

Exegese und Dogmatik zur virginitas post partum

Von Leo Scheffczyk, München

Das Verhältnis von Exegese und Dogmatik in der katholischen Theologie bedarf einer dauernden Nachprüfung und Justierung. Dazu bietet neuerdings eine Stellungnahme des Exegeten R. Pesch Veranlassung, die (exegetisch) zur Frage der leiblichen Brüder Jesu erfolgt und (dogmatisch) damit die »*virginitas post partum*« Mariens berührt.

Ogleich man meinen könnte, daß es sich hier um eine theologisch nicht besonders erhebliche Lehre handele, die eigentlich keiner Verteidigung bedürfe, so besitzt sie doch trotz Anerkennung der vielberufenen »*hierarchia veritatum*« im ganzen des Mariens- und Christusdogmas eine Position, die nicht ohne Auswirkungen auf dieses Ganze preisgegeben werden kann. Das verleiht dem Disput zwischen Exegese und Dogmatik um die »Einzelheit« paradigmatische Bedeutung.

juristischen Fachbereich haben auf Vortragsreisen in Polen 42 Gastvorlesungen gehalten. Den Professoren H. Juros (Warschau), T. Styczen (Lublin) und A. Nossol (Lublin) wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft eine jeweils einsemestrige Gastprofessur in Mainz ermöglicht. Gemeinsame Veröffentlichungen wurden vorbereitet.

1. Eine neuere exegetische Stellungnahme

R. Pesch nimmt im ersten Teil seines von seiten der Exegese anerkannten Kommentars »Das Markusevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 26« (Freiburg–Basel–Wien 1976) anlässlich der Erklärung von Mk 6, 3 in einem Exkurs »Zur Frage der Brüder und Schwestern Jesu« Stellung (S. 322–324). Die knapp gehaltene Untersuchung, die nicht auf die »ausgebreitete Diskussion« eingehen kann, stellt gleich an den Beginn die These, daß »ungezwungen nur ein Verständnis der Geschwister Jesu als leiblicher Brüder und Schwestern möglich« (S. 323) ist. Zuvor wird gesagt, daß die traditionelle Deutung auf »Vettern und Basen« »sekundär« sei, weil »im Gefolge eines biologischen Verständnisses der Christologomena von Zeugung aus heiligem Geist und Jungfrauengeburt entstanden«. Diese Aussage ist insofern nicht klar, als nicht ersichtlich wird, was der Verfasser unter dem Begriff des »Christologumenon« versteht. Soll darunter (in Entsprechung zum Begriff »Theologoumenon«) eine Wahrheit gemeint sein, die nicht zum verpflichtenden Glauben der Kirche gehört? In die Richtung dieser Annahme weist die folgende Aussage, nach welcher »ein dogmatischer Zwang, der die historische Untersuchung beeinträchtigen könnte, nicht existiert«. (Genauer besehen existiert ein solcher Zwang freilich in keiner biblischen Frage.) Eine besondere Unstimmigkeit erbringt aber in diesem Zusammenhang die Berufung auf eine Aussage J. Ratzingers, die beweisen soll, daß ein biologisches Verständnis von Zeugung aus Heiligem Geist und Jungfrauengeburt nicht notwendig sei. Dabei führt Ratzinger (Einführung in das Christentum, München 1968, 225) nur den traditionellen Gedanken an, daß die Gottessohnschaft Jesu nicht darauf beruhe, daß Jesus keinen menschlichen Vater hatte. Der Fragepunkt ist hier ein ganz anderer und hat nichts mit einer Bezweiflung der Glaubenswahrheit von der jungfräulichen Empfängnis Mariens aus Heiligem Geist zu tun.

Nach Aufführung einiger (durchaus erwägenswerter) Gegenargumente gegen die traditionelle Auffassung und der Kritik an dem einschlägigen Werk J. Blinzlers (mit dem freilich bei Aufstellung einer Gegenthese eine viel umfassendere Auseinandersetzung not-

wendig wäre) kommt der Verfasser zu dem Schluß: »Unvoreingenommene Exegese erlaubt nur die Feststellung, daß Mk 6, 3 die Namen von vier leiblichen Brüdern Jesu und die Existenz von leiblichen Schwestern historisch bezeugt sind« (S. 324).

So stellt sich die Frage, ob hier zwischen Exegese und der Glaubenswahrheit von der »immerwährenden Jungfräulichkeit Marias« besonders im Punkte der »*virginitas post partum*« ein Zwiespalt aufbreche.

2. Zur Entwicklung der Lehre

Die »Jungfräulichkeit Marias nach der Geburt«, die im Neuen Testament nicht formell ausgedrückt ist, tritt in den Zeugnissen der Tradition erstmals bei Origenes († 254) hervor, wobei aber zu beachten ist, daß das erste literarische Auftreten nicht mit dem Entstehen der betreffenden Tradition gleichgesetzt werden darf. Dieses muß vielmehr allgemein als weiter zurückliegend angesehen werden. Obgleich Origenes seiner Überzeugung noch keine dogmatische Verbindlichkeit einräumt (ähnlich wie später Basilius d. Gr.), sagt er doch bestimmt: »Maria hat keine anderen Kinder gehabt als Jesus« (In Joa 1, 4), und: »Sie ist bis zum Lebensende Jungfrau geblieben« (In Mt 10, 17). Bei Petrus von Alexandrien († 311) findet sich erstmals der Titel »Allzeitjungfräuliche« (*aeiparthenos*: PG 18, 507), der danach zu immer häufigerem Gebrauch gelangte und in der Kirche beständig erhalten blieb.

Auch wenn in den ersten literarischen Zeugnissen der glaubensverpflichtende Charakter dieser Lehre nicht urgirt wurde, trat doch in den theologischen Auseinandersetzungen der Glaubensanspruch immer deutlicher hervor. Zur theologischen Beurteilung der Bestreiter dieser sich bildenden Überzeugung ist die Beachtung des Umstandes nicht unerheblich, daß die Gegnerschaft häufig mit einem nicht ganz ungebrochenen Kirchenbewußtsein (so bei Tertullian, De monogamia, 8; montanistisch oder mit christologischen Irrtümern) einherging (so bei Eunomius [† 395] mit dem Arianismus; bei Appollinaris v. Laodicea [† um 390] mit der Schmälerung der vollständigen Menschheit Christi). Als sich gegen Ende des 4. Jahrhunderts durch

den Einfluß der die Höherstellung des Jungfräulichkeitsideals bekämpfenden Jovinian, Helvidius und Bonosus (Bischof von Naissus in Dakien) die Gegnerschaft verstärkte, waren es vor allem Hieronymus (Adv. Helvidium; Adv. Iovinianum), Ambrosius (De inst. Virginis) und Augustinus (De sancta virginitate), die in zum Teil heftiger Form (Ambrosius spricht von »Gottesraub«), aber auch unter Verwendung aller damals verfügbaren exegetischen Erkenntnisse (Hieronymus) der positiven Auffassung zum Durchbruch verhelfen. Die Verurteilung des Bonosus durch eine Synode von Capua (391) mit der Bestätigung des Urteils durch Papst Siricius († 392) schufen für die Entwicklung des Dogmas relevante Fakten, deren Auswirkung sich vollauf auf dem unter Martin I. im Jahre 649 abgehaltenen Laterankonzil offenbarte (»Si quis . . . non confitetur . . . Dei genitricem sanctam semperque Virginem et immaculatam Mariam . . . ipsum Deum Verbum . . . in ultimis saeculorum absque semine concepisse ex Spiritu Sancto, et incorruptibiliter eam [eum] genuisse, indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate, condemnatus sit«: DS 503). Seit dieser Zeit begegnet auch der Gebrauch der Formel »Virginitas ante partum, in partu, post partum«, der genauso wie der seit dem 5. allgemeinen Konzil von Konstantinopel 553 lehramtlich sanktionierte Titel der »aeiparthenos« die gewonnene dogmatische Linie festigte, die auch von der Liturgie der Ost- wie der Westkirche eingehalten wurde und keine wesentliche Abweichung mehr erfuhr. Die noch während des 6. und 7. Jahrhunderts vorhandenen Reste der Bonosianer in Gallien und Spanien, die bezeichnenderweise auch einem arianischen Adoptionismus anhängen, konnten dieser Entwicklung nicht standhalten, deren weitere Marksteine unter anderem in den Lehräußerungen Sixtus IV. (1476; DS 1400), Paulus IV. (1555; DS 1880) und der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums (Lumen gentium, 52) vorzufinden sind.

3. Das Dogma und seine traditionelle Begründung

Im Hinblick auf die kontinuierliche Lehrentwicklung muß die virginitas post partum als eine verbindliche Glaubenswahrheit be-

zeichnet werden (de fide), auch wenn sie direkt und exklusiv nicht zum Gegenstand einer förmlichen und außerordentlichen Lehrentscheidung gemacht, sondern vom allgemeinen Lehramt der Kirche verkündet und nur im Zusammenhang mit den anderen Momenten der immerwährenden Jungfräulichkeit wie mit dem Christusgeheimnis als ganzem proponiert wurde. So ist an der Glaubensverbindlichkeit dieser Lehre ein theologisch begründeter Zweifel nicht möglich.

Trotzdem wird man heute die Frage nach dem Rang und der Bedeutung dieser Wahrheit im Ganzen des Mariengeheimnisses stellen. Es scheint, daß die Behauptung der späteren Kinderlosigkeit Mariens für den Glauben an das Marien- wie an das Christusgeheimnis nicht den gleichen Rang besitze wie etwa die »*virginitas ante partum*«, die jungfräuliche Empfängnis vom Heiligen Geist. Dem wäre unter einem rein theoretischen Aspekt zuzustimmen. In bestimmter Hinsicht bestätigt das sogar die kirchliche Lehrentwicklung, insofern sie das Moment der »*virginitas post partum*« niemals isoliert betrachtete und in völliger Eigenständigkeit herausstellte. Freilich berechtigt die Anerkennung einer solchen gestuften Ordnung der einzelnen Momente des Virginitätsgeheimnisses nicht zum Ausschluß eines dieser Momente, und wäre es auch eines sachlich untergeordneten. Die Kirche kann den einmal geschlossenen dogmatischen Konnex dieser Elemente nicht mehr rückgängig machen. Diese Möglichkeit bleibt ihr nicht nur aus Gründen ihres Lehrprinzips (unfehlbare Vorlage der Offenbarungswahrheit) verschlossen, sondern auch wegen des einmal festgestellten inneren Zusammenhangs der drei Momente untereinander und ihrer Verbindung mit dem Christusgeheimnis.

Hier hat dann die Darlegung der Begründung des Dogmas in der Tradition ihre Stelle, aber auch die Erörterung der zu erwartenden Kritik dieser Gründe. Da man schon in der Patristik um das Fehlen formeller Schriftaussagen wußte (aber andererseits auch die Schrift nicht als Gegeninstanz empfand, sondern mit Ansatzpunkten in ihr auch für diese Wahrheit rechnete), mußte die Argumentation auf die innertheologischen Zusammenhänge des Marien- und Christusgeheimnisses eingehen. Auch wenn nun die daraus er-

hobenen Begründungen nicht immer von hoher theologischer Wertigkeit waren, auch wenn sich unter ihnen zuweilen nur aszetische, moralische und von der Pietät bestimmte Argumente fanden, so ist zunächst daran zu erinnern, daß ein Dogma der Kirche nicht mit seinen theologischen Begründungen steht und fällt. Andererseits ist doch auch an den manchmal vordergründig erscheinenden Argumenten aus der Ursprungszeit zu ersehen, aus welcher Grundeinsicht bzw. Grunderfahrung sie erfließen. Es ist das Ergriffensein von dem Zentralgeheimnis der realistisch verstandenen Menschwerdung Gottes, das zunächst in der jungfräulichen Empfängnis vom Heiligen Geist den sichtbaren Erweis für die wahre Gottheit des Sohnes erkannte (Athanasius, Über die Menschwerdung, 18). Bei der von früh an stark entwickelten Maria-Kirche-Parallele konnte darin aber zugleich auch der ekklesiologisch-anthropologische Sinn der Jungfräulichkeit Mariens entdeckt werden. An der *virginitas* wurde einmal die radikale Unabhängigkeit des Heilsursprungs von allen natürlich-menschlichen Möglichkeiten erfaßt, zum anderen aber auch die Mitbeteiligung des Menschlichen bei der Konkretisierung des Heiles in der Form aktiver Empfänglichkeit. Beide diese Momente wurden im Geheimnis der jungfräulichen Empfängnis Mariens angelegt gesehen.

Es entsprach der inneren »Logik« des Glaubens, wenn das Wunder der jungfräulichen Empfängnis aus der Kraft des Geistes vom Glaubensbewußtsein nicht als ein ephemeres Geschehen verstanden wurde, welches dem betreffenden Menschen nur für eine begrenzte Phase seines irdischen Daseins seinen Stempel aufdrückte. Wer den Heilsrealismus des ursprünglichen christlichen Denkens über die Jungfrauengeburt und das Ergriffensein von diesem Wunder in Rechnung stellt, kann dem urtümlichen Glaubensbewußtsein die innere Folgerichtigkeit nicht absprechen, wenn es etwa mit Basilius d. Gr. bekannte: »Wir Freunde Christi ertragen es nicht zu hören, daß die Gottesgebärerin je aufgehört habe, Jungfrau zu sein« (PG 31, 1468).

Für ein solches Glaubensdenken war es nicht nachvollziehbar, Maria nach der in Empfängnis und Geburt eingenommenen einzigartigen heilsgeschichtlichen Position wieder in die private Ordnung

eines gewöhnlichen Frauenlebens und in die Stellung einer biedereren Familienmutter zurückzusetzen. Ein solcher Gedanke hätte nicht nur der Außerordentlichkeit der jungfräulichen Empfängnis Jesu Christi mit der daraus kommenden Einzigartigkeit des Verhältnisses zu Christus wie zum Heiligen Geist widersprochen; er hätte auch im Widerspruch zum tiefempfundenen Gehalt der Realsymbolik von Maria als dem Ur- und Inbild der Kirche gestanden. Diese Symbolik drängte ihrer Natur nach zu einem totalen Verständnis der Jungfräulichkeit der Gottesmutter. So stellt die »*virginitas post partum*« die legitime Entfaltung des Geheimnisses der jungfräulichen Gottesmutterchaft dar, welche die Virginität Mariens zu einer vollkommenen Ganzheit integrierte.

4. *Mögliche Neuinterpretation?*

Es wird freilich heute die weitere Frage gestellt werden, ob diese heilsrealistische Interpretation der Tradition vom modernen Glaubensbewußtsein übernommen werden muß. Unter dem Druck dieser Frage ist gegenwärtig die Tendenz spürbar, das gesamte Mariengeheimnis, das nicht zuletzt wegen seiner mit der Jungfräulichkeit gegebenen »biologischen« Komponente als Herausforderung empfunden wird, entweder existentialistisch zu verstehen (als moralisches Beispiel) oder idealistisch zu erklären (als reine Idee, die nur von einem niederen anschaulichen Denken in einer »Tatsache« veräußerlicht werden muß). Aber solche Deutungsversuche haben bei der »*virginitas post partum*« ihre besondere Schwierigkeit; denn das hier behauptete Faktum ist so eindeutig bestimmt und in seinem Realgehalt so fixiert, daß eigentlich kein Spielraum für wesentliche Neuinterpretationen bleibt. Maria hat entweder nach der Geburt des Gottessohnes weitere Kinder geboren oder ist kinderlos geblieben. Ein Drittes gibt es nicht. Die vermittelnde Hypothese, die »*virginitas post partum*« im biologischen Verständnis aufzugeben und an ihre Stelle ein geistiges Ideal totaler Hingabe zu setzen, entbehrt des theologischen Ernstes. Sie würde nicht nur vom gläubigen Volke nicht verstanden, sondern gerade auch von den denkenden Gläubigen als theologische Unaufrichtigkeit erkannt werden.

Trotzdem sind damit einer theologischen Erklärung, die dem modernen Bewußtsein adäquater ist, nicht alle Möglichkeiten verschlossen. Nur kann man dabei von der einmal eingeschlagenen Linie des Glaubensdenkens nicht abgehen. Man kann diese Linie nur zu vertiefen und mit neuen Erfahrungen anzureichern suchen. Eine solche Vertiefung läge in der strengeren personalen Fassung der Hingabe Mariens an Gott wie auch in der Hervorhebung der Universalität ihres Auftrags für die ganze Menschheit. Eine solche totale Selbstübereignung an Gott wie an die Menschen läßt sich schwerlich mit einem natürlich-privaten Auftrag in Ehe und Familie verbinden (wenn diesem Argument auch keine logische Stringenz zukommt, die es aber bei unserem Nach-Denken der Heilsordnung niemals geben kann).

Unter diesem Aspekt könnte auch die Jungfräulichkeit Mariens als intensivste existentielle Form der Totalhingabe verstanden werden, der freilich immer und das heißt auch »nach der Geburt« das leibliche Moment beigegeben bleiben muß. Aber auch dieses Erfordernis kann vom modernen personalen Denken über die Leiblichkeit des Menschen neu aufgenommen und begründet werden. Insofern Leiblichkeit nämlich auch als Medium der Heilsverwirklichung ernst zu nehmen ist, kann gerade bei dem an der Heilsverwirklichung am intensivsten und bleibend beteiligten Menschen die Medialität des Leiblichen nicht ausgeschlossen werden, die in der dauernden Jungfräulichkeit ihren angemessensten Ausdruck gewinnt. So gesehen, ist die »virginitas post partum« Mariens (weit daran entfernt, ein überflüssiges biologisches Postulat darzustellen) als sublime Form der Verleiblichung des Heils (wie der Heilsvermittlung) zu verstehen, die in einer Art von geistiger Reperkussion auch das »Primärgeheimnis« der »virginitas ante partum« beleuchtet, befestigt und sichert. Man sollte diese Folgewirkung des »Sekundärgeheimnisses« gerade im Hinblick auf die Dogmen- und Theologiegeschichte (zumal im Protestantismus) nicht übersehen. Die Leugnung der »virginitas post partum« hat sich meist als der erste Schritt zur Preisgabe des Virginitätsgeheimnisses überhaupt erwiesen und in Konsequenz als der Ansatzpunkt einer adoptianischen Verfälschung des Christusgeheimnisses.

5. Das Dogma und der exegetische Befund

Bei all diesen Erwägungen im Innenbereich des Christus- und Marienglaubens mag im Hintergrund doch die gefährvolle Möglichkeit aufstehen, daß der exegetische Befund anders lautet oder in Zukunft ein gegenteiliger historischer Beweis erbracht werden könnte. Ohne diese Problematik hier ausführlich erörtern zu können, sei kurz der Grund dafür benannt, warum ein theologisches Denken eine solche Gefahr nicht zu fürchten hat. Es hängt mit dem Wesen der historischen Wissenschaft und der historisch-kritischen Methode zusammen, daß sie nicht mit »unbezweifelbaren Gewißeheiten« arbeitet (wie der Exeget, der die neuerliche Kontroverse auslöste, einmal behauptet), sondern nur »mit abgestuften Graden der Wahrscheinlichkeit« (so der evangelische Exeget M. Hengel). Aber selbst eine höhere Wahrscheinlichkeit ist kein Beweis für die Wahrheit des betreffenden Urteils. Es liegt demnach bei dieser Problematik nicht nur an der Quellenlage, daß die Exegese für ihre (in diesem Fall) dem Dogma unangepaßte Position nicht den Wahrheitsbeweis erbringen kann. Es liegt vielmehr an den Grenzen der historisch-kritischen Methode selbst, daß sie grundsätzlich ihre (bis zu einer moralischen Gewißheit im weiteren Sinne steigerungsfähige) Einsicht nicht zum Rang einer glaubensgewissen Erkenntnis erheben kann. Der christliche Glaube kann zwar (auch in dieser Frage) seine geschichtliche Bindung nicht aufgeben. Aber er ist keine Schlußfolgerung aus den Ergebnissen der historisch-kritischen Wissenschaft.

Selbst wenn deshalb in Zukunft einmal ein noch bestimmterer Text für die Existenz nachgeborener Kinder Marias gefunden werden sollte, wäre damit keine vollkommene Gewißheit statuiert, zu der die historisch-kritische Methode niemals gelangen kann. Damit wird die Bedeutung der historischen Forschung nicht in Zweifel gezogen; denn normalerweise müssen wir nicht nur im menschlichen Leben, sondern auch beim Ausweis der Vernunftgemäßheit unseres Glaubens mit dieser Art von Gewißheit auskommen.

Aber das Verhältnis liegt anders, wenn einer feststehenden Glau-

benswahrheit eine antithetische Auffassung mit nur bedingter Gewißheit entgegengesetzt wird. Wie im positiven Falle der Glaube die bedingte moralische Gewißheit weit überragt, so hat er auch im negativen Falle die Fähigkeit, die bloß wahrscheinliche negative Position zu paralysieren und mit der ihm eigentümlichen Gewißheit zu überbieten. Hier ist dann der Fall statuiert, daß auch gegen eine historisch höhere Wahrscheinlichkeit verantwortlich und vernunftgemäß geglaubt werden kann. Freilich ist im vorliegenden Falle nicht zu sehen, daß die ablehnende These wahrscheinlicher sein sollte.

Aber es ist zuzugeben, daß in der heutigen Situation des Wissenschaftsglaubens und angesichts der Schwierigkeit des Nachvollzugs dieser erkenntnistheoretischen Grundsatzerwägungen beim denkungsgewohnten Menschen das exegetische Urteil, welches auf größere Wahrscheinlichkeit der Annahme von leiblichen Geschwistern Jesu lautet, den Glauben der Kirche faktisch verunmöglichen muß. Was aber die Konsequenzen einer auch nur faktischen Zurücknahme eines Dogmas oder seines »Totschweigens« durch die Kirche angeht, so sind sie für eine in Zusammenhängen denkende Theologie eklatant. Man kann an dieser Stelle erahnen, wieviel sich im Punkte dieser scheinbar peripheren Frage nach der »virginitas post partum« für das katholische Glaubensverständnis entscheidet, aber auch, welche große Verantwortung auf die heute weithin als entscheidende theologische Disziplin angesehene katholische Exegese zukommt. Der Kommentar, der die vorliegende Diskussion auslöste, läßt jedenfalls nicht erkennen, daß diese Verantwortung gesehen und die tieferen hermeneutischen Probleme einer historisch-kritischen Exegese, die zugleich kirchliche Theologie bleiben will, erfaßt sind. Es ist ja auch nicht zu übersehen, daß in dem Kommentar nicht nur die »virginitas post partum« geleugnet wird, wenn die Zeugung aus Heiligem Geist und die Jungfrauengeburt als bloße »Christologumena« bezeichnet werden.

Sofern die exegetische Wissenschaft innerhalb der Theologie und also im Interesse von Glaube und Kirche betrieben wird, muß sie sich die Offenheit für die Glaubensantwort bewahren. Anders kommt es zu jener Selbstverschließung in ein methodisches Ge-

häuse, vor welcher der evangelische Exeget P. Stuhlmacher mit den eindringlichen Worten warnt: »Auf der anderen Seite übernehmen junge katholische Exegeten heute recht wahllos die ganz ungesicherten, kritischen Spitzthesen der protestantischen Bibelwissenschaft und beginnen in einer derart waghalsigen Weise exegetisch zu experimentieren, daß nicht nur im eigenen Lager, sondern auch von protestantischer Seite aus warnender Einspruch erhoben werden muß« (Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie, Göttingen 1975, 97).