Maria – der Topos für die Unmöglichkeit des Glaubens

Hans-Joachim Sander[1]

Wer sich über Maria theologisch äußert, muss sich darauf gefasst machen, dass bei diesem Topos wenig zu dem passt, was üblicherweise als glaubhaft gilt. Auf den Marienglauben trifft die Bezeichnung ‚unmöglich' zu. Darum werden ihm in der kirchlichen Tradition auch die Ecken und Kanten des ‚unmöglich' abgeschliffen. Dadurch wird Maria so mit dem Christusglauben verbindbar, dass sie seinen Aussagen zu- und seiner Bedeutung untergeordnet ist. Diese Tradition hat einerseits eine ökumenisch bedeutsame Geschichte und andererseits spezifisch katholische Traditionslinien. Beides muss ich hier nicht nachzeichnen und schon gleich gar nicht leugnen. In der katholischen Linie ist das christologische Motiv noch einmal ekklesiologisch und anthropologisch verdichtet, was nicht zuletzt im Zweiten Vatikanum zur Lehre von Maria als Urbild führt, die als einziger einzelner Mensch Kirche darstellt (Lumen gentium 63). *„Maria ist die Kirche in Person*. Sie vollzieht, was Kirche ihrem tiefsten Wesen nach ist: Sie ist als ‚die Glaubende' die mit Gott ‚Vermählte', sie gebiert Christus und bringt ihn zur Welt."[2]

[1] Hans-Joachim Sander ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind das Zweite Vatikanische Konzil sowie die theologische Frage nach dem „Wo Gottes": nach Orten, an denen die Berührung mit der befreienden Gottesmacht möglich werden kann.

[2] *Gisbert Greshake:* Maria ist die Kirche. Aktuelle Herausforderung eines alten Themas, Kevelaer 2016, 81. Hier werden jene drei nachkonziliaren Muster verwoben, mit denen nach *Elzbieta Adamiak:* Wege der Mariologie; in: Concilium 44/4 (2008), 410–417, Maria christotypisch, ekklesiotypisch und anthropotypisch gedeutet wird. Die Muster folgen der gleichen Frage: „Wen oder was meinen wir eigentlich, wenn wir von Maria sprechen oder auf sie blicken? Wer ist Maria?" (*Greshake,* Maria ist die Kirche, a. a. O., 12) Demgegenüber folge ich hier der Frage, wo Maria im theologischen Diskurs zu finden ist.

ÖR 66 (4/2017), S. 500–511

Diese Traditionen haben einen außerordentlichen Sinn und ein historisches Gewicht, das sie unzerstörbar macht. Der Marienglauben ist keine Alternative zum Christusglauben. Aber mariologische Topoi haben stets zu unverzichtbaren Klärungen für die Theologie über Christus geführt. Sie haben diese vor Irrungen und Wirrungen bewahrt; man denke nur an den Klassiker der Zwei-Naturen-Lehre.

Die theologische Diskursivierung Marias hat deshalb eine produktive Bedeutung in der Christusproblematik, was aber verlangt, bestimmte Ordnungselemente darin durch die andere Ordnung des Mariendiskurses zu relativieren. Diese andere Ordnung steht im Folgenden im Vordergrund. Das widerspricht nicht bewährten Traditionslinien, sondern Differenzen heraus, die unweigerlich jenseits der Normalisierung der Tradition in den Raum treten. Während mit Christus eine Art Normalglauben der christlichen Rede von Gott bezeichnet ist, steht der Marienglauben jenseits davon. Er ist im Extrembereich dieser Rede lokalisiert. Es handelt sich daher nicht um verschiedene Glauben und nicht um konkurrierende Glaubensweisen, sondern um den gleichen Glauben mit zwei sehr verschiedenen Modulierungen. Tritt eine Konkurrenz zwischen beiden auf, dann ist das ein Hinweis auf schwerwiegende Fehler in einer der beiden Diskursivierungen. Die beiden Topologien unterscheiden sich nicht in ihren Wahrheitsansprüchen, wohl aber in der Grammatik ihres jeweiligen Diskurses; der eine folgt dem Normalen, der andere dem Unmöglichen.

Darum muss am Anfang auch der Hinweis auf einen grammatischen Unterschied stehen. Die Unmöglichkeit des Marienglaubens ist nur dann eine bedeutsame Einsicht, wenn ‚unmöglich' adverbial bestimmt wird. Als Adjektiv wäre ‚unmöglich' irreführend. Das bedeutet, dass der Marienglauben nicht *unmöglich* ist, sondern *unmöglich* zu glauben ist. Im ersten Fall gäbe es ihn nicht, weil er einfach nicht möglich ist. Im zweiten Fall wird dagegen der Diskurs bestimmend, mit dem er auftritt und dessen Ordnung unmöglich einfach zu fassen ist. Im ersten Fall könnte man ihn nicht mit Realitäten verbinden, an denen seine Wahrheitsansprüche zu überprüfen sind. Im zweiten Fall ist das dagegen unbedingt nötig.

Die adverbiale Unmöglichkeit verlangt einen komplexen Zugang, weil seine Unmöglichkeit mit extremen Lebenslagen gekoppelt ist. Schon mit der Begründung für diese Behauptungen, die ich ja schuldig geblieben bin, gerät man bei Maria in ein großes strukturelles Problem. Einerseits sind Begründungen für die Rationalität des Glaubens in der Moderne wichtig. Sie verlangen, verständlich und universal nachvollziehbar zu sein, und müssen deshalb Komplexität reduzieren. Im *solus Christus* liegt eine solche Reduktion vor, auf die sich eine breite ökumenische Koalition progressiver Theologien auch verständigen kann. Jedoch wird es auf Maria hin

schon falsch, wenn man lediglich die Komplexität vom Adverb zum Adjektiv *unmöglich* reduziert; bei Begründungen im Modus eines *solus Christus* wird das Problem noch größer. Der Glauben an Maria widerspricht dem nicht, aber der Topos Maria relativiert genau das am *solus Christus*, was sein Erfolgsmodell war: der Kontext autonomer Subjektivität, nicht zuletzt nach männlicher Art. Das schien als ein für die Moderne plausibler Souveränitätsmodus universalisierbar, weil er die Selbstbegründungssehnsucht moderner Existenz aktivieren kann. Allerdings tastet bereits der erste kühle Luftzug von Theodizee das an. Und sobald diese Sehnsucht mit nicht überwindbarer Ohnmacht überzogen wird, gerät die *Solus-Christus*-Begründung ins Schlingern.

Aber Ohnmacht ist die Spezialität des Marienglaubens. Man kann so gut wie nicht überzeugend sagen „Christus hat geholfen"; er tut es ja auch nicht, sondern stellt das Leiden als berechtigte Fundstelle Gottes vor. Das geht so lange gut, wie es sich um das Leiden der anderen handelt. Im Fall eines eigenen außerordentlichen Leidens bleibt es steril. Schon ein oberflächlicher Blick in eine kleine katholische Verehrungsstätte Marias zeigt dagegen, wie sehr dort „Maria hat geholfen" im Vordergrund steht. Sie wird pointiert auf Leiden bezogen, die nicht alltäglich sind. Für das Alltagsgeschäft des Lebens reichen christologisch formierte Rituale des Glaubens wie Liturgie, Hören auf das Wort Gottes, Sakramente aus. Sie bieten dem, was menschlich möglich ist, auch ohne Maria ausreichend Material. Maria ist dagegen eine Bestärkung in extremen Erfahrungen, die das Leben mit tiefen Ohnmachtserfahrungen überziehen. Anders gesagt: Der Glaube an sie ist nicht mit einer Gaußschen Normalverteilung zu fassen; für ihn benötigt man das Gesetz der kleinen Zahl. Maria ist gefragt, wenn passiert, was normalerweise nicht passiert, aber dann, wenn es geschieht, große und gefährliche Konsequenzen hat. Das reicht von Krieg bis zu lebensbedrohlicher Krankheit, vom Verlust der sozialen Sicherung bis zu unüberwindbaren Armutslagen, von Partnerschaftskonflikten zu unerhörten Lebensformen.

Darin lässt sich erkennen, wie Marien- und Christusglauben nicht zugeordnet werden und wie wenig sie einander ablösen können. Der Marienglauben ist nicht der Kern des Christusglaubens; es hat keinen Sinn, die Erlösung durch Christus mit Maria zu ersetzen. Das ist der Fehlschluss der fundamentalistischen Marienfrömmelei. Aber es ist ebenso wenig der Fall, dass der Christusglauben die Bedingung der Möglichkeit des Marienglaubens ist. Vielmehr kommt ihm über die Figur Maria etwas zu, was angesichts des metaphysischen Überhangs in den elementaren christologischen Formeln nicht selbstverständlich ist: Lokalisierbarkeit.

Durch Maria wird das, worum es im Glauben an Christus geht, buchstäblich eingeräumt und so lokalisierbar. Dabei spielt die Adverbialität des

‚unmöglich' eine entscheidende Rolle. Das hat allerdings eine Konsequenz, um deren prekäre Wahrheit keine Mariologie umhinkommt. Der Marienglauben lässt sich nicht begründen im Sinn von selbstverständlich machen. Er bleibt stets anstößig und ein Ausreißer in jedem Modernisierungsanspruch des Glaubens. Das heißt allerdings nicht, dass er vormodern stehen bleiben müsste, was den antimodernistischen Mariologien der pianischen Epoche noch selbstverständlich war.[3] Es heißt auch nicht, dass er unweigerlich zur Antimoderne gehört wie in der mariologischen Renitenz des katholischen Fundamentalismus.[4] Es kann vielmehr heißen, dass der Glaube an Maria über die Moderne hinausführt. Er stellt ständig die Notwendigkeit, aber auch die Chance, deren Komplexität zu steigern.

Das geschieht mit einer Lokalisierbarkeit, die bei Maria mit prekären und extremen Erfahrungen verbunden ist. Das findet sich in so gut wie allen biblischen Narrativen zu Maria: Verkündigung in Nazareth, die Begegnung mit Elisabeth mitsamt dem Magnificat, Geburt im Stall von Bethlehem, Huldigung der drei Weisen in tödlicher Gefahr, Flucht davor nach Ägypten, das Gespräch mit Simeon, die nach Wein dürstende Hochzeit zu Kana und schließlich das Kreuz. Es ist bezeichnend, dass das Auferstehungsnarrativ nicht mit Maria, der Mutter, sondern mit Maria von Magdala und anderen Frauen verbunden ist. Die Mutter Jesu passt dort auch nicht gut hin. Schließlich geht es im Osternarrativ darum, wo er nicht zu finden ist: am Ort des Todes, also im Grab. Der durchgehende Diskurs über Maria nutzt andere Heterotopien, an denen Glaube unmöglich, aber positiv zu fassen ist. Er verlangt, Grenzen zu überschreiten, die zur herrschenden Ordnung der Dinge gehören. Sein Bereich liegt jenseits dessen, was selbstverständlich ist. Dort findet er statt.

Man kann deshalb stets leicht auf eine unmöglich zu glaubende Maria verzichten. Das ist aller Ehren des alleinigen Christus wert und hat lange Jahrhunderte dazu geführt, dass der Protestantismus den Marienglauben dem Katholizismus überlassen hat. Aber dieser Habitus wird von dem, was bloß möglich ist, reduziert und verstrickt sich unlösbar in die Moderne. Es ist daher kein Zufall, dass der Mariendiskurs über Denominationsgrenzen hinweg mit den zu Ende gehenden Zuständen der Moderne an Fahrt ge-

3 Vgl. *Marion Wagner:* Die himmlische Frau. Marienbild und Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts, Regensburg 1999.

4 Vgl. *Norbert Blaichinger:* Ganz katholisch. Maria, Heilige Messe, Papst. Im Gespräch mit Dr. Gerhard Wagner, Ranshofen 2015.

winnt.[5] Bei Maria ist eben so gut wie alles unmöglich, worin sie zugleich ein alternativer Topos des autonomen Subjektes ist.[6]

Ich sollte daher zunächst Beispiele für solche unmöglichen Vorgänge aufzählen und danach einen im Einzelnen durchgehen. Da soll ein Engel einer jungen Frau groß verkündet haben, sie würde von Gott ein Kind empfangen. Aber einen Mann hat er ihr noch nicht einmal zur kleinen sozialen Absicherung für die Schwangerschaft an die Seite gestellt – ganz zu schweigen von der Kleinigkeit biologisch nötiger Abläufe. Das ist: einfach unmöglich. Da soll diese junge Frau nichts weniger als Gott geboren haben und doch deshalb nicht zur Göttin taugen. Das ist: einfach unmöglich. Da soll diese Jungfrau Mutter geworden sein und vor, während und nach der Geburt des Kindes auch noch das, also Jungfrau, geblieben sein. Das ist: einfach unmöglich. Da soll sie selbst ohne Erbschuld empfangen worden sein, und ausgerechnet in dieser Verbiegung des Zeugungsaktes ihrer Eltern sei ein Vorerlösungsakt der ganzen Menschheit zu erkennen. Das ist: einfach unmöglich. Da soll sie nach Vollendung ihres Lebens durch den Tod trotz fehlender biblischer Hinweise mit unversehrtem Leib und ganzer Seele in den Himmel aufgenommen worden sein, und darin sollten ausgerechnet die traumatisierten Zeitzeugen des Holocaust und des brutalsten Krieges, den die Menschheit je geführt hat, eine himmlische Herrlichkeit anerkennen. Das ist: einfach unmöglich. Ich habe die Liste auf Aussagen reduziert, die üblicherweise als Dogmen gelten. Die letzten beiden, der Immaculata- von 1854 und der Assumptio-Definition von 1950, können

5 Dazu generell: *Christiane Eilrich:* Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes, Regensburg 2011. Das Interesse beginnt wohl schon bei Karl Barth, bei dem sich noch „Aussagen über Maria eindeutig hauptsächlich auf die Stellung Marias in der Menschwerdung Gottes konzentrieren" (*Ivan Podgorelec:* Marienrede, nicht Mariologie. Die Gestalt Marias bei Karl Barth, Regensburg 2017, 370). Für den Gegendiskurs vgl. *Achim Dittrich:* Protestantische Mariologie-Kritik: historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse, Regensburg 1998.

6 Die moderne Subjektivität der Marienfigur kulminiert in Lourdes 1858, als sich die Erscheinung der eleganten Dame in Weiß der jugendlichen Bernadette Soubirous schlichtweg als das Dogma der Immaculata in Person vorstellt („*Que soy era Immaculada Councepciou* – Ich bin die unbefleckte Empfängnis!"). Vier Jahre zuvor konnte Pius IX. das nur unter größten Abgrenzungsbemühungen definieren; hier findet es zu weiblicher „Insichselberständigkeit" (Karl Rahner). Mit Lourdes erhält der Katholizismus einen Modernisierungsschub, in dem die Koalition mit der überkommenen Adelsherrschaft aufbricht. Von dieser Subjektivität kommt auch die besondere Beachtung Marias in der jesuitischen Theologie. Für Karl Rahner wird das neuerdings stark diskutiert; vgl. *Andreas Mayer:* Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendentalsymbolischen Theologie, Münster 2015 sowie *Dominik Matuschek:* Konkrete Dogmatik. Die Mariologie Karl Rahners, Innsbruck 2012.

nur im katholischen Spektrum Gültigkeit beanspruchen. Protestantischen und orthodoxen Christ(inn)en gelten sie nichts, weil sie schlichtweg sowohl unbiblisch wie zu wenig traditionell sind.

Hier ist es an der Zeit, auf ein semantisches Problem aufmerksam zu machen, das aber weiterführt. Ich habe diese Dogmen als „einfach unmöglich" qualifiziert; das ist unangemessen. Das Problem ist dabei nicht das ‚unmöglich', sondern das ‚einfach'. Es stimmt nicht, dass diese Dogmen ‚einfach unmöglich' wären, weil sie ‚komplex unmöglich' sind. Wer sie einfach macht, macht sie falsch, weil dann „unmöglich" auch adverbial genommen bloß bedeuten würde, nicht möglich zu sein. Dogmen, die einfach nicht möglich sind, können sich nicht auf Dauer halten; bloße Machtansprüche und Ideologien lassen ihre Halbwertszeit ziemlich kurz werden. Bis auf die Assumptio von 1950 sind die Mariendogmen ziemlich alt. Um die Immaculata von 1854 rankt sich sogar der längste theologische Streit der Christentumsgeschichte; fast 600 Jahre lang stritten Dominikaner und Franziskaner darum. Mit ‚einfach unmöglich' ist den Veridiktionen der Mariendogmen nicht beizukommen; die ‚langue durée' ihrer „fixation of belief" (Peirce) wäre so kaum zu erklären.

In ihren langen Wellen zeigt sich m. E. etwas anderes als bloß widerspenstige Fixierungen. Es ist die Gravitation des Extremen, der nicht auszuweichen ist. Im Marienglauben werden Höhen und Tiefen des Glaubens rückversichert, die aus seinen Normallagen herausführen und Extremwerte annehmen können. Aufgrund dieses Zusammenhangs gehört Maria zu den Subalternen, die eben nicht zum Sprechen kommen, wenn sie von interessierter Seite repräsentiert werden. Das führt lediglich zu Selbstdarstellungen jener, die diese Repräsentation vorbringen und das Unmögliche darin löschen.[7] Maria ist deshalb auch gerade für ihre scheinbar unverbrüchlichen Protagonisten in der katholischen Hierarchie ein schwer zu bewältigendes Problem. Als eigenständiger Weg zu Gott relativiert sie deren Christus-Repräsentation gehörig, an der ja nichts weniger als das Organisationsprinzip der katholischen Kirche hängt. In Maria gibt sich ein Glauben nicht mit dem zufrieden, was möglich ist.

Unmögliches ist eine ganz andere Kategorie als jene des Möglichen. Es ist nicht einfach das, was nicht möglich ist, sondern bringt so etwas wie

[7] So die klassische Analyse von *Gayatri Chakravorty Spivak:* Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien 2008: „Subalterne Geschichtsschreibung wirft Fragen der Methode auf, die sie davon abhalten würden, sich einer solchen List zu bedienen. Für die ‚Figur' der Frau gilt, dass die Beziehung zwischen Frauen und Schweigen durch Frauen selbst dargestellt werden kann; ‚Rassen'- und Klassendifferenzen werden unter dieses Problem subsumiert. Subalterne Geschichtsschreibung muss sich der Unmöglichkeit solcher Gesten stellen" (56).

ein Ausrufezeichen mit sich, weil es auf eine adverbiale Weise dem Möglichen gegenübertritt. Maria ist dann im Glauben für Erfahrungen da, die sich mit Ausrufezeichen „unmöglich!“ erschließen, weil sie die bis dahin möglichen Normallagen konterkarieren. Auf einige signifikante Größen ist der christliche Diskurs über Maria bereits gestoßen: eine Schwangerschaft ohne Mann, gegen die Gott nicht nur nicht ist, sondern die Ausdruck seines Willens ist; eine Frau, die Gott gebärt und nicht nur einen subordinierten Gottessohn in die Welt setzt; eine fortdauernde jungfräuliche Eigenständigkeit in der Mutterschaft, die weder asketisch eingedämmt noch familiär ausgehöhlt werden kann; eine Pietà, die am Tod des Sohnes trotz seiner erlösenden Bedeutung leidet; eine Frau, die ohne Erbschuld empfangen werden muss, weil ihre Identität eben doch wesentlich in ihr künftiges Kind eingeht und nicht nur akzidentell, wie es der dominikanische Widerstand[8] jahrhundertelang gerne gesehen hätte; ein unversehrter lebendiger Körper, mit dem diese Frau in einer Zeit in den Himmel hinauf definiert wird, in der männliche Machtkämpfe Millionen von Körpern grausam zerstört und buchstäblich in Rauch aufgehen ließen.

Alle diese Konfrontationen sind alles andere als „einfach unmöglich“. Extreme Lebenslagen berühren komplexe intellektuelle und theologische, existentielle und politische Fragen.[9] Man kommt ihnen nicht bei, ohne die Komplexität weiter zu steigern. Das macht der theologische Diskurs über Maria pointiert. Man kann es an der ersten sehr gut nachvollziehen, der Schwangerschaft durch Gott ohne irgendein männliches Zutun.

8 Dazu *Ulrich Horst:* Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio, Berlin 2009.

9 Notorisch dafür ist der dynastische Gebrauch Mariens, mit dem die Wittelsbacher die Gottesmutter zur Erzrepräsentantin ihres katholischen Bayern machten, das seine historische Mission in der konfessionellen Bekämpfung der protestantischen Häresie mit allen Mitteln findet: „Höhepunkt der dynastischen Marienfrömmigkeit wurde unter Wilhelms Sohn und Nachfolger, Maximilian I. (1573–1651), erreicht. Bereits 1597 nach dem vorzeitigen Rücktritt seines Vaters an die Herrschaft gelangt, war seine Regierungszeit von den konfessionellen Auseinandersetzungen geprägt, die von der Vollstreckung der Reichsacht an der Reichsstadt Donauwörth (1607) über die Gründung und Führung der katholischen Liga (1609) den gesamten Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) umfassten.“ (*Joachim Schmiedl:* Dynastische Marienfrömmigkeit. Die Wittelsbacher in der Frühen Neuzeit; in: *Manfred Hauke* (Hg.): Maria als Patronin Europas. Geschichtliche Besinnung und Vorschläge für die Zukunft, Regensburg 2009, 119–138, 127). Vorläuferin dessen war die Schutzherrschaft, auf die Ottonen und Salier Maria setzten (vgl. die Analyse von *Klaus Guth,* ebd., 97–118). – Ein bekanntes Beispiel aus dem 20. Jahrhundert für die Verbindung politisch extremer Ereignisse mit Maria ist die Art, wie Johannes Paul II. das Attentat auf ihn vom 13. Mai 1981 mit der Marienerscheinung von Fatima in Beziehung gesetzt hat. Diese Erscheinung ist ja ihrerseits indexikalisch mit dem 13. Mai verbunden: „Der Papst sieht eine geheimnisvolle Koinzidenz zwischen dem Fest des 13. Mai und dem wirklichen Geschehen am 13.5.1981. Vom Krankenbett aus bittet er

Werden Frauen schwanger, ohne dass Männer dabei eine Rolle spielen, tritt ein Ausrufezeichen im patriarchalen Gesellschaftssystem auf. In ihm betrachten sich Männer als die eigentlichen Erzeuger der Kinder; Frauen gelten ihnen als nützliches Beiwerk. Darum heißen Spermen ja landläufig immer noch Samen, so als reiften die Kinder aus ihnen heraus. Mit einer ohne Mann schwangeren Jungfrau geschieht deshalb eine Gegenmacht zu diesem Interesse in der Generationenfolge. In den Evangelien nach Matthäus und nach Lukas wird das an Maria gebunden. Das Mt-Evangelium bleibt dabei verhalten und versteckt das Unmögliche in der Genealogie des Erlösers: „Jakob war der Vater von Josef, dem Mann Marias; von ihr wurde Jesus geboren, der der Christus (der Messias) genannt wird" (Mt 1,16). Der Mann Marias ist aber nicht der Vater Jesu (Mt 1,18), womit klar wird, dass es keine männliche Genealogie auf Jesus hin gibt. Lukas wird expliziter und buchstabiert das Problem mit der Verkündigung aus (Lk 1,26–38). Man erahnt das widerspenstige Narrativ mit Maria, wenn man sich vor Augen führt, wie in den griechischen Mythen männerlose Schwangerschaften narrativ ausgeschmückt werden, wenn ein Gott im Spiel ist. Zeus ist ein gutes Beispiel. Seine Untreue ist legendär, nicht nur mit Göttinnen, sondern auch mit Frauen. Er tritt als Verführer auf und hat natürlich keinen Engelskörper, sondern kommt als Schlange, Schwan, Goldregen, Adler oder eben als ein sagenhaft potenter Stier. In den Jungfrauen, die Zeus zur Zeugung von Helden gebraucht, steht symbolisches Kapital zur Verfügung, um die männliche Vorherrschaft göttlich zu versichern. Zeus erweist sich als Super-Mann der griechischen Antike.

Mit der lukanischen Maria ist keine Rückversicherung von Super-Männlichkeit zu machen. Gott muss regelrecht anfragen, ob sie überhaupt für eine so gefährliche Veranstaltung wie eine männerlose Schwangerschaft zu gewinnen ist; schließlich trägt sie ja auch allein das irdische Risiko. Und das ist hoch. Während sich Matthäus darüber zur Umbesetzung der irdischen Hauptrolle zu Marias „Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte" (Mt 1,19) entscheidet, bleibt Lukas bei der prekären Frage: Wie kann es zu einer Schwangerschaft ohne männlichen Rückhalt für eine nicht weiter privilegierte junge Frau in der damaligen Welt kommen? Gott kann sich offenbar nicht wie Zeus, der Stier der Olympier, einfach nehmen, was ihm jungfräulich gefällt. „Gott legt nicht das Wort, sein Wort in Maria, damit es dort keime wie in einer fruchtbaren Erde, ohne ihr Wissen

seinen Sekretär, ihm die Unterlagen zu Fatima zu bringen, u. a. die Niederschrift des sog. Dritten Geheimnisses von Fatima, das er am 18.7.81 erhält." (*Ursula Bleyenberg:* Fatima im Leben und Denken des Papstes; in: *Anton Ziegenaus* (Hg.): Totus Tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Paul II., Regensburg 2004, 91–108, 95.)

quasi und unabhängig von ihrem Willen. Gott tauscht Worte mit Maria aus und fragt, ob sie akzeptiert, dass er mit ihr, in ihr lebe.“[10] Das unterscheidet Maria von Eva, zu der sie dann erst Justin in Parallele zu setzen weiß, weil er erstmals den Nachdruck auf das Wortgeschehen bei Maria legt. Während das Wort der Schlange die Sünde bringt, bietet das Wort des Engels die Chance auf Erlösung.[11] Diese binäre Codierung übergeht das Unmögliche, das Maria mit Eva verbindet.

Bei Lukas ist es der Anker der Geschichte. Darum bringt der Erzengel zunächst auch ziemlich viel vor, was wenigstens symbolisch die männliche Vorherrschaft beruhigt: Maria sei besonders begnadet, also charmant. Als Maria darüber mehr erschreckt als zart errötend darauf eingeht, greift er tief in die Zauberkiste männlicher Herrschaft: ein Sohn sei ihr garantiert, also keine Tochter. Es ginge außerdem um nicht weniger als den Höchsten, den Thron des Vaters Davids, das Haus Jakob, eine ewige Herrschaft, die auch noch ohne Ende sei (Lk 1,28–33). Das sollte eigentlich ausreichen.

Ab hier dreht die Verkündigung über die Normalität hinaus; denn Maria gibt sich damit nicht weiter ab. Sie hat eine ganz einfache Frage: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ (Lk 1,34) Sie bezweifelt die Möglichkeit im Angebot des Engels.[12] Es ist eigentlich schon fast dreist, dass eine junge Frau ohne weiteren sozialen oder politischen Belang nicht sofort in Jubel ausbricht ob der Gnade, die ihr hier angetan werden soll. Darum macht der Engel zunächst auch weiter mit der Litanei: Kraft des Höchsten, göttlicher Sohn, auch die alte Elisabeth ist noch schwanger, obwohl sie – und nicht der gute Zacharias –, schon längst als unfruchtbar abgetan war. Markant ist, was dann geschieht: nämlich nichts. Nichts von all dem, was der Erzengel auf dieser Linie der Steigerung des männlich Mögli-

[10] *Luce Irigaray:* Das Mysterium Marias, Hamburg 2011, 15. Ähnlich wie bei Justin (s. nächste Fußnote) geht es auch Irigaray um das Wortgeschehen, allerdings nicht um die ‚langage‘ des Wortes, sondern um die ‚parole‘ eines Atems, aus dem Leben besteht. Dann geht das Wort mit der Materie eine alternative universale Verbindung ein und es überschreitet die patriarchale Notwendigkeit, das Wort des Vaters weiterzugeben. „Auf der weiblichen Seite handelt es sich vielmehr um die Erweckung Marias und um die mögliche Bewahrung ihrer Identität, ihrer Virginität in der Liebe und in der Mutterschaft dank einer Kultivierung des Atems, des Hörens, des Sprechens.“ (*Luce Irigaray:* Die Erlösung der Frauen; in: *ders.:* Der Atem der Frauen. Weibliche Credos, Rüsselsheim 1997, 167–194, 191.)

[11] *Markus Hofmann:* Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential, Regensburg 2011, vermutet für die Parallele noch ältere Ursprünge als Justin.

[12] Die männliche Parallele bei Zacharias bezweifelt dagegen die Wahrheit (Lk 1,18). Zacharias muss deshalb schweigen, während Maria über das Unmögliche mit dem Magnificat sprachfähig wird.

chen vorbringt, lässt Maria reagieren. Sie bleibt stumm, es gibt kein den Engel erlösendes Ja. Mit ihrer Zustimmung kommt Maria erst aus der Deckung, als er sagt: „Denn für Gott ist nichts unmöglich“ (Lk 1,37). ‚Unmöglich‘ ist das Schlüsselwort, um einen Glauben zu verstehen, zu dessen Sprungbrett der Marienglauben hier wird.

Die adjektivische Form davon in der Geschichte der Generierung des Volkes Gottes (Gen 18,14) reicht hier nicht mehr aus. Es geht um die Notwendigkeit, Gott nicht nur um der Menschen, sondern um Gottes willen mit dem Unmöglichen zu verbinden. Auch wenn es unmöglich wird, kann man Gott glauben. Nichts von dem, was mit Maria geschieht, so der Engel, ist unmöglich bei Gott. Unmögliches bei Menschen gilt Gott nichts. Er empört sich nicht mit den Ausrufezeichen, die zwischen Menschen aufgerichtet werden.

Wenn man stattdessen an dieser Stelle liest: „Denn für den übermächtigen Gott ist nichts von dem, was Menschen nicht möglich ist, unmöglich“, dann verliert sich das Gesagte ins Obsessive der Macht. Dann ginge es nur mehr um Gott und nicht weiter um Maria. Wäre das der Fall, würde das Narrativ hier abbrechen. Die Jungfrau Maria wäre dann vom Engel darüber belehrt worden, dass das, was (damaligen) Menschen unmöglich war, nämlich schwanger zu werden ohne Geschlechtsverkehr mit einem Mann, für Gott einfach möglich ist.

Diese einfache Standardauslegung dieses Verses entwertet den nächsten Vers, in dem Maria der Schwangerschaft zustimmt, zu einer bloßen einfachen Unterwerfung unter Gottes Willen. Im Adjektiv-Modus des Unmöglichen bedeutet ihr berühmtes ‚fiat‘ lediglich eine vorbildliche Unterwerfung. Sie macht möglich, was Menschen unmöglich erscheint. Aber bereits der Wortlaut des Verses steht dem entgegen: „Da sagte Maria: Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast“ (Lk 1,38). Maria sagt nicht, dass ihr eben das geschehen soll, was der Engel gesagt hat. Sie sagt, ihr geschehe, wie es der Engel gesagt hat. Es geht um mehr als ein einfaches Ja. Im ‚wie‘ steckt einerseits das ‚was‘ des kommenden und zuvor erläuterten Geschehens: dass eben der Heilige Geist über Maria kommen und die Kraft des Höchsten sie überschatten werde. Aber es steckt zudem jenes Dritte darin, was der Engel unmittelbar davor äußert: der empörende Vorgang des Unmöglichen. Dadurch verändert sich die Zustimmung von der Unterwerfung unter Gott zur Akzeptanz einer komplexen Sachlage. Maria akzeptiert, wie das, was unmöglich ist, für Gott nichts ist. Ein Diskurswechsel findet statt.

Er verlangt, wie jeder Wechsel eines Diskurses, nach einer anderen Ordnung. Wenn nichts unmöglich ist, dann werden die Verhältnisse komplexer. Man darf nicht nur mit Möglichem rechnen, sondern muss Unmög-

liches einrechnen und mit beidem zu Recht kommen. Das *fiat* der Maria bezieht sich auf den Inhalt *und* die Modalität, also die Schwangerschaft und ihre komplexe Unmöglichkeit. Hier wird Maria zu einer eigenständigen Frau vor Gott, deren Unmöglichkeit, keinem Mann unterworfen zu sein, vor Gott nichts ist. Das führt daher zu einer anderen diskursiven Ordnung als der bekannten. Das nennt die christliche Tradition Erlösung und Rechtfertigung.

Deshalb wird nicht die Macht beschworen, eigentlich Unmögliches möglich zu machen. Es kommt auf diese junge Frau Maria als Figur einer anderen Ordnung der Dinge an. Das hat die Marienfrömmigkeit auch immer gespürt. Allerdings hat sie Maria dabei oft privilegiert, obwohl Maria hier jeglicher Privilegierung verlustig geht. Unmögliches privilegiert nicht, sondern bringt in eine komplexe Lage, die schwierig ist. Maria, die schwangere Jungfrau, hat keine Macht. Aber sie hat Ohnmacht. Sie ist der Kern des empörenden Unmöglichen.

Diese Ohnmacht ist im Fall von Maria eine Form der Macht, allerdings auf eine unmögliche Art und Weise. Sie ist ebenso wie Macht kreativ, aber ihre Kreativität läuft nicht über diejenigen, die sie aktivieren, sondern über das, woraufhin sie aktiviert wird. Es sind die extremen Lagen, in denen sie auftritt wie bei dieser männerlosen Schwangerschaft. Maria gerät durch die Ankündigung des Engels nicht in die Gewalt einer mächtigeren Gestalt wie die Frauen bei Zeus. Sie gerät in den Zugriff einer Lage, die so unmöglich ist, dass sie lebensgefährlich wird; aber darin kann sie auf Gott setzen. Er lässt sich ausgerechnet dort finden. Die Ordnung der Dinge dagegen, die das Unmögliche adjektiviert, verliert ihre Macht; sie ist nicht weiter von Bedeutung. Der Bruch mit dem, was zuvor allein möglich war, gehört zur Grammatik jener Erlösung, die mit diesem Kind einen Anfang nimmt. Er reißt die patriarchale Ordnung der Dinge auf. Darauf setzt Lukas Maria an.

Sie behauptet sich dann mit dem Magnificat selbst. Schließlich sagt sie nicht wie die Vorlage Dtn 10,21, dass Gott Großes tat, sondern dass er Großes *an ihr* getan habe (Lk 1,49). Da beansprucht jemand, die nichts zu sagen hat, dass sie sehr wohl etwas zu sagen hat, was aber die bestehende Ordnung überschreitet. Die Subalterne Maria spricht auf eine Weise, die sich nicht durch andere repräsentieren lässt – noch nicht einmal durch ihren Sohn, den Erlöser. Er kommt hier im Magnificat mit keinem Wort vor, weshalb auch seine elementaren Verkündigungselemente wie das Reich Gottes keine Rolle spielen.[13]

[13] Es ist kein Zufall, dass das Reich Gottes und seine Differenz zur Kirche in der metaphorischen Identität von Maria und Kirche bei *Gisbert Greshake:* Maria-Ecclesia. Perspekti-

Dieses Motiv, dass Subalterne jenseits derer, die sie nur allzu gerne repräsentieren wollen, zum Sprechen kommen, wird sich in den neuzeitlichen Marienerscheinungen wieder zu Wort melden. In ihnen sind es stets Menschen, die nichts zu sagen haben wie Kinder oder Jugendliche oder Unterworfene am Rande der Gesellschaft, die mit einem Male wichtiger sind als die herrschaftlichen Gestalten in Kirche und Gesellschaft. Bei der Marienerscheinung von Guadalupe, die bis heute die umfänglichste Wallfahrt weltweit generiert hat, ist das mit Händen zu greifen; in der Hispanic-Theologie diskursiviert sie die Mestizaje schlechthin.[14] Das Motiv der Subalternität findet sich auch in Lourdes und Fatima, in Kevelaer und Banneux. In Medjugorje befindet sich das Element noch im Klärungsprozess wegen der bis heute fortlaufenden Ansprüche weiterer Erscheinungen nach der ursprünglichen von 1981; die damaligen Kinder sind heute kaum mehr als Subalterne qualifizierbar.

Unmögliches verlangt eine komplexere Ordnung als die Normalität, um mit den extremen Lagen darin zu Recht zu kommen. Es ist die Grammatik des Marienglaubens. Er löst daher selbst prekäre Abstoßungseffekte aus. Aber seine Unmöglichkeit spricht für seine Wahrheitsansprüche.

ven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis, Regensburg 2014, schlichtweg ausfallen.

14 *Virgil Elizondo:* Unsere Liebe Frau von Guadalupe. Evangelium für eine neue Welt, Luzern 1999.