

Maria im Geheimnis der Erlösung

Erlösung und Befreiung im Licht der Mariologie

Wolfgang Beinert, Bochum

I. Vom Sinn der Mariologie

Die Marienkunde ist ein Teil der systematischen Theologie. Wenn diese sich der Gestalt der Mutter Jesu Christi zuwendet, tut sie das nicht aus biographischem Interesse. Den Spuren ihres Erdenlebens nachzugehen, mag einer historisch engagierten Exegese überlassen bleiben¹. Es geht ihr auch nicht darum, in den Chor derer einzustimmen, die sie mit dem Romantiker Novalis „in tausend Bildern lieblich ausgedrückt“ sehen und keine Mühe scheuen, sie mit immer neuen Ehrenbezeichnungen zu preisen. Nicht als ob sie auf solche Bestrebungen in hochmütiger Distanz herabschaute: Marienleben und Marienkult haben ihre Bedeutung. Die Theologie im strengen Sinn aber hat eines anderen Amtes zu walten. Ihr ist aufgegeben, das Verständnis des christlichen Glaubens methodisch zu erheben und für den Glaubenden zu eröffnen. Ihr geht es darum primär um die heilsgeschichtliche Bedeutung der Herrenmutter und um die Konsequenzen, die sich für Glaube und Glaubende ergeben. Der Dogmatiker, der so fragt, befindet sich in bester Gesellschaft. Die neutestamentlichen Autoren legen keinen Wert auf ein „Marienleben“; in ihren Äußerungen sowie in denen ihrer ersten Interpreten in der jungen Kirche gibt es auch keine Spuren, die auf einen unmittelbaren Kult schließen lassen. Wohl aber kreisen ihrer aller Gedanken, wo immer sie auf sie zu sprechen kommen, um ihre Heilsbedeutung. Alles andere stellt sich erst recht spät in der Kirche ein. Das entspricht völlig der Sache selber. Nur und erst die theologische Reflexion kann das Kriterium für eine Beschäftigung mit ihrer Biographie und für die Ausgestaltung des Kultes liefern. Wäre Maria theologisch bedeutungslos, erübrigte sich alles andere von selber. Um Verzeichnungen ihres Bildes zu vermeiden, muß das entschieden klar gestellt werden. So sind für die hier anzustellende Betrachtung zwei eher wissenschaftstheoretische Vorbemerkungen unerlässlich.

1. Bemerkungen zum Theologieverständnis

Welche Intentionen hat die christliche Theologie? Insofern sie *Theologie* ist, ist sie der „Logos“ über den „Theos“, d. h. die Kunde und Wissen-

¹ Vgl. P. Gaechter, *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien*, Innsbruck-Wien-München 1955.

schaft von Gott. Ihre Eigentümlichkeit als *christliche* Theologie liegt – im Unterschied zu allen anderen philosophischen und religionsgeschichtlichen Versuchen über Gott – darin, daß sie sich – veranlaßt durch die Daten der sie normierenden Offenbarung – nicht so sehr mit dem metaphysischen *Wesen Gottes* abgibt als vielmehr mit dem *Menschen*. Die entscheidende Vorgabe der jüdisch-christlichen Tradition lautet, daß Gott als *unser* Gott erscheint. Er ist der Partner eines von ihm initiierten Bundes, der sich erst als Bund mit einem bestimmten Volk konkretisiert und sich endlich in Jesus von Nazaret zum neuen und ewigen Bund weitet, der allen Menschen zugänglich ist. Gott ist „Philanthrop“, ein Freund der Menschen (Tit 3, 4); und sein Wille ist, daß sie heilig werden und so ihr Heil finden (1 Thess 4, 3). Nichts wäre falscher, als nun anzunehmen, die spekulative Untersuchung des Wesens Gottes sei überflüssig; sie macht aber noch nicht das spezifisch Christliche aus, oder sagen wir besser: wer Gott ist, daß er in drei Personen west, alles dieses wird uns erst durch sein Heilhandeln in der menschlichen Geschichte kund, in dem sich der Vater als die uns in seinem Sohn durch den Heiligen Geist zugängliche Liebe zeigt. Sie aber ist auf *unser Heil* gerichtet². Gott geht es um den Menschen. Theologie und Anthropologie fallen daher im christlichen Verständnis ineinander³. Dann aber ist die theologische Besinnung nicht mehr in das Belieben der Menschen gestellt; sie ist nicht die Freizeitbeschäftigung der frommen Seelen, sondern Aufgabe für alle Menschen. Ihr eignet – ganz wörtlich verstanden – Not-Wendigkeit. Sie interessiert sich nicht, wie die anderen anthropologischen Disziplinen, lediglich für regionale oder sektorale Erhellungen ihres Studienobjektes, sondern für dessen grundlegendes und somit umfassendes Konstitutivum: sie fragt nach dem Heil des Menschen; und dieses Heil ist nichts anderes als sein sinngebendes Ziel. Wir werden weiter unten darzulegen haben, daß es angesichts der konkreten Verhältnisse für uns die Gestalt der *Erlösung* hat.

Deswegen darf die hier zu verhandelnde Thematik allgemeines Interesse beanspruchen. Wenn wir von der Stellung Marias im Geheimnis der Erlösung sprechen, dann durchstöbern wir nicht den hintersten Winkel eines an sich schon recht abgelegenen Hauses: es geht uns um die Behaustheit des Menschen schlechthin. Das Thema impliziert eine These: Ma-

² Die östliche Patristik suchte seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert die hier gemeinte Unterscheidung in den Begriffen *theologia*, d. i. die Lehre vom Wesen (des dreifaltigen) Gottes, und *oikonomia*, d. i. die Lehre vom göttlichen Heilhandeln (in Christus), zu fassen. Die westliche Trinitätstheologie hat sie übernommen, betont aber vor allem in jüngster Zeit die übergreifende Einheit beider Aspekte.

³ Darauf weist vor allem K. Rahner unermüdlich hin. Vgl. z. B. neuestens *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1976.

ria hat eine exemplarische Bedeutung in diesem Mysterium; und da es im angedeuteten Sinn ein anthropologisches ist, hat sie für uns Bedeutung. Ist die These richtig, dann trägt die Mariologie zur Lichtung des Mysteriums Mensch entscheidendes Material bei. Ist Maria in der Tat erlöst, dann steht es nicht aussichtslos um uns: unseren Sorgen und Nöten leuchtet ein Refugium auf. Wir sind nicht ohne Hoffnung, wenn sich an einem von uns das Ziel gewiß vollzogen hat. Die Frage nach dem Heil verwandelt sich in Hoffnung; dem Glaubenden wird die Mutter seines Herrn zur lebendigen Bestätigung der göttlichen Verheißung, daß allen Menschen das Heil geschenkt werden soll. Sie wird so zu einem Zeichen – hiermit ist zunächst einmal die Behauptung gedeckt, daß ihr eine besondere Rolle im Heilsgeschehen zufällt. Wir werden schauen müssen, ob damit bereits alles gesagt ist.

2. Methodologische Vorüberlegung

Zuvor haben wir uns Rechenschaft über den Weg abzulegen, den wir gehen wollen. Zwei Möglichkeiten sind denkbar. Wir könnten versuchen, an Hand der Bibeltexte und der christlichen Überlieferung, wie sie sich vornehmlich in den Mariendogmen niedergeschlagen hat, nachzuweisen, daß Maria in einer besonderen Weise erlöst ist, da alle Texte in diesem Faktum konvergieren, bzw. nur dann stimmig sind, wenn diese Tatsache vorausgesetzt wird. Bei einem solchen Vorgehen setzten wir das Prädikat der These – Erlösung – voraus und nähmen die Geltung des Subjekts – Maria – in seinem entfalteten dogmatischen Verständnis als gegeben an. Unsere Argumentation verstünde sich lediglich als Entfaltung von Implikationen eines Datums, das alle anerkennen.

Betrachten wir die Situation der Gegenwart, erscheint uns dieser Weg verbaut. Das Prädikat ist nicht nur nicht *selbstverständlich*, es ist weithin nicht einmal mehr *verständlich*. Was Erlösung sei, weshalb man ihrer bedürfe und wo sie gefunden werden könne, das sind dunkle Fragen auch für den durchschnittlichen Christen heute. Selbst wo er eine Antwort gäbe, wäre zu befürchten, daß sie kritischer Untersuchung nicht standhält. Doch mehr noch: Auch das Subjekt ist der Diskussion, selbst unter Theologen, ausgesetzt. Nicht wenigen erscheint die mariologische Interpretation der neutestamentlichen Perikopen als sachlich ungedeckte Ausuferung, als *Eisegese* mehr denn als *Exegese*.

So müssen wir einen anderen Weg einschlagen. Er verläuft in gewisser Weise genau umgekehrt. Wir fragen erstlich nach dem Prädikat, das heißt nach der Erlösung und dem Menschen. Erst von da aus wenden wir uns Maria zu, um zu erfahren, ob und wie sie erlöst sei.

Damit erscheint unsere Aufgabe erledigt. Aber sie wäre es nur sehr unvollkommen. Wenn die Theologie eine anthropologische Wissenschaft ist, ist sie auch praktisch. So haben wir uns in einem abschließenden Teil noch einige Gedanken zu machen, welche Folgerungen sich für uns aus unserer These möglicherweise ergeben.

II. Das Geheimnis der Erlösung

1. Der Mensch als Mängelwesen

Unsere Methode fordert an sich eine eingehende, sachlich-gründliche Analyse des Problems „Was ist der Mensch?“. Es bedarf keiner näheren Begründung, daß wir sie in diesem Rahmen nicht durchführen können, sondern allenfalls eine Abbreviatur davon: im Telegrammstil gleichsam müssen wir das Wichtigste andeuten⁴. Das ist bedenklich, doch erlaubt: wir rekurrieren auf Erfahrungen, die jedem Menschen nicht nur zugänglich sind, sondern von ihm auch gemacht werden.

Wo immer Menschen über sich und ihresgleichen nachgedacht haben, stießen sie darauf, daß der Mensch ein Mängelwesen ist. Sie meinten damit nicht allein, daß er dieses oder jenes Gut, diese oder jene Qualität nicht oder nicht im höchsten Grad besitze, sondern daß er auch dann noch eine tiefe Defizienz spürt, wenn ihm alle erreichbare Perfektion eignete. Auch in diesem Falle wäre ihm der Tod gewiß, der als Nichtung erfahren wird: in ihm zerrinnt alles, was er hatte. In allem lauert so die Endlichkeit; gerade damit aber gibt er sich nicht zufrieden. Der Mensch ist Sehnsucht nach Unendlichkeit. Das hier Gemeinte ist in der Geschichte des Denkens sehr verschieden formuliert worden. Immer ist das Gleiche gemeint, ob man nun mit *Aristoteles* erkenntnistheoretisch sagt, die Seele sei irgendwie „alles“, oder mit *Augustinus* vom „ruhelosen Herzen“ spricht, oder *Goethe*s Wissen hat, daß der Mensch faustisch im Wechsel von Begierde und Genuß zerspannt ist oder mit *Ernst Bloch* das „Prinzip Hoffnung“ statuiert. Von seinem Wesen her ist der Mensch bedürftig, arm – ein Grenzgänger des Nichts.

Näherhin können wir diese Mängelhaftigkeit als die Ausständigkeit seiner Freiheit beschreiben. Wer Grenzen hat, wer sich nicht vollkommen und in Fülle besitzt, der ist entfremdet, ohne Freiheit. Die Sehnsucht nach der Unendlichkeit artikuliert sich jetzt als Verlangen nach der Freiheit. Grenzen müssen eröffnet werden, Ketten müssen fallen, Heimkehr aus der Fremde muß gegeben sein. Dieses Postulat wird in dem Moment noch

⁴ Vgl. K. Rahner, a.a.O., 35–142.

dringlicher, in dem sich der Mensch nicht nur metaphysisch, sondern auch ethisch als mangelhaft erkennt. Der Mensch hat Schuld – das gilt nicht nur von diesem oder jenem seiner Gattung, sondern ist eine faktisch universale Erfahrung. Freiheit ist auch noch Freiheit von der Schuld.

Da er sie auf Grund seiner konstitutiven Mangelhaftigkeit nicht selber findet, bedarf er der Befreiung. Er verlangt *Erlösung* als Vorbedingung seiner Freiheit. Da er nur durch diese den Sinn seines Seins findet, ist befreiende Erlösung zugleich die Ermöglichung von Sinn. Sie kann nun aber weder aus den Dingen kommen, deren Herr er letztlich ist, noch von seinesgleichen, da sie alle in der gleichen Lage sind, sondern nur von einem Unendlichen. Aus der Unendlichkeit muß Sinn gestiftet werden.

Das *Infinitum* darf jedoch nicht mit dem *Indefinitum*, das Unendliche nicht mit dem Unbestimmten verwechselt werden: dann wäre der Mensch letztlich unbegründet und somit sein Dasein sinnlos. Sinngebend kann das Unendliche nur sein als das *Definite*, das Bestimmte. Seine Definition liegt nicht im sächlichen Bereich. Der Mensch verlangt nach dem unendlichen Du, damit er selig sei. Das Unendliche konkretisiert sich so als *der* Unendliche; das befreiende Absolutum ist der absolut Freie. In der klassischen Sprache sagen wir: *Gott* ist das Heil des Menschen.

Freilich ist der Gott, den wir auf unserem Gedankengang gefunden haben, noch der Gott der Philosophen. Er ist noch eher Postulat als begründende Existenz. Daß eine solche, daß also Gott existiert, versichert uns in letzter Klarheit erst die christliche Offenbarung. In ihr wird uns auch das *Wie* seines befreienden Da-Seins dargelegt. Dies geschieht in der Ansage, daß Jesus, der der Christus ist, unser Erlöser und damit unser Befreier und die Ursache unseres Heiles ist. Dieser Fundamentalsatz, der an dieser Stelle nicht näher auf seinen Grund hin betrachtet werden kann, muß nun seinem Inhalt nach im Licht unserer anthropologischen Skizze erörtert werden.

2. Gott wird Mensch

Wenn wir bekennen, Jesus sei der Christus Gottes, meinen wir, daß das Subjekt dieses Satzes der menschgewordene Gott sei. Damit wird nicht weniger als dieses behauptet: der unendliche, absolute, sinnstiftende und freie Gott hat die menschliche Endlichkeit, Relativität, Mangelhaftigkeit und Unerlösung als seine eigene Wirklichkeit angenommen. Gerade darin aber, in diesem abgründigen Geheimnis der Liebe Gottes, erfüllt sich das Wesen des Menschen. Nun wird sein existentieller Mangel aufgefüllt: indem er sich ganz in Gott hinein verliert, findet er sich selbst in Vollendung wieder. Inkarnation ist, so betrachtet, die Konstituierung der vollen Menschlichkeit: „Der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Ge-

heimnis hinein, das wir Gott nennen⁵. Jesus ist damit der Mensch schlechthin: „Ecce homo“. Hier liegt die radikale Begründung der anthropologischen Perspektive der christlichen Theologie.

Das ist gerade in der Mariologie zu betonen. Man kann gelegentlich hören, das christliche Interesse für die Mutter Christi sei darin begründet, daß sie ein „reiner“ Mensch sei, während der Sohn „auch noch“ Gott sei und darum nicht so zugänglich wie sie. Eine solche Sicht stellt die Dinge auf den Kopf. Jesus ist nicht der Ausnahmefall des Menschseins, den man zur Kenntnis nimmt, der aber dann in der Anthropologie vergessen werden kann. Das genaue Gegenteil trifft zu: was Menschsein heißt und bedeutet, läßt sich ganz erst an ihm ablesen, der dessen zwar einzigartige, aber darum doch „normalste“ Verwirklichung ist – sofern wir nur dieses Adjektiv in seiner Grundbedeutung nehmen: *normal* ist *normenentsprechend*; was aber der Norm entspricht, ist auch *maßgeblich*.

In der Sprache des Neuen Testaments wird Jesus darum als der *Erstgeborene* der ganzen Schöpfung bezeichnet (Kol 1, 15). Damit soll nicht gesagt werden, er sei nur Nummer eins in einer Reihe, auf die weitere Exemplare folgen, sondern damit ist ausgesprochen, daß er der Grund der Reihe ist: *weil* er ist, sind auch die anderen. Der Mensch schlechthin wird so zum Heil der anderen Menschen. Er ist ihr Erlöser und Befreier. Heil und Freiheit und Sinn können die Menschen nun nicht mehr ohne, sondern nur noch *durch ihn* finden. Gott neigt sich uns nur noch zu „durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn“, wie wir in der Liturgie folgerichtig sprechen. Er wird so zum Mittler unseres Heiles (Hebr. 8, 1. 6; 9, 15; 12, 24), das Sakrament der menschlichen Erlösung⁶.

3. Heil durch Christus

Aus unserer Reflexion ergibt sich, daß die Menschlichkeit des Menschen von der Position abhängt, die einer je und je zu Christus einnimmt. Es wäre allerdings ungenügend, sich ihm gegenüber nur mit Respekt, mit Ehrfurcht oder bloßer Zuneigung zu verhalten. So bleibt man immer noch in Distanz zu ihm. Dann aber wird man nicht erlöst. Weil das Heil nur die Gemeinschaft ist mit dem absoluten Gott und weil wir sie nicht anders als durch ihn erreichen können, müssen wir in der innigsten Nähe zu ihm stehen können. Das Heil ist nur dann gegeben, wenn eine Inklusion, ein „Einschluß“ in Jesus Christus stattfindet. Man muß ein „zweiter Christus“ werden, d. h. in und durch ihn muß sich die Einung mit Gott vollziehen. Unser Heil wird uns gegeben, wenn wir „so gesinnt sind wie Christus Jesus“

⁵ K. Rahner, a.a.O., 216.

⁶ Vgl. Vaticanum II, Liturgiekonstitution 7, Kirchenkonstitution 7.

(Phil 2, 5), wenn wir mit Paulus sagen können: „So lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20; vgl. Röm 14, 8).

Die christliche Botschaft, die zu dieser Konsequenz führt, lehrt darüber hinaus, daß ein solcher „Einschluß“ möglich und wie er zu erreichen ist. Christus ist der Urheber der Kirche, die als die Gemeinde derer verstanden wird, die sich in ihm vom Heil Gottes haben betreffen lassen. Sie ist das radikale Sakrament, durch deren konkrete Einzelsakramente man der neuen, christologischen Wirklichkeit teilhaftig wird. Damit ist sie der konkrete Ort der christologischen Vermittlung.

Die Kirche steht damit im Dienst der je größeren Humanität, wenn die Menschlichkeit des Menschen durch den Einschluß in Christus vollendet wird und wenn man in Christus durch die Zugehörigkeit zur Kirche lebt. Für den Einzelnen aber bedeutet dies: das Maß seiner Kirchlichkeit ist das Maß seines Menschseins. Je mehr einer dieser Gemeinschaft verbunden ist, um so tiefer erreicht ihn die Erlösung⁷.

Wir haben nun in etwa und im groben Umriß eine Antwort auf die Frage nach dem Prädikatsbegriff der hier diskutierten These, was Erlösung des Menschen sei, bekommen. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei nochmals eigens darauf hingewiesen, daß sie auf Prämissen beruht, die in der christlichen Botschaft enthalten sind. Deren Voraussetzungen werden hier nicht eigens untersucht. Unsere Antwort bewegt sich im Bereich des Glaubens. Unter diesen Vorzeichen müssen wir uns jetzt dem Subjekt der These zuwenden.

III. Maria – der erlöste Mensch

1. Das biblische Fundament

Den Schlüssel zum Verständnis der Rolle Mariens im Geheimnis der Erlösung gibt uns die Verkündigungsszene des Lukas-Evangeliums an die Hand (Lk 1, 26–38). In ihr wird nicht eine Reportage der Ereignisse gegeben, sondern ein theologischer Sachverhalt erhoben. Er ist eingeordnet in den Kontext der zeitgenössischen Heilserwartung. Israel ersehnt seine Befreiung. Es gab allerdings verschiedene Meinungen darüber, worin sie bestehen solle. Eine mehr national denkende Gruppe sah sie bereits in der politischen Erlösung aus dem Joch der römischen Besatzungsmacht. Andere erblickten sie in einer eschatologischen Tat Gottes, durch die das Volk der Last seiner Sünde und Schuld enthoben würde. Im Evangelium wird nun die Frage entschieden.

⁷ Der hier verwendete Kirchenbegriff stützt sich auf Vaticanum II., Kirchenkonstitution 8, und läßt Grade der Zugehörigkeit zu.

Der Inhalt der fraglichen Perikope ist die Verheißung der Erlösung. Sie wird der Menschheit durch einen Engel, einen Boten Gottes überbracht. Es wird deutlich, daß Gott allein der Initiator unseres Heiles ist. Es ist Ereignis seiner Gnade, nicht Resultat menschlicher Leistung. Doch wird dieses Geschenk nicht wirklich dem Menschen zu eigen, wenn er nicht sein Einverständnis kundtut. Gott kennt keinen Oktroi. Er erfüllt die Mangelhaftigkeit des Menschen, aber dieser muß sie anerkennen, indem er sich ihm selber stellt. Auch das ist noch das Werk der Gnade: sie ermöglicht dem Menschen Ausübung der Freiheit, die dennoch seine eigene ist und bleibt. Darum versichert der Engel Maria, daß Gott mit ihr ist (1, 28).

Im gleichen Atemzug nennt er sie „die Begnadete“. Dieser Titel steht innerhalb der Begrüßung genau an der Stelle, an der eigentlich ihr Name auftauchen müßte: Maria bekommt einen neuen Namen, ähnlich wie Simon Bar Jona, der zu Petrus, wie Saulus, der zu Paulus wird. Im biblischen Verständnis ist mit der Namengebung stets eine Sendung verbunden. Wenn Maria „die Begnadete“ in Zukunft heißen soll, dann um eines „Amtes“ willen, das sie bekommt.

Es besteht darin, daß sie (als Mutter des Menschgewordenen) zur heils geschichtlichen Partnerin Gottes werden soll. Damit findet eine ungeheuerliche Konzentration statt. Von der Schöpfung her hatte Gott sein Heil der ganzen Menschheit angeboten, die er darin in seine Gemeinschaft ziehen will. Als sie versagt, wählt er ein Volk aus; dann aus diesem Volk ein einziges Geschlecht, die Davididen, und nun aus der einen Familie ein einziges Glied, Maria. Sie erscheint in diesem Moment als die Vertreterin der gesamten Menschheit, deren Geschick ihr in die Hand gelegt ist. Das wird ihr „Amt“, das ist ihre einzigartige Verantwortung. Gott bietet den Menschen in unüberbietbarer Weise die Erlösung an. In der Diktion des Alten Testamentes wird dies beschrieben: „Du wirst ein Kind bekommen, einen Sohn wirst du gebären ... Er wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden ... Seine Herrschaft wird kein Ende haben“ (1, 31 ff.). Das Zeugungsprinzip dieses Sohnes ist kein Mann, sondern Gott selber tritt so in das Leben dieses Mädchens ein, daß sie seine Mutter wird. Damit ist noch einmal auf die einzigartige Initiative Gottes abgehoben.

Ihre Situation in diesem Augenblick wird vielleicht am besten mit dem dialektischen Wort vom *lichten Dunkel* beschrieben. Sie erfährt Ansprache und Verheißung Gottes – das ist das Licht. Aber in ihm wird erst die Dimension des Dunkels bewußt – wie eine Kerze in einem großen Raum die Finsternis erst recht erleben läßt. Mutter des Messias werden, dazu noch auf solch außerordentliche und mißverständliche Weise: Maria wird an die Grenze des Erträglichen geführt. Maria erschrickt, sagt Lukas (1, 29).

Sie bekommt aber keinen anderen Trost und keine andere Kraft als die eine, die zwar allen Trost und alle Kraft in sich birgt, aber doch menschlich unzulänglich erscheint: „Für Gott ist nichts unmöglich“ (1, 37). Sie wird vollkommen und einzig und allein auf Gott verwiesen: in diesem Moment ist sie der mangelhafte Mensch schlechthin, einer, der sich selber dranzugeben hat. Sie ist – so erkennt sie selber ihre Lage klar – „die Magd des Herrn“ (1, 38). Die aufs erste fast un-menschliche Situation ist doch die ur-menschliche, die wir nur immer wieder zu verdecken und zu verdrängen trachten: sie ist auf reinen Glauben angewiesen. Ihr bleibt niemand und nichts mehr als das Du, das Gott ist. Darauf hat sie sich nun einzulassen oder aufzugeben. Im Angesicht der Gnade hat sie sich zu entscheiden. In der Sprache unserer vorangehenden Überlegungen könnten wir auch sagen: Jetzt ist die Situation gegeben, die Bedingung und Möglichkeit der Erlösung ist. Insofern nach biblischer Darstellung zugleich das Heil der Menschheit auf dem Spiele steht, ist hier auch Bedingung und Erlösung nicht nur Mariens, sondern aller Menschen im Spiel.

Maria nimmt Gottes Heilsangebot an. „Mir geschehe, was du gesagt hast“ (1, 38b). Damit läßt sie sich ganz auf Gott ein. Das aber heißt nun konkret: sie sagt Ja zu Jesus Christus. In ihm realisiert sich Gottes Wille. Ihr Ja ist so auch Ja zu ihm und damit gerät sie in seinen Bannkreis. Sie wird eins mit ihm. Damit ist Maria das Heil in beispielloser Vollendung zuteil geworden. Sie hat in ihrem Sohn die Fülle möglichen Menschseins erreicht. Aus der Magd ist die Freie geworden. Sie ist die exemplarisch Erlöste.

2. Theologische Entfaltung

Zu einem volleren Verständnis müssen wir den gerade dargestellten biblischen Sachverhalt etwas weiter entfalten. Zuerst ist darauf hinzuweisen, daß sich an Maria grundsätzlich das nämliche ereignet hat wie bei allen anderen Menschen, die erlöst werden, nämlich der „Einschluß“ in Jesus Christus. Damit steht Maria voll und ganz innerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Gegenüber Christus hat sie das fundamental gleiche Verhältnis und die gleiche Chance wie jeder andere auch. Sie steht auf unserer Seite.

Mit vollem Recht erkennt ihr freilich die christliche Tradition eine unvergleichliche Einzigartigkeit zu: aber sie wird innerhalb der Grenzen des Menschseins konstatiert. Maria ist ein einzigartiger *Mensch* – nicht weniger, aber auch nicht mehr. Der Grund ihrer hervorragenden Stellung liegt in der Einmaligkeit und Einzigkeit ihrer Berufung: niemand sonst ist Mutter Gottes. Dadurch steht sie in einer unvergleichbar engen Beziehung zu Jesus Christus.

Diese kann näherhin dreifach bestimmt werden. Zunächst ist sie biologisch zu verstehen: sie hat Jesus von Nazaret geboren. Damit ist ihr eine gewisse Beachtung gesichert; es ist die gleiche, die man allen Müttern großer Männer entgegenbringt. Sie steht hierin auf keiner anderen Ebene als die Mütter Mohammeds oder Napoleons oder Goethes auch. Im Grund aber sind interessant nur diese Leute selber; ihre Mütter treten aufs Ganze gesehen doch nur an der Peripherie ihrer Biographie auf.

Mutterschaft aber erschöpft sich nicht im Biologischen; sie ist darüber hinaus ein geistiges Ereignis: darum ehrt jeder Mensch seine Mutter und hat Ehrfurcht vor allen anderen Müttern. Zwischen ihnen und ihren Kindern besteht ein tiefes geistiges Band, das diese entscheidend formt. So ist auch Maria in einer geistigen Weise dem Nazarener tief verbunden. Doch auch hier ragt sie prinzipiell nicht über andere Mütter hinaus.

Ihre Einzigartigkeit ist vielmehr durch das Faktum gegeben, das wir als geistliche Mutterschaft bezeichnen können und ganz wörtlich zu verstehen haben: Mariens Mutterschaft ist ein Geschehen im Heiligen Geist. In der Empfängnis, die ihrer Zustimmung folgt, wird ihr Gottes Heil in absoluter Weise mitgeteilt – das heißt nicht nur, daß der Logos Gottes durch das Wirken des Pneumas in ihr menschliche Gestalt annimmt, sondern bedeutet darüber hinaus ein Ereignis, das sie personal betrifft. Sie ist daran nicht passiv beteiligt; sie ist nicht nur der Kanal, durch den die Gnade in die Welt strömt. Vielmehr läßt sie sich im Glauben aktiv auf dieses Heil ein und damit kommt es in der Empfängnis auch bei ihr und für sie an. Nicht nur die Menschheit wird durch die Inkarnation objektiv geheiligt: Maria wird subjektiv darin erlöst. Weil in diesem Geschehen ihr Glaube radikal gefordert war und weil sie aus ihm heraus ihr „Fiat“ gesprochen hat, darum vollzieht sich in radikaler Weise die Erlösung Gottes an ihr. Sie wird zur Mutter Gottes, weil sie sich vor Gottes Wahrheit restlos bewährt. In der Sprache der klassischen Theologie sagen wir: Maria ist der *vollerlöste Mensch*.

Erwählung und Erlösung kommen, wie wir gesagt haben, erst dann zum Ziel, wenn der Mensch in der Gnade Gottes diese Gaben annimmt und sich zu eigen macht. Das ist aber nicht ein einzelner Akt, den man einmal setzt und dann ist alles getan. Er muß lebenslang ausgezeitiert und entfaltet werden. So setzt sich auch das Ja der Mutter Christi bei der Verkündigung ein ganzes Leben hindurch fort. Sie blieb ständig die auf Gott in Christus Angewiesene: ihre gesamte Existenz ist christologisch geprägt. In der Theologie des dritten Evangeliums wird diese Tatsache unter dem Stichwort „*hören*“ verhandelt. Für Lukas ist die Auf- und Annahme des Gotteswortes heilsentscheidend. Jesus mahnt daher: „Gebt also acht, daß ihr richtig zuhört!“ (Lk 8, 8). Er selber ist der Verkünder des Wortes vom Vater, ja,

wie Johannes in seinem Prolog sagt, *das Wort selber* (Joh 1, 1 ff.). Erlösung kann also auch als Hörerschaft umschrieben werden. Maria nun erscheint immer wieder als die exemplarische Hörerin, als eine Frau, die das Wort erwägt und sich zu Herzen gehen läßt (Vgl. Lk 1, 29; 2, 19. 51; dazu der Lobpreis des Hörens im Zusammenhang mit Maria, Lk 8, 21; 11, 27 f.)⁸. Wenn sie auf ihren Sohn hinweist, dann geschieht dies bei Johannes wiederum mit einer Aufforderung zum Hören: „Was er euch sagt, das tut“, befiehlt sie den Dienern in Kana (Joh 2, 5)⁹.

Das vierte Evangelium legt damit bereits die Querverbindung zwischen Maria und der Kirche bloß. Maria hat den Menschen etwas zu sagen! Erlösung vollzieht sich nach unserer Analyse weder als Wechselgeschehen zwischen Gott und dem einzelnen, noch spielt sie sich auf neutralem Boden ab, sondern hat ekklesiale Dimensionen. Der Einschluß in Christus vollzieht sich innerhalb der Geschichte in der Kirche. Diese ist die Gemeinde der Glaubenden und durch den Glauben Erlösten. Ist Christi Mutter erlöst, dann ist sie dies im Raum der Kirche. Ist sie die Vollerlöste, so ist sie ihr vollendetes Erscheinungsbild. Die repräsentative Aufgabe, die sie im Moment der Verkündigung übernommen hatte, kommt ihr bleibend zu: hier – und in allem, was sich daraus ergibt – ist in denkbar höchster Reinheit das Wesen der Kirche dargestellt. An ihr ist abzulesen, was Kirche ist, was ihre Glieder sein sollen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Johannes auf diese Wirklichkeit anspielen wollte, wenn er Jesus am Kreuz sagen läßt: „Dies ist deine Mutter“ (Joh 19, 27) – die Mutter dieses und aller seiner Jünger. Die spätere Tradition hat für den Sachverhalt die Formel gefunden, Maria sei der *Typus*, das Urbild der Kirche. Die heutige Theologie hat diesen Begriff von neuem aufgenommen¹⁰.

Unsere Betrachtung führt noch zu einer letzten Ausfaltung unserer These. Die Mariologie ist bestrebt, ein Einheitsprinzip zu finden, aus dem sich alle die vielfältigen Aussagen der kirchlichen Überlieferung über die Gottesmutter ableiten lassen. Dadurch hat man, weiterhin, ein Kriterium für die Berechtigung oder Nicht-Berechtigung von Aussagen, die man über sie macht. Sicher ist die eigentliche Grundlage unseres Interesses an ihr ihre Mutterschaft zu Christus. Es hat sich aber auch schon in diesen Ausführungen gezeigt, daß diese erst dann in ihrer ganzen Wirklichkeit begriffen

⁸ Vgl. dazu W. Beinert, *Heute von Maria reden?* Freiburg-Basel-Wien 1975, 25–31.

⁹ Die dauernde Gottzugehörigkeit Mariens wird dogmatisch in der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis und der bleibenden Sündenlosigkeit festgehalten. Damit ist vorrangig das Element der Erwählung „im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi, des Erlösers des Menschengeschlechtes“ (DS 2803 = NR 479) angesprochen; doch besteht diese in der Befreiung des menschlichen Willens zur sachgerechten Reaktion auf den Willen Gottes, in der sich dann Heilsgeschichte vollendet.

¹⁰ Vgl. W. Beinert, *Maria und die Kirche heute*, Leutesdorf 1974.

wird, wenn man deren pneumatische, geistliche Dimension hervorhebt. Sie kann, so sahen wir, als einzigartige Vollform der Erlösung gekennzeichnet werden. Bezieht man den eben angedeuteten sozialen, besser: ekklesialen Charakter in die Formel ein, so läßt sich sagen, das mariologische Fundamentalprinzip sei die Vollerlösung Mariens, dank deren sie zum Urbild der Kirche wird.

IV. Maria und unsere Erlösung

Aus der Stellung Mariens im Geheimnis der Erlösung gewinnt die theologische Betrachtung ein Erkenntnisprinzip. Damit sind wir bereits unmerklich in den letzten Gedankengang eingemündet, der vorgelegt werden soll. Damit ist etwas ausgesagt, was *uns* betrifft. Uns sollen freilich hier nicht die innertheologisch-systematischen, sondern die existentiellen Konsequenzen beschäftigen.

Theologie und Spiritualität sind, recht verstanden, eng verzahnt¹¹. Die dogmatische Bedeutung unserer These setzt darum schon unmittelbar ein wichtiges Resultat frei, das das christliche Leben betrifft. Die Zuwendung zu Maria ist nicht das Produkt einer Sonderspiritualität, die ehrenwert sein mag, aber doch ohne Schaden für die Christlichkeit des Christen auch fehlen könnte. Man kann nicht, wie es manchmal gern geschah¹², pointiert sagen, Maria sei zwar katholisch, doch nicht evangelisch; beides aber sei doch christlich. Damit setzte man sich in den Widerspruch zur gesamten Tradition, von der Bibel angefangen bis, einschließlich der Reformation selber, zum heutigen Tag. Ohne Maria zu nennen, ist eine integrale Christologie und Theologie über die Kirche nicht denkbar. Auch eine theologische Anthropologie bliebe unvollständig. Maria ist kein konfessionelles, sie ist ein christliches Thema schlechthin.

Mit dieser Feststellung ist theologisch allerdings noch nicht die Frage nach der Notwendigkeit eines marianischen Kultes entschieden. Sie kann nicht schlankweg bejaht werden, bedenkt man, daß auch das Konzil von Trient die Heiligenverehrung als nützlich, aber nicht als unerlässlich angesehen hat¹³. Anderseits führt die theologische Betrachtung von selber zur Einbeziehung der existentiell-moralischen Dimension, aus der sich ein Lobpreis der Mutter Christi ergibt. Es gibt sozusagen auch eine theologi-

¹¹ Näheres dazu in meinem Aufsatz *Theologie und christliche Existenz*: Cath. 30 (1976), 94–111.

¹² Erfreulicherweise darf die Vergangenheitsform gebraucht werden: im repräsentativen Evangelischen Erwachsenenkatechismus, *Kursbuch des Glaubens*, Gütersloh 1975, 392 wird nachdrücklich auf der „Evangelizität“ der Mutter Christi bestanden.

¹³ DS 1821 = ⁸NR 474.

sche Art der Marienverehrung, die nicht ohne Zusammenhang mit der kultischen bleiben darf¹⁴.

Wer die Mutter Christi als die vollerlöste Frau erkennt, der wird sich in jedem Fall zu ihr hingezogen fühlen. Es mag offen bleiben, ob und wie weit man *zu* Maria beten muß; in jedem Falle muß man *wie* Maria beten, wenn sie wegen der Weise ihrer Erlösung „der objektive und vorgegebene Richt- und Zielpunkt der menschlichen Seinsverwirklichung“ ist¹⁵. Sie ist der Maßstab unserer Christusverbundenheit und somit unserer Kirchlichkeit und des Grades unserer persönlichen Erlöstheit.

Aus dieser Perspektive lassen sich einige Thesen formulieren, die die Sache sicher nicht erschöpfen, aber als Denkanstöße von Nutzen sein können.

1. Korrektiv des Heilsverlangens

Die Neuzeit ist durch eine gewaltige emanzipatorische Anstrengung charakterisiert. Der Mensch ist aus dem universalen Ordnungsgefüge des mittelalterlichen Weltbildes herausgegangen, um auf eigene Rechnung und Gefahr seine Freiheit, in der er sein Heil sieht, zu erringen. Es mag offen bleiben, welches Recht er dazu hat; jedenfalls müssen wir feststellen, daß er in eine immer tiefer reichende Entfremdung hineingezogen worden ist. In Wirtschaft, Kultur und Politik erblidet der Zeitgenosse beunruhigende Anzeichen einer Krise, die ihn verunsichern, ja erschüttern. Die Symptome dieses Phänomens sind steigende Selbstmordziffern, vermehrter Konsum von Opiaten, Traditionalismus, Nostalgiewelle und müde Resignation schon im Jugendalter.

An Heilslehren herrscht kein Mangel. Teils sind sie säkularisiert wie der Marxismus, teils treten sie in religiösem Gewand auf wie die Jugendreligionen des Westens. Alle konvergieren darin, daß sie das Heil verheißen, wenn sich der Mensch nur anstrengt. Heil ist Selbsterlösung. Der Wert dieser Erscheinungen liegt ohne Zweifel darin, daß sie der Bewußtwerdung der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit dienen. Der Weg, den sie vorschlagen, ist freilich ungangbar. Es ist nicht ohne Belang, daß das nicht nur von Christen, sondern auch für den Christen heute gesagt wird. Nicht selten teilt er das Lebensgefühl seiner Mitmenschen und nicht selten ist er versucht, sich neuen Verheißen zu wenden, weil er den Eindruck hat, seine Kirche versage vor den Anforderungen, die sich von der Gegenwart her stellen.

¹⁴ Über die Marienverehrung vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „*Marialis cultus*“ vom 2. Februar 1974 (Deutsche Ausgabe Leutesdorf 1975). Vgl. auch W. Beinert (Hrsg.), *Maria heute ehren*, Freiburg 1977.

¹⁵ L. Scheffczyk, *Neue Impulse zur Marienverehrung*, St. Ottilien 1974, 88.

In diesem Augenblick haben sich die Christen (und damit die ganze Kirche) zu erinnern, daß sich der Mensch zwar nicht fatalistisch mit der Lage abfinden kann, daß er aber auch nicht aktivistisch das eigene Heil bauen kann. Sie müssen wie Maria und mit ihr ihre innerste Bedürftigkeit anerkennen und die Tat der Hingabe an den liebenden Gott wagen. Emanzipatorische Anstrengungen werden dadurch keineswegs desavouiert; aber sie bleiben, wo sie Erfolg haben, auf Teilgebiete beschränkt, weil sie die Ebene der Endlichkeit nicht übersteigen können. Wo es um den Menschen in letzter Tiefe geht, da geht es um die Begegnung mit dem Unendlichen, die Maria exemplarisch vollzogen hat.

Unsere erste These lautet daher: *Die theologische Existenz der Mutter Christi stellt ein Korrektiv aller Selbsterlösungsversuche dar.*

2. Glaube als Heilsweg

Der Grund des Heils ist Gottes Initiative, die wir Gnade nennen. In dieser Gnade wird der Mensch zum Glauben befähigt, der dann zugleich seine eigene Tat ist. Die Erlösung durch Gott in Christus wird unmittelbar durch den Akt des Glaubens ausgelöst. Das zeigte sich uns an der konkreten Begnadung Mariens. Ihr Glaube war nicht in erster Linie die intellektuelle Zustimmung zu Sätzen, die ihr vorgelegt wurden, sondern die kompromißlose Bereitschaft gegenüber Gottes Willen. In ihm erlebte sie die Begegnung mit Gott selber, die dann freilich eine sehr bestimmte, „formale“ Gestalt annahm.

An Maria lernen wir, daß Glaube die Form der Liebe zu Gott ist. Von ihm gelten darum alle Gesetze, die von der Liebe gelten. Das Wesen des Glaubensaktes liegt nicht im Räsonnement, sondern in der Radikalität der Hingabe: der Glaubende, der ein Liebender ist, hat sein Herz und keinen Deut weniger daranzugeben. In mehr biblischer Sprache müßten wir sagen: er muß wie Maria „hören“ können. Mit aller Leidenschaft, mit allen Fasern seiner Existenz muß er Gott suchen.

Wenn dies alle Glaubenden tun würden, dann trüte innerkonfessionell und innerkirchlich jener Friede wieder ein, der ebenso wie alle anderen Formen des Friedens bedroht ist. Ist es nicht erschütternd, mit welcher Vordergründigkeit Christen ihre Meinungsverschiedenheiten austragen, die mit voreiliger Verbissenheit zu *articuli stantis et cadentis ecclesiae* (zu Glaubenssätzen, mit denen die Kirche steht und fällt) hochstilisiert werden? Wer solches tut, gleichgültig ob unter der Fahne der Traditionalisten oder der Progressisten, der offenbart noch einmal die Notwendigkeit der Erlösung durch den Glauben.

Der Blick auf den Glauben der Mutter Christi könnte uns die Augen öffnen. Von ihm könnte einigende und befriedende Kraft ausgehen, die

das Signal der eschatologischen Gemeinschaft mit Gott wäre. Es braucht wohl nicht besonders ausgeführt zu werden, daß eine von diesem Ansatz ausgehende Mariologie auch heilsamen Einfluß auf die ökumenische Arbeit haben würde.

Wir können als zweite These formulieren: *Die theologische Betrachtung Marias zeigt den Weg des Glaubens als Weg des Friedens und des Heils.*

3. Liebe als Heilstat

Jesu Existenz kann als Pro-Existenz bezeichnet werden, als totales Da-Sein für andere, näherhin für Gott und in Gott für die Menschen, die er erlöst. Christus ist so die Epiphanie der Liebe Gottes. Die Einbeziehung in ihn, die unsere Befreiung auslöst, ist also Einschluß in diese doppelpolig-eine Liebe, deren Einheit darin liegt, daß Gott die Menschen liebt.

Der erlöste Mensch ist darum stets einbezogen in die mittelnde Bewegung, die Christus kennzeichnet. Er tritt nicht als deren Konkurrenz auf, sondern ist ihre geschichtliche Realisierung, die durch den Geist Jesu Christi ermöglicht und gerechtfertigt ist. Maria als der vollerlöste Mensch ist auch hierin die exemplarische Verwirklichung und Konkretion. Die meisten der biblischen Texte, die von ihr sprechen, handeln von ihrer Hinwendung zu den Menschen: wir denken etwa an den Besuch bei Elisabet (Lk 1, 39–56), an die Sorge um den Verlauf der Hochzeit (Joh 2, 3–5), an die stille Zurückgezogenheit während der öffentlichen Mission Jesu und schließlich an ihr Harren unter dem Kreuz. Wenn wir ihr zum letzten Mal im Neuen Testament begegnen, erscheint sie inmitten der Gemeinschaft der Christen (Apg 1, 14). In Maria wird so die kommunionale Struktur der Kirche dargestellt: Kirche ist ihrem innersten Wesen nach Gemeinschaft, in ihrer idealen Verwirklichung Brüderlichkeit, in ihrem geschichtlichen Weg unter der Leitung des Geistes, der die Liebe zwischen Vater und Sohn ist, Manifestation der Güte.

Unter diesem Aspekt wäre jene theologische Argumentation zu würdigen, die Maria die Titel einer Gnadenmittlerin und Miterlöserin verleihen möchte, und der Ansatz der frommen Verehrung der Mutter als der mächtigen Fürsprecherin. Die Mariologie des Zweiten Vatikanischen Konzils hat das nicht ausschließen wollen, aber darauf keinen besonderen Akzent gesetzt¹⁶. Weil diese Benennungen sehr mißverständlich sind, wird man gut daran tun, auf sie zu verzichten. Die Sache selber kann nicht diskutabel

¹⁶ Vgl. „Lumen Gentium“ Nr. 62. Zur Kennzeichnung der Mutterschaft Mariens in der Gnadenökonomie werden verschiedene herkömmliche Bezeichnungen erwähnt, darunter auch der Titel *mediatrix* (aber nicht *corredemptrix*), der jedoch sofort gegen das Mißverständnis einer Mittlerschaft neben Christus abgesichert wird. Der Passus ist das Resultat langer und heftiger Debatten inner- und außerhalb der Konzilsaula.

sein, zumal wenn wir uns immer vor Augen halten, daß prinzipiell jeder Christ kraft der zwei-einen Liebe, durch die er in und mit seinem Herrn lebt, an der Mitteilung seiner Gnade mitwirkt. Weil Christus das Ursakrament ist, hat auch die Kirche sakramentalen Charakter und in ihr ihre Glieder. Unbefangen sprach die Tradition von der Mutterschaft der Kirche und der Christen; sie konnte sich dabei auf das Herrenwort berufen, daß alle seine Mutter sind, die zu Gott gehören¹⁷.

Die mariologische Meditation vermag neue Motivation zur Tat der Liebe zu geben, die von den Christen heute wie je gefordert wird. Sie ist das Unterscheidende der Kirche; was immer sie sonst noch hat und tut, das tun andere Gruppen, Ideologien und Weltanschauungen auch.

Unsere dritte These kann nun aufgestellt werden: *Die marianische Existenz des Christen verwirklicht sich als erlösende Tat der Liebe in Gott zu den Menschen.*

4. Befreit zur Freiheit

Der erlöste Mensch ist der freie Mensch. Wenn wir Maria als die Voll-erlöste ansehen müssen, dann muß sie uns auch als die in Vollendung freie Frau erscheinen. Etwas von dieser Freiheit wird sichtbar, wenn der lukanische Verkündigungsbericht den souveränen Dialog Mariens mit dem Engel schildert, in dem sie um Einsicht und Verstehen nachsucht. Zeichen der Freiheit ist das *Magnifikat*, in dem sie sich für die Unterdrückten einsetzt (Lk 1, 52 ff). Wir spüren ihre Freiheit in der Weise, wie sie ihre Mutterschaft auf sich nimmt, die am Anfang Verdächtigung bringt und danach noch Exil und Entzagung von ihr fordert. Die innerste Gesammeltheit ihres Wesens wird unüberbietbar deutlich in der Stunde von Golgota, da sie ihrem Sohn beisteht. Dies alles sind „Situationen, die der Aufmerksamkeit dessen nicht entgehen können, der die befregenden Kräfte des Menschen und der Gesellschaft im Geist des Evangeliums unterstützen möchte“¹⁸. Das aber hat jeder Christ zu tun, wenn denn die Kirche die Gemeinschaft der zur Freiheit Berufenen und in Christus Befreiten ist (Gal 5, 1, 13).

Die mariologische Besinnung kann uns helfen, neuerlich und mit stärkerem Einsatz als bisher der Kirche gerade in diesem Punkt zu ihrer volleren Gestalt zu verhelfen und zu zeigen, daß sie damit genau ihrem Urbild konform wird. Ihre Krisensituation heute ist wesentlich auf das verhängnisvolle Defizit an Realisierung und Verkündigung der Freiheit zurückzu-

¹⁷ Reiche Belege bei A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg (Schweiz) 1955.

¹⁸ Paul VI., „*Marialis cultus*“ 37 (vgl. oben Anm. 14).

führen. Will sie ihrer Sendung entsprechend glaubwürdige Wegweisung für die Menschheit auf ihrem Weg in die absolute Zukunft sein, die Gott selber ist, dann hat sie dem Sieg der Freiheit zum Durchbruch zu verhelfen. Er ist identisch mit dem Heil der Welt. Als letzte These resultiert daraus: *Marianische Haltung setzt sich für die Freiheit als Konkretion der Erlösung ein.*

Vom alten Kyniker Diogenes erzählt man, er sei mit der Lampe bei helllichem Tag auf dem Markt herumgegangen, um mitten in der Menge einen Menschen zu finden. Viele haben sich seitdem mit gleichem Ziel aufgemacht – gehören nicht auch, ja gerade wir zu ihnen? Tagtäglich hören und erleben wir Zeugnisse der Unmenschlichkeit, die an allen Ecken und Enden dieser Erde begangen werden. Wir drohen an uns selber zu verzweifeln. Sollte uns aber nicht doch eine Ahnung aufgegangen sein, daß dazu trotz allem kein Grund besteht? Die Menschlichkeit des Menschen, die Gottes Heil ermöglicht, ist Ereignis der Geschichte und zugleich Anruf und Kraft für die Gegenwart. Alles, was wir hier mühsam und mit vielen Worten zurechtbuchstabiert haben, läßt sich in den Worten einer Präfation zusammenfassen, die sich im gregorianischen Sakramentar, am Ausgang der Antike, also in wirrer Zeit, entstanden, findet: „Seitdem eine Jungfrau einen jungfräulichen Sohn geboren hat, ist das schwache Geschlecht stark geworden durch die Gnade; es hatte einst gesündigt, ohne Widerstand zu leisten, und siehe, jetzt triumphiert es in der Freude“¹⁹.

¹⁹ A. Hamman (Hrsg.), *Eucharistische Gebete der frühen Kirche*, Mainz 1960, 244.