

*Der unversehrte Körper der Maria und die versehrten Körper der Menschen.*

*Anmerkungen zur Leiblichkeit Gottes*

Ernst Kantorowicz, ein in die USA emigrierter jüdischer Historiker, hat mit dem Buch *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton 1957 (dt.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*) das politisch-theologische Problem ganz neu aufgeschlossen. Er bezieht sich auf die rechtliche und politische Praxis seit dem Mittelalter, in dem Herrscher nicht nur die physische Person zu sehen, die er ist, sondern die korporative Person, die für den Machtzusammenhang steht, die seine Herrschaft ausmacht. Der König hat deshalb zwei Körper – einen physischen und einen politischen, einen, der das Leben trägt, und einen, der die Macht trägt.

Im Elisabethanischen Zeitalter wird diese Argumentation von englischen Kronjuristen auf den Staat insgesamt ausgedehnt, so dass der König bzw. die Königin selbst den Staat ausmacht. Beide sind bipolar und ohne diese Dualität ist das staatliche Gemeinwesen nicht zu begreifen. In den sog. Plowden-Reports heißt es dazu: „Denn der König hat in sich zwei Körper, nämlich den natürlichen (*body natural*) und den politischen (*body politic*). Sein natürlicher Körper ist für sich betrachtet ein sterblicher Körper, der allen Anfechtungen ausgesetzt ist, die sich aus der Natur oder aus Unfällen ergeben, dem Schwachsinn der frühen Kindheit oder des Alters und ähnlichen Defekten, die in den natürlichen Körpern anderer Menschen vorkommen. Dagegen ist der politische Körper ein Körper, den man nicht sehen oder anfassen kann. Er besteht aus Politik und Regierung, er ist für die Lenkung des Volks und das öffentliche Wohl da. Dieser Körper ist völlig frei von Kindheit und Alter, ebenso von den anderen Mängeln und Schwächen, denen der natürliche Körper unterliegt. Aus diesem Grunde kann nichts, was der König in seiner politischen Leiblichkeit tut, durch einen Defekt seines natürlichen Leibs ungültig gemacht oder verhindert werden.“<sup>1</sup>

Shakespeare hat das Drama, das mit einer solchen Zweiheit ausgelöst werden kann, in „König Richard II.“ verarbeitet, und die Puritaner haben sie im englischen Bürgerkrieg mit dem Schlachtruf benutzt: „We fight the king to defend the King“. Beispiel aus den jüngeren politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen sind Aufstieg und Fall des Politikers zu Guttenberg, aber auch Fall und Wiederaufstieg der Margot Käßmann.

---

<sup>1</sup> Zit. in Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs „The King's Two Bodies“*. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München: dtv, 1990, 31.

Das, was für einen englischen König gilt, gilt für die Himmelskönigin zumal. Auch Maria hat zwei Körper, einen, der das Leben trägt, und einen, der die Macht trägt, genauer: einen, der das Leben austrägt, und einen, der die Ohnmacht austrägt. Ohne deren Bipolarität funktionieren elementare Vollzüge des christlichen Glaubensuniversums nicht. Maria ist eine zwar unterschätzte, aber dennoch nachhaltige Lösung des politisch-theologischen Problems und Mariologie ist die Topologie dieser Lösung. Mit Marias zwei Körpern lassen sich jene Ohnmachtskonstellationen bestimmen, die an dem hängen, was wir ‚Gott‘ nennen. Das sind die drei Themen, die ich Ihnen hier präsentieren möchte: die Topologie von Marias zweifacher Körperlichkeit, die theologische Not mit Gottes Leib und der politische Segen einer marianischen Gegenmacht. Zum ersten:

### *1. Die zwei Körper Marias und – eine weibliche Topologie des politisch-theologischen Problems*

Der eigentliche Hintergrund der zwei Körper des Königs ist die altkirchliche Christologie, die mehr als tausend Jahre vor den zwei Körpern des Königs im Plowden Report entwickelt wurde und die paulinischen Anwendung eines kollektiven Körpers auf eine einzelne Heilsgestalt, der Leib Christi in 1 Kor 12.<sup>2</sup> Aus beidem entwickelt sich die Bipolarität eines politisch-theologischen Körpers, der Leben und Macht, Gott und Mensch sowie Heilsbedürftigkeit und Heil zusammenbindet. Das gilt auf der einen Seite ebenso für den Fall Maria wie auf der anderen Seite gilt, dass Maria eine leichte, aber zugleich markante Verschiebung bereithält.

Die Christologie arbeitet mit den zwei Naturen Christi, der menschlichen und der göttlichen, die in der einen Person, eben Jesus Christus, zusammenkommen. Um dahin zu gelangen, war die Christologie auf einen Quantensprung in der Theologie über Maria angewiesen. Es handelt sich um die Markierung Marias als Gottesgebärerin, also darauf, dass Maria Gottes Mutter ist und zwar im Sinn des genitivus subjectivus. Maria ist nicht die Mutter Gottes als

---

<sup>2</sup> „Man könnte wohl sagen, daß sich das allgemeine Konzept des Normannischen Anonymus immer noch in den Bahnen antiker Herrschervergottung bewegte. Die Lehre der Tudor-Juristen jedoch ist entscheidend von der paulinischen Sprache und deren späterer Entwicklung geprägt: der Wechsel vom paulinischen *corpus Christi* zum mittelalterlichen *corpus ecclesiae mysticum*, von dort zum *corpus rei publicae mysticum*, das dem *corpus morale et politicum* des Staates gleichgesetzt wurde, bis schließlich (wenn auch durch den Begriff der *dignitas* kompliziert) das Schlagwort aufkam, wonach jeder Abt ein ‚mystischer Leib‘ oder ein ‚politischer Körper‘ war, und dass demgemäß auch der König ein ‚politischer Körper‘ war oder einen solchen besaß, und dieser Körper ‚nie starb‘. Ungeachtet einiger Ähnlichkeiten mit zusammenhanglosen heidnischen Begriffen sind die ‚zwei Körper des Königs‘ ein Produkt christlichen theologischen Denkens und bilden folglich einen Markstein christlicher politischer Theologie.“ (Kantorowicz, Die zwei Körper a.a.O. 496)

Muttergottheit, also genitivus objectivus, wohl aber sie ist die Frau, die Gott zu seiner Mutter aussucht und die dem zustimmt. Das bringt einen körperlichen Gehalt in die Gottesrede, der ebenso unerhört wie fragil ist und der eine neue Fassung des politisch-theologischen Zusammenhangs ermöglicht. Dieser Zusammenhang steht für die Machtübertragung vom göttlichen Raum in den menschlichen Bereich und für einen Transfer von Ohnmacht aus dem sozialen Raum in den göttlichen Bereich.

In langwierigen Auseinandersetzungen werden in der antiken Kirche in Sachen Christus drei Punkte geklärt: Erstens, dass der Mensch Jesus als Inkarnation Gottes nicht dem Vater Gott untergeordnet werden kann, sondern dass Christus der Logos ist, der gleichwesentlich mit dem Vater ist. Das richtet sich gegen den sog. Subordinationismus der Arianer, die auf der obersten Seinsstufe nur eine numerische Einheit annehmen können, eben Gott als der Eine. Stattdessen erklärt das Konzil von Nicaea 325, Vater und Sohn seien wesensidentisch, also ein Wesen. Dabei spielt Maria noch keine Rolle, sie ist nur indirekt angesprochen. Im Arianismus hat man eine klare pyramidale Struktur der Macht, die in Gott kulminiert, der um seiner selbst willen keine zweite Macht neben sich dulden kann.

Zweitens werden wiederum zwei Fragen geklärt, die sich nun auf diesen Sohn, den Christus und Logos beziehen, und dabei ist das Konzil von Chalcedon 451 federführend. Die Bedingung der Möglichkeit für die Auseinandersetzung darüber wird mit dem Streit über Maria gesetzt, ob sie nun Christus oder Gott als Gebälerin zugeordnet ist, also Christusgebälerin oder Gottesgebälerin ist. Wenn sie ‚Gottesgebälerin‘ genannt wird, was das Konzil von Ephesus 431 tatsächlich so verabschiedet, dann wird es zum einen unvermeidbar, dass die menschliche Natur in der Inkarnation des Logos nicht der göttlichen Natur geopfert werden darf, so dass dann der inkarnierte Sohn nur mehr über eine Natur, eben die göttliche, verfügen würde. Die Verwerfung der Idee von der einen Natur richtet sich gegen die sog. Monophysiten, die auf dem Boden der sog. logos-sarx-Theologie argumentieren. Diese wurde in Alexandria von Leuten wie Origenes entwickelt, weil diese wie eine Bollwerk gegen die platonisierenden Geist-Leib-Dualismen der sog. Gnostiker fungieren. Die Monophysiten, die sich in abgespaltenen Kirchen der Orthodoxie bis heute finden, führen einen jahrhundertelangen Abwehrkampf gegen das Chalcedonense. Sie konnten sich dabei der stetigen Unterstützung der byzantinischen Elite und der jeweils in Konstantinopel regierenden Kaiser sicher sein. Schließlich baut der Monophysitismus im göttlichen Bereich jene Hierarchie auf, die die feinen Unterschiede in der Gesellschaft übernatürlich absichern, und an diesen feinen Unterschieden haben diese elitären Gruppen größtes Interesse. Hier im Monophysitismus ist Maria die große Ausnahme, die Gebälerin Gottes, was niemand

anderer/s kann. Wenn in heutigen Auseinandersetzungen um Maria die Privilegienseite herausgestellt wird, also das, was sie von den anderen Frauen strikt unterscheidet und abhebt, ist nicht selten ein versteckter Monophysitismus am Werk.

Zum anderen wird in diesem zweiten Schritt geklärt, dass die menschliche Natur und die göttliche Natur nicht so getrennt werden dürfen, dass man regelrecht von einer zweiten Inkarnation Gottes ausgehen muss, der sich im menschlichen Sohn der Maria niederschlägt, weil dann zwei Söhne im Raum stünden, die die Einheit Gottes in Frage stellen. Das richtet sich gegen die sog. Nestorianer, die von einer konkurrierenden theologischen Basiskonstruktion ausgehen, die in Antiochia entwickelt wurde. Dort sagt man statt *logos-sarx*, also der Fleischwerdung des Logos, *logos-anthropos*, also die Menschwerdung des Logos. Es geht um die volle Menschheit bei der Inkarnation, dass sie weder beschnitten noch geopfert wird. Auch dafür ist Maria wichtig, sogar entscheidend, weil die menschliche Mutter Voraussetzung der menschlichen Natur ist. Die Göttlichkeit der Inkarnation des Logos wird vom Heiligen Geist garantiert, was sich aus der Verkündigung Marias durch den Engel zu Beginn des Lukas-Evangeliums nahelegt. Hier im Nestorianismus ist Maria die normale Mutter, die einen normalen Menschen geboren hat. Das, was sie von anderen Menschen unterscheidet, also ihre Singularität in einem spezifischen Gott-Mensch-Verhältnis, wird kleingeschrieben. Überall dort, wo heute in Auseinandersetzungen um Maria die spezifischen Eigenschaften dieser speziellen Person, die sie von anderen Menschen unterscheidet, abgewiesen oder klein geredet werden, ist nicht selten ein versteckter Nestorianismus am Werk.

Für die Verbindung der beiden Naturen in der einen Person Jesus Christus kommen keine positiven Formulierungen in Frage, weil sie das Problem jeweils nur auf einen anderen Bereich verschieben, in dem es dann ebenso wenig geklärt werden kann. Aber was geht und entscheidend weiterführt sind negative Formulierungen, also Abgrenzungen gegenüber dem, was nicht funktioniert. Sie lauten in Chalcedon: ungetrennt und unvermischt, unverwandelt und ungeteilt. Das wird für die Konzeption der beiden Körper Mariens wichtig werden. Der Körper des Lebens und der Körper der Macht sind ungetrennt und unvermischt; es lässt sich nicht sagen, wie beide zusammenkommen, aber es lässt sich sagen, wie sie nicht aufeinander bezogen werden können.

Die dritte entscheidende Frage in der alten Christologie bezieht sich dann auf den Willensumfang der einen Person mit den zwei Naturen: Sind es zwei Willen, ein menschlicher und ein göttlicher, oder nur einer, was dann der göttliche sein müsste? Entsprechend dem Chalcedonense ist die Sachlage eigentlich klar, es müssen zwei Willen

sein, sonst ist die Menschheit des Logos dahin. Aber der monophysitische Widerstand war trotz vieler, hochproblematischer neuchalcedonischen Vermittlungsversuche nachhaltig, immerhin bot ein einziger Wille der hypostatischen Union einen Ansatz, um auf allen Gebieten, einen erhabenen Willen über den menschlichen Willen anderer zu stellen. Gegen den sog. Monotheletismus wird dann zweihundert Jahre nach Chalcedon für die zwei Willen entschieden, wobei im Konfliktfall der menschliche dem göttlichen gehorcht (Constantinopolitanum III 580/1).

Damit ist die Grundfigur der Christologie entwickelt: die Zweiheit, die ganz entschieden die griechisch-metaphysisch bestimmte Einheit als Grundfigur der Theologie ersetzt. Nebenbei gesagt: Diese Zweiheit, die auf dem Nicaenum durchgebrochen ist, ist verantwortlich, dass in der Gottesrede selbst die Dreiheit, also die Trinität, zur Grundfigur wird, was aber ein Diskurs unabhängig von Maria ist. Die Zweiheit in der Christologie ist direkt mit Maria, der Gottes Mutter, verbunden. Und damit liegt es nahe, mit der Zweiheit den Körpergehalt zu erfassen, der mit Maria in die Rede von Gott Einzug hält. Gott hat zwei Körper: einen, der das Leben trägt und auch dem Tod nicht ausweichen kann, und einen, der das Heil trägt und die Todesmacht zerbricht. Diese zwei Körper Gottes finden sich in den beiden Körpern wieder, die zur christlichen Heilsgeschichte gehören.

Es sind zwei herausgehobene Körper, die für diese Heilsgeschichte Bedeutung haben: der Körper Jesu und der Körper Marias. Das sind zwei markant unterschiedliche Körper; sie bringen die beiden Gender zum Vorschein, die menschliches Leben prägen sowie Kultur und Politik in der Gesellschaft befeuern. Beim Körper Jesu handelt es sich um einen zerstörten Männerkörper, ebenso leidend wie sterblich, von der Gewalt anderer besetzt und mit Selbsthingabe qualifiziert. An diesem Körper entlädt sich eine zerstörerische Macht aus Politik und Religion, aus Rom und Jerusalem, aus geistlichem und imperialem Herrschaftsanspruch. Und durch diesen zerstörten Körper wird eine andere Lebensform sichtbar, die auferstandene Lebensform, die sich der Gewalt des Todes verweigert. Sie macht den zweiten Körper Gottes aus. Es ist die Präsenz der Erlösung und einer Hingabe, die die Macht des Todes bricht.

Der zweite heilsgeschichtlich relevante Körper ist der Körper Marias; es handelt sich um einen unzerstörten Frauenkörper, ebenso jungfräulich wie fähig, Gott zu gebären, am Leiden des anderen Körper leidend und darüber empfindsam für jedes menschliche Gebrechen. An diesem Körper scheitert in dreifacher Weise eine zerstörerische Männermacht. Sie greift einmal in Gestalt des Augustus auf die hochschwangere Maria zu, als sie wegen eines Zensus nach Bethlehem ziehen muss. Sie äußert sich im Gewaltanspruch des Herodes auf das

neugeborene Kind aus diesem Leib, vor dessen theokratischer Vision das alte Sklavenhaus Ägypten Zuflucht bietet. Und diese Männergewalt treibt ihr Unwesen im heimlichen Machtanspruch des Josef, Maria den Gewalten von Gesetz und Konvention zu überlassen, weil ihr Kind offensichtlich nicht von ihm ist.

Dieser zweite, weiblich bestimmte Körper ist ein ganz eigentümlicher Träger von Macht, während der erste, männlich markierte Körper ein Träger von Ohnmacht ist. Der Marienkörper wird vom Geist Gottes regelrecht voll Macht besetzt („Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten“, Lk 1,35) und diese Macht wirkt sich unmittelbar politisch-theologisch aus. Dafür steht das Magnificat der Maria: „Meine Seele erhebt den Herrn, und mein Geist freut sich Gottes, meines Heilandes; denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen. Siehe von nun an werden mich selig preisen alle KindsKinder. Denn er hat große Dinge an mir getan, der da mächtig ist und des Name heilig ist. Und seine Barmherzigkeit währet immer für und für bei denen, die ihn fürchten. Er übet Gewalt mit seinem Arm und zerstreuet, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn. Er stößet die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen. Die Hungrigen füllet er mit Gütern und läßt die Reichen leer ausgehen. Er denket der Barmherzigkeit und hülft seinem Diener Israel auf wie er geredet hat unsern Vätern, Abraham und seinen Kindern ewiglich.“ (Lk 1,46-55)

Bezeichnenderweise ist dieses Magnificat eine allein von Frauen bestimmte Sprache; es entsteht in der Begegnung der Maria mit Elisabeth. Die Niedrigkeit der Magd ist kein Argument dagegen, dass Gott hier präsent ist. Vielmehr ist gerade diese Niedrigkeit ein Ort, an dem sich seine Eigenschaft, eine Macht aus der Ohnmacht zu sein, die allen zugute kommt, demonstrieren lässt. Die Ermächtigung der Hungrigen und die Erniedrigung der Gewaltigen, die Erhebung der Niedrigen und die Nichtachtung der Reichen sind revolutionäre Perspektiven, die zum Teil selbst körperlichen Gehalt haben. Strukturell werden hier zwei Größen zusammengebunden: eine einzelne Person, die Magd des Herrn, und alle, die in der Tradition Israels stehen oder die eine Gegenmacht gegen Mächte und Gewalten benötigen, die sie attackieren, belagern, verachten, klein, arm, hungrig machen. Es handelt sich um eine Konstellation von ‚omnes‘ und ‚singulatim‘, die beide marginalisiert oder entmächtigt sind.

Die Not, gleichzeitig für das Wohl von ‚omnes‘ und ‚singulatim‘ einzustehen, hat Michel Foucault „Pastoralmacht“ genannt.<sup>3</sup> Es ist eine Machtform, die der Königsmacht gegenübersteht. Bei der Königsmacht dürfen und müssen für das vorgebliche oder tatsächliche Wohl aller von Einzelnen Opfer gebracht werden, die dem König nicht vorgeworfen werden können und dürfen; wer regieren will, muss diese Entscheidungen

---

<sup>3</sup> Michel Foucault, Schriften in vier Bänden Dits et Ecrits, Frankfurt: Suhrkamp, 2001-2005, Bd. 4, 703f.

treffen. In der Pastoralmacht darf das gerade nicht geschehen; hier darf kein/e einzelne/r für das Wohl aller geopfert werden, vielmehr muss der (Pastoral-)Machthaber allen einzelnen und der Gesamtheit nachgehen und für das Wohl aller wie jedes/r Einzelnen Sorge tragen – weshalb für diejenigen, die an dieser Macht gemessen werden wie eben die Pastoren, ein ziemlicher Handlungsdruck entsteht. Konzentrieren sie sich auf alle, dann gehen ihnen womöglich die Einzelnen verloren. Gehen sie den Einzelnen nach, dann verlieren sie womöglich die anderen. Pastoralmacht ist eine Macht, an der man sehr leicht und sehr sichtbar scheitern kann, weil das übliche Nullsummenspiel der Macht zwischen Einzelnen und Allen (was der einen Seite gegeben wird, wird der anderen genommen) nicht zur Verfügung steht.

Im Magnificat wird Gott dafür gepriesen, diesem Nullsummenspiel Einhalt zu gebieten: die Hochmütigen werden gedemütigt, die Thronenden stürzen, die Reichen gehen leer aus. Sie werden nicht vernichtet, wohl aber verlieren sie die Position, auf der sie sich über andere erheben können. Diejenigen dagegen, die nicht hochkommen konnten, können nun gerade dort, wo sie klein gehalten wurden, wachsen, hinaufkommen, satt werden. Die Aktionen Gottes folgen einer Option für diese Niedrigen und Kleingemachten. Und der Beleg dafür ist Maria. Sie ist der Mensch, an der die Wirksamkeit dieser göttlichen Gegenmacht abgelesen werden kann. Ihre Niedrigkeit als Magd wurde erhöht. Das bezieht sich auf die Schwangerschaft und damit auf die Gottunmittelbarkeit dieser Frau. In ihr wird Gottes Gegenmacht leibhaftig fassbar.

Deshalb fungiert die Marienverehrung wie eine Pastoralmacht, die zwar scheitern kann, es aber am topos der Maria nicht tut. Sie verkörpert vielmehr diese Machtform und das zeigt sich in den Verehrungstraditionen. Die Consolatrix afflictorum ist selbst die Demonstration dafür, dass der Trost nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern einen irdisch-menschlichen Anhalt hat. Jede/r Einzelne wird beachtet und alle anderen kommen ebenso zur Geltung. Da aber die Mächtigkeit, die der Erhöhung der Magd entspricht, körperlich ansetzt, muss die Pastoralmächtigkeit, die Maria prophezeit, auch körperlich belegbar sein. Das führt zu den zwei Körpern Marias.

Der eine Körper bezieht sich auf ihre Existenz als jüdische Frau, die Jesu Mutter ist. Sie ist von dem existentiell markiert, was mit ihrem Sohn geschieht. So wird sie angesichts der Auseinandersetzungen um ihren Sohn leiden: „Dir selbst aber wird ein Schwert durch die Seele dringen.“ (Lk 2,35) Dieser Körper gehört zur Bemerkung über Jesu Geschwister („Heißt nicht seine Mutter Maria, und sind nicht Jakobus, Josef, Simon und Judas seine Brüder? 56 Leben nicht alle seine Schwestern unter uns? Woher also hat er das alles?“, Mt

13,55f). Sie schließt sich nach seiner Kreuzigung der Gemeinde an, die um ihn trauert (Apg 1,14). Im Joh-Evangelium wird sie namentlich nicht genannt, sie ist eine Mutter, mit der Jesus bei einer Hochzeit Mutter-Sohn-Konflikte austrägt: „Was willst du von mir, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen. Seine Mutter sagte zu den Dienern: Was er euch sagt, das tut!“ (Joh 2,4f)

Der zweite Körper Marias wird von den theologisch-politischen Konstellationen geprägt, in die sie wegen ihrer Mutterschaft gestellt ist. Die erste davon zeigt sich bei Paulus: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt“ (Gal 4,4) Jesus ist dem Gesetz unterstellt und in der Auseinandersetzung damit entsteht das Evangelium von der Rechtfertigung. Die zweite Konstellation bezieht sich auf Eva. Darüber ist man sich sehr früh in Alexandria im Rahmen der logos-sarx-Theologie klar geworden, der es um das Wort geht. Justin der Märtyrer setzt im 2. Jahrhundert erstmalig Maria ins Gegenüber zu Eva; der Schlüssel dafür ist das Wort. Eva hörte auf ein Wort und darüber kam die Sünde in die Welt; Maria hörte auf ein Wort und darüber kam der Erlöser in die Welt: „5. Denn Eva, welche eine unverdorben Jungfrau war, gebar, nachdem sie das Wort der Schlange empfangen hatte, Sünde und Tod. Die Jungfrau Maria dagegen war voll Glaube und Freude, als der Engel Gabriel ihr die frohe Botschaft brachte, der Geist des Herrn werde über sie kommen und die Kraft des Höchsten werde sie überschatten, weshalb auch das Heilige, das aus ihr geboren werde, Sohn Gottes sei. Und sie antwortete: ‚Mir geschehe nach deinem Worte!‘“<sup>4</sup> Dieses Gegenüber bringt in den Körper Marias einen nachhaltigen Diskurs hinein: Wie Eva Jungfrau war, als sie auf das Wort der Schlange hörte, so muss auch Maria Jungfrau sein, als sie auf Gottes Wort hörte. Wegen der Wort-Eva-Parallele muss die Jungfräulichkeit auch erhalten bleiben. Das führt zum Diskurs über die immerwährende Jungfräulichkeit nicht nur vor, sondern auch während und nach der Geburt. Formal gesehen ist das nie ausdrücklich in einem kirchlichen Glaubensbekenntnis gelehrt worden; es ist also im engeren Sinn nicht definiert. Gleichwohl ist es seit dem vierten Jahrhundert zum Glaubensbestand geworden. Es führt u.a. zur Vorstellung der Volksfrömmigkeit, dass Maria ohne Schmerzen geboren hat; schließlich musste Eva wegen des Sündenfalls unter Schmerzen gebären.

Die Eva-Maria-Parallele aus dem 2. Jahrhundert ist der diskursive Grund von Marias Jungfräulichkeit als ein theologisches Prinzip. Sie verändert die Position Marias. Als jungfräuliche Mutter Jesu wird sie zu einem anthropologischen Grundprinzip, das die Ökonomie der Abstammung auf den Kopf stellt. Während die übliche Abstammungslehre

---

<sup>4</sup> Dialog mit dem Juden Tryphon 100,5; PG 6/709c.

genetisch argumentiert im Sinne der Rückführbarkeit auf eine frühere Generation, also von der Vergangenheit in die Zukunft hinein, wird mit Maria die Generationenfolge abgebrochen und zwar vom Ende der Geschichte her, an dem eine andere, nicht von (Männer-)Gewalt besetzte Zeit. Ihre Jungfräulichkeit macht aus der Heilsgeschichte eine männerbefreite Zone; kein Mann ist für den Beginn verantwortlich, der mit Christus ansetzt und die Mitte der Zeit ausmacht. Der einzige Mann, der dort etwas zu sagen hat, ist Jesus – und dessen Körper ist zerstört. Er ist der neue Adam, der eine andere Generation aufbaut – die Genealogie derer, die mit Gott in einen neuen Bund treten, der das überwindet was an den Töchtern und Söhnen Evas hängt: die Sünde. Mit Maria beginnt entsprechend die Rechtfertigung und sie ist selbst ein exemplarisches Beispiel dessen. Sie existiert aus der Gnade des Herrn, also Gottes, und das schlägt sich bei ihr – anders als bei Jesus – im Körper nieder. Im Mittelalter wird dann ein Streit darüber entbrennen, ob dieser Körper von Beginn an vor der Sünde bewahrt bleibt. Wir kommen darauf zurück.

Maria ist die elementare Frau der Rechtfertigung, die im *solus Christus* übersehen wurde, weil es die Rechtfertigung auf die Männergeschichte eingrenzt. Aber sie hat eine Frauenseite und das ist die Notwendigkeit Gottes, sich mit einer Frau zu verbinden, um die Menschheit zu erlösen. Das *solus Christus* hat deshalb eine Vorgeschichte und das ist die Gnadengeschichte Gottes mit Maria. Sie ist der Ort, an dem das *solus Christus* in die Welt kommt. Man kann (und muss es m.E. auch) zum reformatorischen *solus Christus* den *locus Maria* stellen, andernfalls verfällt die Rechtfertigungseinsicht einem Männer dominierten Tunnelblick. Diese Gnadengeschichte Marias führt nicht zur Sühneleistung Christi, also dem universalen Prinzip der Rechtfertigung, wohl aber zur Lokalität eines gerechtfertigten Menschen, in dem sich die Bedeutung dieser Sühne zeigt. Ohne dieses lokale Moment bleibt die Rechtfertigung auf der Ebene der Idee stehen. Maria ist aber keine Idee, sondern eine historische Realität und die Rechtfertigung durch Christus markiert ihren Körper. Der Körper Mariens gehört nicht in den Stammbaum der Menschheitsgeschichte, sondern in die Genealogie der Heilsgeschichte, die dem Elend dieser Menschheitsgeschichte das Heil der Gottesgeschichte entgegenstellt.

Das hat aber politisch-theologische Konsequenzen: Die Männermacht, die für Zerstörung steht, wenn sie Geschichte macht, wird von einer Jungfrauenohnmacht konterkariert, die Leben schenkt, wenn sie Geschichte macht. Diese Ohnmacht ist nicht einfach Nicht-Macht, sondern eine Gegenmacht und bedeutet eine Gegenökonomie. Denn diese Ohnmacht rührt an etwas Verschämtes und Verworfenes: an den Leib Gottes. Das ist ein Un-Thema der christlichen Theologie; es ist heikel, aber es hat *power*. Der Schlüssel dafür ist die Inkarnation Gottes, die er zusammen mit Maria vollzieht. Hier vollzieht sich aber nicht die Macht, die

männlich ist, sondern die andere Macht, die weiblich ist – die Ohnmacht. Der Machtkörper Marias ist also eine Ohnmachtsgröße und deshalb kann er Gott einverleiben. Dazu:

## *2. Die theologische Not mit Gottes Leib – die Gottesgeburt in der Ohnmacht des Körpers*

Gott hat ebenfalls zwei Körper. Der eine ist physischer Natur und mit der menschlichen Natur Jesu untrennbar verbunden. Es ist der Leib der Erlösung, der Leib Christi und das ist nach christlicher Tradition die Kirche. Der andere ist virtueller Natur und darf mit der menschlichen Natur nicht vermischt werden. Es ist prekär, gleichzeitig das Untrennbare und das Unvermischbare Gottes mit der menschlichen Natur zu denken. In der Verkündigungsgeschichte Mariens wird gerade das versucht. Es bringt den Geist Gottes und Maria in eine enge Verbindung.

Die Verkündigung verläuft ja auf der einen Seite so, dass Maria eine Auserwählung mitgeteilt wird, die sie eigentlich nicht ablehnen kann. Im Fall der griechischen Götter bedeutet das ja entweder Verführung der Frau oder Verstellung des Gottes oder beides. Dem wird in Lk 2 widersprochen. Gott schickt einen Engel, also ein Wesen, das mit sexuellen Dingen nicht verbindbar ist. Er richtet der Maria aus: „du hast Gnade bei Gott gefunden“ (Lk 1,30) Und dann richtet er ihr die kommende Schwangerschaft aus und legt auf den künftigen Sohn hin noch nach: Er wird in Ewigkeit herrschen über das Haus Jakob und „seiner Herrschaft wird kein Ende sein.“ (Lk 1,33) Die Gnade, die ihr gewährt wird, hat ein theologisch-politisches Motiv: die Herrschaft ohne Ende. Das alles ist ziemlich zugriffig vom Engel in den Raum gestellt; man kann den Eindruck haben, dass hier das Motto gilt: Widerstand ist zwecklos.

Dann aber geschieht Unerhörtes: Die junge Frau fragt nach. Statt ihre Erwählung freudig hinzunehmen, fragt sie, wie das geschehen kann so ganz ohne Mann. Sie widersteht, ohne dass der Engel dem ausweichen kann. Sie bezweifelt auch nicht die Wahrheit der Botschaft wie Zacharias, sondern die Möglichkeit des Geschehens. Und deshalb muss der Engel nachlegen: Nicht ein Mann, sondern der Heilige Geist wird kommen und „die Kraft des Höchsten wird dich überschatten“ (Lk 1,35) Als Beleg, dass mit Gott möglich ist, was unter Menschen unmöglich ist, dient dem Engel Elisabeth. Erst dann stimmt Maria zu. Aber es ist nicht die Macht, der sie sich beugt oder deren Faszinosum sie erliegt. Sie wird hierdurch nicht zur Macht. Es ist das Geschehen, das angekündigt wird, das sie als eine Ohnmachtsfigur auf sich nimmt: „Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du gesagt hast.“ (Lk 1,38) Das „fiat“ hat eine Parallele in der Schöpfung der Welt in Gen 1,1. Hier hat es aber einen anderen

Ort als den der Allmacht Gottes: die Ohnmacht einer jungen Frau. Diese Ohnmacht verleibt Gott und das macht aus menschlichen Ohnmachtsituationen einen potentiellen Ort, um Gott zu erfahren. Diese Erfahrung drängt auch ins Wort, anders als Zacharias, der zuerst durch ein Verstummen hindurch gehen muss, in dem er mit seinem Fehler in Sachen Gott konfrontiert wird.

Die Ohnmacht der Magd Maria ist der Ort, an dem Gott regelrecht geschieht. Er wird zum Kind, das dann in der Bethlehemer Krippengeschichte weiter ausgedeutet wird. Die Herrschaft, die hier anbricht, ist unscheinbar und ohnmächtig. Aber diese Ohnmacht ist weiblich konnotiert. Sie wird geteilt – von Mutter und Kind. Bei diesem Teilungsvorgang wird nicht die Logik der Macht benutzt: *divide et impera*. Es wird ein Teilen im Modus von *sharing/partager* benutzt. Bei diesem Teilen wächst, was geteilt wird. Was wächst durch die Zustimmung der Maria? Die Ohnmacht. Sie geht auf Gott über und dort wird sie zu einem schöpferischen Prinzip. Es wird etwas geschaffen, was das Kind, das hier entsteht, dann Reich Gottes nennen wird. Das folgt einer anderen Logik: es beginnt klein und die letzten werden die ersten sein. Diese Herrschaft bricht auf, sie bricht nicht durch. Sie scheitert am Kreuz, aber darüber wächst sie in den Bereich der ganzen Menschheit hinein. Sie folgt nicht der Logik der Dominanz, sondern der Schöpfung.

Das, was die Schöpfung beherrscht, die Sündenmacht, wird dabei umgedreht. Aus der Macht dieser Sünde, die sich am Kreuz niederschlägt und die sich schon vor der Geburt in der Herbergsgeschichte zeigt, wird die power einer Erlösung. Die Frage auf Maria hin ist nun, ob sie selbst diese Gegenmacht verkörpert oder ob sie dieser nur eine äußere Hülle gibt. Darüber haben seit dem 13. Jahrhundert Dominikaner und Franziskaner gestritten, seit die Franziskaner die neue Lehre, die ohne biblischen und vernünftigen Grund ist, in die Welt setzten, Maria sei ohne Erbschuld empfangen worden. Thomas von Aquin und mit ihm die Dominikaner sagen, dass es ausreicht, Maria dann von der Erbsünde zu befreien, wenn Gott sich bei ihr inkarniert. Denn für sie ist das Kind Frucht der Substanz Gottes und die Frau nur ein Akzidenz; Gott formt die Materie zu seinem Sohn und darauf kommt es an. Das weibliche Material ist nebensächlich, es ist austauschbar und geht nicht in das Sein dessen ein, der hier gezeugt wird. Duns Scotus, ein Franziskaner, argumentiert dagegen, dass das Sein eine *haecceitas* hat, also am Ort eines Seienden existieren muss. Sein kann ohne Seiendes nicht sein; es ist konkret vorhanden oder gar nicht. Dieses Seiende ist keine Nebensache, sondern das Da-Sein des Wesens. Deshalb ist die Frau alles andere als nebensächlich; sie ist nicht einfach eine bloß vom übergeordneten Sein zu formende Materie. Vielmehr gibt sie dem Sein Gottes eine Seiendheit, ohne die dieses Sein nicht zu erfassen ist. Es gilt für die Franziskaner

generell als ausgemacht: Das einzelne Seiende der Frau ist unverzichtbar für das Sein des Kindes. Also muss im Fall des Erlösers, also Christi, die Seiendheit der Frau von Beginn an fähig sein, das Sein Gottes zu tragen. Die Gottesgeburt muss an einem Ort geschehen, der sündenbefreit ist, also ohne Makel – *immaculata*.

Diese Lehre relativiert die Macht des Mannes generell: Wenn die Gottesgeburt die prinzipielle Bedeutung der Frau anerkennt, dann kann das vor der normalen Zeugung nicht haltmachen. Für die Dominikaner waren die Frauen bei der Zeugung ein notwendiges Übel, aber kein Seinsprinzip. Das war nur der Same des Mannes. Bei den Franziskanern dagegen sind die Frauen eine Seiendheit, das wesentlich in das Sein des Kindes eingeht. Beide Gruppen kannten das weibliche Ei ja nicht. Seitdem die genaueren Umstände von Zeugung klarer geworden sind, ist klar, dass es ohne die Frau und deren genetischen Beitrag nicht geht. Dem Patriarchat wird von der ganz und gar spekulativen und sehr riskanten Idee der Immaculata am Ort der Gottesgeburt widersprochen.

Der Streit zwischen Makulisten und Immakulisten dauerte fast sechshundert Jahre. Erst 1854 wird er von einem Papst, Pius IX. durch einen infalliblen Spruch zugunsten der Immakulisten entschieden. Die Makellosigkeit der Empfängnis Marias selbst bereitet den Ort, an dem Gott ins Fleisch kommt. Deshalb ist ihr Körper aus dem Sündenzusammenhang herausgenommen, worauf sich dann die leibliche Aufnahme Marias 1950 stützen konnte. Das Immaculata-Dogma argumentiert mit den Verdiensten Christi, einer einzigartigen Gnade und der Allmächtigkeit Gottes (DH 2803). Es hat ja dann in der Marienerscheinung von Lourdes gleichsam zwei Beine bekommen, als sich die Frau, die dort der Bernadette erscheint, als ‚ich bin die Unbefleckte Empfängnis‘ vorstellt. Das war unerhört und es ist in der Regel nicht wirklich aufgegriffen worden. Hier wird ein Dogma zum Subjekt und zwar zu einem weiblichen Subjekt. Es findet ein Modernisierungsschub der Lehre statt, die diese Lehre selbst nicht mehr begreift. Diese Frau ist eine der ganz wenigen Subjekt-Größen der neuzeitlichen katholischen Kirche. Maria und der Papst, das sind die beiden wirklichen Subjekte des neuzeitlichen Katholizismus.

Die Immaculata-Erscheinung geht über den mittelalterlichen Streit hinaus. Sie besagt auch, dass Gott in einem Leib zur Welt kommen kann, sofern dieser Leib aus der Sündenmacht herausgenommen ist. Diese Verkörperung Gottes ist eine ohnmächtige Kraft. Aber das macht sie sehr nachhaltig. Dazu abschließend:

### 3. Der politische Segen einer marianischen Gegenmacht – die Lösung des politisch-theologischen Problems durch geteilte Ohnmacht

Maria ist trotz aller Relativierung von Männermacht keine harmlose Figur. In den barocken Religionskriegen hatte sie eine Hauptrolle als das Totem der katholischen Truppen. Die Liga und ihre Anführer waren allesamt schwer marianisch. Der Feldmarschall Tilly – ein Menschenfresser und Menschenrechtsverbrecher allererster Güte, wie seine mutwillige Zerstörung Magdeburgs belegt – ist in Altötting nahe der Kapelle des Gnadenbildes begraben. Zwar gilt auch hier, dass Maria Männermacht relativiert, aber das bezogen die katholischen Truppen immer nur auf die Macht der anderen, der häretischen Männer. Diese Verhaltensweisen gibt es nach wie vor in der katholischen Kirche, etwa wenn die polnischen Bischöfe ihre Nation dem Herzen Mariens weihen oder Traditionalisten vom Papst erwarten, dass er die ganze Welt der Maria weiht. Das sind katholische Suprematsansprüche; ihre fürsorglichen Belagerungen sind zwar in unseren Zeiten mehr grotesk als von durchschlagendem Erfolg geprägt, aber sie erzeugen Identifikationen, die das Eigene über die anderen stellen. Diese Ansprüche stellen eine Utopie dar, die sich nicht unmittelbar erschließt, weil Maria für sie auch nur Mittel zum Zweck ist. Die marianische Religionspolitik ist ein Ausdruck der Identitätsform, die sich die katholische Kirche in der Neuzeit gegeben hat. Sie gehört zur *societas perfecta* und ihren Utopien.

Die *societas perfecta* ist eine antike Idee und bezieht sich bei Platon und Aristoteles auf die polis, also den Staat. Die polis muss alles, was sie zu ihrer Existenz benötigt, aus sich selbst heraus zur Verfügung haben. Das nannte man *societas perfecta* und das hat bis in die späte Moderne hinein die Konzeption des modernen Staates bestimmt, vor allem in Gestalt des absoluten Staates (L'état, c'est moi!), des Nationalstaates und der diktatorisch regierten Staaten. Abhängigkeit von außen war verpönt und durfte nicht sein. Seit Ende des 15. Jahrhunderts begreift sich die katholische Kirche ebenfalls zu, um im Spiel der Mächte nicht unterzugehen. Der Jesuit Bellarmin fügte dem hinzu, dass, wenn die Kirche sich schon wie ein Staat als *societas perfecta* begreift, dann muss sie die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit auch sichtbar machen. Dafür gibt es diverse Größen: Kirchenstaat, Kirchenrecht, eigene höhere Schulen und Hochschulen, Priesterseminar, Zölibat und nicht zuletzt die Dogmatik. Die Unfehlbarkeit des Papstes ist ein Spitzenprodukt dieser Identitätsform, weil der Papst aus sich heraus die Wahrheiten des Glaubens so sichtbar machen kann, dass ihre Fehlerfreiheit – infallibilitas – für alle sichtbar wird; daraus ergibt sich die Geschlossenheit des Dogmas und des Glaubens insgesamt. Das, was Descartes mit ,ego

cogito – ego sum' für das individuelle, moderne Subjekt markiert hat, wird in der *societas perfecta* mit dem Kollektiv der katholischen Religionsgemeinschaft gemacht. Es ist ein klares Machtkonzept und es eicht die Kirche auf Abgrenzung hin. In ihm drückt sich die katholische Utopie aus, sich gegen alle und jede von sich selbst her durchsetzen oder wenigstens behaupten zu können.

Und in spiritueller Hinsicht bietet Maria diese Unabhängigkeit und Autarkie des katholischen Glaubens – nicht zuletzt gegenüber den Protestanten, die so etwas wie Maria nicht haben, sondern in ihrer Gottunmittelbarkeit ständig auf der Suche nach einem selbständigen Ausdruck der gläubigen Existenz sein müssen, der für alle sichtbar und akzeptabel ist. Deshalb trumpft die katholische Kontroverstheologie auch so gern mit Maria auf. Und in den Religionskriegen hatten die Katholiken mit Maria ihre ureigene Waffe, deren übernatürlicher Beistand den anderen fehlte, so die katholische Lesart. Es gibt einige neuzeitlich-moderne Marienerscheinungen, die den Geist der *societas perfecta* atmen und die Utopien zur Unterstützung dieser Sozialform beisteuern. Die bekannteste ist Fatima, in der sich der päpstlich-katholische Antisozialismus und Antikommunismus dokumentiert; das Geheimnis von Fatima wurde über Jahrzehnte wie eine Geheimwaffe der Kirche im Bösen dieser Welt gehütet und von Päpsten eingesetzt. Die *societas-perfecta*-Maria hat meines Erachtens auch nur einen Körper, den der Macht, der sich im Kampf gegen die anderen einsetzen lässt. Er ist zugleich auch identisch mit dem Herrschaftsbereich der katholischen Kirche; dort, wo sie herrscht, muss Maria als hoheitliche Größe verehrt werden, die sich streng von den anderen Frauen an den für das Heil entscheidenden Punkten unterscheidet.

Diese Machtbesetzung Marias scheitert am eigenen Anspruch, weil die katholischen Utopias nicht zu realisieren sind. Sie scheitert aber auch an den Menschen, auf die sich diese Macht bezieht. Und sie scheitern an Maria selbst. Die Menschen, die zu Maria pilgern, verehren Maria nicht als Machtmechanismus, der das Katholische durchsetzt, sondern als Trösterin und Fürsprecherin in den Ohnmachtserfahrungen am eigenen Leib und an der eigenen Seele. Dafür machten sie weite Wallfahrten, die bunte Frömmigkeit, aber keine geschlossene Disziplin aufboten. Alle Versuche der Hierarchie, diese auf die katholische Sache zu fokussieren, scheitern an ihrem Wildwuchs. Sie lassen sich nur sehr begrenzt in den Umzäunungen des Kirchenrechts hegen und pflegen.

Und die *societas-perfecta*-Maria scheitert drittens an Maria selbst. Es kommt zu Erscheinungen, die nicht dem geschlossenen Sozialkörper der Kirche dienen, sondern vielmehr marginalisierten Gruppen und Menschen, denen die Kirche zu wenig Beachtung schenkt oder denen sie vieles schuldig geblieben ist. Das ist der Fall in Guadeloupe, dem

größten Wallfahrtsort der katholischen Religionsgemeinschaft überhaupt; hier bestimmt eine indianische Spiritualität und nicht die spanische Kolonisierung. Das gilt ebenso für Aparecida in Brasilien; hier sind es die kleinen Leute, nicht zuletzt die landlosen Bauern. Das gilt für Kevelaer, das die Angst und die Sorgen vor den Gräueln der Religionskriege in eine Frömmigkeit fasst, die den kleinen Leuten gehört. Kevelaer ist gerade nicht zum antipreuussischen Abwehrkampf katholischer Kulturansprüche verwendbar. Diese Maria hat keine antiökumenischen Tendenzen. Das gilt in Tschenstochau, wo sich das polnische Gemeinschaftsgefühl gegen alle Dominanzen durch fremde Mächte wie Deutschherrenorden, Preußen, Russen, Hitlers Faschisten und Stalins Kommunisten hält und weiter wächst. Und zugleich ist Tschenstochau nicht als Verstärker für den Sender Radio Maria verwendbar, der nicht zuletzt antijüdische Ressentiments bedient. Und das gilt insbesondere für Lourdes, das den Kranken und Verehrten gehört und das mit der kirchlichen Hierarchie zu kämpfen hatte, weil die Bernadette Soubirou nicht ins Schema passt. Dort zeigt sich ein Dogma in Form des weiblichen Subjektes („Ich bin die Unbefleckte Empfängnis!“), das sich in keiner Weise für die katholischen Sehnsüchte nach der Restauration der Monarchie und gegen den laizistischen Staat verwenden ließ. Es zieht die an, die Heilung erwarten, und bestätigt gerade jene nicht, die den Sieg über die Moderne und die moderne Gesellschaft ersehnen.

In diesen Erscheinungsorten zeigt sich die Maria der kleinen Leute, die bevorzugt Kindern erscheint, die eigentlich nichts zu sagen haben. Sie hat wieder zwei Körper: den einer huldvollen Erscheinung, die Gnaden weitergibt, für die keine Verdienste eingelöst werden müssen. Und die Haltung einer himmlischen Hoheit, die sich nicht als Ausführungsorgan der Himmelsspitze verwenden lässt, sondern die als Fürsprecherin für die auftritt, die es existentiell und gesellschaftlich nötig haben.

Die Wallfahrtsorte stärken keine Utopias, auch keine katholischen Utopias. Sie sind selbst Heterotopias, Orte, an denen Utopien relativiert werden: die Utopien einer fortschrittlichen Gesellschaft, die den Strom der Mühseligen und Beladenen dann doch nicht verhindern kann, aber auch die Utopias einer Kirche, die gerade nicht die Gnade vermitteln kann und von sich her austeilen kann.<sup>5</sup> Ereignisse in der Geschichte, deren Orten man nicht ausweichen kann,

---

<sup>5</sup> Zum Begriff der Heterotopie vgl. Michel Foucault, *Des espaces autres*, in: *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris: Quarto Gallimard, 2001, 1571-1581 (dt. in: *Schriften Band IV 1980-1988*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005, 931-942). Foucault reflektiert darin auf reale Orte, die eine andere Ordnung der Dinge freilegen wie der Friedhof, das Theater, das Bordell, die Kolonie, das (Auswanderungs- und Forschungs-)Schiff und in denen eine Verräumlichung von Zeit offenkundig wird. So wird man auf dem Friedhof an die Endlichkeit der eigenen Existenz erinnert, der niemand ausweichen kann. Es ist ein Ort, den es tatsächlich gibt und der einen Diskurs freilegt, der in der normalen Ordnung der Dinge verschämt und verschwiegen ist. Für gegenwärtige Versuche, das Potential des Begriffs religionssoziologisch und theologisch auszuloten vgl. Trygve Wyller (ed.), *Heterotopic Citizen. New Research on Religious Work for the Disadvantaged*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

weil die Erinnerung daran haftet und sich nicht auf Dauer verschweigen lässt, haben heterotopen Gehalt. An den Wallfahrtsorten zeigt sich, dass die Kirche keine Gnadenanstalt ist und keine Mittlerin des Heiles, sondern dass das Heil von anderswo her kommt. Die Kirche kann dem dienen, aber es liegt nicht in ihrer Hand. Die Gnade hängt gerade an Mächten, die die Kirche eben nicht garantieren kann, obwohl sie von diesen Mächten her existiert.

In diesem Sinn ist Maria ein *locus theologicus*, der nach innen und nach außen befremdet. Er hat heterotopen Charakter, weil er mit Diskursen konfrontiert, die sprachlos machen. Das gilt insbesondere für das politisch-theologische Problem. Es wird an diesem Fundort für Argumente des Glaubens nicht über die Macht behandelt, sondern über die Ohnmacht bearbeitet. Dieser heterotope Gehalt prägt deshalb auch die beiden Körper Mariens, den Körper des Lebens und den Körper der Macht. Der Körper des Lebens ist nicht einfach der Körper, in dem sie lebt, sondern ein Körper, der Leben gerade dort weitergibt, wo es schwer fällt und gefährlich ist. Er ist mit denen verbunden, deren Leben schwer geht, weil sie gezeichnet sind von Mächten und Gewalten, die das Leben beladen. In dem zweiten Körper, jenem der Macht, stellt sie eine Gegenmacht zur herrschenden Männerordnung der Dinge dar; das gilt für die Gesellschaften wie für die Kirchen. In diesem Körper kommt die Macht aus jener Ohnmacht kommt, die eine Männermacht erzeugt.

Diese beiden Körper muss man unterscheiden. Beide sind schöpferisch, aber sie gehen nicht ineinander auf. Sie dürfen nicht gemischt werden. Sie sind vielmehr in ein Spannungsgefüge gestellt, das der Solidarität mit den Leidenden in das Risiko stellt, an den Mächten und Gewalten zu scheitern, die diese Solidarität nötig machen. Aber diese Körper können auch nicht voneinander getrennt werden. Mit Maria kann man keine Revolution machen, die an denen vorübergeht, die mühselig und beladen zu ihr pilgern. Und man kann keine Revolution machen, die ihrerseits neue Scharen von Beladenen und Geknechteten erzeugt. Die Männerordnung wird in ihrem Körper der Macht nicht einfach von der Frauenordnung abgelöst; vielmehr wird dieser Körper von dem Fest bestimmt, das sich einstellt, wenn diejenigen, die beladen sind, Grund haben zu jubeln, weil die Mächte und Gewalten, die sie unterdrücken, relativiert oder sogar aufgelöst werden. Hier wird die zweifache körperliche Wirklichkeit Marias zu einem sozialen Raum, in dem eintrifft, was das Reich Gottes verheißt.

*Hans-Joachim Sander, Salzburg*