

JACQUES SERVAIS · ROM

DIE ROLLE MARIAS BEI DER INKARNATION

Im methodischen Durchgang, den der heilige Ignatius von Loyola in seinen «Geistlichen Übungen» vorlegt, nimmt die Jungfrau Maria einen erlesenen Platz ein. Im Geist des Heiligen, der sie gern «Madre» oder «Señora nuestra» nennt, trägt sie nicht nur dadurch zum Kommen des Erlösers bei, dass sie zum Ereignis der Inkarnation vorbehaltlos ja sagt, sondern sie wirkt auch durch ihre äußere und vor allem innere Beteiligung an den wesentlichen Momenten der Sendung ihres Sohnes auf entscheidende Weise am Erlösungswerk selbst mit. Darum kann und soll sie die ganze Wegstrecke der vier Exerzitien-«Wochen» in diskretem Dabeisein begleiten. Wer diese Exerzitien macht, wird deshalb aufgefordert, bei den verschiedenen Mysterien des verborgenen Lebens, des öffentlichen Lebens und der Passion Jesu, von denen im Evangelium die Rede ist, auf Maria zu blicken, aber auch, weil «die Schrift ihr Verständnis voraussetzt», bei jenen der Auferstehung und der himmlischen Herrlichkeit. Im Namen eben dieses geistlichen Verständnisses empfiehlt Ignatius in den «Zwiegesprächen» der ersten Woche, die den Beginn der Bekehrung des Sünders anstrebt, sie um ihre Fürsprache bei Jesus zu bitten. Es ließe sich denken, dass wegen der unvergleichlichen persönlichen Reinheit der Jungfrau ihr die Erfahrung des Sünders fremd sei. Keineswegs, meint der Heilige, denn ihre Gnadenfülle bringe sie in so enge Beziehung zu ihrem Sohn, dass sie dessen innerste Wünsche aufs Innigste zu teilen vermöge (Mt 12,49). Im Zusammenhang und in vollkommener Vereinigung mit seiner Sendung hat Maria den Auftrag, seiner Heilsabsicht zu entsprechen und deren Verwirklichung in Gebet und Selbstentäußerung zu begleiten. Zwar hat sie eine unvergleichlich höhere Rolle als die der anderen Glaubenden. Doch die einzigartige Nähe zu ihrem Sohn hindert sie keineswegs, gleichzeitig die wahre «Mutter aller Lebendigen» (Gen 3,20), die Mutter der Glaubenden zu sein. Ihr prototypischer Glaubensakt bringt sie ihnen nahe durch die Prüfungen und die Nacht, die sie beständig und stets tiefer durchleiden muss bis zur Szene der Pietà, in welcher die Exerzitien die Betrachtung der Passion und des Kreuzes gipfeln lassen.

JACQUES SERVAIS, geb. 1949 in Belgien. 1967 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, 1979 Priesterweihe. Studium der Philosophie, Psychologie und Theologie. Studentenseelsorger in Namur und Lüttich. Seit 1990 Rektor der Casa Balthasar, Rom. – Die Übersetzung besorgte August Berz.

Die Glaubensantwort und das Gebet der Heiligen regt die Vernunft an; sie stimuliert die Reflexion des Theologen, der die Schrift und die Überlieferung befragt. Ist das Bild Marias, das der heilige Ignatius uns in den «Mysterien des Lebens Christi» vorlegt, nicht allzu überhöht? Muss man nicht zu einer nüchterneren und begrenzteren Sicht ihrer Rolle zurückkehren, auf jene, die sie bei der mysteriösen Vereinigung der Inkarnation zu spielen berufen war? Sieht diesbezüglich der heilige Augustinus die Gottesmutter nicht mit Recht bloß als den «Ort» an, wo sich die Vereinigung des Schöpfers mit seinem Geschöpf vollzog? «Der Schoß der Jungfrau», sagt er, «war ihr Brautgemach, denn darin vereinigten sich der Bräutigam und die Braut, das WORT und das Fleisch» (In Jo. Ep. Tr. 1,2). Das Fleisch ist hier die Menschheit, insofern sie von jeher schon alle persönlichen Wesen umfasst, die zum Heil berufen sind. Man kann jedoch die physische Vereinigung im Mutterschoß nicht als «Vermählung» bewerten, denn es gibt zwischen Naturen keine Hochzeit; sie bezeichnet vielmehr die Vermählung von «Personen», die Ehe zwischen Christus und der Kirche (die hier die ganze Menschheit vertritt) und im eigentlichen Sinn erst später zustande kommen wird.

Diese Sicht nun schließt aus, dass es zwischen Maria und der Gesamtheit der Heiligen einen wesentlichen Unterschied gibt. Aber ist das richtig? Sagt das II. Vatikanische Konzil nicht einen solchen Unterschied aus, beispielsweise wenn es Maria als «typus et exemplar spectatissimum» der Kirche grüßt und in ihr die «plane mater membrorum (Christi)», «auxiliatrix», «mediatrix» (*Lumen gentium* 53 und 62)?

Die Heilsbedeutung der Inkarnation Gottes

In einer ersten Etappe ist auf die Formel des Konzils von Nizäa-Konstantinopel «propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis» aufmerksam zu machen. Diese Aussage wird von der folgenden präzisiert: «crucifixus etiam pro nobis»: Schon die Inkarnation hat den Sinn einer Stellvertretung, eines Austausches. Gott ist Mensch geworden zu unserem Heil; durch sein Leben und seine Leiden hat dieser inkarnierte Gott, Jesus Christus, uns von unseren Sünden befreit und uns Zugang zum ewigen Leben und Glück verschafft. Darum ist es richtig, ihn «unsern Heilbringer und Herrn» zu nennen.

Thomas von Aquin, an den wir uns hierin halten wollen, gibt in der «Tertia Pars» seiner «Summa Theologica» Christus diesen Titel. Damit öffnet er gleich zu Beginn die zentrale Perspektive, in der er die Frage der Inkarnation angeht. Er lehnt es ab, darüber zu spekulieren, welche Gründe Gott gehabt haben könnte, sich zu inkarnieren, falls der Mensch nicht gesündigt hätte, und bleibt bei dem, was die Schrift sagt: «Christus Jesus ist in die Welt gekommen, um die Sünder zu retten» (1 Tim 1,15; vgl. Mt 1,21; Lk 19,10; Joh 1,29; 3,16). Zweifellos hätte Gott, der allvermögend ist, unsere

Natur auf ganz andere Weise wieder in Ordnung bringen können, wie Thomas ebenfalls klar sagt. Doch er geht dieser Hypothese nicht nach, sondern begnügt sich, die biblische Aussage zur Kenntnis zu nehmen: Die Inkarnation war notwendig, um das Menschengeschlecht wieder aufzurichten. Der heilige Lehrer versetzt sich in die Analogie des Glaubens. In ihrem Licht entdeckt er sowohl die Ungeschuldetheit als auch die inneren Konvenienzgründe der Inkarnation. In seiner überaus großen Güte wollte Gott aus Gnade sich mit unserer Natur vereinen, um sie zu retten. Christus gilt mit vollem Recht als unser Retter, denn um uns zu retten, «sandte Gott, als die Zeit erfüllt war, seinen Sohn, geboren von einer Frau» (Gal 4,4). In ihm enthüllt sich der ewige Heilsplan der Inkarnation. Und wie um jede Anthropologie von dynamisch-transzendentaler Ausrichtung zurückzuweisen, die sich bestreben würde, die Identität des inkarnierten WORTES als ein Über-sich-selbst-Hinausgewachsensein der offenen Struktur des Menschen zu deuten, führt der Aquinate den heiligen Cyrill an (q. 35,2 ad 2): «Er, der vor aller Zeit und ewig wie der Vater ist..., vereinigte... das, was menschlich ist, mit sich und ging aus einer Frau hervor.» Schon sein Name «Jesus» besagt nichts anderes als diese von Gott erhaltene gnadenhafte Sendung, alle Menschen als Mensch wie sie zu retten. Wie der heilige Thomas in der Folge genauer sagt, ist Christus der universale geistige Retter aller, damit betraut, gleich welchen Menschen das Heil zu bringen (vgl. Kol 3,11): den beschnittenen Juden und auch den auserwählten Heiden. Seine Sendung auf Erden hat den Zweck, dass die Menschen zu Kindern Gottes wiedergeboren werden und so voll an der göttlichen Natur teilhaben, was der menschlichen Natur höchste Vollkommenheit verleiht und unsere Glückseligkeit und das Ziel unseres ganzen Daseins bildet (vgl. 2 Petr 1,4). Doch um uns diesen Zugang zu Gott zu verschaffen, muss er uns von unseren Sünden befreien, unsere Verderbtheit beseitigen. Darin liegt der andere, negative Aspekt seiner Sendung: Er hat die menschliche Natur wieder in stand zu setzen, den Menschen aus der Knechtschaft zu befreien, für die Menschheit, für alle ihre Sünden und vor allem für die Ursünde, genugzutun, «um die Sünde der ganzen Menschheit zu tilgen» (S.th., p.III, q.1, a.4, ad 3) und alle Menschen, gerecht gemacht, Gott, seinem Vater, zu übergeben.

Der Plan trinitarischer Liebe

Die Bibel zieht die Hypothese einer nicht sündigen Menschheit, die keiner Erlösung bedurft hätte, nicht in Erwägung. Der heilige Thomas, der vorerst der später durch Duns Scotus berühmt gewordenen These Gehör geschenkt hatte, hat sie dann im Namen der Lehre der Schrift und der Überlieferung kategorisch ausgeschlossen (III, q.1, a.3). Wer aber diese Hypothese zurückweist und die Inkarnation als erlösend auffasst, ist veran-

lasst, diese eng mit der Ursünde zu verbinden. Von den *Geistlichen Übungen* des heiligen Ignatius (Nr. 101ff) beeinflusst, erweitert H.U. von Balthasar die Perspektiven nach oben: Er führt das Drama der Beziehung zwischen der endlichen und der unendlichen Freiheit auf den ursprünglichen Heilsplan Gottes selbst zurück. In dem zu unserem Heil inkarnierten Sohn wird uns die Einsicht geschenkt, dass «Gott Liebe» ist (1 Joh 4,8) und dass diese das Motiv seines Verlangens ist, eine Welt zu lieben, die nicht er selbst ist, und auch des Entschlusses, sich so sehr von ihr in Beschlag nehmen zu lassen, dass er, wie Ignatius in der letzten Betrachtung seiner *Übungen* sagt, sich verhält «wie einer, der eine mühsame Arbeit verrichtet» (Nr. 236). Die Sünde des Menschen hat Gott nicht überrascht wie ein unerwartetes Ereignis, wegen dem er unversehens neue Maßnahmen treffen müsste. Die Schöpfungstat mitsamt dem ganzen Drama, das damit beginnt, ist in der innertrinitarischen Liebe fest grundgelegt. Die Eröffnung dieses Dramas hat von jeher schon in Jesus Christus, seiner zentralen Gestalt, begonnen. In ihm, dem Gottmenschen, der durch «die Beschwerden, Mühsal und Schmerzen . . . , die er vom Augenblick seiner Geburt an bis zum Geheimnis des Leidens» (Nr. 206) erduldet, «schmerzerfüllt» (Nr. 203) ist, verbirgt und offenbart sich zugleich diese trinitarische Liebe den Augen des Glaubens. «Durch ihn ist alles geworden, und ohne ihn wurde nichts, was geworden ist» (Joh 1,3). Im Urplan der Schöpfung ist von vornherein das «Lamm Gottes» (Joh 1,29) enthalten, ein Lamm, das «schon vor der Grundlegung der Welt ausersehen» war zum Hergeben des «kostbaren Blutes» (1 Petr 1,19f), zu einem aus Liebe hingebenen Leben; zum «geliebten Sohn, durch dessen Blut wir die Erlösung haben» und «im voraus dazu bestimmt» sind, für Gott den Vater zu «Söhnen zu werden» (Eph 1,4-7). In ihm enthüllt sich mit den Tiefen dieser Liebe auch die Freiheit, die im Herzpunkt des göttlichen Mysteriums liegt, eine Freiheit, die ein reales Ereignis ist, ein gefasster und ausgeführter Beschluss. Der Basler Theologe erklärt: «Gott (und auch der Menschgewordene) kann passiv nur betroffen werden, sofern dies einem vorausgehenden aktiven freien Willensentschluss entspricht» (Theodramatik, IV, 200). Somit wird es logisch «nötig sein, eine unfassliche Freiheit in Gott anzusetzen, die es ihm erlaubt, mehr zu tun und anders zu sein, als die Kreatur ihm (aufgrund ihrer Gottesbegriffe) zumuten würde» (Herrlichkeit, III/2,2, 197): die Freiheit, den unverständlichen Entschluss zu fassen, «sich der Gottgleichheit zu entäußern» (Phil 2,67).

Balthasar macht stets aufs neue auf diesen Urentschluss aufmerksam: «Alles geht vom Heilsratschluss des Vaters aus, auch in Gott, sofern der Sohn und der Geist ewig aus seiner unvordenklichen fruchtbaren Güte ausgehen. Nicht wie untergeordnete Diener, sondern gleichwesentlich, also ebenso ursprünglich beteiligt am väterlichen Gnadenplan mit der Welt, im gleichrangigen Einverständnis mit dem väterlichen Gedanken, der im letzten nichts anderes sein kann als die immer größere Güte. Diese hat sich ewig schon

hingegen an den Sohn und an den gemeinsamen Geist beider, sie kann sich deshalb für die Welt nur noch dreieinig äußern: durch das Einverstandensein, ja das Selbstangebot des Sohnes, diese Güte des Vaters wirksam – bis zum Kreuzestod – kundzutun, durch das Einverstandensein und das Selbstangebot des Geistes, sich ganz in den Dienst dieser sich verschwendenden Liebe des Vaters in der Hingabe des Sohnes zu stellen» (Der dreifache Kranz, 13–14).

Das Kommen des Sohnes in die Welt, um sie aus der Sünde und dem Tod zu retten, ist seinerseits ein freier Akt und ein erhabenes Zeugnis der Liebe zu seinem Vater. Alle drei göttlichen Personen beschließen die Inkarnation, die bis in ihre letzten Konsequenzen von vornherein ins Auge gefasst wird. Als unwiderruflicher Zeuge dieses gemeinsamen Beschlusses gewährleistet der Heilige Geist dessen Ausführung (vgl. Mt 1,20; Lk 1,35). Der Sohn bietet sich selbst zu dieser Tat an und erhält vom Vater seinen Leib, entsprechend der Anspielung an die Inkarnation, die der Verfasser des Hebräerbriefes in der griechischen Version von Psalm 40,7–9 erblickt: «Bei seinem Eintritt in die Welt sprach Christus»: Durch die Macht des Heiligen Geistes «hast du mir einen Leib bereitet; ... Siehe, ich komme..., deinen Willen Gott zu erfüllen» (Hebr 10,5–7). Er inkarniert sich nicht selber; er bezieht die Menschennatur, die er annimmt, nicht aus sich selbst, sondern lässt sich durch einen liebenden freien Entschluss durch den Heiligen Geist als den Samen des Vaters in den jungfräulichen Schoß tragen. Der Weg, der ihn aus dem ewigen Vaterschoß in den Schoß der zeitlichen Mutter führt, ist, wie Balthasar erklärt, ein Weg des Gehorsams. Er will nach Art der Menschenkinder «durch den Heiligen Geist empfangen» werden, dem die aktive Rolle obliegt, und überlässt dabei der Jungfrau die Aufgabe, ihn zu empfangen.

Die theodramatische Person Marias

Die Offenbarung des Beschlusses der Inkarnation geschieht in der Verkündigung an Maria (Lk 1,26–38); in ihrer klaren Einfachheit enthüllt sie ihre trinitarische Dimension. «Der Herr ist mit dir»: Der Gott Israels, den sie kennt, den Jesus auf ganz besondere Weise seinen Vater nennt, der Vater in seiner urewigen Güte, der Vater, von dem alles ausgeht, nicht nur dieser Beschluss, sondern auch, wie die Jungfrau erfahren wird, der Sohn und der Heilige Geist. Auf ihre Verwirrung hin wegen des ganz unbegreiflichen Charakters dieses Grußes, der sie wie verdutzt sein lässt, antwortet der Engel Gabriel: «Du wirst ein Kind bekommen [...], den Sohn des Allerhöchsten»; den Sohn, der durch das klassische Königsepitheton «Sohn Davids» bezeichnet wird, und gleichzeitig mehr als ihn: den Sohn, der «Abglanz der Herrlichkeit Gottes und Abbild seines Wesens» (Hebr 1,3) ist. Durch diese ganz unerwartete Ankündigung beeindruckt, bringt sie kaum ein Wort heraus und fragt, wie sie sich verhalten soll. Darauf folgt der entscheidende Bescheid:

«Der Heilige Geist wird dich überschatten» und gleich danach die Begründung dieses undenkbaren Geschehens: «Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden». Aus dem dem Vater und dem Sohn gemeinsamen göttlichen Geist geht diese Sendung hervor, und der Sohn entspricht ihr aus freier Liebe. Noch nie hatte Gott sich mit einem Geschöpf so innig vereint. Zwischen Maria und ihm kommt es zu einer geheimnisvollen Beziehung, welche die ganz besondere Rolle erklärt, die sie in der Inkarnation spielt.

Balthasar schließt zunächst gewisse Formulierungen aus, denen man in der Flut gängiger mariologischer Schriften begegnen kann (vgl. «Homo creatus est», 143). Maria, die vom Konzil von Ephesus unter dem Vorsitz des Patriarchen Cyrill von Alexandrien «theotokos», «Gottesgebäerin» genannt wurde, darf weder als Braut des Vaters noch als Braut des Heiligen Geistes noch als die der Trinität bezeichnet werden, da alle diese Benennungen dem biblischen Befund widersprechen. Die Bibel wendet das Wort Vermählung nur auf die Beziehung zwischen Christus und der Kirche an, und zwar insbesondere da, wo die Kirche als «ohne Flecken und Falten» (Eph 5,27) dargestellt wird. Andererseits ist gegenüber den gnostischen Versuchungen festzuhalten, dass die bewirkte Befruchtung ein echt körperlicher Vorgang war, an dem die drei Personen der heiligsten Trinität zusammen beteiligt waren, vor allem der Vater, der das «Samenkorn» des Sohnes in den jungfräulichen Schoß senkt, aber nicht direkt, sondern durch die Vermittlung des Heiligen Geistes, der als Ausführer des trinitarischen Beschlusses am Wirken ist.

Dieser ist gleichwohl nicht nur der gehorsame Überträger des göttlichen Samens, sondern bewirkt dessen Empfang im jungfräulichen Schoß, indem er zunächst die Haltung Marias den objektiven Erfordernissen der Sendung des Sohnes anpasst. Ihr Ja bei der Verkündigung muss schon im ersten Augenblick der Inkarnation des WORTES ein universales Ja sein. Wie Balthasar darlegt, muss Maria voll einverstanden sein mit ihrer grenzenlosen Schicksalsbestimmung; sie wird ihren Sohn von Anfang bis Ende zu begleiten haben, wie immer auch dieses Ende sein wird. In ihr, der Tochter Zions, wird ganz Israel berufen, sich zu personifizieren und über sich selbst hinauszugehen in einem zusammenfassenden Wort, das die vollkommene Zustimmung zum Plan Gottes zum Ausdruck bringt. Noch viel mehr ist zu fordern: «Irgendwo muss es, im Namen der gesamten Menschheit, das innerlich grenzenlose Jawort zum ganzen, alles Verstehen immer neu übersteigenden letzten Gotteswort geben, das im vorbehaltlosen Einverständnis es bis zu Ende einholt, im meditierenden Versuch, zu verstehen (Lk 2,19.51) und mitzugehen, was einen nicht endenden geschichtlichen Prozess auslöst» (Herrlichkeit, III/2,2, 85). Mit diesen Worten sucht der Theologe die Bedingungen anzugeben, damit der «wunderbare Tausch» gelingt,

von dem weiter oben die Rede war. Die Lösung, die er im Auge hat, geht über die Augustins hinaus, nach der eine zuvorkommende Gnade am Werk ist, um uns von der Sünde zurückzuhalten, und direkt daran ist, unsere freien Akte hervorzurufen. Nach Balthasar ist die aktive Beteiligung des Menschen an seiner Erlösung wesentlich. Der menschliche Partner, für den der Gottmensch leidet, muss nicht nur mit diesem Tausch voll einverstanden sein und ein Ja sagen, zu dem er, sich selbst überlassen, nie finden könnte, sondern er muss am Wirken seines Heils auf seine Weise mitarbeiten. Würde Gott dem Menschen einfach vergeben, weil dieser seine Schuld nicht zu bezahlen vermag, bliebe dieser auf ewig ein bedürftiges und folglich unglückliches Wesen. Der Stellvertretungsakt kann nicht darin bestehen, dass dem schuldig Gewordenen die Verdienste Christi juristisch von außen her angerechnet werden, sonst bliebe dieser Akt nicht nur einseitig, sondern auch äußerlich. Im Gegenteil muss er dem, der sich verschuldet hat, auf die eine oder andere Weise ermöglichen, die Schuld aus dem eigenen Vermögen zu begleichen. Das Ja, das die heilige Jungfrau, vom Heiligen Geist dazu bewogen, zur Ankündigung sagt, entspricht diesen Bedingungen. Der Blick auf die Natur und die wesentlichen Dimensionen dieses Ja wird uns die Rolle Marias bei der Inkarnation wahrnehmen lassen. Verschiedene, eng zusammenhängende und doch unterschiedliche Fragen stellen sich damit: die nach der Beschaffenheit ihres persönlichen Ja, nach seiner Bedeutung für das Menschengeschlecht als Ganzes, und an erster Stelle die nach der Zugehörigkeit Marias zum Stamm des ersten, sündigen Adam. Bevor wir uns mit diesen Fragen befassen, sprechen wir noch ganz knapp über das Privileg ihrer unbefleckten Empfängnis.

Bekanntlich preist die Tradition des Ostens Maria als die Allerreinste und Allerheiligste, nimmt aber bei ihr doch Fehler an, von denen sie sich während ihres Lebens (im Mutterschoß, bei ihrer Geburt oder bei der Verkündigung) läutern musste, oder auf alle Fälle, wie S. Bulgakow erklärt (vgl. *Der brennende Busch*), eine Potentialität zur Sünde, ohne realen Einfluss auf ihr Wollen. Eher als in der Erbsünde eine Strafe für die Sünde Adams zu erblicken, interpretiert die Tradition des Ostens sie im Anschluss an Augustinus als eine der persönlichen Sünde analoge Sünde: als einen Zustand der Gnadenlosigkeit, die in Form einer Neigung zum Bösen sich auch im Getauften weiterhin auswirkt. Die Ursünde habe nicht einfach zu einer Vertreibung aus dem irdischen Paradies geführt, sondern in notwendiger Folge zu einer Nähe, ja selbst Verflechtung zwischen der Erbsünde und den durch die Neigung der Menschen zum Bösen begangenen Sünden. Dann wäre es nach Ansicht Balthasars nicht möglich, zwischen den nicht sündhaften und den sündhaften Folgen der Ursünde eine genaue Trennung vorzunehmen. Demnach wäre die von der östlichen Tradition vertretene restriktive Interpretation auszuschließen und, wie das II. Vatikanum es wiederholt hat, «die Gottesmutter ganz heilig und von jeder Sündenmakel frei zu nennen, ge-

wissermaßen vom Heiligen Geist gebildet und zu einer neuen Kreatur gemacht» (*Lumen gentium*, 56). Dieses Privileg mindert jedoch keineswegs ihre Solidarität mit der Gemeinde der Sünder, die des Heils bedürfen. Im Gegenteil, so möchten wir sagen, hat sie deswegen ein noch stärkeres Mitgefühl mit den Leiden der Nachkommenschaft Adams. Wie ist dieses Paradox zu verstehen? Wie Duns Scotus (*Scriptum oxoniense, In IV. Sent., lib. III, dist. 3, q. 1*) das treffend erfasst hat, wurde Maria nicht in dem Sinn von der Erbsünde ausgenommen, dass diese durch das von ihren Eltern mitgeteilte Leben nicht übermittelt worden wäre, sondern in dem Sinn, dass im ersten Moment ihrer Empfängnis sich eine Heiligung durch die Gnade Christi vollzog, so dass sie vor jedem Dasein in einem nicht regenerierten Zustand bewahrt wurde.

Zeugung und Fülle – diese beiden Worte wurden, wie de Lubac (im Kommentar zu *L'Éternel Féminin* von Pierre Teilhard de Chardin, Paris 1983, 46ff) erklärt, nicht absichtslos gewählt: «Das erste betrifft den durch das WORT beseelten fleischlichen Leib, der von der Jungfrau Maria geboren wurde; das zweite seinen mystischen Leib, der von der Kirche geboren wurde. Beide, Maria und die Kirche, sind Jungfrau und Mutter, und so, wie es nur einen einzigen Christus gibt, sind sie in ihrer mütterlichen Funktion irgendwie identisch.» Eine ganz traditionelle Idee, auf die man schon bei den Vätern stößt. Wie der heilige Irenäus sagt, geht die jungfräuliche Geburt Jesu, «die von Gott wider alles Erwarten als Zeichen des Heils geschenkt wurde», weiter in der «Wiedergeburt» (der Gläubigen) durch den Glauben, in der «neuen Geburt [...] aus dem Schoß der Jungfrau» (*Adv. Haer. IV, 33, 4*). Dieser Gedanke, dass zwischen dem unbefleckten Schoß, der das Haupt hervorbringt, und dem, der die Glieder der Kirche hervorbringt, eine tiefe Einheit besteht, steht im Zentrum der katholischen Dogmatik; das II. Vatikanische Konzil wird ihm, wie Henri de Lubac gern sagt, seine Konstitution *Lumen gentium* widmen (vgl. *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris 1967, 103-108 und 112-119).

Das Ja der «ersten» Eva

Unter den neueren Autoren hat wahrscheinlich Adrienne von Speyr den Sinn des von Ewigkeit her bestehenden marianischen Offenseins der Schöpfung am besten erfasst – das, was von Balthasar nach ihr in den abstrakten Ausdruck «marianisches Prinzip» bringen wird (vgl. *Theodramatik II/2*, 269-276). Die Reflexion geht vom Johannesprolog aus, worin Schöpfung, Inkarnation und Erlösung auf ein und derselben Ebene vereint sind. «Im Anfang war das WORT... Durch es ist alles geworden... Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden...» (Joh 1,1-12; vgl. Kol 1,15-18). Auf der Erde muss es irgendwo eine genaue Antwort auf das

WORT geben, und nicht irgendwo, sondern gerade da, wo das WORT selbst sich einstellt. «Der Sohn will für den Vater die Welt erlösen. Diese Erlösung wird durch sein Leiden erwirkt, in dem er alle Sünden wie seine eigenen trägt, und der Vater alle Sünder in ihm erkennt» (*Maria in der Erlösung*, 8). Er muss aufgenommen werden, sonst käme er nicht zu uns. «Und nun ist es angemessen, dass der Vater und der Geist von vorher ein dem Sohn die Wirksamkeit des Kreuzes zeigen. Dabei ist die Mutter von Anfang an ein Geschenk, das Vater und Geist dem Sohn machen, als [...] eine Art Vor-Gabe, ein Akonto. Der Vater und der Geist zeigen dem Sohn die Tauglichkeit des von ihm vorgeschlagenen Weges, indem sie auf das Kreuz hin – was letztlich heißt: vom Kreuz her – die Mutter vorerlösen» (ebd.). Indem der heilige Irenäus sie mit Eva vergleicht, erblickt er in Maria die, die durch ihren Glauben das wieder löste, was jene durch ihren Unglauben zugeschnürt hatte. «Der Knoten des Ungehorsams der Eva wurde durch den Gehorsam Marias gelöst» (*Adv. Haer.* 22,4). In diesem Sinn konnte er in ihr die «Ursache des Heils» preisen. Adrienne macht einen Schritt zurück und kehrt kühn die Perspektiven um, indem sie Maria als die wahre erste Eva ansieht. Dadurch siedelt sie alles Heil von Grund auf im trinitarischen Plan an. «Maria, die Vorerlöste, ist als von Gott Geplante bereits Handelnde [...]. Wenn aber Gott der Vater mit Maria und ihrer Vorerlösung beginnt, ist auch die Verwirklichung seines Planes mit ihr gleichsam schon da [...]. In Maria liegt die Idee des vollkommenen Menschen, die Gott bei der Schöpfung des ersten Menschen vorschwebte, so dass Maria eigentlich nicht die zweite, sondern die erste Eva ist, die nicht gefallene, die sieht, wie die zweite Eva fällt» (ebd., 9-10).

Wie die Weisheit ist Christus «Bild Gottes» (*Weish* 7,26); er ist vor jeder Kreatur da, ist an der Schöpfungstat aktiv beteiligt und führt die Menschen zu Gott (*Spr* 8,22-36). Durch die Inkarnation und die Erlösungstat des Sohnes erhält die Schöpfung in ihm, dem «Erstgeborenen der ganzen Schöpfung» (*Kol* 1,15), neue Lebenskraft. Die nach ihm geborenen Geschöpfe erhalten von ihm, dem «Erstgeborenen von vielen Brüdern» (*Röm* 8,29), eine neue Fülle. Diese universale Rolle Christi (vgl. auch *Hebr* 1,1-4), des «neuen Adam» (*Röm* 5,12-21; *1 Kor* 15,45ff), interpretiert Adrienne – der Intuition von L. Bouyer (vgl. *Sophia ou le monde en Dieu*, Paris 1994, 8) nicht unähnlich –, in enger Verbindung mit der Marias, der neuen Eva, dem ersten, vollkommenen Erzeugnis der Erlösung, dem Inbild der Urídee des Menschen. Auf diese Weise wird die Vor-Erlöste eng dem Erlöser beigesellt und wirkt am Schöpfungswerk mit.

«Und da die Erlösung Herstellung des wahren Geschöpfes ist, ist das Miterlöstwerden (Marias) nicht abzulösen von einer Miterschaffung. Gewiss ist Maria nicht dabei am Tag der ersten Schöpfung. Aber es wird ihr gegeben, mitzuschaffen, dort wo es um die Korrektur der Schöpfung, um die Wieder-

aufrichtung Evas geht. Um dessen fähig zu sein, wird sie ohne Erbsünde geboren, in jener Gnade, die Adam und Eva besaßen, bevor sie fielen, in jener Gnade auch, die der Sohn als Erlöser besitzt und an der er seine Mutter teilnehmen lässt. Um sie aber wirklich Miterlöserin werden zu lassen, muss der Sohn ihr Wesen schon im Alten Bund verteilen. Er will nicht nur in sich auf Adam zurückgehen können, sondern auch in Maria auf Eva. Nicht nur der Mann soll Erlösender und Erlöster sein, sondern auch die Frau ursprünglich Erlöste und darum Miterlösende» (*Maria in der Erlösung*, 33).

In der Nachkommenschaft Evas hat Gott Maria zur Mutter seines Sohnes vorherbestimmt. Wenn der Engel Gabriel bei seinem Gruß von ihr sagt, dass sie «in der Huld Gottes» steht (Lk 1,28), dann deshalb, weil sie «die erhabenste Frucht der Erlösung» (*Sacrosanctum Concilium*) ist. Folglich ist zu sagen, dass Maria sich von den andern Christen nur darin unterscheidet, dass die Gabe des Erlösungswerks ihr intensiver geschenkt wurde. Obwohl ihr Sohn für sie nicht wie für uns Sühne leisten musste, weil sie keine Sünde beging, hat er doch seine Passion für sie nicht weniger als für uns verdienstlich vollbracht. Für sie bestand sein Erlösungswerk darin, dass er sie vor aller Erbsünde bewahrt, sie vor dem Zustand behütet hat, der für das ganze Menschengeschlecht aus der Tat unserer ersten Eltern hervorging und derzufolge sie wie wir persönliche Sünden hätte begehen können. Das durch den Heiligen Geist in Voraussicht der Verdienste Christi verliehene Privileg ihrer unbefleckten Empfängnis ist nicht als simples Ergebnis, sondern als effektive Fruchtbarkeitspotenz zu verstehen. Wie nach ihr in uns, ist die Gnade, die sie in aktiver Liebe mit Christus vereint, in der Jungfrau die Quelle aller Verdienste; sie sichert von Anfang an den übernatürlichen Charakter all ihrer Handlungen und somit ihren Wert vor Gott und den Menschen. Dieses Privileg hat sie keineswegs von den Sündern wegversetzt, sondern sie in ihrem Sohn noch tiefer in Gemeinschaft mit ihnen gebracht. Balthasar sagt treffend: «Schuld isoliert und unterbindet wirksame Solidarität, *in eadem damnatione* (Lk 23,40) ist man nicht solidarisch; Unschuld ermöglicht sowohl das Sich-nicht-absichern-können gegen Mit-Leiden wie den liebenden Willen zu diesem» (*Theodramatik*, II/2, 298).

«Was Maria angeht, so war für die Theologie am Ende eine Entscheidung notwendig: Sollte ihre Solidarität mit der Menschheit letztlich auf dem Mit-Gebundensein in der Gottferne aufruhen oder auf dem Für-Sein des Sohnes, jenem Für-Sein, zu dem durch seine Befreiungstat auch alle Christen nachträglich hinübergerufen werden? [...] In der Geschlechterreihe aus Adam her von menschlichen Eltern abstammend, besaß Maria ein Mit-Sein [...], das durch die Gnade Gottes von vornherein zu einem Für-Sein intensiviert wurde. So wird die natürliche Teilnahme an den Leiden und natürlichen Gebrechen der menschlichen Natur nicht aufgehoben, aber von vornherein mit dem Index einer von Christus herkommenden Fruchtbarkeit versehen»

(H.U. von Balthasar, *Heilig öffentlich Geheimnis*, in: Internationale katholische Zeitschrift «Communio», 7 [1/1978], 7).

Die mütterliche Fruchtbarkeit der Jungfrau in der Inkarnation

Wie wir schon wiederholt bemerkten, ist die Jungfrau-Mutter als der Inbegriff der im Entstehen begriffenen Kirche zu betrachten. Man denkt diesbezüglich an die treffende Formulierung Isaaks von Stella, die insbesondere von Henri de Lubac wieder zur Geltung gebracht worden ist: «Quod de virgine mater Ecclesia universaliter, hoc de virgine Maria singulariter; et quod de virgine matre Maria specialiter, id de virgine matre Ecclesia generaliter» (*Sermo* 51). Als «erste» und neue Eva ist Maria der Prototyp der Kirche, des Gottesvolkes, das den Messias und die Glaubenden zur Welt bringt (vgl. Offb 12,2). Da es hier insbesondere um ihre Rolle bei der Inkarnation geht, brauchten wir diesen Punkt nicht auszufalten. Doch ist es zum Schluss am Platz, diesbezüglich auf einen entscheidenden Sachverhalt aufmerksam zu machen. Die erlösende Inkarnation Christi begreift ausnahmslos alle Menschen ein. Die Gnade, die ihnen dadurch verschafft wird, ist schon wirksam, bevor sie selbst sie durch einen Glaubensakt als solche erkennen. Dieses Einbegriffensein kommt aus einer Tat Christi allein und nicht seines mystischen Leibes, der erst als eine Frucht von ihr gebildet werden wird. Der neue Adam wollte sich jedoch von Anfang an die neue Eva beigesellen, indem er ihr Ja in den Rang eines co-konstitutiven Elements der Inkarnation erhob. Als Maria bei der Verkündigung ja sagt, tut sie das also nicht im Namen der Kirche. Auf gewisse Weise handelt sie dabei im Namen der gesamten Menschheit, im Namen all derer, die dieses Ja noch nicht sagen können. «Per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae – Durch die Verkündigung wird die Zustimmung der Jungfrau als der Vertreterin der gesamten Menschennatur eingeholt» (hl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, p.III, q.30, a.1; vgl. hl. Bernhard, *Sermo* 4 *super missus est* 8). Aber darin handelt sie ganz besonders in ihrem eigenen Namen, durch einen geistigen Glaubensakt, der ihr in der Heilsoökonomie einen einzigartigen Platz verschafft. Das Lehramt hat in der letzten Zeit im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil die aktive Rolle, die Maria bei der Inkarnation spielte, wiederholt betont und ihre freie «acceptatio» (*Lumen gentium*, 56) hervorgehoben, indem «sie beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe mitgewirkt» hat (ebd., 61).

Aber wie ist eben diese aktive Rolle zu verstehen, ohne die christologische Einzigkeit des «pro nobis» zu gefährden? Um die Frage in klassischen Begriffen zu stellen: Erstreckt sich die diesbezügliche Mitwirkung auf die Hervorbringung der hypostatischen Union? Diese Meinung wurde von

Johannes a S. Thoma (*In III^{am} S. Thomae*, q. II, disp. V, a.3) und noch anderen Theologen (z.B. von den *Salmaticenses*) des 17. Jahrhunderts entschieden abgelehnt. Ihr Gegenargument ist bekannt; es ist von der am Anfang erwähnten augustinischen Idee inspiriert, wonach der Schoß der Jungfrau bloß der «Ort» der Vereinigung gewesen wäre: Was die Menschennatur Jesu subsistent macht, ist, unter Ausschluss jeglicher erschaffenen Ursache, einzig die Hypostase des WORTES. Eine Antwort auf diesen Einwand haben wir weiter oben angedeutet, indem wir insbesondere die Identität des neuen Adam erwägen. Greifen wir die nahegelegten Elemente ein letztes Mal wieder auf, um sie dank wertvoller Hinweise von Adrienne von Speyr etwas auszufalten. Das wird uns die zentrale Rolle Marias bei der Inkarnation noch deutlicher wahrnehmen lassen.

Als Träger seiner göttlichen Natur ist der ewige Sohn keiner Veränderung unterworfen; man darf also nicht sagen, der einzige Sohn, der «im Schoß des Vaters» ist (Joh 1,18), sei seiner göttlichen Natur nach von Maria geboren. Aber nach der Formulierung des II. Konzils von Konstantinopel ist er, der «selbst aus dem Himmel herabgestiegen ist, fleischgeworden aus der heiligen glorreichen Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria..., aus ihr geboren» (DS 422), und nicht nur *in* ihr. Balthasar bemerkt treffend: «In ihre glaubende Existenz als Schoß hinein wird das Wort getragen, um Fleisch zu werden» (*Sponsa Verbi*, 171), und das beansprucht die gesamtpersonliche, geistig-leibliche existentielle Antwort von ihr. «Man kann diese Antwort nicht in zwei Teile zerlegen; einen geistigen: ihre aktive Glaubenszustimmung, und einen fleischlichen: ihr passives Benütztwerden als Schoß der Menschwerdung Gottes. Eben deshalb ist sie an der Bildung der hypostatischen Einheit in ihrer – rein weiblich hingeebenen – Weise [aktiv] beteiligt» (ebd.). Noch einmal: Christus wollte das Heilswerk nicht ganz allein vollbringen; er wollte auch nicht allein sein in seinem einzigartigen Beim-Vater-Sein, sondern die, die seine erste Mitwirklerin war, sich beigesellen. Zwischen seinem und ihrem Stand bleibt jedoch ein grundlegender Unterschied. Das Ja des Sohnes geht voraus und bestimmt den Beginn seines Erdenlebens, sodass zu sagen ist, dass Jesus von vornherein in die Sendung hinein und für sie geboren wird, da er die ewige Sendung des Vaters in Person ist. Maria hingegen wird als eine Tochter der Erde geboren und muss, obwohl vor-erlöst (als unbefleckt Empfangene), zu dem Moment heranreifen, wo sie ihre Sendung erhalten hat und die volle Zustimmung, die sie ihm gibt, zu formulieren vermag. Marias Ja bei der Verkündigung ist der Schlüssel des Mysteriums ihres Lebens, in ihm enthüllt sich das Paradox ihrer Gottesmutterchaft.

Ein erstaunlicher Text von Adrienne, womit ihr erstes Buch, *Magd des Herrn* beginnt, bringt den zugleich geschichtlichen und ontologischen Charakter dieses Ja zur Geltung; er wird uns als Schluss dienen. Wie die Autorin darlegt, prägt das Ja Marias nicht nur ihr künftiges Leben, sondern

lässt sein Licht auf ihre ganze Vergangenheit fallen, denn es bringt die Grundlage ihres Daseins angesichts Gottes zum Ausdruck, eine Existenz, die dem Schachbrett gleicht, auf dem Gott spielen kann, wie er will – aber ohne die Äußerlichkeit, die das Bild nahelegt: «Wie eine Garbe in der Mitte zusammengefasst wird und sich an ihren Enden entfaltet, so wird das Leben Marias in ihrem Jawort zusammengefasst; von ihm aus erhält es seinen Sinn und seine Gestalt und entfaltet sich nach rückwärts und nach vorwärts [...] Alle Freiheit entfaltet sich durch Hingabe und durch Verzicht auf Ungebundenheit. Und von dieser Freiheit in der Bindung geht jede Art der Fruchtbarkeit aus [...] Ihr Jawort ist vor allem Gnade. Es ist nicht bloß ihre menschliche Antwort auf das göttliche Angebot; es ist so sehr Gnade, dass es zugleich die göttliche Antwort auf ihr ganzes Leben ist. Es ist die Antwort der Gnade in ihrem Geist auf die von Anbeginn grundgelegte Gnade in ihrem Leben. Aber es ist ebenso sehr die von der Gnade erwartete Antwort, die Maria gibt, indem sie [...] sich dem Ruf in voller Hingabe zur Verfügung stellt [...] in der Stärke derjenigen, die bereit ist zu jeder Verfügung Gottes, und in der Schwäche derjenigen, über die schon verfügt ward [...] Als Wort der Gnade ist ihr Jawort in besonderer Weise eine Tat des Heiligen Geistes [...] Bei der Überschattung wird der sie durchflutende Geist auf den schon in ihr wohnenden Geist treffen, und das Ja Marias wird wie eingeschlossen sein in ein Ja des Geistes [...] Es wird zunächst ein Wort ihres Geistes sein, ohne dass sie noch ahnt, wie sehr es in Gottes Absicht bestimmt ist, auch ein Wort ihres Leibes zu werden» (*Magd des Herrn*, Einsiedeln ³1988, 7-9).

Das überaus große Geschenk der Inkarnation sollte die Antwort auf eine überaus große Erwartung von Seiten der Schöpfung sein. Es verlangte somit eine unbegrenzte Verfügbarkeit, die innere Haltung, zu der der heilige Ignatius von Loyola auffordert, wenn er dazu einlädt, «gleichmütig» (*indiferentes*) zu werden (*Geistliche Übungen*, Nr. 23). Der Gleichmut Marias ist im Grunde der gleiche wie der der Christen, und doch ganz anders als der der Vollkommensten von ihnen. Der unsere ist kraft der Dinge ein Gleichmut, zu dem man sich entschieden hat, was eine Grenze, einen Ausschluss mit sich bringt (beispielsweise schließt die Ehe die gottgeweihte Jungfräulichkeit aus). Der der Jungfrau-Mutter hingegen ist inklusiv. Sie muss nichts opfern, denn sie hat schon alles dargebracht. In ihr ist alles von jeher schon entschieden, aber nicht ohne einen persönlichen Freiheitsakt. Maria steht außerhalb, jenseits des Entscheides. Dergestalt ist sie fähig, aus den Händen Gottes alles zu empfangen – alles nicht im Sinn von «was immer Gott Seinem besonderen Willen gemäß gibt», sondern im Sinn von «alles zugleich», und das mit der gleichen Natürlichkeit, mit der ihr alles geschenkt wird. Ihr Gleichmut ist der der vollkommensten Liebe. Der übermittelten und persönlich entgegengenommenen Gabe dieses Gleichmuts entspricht die Gottesmutterchaft, worin ihre einzigartige Rolle bei der Inkarnation voll zum Ausdruck kommt.