

Thomas Marschler

Die inkarnationstheologische Relevanz der jungfräulichen Geburt Jesu

Die Schwierigkeiten, welche die Begründung der dogmatischen Lehre von der jungfräulichen Geburt Jesu Christi aus Maria der neueren Theologie in exegetisch-historischer Hinsicht und noch mehr im Licht bestimmter weltanschaulicher Grundprämissen bereitet, sind hinlänglich bekannt¹. Sie stellen auch die pastorale Glaubensverkündigung vor ernste Herausforderungen; als Bischof von Rottenburg-Stuttgart ist Walter Kasper darauf in einem einfühlsamen theologischen Brief eingegangen². Wenn die positive Basis für ein Dogma an Tragfähigkeit zu verlieren scheint, gewinnen spekulativ ansetzende Begründungsbemühungen an Attraktivität. In der Mariologie als theologischer Disziplin, die insgesamt stark von Analogie- und Konvenienzargumentationen lebt, ist dies nicht überraschend. Hinzu kommt, dass im protestantischen Bereich seit Schleiermacher Kritik am Bekenntnis zur Jungfrauengeburt aus explizit systematischer Perspektive vorgetragen wird, deren Argumente bis in die gegenwärtige Diskussion hinein nachwirken und auch katholische Autoren herausfordern. Wenn man die Mutterschaft Mariens, ihre Bedeutung für das Zur-Welt-Kommen des Gottessohnes, im Sinn eines „Fundamentalprinzips“ als innere Mitte ansehen darf, von der aus alle weiteren mariologischen Aussagen zu verstehen und miteinander in Verbindung zu bringen sind, ist es nur folgerichtig, dass auch die wichtigsten systematischen Zugänge zur Lehre von der Jungfräulichkeit Mariens ihren Ausgangspunkt in der Christologie suchen³. In seinem erwähnten Beitrag hat Kasper die Berechtigung dieses Zugangswegs unterstrichen: „Die Mariologie und insbesondere die Jungfrauengeburt ist eine aus der Christologie abgeleitete Wahrheit, wie Karl Rahner gezeigt hat. Ja sie ist ein Aspekt der Christologie und nur in diesem Zusammenhang sinnvoll und verständlich zu machen“⁴.

- 1 Vgl. beispielhaft *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus I/1 (Mt 1–7) (EKK 1), Neukirchen-Vluyn 1985, 98–111.
- 2 Vgl. *W. Kasper*, Brief zum Thema „Jungfrauengeburt“, in: IKZ 16 (1987) 531–535.
- 3 An anderen Orten des dogmatischen Sinngefüges (vor allem der Anthropologie oder Ekklesiologie) anknüpfende Explikationsversuche setzen den christologischen Zugang meist voraus und sind diesem daher in systematischer Hinsicht nachzuordnen.
- 4 *Kasper*, Brief zum Thema „Jungfrauengeburt“, 533.

Ich möchte im Folgenden zunächst eines der interessantesten und in seinem Begründungsanspruch ambitioniertesten christologischen Argumente zugunsten der „*virginitas ante partum*“ vorstellen, das Gerhard Ludwig Müller, mittlerweile Präfekt der römischen Kongregation für die Glaubenslehre, in einer umfangreicheren Studie zum Thema vorgetragen hat. In einer ähnlichen Form ist es in der Mariologie Karl-Heinz Menkes präsent. Der von diesen wichtigen Vertretern der katholischen Gegenwartsdogmatik entfaltete Gedanke, so soll in einem zweiten Schritt gezeigt werden, ist in seinem Kern bereits in der scholastischen Debatte der frühen Neuzeit nachweisbar, hat dort aber auch schon deutliche Kritik erfahren. Die Verknüpfung und der Vergleich dieser durch vier Jahrhunderte getrennten Diskussionsfelder sollen helfen, abschließend ein für die heutige Theologie tragfähiges Urteil über Chancen und Grenzen des systematisch-christologischen Zugangs zum Glaubenssatz von der Jungfrauengeburt zu formulieren.

I. Die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria – ein integrales Moment der Inkarnationschristologie?

1. Die Argumentation Gerhard Ludwig Müllers

In seiner wichtigsten mariologischen Publikation, einer „theologischen Deutung“ des Glaubenssatzes von der Jungfrauengeburt, hat Gerhard Ludwig Müller einen weit ausgreifenden Überblick über das Problemfeld vorgelegt, innerhalb dessen das Bekenntnis zur „*virginitas ante partum*“ aus der Sicht heutiger Theologie einzuordnen ist. Relevante Faktoren sind hier „die Fragen um die rechte Wertung der Geschlechtlichkeit, dann die biologisch-naturwissenschaftliche Problemstellung, die mythologische Deutung, die Fragestellung von der historisch-kritischen Exegese her sowie die Probleme, die sich für eine systematische Christologie ergeben“⁵. Müller selbst sucht angesichts der Vielzahl von Einwänden gegen das Dogma ausdrücklich einen systematisch-theologischen Zugang. Seine Kernthese formuliert er gleich zu Beginn der Studie, der ein „christologisch begründet[es]“ Interesse zugrunde liegt⁶. „In der Tat geht es bei der *virginitas ante partum* um die Frage, wer Christus im Verhältnis zu Gott und was er im Verhältnis zur Menschheit ist. Es geht um die metaphy-

- 5 Vgl. G.L. Müller, Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung, in: Ders., Maria – die Frau im Heilsplan Gottes (Mariologische Studien XV), Regensburg 2002, 116–225, hier: 127. Dieser Text, nach dem im Folgenden zitiert wird, bietet eine überarbeitete Fassung der Erstausgabe, die unter gleichem Titel als Band 119 der „*Quaestiones disputatae*“-Reihe erschienen ist (Freiburg 1989).
- 6 Müller, Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?, 116.

sische Konstitution des Menschseins (jedoch keineswegs der göttlichen Natur Jesu) in einem absolut einmaligen Sinn, welcher die reale Voraussetzung ist für die eschatologische Selbstmitteilung Gottes in diesem konkreten Menschen Jesus⁷. Während der Mensch Jesus von Nazareth in seiner Wesensbestimmung mit allen übrigen Menschen identisch ist, unterscheidet er sich von ihnen durch das ontologische Formalprinzip, welches sein Menschsein aktualisiert: „in seinem Wodurch-Sein, d. h. dem absoluten metaphysischen Akt der Verwirklichung seines Menschseins, kann er nicht durch einen kreatürlichen, von Gottes Sein absolut trennenden Seinsakt bestehen, sondern nur durch sein göttliches Sein in der Relation zum Vater, weil er sonst nicht dessen Selbstaussage in die Welt hinein sein könnte“⁸. Man erkennt an diesen Zitaten bereits, dass Müller vom offenbarungstheologischen Grundprinzip heutiger Christologie ausgeht (Jesus Christus als menschliche Selbstaussage Gottes in die Welt), das er dann in den Kategorien einer ontologisch konzipierten Lehre von der hypostatischen Union zu begründen sucht. Er scheint dabei, wie ein Zitat an zentraler Stelle andeutet⁹, vor allem an die christologische Konstitutionstheorie der thomistischen Tradition anzuknüpfen, die er mit neueren Impulsen – explizit verwiesen wird auf Barth, Rahner und Ratzinger – verbindet. Die Thomisten gehen davon aus, dass es in Christus nur einen, den göttlichen personalen Seinsakt gibt, der von Ewigkeit her Wirklichkeitsgrund der göttlichen Natur des Sohnes (als mit ihr real-identisch) ist und der durch die Menschwerdung, verstanden als Ein-Einung der menschlichen Natur in die personale Subsistenz des Sohnes, zugleich einziges ontologisches Aktualitätsprinzip auch der menschlichen Natur Jesu von Nazareth wird. Die göttliche Person des Sohnes aber, die sich seit der Inkarnation als sie selbst auch in einer menschlichen Natur vollzieht, ist nach Thomas die subsistierende Relation des Sohn-Seins, das Gezeugt-Sein durch den Vater von Ewigkeit. „Menschwerdung des Sohnes in Jesus von Nazareth“ bedeutet darum konkret, dass im göttlichen Personsubjekt eine menschliche Natur real wird, die nicht durch ein irgendwie definierbares Eigensein als letzten Subsistenzgrund bestimmt werden kann, sondern deren aktualisierendes „Wodurch“ ganz und gar die Herkunft vom göttlichen Vater ist. Hier kann eine offenbarungstheologisch ansetzende Christologie anknüpfen, indem sie (über die Vorgaben der scholastischen Tradition hinausgehend) den radikal relationalen Charakter der Sendung und Verkündigung, ja auch des Selbstbewusstseins Jesu als konkrete Kundgabegestalt der ihn personal bestimmenden Seinsrealität ansieht¹⁰. Wenn man die Argu-

7 Ebd. 128.

8 Ebd. 117.

9 Vgl. ebd. 193, Anm. 76, mit Verweis auf *Thomas*, S. th. III, q. 33, a. 3 c.

10 Vgl. ebd. 192: „Diese Momente des menschlichen Selbstvollzugs [sc. des göttlichen

mentation bis zu diesem Punkt mitgetragen hat, kann die Frage angeschlossen werden, ob schon die Art und Weise, wie die Menschheit Jesu in die Wirklichkeit gesetzt wird, ihrer Bestimmung, Medium der Selbstkundgabe Gottes zu sein, angepasst sein muss, bzw. ob ein Modus der Hervorbringung dieser Menschheit anzunehmen ist, der in notwendiger Entsprechung zur einzigartigen metaphysischen Konstitution des menschlichen Gottessohnes steht. Auf ebendiese Frage gibt Müller eine bejahende Antwort, indem er auf die Empfängnis Jesu vom Heiligen Geist verweist. Sein Argument lautet: Die rein kreatürliche Subsistenz, wie sie menschlichen Personen normalerweise zukommt, ist zwar in letzter Hinsicht stets Partizipation am Sein Gottes, wird aber konkret durch diejenigen menschlichen Eltern vermittelt, aus deren Zeugungsakt das menschliche Kind hervorgeht. Ihre zweitursächliche Beteiligung bezeichnet Müller als „durchaus personbildend“¹¹ und gesteht ihr als realsymbolischer „kreatürliche[r] Vermittlung des göttlichen Schöpfungsaktes“¹² damit noch größere Dignität zu, als dies unter der Prämisse einer unmittelbaren Erschaffung der Geistseele durch Gott in der früheren katholischen Lehre der Fall war. Zugleich bezeichnet die menschliche Vermittlung die kreatürliche Differenz, die das menschliche vom göttlichen Sein unterscheidet. Wäre Jesus in üblicher Weise von menschlichen Eltern gezeugt worden, hätte auch für ihn echt menschliche Subsistenz resultieren müssen. Die Differenz des so mitgeteilten menschlichen Seinsaktes zum göttlichen hat nach Ansicht Müllers zur unabweislichen Folge, dass „Gott durch einen in natürlicher Zeugung entstandenen und von ihm geschaffenen Menschen sich selbst in seiner unmittelbaren Wirklichkeit nicht vergegenwärtigen kann“¹³. Darum fordert Gottes Menschwerdung in Christus eine Durchbrechung dieser natürlichen Verknüpfung. „Eine menschliche Natur kann nur dann die Vergegenwärtigung Gottes in der Geschichte sein, wenn sie unmittelbar durch den Akt existiert, durch den Gott Gott ist, in dem er sich auch selbst geschichtlich mitteilen will. Andernfalls gäbe es in Jesus zwei Subsistenzakte, indem er einmal unmittelbar durch

Sohnes, Th. M.] in der menschlichen Natur sind dauernd durch die ‚Hypostase‘ getragen. In seinem aktuellen Bewußtsein verinnerlicht sich der Mensch aber den Seinsakt, durch den er von Gott her existiert. Er weiß sich darin dauernd auch auf Gott bezogen und von ihm herkommend, und er glaubt sich so als Geschöpf Gottes, den er im analogen Sinn seinen Vater, d. h. seinen Schöpfer, nennen kann. Auch das kreatürliche Selbstbewußtsein Jesu und seine Freiheit entfalten sich lebensgeschichtlich im Glauben und vertrauenden Bezug auf seine Subsistenz, die aber von unserer Existenzweise darin unterschieden ist, daß er unmittelbar aus Gott existiert und er unmittelbar in seinem Selbstvollzug in Bewußtsein und Handeln auf Gott als ‚Vater‘ bezogen ist.“

11 Ebd.

12 Ebd. 193.

13 Ebd.

Gott existiert und zum anderen indem er durch einen geschaffenen Subsistenzakt existiert, durch den er von Gott radikal getrennt wird¹⁴. Eine Zeugung durch menschliche Eltern muss folglich im Fall Jesu ausgeschlossen werden, weil die damit verbundene menschliche Subsistenz die Menschheit Jesu unfähig machen müsste, Medium der *Selbstoffenbarung* Gottes zu sein – ihr letztes ontologisches Selbst wäre dann nämlich gerade durch ein nicht-göttliches Formalkonstitutiv charakterisiert. Nur wenn die Erschaffung der Menschheit Jesu in ihrer realen Subsistenz und ihre Aufnahme in die hypostatische Union so zusammenfallen, dass diese jene begründet, ist eine adoptianistische Trennung der menschlichen Erschaffung und göttlichen Erwählung Jesu, wie sie bei einer doppelten Subsistenz folgen müsste, ausgeschlossen und gilt der Satz: „Die menschliche Wirklichkeit Jesu im ganzen Umfang der menschlichen Natur entsteht (...) im Akt des Willens Gottes, sich selbst geschichtlich zu vergegenwärtigen. Sie subsistiert unmittelbar durch Gott selbst“¹⁵. Die jungfräuliche Mutterschaft Mariens, so schließt sich der Argumentationskreis, sichert einerseits durch die wahre menschliche Geburt Jesu die Integrität seiner menschlichen Natur, ermöglicht aber andererseits das Durch-Gott-selbst-in-die-Existenz-Gesetztsein dieses Menschen, sein Subsistieren in der göttlichen Sohnschaftsrelation, weil Maria seine Geburt nicht aus sich selbst heraus ermöglichen kann, sondern Mutter nur so wird, dass sie „den sich in seinem Wort vergegenwärtigenden Gott in der Perspektive ihres personalen Glaubens [empfängt]“¹⁶. Maria ist also „nicht die Mutter (Miterzeugerin) einer kreatürlichen Personsubsistenz, sondern die Empfängerin und Gebärerin des Logos, der aus ihrem ‚Fleisch und Blut‘ menschliche Natur annahm“¹⁷.

Damit ist für den Glaubenssatz von der Jungfrauengeburt in einer wohl kaum steigerbaren Weise eine christologische Begründung vorgelegt worden, die weit über die unsicheren Ergebnisse hinausweist, mit denen eine isolierte historisch-kritische Exegese der biblischen Kindheitsgeschichten aufwarten kann. Für Müller gilt, wie es schon die Überschrift des zentralen Kapitels seiner Studie ausdrückt, die „geistgewirkte Lebensentstehung Jesu aus der Jungfrau Maria als wesensnotwendiges Element des Christusbekenntnisses“¹⁸. Diese These hat er in knapper Form auch in sein Dogmatikhandbuch übernommen¹⁹.

14 Ebd.

15 Ebd. 194.

16 Ebd. 195.

17 Ebd. 177, Anm. 1. Diese exkursartige Fußnote (176ff.) ist bereits eine antizipatorische Entfaltung des später erneut vorgetragenen systematischen Hauptgedankens.

18 Ebd. 189.

19 G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg 1995, 320: „Die geistgewirkte Empfängnis begründet selbstverständlich nicht die Gottessohnschaft des Logos, aber sie ist notwendig für die Einigung der menschlichen Natur Jesu mit dem göttli-

Indem Müller das für die Glaubensüberzeugung von der Jungfrauengeburt zentrale Inkarnationsverständnis als Synthese der unterschiedlichen neutestamentlichen Ansätze eines eher „von oben“ her ansetzenden Präexistenzmodells (bei Johannes und Paulus) und einer tendenziell „von unten“ konzipierten Pneumachristologie (bei den Synoptikern) betrachtet, erhält die Parthenogenese in ihrer inkarnationstheologischen Deutung eine zentrale Funktion in der Öffnung und Verbindung der beiden perspektivischen Zugänge auf eine integrale Christologie hin und wird zugleich der vor allem bei Pannenberg vortragene Einwand zurückgewiesen, dass die synoptischen Vorstellungen von einer geistgewirkten Empfängnis Jesu gar nicht in den systematischen Kontext einer Präexistenzchristologie überführbar seien²⁰.

2. Die Argumentation Karl-Heinz Menkes

In eine ähnliche Richtung wie Müller zielt die theologische Explikation der Jungfrauengeburt beim Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke²¹; nicht überraschend hat Müller in der Neuauflage seiner mariologischen Abhandlung dessen Beitrag mit großer Zustimmung zitiert²². Auch Menke konstatiert die Zweifel, die ein exegetisch-historischer Zugang hinsichtlich der Begründung des Glaubenssatzes von der jungfräulichen Geburt offen lässt. Der Blick auf die paulinische Theologie zeigt, „daß es eine frühe Schicht der ntl. Christologie gibt, die jeden Hinweis auf die jungfräuliche Geburt des Messias vermissen läßt“²³. Wie Müller hält Menke jedoch die deswegen häufig bei Exegeten wie Systematikern anzutreffende Schlussfolgerung für verfehlt, dass es sich bei dem Motiv der Jungfrauengeburt um ein mehr oder weniger zufällig hinzugekommenes, letztlich auch verzichtbares „Theologoumenon“ handeln muss. Vielmehr mahnt er eine Unterscheidung „zwischen Sach- und Erkenntnisgrund der Parthenogenese des Erlösers“²⁴ an. Menke ist überzeugt, dass die Grundaussagen der Mariologie, darunter an vorderster Stelle die jungfräuliche Empfängnis, als notwendiges Implikat einer dogmatisch hinreichend entfalten Christologie verstanden werden können; er bemüht sich um den Nachweis,

chen Wort und für die unmittelbare Einbeziehung seiner menschlichen Natur in die Sohnesrelation des Logos zum Vater. Nur so kann Jesu Menschsein dem Logos unmittelbar zu eigen gegeben werden (Vgl. Epiphanius von Salamis, anc. 119).“

20 Vgl. *W. Pannenberg*, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1982, 140–150; dazu: *Müller*, Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?, 159–162.

21 Vgl. *K. H. Menke*, Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche, Regensburg 1999, bes. 70–134.

22 Vgl. *Müller*, Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?, 162.

23 *Menke*, Fleisch geworden aus Maria, 65.

24 Ebd. 66.

„daß das Ereignis der Inkarnation der Sachgrund der Parthenogenesis des Erlösers und die fortschreitende Reflexion dieses Ereignisses im Licht der Offenbarung (der Schrift = AT) deren Erkenntnisgrund ist“²⁵. Es ist für Menke also keineswegs verwunderlich, dass die Überzeugung von der jungfräulichen Geburt Jesu in den frühesten neutestamentlichen Quellschriften noch nicht präsent ist und sich einer strikt historischen Verifizierbarkeit entzieht, denn erst auf dem Weg der langsam voranschreitenden christologischen Reflexion ist sich die junge Kirche dieses inkarnationstheologischen Implikats bewusst geworden. Die Kindheitsgeschichten als Ausdruck der mariologischen Entfaltung der christologischen Grundüberzeugung sind nach Menke nicht auf historische Informationen aus der Familie Jesu zurückzuführen; ihre Einkleidung in alttestamentliche Erzählformen und die in vielen Punkten offensichtliche Verbindung mit legendarisch-unhistorischem Material kann man problemlos zugeben. Ihr Kerninhalt aber ist eine historische Realität, deren in den Kindheitsgeschichten in einer bestimmten literarischen Gestalt bezeugter Gehalt christologisch zu erschließen ist: nämlich die Geburt Jesu aus einer (auch im somatisch-biologischen Sinn) jungfräulichen Mutter. Man könnte sagen: In ihrer Ausformung eines typischen Theologoumenons sind die biblischen Schriftsteller auf einen auch historisch als real anzusehenden Aspekt des Christusmysteriums selbst gestoßen²⁶.

Ohne dass hier Menkes Rekonstruktion des konkreten historischen Ableitungsweges unseres Glaubenssatzes und die von ihm vorgelegte Analyse späterer dogmengeschichtlicher Entfaltungen näher nachgezeichnet werden sollen, seien die systematischen Hauptschritte seiner Argumentation kurz benannt²⁷: (1) Wenn es möglich sein soll, dass Gott sich selbst in der Schöpfung (als dem „Anderen seiner selbst“) mitteilt, dann muss Gott in sich selbst Beziehung sein, das Gegenüber des „Anderen“ kennen. Selbstoffenbarung Gottes kann daher nur im Rahmen eines trinitarischen Gottesglaubens gedacht werden. Nur so ist eine Identifikation Gottes mit dem Geschöpflichen denkbar, die nicht strikter Zusammenfall, Vermischung mit ihm wäre. (2) Selbstoffenbarung ist nur denkbar als Offenbarung der innertrinitarischen Beziehung selbst im Geschöpflichen: Gott muss sich *als* Relation offenbaren, nicht bloß *in* einer Relation (zu Geschöpflichem). Darum wird der ewige Sohn des Vaters Mensch, und es darf zwischen ihm und dem Menschen Jesus von Nazareth keine (wie auch immer

25 Ebd. 69.

26 Sein Erstaunen angesichts dieses Begründungsversuches äußert *O. H. Pesch*, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. I/1: *Die Geschichte der Menschen mit Gott*, Ostfildern 2008, 858, Anm. 20. Dass *Menke* bei seiner These bleibt, bezeugt sein jüngstes Buch: *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 103–107.

27 Vgl. *Menke*, *Fleisch geworden aus Maria*, 123–135.

verstandene) adoptianistische Differenz in der Personalität geben. (3) Damit diese Selbstoffenbarung in der Welt realisiert werden kann, bedient sich Gott nicht einfach intramundaner Kausalverknüpfungen (konkret: des Geschehens menschlicher Zeugung), sondern uns begegnet hier ein „*un-mittelbares* und also exklusiv-innovatorisches Handeln des Schöpfers“²⁸, das die Grenzen alles Menschenmöglichen hinter sich lässt. Daher ist die Menschwerdung Gottes nach Menke „ein in seiner Singularität nur mit der *creatio ex nihilo* vergleichbarer Schöpfungsakt“²⁹. Der Unterschied besteht darin, dass die Inkarnation an eine bestehende materielle Vorgabe (den menschlichen Leib Mariens) anknüpft. Aus „der materiellen Disposition ihrer Leiblichkeit“ schafft Gott einen Menschen, dessen Selbst und Personsein identisch ist mit dem Selbst des innergöttlichen Sohnes.

Wir können zusammenfassend konstatieren: Im Versuch des Aufweises eines strikt „logischen Zusammenhangs zwischen Inkarnation und jungfräulicher Empfängnis“³⁰ stehen sich Müller und Menke sehr nahe, auch ihre Referenzautoren aus der neueren Theologie sind ähnlich (vor allem die Bezüge zu Barth und – mit gewissen Abstrichen – Rahner). Für die Argumentation Menkes wird man einen Einfluss des deutlichen Votums für die Untrennbarkeit von Inkarnation und Jungfrauengeburt bei Hans Urs von Balthasar annehmen dürfen³¹. Spekulationen über die Möglichkeit einer heilsgeschichtlichen Alternative (wahre Inkarnation bei Entstehung des Menschen Jesus aus einem natürlichen Zeugungsakt) werden von beiden referierten Autoren zurückgewiesen³². Bei Menke ist eine stärkere Konzentration auf den offenbarungstheologischen Gehalt des Arguments gegenüber seiner „ontologischen“, mit scholastischer Begrifflichkeit operierenden Ausdeutung bei Müller spürbar, obgleich er diese in einer längeren Fußnote zustimmend aufgreift³³ und im Fazit seiner Beweisführung nochmals anklingen lässt³⁴, ohne sie umfassend zu entfalten. Originell

28 Ebd. 127.

29 Ebd. 133.

30 Ebd. 127.

31 Nach *H. U. von Balthasar*, Das marianische Prinzip, in: Ders., Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Freiburg 1971, 65–72, hier 68f., „*muß* Joseph beiseite stehen und der göttliche Gemahl Israels im Menschwerdungsereignis an seine Stelle treten. Das Wort Gottes, das seit langem von Gott her am Kommen war und im Menschen Jesus sich verkörpert, wäre in seinem Wesen und seiner Kundgabe völlig verunklärt, wenn dieser Mensch zwei Väter hätte, sich zweien verdanken müßte, einem im Himmel und einem auf Erden. Er wäre nicht mehr *der* Sohn, der *als solcher* identisch ist mit *dem* Wort.“ Menke zitiert diesen Beitrag bereits auf der ersten Seite seines Buches.

32 Vgl. *Menke*, Fleisch geworden aus Maria, 131f.; *Müller*, Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?, 190.

33 Vgl. *Menke*, Fleisch geworden aus Maria, 126, Anm. 221.

34 Vgl. ebd. 134, Punkt (5).

ist zudem die Weise, wie Menke die konkrete Bewusstwerdung der Parthenogenese auf dem Weg der biblisch geleiteten christologischen Glaubensreflexion in der frühen Kirche nachzuzeichnen versucht. An der Konvergenz im Kernargument ändert dies nichts.

3. Die inkarnationstheologische Begründung der Jungfrauengeburt im weiteren Kontext der katholischen Dogmatik

In der neueren katholischen Dogmatik ist der Trend zu einer Explikation des Sinns der jungfräulichen Geburt Jesu mit Berufung auf ihre Funktion für die Offenbarung der ewigen Vater-Sohn-Beziehung in ihrer inkarnatorischen Gestalt auch bei vielen anderen Autoren nachweisbar, allerdings kaum mit einem solch starken Begründungsanspruch, wie wir ihn bei Müller und Menke antreffen konnten³⁵. Dieser geht über die Aussagen des Lehramtes³⁶ und die Mehrheitsmeinung der gegenwärtigen Theologie hinaus. Die meisten neueren Autoren stellen bei ihrer theologischen Sinnerschließung der Jungfrauengeburt zwar die christologische Relevanz eindeutig in den Vordergrund, aber sprechen ihr nicht den Charakter einer notwendigen Bedingung der wahren Inkarnation zu³⁷.

- 35 Vgl. etwa *J. Galot*, *Maria la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, 130–133.138–142; *I. de la Potterie*, *Marie dans le mystère de l'alliance (Jésus et Jésus-Christ 34)*, Paris 1984, 151–179.
- 36 *Johannes Paul II.* hat zwar in einer Rede zum 1600jährigen Jubiläum des Konzils von Capua am 24. Mai 1992 von der Jungfräulichkeit Mariens als „Forderung“ („esigenza“) gesprochen, die sich nach den Kirchenvätern aus der göttlichen Natur des Sohnes ableite (AAS 85 [1993] 662–670, hier n. 3; zit. nach: *M. Hauke*, *Die „Virginitas in partu“: Akzentsetzungen in der Dogmengeschichte*, in: A. Ziegenaus [Hg.], „Geboren aus der Jungfrau Maria“. Klarstellungen [Mariologische Studien 19], Regensburg 2007, 88–131, hier 125). Damit dürfte der Rahmen traditioneller Konvenienzargumentation aber nicht verlassen sein.
- 37 So – mit unterschiedlichen Akzenten – *K. Rahner* (Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt, in: R. Kilian u. a. [Hg.], *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970, 122–158, hier bes. 142), *J. Ratzinger* (Einführung in das Christentum, München 1968, 225), *A. Müller/D. Sattler* (Mariologie, in: Th. Schneider [Hg.], *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf 1992, 155–187, hier bes. 179–183), *A. Ziegenaus* (Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie [Katholische Dogmatik Bd. 5], Aachen 1998, 247ff., bes. 249), *O. H. Pesch* (Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. I/1, 859–867), *M. Hauke* (Introduzione alla Mariologia [Collana di Mariologia 2], Lugano 2008, 156f.) oder *J. P. Torrell* (La Vierge Marie dans la foi catholique, Paris 2010, 70–75). Alle schreiben der Jungfrauengeburt in Verbindung mit der Menschwerdung Gottes keine strikte „metaphysische“ Notwendigkeit zu. *Ratzinger* hat seine Aussage später einer *Retractatio* in Richtung einer stärkeren Verbindung der Glaubensgeheimnisse unterzogen (Die Tochter Zion, Einsiedeln 1977, 50, mit Anm. 9), auf die *Müller*, Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?, 190, ausdrücklich hinweist. *Ziegenaus* spricht mit Verweis auf die schon zitierte Passage

Im Blick auf die ältere katholische Theologie muss das Urteil noch vorsichtiger ausfallen. Auch in den neuscholastisch geprägten Dogmatikhandbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts³⁸ wird häufig eine inkarnationstheologische Relevanz und Plausibilisierbarkeit der Jungfrauengeburt vertreten. Man knüpft dabei gerne an Thomas von Aquin an, der die Angemessenheit der jungfräulichen Geburt an erster Stelle mit Verweis auf ihre Entsprechung zur Eigentümlichkeit des „ohne Verletzung“ in das Herz eintretenden und es verlassenden Wortes begründet, welches als göttliches durch Maria in die Welt kommen will³⁹. Noch enger an der Argumentation unserer referierten Gegenwartsautoren steht der Gedanke, dass Christus von einer Jungfrau geboren wurde, damit „der Vater im Himmel, dem der Name Vater als Personennamen zukommt, seine Vaterschaft gegenüber demselben Sohne nicht mit einem irdischen Vater zu teilen“ brauchte, was dessen Würde zuwider gewesen wäre⁴⁰. Dieses verbreitete Argument lässt sich im Kern bis auf Tertullian zurückführen⁴¹. Scheeben hat den Sinn der jungfräulichen Geburt mit Verweis auf die wahre Gottheit der als Mensch in die Welt tretenden Person, deren Würde jeden Anschein der Abhängigkeit von einem geschöpflichen Wirkprinzip verbietet, und mit Hinweis auf die Notwendigkeit illustriert, dass die zeitliche Geburt des Gottessohnes

bei H. U. von Balthasar (s. o., Anm. 31) davon, dass die Existenz eines biologischen Vaters Jesu die exklusive Relation zum himmlischen Vater zumindest „verunklären“ müsste. Wie andere warnt Torrell in unserem Zusammenhang vor den Gefahren theologischer Possibilienspekulationen.

- 38 Alle relevanten deutschsprachigen Autoren sind verzeichnet bei P. H. Görg, „Sagt an, wer ist doch diese“. Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts (Dissertationes Theologicae 2), Bonn 2007.
- 39 Vgl. *Thomas von Aquin*, S. th. III, 28, 2 c.: „Primo quidem, quia hoc competebat proprietati eius qui nascebatur, quod est verbum Dei. Nam verbum non solum in corde absque corruptione concipitur, sed etiam absque corruptione ex corde procedit. Unde, ut ostenderetur quod illud corpus esset ipsius verbi Dei, conveniens fuit ut de incorrupto virginis utero nasceretur. Unde in sermone quodam Ephesini Concilii legitur, *quae parit carnem puram, a virginitate cessat. Sed quia natum est carne verbum, Deus custodit virginitatem, seipsum ostendens per hoc verbum. Neque enim nostrum verbum, cum paritur, corrumpit mentem, neque Deus verbum substantiale, partum eligens, peremit virginitatem.*“ Zustimmend etwa J. Pohle / J. Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2, Paderborn ¹⁰1956, 395.
- 40 M. Premm, *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Wien ²1957, 356. Vgl. auch H. Hurter, *Theologiae dogmaticae Compendium*, Tom. 2, Innsbruck ⁹1896, 492: „Decuit praeterea, ut unicus esset tanti Filii Pater, scil. Pater aeternus“; J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie*. Fortgeführt durch C. Gutberlet, Bd. 7, Mainz 1896, 372f.; L. Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum*, Vol. 3, Barcelona ⁴1945, 291 (n. 277).
- 41 Vgl. *Tertullian, Adv. Marcionem* IV 10,6f, in: *Sources Chrétiennes* 456, Texte critique par Claudio Moreschini, Introd., trad. et notes par René Braun, Paris 2001, S. 132, Z. 49 – S. 134, Z. 60.

die ewige Zeugung aus dem Vater in möglichst vollkommener Weise abzubilden hat⁴². Damit kommt er von allen neuscholastischen Autoren einer offenbarungstheologischen Begründung am nächsten. Freilich ist diese Deutung der besonderen Geburtsweise als Ausdruck und Bestätigung der ewigen Relation Christi zum Vater in der Breite der älteren Dogmatiktraktate kaum präsent und steht zudem (auch bei Scheeben) neben mehreren anderen christologisch-soteriologischen Begründungsaspekten, die in recht verschiedene Richtungen weisen (z. B. Jungfrauengeburt als Vorwegnahme der Neuschöpfung in Christus und ihrer eschatologischen Vollendung, als Ausweis der reinen Gnadenhaftigkeit der Erlösung, als Symbol der nicht fleischlich vermittelten Gotteskindschaft aller Glaubenden, nicht zuletzt als Beleg für die Einzigartigkeit des messianischen Kindes und – in augustinischer Tradition – für die Freiheit Jesu von der normalerweise durch Zeugung vermittelten Erbsünde). Bei alledem sind sich die neuscholastischen Theologen einig, dass ein sicherer Beweis für die theologische (auch die christologische) Notwendigkeit der Parthenogenese auf den angeführten Begründungswegen nicht zu erlangen ist. Ihren Schwerpunkt legen sie daher klar auf den positiven Schrift- und Traditionsbeweis, jenseits dessen die Möglichkeit eines natürlichen Zur-Welt-Kommens des Gottessohnes auch angesichts aller für die Jungfrauengeburt ins Feld zu führenden Konvenienzargumente ausdrücklich bejaht wird⁴³. Wenn einige Autoren als

- 42 Vgl. *M. J. Scheeben*, Handbuch der katholischen Dogmatik. Fünftes Buch: Erlösungslehre, Erster Halbband (Gesammelte Schriften VI/1), Freiburg 1954, 248 (n. 546): „1. Zunächst fordert die *Gottheit der Person*, für welche das Fleisch gebildet wird, und die *Würde ihrer ewigen Zeugung*, daß kein von Gott selbst verschiedenes väterliches Prinzip in der Bildung mitwirke, weil das väterliche Prinzip in der menschlichen Zeugung durch seinen Willen wesentlich die tatsächliche *Existenz des Produktes überhaupt*, und speziell die *Existenz der Seele*, und damit naturgemäß auch die *Existenz der Person selbst* bestimmt; das zeitliche Sein einer göttlichen Person aber darf nicht durch den Willen einer Kreatur bestimmt werden, und namentlich darf sie bezüglich ihrer Seele nicht in ein Verhältnis der prinzipiellen Abhängigkeit von einer Kreatur treten; überdies darf sie nicht in ein solches Verhältnis zu einem geschöpflichen Prinzipie treten, wodurch sie in sich selbst, wenn auch nicht wirklich davon abhängig *würde*, so doch abhängig *erschiene*. – 2. Die zeitliche Zeugung Christi aus der Mutter darf nicht nur nicht mit seiner ewigen Zeugung in Widerspruch stehen; sie muß zugleich ein möglichst vollkommenes *Abbild der ewigen Zeugung* sein; das ist sie aber nur dadurch, daß sie wie diese durch eine rein geistige und heilige Macht aus einem einzigen zeugenden Prinzipie ohne Verletzung der Integrität desselben hervorgeht.“
- 43 Mir ist kein neuscholastischer Autor bekannt, der dies anders gesehen hätte. Vgl. beispielsweise *H. Schell*, Katholische Dogmatik, Bd. 3, hg. von H. Petri und P.-W. Scheele, Paderborn 1994, 84: „Wenn die jungfräuliche Geburt des Herrn sowie die stete Jungfrauschafft seiner Mutter mit dem steten Glauben der Kirche bestimmt behauptet wird, so geschieht dies um der geschichtlichen Tatsachen und Zeugnisse willen; die Menschwerdung als solche hätte eine Ausnahme von dem natürlichen Entstehungsgesetz nicht gefordert; die menschliche Vaterschaft darf nicht

Grund anführen, dass die Gegenthese eine Abwertung der geschlechtlichen Gemeinschaft in der Ehe zur Folge hätte, wird damit die metaphysisch-offenbarungstheologische Argumentation unserer Gegenwartstheologen natürlich nicht getroffen. Gelegentlich erfolgt im selben Kontext aber auch der Verweis auf die Feststellung des frühneuzeitlichen Jesuiten Francisco Suárez (1548–1617), wonach „ohne jeden Zweifel Gott hätte empfangen und gezeugt werden können aus einer Frau unter Mitwirkung eines Mannes“⁴⁴. Bei ihm dürfen wir eine eher spekulative Begründung dieser These erwarten. Constantin Gutberlet, Vollender der großen Dogmatik Johann B. Heinrichs, urteilt: „Die Argumentation des Suarez dürfte unanfechtbar sein, wenn man ihm auch nicht in jedem einzelnen Momente seiner Beweisführung zustimmen würde“⁴⁵. Die in diesem Zitat anzutreffende hohe Wertschätzung lädt dazu ein, die Erörterung des Themas in der Christologie des Suárez etwas genauer anzuschauen.

II. Die Abweisung der inkarnationstheologischen Notwendigkeit einer Zeugung Jesu ohne das Zutun eines menschlichen Vaters bei Francisco Suárez S.J.

Suárez gehört zu den nicht allzu zahlreichen Autoren der „zweiten Scholastik“, die sich neben der spekulativen Inkarnationstheologie auch den „Mysterien des Lebens Jesu“, wie sie Thomas in seiner *Summa* zum Thema gemacht hatte, ausführlich gewidmet haben. In diesem Kontext erhalten die Disputationen über Maria erstmals das Gepräge eines eigenständigen (Teil-)Traktats. Bei der Er-

als Beeinträchtigung der ewigen Vaterschaft dargestellt werden, da sonst Ideen heidnischer Theogonie nahegelegt würden.“ Ganz ähnlich noch *M. Schmaus*, *Katholische Dogmatik*. Bd. 5: Mariologie, München 1961, 154f., hier 155: „Es wäre also keine Beeinträchtigung Gottes, wenn sein Sohn, insofern er in der Gottnatur existiert, Gott zum Vater hat, insofern er aber in der menschlichen Natur existiert, einen menschlichen Vater hätte. Gott hat jedoch in seinem ewigen Heilsplan diesen Weg für die Menschwerdung nicht gewählt.“ Unter den anschließend entfalteten „echten Gründen“ für die Jungfrauengeburt macht er die Beziehung Christi zum himmlischen Vater nicht mehr geltend (155–158). Die These bleibt weithin unverändert in *M. Schmaus*, *Der Glaube der Kirche*. Handbuch katholischer Dogmatik, Bd. 2, München 1970, 670; *ders.*, *Der Glaube der Kirche*, Bd. V/5, St. Ottilien 1992, 173f.

- 44 *F. Suárez*, *De mysteriis vitae Christi*, disp. 10, sect. 3, n. 2: „Dicendum vero est absque ulla dubitatione, potuisse Deum concipi et generari ex muliere opera viri“ (*Opera omnia* XIX, Paris 1860, 173a). Auf die Stelle verweisen neben den zitierten Pohle / Gummersbach und Premm etwa auch *B. Bartmann*, *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Freiburg 1932, 427, und zuvor *J. B. Heinrich*, *Dogmatische Theologie*. Fortgeführt durch C. Gutberlet, Bd. 7, Mainz 1896, 369f., Anm. 2.
- 45 Ebd.

örterung des „aktiven Prinzips der Empfängnis Christi“ kommt Suárez (wie in der Theologie dieser Zeit üblich⁴⁶) nicht bloß auf die Rolle des Heiligen Geistes, sondern auch auf die Weise der Mitwirkung Mariens zu sprechen. An das Ende des Abschnitts stellt er die Frage, ob Maria Christus als Gottmenschen auch aus der geschlechtlichen Vereinigung mit einem Mann hätte empfangen können⁴⁷. Eine solche Überlegung, so sagt der Jesuit gleich zu Beginn, will nicht Gottes faktisches Heilshandeln (das Handeln „de potentia ordinaria“) in Zweifel stellen, wohl aber überprüfen, ob es „de potentia absoluta“ als alternativlos anzusehen ist. Als Grund dafür, dass er sich der Frage überhaupt widmet, führt Suárez eine These an, die ihm bei einem „Thomasinterpreten“ begegnet sei⁴⁸. Dieser habe die (absolute) Unmöglichkeit eines menschlichen Vaters Christi behauptet und dies so begründet: Der Zeugungsakt zielt nicht auf die (menschliche) Natur, sondern das „personale Sein“ des Menschen. Da Christus auch als Mensch allein das personale Sein des Gottessohnes besaß, hätte eine menschliche Zeugung Christi ebendieses Sein anzielen und folglich aus sich heraus die hypostatische Union (die Ein-Einung der Menschheit in die göttliche Person) bewirken müssen. Eine solche Mitwirkung der Kreatur am strikt übernatürlichen Inkarnationsakt ist jedoch ausgeschlossen⁴⁹. Den hier von ihm referierten Autor nennt Suárez namentlich nicht. Bei der Suche nach ihm kann uns ein Zeitgenosse, der ebenfalls dem Jesuitenorden angehörende Franzose Théophile Raynaud (1583–1663), behilflich sein, der in einer christologischen Schrift dieselbe These behandelt und sie dem Salmanticensischen Dominikaner Bartholomé de Medina (1527/28–

46 Vgl. zum Nachweis: *Th. Marschler*, Die Empfängnis Jesu „durch den Heiligen Geist“ in der scholastischen Christologie der frühen Neuzeit, in: *MThZ* 62 (2011) 329–342. Aus systematischer Perspektive siehe auch: *M. Kreuzer*, „Empfangen durch den Heiligen Geist“. Die Wirkweise des Heiligen Geistes bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes, in: A. Ziegenaus (Hg.), „Geboren aus der Jungfrau Maria“. Klarstellungen (Mariologische Studien 19), Regensburg 2007, 74–87, bes. 78–83.

47 „Utrum potuerit B. Virgo Christum Deum et hominem ex viro concipere“: *F. Suárez*, *De mysteriis vitae Christi*, disp. 10, sect. 3 (XIX, 172b–174a).

48 Vgl. ebd. n. 1 (XIX, 173a): „Intelligenda ergo quaestio est de potentia absoluta, quam non movissem, nisi in quodam D. Thomae interprete legissem, hic, q. 31, art. 4, esse impossibile Christum Dominum potuisse habere patrem naturalem in terris.“

49 Vgl. ebd.: „Et fundamentum est, quia generatio activa non terminatur ad humanitatem, sed ad personam; ergo actio virilis seminis terminatur ad esse personale hominis; ergo implicat contradictionem hominem Deum generari per actionem virilis seminis; oporteret enim illam actionem terminari ad esse personale talis hominis, et consequenter ex vi talis actionis uniri humanitatem personae divinae, quod implicat contradictionem. Nulla enim creatura potest concurrere efficienter ad hoc, ut persona divina communicet suam substantiam personae creatae, quia illud esse est supra omnem ordinem creaturae, et ideo contineri non potest in ejus virtute et potestate.“ Angefügt wird dann noch, dass bei der Zeugung durch einen menschlichen Vater dem Kind die Erbsünde übertragen worden wäre.

1580) zuordnet⁵⁰. Tatsächlich lässt sie sich in seinem Kommentar zur *Tertia Pars* des Aquinaten an der von Suárez benannten Stelle nachweisen⁵¹.

Eine Ähnlichkeit des von Medina vorgetragenen Gedankens mit der Argumentation, die wir bei G.L. Müller kennengelernt haben, ist bei Unterschieden im Detail nicht von der Hand zu weisen. Beide argumentieren von der Einheit des personalen Selbstandes Christi her, der als göttlicher auf dem Weg menschlicher Zeugung gerade nicht vermittelt werden kann. Auch wenn bei Müller die aus der aristotelischen Biologie stammende Zuordnung des „aktiven“ und „passiven“ Anteils in der biologischen Zeugung auf Mann und Frau, wie sie die katholischen Barockautoren noch kannten, keine Rolle mehr spielt, sieht er die Möglichkeit des Beitrags der Mutter Maria im übernatürlichen Zeugungs-geschehen immerhin durch den Primat ihres antwortend-gehorsamen Empfangens (auf der personalen Ebene des Glaubens) begründet⁵².

Suárez lehnt das Argument des Dominikaners Medina rundum ab; nicht einmal Wahrscheinlichkeit will er ihm zugestehen⁵³. Dass Gott auch eine auf natürlichem Wege gezeugte Natur in die hypostatische Union hätte aufnehmen können, steht für ihn fraglos fest. Wenn es nach einer scholastischen Ansicht, die Suárez selbst an früherer Stelle übernimmt⁵⁴, sogar für möglich erachtet wird, dass Gott die Subsistenz eines bereits personal existierenden Menschen durch seine eigene Personalität ersetzen könnte, besitzt er erst recht „in primo instanti conceptionis“ die Möglichkeit einzugreifen: Gott könnte im gewöhnlichen menschlichen Zeugungsakt die Vermittlung der menschlichen Subsistenz durch Aufnahme der gezeugten Natur in die göttliche Subsistenz verhindern. In diesem Fall spielt es nach Ansicht des Jesuiten keine Rolle, ob die Konstitution der Menschheit Christi aus ihren Teilen (d. h. Leib und Seele) der hypostatischen Union vorangeht oder ob die Union bereits in den Teilen vor ihrer Zusammenfügung zur Natur erfolgt⁵⁵; beide Male bliebe die Entste-

50 Vgl. *Th. Raynaud*, *Christus Deus Homo*, l. 3, s. 2, c. 3, n. 211 (Opera omnia I, Lyon 1665, 307b–308a).

51 Vgl. *B. de Medina*, *Expositio in Tertiam D. Thomae Partem*, q. 31, a. 4 (Salamanca 1580, 661a): „In hoc articulo sciendum est, fortassis esse impossibile quod Christus Dominus potuerit habere patrem naturalem in terris...“. Es folgt exakt das bei Suárez an erster Stelle angeführte Argument, wobei Medina noch hinzufügt, dass Maria als menschliche Mutter (anders als ein Vater) deswegen an der Inkarnation beteiligt sein konnte, weil sie als Frau nur passiv mitwirkte („nam ad officium feminae non pertinet quod aliquid efficiat ad unionem hypostaticam, sed quod subministret materiam“). Dies wird später ausführlicher begründet: q. 32, a. 4 (678a–680a).

52 Vgl. *Müller*, *Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?*, 194f.

53 Vgl. *Suárez*, *De mysteriis vitae Christi*, disp. 10, sect. 3, n. 2 (XIX, 173a–b).

54 Vgl. *Suárez*, *De incarnatione*, disp. 13, s. 1 (Opera omnia XVII, Paris 1860, 504b–510b).

55 Im Hintergrund steht die Überzeugung, dass vor der Eingießung der menschlichen Geistseele, wodurch die „natura humana“ vollständig konstituiert wird, der

hung der menschlichen Natur auf natürlichem Weg mit der Union vereinbar. Die Tatsache, dass Christus de facto als Mensch ohne männliche Einwirkung entstanden ist, lässt sich nicht gegen die hypothetische Möglichkeit des Gegenteils ins Feld führen. Suárez mahnt beim Blick auf den realen Vollzug der Inkarnation (wie mehrfach an anderen Stellen seiner Christologie) die strenge Unterscheidung zweier Aspekte an. Der erste ist die „aktive Empfängnis“ der Menschheit Jesu; in ihr hat der Heilige Geist das Wirken des männlichen Samens ersetzt, indem er wirkte, was dieser hätte bewirken müssen, allerdings „auf höhere Weise“⁵⁶ (weshalb er nicht „Vater“ Jesu wird). Diese Konstitution der menschlichen Natur ist vom zweiten Aspekt, der hypostatischen Einung von Gottheit und Menschheit, prinzipiell unterschieden und unabhängig. Die aktive Empfängnis eines Menschen in wunderbarer Form, bewirkt durch den Heiligen Geist statt durch einen Mann, könnte nach Suárez auch vonstatten gehen, wenn sich keine hypostatische Einung anschliesse. Folglich gibt es eine Abhängigkeit der beiden Momente auch nicht in umgekehrter Richtung: Im Augenblick einer natürlichen menschlichen Zeugung hätte Gott den so entstehenden Menschen ohne Widerspruch in die hypostatische Union aufnehmen können⁵⁷. Die gegenteilige Behauptung nennt Suárez schlichtweg „absurd und lächerlich“⁵⁸. Deren Argument, dass ein menschlicher Vater durch die Zeugung Jesu (als Herstellung seiner menschlichen Natur) wirkursächlichen Einfluss auf die hypostatische Union ausüben müsste, sieht er u. a. durch den Verweis auf die Tatsache entkräftet, dass Menschen Jesus auch töten (d. h. seine menschliche Natur zerstören) konnten, ohne damit unmittelbaren Einfluss auf die (nach scholastischer Ansicht in den Teilen der Menschheit fortbestehende) hypostatische Union auszuüben. Ein menschlicher Vater Jesu wäre demnach bestenfalls als geschöpfliches Werkzeug mit einem endlich-geschöpflich bleibenden Handlungspart im insgesamt übernatürlichen, von Gott bestimmten Geschehen der Inkarnation anzusehen⁵⁹.

menschliche Organismus in einem bestimmten Organisations- und Perfektionsgrad vorliegen muss.

56 Zu beachten ist hierbei, dass in der aristotelischen Biologie der männliche Same die eigentliche Wirkursache in der Zeugung ist.

57 Vgl. Suárez, *De mysteriis vitae Christi*, disp. 10, sect. 3, n. 2 (XIX, 173b): „per priorem enim supplevit [sc. Spiritus Sanctus] defectum et efficaciam virilis seminis, et id effecit quod homo effecturus erat, licet altiori modo, quo etiam posset Spiritus Sanctus formare purum hominem sine hypostatica unione; ergo etiam potuisset totam hanc actionem permittere homini et virili semini, quamvis in eodem instanti ipse esset aliam actionem seu unionem hypostaticam operaturus“.

58 „Quocirca, valde absurdum et ridiculum existimo sentire, potuisse Deum facere ut homo sit Deus et Deus homo, et ut aliqua femina sit mater Dei, et tamen facere non potuisse ut aliquis vir pater Dei existeret“ (ebd.).

59 Vgl. ebd. n. 3 (173b–174a).

III. Systematisches Fazit

Die von Suárez vorgetragene Argumentation scheint auf ontologischer Ebene tatsächlich kaum angreifbar zu sein. Zugleich deckt sie den Fehler auf, den eine zu starke christologische Begründung der Parthenogenese enthält: Es ist ohne Probleme denkbar, dass aus einer natürlichen Zeugung ein Mensch entstehen könnte, der dennoch vom ersten Augenblick seiner Existenz an in der Person des göttlichen Sohnes subsistiert; denn Gott könnte die „assumptio“ auch in einem solchen Zeugungsakt unmittelbar zustande kommen lassen. Da Zeugung und Annahme der Menschheit formal nicht zusammenfallen und nur dem zweiten Aspekt absolut übernatürlicher Charakter zuzuschreiben ist⁶⁰, wird die Sorge um eine falsche kreatürliche Abhängigkeit der von einem menschlichen Vater gezeugten göttlichen Person, wie sie schon Scheeben umgetrieben hatte⁶¹, hinfällig. Auch der Vorwurf, dass damit ein Abgleiten in den Adoptianismus unabweichlich wäre, ist unbegründet, denn Zeugungs- und Annahmeakt sind zwar sachlich, aber nicht unbedingt zeitlich zu unterscheiden. Ebenfalls nicht zwingend ist der auf den ersten Blick plausibel klingende Einwand Müllers, dass eine Verhinderung der dem elterlichen Akt normalerweise entspringenden menschlichen Subsistenz in einer Weise „gegen die Natur“ dieses Aktes gerichtet wäre, wie sie im Fall der Hervorbringung des göttlich subsistierenden Menschen aus der Mutter allein nicht vorliegt⁶². Denn wenn man mit diesem Argument die prinzipielle Unangemessenheit einer natürlichen Zeugung Jesu erweisen will, steht man vor dem Problem, dass es sich fast notwendig radikalieren lässt: Denn wäre mit gleichem Recht nicht auch das fortgesetzte Bestehen der Menschheit Jesu ohne den gewöhnlich mit ihr verbundenen (und ihr insofern „natürlichen“) eigenen Subsistenzakt „unnatürlich“ zu nennen? Müsste man in der Menschheit Jesu nicht geradezu eine ungestillte Sehnsucht nach diesem „Eigensein“ vermuten? Dass in Wahrheit die Verhinderung der natürlichen Resultanz eigener Subsistenz der menschlichen Natur Christi keine „Gewalt antut“, haben schon die scholastischen Theologen unterstrichen. Um noch einmal Suárez zu zitieren⁶³: Wenn die Menschheit Christi in der hypos-

60 Vgl. dazu Suárez, *De incarnatione*, disp. 8, s. 1, n. 22–23 (XVII, 337b–338b).

61 Vgl. seinen in Anm. 42 zitierten Text.

62 Vgl. Müller, *Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?*, 195: „Im theologischen und anthropologischen Sinn kann übrigens die Unvergleichbarkeit ihrer [sc. Mariens, Th. M.] Empfängnis nicht ‚unnatürlich‘ genannt werden. Umgekehrt wäre es gerade gegen die Natur des natürlichen Zeugungsaktes, mit dem wesentlich die personbildende kreatürliche Subsistenz mitgegeben ist, wenn Gott aus ihm ein materielles Substrat hervorgehen ließe, dem er seine eigene Subsistenz ‚unterschreibt‘.“

63 Vgl. Suárez, *De incarnatione*, disp. 8, s. 4, n. 13–14 (XVII, 365b–366b).

tatischen Union einen übernatürlichen Existenzmodus empfängt, trifft dies nicht auf Widerstand (die „repugnantia“) der menschlichen Natur, sondern akkuiert vielmehr eine in ihr (wenigstens passiv) angelegte Möglichkeit („potentia oboedientialis“). Die Erhebung zum „status supernaturalis“ des Subsistierens in der göttlichen Person ist im Hinblick auf das positive Geschenk, das der Natur damit gemacht wird („ex parte positivae formae“), nicht aber mit Verweis auf die „Beraubung“, die sie in gewisser Hinsicht erfährt, zu beurteilen. Insofern Gott die der Menschheit durch eigene Subsistenz normalerweise zukommende Vollkommenheit überbietend aufhebt, handelt er nicht „gegen“, sondern „über die Natur hinaus“. In analoger Weise, so können wir hinzufügen, müsste man ein Eingreifen Gottes in den gewöhnlichen elterlichen Zeugungsakt und seine zweitursächliche Vermittlung kreatürlicher Subsistenz qualifizieren, falls Gott sich seiner in der Menschwerdung hätte bedienen wollen. Auch hier würde ein Bedingungsgefüge innerhalb der kreatürlichen Ordnung eine Veränderung erfahren, die deren Würde nicht mindert, sondern in großartiger Weise vermehrt.

Wenn in ontologischer Perspektive die von Suárez vorgebrachte Kritik gültig ist, wird zugleich auch das offenbarungstheologische Argument hinfällig, wonach eine natürliche Zeugung Jesu seine Menschheit prinzipiell unfähig gemacht hätte, Medium der Selbstoffenbarung Gottes in der Welt zu sein. Tatsächlich wird die jungfräuliche Geburt Jesu in der neutestamentlichen Offenbarung, wie sie das Glaubensbekenntnis der Kirche ausgelegt hat, als Bedingung dieser Selbstoffenbarung weder auf der Seins- noch der Erkenntnisebene behauptet. Die zeitliche Sendung des Sohnes in die Welt ist gewiss als irdische Offenbarungsgestalt seines ewigen Hervorgangs aus dem Vater zu verstehen. Aber ihre Erkenntnis resultiert ganz und gar aus der Entfaltung der Sohnesrelation Jesu in seinem Leben, seiner Verkündigung, seinem Sterben und seiner Auferweckung, und ermöglicht ist sie nicht durch die Konstitution seines Menschseins ohne biologisches Zutun eines Mannes, sondern in dem davon unabhängigen Akt der Aufnahme dieser Natur in die hypostatische Union. Sofern man das Bewirken der Union zu eng mit dem Geschehen der Zeugung in Verbindung setzt, könnte, wie Schell oder Schmaus wohl zu Recht betont haben⁶⁴, sogar die Gefahr eines mythologischen Missverständnisses der Vaterschaft Gottes (durch Ausweitung ins Biologische) entstehen.

Wenn in dieser Weise die klare Mehrheitsthese katholischer Theologen in Vergangenheit und Gegenwart Bestätigung findet, wird der Jungfrauengeburt, die der katholische Glaube auch als biologische Realität anerkennt, keineswegs ihre christologische Zeichenhaftigkeit und – scholastisch gesprochen – Kon-

64 Vgl. die oben, Anm. 43, angeführten Stellen.

venienz genommen. In diesem Sinn können wir problemlos aufgreifen, was Müller und Menke hervorheben: Gott zeigt in der Durchbrechung der menschlichen Zeugungsordnung an, dass er auch in der Seinsordnung etwas Einmaliges schafft, nämlich einen Menschen, der das Sein in der letzten (personalen) Verwirklichungsebene nicht als Durch-sich- und Für-sich-Sein besitzt (also als Resultanz der eigenen individuierten Menschennatur). Vielmehr ist das letzte „Wodurch“ dieses Menschen das Durch-einen-Anderen- und Für-einen-Anderen-Sein, näherhin die Relation zum göttlichen Vater. Solche radikale Proexistenz als Bezogensein auf Gott kann es im geschöpflichen Bereich niemals geben, weil hier entfaltete Beziehung immer ein vorheriges Selbst-Sein voraussetzt (und insofern eine sekundär-akzidentelle, entstehende und möglicherweise wieder vergehende Realität bleibt). Dagegen ist in Gott personales Sein als reine Beziehung denkbar: Der göttliche Sohn ist nichts Absolutes getrennt vom Vater, sondern die subsistierende Relation zu ihm. Im Bekenntnis, dass der Mensch Jesus vom Beginn seiner Existenz an der ewige Sohn ist, wird darum ausgedrückt: Sein Menschsein ist vor jeder Entfaltung aufgenommen in ein strikt relationales, göttliches Personsein. Aus diesem Grund verdankt sich alles, was Jesus als Mensch ist und tut, dem Hervorgang aus dem göttlichen Vater und ist ebenso radikal auf ihn hingeordnet. Es erweist sich als Sakrament (Zeichen und Werkzeug) des göttlichen Handelns in der Welt. Die jungfräuliche Geburt ist als solche noch nicht Offenbarung dieser relationalen Subsistenz, wohl aber Hinweis auf die gottgeschenkte Einzigartigkeit des Menschen Jesus von Nazareth, dessen personales Proprium sich in der Ganzheit seiner irdischen Geschichte enthüllt. Viele weitere Konvenienzgründe, wie sie die Tradition entfaltet hat, können dafür geltend gemacht werden, dass Gott gerade auf diesem Weg Mensch werden wollte. Dennoch kann mit ihrer Hilfe das Bekenntnis zur jungfräulichen Geburt nicht quasi-apriorisch abgesichert werden. Der „nexus mysteriorum“, wie er sich dem Theologen erschließt, begründet keine Deduktionsordnung und kann darum allein auch nicht jene Unsicherheiten beseitigen, die in exegetisch-historischer Perspektive an der Realität der Jungfrauengeburt bestehen mögen. Zweifel dieser Art werden nur durch das Vertrauen in die geistgeleitete Schriftauslegung der kirchlichen Tradition zu überwinden sein, die uns den Inhalt der Offenbarung im Dogma verstehbar gemacht hat.