

Monstra te esse matrem, Virgo singularis!

Zur Diskussion um Lk 1,34

Von Johannes Bapt. Bauer, Graz

Im Grunde stehen einander zwei Auslegungen der Frage der Jungfrau Lk 1,34 gegenüber: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“. Die eine, als „traditionell“ bezeichnete, seit sie von *Augustin* und *Gregor von Nyssa* in die Exegese eingeführt worden ist, erläutert den Begründungssatz dahin, daß Maria nicht sieht, wie sich die Botschaft vom Mutterwerden mit ihrem Jungfräulichkeitsvorsatz vereinbaren lasse: „da ich überhaupt keinen Mann erkenne, niemals einen Mann erkennen will“.

Die andere von *Haugg, Gächter* (s. deren Werke unten) und nun in den beiden neuesten deutschen Lukaskommentaren (*K. Staab*, *Echterbibel*, *J. Schmid*, *Regensburgerbibel*) vertretene Auslegung geht dahin, daß Maria die Botschaft des Engels für die unmittelbare Gegenwart versteht, daß sie aber, da sie ja erst verlobt und noch nicht heimgeführt ist, nicht sieht, wie sie den Befehl Gottes mit der strengen Sitte vereinbaren könnte, die den Verlobten den ehelichen Verkehr untersagt.

Die Schwierigkeiten, mit denen die erste Ansicht zu ringen hat, sind ungleich größer als die, die man noch dazu unberechtigtweise (wie bald zu zeigen ist) gegen die zweite geltend macht.

Pius XII. eignet sich in *Munificentissimus Deus* den Grundsatz des Suarez an: *Mysteria gratiae, quae Deus in Virgine operatus est, non esse ordinariis legibus metienda, sed divina omnipotentia, supposita rei decentia, absque ulla Scripturarum contradictione aut repugnantia* (Oss. Rom. 2. 11. 1950, S. 4). Nun erklärt die Schrift ausdrücklich, Maria sei verlobt gewesen, wobei nach aller soliden Exegese nichts anderes als die rechtlich gültige Eingehung einer Ehe mit Ehekonsens verstanden werden kann, einer Ehe, die gemäß dem damals geltenden Recht und Brauch erst etwa ein Jahr später mit der Heimführung (Mt 1,18) vollzogen werden sollte. An keiner Stelle gibt uns die Schrift des Alten oder Neuen Bundes oder die älteste Überlieferung einen Anhaltspunkt dafür, daß Maria ihre Verlobung anders gemeint habe, sich vielleicht durch einen Jungfräulichkeitsvorsatz Gott geweiht habe. Auf diese erhebliche Schwierigkeit hat bisher niemand von den Vertretern der ersten Ansicht eine auch nur einigermaßen befriedigende Antwort geben können. Ist da wirklich „nicht der geringste Widerspruch zur Schrift, nicht die geringste Unvereinbarkeit mit den biblischen Berichten“?! Wie sehr man diese mißliche Lage unter den Vertretern der Vorsatz-Theorie empfindet, zeigt das ständige Bestreben unter diesen, möglichst irgendwelche Parallelen für eine Hochschätzung und Praxis der Jungfräulichkeit aus dem zeitgenössischen Judentum ausfindig zu machen. Dazu kommt noch, daß, wenn eine Verlobte *ándra ou ginósko* sagt, sie zunächst nur ihren Mann im Auge hat, nicht „überhaupt keinen Mann“ erkennen zu wollen, feststellt. Diese durch nichts zu rechtfertigende Einfügung, ebenso wie die Interpretation des

Präsens (ich erkenne nicht) in futurischem Sinn, tun dem Text tatsächlich Gewalt an, nicht aber (wie sofort gezeigt wird) die Ergänzung eines „noch (nicht)“ in unseren modernen Sprachen.

Hat Maria mit ihrer Verlobung auch ihren Ehemillen bekundet, dann ist ihre Frage an den Engel überhaupt nur verständlich, wenn die Botschaft sie in dem Jahr zwischen der Verlobung und der Heimführung trifft, also in dem Jahr, da ihr der eheliche Umgang noch verboten war.

Die gegenteilige Ansicht gerät in so viele Ungereimtheiten, daß sie bei genauerem Zusehen unannehmbar erscheint: sie muß ohne Rückhalt in den Texten postulieren, daß Maria auf Grund göttlicher Eingebung einen Jungfräulichkeitsvorsatz gemacht hat, dieser von Gott angenommen worden ist, daß die Jungfrau trotzdem auf Grund göttlicher Eingebung eine Ehe eingegangen ist, dabei entweder ihren Partner für den gleichen Vorsatz gewonnen, oder ihn überhaupt erst garnicht davon in Kenntnis gesetzt hat, muß erklären, wieso die Schrift sich nicht genauer ausdrückt, wie überhaupt eine derartige Haltung im alttestamentlichen Raum möglich war, schließlich das Schwierigste: mit Hilfe welcher Dezenzbeweise man derart weitreichende Postulate sichern kann.

Im folgenden legen wir unsere exegetisch-philologische Erklärung der gegen die neue Meinung vorgebrachten drei philologischen Bedenken dar: 1. „Siehe, Du sollst jetzt empfangen“ (Lk 1,31); 2. „weil ich jetzt noch keinen Mann erkenne“ (Lk 1,34); 3. über das Präsens jenes *ginósko*. Dabei wird auch eine nähere Untersuchung der sogenannten „Frage“ Mariens angestellt („Wie soll dies geschehen . . .“). Gleichzeitig damit läuft eine Auseinandersetzung mit den beiden neuesten Verteidigern der Theorie vom Jungfräulichkeitsvorsatz. Die von dieser Seite ins Treffen geführten philologischen Bedenken sind keineswegs neu; wir halten es für wenig ersprießlich, frühere Vertreter derselben da und dort zu zitieren. Neu sind einige Behauptungen bezüglich des Milieus, die Behauptung etwa, daß es bei den Juden damals schon *matrimonia Josephina* gegeben habe, wofür 1 Kor 7,36–38 im Verein mit rabbinischen Texten zeugen soll, sowie die erneute Berufung auf einzelne Texte aus den Toten-See-Funden. Wir besprechen zuerst B. S c h w a n k's Erörterungen zum Thema, die einen neuen und originellen Lösungsversuch unseres Problems in Vorschlag bringen wollen¹). Wir knüpfen zunächst an die gegen Gächters Meinung vorgebrachten Einwände (aaO, S. 319) an: In der Engelsbotschaft „Siehe, du wirst empfangen“ vermisst man ein betontes „jetzt schon“, ebenso wie in der Antwort Marias „da ich keinen Mann erkenne“ jede Zeitpartikel wie „noch“ oder „vorerst noch nicht“ fehle, obwohl das Griechische und das zugrundeliegende Aramäische genug Möglichkeiten gehabt hätte, solche Zeitpartikeln zu verwenden. – Auffällig ist dabei einmal, daß von einem zugrundeliegenden Aramäisch geredet wird, obwohl es sich doch wenigstens unter Exegeten längst herumgesprochen haben sollte, daß hier eine hebräische Quelle in griechischer Übertragung vorliegt; ein aramäischer Urtext wurde kaum je ernstlich vertreten²). Lukas hat wahrscheinlich schon eine griechische Übersetzung übernommen und daran kaum etwas geändert³). Ist dem so, dann führt uns der Text einerseits in frühe Zeit hinauf, was für die Interpretation wichtig ist, und ist andererseits von der

¹) Oberrh. Pastoralbl. 57 (1956) 317–323.

²) Vgl. zum Stand der Frage mit ausführlichen Lit.-angaben R. L a u r e n t i n, in: *Biblica* 37 (1956) 449–456.

³) Vgl. P. G ä c h t e r, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1958*) 29–55.
R. L a u r e n t i n, *Structure et Théologie de Luc I-II* (Paris 1957) 13 ff., bes. 18.

hebräischen Syntax und Stilistik her zu erklären. Es gibt aber weder im Aramäischen (und Syrischen) noch im Hebräischen „genug Möglichkeiten solche Zeitpartikeln zu verwenden“, wie ein Blick in ein deutsch-hebräisches Glossar sofort zeigt: man mußte etwa mit „bis jetzt nicht“ umschreiben (lo ad athah), ebenso im Aramäischen und Syrischen⁴). Es ist eben eine für das Hebräische besonders charakteristische Art, die Andeutung einer Restriktion, die der Deutsche durch „nur“ oder bei einer temporalen Aussage durch „erst“, bzw. „(nicht) mehr“, „noch (nicht)“ ausdrückt, häufig dem Kontext zu überlassen; das hat schon ein so glänzender Hebraist wie Eduard König⁵) ausdrücklich festgestellt und mit zahlreichen Belegen erhärtet. Man kann sich zu allem Überfluß auch noch in den Konkordanzen umsehen: wie oft setzen die LXX ein „nyn“, „oupō“ oder „ēdē“ in den Text, ohne im Hebräischen dafür eine ähnliche Partikel vorzufinden. Ebenso fügt die lateinische Übersetzung ein „nondum“ ohne hebräische Entsprechung ein, z. B. „nondum venit tempus“ für hebr.: „die Zeit ist nicht gekommen“ (Agg 1,2), desgleichen Chr 30,3: „populus ‚nondum‘ congregatus fuerat in Jerusalem“; 1 Esdr 3, 6: „templum Dei ‚nondum‘ fundatum erat“; Spr 8,24: „Nondum‘ erant abyssi“. Aus dem gleichen Grund wird auch oft „adhuc“ eingefügt, wie etwa Jer 41,4: „nullo ‚adhuc‘ sciente“ (weiß lo jādā) u. ö., oder „necdum“: z. B. Gen 19, 8: „Habeo duas filias, quae ‚necdum‘ cognoverunt virum“; Ex 22, 15 (Vg 16): „Si seduxerit quis virginem ‚necdum‘ desponsatam“ (Lev 21,3: „quae non est nupta viro“). Jer 1, 6 (u. 7) heißt genau entsprechend dem Hebräischen: „nescio loqui quia puer ego sum“, wir können nur sagen: „... , ich bin ja ‚noch‘ ein Kind!“

Diese Eigenart des Hebräischen, vieles dem Kontext zu überlassen, ist sprachpsychologisch leicht zu erklären. Situationsgebundene und lebensnahe Ausdrucksweise verzichtet auf manche solcher Angaben, die sie durch den Zusammenhang und den Ton der Rede implizit eher noch stärker hervorhebt, als die explizit geschehen könnte. Wir machen diese Beobachtung in unseren modernen Sprachen ebenfalls, vor allem in der gesprochenen Sprache: „Ich komme zum Treffpunkt, und sie ist nicht da“, d. h. noch nicht! oder: man ruft mich an: „Kommst Du?“ – „Kann nicht, bin (noch) über einem Aufsatz!“ oder: „Fährst Du mit?“ – „Wie denn, ich habe (noch) keinen Paß!“ In Gesprächen, Briefen, Berichten, Erzählungen, die eine Situation präsent haben oder präsent machen, fallen Partikeln wie „noch“, „schon“, „erst“ u. ä. häufig aus. In griechischen oder lateinischen Schriftwerken, wo man bewußt auf Leser Rücksicht genommen hat, sind die Partikeln zur relativen Zeitangabe häufiger, und man hatte auch in den Übersetzungen der alttestamentlichen Texte oft das Bedürfnis, solche einzufügen, wenn man das auch längst nicht immer tat.

Man überlege nun zur Engelsbotschaft folgendes: Ehemals sprach Gott persönlich den Menschen an, später offenbart er seinen Willen durch Engelsboten oder im Traum: verschieden ist dabei nur die Art der Offenbarung, nicht aber ihre Unmittelbarkeit bezüglich des Zeitpunkts. Es ist also schon von vornherein naheliegend, daß Gott sich zum geeigneten Zeitpunkt mitteilt, ob er nun persönlich oder durch einen Boten spricht: es ist kein Grund da, anzunehmen, daß er den Auftrag zur Empfängnis für Maria zu einem Zeitpunkt erteilt, da sie noch nicht heimgeführt ist, also erst bis dahin warten müßte: Maria konnte eine Engelsbotschaft nur von der unmittelbaren Zukunft verstehen, weil sie nur für

⁴) Vgl. etwa O. Klein, *Syr.-griech. Wörterbuch zu den vier kanon. Evv.*, in: ZAW 28 (Gießen 1916) 43a und 77b.

⁵) *Stilistik, Rhetorik, Poetik* (Leipzig 1900) 196 f.

diese gemeint sein konnte. G. Molin hat sehr zutreffend festgestellt, daß es im Alten Testament „keine mit der unseren vergleichbare Engelsankündigung gäbe, die sich nicht auf die unmittelbare, sondern auf fernere Zukunft bezöge. Engelsbotschaften im Alten Testament sind unmittelbare Einleitung eines göttlichen Heilshandelns⁶⁴⁾“.

Dazu kommen nun noch weitere Beobachtungen philologischer Natur, die geradezu unter Beweis stellen, daß es sich hier um ein futurum instans handelt: Wir finden die gleiche hebräische Wendung (die nach einstimmigem Urteil der heutigen Exegeten Lk 1, 34 gestanden haben muß) Gen 16, 11 und Ri 13, 5: „hinnak harah“, also „hinneh“ plus dem Suffix der 2. Person plus Partizip. Eine solche Konstruktion ist nach dem klaren Urteil der Grammatiker als unmittelbares Futur aufzufassen⁷⁾. Man vergleiche das durch den Infinitiv absolutus als gewiß bezeichnete, aber keineswegs als unmittelbar folgende „moth thamuth“: morte moriemini (Gen 2, 17) mit der Drohung im Traum des Abimelech: „hineka met“, das man exakt mit: ecce moriturus est wiedergeben müßte (vgl. Gen 48, 21; 50, 5: „hinneh anoki met“: Vulg: en morior, genauer: en moriturus sum). Alle die drohenden Ankündigungen Gottes, die als nächst hereinbrechend geschildert werden, beginnen mit dieser Konstruktion „hinneh“ plus Partizip, die dann meist mit einem „wekatalthi“ (das häufig die Idee der weiteren Abfolge ausdrückt) fortgesetzt wird; eine solche Konstruktion mit dem Partizip ist an sich schon ein futurum instans; tritt noch „hinneh“ vorn hinzu, dann wird dadurch die Nuance des „Nächstbevorstehenden“ noch stärker hervorgehoben, wie Joüon aaO betont. Man vergleiche einmal folgende Texte: Gen 6, 13, 17; 9, 9; 41, 17; 48,4; Ex 8,17; 9,18; 10,4; 14,17; 16,4; 17,6; 34, 11; Nm 24, 14; 25, 12; 1 Sm 25, 19; 2 Sm 12, 11 usw. In einem ausführlichen Artikel nehme ich demnächst sämtliche Stellen, an denen sich die besagte Konstruktion findet, durch: das Ergebnis lautet dahin, daß die Grammatiker mit ihrer Feststellung vom Futurum instans recht haben. Es ist übrigens interessant, die Übersetzungen zu studieren: Vulgata gibt fast durchgehend mit Futur, selten mit Praesens wieder, LXX genau umgekehrt vorwiegend mit Praesens, selten mit Futur. – Stellen wir diese rein philologischen Erwägungen in Rechnung, dann ergibt sich als präzise Übersetzung für Lk 1, 31 in seinem auf ein hebräisches Original zurückgehenden Tenor nur: Ecce conceptura es, oder: Scito, te concepturam esse, deutsch: „Siehe, du sollst n u n empfangen!“⁸⁾

In einem Sermo etwa aus der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert, der unter dem Namen des Athanasius steht⁹⁾, findet sich schon die sprachlich äußerst feinfühlig interpretierte: Auf die Engelverkündigung hin, „kommt die Jungfrau in Verlegenheit, weil sie auf das Natürliche sinnt und an ihren Verlobten Josef denkt, und so antwortet sie dem Engel: ‚Wie geschieht mir das, da ich keinen Mann erkenne?‘ ‚Weil ich keinen Mann erkenne‘ sagt sie, Du aber, o Engel, durch jenes „Siehe“, das eine Hinweispartikel ist, verkündest: „Siehe du sollst emp-

⁶⁾ Bibel und Liturgie 24 (1956) 77.

⁷⁾ S. G. Bergsträsser, *Hebr. Gramm.*, II (Leipzig 1929) § 13 h.; P. Joüon, *Grammaire de l'hebreu biblique* (Rom 1947) § 119 h.; O. Grether, *Hebr. Gramm.* (München 1951) § 81 f.

⁸⁾ Ich muß hier einiges aus meinem Aufs. „*Die Antwort der Jungfrau (Lk 1, 34)*“ in: Klerusblatt Salzburg 90 (1957) Nr. 25, S. 244 f. wiederholen.

⁹⁾ Vgl. M. Jugie, in: *Echos d'Orient* 39 (1941/42) 283–289 – (Auszug bei Marouzeau, *L'Année philologique* 16 (1946) 86 – Aus der Nennung bei B. Altaner, *Patrologie*, 1950 (1955) 233; (vgl. ⁵1958, 243) und bei Chr. Baur, *Initia Patr. Graec.* II, 588 (Studie Testi 181, Rom 1955) wird man irrtümlich auf die Echtheit des Sermons geführt!).

fangen“, als ob die Zeit schon drängte, deshalb weiß ich nicht, wie dies geschehen soll, also sag an, Engel, erklär mir das!“¹⁰⁾

D. Haugg hat gewiß nicht zu Unrecht gefordert, daß ein Hinweis Marias auf eine etwaige innere Bindung durch Vorsatz oder Gelübde anders hätte formuliert werden müssen als Lk 1, 34: „Entweder wäre ein „oudépote“ eingefügt (vgl. das Petruswort zu Jesus „egò oudépote skandalisthésomai“ Mt 26, 33), oder der Satz durch ein „ou dýnamai ginóskein“ eindeutig festgelegt“¹¹⁾. Haugg vermißt ferner ein Eingehen des Engels auf die Frage der Jungfrau, wenn diese im Sinn eines Keuschheitsgelübdes ausgelegt werden müßte (aaO). Ehe wir die sogenannte „Frage Marias“ erörtern, noch ein kurzes Wort zu dem Präsens von „ou ginóske“. Ri 21, 11 wird befohlen, den Bann an jedem Mann und jeder verheirateten Frau zu vollstrecken. „Für ‚Frau‘ steht eine genaue juristische Umschreibung, die keinen Zweifel läßt“¹²⁾. Es heißt dort nämlich „und jede Frau, die kennt (Partizipium! : „joda’ath“, griech. cod. A „ginoskousan“, B „eidyan“!) das Lager des Mannes“, und im nächsten Vers ist die Rede von den „Jungfrauen, die einen Mann nicht erkannt haben zu männlichem Beischlaf“.

Ein gleicher Bannbefehl steht Num 31, 17: „Tötet von den Kindern alle Knaben und von den Frauen jede, die mit einem Mann verkehrt“ (wekol išâh joda’ath iš). Was also mit diesem Partizipium, wie es hier mehrfach steht, bezeichnet wird, ist der Zustand der heimgeführten Ehefrau; vor der Heimführung ist sie bethulâ, parthénos, Jungfrau. Von den Jungfrauen, die man am Leben gelassen hat, weil sie keinen ehelichen Umgang gehabt hatten, steht sowohl Num 31, 35, Ri 21, 12, von der Tochter Jephthes Ri 11, 39 das Perfekt: „erkannt haben, erkannt hat“, dementsprechend auch in den LXX égnosán bzw. éгно, ähnlich die Vulgata.

– Wenn wir uns nun fragen, welche Form und Zeit in der hebräischen Vorlage von Lk 1, 34 gestanden sein kann, brauchen wir nicht lange zu überlegen: ein Perfekt wäre sicherlich wie in den angezogenen LXX-Stellen mit griechischem Aorist oder Perfekt wiedergegeben worden, ein Imperfekt wohl mit dem Futur; unserem Präsens kann eigentlich nur ein Partizip zugrunde liegen, wie wir es eben in einem bestimmten Zusammenhang kennengelernt haben, wobei Ri 21, 11 auch sehr treffend ein griechisches Partizip des Präsens (ginóskoussa) steht; für die dritte Person Singularis im Akkusativ („ein Weib, das ehelichen Umgang hat“) ist das Partizip ganz passend, während man für die erste Person Singularis, noch dazu als Subjekt, kaum „ouk eimi ginóskoussa“, sondern nur „ou ginóske“ sagen konnte. Maria stellt also nichts weiter fest, als daß sie gegenwärtig parthénos emnesteuménē ist, die keinen ehelichen Umgang mit ihrem Mann hat. Dieses Präsens fällt innerhalb der Verse 31–35, wo durchwegs Futura stehen, besonders auf¹³⁾ und darf deshalb ganz und garnicht als Futurum gedeutet werden. Es hat, wie wir gezeigt zu haben glauben, seine genaue Bedeutung ganz entsprechend den Partizipien von Num 31, 17 und Ri 21, 11: es bezeichnet den gegenwärtigen Zustand, in dem sich Maria befindet: mit nichts ist angedeutet, daß die Jungfrau diesen Zustand auf immer fortzusetzen gewillt wäre.

Untersuchen wir nun näher die sogenannte „Frage“ der Jungfrau.¹⁴⁾

¹⁰⁾ PG 28, 829 BC.

¹¹⁾ D. Haugg, *Das erste biblische Marienwort* (Stuttgart 1938) 48.

¹²⁾ A. Schulz, *Das Buch der Richter* (Bonn 1926) 109.

¹³⁾ Haugg, aaO. 47.

¹⁴⁾ Im Folgenden wieder Einiges wörtlich aus meinem genannten Aufsatz im Salzburger Klerusblatt.

Auf die Botschaft des Engels antwortet die Jungfrau sehr knapp, für viele der heutigen Leser zu knapp, um verstanden zu werden. Nimmt man aber die Grammatik zu Hilfe, dann schwinden alsbald die Schwierigkeiten. Das Versehen, das zur unrichtigen Auffassung des ersten Teils der Antwort Marias geführt hat, ist den Grammatikern unterlaufen, die das semitisierende Griechisch des NT stets mit der klassischen Grammatik verglichen haben. Was dort zu rechtfertigen war, durfte wohl auch hier so interpretiert werden wie dort. So hat man in den meisten mit griechischem „pōs“ (lat. quomodo) eingeleiteten Sätzen einfach Deliberativ- und Dubitativsätze gesehen. Kurz gesagt, die wirklichen Deliberativsätze in der griechischen Bibel sind nicht häufig, und die wenigsten mit „pōs“ eingeleiteten Sätze wollen tatsächlich nach der Art und Weise fragen (wahrscheinlich nur Gen 43, 27; Dt 12, 30; 2 Kg 1, 5; 3 Kg 12, 6 par; 2 Chr 10, 6; Est 9, 12; Weish 6, 22; Agg 2, 3/4; 1 Kor 15, 35; Röm 4, 10; Joh 9, 10. 19. 26), wobei durchwegs Gegenwart oder Vergangenheit (bzw. Mitvergangenheit) steht.

Die in der gesamten griechischen Bibel mit Futur konstruierten „Pōs“-Fragen sind in Wirklichkeit genau entsprechend den hebräischen mit „aik“ eingeleiteten Fragen *keine* eigentlichen *Fragen*, sondern *Negationen*. Ein Beispiel aus dem AT genüge: Die Braut ruft dem Bräutigam zu (Hl 5, 3): „Ich habe mein Kleid schon abgelegt, wie sollte ich es wieder anziehen? Ich habe mir die Füße schon gewaschen, wie sollt' ich sie wieder beschmutzen?“ Im NT erklären die Synoptiker einander: Mt 12, 26: Quomodo stabit regnum eius? Dasselbe Lk 11, 18. Aber Mk 3, 26: non potest stare. Manche Sätze sind ohne diese grammatische Erkenntnis nicht recht verständlich: Mk 4, 13: Nescitis parabolam hanc; et quomodo omnes parabolas cognoscetis. Viele „Pōs“-Fragen sind mit Praesens konstruiert: hier wird die Berechtigung einer Tatsache, Handlung, Gesinnung in Frage gestellt: Lk 20, 44: quomodo filius eius est; er kann doch nicht Davids Sohn sein! Mk 12, 35: quomodo dicunt scribae: mit welchem Recht sagen sie? Aber Mt 7, 4: quomodo dices (ereis) fratri tuo, wo die Nuance in dem Futur liegt: willst du etwa zu deinem Nächsten sagen? Du hast es noch nicht getan! Eine lückenlose Bestandaufnahme aller „Pōs“-Sätze der griechischen Bibel ergibt, daß Sätze wie Lk 1, 34: „quomodo fiet istud“ nicht anders denn als sachte Negation aufgefaßt werden können. Sollte nach dem „Wie“ der Verwirklichung gefragt werden, dann stünde ein prospektiver Konjunktiv wie Lk 23, 31 (vgl. Epiktet 4, 1, 100 und Schenkls Index s. v.)¹⁵⁾.

Mit anderen Worten, rein philologisch gesehen ist zwischen dem Wort des Zacharias „Unde hoc sciam“ (Lk 1, 18) und dem Marias kein Unterschied anzunehmen. Ein wirklicher Unterschied liegt einzig in der Begründung: Zacharias verweist auf sein und seiner Frau Alter, Maria macht einen ethischen Einwand: Sie hat mit ihrem Angetrauten entsprechend der maßgeblichen Sitte der Zeit vor der Heimführung (Mt 1, 18: antequam convenirent inventa est in utero habens, was für Joseph die große Schwierigkeit darstellt!) noch keinen ehelichen Umgang.

Der Engel klärt die Jungfrau daraufhin auf: V. 35–37. Maria sieht die Unmöglichkeit, richtiger gesagt die Unerlaubtheit der Verwirklichung der Engelsankündigung darin, daß sie der Sitte, die doch gottgeheiligt, gottgewollte Einrichtung war, zuwiderläuft. Darauf trifft der Gipfel der Erklärung Gabriels:

¹⁵⁾ Alle Einzelheiten findet man in meinem Artikel: „πώς in der griechischen Bibel“, in: Novum Testamentum, Leiden 2 (1957) 81–91.

„Garnichts ist bei Gott unmöglich.“ Vorhergeht aber die Antwort auf das „Ich habe noch keinen Umgang mit meinem Mann“: Die Offenbarung von der Jungfrauengeburt a minori ad maius: die greise Elisabeth ist durch den alten Zacharias noch schwanger geworden, weil Gott wollte, und wenn er will, kann auch eine Jungfrau durch Gottes Kraft schwanger werden. Nun gibt es für Maria nur mehr das uneingeschränkte „Ja“ zum Willen Gottes, der sie in der wunderbarsten Weise ausersehen hat. Maria war noch Jungfrau und hat in echt alttestamentlichem Verständnis die voreheliche Keuschheit der Unverheirateten, der Verlobten vor der Heimführung unversehrt bewahrt und sich nicht gescheut, diese Haltung von dem Gottesboten und seinem Auftrag ausdrücklich zu verteidigen: hier stand scheinbar Gottes Gebot und Wille gegen Gottes Gebot und Wille (wahrscheinlich für Maria Kriterium für die Authentizität der Engelsbotschaft, vgl. zur Idee Gal 1, 8 und 2 Kor 11, 14). Neigen wir uns doch vor der schlichten Größe und dem Mut dieses einzig erwählten Mädchens, das, sowie es sich zur Mutterschaft durch die Heirat bereitete, ebenso die Zeit vor der Heimführung unerschütterlich zu dem alttestamentlichen Ideal der Jungfräulichkeit stand bis zu dem Augenblick, da es, durch den Anspruch Gottes getroffen, freien Entscheids auf die Bahn steter Jungfräulichkeit trat.

Fragen wir schließlich nach den von B. S c h w a n k (aaO, 321) postulierten *Matrimonia Josephina*: Kann man wirklich mit Schwank feststellen: „Es gab im vorchristlichen Judentum den rechtlichen Zustand, daß eine Jungfrau zwar verlobt war, aber nie (!) zur Ehe kam“? Als Beweis dafür wird Kethuboth 5, 2 angeführt: „Man gewährt einer Jungfrau von da an, wo der Mann sie zur Hochzeit aufgefordert hat, 12 Monate, um ihre Ausstattung zu besorgen. Der Witwe aber gewährt man 30 Tage. Ist die Zeit herangekommen, ohne daß sie geheiratet worden sind (so Billerbeck, während Bonsirven übersetzt: „Si le terme arrive et qu'ils ne se marrient pas“), so sind sie von dem Seinigen zu unterhalten (Bonsirven: „la fiancée est nourrie aux frais du mari“¹⁶). Wie das näherhin zu verstehen ist, zeigt Kethuboth 57b (bei Strack-Billerbeck aaO): „Komm und höre; wenn sich jemand mit einer Jungfrau verlobt hat, so gibt man ihr, gleichviel ob der M a n n sie (zur Hochzeit) auffordert und s i e (diese) hinausschiebt, oder ob s i e ihn auffordert und der M a n n hinausschiebt, 12 Monate Zeit von der Stunde der Aufforderung, aber nicht von der Stunde der Verlobung an“. Ein wiederholt anonym angeführtes Wort zu Spr 13, 12 („Lang hingezogenes Harren macht das Herz krank; ein Lebensbaum aber ist ein erfüllter Wunsch“) lautet: „Lang hingezogenes Harren usw., das geht auf den, der sich mit einem Weib verlobt und sie nach der bestimmten Zeit heiratet. Ein Lebensbaum aber usw., das geht auf den, der sich mit einem Weib verlobt und sie sofort heiratet“¹⁷). Was will also diese Vorschrift bezüglich des Unterhalts der nicht zur bestimmten Zeit geheirateten Braut anders, als diese schützen und ein unberechtigtes Hinausschieben der Hochzeit (was vor allem eine Last für die Braut bedeutete, wenn sie am Ende vielleicht überhaupt nicht geheiratet wurde) verhindern. Zieht die Braut die Hochzeit (aus einem verständlichen Grund) hinaus, dann wird durch die gleiche Vorschrift der Bräutigam zur Entscheidung gedrängt. Einen „Dauerverlobungszustand“ aus den angeführten Texten herauslesen kann man nur mit mehr als bloß exegetischer, philologischer Einsicht. Man kann die Unterhaltsvorschrift gut mit der Sicherung der hebräischen Sklavin-Nebenfrau durch den

¹⁶) Text bei Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, II (München 1924) 397 f., bei J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques* (Rom 1955) 1250.

¹⁷) Strack-Billerbeck, aaO, 398.

Gesetzgeber Ex 12, 7–11 vergleichen: „Wenn ein Mann seine Tochter als Sklavin verkauft, soll sie nicht so wie die Sklaven entlassen werden. Hatte er (der Käufer) sie nun für sich bestimmt, und sie wird ihm mißfällig, dann lasse er sie loskaufen. Sie fremden Leuten zu verkaufen, wenn er sie verschmäht, dazu ist er nicht befugt . . . Nimmt er sich noch eine andre, so darf er sie in der ihr zukommenden Fleischkost, Kleidung und Beiwohnung nicht verkürzen. Wenn er ihr diese drei Pflichten nicht erfüllt, so darf sie unentgeltlich, ohne Entschädigung frei weggehen“. Hier wie dort wird für einen Fall, der zu einer Gefährdung führt, eine Schutzbestimmung erlassen. In keinem der beiden Fälle sind wir zur Ausnahme berechtigt, daß solche Schutzbestimmungen für Ausnahmefälle einen Dauerzustand geregelt hätten, von dessen Existenz wir noch dazu weniger als nichts wissen.

Was ein halbes Jahrhundert später in Korinth unter dem Einfluß paulinischer Askese und Eschatologie vielleicht (!) möglich war, ist mit einem allgemein jüdischen Milieu (dort soll es nämlich nach Schwank diesen „Dauerverlobungszustand“ gegeben haben) kaum vergleichbar. Selbst Laurentin, der in Bezug auf die Enthaltensideen des zeitgenössischen Judentums grundsätzlich nach exegetischen Höchstsätzen interpretiert, getraut sich lediglich festzustellen, daß Maria, das was ein halbes Jahrhundert später auf dem Niveau einer mittleren Christengemeinde durch Paulus möglich geworden sei (1 Kor 7, 8, 32–38), kraft ihrer hohen seelischen Qualitäten antizipiert habe. Josef hat nach *L a u r e n t i n* am wahrscheinlichsten ähnliche Ideen in Essenerkreisen angenommen¹⁸). Aber selbst wenn man in essenischen Ordensgemeinden ehelos gelebt hat, oder vielleicht sogar „in der Welt“ in essenischem Geist auf die Ehe verzichtet hat, wo findet man denn irgendeinen Hinweis darauf, daß man im gleichen Geist auch noch geheiratet hätte, um dann die Ehe doch nicht zu vollziehen? Nach den Berichten von Josephus und Philon gab es Essenergruppen, die nur zur Kinderzeugung heirateten, sich sonst aber (sobald die Frau empfangen hatte) enthielten, im allgemeinen aber heirateten die Essener nicht: „sie verachten die Ehe, aber adoptieren Kinder. . . sie heiraten nicht, weil sie die Ausschweifungen der Frauen kennen und überzeugt sind, daß keine Frau einem einzigen Mann allein die Treue wahr“ (Josephus, B. Jud. 2, 8, 2 – Niese IV, 176 f.).

Bei Euseb wird uns ein Fragment Philons überliefert (Praep. Ev. 8, 11 – Mras GCS 43/1, 456 f.), worin festgestellt wird, daß die Essener deshalb nicht heiraten, „weil die Ehe ihre eigene Ordensgemeinschaft auflösen würde, weil die Frau egoistisch und maßlos eifersüchtig ist, weil ihr nichts leichter fällt, als die Sitten der Männer zu verderben. Zudem übt sie auf Aug und Ohr derer, die sie täuschen will, unverschämt ihre Verführungskünste aus . . . hat sie Kinder, dann wird sie arrogant und herausfordernd, frech und schamlos . . .“. Wer das Alte Testament kennt, weiß, woher diese Farben geliehen sind: aus der Spruchliteratur: nur daß sie dort dem Mann den Blick schärfen und den Ernst der Wahl bewußt machen sollen, während sie hier im Sinn der bekannten Thoraverschärfung verabsolutiert werden. Wenn die Enthaltensamkeit der Essener gelegentlich mit

¹⁸) *Structure* . . . , 188. – Zur Deutung von 1 Kor 7 vgl. neustens den sehr beachtenswerten Artikel „*Super virgine sua*“ von J. L e a l, in: *Verbum Domini* 35 (1957) 97–102: nach L. behandelt Paulus im ganzen 7. Kap. das Sexualproblem nach seiner personalen und individuellen Seite. Vv. 36–38: *quid debeant facere iuvenes qui aliquam mutuum habent relationem. Procedantne ad matrimonium an virginatatem servent?* (S. 99) . . . *cum virgine, quae sua dicitur ob speciale et a nobis ignotum vinculum* (S. 102). – Hier könnte man nämlich weiterfragen, ob die beiden überhaupt verlobt gewesen seien (darüber handle ich demnächst in einem eigenen Artikel).

der Gottesliebe in Zusammenhang gebracht wird, als wäre dies der erste und tiefste Grund dafür, worauf Laurentin so sehr pocht¹⁹), dann kann man das nur über diesen Weg der Gesetzesverschärfung verstehen: Nicht die Liebe zu Gott als solche, sondern die Liebe zum Gesetz Gottes in seiner strengsten und unerbittlichsten Form ist das treibende Motiv in der Askese dieser Sektengruppen. Mit der christlichen Jungfräulichkeit hat solcherart Asketismus soviel zu schaffen wie die Häresie mit dem Dogma.

Auf welchem Weg man im übrigen zu den weittragendsten Schlußfolgerungen zu gelangen pflegt, soll an einem Beispiel aufgezeigt werden. Laurentin²⁰) macht darauf aufmerksam, daß in der Kriegerolle von Qumran den Frauen verboten werde, das Schlachtfeld der Söhne des Lichts während der Dauer des eschatologischen Kriegs zu betreten (7, 3 f.); er zitiert den Text in der Übersetzung von Vermès: „Kein Knabe, auch nicht eine Frau darf sich auf ihr (Schlacht-)Feld begeben nach ihrem Auszug von Jerusalem und ihrem Aufbruch zum Kampf bis zu ihrer Rückkehr“. Dieser Text wird daraufhin mit Vermès dahin kommentiert, daß die Söhne des Lichts der Heerschar des Himmels angegliedert sind und deshalb in der Nähe Gottes ein engelgleiches Leben führen müssen, ähnlich wie Moses in der rabbinischen Literatur gezeichnet wird, der sich nach seiner Begegnung mit Gott im Dornbusch fortan des ehelichen Umgangs mit seiner Frau enthalten haben soll. Offenbar hat sich weder Laurentin noch Vermès darüber Gedanken gemacht, warum auch „kein Knabe“ mit ins Feld ziehen darf! Denn dann wären sie mit ihrer Interpretation etwas vorsichtiger gewesen. Die Knaben geben nämlich das Stichwort für die richtige Deutung: Es dürfen weder Knaben noch Huren mitziehen. Das ist allein gemeint. Man braucht nur die Oracula Sibyllina zu vergleichen: Die Frommen reinigen die Hände mit Wasser, ehren den Ewigen und nach Gott die Eltern, halten auf heiliges Lager und treiben nicht Päderastie (III, 592–596); „Nimm dich vor Ehebruch in acht und scheue männliches Lager“ (III, 764); Die Frommen „hegen nicht nach fremdem Lager schändliches Verlangen, auch nicht nach der unnatürlichen Unzucht“ (IV, 33 f.); „Nicht mehr gibts fortan bei den sterblichen Menschen Gewalttat, schändlichen Ehebruch *nicht*, noch ruchlose Liebe zu Knaben“ (V, 429 f.). – Nicht anders liegt das von Schwank (aaO, 320) hervorgehobene Beispiel aus dem Testament des Ruben (6, 2), das Reinheit der Gedanken und Bewahrung der Sinne vor den Weibern rät, um der Hurerei vorzubeugen, wie das im Kontext unmittelbar vorher und unmittelbar nachher ausdrücklich gesagt wird: von Gedanken an Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit kann überhaupt nicht die Rede sein. Was es mit den Therapeuten auf sich hat, und welche Triebkräfte in ihren Klöstern am Werk waren, wissen wir nicht. Lagrange hatte sogar ihre Existenz angezweifelt. Es mochten ähnliche Thorafanatiker gewesen sein wie die Qumranleute. Die grundsätzlichen Unterschiede zwischen diesen Sekten und der Lehre Jesu hat letzters E. Stauffer in ihrer ganzen Unvereinbarkeit sehen gelehrt²¹). Es zeigt wohl die ganze eingefrorene, ausweglose Situation der Verfechter eines Jungfräulichkeitsvorsatzes Marias, daß sie dort Schützenhilfe suchen, wovon sich im übrigen Christus am entschiedensten losgesagt hat, wovon die Anfänge des

¹⁹) Vgl. neustens Severiano del Paramo, in: Estudios Biblicos 16 (1957) 161–185; C. P. Ceroke, in: Catholic Biblical Quarterly 19 (1957) 329–342; J. Galot, in: Nouvelle Revue Theologique 89 (1957) 463–477.

²⁰) Kath. Dogm. V (*Mariologie*), München 1955, 117–120.

²¹) *Die Mutter des Herrn* (Würzburg 1955) S. 33 f.

Christentums klar distanziert werden müssen (gerade gegen vorschnelle Behauptungen bezüglich einer Abhängigkeit von dort!).

Wie kommt man überhaupt zu dem Postulat eines Jungfräulichkeitsvorsatzes bei Maria? Im Grunde sind es nicht exegetische Überlegungen etwa im Anschluß an Lk 1, 34, sondern Spekulationen und Dezenzgründe, die zu der Forderung eines Jungfräulichkeitsideals anachronistischer Färbung in der hl. Jungfrau verleiten: sie ist die Virgo Virginum, also muß sie alle irgendwie denkbaren Vorzüge einer christlichen Virgo in sich vereinigen und das in der höchsten Vollkommenheit, also muß sie sich auch durch einen Vorsatz, wenn nicht sogar durch ein Gelübde zur immerwährenden Jungfräulichkeit verpflichtet haben und nicht nur das, sie muß dies auch schon in jungen Jahren getan haben; sonst könnte sie später durch ein anderes Mädchen übertroffen worden sein und einen ihrer Vorzüge einbüßen. Das führt soweit, daß man sich nicht gescheut hat, anzunehmen, die hl. Jungfrau habe ihr Gelübde schon beim Erlangen des Vernunftgebrauchs abgelegt. Nun soll aber Maria den Vernunftgebrauch schon in primo instanti conceptionis suae erlangt haben, wie A. Martinelli sich unter Heranziehung von an die siebzig neuen Gewährsmännern zu zeigen bemüht (Marianum 17 [1956] 473–526); wer wagt es sich auszumalen, was da in einem Augenblick schon alles geschehen sein müßte, am Anfang jenes Stadiums, von dem jeder „Sterbliche“ mit Weish 7, 1 f. bekennt: „similis omnibus . . . in ventre matris figuratus sum caro, decem mensium tempore coagulatus sum . . .“ Wenn jemand derartige Vollkommenheitsolympiaden theologisch geschmacklos und ungenießbar fände? Wenn jemand wenigstens hier mit aller Mühe die behauptete Dezenz in diesen Dezenzbeweisen nicht fände?

Sieht man auch die letzten Veröffentlichungen zu Lk 1, 34 an, dann gewahrt man dort, wo ein Autor sich für die Jungfräulichkeitsthese entscheidet, stets das Argumentieren mit diesen und ähnlichen Überlegungen und nicht mit exegetischen Grundsätzen¹⁹⁾. Man kann auf Grund von Dezenzbeweisen auch das genaue Gegenteil wahrscheinlich machen, wie das nicht nur bei Schmaus²⁰⁾ und Gardini²¹⁾, sondern vor allem in den glänzenden Darlegungen W. Hillmanns²²⁾ augenfällig wird. Gerade bei dem letzten wird das heilsgeschichtlich gänzlich Anachronistische des gewohnten Dezenzbeweises herausgestellt und abgelehnt. Hillmanns Darlegungen seien grundsätzlich anerkannt und allgemein empfohlen: von einer verkürzten Wiedergabe muß in unserem Rahmen abgesehen werden.

Gern wird auch auf eine göttliche Führung der hl. Jungfrau durch den Heiligen Geist gepocht. Allein, und das scheint uns ein schwerwiegendes Gegenargument zu sein, wieso sollte Maria nur auf die Jungfräulichkeit vorbereitet werden und nicht auf die Mutterschaft, schärfer formuliert: wenn Maria von jeder Begierlichkeit, von dem fomes libidinis von allem Anfang frei war, wozu faßt sie dann einen Jungfräulichkeitsvorsatz? Muß sich dieser Vorsatz nicht allein gegen die Mutterschaft richten, wie dies in der Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa klar zum Ausdruck kommt?

Wenn Maria zudem, wie wir heute wissen, von der Erbsünde gänzlich frei war, hätte dann, so möchte man fragen, der Ehewille in ihr die Hingabe an Gott auch nur irgendwie beeinträchtigt? Von ihr aus betrachtet, befand sie sich in einem status, der in etwa mit dem der Stammeltern vor deren Fall verglichen werden muß. In einem solchen status dürfte aber wohl kaum jener nach dem Fall

²²⁾ Wissenschaft und Weisheit 19 (1956) 161 f.

allgemein menschliche Verhaltenszustand vorliegen (nämlich des ungeordneten Verhaftetseins an das Geschöpfliche, an den Ehepartner), dessen man sich geradezu begeben muß, um Gott „ungeteilt“ anhängen zu können (1 Kor 7, 35). Von Maria her angesehen, dürfte ihr Wille zur Hingabe an Gott schwerlich durch ihren Entschluß zur Mutterschaft beeinträchtigt worden sein, wenn unsere spekulativen Überlegungen das Richtige treffen.

Man hat die längste Zeit die Jungfräulichkeit Mariens gegenüber der Mutterschaft unerhört betont, ja man hat gegen alle biblische Aussage („sie geba r“ ... Lk 2, 7) den Gebärtakt geradezu verleugnet²³⁾, um eine falsch verstandene integritas in partu aufrechterhalten zu können. Davon kommt man heute wieder ab und findet langsam zu einer biologisch und theologisch richtigen Sicht zurück (Das Hauptverdienst hieran hat A. Mitterer mit seinen Werken, insbesondere: Dogma und Biologie der hl. Familie, Wien, Herder 1952). Mitterer betont das Element der Mutterschafts Marias wieder gebührend und findet in zahlreichen Rezensionen den Beifall namhafter Theologen²⁴⁾. Eine ähnliche Korrektur zeitbedingter Fehlsicht dürfte sich auch bezüglich der postulierten Jungfräulichkeitsideen bei Maria empfehlen, umso mehr als wir weder in der biblischen noch in der patristischen Überlieferung dafür einen sicheren Anhalt haben. Die gelegentlichen (mitunter einander widersprechenden) Bemerkungen Augustins oder Gregors von Nyssa stehen doch sehr vereinzelt da²⁵⁾, und ein

²³⁾ Vgl. das schon sehr früh bekannte Agraphon „peperit et non peperit“, A. R e s c h, *Agrapha* (Leipzig 1906) 305 f., dazu Orac. Sib. I, 323ab, siehe zum Ganzen mit Vätertexten J. B. Bauer, *Die Messiasmutter in den Oracula Sibyllina*, in: *Marianum* 18 (1956) 118–121.

²⁴⁾ Vgl. P. N o b e r, in: *Verbum Domini* 31 (1953) 49–51, weiteres A. Mitterer, *Partbengese und Theologie*, in: *Theologie und Glaube* 45 (1955) 113–119.

²⁵⁾ Wie bekannt spricht Augustin seine auf Lk 1, 34 gegründete Ansicht vom Jungfräulichkeitsvorsatz Marias de virg. 4, 6 (PL 40, 398), sermo 225, 2 (PL 38, 1096) und 291, 5 (PL 38, 1319) aus. De virg. ist 401 verfaßt, s. 291 an einem 24. Juni 412–416 (nach A. K u n z e l m a n n, Misc. Agost. II [Rom 1931] 467); nicht zu datieren aber ist s. 225 (Kunzelmann aaO, 427; an einer Osternacht). Dagegen wird von den Verfechtern der augustianischen Meinung ein Text des Kirchenlehrers meist unbeachtet gelassen (z. B. B a r d e n h e w e r, BSt 10/3 [1905] und Ph. F r i e d r i c h, *Die Mariologie des hl. Augustinus* [Köln 1907], soviel ich sehe u. a.; die bei A l t a n e r ⁶[1958] 404 genannten Arbeiten von M. P e l l e g r i n o, *Maria santissima nel pensiero di s. Ag.* [Rom 1954] und E. del Sgdo C o r a z ó n y P e d r o, in: *Estudios Josephinos* 4 [1950] 150–187 (hl. Joseph bei Aug.) sind mir unzugänglich); C. Jul. 5, 12, 48 (PL 44, 811) steht nämlich über Joseph folgendes: Neque enim cum eam vidisset iam virginem sacram divina fecunditate donatam, ipse aliam quaesivit uxorem, cum utique nec istam quaesisset, si neces, ariam coniugem; non haberet, sed vinculum fidei coniugalis non ideo iudicavit esse solvendum, quia spes commiscendae carnis ablata est. Das Problem liegt nun darin, wie konnte der Kirchenvater beide Meinungen nebeneinander vertreten. Oder hat er sich überhaupt über die Haltung des hl. Joseph zu Maria (der „gottgeweihten“ Jungfrau) bei der Eheschließung, bzw. über die Frage, ob Maria dem hl. Joseph vor der Eheschließung (Verlobung) von ihrem Gelübde gesprochen habe, nicht Rechenschaft gegeben. Oder hat Augustin gar seine Meinung später in etwa korrigiert? Denn es liegt doch auf der Hand, daß man nicht ohne weiteres annehmen darf, Augustin habe sich einerseits vorgestellt, daß Maria vor der Ehe Jungfrauschaft für immer gelobt hat, aber andererseits behauptet, Joseph habe eine normale Ehe eingehen und vollziehen wollen, sei aber durch Maria per piam fraudem getauscht worden, was deren Ehemillen betrifft. Aus diesem Dilemma kommt man nur durch die schon von Petrus Lombardus (angeführt bei Friedrich aaO, 123 f.) Augustin unterstellte Auffassung heraus: Committens virginitatem suam divinae dispositioni consensit in carnalem copulam non illam appetendo, sed divinae inspirationi in utroque oboediendo. Das ist kein Weg. Man wird wohl annehmen müssen, daß Augustin sich keine Zusammenschau und kein Gesamtbild der Ereignisse zurechtgelegt hat, dann aber ist seine eigene Autorität aufs schwerste gefährdet, was unsere Frage angeht. Möglicherweise hat er auch später unter griechischem Einfluß gestanden, wie z. B. des Chrysostomus (vgl. B. Altaner, in: ZNW 44 [1952/53] 76–84). Über den Ehemillen Josephs äußert sich das allerdings Chrysostomus abgesprochene und einem

so bedeutender Mariologe wie Ambrosius kennt keinen Jungfräulichkeitsvorsatz Marias²⁶). Wir kommen zum Ende unserer Untersuchung: es dürfte sich gezeigt haben, daß eine einleuchtende und geradlinige Interpretation von Lk 1, 34 keinen Anhalt für einen Jungfräulichkeitsvorsatz Marias gibt, im Gegenteil, daß Maria sich Lk 1, 34 nur als noch nicht Heimgeführte bezeichnet. Zuletzt durften wir auf die Neuwertung der Mutterschaft Marias hinweisen: Von da her wird auch für Lk 1, 34 einer gesunden Exegese die Bahn freigegeben werden müssen.

arianischen Bischof Norditaliens (um 550) zugeschriebene lateinische Opus imperfectum (hom. 1, PG 56, 635, vgl. dazu Altaner, Patrologie [1958] 335) ganz wie Aug. C. Jul. Desgleichen die Ps. augustinische Predigt s. 195, 6 (PL 39, 2110; gehört nach Dekkers, Clavis Patrum Latinorum, Nr. 368 vielleicht Ambrosius Autpertus)! Gibt man sich einmal über das Unausgegliche und Unfertige der augustinischen Sentenz Rechenschaft (Friedrich 122 f. bekennt, keinen Text Augustins über das Problem, wie sich Keuschheitsgelübde und wahre Ehe bei Maria vereinbaren lassen, gefunden zu haben!), dann wird man sein Zeugnis nicht überschätzen. – Was Gregor v. Nyssa angeht (Augustin hat seine Schriften wohl nicht gekannt, wie Altaner, RBén 66 [1951] 54–62 zeigt), so verwahren sich selbst Vertreter des Jungfräulichkeitsvorsatzes ausdrücklich gegen dessen Interpretation von Lk 1, 34: „Auf die Jungfrauschaft habe sie höheren Wert gelegt als auf die göttliche Mutterschaft. – Damit ist nicht nur der Sinn der Antwort Marias, sondern auch die Bedeutung des Vorsatzes oder Gelübdes durchaus verkannt“ (O. Bardenhewer, aaO, 127).

Also die beiden Thronzeugen für die sogenannte „traditionelle“ Erklärung von Lk 1, 34 versagen bei näherer Prüfung: der eine ist sich selbst nicht klar und enig, der andere „verkennt durchaus . . .“. Aber weil sie beide einmal die Idee von Marias Vorsatz hatten, übersieht man um dessentwillen allein den ungangbaren Weg, auf dem sie zu dieser Idee gekommen sind, ja man muß ihnen Vorwürfe unmittelbar in Bezug auf die behandelte Frage machen, schätzt sie aber gleichwohl in einem einzigen kleinen Punkt, den man annehmen will: es ist doch evident, daß man nicht mit Autoritäten beweisen kann, deren Autorität man selbst in dem gleichen Fall, in dem man sie gelten lassen will (nach welchen Kriterien??), verschiedentlich einschränken muß (nach welchen Kriterien??).

²⁶) J. H u h n, *Das Geheimnis der Jungfrau Mutter Maria nach dem Kirchenwater Ambrosius* (Würzburg 1954) 217 f.; vgl. D e r s., in: *Lex. d. Marienkunde*, Lf. 1 (1957) 178–185. – Wie Huhn verschiedentlich hervorhebt, hat Ambrosius doch mehr an eine „eigentliche Ehe“ zwischen Maria und Joseph gedacht, wie sie von manchen Vätern in Abrede gestellt wurde; dabei erkennt Ambrosius das Wesen der Ehe im ehelichen Consens (pactio coniugalis), nicht in der defloratio virginitatis (de inst. virg. 41): man müßte sich einmal fragen, inwieweit eine derartige pactio coniugalis ein votum virginitatis zugelassen oder ausgeschlossen hätte, ob also Ambrosius mit seiner Feststellung sich nicht sogar „gegen“ einen derartigen Vorsatz Marias wendet.