

Für die Tatsache, daß Jesus seine Mutter auf der Hochzeit in Kana mit „Frau“ anredet (Joh 2,4), konnte bisher weder die Erklärung befriedigen, daß dies eine Distanzierung bedeuten sollte, noch konnte die entgegengesetzte Deutung, daß es sich um eine besondere Höflichkeitsform gehandelt habe, allgemeine Zustimmung finden. Da Jesus im gleichen Satz von „seiner Stunde“ spricht und dieser Begriff im Johannesevangelium eine Schlüsselrolle spielt, liegt es nahe, dem symbolhaften Charakter des ganzen Buches entsprechend nach einer *tieferen, theologischen* Bedeutung zu suchen.¹

Im Kontext muß auffallen, daß Jesus mit dem Hinweis auf „seine Stunde“, die noch nicht gekommen ist, die Bitte seiner Mutter abzuschlagen scheint – und sie dann paradoxerweise doch umgehend erfüllt. Ein Vergleich mit 13,1 macht deutlich, was Jesus mit „seiner Stunde“ meint: die Stunde seines Hinübergangs durch Kreuzigung und Auferstehung in das neue Leben beim Vater. Wenn er die Verwandlung von Wasser in Wein zunächst ablehnt mit dem Hinweis darauf, daß die Stunde seiner Kreuzigung noch nicht gekommen ist, und sie danach dennoch sofort vollzieht, dann erhellt daraus, daß hier auf zwei verschiedenen Ebenen gedacht und geredet wird. Die Verwandlung von Wasser in Wein ist offensichtlich eine Symbolhandlung, die prophetisch die Auswirkung der Kreuzigung ankündigen soll: die Umwandlung der Menschheit in den Zustand der Auferstehung und der Vergöttlichung hinein. Bestätigt wird diese Deutung durch die betonte Zeitangabe am Anfang der Kana-Erzählung: Es war am „dritten Tage“ – genau wie die Auferstehung.

Mithin würde der Wortlaut der Antwort Jesu hinsichtlich des eigentlich und letztlich intendierten Geschehens gelten: die „Stunde“ für die Verwandlung der Situation der Menschheit ist noch nicht gekommen. Nachdem dies klargestellt ist, kann dagegen die von Maria vordergründig intendierte Weinbeschaffung, nunmehr allerdings als prophetische Symbolhandlung verstanden, sofort erfolgen. Daß sie aber auf die fürbittende Initiative Marias hin geschieht, weist darauf hin, daß der Mutter des Herrn auch bei dem durch das Kana-Wunder vorgezeichnete Erlösungswerk eine ähnliche Rolle der fürbittenden Mitwirkung zukommt. Damit stimmt überein, daß Maria, die im Fortlauf der Erzählung sonst nie mehr erwähnt wird, bei der Erfüllung „seiner Stunde“ dabei ist (19, 25–27). Und hier wird sie bezeichnenderweise *wiederum* mit „Frau“ angeredet.

Für den zweimaligen Gebrauch dieser Titulierung – an den beiden einzigen Stellen, an denen die Mutter Jesu bei Johannes überhaupt vorkommt – gibt es nur eine einzige Erklärung, die dem symbolhaften Charakter des vierten

¹ Zum folgenden vgl. A. Feuillet, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, Paris 1974, bes. 23 f.

Evangeliums gerecht wird: Maria ist für den Evangelisten *jene* Frau, die laut Genesis 3,15 zusammen mit ihrem Nachwuchs gegen die Schlange kämpft. An der genannten Stelle spricht Gott nach dem Sündenfall zur Schlange:

„Feindschaft stifte ich zwischen dir und der Frau,
zwischen deinem Nachwuchs und ihrem Nachwuchs.“

Er trifft dich am Kopf,
und du triffst ihn an der Ferse.“

Einerlei was dieses Orakel für den oder die Verfasser der Genesis bedeutet haben mag, es wird *im Neuen Testament verbindlich gedeutet* (und nur zusammen mit dieser Deutung von der Kirche als Gotteswort tradiert). In der grandiosen Szene von *Offenbarung 12* treten drei Akteure auf, die mit den drei des zitierten prophetischen Wortes identisch sind: die „Frau“, ein männliches Kind, das sie gebiert, und der „Drache“. Von letzterer Figur her ist die angegebene Deutung unbezweifelbar; denn der Verfasser selbst setzt den „Drachen“ mit der „alten Schlange“ gleich, die keine andere als die der Genesis sein kann, und deutet diese dann als „Teufel“ oder „Satan“ (Vers 9). Daß er mit dem männlichen Sproß Jesus meint, geht mit Sicherheit aus Vers 5 hervor, wo das messianische Orakel von Psalm 2,9 auf ihn angewandt wird: „Und sie gebär ein Kind, einen Sohn *der über alle Völker mit eisernem Zepter herrschen wird.*“

Von daher fällt nun ein zweifaches Licht *zurück auf das Genesis-Wort*:

a) Der dort erwähnte „Nachwuchs“ der Frau ist im Sinn des Neuen Testaments Jesus Christus; b) der *Kampf*, dessen Ausgang aufgrund des bloßen alttestamentlichen Textes nicht mit letzter Gewißheit als entschieden gelten könnte, muß vom Gesamtzusammenhang des Neuen Testaments her so verstanden werden, daß der Endsieg Jesu Christi und der mit ihm verbundenen „Frau“ *absolut gesichert* ist.

Blenden wir von hier aus jetzt zurück auf die Kreuzigungsszene, so können wir kaum fehlgehen, wenn wir *dort wiederum die drei gleichen Akteure* erblicken: *Jesus*, der „männliche Sproß“; *Maria*, als „die Frau“ (wie sie von ihrem Sohn angedredet wird) neben dem Kreuz; der *Satan* wird an dieser Stelle vom Evangelisten nicht ausdrücklich erwähnt; doch hat er unmittelbar vorher dafür Sorge getragen, das Leiden und Sterben des Herrn als einen siegreichen Kampf gegen den „Herrscher dieser Welt“ zu deuten: „Jetzt wird Gericht gehalten über diese Welt; jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden“ (12,31).

Jedoch: kann man auch in der „Frau“ von *Offenbarung 12* (und damit, vom Standpunkt des Neuen Testaments her, ebenfalls in der von Genesis 3,15) Maria erblicken? *Zwei Deutungen* des fraglichen Kapitels der Apokalypse liegen seit Jahrhunderten miteinander im Streit: Maria – oder die Kirche; wobei der weitaus größte Teil der katholischen Exegeten bis zur Mitte des 19. Jh.s ebenso wie die Gesamtheit der nichtkatholischen sich *gegen eine*

marianische Deutung aussprechen. Doch ist dies, wie es scheinen will, ein falsches Problem und ist jener dritten Gruppe unter den katholischen Erklärern recht zu geben, die in der „Frau“ *sowohl Maria als auch die Kirche* erblicken.

Denn die theologische Tradition, die *beide in eins* sieht, scheint sehr wohl bereits bei *Irenäus von Lyon* bezeugt zu sein. Heißt es doch bei ihm:

- (1) „Und die ihn (Jesus) als den Emmanuel aus der Jungfrau verkündeten,
- (2) wiesen hin auf die Vereinigung des Wortes Gottes mit seinem Geschöpf; daß das Wort Fleisch wird und der Sohn Gottes Sohn der Menschen,
- (3) der als Reiner rein den reinen Schoß öffnete,
- (4) den nämlich, der die Menschen für Gott wiedergebirt und den er selber rein gemacht hat“.²

Im Satzteil (1) kann hier *nur Maria* gemeint sein – es sei denn, man müßte ihre Gleichsetzung mit der Kirche im Sinn des Autors *bereits voraussetzen*. Satzteil (3) ist ebenso noch von Maria zu verstehen, da sonst der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (Menschwerdung aus der Jungfrau) fehlen würde. Auch in sich wäre der Gedanke, daß die Kirche Jesus geboren habe, verwunderlich (ist doch vielmehr sie von ihm her entstanden) – es sei denn, wiederum, man setzte den Inhalt von Offenbarung 12, so wie wir ihn im folgenden meinen deuten zu sollen, bereits voraus: alttestamentliche Kirche, Maria und neutestamentliche Kirche als die *eine „Frau“* gesehen. Im Satzteil 4 dagegen ist ganz sicher vom Schoß der *Kirche* die Rede, der allerdings durch den Anschluß an (3) mit dem Schoß Marias gleichgesetzt wird. Oder sollte auch in (4) allem Anschein zum Trotz Maria gemeint sein, so würde hier von ihr genau das ausgesagt, was überall sonst in der Tradition der Kirche zugeschrieben wird, und dann würde *gerade dadurch* die Ineinssetzung Maria–Kirche geschehen. Wie man darum die einzelnen Satzteile auch dreht und wendet, eine solche Ineinssetzung kann wohl kaum bestritten werden.

Ist dieser Gedanke aber bei Irenäus vorhanden – und zwar in der Weise, daß er ihn nicht erst lange meint einführen, erklären und begründen zu müssen, sondern damit wie mit etwas gut Bekanntem umgeht –, dann legt sich von daher die Vermutung nahe, daß er selbst eine solche Sicht der Dinge bereits aus der Tradition empfangen hat. Irenäus aber hat, wie bekannt ist, seine Einführung ins kirchlich-theologische Denken beim *Johannesschüler Polykarp* bekommen, und dieser war Bischof von Smyrna in Kleinasien, einer der Briefempfänger-Städte der „Offenbarung“ (vgl. Offb 1,11; 2,8–11). Die Deutung von Offenbarung 12 auf Maria und die Kirche als zwei in eins gesehene Wirklichkeiten beim Bischof von Lyon würde zu diesen Gegebenheiten wunderbar passen.

Die Art und Weise nun, wie der im vorhergehenden bereits erwähnte Pariser Exeget A. Feuillet diese Deutung *vom Text selbst her neu zu begründen* versucht, muß m. E. mit großer Wahrscheinlichkeit als überzeugend angesehen werden. Vor allem hat er zwei Sachverhalte als unbestreitbar herausge-

stellt: 1. Die Szene stellt die Ereignisse des Heils in einer äußerst gerafften Zusammenschau dar. Kaum ist der Messias geboren, da wird er schon – offensichtlich durch Auferstehung und Himmelfahrt – zum Thron Gottes entrückt. 2. Selbst wenn man die „Frau“ in keiner Weise auf Maria deuten wollte, stellt sie nicht während der ganzen Erzählung in jeder Hinsicht dieselbe Wirklichkeit dar: vor der Geburt des Messias kann sie nur die alttestamentliche Kirche (die „Synagoge“, das Volk Israel), nach seiner Entrückung zum Thron Gottes nur die neutestamentliche Kirche sein.

Dann bleibt aber durchaus Raum dafür, daß sie *zwischendurch*, von der Geburt bis zur Entrückung des Kindes Maria ist; ja, diese Annahme scheint sich aus zwei Gründen unbedingt nahezulegen: a) Wie sollte im Augenblick der Geburt des Kindes nicht auch an seine Mutter im ersten und unmittelbaren Sinn des Wortes gedacht werden? b) Nach alttestamentlicher Lehre gelten die messianischen Verheißungen, infolge der Untreue der Vielen, unmittelbar nur mehr einem kleinen „heiligen Rest“ in Israel. Als sich auf die Predigt und die Wundertaten Jesu hin die Scheidung der Geister vollzogen hatte, war dieser „kleine Rest“, grob gesehen, mit seiner Jüngergemeinde zu identifizieren. Von letzterer wiederum fielen die entscheidenden Vertreter und Führer in der Stunde des Leidens ab (vgl. Lk 24,21: „Wir *hatten* gehofft, daß er es sei . . .“), so daß sie sich nach der Auferstehung erst wieder *bekehren* (Lk 22,32) und neu zum klaren und festen Glauben an Jesus kommen mußten, einschließlich selbst des Lieblingsjüngers (Joh 20,8). Eine echte *Kontinuität* zwischen der „Kirche des Alten Bundes“ und der nachösterlichen Kirche, die es erlaubt, beide in der einzigen Gestalt der „Frau“ von Offenbarung 12 darzustellen, kann nur dann überzeugend aufgewiesen werden, wenn man annimmt, daß das Volk Israel *letztlich in Maria gipfelte*, in ihr als der „Tochter Zion“ zusammengefaßt und dargestellt war und *sie*, im Gegensatz zu den anderen, *im Glauben nicht wankend* geworden ist.

Letzteres wird von den neutestamentlichen Erzählungen her nahegelegt, denn a) sie berichten von keiner Ostererscheinung, die ihr zuteil geworden wäre; b) sie setzen die *Preisung ihres Glaubens* gleich an den *Anfang* der Heilsereignisse (Lk 1,45, das Elisabet-Wort: „Selig ist die, die geglaubt hat, daß sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ“); c) mit keinem Wort deuten sie irgendwo an, daß diese Preisung in der Folgezeit jemals ihre Gültigkeit verloren hätte; im Gegenteil, die Kana-Erzählung des Johannes-Evangeliums zeigt, wie Maria gegenüber der immerhin überraschenden und verwirrenden Antwort Jesu von seiner Stunde, die noch nicht gekommen ist, keineswegs die Fassung verliert, sondern sehr dezidiert eine Anweisung gibt, die *ihren völligen Einklang mit seinem Wollen und Streben* verrät und gegenüber der prophetischen Heilstat, die er, dem scheinbaren Sinn seiner Antwort zuwider, unmittelbar darauf setzen wollte, *genau richtig liegt* (Joh 2,5).

Damit ist m. E. mit großer Wahrscheinlichkeit erhärtet:

1. daß die „Frau“ von Offenbarung 12 *auch Maria* – als Bindeglied zwischen Israel und der neutestamentlichen Kirche – ist; 2. daß ihr zweimaliges Angeredetwerden als „Frau“ im Johannesevangelium im Sinn ihrer Identifizierung mit der „Frau“ von Genesis 3,15 und Offenbarung 12 zu verstehen ist; 3. daß mithin die ansatzweise seit Justin (gest. um 165)³ bezeugte, seit Epiphanius von Salamis (gest. 403)⁴ voll entfaltete Idee von Maria als der „*neuen Eva*“ an der Seite Christi, des „neuen Adam“, eine beachtliche Grundlage in den johanneischen Schriften des Neuen Testaments hat.

Derselbe Gedanke wurde ansonsten in der Tradition *eher vom lukanischen Text der Verkündigung ausgehend* dargetan: Beide Male spricht ein *Engelwesen* eine *Jungfrau* an, im ersten Fall war *Ungehorsam*, im zweiten *Gehorsam* gegenüber Gott die Reaktion, und darum trat als Folge dort Unheil, hier dagegen Heil und Erlösung ein. Sehr gerafft findet sich die Aussage wiederum bei Irenäus:

„So (wie bei Eva) war es auch bei Maria.

Wohl hatte sie bereits einen für sie bestimmten Mann,
dennoch war sie noch *Jungfrau*.

Indem sie *Gehorsam* bewies,

wurde sie für sich selbst

und für das gesamte *Menschengeschlecht*

zur *Ursache des Heils*“.⁵

Hier wird zum erstenmal eine Aussage für uns faßbar, die in der nachfolgenden Tradition aufgegriffen und tausendfach bestätigt wurde und durch die die Kirche eine *verbindliche Deutung* der lukanischen Verkündigungserzählung vorgenommen hat: Marias Ja zum Heilsplan Gottes betrifft nicht nur ihre eigene Person, sondern bedeutet *Mitwirkung beim Erlösungswerk ihres Sohnes*. Einmal mehr müssen wir feststellen: „Ursache des Heils für die gesamte Menschheit“ zu sein wird weder in der Schrift noch in der Tradition von irgendeinem anderen bloßen Menschen behauptet. Gewiß haben andere, insbesondere Petrus und die übrigen Apostel, zum Erlösungswerk beigetragen, jedoch erst nach Ostern und Pfingsten, nachdem sie selbst zuerst Bekehrung durch den auferstandenen Herrn und Umwandlung durch seinen Geist erfahren hatten, und zu einem Zeitpunkt, da es nur noch galt, den Menschen *die bereits vollzogene Heilstat anzuwenden* („subjektive Erlösung“). Marias Rolle dagegen wird aufgrund der lukanischen Texte in der Tradition so dargestellt, daß sie auch und insbesondere zur *Verwirklichung der Heilstat Christi*

² Adversus haereses IV, 33, 11 (PG 7, 1080); Übers. im wesentlichen nach G. Söll, Handbuch der Dogmengeschichte III, 4: Mariologie, Freiburg 1978, 38 f.

³ Dialog mit Tryphon, 100 (PG 6, 709. 712).

⁴ Haereses 78, 19 (PG 42, 729 f).

⁵ Adversus haereses, III, 22, 4 (PG 7, 958 f).

selbst (der „objektiven Erlösung“) beigetragen hat: mit ihrem glaubenden und dienenden Ja hat das Ganze *angefangen* – ohne daß irgendwie und irgendwann in ihrem Leben von eigener Bekehrung und Umwandlung die Rede ist. Damit ist ihre *einzigartige Stellung* unter den Menschen einmal mehr deutlich gemacht und ein weiterer einsichtiger Grund ihrer einzigartigen *Preisung* durch die Hl. Schrift aufgezeigt.⁶

Das wachsende Interesse nun, das im Zusammenhang mit der Bedeutung Marias in der Heilsgeschichte dem 12. Kapitel der „Offenbarung“ in jüngster Zeit entgegengebracht wurde, erhellt aus dem Vergleich der drei aufeinanderfolgenden Meßformulare zum Fest vom 15. August: *völlige Abwesenheit* im überkommenen Meßbuch; *Introitus-Antiphon* in dem von Pius XII. gleichzeitig mit der Verkündigung des Dogmas am 1. 11. 1950 vorgeschriebenen Formular (12,1: „Ein großes Zeichen erschien am Himmel, eine Frau, umgeben von der Sonne, den Mond unter ihren Füßen, und einen Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Haupt“) – während das Meßbuch Pauls VI. zusätzlich dazu einen Auszug aus dem Kapitel als *erste Lesung* vortragen läßt. Zu bedauern ist hier allerdings die Auslassung der Verse 2 und 6b–9, die leicht den Eindruck der Willkür und der Manipulation hervorrufen könnte.

In Vers 2 ist von den *Geburtswehen* der „Frau“ die Rede. Einerlei, ob Maria physische Geburtsschmerzen erlebt hat oder nicht⁷ – um derart Banales geht es in dem hochsymbolischen Kontext von Offenbarung 12 sicherlich nicht, sondern viel eher um das Leiden des Volkes Israel oder seines „kleinen, heiligen Restes“, in der Erwartung und Vorbereitung des messianischen Reiches: Leiden, das gipfelt im Leiden Marias (der „Frau“: vgl. oben S. 49, 50, 52) unter dem Kreuz.⁸ Dieses war von Gott verlangt, zusammen mit dem Leiden seines Sohnes, als Voraussetzung für dessen „neue Geburt“⁹ als „Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten“ (Röm 1,4) und für die Neugeburt der Menschen (dargestellt im Lieblingsjünger, der Maria als Sohn übergeben wird) zum Leben mit ihm.

Noch bedauerlicher als das Weglassen von Vers 2 mit den Geburtswehen der „Frau“ erscheint das Übergehen der Verse 6b–9 in der Lesung. Denn dieser Abschnitt enthält gerade die Gleichsetzung des Drachens mit der Schlange von Genesis 3 und damit den *Schlüssel zur Deutung der ganzen Vi-*

⁶ Vgl. Heiliger Dienst 35 (1/1981) 29–31.

⁷ Wenn man dies herkömmlicherweise in Abrede stellte, so handelte es sich dabei entweder um eine Schlußfolgerung aus der Jungfrauengeburt, die nicht berechtigt erscheint, oder, eher noch, um eine frühe, ungeschickte Formulierung der Intuition von der *Erbsündefreiheit* der Gottesmutter: statt der „Krankheit“ scheint in diesem Fall das „Symptom“, statt des inneren Zustandes der Gottesferne der äußere Vorgang der Geburtswehen als Folge der Ursünde (entsprechend Gen 3,16) für Maria als nicht zutreffen könnend angesehen worden zu sein; vgl. dazu unten S. 55f.

⁸ Vgl. A. Feuillet (oben Anm. 1), 67–69.

⁹ Apg. 13, 33 wird anhand des Königsintronisierungstextes Psalm 2,7 die *Auferstehung* Jesu als ein „*Gezeugtwerden*“ dargestellt.

sion, anhand dessen das „große Zeichen am Himmel“ überhaupt erst verständlich wird!

Wenn Vers 6 in der Mitte abgebrochen wird, muß das zudem irreführend erscheinen – als sollte nahegelegt werden, daß mit der Flucht der „Frau“ in die Wüste, „wo Gott ihr einen Zufluchtsort geschaffen hat“, die Aufnahme Marias in den Himmel gemeint sei (wie einige wenige Erklärer in der Vergangenheit zu Unrecht angenommen haben). In dieser Phase des Visionsgeschehens bedeutet die „Frau“ sicher die neutestamentliche Kirche, die während der Unglücks- und Verfolgungszeit („zwölfhundertsechzig Tage lang“ [Vers 6] oder „eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit“ [Vers 14]) von Gott (wohl durch sein Wort und die Eucharistie) ernährt und vor dem Zugriff des Drachens (der Schlange) geschützt wird.

Versuchen wir nun zusammenzufassen. Die vier Texte, *Genesis 3,15*, *Offenbarung 12* und die johanneischen Erzählungen über die *Hochzeit in Kana* und die *Szene unter dem Kreuz* ergeben, einer den anderen erhellend, mit großer Wahrscheinlichkeit die Bestätigung für die von der kirchlichen Tradition, vornehmlich im Zusammenhang mit der Deutung der lukanischen Verkündigungserzählung, ohnehin verkündigte und verbürgte Lehre, daß Maria, *als Urbild der Kirche und als die „neue Eva“ aufs engste mit Christus, dem „neuen Adam“, verbunden ist und mit ihm zu unserm Heil zusammengewirkt hat und -wirkt*; und zwar nicht so wie die Apostel, die erst nach der Auferstehung aufgrund eigener Bekehrung zum endgültigen Glauben kamen, sondern als die von vorneherein Glaubende, die durch ihr Ja gegenüber dem Engelwort und ihr zusammen mit ihrem Sohn durchgestandenes Leiden dazu beigetragen hat, Erlösung und Auferstehung *herbeizuführen*. Als solche steht sie im Kampf gegen den Teufel, die „alte Schlange“, *ihrem ganzen Wesen nach* – allerdings in keiner Weise aus eigenem Vermögen, sondern aus reiner Gnade – *auf seiten ihres Sohnes*. Von daher scheint es durchaus berechtigt gewesen zu sein, wenn die Kirche mit fortschreitender Klarheit geschlußfolgert hat, daß Maria *in keiner Weise von der Herrschaft des Teufels über die Menschen betroffen* worden ist. Was das im einzelnen beinhaltet, darüber müssen wir uns noch in einem letzten Abschnitt Gedanken machen.

6. „Du läßt deinen Frommen die Verwesung nicht schauen“

Wenn Maria als Gottesmutter in der Weise höchster Begnadung mit ihrem Sohn verbunden ist und als „neue Eva“ und Urbild der Kirche im Kampf gegen den Teufel ganz auf seiner Seite steht, so erscheint die Schlußfolgerung berechtigt, daß sie von keiner jener Wirklichkeiten betroffen wurde, die die Herrschaft des Teufels über die Menschen (mit) ausmachen oder anzeigen – es sei denn in dem Maße und in der Weise, wie auch Christus sich einer Reihe dieser Wirklichkeiten vorübergehend unterworfen hat.

Als Wirklichkeiten dieser Art sind nach der Lehre der Schrift und der Überlieferung zu nennen:

1. der *Erbsünden*zustand, d. h. die *innere Trennung* aller Menschen von Gott aufgrund der Sünde der ersten Menschen;
2. Als Folge der Erbsünde: der *Tod*,
3. *Leiden und Schmerzen* und
4. die *Neigung zum Bösen*.

Punkt 1 macht genau das *Wesen* der Herrschaft des Teufels über die Menschen aus: darum muß dieser Zustand für Maria wie für Christus verneint werden (Erbsündefreiheit, „Unbefleckte Empfängnis“).

Punkt 4 steht mit 1 in einem derart engen inneren Zusammenhang, daß auch er, wie bei Christus, so mit Wahrscheinlichkeit ebenfalls bei Maria auszuschließen ist. Zudem scheint sich ihre Freiheit von der Konkupiszenz aus der Anerkennung ihrer Selbstpreisung (Lk 1,48) durch die Hl. Schrift und die Kirche zu ergeben, wie oben¹⁰ dargetan wurde.

Punkt 3 steht zwar in einem *faktischen* Zusammenhang mit der Ursünde, sicher jedoch *nicht* in einem *notwendigen* Zusammenhang mit dem aktuellen oder gewesenen *Erbsünden*zustand in der Person selbst, die die hier genannten Übel zu ertragen hat: vielmehr kann es hier ein *stellvertretendes* Ertragen für die anderen geben – wie bei Christus deutlich wird.

Die ganze Frage um die Aufnahme Marias in den Himmel spitzt sich nun zu der Frage zu, ob der *Tod* zu den Wirklichkeiten der Art 1 und (wahrscheinlich) 4 gehört, die ein *inneres* Betroffensein von der Widergöttlichkeit besagen, oder ob er der Art 3 zuzuordnen ist, die offensichtlich weiter im Außenbereich der Person bleibt, so daß deren innere Gottförmigkeit durch die hier gemeinten Übel an sich nicht angetastet wird.

Wiederum ist die Antwort bei *Jesus Christus* zu suchen. Dabei fällt sofort auf, daß eine *Unterscheidung* sich aufdrängt: das *Sterben als solches* ist, da es vom Sohne Gottes erlitten wurde, auf jeden Fall der an *dritter* Stelle genannten Art zuzurechnen und kann darum auch für Maria nicht mit Sicherheit in Abrede gestellt werden – wie denn auch die Definition des Dogmas sich jeglicher Aussage darüber enthalten hat, ob die Gottesmutter gestorben ist oder nicht. Vom Beispiel des Herrn her aber stellt sich die Frage, ob nicht das *Verbleiben* im Tode zur Art 1 gehören und ein den Menschen in seinem tiefsten *Wesen betreffendes* Anzeichen der Teufelherrschaft darstellen könnte.

Mit dem Hinweis darauf, daß Jesus am dritten Tage auferstanden ist, ist diese Frage noch nicht entschieden. Denn es könnte ja sein, daß wir einfach nur wüßten, daß er *faktisch* auferstanden ist, aber nichts darüber ausmachen könnten, ob er, wenn er als Sohn Gottes und darum als der ganz Reine und Heilige gestorben ist, auch auferstehen *mußte*, weil das *Verbleiben* im Tode seinem inneren Wesen widersprochen hätte. Zu fragen ist darum, ob die Hl. Schrift lehrt, daß Jesus nicht bloß faktisch auferstanden ist, sondern aus einer inneren Notwendigkeit heraus auferstehen *mußte*.

¹⁰ Vgl. Heiliger Dienst 35 (1/1981) 30 f.

Und dies ist *tatsächlich der Fall*. Zuerst erklärt bereits das Buch der Weisheit im Spätstadium des Alten Testaments, die Sündenfallerzählung der Genesis aufgreifend und interpretierend, daß „Gott den Tod nicht gemacht hat“ (1,13), daß dieser vielmehr „durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen ist“ (2,24) – nachdem bereits das Buch Jesaja angekündigt hatte, daß Gott „den Tod auf ewig vernichten“ werde (25,8). Das Neue Testament aber steigt voll auf diese Linie ein, indem es den Tod zusammen mit dem Teufel und der Sünde als *Feind* Gottes sieht, der durch Jesus überwunden wird; vgl. bes. 2 Tim 1,10: „(Jesus) hat dem Tod die Macht genommen . . .“; Hebr 2,14: „. . . um durch seinen Tod den zu entmachten, der die Gewalt des Todes hat, nämlich den Teufel“; Offb 20,14: „Der Tod und die Unterwelt aber wurden in den Feuersee geworfen“; 1 Kor 15,26: „Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod“; und ebd. 54 f: „. . . Verschlungen ist der Tod vom Sieg (Christi). Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ Diese letztgenannte Stelle dient sehr sinnvollerweise als Lesung zur Vorabendmesse des Aufnahmefestes.

Wohl wird im Alten wie im Neuen Testament ebenso gelehrt, daß Gott am Tag des Gerichtes auch den *Leiden und Schmerzen* der Gerechten ein Ende setzen wird; nirgendwo aber werden diese beiden Übel ähnlich dem Tod personifiziert und zusammen mit dem Teufel Christus gegenübergestellt. Zwischen Christus und dem Tod scheint es darum einen viel radikaleren Gegensatz zu geben als zwischen ihm und den Leiden und Schmerzen. Der Grund dafür ist wohl auch benennbar: Leiden und Schmerzen dieses Lebens, obwohl Vorboten des Todes und insofern mit ihm zusammenhängend, sind dennoch ihrer Natur nach *vorübergehend*, der Tod dagegen ist an sich (ohne das Eingreifen Gottes in Jesus Christus) endgültig.

Ein besonderes Licht fällt auf unsere Frage von zwei inhaltlich identischen Stellen aus zwei Missionsreden der Apostelgeschichte her: 2,27–31; 13,35–37. Zunächst und grundlegend verkündeten die neutestamentlichen „Zeugen“, daß Jesus *faktisch* auferstanden sei. An den beiden genannten Stellen versuchen Petrus, resp. Paulus darüber hinaus nachzuweisen, daß die Auferstehung vom Alten Testament her gesehen *notwendig* war, und sie argumentieren dafür mit Psalm 16,10: „Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis; du läßt deinen Frommen das Grab nicht schauen“ – allerdings in der von ihnen benutzten Septuaginta-Übersetzung, die statt „Grab“ „Verwesung“ bietet. Im Zusammenhang macht dies jedoch kaum einen Unterschied, da ja Christus das Grab offensichtlich, wenn auch vorübergehend geschaut hat; will man darum den Psalmvers auf ihn überhaupt anwenden, so muß man unter „das Grab schauen“ notgedrungen das *Verbleiben* im Grabe (im Tode) verstehen, das an sich, abgesehen von einem wunderbaren Eingreifen Gottes¹¹, zwangsläufig die Verwesung beinhaltet. Und *genau diese Situation* wird mit der des „Frommen“ für *unverträglich* erklärt.

Unter „Frommsein“ ist dabei sicher nicht ausschließlich – wie man entsprechend einem verengenden neuzeitlichen Sprachgebrauch annehmen könnte – die getreue Pflichterfüllung hinsichtlich religiös-kultischer Übungen und Vorschriften zu verstehen; vielmehr bedeutet es die *Richtigkeit der Beziehungen eines Menschen zu Gott und zu seiner (in ihrer Abhängigkeit von Gott gesehenen) Umwelt*. Wo diese Richtigkeit, wie bei Christus, in vollem Umfang gegeben ist, so sagt die Apostelgeschichte¹², *da ist ein Verbleiben im Tod unmöglich, da ist eine bald (vor dem normalen Eintreten der Verwesung) sich anschließende Auferstehung notwendig*.

Alles aber, was wir über Maria als die radikal Begnadete, die mit ihrem Sohn aufs innigste verbundene Gottesmutter und die im Kampf gegen den Teufel ganz auf seiner Seite stehende „neue Eva“ aus Schrift und Überlieferung erhoben haben, läuft darauf hinaus, daß auch Maria in diesem Sinn total „fromm“ ist, d. h. daß sie *immer in einer radikalen Richtigkeit der Beziehung zu Gott existiert* hat. Es ist wichtig festzuhalten, daß die Apostelgeschichte die Notwendigkeit der Auferstehung aus dieser Eigenschaft des „Frommseins“ schlußfolgert, die in der gegebenen Situation der Menschheit faktisch zwar einzig und allein von Christus oder doch nur in Abhängigkeit von ihm verwirklicht werden kann, die jedoch keineswegs grundsätzlich auf ihn als den mit dem ewigen Wort in der Einheit der Person existierenden Menschen beschränkt ist. Wenn Maria, wie im vorhergehenden dargetan, die genannte Eigenschaft in vollem Umfang verwirklicht hat, so ist der Unterschied zwischen ihr und ihrem Sohn insofern dennoch total, als er aus seinem eigenen Wesen heraus, sie dagegen nur aus Gnade dazu in der Lage war.

In der Art und Weise, wie die Apostelgeschichte aus Psalm 16,10 die innere Notwendigkeit der Auferstehung Christi erschließt, muß man demnach m. E. eine Grundlage sehen, von der aus die Kirche in der Folgezeit mit Hilfe der Angaben von Schrift und Überlieferung über Maria auch ihren bereits erfolgten Übergang in den Auferstehungszustand grundsätzlich legitimerweise schlußfolgern konnte. Daß diese Bibelstelle auch *faktisch* für die Entwicklung der genannten Überzeugung wirksam gewesen ist, beweist ihr Gebrauch seitens *jener beiden Schriftsteller*, deren Ausführungen für die Entfaltung und Verbreitung der Lehre von der leiblichen Aufnahme Marias *die entscheidendste Rolle* gespielt haben: Johannes von Damaskus¹³ und der Verfasser des Traktates „Ad interrogata“.¹⁴

¹¹ Wie z. B. bei Bernadette Soubirous (vgl. etwa Lexikon für Theologie und Kirche 9, 899) und Scharbel Makluf (vgl. ebd. 370).

¹² Einerlei wieviel davon der Psalmdichter geahnt hat und wieviel darum im Literalsinn des von der Apostelgeschichte zitierten Verses bereits enthalten ist.

¹³ Vgl. Heiliger Dienst 34 (2/1980) 74.

¹⁴ Vgl. ebd. 76.

Daß in dem Augenblick, als die Entwicklung bis zu diesem Punkt fortgeschritten war, die alte orientalische Alternativ-Hypothese, wonach der Leib Marias von Gott im Zustand der leblosen Unversehrtheit ins „Paradies“ oder an einen anderen geheimen Ort entrückt worden sei¹⁵, der Vergessenheit anheimfiel, muß uns heute rückblickend als berechtigt und den Gegebenheiten des Neuen Testaments gegenüber als sachgerecht erscheinen. Denn wenn letzteres vom „Paradies“ (als einem vom „Himmel“ verschiedenen Ort?) und von einer Vielfalt von übereinandergelagerten Himmeln spricht, so ist eine solche Redeweise natürlich als Ausdruck der damaligen Weltvorstellung zu verstehen. Der eigentlichen Botschaft des Neuen Testaments und insbesondere der beiden zitierten Predigten der Apostelgeschichte geht es nicht um einen Ort, an den Jesus vom Grabe aus gegangen sei, sondern um einen neuen Zustand, in dem er nunmehr existiert, und das ist der Zustand der Auferstehung. *Genau diesen Zustand* aber stellen die beiden zitierten Aussagen von Petrus und Paulus als die notwendige Folge des wahren „Frommseins“ hin.

Gewiß, bei allen gedanklichen Schritten von der Art der im vorhergehenden entfalteten kann man sich fragen, ob man nicht zu weit gegangen ist und Texte oder Schlußfolgerungsverfahren nicht überfordert hat. Aber die Kirche als ganze, die diesen Weg der Glaubensentwicklung zurückgelegt hat, kann eine Glaubensgewißheit haben oder gewinnen, die dem einzelnen als solchem – besonders dann, wenn er eher rational als intuitiv veranlagt ist – u. U. unerreichbar bleiben würde.

Indem die Kirche nun mittels der päpstlichen Definition die vorhergehende Entwicklung endgültig beurteilt und damit für sie höchstmögliche Gewißheit verbürgt hat, hat sie einschlußweise die Lehre bekräftigt, daß *das Verbleiben im Tod* für den Menschen *ein gottwidriger Zustand* und mit seinem totalen „Frommsein“, d. h. der totalen und allseitigen Richtigkeit seiner Beziehung zu Gott unvereinbar ist; oder, wie der Traktat „Ad interrogata“ es sagte: daß „die Verwesung im Tod die Schande der menschlichen Natur“ ist. Zwar ist diese Aussage an sich nicht mitdefiniert; aber sie erscheint als die *unabdingbare Voraussetzung* dafür, daß der Inhalt der Definition der Schrift und der Überlieferung gegenüber *gerechtfertigt* sein kann. Demnach hat die Kirche mittels der marianischen Definition von 1950 einschlußweise jene oben erwähnten biblischen Aussagen authentisch *als im Literalsinn verbindlich interpretiert*, nach denen der Tod für den Menschen *keineswegs „natürlich“*, sondern „Sold der Sünde“ und mit ihr zusammen *Inhalt und primäres Anzeichen der Herrschaft des Teufels* über die Menschheit ist. Daß uns ein solcher Gedanke Schwierigkeiten bereitet, wenn wir uns angesichts der Evolutionstatsachen fragen, wie denn das irdische Leben der Menschen zu Ende gegangen wäre, falls die ersten Menschen nicht gesündigt hätten, kann für uns kein legi-

¹⁵ Vgl. ebd. 73 f.

timer Grund sein, eine an sich schon klare und infolge der lehramtlichen Entscheidung noch klarer gewordene Aussage der Schrift zu leugnen oder ins Unterbewußtsein abzudrängen.

Auf die Gesamtheit der damit aufgeworfenen Fragen kann im vorliegenden Rahmen nicht eingegangen werden. Ein vielfach begegnendes vordergründiges Mißverständnis mag jedoch noch ausgeräumt sein. Gewiß ist der Tod *biologisch* gesehen „natürlich“ – und darum ist er es für alle ausschließlich biologischen Lebewesen, nämlich die Pflanzen und die Tiere. Die Eigentümlichkeit des *Menschen* jedoch besteht darin, daß er einerseits ein biologisches Wesen ist und dieser Komponente seiner Natur entsprechend auf den Tod hin tendiert; daß er andererseits aber kraft seines Geistes *alles Biologische radikal übersteigt*, weil er den Begriff „ewig“ oder „für immer“ zu fassen und ebenso nach dem Woher und Wohin der Welt als ganzer wie auch, darin enthalten, nach Sinn und Ziel seiner eigenen Existenz zu fragen vermag.

Dieser *geistigen Komponente* seiner Natur entsprechend (die im Zusammenspiel mit der biologischen selbstverständlich berufen ist, die in jeder Hinsicht dominierende zu sein), ist der Tod für den Menschen *absolut nicht natürlich* – es sei denn der Leib wäre, im Sinn der Platoniker und anderer Dualisten, ein „Kerker der Seele“ oder, etwas gemildert, ein vorläufig notwendiges, später jedoch abzustreifendes Instrument in ihrem Dienst. Die gesamte Botschaft des Neuen Testaments aber besagt, daß letzteres nicht zutrifft, daß der Leib vielmehr für immer wesentlich zum Menschen hinzugehört. Dann aber ist der Mensch seiner Natur nach ein in sich widersprüchliches Wesen, solange ihm nicht von Gott die Gabe der leiblichen Unsterblichkeit zuteil wird.

Die Bedeutsamkeit des Festes vom 15. August besteht u. a. gerade darin, daß es den von Gott gewollten *Wert des Leibes* ins Bewußtsein hebt und zur preisenden Anerkennung bringt; des Leibes allerdings, insofern er vom Geist beherrscht und dieser seinerseits vom Heiligen Geist durchstrahlt ist. Man muß wohl aber noch näherhin hervorheben, daß es sich dabei betont um die Verherrlichung des Leibes der *Frau* handelt. Weil es den Menschen nur als Mann und Frau gibt (vgl. Gen 1,27), wäre *Ostern unvollständig* gewesen, wenn nicht auch der Leib einer Frau in den gottgewollten Endzustand eingegangen wäre. Möge die Schönheit, die in dieser Welt im Leib mancher Mädchen und Frauen für einige flüchtige Augenblicke aufleuchtet und die in so vielen Erzeugnissen menschlichen Geistes mehr oder weniger geschickt gepriesen, vielfach aber auch durch den Ungeist mißbraucht und entwürdigt wird, uns ein Anlaß sein, Maria als Urbild fraulicher Schönheit zu preisen und Gott für sie Dank zu sagen – einer Schönheit, die radikal wahr ist, weil sie aus der Tiefe des Hl. Geistes kommt und darum keinen Widerspruch zwischen Äußerem und Innerem kennt; einer Schönheit, die ewig dauert und durch keinerlei Entstellung bedroht ist.