

**Ecce ancilla Domini: Eine Untersuchung zum Sozialen Motiv des Antiken  
Marienbildes**



Joseph Vogt

*Vigiliae Christianae*, Vol. 23, No. 4. (Dec., 1969), pp. 241-263.

Stable URL:

<http://links.jstor.org/sici?sici=0042-6032%28196912%2923%3A4%3C241%3AEADEUZ%3E2.0.CO%3B2-U>

*Vigiliae Christianae* is currently published by Brill Academic Publishers.

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/about/terms.html>. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at <http://www.jstor.org/journals/bap.html>.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

---

JSTOR is an independent not-for-profit organization dedicated to creating and preserving a digital archive of scholarly journals. For more information regarding JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

ECCE ANCILLA DOMINI  
EINE UNTERSUCHUNG ZUM  
SOZIALEN MOTIV DES ANTIKEN MARIENBILDES

VON

JOSEPH VOGT

*Den guten Geistern  
der UB Tübingen gewidmet*

Am frühen Morgen, am Mittag und am Abend erklingt in der katholischen Christenheit die Glocke zu dem Gebet, das „der Engel des Herrn“ heißt. Es werden drei Ave Maria gebetet, und vor jedem Ave werden die Worte gesprochen, die das geheimnisvolle Heilsgeschehen berichten, zuerst: „Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft, und sie empfing vom Heiligen Geiste,“ sodann: „Maria sprach: ‚Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach Deinem Worte,‘“ schließlich: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.“ Das bedeutungsvolle Wort, mit dem Maria ihre Hingabe ausspricht (Luk. 1,38 ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου – *ecce ancilla domini*), soll vom Phänomen der antiken Sklaverei her nach dem Sinn gefragt werden, den es im Evangelium des Lukas besitzt und den es im Denken der Christenheit der ersten Jahrhunderte erhalten hat. Die übliche deutsche Wiedergabe von δούλη κυρίου und *ancilla domini* mit „Magd des Herrn“ ist leicht irreführend, zumal das Wort „Magd“ zunächst das Mädchen und dann erst die Dienerin bezeichnet. Magd und Dienerin geben, ebenso wie *servante* im Französischen, *ancella* im Italienischen, *handmaid* im Englischen, die abhängige Stellung in einer Gesellschaft wieder, in der die Sklaverei nur noch am Rande bekannt war. So wie in manchen Gleichnissen Jesu, wo von Sklaven die Rede ist, die Knechte, *serviteurs*, *servi*, *servants* der modernen europäischen Übersetzungen den strengen Sinngehalt mildern,<sup>1</sup> so führt auch die „Magd des Herrn“ von der radikalen Bedeutung ab, die den Begriffen δούλη und *ancilla* in der Welt der griechisch-römischen Antike und des späten Israel zukommt. Auf dieses

<sup>1</sup> J. Vogt, *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*, Historia. Einzelschriften 8 (1965) S. 93 ff.

Bekenntnis Marias, „Sklavin des Herrn“ zu sein, und auf ihr Frohlocken darüber, daß Gott der Heiland „die Niedrigkeit seiner Sklavin“ angesehen hat (Luk. 1,48 ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπεινῶσιν τῆς δούλης αὐτοῦ), und auf das Verständnis dieser Worte bei Christen, Juden und Heiden in der Zeit von Lukas bis Hieronymus sei die folgende Betrachtung konzentriert. Es werden also die großen Fragen um Maria, die in der theologischen Forschung dominieren, hier ausgeschieden: die Erzeugung aus dem göttlichen Pneuma, die Theogamie, die Jungfräulichkeit und die Sündelosigkeit der Mutter, die typologische Verbundenheit von Maria und Eva, von Maria und Kirche, der Name Theotokos, überhaupt die dogmengeschichtlichen Fragen und im wesentlichen auch die Geschichte der Marienverehrung. Gewaltige Werke der Gelehrsamkeit sind diesen Problemen gewidmet worden, eine Sonderwissenschaft ist entstanden, die sich Mariologie nennt, aber die „Sklavin des Herrn“ ist nahezu vergessen worden, ebenso ihre Niedrigkeit und ihre Armut, ihre Zugehörigkeit zu den Sklaven und den Armen.<sup>2</sup>

Der Bericht über die Verkündigung des Engels Gabriel, die Maria als „Sklavin des Herrn“ entgegennimmt, und über den Besuch bei Elisabeth, deren Gruß Maria mit dem Magnifikat, dem Lobpreis Gottes und dem Frohlocken über die Ansehung der Niedrigkeit der Sklavin erwidert, steht im Kindheitsevangelium des Lukas, Kap. 1 und 2. Es kann als sicheres Ergebnis der Forschung gelten, daß diese Erzählung über die Geburt und Kindheit des Herrn zuerst in einer jüdisch-christlichen Gemeinschaft geformt worden ist. Der Grundgedanke der Erzählung ist der Beginn des Heils für Israel, dessen Söhne sich dem Herrn zuwenden. Diesem israelischen Glauben entspricht es, daß der sprachliche Ausdruck in den beiden Kapiteln in besonderer Weise dem Alten Testament in der Fassung der Septuaginta angenähert ist. Die Erzählungen von der Geburt des Samuel (1. Sam. 1–3) und des Simson (Richter 13) können geradezu als literarische Muster des protolukanischen Berichts gelten.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Man prüfe etwa das grosse und bedeutende Werk von C.Cecchelli, *Mater Christi. Oriente e Occidente* 1 (1946), 2 (1948), 3–4 (1954), und sehe im *Lexikon der Marienkunde* I (Regensburg, 1967) nach dem Stichwort *ancilla domini*.

<sup>3</sup> Aus der umfangreichen Forschung nenne ich G.Erdmann, *Die Vorgeschichte des Lukas- und des Matthäus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge* (Göttingen, 1932) S. 10ff.; St.Lösch, *Deitas Jesu und antike Apotheose* (Rottenburg a.N., 1933) S. 81ff.; H.Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie*, Acta Sem. Neotest. Upsal. 12 (1945); R.Laurentin, *Structure et théologie des Luc I-II*, *Études Bibl.* 46 (1957) S. 9ff.; W.Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, 2. Aufl. (Berlin, 1961) S. 53ff. – Zu dem neuerdings besonders von Sahlin a.O. S. 161ff. wieder unternommenen Versuch, in der ursprünglichen Fassung des Berichts das

Besonders Hanna, die Mutter Samuels, erscheint als vorbildhafte Frauengestalt, wenn sie ihr Gelübde vor dem Herrn mit dem Wort einleitet: „Wenn Du die Niedrigkeit Deiner Sklavin ansiehst“ (1. Sam. 1,11 *ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν ταπεινωσιν τῆς δούλης σου*) und für den Zuspruch des Priesters mit den Worten dankt: „Deine Sklavin hat Gnade gefunden in deinen Augen“ (1. Sam. 1,18 *εὗρεν ἡ δούλη σου χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς σου*). Der Lobgesang, mit dem sie nach der Darbringung ihres Knaben den Herrn preist, berührt sich nahe mit dem Magnifikat, ganz allgemein im Dank für den Gnadenerweis, den Gott seinen Frommen hat zuteil werden lassen, und besonders in der Verherrlichung der umstürzenden Macht des Herrn. Hanna spricht: „Der Herr macht arm und macht reich, er erniedrigt und erhöht. Er hebt den Dürftigen aus dem Staube und erhöht den Armen aus der Asche, daß er ihn setze unter die Fürsten und den Thron der Ehre erben lasse“ (1. Sam. 2,7f. *κύριος πτωχίζει καὶ πλουτίζει, ταπεινοὶ καὶ ἄνυσοί, ἀνιστᾷ ἀπὸ γῆς πένητα καὶ ἀπὸ κοπρίας ἐγείρει πτωχὸν καθίσει μετὰ δυναστῶν λαῶν καὶ θρόνον δόξης κατακληρανομῶν αὐτοῖς*). Wie eine Erwiderung klingt der Lobpreis Marias: „Er wirkt Kraft mit seinem Arme, er zerstreut, die stolz in ihrem Herzen denken. Herab stürzt er Gewalthaber von Thronen und erhöht die Niedrigen. Mit Gütern sättigt er die Darbenden und Reiche läßt er leer ausgehen“ (Luk. 1,51–53) *ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν. καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινοὺς, πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς*). In beiden Liedern verbindet die „Sklavin des Herrn“, die Gnade gefunden hat, ihren Dank mit der Zuversicht, daß die Gottesfürchtigen, die Frommen, in der Hut des Herrn stehen, daß die Widersacher, die Gewalthaber, am Boden liegen und die Armen, die Niedrigen, erhöht sind. Religiöse und politische Hoffnung, Gnadenzeit und Umkehr der sozialen Ordnung durchdringen sich im eschatologischen Denken.

Wenn wir die religiösen Grundgedanken und die literarischen Motive des lukanischen Kindheitsevangeliums so deutlich in das Alte Testament zurückreichen sehen, dann liegt es nahe, auch die Begriffe, auf die es uns ankommt, die Begriffe des Sklaventums, der Armut und der Niedrigkeit, in ihrer geschichtlichen Entfaltung vom alten Israel zum neuen Volk Gottes zu skizzieren. Für die Frage der Berührung der beiden Gemeinden,

---

Magnifikat nicht Maria, sondern Elisabeth zuzuweisen, vgl. St. Lyonnet, *Il racconto dell'annunciazione*, *La Scuola Cattolica* 82 (1954) S. 415 ff.

des alten und des neuen Israel, ist die sprachliche Ausdrucksweise der Septuaginta wichtiger als die hebräische Terminologie. Die Wortgruppe δούλος dient im Alten Testament zunächst zur Bezeichnung der unfreien Dienstbarkeit, des Sklavenmenschen, der im Hebräischen *ebed* bzw. *šifhā* und *ʿamā* heißt. Aber auch der freigegeborene Untertan wirft sich vor dem König zu Boden mit den Worten: „Siehe, ich bin dein Sklave“ (2. Sam. 9,6 ἰδοὺ ὁ δούλος σου).<sup>4</sup> Als Sklavendienst wird dann aber im bildlichen Sinn die Unterwerfung unter den Herrn, der Dienst Jahwes, bezeichnet, sei es, daß das ganze Volk Israel oder nur eine Gruppe dieses Volkes oder ein einzelner aus der Gemeinde „Sklave des Herrn“ genannt wird.<sup>5</sup> Es ist charakteristisch für die Ausprägung des religiösen Herr-Sklave-Verhältnisses in Israel, daß Jahwe doch nicht nur als Gewalthaber, sondern auch als Schützer des Volkes und der Frommen verstanden wird, daß also Herr und Sklave in menschlicher Nähe, ja in unzertrennlicher Verbundenheit erscheinen. Dies gilt besonders für die vielen Leidenszeiten Israels und kommt vor allem den Bedrückten und Ausgebeuteten des Volkes zugute. Bei dieser Wendung des Herrschaftsverhältnisses zur Hilfsbereitschaft erklärt es sich, daß bei den Propheten für die Beziehung zwischen Israel und Jahwe neben das Bild vom Sklavendienst die Vorstellung von der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk treten konnte. Auch in diesem Bild von Israel und Sion als Ehegемahlin oder Braut des Herrn ist es oft gerade das verlassene, arme Volk, das erkoren wird. Im Hohenlied, das die Brautmystik herrlich entfaltet, ist es die Hirtin aus der Einöde, die prächtig geschmückt wird und wunderbar emporsteigt.<sup>6</sup>

Der Gedanke, daß Jahwe den Armen und Bedrückten am nächsten stehe, ist in der Zeit der Fremdherrschaft und des Exils neu entfacht worden. Während die furchtbaren Feinde einbrachen und im Innern die sozialen Gegensätze sich verschärften, suchte man Zuflucht beim Herrn, der mit einer förmlichen Eifersucht gegen das Irdisch-Erhabene sich den

<sup>4</sup> Ähnlich 2. Sam. 9,8. – Vgl. Sahlin a.O. S. 140; A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, 2. Aufl. (Stuttgart, 1960) S. 166.

<sup>5</sup> J. Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament III 2), 2. Aufl. (1936) S. 178 ff.; C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament* (Diss. Uppsala, 1950); auch W. Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Neutestamentl. Forschungen II 5 (1931) S. 43 ff.

<sup>6</sup> Es sei nur hingewiesen auf A. Miller, Die Brautmystik des Alten Testaments, *Benedikt. Monatsschr.* 9 (1927) S. 260 ff.; J. Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, Alttestamentl. Abhandl. XI 3 (1930) S. 49 ff.; Schmid, Art. Brautschaft, heilige, *RAC* II, 543 f.

Notleidenden zuwendet und die frommen Armen zum Heil ruft. „Für den Geringen sei du eine Burg und für den Armen eine Burg zur Zeit der Not, ein Fluchttort im Ungewitter, ein Schatten bei der Hitze“ sagt Jesaja 25,4. Aus diesem Glauben an den Herrn, der die fromme Armut und das gottergebene Leiden durch eine hohe Bestimmung auszeichnet, hat die Vorstellung vom Sklaven Gottes in nachexilischer Zeit bei Deutero-Jesaja die erhabene Gestalt des Heilbringers erhalten, der die Sünden der vielen auf sich nimmt und durch sein Leiden die Gemeinschaft Israels mit Gott wiedergewinnt.<sup>7</sup> In den Psalmen wird Jahwe angerufen als der Gott, der die Niedrigen erhöht und die Übermütigen stürzt, die Armut wird zur Grundlage des reinen Gottvertrauens, die Gemeinde der Armen wird des hohen göttlichen Auftrags würdig. Es ist im Blick auf das Magnifikat bedeutsam, daß das Wort *anawim*, das im Hebräischen diese Armen bezeichnet, in der Septuaginta mit πένης, πτωχός und ταπεινός übersetzt wird, mehrfach aber auch mit παύς. Das will besagen, daß die Armut der Psalmisten nicht nur als materielle Not verstanden wird, sondern als fromme Hinnahme der Not im Vertrauen auf Gott, so wie der „Sklave Gottes“ gerade in seiner Erniedrigung (ταπεινωσις) die ganze Hingabe an Gott erfährt. Die religiöse Haltung der Armen und Niedrigen wird zu Sanftmut und Demut, die Begriffe πτωχός und ταπεινός erhalten im späten Israel – völlig abweichend vom Sprachgebrauch der heidnischen hellenistischen Welt – einen positiven Sinn: während die Reichen sich selbst genügen, öffnen die Armen sich dem Göttlichen. Diese von den Frommen Israels immer wieder erlebte Erfahrung hat dahin geführt, daß die Essener und die Gemeinde von Qumran die freiwillige Armut gewählt haben. Und doch geht bei dieser Vergeistigung von Armut und Niedrigkeit der Gedanke, daß die Armen als die unterste soziale Schicht zum Handeln berufen sind, daß mit der Unterdrückung auch der Protest gegen die bestehende Ungerechtigkeit verbunden ist, niemals ganz verloren.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Eine Übersicht über die verschiedenen Deutungen des „Gottesknechts“ und eine gut begründete eigene Interpretation gibt H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays in the Old Testament* (Oxford, 1965) S. 1–90. – Zu Jesaja 25,4 vgl. J. Coste, *Le texte grec d'Isaïe XXV, 1–5*, *Rev. Bibl.* 6 (1954) S. 36ff.

<sup>8</sup> Zur Armenfrömmigkeit in Israel I. Loeb, *La littérature des pauvres dans la bible* (Paris, 1892); A. Causse, *Les pauvres d'Israël, Ét. d'hist. et de philos. rel.* 3 (1922) bes. S. 81 ff.; A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé, Témoins de Dieu* 14 (1953) S. 98 ff.; Zur Begriffsgeschichte Hauck, *Theol. Wb.* VI S. 37 ff. (πένης), Bammel, ebda. S. 890 ff. (πτωχός) und Grundmann, ebda. VIII S. 6 ff. (ταπεινός). – Nicht überzeugt hat mich R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, *Bibl. Thomiste* 28 (1951) S. 376 ff., der bei den Psalmisten

So können wir aus dem Denken Israels über die Dienstbarkeit der Frommen und über die Bevorzugung der Armen das geheimnisvolle Wort verstehen, mit dem Maria die Verkündigung aufgenommen hat, und ebenso ihre Lobpreisung im Magnifikat. Als „Sklavin des Herrn“ bekennt sie ihre Unterwerfung, ihren Gehorsam, ihre Hingabe, so wie zuvor die Tochter Sions sich dem Ratschluß Gottes gebeugt hat. Daß Gott die „Niedrigkeit seiner Sklavin“ angesehen hat, bedeutet den Beginn der Endzeit, in der die Stolzen zerstreut, die Gewalthaber gestürzt, die frommen Armen aber erhöht werden. Es ist bei Lukas nicht vergessen, daß diese fromme Hingabe Marias mit wirklicher Armut verbunden ist, denn sie wird – ganz abgesehen von der Frage ihrer davidischen Herkunft – beim Reinigungsoffer ein Taubenpaar darbringen (Luk. 2,24), die Gabe der Armen. So gewiß im lukanischen Kindheitsevangelium die Gnade Gottes den Tugenden des Gehorsams und der Demut zukommt, so entschieden gilt auf der anderen Seite die göttliche Verwerfung dem Übermut, der Gewalt und dem Reichtum. Arm erscheint Maria auch bei der Geburt des Kindes in Bethlehem (Luk. 2,7–20), ja dem ganzen Evangelium des Lukas ist die theologische Betonung des Armutsideals eigen.<sup>9</sup> Die Seligpreisung der Armen in der Bergpredigt (Luk. 6,20 μακάριοι οἱ πτωχοί) läßt Armut und gläubige Hingabe wieder verbunden erscheinen. In manchen Reden und Gleichnissen wendet sich der Herr – nicht nur bei Lukas – dem Leben der Armen zu: dem Sklaven, dem Tagelöhner, dem Säemann, der unbemittelten Frau. Mehrere Gleichnisse zeigen den Unfreien in der Verfassung, die ihm zu dieser Zeit im Judentum und in seiner Umwelt zukam, als unterwürfigen, nicht rechtsfähigen, verachteten Menschen. Doch gerade in dieser Abhängigkeit von seinem Herrn wird der Sklave zum Abbild des Menschen schlechthin in der Konfrontation mit Gott: durch ganze Hingabe, durch Treue, durch Liebe zum Nächsten wird der Sklave würdig, in das Heil einzugehen.<sup>10</sup> Sklave und Herr, Arm und Reich werden in der Heilsverkündigung zu religiösen Begriffen, aber es ist unüberhörbar, daß die Botschaft sich zuvörderst an die in ihrem Herzen aufgeschlossenen Notleidenden und Bedrückten wendet und daß die Reichen und Mächtigen ihre Abwertung erfahren.

---

und in der Weisheitsliteratur die Begriffe Armut und Niedrigkeit ausschliesslich auf die innere Verfassung der Seele bezieht und von den sozialen Tatsachen völlig absehen will.

<sup>9</sup> O. Cullmann bei E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I* (Tübingen, 1959) S. 273; Bammel a.O. S. 904 ff.

<sup>10</sup> J. Vogt a.O. S. 95 f.

Allein die Tatsache, daß die Sklaven und die Armen zu Gleichnisfiguren werden, verleiht ihnen einen besonderen Rang. Ist der Sklave ein Bild des gottergebenen Menschen, so vermag dieses Bild im Denken aller, die es in sich aufnehmen, ein neues Leben zu gewinnen. Wenn der König Hirte der Völker heißt, dann strahlt in die Vorstellung vom Hirten, dessen Fürsorge den Vergleich nahegelegt hat, die königliche Würde zurück. Wird die Tugend als Waffenrüstung Gottes gepriesen, so erhalten die Waffen eine höhere Bestimmung, als ihnen von Haus aus zukommt. Es gibt kaum ein gewichtigeres Beispiel für dieses Eigenleben der Bildfigur als die Deutung, die Paulus in seiner Lehre von der Menschwerdung Gottes und der Heilsbestimmung des Menschen dem Begriff des Sklaven gegeben hat. Es mag genügen, hier, wo es um die Gestalt der *ancilla domini* im frühen Christentum geht, auf einige gesicherte theologische Erkenntnisse hinzuweisen. Bei Paulus wird Christus dargestellt „als der, der sein präexistentes ‚Gottgleichsein‘ in seiner irdischen Existenz nicht in Glanz offenbaren wollte, sondern in der Niedrigkeit der Existenz eines Sklaven gehorsam geworden ist ... bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze“.<sup>11</sup> Diese Selbstentäußerung des Kyrios verpflichtet seine Jünger zu Selbstlosigkeit, Demut und Sanftmut, zu ταπεινοφροσύνη und πραΰτης; das sind Tugenden, die der antiken Welt unbekannt waren.<sup>12</sup> Der Dienst des Herrn heißt Sklavendienst (δουλεύειν), Paulus nennt sich δοῦλος Χριστοῦ und δοῦλος κυρίου (z.B. Röm. 1,1; 2. Tim. 2,24), δοῦλος wird zur Selbstbezeichnung des Christen – sehr im Unterschied vom Sprachgebrauch des gleichzeitigen Judentums, dessen Lehrer sich jetzt nicht mehr als „Sklaven Gottes“ bezeichnen, und die Diener Gottes sind zugleich die Diener der Gemeinde, auch deren Wirken heißt δουλεύειν oder διακονεῖν.<sup>13</sup> Es ist wesentlich, daß dieses Unterwerfen und diese Hingabe an den Herrn zur Befreiung vom Joch des alten Bundes und zur wahren Kindschaft Gottes führt (Gal. 4,21–5,1 und Röm. 8,15). So erhält die Wortgruppe δοῦλος in der Gemeinschaft der Christen einen

<sup>11</sup> K. Rahner, *Knechte Christi* (Freiburg-Basel-Wien, 1967) S. 155 zu Phil. 2,6–8 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐκ ἄρπαγμόν ἠγάγατο τὸ εἶναι Ἰσα θεῶ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφῇ δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὔρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπῆκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

<sup>12</sup> Grundmann a.O. S. 17ff.; Bammel a.O. S. 908ff.; Gauthier a.O. S. 403ff.

<sup>13</sup> W. Brandt a.O. S. 94ff.; Rengstorf, *Theol. Wb.* II S. 276ff. (δοῦλος). — Die allgemeine Frage, wie sich die frühen Christen zum privaten Eigentum und zum Reichtum gestellt haben, kann hier nicht behandelt werden. Aus der neueren Literatur sei genannt P. Christophe, *L'usage chrétien du droit de propriété dans l'écriture et la tradition patristique* (Paris, 1964) S. 55ff.



neuen Sinn, ohne den alten zu verlieren. Immer wird damit zunächst der Stand des Unfreien in der bürgerlichen Gesellschaft bezeichnet, aber auch dieser weltliche Sklave ist zum Dienst Gottes und der Gemeinde berufen und steht in der Kindschaft Gottes brüderlich neben dem Freien, er wird wie dieser *δοῦλος θεοῦ*. Diese religiösen Erfahrungen und ihre sprachlichen Ausdrücke gehen auch in die lateinische Welt über. Der Bericht des Plinius, er habe bei seinem Vorgehen gegen die Christen Aussagen erzwungen *ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur* (*Ep. Trai.* 96,8), ist ein frühes Zeugnis dafür, daß Sklavinnen Gemeindedienst tun; sie mochten in ihrer Glaubensgemeinschaft *ancillae Christi* heißen.

Wir wollen nun genauer untersuchen, wie in nachapostolischer Zeit die „Sklavin des Herrn“ und in Verbindung mit ihrer Gestalt das heilige Dienen und die fromme Armut verstanden worden sind. Das christliche Denken über Maria hat sich von nun an in der Auseinandersetzung mit den kritischen Einwänden der Juden und Heiden entfaltet. Die Rabbinen hielten daran fest, für Israel selbst und für die Großen des alten Israel den geheiligten Namen „Sklaven Gottes“ zu gebrauchen, aber Jesus und Maria waren aus diesem Kreis verwiesen. In der Gemeinde von Qumran und in Kreisen des apokalyptischen Judentums nannten sich die Männer „die Niedrigen“, auch in der rabbinischen Literatur wurde die Demut hoch gewertet,<sup>14</sup> doch Jesus wurde nicht als Geistgeborener anerkannt, und es lag ganz fern, Maria mit Hanna zu vergleichen. Manche Stellen der Evangelien, besonders des Johannes-Evangeliums, machen es wahrscheinlich, daß die Rabbinen schon in apostolischer Zeit die geringe Herkunft Jesu und die Armut Marias getadelt oder gar mit übler Nachrede bedacht haben.<sup>15</sup> Vielleicht sind unter dem Eindruck der jüdischen Angriffe auch bei einzelnen Christen Zweifel aufgekommen, ob es des Gottessohnes würdig sei, die Gestalt eines Sklaven anzunehmen; die ausführliche Behandlung dieser Frage bei Hermas, *Sim.* V 5f. legt diese Annahme nahe.<sup>16</sup> Ganz anderer Art, aber nicht weniger gewichtig war die heidnische Polemik gegen die christliche Lehre von der Menschwerdung Gottes aus der Jungfrau Maria. Für Griechen und Römer war das Prädikat *δοῦλη κυρίου* und *ancilla domini* zunächst nichts anderes als die alltägliche Bezeichnung der Sklavin irgendeines Herrn; im besonderen

<sup>14</sup> Grundmann a.O. S. 12ff.

<sup>15</sup> E. Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen* (Tübingen, 1904) S. 49,98.

<sup>16</sup> W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (Tübingen, 1909), Neudruck Darmstadt 1967 S. 315f.

konnten diese Ausdrücke auf eine kaiserliche Sklavin bezogen werden.<sup>17</sup> Konnte da nicht ein Heide, der bei der Berührung mit Christen zum erstenmal von der „Sklavin des Herrn“ hörte oder las, in ganz profaner Weise an ein Sklavenmädchen denken, das die Geliebte ihres Herrn wurde und über das Konkubinat die Freilassung gewann – eine Verbindung, die sehr häufig war und auch in der christlich gewordenen Gesellschaft sich behauptete?<sup>18</sup> Vielleicht erinnerte er sich auch an die *ἱεροὶ δοῦλοι*, die – teils Sklaven, teils Freie – in manchen Kulte Dienste taten, in einzelnen religiösen Gemeinschaften aber auch als gottgeweihte Fromme bekannt waren.<sup>19</sup> Gewiß aber waren ihm aus dem reichen Schatz der Göttermythen, Heldensagen und historischen Legenden Beispiele der Liebesverbindung eines Gottes mit einer sterblichen Frau gegenwärtig.<sup>20</sup> Da mußte er sich freilich verwundern, wie gering diese Gottesbraut der christlichen Theogonie war: so niedrig, wie die Verehrer dieses Christus selbst, die sich unwürdig auf die Knie warfen und in elender Kleidung sich mit Staub bedeckten (Origenes *C. Cels.* VI 15).

Doch wir brauchen uns hier nicht in Vermutungen zu ergehen. Wir kennen die Einwände der Juden und der Heiden gegen das Geburtsevangelium aus der Widerlegung, die ihnen christliche Apologeten und Gelehrte des 2. und 3. Jahrhunderts haben zuteil werden lassen, vor allem aus dem Dialog des Justinus Martyr mit dem Juden Tryphon und aus dem polemischen Werk des Origenes gegen Celsus. Justin weist auf den Haß der Juden gegen die Christen hin und erhebt den Vorwurf, daß die Hohenpriester und Lehrer des jüdischen Volkes die Schmähung des Namens Jesu auf der ganzen Welt verschuldet haben (*Dial. c. Tryph.* 134,6; 117,3). Die Argumente, die Tryphon vorbringt, entspringen dem Überlegenheitsbewußtsein des Israeliten über die abtrünnig gewordenen Christen. Dieser sogenannte Christus, sagt er, ist ohne Ehre und Herrlich-

<sup>17</sup> Vgl. das reiche Material bei H. Chantraine, *Freigelassene und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser*, Forschungen zur antiken Sklaverei 1 (1967) S. 142,170,173,261, 273; auch bei G. Boulvert, *Les esclaves et les affranchis impériaux sous le Haut-Empire romain*. Univ. d'Aix-Marseille, Fac. de droit et des sciences économ., Thèse (1964) S. 551 Anm. 555. – Zum Begriff *ancilla* allgemein Klotz, *Thes. ling.* II 27f.

<sup>18</sup> P. Grimal, *L'amour à Rome* (Paris, 1963) S. 131, 160f.; F. van der Meer, *Augustinus als Seelsorger* (Köln, 1961) S. 211ff.

<sup>19</sup> F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, II: *Die sogenannte sakrale Freilassung in Griechenland und die (δοῦλοι) ἱεροί*, Ak. d. Wiss. u. d. Lit. (Mainz), Abh. d. Geistes- u. sozialwiss. Kl. 1960, 1 S. 149ff., 179ff.; III: *Die wichtigsten Kulte der griechischen Welt*, Abh. 1961, 4 S. 215ff.

<sup>20</sup> Für dieses vielbehandelte Motiv verweise ich nur auf Schmid, Art. Brautschaft, *RAC* II, 528ff., wo die Literatur genannt ist.

keit in die Welt getreten (ἄτιμος καὶ ἄδοξος γέγονεν). Der evangelischen Erzählung von der Empfängnis und Geburt Jesu stellt Tryphon die griechischen Mythen gegenüber: Zeus habe mit Danae den Perseus, mit Semele den Dionysos, mit Alkmene den Herakles gezeugt (67; 69,1–3; 70,5). Justin antwortet aus christlicher Glaubensüberzeugung, er anerkennt das Fehlen von Ehre, Schönheit und Ruhm in der Erscheinung des Herrn, ja er betrachtet die Erniedrigung als ganz wesentlich, doch dies gilt ihm nur für die erste Parusie, der die zweite in Herrlichkeit folgen wird (121,3). Die griechischen Mythen bezeichnet er als Verzerrungen der Menschwerdung Christi, als Nachäffungen, die der Teufel vorweg bei den Griechen erzählen ließ (69,1–3; 70,5). Schon in seiner ersten Apologie hatte Justin einige Züge, die der Ursprung des Logos Jesus Christus mit den griechischen Mythen gemeinsam hat, in gewissem Grade anerkannt, dann aber mit Entschiedenheit die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Marias hervorgehoben und die üblen Lustbarkeiten der griechischen Götter mit Abscheu verworfen (*Apol.* I 21; 22; 33).<sup>21</sup> Ganz wesentlich in der Stellungnahme Justins zur Niedrigkeit der ersten Parusie ist schließlich, daß die Botschaft Christi die Wiederherstellung der Gleichheit von freien Kindern und Sklavenkindern gebracht hat, daß sie die Menschen aller Länder, ob Sklaven oder Freie, zum ewigen Heil ruft (*Dial. c. Tryph.* 134,4; 139,4f.). In dieser religiösen Aussage klingt auch der Gedanke der politischen Gleichheit an, ja der Apologet spricht es in diesem Zusammenhang aus, daß alle Menschen von Natur Brüder sind (134,6). Für die christliche Gemeinde nimmt er die Absage an Besitzgier, die Zusammenlegung der Habe zum Gemeingut und die Hilfe für die Darbenden in Anspruch (*Apol.* I 14f.; 67).

Die Einwände, die Justin dem Tryphon in den Mund legt, sind als historische Argumente in der Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen zu würdigen. Dasselbe gilt auch von den Darlegungen des Juden im Werk Ἀληθῆς λόγος des Celsus, die wir aus der Gegenschrift des Origenes kennen. Wie frei auch immer die antiken Autoren in der Einführung von besonderen Personen verfahren mögen,<sup>22</sup> der sachliche Gehalt der ihnen zugeschriebenen Reden ist im allgemeinen verläßlich und bei

<sup>21</sup> Vgl. H. von Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, SB Heidelberg, Ak., Phil.-hist. Kl. 1962, 3 S. 24f. – Als Inzest und Ehebruch kennzeichnet Tertullian die Liebesverbindung der Götter mit sterblichen Frauen und sagt verächtlich: *ista sunt numina vestra* (*Apol.* 21,7–9).

<sup>22</sup> Dies betont in unserem Zusammenhang M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition* (New York, 1950) S. 33ff., 97.

unseren Autoren unanfechtbar. So erhalten wir aus der Polemik des Origenes eine Reihe neuer jüdischer und heidnischer Anwürfe gegen die Niedrigkeit von Jesus und seiner Mutter und aus der Beweisführung des christlichen Philosophen das Bekenntnis zu den Tugenden der Demut und Liebe als Stufen der Vollkommenheit.

Der Jude bei Celsus stimmt mit Tryphon überein, wenn er die Geburt aus einer Jungfrau verspottet und dabei die griechischen Mythen von Danae, Melanippe, Auge und Antiope ins Feld führt (*C.Cels.* 1,37). Er geht aber viel weiter und stellt der falschen Jungfrauengeburt des biblischen Berichts eine Geschichte der Herkunft und Jugend Jesu gegenüber, die wohl schon früher im Judentum aufgekommen ist und sich lange halten sollte: Jesus stamme aus einem jüdischen Dorf von einer armen Handarbeiterin; diese sei von ihrem Mann als des Ehebruchs schuldig verstoßen worden und habe, ehrlos umherirrend, Jesus heimlich geboren; dieser habe sich in seiner Armut als Tagelöhner nach Ägypten begeben und sich dort an ägyptischen Zauberkraften versucht, dann sei er zurückgekehrt und habe sich mit diesen Kräften öffentlich zum Gott erklärt (*C.Cels.* 1,29). Als Ehebrecher wird von dem Juden ein Soldat namens Panthera genannt (*C.Cels.* 1,32f.), der Heide Celsus übernimmt diese Version und schließt daraus, daß auf solche Weise gewiß kein Gott gezeugt sein könne (*C.Cels.* 1,69). Celsus geht noch weiter und weist die Annahme einer Theogonie auch mit der Begründung zurück, daß die Mutter Jesu weder begütert noch von vornehmer Herkunft gewesen sei; als sie verstoßen wurde, sei sie ohne jede Hilfe geblieben, „denn niemand kannte sie, nicht einmal ein Nachbar“ (1,37; 39). Armut und Ehrlosigkeit treten wieder zutage, wenn wir vernehmen, daß Jesus als Erwachsener in Jammer und Elend umherziehend mit nichtswürdigen Zöllnern und Schiffern ein kümmerliches Leben gefristet habe (*C.Cels.* 1,61f.). Das ist das herabsetzende Bild von Jesus und seiner Mutter, das in einigen wesentlichen Zügen in den Talmud eingegangen ist. Hier begegnet Jesus als Bastard eines Eheweibs, als Sohn des Panthera und der Mirjam, die Frauenhaarflechterin war.<sup>23</sup>

Offenkundig hat Celsus den christlichen Glauben an die jungfräuliche Geburt Marias auf den Einfluß der griechischen Mythen zurückgeführt,

<sup>23</sup> Hennecke, *Handbuch* S. 51 ff.; H. L. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Schriften des Inst. Jud. in Berlin 37 (1910) S. 9\* ff., 21\* ff.; Cecchelli II S. 155 ff. – Die Talmudstellen auch bei J. B. Aufhauser, *Antike Jesus-Zeugnisse*, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 126, 2. Aufl. (1925) S. 44 ff. – Zum Namen Panthera, der in Inschriften der beiden ersten Jahrhunderte besonders als Beiname von Soldaten erscheint, vgl. L. Patterson, *Journ. Theol. Stud.* 19 (1918) S. 79 f. und Cecchelli II S. 159 Anm. 274.

diese christliche Nachbildung aber verworfen mit dem Hinweis, daß es unwürdig sei, den Geist Gottes mit einer so armen und gewöhnlichen Frau in Verbindung zu bringen. Da ist es geboten, aus der Stellungnahme des Origenes die Argumente hervorzuheben, die das christliche Bekenntnis zur Armut kennzeichnen.<sup>24</sup> Origenes billigt den griechischen Mythen in ihrem Ansatz eine gewisse Gemeinsamkeit mit dem christlichen Glauben an die Jungfrauengeburt zu, insofern sie den göttlichen Ursprung der göttlichen Seele eines Menschen erklären wollen, wie etwa die Herkunft Platons aus der Verbindung Apollons mit der von keinem Mann berührten Amphiktion (C.Cels. 1,37). Das ist ein Gedanke, den später auch Hieronymus mit dem Hinweis auf Platon, aber auch auf Buddha ausgesprochen hat (Adv. Jov. 1,42 PL 23,273). Origenes will auch die edle Abstammung und eine berühmte Vaterstadt nicht allgemein als Werte herabsetzen. Wenn aber Jesus, der aus einem Dorf stammte – und keineswegs aus einem Dorf Griechenlands –, der einem wenig angesehenen Volk angehörte und Sohn einer Handarbeiterin war, dann doch mit seiner Botschaft die Welt in Bewegung setzte, wegen seiner Weisheit und Herrschergröße bewundert wurde, dann muß er einen wunderbaren Ursprung gehabt haben, da die Seele ihre Wohnung gemäß ihrer Würdigkeit erhält, wie auch Pythagoras, Platon und Empedokles gelehrt haben. Aus einer ehebrecherischen Verbindung hätte ein unvernünftiges und schädliches Mitglied des Menschengeschlechts hervorgehen müssen (C.Cels. 1,29 f., 32 f.). Origenes verteidigt den Stammbaum Jesu, wenn er auch aus der Bibel die davidische Abstammung Marias nicht für klar erwiesen hält.<sup>25</sup> Er erklärt es im Gegensatz zu Celsus für gleichgültig, ob die Mutter Jesu ihre Herkunft kannte oder nicht: „Oder hält es Celsus für notwendig, daß die Armen nur von armen Vorfahren oder die Könige nur von Königen abstammen? ... Es ist doch bekannt, daß es auch in unseren Tagen Leute gibt, die von reichen und angesehenen Vorfahren abstammen und doch ärmer sind als Maria, während andere von niedrigster Herkunft über Völker gebieten und als Könige herrschen“ (C.Cels. 2,32).

Auch in seinen exegetischen Schriften hat Origenes die Armut Marias mit Nachdruck hervorgehoben. Hier wird aber, wie an einigen wenigen Beispielen gezeigt sei, ganz klar, daß der christliche Platoniker mit der Armut des Herrn und seiner Mutter nicht den Gedanken des sozialen Protestes oder gar der Revolution verbunden hat. Vielmehr wird hier die

<sup>24</sup> Eindringende Interpretation bei C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, *Orientalia Christiana Analecta* 131 (1942) bes. S. 58 ff.

<sup>25</sup> Vagaggini a.O. S. 57.

freiwillig ergriffene Armut und die zur seelischen Verfassung geformte Armut zu einem wesentlichen Zug des Heilsgeschehens. Es gehört zur Selbstentäußerung des Herrn, daß er die menschliche Armut ergriffen hat: deshalb hat er sich eine arme Mutter und die arme Heimatstadt Bethlehem erwählt.<sup>26</sup> Gläubig hingegenommene Armut wird zu einer hohen menschlichen Tugend, die das Gefallen der Gottheit findet. In seinen Ausführungen zum Magnifikat deutet Origenes das Bekenntnis Marias, daß „die Niedrigkeit der Sklavin“ von Gott angesehen worden sei, als Äußerung der Demut. Er erinnert an das Wort des Herrn: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig im Herzen,“ er stellt diese Tugend unmittelbar neben die Kardinaltugenden der Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit und Weisheit. Er gebraucht für Demut hier nicht den seit den apostolischen Vätern geläufigen Ausdruck *ταπεινοφροσύνη*, definiert sie vielmehr in philosophischer Terminologie als Verzicht auf Dünkel (*ἀντοφία*) und als Bescheidenheit (*μετριότης*).<sup>27</sup> So verstanden, ist Demut eine Stufe auf dem Weg zur Vollkommenheit, und eben deshalb für Gott ein Anlaß, ja der nächstliegende Anlaß zur Erhöhung: *prima exaltationis occasio apud deum*.<sup>28</sup> Es ergänzt dieses Bild der nach geistiger Vollkommenheit strebenden Maria, daß Origenes ihr die Kenntnis des Gesetzes und die tägliche Meditation über die Propheten zuerkennt; Vertiefung in die Schrift bedeutet Annäherung an die christliche Gnosis.<sup>29</sup>

Maria über die Heilige Schrift meditierend, das ist ein neuer Zug, der auf das Bild der Jungfrau vorausweist, die der Engel Gabriel lesend antrifft. Doch ehe wir die weitere Ausgestaltung der Motive des mit Maria verbundenen Dienens und ihrer Armut bei den Kirchenvätern untersuchen, ist auf eine andere Quelle der Anreicherung des antiken Marienbildes hinzuweisen. Neben die theologische Spekulation ist sehr früh die Volksfrömmigkeit als schöpferische Kraft der Marienverehrung getreten. Die apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten haben es ganz allgemein unternommen, die Lücken der kanonischen Berichte durch anmutige Erzählungen auszufüllen. Den Kindheitsevangelien

<sup>26</sup> *In Lev. hom.* 8,4 GCS Origenes 6 S. 400.

<sup>27</sup> *In Luc. hom.* 8 GCS Origenes 9 S. 50f.: *quod si vis nomen huius audire virtutis, quomodo etiam a philosophis appellatur, ausculata eandem esse humilitatem, quam respiciat Deus, quae ab illis ἀντοφία sive μετριότης dicitur.* – Vgl. das verdienstvolle ältere Werk von F. A. von Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, 2. Aufl. (Stuttgart, 1886) S. 147f. und Gauthier a.O. S. 421.

<sup>28</sup> *In Matth. Comm. ser.* 10 GCS Origenes 11 S. 18.

<sup>29</sup> *In Luc. hom.* 6 GCS Origenes 9 S. 37f., dazu *In Gen. hom.* 10,2 GCS Origenes 6 S. 95f.; vgl. Vagaggini a.O. S. 59ff.

kommt es dabei weniger auf die Klärung theologischer Fragen als auf die phantasievolle Ausschmückung des lukanischen Berichts an. Maria und Joseph werden beinahe zu Hauptpersonen, Geschichten von Götterknaben und Wunderkindern spielen in die aufblühende christliche Legende herein, die dann ihrerseits auf die bildliche Darstellung Marias und des Jesusknaben Einfluß gewinnen sollte.<sup>30</sup> Als besonders wirksam hat sich das *Protevangeliem Jacobi* erwiesen, dessen Anfänge noch in das 2. Jahrhundert gehören, während die endgültige griechische Fassung wohl dem 4. Jahrhundert angehört. Hier treten neben Einzelheiten, die aus dem Alten Testament und den kanonischen Evangelien übernommen, hin und wieder auch mißverständlich übernommen sind, novellistische Züge antiker Herkunft und Vorstellungen, die dem religiösen Synkretismus dieser Zeit entstammen.<sup>31</sup> Für das Marienbild, dessen Wandlungen wir verfolgen, ist es charakteristisch, daß die Mutter des Herrn hier von allem Anfang an vor Gott und den Menschen erhöht erscheint, daß die Erinnerung an ihre Armut verklärt wird.

Es soll offenbar ihrer Verherrlichung dienen, daß ihre Eltern Joachim und Anna nicht zu den Armen gehören: Joachim ist ein sehr reicher Mann und Anna wird von einer Sklavin bedient (1,1; 2,1f.). Nachdem Anna, die lange kinderlos gewesen, von einem Engel vernommen hat, daß sie empfangen und gebären werde, verspricht sie sogleich, das Kind dem Herrn als Opfergabe darzubringen (6,2f.). Sie erfüllt ihr Versprechen: Maria wird im dritten Jahr in den Tempel gebracht und wächst im Heiligtum heran (7,1–3). Diese Weihung eines Kindes in den Tempel erinnert wohl an die Hingabe des Kindes Samuel zum Dienst des Herrn (1. Sam. 1,11). Es ist aber verwunderlich, daß nicht ein Knabe, sondern ein Mädchen Tempeldienst tut. Wohl sind Frauen für das alte Israel noch in kultischen Funktionen bezeugt, aber seit dem Exil hat die Frau keinen Platz mehr im Kult.<sup>32</sup> Offenbar ist diese Vorstellung, daß Maria im Tempel heranwächst und von den Priestern erzogen wird, auch von den Kirchenvätern als befremdlich empfunden worden, denn sie wird nur ganz

<sup>30</sup> W. Bauer, *Das Leben Jesu* S. 8ff.; K. L. Schmidt, *Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten*, Abh. zur Theol. d. Alten und Neuen Test. 5 (1944) S. 78ff.; O. Cullmann bei Hennecke-Schneemelcher I S. 273ff.

<sup>31</sup> Cecchelli a.O. III S. 303ff. – Im folgenden wird nach dem deutschen Text bei Hennecke-Schneemelcher I S. 280ff. zitiert.

<sup>32</sup> I. J. Peritz, *Women in the Ancient Hebrew Cult*, *Journ. Bibl. Lit.* 17 (1898) S. 111ff., bes. S. 145ff.; M. Löhr, *Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und -kult*, *Beitr. z. Wiss. vom Alten Test.* 4 (1908) S. 38f., 53; R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament* II (Paris, 1960) S. 248f.

vereinzelt bei ihnen erwähnt. Wohl aber erscheint das Kind Maria als Tempeldienerin in der volkstümlichen ägyptischen „Geschichte von Joseph dem Zimmermann“, und es spricht viel dafür, daß der – vielleicht mit Alexandria in Verbindung stehende – Erzähler des *Protevangelium Jacobi* von dem ägyptischen Brauch, ein Mädchen bis zu seiner Hochzeit der Isis zu weihen, angeregt worden ist.<sup>33</sup> Außerbiblische Vorbilder sind auch zu erwägen, wenn der Erzähler berichtet, daß Maria, nachdem sie im 12. Jahr dem Witwer Joseph als Frau übergeben war, von den Priestern damit betraut wird, für einen Tempelvorhang Purpur und Scharlach zu verweben (10–12). Während dieser ihrer Tätigkeit erfährt sie die Verkündigung: beim Wasserschöpfen am Brunnen hört sie eine wunderbare Stimme; in ihr Haus zurückgekehrt, erhält sie beim Spinnen die Erscheinung des Engels, vernimmt seinen Gruß und seine Verheißung und bekennt sich als „Sklavin des Herrn“ (11). Hier ist wohl Biblisches und Fremdes zusammengekommen, Rebekka am Brunnen (Gen. 24,15f.) mag dem Erzähler vorgeschwebt haben, vielleicht hatt er auch von den Athenerinnen gehört, die alljährlich den Peplos für Athena woben.<sup>34</sup> Ganz bezeichnend für die Tendenz der Verherrlichung Marias erscheint es mir, daß diese sich mit Weben und Wassertragen befaßt, mit Arbeiten also, die nach geläufiger antiker Anschauung zu den Aufgaben der Sklavin gehören und als harte Dienstleistungen neben Scheuern und Mahlen genannt werden, daß aber diese Tätigkeit durch den kultischen Auftrag und durch das Wundergeschehen eine göttliche Weihe empfängt. Dieser Gedanke der Erhöhung des Sklavendienstes durch Maria ist seit dem 5. Jahrhundert in die künstlerische Darstellung eingegangen: ein Mosaik vom Triumphbogen in S. Maria Maggiore in Rom zeigt die Prinzessin beim Spinnen; das Elfenbeinrelief im Mailänder Domschatz läßt die Verkündigung an die wasserschöpfende Jungfrau ergehen.<sup>35</sup> Das Jacobusbuch ist so entschieden auf dem Weg der Glorifizierung der Mutter und des Kindes, daß wir von daher auch seine Abweichung von Lukas im Bericht über den Ort der Geburt verstehen dürfen. Zum erstenmal wird jetzt als Zufluchtsort der Reisenden eine Höhle angegeben

<sup>33</sup> S. Morenz, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*, Texte und Untersuch. zur Gesch. der alttestamentl. Lit. 56 (1951) S. 3,37.

<sup>34</sup> Cecchelli a.O. III S. 312.

<sup>35</sup> W. Braunfels, *Die Verkündigung, Lukas-Bücherei zur christl. Ikonographie 1* (1949) S. XI f.; M.E. Gössmann, *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters* (München, 1957) S. 35 ff.; G.A. Wellen, *Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Muttergottesbild in der frühchristlichen Kunst* (Utrecht-Antwerpen, 1961) S. 37 ff.



(17f.), nicht als Stätte der Armut, sondern als lichtüberstrahlte Grotte, in der Wunder über Wunder geschieht.

Kehren wir nun zu den Kirchenvätern zurück und wagen wir eine Überschau über ihre Marienzeugnisse mit dem Augenmerk auf die „Sklavin des Herrn“, auf die arme Mutter und den von ihr ausgehenden Anruf der Armen. Der Gedanke von der Selbstentäußerung des Herrn, denn wir bei Paulus theologisch geformt sahen, und die Verbindung seiner Niedrigkeit mit der ersten Parusie, wie wir sie bei Justin und Origenes kennenlernten, haben im Schrifttum der Väter die Tatsache der faktischen Armut des Herrn und seiner Mutter doch nie ganz vergessen lassen. Er war so arm, sagt Tertullian, daß er beim Einzug in Jerusalem nicht einmal einen eigenen Esel besaß (*De corona* 13 CSEL 70 S. 181). Jedoch ging es den christlichen Gelehrten vom 2.–5. Jahrhundert nicht um historische Rekonstruktion des Lebens Jesu, vielmehr um den Aufbau einer Theologie der Erlösung im Kampf mit dem Heidentum und mit der Gnosis und um die Befestigung der christlichen Gemeinden, die mehr und mehr auch Menschen der gesellschaftlichen Oberschicht in sich aufnahmen. So mochte es kommen, daß das Motiv der Armut und der mit ihr verbundenen religiösen Bestimmung in den Ausführungen über Maria zurücktrat. Untergründig wirkte es immer weiter und brach dann wieder mächtig durch. Es ist historisch bedeutsam, daß dies vor allem bei jenen Exegeten und Predigern geschieht, die sich für die freiwillige Armut entschieden haben oder der asketischen Bewegung nahestehen.

Wie neuerdings die gelehrten Werke zur „Mariologie“ der Kirchenväter gezeigt haben, nahmen die Berufung Marias im göttlichen Heilsgeschehen und ihre Vorbildlichkeit für christliches Tugendstreben eine wichtige Stelle im theologischen Denken von Justin bis Cyrill von Alexandria ein. Irenäus weist darauf hin, daß sie durch ihren Gehorsam den Kreislauf des Bösen, der mit dem Ungehorsam Evas begonnen habe, zurückgedreht habe und so für sich und für das Menschengeschlecht eine Ursache des Heils geworden sei (*oboediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis: Adv. haer.* 3,22,4, dazu 5,19,1 PG 7,959; 1175f.). Dieser Gedanke, daß die Rolle der Frau bei der Sünde durch ihre Aufgabe bei der Erlösung aufgewogen worden sei, begegnet wiederholt bei den Vätern und wird von Augustin in der Polemik mit den Manichäern mit besonderer Eindringlichkeit entfaltet (*per feminam mors, per feminam vita: Serm.* 232,2,2 PL 38,1108).<sup>36</sup> Die Verbindung

<sup>36</sup> Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustinus* (Köln, 1907) S. 239ff. – Zur Antithese Eva-Maria vgl. von Campenhausen a.O. S. 26ff.

mit der Messiaserwartung Israels wurde durch die oft erörterte Abstammung Marias aus dem Geschlecht Davids gewonnen; am Ende einer lange anhaltenden Kontroverse glaubte Augustin feststellen zu können, daß sie sowohl aus dem Geschlecht der Könige wie aus dem der Priester stamme (*De cons. ev.* 2,2 CSEL 43 S. 84).<sup>37</sup> Mit ganzer Hingabe widmeten sich besonders Theologen des griechischen Ostens dem Mysterium der Jungfräulichkeit und der Gottesmutterchaft Marias.<sup>38</sup> Hier mag als abschließendes Wort die Begrüßung Marias durch Cyrill von Alexandria in der nach dem Konzil von Ephesus gegebenen Fassung stehen: „Gegrüßt seist du, Jungfrau Maria, Mutter und Sklavin. Jungfrau wegen des aus dir, der Jungfrau, Geborenen; Mutter wegen des auf deinen Armen Getragenen; Sklavin wegen dessen, der Sklavengestalt angenommen hat.“<sup>39</sup> Hier sind die Prädikate Marias ausschließlich von ihrem Sohn hergeleitet; die Exegese hat die in der Metapher der „Sklavin des Herrn“ geborgene Wirklichkeit verklärt.

Und doch ist die arme Jungfrau von Nazareth dem Denken und Leben der Christen nicht entrückt worden. Sie wurde zum Vorbild für die Auserlesenen, die die vollkommene Nachfolge Christi in Keuschheit, Armut und Gehorsam ergriffen haben. Seit Hippolytus sind in den christlichen Gemeinden Jungfrauen bezeugt, die das Gelübde der Keuschheit abgelegt haben. Tertullian nennt sie *ancillae Christi* (*De virg. vel.* 3,3 CSEL 76,4 S. 82). Doch heißen in dieser Zeit auch fromme Mädchen und tugendhafte verheiratete Frauen *ancillae dei*. Erst im 4. Jahrhundert ist der Stand der Jungfrauen zu einer festen kirchlichen Einrichtung geworden, jetzt wurde die Ablegung des Gelöbnisses mit liturgischen Zeremonien versehen, und der Name *ancillae dei* kam nun mit Vorzug denen zu, die mit dem Gelübde der Jungfräulichkeit den Eintritt in eine klösterliche Gemeinschaft verbanden.<sup>40</sup> Als Vorbild dieser aske-

<sup>37</sup> Friedrich a.O. S. 19ff.

<sup>38</sup> I. Ortiz de Urbina, Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia orientale, *Orient. Christ. Period.* 6 (1940) S. 40ff.; G.Söll, Die Mariologie der Kappadozier im Licht der Dogmengeschichte, *Theol. Quartalschr.* 131 (1951) S. 163ff., 288ff., 426ff.; von Campenhausen a.O. S. 48ff.

<sup>39</sup> Cyrill. Alex. *Hom.* 11 PG 77,1032: Χαίροις, παρθένη Μαρία, μήτηρ καὶ δούλη. Παρθένη μὲν διὰ τὸν ἐκ σοῦ τῆς παρθένου τεχθέντα· μήτηρ δὲ διὰ τὸν ἐν ἀγκάλαις σαῖς βασταχθέντα καὶ γάλακτι σφ' τραφέντα· δούλη διὰ τὸν μορφήν δούλου λαβόντα. Vgl. A.Eberle, *Die Mariologie des heiligen Cyrillus von Alexandrien*, Freiburger Theolog. Studien 27 (1921) S. 127ff.

<sup>40</sup> Von den neueren Untersuchungen und Darstellungen der *virgines sanctae* seien genannt R.Metz, *La consécration des vierges dans l'église romaine*, Bibl. de l'Institut de droit can. de l'Univ. de Strasbourg 4 (1954) S. 41ff.; D.S.Bailey, *Mann und Frau im*

tischen Frauen wird bei Origenes, dann bei Methodius und besonders bei Athanasius Maria genannt.<sup>41</sup> Dann hat Ambrosius in seinem Buch *De virginibus* (2,6–16 PL 16,208–211) und in seinen andern Schriften über die Jungfräulichkeit aus dem Leben Marias einen vollkommenen Tugendspiegel für die gottgeweihten Jungfrauen gewonnen. Auch in seinem Kommentar zum Lukasevangelium rühmt er die Tugenden Marias. Ihre Worte bei der Verkündigung werden als Zeugnisse der Ehrfurcht und Klugheit, der Demut, Dienstbereitschaft und vollkommenen Hingabe gepriesen (*Expos. evang. Lucae* 2,7–9, 14,16–18 CSEL 32,4 S. 45–52).<sup>42</sup> Es überrascht freilich, daß in den Ausführungen zum Magnifikat die Psalmworte vom Sturz der Mächtigen und von der Erhöhung der Niedrigen nicht erläutert werden, und es ist bemerkenswert, daß zum Besuch Marias bei Elisabeth nachdrücklich gesagt wird, die jüngere Verwandte sei zur älteren gekommen und sie habe zuerst begrüßt (a.O. S. 52f.). Das klingt wie eine Anweisung zu gutem Benehmen.<sup>43</sup> Auch in den Mahnungen an die Jungfrauen fehlt diese Tonart nicht, wenn es von Maria heißt: „Wann hat sie auch nur mit einem Blick den Eltern wehe getan? ... Wann hat sie sich eines Niederen geschämt?“ (*De virg.* 2,7 PL 16,209). Das sind Worte, die eine gewisse Distanz des vornehmen Autors zu den Menschen der unteren Schicht erkennen lassen. Doch auch Ambrosius rühmt die Armenfrömmigkeit der in die Lesung der Schrift vertieften Jungfrau: „Nicht auf das Unzuverlässige des Reichums, sondern auf das Gebet der Armen setzte sie ihre Hoffnung“ (*De virg.* 2,7 PL 16,209), und unter den Gnaden, die er für die Kandidatin des heiligen Standes erfleht, begegnet neben der Zuneigung zu den Verwandten die Barmherzigkeit gegen Notleidende und Arme (*circa egenos et pauperes misericordia: Exhort. virg.* 112 PL 16,332).

Offen und freudig wurde die Hinwendung zu den Armen und Niedrigen, die im Kindheitsevangelium des Lukas enthalten ist, von den Vätern aufgenommen, die sich zum asketischen Ideal bekannten. Am mäch-

---

*christlichen Denken* (Stuttgart, 1963) S. 63f. – Zur Nomenklatur auch H. Leclercq, *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* 1,2 (1973) ff.

<sup>41</sup> Von Campenhausen a.O. S. 48ff.; Ch. W. Neumann, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, Paradosis 17 (1962) S. 8ff.

<sup>42</sup> Vgl. von Lehner a.O. S. 156ff.; Neumann a.O. S. 35ff.

<sup>43</sup> Als vergleichbarer Übergang von christlicher Sittenlehre zur Regelung von Ordnung und Anstand darf wohl gelten, wenn Augustin Marias Worte zu dem im Tempel wiedergefundenen Jesus: „Siehe, dein Vater und ich haben dich ... gesucht,“ als Muster der Bescheidenheit im Sinn einer allgemein geltenden *disciplina feminarum* deutet (*Serm.* 51,11,18 PL 38,343).

tigsten klingt da die Stimme des Klassikers der syrischen Kirche, des Dichters Ephräm, der sein Leben lang Diakon blieb und mit Einsiedlern in Verbindung stand. Wir lassen seine nur in griechischer Sprache erhaltenen Werke beiseite, da ihre Echtheit nicht gesichert ist, und halten uns vor allem an seine Hymnen zum Fest der Geburt und der Epiphanie, die neuerdings eine sorgfältige Ausgabe und Übersetzung gefunden haben.<sup>44</sup> Hier werden die Begriffe Reich und Arm unbedenklich zur Erklärung des Geheimnisses der Menschwerdung verwendet. Maria bekennt sich zur Armut im klaren Sinn des Wortes, wenn sie sagt: „Sohn des Reichsten, der zurückstieß den Schoß reicher Frauen, was hat dich gezogen zu der Armen? Denn Joseph ist arm und ich bin arm“ (Beck, *Hymn. de Nat.* 15,3 S. 73). Der biblische Sinn des Wortes „Sklavin des Herrn“ ist ihr gegenwärtig, wenn sie sagt, der Eintritt Gabriels habe sie zur Herrin und Magd gemacht, „denn Magd bin ich deiner Gottheit, doch auch Mutter deiner Menschheit, o Herr und Sohn!“ (Beck, *Hymn. de Nat.* 5,20 S. 42). Die Magier bezeugen vor ihr, daß durch sie, die Mutter des Großkönigs, die Armut Verherrlichung finden werde.<sup>45</sup> Diese wörtlich verstandene Armut ist dem Dichter „der Ackerboden, aus dem die sittliche Schönheit strahlend erblüht“.<sup>46</sup> Wenn so in der Menschwerdung der Reiche sich arm gemacht hat, dann müssen wir die Armen und die Armut lieben (Beck, *Hymn. de Nat.* 1,84. 94 S. 10; 11,6f. S. 62; 18,25 S. 87).

Doch Ephräm zieht aus seinem Verständnis der Geburt Gottes ganz bestimmte Folgerungen gerade auch für die Sklaven und Sklavinnen. In einem Lied Marias, das an ihren Sohn gerichtet ist, heißt es: „Und wer einen Sklaven hat, möge ihm die Freiheit geben, damit er ihm und seinem Herrn diene! Der Freigeborne, mein Sohn, der sein Joch auf sich nahm, erhielt nur einen einfachen Lohn. Doch der Sklave, der auf sich nahm zwei Joche zweier Herren, des himmlischen und des irdischen, erhielt doppelte Vergütung und doppelten Lohn für die doppelte Last. Die Freigeborne, mein Sohn, ist auch deine Magd, wenn sie

---

<sup>44</sup> I. Ortiz de Urbina, *La Mariologia nei padri siriaci*, *Orient. Christ. Period.* 1 (1935) S. 100ff.; vor allem E. Beck, *Die Mariologie in den echten Schriften Ephräms*, *Oriens Christ.* 40 (1956) S. 22ff.; von demselben Gelehrten: *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, herausgegeben und übersetzt, Corp. Script. Christ. Or. 186 (1959) und 187 (1959). Aus diesem Band 187, der die Übersetzung bringt, wird im folgenden zumeist zitiert.

<sup>45</sup> Th. J. Lamy, *S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones I* (Mechl., 1882) col. 131–134; H. Barre, *La royauté de Marie*, *Rech. de Science Rel.* 29 (1939) S. 140.

<sup>46</sup> Lamy II 1896, col. 1361f.

dir dient; und die Unfreie ist durch dich eine Freigeborene. In dir wird sie die Tröstung erfahren, daß sie eine Freigelassene ist. Eine unsichtbare Freilassung liegt in ihrem Schoß, wenn sie dich liebt!“ (Beck, *Hymn. de Nat.* 17,8–10 S. 80f.). Hier wird dem Sklaven, der dem himmlischen Herrn dient, der doppelte Lohn zugesprochen, und der in der Unfreiheit lebenden christlichen Frau eine unsichtbare Freilassung zuerkannt. Voran aber steht die Mahnung, dem Sklaven die Freiheit zu geben, damit er dem Herrn dienen könne. Es ist wahrscheinlich, daß hier an die rechtliche Freilassung gedacht ist – in einer Zeit, in der selbst Basilius, wenn auch mit Vorsicht, sich bereit erklärt hat, einem wegen seines Glaubens geflohenen Sklaven in der Gemeinschaft der Mönche Schutz zu gewähren.<sup>47</sup> Aber auch für den in der Unfreiheit verbleibenden Sklaven gilt der Satz, daß er zur Freiheit erhoben und mit dem Geschlecht des Herrn des Alls verbunden ist. Durch die Taufe wird der Sklave freigesetzt, der Freie dem Sklaven angeglichen (Beck, *Hymn. de Epiph.* 4,6–8 S. 143). Diese geistige Erhebung gilt besonders auch für die gottgeweihte Jungfrau, die der Herr sich zur Braut nahm; sie darf bekennen: „Dein, o Herr, werde ich sein, und wenn ich niedrigen Standes bin, dir bin ich edel!“ (Beck, *Hymn. de Nat.* 8,21 S. 54).

Diesem Dichter der Armut kommt von den lateinischen Vätern Hieronymus am nächsten: der Schriftgelehrte, der Altes und Neues Testament von Grund aus als Einheit verstand; der Eremit, der in die Einsamkeit von Bethlehem zog. Versuchen wir, aus seinem reichen Schrifttum einige Zeugnisse zu versammeln, die von der Armut des Herrn und seiner Mutter und von der Dienstbarkeit in der Nachfolge Christi handeln. Nach dem Vorbild des Apostels Paulus versteht Hieronymus die Menschwerdung als Selbstentäußerung Gottes durch Annahme der Sklavengestalt. Er übersetzt: *semetipsum exinanivit formam servi accipiens* (Phil. 2,7) und gebraucht wiederholt dafür die kurze Formulierung: *hominem adsumpsit*.<sup>48</sup> Auch darin folgt er Paulus, daß er zum Heilsgeschehen die Erhebung der Menschen aus der Sklaverei der Furcht (*servitus in timore*) zum Dienst

<sup>47</sup> Die praktische Auswirkung der christlichen Stellungnahme zur Sklaverei kann hier nicht dargelegt werden. Für diese Frage und für die Erklärung des Basilius verweise ich auf die bald in den „Forschungen zur antiken Sklaverei“ erscheinende Arbeit von H. Bellen, *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich*. – Zur Problematik des Eigenbesitzes und des Reichtums bei Basilius und den Vätern des 4. und 5. Jahrhunderts sei nochmals an die Darstellung von P. Christophe erinnert (oben S. 247 Anm. 13).

<sup>48</sup> Belege bei J. Niessen, *Die Mariologie des heiligen Hieronymus* (Münster, 1913) S. 105ff.

der Liebe zuschreibt. In dieser *nobilis servitus* stehen David und Moses, die sich Sklaven des Herrn nennen, ebenso Maria mit ihrem Wort: *ecce ancilla domini* (*Comm. in ep. ad Tit.* 1,1 PL 26,555 ff.). Mit rhetorischer Kraft schildert der Prediger zum Weihnachtstag die Armut bei der Geburt des Herrn in Schmutz und Staub: „Da mag jeder Arme Trost empfangen. Joseph und Maria, die Mutter des Herrn, hatten keinen Sklavenjungen, kein Sklavenmädchen; sie kommen allein von Galiläa, von Nazareth, sie hatten kein Lasttier: *ipsi sunt domini et famuli*.“ Sie wagten nicht, sich unter die Reichen zu mischen, und fanden für die Geburt nichts außer einer Krippe: „Silber und Gold steht dem Heidentum zu, dem christlichen Glauben die schmutzige Krippe“ (*Anecd. Marens.* III 2, 1897, S. 393 f.). Immer wieder kommt Hieronymus auf das ärmliche Bethlehem zu sprechen, auf die Herberge, die Höhle und die Krippe. In einem Brief an Marcella schreibt er: „Wo sind da die breiten Hallen, wo die vergoldeten Wände? Wo der Palast, der durch die Strafarbeit der Elenden und durch die Mühe der Verurteilten geschmückt ist?“ (*Ep.* 46,11 CSEL 54 S. 341). Auf dieses Städtchen paßt das Wort des Apostels: „Was schwach ist vor der Welt, hat Gott auserwählt, um das Starke zuschanden zu machen“ (*Ep.* 57,8,5 CSEL 54 S. 517 f.).<sup>49</sup>

Diese Selbstentäußerung des Gottessohnes, der bis zum 30. Jahr im Verborgenen blieb und sich mit der Armut der Eltern zufriedengab, fordert von uns Entsagung (*Ep.* 22,39,2f. CSEL 54, S. 206). Er selbst hat es uns gelehrt mit den Worten: „Wer unter euch der Größte sein will, sei der Sklave aller.“ Das ist die *nobilis servitus* des Apostels, ist *servitus caritatis*, jener Dienst in der Nächstenliebe, den Paulus, der sich *servus dei* nennt, verwirklicht hat (so in dem eben genannten Eingang des Kommentars zum Brief an Titus). Die vollkommene Hingabe des *servus Christi* verlangt, daß er nichts besitze außer Christus, so schreibt Hieronymus an den Mönch Heliodorus (*Ep.* 14,6,4 CSEL 54 S. 53), und diesem gibt er für den Tag des Jüngsten Gerichts die Zuversicht, daß er der seliggepriesene Sklave sein werde, den der Herr wachend vorfindet: während die mächtigsten Könige zittern und die heidnischen Philosophen scheitern, wirst du frohlockend deinen Gott erkennen, der gekreuzigt war, der in Windeln gewickelt in der Krippe lag, den Sohn des Arbeiters und Handwerkers, der am Busen seiner Mutter nach Ägypten floh, der das Scharlachgewand trug und mit Dornen gekrönt wurde (*Ep.* 14,11,1f. CSEL 54, S. 61). Wie die Mönche, so gehen auch die Asketinnen, voran

<sup>49</sup> Weitere Zeugnisse bei Niessen a.O. S. 134 ff.

die gottgeweihten Jungfrauen, den Weg der vollkommenen Nachfolge Christi. Sie heißen daher bei Hieronymus *ancillae Christi*, so Eustochium, Fabiola und die Tochter der Laeta,<sup>50</sup> und es ist zu beachten, daß hier die Metapher ihr eigenes Leben entfaltet. In der Würdigung der toten Fabiola wird ihre Tugend gepriesen, ihr Fasten und Almosengeben, ihre Demut und Glaubensglut, dann aber auch ihr Leben in Niedrigkeit, ihre plebejische Ausstattung, ihre sklavenhafte Kleidung; das Motiv der *ancilla Christi* wird förmlich zum Leitmotiv für die Laudatio der Toten (*Ep.* 77,2,1–3f. CSEL 55 S. 37f.). Diese frommen Sklavinnen und Bräute Christi hat Hieronymus, der Verfasser der leidenschaftlich erregten Schrift *De perpetua virginitate b. Mariae adversus Helvidium*, wiederholt auf das Vorbild Marias hingewiesen.<sup>51</sup>

Wenn wir hier haltmachen und noch einmal zurückschauen, dürfte die Wirkung klar sein, die das Bekenntnis *ecce ancilla domini* und der Lobpreis auf die umstürzende Macht Gottes im Magnifikat für Glauben und Frömmigkeit der frühen Christen gehabt haben. Der tiefe Sinn, den Israel mit dem „Sklaven Gottes“ und mit der religiösen Berufung der Armen verbunden hatte, war aufgenommen. Doch der soziale Anruf, die Niedrigen zu erhöhen, wurde durch den paulinischen Gedanken, daß durch die Erfüllung des Heils der Sklave Gottes nun Kind Gottes geworden sei, und daß diese Bestimmung für Freie und Unfreie gelte, im vollen Sinn des Wortes aufgehoben, transponiert. Das theologische Denken wandte sich der Gottesmutter zu, die durch ihre Demut den Weg sittlicher Vollkommenheit allen voranging und durch ihre Tugend zur Mittlerin im Heilsgeschehen erwählt war. Im frommen Glauben des Volkes wurde diese Erhöhung der niedrigen Jungfrau auch in die historische Wirklichkeit übertragen, Maria wurde zur Tochter reicher Eltern. Im Bild der Prinzessin, die das Wort der Verkündigung empfängt, und im Dogma der Theotokos kamen sich diese Vorstellungsreihen nahe.

Nur selten konnte der Gedanke anklingen, daß in der Welt des Heils die Unfreiheit und die Armut als Zustände des wirklichen Lebens behoben werden sollten. Nur das asketische Christentum hat diesen Ruf noch klar vernommen. Es erscheint wie eine äußerste Lösung, daß Armut, Gehorsam und Keuschheit des mönchischen Lebens als Erfüllung des Auftrags galten, der in der Selbstentäußerung des Herrn und in der Armut der *ancilla domini* den Christen gegeben war.

<sup>50</sup> *Ep.* 22,24,1; 77,2,3; 107,13,6 CSEL 54 S. 176; 55 S. 38 und 305.

<sup>51</sup> So *Ep.* 107,7,2 CSEL 55 S. 298; *Ep.* 22,38,3 CSEL 54 S. 203; vgl. *Ep.* 39,7 CSEL 54 S. 307.

Die Doktrin der Kirchenväter hat durch viele Jahrhunderte fortgewirkt, ja sie wirkt kraftvoll bis heute. Es sei zum Schluß noch ein Hinweis auf die Marienlehre erlaubt, die das zweite Vatikanische Konzil im achten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche vorgetragen hat. Dort ist in Artikel 55 von Maria gesagt, daß sie hervorrage unter den Demütigen und Frommen, die das Heil mit Vertrauen erhoffen und empfangen. Damit ist sie – wie bei den Kirchenvätern – mit den Frommen Israels in Verbindung gebracht.<sup>52</sup> Im Artikel 46 derselben Konstitution, der von den Ordensleuten handelt, wird aus den evangelischen Räten die jungfräuliche und arme Lebensweise hergeleitet, „die Christus der Herr gewählt und seine jungfräuliche Mutter sich zu eigen gemacht hat“ – auch hier also, wie bei den Vätern, Maria als Vorbild der Asketen. Dagegen ist Maria nicht genannt an manchen andern Stellen, an denen die Verpflichtung der Kirche und aller Christen zur Hilfe für die Armen ausgesprochen wird: so in derselben Konstitution Artikel 8, auch in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ Artikel 88 und im „Dekret über den Ökumenismus“ Artikel 12, wo auf „das Antlitz Christi, des Gottesknechtes“ hingewiesen ist. Vielleicht wird die neue Hinwendung zur „Kirche der Armen“ das manchmal vergessene soziale Motiv der *ancilla domini* wieder entschiedener zur Geltung bringen – im Geist von Charles Péguy,<sup>53</sup> der in seiner Dichtung „Das Tor zum Geheimnis der zweiten Tugend“ von Maria sagt:

„Die unendlich Königin ist.

Weil sie die Niedrigste ist unter allen Geschöpfen.

Nur ein armes Weib, ein armseliges Weib, eine arme Jüdin aus Judensland.“

*Tübingen, im Rotbad 10*

---

<sup>52</sup> Dazu die Interpretationen von R. Laurentin, *Kurzer Traktat der marianischen Theologie* (Regensburg, 1959) S. 129 (vor dem Konzil) und *Mutter Jesu-Mutter der Menschen* (Limburg, 1967) S. 106f. (nach dem Konzil).

<sup>53</sup> Ch. Péguy, *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung*, übersetzt von H.-U. von Balthasar (Luzern, 1943) S. 52. – Vgl. das Zitat bei Laurentin, *Mutter Jesu-Mutter der Menschen* S. 103.