

Maria in der Sicht des Magnifikat

Paul Schmidt SJ, Paderborn

Die katholische Mariologie hat seit dem Zweiten Vatikanum auffallend an Resonanz verloren. Das Thema Maria taucht in der gegenwärtigen theologischen und spirituellen Diskussion nur noch äußerst selten auf. Diese Entwicklung muß angesichts der Bedeutung, die die marianische Theologie vor dem Konzil hatte, ihre besonderen Ursachen haben, die jedoch nur bedingt im Konzil selbst liegen können. Sicher hat die Zuordnung der Mariologie zum Kirchenschema und die ökumenische Ausrichtung des Konzils zu einer Ernüchterung der marianischen Frömmigkeit geführt, aber andererseits lagen gerade in diesem Wandel der Perspektive besondere Chancen für eine Neubelebung der marianischen Frömmigkeit, wie sie z. B. im Bereich der Kirche und des Ökumenismus nach dem Konzil erfolgt ist¹.

Die Windstille in der Mariologie kann ihren Grund auch nicht allein in der Wende der Theologie zur kritischen Exegese und zur praxisbezogenen Theorie haben, da dieser Wandel in anderen Bereichen, z. B. in der Christologie, zu einer beachtlichen Konkretisierung und Aktualisierung der Person und Botschaft Jesu geführt hat. Der Rückgang auf die urgemeindliche Gestalt des Kerygmas und das in ihm enthaltene messianische und eschatologische Gedankengut hat die Person und die Botschaft Jesu wieder deutlicher auf ihre heilsgeschichtliche Funktion hin erschlossen. Theorie und Praxis erscheinen in der neueren Christologie miteinander vermittelt². In einer zweifachen Richtung hat sich dieser neue induktive, eschatologische Ansatz der Christologie in der Praxis und der Erfahrung des Glaubens entfaltet: einmal in der sogenannten politischen Theologie als Einsicht in den gesellschaftskritischen Aspekt biblischer Botschaft, deren alttestamentlicher, politischer Gehalt dank der form- und redaktionsgeschichtlichen Forschung besser erkannt wird³, zum andern in einem neuen Ansatz zu einer existentialen Theologie der Erfahrung, die sich vornehmlich am Glauben Jesu als der exemplarischen Gestalt des Glaubens überhaupt orientiert⁴.

¹ Zur Mariologie auf dem Konzil siehe G. Baraúna, *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. II, Freiburg-Frankfurt/M. 1966, S. 459 f. (kathol.); ferner die Texte und Kommentare in: *Die Autorität der Freiheit*, hrsg. J. C. Hampe, Bd. 1, München 1967, S. 450 f. (protest.).

² Siehe hierzu: J. Blank, *Die Praxis ist das Kriterium*, in ders., *Verändert Interpretation den Glauben?*, Freiburg 1972, S. 102–112.

³ Vgl. den Überblick von F. Kerstiens, *Die zeitgenössische Theologie der Hoffnung in Deutschland*, in: *Concilium* 1970, 6. Jg., S. 646–650.

⁴ Vgl. *Die Gotteserfahrung Jesu*, in: H. Gahlen, *Gott-Modelle für den Unterricht*, Düsseldorf 1972, S. 30–41.

Eng verbunden mit dieser Entwicklung ist auch der seit dem Konzil eintretende Wandel in der Kirchauffassung zu einer dynamischen Theologie des „Volkes Gottes“, die den Geistbesitz aller Getauften und die charismatische Struktur der Kirche als das grundlegende Moment gegenüber der Aufgliederung in Klerus und Laien begreift⁵. Damit rückt der prophetische Charakter der Kirche erneut in den Vordergrund, was in der weiteren Entwicklung unvermeidlich zu einem neuen Verständnis der Strukturen und Dienste in der Kirche führen mußte, zu jener Entwicklung, die heute häufig mit dem Begriff der „Demokratisierung“ bezeichnet wird.

1. Zum gegenwärtigen Stand der Mariologie

Leider haben alle diese Neuansätze in der Theologie, vor allem in der Christologie nicht zu einer entsprechenden Wende in der Mariologie geführt. Diese ist praktisch auf dem Stand, den sie zur Zeit des Konzils gewonnen hatte, stehengeblieben. Das ist um so bedauerlicher, als die Lehre von Maria bereits in der Zeit vor dem Konzil eine wesentliche, theologische Neuorientierung zur Kirche hin vollzogen und damit die Haupthindernisse für eine längst fällige Aktualisierung aus dem Wege geräumt hatte.

Die traditionelle Sicht Marias in der Zeit, die man bis zum Zweiten Weltkrieg datieren kann, war überwiegend von drei Gesichtspunkten beherrscht, dem dogmatischen, dem liturgischen und dem praktisch-erbaulichen. Lebendige Impulse zur Erneuerung der marianischen Frömmigkeit gingen jedoch nur von der liturgischen Bewegung aus, die in der patristischen Theologie bereits eine enge Zuordnung von Maria und Kirche – Maria als Typus der Kirche – entdeckte. Dennoch litt die marianische Theologie unter denselben Grenzen, die das Selbstverständnis der Theologie im ganzen kennzeichneten. Es fehlte die einheitliche heilsgeschichtliche Sicht, die allein imstande war, die einzelnen Bereiche der Theologie enger zueinander in Beziehung zu bringen und somit den Weg zu einer konkreten biblischen Sicht Mariens zu eröffnen.

Diese Wende wurde erst möglich, als in der Zeit vor dem Konzil so bedeutende Theologen wie R. Guardini, K. Rahner, O. Semmelroth u. a. die Fundamente zu einer neuen „Theologie der Kirche“ legten und dabei Maria wie selbstverständlich in die theologische Reflexion mit einbezogen. Die Zuordnung Marias zur Kirche wurde jetzt definitiv begründet, wobei die einzelnen Perspektiven variierten: Maria als „Urbild der Kirche“ (Semmelroth), als „Erste der Erlösten“ (Rahner), als „Mutter der Glaubenden“ (Volk), und damit die spätere Einordnung der Mariologie in die Kirchen-

⁵ Siehe hierzu die Untersuchung von G. Hasenhüttl, *Charisma – Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg 1969.

konstitution auf dem Konzil vorbereitet. Hinzu kam, daß einzelne exegetische Arbeiten ausführlich den alttestamentlichen und neutestamentlichen Hintergrund der Glaubensgeschichte Marias untersuchten, um ihre exemplarische Bedeutung für unseren Glauben heute herauszustellen⁶.

Dennoch haben diese wichtigen theologischen Korrekturen nicht zu einer Neubelebung der marianischen Theologie geführt; im Gegenteil, das Thema ist gegenwärtig, von einigen wenigen exegetischen und meditativen Schriften abgesehen⁷, ganz aus der theologischen Reflexion verschwunden. Es muß vor allem verwundern, daß die neue marianische Theologie nicht – wie es die Jesus-Theologie getan hat – die Wende zur heilsgeschichtlichen und anthropologischen Betrachtungsweise mit vollzogen hat⁸. Offenbar reichten dafür die bisherigen theologischen Kategorien nicht aus. Wie in der Christologie, so bedarf es auch hier einer gewissen funktionalen Sicht, die weniger die Person als ihre Rolle in der Heilsgeschichte (objektiver Aspekt) und ihre besondere Weise des Glaubensvollzugs (subjektiver Aspekt) beschreibt. Das vermag unseres Erachtens am ehesten eine anthropologisch und eschatologisch orientierte Theologie zu leisten, die Maria als eine konkrete, in der Tradition der biblischen Glaubensgeschichte stehende Frau sieht, die in einer besonderen Stunde der Heilsgeschichte auf Gottes Verheißungen baut und damit exemplarische Bedeutung für den Glauben aller Christen gewinnt.

Wir meinen daher, daß eine Neubelebung der Mariologie wesentlich von dieser Wende zur geschichtlichen und anthropologischen Theologie abhängt. Das bedeutet konkret, daß die Theologie Maria wieder mit den Augen der Urgemeinde, vor allem in ihrer lukanischen Tradition sehen lernen muß.

Die folgenden Überlegungen setzen daher bewußt bei den Berichten und Reflexionen der lukanischen Kindheitsgeschichte an, in denen Maria als eine qualifizierte Zeugin der Hoffnungen und der Verheißungen Israels gesehen wird, die wie Johannes der Täufer den Geist alttestamentlicher Prophetie und messianischer Heilserwartung in die Zeit des neuen Bundes hineinträgt. Das geschieht zum Beispiel in den drei großen Hymnen der Kindheitsgeschichte, dem Magnifikat, dem Benediktus und dem Nunc dimittis, die das eschatologische Gedankengut Israels am deutlichsten in die

⁶ Hier ist vor allem auf die Schrift von K. H. Schelkle, *Die Mutter des Erlösers*, Düsseldorf 1958³, zu verweisen.

⁷ Z. B. A. Smitmans, *Maria im Neuen Testament*, Stuttgart, 1970.

⁸ Das gilt auch von der ausführlichen Darstellung der Mariologie von A. Müller im 3. Bd. von *Mysterium Salutis*, die ganz in dieser traditionellen Sicht befangen bleibt. Eine solche Mariologie wird wohl kaum geeignet sein, die Person und Funktion Mariens für die praktische Verkündigung zu erschließen, wie es das Anliegen des Sammelwerkes ist. Vgl. *Mysterium Salutis*, Bd. 3, 2, Einsiedeln 1969, S. 393–510.

beginnende Zeit der neutestamentlichen Erfüllung hinein vermitteln. Vor allem im Magnifikat wird Maria zum Typus eines prophetischen Menschen, der die alttestamentliche Erlösungshoffnung in provozierender Weise in die Zeit der anbrechenden Gottesherrschaft hineinproklamiert. Maria gehört wie Simeon und Anna zum „Rest Israels“ (Röm 11, 5), dem „wahren Israel“ (vgl. Mt 3, 9 f.), das in der Treue gegen die alten Verheißungen im Schatten von offiziellem Kult und herrschender Lehre, die sich längst dem Zeitgeist angepaßt hatten, die anbrechende Gottesherrschaft erwartete. Dabei ist es für uns von geringerem Belang, ob die Lieder ursprünglich sind oder erst von der Urgemeinde in ihrer heutigen Gestalt zusammengefügt wurden; entscheidend ist der heilsgeschichtliche Stellenwert, den die frühe Tradition Maria sowie den anderen Autoren der Lieder zuerkannte. Wir treffen in ihnen jedenfalls auf frühe Zeugnisse einer Heilserwartung und einer Glaubenserfahrung, in denen sich viele Anliegen und Motive wiederfinden, die auch uns in der gegenwärtigen Situation des Glaubens bewegen.

Bevor wir uns nun dem heilsgeschichtlichen Stellenwert der Lieder im einzelnen zuwenden, soll zunächst einiges über die aktuelle Bedeutung der Kindheitsgeschichte für den gegenwärtigen Glauben ausgeführt werden.

2. Der theologische Gehalt der Kindheitsgeschichte

Für Lukas, den Heilsgeschichtler unter den Evangelisten, besteht die theologische Bedeutung der Kindheitsgeschichte vor allem in der Zuordnung von Altem und Neuem Testament. Für ihn ist mit Jesus die „Mitte der Zeit“ (Conzelmann) angebrochen, die sich in der „Zeit der Kirche“ (Schlier) fortsetzt und im Alten Testament vorbereitet; zwischen allen drei Phasen herrscht das Gesetz der Kontinuität als Voraussetzung ihres geschichtlichen Universalismus, dessen Bestehen der Heilige Geist gewährleistet. Anders als bei Mattäus, dem Judenchristen, dem es bei seinen häufigen Schriftziten um den Nachweis geht, daß Israels Hoffnung sich in Jesus, dem wahren Israeliten, erfüllt hat, behält das Alte Testament bei Lukas den Charakter einer echten (vorbereitenden) Heilszeit, in der Gottes Geist, wenn auch in Gestalt von Verheißung und Vorhersage bereits am Werk ist. Er ordnet die Kindheitsgeschichte seinem Evangelium vor, um diese innere Einheit bei aller äußeren Diskontinuität zu begründen, in ähnlicher Weise wie die Apostelgeschichte die Kontinuität – bei allem Unterschied zwischen dem irdischen und dem erhöhten Herrn, der Zeit Jesu und der Zeit der Kirche – erweisen soll (vgl. hierzu z. B. die Bedeutung der Zeit zwischen Ostern und Himmelfahrt für die Einweisung der Apostel als Fundament der Kirche durch den erhöhten Herrn). Beide Male wird auffallend das

Wirken des Geistes betont; beide Male findet Maria ausdrücklich Erwähnung, weil beide Phasen Zeiten der Vorbereitung, des Übergangs und der nahen Erfüllung sind. Es ist auffallend, wie an beiden Nahtstellen der Heilsgeschichte das wunderbare Wirken des Geistes herausgestellt wird, der sich in Sprachengabe und enthusiastischem Zeugnis kundtut (vgl. Lk 1, 67; Apg 2, 4 f.). Darin liegt für Lukas der sichtbare Beweis, daß Gott seine Verheißungen wahr machen will, denn das Erlöschen der Prophetie in Israel war das Anzeichen für das Ende der alttestamentlichen Heilszeit.

Gegen unsere Auslegung der lukanischen Kindheitsgeschichte scheint der „erbaulich-fromme Ton der Erzählung“⁹ zu sprechen, der noch einer näheren Erläuterung bedarf. Erbaulichkeit meint hier nicht eine sentimentale Frömmigkeit, sondern vielmehr jene nach innen gewandte verborgene Heilserwartung des „Rest Israels“, die angesichts der in Israel erstorbenen Prophetie und Zukunftshoffnung nicht mehr öffentlich gesellschaftlich relevant wurde, sondern in der Weise einer vergeistigten Innerlichkeit weiterlebte. Frömmigkeit und Erbaulichkeit haben hier noch den ursprünglichen biblischen Sinn des „existentiell-Bewegt-seins“ von der Hoffnung des Glaubens; in einem Bild läßt sich diese Haltung am ehesten mit einer schlummernden Glut vergleichen, die lediglich des belebenden Windstoßes von außen bedarf, um hell auf zu lodern. In den Liedern der Kindheitsgeschichte flammt nun diese verdeckte Glut hell auf, um in der prophetischen Verkündigung Johannes' des Täuflers ihr konkretes Programm und ihre inhaltliche Ausführung zu erhalten. Von den einzelnen Gestalten der Kindheitsgeschichte ist die prophetische Verkündigung des Johannes von Lukas bewußt ausführlich wiedergegeben; er soll den Übergang und damit die Hineinnahme der alttestamentlichen Prophetie in das Neue Testament, zugleich aber auch den qualitativen Unterschied zum „Propheten“ Jesus von Nazaret darstellen, während die Autoren des letzten der drei Lieder, Simeon und Anna, das kommende Heil nur in der Erinnerung, im Dank bezeugen, eher Sehern ähnlich als Propheten¹⁰. Dagegen erscheint Maria im Unterschied zum Seher Simeon und zum Propheten Johannes eher als charismatische Zeugin des kommenden Heils, deren heilsgeschichtliche Rolle nicht mit dem Auftreten Jesu endet, sondern in der Kirche andauert, weshalb sie bei Lukas wiederum am Anfang der Apostelgeschichte im Augenblick der Konstituierung der Kirche zu Pfingsten erscheint. Sie bezeugt somit zugleich die Erfüllung der Verheißung, die sich in der Geistmitteilung an Pfingsten vollzieht, worauf die Predigten der Apostelgeschichte ausdrücklich abheben. Ihre besondere heilsgeschichtliche Funk-

⁹ So J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1960, S. 87. Vgl. K. Frör, *Wege zur Schriftauslegung*, Düsseldorf 1968³, S. 291/2.

¹⁰ Vgl. K. H. Rengstorff, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1967, S. 16 f.

tion liegt gerade im existentiellen Zeugnis von der charismatischen Geist-zusage und -erfüllung, also in der Einheit von Weihnachten und Pfingsten.

Hier zeigt sich nun die propädeutische Funktion der Glaubenszeugen des lukanischen Protoevangeliums für unseren Glauben heute, der in auffallender Weise wieder die Gestalt von Hoffnung, Verheißung und Zukunft, allerdings auch von Frage, Zweifel und Kritik annimmt. Daher ist es verwunderlich, daß die gegenwärtige Theologie sich zum Beispiel nicht stärker an der kompromißlosen Verkündigung des Täufers, der die kritische Predigt der Propheten am Beginn des Neuen Testaments wieder aufleben läßt, orientiert. Aber auch am Glauben Marias, die in der Sicht des Lukas noch nicht die geheimnisvoll überhöhte Gestalt der geheimen Offenbarung ist (vgl. Apk 12), sondern ein vom Geist Gottes ergriffenes jüdisches Mädchen, das in zwei entscheidenden Heilssituationen des neuen Bundes gegenüber einem verweltlichten Israel und einer verschüchterten Jüngergruppe machtvoll das Wirken des Geistes und die Zukunft Gottes bezeugt.

3. Die Lieder der Kindheitsgeschichte

Ihre dichteste Gestalt gewinnt die alttestamentliche Prophetie in den Liedern der Kindheitsgeschichte. Daß der prophetische Ausbruch des Geistes im emphatischen Lied geschieht, hat seine Parallelen bereits im Alten Testament: im Lied der Hanna (1 Sam 2, 1–10), das dem Magnifikat als Vorbild gedient haben mag, und in den Psalmen. Das Lied, zumal der emphatische Gesang, ist der beste Rahmen, in dem sich die Erfahrungen und Erwartungen, Glück und Leid des einzelnen wie ganzer Völker ausdrücken können. Denn im Lied wie im gemeinsamen Singen überhaupt wird die Distanz zwischen Wort und Sache in eine umfassende neue Einheit überstiegen und eine Tiefenschicht des Erlebens berührt, aus der dem Singenden Kräfte des Widerstands und des Engagements erwachsen, die sich bis zum Enthusiasmus und zur leidenschaftlichen Kritik steigern können¹¹. In ihren Liedern haben sich nicht selten ganze Völker und Rassen den inneren Raum der Hoffnung bewahrt, der ihnen ihren Bestand durch lange Zeiten der Unterdrückung zu sichern vermochte. So weist das Magnifikat in seinem sozialkritischen Gehalt eine gewisse Ähnlichkeit zu den amerikanischen Negro-Spirituals auf, in denen sich das Leid und die Hoffnung von Millionen unterdrückter Schwarzer zu einem einzigen Aufschrei von Hoffnung und Protest formuliert hat. Th. Lehmann weist in seiner

¹¹ Vgl. hierzu, was N. Fuglister über den Charakter der Kommunikation, Identifikation und der Evokation in den Psalmen schreibt. N. Fuglister, *Das Psalmengebet*, München 1965, S. 47 f.

Darstellung des Spirituals auf den eschatologischen Charakter und den intensiven Zukunftsbezug dieser Lieder hin, in denen Irdisches und Überirdisches, Lösung von Sklaverei und Erlösung von Sünde, weltliche und geistliche Erfahrung wie in der jüdischen Eschatologie in einem einzigen Ziel der Sehnsucht miteinander verschmelzen¹². In beiden Liedgattungen herrscht die Erinnerung an die befreiende Tat Gottes vor, der Israel aus der Knechtschaft in Ägypten ins „gelobte Land der Verheißung“ führte. Beiden ist auch der gemeinsame Zug einer starken inneren Erfahrung von Leid und Erlösungsgewißheit zu eigen, die im gemeinsamen Schicksal beider Völker ihren Ursprung und ihre verbindende Kraft besitzt.

Doch während diese Erfahrung in den Spirituals, z. B. in dem unvergeßlichen Lied „Nobody knows the trouble I have seen“, stärker nach innen gewandt und von einer tief-frommen, fast resignierten Ergebenheit in das Leiden, gepaart mit haßfreiem Gotteslob, geprägt ist, wird Israels Hoffnung stärker von der realen Erinnerung an Gottes Taten in seiner Geschichte bestimmt. Seine Hoffnung ist „außengerichtet“; sie macht es über persönliches und nationales Schicksal hinaus zum Träger einer Verheißung, die – so in vielen Psalmen und der Prophetenpredigt, aber auch im Magnifikat – nicht selten scharfe kult- und gesellschaftskritische Züge annimmt.

4. Das Magnifikat – ein Zeugnis biblischer Erfahrungstheologie

Seiner inneren Form nach ist das Magnifikat ein Dokument persönlicher Erfahrungstheologie, in dem sich öffentliches Bekenntnis eng mit persönlichem Erleben verbinden. Wie das verwandte Lied der Hanna gründet es zunächst im Erlebnis einer außergewöhnlichen Mutterschaft, die jedoch, religiös gedeutet, zum Anlaß der Danksagung gegen Gott und der Bezeugung seines wunderbaren Handelns nicht nur am einzelnen, sondern am ganzen Volk Israel wird. Darin liegt wiederum eine Gemeinsamkeit mit den Spirituals, die gleichfalls von der Erinnerung an die Taten Gottes in der Geschichte Israels, in denen man die Vergangenheit des eigenen Volkes wiedererkennt, geprägt sind. Der Gott, der Israel aus der Vergangenheit in Ägypten befreite, warum sollte er nicht auch heute Völker aus der Sklaverei befreien?

Auch das Magnifikat ist durch und durch von dieser erinnernden Hoffnung geprägt, die in persönlicher Erfahrung gründet und auf Zukunft hin verweist. Formal kommt das in dem „prophetischen Perfekt“ zum Ausdruck, jenen zahlreichen Aoristen, in denen „das Zukünftige als Vergangen-

¹² Vgl. zum folgenden: Th. Lehmann, *Ein Hoffnungsschrei: Die Negro-Spirituals*, in: Concilium, 6. Jg. (1970) S. 657 f.

heit beschrieben werden kann“¹³. Darin wird der besondere biblische Typus von Hoffnung sichtbar, die es – im Unterschied zur marxistischen Zukunfts-utopie – stets nur als präsentische, real begründete erfahrene Hoffnung, als „realisierte Eschatologie“¹⁴ gibt. Christliche Hoffnung hat stets ihren Ursprung in der Erinnerung und ihren Grund in der Erfahrung.

Die Eigenart der Glaubenserfahrung des Magnifikat besteht in dieser dankenden, gedenkenden, denkenden (also nicht rein gefühlsmäßigen, arationalen) Erinnerung an Gottes Handeln, wobei die persönliche Erfahrung („große Dinge hat der Mächtige mir getan“) unversehens in die kollektive Heilerfahrung Israels („sein Erbarmen gilt von Geschlecht zu Geschlecht“) übergeht, um in den messianischen Predigten der Apostelgeschichte sich schließlich zum Zeugnis vom universalen Handeln Gottes im erhöhten Herrn auszuweiten¹⁵.

Aus diesen Überlegungen zeichnen sich nun die Grundlinien prophetischer Verkündigung ab, in denen stets ein Moment der subjektiven, personalen Erfahrung und des objektiven sachhaften Zeugnisses (des Bezeugten) enthalten ist. Charismatisches Glaubenszeugnis gründet stets in einer intensiven persönlichen Erfahrung, sonst wäre es kein Zeugnis, das aber nicht rein gefühlsmäßig und arational ist, sondern den Grund seiner Hoffnung und Begeisterung zu benennen vermag, in unserem Fall die großen Heilstaten Gottes in Israels Geschichte. Deshalb fallen das Magnifikat und das Benediktus wie bereits die alttestamentlichen Lob- und Dankpsalmen nirgends auf die Ebene einer rein subjektiven, emotionalen, ja gelegentlich indiskreten Erweckungsfrömmigkeit zurück, sondern erreichen in der Intensität des Dankes und Lobes stets die umfassende gewaltige Dimension Gottes „der da mächtig ist“¹⁶. Erinnerung und Hoffnung, subjektive und objektive Dimension durchdringen sich in diesem Lied in großartiger Weise, so daß im persönlichen Lob und Dank der Maria zugleich das Schicksal Israels und seines Gottes mit enthalten sind; in jener inneren Dialektik von Individuellem und Allgemeinem, wie sie das Grundgesetz nicht nur der Didaktik allgemein, sondern auch der Didaktik religiöser Erfahrung und Verkündigung sein muß¹⁷.

¹³ Siehe H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 1. Teil, Freiburg 1969, S. 75.

¹⁴ Vgl. hierzu die eigentümliche Ent-eschatologisierung im Lukas-Evangelium. Zum Unterschied von christlicher Hoffnung und marxistischer Utopie, siehe auch: E. Schillebeeckx, *Einige Hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie*, in: *Concilium*, 5. Jg. 1969, S. 18–25.

¹⁵ Im Benediktus geschieht die Entwicklung umgekehrt, vom universalen zum individualen Zeugnis, von der Erinnerung an Gottes Heilstaten in Israel zur Verheißung und Sendung des Johannes.

¹⁶ Vgl. hierzu: C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1954.

¹⁷ Zu diesem didaktischen Grundprinzip siehe: W. Klafki, *Studien zur Bildungstheorie und Didaktik*, Weinheim 1963, J. B. Metz hat unlängst dieses didaktische Prinzip unter

5. Das Magnifikat und die Armen

Auch seinem Inhalt nach läßt sich das Magnifikat als ein eschatologischer Hymnus kennzeichnen. Als solcher steht es in fast allen seinen einzelnen Aussagen so stark in der Tradition der kritischen Predigt der Propheten wie der konkreten irdischen Heilshoffnung Israels, daß wir von der politischen Dimension dieses Liedes sprechen können. Diese Behauptung soll an zwei Fällen exemplarisch nachgewiesen werden.

Als Träger der Verheißung treten uns im Magnifikat vor allem die Niedrigen, die Hungernden und die Armen entgegen. Lukas denkt an wirklich Arme; ihnen vor allem gilt die Heilszusage (vgl. Lk 4, 17 f.; 6, 20). Allerdings ist Armut in diesem Zusammenhang keine nur äußere, ökonomische Kategorie, als Mangel an Gütern, sondern hat einen umfassenderen, existentiell-anthropologischen und geschichtlich-politischen Aspekt. Armut wird zum Ausdruck einer persönlichen Haltung und zugleich zum Zeichen eines gesellschaftskritischen Protests.

a) Armut als religiöse Haltung

Der Begriff des Armen erfährt im Alten Testament einen Bedeutungswandel, der immer stärker den spirituellen, religiösen Inhalt hervorkehrt. Zur Zeit Jesu sind die „Armen“, die „Anawim“, jene „Stillen im Lande“ (Ps 35, 20), die alles von Gott erwarten. Sie sind den Pharisäern darin verwandt, daß sie streng das Gesetz halten und auf Gottes Gericht hoffen, unterscheiden sich aber von ihnen in einem grundlegenden Moment. J. B. Metz hat auf die Armut zu Recht als eine innere Bestimmung des Menschen, die ihm radikal eingeboren ist, hingewiesen¹⁸. Die Armut der Armen in der Bibel meint das Existieren des Menschen im „Offenen und Unbewältigten des Geheimnisses“ (S. 30), die „unendliche Bedürftigkeit“ (S. 32) bzw. die „arme Endlichkeit und endliche Armut“ (S. 33). Darin unterscheiden sich die Anawim des Evangeliums wesentlich von der Gruppe der Pharisäer, daß sie über keine Sicherheit und Gewißheit verfügen, auf die sie vor Gott pochen können; sie müssen dauernd im „Provisorium des Evangeliums leben“ (vgl. Regel von Taizé). Die Vorläufigkeit ihres Glaubens ist ein Wesensmerkmal jedes prophetischen Zeugnisses überhaupt, das sich der Chance der Situation und des Augenblickes, dem „Heute Gottes“ (Taizé) ebenso stellt wie der Gefahr des Scheiterns und des Kreuzes. Die Armen des Evangeliums verkörpern den neuen Typ der radikalen Verfügbarkeit im Dienst der Frohbotschaft und kündigen durch ihre bloße Exi-

dem Postulat einer „erinnernd-erzählenden Erlösungstheorie“ eingehender beschrieben. J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, in: *Stimmen der Zeit*, 98. Jg., 1973, S. 182 f.

¹⁸ Vgl. zum folgenden: J. B. Metz, *Armut im Geist*, München 1962, S. 29 f.

stenz bereits die Überwindung des Gesetzes in der kommenden Gottesherrschaft der freien Gnade an. Im Gleichnis vom großen Abendmahl (Lk 14, 16–24) erfüllt sich, was im Magnifikat deutlich angekündigt ist: die Bettler, Krüppel und Lahmen und die von den Landstraßen draußen werden zum Gastmahl geladen, weil sich die erstgeladenen Gäste entschuldigten. Der Anbruch der Herrschaft Gottes bedeutet die „Aufhebung der für den Glauben der Frommen geheiligten Maßstäbe der Grenzen. Die Letzten werden zu Ersten und die Ersten zu Letzten (Mt 20, 16)“¹⁹.

b) Armut als Protest und Kritik

In dieser anthropologischen Betrachtung des biblischen Begriffs der Armut wird nun der kritische, an die Predigt der Propheten gemahnende Ton unüberhörbar. Das Magnifikat greift gerade in seinen „Umkehrformeln“ (Arme erfüllt er mit Gütern; Reiche läßt er leer ausgehen) die scharfe sozialkritische Predigt der Propheten am Wohlstand Kanaans und am schwindenden Glauben Israels auf und verbindet somit (politische) Kritik mit (religiöser) Verheißung. Doch ist es trotz seiner leidenschaftlichen Parteinahme für die Armen und Diffamierten ebenso wenig ein „politisch Lied“ wie umgekehrt ein frommer liturgischer Hymnus. Sein Ziel besteht nicht in der bloßen Umkehr von äußeren Besitzverhältnissen (in der Expropriation der Expropriateure), sondern in der umfassenden Vision eines neuen Zustands der Brüderlichkeit, dessen Garantie Gott bereits in der Geschichte Israels gegeben hat und dessen Grundprinzip in der gnädigen Annahme von Gottes Gnade und seiner erbarmenden Vergebung besteht (vgl. Lk 1, 54–55).

Doch dieses übergreifende Ziel nimmt erst in der Bergpredigt als dem programmatischen Grundgesetz der kommenden Gottesherrschaft feste Konturen an. Das Magnifikat nimmt sich – worauf auch Eichholz aufmerksam macht²⁰ – nicht zuletzt in den Umkehrformeln als eine Vorankündigung der Botschaft der Bergpredigt aus, wodurch ein besonderer Bezug zwischen dem (marianischen) Vor-Evangelium und dem (jesuanischen) Zentral-Evangelium entsteht, der wiederum den Stellenwert des Magnifikat in einer neuen Mariologie mitprägt. Maria wird von der Urgemeinde die Rolle der charismatischen Zeugin und Ansagerin der kommenden Gottesherrschaft zugeordnet. In ihr als der Repräsentantin des „wahren Israel“ lebte die Erinnerung an Gottes Handeln in der Vergangenheit als „gefährliche Erinnerung“ (Metz) fort; dem gab sie in der Stunde der Erfüllung im Magnifikat einen bewegenden Ausdruck. So wie die Bergpredigt zur „Magna Charta“ der neuen praxisbezogenen, „politischen“ Christologie

¹⁹ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956⁸, S. 71.

²⁰ Vgl. W. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 1970, S. 36 f.

wurde, vermag auch das Magnifikat als Typus eines biblischen Protestliedes die Rolle Mariens in einer neuen Mariologie zu umschreiben, die Erfahrung und Zeugnis, Erinnerung und Hoffnung umfaßt.

6. Das Magnifikat und der Geist

Am stärksten kommt der eschatologische Charakter der Hymnen der Kindheitsgeschichte durch ein Moment zum Ausdruck, das selbst nicht Gegenstand und Inhalt der Lieder ist, sondern nur ihre Voraussetzung und ihr Hintergrund: der Heilige Geist. Wie das ganze Evangelium des Lukas, so sind auch die Lieder von einer intensiven Erfahrung des Wirkens des Geistes geprägt: das Magnifikat wird durch die geistgeweckte Begrüßung und den Lobpreis der Elisabet ausgelöst, der als responsorische Erwiderung den Gesang der Maria veranlaßt. Noch deutlicher wird die Erfahrung des Geistes am Beginn des Benediktus und des Nunc Dimittis berichtet. In der Antrittsrede Jesu in der Synagoge von Nazaret (Lk 4, 18–19) wird der Geist endgültig für das Wirken Jesu und im Bericht von Pfingsten (Apg 2, 1–5) für die Tätigkeit der Kirche reklamiert, so daß beide Lukas-Evangelien mit vollem Recht als ein einziges „Evangelium des Heiligen Geistes“ bezeichnet werden dürfen.

Heiliger Geist meint bei Lukas stets den Geist der Prophetie, der die „göttliche Ausstattung mit der (vorübergehenden oder dauernden) Gabe der Prophetie“²¹ bezeichnet. Lukas ist der Evangelist des Geistes, der in beiden Schriften zeigen will, daß sich die Weissagungen Joels (Joel 2, 28 bis 32) von der Geistmitteilung in der Endzeit zu erfüllen beginnen bzw. an Pfingsten erfüllt haben. Dazu dienen ihm die zahlreichen Hinweise auf die besonderen Geistwirkungen in den Gläubigen, in denen vor allem das prophetische Reden wieder zum Leben erwacht, das mit den letzten Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi erloschen war²². Die Berichte vom wunderbaren Wirken des Geistes in der Kindheitsgeschichte, vor allem in den Liedern, dient nur als Voraussetzung und zur Ankündigung für die feierliche Geistmitteilung an Jesus (Lk 3, 21–22), für die prophetische, aber präsentische Geistzusage (Lk 4, 18) in Nazaret und schließlich für die Geistmitteilung an die Kirche als ganze, wodurch sie zu einer Gemeinde der Propheten wird (vgl. Apg 2, 18)²³. Die Kirche als ganze wird fortan zum Träger der Heilsgeschichte, wobei der Geist die Garantie und die Verpflichtung darstellt, daß die Zeit der Kirche nicht zu einer bloßen Ver-

²¹ J. Schmid, a. a. O., S. 37.

²² Vgl. hierzu: J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, Gütersloh, S. 85 f.

²³ Siehe hierzu den Artikel: *Geist* von D. Schweizer, in: *Theologie*, Hrsg. Cl. Westermann, Stuttgart, S. 97 f.

längerung der Tradition im Sinne einer rein formalen Kontinuität der Zeit wird, sondern offen und erfinderisch für das Neue, Ungewohnte, immer wieder Aufbrechende bleibt. Paulus hat für die Gemeinde in Korinth eine Fülle solcher Geistwirkungen aufgezeichnet²⁴.

Mit dieser Spannung, ja Dialektik von Kirche und Charisma, bzw. Geist und Amt erweist sich Lukas zu Recht als der „katholische“ unter den Evangelisten, der sowohl die Rückbindung der Gemeinde an Tradition und Amt wie zugleich ihren prophetischen, charismatischen und personalen Charakter hervorhebt. Hier ist nun für Lukas der heilsgeschichtliche Ort Mariens als Garant und Zeichen dieses charismatischen Geistes in der Gemeinde; hier erweist sich ihre heilsgeschichtliche Rolle. Sie ist für den Evangelisten der Ausweis dafür, daß es in der Kirche Jesu nicht nur die geschichtliche Kontinuität und Gleichzeitigkeit zur Weltgeschichte geben darf, wie sie durch Strukturen und Amt verkörpert werden, sondern stets zugleich das charismatische Zeugnis als Zeichen der Diskontinuität zur weltlichen Geschichte, in der diese auf Heilsgeschichte, auf das Wirken des Geistes hin offen bleibt. Kirche ist wesentlich auf die „Propheten in der Stadt der Menschen“²⁵ angewiesen, selbst und gerade dort, wo sie Kritik und Protest gegen sie anmelden. Dieses prophetische Zeugnis ist nämlich der Kirche als ganzer, also allen Getauften, gegeben und muß daher in ihr und nicht selten auch gegen ihre konkrete Gestalt wirksam werden; es darf sich nicht auf eine rein innerliche, mystische Erweckungsbewegung einigen lassen, wie es zu oft in der Kirchengeschichte geschah.

Von diesen großen Perspektiven der Geist-Theologie bei Lukas fällt nun auch ein deutlicheres Licht auf die Rolle Mariens in der Kindheitsgeschichte. Diese will nicht in erster Linie als Quelle zu bio-theologischen Spekulationen (z. B. über das Wie der Jungfrauengeburt) noch als Anlaß zu personal-theologischen Theologumena (z. B. Maria als „Braut des Hl. Geistes“ usw.) dienen, so sehr die Texte dazu Anlaß geben mögen. Der eigentliche theologische Sinn der Frühgeschichte Jesu bei Lukas liegt nicht im „Wie“, sondern im „Daß“ der geistgewirkten Sendung Jesu, und daher interessieren die wichtigsten Gestalten der Vorgeschichte den Verfasser nicht so sehr als Personen in ihrer individuellen Biographie, sondern in ihrer Funktion als Ansager und Zeugen der beginnenden Erlösung. Die theologische, eschatologische Sinnspitze, selbst der konkretesten biographischen und biologischen Daten, wird nirgends so deutlich ausgesprochen wie in der Geburtsansage des Johannes an Elisabet: „Du wirst voll

²⁴ Vgl. K. H. Schelkle, *Ihr alle seid Geistliche*, Einsiedeln 1965².

²⁵ Siehe hierzu das Concilium-Heft: *Die Propheten in der Kirche*, Concilium 4. Jg., 1968, in dem die heilsgeschichtliche und gesellschaftliche Funktion des prophetischen Zeugnisses und einzelner exemplarischer Gestalten untersucht wird.

Freude und Jubel sein und viele werden Freude haben über seine Geburt, denn er wird groß sein in den Augen des Herrn . . . er wird mit dem Heiligen Geist erfüllt sein schon vom Mutterleib an“ (Lk 1, 14–15). Darum stellt auch das Magnifikat eine Korrektur mariologischer Auslegungen dar, wie sie aus der Überbewertung der midraschartigen Ausgestaltungen der Vorgeschichte Jesu erwachsen sind und weitgehend die traditionelle Mariologie bestimmt haben. Die gegenwärtige Exegese hat gezeigt, daß diese Ausmalungen für den Evangelisten lediglich ein Versuch sind, mit den literarischen Mitteln seiner Zeit und in den Kontroversen der Gemeinden das Bekenntnis zur Geistsendung Jesu vom frühesten Anfang seiner irdischen Existenz an zu bezeugen²⁶.

In diesem Zurücktreten der Person hinter der Sache, des Zeugen hinter seinem Zeugnis liegt das auszeichnende Merkmal jeder prophetischen Rede. Daß die funktionale Sicht Mariens nicht eine funktionäre Sicht impliziert, ist wohl aus unserer Beschreibung ihres in persönlicher Erfahrung gründenden Zeugnisses sichtbar geworden: als charismatische Zeugin engagiert sie sich ganz, um den Geist Gottes uneingeschränkt in ihrem Zeugnis zum Ereignis werden zu lassen. Wobei in dieser frauenfreundlichen Tendenz des Lukas wahrscheinlich auch ein sozialkritischer Aspekt mit ins Spiel kommt. Die „Frauen“ und die „Armen“, d. h. die Unterprivilegierten und die Diffamierten eignen sich in besonderer Weise zu jenem Protest der Gewaltlosigkeit, der eine umfassende Änderung der Verhältnisse und der Menschen erhofft. In dieser Funktion des Protests für eine neue Zukunft (die selbstverständlich nur eine Seite der Glaubensaussagen über Maria ist) hat Maria in der Geschichte des christlichen Glaubens und der menschlichen Hoffnung viele Nachbilder gefunden. Dazu gehören prophetische Frauen wie Katharina von Siena, die in einer Zeit des gefährlichen Umbruchs der Gesellschaft für die spirituelle Erneuerung der Kirche wirkten, aber auch jene „Stillen im Lande“, die durch ihr soziales Tun und ihre Sorge für den Menschen ein authentisches Zeugnis für die Hoffnung des Glaubens ablegten und damit den Verheißungen Gottes in dieser Welt Raum schufen.

Vielleicht könnte man hier auf eine dichterische Gestalt unserer Zeit, auf die großartige „Mutter Courage“ von B. Brecht, hinweisen, die zeitlos ihr stummes Leid durch die Geschichte trägt, um in ihr, wenn auch in vielfacher literarischer Verfremdung, verwandte Züge zur lukanischen Gestalt Mariens zu entdecken. Doch hebt sich gerade davon die christliche Sicht Mariens deutlich ab. Die Sängerin des Magnifikat unterscheidet sich von dem resignierten Zeugnis des Leids der Mutter Courage gerade durch jenen

²⁶ Vgl. hierzu die umfassende Darstellung von R. Laurentin, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart 1967.

Geist, der die Stummheit und das tödliche Schweigen, in das Resignation stets einmündet, überwindet und eine neue Gabe der Sprachen, ja des Sprechens verleiht. Das geschah an jenem großen Aufbruch und in den Verheißungen des Pfingstfestes, die noch immer nicht ganz von der Kirche eingelöst sind. An dieser Stelle dürfen wir auch – in einer typologischen Deutung – den Ausblick auf die kosmische Vollendung in der Geheimen Offenbarung wagen, in der Maria, als Typus Israels, zum Zeichen der Erfüllung von Gottes Verheißungen für die Welt und die Geschichte dient. Hier erfüllt sich in der Gestalt der vorausschauenden Vision die Hoffnung, die sich für den Glaubenden seit Anbeginn der Schöpfung mit dem Namen Marias verbindet (vgl. Gen 3, 15).

Aus den letzten Überlegungen geht hervor, daß die heutige Glaubensverkündigung nicht so sehr einer völlig neuen Mariologie bedarf, sondern vielmehr der Ergänzung durch eine authentische und konsequente Auslegung der lukanischen Kindheitsgeschichte. Wenn Begriffe wie Erlösung, Bund, Armut und Zeugnis für unsere Zeit neu ausgelegt werden müssen, dann kann der Glaube Mariens, wie das Lukasevangelium ihn deutet, gerade auch für eine junge fragende Generation erneut beispielhafte Bedeutung gewinnen und Hoffnung und Vertrauen erwecken.

Geist-liches zu geist-lichen Übungen – notiert am Rande der Pfingstfrömmigkeit

Josef Sudbrack SJ, München

Moden lösen einander ab; auch in der Kirche; auch dort, wo man von Frömmigkeit spricht. Wenige Jahre nur ist es her, daß eine Begeisterungswelle hoch stieg für Aktivität, für Einsatz. Theologische Wissenschaft, kirchliche Stellen und – etwas verspätet – Spiritualität wurden von ihr erfaßt. Man sprach von *Weltfrömmigkeit*; meinte allerdings etwas anderes als das Sich-Ein-Wiegen in die Natur, das Goethe im Wilhelm Meister mit diesem Wort verband. Gemeint war der Einsatz für die Menschen und für die Welt, gemeint waren Änderung oder gar Umsturz der ungerechten gesellschaftlichen Verhältnisse aus christlichen Motiven; gemeint war Engagement – mit dem pathetischen Predigerton, den der Begriff auch in der französischen Sprache hat.

Abgelöst wurde diese Bewegung durch eine immer stärker um sich greifende Sehnsucht nach Stille, nach Einkehr, nach Meditation. Auch diese