Gott als Seinsgrund ist eher ein mütterliches als ein väterliches Symbol.“⁵ Angeblich wird der Protestantismus, der sich der Maria entledigt hat, als kälter und liebloser empfunden als der Katholizismus.⁶ Mit Christiane Eilrich könnte man daher fragen, „[...] ob im Protestantismus mit dem weitgehenden Verzicht auf die Figur Mariens nicht Entscheidendes fehlt [...]“⁷ Sie bezieht sich mit dieser Frage allerdings auf Aspekte der Frömmigkeit bzw. auf Maria als Bindeglied zwischen Gott und Mensch, also „[...] eine

¹ Maria, die Mutter unseres Herrn – Eine evangelische Handreichung. Erarbeitet und verantwortet vom Arbeitskreis der gliedkirchlichen Catholica-Beauftragten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (Catholica-Arbeitskreis), hg. von Manfred Kießig, Lahr 1991, S. 10.

² Ebd., 16; zur Geschichte Marias bei den Reformatoren siehe z. B.: Gottfried MARON, Die Protestanten und Maria, 60ff.; sowie Heinrich PETRI, Maria in der Sicht evangelischer Christen, 383f.; Christiane EILRICH, Gott zur Welt bringen, 147ff.

³ Siehe Ausführungen dazu bei: MARON, Die Protestanten und Maria, 61f.

⁴ Rosemary RADFORD RUEHTER, Maria – Kirche in weiblicher Gestalt, 7.

⁵ Vgl. Paul TILlich, Systematische Theologie, Bd 1, 273ff.

⁶ Christa MULACK, Maria und die Weiblichkeit Gottes, 162.

⁷ EILRICH, Gott zur Welt bringen, 16.

vermittelnde Instanz, die für viele Menschen emotional leichter zugänglich ist als Christus selbst, so jedoch auch eine Annäherung an ihren göttlichen Sohn ermöglichen kann.“⁸ Die Autorin schließt, dass dies nicht der richtige Ansatz sein kann, sondern die Frage nach der Rolle im Protestantismus muss an die Arbeit der Reformatoren anschließen, was Eilrich in ihrer Monographie ausführlich tut, indem sie bei diesen sowie bei den entsprechenden Stellen im Glaubensbekenntnis und den Belegen im NT anknüpft.⁹

1.1. Ansatz und Absicht

Ideengebend für die vorliegende Arbeit war der Vortrag „Impulse aus Bibel und Koran für einen Dialog mittels des Bildes von Maria/Maryam.“¹⁰ Spahić-Siljak zeigte darin nicht nur auf, dass Maria im Koran als die beste Frau der Welt dargestellt wird und als einzige im Koran mit ihrem eigenen Namen genannt wird. Sondern sie stellte in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen, dass Maria als Möglichkeit dienen könnte, religiöse Grenzen und Geschlechtergrenzen zu überschreiten; Marias Prophetentum und ihre Mission seien einzigartige Erfahrungen der Offenbarung des Wortes Gottes in der Welt, verkörpert im Bild Jesu Christi. Im dem diesem Vortrag folgenden Diskurs der Theologinnen ging es weiters um Marias Rolle als Vorbild für Frauen im Selbstbewusstsein, als Mutter und als Mitleidende/Leidende in den Katastrophen der Welt. Die Diskussion zeigte den großen Bogen in der möglichen Wahrnehmungen von Maria auf; oder wie Catharina Halkes es formuliert: „Maria – inspirierendes oder abschreckendes Vorbild für Frauen?“¹¹ Interessant ist der Aspekt, dass in jenen Kirchen, in denen Maria eine große Rolle in Verehrung und Frömmigkeit spielt, Frauen nicht die gebührende Wertschätzung erfahren und auch keinen Zugang zum Priesteramt haben, während in den evangelischen Kirchen die Frauenordination meist etwas Normales darstellt.¹²

⁸ EILRICH, Gott zur Welt bringen, 16.

⁹ Vgl. ebd., 25ff: Evangelische Begegnung mit Maria. In der Folge geht sie auf alle Bibelstellen ein, in welchen Maria explizit genannt ist; des Weiteren wird Maria im Zusammenhang mit Christologie, Praktischer Theologie sowie Liturgie umfassend dargestellt.

¹⁰ gehalten von Zilka SPAHIĆ-SILJAK, anlässlich der 17. Internationalen Tagung der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen im August 2017 in Wien.

¹¹ Catharina J. M. HALKES, Maria – inspirierendes oder abschreckendes Vorbild für Frauen, 113.

¹² Laufende Diskussion um die Priesterweihe von Frauen in der Katholischen Kirche:

<https://derstandard.at/2000077131109/Schoenborn-sieht-Reformpotenzial-in-der-Kirche> (letzter Zugriff am 17.5.2018); in der Evangelischen Kirche in Österreich ist die Frauenordination für unverheiratete Frauen seit 1965 möglich; seit 1980 rechtliche Gleichstellung von Theologinnen und Theologen. Dies gilt allgemein in der GEKE; Ausnahme Lettland, wo das Ordinationsrecht für Frauen 2016 zurückgenommen wurde (sie war immer umstritten) <http://www.evangelisch.de/inhalte/135241/10-06-2016/frauenordination-lettland-ist-unbiblisch-die-lettische-evangelische-lutherische-kirche-ist-uneins> (letzter Zugriff am 17.5.2018).

In der Arbeit soll eruiert werden, inwieweit Maria inspirierend und aus feministischer Sicht hilfreich für das Leben und den Glauben der Menschen und von Frauen im Besonderen sein kann. Dabei ist Elisabeth Schüssler Fiorenza zu folgen, wenn sie postuliert: "...dass religiöse Texte und Traditionen neu interpretiert werden müssen, damit Frauen und andere ‚Unpersonen‘ in Religion und Gesellschaft volle BürgerInnenrechte und uneingeschränkte Entscheidungsmacht erlangen und lernen, ihr Gleichgestelltsein innerhalb ihrer religiösen Gemeinschaft radikal zu leben."¹³ Schüssler Fiorenza stellt weiters fest, dass Lehre und Mythos von Maria weniger aus dem NT abzuleiten seien, denn sich im Rahmen einer patriarchalen und klerikal dominierten Kirche entwickelt hätten.¹⁴ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt John Shelby Spong in seiner Studie über die Jungfrauengeburt, wenn er pointiert schreibt: „The figure of the virgin has in fact been employed as a male weapon to repress women by defining them in the name of a God called Father, to be less human than males, to be the source of sexual desire that was thought to be evil, and therefore to be guilty for being women."¹⁵ Entsprechend verlange die Gestalt Maria, die Mutter Jesu „nach Befreiung von den Projektionen, die eine männliche Priesterhierarchie an sie geheftet hat. [...] Ebenso müssten Frauen von den herrschenden Marienbildern befreit werden, die zur Diskriminierung von Frauen und zur Abwertung weiblicher Erotik geführt hätten.“¹⁶ Ähnlich sieht das Dorothee Sölle, wenn sie vom entsexualisierten „Gipswesen aus der Grotte von Lourdes“ spricht, und Maria als Symbol demütigen Gehorsams sieht, das dazu dient, Frauen Abhängigkeit, Unterordnung und Minderwertigkeit religiös einzuschärfen: „Den Unterdrückten werde die Selbstunterdrückung beigebracht, den Verunsicherten die Selbstzensur, den doppelt Ausgebeuteten die Selbstausbeutung.“¹⁷ Dem ist – Susanne Heine folgend - entgegenzuwirken: „Das Ziel feministischer Interpretation Marias ist [daher] darauf gerichtet, die Mutter Jesu aus ihrem patriarchalen Auslegungszusammenhang herauszulösen, damit sie nicht mehr als Symbol der Minderbewertung des Weiblichen und der Herabsetzung von Frauen missbraucht werde.“¹⁸

¹³ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Zwischen Bewegung und Akademie*, 27.

¹⁴ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*, 620f; ebenso: MULACK, *Maria, die geheime Göttin im Christentum*, 85f.

¹⁵ John Shelby SPONG, *Born of a Woman*, 198.

¹⁶ HALKES, *Maria – inspirierendes oder abschreckendes Vorbild für Frauen*, 113f.

¹⁷ Dorothee SÖLLE, *Sympathie*, 56ff.

¹⁸ Susanne HEINE, *Maria, die Mutter Jesu in der feministischen Theologie*, 121.

Will man sich aus evangelischer Sicht mit Maria auseinandersetzen, sind einige prinzipielle Anforderungen¹⁹, die dem Wesen des Protestantischen entsprechen, zu beachten. Eine wesentliche Linie dabei ist, dass Maria kein eigener Stellenwert und „keine Würde aus sich selbst“²⁰ zukommen kann, weil die Christologie im Zentrum evangelischen Denkens steht.²¹ Salopp ausgedrückt: Maria gibt es wegen Jesus und nicht umgekehrt.²² Ein weiteres Kriterium ist die Schriftgemäßheit, d.h. jeder Beitrag zur Marien Rezeption muss biblisch begründbar sein.²³

Entsprechend ist zu fragen, welche theologische Funktion Maria im lukanischen Doppelwerk und im JohEv hat, wie der Charakter von Maria in diesen Bibelstellen dargestellt ist und was die Autoren damit vermitteln wollten, bzw. was uns hier heute ansprechen kann.²⁴ Die Fragestellung ist dahingehend zu erweitern, wie das protestantische Bild der Maria unter dem Aspekt von *sola scriptura* in der feministischen Theologie entwickelt werden kann, damit Menschen heute positive Impulse aus Maria, der Mutter Jesu gewinnen können. Für Mulack liegt wiederum gerade darin ein weiterer Grund für Protestantinnen sich mit Maria neu zu beschäftigen, weil „nach knapp 500 Jahren ‚sola scriptura‘ – der Verabsolutierung des göttlichen Wortes, das aus Männerfeder floß und aus Männermund ertönte – die Seele an religiöser und emotionaler Auszehrung [leidet].“²⁵ Zwar sieht Christa Mulack in den vier marianischen Dogmen²⁶ die Archetypen nach Jung²⁷ verkörpert, die Teil der menschlichen Seele sind und die Menschen zu größerer Ganzheit führen können.²⁸ Aus feministischer Sicht konnte eine solche Wirkung allerdings nicht entfaltet werden, weil patriarchale Fehldeutungen die ihnen innewohnenden Kräfte blockiert haben. Wenn es möglich wird,

¹⁹ Vgl. MARON, Die Protestanten und Maria, 69; ähnliche Schlussfolgerungen bei EILRICH, Gott zur Welt bringen: Maria, 373ff.

²⁰ MARON, Die Protestanten und Maria, 69.

²¹ Vgl. CA, Artikel XXI (BSLK I, 81f), sowie Apologie der CA, Artikel XXI (BSLK I, 317).

²² Vgl. dazu Ausführungen bei Beverly Roberts GAVENTA, Mary, 18; sowie z.B. Jürgen MOLTMANN, Der Weg Jesu Christi, 88; als erster: Karl BARTH, Kirchliche Dogmatik 1/2, 202.

²³ Siehe dazu auch die Ausführungen von HEINE, Maria, die Mutter Jesu in der feministischen Theologie, 126ff, wo sie die biblische Maria vorstellt und vor „wilder Exegese“ warnt.

²⁴ Vgl. auch Heikki RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 15: seine Untersuchung zu Maria geht von Fragen nach der Funktion Marias bei den Evangelisten aus: z. B. warum widmet Lukas ihr so viel Raum, und Paulus gar nicht.

²⁵ MULACK, Maria, die geheime Göttin im Christentum, 9.

²⁶ In der katholischen Kirche gelten folgende Aussagen über Maria als Dogmen: Maria ist die Gottesgebäerin, sie ist immerwährende Jungfrau, sie selbst wurde ohne Sünde empfangen und Maria wurde mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen.

²⁷ Siehe C. G. JUNG: Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten, 42-86: Jung beschreibt darin die Urbilder im kollektiven Unterbewusstsein.

²⁸ Vgl. MULACK, Maria, die geheime Göttin im Christentum, 23f.

dieses Bewusstsein hinter sich zu lassen, könnte Maria für Menschen, insbesondere Frauen wertvoll werden. Frauen könnten erkennen, dass die jungfräuliche Gottesmutter für eine Frau steht, die nicht von einem Mann abhängig ist, sondern aus sich heraus lebt.²⁹

1.2. Feministischer Blick auf Maria

In neuerer Zeit hat die Beschäftigung mit Maria von Seiten der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie³⁰ neue Impulse erhalten. Maria wird gerade auch von Frauen etwa als Prophetin der Armen und Unterdrückten gesehen, - wobei das Magnificat eine zentrale Rolle spielt,³¹ - als Symbolfigur der erlösten Menschheit³², als weibliche, den Menschen zugewandte Seite Gottes³³ oder als jüdische Mutter eines vaterlosen, illegitimen Kindes.³⁴ Dabei zeigt die Spannweite der Aussagen – einerseits Kritik an frauenunterdrückenden Implikationen des konventionellen Marienbildes (Sexualitätsfeindlichkeit bei gleichzeitiger Verherrlichung der Mutterschaft, Demut und Unterordnung als weibliche Tugenden) und andererseits die Deutung Marias als „geheime Göttin im Christentum“³⁵ – wie sehr die Sicht auf Maria von den jeweiligen theologischen (konfessionellen) Vorgaben und Weiblichkeitsvorstellungen der jeweiligen Zeit geprägt ist.

1.2.1. Feministische Theologie

Theologie ist Reden von Gott bzw. Nachdenken über Gott und Theologie wurde bis ins 20. Jhd. praktisch ausschließlich von Männern betrieben, was auch die Vorstellungen über Gott – der selbstverständlich männlich ist – bestimmte. „Der Logos in der Theologie erweist sich tatsächlich als ein zutiefst männlicher. Soll die Frau in der Theologie sich endlich selbst begegnen dürfen, muss sie diesen Logos der Theologie verlassen.“³⁶ Entsprechend sind schriftbasierte Gedanken zu suchen, welche das Göttliche aus der Sicht von Frauen aufgrund ihrer Erfahrungen definieren. Versteht man unter Feminismus³⁷ „eine Befreiungsbewegung, die wie andere Befreiungsbewegungen in aufklärerischem Gedankengut wurzelt,“³⁸ deren

²⁹ Vgl. MULACK, Maria, die geheime Göttin im Christentum ebd. 91ff.

³⁰ Z. B. HEINE, Maria, die Mutter Jesu in der feministischen Theologie, 121ff.

³¹ Vgl. Luise SCHOTTRUFF, Lydias ungeduldige Schwestern, 258ff.

³² Vgl. RADFORD RUETHER, Maria – Kirche in weiblicher Gestalt.

³³ Vgl. Leonardo BOFF, The Maternal Face of God, zit. nach GAVENTA, Mary, 13.

³⁴ Vgl. Jane SCHABERG, The Illegitimacy of Jesus.

³⁵ MULACK, Maria, die geheime Göttin im Christentum.

³⁶ Eva SCHMETTERER, Was ist die Frau, daß du ihrer gedenkst, 32f.

³⁷ Der Begriff wurde wahrscheinlich von Charles Fourier (1772-1837) geprägt, der als erster die Fortschritte im Prozess der Befreiung der Frauen als Gradmesser einer allgemein menschlichen Emanzipation erkannte; ausführlich dazu: Hedwig MEYER-WILMES, Rebellion auf der Grenze, 79.

³⁸ Regina RADLBECK-OSSMANN, Maria in der Feministischen Theologie, 435.

Ausgangspunkt die Erfahrung von Frauen mit Unrecht und Unterdrückung ist, so beziehen Frauen diese Erfahrungen auch in den Bereich der Religion und Theologie mit ein.³⁹ „In den Begriff des Feminismus gehen das Anliegen der Gleichberechtigung, Ideen der Emanzipation sowie der Gegenbegriff des Patriarchates ein.“⁴⁰ Die Frauenbewegungen begannen im Zuge der Aufklärung und der industriellen Revolution Anfang des 19. Jhdts. und durchliefen mehrere Phasen. Zwei Richtungen sind auszumachen: „Die einen berufen sich auf einen für beide Geschlechter gültigen Begriff des Menschen und werfen den anderen vor, sie hätten männliche Weiblichkeitsklischees zu ihrem Selbstbild erhoben; die anderen legen auf die Differenz der Geschlechter Wert und werfen den einen vor sie würden zu Männern mutieren und ihrer weiblichen Identität verlustig gehen.“⁴¹ Geht es am Beginn in der Arbeiterbewegung darum für gleiche Rechte und insbesondere gleichen Lohn auf Basis des Menschseins zu kämpfen, geht es den bürgerlichen Frauen darum, den spezifischen Beitrag von Frauen in der Gesellschaft auf Basis der Geschlechterdifferenz und der Eigenart der weiblichen Natur sichtbar zu machen. Nach dem 2. Weltkrieg prägt Simone de Beauvoir mit ihrem Werk „Das andere Geschlecht“⁴² die Frauenbewegung mit dem Postulat „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.“ In den 70er Jahren formuliert eine andere französische Philosophin Luce Irigaray, dass die Forderung der Frauen nach gleichen Rechten die Gefahr der Zerstörung ihres Geschlechtes in sich birgt.⁴³ Weiters postuliert sie, dass es den Menschen nicht gäbe, sondern immer nur Männer und Frauen, und die fatale Identifikation von menschlich und männlich bedeute das Unsichtbarmachen des Weiblichen.⁴⁴ Dies ist auch ein wichtiger Aspekt in der feministischen Theologie.⁴⁵

Diese unterschiedlichen Theorien gehen auch in die feministische Theologie⁴⁶ ein, als „diese ihre Motive und Argumente nicht in erster Linie aus der Theologie, sondern aus der

³⁹ Vgl. HEINE, Maria, die Mutter Jesu, 122.

⁴⁰ MEYER-WILMES, Rebellion auf der Grenze, 77.

⁴¹ HEINE, Frauenbilder – Menschenrechte, 21.

⁴² Im Original: Simone DE BEAUVOIR, Le deuxième Sexe, Paris 1949.

⁴³ Vgl. Luce IRIGARAY, Genealogie der Geschlechter, 185.

⁴⁴ Vgl. ebd., 172ff.

⁴⁵ Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Brot statt Steine, 53: sie spricht davon, dass eine sexistische Sprache zu linguistischer Unsichtbarkeit bzw. Marginalität von Frauen führt; oder Annette NOLLER, Feministische Hermeneutik, 45: Paulus hat Frauen unsichtbar gemacht; HEINE, Frauen der frühen Christenheit, 50ff: Frauen werden zum Verschwinden gebracht, weil sich die geschichtsschreibenden Männer für sie in der Geschichte nicht interessieren; dazu konkrete Beispiele.

⁴⁶ Es gibt nicht den Feminismus und die feministische Theologie an sich. Es werden durchaus unterschiedliche Ansätze verfolgt, die so weit gehen, dass Theologie und Feminismus unvereinbar seien; dies hat z. B. zum Austritt von Mary Daly aus der Kirche geführt, eine der engagiertesten feministischen Theologinnen in den USA. Darstellungen der unterschiedlichen Ansätze in: Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA/Renate JOST (Hg.),

feministischen Tradition bezieht, in die sie die theologischen Motive zu integrieren versucht.⁴⁷ Abgesehen von den unterschiedlichen Ausprägungen feministischer Theologie können auch hier zwei grundlegende Schulen ausgemacht werden: so geht es bei Schüssler Fiorenza und Luise Schottroff um die Gleichheit als Bewährung der Menschenrechte, die keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern kennt; sie berufen sich vor allem auf sozialgeschichtliche Entwürfe. Mulack und Rosemary Radford Ruether wiederum sehen die grundlegende Geschlechterdifferenz als Ausgangspunkt ihrer Arbeiten. Gemeinsam ist ihnen jedenfalls die Kritik an der Ungerechtigkeit patriarchaler Strukturen sowie die Vision zur Veränderung dieser Strukturen im Rahmen der jüdisch-christlichen prophetischen Tradition. Dabei stellen sie die „verlorengegangene prophetische Basis biblischen Glaubens als hermeneutische Schlüsseltradition zur Befreiung der Frauen in den Mittelpunkt“⁴⁸ – und weisen zugleich die patriarchale Basis biblischer Religionen zurück.

Ausgangspunkt für feministische Theologie ist immer, dass „der biblische Text androzentrisch ist und dass Männer der biblischen Offenbarung ihren Stempel aufgedrückt haben. Die Bibel werde nicht nur aus Männerperspektive interpretiert [...] sie sei vielmehr Männerwerk, weil sie von Männern geschrieben und Ausdruck einer patriarchalen Kultur ist.“⁴⁹ Nach Mulack hat die feministische Theologie vier Aufgabenfelder:⁵⁰ Entlarfung des männlichen Gottesbildes als patriarchale Projektion, Befreiung der Frau und des Mannes aus der daraus resultierenden Verpflichtung zur Verherrlichung des Männlichen, Hilfestellung bei der Entdeckung weiblicher Werte sowie die Erforschung jener Zeit, in der das Göttliche überwiegend in weiblichen Bildern dargestellt wurde.⁵¹ Zwar geht Schüssler Fiorenza von ähnlichen Voraussetzungen aus, sie rät jedoch, alle biblischen Texte dahingehend zu untersuchen, inwieweit „sie zu Unterdrückung oder Befreiung betragen.“⁵² So wie Jesus um des Wohlergehens der Menschen willen Freiheit gegenüber Tradition und Schrift forderte

Feministische Bibelwissenschaften im 20. Jhdt., 13ff; Vgl. zu den unterschiedlichen Ausprägungen: MEYER-WILMES, *Rebellion auf der Grenze*, 96ff: entsprechend der mehr oder weniger Betonung von Gleichberechtigung bzw. der Geschlechterdifferenz, sich innerhalb oder außerhalb einer christlich-jüdischen Tradition verpflichtend, befreiungstheologisch inspiriert oder sozialgeschichtlich orientiert, einen ethischen oder ästhetischen Feminismus anstrebend, oder zu radikal-, kritisch- oder christlich-feministischer Theologie tendierend können unterschiedliche feministische Theologien ausgemacht werden. Im Folgenden wird auf die Ansätze eingegangen, welche im Allgemeinen gut nachvollziehbar und anwendbar sind.

⁴⁷ HEINE, *Frauenbilder – Menschenrechte*, 25.

⁴⁸ MEYER-WILMES, *Rebellion auf der Grenze*, 99.

⁴⁹ SCHÜSSLER FIORENZA, *Zu ihrem Gedächtnis*, 41 und die dort zitierte Literatur.

⁵⁰ MULACK, *Maria und die Weiblichkeit Gottes*, 145.

⁵¹ Ebd., 109ff: Man denke z. B. an Muttergottheiten und ihre Sohngeliebten wie Kybele und Attis, Ishtar und Tammuz, Isis und Osiris, usw..

⁵² SCHÜSSLER FIORENZA, *Brot statt Steine*, 47.

und praktizierte (z. B Mk 2,27), sucht „eine kritisch-feministische Hermeneutik aufzudecken, welche Funktion die Bibel für die Befreiung und das Wohlergehen von Frauen hat.“⁵³

1.2.2. Grundtypen feministischer Mariologie

Bei der Spanne der Zuschreibungen für Maria von „inspirierend bis abschreckend“ sind vier Grundtypen feministischer Mariologie feststellbar.⁵⁴ Die erste Gruppe nimmt eine skeptisch-ablehnende Haltung gegenüber Maria ein, welche mit einer frauenfeindlichen Wirkungsgeschichte begründet wird, die bestimmte mariologische Aussagen entfaltet haben.⁵⁵ Diese ist vor allem von der „Eva/Maria Parallele“ bestimmt, welche Irenäus als Typologie verwendet hat, um den Ungehorsam Evas dem Gehorsam Marias gegenüberzustellen. Damit hängt die leibfeindliche Auslegung der Sündenfall Geschichte zusammen. Anstatt den Glaubensgehorsam Marias herauszustreichen, hat man die geschlechtliche Enthaltensamkeit und so ihre Jungfräulichkeit in den Mittelpunkt des Interesses und der Verehrung gestellt.⁵⁶ Das „Mir geschehe, wie du gesagt hast“ wurde dafür verwendet, Frauen in ihrer dem Mann untergeordneten Position zu halten. Trotzdem wurde und wird Maria gerade auch von Frauen verehrt, warum sich insbesondere Halkes und Radford Ruether mit dieser Figur befassen und nach einer neuen, verantwortlichen Rede von ihr suchen, zu der sich auch moderne Frauen bekennen können.⁵⁷

Die zweite Richtung wird eher von protestantischen Theologinnen vertreten – die Diskussion hier ist davon getragen, ob es ein Auseinanderklaffen von biblischem Befund und Auslegung gibt, weswegen man zu einer christozentrischen Betrachtungsweise zurückkehren müsse. Eine Hauptvertreterin dieser Denkschule ist Christa Mulack, welche mit ihrem Buch „Maria – die geheime Göttin im Christentum“ einen systematischen Entwurf zur Betrachtung von Maria vorlegt.

Eine dritte Linie – getragen von kirchlich gebundenen Theologinnen – kritisiert nicht nur traditionelle Ansätze einer Mariologie, sondern versucht auch das Befreiende der Mariengestalt herauszuarbeiten. Wichtige Vertreterinnen sind hier auf katholischer Seite Halkes und Radford Ruether sowie auf evangelischer Seite Sölle und Schottroff. Sie stellen

⁵³ SCHÜSSLER FIORENZA, Brot statt Steine, 48.

⁵⁴ Vgl. RADLBECK-OSSMANN, Maria in der Feministischen Theologie, 438ff.

⁵⁵ Vgl. HALKES, Maria – inspirierendes oder abschreckendes Vorbild für Frauen, 112.

⁵⁶ Vgl. dazu ausführlich: ebd., 112f; sowie: RADFORD RUEHTER, Maria – Kirche in weiblicher Gestalt, 55ff; Kari Elisabeth BØRRESEN, Maria in der katholischen Theologie, 72ff.

⁵⁷ Vgl. RADLBECK-OSSMANN, Maria in der Feministischen Theologie, 439.

die symbolische Kraft Marias in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen, die zwar aus den Schriften ableitbar ist, jedoch auf Grund der Wirkungsgeschichte sich anders entwickelt hat: „Maria als starkes weibliches Symbol habe bislang nicht frauenbefreiend wirken können, da es in männlich einseitiger Weise verkündet worden ist.“⁵⁸ Hier kann eine Parallele zwischen feministischer Theologie und traditionelle Mariologie ausgemacht werden, als der symbolischen Figur Maria gegenüber der Historischen der Vorzug gegeben wird und die Marientexte in der lukanischen Kindheitsgeschichte als bevorzugte Quellen für neue Überlegungen herangezogen werden – mit dem Magnificat im Mittelpunkt.

Die vierte und letzte Gruppe von Theologinnen ist davon geleitet, dass „Maria in der Kirche über Jahrhunderte hinweg eine wichtige kompensatorische Funktion ausüben musste. Sie stand ausgleichend für ein Defizit an Weiblichkeit in der Kirche und für ein Defizit an Menschlichkeit Jesu.“⁵⁹ Da sich dies möglicherweise heute verändert, könnte der Zeitpunkt gekommen sein, Maria als die Person zu sehen, als die sie im NT erscheint. Es ist die Rede von Maria als Schwester im Glauben. Dieser Maria wird zugetraut, als Leitbild sowohl für Frauen als auch für Männer zu dienen: Diese Richtung feministischer Mariologie warnt jedoch davor, sich Maria als Vorbild speziell für Frauen vorzustellen, weil dies mit einer Glorifizierung einhergehen könnte und Maria den anderen Frauen in der Bibel vorgezogen würde.⁶⁰

1.3. Maria aus protestantischer Sicht

In diesem Zusammenhang sind auch die Versuche zu verstehen, „...im Kontext eines evangelisch geprägten Glaubensverständnisses die Bedeutung der Mutter Jesu positiv zu würdigen und ihre Verehrung theologisch zu legitimieren.“⁶¹ Jedenfalls scheint für ProtestantInnen klar zu sein, dass die Verehrung Marias nicht als eigenständiges Thema in die Theologie eingehen kann, sondern als Folie der Christologie dient.⁶² Daher muss ein evangelischer Beitrag von der Schrift ausgehen. „Luthers Magnificat Auslegung kann hier als großartiges Vorbild dienen“,⁶³ da Luther sich direkt und nur auf Lk 1,46-55 bezieht. Gerade

⁵⁸ RADLBECK-OSSMANN, Maria in der Feministischen Theologie, 445.

⁵⁹ Ebd., 451.

⁶⁰ Elisabeth MOLTMANN-WENDEL, Maria oder Magdalena – Mutterschaft oder Freundschaft, 56.

⁶¹ PETRI, Maria in der Sicht evangelischer Christen, 393.

⁶² Ebd., 408ff, und die dort angegebene Literatur; MARON, Die Protestanten und Maria, 69f; MOLTMANN, Gibt es eine ökumenische Mariologie? 20, er spricht von einer christozentrischen Mariologie; MOLTMANN, Der Weg Jesu Christi, 92ff.

⁶³ MARON, Die Protestanten und Maria, 70.

während des Mittelalters erlangte die Marienverehrung einen Höhepunkt; daher waren Martin Luther und die Reformatoren auf zweifache Weise gefordert: einerseits wollten sie gegen diese überbordende Marienverehrung im Zusammenhang mit ihrer Heilsmittlerschaft energisch auftreten, andererseits mussten sie sich mit den biblischen Texten auseinandersetzen, in denen Maria genannt wird, spielte sie doch in der Liturgie der Kirche eine bedeutende Rolle.⁶⁴ In Luthers Auslegung des Magnificat stellt er Maria durchaus als Lehrerin vor – auch wenn er von ihr als „zarter Gottesmutter“ spricht, wenn er schreibt, dass sie „...[uns] lehret die Werke, Art, Natur und den Willen Gottes recht erkennen.“⁶⁵ Sie gilt ihm als reinste Verehrerin und Dienerin Gottes, weil sie ihre eigene Niedrigkeit erkennt und Gottes Gnadenhandlung an sich geschehen lässt.⁶⁶ Letztendlich kommt man zum Schluss, dass Luther die Mutter Christi als demütige Magd, welche von sich auf Gott weist, den Gläubigen als Vorbild zeigen möchte, womit er sie „nach dem Prinzip sola scriptura aller Funktionen, die keinen direkten Anhalt an der Schrift haben, entkleidet.“⁶⁷ Zwar verloren außerbiblische Traditionen ihre Bedeutung, trotzdem hielt man an den Marienfeiertagen noch bis ins 18. Jhdt. fest.⁶⁸ Im Zuge von Aufklärung und anderen theologiegeschichtlichen Voraussetzungen verschwanden diese Feiertage völlig; der Tag der Reinigung bzw. der Heimsuchung kommen im Kirchenjahr jedoch vor.

Entsprechend plädiert z. B. Maron dafür, dass Maria – wieder - einen „Platz in Predigt und Verkündigung“⁶⁹ haben soll. Aus einem evangelischen Verständnis heraus darf das „Thema Maria“ nicht der „kritischen Kontrolle der Theologie“ entzogen werden und sich auf Karl Barth beziehend meint er, dass Maria vor einem Wildwuchs unkontrollierten Weiterdenkens bewahrt werden muss.⁷⁰ Aber gerade dieses Weiterdenken ist gefordert, soll Maria aus dem patriarchalen Interpretationsrahmen herausgelöst werden.⁷¹ Heine folgend muss es Aufgabe für diejenigen, „die feministische Theologie treiben“ sowie einer „eigenständigen

⁶⁴ Vgl. EILRICH, Gott zur Welt bringen, 147.

⁶⁵ Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt, (WA 7, 546–601), 147.

⁶⁶ Ebd. 135.

⁶⁷ EILRICH, Gott zur Welt bringen, 150.

⁶⁸ Vgl. ebd.: Maria Himmelfahrt, Maria Geburt, Maria Empfängnis wurden weiterhin gefeiert; andere Marienfeste wie Reinigung Marias, Tag der Verkündigung Mariae und Heimsuchung Mariae wurden als konsequente christologische Ausrichtung in ihrem eigentlichen Sinn als Christusfeste verstanden.

⁶⁹ MARON, Die Protestanten und Maria, 70.

⁷⁰ Ebd..

⁷¹ Vgl. RADFORD RUEHTER, Maria – Kirche in weiblicher Gestalt, 78f; am Ende jeden Kapitels gibt Radford Ruether Anregungen zum Nachdenken, z. B. wie sich das Bild der Frau verändert, wenn die Kultur der Kirche vom Ideal der Jungfräulichkeit auf das der Ehe verlagert wird? Was bedeutet die „Weiblichkeit“ Jesu für Männer in der Kirche, was für Frauen?

feministischen Theologie“ sein, „immer neu zwischen sinnvollem und missbrauchtem theologischen Denken zu unterscheiden.“⁷²

2. Methodisches Vorgehen

Zum Thema Maria findet sich umfangreiche Literatur,⁷³ in der AutorInnen aus ganz unterschiedlichen Motiven, Blickwinkeln und mit verschiedensten Fragestellungen sich mit der Mutter Jesu befassen. So unterschiedlich die Herangehensweisen und Ergebnisse sind, gibt es doch Gemeinsamkeiten, von denen die vorliegende Arbeit ausgeht: Maria bekommt im LkEv die höchste Aufmerksamkeit, als sie dort am häufigsten genannt,⁷⁴ als „Disciple, Prophet and Mother“ vorgestellt,⁷⁵ als Persönlichkeit beschrieben⁷⁶ und „während des öffentlichen Auftretens Jesu positiv“⁷⁷ dargestellt wird – so kann allgemein von einer „Marienfreundlichkeit“⁷⁸ bei Lukas gesprochen werden. Entsprechend werden aus den synoptischen Evangelien die „Marienstellen“ im LkEv ausgewählt. Im JohEv kommt die Mutter Jesu nur zwei Mal vor – bei der Hochzeit zu Kana Joh 2,1-11 sowie unter dem Kreuz Joh 19,25-27 – und wird ganz anders dargestellt als in den synoptischen Evangelien. Sie wird zwar nicht mit ihrem Namen genannt, erfährt aber trotzdem eine hohe Wertschätzung als Mutter⁷⁹ und beide Stellen werfen ein „günstigeres Licht“⁸⁰ auf Maria. Diese Aspekte waren für die Auswahl der verschiedenen Bibelstellen ausschlaggebend. „Obwohl ein großer Teil der Bibel aus Erzähltexten besteht (im NT: die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Offenbarung des Johannes), kam dieses Faktum lange Zeit nur wenig in das Blickfeld der bibelwissenschaftlichen Auslegungsmethodik.“⁸¹ Zwar ist Maria als Mutter Jesu in den Evangelien angelegt, ihre Gestalt wird jedoch nicht deutlich gemacht, da jeder Evangelist sie aus ganz unterschiedlichen Motiven heraus zu Wort kommen lässt oder auch nicht, sie

⁷² HEINE, 131. Siehe ausführlich im Kapitel 5.

⁷³ Siehe Literaturverzeichnis

⁷⁴ Siehe dazu ausführlich im Kapitel 2.; Erste Erwähnung in Gal 4,4 (ohne Namensnennung: ...sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan); Mk 3,31-35 (Jesus stellt fest, wer wirklich seine Mutter und Geschwister sind) sowie Mk 6,1-6a (ist das nicht der Zimmermann, Marias Sohn); Mt 1-2 woher kommt der Messias; Mt 12,46-50, Mt 13,53-58 Parallelstellen zu Mk; Apg 1,14 – Maria als Teil der Urchristengemeinde in Jerusalem.

⁷⁵ GAVENTA Mary, 49ff.

⁷⁶ RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 153.

⁷⁷ Paul J. ACHTERMEIER/Raymond E. BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 225.

⁷⁸ Silke PETERSEN, Maria aus Nazareth, 325.

⁷⁹ Vgl. z. B. RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 185; GAVENTA, Mary; 82ff; ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 225ff; Maria-Sybilla HEISTER, Maria aus Nazareth, 86f.

⁸⁰ RADFORD RUEHTER, Maria – Kirche in weiblicher Gestalt, 42.

⁸¹ Sönke FINNERN/Jan RÜGGENMEIER, Methoden der neutestamentlichen Exegese, 173.

einmal positiver einmal negativer zeichnet. Historisch ist davon auszugehen, dass es eine Mutter Maria gegeben hat, die möglicherweise sogar aus Nazareth kam. In der Tradition der Kirchen ist sie jedenfalls zur symbolischen Figur geworden – wie schon einmal betont - zwischen inspirierend und abschreckend.

Um – wie Halkes im Sinne einer feministisch-kritischen Herangehensweise formuliert - „Schutt wegzuräumen“ wird hier das Hauptaugenmerk auf die Analyse des Textes und der Personen bzw. Charaktere mit Hilfe narratologischer Methoden gelegt. Damit sollen aber weder die Wurzeln der göttlichen Offenbarung, noch der Kern des Evangeliums außer Acht gelassen werden. Nachdem die Frage die Antwort bestimmt, ist nicht (nur) nach historischen Tatsachen zu fragen, sondern danach, was die dahinter stehenden Personen bewegt, - oder wie Luther postulierte – woran ihr Herz hängt, also was ihrem Leben Sinn und Zusammenhang verleiht.⁸² So wie Menschen einander im Gespräch näher kommen und die Worte dabei Bedeutung haben, ist auch „die biblische Überlieferung darauf aus, Menschen dazu zu bewegen, fragend und hörend eine Beziehung zu einem bestimmten Sinnhorizont aufzunehmen.“⁸³ Da die Analyse von Personen in einem Evangelium wesentlicher Bestandteile einer Erzählung unabhängig von historischen und theologischen Fragen ist, erscheint es sinnvoll, „Theorien über Erzählungen – narratologische Entwürfe – zum Verständnis [von Evangelien] und im Besonderen für die Technik der Charakterisierung heranzuziehen.“⁸⁴

2.1. Narratologie

Der Begriff *Narratologie* taucht bereits ab den 70iger Jahren auch im deutschen Sprachraum auf. Er ist geprägt von den Arbeiten des Theologen Johann B. Metz und des Romanisten Harald Weinrich,⁸⁵ aus denen sich die *Narrative Theologie* entwickelt hat. Diese ist allerdings unbestimmt, „...was vielfältige Gründe und einen nicht zuletzt in der Vielfalt der unter diesem Titel firmierenden oder anvisierten theologischen Ansatz [hat].“⁸⁶ Die Konzepte der Narratologie bzw. der narrativen Theologie haben in den letzten Jahren Einzug in die

⁸² Vgl. HEINE, Frauenbilder – Menschenrechte, 100.

⁸³ Ebd., 101.

⁸⁴ Judith HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 30.

⁸⁵ Vgl. Johann B. METZ, Kleine Apologie des Erzählens; Harald WEINRICH, Narrative Theologie, zit. nach: Knut WENZEL, Zur Narrativität des Theologischen, 14.

⁸⁶ WENZEL, Zur Narrativität des Theologischen, 14.

Bibelexegese gehalten,⁸⁷ allerdings mit verschiedenen Bezeichnungen.⁸⁸ Nach Mieke Bal bezieht sich die Narratologie auf alle „cultural artifacts that ‚tell a story‘“⁸⁹ und hilft zu deren Verständnis, was in dieser Breite auch auf die Evangelien angewendet werden kann.⁹⁰ In den Erzählwissenschaften wird danach gefragt, was inhaltlich dargestellt wird – *what is the story* (oder auch *histoire*) – und wie etwas dargestellt wird – *how is the discourse* (*récit* bzw. *discours*).⁹¹ Dies ermöglicht insbesondere, die Technik der Darstellung (z.B. die zeitliche Anordnung) getrennt vom Inhalt (Ereignisse und Personen) zu analysieren.⁹² Eine weitere Analysemöglichkeit betrifft den Text, der den Inhalt der Erzählung in einer bestimmten Anordnung enthält. Davon ist wiederum der Akt der Narration zu unterscheiden, also die aus der Erzählung ableitbare Situation des Erzählens. Shlomith Rimmon-Kenan⁹³ hat diese Aspekte *story*, *text* und *narration* genannt, im Deutschen spricht man meist von *Geschichte*, *Text* und *Narration*.⁹⁴ Bal und Rimmon-Kenan folgend besteht die *Geschichte* aus *Ereignissen* bzw. *Plots*⁹⁵ (am besten übersetzt mit *Geschehenselement*) und Akteuren mit ihren Verknüpfungen; im *Text* lassen sich zeitliche Abfolgen, Charakterisierungen und Fokussierungen erfassen und in der *Narration* wird nach den Ebenen des Erzählens gefragt.⁹⁶ Mit Hilfe dieser drei Aspekte können nun Erzählungen analysiert werden.⁹⁷ Bei der Frage nach der Darstellung sind die Aspekte Erzählebenen, Beteiligungen und Modus – unterteilt in Distanz und Fokalisierung – zu unterscheiden.⁹⁸

Die Weiterentwicklung von Auslegungsmethoden hat auch damit zu tun, dass neue Fragestellungen z. B. aus feministischer,⁹⁹ befreiungstheologischer¹⁰⁰ oder auch

⁸⁷ Siehe kurzer geschichtlicher Überblick ebd.; weiters: Jörg SCHÖNERT, Zum Status und zur disziplinären Reichweite von Narratologie, 132ff.; Beáta THOMKA, Die narrative Theologie als Meta-Narratologie.

⁸⁸ Siehe Überblick bei FINNERN/RÜGGENMEIER, Methoden der neutestamentlichen Exegese, 173.

⁸⁹ Mieke BAL, Narratology, 3.

⁹⁰ Vgl. HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 30.

⁹¹ Vgl. ebd., ausführlich dazu: BAL, Narratology, 86ff; ähnlich Martin EBNER/Bernhard HEININGER, Exegese des Neuen Testaments, 80ff und die jeweils dort angegebene Literatur – insbesondere Gérard Genette.

⁹² Vgl. HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 30.

⁹³ Vgl. Shlomith RIMMON-KENAN, Narrative Fiction, 3. Sie hat die Bezeichnungen weitgehend von Genette übernommen (*histoire-récit-narration*). Eine etwas andere Einteilung nimmt Bal vor: BAL, Narratology 5f.: sie spricht von *fabula-story-text*.

⁹⁴ Vgl. HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 30.

⁹⁵ Cornelis BENNEMA, Character Reconstruction - The Theory, 371 und die dort angeführte Literatur.

⁹⁶ Vgl. HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 30; insbesondere Bal und Rimmon-Kenan folgend.

⁹⁷ Vgl. EBNER/HEININGER, Exegese des Neuen Testaments, 71f.

⁹⁸ Siehe dazu ausführlich FINNERN/RÜGGENMEIER, Methoden der neutestamentlichen Exegese, 179ff.

⁹⁹ Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA/Renate JOST (Hg.), Feministische Bibelwissenschaften im 20. Jhdt.

¹⁰⁰ Vgl. z.B. Luise u. Willy SCHOTTRUFF, (Hg.), Wer ist unser Gott?; ebenso SÖLLE, Sympathie, 56ff.

postkolonialer Sicht¹⁰¹ aufgetaucht sind, die mit herkömmlichen Methoden nur bedingt beantwortet werden können.¹⁰² Um diese neuen Fragestellungen und Herausforderungen adäquat bearbeiten zu können, hat sich seit den 1980iger Jahren die *Narrative criticism*¹⁰³ entwickelt, welche nunmehr Methoden und Techniken der Literaturkritik auf biblische Texte anwendet.¹⁰⁴ Prozesse der Textrezeption bzw. Textproduktion haben im Zuge einer *kognitiven Wende (cognitive turn)* an Bedeutung gewonnen und stellen neue Entwicklungslinien dar.¹⁰⁵ „So hat sich im Unterschied zum textzentrierten Ansatz des Strukturalismus die Erkenntnis durchgesetzt, dass die Leser eines Textes immer über ein kulturspezifisches Vorwissen verfügen.“¹⁰⁶ Ohne dieses Vorwissen sind die Evangelien für die Menschen, für die sie geschrieben worden sind, unverständlich, weil es einen Textsinn an sich nicht gibt.¹⁰⁷ Die Mitarbeit der LeserInnen und ZuhörerInnen ist gefordert, und auch das ist bei der Analyse der Texte zu berücksichtigen: Was wussten die ZuhörerInnen der Evangelien z. B. bereits von Maria, bzw. wovon konnten die Evangelisten ausgehen, dass die LeserInnen wussten.¹⁰⁸

Diese *kognitive Wende* hat zusätzlich zur Verlagerung der Analyseschwerpunkte geführt. Wurde bis dato der Schwerpunkt auf die Untersuchung der Handlungen und der Struktur von Erzählungen gelegt, so stehen heute Charakter und inhaltliche Deutung der Figuren sowie die Funktion der Geschichten im Mittelpunkt des Interesses. Zusätzlich werden bei der narratologischen Interpretation von Erzählungen der Raum und die Erzählperspektive in den Blick genommen.¹⁰⁹ Sönke Finnern/Jan Rüggenmeier vergleichen die Interpretation einer Erzählung¹¹⁰ mit dem Anschauen von Filmen und identifizieren daher vier Felder, welche bei allen Arten von Erzählungen betrachtet werden können:¹¹¹

¹⁰¹ Vgl. Tan YAK-HWEE, Postkoloniale feministische Bibelexegese, 287ff; oder: Elsa TAMEZ, Feministische Bibelwissenschaften in Lateinamerika und der Karibik, 62f.

¹⁰² James L. RESSEGUIE, Narrative Criticism of the New Testament, 18.

¹⁰³ Vgl. ebd.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.; und die dort angegebene Literatur; zur historischen Entwicklung der Narratologie z. B. SCHÖNERT, Zum Status und zur disziplinären Reichweite von Narratologie, 131ff.

¹⁰⁵ Vgl. FINNERN/RÜGGENMEIER, Methoden der neutestamentlichen Exegese, 174; und die dort angegebene Literatur.

¹⁰⁶ Ebd..

¹⁰⁷ Vgl. ebd. 175.

¹⁰⁸ Vgl. HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 44 und die dort angegebene Literatur.

¹⁰⁹ Vgl. FINNERN/RÜGGENMEIER, Methoden der neutestamentlichen Exegese, 176.

¹¹⁰ Nicht nur fiktionale Texte, sondern auch faktuale Texte sind Gegenstand narratologischer Analysen und darüber hinaus bezieht sich die „intermediale Narratologie“ beispielsweise auf Bilderzählungen, Bild-Text-Erzählungen wie Comics, Erzählungen mit bewegten Bildern wie in Filmen und Videos oder auf narrativ

- die Seite, von der man auf die handelnden Personen im Raum schaut (= die Perspektive).
- die Personen/Figuren, die etwas tun;
- das, was die Figuren tun (= die Handlung);
- die Bühne/der Hintergrund, wo die Figuren etwas tun (= der Raum).

Da der Fokus der hier angestellten Überlegungen auf der Person Maria liegt, kommen vordergründig Perspektiven- und Figurenanalyse in Betracht.

2.1.1. Perspektivenanalyse¹¹²

Egal ob man ein Gebäude, eine Landschaft, einen Zeitungsartikel oder auch ein Problem betrachtet, es hängt vom Standort ab, was man sieht und wie man dies beurteilt. Mit anderen Worten, das Ergebnis hängt vom Verhältnis zwischen BetrachterIn, dem Gegenstand sowie der Blickrichtung auf den Gegenstand/das Werk ab. Entsprechend werden in der Perspektivenanalyse all jene Aspekte einer Erzählung untersucht, „...die das Verhältnis zwischen einem Autor, seinem Erzähler und seiner Erzählung beschreiben.“¹¹³ Fragt man nach dem Inhalt einer Erzählung, so sind Fragen nach dem inhaltlichen Standpunkt, der Perspektivenstruktur sowie der perspektivischen Interaktion zu beantworten.¹¹⁴ Bei Erzählungen im NT ist zu fragen, „what is the ideological view that the narrator wants the reader to adopt?“¹¹⁵ Um sicher zu gehen, dass nicht vom eigenen Blickwinkel ausgegangen wird, schlägt James L. Resseguie vor, unterschiedliche Ebenen der Perspektive einzunehmen und zu fragen, „how the narrator’s perspective twists common, everyday points of view in such a way as to make them appear strange.“¹¹⁶ Er unterscheidet vier Typen:¹¹⁷ *Phraseological, spatial, temporal und psychological point of view*. Aus *phraseologischer Perspektive* werden die Namen, Titel und Beinamen, aber auch die Reden des Erzählers bzw. seiner Figuren analysiert.¹¹⁸ Die Analyse der *räumlichen Perspektive* untersucht wie die Figuren zu einander stehen bzw. auf wen oder was sie fokussieren.¹¹⁹ Aus

organisierte Körperbewegungen im Raum wie in Tanz und Ballett, siehe z.B. SCHÖNERT, Zum Status und zur disziplinären Reichweite von Narratologie, 131ff.

¹¹¹ FINNERN/RÜGGENMEIER, Methoden der neutestamentlichen Exegese, 176.

¹¹² Dazu eine umfassende Übersicht zu den Methoden der Perspektivenanalyse: Ebd., 179.

¹¹³ Ebd., 178.

¹¹⁴ Ebd., 179.

¹¹⁵ RESSEGUIE, Narrative Criticism of the New Testament, 177.

¹¹⁶ RESSEGUIE, Narrative Criticism of the New Testament, 177.

¹¹⁷ Ebd., 177ff.

¹¹⁸ Ebd., 177.

¹¹⁹ Vgl. auch ausführlich BAL, Narratology, 145ff unter dem Titel focalization; sowie RIMMON-KENAN, Narrative Fiction, 71ff.

zeitlicher Perspektive wird das Verhältnis des Erzählers und dem Text hinsichtlich der Zeit und des Tempos geklärt;¹²⁰ handelt es sich bei einer Stelle um eine Prolepse, eine Analepse und wie verhält sich die erzählte Zeit zur Erzählzeit; wird die Zeit z. B. durch direkte Reden ausgedehnt, oder durch Erzählkommentare gerafft. Für die Zwecke dieser Arbeit erscheint es besonders lohnend sich mit der Innenwelt der Figuren zu befassen, also mit der *psychologischen Perspektive*. Eine Erzählung wird nicht nur durch ihre Handlung interessant, sondern durch die Figuren als HandlungsträgerInnen. Es ist herauszufinden, wie der Erzähler – hier die Evangelisten – den Charakter der Figuren – hier konkret Maria - beschreibt und ausgestaltet; wie die Figuren agieren, sich deren Innensicht verändert bzw. sie im Laufe der Erzählung unterschiedlich wahrgenommen werden.¹²¹ Charakteranlagen, Gedanken und Gefühle der Figuren kommen somit ins Blickfeld.

„Ein wesentlicher Reiz von Erzählungen besteht darin, dass man Einblicke in Figuren und deren Gedanken bekommt, die einem in Wirklichkeit verborgen bleiben.“¹²² Mit Hilfe der *Fokalisierung* wird festgestellt, wie der Erzähler Einblicke sozusagen in die Seelenwelt der Figuren bieten kann – *Innenperspektive*. Zusätzlich kann der Erzähler aus der Perspektive seiner Figuren heraus erzählen, wenn er diese zum Wahrnehmungszentrum seiner Erzählung macht.¹²³ Weitere Unterscheidungen in der Fokalisierung findet man bei Genette¹²⁴, Bal¹²⁵ und Rimmon-Kenan¹²⁶. So ist die *auktoriale Fokalisierung* dadurch gekennzeichnet, dass „...der Erzähler mehr weiß bzw. mitteilt, als irgendeine seiner Erzählfiguren weiß bzw. wahrnimmt.“¹²⁷ Der Erzähler hat quasi den Überblick über das Geschehen. Wird die Erzählung aus dem Blickwinkel einer Erzählfigur dargestellt, spricht man von einer *internen Fokalisierung*.¹²⁸ Weiß der Erzähler weniger als seine Figuren, wird also aus einer neutralen Außensicht erzählt spricht Gérard Genette von einer *externen Fokalisierung*.¹²⁹

¹²⁰ Vgl. RESSEGUIE, *Narrative Criticism of the New Testament*, 186.

¹²¹ FINNERN/RÜGGENMEIER, *Methoden der neutestamentlichen Exegese*, 179.

¹²² Ebd., 184.

¹²³ Ebd..

¹²⁴ Siehe bei RESSEGUIE, *Narrative Criticism of the New Testament*, 126.

¹²⁵ BAL, *Narratology*, 145.

¹²⁶ RIMMON-KENAN, *Narrative Fiction*, 71ff.

¹²⁷ EBNER/HEININGER, *Exegese des Neuen Testaments*, 84.

¹²⁸ Ebd..

¹²⁹ Ebd. und die dort zitierte Literatur.

2.1.2. Figurenanalyse

Die Figurenanalyse hinterfragt Rezeptionsprozesse, also das was zwischen den Charakteren einer Geschichte und den LeserInnen abläuft, wie die Figuren aufgenommen werden und wie sie die LeserInnen ansprechen.¹³⁰ Dabei verlassen sich die RezipientInnen nicht nur auf die Erzählstrukturen und das unmittelbar Gelesene, sondern füllen die Figuren mit ihren eigenen Anteilen auf – es entstehen „mentale Modelle“.¹³¹ „Während Figuren innerhalb einer strukturalistischen Erzählwissenschaft lange Zeit nur auf ihr Verhältnis zur Handlung reduziert und als reine Textstrukturen betrachtet wurden, ermöglicht der kognitive Zugang eine weitaus umfassendere Analyse – auch für den Bereich neutestamentlicher Erzählungen.“¹³² Die Analyse berücksichtigt implizite Figurenmerkmale, erschließt diese sowohl historisch als auch anhand nachvollziehbarer Kriterien; wodurch stärker berücksichtigt werden kann, dass Figuren sich über Handlungsstränge hinweg verändern.¹³³

Bei den hier durchzuführenden Textanalysen soll ein Schwerpunkt auf die Figurenmerkmale und deren Konzeption gelegt werden. „Um das mentale Modell einer Figur möglichst umfassend zu rekonstruieren, ist es hilfreich, sich auf systematischem Wege alle Merkmale vor Augen zu führen, auf die Rezipienten im Lektüreprozess achten können.“¹³⁴ Allerdings werden nicht alle der genannten Merkmale für die Analyse eines Textes hilfreich sein und LeserInnen werden auch nicht allen die gleiche Aufmerksamkeit widmen. Daher ist es „im Zuge einer wissenschaftlichen Interpretation [...] geboten, die einzelnen Merkmale nach ihrer Bedeutung zu gewichten.“¹³⁵

Eine etwas anders gelagerte Analyse neutestamentlicher Texte sind Techniken zur Charakterisierung von Personen – „Der vielleicht wichtigste Beitrag narratologischer Theoriebildung.“¹³⁶ Ein differenziertes Instrumentarium wurde dazu entwickelt und heute werden drei Möglichkeiten der Charakterisierung unterschieden: *direkte und indirekte Charakterisierung* sowie die *Charakterisierung qua analogia*.¹³⁷ Auf Grund von Handlungen,

¹³⁰ Vgl. FINNERN/RÜGGENMEIER, Methoden der neutestamentlichen Exegese, 196.

¹³¹ Ebd., 195.

¹³² Ebd., 196.

¹³³ Vgl. ebd..

¹³⁴ Ebd., 198 und die dort angegebene Literatur. Die hier abgebildete Liste wird im Laufe der eigenen Analyse näher dargestellt.

¹³⁵ Vgl. FINNERN/RÜGGENMEIER, Methoden der neutestamentlichen Exegese, 202.

¹³⁶ EBNER/HEININGER, Exegese des Neuen Testaments, 87.

¹³⁷ EBNER/HEININGER, Exegese des Neuen Testaments, 87ff – hier werden die Ansätze ausführlich erläutert; vgl. auch RIMMON-KENAN, Narrative Fiction, 60; sowie BAL, Narratology, 112ff.

der Rede, der äußeren Erscheinung sowie der Umgebung der Figuren wird entweder auf ihren Charakter geschlossen oder er drückt sich dadurch direkt aus. Nach Bal¹³⁸ können Charaktere als flach oder rund beschrieben werden, abhängig von der Komplexität der Eigenschaften und einer im Text sichtbaren Entwicklung des inneren Lebens. Zwar ähnlich aber doch differenzierter geht Rimmon-Kenan¹³⁹ an die Rekonstruktion von Charakteren heran. Sie nimmt das unterschiedlich hohe Maß an Komplexität, Entwicklung sowie Einsicht in das Innenleben in den Blick.

2.2. Charakter Rekonstruktion im Neuen Testament

Cornelis Bennema¹⁴⁰ ist es ein Anliegen eine nachvollziehbare, operationale und relativ einfach anzuwendende Herangehensweise zu entwickeln. Das Ergebnis ist ein “comprehensive three-dimensional approach to character in New Testament narrative, consisting of (i) character in text and context; (ii) character analysis and classification; and (iii) character evaluation and significance.”¹⁴¹ Dabei ist zu beachten, dass sowohl das LkEv als auch das JohEv zwar Erzählungen sind, jedoch nicht frei erfunden und mit einem spezifischen Anspruch geschrieben wurden.¹⁴² Dazu kommt noch, dass durch den zeitlichen Abstand zwischen der Entstehung der Evangelien und heutiger Lektüre der Kontext der heutigen LeserInnen ein völlig anderer ist, sodass ein unmittelbares Verständnis des Textes nicht immer möglich ist.¹⁴³ So kann John Darr folgend von Lesenden als „heuristic hybrid, a fusion of ancient and modern cultural horizons“¹⁴⁴ gesprochen werden. Entsprechend geht Bennema - auch anderen AutorInnen folgend - von folgendem/r LeserIn aus: “plausible historically informed modern reader, that is, a modern reader who has an adequate knowledge of the first-century world and can give a plausible explanation for the ancient sources s/he presumes.”¹⁴⁵

¹³⁸ Vgl. BAL, Narratology, 113ff.

¹³⁹ Vgl. RIMMON-KENNAN, Narrative Fiction, 40-42; ihr folgend BENNEMA, Character Reconstruction -The Theory, 366ff.

¹⁴⁰ BENNEMA, Character Reconstruction -The Theory, 366ff; und die dort angegebene Literatur.

¹⁴¹ Ebd., 367; siehe auch FINNERN/RÜGGENMEIER, Methoden der neutestamentlichen Exegese, 198ff – sie stellen insgesamt 11 Faktoren an Figurenmerkmalen und -konzeptionen vor.

¹⁴² Vgl. HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 36; ähnlich BENNEMA Character Reconstruction – The Theory, 368.

¹⁴³ Vgl. HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 36.

¹⁴⁴ Zit. nach BENNEMA Character Reconstruction – The Theory, 369.

¹⁴⁵ BENNEMA Character Reconstruction – The Theory, 369.

2.2.1. Charakter in Text und Kontext

Der erste Schritt zur Erschließung eines Charakters ist „to study character in text and context, using information in the text and other sources.“¹⁴⁶ Zu diesen gehören Parallelstellen sowie das, was man über die Zeit des ersten Jhdt. nach Christi – also aus der Zeit der Entstehung der Evangelien - weiß. Die den Text Lesenden entwickelten einen inneren Erzähler, der die im Text beschriebenen Figuren zum Leben bringt. Diese Lücke zwischen Text und dem Rezipierten muss gefüllt werden, und zwar mit soziokulturellem historischem Wissen über die Zeit, in der das Evangelium wahrscheinlich geschrieben worden ist.¹⁴⁷ Auch wenn in den Literaturwissenschaften nur der Text untersucht wird, muss davon ausgegangen werden, dass Lesende auch andere Quellen kennen, welche ihre eigene Konstruktion der Charaktere beeinflussen.¹⁴⁸

2.2.2. Charakter Analyse und Klassifikation

In einem nächsten Schritt sind die Charaktere des NT zu analysieren und nach den Aspekten von *Komplexität*, *Entwicklung* und *innerem Leben* zu klassifizieren. Das Ergebnis ist dann in dem Kontinuum von VertreterIn einer Rolle über Type bis hin zu Persönlichkeit und Individuum zu verorten. Dabei betrifft die *Komplexität* die Art und Anzahl von Eigenschaften sowie deren Abhängigkeiten untereinander. Mit *Entwicklung* ist nicht unbedingt das mit der Zeit bessere Verstehen eines Charakters gemeint, sondern die Entwicklung zeigt sich an der Fähigkeit des Charakters zu überraschen. Weiters können Figuren dahingehend charakterisiert werden, ob sie nur von außen gesehen werden können, oder ihr Gewissen von *Innen* her zeigen,¹⁴⁹ und somit eine Entwicklung des inneren Lebens feststellbar ist.

2.2.3. Charakter Bewertung und Bedeutung

Der letzte Schritt zur Charakterrekonstruktion ist, die Figur hinsichtlich ihrer Antworten zum Protagonisten sowie ihrer Rolle in der *Geschichte* bzw. in *Ereignissen* zu bewerten und ihre Bedeutung bzw. ihren Wert für heute zu bestimmen.¹⁵⁰ „Since Jesus is the protagonist in all four Gospels, and each author seeks to persuade his readers to accept his view of Jesus, the main criterion for evaluating characters in the Gospel narratives is their responses to

¹⁴⁶ BENNEMA Character Reconstruction – The Theory, 369.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.; ähnlich HARTENSTEIN, 37.

¹⁴⁸ Vgl. BENNEMA, Character Reconstruction - The Theory, 368.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 69 und die dort angegebene Literatur – er folgt hier insbesondere BAL und RIMMON-KENAN; RIMMON-KENAN, Narrative Fiction, 41 – sie fasst den Ansatz von Yosef Ewen in ihrem Hauptwerk zusammen und stellt ihn vor.

¹⁵⁰ Vgl. BENNEMA, Character Reconstruction - The Theory, 370.

Jesus.“¹⁵¹ Darüber darf allerdings nicht die Rolle der Figur in der Geschichte bzw. im Ereignis vergessen werden; hier herrscht Konsens, dass Plot und Charakter gleich wichtig und voneinander abhängig sind.¹⁵² So muss auch die Rolle im Plot untersucht werden.

Eine ähnliche Vorgangsweise schlägt Judith Hartenstein¹⁵³ Culpepper folgend vor: die Hauptfiguren des Evangeliums werden im Hinblick auf „narrator and point of view“, „narrative time“, „plot“, „characters“, „implicit commentary“ und „the implied reader“ behandelt. Auch R. Alan Culpepper nimmt eine Bewertung der Charaktere vor, welche er auf einer Skala von sieben möglichen Reaktionen auf Jesus einordnet: diese reicht von Ablehnung (so die *Ἰουδαῖοι*), über heimliche, unverbindliche Zustimmung (z. B. Nikodemus), Zustimmung zu Jesus als Wundertäter (z.B. der Geheilte, die Eltern des Blindgeborenen), Glaube an sein Wort (z. B. die Samaritanerin), Bindung trotz Missverständnisses (die Jünger insgesamt, insbesondere auch Maria), bis zu beispielhafter Jüngerschaft (die eben genannten, sofern sie die Missverständnisse überwinden, Lazarus, der geliebte Jünger) und Abfall (z. B. Judas).¹⁵⁴ Entsprechend basiert die Charakter Rekonstruktion einer Figur auf ihren Handlungen und Reden, der Beschreibung der Figur durch Andere sowie der Sprechweise des Erzählers über sie.¹⁵⁵

Culpepper beschäftigt sich noch mit zwei Leitfragen, nämlich der nach der Funktion des Charakters im Plot, sowie weiters seiner Funktion in der Beziehung zwischen Erzählung und realer Welt der LeserInnen, wobei er den Schwerpunkt auf die erste Frage legt.¹⁵⁶ Wichtig ist herauszustreichen, dass „the process of reconstructing characters from the text is a hermeneutical process that merges two horizons - that of the historical-narratological world of the text and that of the contemporary world of the reader.“¹⁵⁷ Das eröffnet die Möglichkeit, LeserInnen durch Charaktere so zu beeinflussen, dass sie eine Rolle, die über die Erzählung hinausgeht bekommen. Dabei ist festzuhalten, dass „...characters have a representative value for today. [...] In other words, we must reflect on how New Testament characters have representative value for readers in other contexts and times.“¹⁵⁸

¹⁵¹ BENNEMA Character Reconstruction – The Theory, 369, 371.

¹⁵² Ebd. und die dort angeführte Literatur.

¹⁵³ Vgl. HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 16ff; sowie R. Alan CULPEPPER, Anatomy of the Forth Gospel.

¹⁵⁴ Vgl. CULPEPPER, Anatomy of the Forth Gospel, 146ff.

¹⁵⁵ BENNEMA, Character Reconstruction - The Practice, 418.

¹⁵⁶ CULPEPPER, Anatomy of the Forth Gospel, 145.

¹⁵⁷ BENNEMA, Character Reconstruction - The Theory, 371.

¹⁵⁸ Ebd., 372.

Hier kann nur ein kleiner Ausschnitt der verschiedenen Methoden und Möglichkeiten aufgezeigt werden; auch kann in diesem Kontext keine Aussage darüber gemacht werden, welche Herangehensweise möglicherweise die Bessere sei. Dazu betont Bennema, dass es weder in den Erzählwissenschaften noch in den exegetischen Wissenschaften eine umfassende Theorie der Charakterrekonstruktion und somit auch keinen Konsens unter WissenschaftlerInnen gäbe, wie Charaktere zu analysieren und bewerten seien.¹⁵⁹ Jedenfalls ist ein Ansatzpunkt immer der/die LeserIn. Entsprechend muss die Wahl der Methode vom Ziel der Analyse, dem Blickwinkel auf die Problemstellung sowie von den AdressatInnen abhängen. Die vorliegende Arbeit muss wissenschaftlichen Kriterien standhalten und soll theologische Ergebnisse zur Bearbeitung der Fragestellung nach einem protestantischen Bild der Maria unter dem Aspekt von *sola scriptura* in der feministischen Theologie bringen. Bennema folgend werden daher für die Auswahl daher folgende Kriterien angewendet:¹⁶⁰

- Der Ansatz muss verständlich und so wissenschaftlich sein, dass die Komplexität der Charaktere im NT zu Tage tritt und Reduktionen vermieden werden.
- Die Herangehensweise darf nicht zu kompliziert sein sondern praktikabel für eine aussagefähige Analyse.
- Die Methode muss soweit "operativ" sein, damit die Charaktere innerhalb einer Erzählung und über das NT hinweg vergleichbar sind.

Ausgangspunkt für die folgenden Analysen ist mit Hilfe narrativer Methoden entsprechend der Forderung Heines die Mutter Jesu aus ihrem patriarchalen Auslegungszusammenhang herauszulösen.

3. Maria im Neuen Testament

Mk 6,3 bietet den ältesten Beleg für den Namen der Mutter Jesu - Maria. Dieser Name ist die latinisierte Form von Mirjam, d.h. die Mutter Jesu hatte denselben Namen wie die Schwester von Mose und Aaron (vgl. Ex 2,4-7; Ex 15,20f). In den ältesten Texten des NT, den Paulusbriefen, findet man den Namen Maria nicht, nur in Gal 4,4f gibt es eine indirekte Erwähnung der Mutter Jesu.¹⁶¹ „In den übrigen pln und in allen weiteren Briefen des NT

¹⁵⁹ Vgl. Cornelis BENNEMA, Encountering Jesus. Character studies in the Gospel of John, 2.

¹⁶⁰ Vgl. BENNEMA, Character Reconstruction - The Theory, 373f.

¹⁶¹ Vgl. PETERSEN, Maria aus Nazareth, 321.

spielt Maria keine Rolle.¹⁶² Es gehört zu Paulus Grundüberzeugung, dass „... Christus, der Sohn Gottes, von einer menschlichen Frau geboren wurde und zur Gemeinschaft des jüdischen Volkes gehört.“¹⁶³ Er nennt sie jedoch nicht bei ihrem Namen – vielleicht kennt er ihn auch nicht - und berichtet jedenfalls nichts über eine *Jungfrau*.

In allen vier Evangelien wird Maria dargestellt, allerdings jeweils auf sehr unterschiedliche Weise. So wird Maria¹⁶⁴, die Mutter Jesu im

Ev nur im Zusammenhang mit der Familie (Mk 3,31-35) und Jesu Ablehnung im eigenen Land (Mk 6,1-6a) erwähnt. Im JohEv kommt sie lediglich in der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11) und unter dem Kreuz (Joh 19,25-27) vor. Die Evangelien nach Lukas und Matthäus berichten am ausführlichsten von Maria, da sie nicht nur im öffentlichen Wirken Jesu und in der Beschreibung der Familie Jesu vorkommt, sondern ebenso ausführlich in den Geschichten um den Ursprung Jesu in Lk 1, 5-2,52 sowie Mt 1,18-25. Für die Wahrnehmung der Mutter Gottes kommt dem sogenannten Magnificat (Lk 1,46-55) besonderer Stellenwert zu. Weiters erwähnt Lukas Maria als Teil der Jerusalemer Gemeinde in der ApG (ApG 1,14).¹⁶⁵ Während die Mutter Jesu in den synoptischen Evangelien mit Namen genannt wird, hat sie bei Johannes keinen Namen und wird nur als die Mutter Jesu vorgestellt. In den apokryphen Evangelien des Thomas bzw. Philippus sowie im Protoevangelium des Jakobus und im Pseudoevangelium nach Matthäus wird Maria auf Grund von Legendenbildungen umfassender dargestellt.

3.1. Maria bei Lukas und in der Apostelgeschichte

Der Autor des lukanischen Doppelwerkes unternimmt den Versuch, sein Evangelium in den Rahmen der Geschichte zu stellen (Lk 1,3ff) und möchte so einen „sicheren Grund der Lehre“ (Lk 1,4) geben. In der Literatur wird davon ausgegangen, dass der Autor sein Werk als einheitliches Geschichtswerk in Erzähl-, Lese- und Verstehenseinheit so gestaltet hat, dass eine sachgemäße Analyse beide Schriften in den Blick nehmen muss.¹⁶⁶ Lukas legt die Erzählung auf drei Ebenen an: er erzählt die Geschichte dem Theophilus (Lk 1,4); im Dialog

¹⁶² PETERSEN, Maria aus Nazareth, 321.

¹⁶³ Wolfgang A. BIENERT/Peter GEMEINHARDT: Jesu Verwandtschaft, in: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 281.

¹⁶⁴ Maria ist ein sehr häufiger Name, so gibt es bei Mk einige Marias z. B. Mk 15,40.47; 16,1.

¹⁶⁵ Siehe auch ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 5ff, das Inhaltsverzeichnis bietet einen aussagekräftigen Überblick über alle „Marienstellen“ im NT.

¹⁶⁶ Vgl. Günter WASSERBERG, Aus Israels Mitte-Heil für die Welt, 4f; grundlegend dazu: Robert C. TANNEHILL, Luke, 27ff.

zwischen Maria und dem Engel entwickeln sich der Charakter Marias sowie der Inhalt; auf einer dritten Ebene gibt der Erzähler bekannt, was er sonst noch weiß. Lukas ist insofern an der Erzählung beteiligt, als er gleich zu Beginn seine Intention bekennt und sich den Nimbus des akribischen Historikers gibt. Die Geschichte selbst erzählt er als unbeteiligter Erzähler, quasi als beteiligter Beobachter, da er das Interesse verfolgt, einem zu Unterrichtenden die richtige Lehre zu vermitteln. Direkte Rede und Gedankenzitate herrschen vor, was nicht weiter verwunderlich ist, wird die Form der zitierten Rede unter Figurendominanz doch am häufigsten im NT verwendet.¹⁶⁷

Im Gegensatz zu Markus oder Matthäus kommt Maria bei Lukas zwar eine größere Rolle zu, trotzdem sind es nur wenige Stellen, die sich auf sie beziehen.¹⁶⁸ Man kann davon ausgehen, dass Lukas sein besonderes Interesse an Maria dadurch zeigt, als er viel von den ihm zur Verfügung stehenden Marienbelegen übernimmt.¹⁶⁹ So wie andere Charaktere auch, lässt Lukas Maria auf der Bühne ohne Erklärung auf- und abtreten.¹⁷⁰ Besondere Beachtung findet das Magnificat Lk 1,46ff, welches auch von Luther „verdeutscht und ausgelegt“¹⁷¹ wurde. Deutlich erkennbar ist die Grundkonzeption des Lukas, dass Gottes geschichtliches Handeln ein zielgerichtetes Geschehen ist, welches in allen Epochen von seinem Heilswillen getragen ist.¹⁷²

Es ist davon auszugehen, dass Lukas¹⁷³ sein Erzählwerk zum Vorlesen in der Gemeinde und zur Unterweisung in den rechten Glauben geschrieben hat.¹⁷⁴ Damit erhebt sich die Frage, wer die ZuhörerInnen waren. Waren dies JüdInnen, Gottesfürchtige, GriechInnen und/oder HeidInnen. Günter Wasserberg kommt zu Schluss, dass letztendlich alle in Lukas genannten Zuhörenden unter dem Begriff Gottesfürchtige subsummiert werden können, also Menschen, die im Sinne des Monotheismus Gott fürchteten.¹⁷⁵ Für die Interpretation der

¹⁶⁷ Vgl. FINNERN/RÜGGENMEIER, 182.

¹⁶⁸ Vgl. GAVENTA, Mary, 49.

¹⁶⁹ Heikki RÄISÄNEN: Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 80.

¹⁷⁰ Vgl. GAVENTA, Mary, 49.

¹⁷¹ WA 7, 546–601.

¹⁷² Udo SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, 438; WASSERBERG, Aus Israels Mitte, 119.

¹⁷³ Auch wenn nicht wirklich bekannt ist, wer das Lukas Evangelium tatsächlich geschrieben hat, ist sicher, dass sowohl das Evangelium nach Lukas als auch die Apostelgeschichte von einem Autor stammt. Vgl. dazu ausführlich z. B. TANNEHILL, Luke, 20ff.

¹⁷⁴ Vgl. WASSERBERG, Aus Israels Mitte, 31 und die dort angegebene Literatur, insb. Jack Dean KINGSBURY, Conflict in Luke, 1; sowie TANNEHILL, Luke, 24f.

¹⁷⁵ Vgl. WASSERBERG, Aus Israels Mitte, 48ff und die dort angegebene Literatur insbesondere Ekkehard W. STEGEMANN/Wolfgang STEGEMANN, Urchristliche Sozialgeschichte, 223: die Formulierung φοβούμενος τὸν θεὸν kommt insgesamt 11 Mal in unterschiedlichen Schreibweisen in der Apg vor. Wasserberg geht daher davon aus,

Marienstellen ist die vorliegende Endgestalt des lukanischen Doppelwerkes ausschlaggebend. Nachdem Lukas als Historiker Geschichte als Heils-Geschichte deuten möchte, ist die Deutungsebene die von Lukas erzählte Welt.¹⁷⁶ Diese erzählte Welt kann aus verschiedenen Perspektiven betrachtet und die Figuren als TrägerInnen der Geschichte entsprechend analysiert werden, um z. B. die Charakterzüge der Maria herauszuarbeiten. Etwaige Spannungen in den Geschehenselementen sind aufzudecken, um so deren Beitrag zur Geschichte zu verdeutlichen.¹⁷⁷ Dabei ist klar, dass jeder narrative Text einem gewissen Schema unterliegt und Lücken offenlässt, welche von den Zuhörenden oder Lesenden zu schließen sind. Dies ist ein während des Zuhörens bzw. Lesens kontinuierlicher Prozess des Bildens von Hypothesen, die sich im Verlauf des Zuhörens bzw. Lesens verändern können. Dazu ist ein gewisses Wissen und Phantasie notwendig, wobei man von gut informierten ZuhörerInnen bzw. LeserInnen aus geht.¹⁷⁸

3.1.1. Die Geburtsgeschichte – Lk 1,5 – 2,52

Die sogenannte Geburtsgeschichte enthält sehr viel mehr als nur die Erzählung der Geburt Jesu. Da der Fokus der Analyse auf Maria liegt, ist diese Geburtsgeschichte einzelne Abschnitte zu gliedern: Ankündigung und Marias Zustimmung, Maria und Elisabeth, Jesu Geburt, Simeon und Hanna, Jesus im Tempel.¹⁷⁹ Das Magnificat nimmt hier einen Sonderstatus ein, da es sich um einen Hymnus handelt und nicht unmittelbarer Bestandteil der Erzählung ist. Eine ausführliche Auseinandersetzung¹⁸⁰ mit diesem Hymnus würde den Rahmen der Arbeit sprengen; das Magnificat als solches ist aber in die Charakterisierung von Maria einzubeziehen.

dass dieser Begriff bei Lukas grundlegend die jüdische Frömmigkeit kennzeichnet, die für ihn auch Ausgangspunkt christlich verstandener Frömmigkeit wird und als Frömmigkeitsprädikat gehandhabt wird. Dazu identifiziert Wasserberg drei Gruppen: fromme Juden aus dem λαος (Lk 1,50); ehrfürchtige Proselyten (z. B. Apg 13,43) sowie gottesfürchtige Nichtjuden wie Cornelius (Apg 10,2). Lukas kann also jeden Menschen, der den Gott Israels fürchtet φοβούμενος τὸν θεὸν nennen. Dem gegenüber werden mit dem Terminus Ἑλλήνης Nichtjuden bezeichnet. Ähnlich: Tannehill, Luke, 24ff: er spricht von einer „primary audience for which Luke was designed was a group of late first-century churches of diverse social composition.“

¹⁷⁶ Vgl. WASSERBERG, Aus Israels Mitte, 32.

¹⁷⁷ Vgl. auch TANNEHILL, Luke, 28.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., 30; BENNEMA, Character Reconstruction – The Theory, 367ff.

¹⁷⁹ So z. B. GAVENTA, Mary, 50ff;

¹⁸⁰ Siehe dazu z. B. RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 113ff; TANNEHILL, Luke, 53ff; ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 113ff; GAVENTA, Mary, 56ff; und insbesondere Luthers Magnifikat Auslegung: WA 7, 546–601

Ankündigung und Marias Zustimmung (Lk 1,26-38)

Lukas baut die Ankündigung der Geburt durch den Engel Gabriel dramaturgisch geschickt auf: ein Erzählkommentar führt in die Szene ein, und verbindet sie mit der Ankündigung der Geburt Johannes des Täufers durch die Nennung der Zeitdifferenz von sechs Monaten.¹⁸¹ In Lk 1,26 kommt der Engel Gabriel nach Nazareth zu einer Jungfrau¹⁸² (παρθένον), welche mit Josef aus dem Hause David verlobt ist und Maria heißt (Lk 1,27). Bezeichnenderweise wird Maria auch bei Lukas nach dieser Szene nie wieder so genannt.

Der Engel begrüßt Maria mit „χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ“ (Sei begrüßt du Begnadete, der Herr ist mit dir). Maria erschrickt darüber und denkt über den Gruß nach. Die eigentliche Ankündigung der Geburt eines Sohnes, der Auftrag diesen Jesus zu nennen und die Verheißung des Königreiches erfolgt in Lk 1,31-33. Maria zeigt sich darüber erstaunt, als sie „ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω“ (von keinem Mann weiß). Nun antwortet der Engel dahingehend, dass der Heilige Geist über sie kommen werde und die Kraft des Höchsten sie überschatten werde. Entsprechend wird „auch das Heilige, das geboren wird, Gottes Sohn genannt werden.“ Offenbar zur Bekräftigung, dass dies möglich sein könnte, weist der Engel auf Elisabeth hin, welche in hohem Alter nach langer Kinderlosigkeit auch noch schwanger geworden und nun bereits im sechsten Monat schwanger ist: „Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich.“ (Lk 1,37). Hier meldet sich Maria wieder zu Wort: „ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. Καὶ ἀπήλθεν ἀπ’ αὐτῆς ὁ ἄγγελος“ (Siehe ich bin des Herrn Dienerin. Mir geschehe, wie Du gesagt hast - Lk 1, 38). Maria ist nicht passives Objekt göttlichen Handelns, sondern entscheidet sich selbst für die Schwangerschaft.

Der Dialog zwischen Maria und Gabriel zeichnet sich durch einen lebendigen und konsistenten Aufbau aus, da die Reden der beiden Figuren einander abwechseln und zu einander in Bezug stehen. Dies erhöht die Spannung und bewirkt, dass Erzählzeit und erzählte Zeit dicht beieinander liegen. LeserInnen sind so direkt am Geschehen beteiligt, fast wie bei einer „Live Übertragung“¹⁸³. Die Geschehenselemente sind logisch aneinander gereiht, als der Engel Gabriel kommt, begrüßt, spricht, antwortet, erneut spricht und abgeht. Maria ihm gegenüber erschrickt, denkt und spricht zweimal. Unklar ist wo genau in

¹⁸¹ Vgl. GAVENTA, Mary, 51.

¹⁸² Dass hier von einer Jungfrau (παρθένον) die Rede ist, geht letztlich auf einen Übersetzungsfehler in der Septuaginta des hebräischen Terminus Alma – junge Frau, die noch keine Kinder geboren hat - in Jes 7,14 zurück.

¹⁸³ Vgl. EBNER/HEININGER, Exegese im Neuen Testament, 81.

Nazareth¹⁸⁴ sich die Szene abspielt; der Ort bleibt jedenfalls unverändert. Zum Figurenbestand gehören Maria und der Engel, aber auch der Heilige Geist, Josef, Elisabeth und Jesus.¹⁸⁵ Die Beziehungen der Figuren sind transparent. Auch wenn Maria im Mittelpunkt steht, sind alle anderen Figuren gleich wichtig, um die Funktion dieser Stelle „den Anbruch des Heils“¹⁸⁶ darzustellen. Maria erschrickt, nachdem sie begrüßt wurde. Dies ist gut zu verstehen, war es im jüdischen Milieu ungewöhnlich eine Frau direkt anzureden.¹⁸⁷ Damit wird aber auch ein Perspektivenwechsel erreicht, da Maria mit Begnadete angesprochen wird, womit ihr ein persönliches Qualitätsmerkmal zugesprochen wird.¹⁸⁸ Zusätzlich denkt sie darüber nach, was der Gruß bedeuten könne. Hier gibt der Erzähler Einblick in das Innenleben der Protagonistin und lässt Gabriel erklären, dass sie ein Kind gebären werde, welches der Sohn des Höchsten genannt werden wird. Marias Frage „Wie soll das zugehen, da ich doch von keinem Mann weiß“ drückt sowohl Erstaunen über die Ankündigung als auch Wissen darüber aus, wie Kinder normalerweise zustande kommen.¹⁸⁹ Darauf geht der Engel ein, indem er dafür eine Lösung weiß. Nicht nur das, er erläutert auch die Plausibilität seiner Aussage, als er das Beispiel der Elisabeth präsentiert und noch bekräftigend hinzufügt, dass bei Gott alles möglich sei. Diese Nachfrage gibt dem Engel zusätzlich die Möglichkeit, die Zuhörenden auf etwas zu lenken, was unbedingt noch gesagt werden muss – nämlich dass das zu erwartende Kind keinen menschlichen Vater haben wird, sondern seine Existenz der Alleinwirksamkeit Gottes verdankt.¹⁹⁰ Da Maria offenbar alles gut verstanden hat und ihren Auftrag darin sieht, bestätigt sie das mit ihrer Aussage „ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.“ Mit diesem Satz möchte Lukas sicherstellen, dass Maria bereit ist, ihr Schicksal anzunehmen und der Heilsgeschichte zu dienen. Trotz anfänglichen Unglaubens bezüglich der zu erwartenden Schwangerschaft, stellt sich Maria

¹⁸⁴ Die Pilgerin Egeria berichtet im 4. Jhdt. von einer Höhle in Nazareth, in der Maria gelebt haben soll und wo bereits ein Altar aufgestellt war. Über der sogenannten Verkündigungsgrotte wurde – als bereits fünfte Kirche – die heutige Verkündigungsbasilika vom italienischen Architekten Giovanni Muzio errichtet, welche 1969 eingeweiht wurde.

¹⁸⁵ Zum Figurenbestand gehören alle die genannt sind bzw. über die gesprochen wird. Siehe FINNERN/RÜGGENMEIER, Methoden der neutestamentlichen Exegese, 197.

¹⁸⁶ WASSERBERG, Aus Israels Mitte, 116.

¹⁸⁷ RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 86 und die dort zitierte Literatur.

¹⁸⁸ Vgl. Jürgen BECKER, Maria, 171.

¹⁸⁹ Vgl. dazu ACHTERMEIER/BROWN(Hg.), Maria im Neuen Testament, 97: Zu oft hat man angenommen, mit dieser Frage sei biographisch bestätigt, dass Maria verwirrt gewesen sei. Die Kirchenväter des vierten Jahrhunderts wollten die banale Erklärung umgehen, Maria habe nicht gewusst, wie Kinder empfangen werden, und argumentierten daher, dass die Frage nur sinnvoll sei, wenn Maria bereits vorher den Vorsatz gefasst habe, eine Jungfrau zu bleiben, sodass in ihrem Einwand ein Unterton der Entschlossenheit mitgeklungen habe.

¹⁹⁰ Vgl. BECKER, Maria, 174.

mit dieser Aussage der Aufgabe. δούλη κυρίου ist mit Dienerin oder Sklavin des Herren zu übersetzen.¹⁹¹

Maria und Elisabeth (Lk 1,39-45) sowie das Magnificat (Lk 1,46-55)

Mit dem folgenden Erzählkommentar und den weiteren Geschehenselementen will Lukas sicherstellen, dass die Botschaft der Ankündigung der besonderen Geburt und der Einwilligung Marias wirklich bei den ZuhörerInnen ankommt. Lukas verstärkt diese Aussage, indem er Maria mit Eile zum Haus des Zacharias gehen lässt: „Dieser Besuch, der die Hauptfiguren der beiden Verkündigungsszenen zusammenführt, ist sowohl ein Augenblick der Offenbarung als auch der hymnischen Erhebung.“¹⁹² In Wirklichkeit bleibt völlig offen, wie Maria zu Elisabeth kommt: wahrscheinlich konnte Maria damals nicht mehrere Tage alleine reisen, muss sich wohl mit ihren Eltern und auch mit Josef abgesprochen haben und muss wohl auch den Hausherrn Zacharias eingebunden haben.¹⁹³ „...der Erzähler isoliert die Frauen aus ihrer Umwelt und reduziert obendrein den dreimonatigen Aufenthalt auf die Begrüßungsszene beider Frauen,“¹⁹⁴ – letztendlich um das Bedeutungsvolle des Geschehens herauszustellen. Deshalb wechselt die Szene komplett und Maria bleibt jedenfalls im Mittelpunkt. Der Figurenstand verändert sich etwas; Zacharias sowie das Kind (Johannes) im Bauch der Elisabeth kommen ins Spiel. Die Spannung wird durch insgesamt drei Geschehenselemente aufrechterhalten.

Der Erzählkommentar setzt die Szene: Maria macht sich auf und geht eilends ins Gebirge (Lk 1,39); sie kommt in das Haus des Zacharias und grüßt Elisabeth (Lk 1,40). Der Erzähler weiß nun mehr als seine Figuren: er berichtet vom in Elisabeths Bauch hüpfenden Kind (Lk 1,41b) und davon, dass Elisabeth vom Heiligen Geist erfüllt wird (Lk 1,41d). Durch die Fokussierung auf diese beiden Geschehenselemente ändert sich die Perspektive. Hier entspricht die Erzählzeit wieder der erzählten Zeit. Als Höhepunkt ruft Elisabeth laut aus: „εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.“ (Gesegnet bist du unter den Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes - Lk 1,42). Im nächsten Geschehenselement ändert sich wieder die Perspektive: Elisabeth spricht mit sich selbst in dem sie sich fragt: „Und woher geschieht mir dies, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ (Lk 1,43). Worauf

¹⁹¹ SCHOTTRUFF, *Lydias ungeduldige Schwestern*, 292, und nicht mit Magd – siehe dazu ausführlich im Kapitel 4.1.1.

¹⁹² ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), *Maria im Neuen Testament*, 111.

¹⁹³ Vgl. BECKER, *Maria*, 177.

¹⁹⁴ Ebd..

zielt diese Frage ab? Was soll die Frage bei den ZuhörerInnen bewirken? Dies kann wohl nur als eine Anspielung auf den Heiligen Geist verstanden werden, der in Elisabeth wirkt. Wie als Antwort auf ihre eigene Frage und offenbar zur Verstärkung dessen was die ZuhörerInnen schon wissen richtet sich Elisabeth direkt an Maria, indem sie sagt: „Denn siehe, als die Stimme deines Grußes in meine Ohren drang, hüpfte das Kind vor Freude in meinem Leib.“ (Lk 1,41). Nachdem Elisabeth vom Heiligen Geist erfüllt wird, weiß sie, dass Maria selig ist, weil sie geglaubt hat und dass vollendet wird, was der Herr gesagt hat (Lk 1,45).¹⁹⁵ Beide Geschehenselemente bestätigen, was Gabriel früher angekündigt hat. Beverly Roberts Gaventa macht darauf besonders aufmerksam, als sie die entsprechenden Sätze parallelisiert.¹⁹⁶

Maria wird indirekt durch die Aussage charakterisiert „eilends in das Gebirge zu einer Stadt in Juda“ zu gehen. Möglicherweise wollte Lukas ausdrücken, dass Maria sowohl gut zu Fuß als auch mutig und furchtlos sei, allein „in das Gebirge“ zu gehen. Die weitere Charakterisierung kommt von Elisabeth, welche sie bereits jetzt als Mutter des Herrn, als Gesegnete und als Glaubende preist. (Lk 1,45) Darauf antwortet Maria mit dem Magnificat (Lk 1, 46-55).

Zwar erscheint gesichert, dass das Magnificat „insgesamt oder zum größten Teil vorlukianischer Herkunft ist und ursprünglich als selbständiger Hymnus existierte“¹⁹⁷. Beachtenswert ist jedoch, dass Maria aus ihrer Warte diese Worte zum Klingen bringt.¹⁹⁸ Dass der Erzähler diesen Hymnus an dieser Stelle Maria in den Mund legt, ist ebenfalls als besondere Wertschätzung für sie zu sehen. Während Zacharias – ein Priester - bei der Ankündigung eines Sohnes durch den Engel Gabriel dieser Prophezeiung keinen Glauben schenkt, glaubt Maria sofort und sieht sich in ihrer Niedrigkeit angesehen und erhöht. „Here the plot turns on the issue of faith.“¹⁹⁹ Das Wichtige daran ist vor allem, dass Maria den Hymnus aus sich heraus spricht, wenn sie sagt: „Meine Seele erhebt den Herrn...“ und damit

¹⁹⁵ Die Eröffnungszeile wurde im AT an berühmte Frauengestalten der israelitischen Geschichte gerichtet, die geholfen hatten, das Gottesvolk aus einer Gefahr zu erretten: z. B. Ri 5,24 (Gesegnet sei Jael unter den Frauen).

¹⁹⁶ Vgl. GAVENTA, Mary, 55: Elisabeth	Gabriel
Blessed are you among women	You have found favour with God
Blessed is the fruit of your womb	You will receive...
The mother of my Lord	Son of the Most High
The child in my womb leaped for joy	The Holy Spirit will come upon you
Blessed is she who believed	Here am I, the servant of the Lord

¹⁹⁷ Vgl. z. B. Michael WOLTER, Das Lukasevangelium, 99 und die dort angegebene Literatur inklusive Diskussion.

¹⁹⁸ Vgl. GAVENTA, Mary, 56.

¹⁹⁹ TANNEHILL, Luke, 53.

das Handeln Gottes an ihr selbst mit dem des Volkes Israel verknüpft und so ihr eigenes Schicksal mit dem Heil Israels gleichsetzt. Entsprechend fügt das Magnificat der Rolle Marias als Mutter des Herrn noch die einer Prophetin hinzu, „a role that bears great significance in the Lukan story.“²⁰⁰ Zwar bezeichnet Lukas Maria nicht ausdrücklich als solche, wenn aber davon die Rede ist, dass der Heilige Geist über sie kommen werde, könnte man daraus auch schließen, dass der Heilige Geist nicht nur für die zukünftige Schwangerschaft sondern auch für ihre Rede verantwortlich sei.²⁰¹

Jesu Geburt (Lk 2,1-20)

Die Geschichte von der Geburt Jesu besteht erneut aus mehreren Geschehenselementen. Zu Beginn setzt der Erzähler den geschichtlichen Rahmen, wie er ihn bereits in Lk 1,1-3 angekündigt hat. An Figuren kommen Städte, die Hirten, ein Engel, die Heerscharen, Gott sowie der neugeborene Jesus hinzu. Es wird ein weiter Raum aufgemacht, indem der Blick von der Stadt Nazareth nach Bethlehem, auf das Geschlecht Davids, sowie zu Maria und ihrem Erstgeborenen gelenkt wird. Mit der Nennung von πρωτότοκον weiß der Erzähler offenbar mehr, nämlich dass Maria noch weitere Kinder zur Welt bringen wird.²⁰² Von der Krippe verlagert sich die Sicht auf die Hirten und den Engel, um wieder zu Maria und Josef und zur Krippe mit dem Kind zurück zu kehren. In V19 ändert sich die Perspektive, als auf Maria und ihr „Tun“ fokussiert wird, wodurch sie wieder in den Mittelpunkt rückt. Die Erzählzeit ist nun viel kürzer als die erzählte Zeit, oder „the temporal point of view accents the spacial perspective.“²⁰³ Der Grund dafür könnte sein, dass der Erzähler Wichtiges dadurch hervorhebt, dass er das Tempo durch Detailbeschreibungen verlangsamt.²⁰⁴ In diesem Abschnitt sprechen nur der Engel, die Heerscharen und die Hirten; Maria bleibt zwar stumm ist aber sehr aktiv: sie macht sich als Schwangere auf, gebiert das Kind, wickelt es, legt es in die Krippe, behält die Worte und bewegt diese in ihrem Herzen. Der Erzähler erzählt auf der ersten Ebene die Geschichte, dabei hat er die Übersicht und weiß alles. Er weiß, dass die Hirten die Worte des Engels ausbreiten (Lk 2,17), dass sich alle die dies hören

²⁰⁰ GAVENTA, Mary, 58.

²⁰¹ Vgl. ebd., Gaventa geht davon aus, dass sowohl Elisabeth (Lk 1,41) als auch Zacharias (Lk 1,67) mit Hilfe des Heiligen Geistes sprechen. Daher erscheint es erstaunlich, dass bei Maria vor ihrem Lobgesang der Heilige Geist nicht explizit genannt wird, obwohl die Rede vom Heiligen Geist inspiriert sein muss.

²⁰² Vgl. RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 117: dies ist nicht unumstritten. Tendenziell sehen ProtestantInnen πρωτότοκον als Hinweis für weitere Kinder, während KatholikInnen dies eher als Vorzugsverhältnis zu Gott sehen: z. B. François BOVON, Das Evangelium nach Lukas, 121 und die jeweils angegebene Literatur.

²⁰³ RESSEGUIE, Narrative Criticism of the New Testament, 193.

²⁰⁴ Ebd..

über die Rede wundern (Lk 2,18) und dass sie Gott lobend und preisend zurückkehren (Lk 2,20). Drei zentrale Geschehenselemente sind auszumachen: die Geburt Jesu und die Verkündigung des Engel mit dem Lobpreis der Heerscharen: „Siehe, ich verkündige euch große Freude, die allem Volk widerfahren wird; denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr, in der Stadt Davids“ (Lk 2,10c-11). Hinzu treten die Heerscharen, welche Gott loben: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens.“ (Lk 2,14).

Maria schweigt, obwohl alle um sie herum in Aufregung zu sein scheinen: die Engel fahren wieder in den Himmel, die Hirten besprechen sich und beschließen herauszufinden, was es mit dieser Geschichte auf sich haben könnte. Und tatsächlich finden sie Josef und Maria mit dem Kind. Der Erzähler löst die Spannung insoweit auf, als die Verheißungen der Engel sich als richtig erweisen. Allerdings wundern sich nun jene Leute, die von den Hirten über die Ereignisse erfahren. Die Erwähnung, dass Maria das Kind in Windeln wickelt²⁰⁵ kann als Hinweis gewertet werden, dass Maria ihrer Rolle als hingebungsvolle Mutter, die für das Wohl des Kindes sorgt,²⁰⁶ gerecht wird. Erstaunt haben muss die damaligen ZuhörerInnen, dass Maria das gewickelte Kind in eine Krippe – also in eine Raufe – legt, weil sonst kein Platz war.²⁰⁷ Hier führt Lukas eine gewisse erzählerische Spannung bezüglich Jesus ein, als Maria einerseits groß angekündigt wurde, sie werde den Sohn des Höchsten gebären und andererseits aber kein Platz für sie und ihn ist.²⁰⁸ Eine weitere Spannung wird dahingehend aufgebaut, als den Hirten – nachdem ihnen die Krippe als Zeichen angekündigt wurde – das Kind tatsächlich dort finden. So erkennen sie, dass der Engel die Wahrheit gesprochen hat, wobei „Finding the one who is Messiah and Lord in such impoverished circumstances is additional cause for amazement.“²⁰⁹ Die Verwunderung, welche der Erzählkommentar zusammenfasst, wird wohl jener der Zuhörenden entsprochen haben.

Demgegenüber lässt sich Maria aber nicht aus der Ruhe bringen, obwohl ihr gesagt wird, dass sie den Christus geboren hat; sie wundert sich nicht, wurde ihr doch dieses Ereignis

²⁰⁵ Damals war es üblich, Babys fest in Stoffbinden zu wickeln, sodass es sich nicht bewegen konnten.

²⁰⁶ Vgl. auch GAVENTA, Mary, 61.

²⁰⁷ Vgl. TANNEHILL, Luke, 64: Tannehill geht davon aus, dass καταλύμα eher mit Unterkunft als mit Herberge zu übersetzen sei. Ergo könnten sich Josef und Maria bei Verwandten aufgehalten haben. Geht man von einem kleinen Ein-Zimmer Gehöft aus, wo die Unterbringung der Familie nur durch eine Stufe von der der Tiere getrennt war, kommt man schnell zur Tiertränke, wo das Baby aus Platzmangel abgelegt wurde.

²⁰⁸ Vgl. GAVENTA, Mary, 61.

²⁰⁹ TANNEHILL, Luke, 65.

angekündigt. Dies wissen nur die Zuhörenden; in der erzählten Welt bleibt dies verborgen.²¹⁰ Hier öffnet der Erzähler das dritte wichtige Geschehenselement, wenn er über Maria festhält: „ἡ δὲ Μαριάμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.“ (Maria aber behielt alle diese Ereignisse in Gedanken und bewegte sie in ihrem Herzen - Lk 2,19).²¹¹ Es ist nicht ganz klar, worauf sich ῥήματα bezieht: mit höchster Wahrscheinlichkeit auf die unmittelbaren Ereignisse rund um sie, möglicherweise auch auf die früheren.²¹² Dazu meint François Bovon: „Es ist keine melancholische Erinnerung an die Vergangenheit, sondern Gedächtnis lebendiger Erinnerung.“²¹³ Die Worte Συντηρέω und συμβάλλω sind für Lukas ungewöhnlich. Sie drücken eine sehr positive Haltung oder Handlung aus und beziehen sich sowohl auf das was man sieht als auch was man hört.²¹⁴ Deutet man συμβάλλω dahingehend, dass dieses Wort die „klare und richtige Interpretation der göttlichen Intervention“²¹⁵ ausdrückt, so versteht Maria was sie gesehen und gehört hat – allerdings möglicherweise im Sinne einer logischen und intellektuellen Deutung.²¹⁶ Nicht umsonst lässt der Erzähler Maria alles in ihrem Herzen bewegen: Das Herz ist das Zentralorgan des Menschen und nach hebräischem Sprachgebrauch und Verständnis der Sitz der Gefühle, des Verstandes und des Willens.²¹⁷ Die ZuhörerInnen sollten angeregt werden, es Maria gleich zu tun. Maria wird als Glaubende dargestellt, was als Aufforderung an die Zuhörenden zu verstehen ist, es ihr nachzutun.²¹⁸ Zur Verstärkung dieser Aufforderung schließt ein Erzählkommentar: „Und die Hirten kehrten zurück, priesen und lobten Gott für alles, was sie gehört und gesehen hatten, wie es ihnen gesagt worden war.“ (Lk 2,20).

²¹⁰ Vgl. WOLTER, Das Lukasevangelium, 132.

²¹¹ ῥήμα wird eigentlich immer mit Wort übersetzt, bedeutet aber auch Ereignis, Geschehen, Begebenheit, Botschaft, Lehre.

²¹² Vgl. GAVENTA, Mary, 61: Gaventa stellt diesen Satz Aussagen der Ambivalenz im AT gegenüber (z. B. Gen 37,11) und kommt zum Schluss, dass Maria nicht alles versteht und unsicher über ihren Sohn und dessen Zukunft ist – deshalb bewegt sie diese Dinge in ihrem Herzen. Etwas anders TANNEHILL, 68: auch wenn die Botschaft klar war, auf Grund des Kontrastes zwischen der angekündigten zukünftigen Rolle Jesu und den tatsächlichen Umständen bei der Geburt, ist es wohl mehr als angemessen, dass Maria nachdenklich die Worte bewegt.

²¹³ BOVON, Das Evangelium nach Lukas, 131.

²¹⁴ Vgl. ebd.

²¹⁵ Ebd.; ausführlich dazu WOLTER, Das Lukasevangelium, 132 und die jeweils angegebene Literatur.

²¹⁶ BOVON, Das Evangelium nach Lukas, 131.

²¹⁷ Vgl. auch Schema Israel Deut 6,4ff. Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft. Anders: RÄISÄNEN, 123, der das Herz schon in einem christlichen Kontext verortet.

²¹⁸ Vgl. auch RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 123 weiterausführend, dass Maria als paradigmatische Gestalt auch als Ermahnung an gebildete Leser wie Theophilus, sich gründlich in die neue Religion zu vertiefen, zu sehen ist.

Simeon und Hanna (Lk 2,22-40)

In diesem Abschnitt kommen zwei weitere Personen – Simeon und Hanna – auf die Bühne vor dem Tempel in Jerusalem. Die Verse in Lk 2,21 sowie weiterführend Lk 2,22-40 stellen sicher, dass Jesus in die jüdische Tradition eingebettet ist, als seine Beschneidung erwähnt wird und Maria nach ihrer Reinigung Jesus in den Tempel bringt, wie es „nach dem Gesetz des Herrn“ notwendig ist.²¹⁹ Mit der Namensgebung wird der Befehl, den der Engel Maria gegeben hat erfüllt.²²⁰ Beide Aktionen widerspiegeln den Gehorsam der Eltern²²¹. Die Kontinuität zum AT und die Verankerung im jüdischen Leben werden durch die Parallele zu 1 Sam 1,24 unterstrichen. „Mary presents her infant in the holy place, establishing (along with the annunciation to Zechariah in 1:5-20) the importance of Jerusalem and its temple for the whole in the Lukan narrative.“²²² Lukas zitiert aus Exodus: „Alles Männliche, das zuerst den Mutterschoß durchbricht, soll dem Herrn geheiligt heißen“²²³ – entsprechend weiß Maria was zu tun ist und wie die Gesetze einzuhalten sind. Mit dieser Nebenbemerkung (aside) in Lk 2,22-23 soll den Zuhörenden vermittelt werden, dass Maria und Josef aus Gehorsam und Frömmigkeit handeln, was durch die Nennung des Gesetzes noch zusätzlich unterstrichen wird.²²⁴ Maria stellt sich hier als gute Mutter und Jüdin dar, die alles macht, was die Gesetze vorsehen. Dann spricht Maria zwar nicht selbst, Simeon jedoch spricht sie explizit an (Lk 2,34b-35). Die Weissagung des Simeon wird als Vorausahnung des Schicksals Jesu gesehen. Auch wenn Maria im LkEv nicht unter dem Kreuz zu finden ist, wird sie durch diese Prophezeiung mit in das Geschehen genommen. Damit wird ihre Rolle als Mutter

²¹⁹ Zwar bezieht sich Lukas auf „das Gesetz nach Mose“ (2,22a) sowie „wie es Brauch war nach dem Gesetz“ (2,27c), ganz danach handeln die Eltern jedoch nicht: in dieser Szene kann nicht übersehen werden, dass normalerweise nur die Frau der Reinigung nach der Geburt bedarf, hier entsteht allerdings der Eindruck, dass von beiden Elternteilen die Rede ist. Weiters ist es nicht nötig das Kind für die Reinigung nach der Geburt mit in den Tempel zu bringen – es gibt keine Vorschrift zur Darstellung des Erstgeborenen; wenn der Erstgeborene tatsächlich dem Herrn gehört, müsste er entweder gleich dort gelassen werden (so wie Hanna in 1Sam 1,28) oder durch eine vorgeschriebene Zahlung ausgelöst werden. Die Eltern weihen jedoch letztlich ihren Sohn dem Herrn. „Seltsam ist jedoch, dass dies durch ein Wort des Gesetzes motiviert wird, das sich auf die Einlösung der Erstgeborenen bezieht. Wer dieses Zitat gewählt hat, war mit der Kultgesetzgebung nicht besonders vertraut.“ Zit. nach RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 125. Ähnlich BOVON, Das Evangelium nach Lukas, 138ff; WOLTER, Das Lukasevangelium, 133ff.

²²⁰ Anders als im MtEv findet man in V21 eine passivische Formulierung „ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς“ ohne Hinweis, wer nun Jesus den Namen gegeben hat. Zum Vergleich Mt 1,25b, wo Josef dem Kind den Namen Jesus gibt „καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν“.

²²¹ Vgl. ACHTERMEIER/BROWN(Hg.), Maria im Neuen Testament, 124.

²²² GAVENTA, Mary, 62.

²²³ Darin könnte allerdings ein Problem für die immerwährende Jungfrauenschaft gesehen werden; Lukas bedient sich wahrscheinlich nur üblicher alttestamentlicher Sprache – siehe ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 125.

²²⁴ Siehe dazu ausführlich Steven M. SHEELEY, Narrativ Asides in Luke-Acts, 99ff; ähnlich TANNEHILL, Luke 69; ebenso BOVON, Das Evangelium nach Lukas, 140: Lukas denkt damit weniger an einen Loskauf, als an die Urbedeutung, nämlich dass der Erstgeborene dem Herrn gehört.

unterstrichen, die sie zu den Rollen der Prophetin und der Jüngerin einnimmt: „...this scene confirms her role as mother even as it foreshadows Jesus’ death and hints at her grief.“²²⁵ Diese Interpretation wird allerdings auch vehement mit der Begründung zurückgewiesen, dass „...sich für sie (diese Interpretation) keine textliche Grundlage im Lukasevangelium oder in der Apostelgeschichte findet und weil für die Interpretation von 2,35 keine Information gesucht werden sollte, die Lukas nicht selbst anbietet und die auch seinen Lesern nicht bekannt gewesen sein kann.“²²⁶ Jedenfalls kann man mit Robert Tannehill der Meinung sein, dass „Simon’s hymn and oracle to Mary provide Luke’s audience with an important preview of, and guide to, the following narrative. The audience can now anticipate that the story concerns God’s comprehensive saving purpose as it encounters human resistance.“²²⁷ HeidInnen werden darüberhinaus erfreut darüber gewesen sein, dass ihr Anteil am Heil Gottes durch Simeons Rede sichergestellt ist.²²⁸

Nach dem Nunc Dimitis (nach den ersten Worten des Simeon in der Vulgata), also den Prophezeiungen über die zukünftigen Aufgaben Jesu den Eltern gegenüber, wundern sich diese über das „was von ihm (Jesus) gesagt wurde.“ (Lk 2,33b). Betrachtet man die Geschichte, also das „was bisher geschah“ – muss man sich fragen, warum die Eltern sich jetzt noch wundern.²²⁹ Maria hat jedenfalls schwer mit dem Auftrag, den sie vom Engel Gabriel erhalten hat, zu kämpfen. Offenbar kann sie nicht glauben, was ihr da immer wieder widerfährt. Besonders dramatisch müssen ihr die weiteren Ausführungen des Simeon vorkommen, wenn er sie explizit anspricht und ihr das Schicksal des Sohnes vor Augen führt und ankündigt, dass auch durch ihre Seele ein Schwert dringen wird, damit aus vielen Herzen die Gedanken offenbar werden. (Lk 2,35). Erstaunlicherweise wundert sich Maria darüber nicht, oder zumindest ist Lukas eine mögliche Verwunderung keine Notiz wert. Der Erzähler weiß mehr als die Figur selbst. Der Erzähler hat vielleicht auch schon Lk 8,21 im Sinn, wo Jesus sagt, dass „Meine Mutter und meine Brüder sind die, die das Wort Gottes hören und danach handeln.“ Möglicherweise denkt Lukas mit dem Bild vom Schwert, welches die Seele durchdringen wird, „an den schwierigen Lernprozess, sich im Gehorsam gegenüber Gottes

²²⁵ GAVENTA, Mary, 66.

²²⁶ ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 126.

²²⁷ TANNEHILL, Luke, 73.

²²⁸ Vgl. ebd., 74.

²²⁹ Dazu ausführlich RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 128 und die dort angegebene Literatur.

Wort von den Familienbanden zu lösen.“²³⁰ Wobei Maria bisher die Prüfungen des Gehorsams gut bestanden hat. Aber der Lernprozess geht offenbar weiter.²³¹

Im Weiteren bringt Hanna mit ihren Lobpreisungen die Szene zu einem positiven Ende. Die Nennung der Herkunft von Hanna und ihres Alters unterstreicht nicht nur Marias Jugend,²³² sondern auch „the inexplicable nature of her selection by God.“²³³

Jesus im Tempel (Lk 2,41-52)

Die Geburtsgeschichte wird mit der Episode des zwölfjährigen Jesus im Tempel abschlossen, wobei sich die Erzählperspektive nicht ändert und „im Ton den Einleitungsversen der letzten Tempelszene (2,22-24) ähnelt.“²³⁴ Der wichtigste Aspekt ist in einer summarischen Notiz enthalten, nämlich „...to show, rather than merely to tell“,²³⁵ dass Jesus sowohl unter den Augen und in der Gnade Gottes wie auch im Schutz seiner menschlichen Eltern heranwächst und reift (Lk 2,40 iVm Lk 2,52).²³⁶ „Die Bedeutung der Erzählung geht [...] über die Funktion der Veranschaulichung von Jesu Weisheit und Gottesnähe hinaus, denn sie enthält in Lk 2,49 die ersten Jesusworte des Ikdoppelwerkes.“²³⁷

Der Erzählkommentar stellt fest, dass Jesus Eltern jedes Jahr zum Passafest nach Jerusalem gehen und sie damit als fromme sowie gesetzestreue Juden ausweist. Da Jesus 12 Jahre alt ist, geht er offenbar erstmals mit. 13 Verben und damit 13 Aktionen der Eltern bringen die Geschichte auf der Erzählebene weiter.²³⁸ Die erzählte Zeit ist aufgrund einer wahrnehmbaren Zeitraffung viel länger als die Erzählzeit. Der Erzähler weiß mehr als die Protagonisten: nach drei Tagen Aufenthalt bleibt der Knabe in Jerusalem, die Eltern aber gehen nach dem Ende des Passafestes im Glauben nach Hause, Jesus sei mit Verwandten bereits auf dem Weg sei dorthin. Am ersten Abend merken die Eltern, dass Jesus nicht bei

²³⁰ ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), *Maria im Neuen Testament*, 127.

²³¹ Als eine Möglichkeit in der Deutung der Weissagung Simeons wird manchmal der Blick auf Joh 19,26 gesehen. Becker lehnt dies zurecht entschieden ab, weil hier nicht die Kreuzigung im Blick ist – bei der Maria lt. Lukas nicht anwesend ist – sondern Jesu Gesamtwirken: vgl. BECKER, *Maria*, 193.

²³² Vgl. BECKER, *Maria*, 51: Frauen heirateten damals ungefähr zwischen ihrem zwölften bis vierzehnten Lebensjahr [...] dann war Maria rund dreizehn bis vierzehn Jahre alt, als sie ihren ältesten Sohn gebar.

²³³ Vgl. GAVENTA, *Mary*, 66.

²³⁴ ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), *Maria im Neuen Testament*, 127.

²³⁵ GAVENTA, *Mary*, 66.

²³⁶ Vgl. ebd.: im Gegensatz dazu wird in Lk 1,80 nur davon gesprochen, dass Johannes der Täufer wuchs und stark im Geist wurde – also ohne Gottes Gnade.

²³⁷ WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 146.

²³⁸ Vgl. GAVENTA, *Mary*, 67 und die dortigen Ausführungen: „they started to return...did not know...they went...they started to look...they did not find...they returned to Jerusalem to search...they found...his parents saw him...they were astonished“.

den Verwandten ist, daher gehen sie zurück nach Jerusalem, um ihn dort zu suchen. Erst nach drei Tagen finden sie den Knaben im Tempel im Kreis der Lehrer, wo sie sehen „wie er ihnen zuhörte und sie fragte.“ (Lk 2,46d). Der Erzählkommentar berichtet von der Verwunderung über Jesu Verstand²³⁹ und Antworten derer, welche ihm zuhörten. Als Josef und Maria ihren Sohn in der Szene erblicken, entsetzen sie sich (Lk 2,48a). Dies scheint allerdings ein allgemeingültiges Phänomen zu sein: wer jemals ein abgängiges Kind gesucht und dann endlich gefunden hat, weiß nicht ob man sich darüber freuen oder den/die „MissetäterIn“ gleich schelten soll. Das trifft auch hier zu, als Maria für sich und Josef das Wort ergreift und Jesusforsch anspricht: „Mein Kind warum hast du uns das angetan? Siehe dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht.“ (Lk 2,48c,d) Diese Aussage verstehen alle Eltern dieser Welt zu jeder Zeit, falls sie ihr Kind drei Tage lang gesucht hätten. Lukas legt hier Jesus seine ersten Worte in den Mund,²⁴⁰ und lässt ihn – heute würde man sagen – ganz cool antworten: „Warum habt ihr mich gesucht? Wusstet ihr nicht, dass ich sein muss in dem was meines Vaters ist.“ Ein Jugendlicher heute würde vielleicht antworten: „Oida, was habt ihr mich überhaupt gesucht, jetzt könntet’s bald checken was ich zu tun habe.“ Die damaligen ZuhörerInnen haben sich wahrscheinlich mehr an der Antwort Jesu gestoßen, als wir das heute tun. In der historischen mediterranen Welt war es üblich, „that parents socialize their children to be absolutely loyal to their biological kin group, since every member of the family shares the family honor and one member’s misbehavior shames the entire group.“²⁴¹ In der Antwort Jesu liegt sehr wohl ein Vorwurf an die Eltern, die wissen hätten müssen, wo er geblieben war.²⁴² Und wieder einmal verstehen Josef und Maria nicht, was diese Worte zu bedeuten haben. Dabei kann man schon etwas ungeduldig werden: Maria wurde verkündigt, dass sie einen Sohn gebären wird, der „groß sein wird und Sohn des Höchsten“ genannt werden wird (Lk1,32); Elisabeth freut sich, dass „die Mutter ihres Herrn“ zu ihr kommt (Lk 1,43); bei der Geburt Jesu verkündet der Engel dass „euch heute der Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr“ (Lk 2,11); Simeon lobt Gott, dass er den

²³⁹ Vgl. TANNEHILL, Luke, 75 und die dort angegebene Literatur bzgl. Darstellungsweisen von berühmten Männern z. B. bei Philo und Josephus: Man nahm an, dass Menschen, denen besondere Größe vorausgesagt wurde, diese bereits in ihrer Kindheit/Jugend zeigen würden. So war es üblich, dass Biographen dies entsprechend darstellten. So ist auch verständlich, dass Lukas Jesu bereits als Kind mit bemerkenswertem Intellekt und Einsicht darstellt – auch wenn sich diese Eigenschaften noch weiter entwickeln werden – wie wir in V52 erfahren.

²⁴⁰ Vgl. ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 127.

²⁴¹ TANNEHILL, Luke, 76 und die dort angegebene Literatur: Die Ehre der Familie war besonders durch die Nichteinhaltung des Gebotes in Ex 20,12 Vater und Mutter zu ehren, gefährdet.

²⁴² Vgl. WOLTER, Das Lukasevangelium, 149.

Heiland gesehen habe (Lk 2,29-32) und Hanna preist Gott dafür dass der Erlöser geboren war (Lk 2,38) – und jetzt wundern sich die Eltern immer noch über ihren Sohn bzw. verstehen seine Worte nicht. Einerseits zeigt sich dabei ein Merkmal „lukanischer Erzähltechnik. Was einmal gesagt worden ist, reicht offenbar nicht immer aus, um auch verstanden zu werden. Es muss angeeignet und erlernt werden.“²⁴³

Andererseits hat Lk 2,50 in Lk 9,45 sowie Lk 18,34 – wenn auch etwas ausführlichere – Parallelstellen. Nach den Leidensankündigungen sagt Lukas über die Jünger, dass sie dieses Wort bzw. nichts davon verstanden haben. Offenbar arbeitet der Erzähler hier ein christologisches Motiv heraus: „Jesu Leiden kann der Mensch von sich aus nicht verstehen.“²⁴⁴ Die Jünger konnten auch zu diesem Zeitpunkt noch nicht verstehen, „how rejection and death could fit into God’s saving plan through Jesus.“²⁴⁵ Es ist so, als müssten die Jünger noch einiges dazulernen, damit sie zu kraftvollen Zeugen Jesu werden können.²⁴⁶ Damit motiviert der Erzähler seine Zuhörenden später zu entdecken, was es mit der Überantwortung an die Römer und den Folterungen auf sich haben wird. In Anlehnung an dieses Jüngerunverständnis kann auch in Lk 2,50 bereits ein christologisches Motiv dahinterstehen, wobei hier die Zurückweisung der elterlichen Bindung im Vordergrund stehen dürfte.²⁴⁷ Dazu steht dann im Gegensatz der Abschluss, als Jesus nun „anstandslos“ und gehorsam (Lk 2,51b) mit zurück nach Nazareth geht. Es soll den Zuhörenden klar gemacht werden, dass Jesus sich im Alltag so verhielt, wie sich Kinder zu verhalten haben – nämlich sich den Eltern unterzuordnen.²⁴⁸

Bereits ein zweites Mal *behält* Maria alle diese Ereignisse in ihrem Herzen. Beim ersten Mal (Lk 2,19) *bewegte* sie die Worte noch in ihrem Herzen – und das 12 Jahre lang, also genug Zeit die Rolle und Aufgabe von Jesus zu verstehen.²⁴⁹ Lukas erweitert den Blick in Form eines Sammelberichts: „Maria bleibt in der gleichen Haltung wie vor zwölf Jahren. Der Satz erinnert an Lk 2,19, aktualisiert aber auch die biblische Formel.“²⁵⁰ Durch den Dialog mit Jesus gewinnt Maria Profil, drückt sie doch die Sorge einer normalen Mutter aus.

²⁴³ WASSERBERG, *Aus Israels Mitte*, 141.

²⁴⁴ RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 136

²⁴⁵ TANNELHILL, *Luke*, 165.

²⁴⁶ Vgl. *ebd.*, 273.

²⁴⁷ Vgl. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 136.

²⁴⁸ WOLTER, 150 und die dort angegebene Literatur.

²⁴⁹ ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), *Maria im Neuen Testament*, 128.

²⁵⁰ BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, 162 und die dort angegebene Literatur; ähnlich RÄISÄNEN, 135.

Ungewöhnlich allerdings, dass sie das Wort ergreift und nicht Josef, „obwohl es die Aufgabe des Vaters ist den Sohn zu tadeln.“²⁵¹ Abgesehen davon wird in der Schelte für Jesus auch ein theologisches Problem gesehen, als davon ausgegangen werden könnte, dass Maria schon durch die Ankündigung der besonderen Geburt bereits ausreichend über den Status ihres Sohnes informiert sein müsste.²⁵² Da man meist annimmt, dass diese Passage unabhängig von der Geburtsgeschichte geschrieben und erst später hinzugefügt wurde,²⁵³ wird diese Aussage Marias oft übersehen.

Nicht zufällig lässt Lukas Jesus in seinen ersten Worten sein Verhältnis zum himmlischen Vater klären und klarstellen, dass die Familienbande dem weichen müssen.²⁵⁴ Das Verhalten und die Aussagen Marias sind unter diesem Aspekt zu sehen, noch dazu als in V48 das Wort ὀδυνάομαι verwendet wird, welches ein sehr starkes Wort für Schmerzen haben ist. Dabei ist man auch wieder an die Prophezeiung des Simeon erinnert. Letztendlich lässt der Erzähler offen, warum sich Maria über ihren Sohn grämt und wie sie sich ihm gegenüber verhalten wird, wo sie doch seine Geburt und die Ankündigung akzeptiert hat.²⁵⁵ Lukas hält so die Spannung aufrecht und motiviert so seine ZuhörerInnen, selbst das Erzählte zu bewegen und zu behalten.

3.1.2. Maria im Dienste Jesu – Lk 8,19–21, Lk 11,27-28

Nach der Geburtsgeschichte verschwindet Maria zwar von der Bildfläche, ist aber die einzige Erwachsene, die danach im Evangelium noch einmal erscheint: „ ‚Appears‘ is the correct verb in this instance, since Luke refers to her directly in a single brief episode (8:19-21), though without using her name even there, and indirectly in one other episode (11:27-28).“²⁵⁶ In beiden Stellen kommt Maria eine passive, ja indirekte Rolle zu. Die Szene schließt unmittelbar an die beginnende Kette der Bildreden, in denen das rechte Hören betont wird.²⁵⁷ Offenbar ist Jesus dabei immer von einer großen Menge umgeben, weil festgestellt wird, dass seine Mutter und seine Brüder gekommen seien aber wegen der Menge nicht zu ihm könnten. Jesus wird zugetragen, seine Mutter und seine Brüder stünden draußen,

²⁵¹ RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 134.

²⁵² Vgl. GAVENTA, Mary, 67.

²⁵³ Vgl. ebd., RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 135; ACHTERMEIER/BROWN(Hg.), Maria im Neuen Testament, 127f.

²⁵⁴ Vgl. RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 135.

²⁵⁵ Vgl. GAVENTA, Mary, 69.

²⁵⁶ GAVENTA, Mary, 69.

²⁵⁷ Vgl. RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 137.

worauf er antwortet, seine Mutter und seine Brüder seien diejenigen, welche Gottes Wort hören und tun. (Lk 8,21) Über Maria erfahren wir daraus, dass Jesus anscheinend nicht ihr einziger Sohn war und dass sie Jesus durchaus zu seinen Reden nachfolgte. Unklar bleibt die Antwort Jesu dahingehend, als nicht sicher gesagt werden kann, ob er damit Maria und die Brüder zu denen zählt, die Gottes Wort hören und tun oder eben gerade nicht. Einerseits könnte man die Antwort als eine Ablehnung der Verwandtschaft sehen, andererseits aber auch Verstärkung derselben, da Maria und die Brüder ja anwesend sind um Gottes Wort zu hören – und dann möglicherweise auch danach handeln. Insgesamt erschließt sich, dass „Lukas in Bezug auf die leibliche Familie einen positiven Kontext und eine positive Form des Jesuswortes hat,“²⁵⁸ – anders als in den Parallelstellen Mk 3,31-35 sowie Mt 12,46-50.

In eine ähnliche Richtung – wenn auch ganz anders konstruiert – ist die Szene in Lk 11, 27-28. Eine neue Figur tritt auf: eine Frau aus der Menge (ὄχλος). Nachdem diese ausruft: „Selig ist der Leib, der dich getragen hat und die Brüste, an denen du gesogen hast“ antwortet Jesus wieder: Selig sind die, die Gottes Wort hören und bewahren. Diese Episode dürfte aus der Sonderquelle des Lukas stammen und wird als jüdisch eingestuft: „Wir kennen rabbinische Aussagen, in denen sowohl der Messias als auch der Mutterleib, aus dem dieser hervorgeht, seliggepriesen werden.“²⁵⁹ Auf die Frage wer eigentlich gepriesen werden soll, die Mutter oder Jesus,²⁶⁰ erscheint die Antwort aufgrund der Vorgeschichte klar, wer gemeint ist. Es ist Maria, die sich bereits zweimal als jemand erwiesen hat, die „diese Worte behielt und in ihrem Herzen bewegte.“ Vielleicht möchte der Erzähler mit dieser Antwort herausstreichen, dass Maria nicht auf Grund ihrer Mutterschaft zu preisen sei sondern als jemand, „die Gottes Wort hört“ und sie damit als vorbildlich in ihrem Glauben darstellt.²⁶¹ Insofern ist eine Entwicklung des Charakters der Maria wahrzunehmen, als sie letztendlich fest bei ihren Ansichten und ihrem Glauben bleibt. Auch wenn es manchmal den Anschein hat, sie zweifle oder kenne sich nicht aus, ist ihre Grundtendenz doch die der Glaubenden und Gott Nachfolgenden. „In dem Gesamtbild, das Lukas von Maria zeichnet, betont 11,28 daß Jesus Mutter des Lobes würdig ist, doch nicht einfach nur, weil sie einem Kind das Leben

²⁵⁸ ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 134: im MkEv ist auf Grund des Kontextes sowie der Jesusworte eine negative Einstellung der leiblichen Familie Jesu gegenüber auszumachen; im MtEv fehlt zwar der negative Kontext, die Worte sind allerdings ähnlich wie bei Markus.

²⁵⁹ RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 139 und die dort angegebene Literatur.

²⁶⁰ Vgl. Ausführungen dazu ebd., 140.

²⁶¹ Vgl. RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 140 und die dort angegebene Literatur.

geschenkt hat.²⁶² Maria wird gepriesen, weil sie das „Wort gehört, geglaubt, ihm gehorcht, es bewahrt und erwogen hat und es auch weiterhin tut,²⁶³ was sich in der Apostelgeschichte dann auch tatsächlich zeigt.

3.1.3. Maria in der Kirche – Apg 1,14²⁶⁴

Auch in der Apostelgeschichte erwähnt Lukas Maria: nachdem Jesus in den Himmel aufgefahren ist, kehren seine AnhängerInnen nach Jerusalem zurück. Die Apostel samt den Frauen und Maria, der Mutter Jesu und seine Brüder halten am Gebet fest. Diese Szene ist besonders wichtig, weil Lukas davon berichtet, dass sich gleich nach den dramatischen Ereignissen rund um Jesus eine Gemeinde gebildet hat – und Maria und ihre anderen Söhne sind dabei. „Die Mutter Jesu gehörte also für Lukas zum Kernbestand der Jerusalemer Gemeinde.“²⁶⁵ Möglicherweise wird hier die Spannung um Maria aufgelöst, welche sich aus der Weissagung in Lk 2,35, ihrem Nichtverstehen in Lk 2,50, der Aussage Jesu über seine Mutter und Brüder in Lk 8,21 sowie der Lobpreisung in Lk 11,28 ergibt. Sie erweist sich jetzt als die wahre Gläubige, welche Gottes Wort hört und entsprechend handelt. Außerdem behält Maria „alle diese Worte“ – Lk 2,19 und Lk 2,51b – und bewegt sie auch in ihrem Herzen, sodass sie nun Teil der Gemeinde werden kann. Verblüffend ist, dass Lukas zwar immer von Brüdern Jesu spricht, aber keine Schwestern erwähnt, obwohl diese in Mk 6,3 genannt sind und davon auszugehen ist, dass Lukas das MkEv gekannt hat. Maria ist die verbindende Figur, die den Bogen von Beginn an – also von der Geburtsgeschichte – bis zum Beginn der Kirche, der Urgemeinde spannt und damit Schöpfer und Kirche verbindet.²⁶⁶ „Die eigentliche Absicht von Apg 1,14 war, den Leser zu erinnern, daß Maria ihren Sinn nie gewandelt hat.“²⁶⁷

²⁶² ACHTERMEIER/BROWN(Hg.), Maria im Neuen Testament, 138.

²⁶³ ACHTERMEIER/BROWN(Hg.), Maria im Neuen Testament, 138.

²⁶⁴ Papst Franziskus hat in den Römischen Generalkalender einen neuen Gebotenen Gedenktag mit dem Pfingstmontag 2018 eingefügt, der nun jedes Jahr weltweit an diesem Tag gefeiert werden soll: „Maria, Mutter der Kirche“. Ab diesem Montag hat die Weltkirche also ein neues Fest. Die Entscheidung, dieses besondere Mariengedächtnis auf den Pfingstmontag zu legen, betone die geistliche Mutterschaft Mariens, erklärte Kardinal Sarah, der Präfekt der Kongregation: Als Trösterin und Lehrerin der werdenden Kirche übernahm Maria ihre mütterliche Sendung im Abendmahlssaal, indem sie mit den Aposteln betete, die das Kommen des Heiligen Geistes erwarteten (vgl. Apg 1,14). - <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2018-05/maria-mutter-kirche-deutschland-fest-gedenktag.html> (letzter Zugriff am 20.5.2018 – Pfingstmontag 2018!).

²⁶⁵ RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 141.

²⁶⁶ Vgl. auch die Ausführungen bei GAVENTA, Mary, 72.

²⁶⁷ ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 141.

3.1.4. Theologische Ausrichtung und Ertrag

Ausgangspunkt für die folgende Analyse ist, dass Lukas sein Evangelium als Unterweisung im Glauben zum Vorlesen in einer Gemeinde ca. 70 n.Chr. geschrieben hat. Als Zuhörende muss man sich gottesfürchtige Männer und Frauen vorstellen, welche von Jesus bereits gehört haben, offenbar ein Interesse daran haben Gottes Wort zu hören und danach zu handeln. Weiters ist anzunehmen, dass sie mit dem AT vertraut sind. Entsprechend dem oben vorgestellten dreidimensionalen Modell kann Maria in folgender Weise charakterisiert werden:

Charakter in Text und Kontext

Die Analyse der einzelnen Abschnitte ergibt, dass Maria im LkEv von Anfang an positiv als aktive, junge, mutige, furchtlose und durchsetzungsstarke Frau dargestellt wird, die ihrem eigenen innerem Antrieb folgt und konsistent agiert. Sie zeigt sich als umsichtige Mutter, Prophetin und Jüngerin. Sie kann als gläubige Jüdin bezeichnet werden, welche die Gesetze einhält. Sie nimmt den Auftrag Gottes positiv an und steht bis zu Letzt dazu. Zwar hat Maria keinen unmittelbaren Anteil in der Passionsgeschichte und der Auferstehung, dafür ist sie Mitglied in der ersten Gemeinde in Jerusalem nach Christi Himmelfahrt.

Charakter Analyse und Klassifikation

Wie gezeigt werden konnte, entwickelt Maria im Laufe der Zeit ein reiches Innenleben, sie beschäftigt sich mit den Worten, die sie hört, um daraus zu lernen und ihr Verhalten entsprechend danach zu gestalten. Der Entwicklung Jesu folgend ist der Platz Marias am Beginn an seiner Seite, dann steht sie eher außerhalb bzw. wird als eine gesehen, die Gottes Wort hört und tut, um dann am Schluss bzw. am Beginn der Gemeinde in Jerusalem wieder dabei zu sein. Sie füllt unterschiedliche Rollen aus, woraus auf einen komplexen Charakter geschlossen werden kann. Aus all dem ist abzuleiten, dass Maria durchaus eine eigene Persönlichkeit²⁶⁸ wenn nicht gar Individualität zugesprochen werden kann.²⁶⁹ Zur Charakterisierung sind weiters die Reaktionen Marias auf Jesus heranzuziehen:²⁷⁰ es hat sich gezeigt, dass Maria zwar ihren Auftrag annimmt, sich dann doch immer wieder über die Worte oder das Verhalten ihres Sohnes erstaunt ist und darüber nachdenklich wird – und letztendlich ist sie am Schluss bei denen, die am Gebet festhalten. Diese Reaktionen sind

²⁶⁸ Vgl. auch RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 153: Lukas schafft aus den Ansätzen seiner Quellen ein einheitliches, eindrucksvoll stilisiertes Porträt.

²⁶⁹ Vgl. ähnlich BENNEMA, Character Reconstruction - The Practice, 425.

²⁷⁰ Vgl. HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 16f; CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 146ff.

unter dem Aspekt *Bindung trotz Missverständnissen bzw. beispielhafter Jüngerschaft* nach Überwindung derselben einzuordnen. Dadurch kristallisiert sich eine Funktion Marias für die ZuhörerInnen als Beispiel einer Jüngerin heraus.

Charakter Bewertung und Bedeutung

Maria erhält durch ihre Antworten und ihrem Verhalten Jesus gegenüber eine außergewöhnliche Rolle für den Beginn des Heils in Israel²⁷¹, oder wie Bennema es ausdrückt: "Mary's characterization in the infancy narrative introduces and shapes the plot of God's restoration of Israel through the Davidic Messiah."²⁷² Sie wird uns als Model und Vorbild einer gläubigen Frau, einer Christin vorgestellt,²⁷³ als sie das Wort Gottes hört und behält, sowie in ihrem Herzen bewegt. (Lk 2,19.52) Unübersehbar ist Marias Rolle in der Heilsgeschichte, die sich „von der Kindheitsgeschichte über die Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu bis hinein in das Leben der Urkirche fortsetzt.“²⁷⁴ Dazu trägt auch das Magnificat bei, da sich „zwischen den Themen des Magnificat und den Themen des Gesamtevangeliiums sich viele Parallelen finden.“²⁷⁵ Wie das Magnificat ist besonders das Lukas Evangelium von Umkehrungen beherrscht, wodurch das kommende Heil sichtbar wird, welches in den Seligpreisungen (Lk 6,20f) spezifisch zum Ausdruck kommt. „Und wie Maria das Wort Gottes bereitwillig angenommen hat (1,38.45) und somit zum ersten Jünger Christi wurde und als erste den Ansprüchen eschatologischer Familie Jesu genügt hat (8,21), so nimmt sie jetzt die Verkündigung des Evangeliiums im Magnificat vorweg.“²⁷⁶ Ein etwas anderer aber doch ähnlicher Zusammenhang lässt sich ableiten, was Gaventa so beschreibt: „Luke presents Mary's conception as a miraculous event, tantamount to a new creation, and Mary interprets that event as part of a larger pattern of God's overturning the things that are, but those claims have meaning only within the history of God's actions for Israel. [...] Mary's speech, then, connects her own situation as the lowly slave of God to that of Israel. [...] ..., but it does forcefully draw attention to the way in which the Magnificat depicts Mary

²⁷¹ Vgl. dazu auch WASSERBERG, *Aus Israels Mitte*, 119ff.

²⁷² BENNEMA, *Character Reconstruction - The Practice*, 425 Brown folgend und die dort angegebene Literatur.

²⁷³ Ebd.; sowie RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 154.

²⁷⁴ ACHTERMEIER/BROWN(Hg.), *Maria im Neuen Testament*, 117.

²⁷⁵ Ebd., 115.

²⁷⁶ Ebd., 116.

speaking with and for Israel.”²⁷⁷ So kennt Maria Gottes Heil nicht nur durch sich, sondern auch für sich, als Gottes Gnade, in Form ihrer Erhöhung auch ihr selbst zuteilwird.²⁷⁸

Maria - wie von Lukas beschrieben - ist das Fundament dafür, dass der Bogen von der israelzentrierten²⁷⁹ Aussage im Magnificat, welches Maria selbst spricht, zur „von Simeon proklamierten Heilsuniversalität“ in Lk 2,29ff gespannt werden kann. „Daß nicht nur Israel, sondern ebenso auch den ἔθνη Gottes Heil gelten soll, stellt für sie (Maria) etwas fundamental Neues dar. Sie braucht eine Erklärungshilfe, die Simeon ihr nunmehr geben wird.“²⁸⁰

Dass Lukas Maria diese Bedeutung zuschreibt, hat den Grund in der Tatsache, dass Frauen bei ihm im Allgemeinen einen unübersehbaren Platz haben. Dies kann als Hinweis für die damalige Gemeinde gesehen werden, dass Frauen in ihrem Kreis wichtig sind und Maria in der Geburtsgeschichte sogar die Rolle einer Person übernimmt, welche Gottes Wirken feiert und interpretiert.²⁸¹ Die Hochschätzung der Frauen lässt sich auch mit dem kulturellen Hintergrund der lukanischen Schriften erklären, da „der Hellenismus [...] ein viel größeres Interesse für die Frau [zeigte] als das Judentum. Außerdem hatten Frauen zur Zeit des Lukas bereits eine wichtige Stellung im Gemeindeleben eingenommen.“²⁸²

Ein weiteres Merkmal lukanischer Erzähltechnik zeigt sich darin, dass einmal Gesagtes oft nicht ausreicht, damit es verstanden wird. Immer wieder²⁸³ löst Gesagtes Erstaunen oder auch Unverständnis aus. Lukas möchte – wie in Lk 1,4 angekündigt – die Geschichte für die Gemeinde zur Unterweisung im Glauben darlegen. Wiederholungen und unterschiedliche Darstellungen von Sachverhalten dienen dem lehrenden Zweck der Erzählungen. Textstellen,

²⁷⁷ GAVENTA, Mary, 57.

²⁷⁸ Vgl. ebd., 75.

²⁷⁹ Vgl. WASSERBERG, Aus Israels Mitte, 142.

²⁸⁰ WASSERBERG, Aus Israels Mitte, 142: er führt hier weiter aus, dass „in Anbetracht der geistgewirkten ersten Weissagung Simeons in Lk 2,30-32 festzustellen ist, dass es schon göttlicher Offenbarung bedarf, damit Juden erkennen, dass dieser Jesus als Sohn Gottes nicht nur der Messias allein für Israel ist (so glaubt offensichtlich Maria, vielleicht auch Josef), sondern darüber hinaus auch ein Licht für die Völker.

²⁸¹ Vgl. TANNEHILL, Luke, 74: Tannehill ergänzt hier, dass auch Älteren eine besondere Rolle im LkEv zukommt. Er begründet dies mit der Tatsache, dass in traditionellen Gesellschaften mehr auf mündliche Überlieferung vertraut wird, also „the elderly are the repositories of community memory and wisdom“. Die Älteren repräsentieren die gesellschaftliche Weisheit und das Wissen um das lange Warten auf den Messias.

²⁸² RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 153 und die dort angegebene Literatur. Ganz anders Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern*, 258ff: Schottroff sieht die Erhöhung erniedrigter Frauen in einer breiten jüdischen Erzähltradition.

²⁸³ Lk 2,18 Wundern über die Rede der Hirten; Lk 2,33 die Eltern wundern sich über die Aussage von Jesus; Lk 4,22 wundern über Jesu Predigt; Lk 24,12.41 Petrus wundert sich über das leere Grab bzw. wundern sich die Jünger über die Erscheinung Jesu.

in denen davon gesprochen wird, dass sich die ProtagonistInnen wundern, erlauben auch den ZuhörerInnen über das Gehörte nachzudenken und Zusammenhänge zu sehen.

3.2. Maria bei Johannes

„Im Zentrum der johanneischen Theologie ist die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus“²⁸⁴, sowie „Jesus als das Leben für die Menschen.“²⁸⁵ Beide Aspekte werden bereits im Prolog (Joh 1,1-18) sichtbar und bestimmen so die theologische Tendenz des gesamten Evangeliums.²⁸⁶ Prinzipiell kommt die Mutter Jesu in den zwei bekannten Stellen – bei der Hochzeit von Kana (Joh 2,1-12) sowie unter dem Kreuz (Joh 19,25-27) – vor. Außer bei den genannten Stellen, in denen die Mutter Jesu selbst erscheint, gibt es noch diejenigen, „die möglicherweise oder auch nicht eine Beziehung zu marianischen Fragen aufweisen, zum Beispiel zur jungfräulichen Empfängnis (Joh 1,13; 6,42; 7,41-43; 8,41) und zu den Brüdern Jesu (Joh 2,12; 7,1-10).“²⁸⁷ Um diese bemerkenswerten Einschreibungen zu verstehen, ist es hilfreich, sich das Ziel des Autors vor Augen zu führen. Er will anhand einer Reihe von Episoden einerseits zeigen, wie sich die christologische Offenbarung der Welt zu erkennen gibt und die AdressatInnen zum Glauben ruft, und andererseits, welche Vielfalt an Antworten sie erfährt.²⁸⁸

Johannes beschäftigt sich überhaupt nicht mit Geburt oder Kindheit von Jesus – das setzt er einfach voraus oder wie Gaventa meint, die johanneische Gemeinde wisse darüber Bescheid.²⁸⁹ Dafür stellt Johannes den sogenannten Logoshymnus an den Anfang, wonach der präexistente und gottgleiche Logos Fleisch wird und die, die daran glauben, zu Kindern Gottes werden.²⁹⁰ Dies wird als Hinweis auf die „frühjüdisch-hellenistische Vorstellung von der göttlichen Weisheit als der Throngenossin Gottes, durch die Gott die Welt schafft und die er um der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen willen zu ihnen sendet“²⁹¹ verstanden, was die Vorstellung einer Jungfrauengeburt eher ausschließt.²⁹² Entsprechend ist von einer

²⁸⁴ Udo SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, 28 und die dort angegebene Literatur.

²⁸⁵ Christian DIETZFELBINGER, Das Evangelium nach Johannes, Tb1/21.

²⁸⁶ Vgl. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, 28.

²⁸⁷ ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 143.

²⁸⁸ Vgl. Jean ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium, 32.

²⁸⁹ Vgl. GAVENTA, Mary, 79; ähnlich D. Moody SMITH Jr., John, 29; DIETZFELBINGER, Das Evangelium nach Johannes, Tb1/11: Dietzfelbinger geht ganz allgemein davon aus, Johannes hätte die anderen synoptischen Traditionen gekannt, ohne spezifisch auf die Geburt Jesu oder die sonstigen Unterschiede in der Darstellung der Mutter Jesu einzugehen.

²⁹⁰ Vgl. BECKER, Maria, 201.

²⁹¹ Ebd.

²⁹² Vgl. BECKER, Maria, 201; ähnlich ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 145.

normalen Elternschaft von Josef und Maria auszugehen. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch Joh 6,41-44, wo Anstoß an Jesu Äußerung, er sei das vom Himmel gekommene Brot, genommen wird; einfach durch die Frage, ob er nicht der Sohn von Josef sei, dessen Vater und Mutter bekannt seien. Hier prallen der Anspruch Jesu vom Himmel zu kommen mit der normalen Elternschaft in davidischer Nachfolge aufeinander. Jesus verweist jedoch wieder auf seinen himmlischen Vater. Dieser Dialog zwischen den Ἰουδαῖος und Jesus kann nur dann als schlüssig empfunden werden, wenn „im Wissen der johanneischen Gemeinde verankert ist, dass Jesu Zeugung und Geburt allgemeiner menschlicher Normalität entsprechen.“²⁹³ Jürgen Becker sieht damit das JohEv als wichtigen Zeugen dafür, dass sich die von Lukas und Matthäus postulierte Jungfrauengeburt nicht schnell und flächendeckend durchgesetzt hat.²⁹⁴ An anderen Stellen spricht Jesus selbst von sich als dem Menschensohn (z. B. Joh 5,27). Vielerorts wird das JohEv prinzipiell in zwei Teile unterteilt, nämlich Joh 1-12, die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu und in Joh 13-21, wodurch der Bogen von „der Stunde, die noch nicht gekommen ist“ bis zu der Gekommenen - der Rückkehr zum Vater - gespannt wird.²⁹⁵

3.2.1. Hochzeit von Kana - die Mutter von Jesus war dort (Joh 2,1-12)

Mit dieser Erzählung leitet Johannes die Reihe von insgesamt sieben Zeichenhandlungen (Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς - Joh 2,11) ein. Diese Perikope ist als besonders wichtig und richtungsgebend einzustufen, markiert sie doch den Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu,²⁹⁶ und hat somit programmatische Funktion.²⁹⁷ Der Erzählkommentar stellt als Einleitung Ort, Zeit, Anlass und handelnde Personen vor (Joh 2,1-2): eine Hochzeit findet am dritten Tag statt, und zwar in Kana in Galiläa; die Mutter Jesu ist bereits anwesend; Jesus und seine Jünger sind geladen. Der Wein ist ausgegangen und die Mutter Jesu meldet ihm das (Joh 2,3). Hier müsste man schon fragen, warum eigentlich? Wessen Aufgabe ist es, dafür zu sorgen, dass die Gäste einer Hochzeit genügend zu Essen und Trinken haben? Das ist eigentlich die Aufgabe des Gastgebers bzw. des

²⁹³ BECKER, Maria, 204.

²⁹⁴ Vgl. ebd.; siehe auch Diskussion bei ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 145: Überlegungen für oder gegen eine Jungfrauengeburt werden anhand von Joh 1,13 angestellt, wobei die Mehrheit der Autoren sich gegen eine Jungfrauengeburt ausspricht.

²⁹⁵ Vgl. ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 144.

²⁹⁶ Vgl. SMITH Jr., John, 83. Im MkEv beginnt Jesus sein öffentliches Auftreten mit der Heilung des Besessenen in der Synagoge von Kapernaum (Mk 1,21); im MtEv beginnt er mit der Bußpredigt in Galiläa (Mt 4,12) und im LkEv mit der Lesung in der Synagoge am Sabbat (Lk 4,14).

²⁹⁷ Vgl. ZUMSTEIN, das Johannesevangelium, 122.

Familienoberhauptes.²⁹⁸ Befremdlich fällt auf, dass Jesus keinen Bezug auf die Aussage Marias nimmt, als er ihr eher grob antwortet: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ (Joh 2,4). Maria befiehlt darauf den Dienern, das zu tun, was Jesus ihnen sagt bzw. sagen wird. Jetzt werden die Wasserkrüge und deren Fassungsvermögen genannt, sowie deren Zweck. Nach jüdischer Sitte stehen sie für die Reinigung zur Verfügung. Nun befiehlt Jesus den Dienern doch die Krüge mit Wasser zu füllen und eine Probe dem Speisemeister zu bringen (Joh 2,8). Da der Speisemeister nicht weiß, woher der Wein gekommen ist, zeigt er sich dem Bräutigam gegenüber verwundert (Joh 2,9-10). Der Erzähler informiert darüber, dass dies nun das erste Zeichen Jesu ist, das seine Herrlichkeit offenbart und dass die Jünger an ihn glauben (Joh 2,11). Zum Abschluss gibt eine summarische Notiz bekannt, dass Jesus, seine Mutter sowie seine Brüder und seine Jünger nach Kapernaum gehen und dort nicht lange bleiben.

Johannes erzählt aus der Warte des Allwissenden und seine Perspektive verändert sich in dieser Perikope nicht. Er hat den Überblick, weiß mehr als seine Protagonisten, als er z. B. einflücht, dass der Speisemeister nicht über die Herkunft des Weines Bescheid wisse, sehr wohl aber die Diener. Die Zeitangabe am dritten Tag erscheint momentan unverständlich, weil man nicht genau weiß, wann denn der erste Tag gewesen wäre: in Joh 1,29.35.43 wird jeweils am nächsten Tag (Τῆν ἐπαύριον) etwas gemacht, so kommt man eigentlich zum vierten Tag in Joh 2,1.²⁹⁹ Quasi wie eine Klammer fügt sich die Ortsangabe um die Perikope, als am Schluss noch einmal betont wird, dass das Ereignis eben in Kana in Galiläa stattgefunden hat.³⁰⁰

²⁹⁸ Vgl. BENNEMA, *Encountering Jesus*, 70 und die dort angegebene Literatur: eine Hochzeit damals war weniger die Feier der Vereinigung zweier Personen, als die zweier Haushalte und fand im öffentlichen Bereich statt, dabei stand die Ehre der Familien im Mittelpunkt. Die Mutter Jesu könnte eine mit der Ausrichtung der Feierlichkeiten beauftragte Person gewesen sein.

²⁹⁹ Die eigentliche Erzählung beginnt in Joh 1,19 - seit dort sind eigentlich sieben Tage vergangen: unterschiedliche Erklärungen werden geboten: nur die Herrentage gezählt, österliche Rede vom dritten Tag, sieben Tage symbolisieren die neue Schöpfung: zu einer allgemein anerkannten Theorie hat man nicht gefunden: DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, Tb1/66; ebenso SMITH Jr., *John*, 82; weiters dazu ZUMSTEIN, *das Johannesevangelium*, 118 und die dort angegebene Literatur: die Angabe vom dritten Tag könnte sich auf eine Angabe beziehen, die die Entfernung zwischen Bethanien und Kana beschreibt (drei Tagesmärsche) und darauf, dass die Verheißung von 1,50–51 umgehend erfüllt wurde. Ganz anders SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, 69: die Zeitangabe ist redaktionell – was bereits Bultmann so sah: Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, 79.

³⁰⁰ Dieser Ort kommt nur im JohEv und nur an dieser Stelle vor; in der Nähe von Nazareth, die historische Lage ist jedoch umstritten insbesondere ob sich der Ort auf dem heutigen Gebiet von Cana befand – vgl. z. B. SMITH Jr., *John*, 84.

Die Geschichte ist von einer dichten Abfolge direkter Reden – die den Geschehenselementen entsprechen – gekennzeichnet. Die erzählte Zeit entspricht der Tatsächlichen. Die Mutter Jesu erhebt zweimal das Wort, ebenso Jesus. Der Hauptfokus liegt auf der Mutter Jesu, indem sie mit ihrer Rede das Wunder einleitet und den Dienern den Auftrag gibt ὅ τι ἂν λέγη ὑμῖν ποιήσατε (Joh 2,5b). Über den Dialog zwischen Mutter und Sohn wird und wurde bereits viel diskutiert, insbesondere darüber, welche Rolle Maria hier einnimmt: ist es wichtig, dass es sich um die Mutter Jesu handelt, die quasi die Zeichenhandlung in Schwung bringt, oder könnte das irgend eine Person sein?³⁰¹ Mehrere Punkte sprechen dafür, dass die Figur als Mutter Jesu wichtig ist: In Joh 1,45 erklärt ein gerade rekrutierter Jünger, jenen gefunden zu haben, von dem schon Moses geschrieben hat, und zwar in Jesus, den Sohn des Josef aus Nazareth. In Joh 2,12 wird davon berichtet, dass Jesus mit seiner Mutter, seinen Brüdern (und seinen Jüngern) nach Kapernaum gehe. Und in Joh 6,42 fragen die Ἰουδαῖοι, „ist dieser nicht Jesus, Josefs Sohn, dessen Vater und Mutter wir kennen?“; in Joh 7,3 fordern seine Brüder Jesus auf, sich nach Judäa aufzumachen. An mehreren Stellen wird Jesus in den Rahmen einer normalen Familie gesetzt. Dies ist wichtig, weil Johannes den Zuhörenden vermitteln will, dass es sich bei Jesus um den fleischgewordenen Logos handelt, der eben (auch) ganz menschliche Eltern und Brüder³⁰² hat.

Johannes spart nicht mit unterschiedlichen Figuren und Namen, welche die Erzählung immer wieder weiterbringen (z. B. Nikodemus, Josef von Arimathäa, Basilikos, Blindgeborener, Maria Magdalena) – warum hätte er hier von der Mutter Jesu gesprochen, wenn ihm das nicht wichtig gewesen wäre. Dazu passt auch, dass zunächst einmal die Mutter Jesu da ist, und erst dann wird fast beiläufig erzählt, dass auch Jesus und seine Jünger bei der Hochzeit eingeladen sind. Den Dialog beginnt die Mutter, erst dann spricht Jesus. Dies könnte ein Indiz dafür sein, dass der Erzähler die Aufmerksamkeit besonders auf die Mutter Jesu lenken möchte.³⁰³ Dabei ist zu bedenken, dass auch andere Szenen – z. B. die mit Nikodemus (Joh 3,1-3) – mit der Vorstellung einer Figur beginnen, welche auch den Dialog eröffnet. Dazu ist allerdings zu sagen, dass die Identität und der Charakter anderer Figuren angegeben werden – z. B. wird Nikodemus als ein Oberster der Juden beschrieben, der Kranke in Joh 5,5 als bereits 38 Jahre krank dargestellt, die Samariterin in Joh 4,17ff bezüglich ihrer Männer

³⁰¹ Z. B. GAVENTA, Mary, 80;

³⁰² Vgl. BECKER, Maria, 200: es mag überraschen, dass der Erzähler die Schwestern unterschlagen hat, obwohl das JohEv Frauen stark darstellt.

³⁰³ Vgl. GAVENTA, Mary, 82; ähnlich ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 149; ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium, 117.

ausführlich diskutiert -, während der Erzähler die Mutter Jesu nicht weiter beschreibt.³⁰⁴ Das ist eher ein Indiz dafür, dass sie da ist, „weil sie für die Geschichte nötig ist.“³⁰⁵

Ein Charakter geschweige denn ein inneres Leben Marias kommt nur spärlich, nur indirekt insofern zum Vorschein, als ihr auffällt, dass *καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· οἶνον οὐκ ἔχουσιν* (Und als es an Wein mangelte, spricht die Mutter Jesu zu ihm: sie haben keinen Wein). Der Erzähler weiß bereits, dass es keinen Wein gibt, und zusätzlich lässt er die Mutter Jesu das noch einmal feststellen. Die Mutter Jesu zeigt sich somit als fürsorglich und umsichtig. Im Vertrauen auf ihren Sohn, berichtet sie ihm von dem festgestellten Mangel. Offenbar weiß sie mehr, als der Erzähler. Betrachtet man den Satz „sie haben keinen Wein“ aus kommunikationspsychologischer Sicht, enthält er vier Aspekte³⁰⁶: da ist einmal der sachliche Hinweis, dass es keinen Wein gibt. Die Mutter Maria offenbart sich selbst dahingehend, als ihr das aufgefallen ist und/oder sie selbst noch Wein möchte. Auf der Beziehungsebene vertraut Maria ihrem Sohn, dass er die Macht hat etwas zu veranlassen. Marias Appel geht dahin, dass dem Mangel Abhilfe geschaffen werden soll. Soweit ist die Erzählung gut verständlich, man erwartet nun eine besondere Handlung – bzw. konnte die johanneische Gemeinde davon ausgehen, dass dem Mangel nun mit einem Wunder abgeholfen wird,³⁰⁷ insbesondere auch mit Blick darauf, was sie vorher in Joh 1,51 gehört haben. In dieser Szene tritt ein wichtiges Kennzeichen der johanneischen Gestalt der Mutter Jesu zu Tage: ihr absolutes Vertrauen in ihren Sohn. „In einer Mangelsituation oder Notlage kann von ihm Hilfe und Wiederherstellung der Fülle erwartet werden.“³⁰⁸

Die Antwort Jesu fällt jedoch überraschend aus, wenn er sagt: “[καὶ] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου.“ ([und] Jesus spricht zu ihr: was mir und dir, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.) Dieses *τί ἐμοὶ καὶ σοί*³⁰⁹, *γύναι* lässt die ZuhörerInnen völlig ratlos zurück, da der Zusammenhang überhaupt nicht erkennen lässt,

³⁰⁴ Vgl. dazu auch GAVENTA, Mary, 82.

³⁰⁵ DIETZFELBINGER, Das Evangelium nach Johannes, Tb1/67. Ähnlich argumentiert Dietzfelbinger bezüglich des Bräutigam; es handelt sich um eine Wundergeschichte, und die braucht gewisse ProponentInnen.

³⁰⁶ Friedmann SCHULZ von THUN, Miteinander Reden, Störungen und Klärungen, 25ff: jede Nachricht enthält vier Aspekte: Sachinhalt, Selbstoffenbarung, Beziehung, Appel. Die Botschaft wird mit den entsprechenden vier Ohren empfangen. Zu Störungen in der Kommunikation kommt es, wenn SenderIn und EmpfängerIn quasi „über Kreuz kommunizieren“, z. B. eine sachliche Botschaft (die Ampel ist rot) mit dem Beziehungsohr gehört wird (fährst Du oder ich).

³⁰⁷ Ablehnend GAVENTA, Mary, 83; ebenso BENNEMA, Character Reconstruction - The Practice, 426.

³⁰⁸ ZUMSTEIN, 118.

³⁰⁹ *τί ἐμοὶ καὶ σοί* auch aus Mk 1,24 und 5,7 bekannt; diese Formel könnte aus dem Gebrauch in der LXX kommen – dort ist die Bedeutung der Frage jedoch klar – siehe GAVENTA, Mary, 84.

worauf Jesus hinaus möchte.³¹⁰ Jesus hört zwar das Anliegen seiner Mutter und versteht es auch als Appel an ihn, weist jedoch sowohl die Beziehung als auch die Aufforderung etwas zu tun von sich: dazu passt die Übersetzung „Frau, was geht mich dein Anliegen an, meine Stunde ist noch nicht gekommen“³¹¹. Die Anrede der eigenen Mutter als Frau ist zwar nicht als Zerwürfnis zu sehen (Mutter und Sohn gehen später gemeinsam nach Kapernaum), aber doch als Distanzierung.³¹² Andere Frauen - die aber nicht seine Verwandten sind - spricht Jesus im JohEv ebenfalls mit γύναι an.³¹³ Diese distanzierte Ansprache mit γύναι weist eher dahin, die Mutter Jesu als symbolische Figur zu sehen.³¹⁴ Die Aussage Jesu bzgl. seiner Stunde könnte dies noch verstärken.³¹⁵

Die Mutter Jesu scheint von alledem unbeeindruckt, verfolgt sie doch ihr Anliegen weiter, indem sie sagt: „λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις· ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε.“ (Die Mutter spricht zu den Dienern: was er euch sagen mag, das tut.) Und tatsächlich ergreift Jesus die Initiative, indem er die Diener auffordert, die Wasserkrüge mit Wasser zu füllen. Eine narrative Lücke tut sich auf, da die wundersame Transformation als solche nicht beschrieben wird und das eigentliche Wunder sich erst durch den Speisemeister manifestiert, indem dieser unwissend über die Herkunft des ihm gereichten Weines dem Bräutigam erstaunt erklärt, wie ungewöhnlich es sei, dass solch guter Wein erst später (wenn alle schon trunken sind) ausgeschenkt werde. Damit hat der Speisemeister die wichtige Rolle, das vollbrachte Wunder zu bezeugen. Die Lücke hat theologische Bedeutung: Das Handeln Gottes lässt sich nicht objektivieren, eine direkte Beschreibung des Wunders wäre somit unangemessen. Das ἀντλήσατε νῦν (schöpft jetzt) hat eine klare eschatologische Bedeutung: es bezeichnet den Moment des göttlichen Handelns.³¹⁶ Der Erzählkommentar stellt zum Abschluss sicher, dass dieses Ereignis ein ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ist – geschehen in Kana in Galiläa zum Beweis der Herrlichkeit Jesu – und dass die Jünger an diese glauben. So wie alle ersten Auftritte Jesu in den synoptischen Evangelien quasi die Intention und das theologische Programm einleiten, so ist auch diese Episode als spezifisch

³¹⁰ Vgl. GAVENTA, Mary, 84.

³¹¹ Vgl. auch Übersetzung in der NAB „Woman, how does your concern affect me? My hour has not yet come.“

³¹² ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium, 119.

³¹³ Z. B. Joh 20,15 Jesus spricht Maria Magdalena zuerst mit γύναι, erst nachdem sie ihn erkannt hat mit dem Namen an.

³¹⁴ Vgl. GAVENTA, Mary, 86; ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium, 119; RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu, 163; HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 271; HEINE, Frauenbilder – Menschenrechte, 108.

³¹⁵ Vgl. GAVENTA, Mary, 86; BECKER, Maria, 209; ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 152.

³¹⁶ ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium, 120.

johanneisch einzuordnen – „It is not just an odd and amusing tale.“³¹⁷ Das Wunder von Kana ist ein „Zeichen“, das das Handeln Jesu als Ganzes qualifiziert und auf Grund der Prolepse in Joh 2,4 auch als der grundlegende Handlungsbeginn zu sehen ist, der seiner Erfüllung am Kreuz zustrebt.³¹⁸ Das wahre Wunder jedoch ist, dass „in der Person Jesu der Vater sichtbar und zugänglich geworden ist.“³¹⁹

3.2.2. Unter dem Kreuz – die Mutter von Jesus steht dort (Joh 19,25-27)

Die Mutter Jesu kommt in dieser Perikope das zweite Mal im JohEv vor, allerdings so aktiv sie in Joh 2,1-12 ist, so passiv ist sie in Joh 19,25-27. Die gesamte Kreuzigungsszene (Joh 19,17-30) kann in vier Geschehenselemente³²⁰ gegliedert werden: die tatsächliche Kreuzigung und die Aufschrift von Pilatus (Joh 19,17-22), die Verlosung des Gewandes durch die Soldaten (Joh 19,23-24), die Frauen und der Lieblingsjünger Jesu bei dem Kreuz (Joh 19,25-27) sowie der Tod Jesu (Joh 19,28-30). Die Kreuzigungsszene zeichnet sich durch eine Vielzahl von Aktivitäten vieler verschiedener Figuren aus; das Element der Zeitraffung ist bemerkbar und verkürzt die erzählte Zeit. Johannes schreibt aus der Perspektive des allwissenden Erzählers, wobei Jesus im Brennpunkt des Geschehens steht. Dies ändert sich im dritten Geschehenselement: In einer summarischen Notiz werden die Mutter Jesu, einige Frauen mit Namen und der Jünger, den Jesus liebte unter dem Kreuz vorgestellt. Dieses Geschehenselement ist ganz anders gestaltet als die entsprechenden Parallelstellen bei den Synoptikern.³²¹ Drei Aspekte sind es, die Aufmerksamkeit auf sich ziehen: die Mutter Jesu ist gemeinsam mit den Frauen und wird als erste genannt; alle stehen am Fuß des Kreuzes und schauen nicht nur von der Ferne zu; die Frauen sind bereits vor dem Ableben Jesu anwesend und erleben so seine letzten Worte sowie sein Sterben.

³¹⁷ SMITH Jr., John, 83.

³¹⁸ ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium, 121; in Anlehnung an Bultmann, der davon ausgeht, dass die Zählung in 2,11 und 4,54 aus der Semeiaquelle stammt: BULTMANN, Das Evangelium nach Johannes, 78.

³¹⁹ ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium, 121, in Anlehnung an Ernst HAENCHEN, Der Vater, der mich gesandt hat, 69f.

³²⁰ Z. B. GAVENTA, Mary 90; anders z. B. BULTMANN, Das Evangelium nach Johannes, 515ff sowie Rudolf SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium 3, 311: die Joh 19,31-37 (Durchbohrung der Seite Jesu) noch zur Kreuzigungsgeschichte zählen.

³²¹ Die Frauen stehen immer in der Ferne: In Mk 15,40 unter ihnen Maria Magdalena und Maria, die Mutter Jakobus des Kleinen und des Joses, und Salome...und viele andere Frauen, die mit ihm hinauf nach Jerusalem gegangen waren; in Mt 27,55 ähnlich zusätzlich Maria die Mutter der Söhne des Zebedäus; in Lk 23,49 alle seine Bekannten und auch die Frauen, die ihm gefolgt sind – ob da die Mutter Jesu dabei gewesen sein könnte wird diskutiert. Zusätzlich fällt auf, dass in den synoptischen Evangelien die Frauen erst genannt werden, nachdem Jesus gestorben ist; bei Johannes werden die Frauen Zeuginnen von Sterben Jesu.

In Joh 19,25 bringt der Erzähler – man könnte sagen plötzlich und ohne Vorbereitung – die Mutter Jesu wieder ins Spiel, die gemeinsam mit ihrer Schwester, mit Maria, der Frau des Klopas sowie mit Maria Magdalena bei dem Kreuz Jesu stehen. Nichts wird darüber gesagt, in welchem emotionalen Zustand die Frauen sind und ob sie die Einzigen an dieser Stelle wären, oder warum sie überhaupt bis hierhergekommen seien. „Their single action is that they are standing near the cross of Jesus.“³²² Zwar werden zu Beginn des Plots vier Frauen genannt, nur die Mutter Jesu kommt in der Folge noch weiter vor. In Joh 19,26 ist ein Perspektivenwechsel bemerkbar, insoweit als aus der Warte Jesu erzählt wird, der nicht nur seine Mutter sieht, sondern auch μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα (den Jünger den er lieb hatte – Joh 19,26a). Jesus spricht zuerst seine Mutter mit γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου (Frau, siehe, das ist dein Sohn – Joh 19,26d) und dann den Jünger mit ἴδε ἡ μήτηρ σου (siehe das ist deine Mutter – Joh 19,27b) an. Auch hier spricht Jesus seine Mutter mit Frau an; der Name des „Lieblingsjüngers“ wird ebenfalls nicht angegeben. Beide Figuren gewinnen nur durch ihre Beziehung zu Jesus an Profil.³²³ In der Aufzählung der Personen unter dem Kreuz wird Maria als erste genannt und von Jesus als erste angesprochen. Maria bleibt jedoch stumm und nimmt zu diesem Auftrag nicht Stellung. Vom Jünger weiß der Erzähler immerhin, dass er von dieser Stunde³²⁴ an die Mutter zu sich nimmt. Diese Darstellung kann als sehr oberflächlich bezeichnet werden, beschreibt doch Johannes – wie bereits an anderer Stelle ausgeführt – Personen üblicherweise durchaus genauer oder erwähnt, warum sie was wann tun. „Diese fast ikonische johanneische Szene beim Kreuz hat eine durchaus kreative Interpretationstätigkeit hervorgerufen.“³²⁵ Ausführungen über das Geschehen beim Kreuz haben die Diskussion über die Bedeutung der Mutter Jesu besonders inspiriert, wobei zwei Interpretationsstränge vorherrschen. Eine Möglichkeit geht in die „emotionale“³²⁶ Richtung wobei es nur darum geht, dass Jesus nicht sterben möchte ohne seine Mutter versorgt zu wissen. Damit würde Jesus die sich aus den zehn Geboten (Ex 20,12) ergebende

³²² GAVENTA, Mary, 93.

³²³ Die Synoptiker kennen keinen Jünger, den Jesus lieb hatte.

³²⁴ Mit der Nennung der Stunde sehen manche AutorInnen die Verklammerung mit Joh 2,4c: z. B. GAVENTA, Mary, 87: die ZuhörerInnen können das aber erst verstehen haben können, wenn sie die ganze Geschichte kannten. Ähnlich Smith Jr., John, 84: „It is significant, that Jesus in the presence of his mother, looks forward to the coming of the hour, even at this early point of the Gospel.“

³²⁵ Turid Karlsen SEIM, Frauen und Genderperspektiven im Johannesevangelium, 211.

³²⁶ GAVENTA, Mary, 90.

Rechtspflicht³²⁷ eines Sohnes erfüllen - unter der Voraussetzung, dass der leibliche Vater tot ist. Dies wäre aber gar nicht notwendig, gibt es doch andere Söhne (Joh 2,12; 7,1-10) auf die diese Pflicht automatisch fiel - „gleichwohl wäre diese Variante zur Versorgung Mariens die kulturgeschichtlich Verständlichere.“³²⁸ Das könnte auch der Grund sein, warum Maria nichts sagt, als sie den Auftrag hört und abwartet, was der Jünger dazu sagen wird. Nachdem klar wird, dass dieser den Auftrag annimmt, braucht die Mutter Jesu dazu auch nicht mehr Stellung nehmen.³²⁹ Gaventa merkt jedoch an, wäre es die Intention des Erzählers gewesen die Pflicht des Sohnes herauszustreichen, hätte eine Instruktion, und zwar an den geliebten Jünger genügt.³³⁰

Meistens³³¹ wird Joh 19,25-27 jedoch symbolisch ausgelegt, weil es keine Parallelen bei den Synoptikern gibt,³³² und es historisch³³³ gesehen sehr unwahrscheinlich ist, dass die Römer FreundInnen/Angehörige so nahe an einen Staatsfeind herangelassen hätten.³³⁴ „Maria repräsentiert die Glaubenden aller Zeiten, die wie sie selbst an den Lieblingsjünger gewiesen sind. Vom Kreuz herab setzt Jesus seine Gemeinde ein, die sich wie Maria in die Obhut des Lieblingsjüngers begeben darf. *Die Stunde der Kreuzigung wird so bei Johannes zur Stunde der Geburt der Kirche!*“³³⁵ Weitere Symbolismen werden zu dieser Perikope vorgeschlagen, die aber meistens ihre Basis im sich entwickelnden Christentum³³⁶ und der Mariologie³³⁷ haben, und daher nicht zur Intention des Erzählers für seine ZuhörerInnen gehört haben können. Die Frage ob die Szene „emotional“ oder „symbolisch“ zu fassen ist greift zu kurz.

³²⁷ Diese Szene ist auch rechtlich zu verstehen, da eine Frau damals keine eigene Rechtspersönlichkeit hatte und von ihrem Mann vertreten werden musste, bzw. als Witwe von einem männlichen Nachkommen; gibt es keine Kinder übernimmt diese Pflicht ein männlicher Verwandter des Ehemannes (siehe auch Rut 2).

³²⁸ BECKER, Maria, 211.

³²⁹ Vgl. GAVENTA, Mary, 90; in Anlehnung an HAENCHEN, Das Johannesevangelium, ein Kommentar, 193.

³³⁰ Vgl. ebd., 94.

³³¹ Vgl. BENNEMA, Encountering Jesus, 73.

³³² Vgl. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, 313 und die dort zitierte Literatur.

³³³ Vgl. z. B. SMITH Jr., John, 359 und die dort angegebene Literatur.

³³⁴ Vgl. HEINE, Frauen der frühen Christenheit, 86: für Angehörige war es gefährlich, sich als solche zu erkennen zu geben. Die Römer scheuten nicht davor zurück, Verwandte oder Anhänger eines Staatsfeindes demselben Schicksal preiszugeben. Das galt auch für Frauen und Kinder. Ähnlich SMITH Jr., John, 359 und die dort angegebene Literatur.

³³⁵ SCHNELLE, Theologie des Neuen Testament, 696.

³³⁶ Vgl. die Zusammenstellung bei ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 169 und die dort angegebene Literatur, insbesondere BULTMANN, Das Evangelium nach Johannes, 521: mit seiner „berühmten“ Interpretation „Die Mutter Jesu, die am Kreuze ausharrt, stellt das Juden-Christentum dar, das den Anstoß des Kreuzes überwindet. Das durch den Lieblingsjünger repräsentierte Heidenchristentum wird angewiesen, jenes als seine Mutter, aus der es hervorgegangen ist, zu ehren, und jenem, wird geboten, sich innerhalb des Heidenchristentums „zu Hause“, d.h. in die große kirchliche Gemeinschaft eingegliedert zu wissen.“

³³⁷ Siehe Überblick bei ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 170: Mutter Maria als Israel, Zion oder zweite Eva.

Ausgangspunkt muss sein, welche Funktion diese Geschichte unter dem Kreuz allgemein und verbunden mit Maria im Besonderen hat.

In Mk 15,40f par Mt 27,55f kommt ebenso eine Frauengruppe vor, auch wenn die Mutter Jesu nicht dazugehört. Hartenstein meint, die Parallele sei trotzdem interessant, da im MkEv und im MtEv die Frauen als solche beschrieben werden, welche Jesus in Galiläa bzw. von Galiläa aus nachgefolgt sind. Dies würde die Frauen als Jüngerinnen charakterisieren.³³⁸ Daraus könnte man ableiten, dass auch die Frauen in Joh 19,25 ohne weitere Beschreibung im Verhältnis zu Jesus als Jüngerinnen verstanden werden, gerade auch deshalb weil der geliebte Jünger genannt wird und die Situation als Ganzes dafür spricht. Da die Mutter Jesu als erste der Gruppe unter dem Kreuz genannt wird, „...legt dieser Kontext auch ihr Verständnis als Jüngerin nahe – ein weiteres Mosaiksteinchen, das eine solche Interpretation des Textes bestätigt.“³³⁹

Die „eigentliche“ johanneische Absicht könnte gewesen sein, Joh 19,25-27 insoweit einen Kontrast zu Joh 19,23-24 aufzubauen. μὲν δὲ (einerseits – andererseits) strukturiert die Folge V24b und V25, als er die Soldaten den Frauen – das feindliche Lager der Soldaten der Gruppe der glaubenden Frauen - gegenüberstellt.³⁴⁰ Die Welt des Materiellen – die Soldaten behalten sich nur den Mantel – wird mit der Welt des Ewigen, mit der des Erhöhten kontrastiert, wo Jesus die Glaubenden zum echten Leben anleitet. Die Verbindung kann auch in der Klammer von V24b γραφή πληρωθῆναι und V28d τελειωθῆναι ἢ γραφή - damit die Schrift erfülltund durch die Übergabe des Erbes und den Tod Jesu vollkommen werde.³⁴¹ Jesus richtet seinen Fokus auf seine Mutter und den Jünger, den er liebte. Die zentrale Stellung der beiden Figuren kommt hier zu Vorschein, als der Erhöhte seine letzten Worte an sie richtet: „Allein sein Wort erklingt und steuert die Handlung. Die anderen beiden Personen schweigen. Die einzige Aktion, die ihnen zugesprochen wird (V.27b), ist die Umsetzung des letzten Willens des Gekreuzigten.“³⁴² Die Mutter Jesu wird der Gruppe der Gläubigen zugerechnet, worin eine ähnliche Stellung³⁴³ wie in Apg 1,14 vermutet werden kann: „Her

³³⁸ Vgl. HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 284.

³³⁹ Ebd..

³⁴⁰ Vgl. ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium, 722; DIETZFELBINGER, Das Evangelium nach Johannes, Tb2/301; ähnlich GAVENTA, Mary, 91.

³⁴¹ DIETZFELBINGER, Das Evangelium nach Johannes, Tb2/302; ähnlich GAVENTA, Mary, 92.

³⁴² ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium, 722.

³⁴³ Vgl. ebd., 721.

appearance now strangely matches her presence in the upper room, with Jesus' brothers after the Ascension."³⁴⁴

3.2.3. Theologische Ausrichtung und Ertrag

Wie die synoptischen Evangelien kann auch das des Johannes als eine Erzählung³⁴⁵ bezeichnet werden, wenn auch die Denk- und Erzählperspektive spezifisch sind, da Johannes „[...] für seine Hörer und Leser die Jesusgeschichte in neue Begriffe, Bilder, Symbole und Erzählungen“³⁴⁶ fasst. Dies gilt auch in ganz entscheidendem Ausmaß für die Auftritte der Mutter Jesu, was sich schon daran zeigt, dass sie nicht mit Namen genannt wird. So wie auch bei anderen Figuren bei Johannes kommt Maria in Momentaufnahmen vor und der Erzähler bemüht sich einerseits nicht, ein Gesamtbild dieser Frau darzustellen, so wie es bei Lukas eher der Fall ist.³⁴⁷ Andererseits steht Maria durchaus im Zentrum, als sie sich mit der Botschaft Jesu identifiziert und Jüngerschaft weitervermittelt.³⁴⁸ Da Maria in Joh 2,1-11 und Joh 19,25-27 auftritt, ist zu fragen, welche Zusammenhänge es gibt – ist die Mutter Jesu in der ersten Stelle die Gleiche wie in der zweiten. Becker meint dazu kurz und bündig, dass es zwar formale Brücken gäbe – es ist von der Stunde die Rede, die Mutter wird beide Male mit γύναι angesprochen, sie beobachtet das erste und das letzte öffentliche Auftreten ihres Sohnes – „aber wegen der je eigenständigen Funktion der beiden Texte [ist das] ohne Bedeutung.“³⁴⁹ Zugleich ist anzunehmen, dass diese Aspekte nicht ganz zufällig sein werden, und auch deren Sinn erschließt sich nicht unmittelbar.³⁵⁰ Sicher ist jedenfalls, dass beide Geschichten zur gleichen Redaktionsschicht gehören.³⁵¹ Entsprechend dem oben vorgestellten dreidimensionalen Modell kann Maria in folgender Weise charakterisiert werden:

³⁴⁴ SMITH Jr., John, 359; ganz gegenteilig PETERSEN, Maria, Mutter Jesu: „Die Anwesenheit der Mutter Jesu unter dem Kreuz ist also in erster Linie zur Verankerung der spezifisch johanneischen Gestalt des Lieblingsjüngers in Jesu ‚Familie‘ notwendig. Dies spricht, ebenso wie die abweichenden synoptischen Berichte, in denen die Mutter Jesu unter dem Kreuz fehlt, gegen die Historizität der johanneischen Darstellung und dafür, dass hier eine symbolische Szene vorliegt.“

³⁴⁵ Siehe z. B. SMITH Jr., John, 21: Smith spricht vom „narrative of Jesus' ministry“; SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, 22 – spricht von „narrativer Sinnbildungsleistung“.

³⁴⁶ SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, 27.

³⁴⁷ Vgl. BECKER, Maria, 199.

³⁴⁸ Vgl. HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 282.

³⁴⁹ Ebd., 208; anders GAVENTA, Mary, 96 – sie sieht in der „Stunde“ auch einen funktionalen Zusammenhang.

³⁵⁰ Vgl. SMITH Jr., John, 359.

³⁵¹ Vgl. ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium, 722.

Charakter in Text und Kontext

Im JohEv bleibt die Mutter Jesu namenlos. Sie ist die Frau von Josef (Joh 6,42) und hat außer Jesus noch weitere Söhne (Joh 2,12; 7,3) und eine nicht mit Namen genannte Schwester (Joh 19,25). Es ist anzunehmen, dass sie (ebenfalls) in Nazareth wohnt, so wie auch Josef und Jesus dort verortet werden (Joh 1,45; 18,5; 19,19). Offenbar begleitet sie Jesus dreimal – und zwar nach Kana (Joh 2,1-5), nach Kapernaum (Joh 2,12) sowie nach Jerusalem (Joh 19,25-27). Wie ausgeführt, hat die Mutter Jesu zwei Auftritte, nämlich am Beginn und am Ende des öffentlichen Wirkens Jesu. Der Erzähler hat kein erkennbares Interesse die Mutter Jesu näher zu beschreiben; durch ihre Rede und ihrer Beziehung zu Jesus bekommt sie ihren Stellenwert. Im Dialog in Joh 2,3-5 wird ihre aktive Rolle sichtbar: durch ihre Aussagen und Beharrlichkeit wird sie zur Katalysatorin³⁵² des Wunders. Das οἶνον οὐκ ἔχουσιν zeigt, dass sie fürsorglich, praktisch veranlagt sowie aufmerksam ist. Keinen Wein zu haben, ist mit dem Verlust des Ansehens des Bräutigams verbunden – vielleicht sah die Mutter Jesu in dieser Situation die Möglichkeit das ihrer eigenen Familie aufzuwerten.³⁵³ Die ablehnend klingende Haltung in Jesu Antwort τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου ist sicher nicht darauf zurückzuführen, dass er seiner Mutter feindlich gegenüber stünde oder mit ihr brechen möchte. Der Erzähler will vielmehr darauf hinweisen, dass „sich der Gesandte des Vaters nicht vorschreiben lässt, wann und wie er aktiv werden soll. [...] Also wird Maria bedeutet, dass sie mit Jesu eigentlichem Werk und Auftrag nichts zu tun hat,³⁵⁴ - ein im JohEv immer wiederkehrender Gedanke: „Der Sohn tut den Willen dessen, der ihn gesandt hat, seines Vater.“³⁵⁵ Daher kann er keine Befehle von Menschen annehmen, auch nicht von seiner Verwandtschaft. Heikki Räisänen meint, dass das Wort γύναι betone, dass Maria keine Sonderstellung einnehme und damit den anderen Frauen ebenbürtig zur Seite gestellt werde.³⁵⁶

Eine Spannung tritt an dieser Stelle auf, als Maria gerade hier ein unerschütterliches Vertrauen in ihren Sohn beweist: „Dieses Vertrauen konkretisiert sich in einer gelassenen Erwartung der Zukunft und der festen Hoffnung, dass Jesus wohltuend und befreiend handeln wird.“³⁵⁷ Verstärkt wird dies, da sie die Zurückweisung Jesu ignoriert und davon

³⁵² Vgl. BENNEMA, Character Reconstruction - The Practice, 427.

³⁵³ Vgl. ebd..

³⁵⁴ BECKER, Maria, 205.

³⁵⁵ RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 162.

³⁵⁶ Vgl. ebd.

³⁵⁷ ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium, 119.

ausgeht, dass Jesus den Dienern etwas sagen wird, folglich sie folglich diesen den Auftrag erteilt ὁ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε (Joh 2,5). Außerdem ist das als „gut johanneisch“ zu bewerten, weil im JohEv die Menschen immer wieder ermuntert werden – unabhängig von den Wundern – den Worten Jesu zu glauben und ihnen zu folgen.³⁵⁸ „In sum, at a wedding celebration, Jesus’ mother witnesses the symbolic inauguration of her son’s messianic ministry.“³⁵⁹ Dabei geht sie aktiv vor, da sie durch ihre Beharrlichkeit die Geschichte weiterbringt. Zum Charakter von Maria gehört, dass sie sich trotz des Missverständnisses an Jesus bindet und so die Funktion einer Jüngerin einnimmt.³⁶⁰ Auch indem sie den Dienern den Handlungsauftrag Jesus gegenüber gibt, agiert sie als Jüngerin Jesu. Ihre Funktion ist das Wunder auszulösen und sicherzustellen, dass Jesus auch irdische Eltern hat.³⁶¹ Trotzdem kann sie nicht als Teil der außenstehenden Familie gesehen werden, sondern als Einzelperson und Jüngerin Jesu, wobei letztlich das Ideal einer umfassenden Gemeinschaft um Jesus, welche auch die leibliche Familie umfasst, wichtig wird.³⁶²

Aus Joh 19,25-27 ist auf der Textebene jedenfalls zu folgern, dass es Johannes wichtig war, die Mutter Jesu noch einmal ins Bild zu bringen. Die Wichtigkeit der Mutter ist dadurch gegeben, dass Jesus so seiner Sohnespflicht nachkommen kann, als er seinen Lieblingsjünger beauftragt, sie zu sich zu nehmen. In seiner Todesstunde setzt der Sohn eine neue Familie ein, die nach der Trennung weiter bestehen soll. „In anderen Worten, er gründet die nachösterliche Familie.“³⁶³ Dass er sie zugleich mit γύναι anspricht, ist der Tatsache geschuldet, dass er ja gerade dabei ist, zu seinem Vater zurückzukehren und somit nicht länger seine Verbindung mit dieser Welt geschweige denn mit seiner biologischen Familie aufrechterhalten kann.³⁶⁴ So wie Jesus seiner Kleider entledigt wird, entzieht er sich seiner Mutter und seines geliebten Jüngers. „The issue is not that Jesus’ mother is symbolic or representative, but that the scene as a whole symbolizes the culmination of Jesus’ return to his father.“³⁶⁵

³⁵⁸ Vgl. BENNEMA, Character Reconstruction - The Practice, 426.

³⁵⁹ Ebd., 427.

³⁶⁰ Vgl. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 147.

³⁶¹ Vgl. HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 270.

³⁶² Vgl. ebd., 285.

³⁶³ ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium, 724.

³⁶⁴ Vgl. GAVENTA, Mary, 91.

³⁶⁵ Ebd..

Um den Zusammenhang zwischen Joh 2,1-11 und Joh 19,25-27 beurteilen zu können, ist nach der Perspektive zu fragen von der aus Johannes das Evangelium erzählt und was er der Gemeinde vermitteln wollte. Der Evangelist schreibt aus einer nachösterlichen Position und möchte den ZuhörerInnen näherbringen, dass es sich bei Jesus um den menschengewordenen Logos handelt, von Gott gesandt und von menschlicher Abstammung. Die Hauptverbindung ist daher in der Nennung der μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ sowie γύναι zu sehen. Das drückt einerseits seine Verpflichtung seiner Mutter auf Erden gegenüber aus – sie hat ihn geboren und er möchte sie versorgt wissen - und andererseits die seinem Vater im Himmel gegenüber – Befehle befolgt er nur von ihm und zu ihm kehrt er zurück. Diese Spannung wird letztlich nach Hartenstein im JohEv nicht aufgelöst. Aber vielleicht soll die Begegnung mit Jesus gerade „angesichts der unverwischbaren Zweideutigkeit seiner irdischen Person zum Glauben führen.“³⁶⁶

Charakter Analyse und Klassifikation

In Joh 2,1-11 präsentiert der Erzähler die Mutter Jesu als unkomplizierte Frau – sie ist praktisch veranlagt, fürsorglich, achtsam und aktiv in der Verfolgung ihrer Ziele; in Joh 19,25-27 dagegen bleibt sie stumm und inaktiv. Sie wird insgesamt eher statisch dargestellt und entwickelt kein inneres Leben. Im JohEv ist Maria daher als *flacher Charakter* zu bezeichnen – bzw. nach der Einteilung von Bennema – als *type*:³⁶⁷ „She exists in the narrative to reveal something about Jesus, not something about herself.“³⁶⁸

Charakterbewertung und Bedeutung

Die Rolle von Maria im JohEv wird allein durch ihre Beziehung zu Jesu bestimmt. Auch wenn diese beim Weinwunder scheinbar durch Missverständnisse irritiert zu sein scheint, ist sie jedenfalls auf Jesu Seite,³⁶⁹ bzw. bindet sich an ihn. Dadurch dass sie nicht namentlich genannt ist, wird ihre Beziehung zu Jesus als Mutter unterstrichen. Marias Bedeutung liegt darin, dass sie quasi als Katalysatorin sowohl am Beginn als auch am Ende von Jesu Wirken die Erzählung und das Geschehen um Jesus weiterbringt. So wie sie am Beginn versucht ihren Sohn für ihre Pläne zu gewinnen, wird sie letztendlich von Jesus für seine Pläne

³⁶⁶ HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 290 – in Anlehnung an: Hans VON CAMPENHAUSEN, Die Jungfrauengeburt, 71 sowie die dort angegebene Literatur.

³⁶⁷ Vgl. BENNEMA, Character Reconstruction - The Practice, 427.

³⁶⁸ GAVENTA, Mary, 96.

³⁶⁹ Vgl. ebd., 91.

eingesetzt.³⁷⁰ Ähnlich ist die Figur des Jüngers, den Jesus liebte zu sehen: auch seine Bedeutung liegt allein in der Beziehung zu Jesus. Damit zeigt sich, dass Männer und Frauen gleich behandelt werden sollen. Eine weitere Bedeutung der Mutter Jesu liegt darin, dass sie in Joh 2,5 die Diener anleitet das zu tun, was ihnen Jesus sagen wird und sie damit in den Kreis der JüngerInnen tritt³⁷¹. In Joh 19,25-27 wird sie (und der Jünger) zum Vorbild, wie die Gläubigen für einander sorgen sollen.³⁷²

Dass die Mutter Jesu sein öffentliches Wirken in zeitlicher Hinsicht geradezu einrahmt, sagt vor allem etwas über seine menschliche Herkunft aus.³⁷³ Diese spielt jedoch im gesamten Evangelium eine untergeordnete Rolle gegenüber seiner göttlichen Herkunft,³⁷⁴ - sichtbar bereits in Joh 1,14 *Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.* Das leitet zur Frage, wieweit Maria als Mutter bzw. als Mutter Jesu wichtig sei. Dazu fällt einmal auf, dass es im JohEv keine Geburtsgeschichte gibt. Wie eingangs erwähnt, führt Johannes neue Bilder und Zusammenhänge ein: Maria ist hier nicht als Mutter Jesu wichtig, sondern als seine Jüngerin. Als Mutter wird sie jedoch wichtig für den geliebten Jünger. Mit dieser Darstellung gelingt es dem Erzähler, die Wertschätzung als Mutter aufrecht zu erhalten und ihre positive Beziehung zu Jesus sichtbar zu machen – und damit etwas über Jesus auszusagen, nämlich dass „Jesus selbst frei bleibt von familiären Bindungen und von jeder Festlegung durch seine Geburtsumstände.“³⁷⁵ Darin kann jedoch sehr wohl die Auflösung der Spannung zwischen göttlicher und menschlicher Abstammung gesehen werden.

3.3. Ergebnis

Die Gegenüberstellung der Figur der Maria bei Lukas und bei Johannes zeigt, dass es trotz großer Unterschiede auch Gemeinsamkeiten gibt. Wirklich als Mutter wird sie nur im LkEv dargestellt; ebenso tritt sie nur dort als Prophetin auf. Beide Evangelisten stellen die Figur der Maria als Jüngerin, als Nachfolgerin Jesu dar, womit sie zum Symbol für den Beginn der Kirche wird. Besonders interessant ist, dass die jungfräuliche Geburt weder bei Lukas noch

³⁷⁰ Vgl. BENNEMA, Character Reconstruction - The Practice, 428.

³⁷¹ Vgl. HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 275.

³⁷² Vgl. BENNEMA, Character Reconstruction - The Practice, 428.

³⁷³ Vgl. SMITH Jr., John, 360.

³⁷⁴ Vgl. Vgl. GAVENTA, Mary, 97.

³⁷⁵ HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog, 290.

bei Johannes eine theologische Rolle spielt.³⁷⁶ So wie das LkEv die Heilsgeschichte Gottes für die Menschen erzählt, so kennt Maria diese auch für sich selbst, was sie im Magnificat ausdrückt. Im Gegensatz dazu, ist es im JohEv Marias Hauptaufgabe sicherzustellen, dass Jesus auch wahrer Mensch ist. Die narratologische Analyse zeigt auf, was sonst noch in Maria steckt – siehe Überblick:

Maria im LkEv

Familie

Ehemann Josef, mehrere Söhne, Verwandte Elisabeth

Externe Beschreibungen/Zuschreibungen

Verheiratet

Orte: Nazareth, Bethlehem, Jerusalem

Genannte Rollen: Mutter, Prophetin, eingebettet in die Genealogie des Messias

Gruppenzugehörigkeit: NachfolgerInnen

Redeweise und Handlungen

Mit Jesus: meistens indirekt; nur ein Dialog mit Jesus im Tempel Lk 2,48.

Sie bindet sich trotz Missverständnissen an ihn.

Mit anderen: sie tritt mit dem Engel Gabriel, Elisabeth, Gott, Joseph, mit den Hirten, Simeon, Hanna, mit den Jüngern und Anderen in der frühen Kirche auf.

Charakter Analyse

Sie ist eine aktive, junge, mutige, furchtlose und durchsetzungsstarke Frau, die ihrem eigenen Antrieb folgt und konsistent agiert. Sie zeigt sich als komplexer Charakter und ist lernfähig. Maria nimmt die Rolle der Mutter, Jüngerin und Prophetin ein.

Die Entwicklung des Charakter ist wahrnehmbar; inneres Leben wird sichtbar.

Charakter Klassifikation

Persönlichkeit

Maria im JohEv

Ehemann Josef, mehrere Söhne, Schwester

Beiname: Mutter Jesu,

verheiratet (möglicherweise verwitwet)

Orte: Nazareth, Cana, Capernaum, Jerusalem

Genannte Rolle: Mutter

Gruppenzugehörigkeit: ihre Schwester, Maria - Frau des Klopas, Maria Magdalena, der geliebte Jünger

Mit Jesus: Dialog nur in Joh 2,1-14; sie versucht ihn in ihre Pläne einzubinden, er bindet sie in seine ein. Sie bindet sich trotz Missverständnissen an ihn.

Mit anderen: sie leitet die Diener an, das zu tun was Jesus ihnen sagt; tritt mit dem Lieblingsjünger auf.

Maria erweist sich als fürsorglich, aufmerksam, bestimmt und praktisch veranlagt; sie zeigt sich als unkomplizierter und einfacher Charakter. Maria kann als Mutter und Jüngerin gesehen werden.

Es ist weder eine Entwicklung des Charakters noch ein inneres Leben feststellbar.

Type

³⁷⁶ Vgl. dazu RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 148ff sowie Abschnitt 4. dieser Arbeit.

Maria im LkEv

Charakterbewertung und -bedeutung

Reaktionen auf Jesus sind angemessen; steht für den Beginn des Heils mit dem Volk Israel. Ist ein Vorbild im Glauben – sie hört die Worte Gottes und handelt danach.

Symbolische Bedeutung/Funktion

Maria ist die verbindende Figur, die den Bogen von Beginn der Heilsgeschichte – also von der Geburtsgeschichte – bis zum Beginn der Kirche spannt und damit Schöpfer und Kirche verbindet. Modell einer Christin.

Maria im JohEv

Angemessene Antworten, Zeugin des ersten Zeichen und damit Jesu erstem öffentlichen Auftretens, sowie seines Todes. Zeichnet sich durch Vertrauen auf Gott aus.

Sicherstellung, dass Jesus menschlicher Herkunft und göttlicher Abstammung ist. Beginn der Kirche. Katalysatorin für das erste Wunder. Programmatische Funktion für den Beginn und das Ende von Jesu öffentlichem Wirken.

4. Theologische Frage nach Maria aus feministischer Sicht

Die theologische Frage ist, welchen Platz Maria im christlichen Glauben einnimmt. Die Antworten fallen ganz unterschiedlich aus, abhängig davon wen man fragt: katholische oder evangelische TheologInnen oder eben die sich einem feministischen Ansatz verpflichteten TheologInnen. Für die einen sind die paar Stellen im NT nicht ausreichend genug, sich mit dieser Figur weiter zu beschäftigen, für die anderen sind diese der Startpunkt für eine Mariologie.³⁷⁷ Aus der Sicht feministischer TheologInnen wird mit Maria oft ein beschädigtes Frauenbild vermittelt, sei es dass sie der Rechtfertigung weiblicher Ohnmacht und Bestätigung mangelnden Selbstwertgefühls dient,³⁷⁸ oder die Demut Marias gegenüber dem Wort Gottes mit der gegenüber Männern verwechselt wird,³⁷⁹ und mit dem Lob auf die Jungfräulichkeit Sünde und Entsexualisierung transportiert werden.³⁸⁰

Die Analyse der Texte auf narratologischer Basis kann solche Attribute jedoch nicht finden. Und trotzdem ist die theologische Tradition von androzentrischer Selektion geprägt, auch wenn von Jesus selbst keine sexistischen oder androzentrischen Erklärungen überliefert sind.³⁸¹ So bleiben z. B. in der Passionsgeschichte nach Markus die Jünger, welche Jesus verraten haben, bleibend in Erinnerung. Die namenlose Frau in Bethanien (Mk 14,3-9; Mt 26,6-13), welche Jesus salbt, ist eher selten Thema einer theologischen Auseinandersetzung, abgesehen davon dass sie in Lk 7,37.39 zur Sünderin mutiert. Und das, obwohl Jesus ihr Tun besonders wertschätzt, nachdem sich die Jünger über die Verschwendung des wertvollen Öls

³⁷⁷ Vgl. dazu GAVENTA, Mary, 11f.

³⁷⁸ Vgl. HEINE, Maria, die Mutter Jesu in der feministischen Theologie, 122.

³⁷⁹ Vgl. ebd., 124.

³⁸⁰ Vgl. SCHOTTRUFF, Marias Leben und Marias Prophetien, 35.

³⁸¹ Vgl. NOLLER, Feministische Hermeneutik, 42ff.

ereifert haben. Jesus sagt voraus: „Wahrlich, ich sage euch: Wo das Evangelium gepredigt wird in der ganzen Welt, da wird man auch das sagen zu ihrem Gedächtnis, was sie getan hat.“ Ein weiteres Beispiel ist in der Übersetzung zu finden: so wird διάκονος im Zusammenhang mit Paulus als Diakon übersetzt, während Phoebe in Röm 16,1 als im Dienst der Gemeinde stehend bezeichnet wird und ihre Autorität damit heruntergespielt wird.³⁸² Ein anderes Beispiel für die Herabwürdigung von Frauen ist Maria von Magdala, der auf der einen Seite die Erscheinung des Auferstandenen zuteilwird und die auf der anderen Seite später als Dirne und Büßerin abgestempelt wird.³⁸³

4.1. Feministische Modelle biblischer Interpretation

Feministische Modelle biblischer Interpretation helfen die vom Androzentrismus getragenen Texte neu zu interpretieren, um zu einem umfassenderen Verständnis zu gelangen und frauenfeindliche Strukturen aufzubrechen. Dabei beziehen sich feministische Theologinnen auf die feministisch reflektierte Erfahrung als Kriterium und Ausgangspunkt ihrer Hermeneutik. Eine feministische Interpretationsmöglichkeit der Bibel ist geprägt durch die Rezeption der Befreiungstheologie, wobei die feministischen Theologien sich selbst als solche bezeichnen.³⁸⁴ In unterschiedlichen Ansätzen feministisch-hermeneutischer Verfahren wird der biblische Text mit feministisch reflektierter Erfahrung vermittelt.³⁸⁵ Der bekannteste Ansatz ist sicher das von Schüssler Fiorenza entwickelte feministische Modell biblischer Interpretation, welches auf vier strukturellen Elementen beruht, denen konstruktive Bedeutung zukommt: Hermeneutik des Verdachts, der Verkündigung, des Erinnerns sowie der kreativen Aktualisierung.³⁸⁶

4.1.1. Hermeneutik des Verdachts

Bei diesem Element sind „androzentrische Modelle und unausgesprochene Interessen“³⁸⁷ bei der heutigen Bibelinterpretation zu hinterfragen, wobei auch die Übersetzung der ursprünglich griechischen Texte in den Blick genommen wird. Letztendlich geht es darum, „dass grammatikalisch-androzentrische Sprache bis zum Beweis des Gegenteils als

³⁸² Ausführlich dazu und andere Beispiele siehe SCHÜSSLER FIORENZA, Zu ihrem Gedächtnis, 80f.

³⁸³ Vgl. HEINE, Frauenbilder – Menschenrechte, 108; ausführlich dazu NOLLER, Feministische Hermeneutik, 50f.

³⁸⁴ Vgl. NOLLER, Feministische Hermeneutik, 81.

³⁸⁵ Siehe Überblick ebd., 154ff: Noller stellt die Ansätze der amerikanischen Theologinnen Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Letty M. Russel und Phyllis Trible als repräsentative Auswahl dar. Exemplarisch für die deutschsprachige feministische Theologie kommt Elisabeth Moltmann-Wendel zur Sprache.

³⁸⁶ Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Brot statt Steine, 49ff; dies., Zu ihrem Gedächtnis, 103ff.

³⁸⁷ SCHÜSSLER FIORENZA, Brot statt Steine, 51.

generische Sprache verstanden werden muss. Solange Frauen bzw. weibliche Aspekte nicht ausdrücklich ausgeschlossen werden, muss bei grammatikalisch androzentrischen Texten angenommen werden, dass sowohl von Männer als auch von Frauen die Rede ist.³⁸⁸ Das Beispiel der Maria als „Magd“ ist insofern etwas anders gelagert, als sie in Lk 1,38.48 mit δούλη ja explizit als *Sklavin* vorgestellt wird. „Dass sie Gottes Sklavin ist – und niemandes sonst – bedeutet, dass sie Gottes Botin und Prophetin ist.“³⁸⁹

Überlegt man, wodurch die Idee entstand, Maria sei ohne eigenen Willen und unterwürfig, kommt man auf Luthers Übersetzung mit *Magd*, obwohl δούλη laut Wörterbuch³⁹⁰ mit Sklavin oder Dienerin zu übersetzen wäre.³⁹¹ Zwar wird δοῦλος in Röm 1,1 oder Tit 1,1 – wo Paulus sich selbst δοῦλος Χριστοῦ nennt oder als δοῦλος θεοῦ bezeichnet wird – von Luther mit Knecht, also dem männlichen Pendant der Magd übersetzt, trotzdem würde niemand auf die Idee kommen, Paulus deshalb als unterwürfig, unmündig und ohne eigenen Willen zu charakterisieren. Hier zeigt sich ganz gut, wie sich Übersetzung, androzentrische Sichtweise und sozialgeschichtlicher Zusammenhang auf die Perzeption einer Figur auswirken kann. Zusätzlich ist *Magd* nicht nur das weibliche Gegenstück zum Knecht, sondern bedeutete ursprünglich so viel wie Maid – also eine unverheiratete (junge) Frau. Entsprechend bedeutete Magd in der gehobenen Sprache bis ins 20. Jahrhundert Jungfräulichkeit.³⁹²

Den Höhepunkt an Grausamkeit und Verbreitung erlangte die Sklaverei während des Römischen Reiches; SklavInnen galten als Rechtsobjekte, d.h. sie waren Eigentum ihrer BesitzerInnen. Im NT wird die Sklavenmetaphorik unterschiedlich verwendet: „In den Gleichnissen Jesu wird ein Bild der Sklaverei gezeichnet, das dem außerbiblischer Quellen von der absoluten Sklaverei der hellenistisch-römischen Gesellschaften entspricht.“³⁹³ Beispiele finden sich u.a. in Lk 12,45; Mt 18,34 oder Mk 12,1-12. In den Gleichnissen Jesu wird ein genaues Bild der gewaltherrschaftlichen Strukturen über versklavte Menschen gezeichnet, was als Gegenbild zur gerechten Welt Gottes gelesen werden soll.³⁹⁴ Paulus

³⁸⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, Brot statt Steine, 52.

³⁸⁹ SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern, 292.

³⁹⁰ Rudolf KASSÜHLKE, Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament.

³⁹¹ Siehe auch Bibel in gerechter Sprache: „Siehe ich bin die Sklavin Gottes. Es soll geschehen, wie du mir gesagt hast.“ Ähnlich: SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern, 291f.

³⁹² Siehe auch Etymologisches Wörterbuch des Deutschen: Magd f. ehemals „Landarbeiterin“, auch „Dienerin, Mädchen für grobe Arbeiten“, ahd. magad „Mädchen, Jungfrau“ (8. Jh.), mhd. maget, magt, <https://www.dwds.de/wb/Magd> (letzter Zugriff am 27.6.2018).

³⁹³ Siegfried KREUZER/Luise SCHOTTROFF, Art. Sklaverei, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, 528.

³⁹⁴ Ebd.

verwendet das Bild der Sklaverei als Metapher für negativ bewertete, gottesfeindliche Beziehungen z. B. in Röm 6,6 – wo er die Sünde als die den Menschen versklavende darstellt. Paulus nennt sich und andere Sklaven Christi, weil Gott allein die Herrschaft über Menschen gebührt. „Für den historischen Paulus ist diese Bezeichnung kein schon festgelegter und abgegrenzter Titel, er drückt im Zusammenhang jeweils aus, was er damit sagen will: Er ist von Christus beauftragt, das Evangelium weiter zu tragen wie die Propheten (vgl. 1Kor 9,17; Gal 1,15; Offb 1,1).“³⁹⁵ Die von δούλος abgeleiteten Wörter werden als „paradoxe Gegenbegriff zur Unfreiheit unter der Sünde [verwendet].“³⁹⁶ Christus selbst erniedrigt sich in Phil 2,6, indem er am Kreuz wie ein Sklave stirbt. In der jüdischen Tradition ist die Solidarisierung mit SklavInnen nicht singulär, was sich z. B. in der Gestalt des Gottesknechtes zeigt. „Auf diesem Hintergrund ist die Vorstellung des Paulus vom δούλος Χριστοῦ nicht nur antithetisch zu hören, sondern auch als Solidarisierung von Freien und Versklavten.“³⁹⁷ Im Laufe der Zeit hat sich der Kontext SklavIn Gottes geändert: im frühen Christentum wurde offenbar die Frage behandelt, wieweit das vorgestellte theologische Gedankengebäude nicht Entmenschlichung legitimiere, weil in Joh 15,15 heißt es: „οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δούλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος“ (Ich nenne euch hinfert nicht Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut.) Die weitere Entwicklung zeigt, dass die ursprünglich antithetische Metaphorik zur Legitimation von Sklaverei verwendet wird, was sich in Eph 6,6f dahingehend ausdrückt, als „SklavInnen SklavInnen Christi [genannt werden], wenn sie ihren BesitzerInnen aufrichtig dienen.“³⁹⁸ Hier übersetzt Luther übrigens δούλοι mit Sklaven.

Und so wird auch Maria in Lk 1,38.48 als SklavIn Gottes vorgestellt. So muss wohl auch für sie gelten, dass sie

- von Christus beauftragt ist, das Evangelium wie eine Prophetin weiterzutragen, und
- für die Solidarität der Freien mit den Versklavten steht.

4.1.2. Hermeneutik der Verkündigung

Diese Hermeneutik sucht „die theologische Bedeutung der Bibel und ihre Kraft für die heutige Gemeinschaft der Gläubigen zu entdecken. [...] Unterdrückende patriarchale Texte und sexistische Traditionen können nicht die Autorität göttlicher Offenbarung

³⁹⁵ KREUZER/SCHOTTROFF, Art. Sklaverei, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, 528.

³⁹⁶ Ebd..

³⁹⁷ Ebd..

³⁹⁸ Ebd., 529.

beanspruchen.³⁹⁹ Die Frage muss demnach sein, wieweit biblische Texte in bestimmten kulturellen Situationen Unterdrückung fortschreiben oder Befreiung ermöglichen.⁴⁰⁰ In der Ankündigung und Marias Zustimmung (Lk 1,26-38) ist ein solcher Text zu finden, der Befreiung ermöglicht, obwohl gerade dieser zum „verkrüppelten Marienbild“⁴⁰¹ beigetragen hat. In der Tradition hat das scheinbar demütig von der niedrigen Magd gesprochene „Mir geschehe wie du es gesagt hast“ dazu beigetragen, Frauen nahezulegen, insbesondere Männern gegenüber eine unterwürfige Haltung einzunehmen. Lk 1,38 ist ein Beispiel dafür, wie Texte, die aus feministischer Sicht prinzipiell unbedenklich sind oder sogar einen positiven Inhalt haben, trotzdem die Unterdrückung von Frauen und Zementierung patriarchaler Strukturen fördern. Daher muss im Sinne einer Hermeneutik der Verkündigung die Funktion des Bibeltextes sorgfältig analysiert werden.⁴⁰²

Wie auch die narrative Analyse ergeben hat, ist die Funktion Marias an dieser Stelle „den Anbruch des Heils“⁴⁰³ darzustellen. Im Magnificat erkennt Maria ihre Niedrigkeit, zugleich ist sie sich bewusst, dass Gott große Dinge an ihr getan hat und verbindet ihr Schicksal mit dem des Volkes Israel. „Die Erniedrigung der Frauen gehört also mit der Erniedrigung des Volkes zusammen. [...] Wie die Befreiung des Volkes seine tätige Umkehr zu Gott erfordert, so hängt auch die Befreiung der erniedrigten Frauen mit ihren befreienden Taten zusammen.“⁴⁰⁴ In der gynozentrischen Erzählung über die beiden Frauen Elisabeth und Maria inklusive Magnificat sind solche befreienden Taten auszumachen: Elisabeth glaubt und lobt Gott und erweist sich als Prophetin, da sie die Tat Gottes an Maria erkennt. (Lk 1,41-45). Maria erweist sich als stark und gläubig, da sie ohne Wenn und Aber darauf vertraut, dass Gott sein Wort Wirklichkeit werden lässt, auch wenn dies auf Grund tatsächlicher politischer und sozialer Verhältnisse unmöglich erscheint.⁴⁰⁵ Es ist Schottroff zu folgen, wenn sie meint, dass diese beiden schwangeren Frauen auf „die Pauke der Weltrevolution Gottes“⁴⁰⁶ hauen. Damit möchte Schottroff verdeutlichen, dass die in der westlichen Kultur eingeübte Sichtweise der Demut vor Gott und der Intimität und Privatheit der Begegnung zwischen Maria und Elisabeth im Widerspruch zur beschriebenen Situation steht. „Maria und Elisabeth

³⁹⁹ SCHÜSSLER FIORENZA, Brot statt Steine, 53.

⁴⁰⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, Brot statt Steine, 55.

⁴⁰¹ RADLBECK-OSSMANN, Maria in der Feministischen Theologie, 439.

⁴⁰² Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Brot statt Steine, 54.

⁴⁰³ WASSERBERG, Aus Israels Mitte, 116.

⁴⁰⁴ SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern, 281.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd., 282.

⁴⁰⁶ Ebd..

verkünden prophetisch die Weltrevolution Gottes, seine Option für die Armen, die als Option für Maria und die Frauen beginnt.⁴⁰⁷ Maria und Elisabeth handeln hier aus ihrer eigenen Unterdrückungserfahrung heraus: Elisabeth als die kinderlos Gebliebene, was sowohl wirtschaftlich als auch sozial gesehen eine Katastrophe bedeutete und für Frauen zu gesellschaftlicher Diskriminierung führte,⁴⁰⁸ und Maria als politisch Unterdrückte aus einem hungernden Volk.⁴⁰⁹ Für die heutige Gemeinschaft der Gläubigen muss gelten, dass Maria – wie Schottroff es formuliert – die Weltrevolution ankündigt und der Befreiung einen Namen gibt – nämlich Jesus.⁴¹⁰ Ein weiterer Aspekt davon ist, dass „das Befreierkind wunderbarer Weise ohne Mann entsteht. Daß gerade diese Geschichte im Laufe der christlichen Dogmengeschichte zur Frauenunterdrückung gedient hat, ist besonders schmerzlich.“⁴¹¹

Die Funktion der Ankündigung und Marias Zustimmung (Lk 1,26-38) lässt sich wie folgt zusammenfassen:

- Ankündigung des Heils, das allen zuteilwird, die daran glauben;
- Aufruf zur tätigen Umkehr zu Gott;
- Beginn der Befreiung als Option für die Armen.

Dass damit nicht die gesamte Verkündigungsgeschichte aus dem patriarchalen Zusammenhang herausgelöst ist, zeigt sich daran, dass sich darin noch immer genug patriarchale Versatzstücke finden, wie z. B. in der Messiasvorstellung in Lk 1,32. Mit Schottroff muss man daher sagen, dass mit diesem Erzählstück gezeigt werden kann, dass „die patriarchale Welt so unbesiegbare und nahtlos gar nicht ist, wie sie immer durch ihre Sprache und Vorstellungswelt glauben machen will.“⁴¹²

4.1.3. Hermeneutik des Erinnerns

Ein weiterer Aspekt feministischer Bibelinterpretation ist die Hermeneutik des Erinnerns, bei der versucht wird, die gemeinsamen Erfahrungen von Frauen als aktive und kämpfende Teilnehmerinnen in die Rekonstruktion urchristlicher Geschichte einzubeziehen.⁴¹³ Dabei sollen Modelle gefunden werden, die „Frauen ins Zentrum biblischer Gemeinde und

⁴⁰⁷ SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern, 282.

⁴⁰⁸ Vgl. Christl MAIER/Karin LEHMEIER, Art. Kinder, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, 293.

⁴⁰⁹ SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern, 282.

⁴¹⁰ Ebd..

⁴¹¹ Ebd., 284f.

⁴¹² Ebd., 283.

⁴¹³ Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Brot statt Steine, 55.

Theologie stellen.⁴¹⁴ Da feministische Theologie sich immer auf feministisch reflektierte Erfahrung als Kriterium und Ausgangspunkt ihrer Hermeneutik bezieht, ist nach dem Erbe des Frauenkampfes – so wie er sich in der Bibel darstellt – zu fragen. Nach Schüssler-Fiorenza gehört zu diesem Erbe die Erinnerung an die „Vormütter“.

Traditionellerweise werden vier große Stammütter des Volkes Israel angeführt: Sara, die Frau Abrahams und Mutter des Isaak; Rebekka, die Frau Isaaks und Mutter von Jakob und Esau; Rahel und Lea, die Frauen des Jakob und Mütter der zwölf Stämme Israels. Nun beginnt das MtEv mit einem Stammbaum Jesu, der Juden und Nicht-Juden zu einer Gemeinschaft in Christus binden will. Es wurde in einer Zeit geschrieben, in der sich christliche Gemeinden aus dem Verband der Synagogen herausgelöst haben. Einer der Stammväter ist Abraham – Vater der Nicht-Juden, welche sich zu einem Gott bekennen; ein anderer Stammvater ist David – aus dessen Haus der Messias des jüdischen Volkes kommen sollte. „Abraham und David bilden also die Klammer, die Juden und Nicht-Juden umfasst.“⁴¹⁵ Anstatt der „großen Stammütter“ erwähnt Matthäus jedoch Tamar, Rahab, Rut sowie Batseba. Ein Stammbaum sollte doch eher „im normalen Sinn“ verdienstvolle Menschen nennen, und nicht solche „üblicherweise“ als zweifelhaft betrachtete Frauen:⁴¹⁶ Tamar, eine junge Witwe, verführt als Dirne verkleidet ihren Schwiegervater und erzwingt so ein Kind, um ihren gültigen Rechtsanspruch auf Nachkommen aus der Familie ihres verstorbenen Mannes durchzusetzen (Gen38). Rahab, eine berufsmäßige Dirne aus Jericho, verriet ihr eigenes Volk an die Israeliten (Jos2). Rut, eine Witwe, warb quasi um Boas als Ehemann, um damit ihren Platz in der Familie ihres verstorbenen Mannes zu behaupten (Buch Rut). Und Batseba, die Frau von König David, welche mit dessen Feldherrn verheiratet war. Ihn schickte David auf einen letalen Feldzug und verführte Batseba zum Ehebruch (2Sam 11). So unterschiedlich die Frauen sind, verbindet sie doch auch vieles:⁴¹⁷ Alle vier bewegen sich außerhalb erwarteter patriarchaler Familienstrukturen, benehmen sich sexuell ungehörig, es geschieht ihnen Unrecht und ihre Pläne werden durchkreuzt. Letztlich werden sie doch von Männern gerettet, indem diese Schuld auf sich nehmen und ihren Nachwuchs anerkennen. Zusätzlich zu diesen moralischen Verfehlungen waren drei der Frauen Ausländerinnen und

⁴¹⁴ SCHÜSSLER FIORENZA, Brot statt Steine, 56.

⁴¹⁵ HEINE, Frauenbilder – Menschenrechte, 101.

⁴¹⁶ Vgl. ebd..

⁴¹⁷ Vgl. SCHABERG, The Illegitimacy of Jesus, 32ff; ähnlich Wim J.C. WEREN, Studies in Matthew's gospel, 108f.

Batseba war mit einem Ausländer verheiratet, was ihrem Ansehen nicht unbedingt förderlich war.

Und als letzte im Stammbaum Jesu nach Matthäus kommt Maria mit einem unehelichen Kind. „Sie passt in die Reihe der Frauen, da auch sie nicht über jeden moralischen Verdacht erhaben ist.“⁴¹⁸ Aus theologischer Sicht nennt Schaberg als den wichtigsten gemeinsamen Aspekt der vier Frauengeschichten: „The stories [...] show a significant lack of intervention on the part of God. There has been no miraculous, direct intervention to right or wrongs, or remove the shame, or illuminate the consciousness, or shatter the structures.“⁴¹⁹

Schottroff bezeichnet den Paralleltext zur lukanischen Vorgeschichte als „massiv androzentrisch und frauenunterdrückend.“⁴²⁰ Gerade deshalb verkörpert er die Erfahrungen von Frauen mit einem unehelichen Kind allein gelassen zu werden und sich dann als Alleinerzieherinnen durchschlagen zu müssen, auch wenn der historische Kontext mit dem heutigen nicht ganz verglichen werden kann. Bei Lukas wird die Unehelichkeit des Kindes als solche nicht thematisiert, da Josef sich offenbar nicht mit der Herkunft des Kindes beschäftigt. Dafür ist sich Maria der Schwierigkeit sehr wohl bewusst ohne Mann zu einem Kind zu kommen (Lk 1,34). Im Sinne einer Hermeneutik des Erinnerns und an Erfahrungen von Frauen anknüpfend, kann wohl gesagt werden: der Mut Marias zu einem unehelichen Kind demonstriert die Botschaft von der Unabhängigkeit der Frau, die sich patriarchalen Normen entzieht.⁴²¹ Nach Heine war das jedoch nicht die Absicht von Matthäus. Sie sieht die Gemeinsamkeit auf einer theologischen Aussageebene dahingehend, dass diese fünf Frauen eine „entscheidende Rolle in der Geschichte Gottes mit den Menschen, deren Gang sich nicht von menschlichen Moralvorstellungen bestimmen lässt“⁴²² gespielt haben. Frauen haben offenbar immer wieder mit List dafür gesorgt, dass die messianische Linie fortgesetzt wird, die letztlich nach Matthäus darin mündet, dass Jakob Josef zeugte, den Mann Marias, von der geboren ist Jesus, der da heißt Christus (Mt 1,16). Diese Menschwerdung Gottes wird im LkEv durch Maria besonders betont. So kann – wie Schüssler Fiorenza vorschlägt –

⁴¹⁸ HEINE, Frauenbilder – Menschenrechte, 102.

⁴¹⁹ SCHABERG, The Illegitimacy of Jesus, 33.

⁴²⁰ SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern, 285.

⁴²¹ Vgl. MULACK, Maria, 192.

⁴²² HEINE, Frauenbilder – Menschenrechte, 103.

eine „Geschichte der Befreiung, des religiösen Handelns und des Subjektseins von Frauen rekonstruiert werden.“⁴²³

4.1.4. Hermeneutik der kreativen Aktualisierung

„Die historische Rekonstruktion der biblischen Geschichte von Frauen muss durch eine Hermeneutik kreativer Aktualisierung ergänzt werden, die das aktive Engagement von Frauen in der fortdauernden biblischen Geschichte der Befreiung zum Ausdruck bringen kann.“⁴²⁴ Dieser Schritt dient dazu, sich die aus den Texten gewonnen Erkenntnisse zur Befreiung so anzueignen, dass sie sich ganzheitlich auf das Leben der Lesenden/Zuhörenden auswirken. Damit meint Schüssler Fiorenza, dass es möglich wird, „durch historische Imagination, künstlerisches Neuschaffen und liturgisches Ritualisieren an biblischer Geschichte teilzunehmen.“⁴²⁵ Es geht darum, biblische Geschichten aus einer feministischen Perspektive wiederzuerzählen – und zwar mit dem Einsatz künstlerischer Imagination wie literarische Kreativität, Musik und Tanz – quasi so wie auch früher die Geschichten der Bibel von Männern in entsprechende Rituale und Liturgien umgesetzt wurden.⁴²⁶

Glaubensgemeinschaften haben sich unter unterschiedlichen geschichtlichen und sozialen Bedingungen biblische Traditionen zu eigen gemacht. Hier geht es konkret um die Neugestaltung von Liturgien, Bildern Gottes und Schaffung eines neuen Liedgutes, wo Erfahrung und Spiritualität von Frauen im Mittelpunkt stehen. Zwar steht das Neuerzählen der biblischen Geschichten zentral, auf die Predigt wird allerdings nicht spezifisch Bezug genommen. Dies könnte damit zusammenhängen, dass Schüssler Fiorenza aus einem katholischen Kontext kommt.⁴²⁷ Die durch feministische Interpretation gewonnen Einsichten, Bilder und Inspirationen über Maria – so wie auch in dieser Arbeit dargelegt – verstärkt in Predigten zu berücksichtigen, und/oder die „Marientexte“ nicht nur Weihnachten und Ostern in die Perikopenordnung aufzunehmen, erscheint eine sinnvolle und gut praktizierbare Aktualisierung biblischer Texte zu sein, die allen Gemeindemitgliedern zugutekäme.

⁴²³ Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Brot statt Steine, 57.

⁴²⁴ Ebd..

⁴²⁵ Ebd..

⁴²⁶ Vgl. ebd., 57f.

⁴²⁷ Vgl. NOLLER, Feministische Hermeneutik, 164; Noller meint dazu, dass in einem feministischen Paradigma die unmittelbaren, kreativen Formen der Aneignung in weitaus größerem Maße reflektiert und praktiziert werden, als dies in der bisherigen evangelischen oder katholischen Tradition der Fall war.

5. Ertrag für das protestantische Bild von Maria im Lichte der feministischen Theologie

Beschäftigt man sich mit Maria aus feministischer Tradition heraus, muss laut Schüssler Fiorenza immer wieder der soziopolitische Ort theologischer Reflexion geprüft werden. Sie unterscheidet vier Zugänge, die in einer feministischen Rekonstruktion auftauchen:⁴²⁸ der reformatorische Ansatz; der idealtypische Ansatz, der Maria als Repräsentantin einer neuen Kirche und einer neuen Menschheit versteht – diese beiden Herangehensweisen nennt sie „Mariologie von unten“⁴²⁹. Zu einer „Mariologie von oben“ zählt der dogmatisch-mythologischen Ansatz, der versucht die Gottesmutter (Anm. im Original G*ttesmutter) und Göttin in das dogmatische System der Kirche zu integrieren; sowie den kultisch-spirituellen Ansatz, wo Maria als Quasi-Göttin (Anm. im Original G*ttin) gefeiert wird.⁴³⁰ Dazu betont Schüssler Fiorenza, dass selbst richtungsweisende feministische Ansätze von starken politisch-kulturellen sowie religiös-institutionellen Zwängen geprägt sind, die schwer zu überwinden sind. Weiters geht sie davon aus, - wie schon einmal angeschnitten – dass der reformatorische und der idealtypische Ansatz dazu tendieren, das Christentum weiter zu vermännlichen, während die beiden anderen Ansätze damit enden, dass „sie das kulturell-kyriozentrische Weiblichkeitskonstrukt des westlichen Geschlechtersystems theologisch erweitern.“⁴³¹ Wie bereits erläutert, kehren protestantische Zugänge zu Maria zur Schrift zurück und stellen sich in den Dienst der Christologie.⁴³²

5.1. Grundlagen für eine Marienverehrung aus protestantischer Sicht

Mit Heine könnte man fragen, an welche Maria man sich halten solle? An die des Johannes, welche ihren Sohn scheinbar nicht verstanden hat, oder an die Maria des Glaubens bei Lukas, die von Anfang an bereit ist ja zu sagen, ohne zu wissen wie es weitergeht. So unterschiedlich Maria in den vier Evangelien dargestellt wird, hat sie doch überall eine wichtige – wenn auch manchmal kleine – Rolle, für die Entwicklung der Geschichte. So bleibt sie z. B. im MtEv stumm, bringt aber letztlich die Bedrohung Jesu durch Herodes ins Spiel. Im

⁴²⁸ Vgl. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet, 250f.

⁴²⁹ Vgl. ebd. 251.

⁴³⁰ Vgl. ebd..

⁴³¹ Vgl. ebd. 251ff.

⁴³² Die Männlichkeit Jesu haben europäische und amerikanische feministische TheologInnen als Problem gesehen. Schüssler Fiorenza stellt einige feministisch-christologische Ansätze vor, geht aber davon aus, dass der vorgefertigte kulturell-religiöse Denkraum kaum zu überwinden sei: ausführlich ebd., 64ff.

JohEv ist Maria die Garantin, dass das Wort wirklich Fleisch wurde.⁴³³ So fragt sich auch Gaventa, wie die ruhige und bedrohte Maria aus dem MtEv mit der Frau im JohEv zusammengebracht werden kann, die die Bühne für Jesu Wunderhandlung vorbereitet.⁴³⁴

„Möglicherweise enthält aber dieser Gegensatz selbst den Gewinn, der sich aus der Beschäftigung mit der Mutter Jesu jenseits klischeehafter Frauenbilder ergibt. Es ist gerade dieser Gegensatz, der die junge Frau aus Nazareth zum menschlichen Exempel macht – sowohl des Unglaubens wie des Glaubens in einer Person. [...] Der Glaube traut Gott zu, aus menschlicher Zweideutigkeit eine Ikone des Glaubens zu gestalten. Eine solche Ikone birgt die Geschichte, bewahrt sie, gibt ihr einen neuen Sinn und kann deshalb das möglicherweise verspätete JA der Mutter, die schon den Sohn verloren hat, an den Anfang verlegen, bevor sie ihn noch empfangen hatte. [...] Man kann es aber auch ihre Heilung nennen, die wir selbst nur um den Preis jener Täuschung zuwege bringen, die in Gewalt aller Art enden muss. Deshalb bleiben wir auf den göttlichen Blick angewiesen, der Maria zur Mutter Gottes hat werden lassen.“⁴³⁵

Sowohl für die ersten Zuhörenden als auch für die heute die Bibel Lesenden kann das nur bedeuten, dass „Gott sich nicht an menschliche Urteile und Verurteilungen bindet. Alle Bilder, die wir uns von Gott machen, werden schließlich dadurch zerschlagen, dass im Leibe Marias nicht zwei menschliche Keimzellen, sondern Himmel und Erde verschmelzen zu einem göttlichen Menschen und einem menschlichen Gott. Im Stammbaum des Matthäus ist Maria die Beglaubigung der Menschwerdung Gottes.“⁴³⁶ Wie kann also ein protestantisches Bild der Maria als Vorbild im Glauben und der Hoffnung gezeichnet werden.

5.1.1. Maria als die Mutter Jesu

Die meisten Beiträge von evangelischer Seite gehen dahin, dass Maria nicht für sich genommen wichtig ist, sondern vor allem als Mutter Jesu, des menschengewordenen Sohnes Gottes.⁴³⁷ Vier Aspekte kennzeichnen das Nachdenken über Maria aus protestantischer Sicht – bzw. wie Gaventa es nennt „the lack of Protestant reflection“⁴³⁸: Erstens erlaubt der protestantische Grundsatz des *sola scriptura* einerseits keine zusätzlichen Aussagen über Maria als die in der Bibel getätigten, andererseits kann damit ein Schweigen über Maria auch nicht gerechtfertigt werden, da sie in den vier Evangelien sowie in Apg 1,14 und Gal 4,4f

⁴³³ Vgl. GAVENTA, Mary, 126.

⁴³⁴ Vgl. Ebd..

⁴³⁵ HEINE, Frauenbilder – Menschenrechte, 111.

⁴³⁶ Ebd., 103.

⁴³⁷ Vgl. PETRI, Maria in der Sicht evangelischer Christen, 408ff, und die dort angegebene Literatur.

⁴³⁸ GAVENTA, Mary, 16.

wenn schon nicht mit Namen, so doch als Mutter Jesu vorgestellt wird. Zweitens wird Maria in ihrer engen Verbindung mit Jesus in den Bereich der Christologie gesehen: „In einer expliziten Mariologie sehen viele protestantische Theologen die Gefahr, dass Maria vom Christusgeschehen losgelöst, mit Christus parallelisiert, vergöttlicht wird.“⁴³⁹ Drittens liegt der Kern einer protestantischen „Mariologie“⁴⁴⁰ darin, dass die Erwählung Marias alleine auf die Gnade Gottes zurückgeht und sie positiv auf den Willen Gottes reagiert, worin ihr Vorbildcharakter als Christin gesehen werden kann.⁴⁴¹ Viertens unterstreichen die Aussagen des Glaubensbekenntnisses „empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“ die Botschaft der Menschwerdung Jesu Christi. Mit der Nennung Marias wird sichergestellt, dass Jesus „wahrhaftig Mensch ist, der ganz von unten kommt, so wie seine Mutter eine Frau aus dem Volk ist,“⁴⁴² was wiederum in den Kindheits Erzählungen Mt 1-2 sowie Lk 1-2 zum Ausdruck kommt. Das ist wohl auch die Hauptbotschaft von Paulus in Gal 4,4.⁴⁴³

Der Evangelische Erwachsenenkatechismus bezieht sich auf neutestamentliche Aussagen über Maria, wenn er sowohl Nähe als auch Distanz zwischen Maria und ihrem Sohn Jesus beschreibt. Maria wird als „die beispielhafte Hörerin des Wortes Gottes,“ als die „Magd des Herrn“, als die „Begnadete, die aus sich selber nichts, durch Gottes Güte aber alles ist“. Deshalb kann Maria auch als Urbild der Gemeinschaft der Glaubenden, also der Kirche gelten. Auch wenn es keine theologischen Aussagen über Maria geben kann, die nur für Jesus gelten können, ist in den Aussagen zu Jesus im Glaubensbekenntnis auch das Bekenntnis zu Maria als der Mutter des Herrn eingeschlossen. „Das Weibliche, das Empfangende, das Mütterliche ist nicht der schlechteste, eher der bessere Teil des Menschlichen und erst recht des Christlichen.“⁴⁴⁴ Damit wird aber wieder auf stereotype weibliche Attribute verwiesen, was auch als Kritik an der lutherischen Magnificat Auslegung angebracht werden kann.

⁴³⁹ Ulrich KÜHN, Evangelische Überlegungen, 347.

⁴⁴⁰ KÜHN, Evangelische Überlegungen, 342ff; wobei Kühn diesen Begriff im Protestantismus hinterfragt, als es ja keine eigenständige Marienverehrung geben kann.

⁴⁴¹ Vgl. Torsten REIBRICH, Das Mariageheimnis, 302.

⁴⁴² PETRI, Maria in der Sicht evangelischer Christen, 399.

⁴⁴³ Ähnlich bereits die Reformatoren, welche die Marienverehrung unter vier Konstanten im Blick behielten: grundsätzliche christologische Orientierung, Garantin für die Menschwerdung Gottes, Maria als nachzuahmendes Vorbild christlicher Tugenden und im Sinne Luthers durchaus als Fürbitterin, siehe ausführlich bei EILRICH, Gott zur Welt bringen, 159f.

⁴⁴⁴ Andreas BRUMMER/Martin ROTHGANGEL, Evangelischer Erwachsenenkatechismus, 416ff.

Ähnlich sieht das die bereits zitierte VELKD-Studie über Maria, als sie einen wesentlichen Grund für die Beschäftigung mit Maria darin sieht, dass sie Teil des Offenbarungsgeschehen ist. Die neutestamentlichen Aussagen über die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Jesu gelten auch der Studie zunächst als eine theologische Aussage über den Ursprung Jesu und sollen beweisen, dass Maria ganz für Gottes Werk empfänglich gewesen ist.⁴⁴⁵ Weiters geht das Dokument darauf ein, dass Maria in den Evangelien durchaus auch kritisch gesehen wird, was auf einen möglichen historischen Hintergrund schließen lassen und als Zeichen der Wahrhaftigkeit des aufrichtigen Glaubens Marias gesehen werden kann, die ihre Konflikte mit Jesus nicht beschönigt habe.⁴⁴⁶

5.1.2. Die Jungfrau Maria

Welche Rolle spielt nun die Jungfräulichkeit der Maria in der protestantischen Sichtweise? Diese wird im Glaubensbekenntnis bekannt, jedoch nur im MtEv und im LkEv explizit genannt. Luther hielt Zeit seines Lebens am Bekenntnis der Jungfrauengeburt fest. Selbst bezüglich der immerwährenden Jungfräulichkeit der Maria hatte er keine Bedenken – auch nicht obwohl im NT durchaus von Brüdern und Schwestern Jesu die Rede ist. (Mt 12,46; Mt 13,55-56; Lk 8,19; Mk 3,31; Mk 6,3; Mk 15,40.47; Joh 2,12; Joh 7,3.5.10; Apg 1,14; 1Kor 9,5; Gal1,19) Er bezieht sich dabei auf diejenigen, welche nach jüdischer Tradition unter Brüder und Schwestern auch Cousins und Cousinen verstanden wissen wollen.⁴⁴⁷ Luther sah jedoch in der Jungfräulichkeit nicht die Verherrlichung der Maria, sondern die von Jesus.

Räisänen weist zu Recht darauf hin, dass „mit der Jungfräulichkeit keinerlei asketisch-religiöse Färbung verbunden ist“.⁴⁴⁸ Aus reformatorischer Perspektive kann man davon ausgehen, dass die theologische Bedeutung der Jungfräulichkeit insoweit hoch einzuschätzen ist, als sie die Voraussetzung für das Wunder Gottes ist.⁴⁴⁹ Barth sieht die Jungfräulichkeit nur im Kontext der Christologie und wendet sich strikt gegen eine Verselbständigung einer diesbezüglichen Verehrung Marias. Die theologische Notwendigkeit der Jungfrauengeburt kann nur darin liegen, dass Jesus dadurch heilig wird, weil seine Geburt auf das Werk des Heiligen Geistes zurückgeht. „Aber damit ist nicht gesagt, dass die Kirche die Freiheit habe, die Lehre von der Jungfrauengeburt zu einem Fakultativum für

⁴⁴⁵ Vgl. VELKD, Maria, 14ff.

⁴⁴⁶ Vgl. ebd..

⁴⁴⁷ Vgl. Gerhart HEINTZE, Maria im Urteil Luthers, 62.

⁴⁴⁸ RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, 84.

⁴⁴⁹ Vgl. z. B. ebd..

besonders starke oder auch für schwache Gemüter zu machen. [...] Damit soll verdeutlicht gemacht werden, dass Gott am Anfang stehe, und nicht die willkürliche Klugheit, Tüchtigkeit oder Frömmigkeit eines Menschen“.⁴⁵⁰ Dazu meint Tannehill, dass die jungfräuliche Empfängnis in Lk 1,26-38 eher nur anzunehmen ist, als dass sie speziell hervorgehoben wird: „It is a negative concept: conception without participation by a male. The positive side, expressed in verse 35, is conception through the creative power of the Spirit. This, in turn, serves the affirmation that Jesus is the Son of God, fully prepared by God’s initiative for a unique role.“⁴⁵¹ Oder wie Moltmann pointiert meint: „Wunderbar göttliche Menschen haben auch eine wunderbar göttliche Geburt.“⁴⁵² Damit steht fest, dass die Jungfrauengeburt für den Christusglauben von sehr geringer Relevanz ist: Das Bekenntnis zu Jesus Christus besteht unabhängig davon und wird nicht durch sie begründet.⁴⁵³ Trotzdem ist anzunehmen, dass jungfräuliche Empfängnis für Lukas wichtig war, weil er mit dem „Parallelismus zwischen Johannes dem Täufer und Jesus zeigen will, dass Jesus der Größere ist.“⁴⁵⁴ Die „Zeugung“ eines Kindes wird offenbar als ein größeres Wunder eingeschätzt als die Überwindung des hohen Alters der Mutter.⁴⁵⁵

Während Barth quasi den allgemein anerkannten Ansatz für die Sichtweise auf Marias Jungfrauengeburt repräsentiert, sieht Gaventa drei weitere Ansätze in der laufenden Diskussion um Maria im Protestantismus:⁴⁵⁶ Moltmann entwickelt eine Geist-Christologie im Kontext des Jüdisch-christlichen Dialogs.⁴⁵⁷ Dabei spricht er nicht von einer „Jungfrauengeburt“, sondern „von der Geburt Jesu Christi aus dem Heiligen Geist, denn es handelt sich in dieser Sache nicht um eine Frage der Gynäkologie, sondern um ein Thema christlicher Pneumatologie.“⁴⁵⁸ Zur ersten Vorstellung, dass Gott der Vater und jede irdische Vaterschaft ausgeschlossen werden kann, kommt die zweite Vorstellung, dass hinter der menschlichen Mutterschaft Marias die „Mutterschaft des Heiligen Geistes“⁴⁵⁹ steht. Wenn in Joh 1,12-13 davon die Rede ist, dass Gott den Glaubenden die Macht gibt seine Kinder zu

⁴⁵⁰ Vgl. BARTH, KD I/2, 198f.

⁴⁵¹ Vgl. TANNEHILL, Luke, 51.

⁴⁵² MOLTSMANN, Der Weg Christi, 100; Vgl. dazu auch andere besondere Geburtsgeschichten wichtiger Männer z. B. von Moses (Ex 1,8-2,10 bzw. nach Josephus, Antiquitates 2,201-237); Romulus bei Livius, Ab urbe condita 1,3-6; Augustus bei Sueton, Aug. 94 oder Kyros bei Herodot, Hist. 1,107-122.

⁴⁵³ Vgl. MOLTSMANN, Der Weg Christi, 99; und die dort angegebene Literatur.

⁴⁵⁴ ACHTERMEIER/BROWN (Hg.), Maria im Neuen Testament, 101.

⁴⁵⁵ Siehe dazu auch SCHOTTRUFF, Lydias ungeduldige Schwestern, 292ff.

⁴⁵⁶ Vgl. GAVENTA, Mary, 17ff.

⁴⁵⁷ MOLTSMANN, Der Weg Jesu Christi, 92ff.

⁴⁵⁸ Ebd., 97.

⁴⁵⁹ Ebd., 103.

werden, die nicht aus dem Willen des Mannes sondern aus Gott geboren sind, dann kann das nur heißen, dass „der Heilige Geist die göttliche Mutter der Glaubenden und zwar selbstverständlich die ‚jungfräuliche Mutter‘ [ist].“⁴⁶⁰ Jürgen Moltmann sieht darin die weibliche Seite Gottes, als die jungfräuliche Mutter eine symbolische Verkörperung und die menschliche Gestalt des Heiligen Geistes ist und nicht die menschliche Frau, die von einem männlich gedachten Heiligen Geist schwanger wird.⁴⁶¹ Moltmann geht gut protestantisch vor, da er sich auf die Schrift beruft und bei einer „christozentrischen Mariologie“⁴⁶² bleibt.

Diesem Minimalismus Moltmanns steht die maximalistische Position John Macquarries gegenüber: Er bezieht sich stark auf die unbefleckte Empfängnis der Maria – also darauf dass sie selbst quasi ohne Sünde empfangen wurde – und sieht darin nicht eine biologische Aktion, sondern eine „absolute origination of a person. In this sense, Mary’s conception occurs first within the mind of God; that is, in the beginning God had elected Mary to her unique vocation in the scheme of salvation.“⁴⁶³ Dazu führt Macquarrie weiter aus, dass die Empfängnis Marias im Zusammenhang mit dem Volk Israel stattfindet, mit dem Gott einen Bund geschlossen hat um den Weg für Jesus Christus vorzubereiten.⁴⁶⁴ Die natürliche Empfängnis findet in der Ehe von Anna und Joachim, ihren Eltern statt; das ist sehr wohl ein biologisches Ereignis – aber in diesem Fall sowohl persönlich als auch spirituell. Weiters meint Macquarrie, dass diese Doktrin die protestantische Sichtweise einer Rettung allein aus Gnade nicht gefährdet, da ja auch gezeigt wird, dass der „favor shown to Mary (Luke 1:28) results from God’s larger plan for the salvation of humankind“.⁴⁶⁵ Als dritten - feministisch theologischen - Ansatz nennt Gaventa den von Spong⁴⁶⁶, der sich stark an Brown⁴⁶⁷ und Schaberg⁴⁶⁸ orientiert. Spong erfuhr vor allem deshalb große Aufmerksamkeit, als er die Lehre über Maria als Jungfrau und Demütige als katastrophal für Frauen ansieht⁴⁶⁹ und er

⁴⁶⁰ MOLTSMANN, Der Weg Jesu Christi, 103.

⁴⁶¹ Ebd., 104.

⁴⁶² MOLTSMANN, Gibt es eine ökumenische Mariologie? 20.

⁴⁶³ JOHN MACQUARRIE, Mary for all Christians, 62.

⁴⁶⁴ Ebd., 63.

⁴⁶⁵ Ebd., 73.

⁴⁶⁶ SPONG, Born of a Woman.

⁴⁶⁷ Raymond Edward BROWN, The Birth of the Messiah.

⁴⁶⁸ SCHABERG, The Illegitimacy of Jesus.

⁴⁶⁹ Vgl. SPONG, Born of a Woman, 198; sowie Ausführungen in Abschnitt 1. dieser Arbeit.

postuliert: „The only hope for the survival of the virgin Mary as a viable symbol is her redefinition by the new consciousness.“⁴⁷⁰

Gaventa moniert, dass es kaum evangelische Theologinnen gibt, die sich mit dem Thema Maria – sei es im Protestantismus oder in der feministischen Theologie auseinandersetzen. Sie nimmt an, dass die Frauen den gleichen Vorbehalt für die Beschäftigung mit Maria haben wie ihre männlichen Kollegen. Außerdem denkt sie, dass „protestant women who see the controversy about Mary among Roman Catholic women may remove themselves from what they perceive as the ‘territory’ of their sisters.“⁴⁷¹ Tatsächlich konnte das auch im Rahmen dieser Arbeit wahrgenommen werden, dass sich vor allem katholische und/oder feministische Theologinnen mit diesem Thema beschäftigen; ein umfangreiches Werk protestantischer und/oder feministischer Theologinnen ist jedoch auch festzustellen. Zu nennen sind da insbesondere Susanne Heine⁴⁷², Christiane Eilrich⁴⁷³, Elisabeth Moltmann-Wendel⁴⁷⁴, Luise Schottroff⁴⁷⁵, Dorothee Sölle⁴⁷⁶, Christa Mulack⁴⁷⁷, Silke Petersen⁴⁷⁸, Judith Hartenstein⁴⁷⁹, Maria-Sybilla Heister⁴⁸⁰, Beata Ego⁴⁸¹ sowie Beverly Gaventa⁴⁸².

5.1.3. Feministische Perspektiven auf die Jungfrau Maria

Wie bereits ausgeführt, kommt Maria bei FeministInnen deshalb schlecht weg, weil sie als gehorsame Magd des Herrn in den Dienst eines patriarchalen Männergottes gestellt wird. Zusätzlich „symbolisiert sie die Frau des Patriarchats, die zwischen zwei Männergestalten die eigene Identität einbüßt, denn Maria erfährt ihre Heiligkeit durch ihr Erwähltsein von Gottvater und die Geburt des Sohnes, die ihr den Status der Gottesgebälerin, der Theotokos, einbringt, ihr jedoch keinen Anteil an der Gottheit selbst verschafft, obwohl sie diesen Status in der Volksfrömmigkeit seit jeher besaß.“⁴⁸³ Bei der Diskussion um Maria als Jungfrau geht es insbesondere um Konzeptionen, die Männer von Frauen entwerfen (und die von

⁴⁷⁰ SPONG, *Born of a Woman*, 224.

⁴⁷¹ GAVENTA, *Mary*, 19.

⁴⁷² HEINE, *Maria, die Mutter Jesu in der feministischen Theologie*.

⁴⁷³ EILRICH, *Gott zur Welt bringen: Maria*.

⁴⁷⁴ MOLTSMANN-WENDEL, *Maria oder Magdalena*; Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL/Hans KÜNG/Jürgen MOLTSMANN (Hg.), *Was geht uns Maria an?*

⁴⁷⁵ SCHOTTROFF, *Marias Leben und Marias Prophetien*.

⁴⁷⁶ SÖLLE, *Sympathie - Maria ist eine Sympathisantin*.

⁴⁷⁷ MULACK, *Maria - die geheime Göttin im Christentum*.

⁴⁷⁸ PETERSEN, *Maria aus Nazareth*.

⁴⁷⁹ HARTENSTEIN, *Charakterisierung im Dialog*.

⁴⁸⁰ HEISTER, *Maria aus Nazareth*.

⁴⁸¹ Beate EGO et al., *Jesus und Maria – in Judentum, Christentum und Islam*.

⁴⁸² GAVENTA, *Mary*.

⁴⁸³ MULACK, *Maria und die Weiblichkeit Gottes*, 152.

FeministInnen abgelehnt werden), und jenen, die sich Frauen selbst machen. Diese haben sich jedoch in einer patriarchalen Gesellschaft entwickelt, ohne dass dies unbedingt so im NT geschrieben wäre. Nur in Mt 1,23 und Lk 1,27 kommt die Jungfrau παρθένοσ vor. Und dies geht letztlich auf einen Übersetzungsfehler von Jes 7,14 in der Septuaginta zurück: der hebräische Ausdruck מַלְאָכָה (*almáh*) bezeichnet „nur“ eine junge Frau, die noch keine Kinder geboren hat. παρθένοσ bezeichnet im biblischen Kontext eine junge Frau im heiratsfähigen Alter, die sexuelle Unberührtheit wird erst im ProtoEv Jak explizit angesprochen.⁴⁸⁴ War dies im frühen Christentum kein Thema, hat es sich offenbar im Laufe der Zeit entwickelt und verfestigt. Wie bereits ausgeführt, können weder aus der Schrift noch theologisch Hinweise für die Notwendigkeit einer Jungfräulichkeit der Maria gefunden werden.

Feministische TheologInnen sehen in der Jungfrau Maria eine vom Mann unabhängige Frau, bzw. eine noch nicht in den Besitz eines Mannes übergegangene Frau. Jungfrau ist mythologisch zu betrachten, und nicht als eine biologische Beschreibung, die einer typischen männlichen Sichtweise entspräche.⁴⁸⁵ Mulack sieht darin den Kern der Kontroverse in der feministischen Mariendeutung, als sich die Bilder, die Männer von Frauen entwerfen jenen gegenüber stehen, welche Frauen von sich selbst haben,⁴⁸⁶ auch wenn das heute möglicherweise sehr vereinfachend klingt, haben sich doch auch viele Männer von ihren patriarchalen Sichtweisen gelöst. Mit dem Lob auf die Jungfräulichkeit geht die Vorstellung der Sündhaftigkeit der Frau aufgrund ihrer Sexualität und Sinnlichkeit einher. „Sie repräsentiert Sünde und Sinnlichkeit, ‚der Mann‘ aber den männlichen Geist, der über die Sünde und Sinnlichkeit – und über die Frauen herrscht. [...] Wenn auch der damit verbundene Gegensatz von Eva und Maria im Protestantismus keine wesentliche Bedeutung hat, so ist doch das Frauenbild des Protestantismus nicht grundsätzlich von dieser Tradition zu lösen.“⁴⁸⁷ Dennoch haben die Vorstellungen über Maria sowohl in der Katholischen als auch in der Evangelischen Kirche denselben strukturellen Untergrund: „das Patriarchat mit seiner Vorstellung der patriarchalen Ehe als Keimzelle eines geordneten Staatswesens. Die

⁴⁸⁴ Siehe auch Ausführungen: Friedrich FECHTER/Luzia SUTTER REHMANN, Art. Jungfrau, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, 285.

⁴⁸⁵ Vgl. MULACK, Maria und die Weiblichkeit Gottes, 154.

⁴⁸⁶ Vgl. ebd.

⁴⁸⁷ SCHOTTROFF, Marias Leben und Marias Prophetien, 35: sie führt das idealisierte Bild der Familie im evangelischen Pfarrhaushalt an, wo die Frau ihren Platz als Mutter und dienende Hausfrau hatte und möglicherweise noch hat; man denke an Lettland, wo die Frauenordination in der Lutherischen Kirche abgeschafft wurde.

Unterordnung der Frau unter den Mann wird dabei mit dem Wesen der Frau und der Notwendigkeit von Ordnung(en) in der Gesellschaft begründet.“⁴⁸⁸

Und diese Ordnungen werden gerade an Hand der Darstellung von Maria auf den Kopf gestellt: Maria bekommt ohne Zutun eines Mannes ein Kind, sie gibt ihm den Namen, sie zweifelt nicht an der Gnade die ihr zuteilwird, sie singt das Magnificat, wo sie ihre eigene Niedrigkeit mit der des Volkes Israel verknüpft. Sie zweifelt nicht an Gottes Handeln, der nicht nur sie sondern das gesamte Volk befreit hat. Auffällig ist „die Verknüpfung des Weges der Maria mit dem der Elisabeth.“⁴⁸⁹ Lukas geht offenbar davon aus, dass alte kinderlose Frauen keine Kinder mehr bekommen können, und ohne einer sexuellen Vereinigung von Mann und Frau kein Kind entstehen kann. Durch Gottes Eingreifen werden diese normalen Annahmen durchbrochen. Die Aussage des Engel Gabriel unterstreicht, dass es offenbar noch ein größeres Wunder sei, ohne Mann schwanger zu werden, denn als alte Frau noch ein Kind zu bekommen – insbesondere auch dadurch, weil sie sich dem patriarchalen Recht des Mannes auf ihre Sexualität entzieht.⁴⁹⁰ Dass Maria ein Kind ohne Mitwirkung eines Mannes empfangen hat und dieses Kind nach göttlichem Willen der Befreier des Volkes sein soll, ist in den „Kontext der Zeugungsvorstellungen dieser Zeit“⁴⁹¹ zu stellen. Schottroff schätzt diese gynozentrischen Erzählung von den Schwangerschaften Elisabeths und Marias als Dokument der Befreiungsarbeit von Frauen und Männern im jüdischen Volk während der Zeit der Pax Romana ein.

5.2. Möglichkeiten einer vertiefenden protestantischen Wertschätzung Marias

Protestantische Möglichkeiten einer ehrenden Zuwendung zu Maria haben ihre Grenzen insbesondere im *sola scriptura* und in der Christologie, d.h. die Anbetung oder auch die Anrufung Marias ihrer selbst willen als Heilige oder Heilsmittlerin ist ausgeschlossen. Jedoch können sowohl aus der Charakter Rekonstruktion als auch aus den Ansätzen feministischer Theologie Punkte für eine vertiefende Begegnung mit Maria abgeleitet werden. Im Sinne einer Veranschaulichung des Christusglaubens und zur Ermutigung in der Christusnachfolge

⁴⁸⁸ SCHOTTROFF, Marias Leben und Marias Prophetien, 36.

⁴⁸⁹ SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern, 280.

⁴⁹⁰ Zur Sexualität siehe Maria HÄUSL/Karl-Friedrich OSTMEYER, Art. Sexualität, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch der Bibel, 518ff.

⁴⁹¹ SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern, 284. Die antiken Diskussionen über Zeugung und Empfängnis kannten ein breiteres Spektrum als nur die Vorstellung vom gleichrangigen Zusammenwirken eines Mannes und einer Frau.

kann Maria sehr wohl erhöhte Aufmerksamkeit und Wertschätzung unter ProtestantInnen entgegen gebracht werden und so zu einem Vorbild für Männer und Frauen werden. Dies sollte auch ein Beitrag dafür sein, weibliche Elemente vermehrt in den Blick zu bekommen.

5.2.1. Mutter, Jüngerin, Prophetin

Unterschiedliche Rollen Marias in den beiden untersuchten Evangelien können ausgemacht werden: Maria als Mutter Jesu, Prophetin und Jüngerin. Der Schriftbefund hat gezeigt, dass auch Maria – ähnlich wie Paulus - in Lk 1,38.48 als Sklavin Gottes vorgestellt wird. So muss wohl auch für sie gelten, dass sie

- von Christus beauftragt ist, das Evangelium wie eine Prophetin weiterzutragen, und
- für die Solidarität der Freien mit den Versklavten steht.

Lukas unterstreicht Marias Rolle als Prophetin, wenn er in seinem Evangelium den Heiligen Geist wirken lässt und ihr das Magnificat in den Mund legt. Für Gaventa gehören die unterschiedlichen Bilder Marias zum Thema „scandal of the gospel“. ⁴⁹² Damit nimmt sie Bezug auf Jesus, der als jemand dargestellt wird, dessen Auftreten und Predigten für andere zum Ärgernis werden. So müssen die, die ihm nachfolgen sich zwar nicht angegriffen fühlen, aber sie müssen bereit sein, das was Jesus auslöst auch auf sich zu beziehen. Nach David McCracken bieten die Evangelien Gelegenheiten für Ärgernisse: „These occasions are offered in order to bring the reader to belief, but true belief can occur only through the possibility of offence; hence it is more than appropriate to call them occasions for offense than occasions for belief, even though the latter is the desirable end.“ ⁴⁹³ Und zu diesem Ärgernis trägt auch Maria bei: wenn sie bei Lukas zwar ihren Auftrag annimmt, dann aber immer wieder Schwierigkeiten hat, den Weg Jesus zu verstehen und ihre Position als Jüngerin weitgehend unsicher bleibt. Das wird erst in Apg 1,14 aufgelöst, wo sie dann eindeutig als Jüngerin dargestellt wird. ⁴⁹⁴

Im JohEv scheint die Rolle Marias als Mutter Jesu besonders „skandalös“ zu sein. Es werden zwar alle möglichen Interpretation für den Dialog zwischen Jesus und Maria in Joh 2,3-4 gefunden, die jeweils Seite für Maria oder für Jesus ergreifen, trotzdem ergeben sich daraus so viele ungelöste Fragen, wodurch diese Episode jedenfalls Raum für einen „Eklat“ gibt,

⁴⁹² GAVENTA, Mary, 128.

⁴⁹³ David MCCRACKEN, The scandal of the Gospels, 167.

⁴⁹⁴ Vgl. GAVENTA, Mary, 128f.

ebenso wie die Kreuzigung von Jesus.⁴⁹⁵ Das wirkliche Ärgernis ist jedoch, dass „through Mary, the Word has become flesh and thereby gives offense to the world.“⁴⁹⁶

Schüssler Fiorenza warnt davor, sich auf zusammenfassende Darstellung von positiven Bildern und Entwürfen zu beschränken. Sie führt dazu weiter aus, dass „auch gefragt werden muß, ob eine feministisch-mariologische Rekonstruktion das herrschenden Weiblichkeitsbild fortschreibt, ob sie das herrschende Sex/Geschlechter-System auf den Kopf stellt, ob sie es dialektisch überhöhen will oder ob sie das marianische Urbild von Weiblichkeit und Mütterlichkeit theoretisch mit einer Vielzahl von Frauenbildern und Möglichkeiten zu unterlaufen und zu zersetzen sucht“.⁴⁹⁷ Da eine „Mariologie“ im Protestantismus nur unter Berücksichtigung des *sola scriptura* und der zentralen Stellung der Christologie vorstellbar ist, ist die hier vorgeschlagene Vorgangsweise sehr wohl möglich, um Anhaltspunkte für eine Wertschätzung Mariens im Protestantismus zu erhalten.⁴⁹⁸

5.2.2. Die Mutter Gottes in der Geschichte der Befreiung

Die Menschwerdung Gottes wird im LkEv durch Maria besonders betont. So kann – wie Schüssler Fiorenza vorschlägt – eine „Geschichte der Befreiung, des religiösen Handelns und des Subjektseins von Frauen rekonstruiert werden.“⁴⁹⁹ Betrachtet man die Geburtsgeschichte im LkEv aus dieser Warte, so kann Maria als Vorbild wahrgenommen werden, vorhandene Strukturen nicht von vornherein als „gottgewollt“ anzusehen, sondern diese zu hinterfragen und eigene Wege zu gehen. Sie kann auch als Vorbild dienen, Aufträge mutig anzunehmen und mit Herausforderungen umgehen zu lernen, so wie Maria sich als lernfähig erwies, als sie die Worte in ihrem Herzen bewegte.

Sölle nennt Maria eine Sympathisantin⁵⁰⁰, die indem sie im Magnificat über die Einteilung in unten und oben, in arm und reich, über die ohnmächtige Beziehung der Besitzlosen, die damit auch rechtlos sind, zu den Mächten singt, für die Hoffnung steht, welche damit ausgedrückt wird. So wird Maria „lebendig in der Geschichte aller Unterdrückten, lebendig in

⁴⁹⁵ Vgl. GAVENTA, Mary, 129.

⁴⁹⁶ Ebd..

⁴⁹⁷ Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Maria und die Frauenbefreiungsbewegung, 94.

⁴⁹⁸ Vgl. dazu ausführlich ebd.: einerseits führte der „reformatorische Vorbehalt“ der Marienverehrung gegenüber zur Abschaffung des Jungfräulichkeitsideals, auf der anderen Seite aber zu einer weiteren Patriarchalisierung von Theologie und Kirche, weil die Reformation die patriarchale, gesellschaftliche und kirchliche Stellung der Frau nicht in Frage gestellt hat. Auch wenn heute die evangelische Kirche in Österreich männlich dominiert ist (keine Superintendentin), so sind alle Ämter der Kirche Frauen prinzipiell zugänglich.

⁴⁹⁹ SCHÜSSLER FIORENZA, Brot statt Steine, 18.

⁵⁰⁰ SÖLLE, Sympatie, 56ff.

der Geschichte der Frauen.[...] Wo früher die unbefleckte Madonna in der Nische stand, mach sich jetzt Frau Saubermann breit – beide Ideologien zwingen Frauen eine Rolle auf, die sie schwächt und verkrüppelt.“⁵⁰¹ Könnte Maria dafür ein Vorbild sein, diese Rollenbilder zu hinterfragen und sich Stärke dafür zu holen; sie hat selbstbewusst ihren Auftrag angenommen hat und aus ihren Erfahrungen heraus gehandelt. Wie die Charakter Analyse gezeigt hat, ist Maria vorallem eine aktive, mutige, furchtlose und durchsetzungsstarke Frau, die ihrem eigenen Antrieb folgt und konsistent agiert. Ein gutes Vorbild dafür Widerstand zu leisten.

5.2.3. Maria als „Gegenstand“ von Predigten

Die durch feministische Interpretation gewonnen Einsichten, Bilder und Inspirationen über Maria – so wie auch in dieser Arbeit dargelegt – verstärkt in Predigten aufzunehmen, und/oder die „Marientexte“ nicht nur zu Weihnachten und Ostern in die Perikopenordnung aufzunehmen, erscheint somit als sinnvolle und gut praktizierbare Aktualisierung biblischer Texte zu sein, die allen Gemeindemitgliedern zugutekäme. Im Zuge der Erarbeitung einer neuen Perikopenordnung⁵⁰² wurde auch eine empirische Studie dazu durchgeführt, welche Texte vermehrt aufgenommen oder gestrichen werden sollten. Dabei stellte sich der Wunsch heraus „Texte zu berücksichtigen, die biblische Frauengestalten und die Lebenswirklichkeit von Frauen berücksichtigen.“⁵⁰³ Entsprechend war es dann die Aufgabe der Kommission, nach Texten zu suchen, die dem Klangbild eines Sonn- oder Feiertags einen weiteren Akzent verleihen können. Unter dem Aspekt „Wahrnehmung der gegenwärtigen Situation“ sollten neue Perikopenmodelle und einzelne Ergänzungsvorschläge – etwa „aus dem Bereich der feministischen Theologie oder des christlich-jüdischen Dialogs – zeigen, dass im Blick auf die Wahrnehmung von Frauen [...] die auf gegenwärtige Fragestellungen antworten, bisher aber nicht in der Perikopenordnung repräsentiert sind“.⁵⁰⁴ Diesem Wunsch wurde laut Erläuterungen nur insoweit entsprochen, als die Rut-Erzählung (Rut 1,1–19) als Predigttext am 3. Sonntag nach Epiphania, und die Erzählung von den Hebammen in

⁵⁰¹ SÖLLE, Sympatie, 60.

⁵⁰² In Deutschland tritt am 1. Adventsonntag 2018 die neue, moderat überarbeitete Perikopenordnung – unter dem Motte mehr Altes Testament, mehr Frauen - in Kraft. Siehe <https://www.evangelisch.de/inhalte/146988/14-11-2017/perikopenrevision-ekd-synode-2017> (letzter Zugriff am 5.7.2018).

⁵⁰³ Entwurf zur Erprobung, hg. von EKD, UKD und VELKD, 15.

⁵⁰⁴ Ebd., 22.

Ex 1,15–22 (23. Sonntag nach Trinitatis; 9. November – Gedenktag der Pogromnacht) aufgenommen wurden.⁵⁰⁵

Trotz des Wunsches nach „Frauentexten“ und „Berücksichtigung der Lebenswirklichkeit von Frauen“ kommen „Marientexte“ praktisch nur im Zusammenhang mit Weihnachten und Ostern vor. Zusätzlich ist für den 25. März (Ankündigung der Geburt des Herrn) Lk 1,26-38 sowie für den 2. Juli (Besuch der Maria bei Elisabeth) Lk 1,39-48 (49-55) 56 vorgesehen. Abgesehen von den Textvorschlägen zu den Sonntagen und Festen im Ablauf des Kirchenjahres, werden biblische Texte zu folgenden Themen angeboten: Arbeit, Armut und Reichtum, Frieden, Gerechtigkeit, Kirche: Leben und Auftrag, Kirche: Zeuginnen und Zeugen, Liebe, Politik und Gesellschaft, sowie Schöpfung.⁵⁰⁶ Für die Themen *Armut und Reichtum* sowie *Gerechtigkeit* wird das Magnificat und für *Schöpfung* wird Joh 2,1-11 vorgeschlagen. Maria könnte man wohl einen „Platz in Predigt und Verkündigung“⁵⁰⁷ geben zusätzlich zu den sich notwendigerweise anbietenden Gelegenheiten im Kirchenjahr. So offerieren sich im Rahmen der Themen *Kirche: Leben und Auftrag* bzw. *Kirche: Zeuginnen und Zeugen* entsprechende „Marienstellen“, um Maria in ihrer symbolischen Bedeutung als *Modell einer Christin*⁵⁰⁸ der Gemeinde vorzustellen. Man könnte auch im Sinne einer fortlaufenden Reihe (lectio semicontinua) Marien Perikopen so zusammenstellen, dass die Wertschätzung für Maria als *verbindende Figur, die den Bogen von Beginn der Heilsgeschichte – also von der Geburtsgeschichte – bis zum Beginn der Kirche spannt* spürbar wird. Eine weitere Möglichkeit ist die Gestaltung von thematischen Reihen: hier könnte z. B. unter dem Motto *Glauben und Zweifel*⁵⁰⁹ Maria als Vorbild im Glauben vorgestellt werden; oder beim Thema *Kirche-Gemeinschaft der Heiligen*⁵¹⁰ Maria als Prophetin und Jüngerin. Beim Thema *Gottesglaube – Gottesbilder*⁵¹¹ sollte auf die weiblichen Elemente einer Gottesverehrung, welche in Maria sichtbar werden, eingegangen werden.

5.3. Abschließende Betrachtungen

„The process of reconstructing characters from the text is a hermeneutical process that merges two horizons—that of the historical-narratological world of the text and that of the

⁵⁰⁵ Vgl. Entwurf zur Erprobung, 26.

⁵⁰⁶ Siehe Ebd., 532ff.

⁵⁰⁷ MARON, Die Protestanten und Maria, 70.

⁵⁰⁸ Siehe Abschnitt 3.3. dieser Arbeit.

⁵⁰⁹ Entwurf zur Erprobung, 550.

⁵¹⁰ Ebd., 548.

⁵¹¹ Ebd..

contemporary world of the reader.“⁵¹² Dies konnte erreicht werden, als mit feministischen und narratologischen Herangehensweisen an Maria im LkEv und im JohEv verschiedene Facetten Marias herausgearbeitet wurden, welche heutigen LeserInnen auch in einem protestantischen Kontext Impulse für ihren Glauben und ihr Leben geben können. Zugleich ist es zumindest teilweise gelungen, die Mutter Jesu aus ihrem patriarchalen Auslegungszusammenhang herauszulösen, damit sie nicht mehr als Symbol der Minderbewertung des Weiblichen und der Herabsetzung von Frauen missbraucht werden kann.⁵¹³ Folgt man bei den untersuchten Marienstellen dem Prinzip des *sola scriptura* sowie einer feministisch-hermeneutischen Bibelinterpretation bzw. analysiert sie mithilfe narratologischer Methoden, so ergeben sich eindeutige Hinweise für die Befreiung und das Wohlergehen von Menschen - insbesondere Frauen - heraus.

Die verschiedenen Aspekte der Mutter Jesu in den Evangelien bieten zwar kein vollständiges, finales Bild der Maria - so wie auch von andere Figuren in der Bibel kein umfassendes Bild gezeichnet werden kann – enthalten jedoch die drei entscheidenden Wesensäußerungen des christlichen Glaubens. Als die menschliche Mutter ist Maria die Garantin, dass das Wort Fleisch wurde bzw. Jesus Christus jedenfalls Mensch und Gott zugleich ist. Maria, die Prophetin weiß um die Ungerechtigkeit aller Unterdrückten und verkündigt das Ende der Gewalt. Dies als Zeichen der Hoffnung zu verstehen ist unsere Aufgabe, obwohl sich Kriege und ausbeuterische, gewaltvolle Mechanismen in einer globalisierten Welt immer mehr ausbreiten. Menschen, die sich für den globalisierten Süden engagieren sind Zeichen dafür. Oder wie Sölle es ausdrückt: „Sie (Maria) zersetzt die Macht der Herrschenden“⁵¹⁴ - als solche wird sie nun wieder lebendig – „in der Geschichte aller Unterdrückten, lebendig in der Geschichte der Frauen“.⁵¹⁵

Drei Hinweise⁵¹⁶ geben die Narrative in den Marienstellen auf die dritte Wesensäußerung christlichen Glaubens, was es nämlich heißt eine Jüngerin/Nachfolgerin Jesus Christi zu sein. Der erste Hinweis betrifft die Verletzlichkeit des Menschen als Gottes Geschöpf. Die Verkündigung des Engels bringt die Verletzlichkeit Marias zum Vorschein da sie ungewollt schwanger wird und mit dieser Herausforderung umgehen lernen muss. Auch wenn das nur

⁵¹² BENNEMA, Character Reconstruction - The Theory, 371.

⁵¹³ HEINE, Maria, die Mutter Jesu in der feministischen Theologie, 121.

⁵¹⁴ SÖLLE, Sympathie, 59.

⁵¹⁵ Ebd..

⁵¹⁶ Vgl. GAVENTA, Mary, 130.

Frauen so betrifft, wird diese Verletzlichkeit auch von anderen geteilt.⁵¹⁷ Der zweite Hinweis kann im Nachdenken, im Bewegen der Worte Marias anlässlich Christi Geburt gefunden werden.⁵¹⁸ Maria wartet nicht darauf, bis ihr jemand weitere Erklärungen gibt, sondern sie denkt selbst über die Ereignisse nach. Dies kann als besondere protestantische Tugend aufgefasst werden, haben evangelische ChristInnen doch den impliziten Auftrag selbst das Wort Gottes zu lesen, zu verstehen und darüber nachzudenken. Gaventa nennt das „initiating Christian reflection“.⁵¹⁹ Der dritte Aspekt findet sich bei der Mutter Jesu beim Kreuz. Hier wird sie zur Zeugin des Leiden und Sterben Jesu und als solche zum Symbol für den Beginn der Kirche. Im Gegensatz zu Petrus, der zu dieser Zeit Jesus schon drei Mal verraten hat, bleibt Maria bei Jesus, setzt sich damit selbst großer Gefahr aus und beweist so ihren unerschütterlichen Glauben. „The very quarrels exegetes engage in over the emotional appeal or symbolic value of this scene bespeak the power of Mary’s witness.“⁵²⁰

Maria kann als Vorbild für Männer und Frauen gesehen werden, was es heißt Christus im Glauben nachzufolgen: mit Verletzlichkeit zu leben, mit Sorgfalt über das Kommen von Christus nachzudenken und ZeugIn für Gottes Handeln in der Welt zu sein. Und in diesem Sinne kann Maria auch unter ProtestantInnen nicht genug Ehre und Wertschätzung entgegen gebracht werden – nämlich in ihrer Rolle und Funktion als Modell Christin.

⁵¹⁷ Vgl. GAVENTA, Mary, 130; so ist auch Saul verletzlich als er den Ruf Gottes erhält und sein Rolle als Verfolger der Christusgläubigen einstellt; oder Petrus, der Gottes Entscheidung auch Heiden in die Verkündigung mit einzuschließen ausführt.

⁵¹⁸ Vgl. ebd..

⁵¹⁹ Ebd..

⁵²⁰ Ebd..

Abkürzungen

ahd	althochdeutsch
Anm.	Anmerkung der Autorin
Apg	Apostelgeschichte
AT	Altes Testament
Bd.	Band
BSLK	Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche
CA	Confessio Augustana
Jhdt.	Jahrhundert
Joh	Johannes
joh	johanneisch
JohEv	Johannes Evangelium
Lk	Lukas
lk	lukanisch
LkEv	Lukas Evangelium
LXX	Septuaginta
mhd	mittelhochdeutsch
Mk	Markus
MkEv	Markus Evangelium
Mt	Matthäus
MtEv	Matthäus Evangelium
NAB	New American Bible
NT	Neues Testament
pln	paulinisch
Tb	Teilband
V	Vers
WA	Weimarer Ausgabe

Literatur

Paul J. ACHTERMEIER/Raymond E. BROWN(Hg.), Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung, Stuttgart 1981.

Mieke BAL, Narratology. Introduction to the Theory of Narrative. Toronto ²1997

Karl BARTH, Kirchliche Dogmatik, hg. von Helmut Gollwitzer, München 1987.

Jürgen BECKER, Maria. Mutter Jesu und erwählte Jungfrau, Leipzig 2001.

Schalom BEN-CHORIN, Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht, München 1971.

Cornelis BENNEMA, Character Reconstruction in the New Testament (1): The Theory, The Expository Times 2016, Vol. 127(8) 365–374.

Ders., Character Reconstruction in the New Testament (2): The Practice, The Expository Times 2016, Vol. 127(9) 417–429.

Ders., Encountering Jesus. Character studies in the Gospel of John, Milton Keynes 2009.

Wolfgang A. BIENERT/Peter GEMEINHARDT: Jesu Verwandtschaft, in: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. von Christoph MARKSCHIES/Jens SCHRÖTER, Tübingen 2012.

François BOVON, Das Evangelium nach Lukas. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zürich 1989.

Kari Elisabeth BØRRESEN, Maria in der katholischen Theologie, in: Was geht uns Maria an? Hg. von Elisabeth MOLTMANN-WENDEL/Hans KÜNG/Jürgen MOLTMANN, Gütersloh 1988, 72-87.

Christfried BÖTTICH, Beate EGO, Friedmann EIBLER, Jesus und Maria – in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009.

Raymond Edward BROWN, The Birth of the Messiah, New York 1993.

Ders., The epistles of John, translation with introduction, notes, and commentary, New York 1982.

Andreas BRUMMER/Martin ROTHGANGEL, Evangelischer Erwachsenenkatechismus: suchen - glauben – leben, Gütersloh 2010.

Rudolf BULTMANN, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen ²¹2011.

Hans VON CAMPENHAUSEN, Die Jungfrauengeburt in der Theologie der Alten Kirche, in: ders., Urchristliches und Altkirchliches, Tübingen 1979, 63-161.

Frank CRÜSEMANN/Kristian HUNGAR/Claudia JANSSEN/Rainer KESSLER/Luise SCHOTTROFF (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009.

R. Alan CULPEPPER, Anatomy of the Forth Gospel. A Study in Literary Design, Philadelphia 1983.

Christian DIETZFELBINGER, Das Evangelium nach Johannes, Tb1+Tb2, Zürich ²2004.

Martin EBNER/Bernhard HEININGER, Exegese des Neuen Testaments. Eine Arbeitsbuch für Lehre und Praxis, Paderborn ²2007

Christiane EILRICH, Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes, Regensburg 2011.

Sönke FINNERN/Jan RÜGGENMEIER, Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen 2016.

Beverly Roberts GAVENTA, Mary. Glimpses of the Mother of Jesus, South Carolina 1995.

Ernst HAENCHEN, Das Johannesevangelium, ein Kommentar, aus den nachgelassenen Manuskripten hg. von Ulrich Busse, Tübingen 1980.

Ders., Der Vater, der mich gesandt hat, in: ders., Gott und Mensch, Tübingen 1965.

Catharina J.M. HALKES, Maria – inspirierendes oder abschreckendes Vorbild für Frauen, in: Was geht uns Maria an? Hg. von Elisabeth MOLTMANN-WENDEL/Hans KÜNG/Jürgen MOLTMANN, Gütersloh 1988, 113-130.

Judith HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog: die Darstellung von Maria Magdalena, Petrus, Thomas und der Mutter Jesu im Kontext anderer frühchristlicher Traditionen, Göttingen 2007.

Gerhart HEINTZE, Maria im Urteil Luthers, in: Wolfgang BEINERT/Marianne DIRKS/ Gerhart HEINTZE/et al.: Maria. Eine ökumenische Herausforderung, Regensburg 1984, 57-74.

Maria-Sybilla HEISTER, Maria aus Nazareth, Göttingen 1987.

Susanne HEINE, Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen 1987.

Dies., Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen 1990.

Dies., Frauenbilder – Menschenrechte. Theologische Beiträge zur feministischen Anthropologie, Hannover 2000.

Dies., Maria, die Mutter Jesu in der feministischen Theologie, in: Maria, die Mutter unseres Herrn - Eine evangelische Handreichung, hg. von Manfred KIEBIG, Lahr 1991, 121-135.

- Luce IRIGARAY, *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg 1989.
- Carl Gustav JUNG, Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten. In: *Gesammelte Werke Band 9.1*, 42-86.
- Rudolf KASSÜHLKE, *Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart ⁷2009.
- Manfred KIEBIG (Hg.), *Maria, die Mutter unseres Herrn – Eine evangelische Handreichung*. Erarbeitet und verantwortet vom Arbeitskreis der gliedkirchlichen Catholica-Beauftragten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (Catholica-Arbeitskreis), Lahr 1991.
- Jack Dean KINGSBURY, *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis 1991.
- Ulrich KÜHN, *Evangelische Überlegungen zur Gestalt Marias im Licht des trinitarischen Geheimnisses*, in: *Una Sancta* 55/2000, 342-352.
- John MACQUARRIE, *Mary for all Christians*, London 2002.
- Gottfried MARON, *Die Protestanten und Maria*, in: *Was geht uns Maria an?* Hg. von Elisabeth MOLTMANN-WENDEL/Hans KÜNG/Jürgen MOLTMANN, Gütersloh 1988, 60-71.
- David MCCracken, *The scandal of the Gospels. Jesus, Story, and Offense*. New York 1994.
- Hedwig MEYER-WILMES, *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg i. Br./Wien 1990.
- Elisabeth MOLTMANN-WENDEL, *Maria oder Magdalena – Mutterschaft oder Freundschaft*, in: *Was geht uns Maria an?* Hg. von dies./Hans KÜNG/Jürgen MOLTMANN, Gütersloh 1988, 51-59.
- Jürgen MOLTMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie im messianischen Dimensionen*, Gütersloh 2016.
- Christa MULACK, *Maria - die geheime Göttin im Christentum*, Stuttgart 1985.
- Dies.: *Maria und die Weiblichkeit Gottes*, in: Wolfgang BEINERT/Marianne DIRKS/ Gerhart HEINTZE/et al.: *Maria - Eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984, 143-170.
- Mercedes NAVARRO PUERTO/Marinella PERRONI (Hg.), *Evangelien – Erzählungen und Geschichten*, Stuttgart 2012.
- Anette NOLLER, *Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung*, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Silke PETERSEN, *Maria aus Nazareth - Eine Geschichte der Verwandlung*, in: *Evangelien, Erzählungen und Geschichten*, hg. von Mercedes NAVARRO PUERTO/Marinella PERRONI, Stuttgart 2012, S. 320-339.

Dies., Maria, Mutter Jesu, Lexikonartikel,

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51981/> (letzter Zugriff am 19.7.2018).

Heinrich PETRI, Maria in der Sicht evangelischer Christen, in: Handbuch der Marienkunde (1), hg. von Wolfgang BEINERT/Heinrich PETRI, Regensburg ²1996, 382-419.

Regina RADLBECK-OSSMANN, Maria in der Feministischen Theologie, in: Handbuch der Marienkunde (1), hg. von Wolfgang BEINERT/Heinrich PETRI, Regensburg ²1996, 435-465.

Heikki RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, Helsinki 1969.

Rosemary RADFORD RUETHER, Maria – Kirche in weiblicher Gestalt, München 1980.

Torsten REIPRICH, Das Mariageheimnis. Maria von Nazareth und die Bedeutung familiärer Beziehungen im Markusevangelium, Göttingen 2008.

James L. RESSEGUIE, Narrative Criticism of the New Testament, Michigan 2005.

Shlomith RIMMON-KENAN, Narrative Fiction. Contemporary Poetics, New York 1985.

John Shelby SPONG, Born of a Woman. A Bishop Rethinks the Birth of Jesus, San Francisco 1992.

Jane SCHABERG, The Illegitimacy of Jesus, San Francisco 1987.

Eva SCHMETTERER, Was ist die Frau, daß du ihrer gedenkst. Eine systematisch-dogmatische Untersuchung zum hermeneutischen Ansatz Feministischer Theologie, Frankfurt/Main 1989.

Luise SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern, Gütersloh 1994.

Dies., Marias Leben und Marias Prophetien – Menschwerdung der Gerechtigkeit Gottes, in: Gotteslehrerinnen, hg. von ders./Johannes THIELE, Stuttgart 1989, 35-45.

Dies./Johannes THIELE (Hg.), Gotteslehrerinnen, Stuttgart 1989.

Dies./Willy SCHOTTROFF (Hg.), Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der "ersten" Welt, München 1986.

Dorothee SÖLLE, Sympathie. Theologisch-politische Traktate, Stuttgart 1978.

Rudolf SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium, 3, Kommentar zu Kap. 13 – 21, Freiburg im Breisgau ⁶1992.

Udo SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Leipzig ⁴2009.

Ders., Theologie des Neuen Testament, Göttingen ²2014.

Jörg SCHÖNERT, Zum Status und zur disziplinären Reichweite von Narratologie, in: Geschichtsdarstellung. Medien - Methoden – Strategien, hg. von Vittoria BORSÓ/Christoph KANN, Köln- Weimar-Wien 2004.

Friedmann SCHULZ von THUN, Miteinander Reden, Störungen und Klärungen, Hamburg 1993.

Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988

Dies./Renate JOST (Hg.), Feministische Bibelwissenschaften im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2015.

Dies., Zwischen Bewegung und Akademie: Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, in: Feministische Bibelwissenschaften im 20. Jahrhundert, hg. von ders./Renate JOST, Stuttgart 2015, 13-32.

Dies., Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.

Dies., Maria und die Frauenbefreiungsbewegung. Eine kritisch-feministisch-theologische Sichtung, in: Was willst Du von mir Frau? Maria in heutiger Sicht, hg. von Josef PFAMMATER/Eduard CHRISTEN, Freiburg 1995, 91-120.

Dies., Brot statt Steine: die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg 1991.

Dies., Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation, Theological Studies, 12/1975, Vol.36(4), 605-626.

Turid Karlsen SEIM, Frauen und Genderperspektiven im Johannesevangelium, in: Evangelien, Erzählungen und Geschichten, hg. von Mercedes NAVARRO PUERTO/Marinella PERRONI, Stuttgart 2012, 206-233.

D. Moody SMITH Jr., John, Nashville 1999.

Ekkehard W. STEGEMANN/Wolfgang STEGEMANN, Urchristliche Sozialgeschichte: die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart 1995.

Elsa TAMEZ, Feministische Bibelwissenschaften in Lateinamerika und der Karibik, in: Feministische Bibelwissenschaften im 20. Jahrhundert, hg. von Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA/Renate JOST, Stuttgart 2015, 47-63.

Steven M. SHEELEY, Narrativ Asides in Luke-Acts, Sheffield 1992.

Robert C. TANNEHILL, Luke, Nashville 1996.

Paul TILLICH, Systematische Theologie, Bd 1, Stuttgart 1956.

Beáta THOMKA, Die narrative Theologie als Meta-Narratologie, Neohelicon, 2014 June, Vol.41(1), 97-109.

Günter WASSERBERG, Aus Israels Mitte - Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas, Berlin 1998.

Knut WENZEL, Zur Narrativität des Theologischen, Frankfurt a. M., 1997.

Wim J.C. WEREN, Studies in Matthew's gospel. Literary design, intertextuality, and social setting, Leiden 2014.

Michael WOLTER, Das Lukasevangelium, Tübingen 2008.

Tan YAK-HWEE, Postkoloniale feministische Bibelexegese, in: Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA/Renate JOST (Hg.) Feministische Bibelwissenschaften im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2015, 287-298.

Jean ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium, Göttingen 2016.

