

Muna Tatari  
Klaus von Stosch

Prophetin  
Jungfrau  
Mutter **Maria**  
im Koran

HERDER

Muna Tatari  
Klaus von Stosch

Prophetin – Jungfrau – Mutter



Muna Tatari  
Klaus von Stosch

Prophetin –  
Jungfrau –  
Mutter

Maria im Koran

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

E-Book-Konvertierung: SatzWeise, Bad Wünnenberg

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82329-9

ISBN E-Book (EPUB) 978-3-451-82326-8

ISBN Print 978-3-451-38964-1

# Inhalt

Einleitung . . . . .	9
I. Maria in der christlichen Tradition . . . . .	15
1. Maria in der Bibel . . . . .	17
a) Maria im Corpus Paulinum und im Markusevangelium . . . . .	17
b) Maria im Matthäusevangelium . . . . .	22
c) Maria im Lukasevangelium . . . . .	26
d) Maria im Johannesevangelium . . . . .	41
e) Ertrag . . . . .	50
2. Maria in der Patristik . . . . .	54
a) Das Protevangelium des Jakobus . . . . .	54
b) Maria als neue Eva . . . . .	60
c) Maria als Urbild der Kirche? . . . . .	64
d) Reinheit und Sündenlosigkeit Mariens . . . . .	66
e) Jungfräulichkeit und Geburtsschmerzen . . . . .	69
3. Dogmatische Festlegungen der Mariologie . . . . .	74
a) Immerwährende Jungfräulichkeit . . . . .	74
b) Maria als der von der Ursünde befreite neue Mensch . . . . .	94
c) Weitere dogmatische Festlegungen . . . . .	100
4. Maria in der politischen Theologie der Spätantike . . . . .	109
a) Die politische Situation in der Entstehungszeit des Korans . . . . .	109
b) Die religiöse Propaganda des Herakleios . . . . .	118
c) Maria als Feldherrin . . . . .	123
d) Jüdisch-apokalyptische Gegenbilder . . . . .	131

II. Maria im Koran . . . . .	137
1. Sure <i>Maryam</i> . . . . .	139
a) Zacharias und Johannes der Täufer (1–15) . . . . .	139
b) Rückzug Mariens und Geburtsverkündigung (16–21) . . . . .	157
c) Schwangerschaft und Geburt (22–26) . . . . .	172
d) Marias Konflikte und Jesus als Friedensbringer . . . . .	184
e) Maria als Mutter Jesu und Prophetin? . . . . .	194
f) Ertrag . . . . .	204
2. Sure <i>Āl ‘Imrān</i> . . . . .	206
a) Zur Genealogie Mariens . . . . .	208
b) Geburt und Kindheit Mariens – Verknüpfung mit Zacharias . . . . .	213
c) Erste Verkündigungsszene . . . . .	228
d) Zweite Verkündigungsszene . . . . .	240
e) Weitere Verse aus medinensischer Zeit vor der Konfrontation mit Byzanz . . . . .	247
f) Ertrag . . . . .	257
3. Sure <i>al-Mā’ida</i> . . . . .	259
a) Kritik an der politischen Mariologie in Byzanz . . . . .	259
b) Kritik an der imperialen Verkürzung der Menschheit Mariens . . . . .	262
c) Von der Bedeutung des Essens Mariens . . . . .	269
d) Grenzen und Chancen der Rede von Maria in der Sure <i>al-Mā’ida</i> . . . . .	278
III. Maria in der Perspektive islamischer Systematischer Theologie . . . . .	283
1. Impulse der koranischen Maria für die Prophetologie . . . . .	285
a) Impulse aus der Darstellung Mariens für die islamische Prophetologie . . . . .	286
b) Zur Bedeutung der Vulnerabilität in der Gottesbeziehung . . . . .	289
c) Maria als Prophetin? . . . . .	293

## Inhalt

2.	Impulse der koranischen Maria für das traditionelle Verständnis vom Handeln Gottes . . . . .	305
a)	Differenzierungen im Wunderverständnis der klassischen Schultheologie . . . . .	305
b)	Zur Krise des klassischen Wunderbegriffs in der Neuzeit und ihren Folgen für die Distinktionen der klassischen Theologie . . . . .	310
c)	Neuaufbruch im Wunderverständnis mit der koranischen Maria . . . . .	315
d)	Maria und Muhammad . . . . .	320
3.	Maria als emanzipatorische Gestalt . . . . .	324
a)	Die koranische Mariengeschichte als Impuls für mehr Geschlechtergerechtigkeit . . . . .	324
b)	Maria als Grenzgängerin . . . . .	328
c)	Maria als Stolperstein und subversive Ermutigung . . . . .	333
4.	Maria als <i>role model</i> auf ästhetischer Ebene . . . . .	338
a)	Einladung dazu, etwas sichtbar allein für Gott zu reservieren . . . . .	339
b)	Einladung zu einer Kultur der Unterbrechung und des Verzichts . . . . .	342
5.	Im Gespräch mit dem Christentum . . . . .	348
a)	Gesprächshindernisse . . . . .	348
b)	Zwischen Appropriation und Synkretismus . . . . .	351
c)	Warnung vor Projektionen . . . . .	356
IV.	Ertrag aus Sicht der Komparativen Theologie . . . . .	359
1.	Christliche Perspektiven . . . . .	361
a)	Intensivierung: Freiheit durch Hingabe . . . . .	361
b)	Freilegung: Maria als Prophetin und Protagonistin antiimperialer Theologie . . . . .	362
c)	Neuinterpretation: Maria als Grenzgängerin . . . . .	364
d)	Aneignung: Vom christlichen Maskottchen zur typologischen Klammerfigur der Religionen . . . . .	366
e)	Richtigstellung: Rehabilitierung der Privilegienmariologie . . . . .	369



## Inhalt

f) Reaffirmation: Die Niedrigkeit Mariens als Verweis auf Gottes Kenosis . . . . .	373
2. Islamische Perspektiven . . . . .	377
a) Intensivierung: Von der Schönheit und der politischen Bedeutung Mariens . . . . .	377
b) Freilegung: Muhammads besondere Verbindung mit Maria . . . . .	378
c) Neuinterpretation: Zur dialektischen Verwobenheit von Ja und Nein vor Gott – Klarheit im Prozess . . . .	381
d) Aneignung: Maria und Gottes bedingungslos gegebene Gnade . . . . .	386
e) Richtigstellung: Maria als Mahnerin für die Sorgfalt im theologischen Urteil über den Anderen . . . . .	387
f) Reaffirmation: Radikalität und das Maß der Mitte . .	390
 Verzeichnis der zitierten Literatur . . . . .	 395
 Personenregister . . . . .	 413
 Sachregister . . . . .	 421

# Einleitung

Maria ist die einzige Frau, die im Koran mit Namen genannt wird. Nach Mose, Abraham und Noah ist Maria die am häufigsten namentlich erwähnte Person im Koran, d.h. sie wird häufiger genannt als Muhammad und Jesus. Eine ganze Sure trägt ihren Namen. Und die koranischen Schilderungen ihrer Figur sind durchgehend voller Anerkennung und Bewunderung.<sup>1</sup> Auch die Geschichte des Islams ist voll von Beispielen der positiven Wahrnehmung Mariens. Und bis heute gibt es im Mittleren Osten eine gemeinsame Wertschätzung von Christen und Muslimen für diese Figur.<sup>2</sup> Von daher sollte man denken, dass es sehr nahe liegt, Maria als Brückenfigur für das Gespräch von Muslimen und Christen stark zu machen.<sup>3</sup>

Doch leider war die Figur Mariens auch immer wieder in Konflikte zwischen beiden Religionen verwickelt. Durch die Auseinandersetzung über sie wurde auch immer wieder das wechselseitige Misstrauen und Unverständnis zwischen Christen und Muslimen ausgetragen.<sup>4</sup> Maria wurde sogar zur Protagonistin imperialer Politik und zu einer Art Kriegsgöttin. Würde man rein historisch auf die Marienverehrung schauen, könnte man genauso

---

<sup>1</sup> Vgl. Geagea, *Mary of the Koran*, 113.

<sup>2</sup> Vgl. Horn, *Intersections*, 121.

<sup>3</sup> Tatsächlich wurde sie von den orientalischen Christen auch von Anfang an als eine solche Brückenfigur wahrgenommen, während byzantinische Christen eher die Kontraste zwischen dem koranischen und dem biblischen Marienbild betonten (vgl. dazu George-Tvrtković, *Christians, Muslims, and Mary*, 33 f.). Letztere Position war zwar auch im lateinischen Westen dominierend, aber Wilhelm von Tripolis und Nikolaus von Kues sind prominente Beispiele für lateinische Stimmen, die bereits im Mittelalter die Brückenfunktion Mariens zwischen Islam und Christentum ins Relief setzten (vgl. ebd., 69 f.).

<sup>4</sup> Vgl. Smith/Haddad, *The Virgin Mary in Islamic tradition and commentary*, 85.

schöne Zeichen der Verbundenheit zwischen Muslimen und Christen finden wie auch Zeichen ihrer Entfremdung und Feindschaft. Man könnte Anrührendes und Faszinierendes genauso finden wie Skurriles und Abstoßendes.

Doch unser gemeinsames Buch will keine solche historische Spurensuche betreiben, sondern verfolgt eine theologische Absicht. Es will nach allen Regeln der exegetischen Kunst das koranische Zeugnis über Maria rekonstruieren und daraus normative Ableitungen für den islamischen Glauben machen. Zugleich will es den Marienglauben der katholischen Kirche mit dem koranischen Zeugnis ins Gespräch bringen und zeigen, wie beide Seiten hier voneinander und miteinander lernen können.

In methodischer Hinsicht betreten wir durch dieses Buch gleich in dreierlei Weise Neuland. Zunächst einmal legen wir das wahrscheinlich erste Buch über Maria vor, das eine muslimische Theologin und ein christlicher Theologe zusammen schreiben. Tatsächlich haben wir das gesamte Buch gemeinsam geschrieben und verantworten es gemeinsam. Nur im letzten Kapitel ziehen wir je unterschiedliche Schlussfolgerungen, in denen unsere konfessionell verschiedenen Perspektiven dazu führen, dass wir je unser eigenes Fazit ziehen. Sonst schreiben wir gemeinsam – auch da, wo wir auf exegetischer, historischer und systematischer Ebene um die Wahrheit ringen.

Die zweite Innovation des Buchs im Vergleich zu den bisher vorliegenden Publikationen besteht darin, dass wir in unserer koranexegetischen Arbeit konsequent diachron und surenholistisch zugleich arbeiten. Das bedeutet, dass wir einerseits bei jedem koranischen Vers über Maria nach der Funktion des Verses innerhalb des literarischen Zusammenhangs der jeweiligen Sure fragen. Andererseits bemühen wir uns darum, die Koranverse chronologisch zu ordnen und historisch zu kontextualisieren. Diese Form der Koranexegese haben wir bei Angelika Neuwirth gelernt, und beim Schreiben unseres Buchs wurden wir von Zishan Ghaffar unterstützt, der von ihrem philologischen Ansatz geprägt ist und uns inzwischen in Paderborn als Kollege verstärkt.

Die dritte Besonderheit unseres exegetischen Zugangs besteht darin, dass wir die Koranverse jeweils umfassend intertextuell zu

bearbeiten versuchen.<sup>5</sup> An dieser Stelle ist in der islamwissenschaftlichen Forschung schon sehr viel Vorarbeit geleistet worden. Aber gerade die Intertexte der syrischen Tradition sind noch nicht umfassend aufgearbeitet worden, sodass wir auch auf dieser Ebene noch einige spannende Entdeckungen machen konnten. Wir haben uns aber nicht nur gründlich mit den syrischen Kirchenvätern auseinandergesetzt, sondern auch den Marienglauben der griechischen Patristik aufgearbeitet und konnten so die koranischen Texte in ihrem spätantiken patristischen Umfeld verorten. Bei dieser historischen Forschungsarbeit hat uns Nestor Kavvadas unschätzbare Dienste geleistet. Ohne seine tatkräftige Unterstützung wäre uns die historische Präzision, die wir in unserem Buch zu erreichen meinen, niemals gelungen.

Die durch die drei genannten innovativen Schritte generierten Resultate gleichen wir durchgehend mit den Ergebnissen der klassischen muslimischen Exegese ab, sodass sich ein möglichst breit abgesichertes exegetisches Resultat ergibt. Dabei haben uns die muslimischen Mitglieder unserer Arbeitsgruppe unterstützt, die dafür gesorgt haben, dass wir in unseren exegetischen Bemühungen nicht nur auf die klassischen Zugänge, sondern auch auf vielfältige Interpretationswege der modernen islamischen Theologie aufmerksam wurden. Exemplarisch danken wollen wir an dieser Stelle Nasrin Bani Assadi, Ahmed Husić, Muhammad Legenhause, Vahid Mahdavi Mehr, Abdul Rahman Mustafa und Nadia Saad. Sie alle haben sich sehr um dieses Buch verdient gemacht und dazu beigetragen, dass die muslimische Tradition in sehr lebendiger und vielfältiger Weise in dem Buch sichtbar wird. Ahmed Husić hat sich zudem um die Vereinheitlichung der arabischen Transkriptionen verdient gemacht, Elizaveta Dorogova um das Korrekturlesen.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Zur Bedeutung intertextueller Arbeit für die islamische systematische Theologie der Gegenwart vgl. auch Abboud, *Mary in the Qur'an. A literary reading*, 4, 6; Ali, *Destabilizing gender, reproducing maternity*, 92, Fn. 5.

<sup>6</sup> Eine abschließende Korrekturlesung des Gesamtmanuskripts haben außerdem Hamideh Mohagheghi und Lukas Wiesenhütter vorgenommen. Die Register erstellt hat Julian Heise. Ihnen allen sei herzlich gedankt.

Als Hintergrundfolie unserer intertextuellen Arbeit bieten wir im ersten Kapitel des vorliegenden Buchs zunächst eine Skizze des Marienglaubens der christlichen Tradition, der mit dem biblischen Zeugnis beginnt<sup>7</sup> und danach den Marienglauben der syrischen Kirchenväter zu erheben versucht. Nach einem Blick auf die dogmatischen Eckpunkte des Marienglaubens der katholischen Kirche und ihrer dogmengeschichtlichen Entwicklung gehen wir schließlich eigens auf die Verehrung Mariens zur Entstehungszeit des Korans in Byzanz ein.<sup>8</sup>

Zweites Kapitel und Herzstück unseres Buchs ist die Koranexegese, deren Grundsätze wir soeben geschildert haben. Vergleicht man unsere Vorgehensweise mit der klassischen Exegese, so geht es der letzteren primär um die eigene Glaubensvergewisserung, und man merkt ihr immer wieder apologetische Motive an. Die klassische exegetische Arbeit war natürlich auch an der Rekonstruktion historischer Ergebnisse und Zusammenhänge interessiert. Gerade philologisch bewegte sie sich auf hohem Niveau und darf auch in einem modernen Zugriff nicht ignoriert werden. Allerdings trennt sie methodisch nicht immer genügend zwischen historisch-kritisch Rekonstruierbarem und der geglaubten Geschichte. Der Ansatz der historisch-kritischen Koranexegese kann hier den reichen Schatz der klassischen Koranexegese ergänzen und Tiefenschichten freilegen, die bisher weitestgehend unentdeckt geblieben sind.

Im dritten Kapitel bemühen wir uns um eine islamisch-systematische Durchdringung des koranischen Zeugnisses über Maria. Wir beziehen dabei moderne islamische und islamwissenschaftliche Literatur ein und versuchen die Gegenwartsrelevanz der Figur Mariens aus muslimischer Sicht deutlich zu machen.

---

<sup>7</sup> Hierfür gebührt unser Dank unseren Kollegen aus dem Neuen Testament Hans-Ulrich Weidemann und Christian Blumenthal, die beide zahlreiche Anregungen für den biblischen Teil unseres Buchs gegeben haben.

<sup>8</sup> Ausgesprochen wertvolle Hinweise haben uns dabei unsere Kollegen Martha Himmelfarb, James Howard-Johnston und Johannes Pahlitzsch gegeben, denen wir herzlich für ihr Kommen nach Paderborn danken. Auch Lars Rikelt war mit seinem ikonographischen Wissen für uns sehr hilfreich.

Im vierten und letzten Kapitel schließlich formulieren wir jeweils getrennt aus christlicher und islamischer Sicht den Ertrag des vorliegenden Unternehmens. Dabei bedienen wir uns der Methodik der Komparativen Theologie, die auch sonst für dieses Buch leitend ist.<sup>9</sup>

Danken wollen wir der Universität Paderborn, die uns im Wintersemester 2019/20 ein gemeinsames Forschungssemester gewährt hat und uns zusätzlich die Möglichkeit eingeräumt hat, mit Mitteln der Universität vier international renommierte Gastwissenschaftler in unsere Forschungsklausur mitzunehmen. Auf diese Weise hatten wir in eigens dafür zur Verfügung gestellten Forschungsräumlichkeiten perfekte Bedingungen und vielfältige Anregungen, um dieses Buch zu schreiben. Danken wollen wir aber auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem Bundesministerium für Bildung und Forschung, die uns durch die Finanzierung von insgesamt fünf Mitarbeiterstellen geholfen haben, der großen Materialfülle, die wir in diesem Buch bearbeiten, Herr zu werden.<sup>10</sup> Dank dieser besonderen Infrastruktur glauben wir mit diesem Buch auch einige richtig spannende Ergebnisse präsentieren zu können, die wir hiermit gerne der interessierten Öffentlichkeit vorlegen.

Paderborn im Oktober 2020 Muna Tatari und Klaus von Stosch

---

<sup>9</sup> Vgl. zur Einführung in diese Methodik Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6).

<sup>10</sup> Namentlich genannt sei wenigstens Elizaveta Dorogova, die über das Korrekturlesen hinaus auch immer wieder inhaltliche Impulse gegeben hat.



## I. Maria in der christlichen Tradition

Wenn wir in diesem Buch zunächst einmal die Darstellung Mariens in der christlichen Tradition in den Blick nehmen, so geschieht dies von Anfang an mit dem Interesse, auf dieser Basis mit der muslimischen Tradition und insbesondere mit dem Koran ins Gespräch zu kommen. Denn zur Mariologie ist die Literatur dermaßen uferlos, dass es nicht unser Anspruch sein kann, in dem begrenzten Raum dieser komparativ angelegten Untersuchung eine eigene mariologische These zu entfalten. Vielmehr geht es darum, den aktuellen Forschungsstand zur Mariologie im katholischen Christentum zu rezipieren und so aufzubereiten, dass er sinnvoll mit dem Koran ins Gespräch kommen kann. Wir wollen also im Folgenden die Traditionsstränge besonders gründlich aufarbeiten, die vom Verkünder des Korans<sup>1</sup> aufgegriffen und fortgeführt bzw. kommentiert werden. Allerdings werden auch diejenigen Traditionsbestände in den Blick genommen werden müssen, die den Verkünder des Korans zumindest auf den ersten Blick nicht interessieren, weil wir immer auch mit der Möglichkeit einer negativen Intertextualität rechnen müssen, die sich auch in der Auslassung von Traditionsbeständen zeigen kann.

Für die biblische Tradition bedeutet das, dass wir uns vor allem auf die Verkündigungs- und Geburtsgeschichte des Lukasevan-

---

<sup>1</sup> Aus islamischer Sicht ist der Koran unmittelbar Gottes Wort, sodass Gott der Verkünder des Korans ist. Diese Einschätzung wird man sich als Nichtmuslim nicht so leicht zu eigen machen können, sodass hier eine neutrale Formulierung verwendet wird, die der unterschiedlichen religiösen Identität beider Autoren Rechnung trägt. Die Formulierung erlaubt es dem nichtmuslimischen Autor, auch Muhammad oder seine Gemeinde als Verkünder des Korans anzusehen. Das Wort *Verkünder* spielt darauf an, dass der Koran vom arabischen Wortlaut her vorgetragen bzw. verkündet werden soll und also von seiner Genese her zuerst ein mündlicher Text ist.



geliums konzentrieren, weil sie deutlich im Mittelpunkt der koranischen Aufmerksamkeit steht. Wir werden aber auch die anderen biblischen Traditionsstränge in den Blick nehmen, insbesondere das Matthäus- und Johannesevangelium, insofern sie für das Verständnis des Korans bedeutsam sein könnten. Auch andere mögliche biblische Anknüpfungspunkte für die Mariologie werden wenigstens erwähnt, ohne sie allerdings in unserem Kontext ausführlich würdigen zu können.

Im Blick auf die Patristik konzentrieren wir uns vor allem auf die syrischen Kirchenväter, weil sie es wahrscheinlich waren, mit denen der Verkünder des Korans sich in erster Linie auseinandergesetzt hat. Hinsichtlich der dogmatischen Tradition kommen vor allem diejenigen Glaubensbestände über Maria in den Blick, die zur Zeit der Entstehung des Korans virulent waren und die vom Verkünder des Korans auch diskutiert werden. Das ist in erster Linie die Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens. Weniger Aufmerksamkeit erfährt dagegen die 431 auf dem Konzil von Ephesus definierte Lehre von Maria als Mutter Gottes. Die erst 1854 dogmatisierte unbefleckte Empfängnis Mariens sowie die 1950 definierte leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel werden nur in der Gestalt aufgegriffen, in der sie bereits zur Entstehungszeit des Korans im Gespräch waren.

Unsere Darstellung ist insgesamt so gestaltet, dass der Durchgang durch Bibel, Kirchenväter und Glaubenstradition helfen soll, einen ersten Zugang zu Maria im Glauben an den einen Gott und als Zeugin Jesu Christi zu entwickeln. Sie soll also als eine paradigmatisch Glaubende sichtbar werden, die auch über die christliche Tradition hinaus Strahlkraft zu entwickeln vermag, zugleich aber ohne Abstriche in ihrer besonderen Verbundenheit mit ihrem Sohn vorgestellt werden soll. Auf diese Weise wird dann vielleicht auch schon in der Aufarbeitung der christlichen Tradition verständlich, wieso der Koran Maria in so aufsehenerregender Weise positiv würdigt.

# 1. Maria in der Bibel

Es ist bei der historisch-kritischen Auseinandersetzung mit den Heiligen Schriften üblich, die Bestände der jeweiligen Heiligen Schrift in der Reihenfolge ihrer Entstehung darzustellen. Deshalb werden wir im muslimischen Teil mit der Sure *Maryam* beginnen, und deswegen beginnen wir jetzt im biblischen Teil mit den ältesten Teilen des Neuen Testaments: den Paulusbriefen und dem ältesten Evangelium.

## a) Maria im Corpus Paulinum und im Markusevangelium

Im gesamten *Corpus Paulinum*, also in sämtlichen Briefen des Apostels und seiner Schüler, kommt Maria nur ein einziges Mal vor, und zwar im Galaterbrief. An einer theologisch bedeutsamen Stelle dieses wichtigen Briefes betont Paulus, dass Jesus „von einer Frau geboren“ wird (Gal 4,4). Auffällig ist, dass die entsprechende griechische Formulierung mit demselben Wort beginnt wie die anschließende Charakterisierung Jesu als unter dem Gesetz stehend (jeweils beginnend mit *genomenon*). Man kann also annehmen, dass beide Formulierungen zusammengehören und klar machen sollen, dass Jesus von einer jüdischen Frau geboren wurde. Der darauffolgende Vers macht deutlich, dass diese Geburt von der jüdischen Frau geschieht, damit wir vom Gesetz freigekauft werden und die Sohnschaft erlangen. Offenbar ist für Paulus die reale Geburt von einer Frau und ihre Zugehörigkeit zum jüdischen Volk also die Voraussetzung dafür, um die christliche Erlösungsbotschaft denken zu können. Zur im Galaterbrief erstmals entfaltenen Rechtfertigungslehre gehört integral dazu, dass Gottes Sohn wirklich in die *conditio humana* eintritt – ganz

„normal“ durch die Geburt von einer Frau aus dem Gottesvolk.<sup>1</sup> Die Mariologie steht hier also vollständig im Dienst der Christologie. Paulus will deutlich machen, dass Jesus wirklicher Mensch war, und als augenfälliger Beweis für diese Tatsache dient ihm die Geburt durch eine Frau. Maria ist hier also die Garantin des wahren Menschseins Jesu, und zugleich verbindet sie das Geschehen in Christus mit Israel.

Auch das Markusevangelium (in Zukunft abgekürzt als Mk) äußert sich nur sehr sparsam zu Maria. Wie bei Paulus herrscht bei Mk ein weitgehendes Desinteresse gegenüber Maria.<sup>2</sup> Doch anders als bei Paulus erhält Maria bei Mk eine eher negative Rolle. Gleich ihr erster Auftritt hat es in sich. Die Mutter Jesu ist es, die, unterstützt von den Brüdern Jesu, diesen aus dem Kreis seiner Anhänger herausruft (Mk 3,31 f.). Jesus weist sie brüsk zurück: „Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und er blickte auf die Menschen, die im Kreis um ihn herumsaßen, und sagte: Das hier sind meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.“ (Mk 3,33–35) Will man auf der Ebene der Narration des Mk diese grobe Reaktion verstehen, liegt es nahe, eine kurz zuvor von Mk erzählte Begebenheit ebenfalls auf die Familie Jesu zu beziehen. Denn in Mk 3,21 ist davon die Rede, dass die Seinen (griechisch: *hoi par'autou*), in der Einheitsübersetzung heißt es *seine Angehörigen*, zum Schluss gekommen sind, dass er von Sinnen ist. Der Vers macht nicht eigens klar, ob hier auch seine Mutter gemeint ist. Vielleicht geht es auch nur um Bewohner des eigenen Dorfes, vielleicht seine Nachbarn, die nicht Teil seiner Familie waren. Aber die Diagnose, dass hier Jesu Mutter und Brüder gemeint sind, liegt vom erzählerischen Zusammenhang her nahe und würde erklären, warum Jesus sie wenig später so heftig zurückweist.

---

<sup>1</sup> Vgl. Adrian Wypadlo, „Geworden aus einer Frau“ (Gal 4,4). Ein mariologischer Splitter bei Paulus? In: Weidemann (Hg.), „Der Name der Jungfrau war Maria“, 361.

<sup>2</sup> Vgl. Mußner, Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament, 23.

Unabhängig davon, wie man Mk 3,21 deutet<sup>3</sup>, ist aber auch allein schon die Perikope Mk 3,31–35 Zeugnis eines regelrechten Zerwürfnisses zwischen Jesus und seiner Familie. Offenkundig gab es wenigstens zwischenzeitlich eine Entfremdung zwischen Jesus und seiner Mutter. Jesus sagt unmittelbar vor unserer Perikope, dass diejenigen, die den Heiligen Geist lästern, in Ewigkeit keine Vergebung erlangen werden (Mk 3,29). Der Heilige Geist ist es ja, der bei Mk auf Jesus ruht (Mk 1,10), ihn antreibt (Mk 1,12) und ihm ermöglicht, die Dämonen auszutreiben. Dagegen werfen die Schriftgelehrten Jesus vor, dass er von einem unreinen Geist besessen ist (Mk 3,30). Ihre Opposition ist für Jesus und seine Botschaft existenziell bedrohlich und fordert ihn zu diesem kompromisslosen Widerspruch heraus. In Mk 3,31 ergreift die Familie Jesu faktisch Partei für seine Gegner, indem sie ihn heraufruft. An dieser Stelle relativiert Jesus die Bindekraft seiner Familie und betont, dass seine wahren Brüder und Schwestern und seine wahre Mutter diejenigen sind, die mit ihm am Reich Gottes arbeiten. Überlegt man, wie heftig sich Jesus an dieser Stelle mit den jüdischen Eliten seiner Zeit anlegt, kann man verstehen, dass seine Mutter und seine Familie hier vermittelnd eingreifen wollen.

Sollte sie auch mit den Seinen in Mk 3,21 gemeint sein, wäre der allererste Anlass ihres Eingreifens, dass ihr Sohn so viele Anhänger um sich gesammelt hat, dass sie nicht einmal mehr essen konnten (Mk 3,20). Hier ist das Problem also nicht mehr der politische Disput mit den jüdischen Eliten, sondern vielmehr ein Mangel an lebenspraktischer Klugheit. Auch hier kann es nicht verkehrt sein, einen jungen Mann zur Besinnung bringen zu wollen. Über Maria lernen wir aus diesen Stellen also, dass sie ihren Sohn wach begleitet und eingreift, wenn er sich und die Seinen in Gefahr bringt oder wenn seine Predigt politisch bedrohliche Kon-

---

<sup>3</sup> Rainer Kampling weist darauf hin, dass diese Passage in der Patristik sogar gelegentlich für eine antijüdische Polemik verwendet wurde, in der der jüdische Glaube paradigmatisch bei Maria verortet wurde, sodass dann diese Passage antimarianisch gedeutet wurde. Vgl. Kampling, „... die Jüdin, aus deren Fleische der geboren wurde ...“, 18. Kampling macht allerdings auch darauf aufmerksam, dass keineswegs alle Judenchristen gegen die Jungfräulichkeit Mariens agitierten.

sequenzen hervorruft. Insgesamt kann man vielleicht sagen, dass es Maria schwergefallen zu sein scheint, Jesu Sendung zu akzeptieren und in ihm mehr zu sehen als ihren Sohn. Sie konnte seinen ungeheuren Sendungsanspruch nicht mitvollziehen und wollte ihn zur Besinnung bringen. Bedenkt man, mit welchem Vollmachtsanspruch Jesus ab Beginn seiner öffentlichen Verkündigung auftritt, kann man diese Reaktion seiner Mutter sicher gut nachvollziehen. Wir erleben Maria also zunächst einmal als jemand, der Zweifel an Jesu Vollmacht und Sendung hat und mit ihm in Konflikt steht.

Vergleicht man Mk 3,31–35 mit den synoptischen Parallelstellen, so zeigt sich, dass auch das Lukasevangelium (in Zukunft: Lk) und das Matthäusevangelium (in Zukunft: Mt) den Konflikt aufgreifen, aber zugleich entdramatisieren. Lk 8,19–21 stellt den Konflikt mit Maria zwar nicht in Abrede, was seine Historizität sehr wahrscheinlich macht. Aber er nimmt ihn ebenso wie Mt 12,46–50 aus der Beelzebubkontroverse mit den Schriftgelehrten heraus.<sup>4</sup> Erscheinen Mutter und Brüder Jesu bei Mk also noch auf der Seite der Schriftgelehrten, die annehmen, dass Jesus von einem bösen Geist besessen ist (Mk 3,22), wird der Unglaube der Familie Jesu im Lukasevangelium durch die Verknüpfung mit der Perikope vom Sturm auf dem See mit dem Unglauben der Jünger Jesu verknüpft und dadurch relativiert.<sup>5</sup> Die Familie Jesu zeigt damit ein Verhalten, das dem der Jüngerinnen und Jünger Jesu entspricht und keine besonderen Konflikte mehr beinhaltet.

Mk dagegen bezeugt in Mk 3,31–35 eindeutig eine zeitweise Distanz zwischen Jesus und seiner Mutter, die in Mk selbst auch nicht mehr aufgelöst wird.<sup>6</sup> Im Zentrum steht hier die Aussage,

---

<sup>4</sup> Vgl. Hagemann/Pulsfort, Maria, 38.

<sup>5</sup> Mt nimmt hier eine Mittelposition ein. Anders als Lk wird der markinische Text hier nicht gekürzt und seiner entscheidenden Spitze entkleidet. Und auch die Parallelisierung mit dem Unglauben der Jünger entfällt. Aber die Dekontextualisierung aus der Beelzebubkontroverse findet sich auch bei Mt 12,46–50. Nur ist der neue Kontext als Überleitung zu Jesu Gleichnisreden nicht so offenkundig apologetisch wie die lukanische Version.

<sup>6</sup> Vgl. Becker, Maria, 89: „Auch interessiert das Leben der Maria weder vor noch nach Jesu öffentlichem Wirken. Nur die zweimaligen episodischen Kon-

dass Jesu wahre Familie in der Gemeinde gegeben ist. Die Kritik derjenigen, die sich Jesus nahefühlten, wiederholt sich in Mk 6,1–6a, aber ohne Nennung seiner Mutter. Immerhin beklagt Jesus auch hier sein fehlendes Ansehen in der Familie (Mk 6,4). Der Vergleich mit den synoptischen Paralleltexten aus Mt 13,53–58 und Lk 4,16–30 zeigt, dass nur Lk versucht, Maria aus der Kritik herauszunehmen. So ist bei Lk 4,23 f. nur noch von der Ablehnung des Propheten in seiner Heimat die Rede, nicht von der Ablehnung in der Familie, die Mk 6,4 und Mt 13,56 bezeugen.

Wir sehen in den synoptischen Evangelien also eine abgestufte Kritik an Jesu Familie. Besonders bei Mk muss man eine regelrechte Polemik gegen die Familie Jesu diagnostizieren. Man sollte allerdings damit vorsichtig sein, aus dieser Tatsache zu viel für das historische Verhältnis zwischen Jesus und Maria abzuleiten. Denn die markinische Polemik gegen die Verwandten Jesu könnte auch gegen die Idee von einer Art Kalifat gerichtet gewesen sein, die es in der Jerusalemer Urgemeinde gegeben haben könnte.<sup>7</sup> Gerade vor dem Hintergrund der innerislamischen Debatte um die Frage, ob man die wahren Jünger Muhammads eher bei seinen Gefährten oder bei seinen Verwandten zu suchen hat, ist es hochinteressant, dass es auch im Umfeld der Jerusalemer Urgemeinde entsprechende Konflikte gegeben zu haben scheint und die Brüder Jesu, insbesondere der Herrenbruder Jakobus, offenkundig einen Führungsanspruch erhoben. Genauso wie der sunnitische Islam allerdings den entsprechenden Konflikt zu Gunsten der Gefährten und Freunde des Propheten entschied, setzte sich auch im Christentum die Position durch, die die Authentizität der Jüngerschaft nicht am Verwandtschaftsgrad zu Jesus festmachte. Die harschen Äußerungen Jesu in Mk könnten mit diesem Ergebnis zu tun haben.

---

taktaufnahmen in Galiläa (Mk 3,31 ff.; 6,1 ff.) erscheinen berichtenswert. ... Sie zielen auf ein besseres Verstehen des Weges Jesu, der abseits der Familie und Heimat wirkt.“

<sup>7</sup> Vgl. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, 43. Zur Idee eines Kalifats in der Jerusalemer Urgemeinde vgl. bereits Dassmann, *Kirchengeschichte I*, 60.

Allerdings bedeutet die Kontextualisierung der Kritik der Familie Jesu in die Auseinandersetzung um das Kalifat in der Jerusalemer Urgemeinde nicht, dass die hier beschriebenen Konflikte keinen historischen Hintergrund haben. Denn wenn es keine Erinnerungen an derartige Konflikte Jesu mit seiner Familie in den frühchristlichen Gemeinden gegeben hätte, wäre es sicherlich schwierig für Mk gewesen, aus diesen Konflikten ein Argument gegen den Führungsanspruch der Verwandten Jesu abzuleiten. Und der deutliche Versuch des Lk, Maria bei den entsprechenden Passagen aus der Schusslinie zu nehmen, zeigt, dass die markinische Version der Ereignisse durchaus das Potenzial hatte, den Marienglauben der frühen Kirche wirksam zu irritieren. Diese Irritation sollten wir nicht aus dem Auge verlieren, auch wenn sie interessanterweise nicht vom Koran rezipiert wird.

## b) Maria im Matthäusevangelium

Wir hatten bereits im vorigen Abschnitt einige von Mk beeinflusste Hinweise auf Maria aufgegriffen, die auch bei Mt rezipiert werden. Jetzt wollen wir uns ganz auf den Anfang des Mt konzentrieren, weil dieser Teil für die koranische Verarbeitung der Narrationen zu Maria besonders bedeutsam ist.

Erwähnenswert ist hier zunächst der Stammbaum Jesu, der das Evangelium eröffnet (Mt 1,1–17). Das Ziel des Stammbaums besteht offenkundig darin, die Geschichte Jesu Christi als Erfüllung des Alten Bundes aufzuzeigen.<sup>8</sup> Die Genealogie ist laut Mt 1,17 in drei Abschnitte gegliedert, die Jesus mit den Patriarchen, der Königszeit und dem Neuaufbruch nach dem Exil verbinden. Abraham und David erscheinen dabei als Schlüsselfiguren, die entsprechend auch in Mt 1,1 eigens als Vorfahren Jesu benannt werden. Der erste Teil des Stammbaums nennt von Abraham bis David ebenso 14 Generationen (Mt 1,2–6) wie der zweite Teil von Salomo bis Joschija (Mt 1,7–11) und der dritte Teil von Jojachin bis

---

<sup>8</sup> Vgl. Hagemann/Pulsfort, Maria, 28.

Jesus.<sup>9</sup> Auffällig ist, dass es eben nicht Josef ist, der Jesus zeugt, sondern Josef lediglich als Mann Mariens vorgestellt wird, die dann ihrerseits in die Genealogie eingeführt wird; „von ihr wurde Jesus geboren“ (Mt 1,16). Maria erhält hier also implizit eine eigene Rolle im Stammbaum, auch wenn die Genealogie eigentlich über Josef läuft, der rechtlich gesehen ja als Adoptivvater die davidische Abstammung Jesu garantieren konnte.

Vergleicht man Mt 1,1–17 mit dem Stammbaum aus Lk 3,23–38, der im Lk nach der Taufe Jesu erzählt wird, fällt auf, dass der Stammbaum bei Lk bis zu Adam zurückgeht. Damit wird die eher judenchristliche Perspektive des Mt in typisch lukanischer Weise universalistisch geweitet. Abraham und David kommen bei Lukas ebenso vor wie Noah, werden aber nicht besonders hervorgehoben.<sup>10</sup> Die Genealogie gehört bei Mt und Lk zum Typ linearer Stammbäume, die in der Antike und wohl auch hier eine Legitimationsfunktion hatten. Beide Stammbäume weichen im Übrigen signifikant voneinander ab, sodass ihre Verschiedenheit darauf verweist, dass sie keine historische Wirklichkeit abbilden wollen, sondern theologische Konstruktionen darstellen.<sup>11</sup>

In Mt 1,1–17 soll Jesus als wahrer Jude und Davide ausgewiesen werden.<sup>12</sup> „Er ist Abrahamssohn und königlicher Messias und

---

<sup>9</sup> In der Sekundärliteratur wird immer wieder behauptet, dass sich beim genauen Nachzählen nicht immer die eigentlich behaupteten 14 Glieder der Generationenfolge ergeben. Wir selbst haben daraufhin ebenfalls öfters nachgezählt, konnten das behauptete Problem aber nicht entdecken, sondern kommen tatsächlich auf jeweils 14 Generationen.

<sup>10</sup> Vgl. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 129.

<sup>11</sup> Schon die Großväter Jesu sind bei Lk und Mt verschieden (Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 131). Die Kirchenväter erklären die Abweichungen so, dass „der eine Evangelist den natürlichen, der andere den gesetzlichen Vater erwähnt.“ (Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 137) Die Abweichungen waren auch ein wichtiges polemisches Argument beim Apostatenkaiser Julian, insbesondere, weil der Name des Großvaters Jesu nicht bekannt war (vgl. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 138). Es ist interessant, dass der Verkünder des Korans sich nicht in diese polemische Tradition stellt, sondern eigene genealogische Überlegungen entwickelt, die ebenfalls einer bestimmten theologischen Intention folgen, wie wir noch sehen werden.

<sup>12</sup> Vgl. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 130.



damit Träger aller messianischen Hoffnungen Israels gemäß dem Plan Gottes.“<sup>13</sup> „Jesus ist Davidsohn, d.h. von Gott zu Israel als sein Gesalbter gesandt, und zugleich Abrahamsohn, weil Gott durch ihn, den Israeliten, auch die ganze Heidenwelt anreden will.“<sup>14</sup> Jesus wird durch den Stammbaum also als menschliche geschichtliche Gestalt eingeführt und zugleich in seiner besonderen Funktion für Israel gewürdigt.

Auffällig am Stammbaum bei Mt ist noch, dass er vier Frauen in die Genealogie aufnimmt, die zwar nicht ihre jeweiligen Männer ersetzen, aber eben eigens genannt werden. Alle vier erscheinen als Nichtjüdinnen, sodass durch sie versteckt angedeutet wird, dass der Messias Israels auch das Heil für die Heiden bringt.<sup>15</sup> Zudem spielen alle vier eine eher zweifelhafte Rolle in der Bibel. Tamar verkleidet sich als Dirne, verführt und erpresst ihren Schwiegervater (Gen 38,15–19), Rahab ist eine stadtbekanntes Prostituierte (Jos 2,1 ff.), Rut erschleicht sich den intimen körperlichen Verkehr mit ihrem Verwandten Boas, und Batseba ermöglicht dem König David durch ihr Einverständnis den Ehebruch (2 Sam 11).<sup>16</sup> Allerdings sind alle vier bei aller Anstößigkeit ihres Vorgehens starke Frauengestalten, die auch eine positive Kraft entfalten. Es handelt sich um Frauen, die alle gerade als Muttergestalten von Gott „bei der Erfüllung seines Heilsplans in Dienst genommen“ werden.<sup>17</sup> In gewisser Weise weisen sie also alle auf Maria hin, die ja auch zuerst einfach nur als Ehebrecherin wahrgenommen wird und die sich ihre Ehre erst erkämpfen muss.

Nach dem Stammbaum Jesu folgt bei Mt die Schilderung der Geburt Jesu, bei der Maria allerdings nur eine Nebenrolle spielt (Mt 1,18–25). Es wird lediglich erwähnt, dass Maria „durch das Wirken des Heiligen Geistes“ ein Kind erwartete (Mt 1,18). Damit ist erstmals in der Bibel bezeugt, dass Maria bei der Empfängnis Jesu noch keinen intimen körperlichen Verkehr mit ihrem Verlobten Josef hatte. Dieses Faktum wird aber nicht etwa mario-

<sup>13</sup> Ebd., 132.

<sup>14</sup> Ebd., 139.

<sup>15</sup> Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 135.

<sup>16</sup> Vgl. Beinert, Maria, 31.

<sup>17</sup> Müller/ Sattler, Mariologie, 165.

logisch ausgedeutet, sondern ist narrativ der Ausgangspunkt, um die Rolle des Josef zu beleuchten. Denn ab Vers 19 richtet sich alle Aufmerksamkeit auf Josef und auf die Frage, wie er auf die Schwangerschaft seiner Verlobten reagiert.<sup>18</sup>

Seine Reaktion besteht zunächst einmal darin, dass er beschließt, sich in aller Stille von Maria trennen zu wollen (Mt 1,19). Bereits traditionell gingen die meisten protestantischen Exegeten davon aus, dass Josef „seine Frau des Ehebruchs verdächtigte und sie deshalb entlassen wollte“.<sup>19</sup> Dagegen gibt es in der traditionelleren katholischen Exegese die Tendenz, bei Josef eine Scheu anzunehmen, die heilige Maria anzutasten.<sup>20</sup> Allerdings passt letztere Deutung nicht gut zu den Aussagen des Engels in Mt 1,20, der ja Josef erst einmal dafür gewinnen muss, die Besonderheit der Empfängnis Jesu durch den Heiligen Geist anzuerkennen. Auch in der katholischen Exegese gibt man deshalb inzwischen in der Regel der klassisch protestantischen Deutung den Vorzug. So schreibt der renommierte katholische Exeget Michael Theobald: „Als er (Josef) ihre Schwangerschaft bemerkt, verdächtigt er sie des Ehebruchs, will sie ‚entlassen‘, aber weil er ‚gerecht‘ ist (d.h. seine Frau nicht durch einen Ehebruchprozess der Schande preisgeben, sondern ihr Freundlichkeit und Milde zeigen will), heimlich‘ und ohne Aufhebens.“<sup>21</sup> Etwas zugespitzt könnte man vielleicht sogar sagen: Gerade *weil* Josef ein „Gerechter“ ist und also ganz und gar nach der Tora lebt, *muss* er eine Frau, die Ehebruch begangen hat und die für ihn daher eine permanente Quelle der Unreinheit ist (und damit seine Gottesbeziehung gefährdet), entlassen. Denn auf der literarischen Ebene des Mt ist nach der sog. Unzuchtsklausel in Mt 5,32 im Fall des Ehebruchs durch die Ehefrau das strikte Scheidungsverbot Jesu aufgehoben. Und historisch

---

<sup>18</sup> In der exegetischen Literatur wird immer wieder festgestellt, dass sich Mt deutlich mehr für Josef interessiert als für Maria. Vgl. beispielsweise Konradt, Das Evangelium nach Matthäus, 34.

<sup>19</sup> Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 146 mit einer Fußnote, die darauf hinweist, dass nach Dtn 22,23 f. bei Ehebruch von Verlobten die Pflicht zur Steinigung besteht, ohne dass diese Praxis zur Zeit Jesu noch vollzogen wurde.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 147.

<sup>21</sup> Theobald, „Siehe, die Jungfrau wird empfangen“, 28.

gesehen existierten bereits in vorrabbinischer Zeit jüdische Formen der Schriftauslegung, nach denen der außereheliche intime körperliche Verkehr einer verheirateten Frau diese für ihren Ehemann verunreinigte und sexuelle Beziehungen zwischen den Ehepartnern unmöglich machte.<sup>22</sup> Von daher ist es sehr wahrscheinlich, dass es gerade die Toraobservanz des Josef war, die ihm ein anderes Verhalten gegenüber Maria verbot. Entsprechend kann ihn – wieder auf der literarischen Ebene des Evangeliums – nur das Eingreifen eines namenlos bleibenden Engels dazu bringen, Maria bei sich zu behalten. Näheres über die Umstände der Geburt Jesu erfahren wir nicht.

Auch bei der anschließenden Huldigung der Magier (Mt 2,1–12), der Flucht nach Ägypten (Mt 2,13–15), dem Kindermord in Betlehem (Mt 2,16–18) und der Rückkehr aus Ägypten (Mt 2,19–23) sucht man vergeblich nach einer ausführlicheren Würdigung Mariens. Es wird lediglich erwähnt, dass die Magier Jesus bei seiner Mutter Maria finden (Mt 2,11) und dass Josef Maria bei der Flucht und der Rückkehr mitnehmen soll (Mt 2,13.20). Maria erscheint bei Mt ganz und gar als Mutter des Messias. Sie empfängt „ihre Würde ausschließlich von ihrem *Kind* her“<sup>23</sup> und sie entwickelt kein eigenständiges Profil. Zugleich wird allerdings zumindest angedeutet, in welcher belastenden Situation Maria durch ihre Schwangerschaft und durch die Geburt Jesu gerät – eine Spur, die vom Verkünder des Korans ausgefaltet werden wird.

### c) Maria im Lukasevangelium

Wir haben bei unserer Auseinandersetzung mit dem Markusevangelium in Abschnitt 1.a) bereits gesehen, dass das Lukasevangelium von allen biblischen Schriften das größte Interesse an Maria hat. Es ist auch die Hauptquelle für die sehr bald darauf entstehende Marienverehrung im Christentum. Es ist interessant, dass es auch die Schrift ist, die vom Verkünder des Korans am inten-

---

<sup>22</sup> Vgl. Vahrenhorst, „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“, 407–409.

<sup>23</sup> Hagemann/Pulsfort, Maria, 37.

sivsten aufgegriffen wird. Im Vordergrund steht dabei die Verkündigungs- und Geburtsgeschichte Jesu, sodass wir bei unserer Auseinandersetzung mit Lk den Schwerpunkt auch hier setzen wollen.

Nach einem kurzen Vorwort beginnt Lk sein Evangelium mit der Ankündigung der Geburt Johannes des Täuflers (Lk 1,5–25), um direkt danach die Ankündigung der Geburt Jesu zu schildern (Lk 1,26–38).<sup>24</sup> Genealogisch ist es wohl so, dass Lk die Szene mit Maria in Anlehnung an die vorgegebene Szene mit Zacharias selbst gestaltet.<sup>25</sup> Dabei verfolgt Lk nicht nur die Absicht, die Überbietung der Geburtsankündigung an Zacharias durch die Geburtsankündigung an Maria aufzuzeigen, sondern er will auch die Parallelität beider Szenen vor Augen führen: „Zacharias wie Maria werden bei namentlicher Nennung vom Engel mit einem ‚Fürchte dich nicht!‘ angesprochen; beide bringen auf die ihnen zuteilwerdende ‚Geburtsankündigung‘ einen Einwand vor, den der Engel jeweils ausräumt; beide erhalten ein Zeichen von ihm – Zacharias wird stumm, Maria wird auf das Wunder der Schwangerschaft der Elisabeth verwiesen.“<sup>26</sup> Zugleich spürt man bei der Darstellung von Tempel und Priestertum bei der Zachariasverkündigung keinerlei Kritik. Der jüdische Rahmen und die Details jüdischer Zeremonien werden mit großer Sorgfalt beschrieben und ohne jede erkennbare antijüdische Agenda.<sup>27</sup> Offenkundig hat Lk ein hohes Interesse daran, die Jesusgeschichte innerjüdisch zu verorten. Dies sei deswegen vermerkt, weil in der Patristik schnell eine antijüdische Interpretation des Verhältnisses von Zacharias und Maria Einfluss gewann.

Auf diese Rezeptionsgeschichte werden wir später noch eingehen. An dieser Stelle soll es allein um die mariologisch relevanten Verse bei der Ankündigung der Geburt Jesu gehen. Die Geburtsankündigungsszene weist deutliche Parallelen zu alttesta-

<sup>24</sup> Vgl. zur hier verwendeten Gliederung von Lk 1 f. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 46 f.

<sup>25</sup> Vgl. Theobald, „Siehe, die Jungfrau wird empfangen“, 46.

<sup>26</sup> Theobald, „Siehe, die Jungfrau wird empfangen“, 37 f.; vgl. zu diesen und weiteren Parallelen Müller, *Mehr als ein Prophet*, 109 f.

<sup>27</sup> Vgl. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 50.

mentlichen Narrationen auf und kann beispielsweise mit Ri 6,11–24 zusammen gelesen werden.<sup>28</sup> In formaler Hinsicht handelt es sich hier wie bei Mt 1,18–25 um eine erzählerische Entfaltung im Sinne der Haggada<sup>29</sup> bzw. um „Erfüllungsgeschichten, die die jesajanische ‚Geburtsanzeige‘ Jes 7,13<sup>LXX</sup> aufgreifen und im Blick auf die messianische Bedeutung der Person Jesu narrativ in Szene setzen.“<sup>30</sup> Sie gehören zur Gattung der Geburtsankündigungen, die in der Antike ein beliebtes Mittel waren, um auszudrücken, „dass Gestalten des Mythos, aber auch geschichtliche Persönlichkeiten schon vor der Geburt von Gott zu Großem bestimmt waren.“<sup>31</sup>

Ähnlich wie bei Zacharias tritt auch in der Verkündigungsszene an Maria Gabriel als Engel des Herrn auf (Vorstellung in Lk 1,19, jetzt Lk 1,26). Während der Engel des Herrn biblisch ja auch als Manifestation Gottes gedeutet werden kann<sup>32</sup>, hat der Engel an diesen beiden Stellen eine reine Botenfunktion inne. In der Hebräischen Bibel haben die Engel, vom Buch Daniel abgesehen, eigentlich keine Namen.<sup>33</sup> Wenn hier nun der Name Gabriels genannt wird, dürfte das damit zu tun haben, dass die Begegnung einer jungen Frau mit einem namenlos bleibenden Engel sexuelle Konnotationen hervorrufen könnte<sup>34</sup>, zumal Engel im Neuen Testaments gewöhnlich als gut aussehende junge Männer vorgestellt wurden.<sup>35</sup> Gabriel galt hier als besonders vertrauens-

<sup>28</sup> Vgl. Menke, Fleisch geworden aus Maria, 29 f.

<sup>29</sup> Vgl. Theobald, „Siehe, die Jungfrau wird empfangen“, 29.

<sup>30</sup> Ebd., 20. LXX ist die Abkürzung für die griechische Bibelübersetzung Septuaginta.

<sup>31</sup> Ebd., 24.

<sup>32</sup> Vgl. von Stosch, Eine urchristliche Engelchristologie im Koran?, 69–91. Anders als in der Verkündigungsszene ist die Rolle des Engels dann in Lk 2,9, wenn er Gottes Glanz ausstrahlt (vgl. Bovon, Das Evangelium nach Lukas, 124). In Lk 2,13 ist dann gleich die Rede von einer ganzen Armee von Engeln (vgl. Michalak, The Angel Gabriel in the Lukan Infancy Narrative, 208), was ein Hinweis auf zelotisches Gedankengut sein könnte (vgl. Michalak, The Angel Gabriel in the Lukan Infancy Narrative, 211).

<sup>33</sup> Vgl. Michalak, The Angel Gabriel in the Lukan Infancy Narrative, 204.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 215.

<sup>35</sup> Man denke nur an den oder die Engel am Grab und bei der Himmelfahrt

würdig<sup>36</sup> und wurde zudem gerne mit der militärischen Macht Gottes assoziiert<sup>37</sup>, was die Gedanken an ein romantisches Zusammentreffen von vornherein erschwert. Auch die Betonung der Jungfräulichkeit Mariens und die Erwähnung ihrer Verlobung mit Josef schließen jede missverständliche Interpretation der Begegnung mit dem Engel aus (vgl. Lk 1,27).

Maria wird an dieser Stelle als *parthénos* vorgestellt, was im hellenistischen Griechisch die Bedeutung von *Jungfrau* hat<sup>38</sup>, aber auch auf ihre Jugend hinweist. Vermutlich müssen wir sie uns direkt nach der Geschlechtsreife vorstellen, also mit ca. zwölf Jahren. „Sie ist aber durch einen Ehevertrag rechtlich bereits an Josef gebunden, wenn sie auch noch nicht mit ihm zusammenlebt. Das geschah, damaliger Sitte gemäß, erst nach der Hochzeit, d. h. meist ein Jahr nach Abschluss des Ehevertrags.“<sup>39</sup> Wir werden später noch in einem eigenen Kapitel auf das Thema der Jungfräulichkeit Mariens eingehen (3.a), sodass wir hier erst einmal in der Narration weitergehen.

Gabriel begrüßt Maria in Lk 1,28 als *Begnadete*, sodass gleich zu Beginn die vorgängige Erwählung Mariens deutlich wird, also ihre Erwählung vor ihrer Zustimmung.<sup>40</sup> Maria verdient sich die Begegnung mit dem Engel nicht durch ihre Anmut und Tugendhaftigkeit, sondern bekommt grundlos die Gnade Gottes mitgeteilt. Auch der Zuspruch „Der Herr ist mit dir“ im selben Vers geschieht ohne jede Vorleistung Mariens. Dieser Zuspruch nimmt wiederum eine Verheißung des Alten Testaments auf (Zefanja 3,14), die eigentlich der Tochter Zion gilt und ihr das Wohnen

---

Jesu, die jeweils als junge Männer vorgestellt werden (Mk 16,5; Lk 24,4; Apg 1,10). Und natürlich ist auch das himmlische Heer in Lk 2,13 männlich.

<sup>36</sup> Vgl. Michalak, *The Angel Gabriel in the Lukan Infancy Narrative*, 217.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 211.

<sup>38</sup> Vgl. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 72; Theobald, „Siehe, die Jungfrau wird empfangen“, 59.

<sup>39</sup> Kremer, *Lukasevangelium*, 27.

<sup>40</sup> Weidemann, „*Embedding the Virgin*“, 113, mit Verweis auf Wolter, Lk, 25.