

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Maria, Mutter Jesu

Silke Petersen

erstellt: Mai 2011

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51981/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Maria, Mutter Jesu

Silke Petersen

1. Entwicklungslinien

Maria, Jüdin im Palästina der Zeitenwende und Mutter Jesu, wird mehrfach im Neuen Testament erwähnt. In den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte wird ihr Name „Maria“ genannt, im Johannesevangelium tritt sie als Mutter Jesu ohne Namensnennung auf. In den Kindheitsgeschichten des Matthäus- und vor allem des Lukasevangeliums spielt sie eine größere Rolle. Die von einem Drachen verfolgte himmlische Frau, bekleidet mit Sternen und auf dem Mond stehend ([Apk 12](#)), meint nach verbreiteter exegetischer Ansicht ursprünglich nicht Maria, dennoch hat die Rezeption dieses Textes später vor allem in bildlichen Darstellungen Marias eine umfangreiche Wirkungsgeschichte entfaltet. Ab dem 2. Jh. n. Chr. lässt sich in apokryphen Texten (vor allem im sogenannten Protevangelium des Jakobus, s.u.) ein größeres Interesse an der Person Marias verzeichnen. Im Laufe der Geschichte erfuhr die Gestalt Marias einen vielfältigen Um- und Ausdeutungsprozess innerhalb der dogmatischen Entwicklung sowie in der Frömmigkeits-, Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte, der weit über das im Neuen Testament Vorgezeichnete hinausreicht.

2. Maria im Neuen Testament

2.1. Paulinische Briefe

In den paulinischen Briefen, den ältesten Texten des Neuen Testaments, wird der Name der Mutter Jesu nirgendwo genannt, sie wird jedoch einmal in ihrer Funktion als Mutter Jesu erwähnt, vgl. [Gal 4,4f](#). An dieser Stelle geht es nicht um eine in irgendeiner Form besondere, sondern um eine normale Geburt. Jegliches Interesse an der Person Marias fehlt; im Zentrum der Aussage steht die Sendung Christi. In den übrigen paulinischen und allen weiteren Briefen des Neuen Testaments spielt Maria keine Rolle.

2.2. Maria im gemeinsamen Stoff der synoptischen Evangelien

Das Markusevangelium bietet den ältesten Beleg für den Namen der Mutter Jesu (vgl. [Mk 6,3](#)): Maria. Dieser Name ist die latinisierte Form von → [Mirjam](#); die

Mutter Jesu hatte also den selben Namen wie die Schwester von → [Mose](#) und → [Aaron](#) (vgl. [Ex 2,4-7](#); [Ex 15,20f.](#) u.ö.; Schiffner 2008, 259-278). In [Mk 6,1-6](#) wird von der Ablehnung Jesu in → [Nazareth](#) erzählt, wobei die bei seiner Lehre in der Synagoge Anwesenden Jesus als „Sohn der Maria“ bezeichnen und vier Brüder Jesu mit den Namen Jakobus, Joses, Judas und Simon erwähnen sowie Schwestern Jesu im Plural. Aus diesem Text kann man schließen, dass Maria mindestens sieben Kinder hatte. Spätere Interpretationen des Textes haben die Geschwister Jesu jedoch – auf Grund der Vorstellung von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias – als Halbgeschwister Jesu (Kinder Josefs aus einer früheren Ehe) oder als Vettern und Kusinen Jesu verstanden. Es handelt sich hierbei um eine dogmatisch geprägte Lektüre, die vor allem von katholischer Seite vertreten wird, sich aber im Kontext des Neuen Testaments nicht nahe liegt. In den Schriften des Neuen Testaments ist auch an weiteren Stellen unbefangen von den Brüdern (und Schwestern) Jesu die Rede (vgl. [Mt 12,46-50](#); [Mt 13,55-56](#); [Mk 3,31-35](#); [Lk 8,19-21](#); [Joh 2,12](#); [Joh 7,3-10](#); [Apg 1,14](#); [1Kor 9,5](#)); eine besondere Rolle spielt der Jesusbruder Jakobus (vgl. [Apg 15,13](#); [1Kor 15,7](#); [Gal 1,19](#); [Gal 2,9](#)).

In [Mk 6,4](#) wird die Ablehnung Jesu nicht nur in seiner Heimatstadt, sondern auch bei seinen Verwandten thematisiert. Dazu passend findet sich in [Mk 3,20-21](#) / [Mk 3,31-35](#), der sogenannten Geschichte von den „wahren Verwandten“ Jesu, eine Erzählung, in der es ebenfalls um die Distanz zwischen Jesus und seiner Familie geht: Jesu Mutter und Geschwister wollen zu ihm gelangen und sich seiner bemächtigen, Jesus bewertet jedoch die „Wahlverwandtschaft“ der ihm Nachfolgenden höher als die familiäre Zugehörigkeit. In beiden Fällen wird die Härte der markinischen Aussagen bei der Übernahme der Geschichten in die anderen synoptischen Evangelien gemildert: In [Mt 13,59](#) und [Lk 4,24](#) fehlen die in [Mk 6,1-6](#) ausdrücklich genannten Verwandten; zu [Mk 3,20-21](#) gibt es kein Äquivalent und [Mk 3,31-35](#) wird entschärft (vgl. [Mt 12,46-50](#); [Lk 8,19-21](#)).

Eine (mindestens zeitweilige) Distanz zwischen Jesus, seiner Mutter und seiner Familie ist nach den Kriterien der historischen Jesusforschung (vgl. Theißen / Winter 1997) plausibel. Die Argumente dafür sind: Es handelt sich um die ältesten greifbaren Überlieferungen über Jesu Mutter und Familie; es gibt parallele, möglicherweise unabhängige Überlieferungen (vgl. [Joh 2,4](#); [Joh 2,11-12](#); [Joh 7,3-10](#); EvThom 99); die Texte lassen sich innerhalb der Jesusüberlieferung vernetzen, da Jesus die Aufgabe familiärer Bindungen als Voraussetzung der Nachfolge fordert (vgl. [Mt 10,37-38](#) / [Lk 14,26-27](#); EvThom 55; EvThom 101; [Mk 10,29-30](#) / [Mt 19,29](#) / [Lk 18,29-30](#); [Mt 8,21-22](#) / [Lk 9,59-62](#)). Die genannten Passagen sind „tendenzwidrig“, d.h., sie laufen jener Tendenz

zuwider, die sich in den Quellen selbst erkennen lässt, das gebrochene Verhältnis zwischen Jesus und seiner Mutter / Familie abzumildern oder positiv umzudeuten. Die Schwierigkeit der Überlieferung spricht für ihre Ursprünglichkeit. Ein zumindest zeitweise distanzierendes Verhältnis zwischen Jesus und seiner Mutter Maria ist also historisch wahrscheinlich.

2.3. Maria in der Apostelgeschichte

Möglicherweise hat sich die Haltung Marias zu Jesus und der von ihm initiierten Bewegung später geändert. Dafür könnte [Apg 1,14](#) sprechen, wo Maria und die Brüder (oder Geschwister) Jesu in den Kreis der JesusanhängerInnen integriert erscheinen. Für die historische Plausibilität dieser Nachricht spricht, dass der Jesusbruder Jakobus nicht nur in der Apostelgeschichte, sondern auch in den paulinischen Briefen als prominentes Mitglied der frühen Gemeinde auftritt (vgl. [Apg 15,13](#); [1Kor 15,7](#); [Gal 2,9](#) u.ö.) und Paulus in [1Kor 9,5](#) verheiratete Brüder Jesu (im Plural) zur Gemeinschaft zählt. Anscheinend haben mehrere Familienmitglieder Jesu nach Ostern die Seite gewechselt, darunter könnte auch Maria gewesen sein.

2.4. Die Kindheitsgeschichte des Matthäus

Die beiden sogenannten Vor- oder Kindheitsgeschichten in den Evangelien nach Matthäus und Lukas stimmen nur in wenigem überein, da sie hier nicht auf Markus oder die → [Logienquelle](#) (Q) zurückgreifen können. Beide verarbeiten aber traditionelles Material und zeigen weitreichende Anknüpfungen an ersttestamentliche Texte und Zusammenhänge. Während bei Lukas Maria im Zentrum steht, ist bei Matthäus → [Josef](#) die Hauptperson. Das Matthäusevangelium beginnt mit einem Stammbaum ([Mt 1,1-17](#)), in dem die Abstammungslinie Jesu von → [Abraham](#) über → [David](#) und Josef mit zumeist männlichen Namen wiedergegeben wird. Die patrilineare Aufzählungsweise wird an fünf Stellen durch die Nennung von Frauennamen unterbrochen: Erwähnt werden → [Tamar](#) ([Mt 1,3](#); vgl. [Gen 38](#)), → [Rahab](#) ([Mt 1,5](#); vgl. [Jos 2](#)), → [Rut](#) ([Mt 1,5](#); vgl. [Rut](#)), → [Batseba](#) ([Mt 1,6](#), dort als Frau des → [Uria](#) bezeichnet; vgl. [2Sam 11](#)) und schließlich Maria ([Mt 1,16](#)). Die vier ersten Geschichten handeln von Frauen, die außerhalb der „normalen“ (d.h. hier patriarchalen) gesellschaftlichen Ordnung stehen und deren Existenz deshalb höchst gefährdet ist. Ihre Situationen wenden sich jedoch insgesamt zum Guten, und zwar mit Hilfe von Männern, die sie in eine legitime gesellschaftliche Ordnung zurückführen (vgl. Schaberg 1989). Die Nennung der vier Frauen bereitet die Geschichte Marias vor.

Auffällig ist, dass bei der ersten Nennung des Namens Maria die bisherige Struktur der Aufzählung durchbrochen wird: Während es zuvor wiederholt hieß: „X zeugte Y“, wird nun gesagt, dass Jakob Josef zeugte, „den Mann Marias, aus der geboren wurde Jesus, genannt Christus“ ([Mt 1,16](#)). In Fortführung der Genealogie wäre zu erwarten gewesen: „Josef zeugte Jesus“. Die abweichende Formulierung macht deutlich, dass Josef gerade *nicht* der Vater ist. Trotzdem ist der Nachweis der davidischen Abstammung Jesu über Josef geführt. Die Auflösung dieses Rätsels erfolgt in [Mt 1,18-25](#). Dort heißt es, dass Maria „aus der heiligen Geistkraft“ ([Mt 1,18](#)) schwanger war. Aufgrund einer Engelperscheinung im Traum, in der ihm eben dies mitgeteilt wird, entlässt Josef Maria nicht, sondern behält sie als Frau bei sich und gibt dem dann geborenen Sohn den Namen Jesus (vgl. [Mt 1,24f](#)). Josef ist demnach nicht der Vater Jesu, er schläft mit Maria bis zu Jesu Geburt nicht ([Mt 1,25](#); über die Zeit nach der Geburt wird nichts gesagt). Josef *wird* aber zu Jesu Vater, indem er ihm einen Namen gibt und ihn damit legitimiert. In der Antike war die biologische Vaterschaft nicht nachweisbar, auch deshalb wird Vaterschaft als soziale Größe behandelt (zu Rechtlichem vgl. Schaberg 1990, 42-62). In diesem Sinne ist Josef der Vater Jesu. Gleichzeitig hält der Text fest, dass die „heilige Geistkraft“ bei der Empfängnis (mit)wirkte, und dass sich darin eine Prophezeiung Jesajas erfüllte, vgl. [Mt 1,22](#) mit Zitation von [Jes 7,14](#). Im hebräischen Text von [Jes 7,14](#) steht ein Ausdruck, der eine junge Frau bezeichnet, den die → [Septuaginta](#) und dann auch [Mt 1,22](#) mit ἡ παρθένος wiedergeben. Dieser Ausdruck kann eine „Jungfrau“ (im biologischen Sinne) bezeichnen, muss es aber nicht. Zudem ist uneindeutig, auf welchen Zeitpunkt sich das Jungfrau-Sein Marias bezieht: Es wird nicht explizit gesagt, dass die Jungfrau auch noch Jungfrau ist, nachdem sie schwanger wurde. Das Zitat will nicht biologische Tatsachen erklären, sondern die Umstände der Geburt Jesu als göttlich gewirkt darstellen und die erzählte Geschichte damit in einen Kontinuitätszusammenhang mit der Geschichte Israels stellen (zu göttlichen Erscheinungen vor der Geburt bedeutender Persönlichkeiten vgl. [Gen 17,15-22](#); [Gen 18,10-15](#); [Gen 25,21-24](#); [Gen 28,12-16](#); [Ri 13](#)).

In [Mt 1,18-25](#) ist Josef der Beauftragte und Handelnde; Maria wird nicht direkt angesprochen und redet auch nicht selbst. Dieselbe Konstellation wiederholt sich dann auch in [Mt 2,13-15](#): Dort wird Josef durch eine weitere Engelperscheinung vor der Gefahr gewarnt, die von → [Herodes](#) ausgeht, und flieht mit Maria und Jesus nach Ägypten. Später kehrt er auf Grund einer dritten Engelperscheinung mit Kind und Mutter zurück ([Mt 2,19-21](#)). Die erzählte Geschichte ist eine typische Gefährdungsgeschichte, es gibt zahlreiche Parallelen bei anderen bedeutenden antiken Personen (so Mose, Augustus, Kyros u.a.; vgl. Luz, 1989,

84f.126-128; Becker 2001, 120-122). Der Name Marias wird in [Mt 2](#) nur innerhalb der Erzählung von den Magiern aus dem Osten ([Mt 2,1-12](#)) noch einmal genannt (vgl. [Mt 2,11](#)). Der matthäische Erzählzusammenhang ist durchgehend geprägt von Erfüllungszitaten; es geht insgesamt um die Kontinuität der Ereignisse mit der Geschichte Israels und den heiligen Schriften des Judentums.

2.5. Die Kindheitsgeschichte des Lukas

In [Lk 1-2](#) sind die Geburtsgeschichten Jesu und → [Johannes des Täufers](#) ineinander verschränkt; die Ankündigung der Geburt sowie die Geburt selbst werden jeweils zuerst von Johannes und dann von Jesus erzählt. Dazwischen steht die Begegnung Marias mit → [Elisabeth](#), der Mutter des Johannes. Bei der Geburtsankündigung Jesu (vgl. [Lk 1,26-38](#)) wird der Engel → [Gabriel](#) von Gott nach Nazareth geschickt. Diesmal besucht der Engel nicht Josef, sondern Maria. Er geht hinein zu ihr, redet sie direkt an und prophezeit ihr die Schwangerschaft und die Geburt eines königlichen Sohnes (vgl. [Lk 1,28-33](#)). Maria wundert sich, sie fragt den Engel, wie dies geschehen könne, „da ich doch keinen Mann kenne“ (ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, [Lk 1,35](#)). Die Antwort des Engels verweist auf das Wirken der Kraft Gottes, wenn er sagt: „Heilige Geistkraft wird auf dich kommen (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ), und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten (δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι), deshalb wird das Geborene heilig genannt werden, Sohn Gottes“ ([Lk 1,35](#)). Am Ende der Szene stimmt Maria zu, wobei sie sich selbst Sklavin (δούλη) Gottes nennt, und der Engel geht wieder hinaus von ihr ([Lk 1,38](#)).

Die Erzählung ist einigermaßen rätselhaft hinsichtlich der Frage, wie, wann und wodurch Maria schwanger wird. Zunächst ist eigenartig, dass Maria sich über eine Prophezeiung wundert, die ihr eine zukünftige Schwangerschaft ankündigt, auch wenn sie zum Zeitpunkt der Anrede eine Jungfrau ist. (Bezeichnenderweise wird Maria auch bei Lukas nach dieser Szene nie wieder so genannt.) In der direkt anschließenden Szene, dem Besuch Marias bei Elisabeth ([Lk 1,39-56](#)), ist Maria schwanger; sie muss es also nach der Logik der Erzählung zwischen den beiden Szenen oder während der Begegnung mit Gabriel geworden sein. Gabriel nun sagt in [Lk 1,35](#) gerade nicht, dass das Kind durch die Wirkung der Geistkraft entstanden ist, sondern dass das Kind wegen dieser Wirkung heilig genannt werden wird. In biblischen Parallelen zu [Lk 1,35](#), in denen vom Wirken der Geistkraft in vergleichbarer Weise die Rede ist, ist das Resultat nie eine Schwangerschaft, sondern die Geistkraft bewirkt prophetische Begabung der jeweils von ihr affizierten Personen, und so redet auch Maria in der folgenden Szene prophetisch (vgl. Petersen 2011).

Ebenso wie auch bei der Geburtsgeschichte in [Mt 1](#) sollten wir auch bei [Lk 1](#) nicht versuchen, die Erzählungen auf dem Hintergrund modernen biologischen Wissens zu lesen. In der Antike existierten unterschiedliche Theorien darüber, was bei einer Empfängnis vor sich geht: Es war nicht klar, ob es so etwas wie einen weiblichen „Samen“ überhaupt gibt (die weibliche Eizelle wurde erst im 19. Jh. entdeckt), und die Wirkweise des männlichen Anteils bei der Empfängnis ließ sich nicht eindeutig bestimmen. Sie konnte etwa als formgebende Idee im Gegenüber zum Weiblich-Stofflichen begriffen werden, nicht unbedingt gebunden an das materielle Sperma (vgl. Aristoteles, *de generatione animalium* 729b-730b.737a; Laqueur 1992, 39-79). Zudem gibt es zahlreiche andere antike Erzählungen, in denen die Zeugung herausragender Personen (wie z.B. Platons oder Alexanders) auf göttliches Wirken zurückgeführt wurde (vgl. die Parallelen bei Norden 1931; Becker 2001, 135-140). Im Vergleich mit den anderen antiken Erzählungen fällt die zurückhaltende Erzählweise bei Lukas auf. Konkretisierungen fehlen: Wichtig scheint die Tatsache göttlichen Wirkens, was genau passiert, bleibt unausgesprochen.

Bemerkenswert beim Vergleich mit anderen antiken Erzählungen von Geburtsankündigungen ist die explizite Zustimmung Marias in [Lk 1,38](#) (vgl. im Gegensatz dazu etwa die ungläubigen Reaktionen in [Gen 17f.](#) und [Lk 1,18-22](#)). Maria ist nicht passives Objekt göttlichen Handelns, sondern entscheidet sich selbst für die Schwangerschaft.

In der anschließenden Szene in [Lk 1,39-56](#) kreuzen sich die beiden sonst in [Lk 1-2](#) getrennten Erzählfäden der Geburtsgeschichte Jesu und der Johannes des Täufers. Maria bricht unmittelbar nach der vorangehenden Geschichte zu Elisabeth auf. Beim Zusammentreffen beider Frauen wird deutlich, dass beide schwanger sind: In Elisabeths Bauch hüpft das Ungeborene beim Gruß Marias ([Lk 1,41](#)), und Elisabeth wird erfüllt von der heiligen Geistkraft und sagt zu Maria: „Gesegnet bist du unter den Frauen und gesegnet ist die Frucht deines Bauches“ ([Lk 1,42](#)). Das jeweilige Agieren der Personen, die zeitversetzte Erzählstruktur in [Lk 1-2](#) und die Steigerungen in den Jesuserzählungen im Verhältnis zu den Täufererzählungen lassen erkennen, dass bei Jesus „Größeres“ geschieht als bei Johannes.

In [Lk 1,41](#) wirkt auch in Elisabeth die Geistkraft, sie führt dazu, dass Elisabeth prophetisch redet (vgl. die Abfolge in [Lk 1,67](#)). Eine solche Reihenfolge ist typisch: Die Geistkraft bewirkt Prophetie – idealerweise bei allen Menschen (vgl. [Num 11,29](#); [Joel 3,1-5](#); [Apg 2,17-21](#)). Auch im Hinblick auf Maria lässt sich ein solcher Zusammenhang herstellen. In [Lk 1,35](#) hatte ihr der Engel das Herabkommen der Geistkraft angekündigt, in der Szene [Lk 1,46-56](#) folgt ihre

prophetische Rede. Dabei übertrifft die Maria-Jesus-Geschichte wiederum die Elisabeth-Johannes-Geschichte: Marias Geistbegabung wird ausführlicher und pointierter geschildert als Elisabeths (vgl. [Lk 1,35](#) mit [Lk 1,41](#)) und Marias Rede geht über die der Elisabeth an Länge und Bedeutsamkeit hinaus. [Lk 1,47-55](#) ist die längste wörtliche Rede Marias im Neuen Testament. Sie beginnt mit Gottes Handeln an ihrer eigenen Person, gewinnt dann aber eine weltgeschichtliche Dimension. Bei der ταπείνωσις in [Lk 1,48](#) geht es nicht um die persönliche Demut Marias, sondern um soziale Erniedrigung und Unterdrückung (vgl. [Lk 1,52](#)). Mit der Abfolge Erniedrigung, Sehen, Erbarmen und Handeln Gottes werden zentrale Motive der → [Exodusüberlieferung](#) wieder aufgenommen (vgl. Schaberg 1990, 98-101; Schiffner 2008, 231-236). Nicht ohne Grund ist das *Magnificat* (so bezeichnet nach dem ersten Wort Marias in der lateinischen Übersetzung) zu einem zentralen Text der Befreiungstheologie geworden (vgl. Boff 1985, 199-210; Bovon 1989, 93f.). Die Unterdrückung des jüdischen Volkes unter römischer Herrschaft ist die Situation der Rede Marias – eine Lektüre, die individuelle Demut und Mutterglück ins Zentrum stellt, verkürzt die politische Dimension dieses Textes.

Die Jüdin (vgl. Ben-Chorin 1982) Maria ist hier in mehrfacher Hinsicht in die Geschichte ihres Volkes eingezeichnet. Sie trägt den Namen Mirjams, der Schwester des Mose, die die erste Frau ist, die im Alten Testament Prophetin heißt und die im Anschluss an diese Bezeichnung Gott für die Errettung vor den ägyptischen Verfolgern preist (vgl. [Ex 15,20f.](#)). Durch die Aufnahme von Textstrukturen steht Maria in der Linie anderer geistbegabter prophetisch redender Frauen (vgl. Debora in [Ri 4f.](#) und Hanna in [1Sam 1f.](#) Fischer 2002, 124-126). Das *Magnificat* enthält zudem eine Reihe von Aufnahmen aus den „Siegesliedern“ dieser Frauen. Wie Matthäus stellt auch Lukas, wenn auch mit anderen literarischen Mitteln, die Kontinuität der erzählten Geschichte mit den Schriften Israels heraus.

Die bisher genannten Aspekte der lukanischen Vorgeschichte – Kritik an römischer Herrschaft, Kontinuität mit jüdischer Tradition, Betonung prophetischer Redeformen – werden in [Lk 2](#) weitergeführt. Die Geburtsgeschichte [Lk 2,1-20](#) zeichnet nicht nur durch die äußeren Umstände (die Geburt im Stall, die Hirten und Hirtinnen) ein Gegenbild zu kaiserlicher Herrlichkeit, sondern das Neugeborene erhält auch explizit den Titel *Kyrios* ([Lk 2,11](#)) – einen Titel, der zwar noch nicht von dem in der Geschichte genannten Kaiser Augustus, aber von den Kaisern ab Mitte des 1. Jh.s n. Chr. (d.h. zur Zeit der Entstehung der Geschichte) zunehmend in Anspruch genommen wurde: Das Kind ist als *Kyrios* somit auch ein Anti-Kaiser.

Die Kontinuität mit der jüdischen Tradition bestimmt auch die weiteren Geschichten: Beschneidung Jesu ([Lk 2,21](#)); Reinigung Marias nach der Tora des Mose ([Lk 2,22-24](#)); Besuche im Jerusalemer Tempel ([Lk 2,25-52](#)). Zweimal wird dabei im Erzählverlauf eine positive Reaktion Marias geschildert: Sie bewahrt alle die *Worte* und bewegt sie im Herzen ([Lk 2,19](#) im Anschluss an die Geburtsgeschichte; vgl. [Lk 2,51](#) im Anschluss an die Gelehrsamkeit des Zwölfjährigen im Tempel). Von hier aus lässt sich eine Linie zu den oben erwähnten lukanischen Versionen im gemeinsamen Überlieferungsgut der synoptischen Evangelien ziehen, wo diejenigen selig gepriesen werden, die die *Worte* hören, bewahren und tun ([Lk 8,21](#); [Lk 11,28](#)) sowie zur Seligpreisung Marias als Glaubende ([Lk 1,45](#)). Die lukanische Maria ist zu einem Vorbild im Hören und Glauben geworden (vgl. Becker 2001, 195f.; Räisänen 1989, 118ff.) – eine lukanische Ausgestaltung, die sich deutlich von der markinischen Zeichnung Marias unterscheidet.

2.6. Die Mutter Jesu im Evangelium nach Johannes

Im Johannesevangelium wird der Name der Mutter Jesu an keiner Stelle genannt, sie tritt aber zweimal als „Mutter Jesu“ auf ([Joh 2,1-12](#); [Joh 19,25-27](#)) und wird einmal erwähnt ([Joh 6,42](#)). Wie bei Markus fehlen Vor- und Geburtsgeschichten oder Hinweise auf die Jungfräulichkeit Marias auch bei Johannes. Der erste Auftritt Marias findet bei der Erzählung von der Hochzeit in Kana statt ([Joh 2,1-12](#)). Dort wird die Anwesenheit Marias noch vor der Jesu und seiner JüngerInnen genannt und sie ist es auch, die Jesus auf den Mangel an Wein aufmerksam macht. Er redet sie als „Frau“ an, nicht als „Mutter“ oder mit ihrem Namen und konstatiert die Distanz zwischen ihnen explizit durch eine Frage ([Joh 2,4](#)), die so formuliert ist wie die Abweisungen Jesu von Seiten der Dämonen in den synoptischen Evangelien (vgl. [Mt 8,28](#); [Mk 1,24](#); [Mk 5,7](#); [Lk 4,34](#); [Lk 8,28](#)). Maria ergreift aber mit ihrem Auftrag an die Bediensteten trotzdem die Initiative ([Joh 2,5](#)). Sie ist damit eine Vermittlungsgestalt, die andere Personen in Beziehung zu Jesus bringt (vgl. Hartenstein 2007, 269-273.281f.). Trotzdem scheint das Verhältnis von Jesus und Maria hier nicht unbedingt von geheimer Übereinstimmung geprägt, zumindest wird im abschließenden Vers der Wundergeschichte ([Joh 2,11](#)) zwar konstatiert, dass Jesu JüngerInnen zum Glauben kamen, dasselbe aber nicht von Maria oder den Geschwistern Jesu festgestellt (vgl. Becker 2001, 205f.).

Der zweite Auftritt der johanneischen Maria findet unter dem Kreuz statt, vgl. [Joh 19,25-27](#). Die Mutter, wieder ohne Namensnennung, ist zusammen mit anderen Frauen und dem → true Zeugin der Kreuzigung. Durch Jesu Worte wird der Lieblingsjünger zum Sohn Marias und sie zu seiner Mutter. Damit tritt der

Lieblingsjünger auch familiär in die Nachfolge Jesu ein; er ist die (möglicherweise fiktive) Traditionsgestalt innerhalb der johanneischen Gemeinde, die für die Zuverlässigkeit des Überlieferten steht und nach Zeugnis des Evangeliums als Autor desselben gilt (vgl. [Joh 21,24](#)). 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.

3. Maria in apokryph gewordenen Schriften des frühen Christentums

In den apokryphen Evangelien wird die Gestalt Marias in sehr unterschiedlicher Weise präsentiert und ausgestaltet, je nachdem an welche Passagen oder Erzählstränge der kanonisierten Evangelien angeknüpft wird. Historisch altes und möglicherweise unabhängiges Material könnte dabei nur im → [Evangelium nach Thomas](#) (EvThom) vorliegen, aber auch dies ist umstritten.

Aus dem reichhaltigen Material werden im Folgenden beispielhaft drei relativ früh entstandene Evangelien präsentiert (für Weiteres vgl. Bauer 1909, 4-87; Petersen 1999, 261-294; Cullmann 1990; Schneider 1995).

3.1. Maria im Thomasevangelium (EvThom)

Das → [Evangelium nach Thomas](#) (EvThom), entstanden wohl in der ersten Hälfte des 2. Jh.s n. Chr., ähnelt in einem größeren Teil seines Stoffes den synoptischen Evangelien (deutsche Übersetzung des EvThom in Schenke u.a. 2001). Das EvThom enthält keine Geburts- oder Kindheitserzählungen, jedoch findet sich eine Parallele zu der Geschichte von den „wahren Verwandten“ Jesu (vgl. [Mk 3,31-35](#); [Mt 12,46-50](#); [Lk 8,19-21](#)) in EvThom 99 (p.49,21-26): „Die JüngerInnen sagten zu ihm: Deine Geschwister und deine Mutter stehen draußen. Er sagte zu ihnen: Diejenigen hier, die den Willen meines Vaters tun, diese sind meine Geschwister und meine Mutter. Sie sind es, die eingehen werden ins Reich meines Vaters.“ Die Geschichte ist kürzer als die synoptischen Fassungen, narrative Elemente fehlen. Die Entgegensetzung zwischen „normalen“ und „wahren“ Verwandten wird deutlich herausgestellt. Die Erwähnungen der Mutter Jesu im EvThom stehen im Kontext der Ablehnung familiärer Beziehungen, an keiner Stelle wird Maria in positivem Sinne beschrieben oder als Idealfigur gezeichnet. Darin ist das EvThom der markinischen Behandlung

der Mutter Jesu vergleichbar und setzt damit eine Tradition fort, die in den anderen kanonisierten Evangelien domestiziert zu werden begann, um einem freundlicheren Mutter- und Familienbild zu weichen. Prinzipielle Ablehnung der Mutterschaft wird in EvThom 79 (p.47,3-12) deutlich: „Eine Frau in der Menge sagte zu ihm: Heil dem Bauch, der dich getragen hat und den Brüsten, die dich ernährt haben. Er sagte zu ihr: Heil denen, die gehört haben das Wort des Vaters und es beachtet haben in Wahrheit. Denn es wird Tage geben, an denen ihr sagen werdet: Heil dem Bauch, der nicht empfangen hat, und den Brüsten, die keine Milch gegeben haben.“ Der Text kombiniert zwei Logien, die uns aus dem Sondergut des Lukas bekannt sind ([Lk 11,27-28](#) und [Lk 23,29](#)); die Aussage ist dabei deutlicher familien- und mutterschaftskritisch und steht damit in Kontinuität zu dem familienablehnenden Ethos der Jesusbewegung. Dasselbe gilt auch für zwei weitere Texte des EvThom, die von den Nachfolgenden die Aufgabe familiärer Beziehungen u.a. zur Mutter fordern, wie es auch Jesus selbst getan habe (vgl. EvThom 55; EvThom 101).

3.2. Maria im Philippusevangelium (EvPhil)

Vollkommen anders als im EvThom wird die Mutter Jesu im → [Evangelium nach Philippus](#) (EvPhil), entstanden im späten 2. oder frühen 3. Jh. n. Chr., präsentiert (deutsche Übersetzung des EvPhil in Schenke u.a. 2001). Maria tritt einerseits zusammen mit anderen Frauen als Jesu ständige Begleiterin auf (EvPhil 32; p.59,6-11): „Drei (Frauen) gingen mit dem Herrn allezeit: Maria, seine Mutter, und ihre Schwester und Magdalena, die genannt wird: seine Paargenossin. Maria ist nämlich seine Schwester und seine Mutter und seine Gefährtin“. Der komplexe Text spielt mit der Namensgleichheit der nächsten Begleiterinnen Jesu, die alle Maria heißen. Verarbeitet ist dabei die Liste der johanneischen Kreuzigungszeuginnen aus [Joh 19,25](#) (vgl. Klauck 1994); Hintergrund ist u.a. die historisch belegbare hohe Verbreitung des Namens Maria.

Während in diesem Text des EvPhil Maria zugleich Mutter und ständige Begleiterin Jesu (und damit auch seine Jüngerin) ist, wird in einem anderen Text des EvPhil eine irrige Meinung über ihre Schwangerschaft abgewiesen (EvPhil 17; p.55,23-27): „Einige sagen: Maria ist schwanger geworden vom heiligen Geist. Sie irren sich. Sie wissen nicht, was sie sagen. Wann wäre jemals eine Frau von einer Frau schwanger geworden?“ Das Argument kann überzeugen, weil der heilige Geist im semitischen Sprachraum weiblichen Geschlechts ist. Der Geist / die Geistkraft könnte also zwar die Mutter Jesu sein, aber bestimmt nicht sein Vater. Maria wird trotzdem im folgenden Text „Jungfrau“ genannt, was damit zusammenzuhängen scheint, dass – auf verschiedenen Ebenen betrachtet – sowohl Josef wie auch Gott als Vater Jesu bezeichnet werden können (zu den

Einzelheiten dieses lückenhaft erhaltenen Textes vgl. Schenke 1997, 209-216; Petersen 1999, 281-286). Der Text des EvPhil steht mit der Bezeichnung Marias als „Jungfrau“ in Kontinuität zu den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas, grenzt sich aber zugleich von einem Verständnis ab, in dem „der heilige Geist“ als Vater Jesu angenommen wird. Die Besonderheit Jesu wird sprachlich-metaphorisch reflektiert, nicht biologisch enggeführt. Die Abgrenzung im EvPhil zielt möglicherweise auch auf solche frühchristlichen Gruppierungen, die hinter dem im Folgenden zu behandelnden Protevjak stehen.

3.3. Maria im Protevangelium des Jakobus (Protevjak)

Im Gegensatz zum EvThom und EvPhil ist das Protevangelium des Jakobus (Protevjak) nicht erst in der Neuzeit wiedergefunden worden, sondern war durchgehend bekannt und hat eine große Wirkung auf die Rezeptionsgeschichte der Mariengestalt in der abendländischen Geschichte gehabt (deutsche Übersetzung des Textes bei Cullmann 1990, 338-349). Das Protevjak ist im 2. Jh. n. Chr. entstanden, es erzählt die Biographie Marias. Auch Maria ist in diesem Text davidischer Abstammung, ihre Eltern heißen Anna und Joachim (hier erfahren wir also zum ersten Mal die Namen der Eltern). Die Beiden sind zunächst kinderlos, durch einen Engel wird Anna die Geburt eines besonderen Kindes angekündigt. Sie gibt dem neugeborenen Kind den Namen Maria. Das Kind wächst ab dem Alter von drei Jahren im Jerusalemer Tempel auf und wird mit zwölf Jahren dem Witwer Josef (der schon Kinder aus erster Ehe hat) anvertraut. Josef ist zunächst verzweifelt, als er Maria schwanger vorfindet, aber in einem Traum teilt ihm ein Engel mit: „Fürchte dich nicht wegen dieses Mädchens. Denn das, was in ihr ist, entstammt dem heiligen Geist“ (Protevjak 14; Übers. Cullmann 1990, 344). Josef akzeptiert diese Erklärung. Die Geburt Jesu in einer Höhle (kunstgeschichtlich oft dargestellt) wird durch wunderbare Natur- und Lichterscheinungen begleitet. Anschließend will eine Frau namens → [Salome](#) die Jungfräulichkeit Marias *post partum* (= nach der Geburt) überprüfen, weswegen ihr die Hand verdorrt; diese wird aber durch Berühren des Kindes wieder geheilt.

Im Protevjak ist Marias besondere Reinheit und Heiligkeit ein prägendes Motiv; die Vorstellung von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias wird verteidigt und erzählerisch abgesichert. Dabei werden auch zwei Probleme gelöst, die diese Lehre aufwirft: Die im Neuen Testament wie selbstverständlich erwähnten Brüder und Schwestern Jesu werden zu Kindern Josefs aus dessen erster Ehe, und die davidische Abstammung Jesu, die in den Stammbäumen bei Matthäus und Lukas über Josef hergeleitet wird, wird nun auch über die Linie Marias abgesichert. Das Protevjak rezipiert die Kindheitsgeschichten aus Matthäus und

Lukas und schreibt sie fort, wobei u.a. Motive, die dort die Geburt Jesu begleiten, im Protevjak auf Maria übertragen sind. Damit steht dieser Text am Beginn einer zunehmenden Hochschätzung und Verehrung der Mariengestalt, von der die weitere Rezeptionsgeschichte dann fundamental geprägt ist.

4. Ausblick

Trotz des relativ schmalen neutestamentlichen Ausgangsbefundes spielt Maria in der Kirchen-, Kunst-, Musik-, Literatur- und Frömmigkeitsgeschichte eine kaum zu überschätzende Rolle. Dies hat sich auch in der Geschichte der mit ihr verbundenen Dogmatisierungen niedergeschlagen: In der Zeit der Alten Kirche wurde Maria das Prädikat Gottesgebärerin (*theotokos*) zuerkannt (Konzil von Ephesus, 431) und ihre immerwährende Jungfräulichkeit festgehalten (2. Konzil von Konstantinopel, 553). Zusätzlich zu diesen beiden allgemein-christlichen Glaubenssätzen gibt es in der römisch-katholischen Kirche noch zwei weitere Mariendogmen aus der Neuzeit. Sie betreffen erstens die unbefleckte Empfängnis (*immaculata*, 1854 dogmatisiert; gemeint ist die Empfängnis Marias durch ihre Mutter Anna, nicht die Jesu durch Maria) und zweitens die Aufnahme Mariens in den Himmel (*assumptio*, 1950 dogmatisiert). Seit dem 19. Jahrhundert wird die Miterlöserschaft und Heilsmittlerschaft Marias diskutiert. Die überbordende Marienverehrung wird in den Kirchen der Reformation kritisiert; auch in den Kirchen des Ostens werden trotz großer Verehrung Marias (u.a. durch Marienhymnen und Marienikonen) die Dogmen von 1854 und 1950 abgelehnt. Die römisch-katholische Kirche ordnet die Mariologie im zweiten Vatikanischen Konzil (in *Lumen Gentium* 8, 1964) im Rahmen der Ekklesiologie (der Lehre von der Kirche) ein, um einer Verselbständigung der Marienfrömmigkeit entgegen zu wirken.

In neuerer Zeit hat die Beschäftigung mit Maria von Seiten der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie neue Impulse erhalten. Maria wird jetzt etwa als Prophetin der Armen und Unterdrückten gesehen (wobei das *Magnificat* eine zentrale Rolle spielt), als Symbolfigur der erlösten Menschheit (vgl. Radford Ruether 1980), als weibliche, den Menschen zugewandte Seite Gottes (vgl. Boff 1985) oder als jüdische Mutter eines vaterlosen, illegitimen Kindes (vgl. Schaberg 1990). 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) andererseits eine Deutung Marias als „geheime Göttin“ im Christentum (vgl. Mulack 1985) – wie sehr die Sicht Marias von den jeweiligen

theologischen Vorgaben und Weiblichkeitsvorstellungen geprägt ist.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Petersen, Silke, Art. Maria, Mutter Jesu, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2011

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen 1957-1965
- Lexikon der christlichen Ikonographie, Freiburg i.Br. 1968-1976 (Taschenbuchausgabe, Rom u.a. 1994)
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2005
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Encyclopedia of the Early Church, Cambridge 1992
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001
- Der Neue Pauly, Stuttgart / Weimar 1996-2003
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2005
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003
- Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (im Internet: <http://www.bautz.de/bbkl/>)
- Taschenlexikon Religion und Theologie, 5. Aufl., Göttingen 2008
- Wörterbuch der feministischen Theologie, 2. Aufl., 2002

2. Textausgaben und Übersetzungen apokryph gewordener Schriften

- Cullmann, Oscar, 1990, Kindheitsevangelien, in: Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien, Tübingen, 330-372
- Schenke, Hans-Martin/Bethge, Hans-Gebhard/Kaiser, Ursula Ulrike (Hg.), 2001, Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1-V,1, eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften (GCS NF 8), Berlin/New York
- Schenke, Hans-Martin (Hg./Übers.), 1997, Das Philippusevangelium (Nag Hammadi Codex II,3), (TU 143), Berlin
- Schneider, Gerhard (Hg./Übers.), 1995, Apocryphe Kindheitsevangelien. Griechisch / Lateinisch / Deutsch (FC 18), Freiburg u.a.

3. Weitere Literatur

- Bauer, Walter, 1909, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen
- Becker, Jürgen, 2001, Maria. Mutter Jesu und erwählte Jungfrau (Biblische Gestalten 4), Leipzig
- Beinert, Wolfgang/Petri, Heinrich (Hgg.), 21996, Handbuch der Marienkunde 1,

Regensburg

- Ben-Chorin, Schalom, 1982, Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht, München
- Blinzler, Josef, 1967, Die Brüder und Schwestern Jesu (SBS 21), Stuttgart
- Boff, Leonardo, 1985, Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung, Düsseldorf
- Bovon, François, 1989, Das Evangelium nach Lukas 1 (Lk 1,1-9,50), EKK 3,1, Zürich u.a.
- Brown, Raymond E./Donfried, Karl P./Fitzmyer, Joseph A./Reumann, John (Hgg.), 1981, Maria im Neuen Testament. Eine Gemeinschaftsstudie von protestantischen und römisch-katholischen Gelehrten, Stuttgart
- Campenhausen, Hans von, 1962, Die Jungfrauengeburt in der Theologie der Alten Kirche (SHAW.PH 1962,3), Heidelberg
- Eltrop, Bettina/Janssen, Claudia, 1998, Das Protevangelium des Jakobus, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hgg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh, 795–800
- Fischer, Irmtraud, 2002, Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart
- Hartenstein, Judith, 2007, Charakterisierung im Dialog. Maria Magdalena, Petrus, Thomas und die Mutter Jesu im Johannesevangelium im Kontext andere frühchristlicher Darstellungen (NTOA 64), Göttingen/Fribourg
- Klauck, Hans-Josef, 1994, Die dreifache Maria. Zur Rezeption von Joh 19,25 in EvPhil 32, in: Ders., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), Göttingen, 145–162
- Laqueur, Thomas, 1992, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt a.M./New York
- Luz, Ulrich, 1989, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7), EKK 1,1, Zürich u.a.
- Mulack, Christa, 1985, Maria. Die geheime Göttin im Christentum, Stuttgart
- Norden, Eduard, 1931, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee (SBW 3), Leipzig/Berlin
- Petersen, Silke, 1999, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften (NHMS 48), Leiden u.a.
- Petersen, Silke, 2011, Maria aus Nazareth: Eine Geschichte der Verwandlung, in: Navarro Puerto, Mercedes/Perroni, Marinella (Hgg.), Evangelien. Erzählungen und Geschichte. Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 2.1; deutsche Ausgabe des Bades hg. v. Fischer, Irmtraud / Taschl-Erber, Andrea, 2011, (www.bibleandwomen.org), Stuttgart
- Radl, Walter, 1996, Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1-2 (HBS 7), Freiburg u.a.
- Räisänen, Heikki, 1989, Die Mutter Jesu im Neuen Testament (STTAASF B 247), Helsinki
- Radford Ruether, Rosemary, 1980, Maria – Kirche in weiblicher Gestalt, München
- Schaberg, Jane, 1990, The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives, New York
- Schaberg, Jane, 1989, Die Stammütter und die Mutter Jesu, Concilium 25, 528–533
- Schiffner, Kerstin, 2008, Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre (BWANT 172), Stuttgart

- Theißen, Gerd/Winter, Dagmar, 1997, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34), Freiburg (Schweiz)/Göttingen

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de