

¹¹ G.K. Chesterton, *Saint Francis of Assisi* (London 1932).

¹² C. Leonardi, *Storia del Cristo storia del mondo: Renovatio 7* (1972) 187–216.

¹³ G. Baget-Bozzo/C. Leonardi, *Il tempo dell'Apocalisse* (Manuskript, Rom 1968); G. Baget-Bozzo, *La fine della cristianità e il comunismo: Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale* (Florenz 1976) 55–107.

¹⁴ *Il tempo dell'Apocalisse*, vgl. oben Anm. 12!

¹⁵ G. Baget-Bozzo, *Chiesa e utopia*, vgl. oben Anm. 5; C. Leonardi, *Tommaso Moro e la figura del vero cristiano: Renovatio 9* (1974) 69–75; O. Bucci, *Tommaso Moro: Profezia e politica: aaO. 220–225*.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

René Laurentin

Die Heiligkeit Marias

Maria ist für die Kirche *die* Heilige; nach der Sprechweise der östlichen Liturgie, die kurz nach dem Konzil von Ephesus aufkam, die *panagia*, die All- oder Ganzheilige.

Worin besteht ihr Heiligkeit? Welches ist ihre biblische Grundlage? Was dachte die Kirche darüber?

I. Ein gewisses Schweigen der Bibel

Im 16. Jahrhundert waren Katholiken und Protestanten stillschweigend übereingekommen, von einem «Schweigen der Schrift» über Maria zu sprechen. Dieses Schlagwort mag vielleicht irgendwie gerechtfertigt erscheinen, soweit es die *Heiligkeit* Marias betrifft.

Das Alte Testament weissagt nicht, daß diejenige, die nach Micha 5,1–5 den Messias «gebären» soll (ein Text, der von Jes 7,14 abhängt und mit Gen 3,15, einem dynastischen Text, verwandt ist), heilig sein werde.

Im Neuen Testament wird Maria nicht formell als heilig bezeichnet. Die Evangelien über das öffentliche Leben befassen sich mit dieser Frage nicht. Die beiden Logien, worin Jesus von seiner Mutter spricht – das Logion, das den drei Synoptikern gemeinsam ist: «Wer ist meine Mutter?» (Mt 13,46–50; Mk 3,31–35 und Lk 8,19–21), und das Logion, das nur bei Lk 11,27–28 vorkommt («Selig die Frau, deren Leib dich getragen...»), beziehen die Heiligkeit ausdrücklich

1926 in Sacco di Rovereto (Italien) geboren. Studien in Mailand, Freiburg i.Ü. und Rom. Lehrt an der Universität Florenz, ist Herausgeber der «Studi medievali» und Vorsitzender der italienischen Kommission zur Herausgabe des «Corpus philosophorum Medii Aevi». Bis 1978 Mitglied der Redaktion der unter Leitung von G. Baget-Bozzo herausgegebenen theologischen Zeitschrift «Renovatio». Aus seinen Interessengebieten seien genannt: das Geschick der lateinischen Klassiker, die hochmittelalterliche Hagiographie, die Geschichte der christlichen Tradition im Mittelalter und in der Neuzeit. Studien wie z.B. «Storia del Cristo storia del mondo» (1972) und «Christentum und Islam in der postmodernen Kultur» (1978) sind dem Versuch einer theologischen Reflexion auf die Geschichte gewidmet. Leonardi ist Mitherausgeber der Sammlung «Conciliorum oecumenicorum decreta» (Freiburg i.Br. 1962/Bologna 1973). Anschrift: Via Lorenzo il Magnifico 53, I-50129 Firenze, Italien.

allein auf das Gotteswort, das bewahrt und – nach dem schroffen Sinn des Verbs *poiein*, das die Übersetzungen gern mit dem etwas verniedlichenden «befolgen» wiedergeben – getan werden soll. Selbst Johannes (2,1–12), der beim Beginn des Wirkens Jesu und in der «Stunde» von dessen Tod Maria (unter anderen Frauen, ihr aber in erster Linie) eine positive, dynamische Rolle gibt, spricht nicht von Heiligkeit Marias außer indirekt als von einer Fürbitte, welche «die Stunde» Jesu schneller herbeizuführen scheint, und als von einer Empfänglichkeit für das Wort dessen, der vom Kreuz herab über sie verfügt zu einer schmerzlichen Übertragung der Sohnschaft: die Mutter Jesu wird zur Mutter des typischen Jüngers.

Wenn das Kindheitsevangelium nach Mattäus die jungfräuliche Empfängnis dem Wirken des *Heiligen* Geistes zuschreibt, so wird Maria dabei nur als Objekt seines Handelns bezeichnet, ohne daß von ihrer persönlichen Heiligkeit oder ihrem freien Mitwirken die Rede wäre. Josef, der Mann, ist die einzige handelnde menschliche Person in diesem ersten Kindheitsevangelium. Er allein erhält ein lobendes Beiwort, das auf Heiligkeit hinweist: «ein rechtschaffener Mann» (Mt 1,19).

II. Aspekte der Heiligkeit Marias nach Lk 1–2

Erst Lk 1–2 – und einzig dieser Text im Neuen Testament – deckt uns die Heiligkeit der Mutter des Herrn auf¹. Gleich zu Beginn der Ankündigung grüßt Gabriel sie als *kecharitoméne*. Diese Bezeichnung steht in Alliteration (im Griechischen wie im wahrscheinlichen hebräischen Grundwort) zur Einladung zur messianischen Freude: «*chaïre* = freue dich!» (1,28). Sie bedeutet nicht formell «Heiligkeit», sondern «Gnade». Maria ist Gegenstand der ungeschuldeten Huld (*cháris*) Gottes. Sie hat «vor Gott Gnade

(*cháris*) gefunden», präzisiert das zweite Wort Gabriels bei der Ankündigung (1,30).

In einer Berufungserzählung, wie diese Ankündigung sie darstellt, hat diese Bezeichnung die Funktion eines neuen Namens, der dem Helden gegeben wird, um seine Sendung zu bezeichnen, eines Namens, der von oben, von Gott gegeben wird. So wird Gideon vom Engel als «wackerer Krieger» begrüßt (Ri 6,12) und Kefas von Jesus selbst Petrus genannt (Mt 16,16) und so weiter. Hier ist der Held eine Heldin, und ihr Name bezeichnet im Grunde das, was Luther «*gratia sola*» nannte: die zuvorkommende Initiative Gottes, sein Einbrechen vor jeglichem Verdienst.

Kecharitoméne ist das Partizip Perfekt des Verbs *charitóo*. Dieses grammatikalische Tempus bezeichnet eine beständige Huld: «Du bist Gegenstand von Huld gewesen und bleibst es», paraphrasiert der Exeget Osty. Für Maria ist alles Gnade, und zwar, nach der Ausfaltung im katholischen Dogma, vom ersten Augenblick ihres Daseins an. Hingegen bezeichnet Lk 1,28 nicht formell die Gnadenfülle, die Joh 1,14 einzig Christus zuschreibt (*pléres cháritos*).

Auf die Heiligkeit kommt es in dieser Berufungserzählung an, die auch eine Geburtserzählung ist. Man steht nicht mehr unter dem Zeichen des Vorwurfs, der die Berufung des Propheten Hosea charakterisiert. Dieser wird aufgefordert, mit einer Dirne Kinder zu zeugen, wodurch auf die Treulosigkeiten Israels angespielt, jedoch verheißt wird, daß der Treulosigkeiten ungeachtet die Braut als Verlobte wieder angenommen werde. Lukas versetzt Maria, die Tochter Sions, in das Stadium des Hohenliedes, worin der Bräutigam zu der Braut sagen kann: «Alles an dir ist schön, meine Freundin; keine Makel haftet dir an» (4,7).

Marias Heiligkeit ist völlig ungeschuldet, aber nicht fix und fertig da und nicht ohne Zutun gegeben. Die Ankündigung ist ein Vorschlag an eine Freiheit, welche nachdenkt und sich entscheidet, denn die Freiheit ist der Ort der Heiligkeit. Bei den ersten Worten Gabriels sinnt Maria verwirrt nach, und Lk 1,29 gibt ihr Nachdenken mit dem Verb *dielogízeto* wieder, das die gleiche Wurzel hat wie «Dialektik» und «Dialog».

Darnach nimmt der Dialog Gestalt an: Maria stellt eine Frage (1,34), und sie gilt vor Gott genug, daß ihr Einwand, der Verweis auf ihren Stand der Jungfräulichkeit, als berechtigt entgegengenommen wird, während der parallele Einwand des Zacharias (1,18) als Mangel an Glauben getadelt wird.

An diesem Punkt der Erzählung wird der Parallelismus zwischen den beiden Ankündigungen in paradoxer Weise durchbrochen. Der Priester, der doch seine höchste Funktion ausübt, hat nicht das Recht, zu sprechen. Er wird bestraft an dem, womit er sich

versündigt hat: «Weil du nicht geglaubt hast..., sollst du stumm sein» (1,20). Maria hingegen erhält eine Antwort, die sie vollauf befriedigt und die Transzendenz ihrer Sendung zutage treten läßt. Sie wird selig gepriesen, «weil sie geglaubt hat» (1,45).

Dieser Kontrast kehrt einen anderen, weniger offensichtlichen Gegensatz um, der sich zu Beginn der beiden Ankündigungen findet. Der Priester Zacharias war als ein heiliger Mann vorgestellt worden: als «rechtschaffen und untadelig», aber «nach den Geboten und Vorschriften» (Lk 1,6). Hingegen präsentiert der Erzähler Maria, ohne von ihrer Heiligkeit zu reden, einfach als eine Frau (die damals weniger galt), ja als eine arme junge Frau aus einer verrufenen Provinz – «Kann denn der Messias aus Galiläa kommen?» sagte man damals (Joh 7,41) – und einer verachteten Ortschaft: «Kann denn von Nazaret etwas Gutes kommen?» (Joh 1,46). Dieser am Anfang stehende Gegensatz zwischen Mann und Frau, Priester und Laie, einer heiligen und einer profanen Person spielte ganz zugunsten des Zacharias. Die Vorzüge waren auf seiner Seite, die Geringwertigkeit auf seiten Marias. Doch dieser Kontrast wird durch einen anderen in sein Gegenteil verkehrt: durch den Gegensatz zwischen dem Gesetz (Lk 1,6) und der Gnade (*cháris*: 1,28 und 30). Darum kehrt Lukas hier kühn die paulinische Weisung in bezug auf die Frauen (1 Kor 14,34) in ihr Gegenteil um und sagt: Der Priester schweige in der Kirche (Zacharias im Allerheiligsten), die Frau aber ergreife das Wort und werde von Gott selbst verherrlicht. Dies ist die packende Lehre, die sich aus dem Gegensatz zwischen den beiden Ankündigungen ergibt. Das Magnifikat faltet dann den tiefen Sinn dieses Umsturzes aus, worin die Gnade die Oberhand über das Gesetz erhält und die Armen über die Mächtigen und Reichen erhoben werden. Doch greifen wir nicht vor!

Die von Maria erhaltene Antwort steht formell unter dem Zeichen der Heiligkeit. Das Wort «heilig» (*hágios*) kehrt in Lk 1,35 zweimal wieder: «Heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden.»

Das Wort «heilig» ist hier im strengen Sinn zu nehmen. Lukas schreibt die Geburt des Sohnes Gottes nicht nur dem Heiligen Geist, sondern der Macht (*dýnamis*) Gottes und dem Schatten der *schechiná* zu, die einst die Bundeslade bedeckte und die Gegenwart Gottes anzeigte. Darauf weist das Verb *episkiázein* hin, das aus Ex 40,34 übernommen ist (als Jahwe von der Bundeslade Besitz ergriff): «Die Wolke verhüllte das Offenbarungszelt, und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnstätte.» Lukas übernimmt diese Stel-

le und faltet sie aus. In beiden Sätzen wird die Gegenwart Gottes angezeigt, zunächst *über* der Bundeslade und Maria, der neuen Bundeslade, sodann *in* ihnen: Die Herrlichkeit des Herrn erfüllt die Wohnstätte, und Maria empfängt «das Heilige», das als «Sohn Gottes» bezeichnet wird, «in ihrem Schoß», um es zu gebären.

Sie selbst wird nicht direkt «heilig» genannt, doch dieses Beiwort qualifiziert zugleich den Geist, der auf sie herabkommt², und das heilige Wesen, das aus ihr geboren werden soll. Sie wird nicht als ein unbeteiligtes Mittel oder Werkzeug dargestellt, wie das bei Mt 1 der Fall ist. Hier hingegen steht sie selbst bei der Antwort, die sie erhält, im Vordergrund: «Heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten.» Diese Fürwörter, welche die Gabe Gottes auf die Person Marias beziehen, scheinen die Christozentrik zu vereiteln. Selbst wenn Lukas darauf hinweist, daß der Heilige Geist die Geburt des Sohnes Gottes bewirkt, läßt er es sich doch angelegen sei, zu betonen, daß es sich dabei auch um eine Gabe an Maria handelt wie später an die «von Heiligem Geist erfüllte» Elisabet (1,41). Beide Frauen werden in die Bahn und Dynamik der Heiligkeit Gottes hineingezogen, um an der Verwirklichung des Mysteriums aktiv teilzunehmen.

Maria ist also nicht ein bloßer Gegenstand, nicht lediglich Werkzeug und auch kein Fremdkörper. Die konvergierenden Anspielungen auf das Alte Testament identifizieren sie als die Tochter Sions (des heiligen Volkes) und als die Bundeslade (die heilige Stätte schlechthin)³. Sie ist deren eschatologische Verwirklichung und wird so, wie die griechischen Prediger darlegen werden, zu einer «lebendigen Bundeslade»⁴, d. h. zu einer neuen, mitbeteiligten Lade.

So endigt denn die Verkündigungserzählung in einer ausdrücklichen, uneingeschränkten Zusage: «Ich bin die Magd des Herrn; mit mir geschehe, was du gesagt hast» (Lk 1,38).

Marias Heiligkeit ist die einer Magd, der biblischen Überlieferung entsprechend, die von Deuterosejaia ausgeht und sich in Christus, dem Gottesknecht, erfüllen wird. Und Maria wird sich in der Folge den Titel «Magd» beilegen (Lk 1,48).

In ihrer Einwilligung (Lk 1,38) erscheint die Mutter des Gottessohnes als diejenige, die auf das Wort Gottes hört, es bewahrt und in sich verwirklicht, wie das dem maßgebenden Ideal entspricht, das in den weiter oben angeführten synoptischen Texten (Lk 8,19–21 u. Par.; 11,27–28) zum Ausdruck gebracht wird.

Die Ankündigung bringt somit die beiden Seligpreisungen in Einklang, die in diesen Texten einander

gegenübergestellt werden, besonders kräftig in Lk 11,27–28:

«Selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat –

Selig die, die das Wort Gottes hören und es befolgen.»

Diese Verbindung der beiden Seligkeiten – Glaube und Mutterschaft – ist noch deutlicher in der Erzählung von der Heimsuchung (Lk 1,39–56), deren Analogien in den Ausdrücken und der Struktur R.E. Brown hervorgehoben hat. «Von heiligem Geist erfüllt lobpreist Elisabet zunächst Maria als «die Mutter des Herrn» (1,43): «Gesegnet bist du vor allen Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes» (1,42).

Maria wird gepriesen (als gut erklärt: *eulogeméne*). Sie selbst wird diese Seligpreisung widerklingen lassen im Magnifikat: «Siehe, von nun an werden mich seligpreisen alle Geschlechter» (*makarioūsín me*: Lk 1,48). Die theozentrische Einstellung von heute verwundert sich vielleicht darüber, daß Lukas Maria noch vor Christus seligpreisen läßt. Hätte er Elisabet nicht sagen lassen sollen: «Gesegnet ist die Frucht deines Leibes, und deswegen bist auch du gesegnet»? Doch diese modernen Bedenken sind einem Lukas und seiner literarischen Quelle – hier Judit (13,18) «Du bist mehr gesegnet als alle anderen Frauen... und gepriesen sei der Herr, unser Gott» – fremd.

Die Lobpreisung Marias als Mutter mündet in die Seligpreisung ihres Glaubens: «Selig die, die geglaubt hat, daß sich erfüllen wird, was der Herr ihr sagen ließ» (Lk 1,45).

Im Magnifikat schreibt Maria ihre Begnadung und ihre Glückseligkeit einzig der Gnade Gottes zu, der herabgesehen hat auf die *tapeínosis* (Armut, Geringwertigkeit, Niedrigkeit) seiner Magd (1,48). Sie erblickt in ihrer Erhöhung und Beglückung in dem, dessen Name «heilig» ist (Lk 1,49; vgl. 1,35), die vom gottgewirkten Umsturz – der das Kernstück des Magnifikat bildet – herbeigeführte Erhöhung und Beglückung der Armen. Dieser Lobgesang, worin man einen erratischen Block erblicken wollte, ist somit eine lyrische Äußerung, die (dem Sinn und dem Begriff nach) in Lk 1 und (ohne Anachronismus) ins Alte Testament trefflich integriert ist.

In diskreter Form wird in der Geburtserzählung (Lk 2,1–19) auf die Heiligkeit Marias angespielt. Maria erscheint darin als ein Zeichen unter anderen des Kommens des Herrn der Herrlichkeit (2,11) in Gestalt eines Kindes: Denken wir an die Krippe und die Windeln, womit Maria selbst das Kleine umwickelt hat (2,7.12.16 – drei Verse, denn Lukas legt darauf Nachdruck).

Aber sie unterläßt es nicht, auch innerlich tätig zu sein, und darin liegt ja nach dem Evangelium die Heiligkeit. Die Perikope endet mit den Worten:

«Maria aber bewahrte alle diese Dinge (*rhémata*) und konfrontierte sie in ihrem Herzen» (2,19).

Das Wort *rhéma* bedeutet wörtlich «Wort», aber im hebräischen Sinn des Wortes *dabár*, das nicht leere Worte besagt, sondern auch die Geschehnisse, von denen sie sprechen. Maria behält sie nicht passiv, sondern aktiv. Sie vergleicht diese *rhémata*, d.h. diese Geschehnisse und die Schriftstellen, die sie verheißen haben, dem beständigen Verfahren von Lk 1–2 entsprechend. Diese aktive Meditation Marias wird durch das Partizip *sybállousa* ausgedrückt, das besagt, daß man diese Worte-Geschehnisse miteinander in Beziehung bringt und einander gegenüberstellt. Es ist nicht belanglos, daß dieses Wort *sybállousa* die gleiche Wurzel hat wie der Ausdruck «Symbol». Es besagt eine Symbolmeditation. Diese befaßt sich mit Zeichen, um deren Sinn zu ergründen. Lukas wird am Schluß des Kindheitsevangeliums auf diese Meditation Marias zurückkommen. Er nimmt dabei das Wort *sybállousa* nicht mehr auf, universalisiert aber die Tragweite dieser Meditation: Maria «bewahrte alle diese Dinge (*rhémata*) in ihrem Herzen» (2,51).

In den beiden letzten Episoden des Kindheitsevangeliums treten neue Aspekte der Heiligkeit Marias ans Licht:

1. Marias Heiligkeit ist in die Beobachtung des mosaischen «Gesetzes» engagiert, von dem in Lk 2,22–24 dreimal die Rede ist. Obwohl sie unter dem Zeichen der Gnade steht (im Gegensatz zu der Heiligkeit des Zacharias und der Elisabet, die *nur* unter dem Zeichen dem Gesetzes steht), hält sie sich doch an das Gesetz, das von der Gnade nicht ausgeschlossen, sondern vollendet wird.

2. Marias Heiligkeit ist prophetisch in den Schmerz engagiert, in den Schmerz des Messias, der zum Zeichen des Widerspruchs erhoben wird (Lk 2,35). Es ist ein mysteriöser, unverständlicher Schmerz, den Maria nicht «im voraus» versteht (2,50). Diese Prophetie findet eine erste – selbst wieder prophetische und symbolische – Verwirklichung schon während der Kindheit Jesu. Dieser verschwindet, zum großen Kummer der Mutter (2,48), zu Jerusalem während des Osterfestes volle drei Tage lang unter Umständen, in denen sich bereits abzeichnet, daß er in der gleichen Stadt an eben diesem Feste sterben und zu seinem Vater zurückkehren wird (Lk 2,49 und 23,46)⁵. Dies erfordert von Maria eine neue Etappe der Meditation in der dem Glauben innewohnenden Dunkelheit (Lk 1,45 und 2,50).

III. Überblick über die Tradition

Die Heiligkeit Marias, die bei Lukas so stark zum Ausdruck gebracht wird, ist je nach den Zeiten und Kulturen verschieden aufgefaßt worden.

Schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verspürt das Protoevangelium des Jakobus das Bedürfnis, über die Heiligkeit Marias mehr zu sagen. Es tut dies dann auch unter dem Druck einer naiven, erfinderischen, eifrigen Volksfrömmigkeit, doch den judenchristlichen Modellen ritueller Heiligkeit entsprechend im Blick auf legale Reinheit und Unreinheit. Dieser Erzählung zufolge wird Maria zu der Stunde empfangen, da ihr Vater Joachim fern von seiner Frau im Gebet weilt. Doch die Frau hält sich nicht für genügend rein und reicht ihrem Kind erst nach Ablauf der vierzig Tage der rituellen Reinigung die Brust. Sie achtet darauf, daß die Füße der jungen Maria den Erdboden nicht berühren, bis man dann das Mädchen auf die heiligen Stufen der Tempeltreppe stellt. Es wohnt im Allerheiligsten und wird von Engelshand gespiesen⁶.

Die weiteren Texte aus den ersten Jahrhunderten der Kirche bedeuten ebenfalls einen Rückschritt gegenüber Lukas. Sie beschränken sich auf eine äußere, objektive Betrachtung der Heiligkeit Marias in der Linie des Matthäus. Die Jungfrau ist Zeichen des Mysteriums. Man befaßt sich nicht mit ihrer inneren, persönlichen, tätigen Heiligkeit. Die Kirchenväter – von Origenes bis Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien – lassen sich vom Wortschwall und der paränetischen Phantasie so weit mitreißen, daß sie bei Maria Regungen der Eitelkeit (zu Kana: Joh 2) und des Zweifels (unter dem Kreuz: Joh 19, 25–27) finden. Das Schwert, von dem Simeon sagt, es bringe die (schlechten) Gedanken an den Tag, die das Herz des Menschen hege (Lk 2,35), versinnbilde dies⁷. Diese seltsamen, unbedachten Ausführungen könnten dem rednerischen Bemühen entsprungen sein, Aufsehen zu erregen, indem man etwas Aufreizendes sagt über einen Punkt, in bezug auf den die Tradition, worin man sich von Maria schon eine hohe Vorstellung macht, empfindlich reagiert. Diese negativen Ideen verschwinden im Abendland mit Ambrosius und Augustinus, und ein wenig später auch im Osten. Sie tauchen aber überraschend wieder auf in einem isoliert dastehenden Text des zwölften Jahrhunderts, den kürzlich G. Jouassard⁸ untersucht hat.

Die Entwicklung des asketischen Lebens und vor allem der Jungfrauengemeinschaft lenkte den Blick auf die Heiligkeit Marias. Athanasius⁹ und Ambrosius¹⁰, der ihn paraphrasiert, stellen Maria den gottgeweihten

Jungfrauen als Modell hin, dessen vorbildliche Haltungen sie konkretisieren (Maria ist bescheiden, zurückgezogen, steht nicht auf öffentlichen Plätzen herum), doch schwingen sie sich nicht zur Höhe des Denkens eines Lukas auf. Maria erscheint als ein Vorbild des zurückgezogenen Lebens; die Dynamik der Verkündigungsszene und erst recht der revolutionäre Geist des Magnifikat schlagen nicht durch.

Vom fünften Jahrhundert an beginnen die Griechen die Allheiligkeit, Allreinheit der Theotokos zu preisen, die über die Engel, die Cherubim und die Seraphim erhöht ist. Die Prediger identifizieren sie symbolisch mit sämtlichen heiligen Gegenständen des Tempels¹¹. Aber dies ist eine globale, objektive Sicht. Seltener bringen sie Marias innere Freiheit zum Ausdruck, die von Lukas so stark ans Licht gehoben wird. Was man preist, ist die Heiligkeit der Gottesmutter, wobei die synoptischen Texte, worin der Herr das einzig auf ihre Mutterschaft bezogene Lob Marias zurückwies (Lk 11,28), in den Hintergrund treten. Am Ende dieser Entwicklung stellt die Mariologie (im Gegensatz zu den sogenannten «antimariologischen» Texten des Evangeliums) die These auf, daß die Mutterschaft Marias höher stehe als ihre Gnadenfülle und ihr gottverbundenes Leben.

Pseudo-Albertus (Mitte des 13. Jahrhunderts) hingegen führt sämtliche Aspekte dieser Gnadenfülle einzeln auf. Er versteht die Gnadenfülle als etwas Allumfassendes, worin sämtliche möglichen Tugenden, Gnadengaben und Charismen – bis zum Zungenreden und zur Auslegungsgabe – zu entdecken sind. Er legt dies in beinahe zweihundert Kapiteln im einzelnen dar¹².

Die Neuzeit wird von gegenläufigen Bewegungen durchzogen. Die Mariologie des 17.–20. Jahrhunderts bis Pius XII. pries die Heiligkeit Marias und bemühte sich, Maria möglichst massiv Christus anzugleichen, dem «Homonymie»-Gesetz entsprechend, das schon von den griechischen Predigern praktiziert worden war. Dies ließ oft künstliche Gedankengebäude entstehen. Doch schon Thérèse von Lisieux¹³ wollte von diesen Kunstgriffen nichts wissen, sondern brachte im Anschluß an Lk 1 wiederum den demütigen, doch kraftvollen Elan Marias zur Geltung. Nach Pius XII. wurde die Durchforstung manchmal radikal fortgesetzt, was zu einer Verarmung führte. In der Katechese von heute steht Maria oft glanzlos da. Man spricht von ihr als der «Mama von Jesus» und der «Frau des Josef». Man hält es für schicklich, von ihr nicht als von einer Jungfrau zu reden. Jesus hat einen Papa und eine Mama ganz gleich wie die kleinen Knaben und Mädchen im Religionsunterricht. Maria ist eine gewöhnliche Gestalt, die kein geistliches Antlitz aufweist. Vom

Dogma ihrer Heiligkeit ist in der Katechese von heute kaum die Rede.

Im Lauf der Geschichte befaßte man sich mit der Heiligkeit Marias legitimen Kulturunterschieden entsprechend, wobei man aber leider zwischen Übertreibungen und Untertreibungen hin und her schwankte. Beide Fehlhaltungen, das Zuviel und das Zuwenig, gehen auf das gleiche zurück: man vergißt das Wesentliche.

Die Prüfung der Geschichte von neunzehn Jahrhunderten heißt uns also – wie schön man auch zuweilen von der Heiligkeit Marias geredet haben mag – zur unübertrefflichen Dichte von Lk 1–2 zurückkehren. Diesem Evangelium zufolge ist Maria nicht nur die Mutter des Herrn, des Gottessohnes, und sein eschatologisches Heiligtum, die vom Heiligen Geist geheiligte neue Bundeslade, sondern auch das Urbild einer freien, aktiven Heiligkeit, die von Charisma strotzt, denken wir in erster Linie an die Prophetie, die im Magnifikat erschallt, und an die Geistfülle von Pfingsten (Apg 1,14 und 2,1–12). Ihre Berufung, den Leib Christi zu bilden und sein erster heiliger Schrein zu sein, ist vorbildlich für alle, die zu ihm gehören.

¹ Eine erkünstelte systematische Verwendung der historisch-kritischen Methode hat manchmal dazu geführt, daß man die Kindheits-evangelien für ein spätes, künstliches Gebilde hält. Die methodische Prüfung des Textes, die seit 1956 immer und immer wieder vorgenommen wurde (R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1–2* (Gabalda, Paris), scheint uns zu bestätigen, daß diese beiden Kapitel die in mancher Hinsicht urtümliche Stimme der judenchristlichen Gemeinde sind, in der Maria lebte und sich äußerte. Wie soll man sonst die Inspiration erklären, die diese Texte durchweht, und ihre außerordentliche Kohärenz? Sie bieten immer wieder neue Einsichten, wenn man sie mit neuen Methoden durchforscht, sofern dies nicht in minimalisierendem Geist geschieht. Dies geht nicht auf die literarische Konstruktion zurück, wie manchmal Exegeten meinen, wenn sie weder schriftstellerisch begabt noch inspiriert sind.

² Wir beziehen uns hier auf die substantielle Lehre des Alten Testaments über die Heiligkeit Gottes und seinen Geist der Heiligkeit, der Geist der Heiligung ist. Einer der Punkte, worin diese Lehre zur Reife gelangt, ist Ez 36–38.

³ R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1–2* (Gabalda, Paris 1956). Dieses Werk untersucht methodisch die Anspielungen von Lk 1–2 auf das Alte Testament. Diese konvergenten biblischen Anspielungen und Neuverwendungen suchen den Sohn Marias nicht nur mit dem Messias, sondern mit Gott dem Herrn selbst zu identifizieren, und Maria mit der eschatologischen Tochter Sions (Zef 3) und der Bundeslade (Lk 1,35 und 40; Lk 1,39–56 und 2 Sam 6).

⁴ Zu dieser Bezeichnung, die bei den griechischen Predigern öfters anzutreffen ist, vgl. R. Laurentin, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce* (Paris 1952) 78, Anm. 18; Anm. 10 und S. 82.

⁵ R. Laurentin, *Jésus et le Temple* (Gabalda, Paris 1966) erhebt die Bezüge von Lk 2,40–52 zu der Passion: Die Episode der Auffindung Jesu im Tempel – ein sehr lukianischer Abschluß des Kindheits-evangeliums – nimmt mit Bedacht die Themen voraus, mit denen das ganze Evangelium abschließen wird.

⁶ E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protoévangile de Jacques* (Bollandistes, Brüssel 1961) 81–101 (4.2 bis 8.1).

⁷ G. Jouassard, Le problème de la sainteté de Marie chez les Pères depuis les origines de la patristique jusqu'au Concile d'Éphèse: *Études mariales* 5 (1947) 13–31; Und verschiedene weitere Studien, namentlich in H. du Manoir, *Maria* 1, usw.

⁸ G. Jouassard, Un Témoignage inattendu du XIIe siècle sur la doctrine mariale: *Revue d'études augustiniennes* 21 (1975) 197–201. Dieser anonyme Text des 12. Jahrhunderts scheint die seit Augustin einmütig angenommene Maxime zu verkennen, wonach «nicht von Sünde die Rede sein kann, wenn es sich um Maria handelt» (*De natura et gratia*: PL 44,267; CSEL 60, 263–264). Der anonyme Autor versteht sie mit der einschränkenden Bemerkung: «licet ante conceptionem Verbi quodlibet veniale forsitan habuisset» (*Sermo* 13 des Mskr. Lincoln 201, hg. in: *Sacris Erudiri* 15 (1964) 70).

⁹ Der in koptischer Übersetzung entdeckte Text des Athanasius ist herausgegeben worden von L.T. Lefort, *Athanase... sur la virginité: Le Museon* 48 (1935) 55–73.

¹⁰ Ambrosius, *De virginibus ad Marcellinam*, liber 2, cap. 2–3, Nr. 6–19: PL 16, 208B–211C; O. Faller (Hg.), *Florilegium patristicum*, 47–52.

¹¹ R. Laurentin, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce* (Paris 1952) 57–61 und 76–85.

¹² *Mariale*, hg. unter den Werken des Albertus Magnus, Editions Bornet, Band 37. Zum Gedanken der Allumfassung, von dem sich die Ausführungen des Pseudo-Albertus leiten lassen, vgl. R. Laurentin, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce* (Lethielleux, Paris 1952) 185–186. Sämtliche Tugenden (Fragen 44–61), Gaben (62–69), Glückseligkeiten (70–77), Auszeichnungen (79–80), Gnadenfrüchte (81–94), «*gratiae gratis datae*» 695–122), alle besonderen, einzigartigen Gnaden (124–150), die Proprietäten der neun Chöre der Engel (150–161) und die Segnungen, die den zwölf Patriarchen zuteil wurden (170–193), werden von Pseudo-Albertus Maria zugeschrieben.

¹³ Thérèse von Lisieux hat vor allem in ihrem Gedicht «*Pourquoi j'aime Marie*» (Mai 1897) gegen eine falsche Marienverehrung reagiert. Der Leitgedanke ist: Maria ist nicht um falscher Größen oder ausneh-

mender Privilegien willen zu verehren, die sie dem gewöhnlichen Dasein von uns Menschen entheben würden: nicht wegen «Entzückungen, Wundern, Ekstasen» (Strophe 17), sondern weil sie einfach gelebt und gelitten hat, wie wir «in der Nacht des Glaubens» (vgl. R. Laurentin, *Thérèse de Lisieux* (Paris 1973) 172–174).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

RENÉ LAURENTIN

1917 zu Tours (Frankreich) geboren; 1946 Priester; 1952 Doktorat in Philosophie an der Sorbonne; 1953 Doktorat in Theologie am Institut Catholique von Paris; Theologieprofessor an den Fakultäten der Universität des Westens (Angers); Gastprofessor an mehreren ausländischen Universitäten: Kanada (Montréal; Québec), U.S.A. (Dayton), Italien (Mailand; Florenz; Rom); Lateinamerika. Er war Consultant der Theologischen Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanums und sodann am Konzil offizieller Experte. Er ist Mitglied der Mariologischen Akademie von Rom und Vizepräsident der Französischen Gesellschaft für mariologische Studien, Mitarbeiter am «*Figaro*». Er ist in der Nähe von Paris als Seelsorger tätig. Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen, die hauptsächlich Maria, das Zweite Vatikanum und die Synoden betreffen, sind zu nennen: *Développement et Salut; Nouveaux ministères et fin du clergé; Lourdes. Documents authentiques* (6 Bände); *Lourdes. Histoire authentique* (6 Bände); *Logia* (3 Bände); *Visage de Bernadette* (2 Bände); *La Vierge au Concile; Vie de Bernadette; Structure et théologie de Luc 1–2; Jésus et le Temple; Nouvelles dimensions de l'espérance; Thérèse de Lisieux, Mythe et réalité; Pentecôtisme chez les catholiques*. Er führt die Chronik über Mariologica in der *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Anschrift: B.P. 101, Grand-Bourg, F-91001 Evry Cedex, Frankreich.

Christian Duquoc

Heiligkeit Jesu und Heiligkeit des Geistes

«Wer von euch kann mich der Sünde überführen?» (Joh 8,46), so hält Christus seinen Widersachern entgegen. Wer keiner Sünde überführt werden kann, ist heilig. Jesus lebt im Einklang mit Gott, seinem Vater. Er erfüllt seinen Willen. Wir müssen aber zugeben, daß diese Aussagen zu Illusionen führen, wenn sie aus der erzählerischen Bewegung herausgerissen werden, in der sie ihre Form gefunden haben.

Der Begriff Heiligkeit ist ein fließender Begriff. Das zeigt uns zur Genüge die in den Heiligsprechungsprozessen aufscheinende christliche Geschichte des Wortes. Und wenn wir bekennen: Jesus ist heilig, setzen

wir uns dem Risiko aus, auf die Heiligkeit Jesu jene tendenziösen Vorstellungen zu übertragen, die man sich da ausgedacht hat. Auf die Aufforderung des Evangeliums: «Seid ihr also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist» (Mt 5,48) antwortet man mit einem Vollkommenheitsstreben, das oft sehr wenig vom Evangelium an sich trägt. Auch die Bildnisse Jesu entgingen nicht dieser Wandelbarkeit des Heiligkeitseideals. Die überlieferte volkstümliche Spiritualität verrät eine große Schmiegsamkeit des Begriffs Heiligkeit. Zweifellos ist der Grund dafür das überwiegende Bestreben, die geschichtliche Jesusgestalt auszutilgen. Von da ab ist für die Einbildungskraft der Weg frei, sich nach ihren eigenen individuellen oder kollektiven Wünschen ein Jesusmodell zu schaffen. Notwendigerweise muß man also auf die Geschichte Jesu zurückgreifen, soll über seine Heiligkeit gesprochen werden.

Die Geschichte Jesu von Nazaret liegt weit zurück. Der sein Tun und seine Verkündigung bezeugende Text unterliegt zahlreichen Interpretationen, oft einer folgenschweren Auswahl; sie haben ihre Wurzel in