

## KRITIK UND BERICHT

---

### »Du bist voll der Gnade«

Elemente biblischer Marienfrömmigkeit\*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

»Von nun an werden mich seligpreisen alle Generationen« – dieses Wort der Mutter Jesu, das uns Lukas (1,48) überliefert hat, ist Prophezeiung und Auftrag an die Kirche aller Zeiten in einem. So ist dieser Satz aus dem Magnifikat, aus dem geisterfüllten Lobgebet Marias auf den lebendigen Gott, eine der wesentlichen Grundlagen christlicher Marienverehrung. Die Kirche hat nicht aus eigenem Neues erfunden, als sie anfang, Maria zu rühmen; sie ist nicht aus der Höhe der Anbetung des einzigen Gottes heruntergestürzt in Menschenlob. Sie tut, was sie tun muß und was ihr von Anfang an aufgetragen wurde. Als Lukas diesen Text niederschrieb, stand man schon in der zweiten christlichen Generation, und zum »Geschlecht« der Juden war dasjenige der Heiden hinzugetreten, die Kirche Jesu Christi geworden waren. Das Wort »alle Generationen, alle Geschlechter« fing an, sich mit geschichtlicher Wirklichkeit zu füllen. Der Evangelist hätte die Prophetie Marias gewiß nicht weitergegeben, wenn sie ihm gleichgültig oder überholt erschienen wäre. In seinem Evangelium wollte er »mit Sorgfalt« das festhalten, was »die Augenzeugen und die Diener des Wortes von Anfang an« (1,2-3) überliefert hatten, um damit dem Glauben der in die Weltgeschichte hineinschreitenden Christenheit verlässige Wegweisung zu geben.<sup>1</sup> Die Prophezeiung Marias gehörte zu diesen Elementen, die er »sorgsam« ermittelt hatte und für wichtig genug hielt, um sie als Teil des Evangeliums weiterzugeben. Das setzt voraus, daß dieses Wort nicht ohne Deckung in der Wirklichkeit geblieben war: Die ersten zwei Kapitel des Lukas-Evangeliums lassen einen Überlieferungsraum erkennen, in dem das Gedächtnis Marias gepflegt, in dem die Mutter des Herrn geliebt und gelobt wurde. Sie setzen voraus, daß der noch ein wenig naive Ruf der unbekanntenen Frau: »Selig der Schoß, der dich getragen« (Lk 11,27), nicht verstummt war, sondern im tieferen Verstehen Jesu zugleich zu einer reineren, gültigen Gestalt gefunden hatte. Sie setzen voraus, daß der Gruß Elisabeths: »Du bist gesegnet unter den Frauen« (1,42), den Lukas als ein im Heiligen Geist gesprochenes Wort charakterisiert (1,41), nicht einmalige Episode geblieben war. Die bestehende Lobpreisung Mariens wenigstens in einem Strang der frühchristlichen Überlieferung ist die Grundlage der lukanischen Kindheitsgeschichte. Die Aufzeichnung des Wortes im Evangelium erhebt diese Marienverehrung aus einem Faktum in einen Auftrag an die Kirche aller Orte und aller Zeiten.

---

\* Vortrag aus Anlaß des Marianischen Jahres vor Priestern und pastoralen Mitarbeitern in Loreto am 7. März 1988.

1 Vgl. F. Mußner, Καθεξής im Lukasprolog, in: E. E. Ellis / E. Gräßer (Hrsg.), Jesus und Paulus (Festschrift W. G. Kümmel). Göttingen 1975, S. 253-255.

Die Kirche unterläßt etwas ihr Anbefohlenes, wenn sie Maria nicht lobt. Sie entfernt sich vom biblischen Wort, wenn die Marienverehrung in ihr verstummt. Sie verherrlicht dann nämlich auch Gott nicht mehr in genügender Weise. Denn Gott kennen wir zum einen durch seine Schöpfung: »Gottes unsichtbare Wirklichkeit wird seit der Erschaffung der Welt an den Werken der Schöpfung durch die Vernunft angeschaut, seine ewige Macht und Gottheit ...« (Röm 1,20). Wir kennen Gott aber zum anderen und näher durch die Geschichte, die er mit Menschen gemacht hat. Wie sich das Wesen eines Menschen in der Geschichte seines Lebens zeigt und in den Beziehungen, die er knüpft, so macht sich Gott in einer Geschichte sichtbar, in Menschen, durch die sein eigenes Wesen hindurchblickt, so sehr, daß er durch sie »benannt« werden, in ihnen erkannt werden kann: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Durch die Beziehung mit Menschen, durch die Gesichter von Menschen hat er sich ausgelegt und hat *sein* Gesicht gezeigt. Wir können nicht an diesen Gesichtern vorbei nur ihn selber, gleichsam in seiner Reingestalt haben wollen: Das wäre ein selbsterdachter Gott anstelle des wirklichen; hochmütiger Purismus, der die eigenen Gedanken für wichtiger hält als Gottes Taten. Der Magnifikat-Vers zeigt uns, daß Maria einer von den Menschen ist, die auf ganz besondere Weise in den Namen Gottes hineingehören, so sehr, daß wir ihn nicht recht loben, wenn wir sie auslassen. Dann vergessen wir etwas von ihm, was nicht vergessen werden darf. Was eigentlich? Seine Mütterlichkeit, könnten wir in einem ersten Anlauf sagen, die sich in der Mutter des Sohnes reiner und direkter zeigt als irgendwo sonst. Aber das ist natürlich eine viel zu allgemeine Auskunft. Damit wir Maria recht loben und so Gott recht verherrlichen, müssen wir auf alles hören, was uns Schrift und Überlieferung über die Mutter des Herrn sagen und es in unserem Herzen erwägen. Der Reichtum marianischer Erkenntnis ist durch das Lob »aller Geschlechter« inzwischen fast unüberschaubar geworden. Ich möchte in dieser kurzen Besinnung nur einige der Stichworte neu zu bedenken helfen, die uns der heilige Lukas in dem unerschöpflichen Text seiner Kindheitsgeschichte in die Hand gegeben hat.

### 1. Maria, die Tochter Zion – die Mutter der Glaubenden

Beginnen wir mit dem Gruß des Engels an Maria. Für Lukas ist dies jene Urzelle der Mariologie, die Gott durch seinen Boten, den Erzengel Gabriel, uns selbst übergeben wollte. Wörtlich übersetzt lautet der Gruß: »Freue dich, du Gnadenvolle. Der Herr ist mit dir« (1,28). »Freue dich« – auf den ersten Blick scheint dies nichts anderes zu sein als die im griechischen Sprachraum übliche Grußformel, und die Überlieferung hat sich denn auch an die Übersetzung »Gegrüßt seist du« gehalten. Aber vom alttestamentlichen Hintergrund her gewinnt diese Grußformel tiefere Bedeutung, wenn wir bedenken, daß das gleiche Wort wie hier bei Lukas viermal in dessen griechischem Text erscheint und hier jedes Mal Ankündigung der messianischen Freude ist (Zef 3,14; Joel 2,21; Sach 9,9; Kglj 4,21).<sup>2</sup> Mit diesem Gruß beginnt im eigentlichen Sinn

2 Darauf hatte zunächst St. Lyonnet hingewiesen in seinem Beitrag: *χαίρε, κεχαριστωμένη*, in: *Biblica* 20 (1939), S. 131-141. Diese Hinweise wurden aufgenommen und entfaltet von R. Laurentin, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*. Stuttgart 1967, französisches Original 1957, S. 75ff. Zum gegenwärtigen Stand der Debatte um die Auslegung des Engelsgrußes vgl. S. M. Iglesias, *Los evangelios de la infancia II*. Madrid 1986, S. 149-160.

das Evangelium, sein erstes Wort ist »Freude« – die von Gott herkommende neue Freude, die die alte und unendliche Trauer der Welt durchbricht. Maria wird nicht nur irgendwie begrüßt; daß Gott sie und in ihr das wartende Israel, die Menschheit grüßt, ist Einladung zum Frohwerden von der innersten Tiefe her. Der Grund unserer Traurigkeit ist die Vergeblichkeit unseres Liebens, die Übermacht der Endlichkeit, des Todes, des Leidens, der Bosheit, der Lüge; unser Alleingelassensein in einer widersprüchlichen Welt, in der die rätselhaften Lichtzeichen göttlicher Güte, die durch ihre Ritzen hereinblicken, in Frage gestellt sind durch eine Macht der Finsternis, die entweder auf Gott zurückfällt oder ihn als ohnmächtig erscheinen läßt.

»Freue dich« – warum darf Maria sich freuen in solcher Welt? Die Antwort lautet: »Der Herr ist mit dir«. Um den Sinn dieser Ankündigung zu verstehen, müssen wir noch einmal auf die zugrundeliegenden alttestamentlichen Texte, besonders auf Zefanja zurückgreifen. Sie enthalten immer eine doppelte Verheißung an die Adresse Israels, die Tochter Zion: Gott wird kommen als Retter, und er wird in ihr wohnen. Das Gespräch des Engels mit Maria nimmt diese Verheißung auf und vollzieht dabei eine zweifache Konkretisierung. Was in der Prophezeiung der Tochter Zion gesagt wird, gilt nun Maria: Sie wird mit der Tochter Zion gleichgesetzt, sie ist die Tochter Zion in Person. Parallel dazu wird Jesus, den Maria gebären darf, mit Jahwe, dem lebendigen Gott gleichgesetzt. Jesu Kommen ist das Kommen und Einwohnen Gottes selbst. Er ist der Retter – das bedeutet der Name Jesus, der sich so vom Herzen der Verheißung her klärt. René Laurentin hat in sorgfältigen Analysen gezeigt, wie Lukas durch feine sprachliche Anspielungen das Thema der Einwohnung vertieft hat: Schon in frühen Überlieferungen erscheint das Wohnen Gottes »im Schoß« Israels – in der Bundeslade. Nun wird dieses Wohnen »im Schoß« Israels ganz wörtlich Wirklichkeit in der Jungfrau von Nazareth, die so zur wahren Bundeslade in Israel wird, wodurch das Symbol der Lade eine unerhörte Kraft der Realität erhält: Gott im Fleisch eines Menschen, das nun sein Wohnsitz wird inmitten der Schöpfung ...<sup>3</sup>

Der Engelsgruß – die nicht von Menschen erdachte Mitte der Mariologie – hat uns zu deren theologischer Grundlage geführt. Maria ist mit der Tochter Zion, mit dem bräutlichen Gottesvolk identifiziert. Alles, was über die *ecclesia* in der Bibel gesagt wird, gilt von ihr, und umgekehrt: was die Kirche ist und sein soll, erfährt sie konkret im Hinschauen auf Maria. *Sie* ist ihr Spiegel, das reine Maß ihres Wesens, weil sie ganz im Maß Christi und Gottes steht, von ihm »durchwohnt«. Und wozu anders sollte *ecclesia* da sein als dafür, Gott Wohnung zu werden in der Welt? Gott handelt nicht mit Abstrakta. Er ist Person, und die Kirche ist Person. Je mehr wir, jeder einzeln, Person werden, Person im Sinn der Bewohnbarkeit für Gott, Tochter Zion, desto mehr werden wir eins, und desto mehr sind wir Kirche, desto mehr ist die Kirche sie selbst.

So führt nun die typologische Identifikation zwischen Maria und Zion in eine große Tiefe. Diese Art von Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament ist viel mehr als eine interessante historische Konstruktion, durch die der Evangelist Verheißung und Erfüllung verbindet, den Alten Bund im Licht des Christusgeschehens neu auslegt. Maria ist Zion in Person, das bedeutet: Sie lebt das ganz, was mit »Zion« gemeint ist. Sie baut nicht eine verschlossene Individualität auf, der es auf die

<sup>3</sup> Vgl. R. Laurentin, a. a. O., S. 79-82; M. Iglesias, a. a. O., S. 183ff.

Originalität des eigenen Ich ankommt. Sie will nicht nur dieser eine Mensch sein, der sein Ich verteidigt und behütet. Sie sieht das Leben nicht als einen Vorrat von Dingen an, von denen man möglichst viel für das eigene Ich haben will. Sie lebt so, daß sie für Gott durchlässig, »bewohnbar« ist. Sie lebt so, daß sie ein Ort ist für Gott. Sie lebt in das gemeinsame Maß der heiligen Geschichte hinein, so daß uns aus ihr nicht das enge und verengte Ich eines isolierten einzelnen anblickt, sondern das ganze, wahre Israel. Die »typologische Identifikation« ist spirituelle Realität, gelebtes Leben aus dem Geist der heiligen Schrift heraus; Eingewurzeltsein im Glauben der Väter und zugleich Ausgestrecktsein in die Höhe und Weite der kommenden Verheißungen. Man versteht, daß die Bibel immer wieder den Gerechten mit dem Baum vergleicht, dessen Wurzeln aus den lebendigen Wassern des Ewigen trinken und dessen Krone das Licht des Himmels auffängt und umsetzt.

Kehren wir nochmals zum Engelsgruß zurück. Maria wird »die Gnadenvolle« genannt. Das griechische Wort für Gnade (*charis*) ist vom gleichen Wortstamm gebildet wie die Wörter Freude, sich freuen (*chara, chairein*).<sup>4</sup> So wird hier auf andere Weise noch einmal derselbe Zusammenhang sichtbar, dem wir schon vom Vergleich mit dem Alten Testament her begegnet sind. Die Freude kommt aus der Gnade. Mit der in die Tiefe gehenden, beständigen Freude kann sich freuen, wer in der Gnade steht. Und umgekehrt: die Gnade ist die Freude. Was ist Gnade – diese Frage drängt sich vor unserem Text auf. Wir haben in unserem religiösen Denken diesen Begriff wohl allzu sehr verdinglicht, Gnade als ein übernatürliches Etwas betrachtet, das wir in der Seele tragen. Und da wir davon nicht allzu viel oder gar nichts spüren, ist sie uns allmählich belanglos geworden, ein leeres Wort christlicher Sondersprache, das mit der gelebten Wirklichkeit unseres Alltags in keinem Verhältnis mehr zu stehen scheint. In Wirklichkeit ist Gnade ein Beziehungsbegriff: Sie sagt nicht etwas über eine Eigenschaft eines Ich aus, sondern etwas über einen Zusammenhang von ich und du, von Gott und Mensch ... »Du bist voll der Gnade« könnten wir daher auch übersetzen: Du bist voll des Heiligen Geistes. Du stehst im Lebenszusammenhang mit Gott. Petrus Lombardus, von dem das im Mittelalter rund dreihundert Jahre lang allgemein benützte Lehrbuch der Theologie stammt, hat die These aufgestellt, Gnade und Liebe seien das gleiche, die Liebe aber »ist der Heilige Geist«. Die Gnade im eigentlichen und tiefsten Sinn des Wortes ist nicht ein von Gott kommendes Etwas, sondern Gott selbst.<sup>5</sup> Erlösung bedeutet, daß Gott in seinem eigentlich göttlichen Handeln mit uns

4 Vgl. H. Conzelmann, *χαρις κτλ.*, in: ThWNT IX, S. 363-366.

5 Petrus Lombardus, *Sententiae I*, dist. 17, 1. Diese direkte Identifikation von Liebe, Gnade und Heiligem Geist wurde dann allerdings – zu Recht – von allen großen Lehrern der Scholastik abgewiesen, vgl. z. B. Bonaventura, *Sentenzenkommentar I d 17 a und q 1*; Thomas v. Aquin, *Summa theol.* II-II, q 23 a 2. Tatsächlich ist der Gedanke einer geschaffenen Gnade unverzichtbar: Eine Beziehung – die Beziehung Gott-Mensch zumal – läßt den nicht unverändert, der sich in sie einläßt. Daß sie in ihm selbst ankommt, Bestimmung seines eigenen Seins wird, erweist sie erst als wirkliche Beziehung. So soll mit dem im Text Gesagten nicht eine Rückkehr hinter Thomas und Bonaventura zu Petrus Lombardus das Wort geredet und auch nicht die reformatorische Polemik gegen die geschaffene Gnade aufgenommen, wohl aber der wesentlich relationale Charakter der Gnade nachdrücklich unterstrichen werden. Zum gegenwärtigen Stand der katholischen Theologie in dieser Frage vgl. J. Auer, *Das Evangelium der Gnade (KKD V)*. Regensburg 1970, S. 156-159; H. Schauf, M. J. Scheeben de in habitatione Spiritus Sancti, in: Vari

nicht weniger gibt als sich selber. Die Gabe Gottes ist Gott, er, der als Heiliger Geist Gemeinschaft mit uns ist. »Du bist voll der Gnade« – das bedeutet also wiederum, daß Maria ein ganz offener Mensch ist, der sich ganz aufgemacht hat, sich kühn und ohne Grenzen, ohne Furcht um sein eigenes Geschick Gott in die Hand gegeben hat. Es bedeutet, daß sie ganz aus und in der Beziehung mit Gott lebt. Sie ist ein hörender und betender Mensch, dessen Sinn und Seele wach sind für die vielfältigen leisen Anrufe des lebendigen Gottes. Sie ist ein betender, ein ganz auf Gott hin ausgestreckter Mensch und darum ein liebender Mensch mit der Weite und Großmut wahrer Liebe, aber auch mit ihrer untrüglichen Fähigkeit des Unterscheidens und mit der Bereitschaft des Leidens, die in der Liebe ist.

Lukas hat diesen Sachverhalt noch von einem anderen Motivkreis her durchleuchtet: Auf seine feinsinnige Art baut er in der Mariengeschichte durch eine Reihe von Anspielungen eine Parallele auf zwischen Abraham, dem Vater der Glaubenden, und Maria, der Mutter der Glaubenden.<sup>6</sup> In der Gnade stehen, das bedeutet: gläubig sein. Glaube schließt die Elemente der Festigkeit, der Zuversicht, der Hingebung, aber auch dasjenige des Dunkels mit ein. Wenn die Beziehung des Menschen zu Gott, die Erschlossenheit der Seele für ihn mit dem Wort »Glaube« gekennzeichnet wird, so wird darin ausgesagt, daß in der Beziehung des menschlichen Ich zum göttlichen Du der unendliche Abstand von Schöpfer und Geschöpf nicht verwischt wird. Es bedeutet, daß das Modell der »Partnerschaft«, das uns so lieb geworden ist, Gott gegenüber versagt, weil es die Hoheit Gottes und die Verborgenheit seines Wirkens nicht genügend auszudrücken vermag. Gerade der ganz in Gott hineingeöffnete Mensch kommt dazu, die Andersheit Gottes anzunehmen, die Verborgenheit seines Willens, der unserem Willen zum durchbohrenden Schwert werden kann. Die Parallele zwischen Maria und Abraham beginnt in der Freude der Verheißung des Sohnes, aber sie schreitet fort bis zur dunklen Stunde des Aufstiegs auf den Berg Morijah, das heißt bis zur Kreuzigung Christi und dann freilich auch bis zum Wunder der Rettung Isaaks – zur Auferstehung Jesu Christi. Abraham, Vater des Glaubens – mit diesem Titel ist die einzigartige Stellung des Patriarchen in der Frömmigkeit Israels und im Glauben der Kirche umschrieben. Aber ist es nicht wunderbar, daß – ohne Aufhebung der Stellung Abrahams – für das neue Volk nun eine »Mutter der Glaubenden« am Anfang steht und von ihrem reinen und hohen Bild her immer wieder unser Glaube sein Maß und seinen Weg empfängt?

## 2. Maria, Prophetin

Mit dieser betrachtenden Auslegung des Engelsgrußes an Maria haben wir sozusagen den theologischen Ort der Mariologie festgestellt; wir haben auf die Frage geantwortet: Was bedeutet die Gestalt Marias im Gefüge des Glaubens und der Frömmigkeit?

---

Autori, M. J. Scheeben, teologo catolico d'ispirazione tomista. Vatican 1988, S. 237-249; knappe Hinweise auch in der neuen französischen Ausgabe der *Summa theologiae*: Thomas d'Aquin, *Somme théologique* III. Paris 1985, S. 159ff.

6 Vgl. R. Laurentin, a. a. O., S. 98. Vgl. auch die Marienzyklika Johannes Pauls II.: Maria – Gottes Ja zum Menschen. Freiburg 1987; in meiner Hinführung, S. 117f., und im Kommentar von H. U. von Balthasar, S. 134f.

Diese Grundeinsicht möchte ich nun noch an zwei Aspekten der Mariengestalt verdeutlichen, die uns gleichfalls im Lukas-Evangelium begegnen. Der erste Aspekt bezieht sich auf das Gebet Marias, auf ihren meditativen Charakter; wir könnten auch sagen: auf das mystische Element in ihrem Wesen, das die Väter mit dem Prophetischen eng zusammenrücken. Ich denke hier an drei Texte, in denen dieser Gesichtspunkt deutlich zum Vorschein kommt. Der erste findet sich im Zusammenhang der Verkündigungsszene: Maria erschrickt über den Engelsgruß – es ist die heilige Furcht, die den Menschen befällt, wenn die Nähe Gottes, des Ganz-Anderen, ihn anrührt. Sie erschrak und »sie überlegte, was dieser Gruß bedeute« (1,29). Das Wort, das der Evangelist für »überlegen« gebraucht, ist von der griechischen Wurzel »Dialog« her gebildet, d. h.: Maria tritt innerlich mit dem Wort in Zwiesprache. Sie führt einen inneren Dialog mit dem ihr gegebenen Wort, spricht es an und läßt sich von ihm ansprechen, um seinen Sinn zu ergründen. Der zweite entsprechende Text findet sich nach der Erzählung von der Anbetung Jesu durch die Hirten. Da wird gesagt, daß Maria all diese Worte (= Geschehnisse) »bewahrte«, »zusammenhielt« und »zusammensetzte, in ihrem Herzen« (2,19). Der Evangelist schreibt hier Maria jenes verstehende, meditative Erinnern zu, das dann im Johannes-Evangelium für die geistgewirkte Entfaltung der Botschaft Jesu in der Zeit der Kirche eine so große Rolle spielen wird. Maria sieht in den Ereignissen »Worte«, ein Geschehen, das von Sinn erfüllt ist, weil es aus Gottes sinnstiftendem Willen kommt. Sie übersetzt die Ereignisse in Worte und dringt in die Worte ein, indem sie sie in das »Herz« hineinnimmt – in jenen inneren Raum des Verstehens, in dem Sinn und Geist, Verstand und Gefühl, äußeres und inneres Anschauen ineinandertreten und so über das einzelne hinaus die Ganzheit sichtbar und ihre Botschaft verständlich wird. Maria »legt zusammen«, »hält zusammen« – sie fügt das einzelne ins Ganze, vergleicht und beschaut es, und sie bewahrt es. Das Wort wird Same in gutem Erdreich. Es wird nicht schnell aufgefangen, in ein oberflächliches erstes Begreifen hineinversperrt und dann vergessen, sondern das äußerlich Ergehende erhält im Herzen den Raum des Bleibens und kann so allmählich seine Tiefe enthüllen, ohne daß die Einmaligkeit des Geschehenen verwischt würde. Noch einmal wird dann im Zusammenhang mit der Szene um den zwölfjährigen Jesus im Tempel ähnliches gesagt. Zuerst gilt: »Sie verstanden das Wort nicht, das er zu ihnen sprach« (2,50). Auch für den glaubenden, ganz auf Gott hin geöffneten Menschen sind Gottes Worte nicht vom ersten Augenblick an verständlich und einsichtig. Wer von der christlichen Botschaft die Sofort-Verständlichkeit des Banalen verlangt, versperrt Gott den Weg. Wo es nicht die Demut des angenommenen Geheimnisses gibt, die Geduld, die das Unverstandene in sich hineinnimmt, es trägt und sich langsam öffnen läßt, da ist der Same des Wortes auf Stein gefallen; er hat kein Erdreich gefunden. Auch die Mutter versteht in diesem Augenblick den Sohn nicht, aber sie verwahrt wieder »alle diese Worte in ihrem Herzen« (2,51). Das Wort »bewahren« ist sprachlich nicht genau das gleiche wie nach der Hirtenszene: Wenn in dieser mehr das »Zusammen«, die einende Schau betont wurde, so wird jetzt das »Durch«, das Moment des Durchtragens und des Festhaltens in den Vordergrund gerückt.

Hinter dieser Schilderung Marias wird das Bild des alttestamentlichen Frommen sichtbar, wie ihn die Psalmen, besonders der große Psalm von Gottes Wort, 119, beschreiben. Für das dort sichtbar werdende Bild des Frommen ist es kennzeichnend,

daß er das Wort Gottes liebt, in seinem Herzen trägt, über es nachsinnt, es betrachtet bei Tag und Nacht, ganz von ihm durchdrungen und durchlebt ist. Die Väter haben dies in einem schönen und ausdrucksstarken Bild zusammengefaßt, das wir beispielsweise bei Theodotos von Ankyra so formuliert finden: »Geboren hat die Jungfrau ... die Prophetin hat geboren ... Durch das Gehör empfang Maria, die Prophetin, den lebendigen Gott. Denn der natürliche Weg der Reden ist das Gehör.«<sup>7</sup> Die Gottesmatterschaft und das immerwährende Offenstehen für Gottes Wort werden hier ineinandergesehen: Hörend auf den Gruß des Engels, nimmt sie den Heiligen Geist in sich auf. Ganz zum Hören geworden, empfängt sie das Wort so ganz, daß es Fleisch wird in ihr. Dieses Verständnis von Hören, Meditation, Empfangen wird nun mit Begriff und Wirklichkeit des Prophetischen zusammengedacht: Als die bis ins Herz hinein Hörende, die so des Wortes wirklich innewird und es neu der Welt geben kann, ist Maria Prophetin. Alois Grillmeier hat diese Reflexionen der Väter so kommentiert: »Wir sehen z. B. im Bild von »Maria der Prophetin« keine Spur einer heidnischen Mantik. Maria ist keine Pythia. Indem die Szene der Verkündigung ... und die Begegnung im Hause des Zacharias zusammengeschaut werden, ergibt sich eine Verlagerung des Schwergewichts des Prophetischen weg vom Ekstatischen zum Innerlich-Gnadenhaften ... Wenn Maria in der Geschichte der Mystik ein Platz gebührt, dann hat ihre Gestalt darin ... die eine Bedeutung, daß in ihr alles vom Peripheren zum Wesentlichen und Innerlichen zieht.«<sup>8</sup> An ihr wird so das neue und eigentlich christliche Verständnis des Propheten deutlich: das Leben in der Helligkeit der Wahrheit, das die eigentliche Weisung in die Zukunft hinein und die einzig gültige Deutung einer jeden Gegenwart ist. In ihr wird die wahre Größe und die tiefste Einfachheit christlicher Mystik sichtbar: Nicht im Außergewöhnlichen, nicht in Entrückung und Schauung besteht es, sondern in dem immerwährenden Austausch der kreatürlichen Existenz mit dem Schöpfer, so daß das Geschöpf immer mehr durchlässig wird für ihn, wirklich in heiliger Brautschaft und Mutterschaft geeint mit ihm.

Man soll nicht versuchen, die Bibel zu psychologisieren. Aber vielleicht dürfen wir doch nach den leisen Spuren Ausschau halten, in denen sich diese Art des Seins im biblischen Marienbild konkretisiert. Für mich ist z. B. die Geschichte der Hochzeit zu Kana solch ein Fall. Maria wird abgewiesen. Die Stunde des Herrn ist noch nicht da, die gegebene Stunde aber, die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu, verlangt ihr Zurücktreten und ihr Schweigen. Es erscheint seltsam, fast widersprüchlich, daß sie sich trotzdem an die Diener wendet: »Was er euch sagt, das tut« (Joh 2,5). Ist es nicht einfach die innere Bereitschaft, ihn wirken zu lassen, die innere Fühlsamkeit für das verborgene Geheimnis der Stunde? Das zweite Beispiel ist Pfingsten. Die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu war die Zeit der Zurückweisungen gewesen, die Zeit ihrer Verborgenheit. Die Pfingstszene aber nimmt den nazarethanischen Beginn wieder auf und stellt den Zusammenhang des Ganzen her. Wie damals Christus aus dem Heiligen Geist geboren worden war, so wird nun durch den Heiligen Geist die Kirche geboren.

7 Homilie 4 in *Deiparam et Simeonem* c 2 (PG 77,1392 CD). Siehe dazu den wichtigen Beitrag von A. Grillmeier, Maria Prophetin, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg 1975, S. 198-216; Zitat S. 207f.

8 Ebd., S. 215f.

Maria aber ist in der Mitte der Betenden und Wartenden (Apg 1,16): Jene Sammlung des Gebetes, die wir als das Charakteristische ihres Wesens erkannt haben, wird wieder der Raum, in den der Heilige Geist eintreten und neue Schöpfung wirken kann. Schließlich möchte ich noch auf das Magnifikat verweisen, das mir wie eine Zusammenfassung all dieser Gesichtspunkte erscheint. Hier vor allem zeigt sich für die Väter Maria als die geisterfüllte Prophetin, besonders in der Vorhersage des Marienlobes aller Geschlechter.<sup>9</sup> Aber dieses prophetische Gebet ist ganz aus den Fäden des Alten Testaments gewoben. Wieweit es dafür vorchristliche Vorstufen gab oder wieweit der Evangelist an seiner Formulierung beteiligt war, sind letztlich ganz sekundäre Fragen. Lukas und die hinter ihm stehende Tradition hören in diesem Gebet die Stimme Marias, der Mutter des Herrn. Sie wissen: So hat sie gesprochen.<sup>10</sup> Sie hat so tief im Wort des Alten Bundes gelebt, daß es ganz von selbst ihr eigenes Wort wurde. Die Bibel war so sehr von ihr durchbetet und durchlebt, so sehr in ihrem Herzen »zusammengehalten«, daß sie in ihrem Wort ihr Leben und das Leben der Welt sah; so sehr ihr eigen, daß sie darin auf ihre Stunde zu antworten vermochte. Gottes Wort war ihr eigenes Wort geworden, und ihr eigenes Wort war hineingegeben in Gottes Wort: Die Grenzen waren aufgehoben, weil ihre Existenz im Hineinleben in das Wort Leben im Raum des Heiligen Geistes war. »Meine Seele macht den Herrn groß« – nicht als ob wir Gott etwas hinzufügen könnten, kommentiert der heilige Ambrosius dazu, aber so, daß wir ihn groß sein lassen in uns. Den Herrn groß machen – das bedeutet: nicht sich selbst, den eigenen Namen, das eigene Ich groß machen wollen, sich ausbreiten und Platz verlangen, sondern ihm Raum geben, daß er mehr anwesend sei in der Welt. Es bedeutet, das wahrer zu werden, was wir sind: nicht eine verschlossene Monade, die nur sich selbst darstellt, sondern Bild Gottes. Es bedeutet, frei werden von dem Staub und dem Ruß, der das Bild undurchsichtig macht, es verdeckt, und in der reinen Verwiesenheit auf ihn wahrhaft Mensch werden.

### 3. Maria im Geheimnis von Kreuz und Auferstehung

Damit bin ich bei dem zweiten Aspekt des Marienbildes angelangt, den ich noch andeuten wollte. Gott groß machen – das heißt, so sagten wir: sich freigegeben für ihn; es bedeutet jenen eigentlichen Exodus, jenen Auszug des Menschen aus sich selbst, den Maximus der Bekenner in seiner Deutung der Passion Christi einzigartig beschrieben hat: den »Übergang vom Gegensatz zur Gemeinschaft der beiden Willen«, der »durch das Kreuz des Gehorsams führt«.<sup>11</sup> Den Kreuzesaspekt der Gnade, der Prophetie, der Mystik finden wir bei Lukas für Maria zuerst in der Begegnung mit dem greisen Simeon ausgesprochen. Der Greis sagt zu Maria in prophetischer Rede: »Siehe, dieser ist gesetzt zum Fall und zur Auferstehung für viele in Israel, zum Zeichen, dem widersprochen wird, und deine eigene Seele wird ein Schwert durchdringen ...« (2,34f.). Mir kommt dabei die Prophezeiung Natans an David nach dessen Sündenfall

9 Ebd., S. 207-213.

10 Zum Disput um das *Magnificat* vgl. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*. Freiburg 1969, S. 71-80; S. M. Iglesias, *Los cánticos del Evangelio de la infancia según San Lucas*. Madrid 1983, S. 61-117.

11 Vgl. Chr. Schönborn, *Die Christuskone*. Schaffhausen 1984, S. 121-135, bes. S. 131, 133.

in den Sinn: Du hast Urija durch das Schwert der Ammoniter umgebracht. »Darum soll jetzt das Schwert auf ewig nicht mehr von deinem Haus weichen« (2 Sam 12,9f.). Das Schwert, das über dem Haus David steht, trifft nun ihr Herz. Im wahren David, Christus, und in seiner Mutter, der reinen Jungfrau, wird der Fluch ausgetragen und überwunden.

Das Schwert wird ihr Herz durchbohren – das ist Hinweis auf die Passion des Sohnes, die zu ihrer eigenen Passion werden wird. Diese Passion beginnt schon mit ihrem nächsten Besuch im Tempel: Sie muß den Vorrang des eigentlichen Vaters und seines Hauses, des Tempels, hinnehmen; sie muß lernen, ihn, den sie geboren hat, freizugeben. Sie muß das Ja zu Gottes Willen, das sie Mutter werden ließ, zu Ende führen, indem sie zurücktritt und ihn in seine Sendung entläßt. In den Zurückweisungen des öffentlichen Lebens und in diesem Zurücktreten geschieht ein wichtiger Schritt, der sich im Kreuz bei dem Wort vollenden wird: »Siehe da, dein Sohn« – nicht mehr Jesus, sondern der Jünger ist nun ihr Sohn. Das Aufnehmen und das Verfügbarsein ist der eine Schritt, der von ihr verlangt wird; das Lassen und das Freigeben der andere. Erst so wird ihre Mutterschaft ganz: Das: »Selig der Leib, der dich getragen«, wird erst wahr, wo es eingeht in das andere Selig: »Selig, die das Wort Gottes hören und es befolgen« (Lk 11,27f.). So ist Maria vorbereitet auf das Geheimnis des Kreuzes, das an Golgatha nicht einfach endet. Ihr Sohn bleibt Zeichen des Widerspruchs, und sie bleibt so bis zuletzt in den Schmerz dieses Widerspruchs hineingehalten, in den Schmerz der messianischen Mutterschaft.

Der christlichen Frömmigkeit ist gerade das Bild der leidenden, ganz zum Mitleid gewordenen Mutter mit dem toten Sohn auf dem Schoß besonders teuer geworden. In der mit-leidenden Mutter haben die Leidenden aller Zeiten den reinsten Abglanz jenes göttlichen Mitleidens gefunden, das die einzig wahre Tröstung ist. Denn aller Schmerz, alles Leid ist seinem letzten Wesen nach Vereinsamung, Verlust von Liebe, zerstörtes Glück des nicht mehr Angenommenen. Nur das »Mit« kann Schmerz heilen.

Bei Bernhard von Clairvaux findet sich das wunderbare Wort: Gott kann nicht leiden, aber er kann mit-leiden.<sup>12</sup> Bernhard setzt damit einen gewissen Schlußpunkt unter das Ringen der Väter um die Neuheit des christlichen Gottesbegriffs. Zum Wesen Gottes gehörte für antikes Denken die Leidenschaftslosigkeit der reinen Vernunft. Den Vätern fiel es schwer, diesen Gedanken abzuweisen und »Leidenschaft« in Gott zu denken, aber von der Bibel her sahen sie doch sehr wohl, daß die »Offenbarung der Bibel« alles »erschüttert ..., was die Welt über Gott gedacht hatte«. Sie sahen, daß es eine innerste Leidenschaft in Gott gibt, die sogar sein eigentliches Wesen ist, die Liebe. Und weil er Liebender ist, darum ist ihm Leid in der Weise des Mitleids nicht fremd. »In seiner Liebe zum Menschen hat der Leidlose das erbarmende Mitleid erlitten«, schreibt Origenes in diesem Zusammenhang.<sup>13</sup> Man könnte sagen: Das Kreuz Christi ist das Mitleiden Gottes mit der Welt. Im hebräischen Alten

12 *In Cant.*, s 26, n 5 (PL 183,906): »impassibilis est Deus, sed non incompassibilis«. Vgl. H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte*. Das Schriftverständnis des Origenes. Einsiedeln 1968; französisches Original 1950, S. 285. Der ganze Abschnitt »Der Gott des Origenes«, S. 269-289, ist für diese Frage wichtig. H. U. von Balthasar hat mehrfach zu dem damit berührten Thema des »Schmerzes Gottes« Stellung genommen, zuletzt: *Theodramatik IV. Das Endspiel*. Einsiedeln 1983, S. 191-222.

13 H. de Lubac, a. a. O., S. 286.

Testament wird Gottes Mitleiden mit dem Menschen nicht durch einen Terminus aus dem psychologischen Bereich ausgedrückt, sondern der konkreten Weise semitischen Denkens entsprechend mit einer Vokabel bezeichnet, die in ihrer Grundbedeutung ein körperliches Organ meint, nämlich *rah<sup>m</sup>mim*, was in der Einzahl genommen den Mutterleib, den Mutterschoß bedeutet. Wie »Herz« für Gefühl steht, »Lenden« und »Nieren« für Begierde und für Schmerz, so wird der Mutterleib zum Wort für das Mitsein mit einem anderen, zum tiefsten Verweis auf die Fähigkeit des Menschen, für einen anderen da zu sein, ihn in sich aufzunehmen, ihn zu erleiden und ihm im Erleiden Leben zu geben. Mit einem Wort aus der Sprache des Leibes sagt uns das Alte Testament, wie Gott uns in sich birgt, in sich trägt in mitleidender Liebe.<sup>14</sup>

Die Sprachen, in die das Evangelium mit seinem Übergang in die heidnische Welt eintrat, kannten solche Ausdrucksweise nicht. Aber das Bild der Pietà, die um den toten Sohn leidende Mutter, wurde zur lebendigen Übersetzung dieses Wortes: In ihr ist das mütterliche Leiden Gottes offenbar. In ihr ist es anschaulich, berührbar geworden. Sie ist die *compassio* Gottes, in einem Menschen dargestellt, der sich ganz in Gottes Geheimnis hat hineinziehen lassen. Weil aber menschliches Leben allzeit Leiden ist, darum ist das Bild der leidenden Mutter, das Bild der *rah<sup>m</sup>mim* Gottes so wichtig geworden für die Christenheit. Erst in ihr kommt das Kreuzbild zu Ende, weil sie das angenommene, das in der Liebe sich mitteilende Kreuz ist, das uns nun gestattet, in ihrem Mitleiden Gottes Mitleiden zu erfahren. So ist der Schmerz der Mutter österlicher Schmerz, der schon die Umwandlung des Todes in das erlösende Mitsein der Liebe eröffnet. Nur scheinbar haben wir uns dabei weit entfernt von dem »Freue dich«, mit dem die Mariengeschichte beginnt. Denn die Freude, die ihr verkündigt wird, ist nicht die banale Freude, die sich im Vergessen der Abgründe unseres Seins festhält und damit zum Absturz ins Leere verurteilt ist. Es ist die wirkliche Freude, die uns den Exodus der Liebe bis in die brennende Heiligkeit Gottes hinein wagen läßt. Es ist jene wahre Freude, die durch den Schmerz nicht zerstört, sondern erst zur Reife gebracht wird. Nur die Freude, die dem Schmerz standhält und stärker ist als der Schmerz, ist die wahre Freude.

»Selig werden mich preisen alle Geschlechter.« Wir preisen Maria selig mit Worten, die zusammengefügt sind aus dem Gruß des Engels und aus dem Gruß der Elisabeth – mit Worten also, die nicht von Menschen erfunden sind, denn über den Gruß Elisabeths sagt der Evangelist, daß sie ihn erfüllt vom Heiligen Geist gesprochen habe. »Du bist gesegnet unter den Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes« hat Elisabeth gesagt, und wir sagen es ihr nach. Du bist gesegnet – darin klingt am Beginn des Neuen Bundes noch einmal die Verheißung an Abraham auf, dem von Gott gesagt wurde: »Ein Segen sollst du sein ... durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen« (Gn 12,2-3). Maria, die den Glauben Abrahams aufgenommen und an sein

14 Wichtig ist dazu die große Anmerkung 52 in der Enzyklika Johannes Pauls II. *Dives in misericordia* (Über das göttliche Erbarmen); vgl. auch Anmerkung 61. Vgl. auch H. Köster, *σπλάγγνον κιλ.*, in: ThWNT VII, S. 548-559. Interessant, daß Origenes in der oben zitierten Stelle für das »Leiden Gottes« das Wort *σπαγγισθῆναι* gebraucht und es damit als Mitleiden kennzeichnet, das zur Leidlosigkeit Gottes nicht in Widerspruch steht. Köster macht übrigens, a. a. O., S. 550, darauf aufmerksam, daß in der *Septuaginta* die geläufige Übersetzung für *rah<sup>m</sup>mim* nicht *σπλάγγνα*, sondern *οἰκτιρμοί* ist, womit das als zu derb empfundene Bild verlassen und durch den Bildgehalt (»Mitleid«) ersetzt wird.

Ziel geführt hat, ist nun die Gesegnete. Sie ist die Mutter der Glaubenden geworden, durch die alle Geschlechter der Erde Segen erlangen. In diesen Segen stellen wir uns hinein, wenn wir sie preisen. Wir treten in ihn ein, wenn wir mit ihr Glaubende werden und Gott groß machen, daß er unter uns wohne als Gott mit uns: Jesus Christus, der wahre und einzige Erlöser der Welt.

## Die Fundamente der Theologie Rudolf Bultmanns (II)

Von Michael Waldstein

### IV. ZUSAMMENFASSUNG: BEFREIUNG VON DER HÖLLE

Als Vorbereitung für einige kritische Überlegungen möchte ich versuchen, den Kern von Bultmanns Bestrebungen zusammenzufassen. Auf einer Ebene seines Denkens stellt sich Bultmann auf die Stufe eines radikalen aufgeklärten Rationalismus. Für das moderne aufgeklärte Bewußtsein sind die Mythen des Neuen Testaments unannehmbar. Ist der christliche Glaube damit unwiederbringlich verloren? Die Entmythologisierung löst dieses Dilemma mit großartiger Einfachheit. Sie überläßt der rationalistischen Wissenschaft das Feld in der Sphäre der Objektivität und setzt dieses Gebiet einfach in Klammern, indem sie es in eine Lutherische Dialektik einbezieht. Die Wissenschaft ist unwiderleglich, aber das letzte Wort behält immer noch der Glaube.

Auf einer tieferen Ebene jedoch nimmt Bultmann die Position eines radikalen Widerspruchs zur Aufklärung ein. Er bemüht sich, das eigentlich menschliche Leben vor der Zerstörung durch die Wissenschaft und ihre Gewalt zu bewahren. Ich wiederhole noch einmal seine Erklärung der Hölle: »... die Erkenntnis von der Macht des Bösen, und zwar von einer vergifteten und vergiftenden Atmosphäre, die durch die Menschen selbst hervorgebracht wird, wenn sie meinen, ihre Sicherheit aus der Erkenntnis und der Beherrschung der irdischen Wirklichkeit gewinnen zu können. Damit machen sie die Welt selbst zur Hölle.«<sup>59</sup>

Nur wer diese Aussage unter Berücksichtigung von Bultmanns dialektischer Wahrheitslehre liest, erkennt ihre ganze Bedeutung. Es geht Bultmann nicht um eine bloße Kulturkritik der Aufklärung mit lediglich kulturellen Heilmitteln wie zum Beispiel Umweltbewußtsein oder die Rückkehr zu einem einfacheren Leben in Einklang mit der Natur. Er hält die von Wissenschaft und Macht geschaffene Lage für unausweichlich. Die Hölle ist von vornherein in das menschliche Leben eingebaut, denn das menschliche Leben gleitet immer wieder in die uneigentliche Wahrheit ab. Die Aufklärung stellt lediglich eine besonders deutliche Ausgestaltung dieser ontologischen Lage dar.

Aber selbst im Widerspruch zur Aufklärung übernimmt Bultmann von der Aufklärung einen bestimmten Gedankengang. Hier liegt die Lösung zu dem Rätsel, von dem