

Sibylle Marti

Zwischen Missbrauch und Befreiung Zum Potenzial feministischer Auslegung der jungfräulichen Geburt

Abstract:

This essay has its origins in a seminar about feminist theology at the University of Bern in the autumn term 2013. The seminar focused among other things on the many different perspectives feminist theories can have on biblical texts.

Based on the rereading of the infancy story of Jesus depicted by the Roman Catholic theologian Jane Schaberg (1938-2012) in *The Illegitimacy of Jesus* (1990), the development of the motive of the virgin birth, which is connected to illegitimate conception and sexual violence, is examined in light of another two texts: On the one hand the novel *Das Geschenk* (2006) by Maria Elisabeth Straub, which is conceived as Mary's monologue; on the other hand a Christmas sermon (2013) by Maja Zimmermann-Güpfert. It discusses the topic of sexual assault on women from which point the virgin birth can be interpreted anew.

1. Eine schwere Geburt

„Mary is in the Pink“¹ – mit dieser provokativen Weihnachtsbotschaft präsentierte die anglikanische Gemeinde St. Matthews im neuseeländischen Auckland im Dezember 2013 ein vor ihrer Kirche aufgestelltes grossformatiges Plakat mit einer Mariendarstellung: Die werdende Gottesmutter sitzt in einem dunklen Raum, der durch die Holzwände an einen Stall oder zumindest an eine ärmliche Unterkunft erinnert. In Anlehnung an bekannte Vorbilder aus der Marienikonographie ist sie in einen blauen Mantel gehüllt. Darunter trägt sie ein braunes Gewand, unter dem die Ärmel und das Kopftuch eines roten Unterkleides sichtbar werden. Durch die Farbgestaltung der Kleidung – vom Dunkelblau, das sich mit den Schatten des Raumes vermischt, über braun und leuchtend rot bis zum weissen Unterhemd, das – beinahe nicht von der hellen Haut zu unterscheiden – unter den übrigen Stoffschichten hervorblitzt –, wird die Aufmerksamkeit der Betrachterin, des Betrachters maximal auf das Gesicht und die Hände der blonden Maria gelenkt. Ihr Blick geht seitlich ins Leere; der Ausdruck des Schreckens in ihrem Gesicht wird durch die

linke Hand verstärkt, die sie sich vor den Mund geschlagen hat – in der rechten hält sie einen Schwangerschaftstest.²

„It’s real. Christmas is real. It’s about a real pregnancy, a real mother and a real child. It’s about real anxiety, courage and hope. [...] Regardless of any premonition, that discovery would have been shocking. Mary was unmarried, young, and poor. This pregnancy would shape her future. She was certainly not the first woman in this situation or the last“³, schrieb die Gemeinde auf ihrer Webseite und lud deren Besucherinnen und Besucher dazu ein, das Bild zu kommentieren. Das Spektrum der Reaktionen reicht von der Begeisterung über eine zeitgemässe Neuinterpretation Marias als ‚Teen Mom‘ bis hin zum in Grossbuchstaben formulierten Vorwurf der Blasphemie.

Die auf der Webseite der Gemeinde St. Matthews geführte Auseinandersetzung um Maria und ihre rechtmässige Darstellung zeigt eine Ambivalenz dieser Figur gegenüber auf, die sich auch innerhalb ihrer feministisch-theologischen Auslegung wiederfindet. Wie kaum eine andere biblische Frauenfigur befindet sie sich inmitten der Kontroverse verschiedener Lesarten: Sowohl Jungfräulichkeit wie auch Mutterschaft vereinend und als Gefäss oder willenloses Instrument göttlich-patriarchaler Herrschaft interpretiert, bietet sie sich als ideales Beispiel an, um in den biblischen Texten Projektionen männlicher Frauenphantasien zu entlarven. Auf der anderen Seite des Meinungsspektrums wird ihr Befreiungspotenzial gefeiert; Maria als „Geheime Göttin“⁴ und Symbol weiblicher Autonomie, die ohne Mann aus sich selbst gebiert oder – ihrer Herrschaftstitel ganz entledigt – als ‚Schwester im Glauben‘ und erste Jüngerin Jesu.⁵ Die Bandbreite der Interpretationen – trotz der gemeinsamen feministischen Perspektive – mag überraschen und ist dennoch nicht erstaunlich. Der in der formelhaften Kurzdefinition zugleich enthaltene Anspruch Feministischer Theologie als „the radical notion that wo/men are people of G*d“⁶ vereint nicht, sondern öffnet den (Denk)Raum für eine Vielfalt an Herangehensweisen und – auch umstrittenen – Perspektiven.

Eine solche wählte die römisch-katholische Theologin Jane Schaberg in *The Illegitimacy of Jesus* (1990): Aus ihrer Re-Lektüre der Kindheitsgeschichten Jesu entwickelte sie die These, dass Maria möglicherweise Opfer eines sexuellen Übergriffs gewesen sein könnte. Wie in der Weihnachtsbotschaft der Gemeinde St. Matthews wird die Schwangerschaft Marias bei Schaberg, fernab symbolischer Ausdeutungen als Folge einer Zeugung durch den Geist, stark auf dem – wenn auch schmutzigen – Boden der Rekonstruktion einer möglichen historischen Realität verortet. Wenn im Folgenden nun nach dem Potenzial dieser quer zur Auslegungstradition stehenden Position gefragt werden soll, steht nicht die Kritik an Schabergs These im Zentrum.⁷ Vielmehr sollen anhand des Romans *Das Geschenk* (2006) der Schriftstellerin Maria Elisabeth Straub und einer Predigt Maja Zimmermann-Güpferts⁸, Pfarrerin am Berner Münster, zwei unterschiedliche Rezeptionen dieser Verbindung von Maria mit sexueller Gewalt exemplarisch dargestellt

werden. Wie wird ein solches Lektüreangebot liturgisch fruchtbar gemacht und weiterentwickelt? Und: worin liegt der Mehrwert einer literarischen – fiktionalen – Bearbeitung des Stoffes?

2. Der andere Blick auf die Kindheitsgeschichten Jesu

Die bisweilen ablehnende Haltung, die feministischer Bibelauslegung entgegengebracht wurde oder wird, speist sich hauptsächlich aus dem Vorwurf der fehlenden Objektivität und forcierten Deutung der Texte. Es ist jedoch gerade ihr ausdrückliches Anliegen, die Vorannahmen und Denkmuster hinter der scheinbaren Unvoreingenommenheit der Wissenschaft offenzulegen – und sie damit auch zur Debatte zu stellen. Das Gleiche gilt für die Arbeit mit und an den Texten. Angesichts der Tatsache, dass sie aus einer patriarchalen Gesellschaft heraus entstanden und auch ihre Auslegungsgeschichte von einer solchen dominiert wurde, schlug Elisabeth Schüssler Fiorenza, eine Pionierin der Feministischen Theologie, eine Hermeneutik des Verdachts vor, die sich kritisch gegen die Verfasser, aber auch gegen die Übersetzer und Exegeten der Bibel richtete.⁹ Trotz oder gerade in der androzentrischen Sprache der biblischen Texte und der systematischen Untersuchung ihrer Verwendung könnten die Frauen sichtbar gemacht werden. Die Schwierigkeit dieser Suche nach Indizien für verschüttete Frauengeschichte(n) im Hinblick auf die (aktive) Verweigerung des Erinnerens an sie, vergleicht Angela Berlis treffend mit der Arbeit einer Detektivin.¹⁰

Die Untersuchung der Kindheitsgeschichten Jesu, wie sie Schaberg unternommen hat, ist der Versuch einer solchen Spurensicherung auf unsicherem Terrain: Das Herausschälen der zugrundeliegenden Intentionen der Verfasser aus dem Text birgt notwendigerweise methodische Schwierigkeiten.¹¹ Schaberg erhebt für ihre Interpretation denn auch keinen Anspruch auf Alleingültigkeit – damit würde die Auseinandersetzung mit der Thematik abgebrochen und in letzter Konsequenz auch der Text zum Schweigen gebracht.¹²

Vielmehr versteht sie ihren Beitrag explizit als Übung in feministischer Lektüre, die als Grundannahme für ihre Analyse die Erfahrung der Unterdrückung und Macht der Frauen hat.¹³ Die Texte und ihre Auslegung sollen dem Rahmen patriarchaler Deutungsmuster enthoben – oder zumindest nicht ihnen allein überlassen werden: „Certainly I am trying to show the sheer possibility of another reading, to give [...] a counterreading that may make other readings less true or true in a different way.“¹⁴

Schaberg liest in den Kindheitserzählungen des Matthäus- und Lukasevangeliums (Matthäus 1,1-25 und Lukas 1,20-56; 3,13-38) nicht den Bericht über die wundersame Zeugung Jesu durch den Heiligen Geist und seine ebenso wundersame Geburt aus der Jungfrau Maria, sondern Überreste einer Tradition, die auf eine illegitime Empfängnis Jesu hinweisen würden. Zentral in ihrer Argumentation ist ihre Interpretation der in der

Genealogie Jesu (Matthäus 1,1-17) erwähnten Frauen. Die Nennung von Tamar, Rahab, Rut, ‚diejenige des Uria‘ (Batseba) und – ganz am Ende der Stammlinie – Maria unterbricht in auffälliger Weise das konventionelle Schema des ‚X zeugte Y, Y zeugte Z‘. Die Auswahl der vier alttestamentlichen Frauenfiguren wie auch deren Bezug zu Maria forderte nicht nur, aber insbesondere für die Feministische Theologie eine nähere Auseinandersetzung heraus.¹⁵ Unter Einbezug der hinter den Frauennamen liegenden Erzählungen stellt Schaberg fest, dass sich alle in soziologisch vergleichbaren Situationen befinden: „All four find themselves outside patriarchal family structures, are wronged or thwarted by that world, and their own condemnation. The situations of all four are, in a sense, righted by the actions of men who acknowledge guilt and accept responsibility, or by men who accept the responsibility of others, drawing the women under patriarchal protection, giving them an identity and a future within the patriarchal structure, legitimating them and their children-to-be.“¹⁶ In allen vier Fällen stehe ihre gesellschaftliche Gefährdung explizit oder implizit in Zusammenhang mit einem sexuellen Akt. Indem Matthäus Maria in die Linie dieser vier Frauen stelle, bereite er seine Hörer- bzw. Leserschaft darauf vor, bezüglich der Zeugung und Geburt Jesu mit einem ähnlich problematischen Hintergrund zu rechnen. Allerdings sei diese Erzählung im Blick auf die zuvor genannten Frauen „marked by lack of miraculous, divine intervention, a story of divine accommodation to human freedom in the complexity of near tragedy“¹⁷.

Die Sanktionierung von Frauen, die ausserehelichen Geschlechtsverkehr hatten oder Opfer einer Vergewaltigung wurden, wird in Deuteronomium 22,23-29 drastisch geschildert. Dass die Kenntnis dieser Stelle bei Matthäus vorausgesetzt werden kann, wird im Zögern Josefs sichtbar, der Maria im Wissen um die Konsequenzen deshalb in aller Heimlichkeit entlassen will. Schaberg versteht insbesondere Deuteronomium 22,23-27 – verbunden über den Schlüsselbegriff ‚Jungfrau‘ (griech. *parthenos*) – darüber hinausgehend als mächtigen Subtext, auf dessen Hintergrund die Immanuel-Verheissung in Matthäus 1,23 gelesen werden könne. So verstanden rufe Jesaja 7,14 in der Ankündigung, dass der Gott-mit-uns aus einer Jungfrau geboren werde, auch die Stelle im Deuteronomium auf. In der Verknüpfung mit den Schicksalen der vier Stammütter Jesu sieht Schaberg den Versuch des Erzählers, die skandalösen Umstände der Geburt innerhalb der sich entfaltenden Heilsgeschichte theologisch verständlich zu machen. Auch die Rolle des Heiligen Geistes in Matthäus 1,18 bedeutet für Schaberg nicht die Negierung bzw. den Ersatz menschlicher Sexualität. Ebenso wenig könne auch das passivisch formulierte ‚geboren aus [Maria]‘ (griech. *ex hes egenethe*) in Matthäus 1,16 mit Matthäus 1,18.20 parallelisiert und als Beweis für eine Zeugung aus dem Geist und eine Jungfrauengeburt gelesen werden. Das Motiv einer göttlichen Zeugung impliziere sonst im Kontext der übrigen christlichen und v.a. jüdischen Literatur nirgendwo eine

übernatürliche Empfängnis in dem Sinne, dass auf biologische Vaterschaft verzichtet werde. Vielmehr werde in diesem Zusammenhang jeweils die Kraft Gottes als Ursprung allen Lebens ausgedrückt oder der besondere Status einer Person und ihre Berufung gekennzeichnet.¹⁸ Innerhalb der matthäischen Erzähllogik scheidet Josef zwar nicht als rechtlicher Vater, der durch die Annahme des Kindes dieses in die davidische Stammlinie integriert, so doch als biologischer Vater eindeutig aus. Hinsichtlich ihrer explizit feministischen Blickrichtung ist es interessant, dass Schaberg hier das Zusammenspiel göttlicher und menschlicher *Zeugung* und *Vaterschaft* betont: „The story of this conception is not ‚theologically mute‘. It is about a creative act of God that does not replace human paternity. Sexual and divine begetting are integrated. Jesus is begotten through the Holy Spirit in spite of – or better, because of – his human paternity.“¹⁹ Dies ist bemerkenswert, weil im griechischen und im hebräischen Wortlaut der Heilige Geist nicht männlich konnotiert ist und dieser im Hinblick auf die innertrinitarische Beziehung als ‚Vater‘ Jesu nicht in Frage kommt.²⁰ Gerade weil griech. *gennaō* sowohl die Bedeutung ‚(er)zeugen‘ wie auch ‚gebären‘ in sich trägt, spricht Frettlöh im Zusammenhang mit der Rolle des Geistes Gottes und Maria, die diesen empfängt, vielmehr von einem „Mutteramt“²¹.

Unter diesem Aspekt und im Blick auf die oben genannte Stelle im Deuteronomium deutet Schaberg auch die Begegnung Marias mit Elisabeth und insbesondere das Magnifikat Marias aus. Schaberg weist nach, dass der in Lukas 1,48 geläufig als ‚Niedrigkeit‘ (griech. *tapeinosis*) übersetzte Begriff in der Septuaginta sonst im Zusammenhang mit sexueller Gewalt verwendet wird.²² Damit würde die Niedrigkeit oder Erniedrigung Marias – und ihre Erhöhung durch Gott – unter einem gänzlich neuen Aspekt lesbar. Diese Deutung liesse sich auch überzeugend in den Kontext der Parallelisierung von Elisabeths und Marias Geschichte bei Lukas integrieren: Wie Elisabeths ‚Schmach unter den Menschen‘ (Lukas 1,25), die sich in ihrer Unfruchtbarkeit äusserte, mit der Geburt Johannes des Täuflers von ihr genommen wurde, so werde auch diejenige Marias erkannt und in der Annahme Jesu als Gottessohn umgewendet.

3. Erhöhung der Erniedrigten

Dass Schaberg mit ihrer Re-Lektüre der Kindheitsgeschichten an zentrale Punkte christlichen Selbstverständnisses rührte, war ihr bewusst: „Feminist interpretations of gospel infancy narratives touch a nerve in Christian and scholarly psyches. They challenge the theories of the ‚incarnation‘ and ‚divinity‘ of Jesus, of the activity of the Spirit, of the role of women in the process of ‚redemption‘, of women’s sexuality and of a ‚Virgin Mother‘.“²³ Es mag daher nicht überraschen, dass ihre Behauptung um den Skandal der Geburt Jesu von einem Teil der Akademie und v.a. seitens der Gläubigen

ihrerseits als skandalös bezeichnet wurde.²⁴ Die Randposition, die Schaberg mit ihrer provokativen, dezidiert feministischen Auslegung in den 90er Jahren (auch innerhalb der feministischen Auslegung) einnahm, hat sie auch mehr als ein Jahrzehnt später noch inne. Wenn Schottroff ihr auch bezüglich der „Rekonstruktion des historischen Lebens der Maria und als Rekonstruktion dessen, was zeitgenössische Hörerinnen sich unter Marias Erniedrigung vorgestellt haben“²⁵, eine gewisse Legitimität zugesteht, wurde sie doch nicht breit rezipiert. Luz verweist in seinem überarbeiteten Kommentar zu Matthäus 1-7 von 2002 zwar in seinen Literaturangaben zur Kindheitsgeschichte Jesu auf Schaberg, nimmt jedoch weder bei der Deutung der vier Stammütter Jesu noch beim Sprechen von der Jungfräulichkeit Marias auf sie Bezug.²⁶ Auch Mayordomo, der sich mit den ersten beiden Kapiteln des Matthäusevangeliums aus rezeptionskritischer Perspektive auseinandersetzt, erwähnt Schabergs Ansatz in einer Fussnote ohne weiterführenden Kommentar.²⁷ Seine Verbindung literarischer Rezeptionskritik mit Evangelienexegese und der Versuch der Rekonstruktion einer hypothetischen Erstrezeption entsprechen jedoch zumindest der in ihrem Artikel *The feminist interpretations of the infancy narrative of Matthew* (2005) formulierten Hoffnung Schabergs, mit ihrem Beitrag die Debatte um die Auslegungsmöglichkeiten und die leserInnen- und verfassensorientierten Zugänge zu den biblischen Texten weiterzuführen. Innerhalb der Frage nach der Anschlussfähigkeit von Schabergs These ist es deshalb interessant, zwei Texte in den Blick zu nehmen, die ihren Faden aufnehmen. Beide, sowohl die Predigt Maja Zimmermann-Güpferts wie auch der Roman von Maria Elisabeth Straub, erzählen die miraculöse Geburt Jesu ebenfalls mit der Möglichkeit auf ein dahinterliegendes (weibliches) Drama – allerdings in sehr unterschiedlichem Kommunikationszusammenhang und textlicher Form.

Die Predigt, die Pfarrerin Maja Zimmermann-Güpfert in der Christnachtfeier 2013 im Berner Münster hielt, stellt – ähnlich wie die Gemeinde St. Matthews – das weihnachtliche Geschehen zunächst explizit nicht in den Zusammenhang der bekannten ‚frohen Botschaft‘. Beginnend mit einem Zeitungsausschnitt, der von einem längeren Telefonat des Papstes Franziskus berichtete, das dieser mit einer von einem Polizisten vergewaltigten Argentinierin geführt hatte, regt sie über diesen Akt der Zuwendung und den Begriff der Wiederherstellung der Würde zu einer Neubetrachtung der Jungfräulichkeit Marias im Kontext des Lukasevangeliums an. Das Thema der Wiedereingliederung von marginalisierten Personen in die Gemeinschaft, das Zurück-Holen ins Leben von Menschen, die durch eigene Schuld oder auch durch diejenige anderer sich an dessen äusserste Grenze manövriert haben, identifiziert Zimmermann-Güpfert als durchgehendes Motiv bei Lukas, das schliesslich in der Erhöhung des Gekreuzigten kumuliert. Im Konjunktiv formuliert und zunächst ganz persönlich an sich selber gerichtet, stellt sie die Frage, ob sich das Sprechen von der Jungfräulichkeit Marias

bei Lukas ebenfalls auf einem solchen Hintergrund, als eine Art „Erhöhung einer Erniedrigten“²⁸, verstehen und sich damit in die gesamte Erzähllogik des Evangeliums integrieren liesse. In Anbetracht der römischen Besatzung zur Zeit Jesu und der oben erwähnten Verwendung von griech. *tapeinosis* könnte die ‚Niedrigkeit‘ Marias auch auf der Folie der gerade in kriegerischen Auseinandersetzungen oder in politisch umkämpften Gebieten oftmals systematisch angewendeten sexuellen Gewalt an Frauen gelesen werden. Angesichts der Aktualität von Missbrauchsfällen, nicht nur in Krisengebieten, sondern auch in Familie und Kirche, wird der Bogen in die Gegenwart geschlagen – und die Weihnachtsgeschichte samt ihrer Protagonistin in überraschender, möglicherweise verstörender Weise direkt in den Zusammenhang von sexueller Gewalt an Frauen gebracht. Mit ihrer Auslegung eröffnet Zimmermann-Güpfert nun die Möglichkeit, die Betonung der Jungfräulichkeit Marias bei Lukas positiv zu lesen; als Zusage „für die letztlich unzerstörbare Würde einer Geschändeten“²⁹ und auch ihres ungeborenen Kindes. In dieser Ausdeutung wird aus der für unsere Ohren befremdlichen Konzeption der jungfräulichen Geburt ein bewusster Akt der Wiederherstellung – als befreiendes Zeichen ungebrochener und radikal erneuernder Schöpferkraft, allen Widerständen zum Trotz. Wie auch Schaberg gestaltet Zimmermann-Güpfert ihre Betrachtung der Jungfräulichkeit Marias bewusst als eine mögliche, aber nicht zwingende Deutung. Ausgangspunkt und vielleicht auch Angriffsfläche sind die längst vertrauten Bilder aus der Weihnachtserzählung des Lukasevangeliums. Das Sich-Gewöhnen an bestimmte Erzählungen und an die sich daraus ergebenden Vorstellungen schafft ein Gefühl der Sicherheit und des Aufgehobenseins; es birgt aber auch die Gefahr, das Radikale oder auch Schockierende in ihnen nicht mehr als solches wahrzunehmen und damit zu verharmlosen.

Sowohl Schaberg wie auch Zimmermann-Güpfert stehen in ihrer Auseinandersetzung mit Maria vor der Tatsache, dass sich trotz ihrer Hervorhebung als werdende Gottesmutter aus den Texten nur wenig über die Figur – und noch weniger über eine mögliche dahinterstehende historische Person – erschliessen lässt. Während Lukas in 1,38 zumindest ihr Einverständnis zum Geschehen beteuert, bleibt sie bei Matthäus stumm. Unter diesem Aspekt kann der Roman von Maria Elisabeth Straub von 2006 als Gegenentwurf zu diesem (Aus)Schweigen gesehen werden: Wo in den biblischen Texten der Zugriff auf das Innenleben Marias verwehrt bleibt, ist der Leser/die Leserin während des gesamten, sich über dreihundert Seiten erstreckenden Romans in ihrem Kopf eingeschlossen und kann die Umwelt ausschliesslich durch ihre Augen wahrnehmen. *Das Geschenk* wird von Marias innerem Monolog am Sterbebett Josefs getragen. In zahlreichen Rückblenden umkreist sie ihr eigenes Leben und sucht darin gleichsam nach einer Formulierung für ihre noch ausstehende Antwort auf Josefs Frage: Es ist die

quälende Ungewissheit über das genaue Vonstattengehen der Zeugung ihres ersten, allerdings nicht gemeinsamen Sohnes, die Josef hartnäckig am Leben hält. Aus diesem erzählerischen Rahmen ergibt sich allmählich das Bild des Mädchens Maria, das, vom Vater missbraucht, aufgrund ihres wachsenden Bauchumfangs möglichst schnell verheiratet werden muss. Die Aufdeckung der Schande in der Brautnacht ist jedoch unausweichlich – in ihrer Not beruft sich Maria auf die Einwirkung des Allerhöchsten, denn: „War Gott nicht in allem? So auch in meinem Vater? Und also auch an der Zeugung meines Kindes beteiligt?“³⁰ Teils aus religiöser Furcht, teils aus finanzieller Angewiesenheit auf die Mitgift willigt der Zimmermann – verwitwet, verstockt und von Maria nur ‚der Hölzerne‘ genannt – in die unheilige Allianz ein.

Wenn diese zusätzliche Provokation, Maria als Missbrauchs- und zugleich Inzestopfer zu beschreiben, zunächst nach einem absehbaren, nur auf Effekt abzielenden Plot klingt, ist es doch interessant, wie Straub in der Figur Marias sowohl das Schicksal sexuell missbrauchter Frauen wie auch die sich in ihr fortschreibende Heilsgeschichte Gottes zu verknüpfen versucht. Straub vereindeutigt mit den Mitteln der Fiktion, wo Schaberg über den Text stolpert.³¹ Der biologische Vater Jesu bleibt keine Leerstelle. Gerade im Missbrauch der Tochter durch den Vater wird ein Stück weit auch Mary Dalys polemische Lesart der Jungfrauengeburt als Vergewaltigung der Göttin durch den Gott(vater) aktiviert. Gleichzeitig problematisiert die vollständige Abhängigkeit und das Ausgeliefertsein Marias sowohl ihrem Vater wie auch später ihrem Ehemann gegenüber die Konsequenzen eines ausschliesslich männlich-patriarchalen Gottesbildes in seiner ganzen Perversion: „If God is male, then male is God“.³² Allerdings weitet Straub den Gedanken der Allgegenwart Gottes aus; über ‚seine‘ Solidarität mit dem Schicksal von missbrauchten Frauen bis zu ‚ihrer‘ Identifikation mit der Geschändeten:

„Ich verlor ihn nicht [den Verstand], aber der Hass auf meinen Vater hat mich bis zum heutigen Tag nicht verlassen. Und nur deshalb, weil der unsichtbare und sich ewig wandelnde Unfassbare dreimal heilig allesallesalles ist, der gepanzerte Laufkäfer ebenso wie die flüchtige Schneeflocke, das Wort des Rabbis ebenso wie der wohl längst zur Erde gewordene schwere Leib meines Vaters. Weil er also auch eine Frau ist, der gleiches widerfahren ist wie mir. Nur deshalb wird er mich verstehen und mir verzeihen. Wäre er nicht allesallesalles, sondern nur ein zürnender Vater, wie viele Menschen glauben, dann hätte ich schon längst jegliche Hoffnung fahrenlassen müssen. Und mit mir alle Frauen dieser Welt.“³³

Wie Schaberg entwickelt Straub ihre Mariengeschichte stark auf dem Hintergrund der prekären gesellschaftlichen Situation von Frauen bezüglich ihrer sexuellen Autonomie.

Während erstere im Jesaja-Zitat bei Matthäus auch Deuteronomium 22,23-27 mitliest, muss die kleine Maria bei Straub auf dem Weg zu ihren Verwandten die Steinigung einer Frau mit ansehen.³⁴ Spannend ist die Ausgestaltung eines Aspekts, der in der Argumentation Schabergs zwar angesprochen, aber nirgendwo weiter entfaltet wird. Demnach könne sich hinter dem Verdacht einer Vergewaltigung auch eine mögliche (freiwillig eingegangene) aussereheliche Verbindung verbergen.³⁵ Straub greift dieses Motiv auf und lässt gleichzeitig in der Benennung ihrer Figuren die Genealogie Jesu aus Matthäus 1 anklängen: Aus der Liebesnacht mit David, dem Bruder ihrer Freundin Deborah, entspringt einer der jüngsten Söhne Marias – Jehuda, der mit seinem verkrüppelten Füsschen sichtbar seinen *defectus natalium* trägt. Mit diesem Seitensprung emanzipiert sich die Figur Maria auch von ihrer Charakterisierung einzig als Opfer männlicher Gewalt – dadurch dass sie als eigenständige, auch bezüglich der Ausübung ihrer Sexualität autonome Frau dargestellt wird. Eine provokative Zuspitzung erfährt dieses Motiv in der Andeutung, dass es sich auch in der nächsten Generation weiterzieht; indem Jesus als Vater des im Bauch seiner Schwägerin Hassadah, der Frau seines Bruders Jaakov, heranwachsenden Kindes beschrieben wird.³⁶

Dass hier keine authentische Rekonstruktion der Lebensgeschichte Marias angestrebt wird, verdeutlicht sich in den innerhalb des Textes angelegten Irritationen: Offensichtliche Anachronismen und unglaubwürdige Beschreibungen wie das Mobiliar in Marias (zweistöckigem!) Haus oder ein Delphin-Mosaik aus Marmor auf dem gekachelten Boden des ‚Badezimmers‘³⁷, aber auch der bisweilen humoristische Ton³⁸ verdeutlichen dadurch gerade die unhintergehbare Distanz und Fremdheit zwischen der Autorin und der biblischen Figur. Aus der Unverfügbarkeit der Vergangenheit und dem kargen biblischen Text bezieht Straub sowohl ihre Legitimation wie auch das kreative Potenzial, mittels literarischer Fiktion ‚ihre‘ Mariengeschichte auszugestalten.

4. Zwischen den Zeilen

An den hier in den Blick genommenen Auseinandersetzungen mit Maria – sei es historisch-kritisch, liturgisch oder auch fiktional – lässt sich eine Akzentverschiebung beobachten. In allen Betrachtungen steht nicht die souveräne Muttergottes im Fokus, sondern das Mädchen Maria in seiner durch die unzeitige Schwangerschaft hervorgerufenen prekären Situation und Ausgesetztheit innerhalb einer patriarchalen Gesellschaft. Zimmermann-Güpfert wie auch Straub greifen je andere Aspekte des von Schaberg vorgeschlagenen Lektüreangebotes auf und nehmen verschiedene Gewichtungen vor. Straub versucht mittels des Handwerks des Erzählens und der Freiheit literarischer Fiktion die fast vollständig verschütteten Spuren, welche die wissenschaftliche Erforschung aufzuspüren vermag, wiederum sichtbar und im Mund

oder Kopf der Figuren lebendig werden zu lassen. Durch Einfühlung, aber auch provozierende Fabulierlust stellt sie den spärlichen Angaben aus dem biblischen Text eine facettenreiche Maria entgegen. Das Mitwirken des Heiligen Geistes bei der Zeugung ihres Sohnes wie auch das Sprechen von ihrer Jungfräulichkeit wird bei Straub als Notlüge oder gar Täuschung dargestellt. Das könnte von einigen LeserInnen blasphemisch verstanden werden. Oder aber auch in Anlehnung an ihre vier Stammütter als die wortwörtliche Geistesgegenwart Marias angesichts der Bedrohung ihres eigenen Lebens und desjenigen ihres Kindes durch die gesellschaftliche Sanktionierung – zur Sicherung der Weiterführung des Geschlechtes und Erfüllung des göttlichen Heilsplanes. Zimmermann-Güpfert folgt der stark auf die Gewalterfahrung von Frauen fokussierten Perspektive Schabergs auf den biblischen Text und nimmt die sich daraus ergebenden, überraschenden Auslegungsmöglichkeiten zum Anlass, die Jungfräulichkeit Marias als positive Zusage Gottes verständlich zu machen; im Sprechen von ihrer Unversehrtheit zeigt sich sein Erkennen und Anerkennen ihrer letztlich unzerstörbaren Würde. Maria aus diesem Blickwinkel betrachtet, als geschändete Frau, die aber nicht verstossen, sondern – im Gegenteil – mitsamt ihrem Kind erhöht wird, bietet gerade im pastoralen Kontext neue Möglichkeiten zur Identifikation und Solidarisierung mit allen Frauen, die auch in der Gegenwart sexueller Gewalt ausgesetzt sind. Dass die These Schabergs insbesondere mit diesem Gegenwartsbezug Potenzial bietet, ergibt sich aus ihrem eigenen, stark von der konkreten Erfahrung der Unterdrückung und Macht von Frauen ausgehenden Blickwinkel. Zudem entspricht es ihrem Verständnis des Zwecks wissenschaftlicher Erforschung der biblischen Texte auf ein grösseres Ziel hin: Zur Aufrechterhaltung einer „ongoing conversation to help change things for the better“³⁹. Die eigentliche Provokation Schabergs – und wohl auch ihrer unterschiedlichen Rezeptionen bis hin zur Darstellung Marias mit einem Schwangerschaftstest – besteht nicht darin, dass sie aus dem methodisch schwierig greifbaren Schweigen innerhalb der biblischen Texte möglicherweise eine forcierte Deutung abgewinnt. Diesem hermeneutischen Grundproblem muss jeder Exeget/jede Exegetin durch Offenlegung der Herangehensweise und Argumentation Rechnung tragen. Das Anstössige und Irritierende ergibt sich vielmehr daraus, dass sie in ihrem Versuch, die letztlich widerständig und rätselhaft bleibende Empfängnis Jesu durch den Heiligen Geist und das Paradox der Jungfrau-Mutter in einem historischen, schonungslos im (zwischen)menschlich-irdischen verorteten Kontext lesbar zu machen, tief an das religiöse Selbstverständnis rührt. Wenn nun anstelle der Himmelskönigin Maria plötzlich als Opfer sexueller Gewalt in den Blick kommt, werden damit vertraute Vorstellungen und lieb gewonnene Bilder schmerzlich in Frage gestellt, die einem zwar vielleicht nicht ganz verständlich, aber doch ‚heilig‘ geworden sind – und damit unantastbar. Genau in diesem Mut, das scheinbare Tabu zu brechen und die Bilder immer wieder zur Diskussion zu stellen, zeigt sich das befreiende

Potenzial dieser auch quer zum Auslegungskanon stehenden, pointiert feministischen Perspektive.

Literaturverzeichnis

Berlis, Angela: Die Historikerin als Detektivin. Ansätze und Erträge der historischen Spurensicherung für feministische ‚Kirchengeschichten‘, in: Feministische Zugänge zu Geschichte und Religion, hg. von Angela Berlis und Charlotte Methuen, Leuven 2000 (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 8).

Daly, Mary: Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, 5., erw. Aufl., München 1988.

Frettlöh, Magdalene L.: Josefs Empfängnis. Predigtmeditation zu Matthäus 1,(1-17)18-21(22-25), in: Gott, wo bist Du? Kirchlich-theologische Alltagskost, Bd. 2, Wittingen 2009 (Erev-Rav-Hefte, Biblische Erkundungen 11), S. 149-155

Frettlöh, Magdalene L.: »...geboren von der Jungfrau Maria«. Maria im christlichen Glaubensbekenntnis, in: Gott, wo bist Du? Kirchlich-theologische Alltagskost, Bd. 2, Wittingen 2009 (Erev-Rav-Hefte, Biblische Erkundungen 11), S. 156-179.

Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus, Teilband 1, Ed. 5, völlig Neubearb. Aufl., Zürich 2002 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1).

Mayordomo-Marín, Moisés: Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1-2, Göttingen 1998 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 180).

Mulack, Christa: Maria. Die geheime Göttin im Christentum, Stuttgart 1985

Radlbeck-Ossmann, Regina: Maria in der Feministischen Theologie, in: Handbuch der Marienkunde, 2 Bde., hg. von Wolfgang Beinert und Heinrich Petri, 2., völlig neu bearb. Aufl., Bd.1: Theologische Grundlegung. Geistliches Leben, Regensburg 1996, S. 435-465.

Reilly, Frank: Jane Schaberg, Raymond E. Brown, and the Problem of the Illegitimacy of Jesus, in: Journal of Feminist Studies in Religion 21, Nr. 1 (2005), S. 57-80.

Schaberg, Jane: Feminist Interpretations of the Infancy Narrative of Matthew, in: A Feminist Companion to Mariology, hg. von Amy-Jill Levine mit Maria Mayo Robbins, London/New York 2005, S. 15-36.

Schaberg, Jane: The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives, Sheffield 1995.

Schneider-Ludorff, Gury [et al.]: Art. Feministische Theologie, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2., vollständ. überarb. und grundleg. erw. Aufl. (2002), S. 144-152.

Schottroff, Lusie [et al.]: Art. Maria/Mariologie, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2., vollständ. überarb. und grundleg. erw. Aufl. (2002), S. 392-400.

Spencer, F. Scott: Those riotous – yet righteous – foremothers of Jesus: Exploring Matthew's comic genealogy, in: Are we amused? Humour about Women in the Biblical Worlds, hg. von Athalya Brenner, London/New York 2003, S. 7-30.

Strahm, Doris: Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie, Freiburg 1990, S. 11-26.

Straub, Maria Elisabeth: Das Geschenk, Zürich 2006.

Zimmermann-Güpfert, Maja: Predigt für die Christnachtfeier im Berner Münster vom 24.12.2013, Lesefassung (Link auf der Webseite der Münsterkirchgemeinde: <http://www.bernermuenster.ch/wAssets/docs/gd-predigten/CHRISTNACHTFEIER-Leserfassung-II.pdf> [2014-06-05; 17:45]).

¹ <http://stmatthews.org.nz/nav.php?sid=568&id=1206> [2014-04-18; 15:17]

² Eine Fotografie des Plakates am Ort ist folgender Webseite entnommen: <http://theinspirationroom.com/daily/2011/mary-is-in-the-pink/> [2014-01-16; 23:23].

³ <http://stmatthews.org.nz/nav.php?sid=568&id=1206> [2014-04-18; 15:17].

⁴ Vgl. Mulack (1985).

⁵ Radelbeck-Ossmann (1996) nimmt in ihrem Artikel eine Unterteilung in vier Grundtypen der feministischen Auslegung Marias vor.

⁶ Schneider-Ludorff [et al.] (2002), S. 148.

⁷ Für eine Auseinandersetzung mit ihrer Position vgl. Blomberg (1991), S. 145-50, für die Debatte zwischen Brown und Schaberg vgl. Reilly (2005) sowie Schabergs eigene Auseinandersetzung ihrer These mit anderen feministischen Auslegungen der Genealogie bei Matthäus vgl. Schaberg (2005).

⁸ Der Link zu der Predigt vom 24.12.2013 auf der Webseite der Münsterkirchgemeinde: <http://www.bernermuenster.ch/wAssets/docs/gd-predigten/CHRISTNACHTFEIER-Leserfassung-II.pdf> [2014-06-05; 17:45]

⁹ Vgl. zur Charakterisierung feministischer Bibelhermeneutik Schüssler Fiorenza (1983), S. 58-70.

¹⁰ Vgl. Berlis (2002).

¹¹ Vgl. dazu ihre eigene Position: Schaberg (1995), S. 7ff. Bei Mayordomo (1998), der die Rekonstruktion einer hypothetischen Erstrezeption von Matthäus 1-2 versucht, vgl. dazu insbesondere S. 170-195.

¹² Schottroff [et al.] (2002), S. 393.

¹³ Vgl. Schaberg (1995), S. 5ff. und 14-19.

¹⁴ Schaberg (2005), S. 31.

¹⁵ Luz (2002) stellt drei Möglichkeiten vor: Er sieht die Gemeinsamkeit der vier Stammütter darin, dass sie entweder allesamt Sünderinnen seien, dass sich in ihnen in irregulärer Weise das Handeln Gottes zeige oder dass die vier Frauen alle Nichtjüdinnen seien – wobei er selbst letzteres vorzieht (vgl. ebd. S. 133-136). Mayordomo (1998) spricht sich für eine komplexe Gestaltbildung aus (vgl. ebd. S. 243-250); für ihn können die genannten Frauenfiguren nicht unter einem Aspekt zusammengefasst werden; sie funktionieren vielmehr als „Leerstellen, die die narrative Phantasie und mnemische Kompetenz der Hörer/innen unterschiedlich aktivieren“ (ebd. S. 250).

¹⁶ Schaberg (2005), S. 27.

¹⁷ Schaberg (2005), S. 28.

¹⁸ Schaberg (1995), S. 3 sowie dies. (2005), S. 36. 62-68.

¹⁹ Schaberg (1995), S. 67.

²⁰ Vgl. dazu Luz (2002), S. 154.

²¹ Frettlöh (2009): Josefs Empfängnis, S. 151. Vgl. zu dieser Thematik auch den zweiten Aufsatz im selben Band, Frettlöh (2009): »...geboren von der Jungfrau Maria«. Maria im christlichen Glaubensbekenntnis.

²² Schaberg (1995), S. 97-101.

²³ Schaberg (2005), S. 15.

²⁴ Vgl. Reilly (2005), S. 57-63.

²⁵ Schottroff [et al.] (2002), S. 393.

²⁶ Luz (2002), S. 117-156. Allerdings sieht Luz in der Jungfrauengeburt nicht den Hauptskopus des matthäischen Textes (ebd. S. 155f.).

²⁷ Mayordomo (1998), S. 201.

²⁸ Zimmermann-Güpfert (2013), aus der Lesefassung der Predigt, S. 2.

²⁹ Zimmermann-Güpfert (2013), aus der Lesefassung der Predigt, S. 2.

³⁰ Straub (2006), S. 229.

³¹ Schaberg spricht mit Itumeleng Mosala von einer „category of struggle as a tool for reading“ (Schaberg (2005), S. 26), um die hegemonialen Strukturen innerhalb der biblischen Texte aufzudecken, da diese selbst „products of contradictory and struggle-ridden conditions of production“ (ebd., S. 26) seien.

³² „Wenn Gott männlich ist, muss ... das Männliche Gott sein. Der göttliche Patriarchat kastriert die Frauen, solange ihm gestattet wird, in der menschlichen Vorstellung weiterzuleben.“ Daly (1988), S. 33.

³³ Straub (2006), S. 109f.

³⁴ Straub (2006), S. 30. Der Vater verweist dort zwar nur allgemein darauf, dass es so einer Frau ergehe „die sich gegen die Gesetze versündigt“. Der Zusammenhang mit Deuteronomium 22,13ff. ist jedoch eindeutig.

³⁵ „Mary’s pregnancy in the interim between betrothal and home-taking is historical, as is the insistence of both Matthew and Luke that Joseph was not the biological father. But I see no way of making even an educated guess about whether the conception was a result of rape or not, or about whether the historical Mary was a victim or a free spirit or something in between. The suspicion of rape or seduction could have served to cover up conception by consensual sex outside the betrothal.“ Schaberg (2005), S. 31.

³⁶ Straub (2006), S. 303.

³⁷ Straub (2006), S. 304.

³⁸ Zur humoristischen Darstellung insbesondere Jesu vgl. Spencer (2003).

³⁹ Schaberg (2005), S. 36.

.....

Sibylle Marti (Bern), studiert Germanistik und Evangelische Theologie im Masterprogramm an der Universität Bern. Sie arbeitet dort zurzeit als Hilfsassistentin am Lehrstuhl für Germanistische Mediävistik.