

Die Unbefleckte Empfängnis als heilsökonomisches Zeichen

Von Otto Semmelroth S. J.

Wenn das Marianische Jahr für die ganze Christenheit eine Aufgabe bedeutet, dann selbstverständlich auch für den Theologen. Ist doch sein theologisches Bemühen die besondere Art der Verehrung, die ihm kraft seines Berufes zukommt. Pius XII. sprach in seiner Enzyklika „Fulgens Corona“ den Wunsch aus, „daß in allen Diözesen geeignete Predigten und entsprechende Vorträge gehalten werden, durch die diese christliche Wahrheit in den Herzen heller aufleuchten soll, und zwar so, daß der Glaube des Volkes vermehrt und seine Andacht zur Gottesmutter Maria täglich mehr entflammt werde“¹. Aus der tieferen Erkenntnis der offenbaren Wahrheit soll also die Andacht des Herzens sich nähren. Die feierliche Verkündigung des Marianischen Jahres ist also eine ebenso feierliche Aufforderung zu theologischer Bemühung am Geheimnis Mariens und ihrer Unbefleckten Empfängnis.

Nun scheint sich doch wohl gerade das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis auf den ersten Blick mehr als die anderen Mariengeheimnisse der spekulativen Einordnung in ein Gesamtgefüge marianischer Theologie zu entziehen. Mehr als sonst hat man hier zunächst das Gefühl, es handle sich nur um ein Ehrenprivileg Mariens, dessen innerer Sinn, eben weil es eine Sache der Ehrung ist, nicht so besonders wichtig sei. Dieses Geheimnis erscheint zunächst nicht so deutlich als integrierender Aufbauteil eines geplanten Gefüges. Vielleicht hängt es geistesgeschichtlich auch damit zusammen, wenn die theologische Bewältigung dieses Geheimnisses einer Schule leichter fiel, in der man sich, weil Wille und Herz in führender Rolle standen, eher mit positiver Begründung zufrieden geben konnte, als anderen, die als Aufgabe der Theologie vor allem die Auffindung des Planes der göttlichen Ratio und den Versuch des geistigen Nachbaues dieses geplanten Ganzen sahen.

So sehr es Aufgabe der Theologie ist, zu erforschen, nicht nur was Gott getan, sondern auch was er mit dem Getanen geplant und gemeint hat, werden wir doch damit rechnen müssen, daß manches an Gottes Geheimnissen allein „auf sein Wort hin“² angenommen werden muß. Dennoch kann der Theologe den Versuch nicht aufgeben, jedem Geheimnis der Offenbarung den Platz zu suchen, an dem es im Planungsganzen Gottes steht. Davon kann auch das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis Mariens nicht ausgenommen sein. Es handelt

¹ AAS 45 (1953) 587.

² Luk 5, 5.

sich dabei nicht darum, die Wahrheit des Geheimnisses mit „Konvenienzgründen“ zu beweisen, sondern seinen Inhalt aus dem Zusammenhang tiefer zu verstehen und lebendig sich anzueignen. So soll im folgenden versucht werden, die Verbindungslinien von der Unbefleckten Empfängnis Mariens zum Ganzen der Heilsökonomie Gottes zu finden. Wir sehen Maria als Urbild der Kirche im Heilsganzen stehen (I), finden dann in der ersten Eva eine Deutung ihrer Funktion in diesem Ganzen (II) und versuchen aus diesem Zusammenhang die Bedeutung der Unbefleckten Empfängnis als *σημεῖον* zu entdecken (III).

I.

1. Zwei Stellen des Neuen Testaments werden von nichtkatholischen Christen mit einer gewissen Vorliebe als Instanz gegen die starke katholische Marienverehrung ins Feld geführt. Mk 3, 31—35 wird die Mutter, die (mit den Verwandten) zum Herrn kommt, von Christus nicht, wie man es von der Ehrung Mariens durch die Jahrhunderte her erwarten sollte, ehrend aufgenommen, sondern anscheinend zurückgewiesen. Und Luk 11, 27 f wird der Lobpreis der Frau aus dem Volke anscheinend beiseite geschoben. Wo also eine Ehrung Mariens sich erhebt, scheint Christus sie nicht zu wollen.

So könnte man die Texte, ständen sie für sich allein, allerdings deuten. Praxis und Lehre der Kirche zeigen aber deutlich, daß sie im Lichte des Gesamtglaubens nicht so gemeint sein können; sie ständen dann ja auch im Gegensatz zu Luk 1, 48, wo Maria selbst zur Prophetin dessen wird, was in der Marienverehrung der Kirche Wirklichkeit wurde. Können die angeführten Texte also auch nicht einfachhin eine Ablehnung der Marienverehrung durch Christus bedeuten, so ist doch eine Korrektur nicht überhörbar. Was aber wird hier richtiggestellt? Eben das, was an Marienverehrung in der nichtkatholischen Christenheit allenfalls noch zugegeben wird: eine Ehrung Mariens als individueller Einzelperson, als Mutter Christi nur in ihrer historischen Tatsächlichkeit. Selbstverständlich ist auch für uns die in der Marienverehrung gemeinte Gestalt die konkrete geschichtliche Jungfrau von Nazareth. Das korrigierende Wort Christi aber weitet den verehrenden Blick: Maria ist vor allem deshalb verehrungswürdig, weil und insofern in ihr die Gemeinde derer transparent wird, die „das Wort Gottes hören und befolgen“; und das ist nicht eine Vielheit von einzelnen, die, weil sie alle in der gleichen Haltung vor Gott stehen, eine gewisse Zusammengehörigkeit erkennen lassen, sondern es ist die von Christus ins Leben gerufene Kirche, und diese nicht nur als Personengemeinschaft der sich um Christus scharenden einzelnen, sondern die von ihm instituierte Kirche, durch deren Gliedschaft der einzelne erst der das Wort Gottes Hörende und Befolgende wird.

Was die Heilige Schrift über Maria sagt, hat die lebendige Kirche jedenfalls so aufgenommen, daß sie in Maria das Urbild der Kirche sah. Diese typische Bedeutung Mariens ist der Überlieferung zwar auch wichtig, damit das einzelne Glied der Kirche in der rechten Haltung wie Maria gegenüber Christus zur Verwirklichung der Kirche beitrage. Aber das ist erst die Konsequenz einer tieferen Begründung. Die in unserem Jahrhundert neuerwachte Ekklesiologie drängt wohl auch deshalb so stark zur Mariologie und in ihr gerade zur Kirchenurbildlichkeit Mariens, weil sie die heilsökonomische Bedeutung der Kirche hier in besonders eindrucksvoller und programmatischer Weise deutlich werden sieht. Die Mutter des menschengewordenen Christus, als „*persona physica*“ Urbild der „*persona mystica*“ der Kirche, offenbart in unübersehbarer Weise, daß die Kirche als Gemeinschaft den einzelnen Menschen, die in der Gliedschaft an dieser Kirche zur Gnade kommen, als mütterliches Prinzip vorgeordnet ist. Nicht weil viele einzelne gerechtfertigt werden, resultiert daraus die Kirche als Gemeinschaft der Gerechtfertigten, sondern weil der Mensch Glied der Kirche wird, gewinnt er Anteil am Leben der Gnade. Diese Erkenntnis hat in der Theologie unserer Tage den Heilsindividualismus vergangener Jahrhunderte abzulösen begonnen. So findet die Sakramententheologie die Struktur der Taufe, in der das unauslöschliche Merkmal der Kirchengliedschaft „*res et sacramentum*“ für die sakramentale Gnade ist, analog auch in der Buße wieder, in der man doch am ehesten noch einen gewissen Individualismus verstehen könnte. Während noch P. Galtier S. J. meint³: „*Peccator non ideo intelligitur justificari, quia intelligitur reineri in Christi corpus mysticum, a quo dicitur exisse peccando, sed econtra intelligitur in illud restitui, quia iam absolute justificatus est*“, sehen bedeutende Theologen unserer Zeit⁴ das Verhältnis umgekehrt so, daß die „*pax cum Ecclesia*“ im Bußsakrament „*res et sacramentum*“ der „*pax cum Deo*“ ist. Und K. Rahner S. J. führt das auf eine allgemein gültige Struktur in den Sakramenten zurück⁵: „*Sacramenta gratiam, quam ut rem sacramenti conferre intendunt, ideo conferunt, quia in quantum eum, qui sacramentum suscipit, novo et pro ratione singularis sacramenti diverso modo ad Ecclesiam referunt, et hac habitudine ad Ecclesiam sacramento significata et effecta illud constituitur, quod apte vocatur, res et sacramentum*“. Das ist nichts anderes als eine theologische Erklärung der Mutterschaft der Kirche (als Gemeinschaft gesehen) gegenüber dem einzelnen Glied der Kirche, das zum Gnadenleben kommt, weil es in den Schoß der Mutter Kirche aufgenommen wird. Augustinus sagt

³ De paenitentia, Romae 1950, 340s.

⁴ B. Xiberta, B. Poschmann, K. Rahner S. J., M. Schmaus u. a.

⁵ De paenitentia. Als Manuskript vervielfältigt. 2. Aufl., Innsbruck 1952, 411.

ausdrücklich: *Ecclesiae persona est et mater et filii; nam simul omnes, quibus constat, ecclesia mater dicitur; singuli autem iidem ipsi filii appellantur.*⁶ A. Müller hat deutlich gezeigt, daß diese in Maria personal realisierte Mutterschaft der Kirche der Gesichtspunkt ist, unter dem die christliche Frühzeit Maria und Kirche als Einheit sieht⁷.

2. Wenn man das bedenkt, tritt auch die Behauptung, die Kirchenurbildlichkeit Mariens sei das Grundprinzip der Mariologie, der zentralen Stellung der Gottesmutterschaft Mariens keineswegs zu nahe. Man wird C. Feckes durchaus zustimmen, wenn er darauf hinweist, daß „es der von der ganzen Tradition gewiesenen Richtung widersprechen würde, eine Mariologie aufzubauen, deren Fundament und Prinzip nicht die göttliche Mutterschaft wäre“⁸. Und die Enzyklika zum Marianischen Jahr führt nicht nur das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis auf die Gottesmutterschaft als begründendes Prinzip zurück: „Dies einzig dastehende Gnadenprivileg, das nie jemand erhalten hat, ist ihr nur deshalb von Gott verliehen worden, weil sie zur Würde der Gottesmutter erhoben werden sollte“; sie stellt sogar ausdrücklich die Gottesmutterschaft an den prinzipiellen Anfang aller marianischen Gnadenvorzüge: „Aus diesem erhabenen Gnadengeschenk der Muttergotteswürde, scheinen alle Privilegien und Gnadenerweise, die ihre Seele und ihr Leben in so außerordentlicher Weise schmückten, wie aus einer geheimnisvollen und ganz lauterer Quelle zu fließen.“⁹ Wer darin aber einen Widerspruch zur prinzipiellen Stellung der Kirchenurbildlichkeit Mariens sehen würde, hätte den wahren Inhalt der marianischen Kirchentypik oder aber die heilsökonomische Bedeutung der Gottesmutterschaft oder auch beides wohl nicht recht verstanden. Es muß beides festgehalten werden: Erstens ist Maria gerade als Mutter des Herrn Urbild der Kirche. Die Kirche ist in einem wahren Sinn die Christus weiter auf Erden — nämlich gnadenhaft in den Menschen — gebärende Maria; und umgekehrt ist Maria gerade als Mutter des Herrn, die dem Vater empfangend gegenübersteht und Christus auf Erden gebiert, der — nicht nur zeitliche, sondern prinzipienhafte — Beginn der Mater Ecclesia, die in der Begegnung mit dem Vatergott Christus gnadenhaft in den Menschen gebiert. Zweitens kann die Gottesmutterschaft, die in der Enzyklika „Fulgens Corona“ und der Tradition als Prinzip der Mariologie erscheint, nicht als rein historisches Faktum gemeint sein, sondern nur in einem ganz bestimmten heilsgeschichtlichen Sinngehalt. Gott, der Maria als Gottesmutter an die Spitze der erlösten Menschheit stellt, sieht in Maria die bräutliche Gemeinde derer, die das Wort Gottes aufnehmen. Deshalb hat

⁶ PL 34, 1327.

⁷ *Ecclesia-Maria. Die Einheit Mariens und der Kirche.* Freiburg (Schw.) 1951.

⁸ *Das Fundamentalprinzip der Mariologie:* Theol. Festschrift für Kard. Schulte, Köln-Düsseldorf 1935, 266. ⁹ A. a. O. 580.

M. J. Scheeben nicht in der Gottesmutterchaft rein in sich, sondern nur unter der Sinnbestimmung als „bräutliche“ Gottesmutterchaft das marianische Grundprinzip sehen wollen¹⁰. Wenn das nicht wäre, würde auch Feckes durch die neue Enzyklika ins Unrecht gesetzt — was aber tatsächlich nicht der Fall ist —, wenn er sagt: „Die marianischen Einzellehren lassen sich teils nur aus dem Muttergedanken, teils nur aus dem Evagedanken wahrhaft stringent und naturgemäß beweisen“¹¹. Die Enzyklika „Fulgens Corona“ dagegen sagt, wie wir oben sahen, daß sogar das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis in der Gottesmutterchaft begründet sei. Feckes hat eben zwar außer der Gottesmutterchaft noch ein anderes Moment herangezogen, aber nur als heilsökonomische Sinnbestimmung der Gottesmutterchaft; und die Enzyklika hat ihrerseits die Gottesmutterchaft als universales Grundprinzip ausgesprochen, aber nicht ohne ihre heilsökonomische Sinnbestimmung. So meinte es wohl auch A. M. Lépicier, wenn er von der „adäquaten“ Gottesmutterchaft als Grundprinzip sprach¹². Mariens Gottesmutterchaft als keimhafte Verwirklichung der Heilsökonomie, die wesentlich in der durch Christus vermittelten bräutlichen Begegnung zwischen Gott und den Menschen besteht, ist das marianische Grundprinzip. Diese Heilsökonomie aber ist konkret die Kirche, in deren bräutlicher Gottbegegnung Mariens empfangendes Fiat und mitopferndes Stehen unter dem Kreuz weiterlebt.

II.

1. Wir haben für den urbildlichen Zusammenhang zwischen Maria und Kirche ein Deutungsprinzip in jener Gestalt, die schon früh als Vorbild für die Kirche sowohl wie für Maria gesehen wurde: Eva, die Mutter aller Lebendigen¹³. Es gibt sogar Theologen, die in Maria als zweiter Eva das Grundprinzip der Mariologie sehen. Um nun die Gestalt der ersten Eva als Deutungsprinzip für die Erkenntnis der Einheit von Maria und Kirche zu sehen, wird man den Gesichtspunkt des Vergleiches zwischen Eva und Maria-Kirche erarbeiten müssen. Drei verschiedene Punkte kann man herausstellen: das Verhältnis des Gegensatzes, in dem Maria durch ihren Glaubensgehorsam gutgemacht hat, was die erste Eva durch ihren Ungehorsam verdarb; dann aber auch das Verhältnis der Ähnlichkeit auf der Ebene des übernatürlichen Lebens — nach dem ursprünglichen Plan Gottes hätte Eva mit Adam zusammen das übernatürliche Leben zugleich mit dem natürlichen weitergeben sollen. In all dem enthalten aber ist drittens der Vergleich zwischen Eva als Mutter aller Lebendigen auf der Ebene des natürlichen Lebens mit Maria (und Kirche) als Mutter aller Lebendigen auf

¹⁰ Dogmatik, 5. Buch, n. 19 50. ¹¹ A. a. O. 272.

¹² Tractatus de B. Virgine Maria, Paris 1901, 63.

¹³ Gen 3, 20.

der Ebene des übernatürlichen Lebens der Gnade. Dieser durch die paulinische Parallele Adam — Christus veranlaßte Vergleich ist wohl der grundlegende und wird von der durch den Hinweis der „Mutter aller Lebendigen“ aufmerksam gemachten Theologie gern benutzt.

Die erste Eva wird dann für die Deutung Mariens und der Kirche durch ihre doppelte Bezogenheit wichtig: Ihr mütterliches Prinzipverhältnis zu den übrigen Menschen und ihr Herkunftsverhältnis zu Adam. Das Leben wird nach Gottes Schöpfungsordnung im Zusammenwirken zweier Prinzipien, eines gebenden und eines empfangenden, mitgeteilt. So das natürliche Leben auf Erden: Adam und Eva, Mann und Frau werden im Zusammenwirken der gegenseitigen Hingabe Prinzip für das Leben der Nachkommen. Dieses das natürliche Leben auf Erden durchwaltende Gesetz ist Nachhall und Abbild des göttlichen Lebens selbst, das in der gegenseitigen Hingabe der mitteilenden ersten und der empfangenden zweiten Person des dreifaltigen Gottes als ein Prinzip der dritten göttlichen Person fruchtbar ist. Es durchwaltet auch das übernatürliche Leben der Gnade, in dem die Menschen über ihre natürliche Gottbildlichkeit hinaus am Leben des dreifaltigen Gottes teilhaben. Auch die Gnade fließt uns einzelnen Menschen zu aus dem Herrn als gebendem und der Kirche als empfangendem Prinzip, das in Maria seine urbildlich-erste Konkretisierung erfuhr. So steht im irdischen natürlichen Leben der Menschen Eva prinzipiativ als Mutter aller Lebendigen vor den übrigen Menschen. Aber dieses mütterliche Prinzip steht nicht unabhängig neben dem väterlichen Adam. Das der übrigen Menschheit gegenüber gebende mütterliche Prinzip ist doch selbst ganz empfangend: Das ganze Geschlecht der Menschen hat in Adam allein seinen zusammenfassenden Anfang. Die Heilige Schrift schildert das in der Entstehung der Eva aus der Rippe des Adam¹⁴. Und Paulus verdeutlicht es: „Wie die Frau aus dem Manne, so ist auch der Mann durch die Frau, alles aber aus Gott“¹⁵. Jeder Mann hat in einer Frau, seiner Mutter, ein ihm vorgegebenes Prinzip. Aber vor allen Prinzipien, männlichen wie weiblichen, steht am Anfang jene Frau, die selbst in einem Manne allein ihr Prinzip hat, so daß alles in Adam begonnen und zusammengefaßt ist, in dem das ganze Menschengeschlecht aus der Hand Gottes hervorging. Und wenn es wahr ist, daß $\acute{\omicron}\ \Theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ im Neuen Testament den Vater, die erste trinitarische Person, meint¹⁶, mag man an dieser Stelle zugleich einen, wenn auch verborgenen, Hinweis darauf sehen, daß die Zurückführung des gebend-empfangenden Doppelprinzips auf einen Adam auf Erden seinen tiefsten Grund darin hat, daß auch im trini-

¹⁴ Gen 2, 21 f. ¹⁵ 1 Kor 11, 12.

¹⁶ Vgl. K. Rahner S. J., „Gott“ als erste trinitarische Person im NT: ZKathTh 66 (1942) 71—88.

tarischen Gott selbst alles in der einen Person des Vaters sein letztes Prinzip hat (auf den analogen Charakter des "Prinzips" brauchen wir hier nicht besonders hinzuweisen): Der Heilige Geist geht aus Vater und Sohn hervor, der Sohn selbst aber empfängt vom Vater als seinem Prinzip die göttliche Natur und damit die Hauchungsaktivität.

2. In dieser Stellung als mütterlich Gebende vor den übrigen, aber als von Adam Empfangende ist Eva die Deutung der Stellung der Kirche und Mariens in der Heilsökonomie.

Der Gedanke der *Mater Ecclesia* ist der Tradition sehr geläufig¹⁷. Auf diese Tatsache brauchen wir hier nicht weiter beweisend einzugehen. Nur auf eines soll um der theologischen Klarheit willen hingewiesen werden. In der Darstellung Mariens als Urbild der Kirche¹⁸ vermißte M. D. Koster O.P. die Differenzierung der Kirche in Hierarchie oder Amt einerseits und Laientum oder Gemeinde anderseits. Dabei aber stehen wir durchaus im Sprachgebrauch der Tradition: Da kann man feststellen, daß, wo von der *Mater Ecclesia* gesprochen wird, der Blick nicht eigentlich auf die Amt-Gemeinde-Polarität gerichtet ist. Diese ist der Kirche zwar wesentlich kraft der Institution Christi, das weiß auch die Tradition. Aber es braucht nicht in allen Aussagen immer die ganze Wirklichkeit der Kirche explizit besprochen zu werden. So wird in der Aussage von der *Mater Ecclesia* meist von der Differenzierung in Amt und Gemeinde abgesehen und die Kirche mehr indifferenziert als gnadenmütterliche Gemeinschaft und bräutliches Gegenüber des Herrn gesehen. Der nächste Gedankenschritt allerdings wird dann sofort berücksichtigen, daß ja der Bräutigam Christus in Wirklichkeit nicht im Unsichtbaren bleiben wollte, wohin er sich in der Auferstehung und Himmelfahrt den leiblichen Blicken der Seinen entzogen hat, sondern sich sichtbar vertreten lassen wollte im sakramentalen Geheimnis des Amtes der Kirche. „Als nun der Zeitpunkt seiner Rückkehr in den Himmel herannahte, schickte er die Apostel, mit derselben Gewalt ausgerüstet, die er selber vom Vater empfangen, aus . . . Ohne Zweifel ist Christus König in Ewigkeit und hört nicht auf, auch unsichtbar vom Himmel aus sein Reich zu regieren und zu schützen; aber weil dieses Reich ein sichtbares ist, mußte er jemand bestimmen, der nach seiner Rückkehr in den Himmel seine Stelle verträte“¹⁹. So sollte die Begegnung zwischen Christus und Maria, in der das Erlösungswerk damals geschah, sakramental fortbestehen und dem leib-seelischen Menschen die Möglichkeit geben,

¹⁷ Vgl. J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia. An inquiry into the concept of the church as mother in early christianity*, Washington 1943. — H. Rahner S. J., *Mater Ecclesia*, Einsiedeln 1944.

¹⁸ O. Semmelroth S. J., *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1950.

¹⁹ Leo XIII., Enzyklika *Satis cognitum*: ASS 28 (1896) 717 und 725.

nicht nur irgendwelche Früchte eines historisch vergangenen Geschehens zu empfangen, sondern dieses Werk als Begegnung mitzuvollziehen. Die Mater Ecclesia findet also, genau gesehen, in der Gemeinde des λαός, insofern sie dem Amt als Repräsentanten Christi gegenübersteht, ihre Verwirklichung. Paulus bezeichnet einerseits die Kirche als Braut Christi²⁰, ohne an der Stelle die Differenzierung von Amt und Gemeinde genauer ins Auge zu fassen; andererseits aber schreibt er diese Brautschaft deutlich der Gemeinde zu, insofern sie dem Amtsträger gegenübersteht²¹, und nennt den Amtsträger Vertreter Christi, des Bräutigams²². So hat auch die Tradition an manchen Stellen mehr die Kirche als Braut vor Christus und Mutter vor den einzelnen betont und dabei die sichtbare Repräsentanz Christi im kirchlichen Amt aus dem Blick gelassen, an anderen Stellen dann aber doch deutlich die Funktion des Bräutigams dem Amt und damit die Funktion der Braut der Gemeinde zugeordnet.

Man wird deshalb doch wohl Scheeben, bei allem Respekt vor seiner spekulativ-theologischen Leistung, widersprechen müssen, wenn er sagt, „die Mutterschaft der Kirche eigne den Vätern der Kirche“²³. „Christus wollte einen Teil der Glieder der kirchlichen Gemeinschaft zu Stellvertretern und Organen seiner eigenen Wirksamkeit auswählen. Nicht bloß wollte er als Bräutigam mit allen in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommenen Menschen sich so vermählen, daß dieselben für ihre Person an seiner Würde und Herrlichkeit teilnehmen könnten; die Kirche sollte in einem Teil ihrer Glieder als seine Braut auch wahrhaft Mutter werden über die in ihrem Schoße für ihn als den Bräutigam wiedergeborenen Kinder. . . .“²⁴ Hier ist doch wohl der sakramentale Sinn des kirchlichen Amtes verzeichnet. Das Amt ist nicht besondere Verwirklichung der Kirche als Braut Christi, sondern sakramentale Vertretung und Sichtbarmachung des Bräutigams vor der Braut. Gewiß fragt man dann sofort, wo aber das Gegenüber von Mutter und Kindern zu finden sei, das ja im Geheimnis der kirchlichen Mutterschaft enthalten ist. Eine vom Heilsindividualismus der letzten Jahrhunderte distanziertere Theologie sieht wieder deutlicher, daß die Realität der Gemeinschaft, die auch schon im natürlichen Bereich mehr als die Vielheit der einzelnen ist, im übernatürlichen Bereich der Kirche vollendet wurde: Die Kirche — so hörten wir Augustinus sagen — als die Gemeinschaft aller, aus denen sie besteht, ist Mutter; als die Vielheit der einzelnen sind sie Kinder. Die Mutterschaft der Kirche ist also nicht in den Vätern der Kirche, sondern in der Gemeinde realisiert, insofern sie als Gemeinschaft den einzelnen Gliedern vorgeordnet ist; die Funktion der Amtes dagegen ist Fortführung und Versicht-

²⁰ Eph 5, 21 ff.

²¹ 2 Kor 11, 2.

²² 2 Kor 5, 20.

²³ Mysterien des Christentums § 80.

²⁴ Ebd. § 79.

barung des väterlichen Prinzips, das Christus, der Bräutigam der Gemeinde, ist. Hier wird die mütterliche Stellung der Gemeinde sichtbar: In ihrer Mutterschaft dem einzelnen gegenüber erscheint sie als Prinzip seines Gnadenlebens. Und anderseits wird durch die Verwiesenheit der Gemeinde auf das Christus repräsentierende Amt ihre ursprunghafte Herkunft aus dem zweiten Adam (wie Eva aus der Rippe des ersten Adam) sichtbar und stets neu in Erinnerung gebracht.

3. Unter diesem im gemeinsamen Bezug auf die erste Eva deutlich werdenden Gesichtspunkt ist nun Maria das Urbild der Kirche. Zwar nicht aus bloßer Analyse des Begriffes „Urbild“, wohl aber aus dem, was die Lehre der Tradition über das Verhältnis Mariens zur Kirche sagt, zeigt sich dieses Verhältnis, ähnlich wie wir es zwischen der Kirche, insofern sie Gemeinschaft ist, und ihren einzelnen Kindern feststellen konnten: Als zweite Eva ist Maria, wie die erste Eva im natürlichen Lebensbereich, mütterliches Prinzip dieser Kinder. Diese Bedeutung der empfangenden Mitwirkung Mariens für alle Glieder der Kirche kann menschliches Denken nur in Analogien einigermaßen deutlich machen. Die Theologie hat das bisweilen vergessen, wenn sie aus solchen Aussagen Folgerungen ziehen zu müssen glaubt, deren Unvereinbarkeit mit anderen Glaubenswahrheiten sie dann in Erstaunen setzt. Es sei als Beispiel verwiesen auf die Erklärung, die man der wohl kaum noch bezweifelbaren Tatsache einer universalen Gnadenmittlerschaft Mariens gibt, wenn man sie als Fürbitte bestimmt: Den analogen Charakter dieser Erklärung vergessend, glaubt man die sakramentalen Gnaden aus dieser Vermittlung ausnehmen zu müssen, da diese ja nicht erbeten, sondern *ex opere operato* erwirkt werden. Schließlich wird aber doch auch Christi Funktion gegenüber der Kirche „fürbittendes Eintreten“ genannt²⁵ und erstreckt sich doch ohne jeden Zweifel auf alle Gnaden ohne Ausnahme. Die Tradition hat nun in den verschiedensten einander ergänzenden Analogien das mütterlich-prinzipienhafte Verhältnis Mariens zu den übrigen Christen ausgedrückt: In mehr physischen Vorstellungen bewegen sich Aussagen wie die vom Aquädukt (Bernhard v. Clairvaux), vom Hals des mystischen Leibes Christi (Bernardin v. Siena), vom Überfließen der Gnade aus der gnadenvollen Maria in die Kirche (Albert d. Gr., Thomas v. Aquin, Bonaventura), oder auch die Vorstellung, daß Maria die bildlich irgendwie dinglich gedachte Gnade als Depositarin (Scheeben) für die Kirche empfing, um sie den Jahrhunderten weiterzugeben (Petrus Chrysologus). Mehr moralisch-juridisch stellt man sich dieselbe Sache vor, wenn man sagt, daß Maria „anstelle des gesamten Menschengeschlechtes“ das Jawort sagte (Thomas v. Aquin) oder die

²⁵ Hebr 7, 25.

stellvertretende Rolle aller anderen ausgeübt habe (personam egit. Leo XIII.); hierher gehört auch die ebenso analoge Aussage, daß Maria durch ihre Fürbitte die Gnaden, die sie damals durch ihr Mitopfer de congruo miteropferte, nun den einzelnen erwirkt. Jedenfalls ist all diesen Vorstellungen gemeinsam, daß Maria, wenn auch als Empfangende dem wirkenden Christus gegenüberstehend (also grundsätzlich in derselben Haltung wie jeder zu erlösende Mensch), doch als Repräsentantin empfing, als Spitze und Zusammenfassung der Empfangenden, so daß ihr Empfangen die Empfangstat der einzelnen zwar nicht überflüssig macht, aber doch in ihrer Gnadengewißheit mitbegründet hat.

Darin ist aber schon das andere mitgesagt: Maria ist zwar den Gliedern der Kirche gegenüber mütterliches Prinzip, wie die Kirche als Gemeinschaft es den einzelnen gegenüber ist. Aber sie hat ihre Gnade ganz von Christus, wie Eva ihr natürliches Leben von Adam hat. Während man Christus in seinem Erlösungswerk weder einfachhin auf die Seite Gottes noch einfachhin auf die Seite der Menschen verweisen kann, da er ja der Mittler ist, der sich menschwerdend von Gott zu den Menschen und opfernd von den Menschen zu Gott bewegt, muß man Maria eindeutig der Seite der Menschen zuweisen; sie hat in personaler Entscheidung zu empfangen: das vom Vater kommende Wort im glaubenden Fiat und das von Christus vollzogene Opfer im Mitopfer. So hört Maria, so sehr sie den einzelnen Gliedern der Kirche prinzipienhaft vorgegeben ist, doch nie auf, selbst empfangender Mensch vor Christus zu sein. Man sollte deshalb auch nicht — selbst wenn man es bei gutem Willen richtig verstehen kann — in einem für Gemeinschaften bestimmten Gebet sagen, daß Maria „allein alle Gnaden verwaltet und verteilt, an wen sie will, wann sie will und in welchem Maß sie will“²⁶.

III.

Die Schilderung des ersten Buches der Heiligen Schrift über die Entstehung der Frau aus dem Mann muß eine zeichenhaft-programmatische Aussage über die Stellung der Eva im Ganzen der Menschheit sein. Die Bibel deutet den Namen Eva als Mutter aller Lebendigen. Andererseits ist es Lehre der Heiligen Schrift, daß die ganze Menschheit in Adam ihr Prinzip hat, zeitlichen Anfang und Zusammenfassung²⁷. So steht Eva in der doppelten Stellung: Als Mitprinzip der übrigen Menschen ist sie in einem gewissen Sinne aus der übrigen Menschheit herausgehoben. Diese Besonderheit gewinnt ein Zeichen dadurch, daß Eva zwar vom Manne ist, aber nicht wie die anderen Menschen durch Verbindung des Mannes mit einer Frau, sondern in der Art des be-

²⁶ So im Versprechen der „Legio Mariae“.

²⁷ Röm 5, 12 ff.

sonderen präternaturalen Eingriffes Gottes, den die Bibel als Bau Evas aus der Rippe des Adam schildert. Zugleich aber ist auch die Tatsache, daß Eva nicht erstes Prinzip, ja nicht einmal unabhängiges Mitprinzip „neben“ Adam ist, wiederum in dieser besonderen Art ihrer Entstehung zeichenhaft deutlich gemacht: Sie kommt voll und ganz von Adam, dem sie dann bräutlich als „seine Gehilfin, ihm ähnlich“ begegnet. Adam ist ihr Prinzip. So gewinnt Eva zwar das gleiche menschliche Leben wie alle anderen Menschen nach ihr. Aber sie gewinnt es doch in besonderer Weise. Und diese besondere Weise, wie sie ins Dasein tritt, kennzeichnet ihre Stellung als „prinzipiiertes Prinzip“.

Kann man nicht vielleicht aus diesem Zusammenhang für das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis Mariens einen Platz im Ganzen der Heilsökonomie finden? Wenn die Gottesmutterchaft, die in „Fulgens Corona“ das begründende Prinzip der Unbefleckten Empfängnis genannt wird, in ihrer heilsökonomischen Sinnfülle genommen werden muß, dann heißt das, daß die Unbefleckte Empfängnis in dieser heilsökonomischen Sinnbestimmung der Mutter Gottes ihre Begründung hat. Mariens Unbefleckte Empfängnis bedeutet ihre Erlöstheit, ein Erlöstsein im wesentlichen wie das unsere: Gnadenhafte Freiheit von der Sünde auf Grund des Werkes Christi. Und doch eine Erlöstheit von besonderer Art: Nicht Befreitwerden von der Erbsünde, sondern Bewahrtbleiben vor ihr (wobei ja das Besondere im Fall Mariens nicht in dem „propter praevisa merita Christi“ liegt, das ja auch für die Gnade der Gerechten des Alten Bundes gilt, sondern in dem Bewahrtbleiben vor der Erbsünde, ohne daß diese erst die Seele Mariens befleckt hätte). Wie die erste Eva im natürlichen Lebensbereich in besonderer, präternaturaler Weise „geboren“ wurde, so ist die zweite Eva im übernatürlichen Bereich in einer auch diesem Bereich noch „präternaturalen“ Weise „wiedergeboren“ (dieses Wort kann allerdings hier nur uneigentlich gebraucht werden, da es ja bei den übrigen Menschen darin begründet ist, daß sie *nach* ihrer natürlichen Geburt „noch einmal“ gnadenhaft geboren werden, während Maria vor ihrer natürlichen Geburt im Besitz der Gnade ist). Die Unbefleckte Empfängnis Mariens ist geradezu das *σημεῖον* Gottes dafür, daß sie, obgleich erlöster Mensch wie wir, doch die besondere Stellung der „Mutter aller Glaubenden“ hat, die ihrerseits allerdings ganz von Christus ist wie wir alle.

Zunächst wird ihre Stellung als Prinzip gegenüber den anderen Erlösten deutlich. Wer an die Offenbarungslehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens glaubt, muß dadurch aufmerksam werden auf das Anderssein Mariens gegenüber den anderen Menschen. Keinem sonstigen Menschen ist die Erlösung in der Weise der Vorerlösung zuteil geworden. Keiner sonst ist ohne Erbsünde ins Dasein getreten außer — und gerade das ist wichtig — Christus selbst. Wichtig ist diese

Bemerkung deshalb, weil hier nun doch Maria in einem gewissen Sinne aus der Menschheit herausgehoben und in eine besondere Nähe Christi gestellt wurde; das geschah, wie wir aus anderem Zusammenhang wissen, weil Mariens Erlöstwerden und glaubendes Empfangen Anfang und Prinzip des Eintritts Christi in die ganze Menschheit werden sollte. Vielleicht hätte Gott dieser prinzipiativen Stellung Mariens auch ein anderes Zeichen wählen können. Da er es in ihrer Unbefleckten Empfängnis setzte, werden wir gern zugeben, daß Gott hier ein besonders deutliches und bezeichnendes Zeichen gefunden hat. Wie nämlich kann ihr Charakter als mütterliches Prinzip des Gnadenlebens in den übrigen Gläubigen deutlicher bezeugt werden als dadurch, daß das im Wesen uns gleiche Gnadenleben in Maria in dieser besonderen Weise „wiedergeboren“ wurde — wie die besondere Art der „Geburt“ der ersten Eva zum Zeichen ihrer Mutterschaft allen Lebendigen gegenüber wurde.

Zugleich wird im Zeichen der Unbefleckten Empfängnis das Zweite bezeugt: Prinzip ist Maria wohl uns einzelnen gegenüber, aber sie selbst hat wie wir alle voll und ganz ihr Prinzip in Christus, dem zweiten Adam. Der Papst wendet sich in seiner Enzyklika zum Marianischen Jahr eigens gegen den Einwand, das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis entziehe Maria der universalen Erlösungsbedeutung Christi für alle Menschen: „Man kann nicht geltend machen, daß so die Reichweite der Erlösung Christi eingeengt werde, indem sie sich nun nicht mehr auf die ganze Nachkommenschaft Adams erstrecke und somit die Aufgabe und Würde des göttlichen Erlösers selber geschmälert werde. Wenn wir nämlich die Frage mit Sorgfalt erwägen, erkennen wir leicht, daß Christus der Herr seine göttliche Mutter auf eine überaus vollkommene Weise erlöst hat, da sie von Gott im Hinblick auf die Verdienste Christi im ersten Augenblick ihrer Empfängnis vor jedem Makel der Erbsünde bewahrt wurde. Daher wird die unendliche Würde Jesu Christi und seine universale Aufgabe als Erlöser durch diese Lehre nicht verringert oder herabgesetzt, sondern aufs höchste gesteigert“²⁸. Es wird also die Abhängigkeit der Gnade Mariens von Christus nicht nur nicht angetastet, sondern im Gegenteil durch diese vollkommene Art des Erlöstseins zu besonderer Betonung gebracht. Gewiß bedeutet Steigerung der göttlichen Wirksamkeit nicht notwendig Herabminderung der Aktivität des Menschen, da beide nicht im alternativen, sondern im Sinne einander durchdringender Zusammenarbeit tätig sind. Dennoch läßt die Steigerung der göttlichen Tätigkeit den Menschen besonders stark und deutlich als Empfangenden erscheinen. Je mehr das Wirken Gottes am Menschen die Ordnung des Natürlichen sprengt und präternaturales Geschehen wird, desto

²⁸ A. a. O. 581.

weniger kann der Mensch übersehen, daß er Empfangender ist. Mariens Unbefleckte Empfängnis, dieses „Wiedergeborenwerden“ durch einen selbst der übernatürlichen Ordnung noch „präternaturalen“ Eingriff Gottes, erweist in besonderer Deutlichkeit die rezeptive Stellung Mariens dem zweiten Adam gegenüber; diese Rezeptivität ist zwar allen Erlösten eigen, in Maria aber wurde sie besonders bezeugt, weil Maria nicht für sich allein, sondern für alle Kinder der Kirche empfängt. In der Gefahr, über diesem mütterlichen Prinzip — auch diese Gefahr ist Maria und der institutionellen Kirche gemeinsam — das väterliche Prinzip zu vergessen, weist gerade die Besonderheit des Erlöstseins als Unbefleckte Empfängnis in verstärkter Weise auf den empfangenden Charakter Mariens vor Christus, dem gebenden Bräutigam, hin. Es bleibt aber wahr, daß Maria wie die Kirche das „pleroma“ Christi ist²⁹ und daß nur in der bräutlichen „Ergänzung“, die Christus durch dieses Pleroma gewinnt, die einzelnen Menschen zum neuen Leben der Gnade wiedergeboren werden.

So dürfte, wenn auch nicht allein und vielleicht auch nicht für rein natürliche Logik stringent, das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis im Verhältnis Mariens zur Kirche begründet sein, und weil die Kirchenurbildlichkeit Mariens nur die Fülle ihrer Gottesmutterchaft bedeutet, in diesem Gottesmuttergeheimnis selbst. Dieses Verhältnis gilt dann auch im Sinne des Ur-„bildes“, dessen Züge im Abbild wiedergefunden werden müssen: Auch die Kirche ist vom ersten Augenblick ihres Bestandes ohne Erbsünde; ist doch die Kirche wesentlich die mystische Einheit derer, die durch Christi Werk von der Sünde, vor allem der Erbsünde, frei sind. Mag es auch persönliche Sünde in den einzelnen Gliedern der Kirche geben, Erbsünde kann es in der Kirche jedenfalls nicht geben; denn wo in einem Menschen Kirche verwirklicht ist, gibt es keine Erbsünde. Die einzelnen Menschen zwar, aus denen die Kirche sich zusammensetzt, waren zuvor in der Erbsünde, ehe sie der Erlösung teilhaftig wurden. Die Kirche als solche aber hat nicht zuerst einen Bestand in der Erbsünde, aus dem sie dann erst zur Gemeinschaft der Erbsündenfreien würde; sie ist vielmehr vom ersten Moment ihres Bestehens an die Gemeinschaft der erbsündenfreien, weil erlösten, Menschen.

²⁹ Eph 1, 23.