

WAS WILLST DU VON MIR, FRAU?

MARIA IN HEUTIGER SICHT

Theologische Berichte XXI

Die Theologischen Berichte erscheinen in jährlicher Folge und wollen den Leserinnen und Lesern einen guten Überblick und zuverlässige Informationen über einen aktuellen Problembereich der theologischen Forschung und Diskussion bieten. Sie bemühen sich dabei, nicht nur den gegenwärtigen Stand einer Fragestellung von seiner Entstehung her darzustellen, sondern auch prospektiv auf deren weitere Entwicklung einzugehen. Damit versuchen sie, selbst ein Teil in diesem forschenden Gespräch um die im Glauben gegründete Erkenntnis der theologischen Wahrheit zu sein.

WAS WILLST DU VON MIR, FRAU?

Maria in heutiger Sicht

Theologische Berichte XXI

herausgegeben im Auftrag der
Theologischen Hochschule Chur
von Josef Pfammatter

und der

Theologischen Fakultät Luzern
von Eduard Christen

Paulusverlag Freiburg Schweiz

Publiziert mit Unterstützung der
Schweizerischen Akademie
der Geisteswissenschaften
über die Schweizerische Theologische Gesellschaft

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Was willst du von mir, Frau? : Maria in heutiger Sicht / [publ.
mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der
Geisteswissenschaften über die Schweizerische Theologische
Gesellschaft]. – Freiburg, Schweiz : Paulusverl., 1995
(Theologische Berichte ; 21)
ISBN 3-7228-0357-8
NE: Schweizerische Theologische Gesellschaft; GT



Alle Rechte vorbehalten
© 1995 Paulusverlag Freiburg Schweiz
ISBN 3-7228-0357-8

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	9
---------------	---

Marie-Louise Gubler

<i>Die Mutter Jesu im Zeugnis der Evangelien</i>	11
--	----

1. Die theologische Thematik und Problematik	11
2. Die neutestamentlichen Aussagen über die Mutter Jesu	13
2.1 Das Evangelium nach Markus	13
2.2 Das Evangelium nach Matthäus	15
2.3 Das Evangelium nach Lukas (und die Apostelgeschichte)	20
2.4 Das Evangelium nach Johannes	27
3. Ergebnisse und Perspektiven	31
Anmerkungen	34
Exegetische Literatur zu Maria (Auswahl)	41

Franz Courth

<i>Jungfrauengeburt – ein theologisches Dauerthema</i>	43
--	----

1. Diskussionsfeld	45
1.1 Feminismus und Archetypenlehre	45
1.2 Schnittpunkt exegetisch-dogmatischer Hermeneutik	48
2. Verbindende Gesprächspunkte	50
2.1 Textzugang	50
2.2 Glaubenszeichen	52
2.3 Geschichtliche Spuren	55
2.4 Geistgewirktes Bekenntnis	57
3. Immer-Jungfrau	60
3.1 Zeichen beginnender Erlösung	60
3.2 Bleibend dem Herrn vorbehalten	63
4. Zusammenfassung	64
Anmerkungen	66

Horst Gorski

Maria im ökumenischen Gespräch.

Arbeitsergebnisse einer US-amerikanischen Dialogkommission . . . 71

1. »Gemeinsame Erklärung: Der eine Mittler, die Heiligen und Maria«	71
1.1 Der Begriff »Heilige«	74
1.2 Fürsprache der Heiligen	74
1.3 Anrufung	74
1.4 Marianische Lehren	75
2. Theologische Diskussionspunkte	80
2.1 Eschatologie	80
2.2 Anrufung und Fürbitte	82
2.3 Mißbrauch	83
2.4 Christologie	83
2.5 Mittlerschaft	84
2.6 Immaculata Conceptio und Assumpta	85
2.7 Reverentia aliena	85
2.8 Ökumenische Fragestellung	86
3. Weitere Aussichten	86
Anmerkungen	88
Literatur zum ökumenischen Gespräch	89

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Maria und die Frauenbefreiungsbewegung.

Eine kritisch-feministisch-theologische Sichtung 91

1. Feministische Blickrichtung	91
2. Der politische Ort feministischer Kritik	95
3. Der historisch-reformatorische Ansatz	99
4. Der idealtypisch-ekklesiologische Ansatz	101
5. Der mythologisierend-dogmatische Ansatz	104
6. Der kultisch-religionsgeschichtliche Ansatz	106
7. Frauensymbolik und die Rede von Gottheit	109
Anmerkungen	114

Die neue Erscheinungswelle als Anfrage an die Theologie 121

1. Religionswissenschaft zwischen Hyperkritik und Schwärmerei	121
2. Marienerscheinungen statistisch	121
3. Mögliche Deutungsmuster für Marienerscheinungen	122
4. Verifikation und Anerkennung	122
5. Marienerscheinungen und die Heilsgeschichte	123
6. »An ihren Früchten ...«: Die funktionale Sichtweise	123
7. Marienerscheinungen und Mariendogmen	123
8. Der Kontext der Erscheinungen als möglicher Schlüssel zum Geschehen	124
9. Erscheinungen, Durchgaben und Prophetien	125
10. Marienerscheinungen als Reaktion auf gewandelte Bedürfnisse	125
11. Kurzer geschichtlicher Überblick	125
12. Widerstand gegen Entscheide der Amtskirche	126
13. Forderungen Marias im Hinblick auf dogmatische Definitionen und Theologie/Kirchenlehre	128
14. Ablehnung von Teilen der kirchlichen Hierarchie	129
15. Legitimation einer Gegenhierarchie	130
16. Das Problem der kirchenkritischen Maria	130
17. Marienerscheinungen als Spiegelbild individualisierter Spiritualität	130
18. Marienerscheinungen und moderne Ratio	131
19. Homo faber und Himmelskönigin	132
20. Die Rationalität der Erscheinung	133
21. Wandelt sich die harte Realität durch die zärtliche Erscheinung?	133
22. Marienerscheinungen als Anfrage an die Theologie	134
23. Gefragt: Geborgenheit im Glauben	135
24. Gefragt: Laiennahe Theologie	137
25. Die Botschaften verstehen	138
Anmerkungen	139

VORWORT

Der neue Band der »Theologischen Berichte« erscheint mit großer Verspätung. Verantwortlich dafür sind letztlich die Turbulenzen im Benziger Verlag: erst Schließung mit Entlassung der Mitarbeiter, dann Übernahme durch den Patmos-Verlag Düsseldorf mit Neustrukturierung und Kündigung des Herausgeber-Vertrags. Diese Ereignisse und die dadurch bedingte Suche nach einem anderen Verlag brachten es mit sich, daß im vorliegenden Band nicht überall die allerneuesten Publikationen berücksichtigt sind, was aber die Aktualität des Berichteten nur unwesentlich tangiert.

Der Entscheid für einen Band mit Themen zur Mariologie fiel vor allem aufgrund der Tatsache, daß gerade auf diesem Gebiet Neues zu berichten ist, einerseits aufgrund der zahlreicher werdenden Versuche, die neutestamentlichen Zeugnisse mit neuen Methoden zu deuten, und andererseits aufgrund der Fortschritte im Gespräch zwischen den großen christlichen Konfessionen. Nicht zuletzt fiel für die Themenwahl ins Gewicht, daß sich in den letzten Jahrzehnten Berichte über neue Marienerscheinungen häuften und daß der gegenwärtige Pontifikat starke marianische Akzente für Lehre und kirchliche Praxis setzt.

Bei der Auswahl der Themen wurden jene Fragen berücksichtigt, die für Wissenschaft und Frömmigkeit im Vordergrund des Interesses standen und stehen. Entsprechend wurde bei der Auswahl der Mitarbeiter/innen versucht, der Breite und z. T. der Brisanz der Fragestellungen Rechnung zu tragen. So zeichnen neben drei katholischen (Gubler, Schüssler Fiorenza, Courth) auch zwei evangelische (Gorski, Schmid) Autor/innen für die Beiträge verantwortlich. Außer der systematischen kommt auch die methodenkritische und die religionsgeschichtliche Forschung zur Sprache.

Die Herkunft der Mitarbeiter/innen aus verschiedenen Forschungszweigen und konfessionellen Lagern und die Breite der Fragestellungen bringt es mit sich, daß das vorliegende Werk kein Erbauungsbuch ist, sicher dann nicht, wenn unter Erbauung die Stimulation religiöser Gefühle verstanden wird. So wird nicht jedermann allen Urteilen der engagierten, aus persönlicher Betroffenheit schreibenden Autorin Schüss-

ler Fiorenza zu folgen vermögen, wohl aber Anliegen entdecken, die für eine wachsende Zahl von Frauen und Männern über den Verbleib oder den Austritt aus ihren Kirchen entscheiden werden. – Ungewohnt und darum ebenfalls nicht erbaulich wird vor allem für katholisches Empfinden die Betrachtung der Marienerscheinungen aus religionswissenschaftlicher Sicht sein, die der reformierte Zürcher Theologe Schmid unter Mitarbeit seines Sohnes G. O. Schmid vornimmt. Aber auch und vielleicht gerade diese ungewohnten Sehweisen können zur Erbauung dienen, wenn darunter – im paulinischen Sinn – der *Aufbau der Gemeinde* verstanden wird: Die Gemeinde des lebendigen Gottes hat nichts zu befürchten von der Wahrheit, nach deren Erkenntnis wissenschaftliches Suchen und Forschen strebt!

Die Herausgeber sind sich bewußt, daß die hier vorgelegten Beiträge zur Mariologie manche Leser/innen nachdenklich stimmen werden. Sie würden es als wichtigen Teilbeitrag zur Neubesinnung auf »Kirche« verbuchen, wenn durch das Nachdenken über die hier gegebenen Denkanstöße Maria inskünftig noch bewußter für *alle* Glieder der Kirche, für Frauen und Männer, zum *Vorbild des glaubenden Hörens und Eingehens auf Gottes Wort* würde.

In dieser Hoffnung übergeben wir den 21. Band unserer Reihe einer am Aufbau der Gemeinde Gottes interessierten, hoffentlich recht großen Leserschaft.

Die Herausgeber

MARIE LOUISE GUBLER

DIE MUTTER JESU IM ZEUGNIS DER EVANGELIEN

1. Die theologische Thematik und Problematik

Die Rückbesinnung auf die neutestamentliche Botschaft über Maria hängt mit dem gesellschaftlichen Aufbruch der Frauen und der dadurch hervorgerufenen kirchlichen Beschäftigung mit der Frauenfrage im letzten Drittel des 20. Jh. zusammen. Maria ist aus dem konfessionellen (d.h. katholischen) Interessenkreis herausgetreten in die Ökumene. Das feministische Interesse an den Frauen der frühesten Kirche und ihrer aktiven Rolle in der Jesusbewegung wie in der Geschichte des Christentums hat den Blick auch auf die Mutter Jesu gelenkt. Heute sind in der Auseinandersetzung mit der Gestalt der Mutter Jesu *zwei unterschiedliche Tendenzen* erkennbar: 1. die *katholisch-traditionelle*, die Maria als Typus der Kirche versteht und sie in dieser typologischen Bedeutung für ein neues Frauenbild fruchtbar zu machen sucht; 2. ein *ökumenisch-sozialgeschichtliches* Interesse, das Maria als jüdische Frau von Nazaret im Kreis der galiläischen Frauen für ein neues Verständnis vielfältiger Erfahrungen von Frauen zu würdigen versucht. Die erste Tendenz ist deutlich erkennbar in den jüngsten Papstencykliken (»Redemptoris mater«, »Mulieris dignitatem«) und in neueren systematischen Untersuchungen (z. B.: G. L. Müller; E. J. Fuchs; W. Beinert).¹ Die spärlichen neutestamentlichen Aussagen über die Mutter Jesu werden mit Hilfe typologisch verstandener alttestamentlicher Texte gedeutet und auf die Grenzen der historisch-kritischen Methode der Exegese verwiesen. Die zweite Tendenz ist vor allem in ökumenischen und feministischen Untersuchungen zu finden (vor allem die ökumenische Studie »Maria im Neuen Testament«, die mit bemerkenswerter Transparenz über ihre exegetische Methode Auskunft gibt; oder *L. Schottroff*, wo die Mutter Jesu zusammen mit den galiläischen Frauen reflektiert wird).² Einige neuere systematische Untersuchungen über die Mutter Jesu verbinden die Ergebnisse der historisch-kritischen

Exegese mit sprachphilosophischen und fundamentaltheologischen Erkenntnissen (z. B.: A. Müller; H. Stirnimann).³ Die wichtigsten exegetischen Forschungsergebnisse sind in der ökumenischen Studie »Maria im Neuen Testament« dargestellt.⁴ Um einen Konsens zu erreichen, haben die Verfasser der Studie (aus verschiedenen Konfessionen) ihre theologischen Beurteilungskriterien in vier Punkten formuliert:

1. Die *Anerkennung des neutestamentlichen Pluralismus* über Maria: »Wir haben die Tatsache akzeptiert, daß es unter den neutestamentlichen Autoren eine deutliche Verschiedenheit bzw. Mannigfaltigkeit der Kenntnis und Beurteilung gibt. Diese Erkenntnis bestreitet nicht, daß die Schriften das Wort Gottes sind, jenes Gottes, der doch der Eine ist.«⁵ Aus diesem – schon in der alten Kirche bekannten – Pluralismus zogen die Verfasser Konsequenzen: »Als erstes haben wir der Versuchung widerstanden, einen Autor durch die Information oder die theologische Anschauung eines anderen Autors zu interpretieren ... Zweitens und noch wichtiger: Wir haben berücksichtigt, daß die neutestamentlichen Autoren eine unterschiedliche Einstellung zu Maria haben.«⁶

2. Die *Anerkennung des kanonischen Status der pluralistischen Aussagen* über Maria. In der berechtigten Frage nach einem »Kanon im Kanon« haben sich die Verfasser für die Respektierung der Mannigfaltigkeit entschieden und lediglich bisher vernachlässigte neutestamentliche Standpunkte beachtet.

3. Die *Berücksichtigung der Beziehung zwischen Geschichte und Tradition*. »Wir können also in einer Untersuchung wie der unseren mit größerer Sicherheit zu theologischen als zu historischen Ergebnissen gelangen. Diese Beschränkung müssen wir ernst nehmen, aber doch jeweils von Fall zu Fall genau bewerten.«⁷ Das Urteil über Historizität/Nichthistorizität einer Aussage über Maria muß geprüft werden, wobei die Ungewißheit über die Historizität noch nicht die theologische Bedeutung einer Aussage »erledigt«: »Ob nun Maria der erste christliche Jünger war oder nicht, bedeutet theologisch weniger als die Schlußfolgerung, daß Lukas sie so darstellt.«⁸

4. Die *Zeugnisse der nachbiblischen Überlieferung* (Apokryphen) und der in der patristischen Literatur verwendeten alttestamentlichen Texte (Gen 3,15; Jes 7,14; Spr 8; Sir 24; Weish 7,24 ff.; Jes 66,7–14; Zef 3,14–20) sind nur insofern eingebracht worden, als sie *im NT selbst* explizit oder implizit anklängen.

2. Die neutestamentlichen Aussagen über die Mutter Jesu

In allen vier Evangelien wird die Mutter Jesu erwähnt, Paulus bezieht sich gelegentlich auf die Geburt Jesu, ohne Maria namentlich zu nennen (Röm 1,3–4; Gal 4,4–5; allg. Gal 4,28–29). So sind die Evangelien die Hauptzeugnisse über Maria.

2.1 Das Evangelium nach Markus

Das älteste Evangelium nennt erstmals den *Namen* der Mutter Jesu. Sie tritt nur einmal direkt auf (Mk 3,31–35) und wird von den Leuten in Nazaret erwähnt (Mk 6,1–6). Daß sie auch bei den Frauen aus Galiläa mitgemeint ist, die bei der Kreuzigung Jesu von weitem zuschauen, ist unwahrscheinlich (Mk 15,40.47; auch 16,1).⁹ In Mk 3,31–35 geht es um die Frage, wer zur Familie Jesu gehöre. Die Antwort fällt für die Mutter Jesu und die Verwandten (Brüder) sehr schroff aus: sie müssen vor dem Haus *draußen* warten, in dem sich *drinnen* viele Leute um Jesus versammelt haben; in einer Frage distanziert sich Jesus von seiner Familie (»Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?«) und wendet sich ostentativ denen *drinnen* zu (»Das hier sind meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter«). Die deutliche *Distanzierung* von Mutter und Brüdern ist nicht nur durch den Kontrast *draußen*–*drinnen*, sondern auch durch die Frage bestimmt: da gibt es keine Brücke zwischen der leiblichen Familie Jesu und der neuen eschatologischen Jüngergemeinschaft. Diese Härte wird in der Parallelstelle Lk 8,19–21 deutlich gemildert (die Familie kann wegen der vielen Leute nicht zu Jesus gelangen, die anstößige Frage fällt weg). Der Text ist in eine Abfolge von Ereignissen eingebettet, die markinischer Theologie entsprechen (Mk 3,20–35 ist offenbar als Einheit verstanden¹⁰). Die Angehörigen Jesu (»die Seinen«) hören von seinem Wirken und wollen ihn zurückholen, weil sie glauben, er sei »von Sinnen«; darauf folgt der Vorwurf der Schriftgelehrten, Jesus sei »besessen« und treibe Dämonen mit Hilfe des Anführers der Dämonen aus; nach der Antwort Jesu an die Schriftgelehrten fragen Mutter und Brüder nach ihm und erhalten die harte Antwort. Es kann mit guten Gründen angenommen werden, daß »die Seinen« die Verwandten Jesu aus Nazaret sind, zu denen Mutter und

Brüder gehören. Sowohl Verwandte wie Schriftgelehrte haben eine negative Auffassung von Jesu Wirken. So bilden die mißverstehende Familie Jesu und die feindseligen Schriftgelehrten den Kontrast zur neuen, eschatologischen Familie Jesu. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß im Evangelium nach Markus das *Mißverständnis Jesu* auch der Jünger das ganze Evangelium durchzieht (Mk 8,33: Petrus; Mk 10,35–45: Jakobus und Johannes) und erst vom Kreuz her das Geheimnis des verborgenen Gottessohnes offenbar wird (vgl. Mk 15,39). *Die Mutter Jesu macht keine Ausnahme.*¹¹ Die zweite Stelle, Mk 6,1–3, hat zu ausgedehnten Diskussionen um die »Brüder und Schwestern« Jesu Anlaß gegeben. Die Szene erzählt die Rückkehr Jesu in seine Heimatstadt Nazaret und seine Lehrtätigkeit am Sabbat in der Synagoge. Die Reaktion ist zuerst Staunen und Bewunderung (über Jesu Weisheit und Wunder), aber auch Irritation und Anstoß: »Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder von Jakobus, Joses, Judas und Simon? Leben nicht seine Schwestern hier unter uns? Und sie nahmen Anstoß an ihm« (V. 3). Nach dem Jesuswort, daß kein Prophet von seiner Heimat und Verwandtschaft anerkannt werde, erzählt Mk, daß auch auf seiten Jesu Irritation die Folge ist (er kann keine Wunder tun, er wundert sich über ihren Unglauben). Ähnlich der Szene in Mk 3 erfährt Jesus auch hier von seinen Landsleuten Unverständnis und Ablehnung. Was meint »Zimmermann« und »Sohn der Maria«? Nur Markus nennt Jesus einen »Zimmermann« (τέκτων: einer, der baut), und nur in der markinischen Version wird der Vater nicht erwähnt (anders Mt 13,55: Sohn des Zimmermanns; Lk 4,22: Sohn Josefs, ebenso Joh 6,42). Offenbar wird mit der Berufsbezeichnung die vergleichsweise einfache Herkunft gegenüber Jesu jetziger Stellung betont. Schwieriger ist die Nennung nach der Mutter. Von den vier möglichen Erklärungen (Betonung der Menschlichkeit, ähnlich dem »geboren von einer Frau«; Anspielung auf die jungfräuliche Empfängnis Jesu; Verunglimpfung als unehelicher Sohn durch die Leute von Nazaret; bereits erfolgter Tod Josefs) ist die letzte die wahrscheinlichste.¹² Ein mariologisches Element ist darin nicht erkennbar. Kontrovers ist die Frage der »Brüder und Schwestern« Jesu. Vom Text und von der Wortbedeutung von ἀδελφός legt sich das Verständnis von leiblichen Geschwistern nahe. Die Diskussion ergab sich *nicht aus dem Text* des Mk, sondern *aufgrund des altkirchlichen Verständnisses der Jungfräulichkeit Marias*. Nach

R. Pesch ist die Erklärung im Sinne von Stiefgeschwistern (aus einer ersten Ehe Josefs) oder als Vettern und Basen eher als sekundäre Deutung aufgrund von Geistzeugung und Jungfrauengeburt (in einem biologischen Verständnis) zu sehen.¹³ Die ökumenische Studie kommt zum gleichen Schluß, daß die Deutung in einem weiteren Sinn auf nicht näher bestimmte Verwandte Jesu aus der späteren kirchlichen Tradition stammt (Protoevangelium des Jakobus 9,2: Kinder aus Josefs erster Ehe), und bemerkt: »Die markinische Erwähnung der adelphoi und adelphai ist nicht das einzige neutestamentliche Zeugnis, daß Maria andere Kinder hatte.«¹⁴ In dieser Frage trat der Dissens deutlich zutage, weshalb die Studie als Übereinstimmung festhielt: »(a) Die fortgesetzte Jungfräulichkeit Marias nach der Geburt Jesu ist keine Frage, die unmittelbar dem Neuen Testament entstammt. (b) Nachdem sie aber einmal im Lauf der Kirchengeschichte gestellt wurde, hat sie die Aufmerksamkeit ganz auf die genaue Beziehung ›der Brüder‹ (und ›Schwestern‹) zu Jesus gelenkt. (c) Obwohl diese Frage eine so starke Beachtung gefunden hat, läßt sich nicht behaupten, daß diese Brüder (und Schwestern) zweifelsfrei im Neuen Testament als leibliche Brüder und Schwestern Jesu und somit als Kinder Marias identifiziert werden. (d) Die Lösung, der die einzelnen Exegeten zuneigen, hängt teilweise von der Autorität ab, die sie späteren kirchlichen Ansichten zubilligen.«¹⁵

So können wir feststellen, daß das älteste Evangelium nach Markus die Mutter Jesu zwar *erstmal namentlich erwähnt, aber in einem distanzierenden Verhältnis zu ihrem Sohn zeichnet*. Sie wird – zusammen mit den Verwandten und Dorfbewohnern von Nazaret – zu denen »draußen« gezählt, d. h. zu den Nichtverstehenden. Wie die ebenfalls mißverstehenden Jünger begreift sie die Mission Jesu nicht und spielt weder in Galiläa noch bei den Ereignissen in Jerusalem (Tod und Auferstehung Jesu) eine Rolle. Es ist das Verdienst der neueren Untersuchungen, auch diese neutestamentliche Stimme nicht zu verschweigen, sondern – die neutestamentliche Mannigfaltigkeit respektierend – ernst zu nehmen.

2.2 Das Evangelium nach Matthäus

Das Evangelium nach Matthäus erwähnt die Mutter Jesu in der *Vorgeschichte* (Mt 1–2) und in den Parallelstellen zu Mk 3,31–35 (Mt 12,46–50) und Mk 6,1–3 (Mt 13,53–58). Auffällig ist die zurückhaltende Er-

zählung bei den markinischen Stellen (Die Aussage der Angehörigen, Jesus sei »von Sinnen«, wird weggelassen, statt einer totalen Blockierung Jesu kann er in Nazaret nur »wenige Wunder« wirken). Auffällig ist die Bezeichnung »Sohn des Zimmermanns« für Jesus (Mk: Zimmermann), wie denn auch in Mt 1–2 Josef die entscheidende Figur ist. Von ihm her wird Jesus in Mt 13,55 identifiziert, er ist die handelnde Person in der Vorgeschichte. Die Vorgeschichte nach Matthäus ist vom Gedanken der *Schrifterfüllung* bestimmt (Reflexionszitate). Die gehäuften alttestamentlichen Zitate dienen dem Ausweis der Messianität Jesu als »Sohn Davids« und als »Immanuel«. Jesus ist »Sohn Davids« durch die Genealogie des Josef (Mt 1,1.20) und erweist sich als »Sohn Abrahams« für die Magier – aus der Völkerwelt –, die ihn suchen und finden (Mt 2,1). Der gesetzestreue Josef (»er war gerecht«) und die dem Stern folgenden und glaubenden Magier sind die Hauptakteure der Vorgeschichte; sie bilden den Kontrast zu Herodes, den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, also dem offiziellen Jerusalem, das den neugeborenen »König der Juden« ablehnt. Von der Mutter Jesu ist erstmals im Stammbaum Josefs die Rede (Mt 1,16), darauf wird die *jungfräuliche Empfängnis Jesu als Erfüllung von Jes 7,14* erzählt (Mt 1,18–25). Die Genealogie ist insofern ungewöhnlich, als darin neben Maria vier weitere Frauen erwähnt werden (Tamar, Rahab, Rut, Frau des Uria) und bei Josef das Schema »A war der Vater von B« durchbrochen wird (»Jakob war der Vater von Josef, dem Mann Marias; von ihr wurde Jesus geboren«). Die Erklärung für diese ungewöhnliche Wendung folgt in Mt 1,18: »Mit der Geburt Jesu Christi war es so: Maria, seine Mutter, war mit Josef verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, daß sie ein Kind erwartete – durch das Wirken des Heiligen Geistes.« Was will Matthäus damit sagen? Die vier alttestamentlichen Frauen im Stammbaum Josefs lenken die Aufmerksamkeit auf die fünfte Frau, Maria.¹⁶ Allen Frauen gemeinsam ist ihre unübliche (irreguläre) eheliche Verbindung und ihre wichtige Rolle in der Vermittlung des Heiles. Sie sind Beispiele der göttlichen Vorsehung, die zur Geburt des Messias führte.¹⁷ Durch diese Frauen erhält der Stammbaum einen »universalistischen Unterton«, insofern der Messias Israels (»Sohn Davids«) auch den Völkern das Heil bringt (»Sohn Abrahams«, des Vaters der Völker).¹⁸ Die Schilderung der Umstände der Geburt Jesu setzt die zweistufige jüdische Eheschließung voraus, der ungefähr ein Jahr nach der (vor zwei

Zeugen geschlossenen und rechtsgültigen) Verlobung die »Heimführung« der Braut ins Haus des Ehemannes folgte. Das wahrscheinlich *vormatthäische Motiv der Jungfrauengeburt* ist im vorliegenden Text *relativ unbetonte Voraussetzung* der Geschichte von der Namensgebung Jesu, bei der Josef die zentrale Rolle spielt (es ist eine doppelte Namensgebung und Deutung: Jesus-Immanuel nach Jes 7,14). Weist die Verbindung von Gotteskindschaft und Geist auf altes christliches Gedankengut (wie Röm 1,4, Mk 1,9–11), so das Motiv von der Geburt ohne menschlichen Vater in hellenistische und ägyptische Berichte, wobei dem Juden der Gedanke einer sexuellen Zeugung durch einen Gott (wie z.B. in Ägypten) völlig fern lag.¹⁹ Das Interesse des Evangelisten liegt auf der Aussage vom Immanuel-Sein Jesu (als »Gott-mit-uns« bleibt er bei seiner Gemeinde; vgl. Mt 28,20), was eine rein historische Deutung durchbricht. Als Nebenskopus rückt die Gestalt des gerechten Josef und seines Gehorsams ins Blickfeld und schließlich die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung (bei der das Motiv der Jungfrauengeburt in der griechischen Bibel eine Rolle spielt).²⁰ Was bedeuten diese Akzente für das Bild von Maria bei Matthäus? Im Gegensatz zum Evangelisten, für den die *Mutter Jesu keine aktive Rolle* spielt (es ist immer Josef, dem bedeutet wird, »das Kind und seine Mutter« zu retten), hat vor allem die *Jungfrauengeburt* die Auslegungsgeschichte beschäftigt. In der katholischen Exegese spielt Mt 1,25 in der *Diskussion um die bleibende Jungfräulichkeit Marias* eine Rolle. »Die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte unseres Abschnittes ist ein Beispiel dafür, wie ein Text gerade nicht entsprechend seiner Absicht gewirkt hat. Nebenpunkte wurden geschichtlich wirksam. Ganz andere Situationen ließen die eigentliche Aussage eines Textes zurücktreten.«²¹ Von der frühen christlichen Kirche wurde der Text polemisch gegen das Judentum und seine Auslegung von Jes 7,14 verwendet. »Die traditionelle christliche Deutung auf den Messias Jesus ist aber als Exegese von Jes 7,14 unhaltbar und höchstens als pneumatische Exegese diskutabel. Mt 1,22 ff. stellt die Kirche paradigmatisch vor das Problem der Hermeneutik des Alten Testaments ... An die Stelle von Bibelworten, die die Kirche triumphierend dem Judentum entgegenstellte, tritt Verlegenheit«, bemerkt U. Luz.²² So verweist Mt 1,22 f. eher auf den urchristlichen *Glauben an die Erfüllung* als auf die *geschichtliche Erfüllung* der Weissagung *selbst* (die Jungfrauengeburt gehört nach U. Luz zu den Mitteln dieses Glaubenszeugnisses). Wie

aber ist Josefs Reaktion zu deuten? Wußte er um Marias Empfängnis durch den Geist oder nicht? (Für den Leser/die Leserin von Mt 1,18 ist dies klar, Josef erfährt es erst durch die Deutung des Engels.) Da eine Verlobung nur durch Scheidebrief (vor zwei Zeugen) gelöst werden konnte (da sie juristisch die Eheschließung war), liegt es nahe, daß Josef Maria des Ehebruchs verdächtigte – falls er nichts wußte – und ihre Entlassung überlegte (er hätte auch die Möglichkeit eines öffentlichen Ehebruchsprozesses nach Dtn 22,23–27). Wußte er aber um das Besondere der Schwangerschaft Marias – wie einige Ausleger postulieren –, hätte ihn die Scheu, »die durch Gott geheiligte Maria anzutasten«, gehindert, sie in sein Haus zu nehmen, und er müßte darum vom Engel dazu ermutigt werden (»Fürchte dich nicht, Maria zu dir zu nehmen ...«).²³ Was Josefs »Gerechtigkeit« bedeutet, wird unterschiedlich beurteilt: naheliegend ist, daß er die des Ehebruchs verdächtigte Maria nicht durch einen Ehebruchsprozeß öffentlich »der Schande preisgibt«. Seine »Gesetzeskonformität« bestünde darin, das mosaische Gesetz im Sinne des Liebesgebotes auszulegen.²⁴ So stellt sich die Frage, *woher* Matthäus das Motiv von der Jungfrauengeburt hatte. Da in Mt 1,18–25 das Wort »Jungfrau« nur im Erfüllungszitat aus Jesaja (V. 23) vorkommt, wurde diskutiert, ob Matthäus das Motiv dem Jesajatext entnahm und das Zitat auch selbst zufügte. Allerdings spricht Jes 7 (wie der Kontext zeigt) von einem Mädchen, das in naher Zukunft ein Kind – wahrscheinlich auf natürlichem Weg – empfangen wird. (Das Judentum deutete darum die »junge Frau« auf die Zeit Hiskias und nicht messianisch.) Dies spricht dagegen, daß Matthäus die Jungfrauengeburt dem Jesajazitat entnahm. Wahrscheinlicher ist, daß er eine *vormatthäische Überlieferung über Jesu jungfräuliche Empfängnis* nachträglich mit Jes 7,14 deutete.²⁵ Die Annahme einer jungfräulichen Empfängnis als *historische Erinnerung* aus dem engsten Familienkreis (Josefs oder Marias) stößt auf schwerwiegende Probleme: Warum gibt es dafür kein anderes neutestamentliches Zeugnis? Wenn offenbar Jesus wegen der Irregularität seiner Geburtschronologie verleumdet wurde, wie wurde darauf geantwortet, wenn die jungfräuliche Empfängnis bei vielen Christen des Anfangs unbekannt war? Warum wurde nur die Tatsache der jungfräulichen Empfängnis weitertradiert und nicht auch die außergewöhnlichen Umstände der Geburt Jesu? Warum sind die Erzählungen von Matthäus und Lukas so verschieden?²⁶ Daß hier die Fronten weitgehend entlang den konfessio-

nellen Grenzen verlaufen, wie U. Luz zu Recht bemerkt, veranlaßt die ökumenische Studie zu einer sehr vorsichtigen Schlußfolgerung: »Alles in allem sehen wir keinen Weg, wie man durch wissenschaftlichen Zugang zu den Evangelien die Historizität der jungfräulichen Empfängnis begründen (oder, was dies betrifft, verneinen) kann. Das bedeutet aber keineswegs, daß wir die Einstellung der vielen Christen ablehnen, die die Historizität der jungfräulichen Empfängnis akzeptieren, weil sie die Autorität der Evangelisten oder ihrer Quellen hochschätzen oder weil sie an die Irrtumslosigkeit der Bibel in einer so wichtigen Frage glauben oder weil ihre Kirche die jungfräuliche Geburt Jesu lehrt. Und natürlich beeinträchtigen die begrenzten Möglichkeiten einer historisch-kritischen Untersuchung nicht das eindeutig christologische Bekenntnis des Evangelisten, das den schon aus den ersten Jahrhunderten bekannten Glaubenssatz geschaffen hat: ›geboren von der Jungfrau Maria‹.«²⁷ Das christologische Bekenntnis zum »Sohn Gottes« hängt weder an der Vorstellung einer »Zeugung« durch den Geist, noch an der jungfräulichen Empfängnis. Vor Matthäus wird das *christologische Bekenntnis mit dem Wirken des Geistes bei der Auferstehung* verbunden (Röm 1,4). In der Apostelgeschichte wird die Auferstehung mit Hilfe von Ps 2,7 als »Zeugung« verstanden (Apg 13,32f.). Eine ursprünglich auf die Auferstehung bezogene Aussage (Auferstehung als Einsetzung bzw. »Zeugung« zum Sohn Gottes) wurde zunächst auf die Taufe Jesu (Mt 3,16) und schließlich auf die Empfängnis Jesu zurückdatiert. Die frühe christologische Aussage von der »Zeugung zum Sohn Gottes« ist vermutlich schon in der vormatthäischen Tradition mit der *jungfräulichen* Empfängnis verbunden und von Matthäus mit dem Reflexionszitat Jes 7,14 (nach dem griechischen Text der Septuaginta) gedeutet worden.²⁸

Wo Matthäus dem Markusaufriß folgt, fügt er über Maria keine neuen Aussagen bei, erzählt aber zurückhaltender (Mt 12,46–50/Mk 3,31–35; Mt 13,53–58/Mk 6,1–4) und ändert den »Zimmermann« in »Sohn des Zimmermanns« (Mt 13,55: beide Eltern werden erwähnt, da Josef für die davidische Abstammung Jesu wichtig ist, die Nennung der Mutter unmittelbar danach erinnert an Mt 1,18–25 zurück). Das Bild, das Matthäus von Maria zeichnet, wird durch die günstigere Darstellung in der vormatthäischen Überlieferung und die in Übereinstimmung dazu abgeschwächten Markusaussagen »neutraler«, ihre Rolle in der Heilsgeschichte *positiver*, wenngleich auf ihr *kein besonderer Akzent* liegt.²⁹

2.3 Das Evangelium nach Lukas (und die Apostelgeschichte)

Erst im Evangelium nach Lukas gewinnt Maria ein eigenes Profil: Hier ist sie eine *Glaubensgestalt*. Zusammen mit den Frauen aus Galiläa und den Jüngern zeigt sie paradigmatisch den Weg der Nachfolge Jesu. So ist das Lukasevangelium zur ergiebigsten Quelle für die Mariologie geworden. Wo Lukas dem Markusaufriß folgt, streicht er alle kompromittierenden Aussagen über Maria: sie kann der vielen Leute wegen nicht zu ihm gelangen, und es bleibt offen, ob sie auch zur eschatologischen Familie gehört (Lk 8,19–21/Mk 3,31–35). In der Genealogie (Lk 3,23–38) wird von Jesus gesagt, »man hielt ihn für den Sohn Josefs« (V. 23), und so eine Übereinstimmung zur Vorgeschichte hergestellt. In der Szene von Nazaret (Lk 4,16–30/Mk 6,1–6a) fragen die Leute von Nazaret erstaunt: »Ist das nicht der Sohn Josefs?« (V. 22), lassen aber Mutter und Brüder (so Mk) unerwähnt. Das Jesuswort vom Propheten, der abgelehnt wird, läßt wieder jede kritische Bezugnahme zu den Verwandten und der eigenen Familie (so Mk/Mt) weg. Während des öffentlichen Wirkens Jesu wird Maria nie namentlich erwähnt – was eigentlich nach dem positiven Bild von Lk 1–2 erstaunlich ist. Weder wird dem synoptischen Bild von Maria etwas hinzugefügt, noch der positive Eindruck von der Mutter Jesu in Lk 1–2 beeinträchtigt.³⁰ Nur bei Lukas findet sich die *Seligpreisung der Mutter Jesu durch eine Frau aus dem Volk* (Lk 11,27–28). Die Korrektur Jesu – nicht die Mutterschaft, sondern der Glaube ist zu preisen – schließt Maria nicht aus, da für sie beides zutrifft und sie zu jenen gehört, die »das Wort hören, daran festhalten und ausdauernd Frucht bringen« (Lk 8,15). Zum letzten Mal wird die Mutter Jesu im *Summarium von Apg 1,14* erwähnt: die um den Geist betende Gemeinde setzt sich zusammen aus den Elf, den Frauen (aus Galiläa), der Mutter Jesu, den Brüdern. Hier werden die wichtigsten Funktionen der nachösterlichen Gemeinde sichtbar: die »Elf« (Judas lebt nicht mehr, er wird vor Pfingsten durch Matthias ersetzt) sind die qualifizierten *Augenzeugen* des Wirkens Jesu (von der Taufe durch Johannes bis zur Himmelfahrt); die galiläischen Frauen sind die *exemplarisch Dienenden* (im Sinne der Kreuzesnachfolge); die Mutter Jesu ist die einzige Erwachsene aus der Vorgeschichte, *die um den Anfang weiß* und diesen mit der pfingstlichen Gemeinde verbindet (vgl. Lk 1,1: von Anfang an ...); die Brüder Jesu sind (besonders in der Gestalt des Her-

renbruders Jakobus) die *maßgeblichen Autoritäten* der Jerusalemer Mutterkirche.³¹ Die Reihenfolge läßt vermuten, daß Maria nicht von Anfang an zur Jüngergemeinde gehörte wie etwa die galiläischen Frauen. Die synoptische Zurückhaltung während des öffentlichen Wirkens Jesu (selbst bei Lukas) lassen diese Annahme (trotz Lk 1–2) historisch plausibel erscheinen.³² In Apg 1,14 wird der Leser/die Leserin daran erinnert, daß Maria ihre anfängliche Zustimmung nicht zurückgenommen hat.

Von zentraler Bedeutung für das Marienbild des Lukas ist die *Vorgeschichte* (Lk 1–2). In ihr spielt die Mutter Jesu eine wichtige Rolle. Lk 1–2 ist eine eindruckliche Komposition: Johannes der Täufer und Jesus – als die zentralen prophetischen Gestalten – werden parallelisiert; drei Paare – Zacharias und Elisabet, Maria und Josef, Simeon und Hanna – werden Zeugen der anbrechenden Endzeit. Dem Priestersohn der unfruchtbaren Elisabet wird der Jungfrauensohn der Maria gegenübergestellt; dem schon im Mutterschoß vom Hl. Geist Erfüllten der durch das Wirken des Hl. Geistes Empfangene; dem Propheten, der »mit dem Geist und mit der Kraft des Elija« dem Herrn vorangeht, der Messias, der »Sohn des Höchsten«, dem Gott den Thron Davids und eine ewige Herrschaft übergibt. Lukas hat diese christologischen Aussagen, die den Glauben der frühen Kirche wiedergeben, in einer zentralen Szene mit zwei Frauen verbunden: Elisabet und Maria begegnen einander und in ihnen Johannes der Täufer und Jesus. Diese Frauen gehören zu den Menschen am Rande, an denen Gottes Geist das Wunder eines Neubeginns wirkt: an der alten, wegen ihrer Kinderlosigkeit gesellschaftlich geächteten Elisabet und an der jungen, wegen ihrer geringen Herkunft aus Nazaret geringgeschätzten Maria (vgl. Natanaels Skepsis in Joh 1,46: »Was kann aus Nazaret Gutes kommen?«)³³. Von Maria hören wir in der *Verkündigungsszene* (Lk 1,26–38), in der *Begegnungsszene* (Lk 1,39–56), in der *Geburtserzählung* (Lk 2,1–20), in der *Tempeldarbringung* (Lk 2,21–40) und bei der *Wallfahrt nach Jerusalem* zum Passafest (Lk 2,41–52). In der ganzen Vorgeschichte herrscht durch die betonte Rolle des Geistes, die vier Hymnen und Verheißungen eine Atmosphäre, die jener der Pfingsterzählung gleicht.³⁴ Man könnte sie darum als »pfingstliches Präludium« verstehen.³⁵

In der *Verkündigungserzählung* (Lk 1,26–38) wird Maria als die Verlobte des Josef aus dem Haus Davids eingeführt und mit Namen ge-

nannt. Der Engel Gabriel sucht sie an ihrem Wohnort in Nazaret auf und verkündet ihr die Geburt eines Sohnes. Die Szene ist in Anlehnung an Gen 18,1–16 erzählt und parallel zur Ankündigung des Johannes an Zacharias gestaltet. Mit der Zeitangabe vom »sechsten Monat« (der Schwangerschaft Elisabets, die Maria zum Zeichen dient) und dem Namen Gabriel werden beide Ereignisse verknüpft. Von besonderer Bedeutung ist die *Anrede* durch den Engel, über die Maria erschrickt: »Sei begrüßt, du Begnadete (χαῖρε κεχαριτωμένη), der Herr ist mit dir!« (Lk 1,26). Sie hat insofern mariologische Relevanz, als sie den Schriftgrund für die Annahme der Sündelosigkeit bzw. Heiligung Marias bildet.³⁶ Die Diskussion dreht sich vor allem um die Bedeutung von *charitoun* (χαριτοῦν: »jemanden in den Stand der charis versetzen«, mit dem Nebenakzent von Fülle, »gnadenvoll, hochbegnadet«; später: *gratia plena*, voll der Gnade). Die spätere Mariologie sah darin den Grund des »numquam satis« (des »nie genug«) in der Rede über die Mutter Jesu, weil sie so außerordentlich privilegiert sei, daß sie selber Quelle der Gnade für andere werde.³⁷ Die lukanische Aussage wird damit massiv überzogen. Der Überschwang der Begnadung liegt in der Empfängnis des Sohnes Gottes, die Maria als *Vorwegnahme des christologischen Evangeliums* angekündigt wird. Dem ungewöhnlichen Gruß folgt denn auch der Segensspruch: »Der Herr ist mit dir« (wie Ri 6,12) und auf die Verwirrung Marias ob der Anrede (nicht wegen des Engels!) die Erläuterung des Engels: »Fürchte dich nicht, denn du hast Gnade gefunden bei Gott.«³⁸ Eine umfangreiche Literatur entstand über den Engelgruß. Erwogen wurden Parallelen zu den Symbolen der »Tochter Zion« oder der Bundeslade (vor allem in der französischen katholischen Exegese), die aber von der ökumenischen Studie als zuwenig stichhaltig beurteilt werden. Die ganze Vorgeschichte läßt eine alttestamentliche Atmosphäre anklingen, so daß nicht spezifische Symbole geltend gemacht werden können.³⁹

Wie in Mt 1,18 wird auch in der Verkündigungsszene eine *jungfräuliche Empfängnis* vorausgesetzt (zweimal wird Maria in Lk 1,26 παρθένος, Jungfrau, genannt, und die Erklärung des Engels Lk 1,35 spricht ebenfalls von einer jungfräulichen Empfängnis). Wie ist diese in der lukanischen Überlieferung zu verstehen? Wie die Ankündigung der Geburt des Johannes an Zacharias ist auch die Ankündigung der Geburt Jesu nach dem biblischen Verkündigungsschema gestaltet (zu dem die

Erscheinung eines himmlischen Wesens, die Ankündigung der Geburt eines Sohnes, die Namenfestlegung und Zukunftsoffenbarung gehören) und durch das Berufungsschema erweitert (zu dem Bedenken des Berufenen, Erklärung und beglaubigendes Zeichen gehören).⁴⁰ Das Sinnzentrum und der Höhepunkt der Erzählung ist die christologische Aussage vom »Sohn des Höchsten«, dem Gott den Thron Davids und die Herrschaft über Israel für ewige Zeiten geben wird (Lk 1,32–33). Der Einwand Marias (»Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?« Lk 1,34) gehört zu diesem Erzählschema und erlaubt keinerlei biographische Rückschlüsse (sie hat eine Parallele im Einwand des Zacharias Lk 1,18).⁴¹ Sie löst auch die Engelerklärung von der *geistgewirkten* Empfängnis aus, die besonders betont erscheint und die zentrale Aussage von V. 32 verdeutlicht: Jesus als Sohn Gottes verdankt sein menschliches Dasein dem Wirken des schöpferischen Geistes. Da sich die Verbindung von »Sohn Gottes« und »Geist« schon in der vorpaulinischen Formel von Röm 1,3–4 (mit den Schlüsselworten: Sohn Gottes, Macht, Geist der Heiligkeit) wie in Apg 13,32–33 (Verbindung mit der Auferstehung) und Lk 3,22 (Verbindung mit der Taufe Jesu) findet und sowohl in Röm 1,3 wie in Lk 1,32–33 die davidische Rolle betont erscheint (dort als Zweistufenchristologie von Davidsohn–Gottessohn, hier in der Empfängnis verbunden), ist auch bei Lukas das christologische Bekenntnis auf die Empfängnis »zurückdatiert«.⁴² Die Verbindung einer *geistgewirkten* mit einer *jungfräulichen* Empfängnis ist bei Lukas nicht so eindeutig (wie bei Mt), da die Ankündigung in die Zukunft weist und die Art und Weise offen läßt (Lk 1,31).⁴³ Dennoch spricht die Parallele zur Empfängnis des Johannes und die »Wie«-Frage in Lk 1,18 (Hindernis des Alters und der Unfruchtbarkeit Elisabets) für eine Steigerung in der wunderbaren Weise einer jungfräulichen Empfängnis in Lk 1,34–35.⁴⁴ Wo aus diesen christologischen Bekenntnisaussagen biographische Rückschlüsse gezogen wurden, wurde Marias Einwand zum Problem: Wie kann ein verlobtes Mädchen eine solche Frage stellen? Eine naive Unwissenheit Marias oder ein hypothetisches Gelübde der Jungfräulichkeit (wie die Kirchenväter des 4. Jh. annahmen) sind ohne Anhalt in der Bibel. Die Frage nach dem Jungfräulichkeitswillen Marias ist *keine exegetische Frage*, die vom Text her beantwortet werden könnte.⁴⁵ Einzig die Antwort Marias an den Engel geht über ihre Funktion als Instrument Gottes hinaus: Auf die grundlegende österliche Verkün-

digung (christologisches Bekenntnis!) antwortet sie mit Zustimmung. So wird bei Lukas Maria als *Frau* dargestellt, *die das Evangelium gehört und ihm geglaubt hat* und damit die Kriterien echter Jüngerschaft erfüllt.⁴⁶

In der *Begegnungsszene* Lk 1,39–56 wird das Bild der glaubenden Maria fortgeführt: ihr eiliger Aufbruch zu Elisabet, deren Schwangerschaft ihr als Zeichen verkündet wurde, ist Ausdruck ihrer Bereitschaft als »Magd des Herrn«. Als Glaubende wird sie von Elisabet seliggepriesen (Lk 1,45). Und wie Lukas die »Zeugung« zum Gottessohn für Jesus von der Auferstehung auf die Empfängnis zurückdatierte, wird auch das Zeugnis des Täufers von der Taufe Jesu auf die Begegnung der beiden Mütter vorverlegt: schon im Mutterschoß wird Johannes vom Geist erfüllt und anerkennt jubelnd den Messias.⁴⁷ Die prophetische Offenbarung an Elisabet über »die Mutter meines Herrn« läßt diese eine hymnische Lobpreisung »mit lauter Stimme« anstimmen, die an die Lobpreisung Jael und Judits erinnert (Ri 5,24; Jdt 13,18) und die Segensverheißung des Mose (Dtn 28,1.4) auf Maria bezieht. So wird Maria eindrücklich ins Zentrum der Szene gerückt.⁴⁸ Das prophetische Lied, das Lukas Maria in den Mund legt (Magnificat: Lk 1,46–55), wirft verschiedene Fragen auf. Diskutiert wurde die Form (hymnischer Lobgesang, Strophen, Versmaß, semitische Vorlage?), die Sprecherin (Maria oder Elisabet?), Verfasserschaft (Maria, vorlukanisch, lukanisch?) und das Marienbild des Magnificat.⁴⁹ Drei lateinische Handschriften (4.–8. Jh.) lassen Elisabet das Magnificat singen, doch spricht das Gewicht der Zeugen – trotz der schwierigeren Lesart (Elisabet) – für Maria als Sängerin. Inhaltlich paßt das Lied für beide Frauen und erinnert an die alttestamentliche Vorlage in 1 Sam 2,1–10 (Lied der Hanna).⁵⁰ Eine Verfasserschaft Marias lehnt die ökumenische Studie (und die exegetische Forschung insgesamt) ab: zu sehr entspricht die Parallele zu 1 Sam 2 und die Psalmen Sprache einer hymnischen Dichtung, die die konkrete Situation eines Dankliedes übersteigt und rückblickend die geschehene Erlösungstat Gottes in der Auferstehung Jesu preist. Ob das Magnificat lukanische Dichtung oder Übernahme aus einer jüdisch-christlichen Hymnensammlung ist, läßt sich nicht eindeutig feststellen.⁵¹

Die *Theologie des Lukas* korrespondiert mit dem *Inhalt des Magnificat*: die geistgewirkte Freude Elisabets und Marias (Lk 1,41.44.47) findet ihre Entsprechung im Jubelruf Jesu (Lk 10,21); der Gegensatz

»Stolze, Mächtige, Reiche – Niedrige, Hungernde« und das Thema der Umkehrung ist im lukanischen Evangelium von besonderem Interesse.⁵² Bei Lukas wird so Maria zur Sprecherin dieser machtlosen Armen und zur Verkünderin des Evangeliums, das den Eingriff Gottes in patriarchalisch-hierarchische Machtstrukturen zugunsten der Unterdrückten als »Erbarmen« und Erfüllung der Verheißungen an Abraham und seine Nachkommen preist (Lk 1,55). Die spätere Bezeichnung »Prophetin« für Maria bei den Kirchenvätern (und daraus »Königin der Propheten«) knüpft am Magnificat an und verbindet sie mit der »Jungfrau« (aufgrund einer allegorischen Deutung von Jes 7,14 und 8,3) zur Aussage von einer Empfängnis im »Sich-Nahen« des Geistes durch das »Ohr«, d. h. von einer Empfängnis durch das Wort (Gottes) aufgrund des Glaubens. Diese allegorisierende Deutung übersteigt die Aussage des Textes, liegt aber durchaus in der Linie der lukanischen Theologie, wenn sie als Vorwegnahme des Pfingstereignisses verstanden wird, dessen »Prälu-dium« Lk 1–2 bildet.⁵³

Die *Geburtsgeschichte* (Lk 2,1–20) läßt keine Bezugnahme zu Lk 1 erkennen (Johannes kommt überhaupt nicht mehr vor, die Herkunft Josefs aus Davids Haus und Maria als Verlobte Josefs werden in 2,4.5 nochmals eingeführt, von der jungfräulichen Empfängnis ist keine Rede, und Josef ist fast ebenso wichtig wie Maria).⁵⁴ Maria wird als die dem Josef »Anverlobte« eingeführt, die mit ihm wegen der Steuererhebung nach Betlehem zieht und ein Kind erwartet. Es wurde diskutiert, ob eine schwach bezeugte Lesart, die Maria Josefs »Frau« nennt, die ursprüngliche gewesen sein könnte und Hinweis auf eine vorlukanische Quelle wäre. Die bestbezeugte Lesart (»Verlobte«) scheint aber in Lk 2,5 wahrscheinlicher.⁵⁵ Die zentrale Aussage über Maria findet sich in Lk 2,18–19, wo es heißt, daß Maria nach der Verkündigung der Hirten, über die alle staunten, »alles, was geschehen war« in ihrem Herzen »bewahrte« (συνετήρει) und darüber »nachdachte« (συμβάλλουσα): eine Aussage, die auch die abschließende Reaktion Marias in Lk 2,51 beschreibt und damit ein besonderes Gewicht erhält. Aus dem »alles, was geschehen war« (τὰ ῥήματα ταῦτα) leiteten einige Exegeten eine Augenzeugenschaft Marias ab, auf die sich Lukas bezogen habe. Sie ist aber wenig wahrscheinlich (und wäre auch nach der Verkündigungsszene angebrachter), da die Worte der Hirten über die ihnen zuteil gewordene Offenbarung gemeint sind, die Maria gehört hat (vgl. auch Lk 2,51,

wo es um das Wiederfinden Jesu und seine befremdliche Antwort geht!). »Bewahren« und »behalten« sind die Schlüsselworte in Lk 2,19.51, die durch das »nachdenken« (wörtlich: bewegen, erwägen, miteinander verbinden) als aktives Tun bestimmt werden – mit der Nuance eines Deutungsversuchs.⁵⁶ Maria behält die Worte der Verkündigung nicht einfach passiv im Gedächtnis, sondern versucht sie – und damit die ganze Tragweite des Geschehens – zu deuten. Sie ist die einzige Erwachsene des Anfangs, die später erwähnt wird, und sie erscheint auch hier als Modell gehorsamer und glaubender Jüngerschaft.⁵⁷ Dieses Marienbild wird auch in den Szenen der *Darstellung Jesu im Tempel* (Lk 2,21–40) und der *Auffindung Jesu im Tempel* (Lk 2,41–52) weitergeführt: noch muß sie im Nachsinnen und Bewahren den Sinn der Botschaft des Evangeliums finden. In der ersten Szene nimmt Lukas zwei Ereignisse zusammen: Beschneidung und Namengebung am 8. Tag, und Auslösung des Erstgeborenen und Reinigung der Mutter am 40. Tag.⁵⁸ Während des gehorsamen Vollzugs des Gesetzes spricht der greise Simeon zwei Segenssprüche: ein Dankgebet an Gott und ein an Maria gerichtetes Segenswort mit einem Orakel über die Zukunft des Kindes und der Mutter (Lk 2,29–32.34f.). Verschiedene Fragen sind zu klären (die Bezeichnung »Erstgeborener« für Jesus und die Bedeutung der Worte Simeons). Weder ist im Begriff »Erstgeborener« das Thema weiterer Kinder Marias im Blick (er bezeichnet lediglich Privilegien und Verpflichtungen), noch kann eine levitische Herkunft Marias abgeleitet werden (weil die Bezahlung von fünf Schekeln zur Auslösung von Nicht-Levitiden nach Num 18,15–16 nicht erwähnt wird), und auch über die Art der Geburt (aufgrund der bildlichen Formulierung von Ex 13,1.11–16) wird nicht reflektiert.⁵⁹ Vielmehr erfüllen die Eltern Jesu die allen Frommen auferlegten Vorschriften. Das Dankgebet des Simeon (Nunc dimittis) spricht von der geschehenen Erlösung wie die Lieder des Zacharias (Benedictus) und Marias (Magnificat). Das Orakel dagegen handelt von der Zukunft. Die Bilder vom Fallen, Aufrichten und Schwert sind Metaphern des Gerichts. An Jesus scheiden sich die Geister, und so wird er seinem Volk zum Schicksal.⁶⁰ Was dies für Maria bedeutet, wird verschieden verstanden.⁶¹ Da bei Lukas eine Erwähnung Marias beim Kreuz fehlt, kann das Schwert nicht ihren Schmerz beim Tod Jesu meinen.⁶² Vielmehr muß auch Maria sich der Entscheidung Israels stellen und wird nach ihrem Glauben an Jesus beurteilt werden, denn ihre Mutterschaft

allein schafft nicht die Zugehörigkeit zur eschatologischen Familie Jesu (vgl. Lk 11,27–28). Ihr Glaube ist nach der lukanischen Aussage ein langer Lernprozeß, der durch Krisen, Gefahren und Leiden geht.⁶³ In die gleiche Richtung weist die letzte Szene im Tempel (Lk 2,41–52): die dramatische Suche nach dem verlorenen Kind endet in einer schroffen Distanzierung Jesu von seinen Eltern. Auf die vorwurfsvollen Worte der Mutter antwortet Jesus mit einem Tadel – es sind seine ersten Worte nach Lukas (Lk 2,48–49)! Von Maria heißt es, daß sie das Wort nicht verstand, das er zu ihnen redete (Lk 2,50), aber »alles, was geschehen war« in ihrem Herzen »bewahrte« (Lk 2,51). Da eine vorlukanische Quelle (mit einer Christologie der »Kindheitsgeschichte«) nicht sicher ist, geht die ökumenische Studie vom lukanischen Text aus.⁶⁴ Maria muß schmerzlich erfahren, daß Jesus die Beziehung zum himmlischen Vater über jene zur Familie stellt. Trotz 12jährigem »Nachdenken« ist auch Maria ein volles Verstehen Jesu noch nicht möglich. Darin gleicht sie den Jüngern, von denen es noch nach der dritten Leidenserklärung heißt, daß der Sinn der Worte ihnen verschlossen blieb und sie nicht verstanden (Lk 18,34). Trotz der schroffen Distanzierung Jesu wird sie aber das Wort nachdenkend bewahren, bis sie zur österlichen Gemeinde gehört, der der Auferstandene das Kreuz deutete und den Geist verhielt (Lk 24,25–27.44–46; Apg 1,14).⁶⁵

So ist das Lukasevangelium bemüht, ein kohärentes Bild der Mutter Jesu zu vermitteln, von der Verkündigung angefangen bis zur pfingstlichen Gemeinde, die durch den Geist befähigt, das Wort des Evangeliums hört und verkündet. Sie erfüllt als Glaubende die Kriterien der Jüngerschaft, zusammen mit Elisabet, Simeon und Hanna, den dienenden Frauen aus Galiläa und den Jüngern.

2.4 Das Evangelium nach Johannes

Nur an zwei – allerdings bedeutsamen – Stellen wird die Mutter Jesu im vierten Evangelium erwähnt: bei der *Hochzeit von Kana in Galiläa* (Joh 2,1–12) und *beim Kreuz Jesu* (Joh 19,25–27). In beiden Stellen wird sie ohne Namen als »seine Mutter« eingeführt und von Jesus mit »Frau« angesprochen. Nach dem Zeugnis des Täufers über Jesus und der Berufung der ersten Jünger wirkt Jesus bei der Hochzeit von Kana sein erstes »Zeichen«. Nachdem Jesus das Weinwunder gewirkt hat,

heißt es: »Diesen Anfang seiner Zeichen machte Jesus im galiläischen Kana, und er offenbarte so seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn« (Joh 2,11). Darauf zieht Jesus mit seiner Mutter, seinen Brüdern und seinen Jüngern nach Kafarnaum (2,12). In dieser außerordentlich komplexen Erzählung, die eine der schwierigsten im Johannesevangelium ist, spielt die Mutter Jesu eine auslösende Rolle. Das Thema der »Herrlichkeit« (Christi), die sichtbar wird in einer Überfülle der Gaben (bester Wein, 500–700l), ist mit jenem der »Stunde« verbunden (die nicht durch menschliches Wollen, sondern allein durch Gottes Willen bestimmt wird).⁶⁶ Welche Funktion hat Maria darin? Die Anrede »Frau« ist zwar nicht unhöflich, aber für die eigene Mutter doch auffallend: so werden im vierten Evangelium auch die Samaritanerin und Maria aus Magdala angeredet (Joh 4,21; 20,13). Sie markiert eine Distanz, die die verwandtschaftliche Nähe (wie in der synoptischen Tradition) relativiert.⁶⁷ Daß Maria trotzdem ihr Ziel weiter verfolgt, hat ebenfalls Parallelen in Joh 4,46–54 (Ablehnung der Bitte des königlichen Beamten – Erfüllung) und Joh 7,1–13 (Widerstand Jesu gegen das Ansinnen der Brüder – Gang nach Jerusalem). Falls die These einer vorjohanneischen Zeichenquelle zutrifft (was Lindars und Brown postulieren), hätte Maria von Jesus ein Wunder erwartet, das Jesus auch wirkte. Sie hätte dann an ihn als Wundertäter geglaubt. Die Erzählung (ohne den vollen Dialog und den Hinweis auf die Stunde) wäre dann vor dem öffentlichen Wirken Jesu anzusetzen und gliche jener vom Zwölfjährigen im Tempel bei Lk 2,41–51. Sie wäre ungefähr zeitgleich mit der Entstehung des Markusevangeliums.⁶⁸ Für den Evangelisten selbst zeigt die scharfe Entgegnung, daß Maria von Jesus Abhilfe erwartet (Die beliebte These von der fürbittenden Macht Marias bei Jesus wird heute kaum mehr vertreten).⁶⁹ Sie ist allerdings nicht mit dem Aufseher (ἀρχιτεκλίνοϛ) zu vergleichen, der nicht weiß, woher der Wein kommt, und nicht versteht, gehört aber auch nicht zu den glaubenden Jüngern (Joh 2,11: »Die Mutter und die Brüder Jesu, auf die ja in 2,12 noch eigens hingewiesen wird, sind in diesen Schlüsselsatz der Perikope nicht einbezogen«⁷⁰). Für die Brüder ist aufgrund von Joh 7,5 eindeutig, daß sie nicht zu den Glaubenden gehören. Die Mutter Jesu aber gehört eher zu jenen, die »trotz ihrer guten Absichten Jesu mißverstehen«, wie Nikodemus und die Samaritanerin, und ist darum noch kein Glaubensvorbild.⁷¹ Als Hinweis auf eine jungfräuliche Empfängnis Jesu wurden verschiedene Stellen gel-

tend gemacht (Joh 1,13: aus Gott geboren; 6,42: Ist das nicht der Sohn Josefs?; 8,41: geboren aus dem Ehebruch); keine aber läßt auch nur indirekt eine jungfräuliche Empfängnis erkennen, zumal die johanneische Präexistenzchristologie die Gottessohnschaft Jesu unabhängig von derselben erklärt.⁷²

Eine besondere mariologische Bedeutung kommt der *Szene beim Kreuz Jesu* zu (Joh 19,25–25–27), die in der Mitte des Kreuzigungsberichtes steht. Zuvor wird berichtet, wie das Exekutionskommando von vier Soldaten die Kleider Jesu unter sich verteilt und über sein Gewand das Los wirft (Joh 19,23–24). Beim Kreuz Jesu standen die bereits in der Tradition genannte Frauengruppe, die Mutter Jesu und der »Jünger, den Jesus liebte« (Joh 19,25–27). Von den drei Frauen läßt sich nur Maria aus Magdala sicher bestimmen.⁷³ Der Mutter und dem Jünger gelten die Worte des sterbenden Jesus. Beide Personen wurden schon vorher genannt: die Mutter bei der Hochzeit von Kana (2,1–12), der namenlose Jünger beim Abendmahl (13,23–25). Die Worte Jesu an die beiden haben zu tun mit der »Vollendung« des Werkes Jesu (Joh 19,30) und tragen den Charakter einer letztwilligen Verfügung. Nach dem synoptischen Zeugnis schauen die Frauen »von Ferne« zu (was historisch zutreffend sein dürfte); bei Johannes dagegen wird die Szene dramatisch gesteigert (»beim Kreuz«). Im Dialog ist nur mehr von der Mutter Jesu und vom Jünger die Rede. Die vom Evangelisten gestaltete Szene hat kaum eine Vorlage und ist in ihrer Historizität umstritten, theologisch aber höchst bedeutsam.⁷⁴ Weder der Jünger noch die Mutter werden beim Namen genannt (»Frau«), sie sind als Rollenträger am Kreuz Jesu zusammengeführt worden: in der »Stunde« des Todes und der »Verherrlichung« (Vollendung).

Welchen Sinn hat die Verfügung Jesu? Die Szene hat viele Deutungen erfahren. Sicher geht es in ihr nicht bloß um eine historische »Vorsorge« für die Mutter (durch den ältesten Sohn); aber ebensowenig vermag die symbolische Deutung Bultmanns zu überzeugen, daß in Maria das Judentum und im Jünger das Heidentum angesprochen seien und letzteres angewiesen werde, seine Mutter (Ursprung) zu ehren, ersteres aber sich im »Haus« der Großfamilie (Heidentum) zu beheimaten.⁷⁵ Die katholische Tradition sah in dieser Szene die Grundlage für die geistliche Mutterschaft Marias als »Mutter der Kirche« (Papst Paul VI.).⁷⁶ Allerdings wird diese Deutung dem Text nicht ge-

recht, der ausdrücklich betont: »Und von jener Stunde an nahm sie der Jünger zu sich« (Joh 19,27). Weitere symbolische Interpretationen werden von der ökumenischen Studie diskutiert: Maria als Symbol für Israel (das die Christengemeinde hervorgebracht hat) und als wahre Mutter der johanneischen Gemeinde (judenchristlichen Ursprungs), mit Hinweis auf Offb 12,1–5.17, wo die sonnen- und sternengeschmückte »Frau« das messianische Kind zur Welt bringt und nach der Entrückung desselben mit den übrigen Nachkommen auf Erden lebt (also Messiasmutter und Mutter der Jünger auf Erden); ferner eine Eva-Maria-Symbolik nach Gen 3,15.⁷⁷ Allerdings sind alle diese Deutungen unsicher, weshalb die ökumenische Studie sich »für einen vorrangigen Symbolismus« entschied, »der auf der neuen Verwandtschaftsbeziehung der eschatologischen Familie zu Jesus beruht, einer Beziehung, die aus der Jüngerschaft entspringt«⁷⁸. Hier legte J. Wanke eine überzeugende Auslegung vor, die dem Text gerecht wird: Nicht der Jünger wird Maria, sondern Maria dem Jünger anvertraut. Eine nur äußerliche Vorsorge für die Mutter kann ausgeschlossen werden. Der Jünger ist für das vierte Evangelium der Primärzeuge und Garant der authentischen Jesustradition (er ist weder eine reine Symbolgestalt noch identisch mit dem Evangelisten). Wenn nun Maria diesem Jünger anvertraut wird, wird sie auf das Evangelium verwiesen, das dieser bezeugt. Die Mutter Jesu steht aber als Repräsentantin der Heilsgemeinde in der Schar der Frauen, die den Kontrast zu den vier Soldaten des Exekutionskommandos bilden (Joh 19,23f.). Letztere verkörpern die ungläubige Welt, die Gruppe der Frauen den Kern der Gemeinde, die in der Todesstunde Jesu geboren wird. Diese Gemeinde wird in Maria bleibend an den im Evangelium sich gebenden Herrn verwiesen. Als Repräsentantin der Heilsgemeinde empfängt sie das Heil in der glaubenden Annahme des Zeugnisses dessen, »der dies gesehen hat und dafür Zeugnis ablegt« (Joh 19,35). Diese Erklärung trägt am besten dem Umstand Rechnung, daß sowohl Maria wie der Jünger Repräsentanten und Rollenträger sind und der Text ausdrücklich die Aufnahme der Mutter durch den Jünger nennt.⁷⁹

So hat das vierte Evangelium durch seine »marianische Rahmung« (Joh 2 + 19) der Mutter Jesu eine Bedeutung für die Kirche gegeben. Sie ist wie in der lukanischen Tradition die Glaubende, die von einer anfänglichen Offenheit (Kana) beim Kreuz Jesu in die Jüngergemeinde findet.

3. Ergebnisse und Perspektiven

Das Bild der Mutter Jesu ist im Neuen Testament erstaunlich *vielfältig*. Neben der kritischen Würdigung in der ältesten synoptischen Überlieferung (Mk) findet sich die unbetonte (Mt) und schließlich die positive Sicht als Glaubensgestalt (Lk, Joh). Diese Vielfalt ernst zu nehmen ist nicht nur das Verdienst der ökumenischen Studie, sondern auch für den Dialog mit andern christlichen Konfessionen von größter Wichtigkeit. Als Ergebnis der neutestamentlichen Exegese läßt sich ferner sagen, daß das dreißigjährige Schweigen über die Anfänge Jesu noch viel dichter für die Mutter ist: denn zu einem *historisch* bedeutsamen Bild Marias kommt die neutestamentliche Exegese *nicht*, sie ist allein auf die Aussage, *daß Maria Jesus geboren hat*, festzumachen. Ihre Bedeutung für das Neue Testament liegt in ihrer Hinordnung auf das heilsgeschichtliche Ereignis der Menschwerdung, wobei bemerkt werden muß, daß gewichtige neutestamentliche Zeugen (wie z.B. Paulus) dieses Heilsereignis *ohne* mariologische Akzente verkünden.⁸⁰ So ergeben sich m. E. folgende Konsequenzen:

1. Eine Rückbesinnung auf die *kanonische (!) Vielfalt* in der Tradition der Evangelien ist deshalb von größter Bedeutung, weil ein katholischer »Maximalismus« in der Mariologie in der Gefahr steht, das lukianische und johanneische Marienbild zum ausschließlichen Maßstab des Glaubens zu erklären. Besonders deutlich wird dies in der Frage der *jungfräulichen Empfängnis*, die als christologische Aussage über Jesus *eine* mögliche Veranschaulichung der Gottessohnschaft sein kann, zunehmend aber als entscheidendes Kriterium des Glaubens gehandhabt wird. Es ist darum wichtig zu sehen, daß die älteste kerygmatische Überlieferung die *Gottessohnschaft Jesu* nicht mit einer jungfräulichen Empfängnis, sondern mit dem Wirken des Geistes bei *Auferstehung* (Röm 1,3–4) und *Taufe Jesu* (Mk 1,9f.) verband. Auch der Begriff einer »*Zeugung*« für das Geistwirken ist *nicht notwendig* mit einer *jungfräulichen* Empfängnis verknüpft (Apg 13,32–33 mit Ps 2,7). Wenn das apostolische Glaubensbekenntnis festhält: »Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von (aus) der Jungfrau Maria«, ist dies zunächst die Parallelaussage zu: »Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben« und bezeichnet (mit der Mutter und dem Richter) die historischen Marken des Anfangs und Endes des Weges Jesu. Die

Doppelaussage über die Geburt Jesu ist ein Reflex von Lk 1,26–38 (Mt 1,18) und *betont das wirkliche Menschsein und Gottsein Jesu*: er kommt von Gott und hat eine menschliche Mutter.⁸¹ Hier wären die Konsequenzen aus der wichtigen Unterscheidung von »res« und »enuntiabile« bei Thomas von Aquin zu bedenken: Der Glaubensakt hat sein Ziel nicht (non terminatur) bei der Sprachgestalt (enuntiabile), sondern bei der eigentlich gemeinten Sache (res).⁸² Wenn unsere Sprache nur bruchstückhaft in der Lage ist, die »Sache« bzw. Glaubenswirklichkeit adäquat zu benennen, weil sie den Bedingungen der Geschichtlichkeit unterliegt, ist die *exegetische* Feststellung von der *Unabhängigkeit* des Bekenntnisses zu Jesus als *Gottessohn* von der *jungfräulichen Empfängnis* im Neuen Testament ernst zu nehmen, wenn über die *dogmatische* Relevanz der Glaubensaussage reflektiert wird.

2. Noch wurde zuwenig über die Bedeutung der *sozialgeschichtlichen Aspekte* für die Gestalt der Mutter Jesu nachgedacht: Daß das Neue Testament sie nicht isoliert, sondern in unmittelbarer Nähe zu Jüngerinnen und Jüngern, d. h. auch den Armen ihrer Zeit (Lk 1–2), erwähnt (sei es zusammen mit ihrem »Mißverstehen« wie bei Mk/Joh; oder mit ihrem Warten auf den Geist und ihrer Kreuzesnachfolge wie Apg/Lk/Joh), ist bedeutungsvoll. Mit diesen erwartet sie die »Erlösung Jerusalems« (Lk 2,38) und zeigt, wie der Weg der Nachfolge als *Glaubensweg* ein schmerzhafter *Lernprozeß* ist. Reflexionen über Nachfolge, Glaubensgemeinschaft und Kirche der Armen müßten ihre Gestalt und ihr Schicksal (als Mutter eines hingerichteten »Staatsfeindes«) aus dem Dunkel der spärlich in Quellen erfaßten Geschichte suchen. Wo eine spekulative Mariologie die Geschichte so sehr relativiert, daß sie zur Bedeutungslosigkeit absinkt, werden Leiden und Hoffnungen der Vergessenen sinnlos und die theologische Aussage gegen deren kritische Anfragen »immunisiert«.⁸³ Maria darf nicht aus dem Kontext der Leidensgeschichte ihres Volkes und seiner »kleinen Leute« gerissen werden, soll sie ihre Leuchtkraft für die Armen behalten. Zwar entspricht das Bild der prophetischen Sprecherin einer neuen Welt im Magnificat lukanischer Theologie, es enthält aber Spuren einer »Umkehrung« (vgl. auch Lk 4,16–30), die der jesuanischen Verkündigung entsprechen.

3. Die Mutter Jesu ist nur über die Glaubenszeugnisse der Evangelien erreichbar, da ihre geschichtliche Existenz im Dunkeln liegt. So ist schließlich nicht nur nach rückwärts zu forschen, sondern auch nach

dem *Hoffnungspotential im Hinblick auf das Reich Gottes* zu fragen, das durch ihre Gestalt erschlossen wird. Wenn sie in der neutestamentlichen Überlieferung als Glaubende und als Modell der Jüngerschaft verstanden wird (so Lk/Joh), ist auf eine Gefahr zu achten, die gerade diese Erschließung gefährdet: die *typologische* Deutung im ursprünglichen Wortsinn einer festen Form und eines geprägten Bildes.⁸⁴ Hier liegt die Gefahr eines *idealen »Hochbildes«*, das nicht nur der neutestamentlichen Vielfalt zuwiderläuft, sondern eine *fatale Wirkungsgeschichte für Frauen* zeitigte, insofern sie auf ein Frauenbild verpflichtet wurden, das sie ausschließlich auf unberührte Jungfräulichkeit oder bereitwillige Mutterschaft festlegte und demütige Unterordnung forderte.⁸⁵ Erst die Wirkungsgeschichte zeigt, ob eine historische Realität befreiend oder verknechtend wirkt. Daß in der Geschichte die unheilige Allianz von militanten kirchlichen Kampfformen und Mariologie mit einer eklatanten Frauenfeindlichkeit einherging (in Ketzer- und Hexenprozessen), müßte zu denken geben.⁸⁶ Daß aber auch unschätzbare Kulturwerke aus der Marienfrömmigkeit schöpften (Musik, bildende Kunst) und Generationen von Leidenden und Unterdrückten Trost und Lebensmut im Blick auf die Mutter Jesu fanden (z.B. Madonna Leone der Indios), zeigt, daß jede Mariologie letztlich gegenüber einer marianischen Praxis sekundär bleibt. Diese Praxis ist auf ihre befreiende Kraft hin zu befragen und in ihrer Bedeutung für die Verkündigung des kommenden Gottesreiches zu reflektieren.⁸⁷

ANMERKUNGEN

- 1 *G. L. Müller*, Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung, QD 119 (Freiburg 1989); *E. J. Fuchs*, Maria, frauliches Vorbild christlichen Lebens (Vallendar-Schönstatt 1982); *W. Beinert*, Unsere liebe Frau und die Frauen, frauenforum (Freiburg 1989).
- 2 *R. E. Brown/K. P. Donfried/J. A. Fitzmyer/J. Reimann* (Hrg.), Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung (Stuttgart 1981) (Originaltitel *Mary in the New Testament*, 1978); *L. Schottroff*, Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit, in: *W. Schottroff/W. Stegemann* (Hrg.), Traditionen der Befreiung 2 (München 1980) 91–133.
- 3 *A. Müller*, Glaubensrede über die Mutter Jesu (Mainz 1980); *H. Stirnimann*, Marjam. Marienrede an einer Wende (Freiburg Schweiz 1989).
- 4 Auf diese habe ich mich auch im wesentlichen bezogen in: *M. L. Gubler*, Der Name der Jungfrau war Maria, Topos TB 193 (Mainz 1989); ebenso *H. Stirnimann*, a. a. O. 202–208.
- 5 Maria im Neuen Testament, 31.
- 6 Ebd., 32.33.
- 7 Ebd., 35.
- 8 Ebd., 36; vgl. auch *A. Müller*, a. a. O., 40f.
- 9 Vgl. dazu die ausführliche Argumentation ebd., 64–67; ebenso *D. Dormeyer*, Die Familie Jesu und der Sohn der Maria im Markusevangelium, in: *H. Frankemölle/K. Kertelge* (Hrg.), Vom Urchristentum zu Jesus (Freiburg 1989) 109–135.
- 10 Vgl. Maria im Neuen Testament, 53–58; *M. L. Gubler*, a. a. O., 29.
- 11 Vgl. *R. Pesch*, Markusevangelium I, 212; *R. Mahoney*, Die Mutter Jesu, 93 mit Hinweis auf *J. Blinzler*, Die Brüder und Schwestern Jesu (Stuttgart 1967) 66f. (*Blinzler* sieht in der bevormundenden Art der Brüder, die gegenüber dem Erstgeborenen undenkbar wäre, ein Indiz dafür, daß die »Brüder« hier älter als Jesus und damit nicht Marias Söhne sind).
- 12 Maria im Neuen Testament, 61 f.: Die Dorfbewohner betonen mit dem Hinweis auf die noch lebenden Verwandten Jesu seine Abstammung aus ganz normalen Verhältnissen, auch ist die Nennung nach der Mutter bei Söhnen von Witwen nicht ungewöhnlich. So auch *R. Mahoney*, a. a. O., 69 A 15; *R. Pesch*, a. a. O., 319; vgl. *M. L. Gubler*, a. a. O., 30f.; anders *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Markus (Berlin 1984) (im Judentum anstößig, selbst beim Tod des Vaters); gegen *J. Gnlika*, Markus I, 231 f., der darin einen Bezug zur Jungfrauengeburt sehen will.
- 13 *R. Pesch*, a. a. O., 323 (mit ausführlicher Argumentation).
- 14 Maria im Neuen Testament, 63: mit Hinweis auf Mt 1,25; Lk 2,7 und anschließender Diskussion von Mk 15,40.47; 16,1, wo die Arbeitsgruppe zum Ergebnis kommt, daß die beim Kreuz Jesu genannte »Maria, die Mutter von Jakobus dem Kleinen und Joses« (Mt 27,56: Joses) nicht die Mutter Jesu sein kann. Eine Unterscheidung der beiden Marien bei gleichzeitiger Identifikation der zwei Brüder mit

- den ersten zwei (von vier) aus Mk 6,3 wäre inkonsequent. Aus Mk 15,40.47 und 16,1 kann nicht festgestellt werden, welcher Art die Beziehungen Jesu zu den »Brüdern« in Mk 6,3 gewesen sind (65–66).
- 15 Maria im Neuen Testament, 66–67 (und A 143 mit Hinweis auf R. Peschs These.
- 16 Vgl. ebd., 71–85; M. L. Gubler, Der Name der Jungfrau, 33–38.
- 17 Tamar: Gen 38; Rahab: Jos 2; Rut: Rut 1–4; Batseba: 2 Sam 11. Die Erklärung, es handle sich um »Sünderinnen« (so z.B. Luther) ist nicht haltbar. Es sind vielmehr Beispiele der Freiheit Gottes in seinem Heilswirken, vgl. J. Gnllka, Das Matthäusevangelium I, 8–14.13 A 53.
- 18 So U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/1, 93f.
- 19 Ausführlich Diskussion und Begründungen bei U. Luz, ebd., 99–102. Luz weist auf die Verbindung von alttestamentlicher »Geburtsanzeige«, Mosehaggada in verschiedenen Varianten mit dem im palästinischen Judentum nicht belegten Gedanken der Jungfrauengeburt hin und macht als wahrscheinlichstes Traditionsmilieu eine hellenistisch-judenchristliche Gemeinde aus (102).
- 20 Ebd., 106.
- 21 Ebd., 107.
- 22 Ebd.
- 23 Ebd., 103, der bemerkt: »Bei den exegetischen Erwägungen darüber spielen religiöse Empfindungen oft eine entscheidende Rolle. Die Fronten laufen auch heute noch – mit bemerkenswerten Ausnahmen – entlang den Konfessionsgrenzen, während die altkirchliche Auslegung geteilt ist.«
- 24 So ebd., 104; vgl. Maria im Neuen Testament, 76–78: »Dem Matthäusevangelium zufolge lebten Josef und Maria zwischen diesen beiden Stufen, und so mußte Marias Schwangerschaft, die nicht von Josef stammte, den Verdacht des Ehebruchs hervorrufen ... Die eheliche Situation ist irregulär; Josef hat ein Recht darauf, daß seine ihm anverlobte Frau als Jungfrau in sein Haus gebracht werde – tatsächlich war sie Jungfrau, aber schwanger und somit eine Quelle öffentlichen Anstoßes« (76.77).
- 25 Vgl. Maria im Neuen Testament, 81–85, wo auch andere Hypothesen diskutiert und verworfen werden: die Jungfrauengeburt sei reine Deduktion aus der christlichen Theologie; sie stamme aus den religionsgeschichtlichen Vorstellungen im griechisch-römischen Bereich; sie sei eine Kombination griechisch-römischer und jüdischer Vorstellungen des Diasporajudentums; sie sei eine logische Schlußfolgerung des Evangelisten aus der erzählten »Zwischensituation« (Verlobung–Heimführung), um eine Deutung der Unregelmäßigkeit um Jesu Geburt als »Sündhaftigkeit« Marias auszuschließen (dann wäre Lukas zur gleichen Schlußfolgerung gekommen, wie seine Parallele zeigt).
- 26 Ebd., 84.
- 27 Ebd., 85; vgl. U. Luz, a. a. O., 102f. (Frage nach der Historizität: »hoffnungslos«).
- 28 M. L. Gubler, Der Name der Jungfrau, 36f.; U. Luz, a. a. O., 102: vermutet, daß die Jungfrauengeburt als Versuch der judenchristlichen Gemeinden zu sehen ist, den in Röm 1,4 ausgesprochenen Glauben analog den antiken Parallelen in der Form einer Kindheitsgeschichte zu erzählen.
- 29 Vgl. Maria im Neuen Testament, 85–89.

- 30 So wird durch den Kontext das Jesuswort von der wahren Familie (Mk 3,20–35/Lk 8,19–21) positiv verstanden: statt des Beelzebubvorwurfes und der Kritik der Angehörigen, statt der schroffen Frage und dem Hinweis auf den Jüngerkreis folgt bei Lukas das Wort vom rechten Hören und geht der Perikope das Gleichnis vom Sämann und seine Deutung voraus (Hören, festhalten, Frucht bringen – Hören, handeln) (Maria im Neuen Testament, 130–136).
- 31 Vgl. *M. L. Gubler*, Selig, die geglaubt hat – Das Marienbild des Lukas aus der Perspektive einer Frau, in: *ThPQ* 136 (1988) 131 A 7; Maria im Neuen Testament, 138–141.
- 32 *M. L. Gubler*, Marienbild des Lukas, 131; *R. Pesch*, Die Apostelgeschichte, 81; Maria im Neuen Testament, 139f.: »Lukas mag wenig Konkretes darüber gewußt haben, wie sich Maria öffentlich der Jüngerschar angeschlossen hat, und sein Schweigen über sie in der übrigen Apostelgeschichte mag bedeuten, daß er die Einzelheiten ihres weiteren Lebens nicht kannte, aber seine grundlegende Behauptung in Apg 1,14 ist kaum ein Produkt seines Wunschdenkens.«
- 33 *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium, HThKNT III/1, 16–17.18–145; *R. Pesch*, Die Apostelgeschichte, EKK V/1, 29–34; Maria im Neuen Testament, 91–130.
- 34 Maria im Neuen Testament, 93.
- 35 *M. L. Gubler*, Der Name der Jungfrau, 40: Es setzt sich fort in der Predigt Jesu in Nazaret vom »Gnadenjahr des Herrn« (Lk 4,16–30) und im »Heute« Gottes, das den Armen und Elenden zugesagt wird (Lk 2,11; 4,21; 19,9; 23,43).
- 36 Das »voll der Gnade« (Begnadete) wurde als Sündelosigkeit gedeutet und Maria seit dem 9. Jh. als Ersterlöste durch »Gottes besonderes Gnadengeschenk« gefeiert – allerdings nicht unumstritten, lehnten doch namhafte mittelalterliche Theologen (z.B. Thomas von Aquin) eine »Privilegierung« Marias als Beeinträchtigung der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen ab. Vgl. *M. L. Gubler*, a.a.O., 77–82; zur biblischen Bedeutung: Maria im Neuen Testament, 105–110.
- 37 Ebd., 106.107 A 292 (gegen *Plummer*).
- 38 Vgl. *G. Schneider*, Das Evangelium nach Lukas, ÖTK III/1,49.
- 39 Bes. *R. Laurentin*, Structure et théologie de Luc I–II (Paris 1957) 64–81.148–161 faßt die wichtigsten Argumente dieser Diskussion zusammen (vgl. die Diskussion in: Maria im Neuen Testament, 107–111, A 295). *S. Lyonnet* und die französische Exegese wies vor allem auf Sach 9,9 und Zef 3,14–17 in der griechischen Bibel hin; vgl. auch *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium, 43 A 22 (Verweis auf *Sahlin*, *Lyonnet*, *Leaney*, *Laurentin*, *Audet*, *Gewiess*, *Voss*, *Backherms*).
- 40 Vgl. dazu *G. Lohfink*, Jetzt verstehe ich die Bibel (Stuttgart ²1974) 109–120 (Parallelen: Gen 16,7–12; 17,15–19; Ex 3,10–12; Jer 1,4–10). Wörtliche Entsprechungen: »Der Herr ist mit dir!« (Ri 6,12); »Fürchte dich nicht!« (Gen 15,1; Jos 8,1; Ri 6,23; Dan 10,12; Tob 12,17 u.ö.); »Bei Gott ist kein Ding unmöglich« (Gen 18,14). Anspielungen an die Natanverheißung (2 Sam 7,12–16 in Lk 1,32.33); vgl. Maria im Neuen Testament, 95–97.
- 41 Auch die Hypothese einer Interpolation (Frage Marias) ist nicht überzeugend (Maria im Neuen Testament, 98f.: nimmt lukanische Komposition als wahrscheinlich an); vgl. *H. Schürmann*, a.a.O., 58.

- 42 Vgl. Maria im Neuen Testament, 99–101; *H. Schürmann*, a. a. O., 48, und das zu Mt 1,18 Gesagte.
- 43 Maria im Neuen Testament, 101: »Diese Interpretation kann nicht widerlegt werden, indem man einfach darauf hinweist, daß die zukünftige Empfängnis durch den Geist geschehen werde, denn ... die Stelle bei Paulus (Gal 4,29), wonach Isaak »kraft des Geistes« geboren wurde, (muß) nicht in sich schließen, daß er keinen menschlichen Vater gehabt habe.«
- 44 Ebd., 101–104. Die Studie warnt ausdrücklich vor einem Mißverständnis als *hieros gamos* (Hl. Hochzeit) und vor der Auffassung, den Hl. Geist als männlichen Ersatzpartner zu sehen, ebenso vor einer Verbindung mit der späteren Erbsündenlehre. Die Christologie einer jungfräulichen Empfängnis ist auch anderer Art als die Präexistenzchristologie. Lk und Mt betonen, daß Jesus Gottes Sohn vom ersten Moment der Empfängnis an war. Wie bei Mt 1,18 ist das Motiv der jungfräulichen Empfängnis wahrscheinlich einer vorevangelischen Überlieferung entnommen (102.100).
- 45 Die Merkwürdigkeit der Frage im Munde eines auf die Ehe hin lebenden Mädchens wurde empfunden; ein heimliches Gelübde aber wäre eine Hintergehung Josefs, mit dem Maria verlobt war. Hinter die vorevangelische Traditionsschicht ist nicht zu kommen; vgl. *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium, 49–52; Maria im Neuen Testament, 99–104, *M. L. Gubler*, Der Name der Jungfrau, 42f.; *G. Lohfink*, Jetzt verstehe ich die Bibel, 118.
- 46 Die »Magd des Herrn« (Lk 1,38) ist Ehrentitel für die Frommen Israels (z. B. Mutter Samuels: 1 Sam 1,18); das »Hören« auf das Wort ist Ausdruck der Jüngerschaft: Lk 8,15.21; vgl. Maria im Neuen Testament, 105.
- 47 So wird das »Aufhüpfen vor Freude« des Ungeborenen gedeutet, vgl. *H. Schürmann*, a. a. O., 64.66 A 171: Hüpfen als Ausdruck der Freude in Ps 113,4.6; Jer 50,11; Mal 3,20; Lk 6,23 und bes. PsSal 28,3 »Mein Herz ist fröhlich und hüpf wie ein Kind, das im Leib seiner Mutter hüpfte.«
- 48 Maria im Neuen Testament, 112–113. Die Seligpreisung Elisabets findet eine Parallele in der Seligpreisung der Frau aus dem Volk Lk 11,27–28, wo ebenfalls Mutterschaft und Glaube thematisiert werden. Die Studie warnt vor einer Überschätzung der Einzigartigkeit Marias aufgrund der Begrüßung Elisabets, da ja der Gruß auch andern Frauen im AT galt (112).
- 49 Ebd., 113–117. Zur Formfrage kann auf die verschiedenen Kommentare verwiesen werden, da sie für das Marienbild nicht entscheidend ist (*H. Schürmann*, a. a. O., 70f.).
- 50 Zu den Argumenten vgl. Maria im Neuen Testament, 114. A 313. A 314 (Diskussion bei *R. Laurentin*, *R. E. Brown*), ferner: *H. Schürmann*, a. a. O., 72 f.
- 51 Maria im Neuen Testament, 114.115, neigt zur lukanischen Übernahme (so auch *H. Schürmann*, a. a. O., 78–80).
- 52 Vgl. Maria im Neuen Testament, 115–117, wo auch das Thema der »Armenfrömmigkeit« (der *anawim*) erörtert wird. M. E. klingt im Magnificat pointiert ein gesellschaftlicher Umsturz mit einer sozialen (Erhöhung der Niedrigen), politischen (Sturz der Mächtigen) und ökonomischen Dimension (Beschenkung der Hungrigen) an; vgl. *M. L. Gubler*, Der Name der Jungfrau, 45.

- 53 Vgl. *M. L. Gubler*, Der Name der Jungfrau, 45f.; bes. *A. Grillmeyer*, Maria Prophetin, in: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven (Freiburg 1975) 198–216 (zit. *M. L. Gubler*, Marienbild des Lukas, 136–137).
- 54 Die ökumenische Studie läßt die Frage einer vorlukanischen Quelle in Lk 2 offen, da sie für das Marienbild des Lukas ohne Bedeutung ist (118).
- 55 Maria im Neuen Testament, 118.119. Selbst wenn Lukas »Frau« gebrauchte, ist darin nicht eine Leugnung der jungfräulichen Empfängnis enthalten, vielmehr ließe sich eine Kenntnis der zweistufigen jüdischen Hochzeit (analog zu Mt 1,18) annehmen. Die Frage hat aber für die Mariologie keine Bedeutung (außer eine bestimmte Quellentheorie würde postuliert).
- 56 Vgl. ebd., 120–124. Für diese Interpretation sprechen: die hellenistische Bedeutung von *symbollein* und die Parallelen in der Septuaginta (Gen 37,10–11; Dan 4,28), die eine Bewegung bzw. Unruhe bezeichnen; ferner die Reaktionskette in Lk 2,17–20 (Hirten verkünden, alle staunen, Maria bewahrt in ihrem Herzen und denkt darüber nach), ferner die Parallele in Lk 8,11–15 (Hören, Festhalten, Frucht bringen).
- 57 Ebd., 123; *M. L. Gubler*, Der Name der Jungfrau, 46f.
- 58 Nach Ex 13,1.11–16; Num 18,15–16; Lev 12,1–8.
- 59 Vgl. die ausführliche Argumentation in: Maria im Neuen Testament, 124f.215–217 (zu den Apokryphen), A 352 (zur davidischen Herkunft Marias).
- 60 Ebd., 126 (mit Verweis auf Ez 14,17 und die Sibyllinischen Orakel 3,316).
- 61 Genannt werden: die Zurückweisung ihres Sohnes durch Israel, der Fall Jerusalems, ihr Leiden beim Kreuz, ihr eigener Tod, die Verleumdung wegen Jesu unehelicher Herkunft, ihre Zweifel (Maria im Neuen Testament, 126).
- 62 Der Versuchung, Lukas mit Joh 19,25–27 auszulegen, ist zu widerstehen.
- 63 *M. L. Gubler*, Der Name der Jungfrau, 47f.; Maria im Neuen Testament, 127 (A 360: Spaltung in Lk 12,53 wird in Mt 10,34 mit Schwert wiedergegeben).
- 64 Vgl. Maria im Neuen Testament, 128f.: möglicherweise vom Typus der apokryphen Evangelien.
- 65 Ebd., 129–130; *M. L. Gubler*, Der Name der Jungfrau, 4; *dies.*, Marienbild des Lukas, 138; vgl. *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium, 137f.
- 66 Vgl. dazu: *G. Lohfink*, Das Weinwunder zu Kana, in: Mutter des Erlösers. Werkheft (Rottenburg 1983) 17–24; Maria im Neuen Testament, 150f.; *J. Wanke*, Maria im vierten Evangelium, in: ThPQ 129 (1981) 107 paraphrasiert: »Frau, die Zeit meines Wirkens ist noch nicht da. Mein Tagwerk hat noch nicht begonnen«; somit wird der Anteil Marias am weiteren Geschehen nicht betont.
- 67 Eine Parallele zum »Anfang« in Gen 3 und Evas Aufforderung zum Machtmißbrauch ist unsicher; eher naheliegend ist die Loslösung Jesu von seiner Familie wie in Mk 3,31–35; Lk 2,41–52, auch die Erwähnung von Kafarnaum weist in diese Richtung. Die schwierige Traditionsgeschichte läßt nicht sicher erkennen, ob die ursprünglich mit Kafarnaum verbundenen »Brüder« durch »Jünger« ersetzt wurden. Die bestbezeugte Lesart nennt Mutter, Brüder, Jünger und setzt die ersten zwei deutlich von den Jüngern ab, vgl. Maria im Neuen Testament, 151.152.
- 68 Argumente in: ebd., 146–148. Eine andere These, die eine vorjohanneische Wun-

- dergeschichte ablehnt, betrachtet Marias Aussage nur als Hinweis auf die schwierige Situation (ebd., 149).
- 69 Ebd., 153f.
- 70 G. Lohfink, a.a.O., 16.
- 71 So findet sich auch bei Johannes das aus Mk 3,20f. bekannte Zeugnis dafür, daß sich Jesus gleich am Anfang seiner Tätigkeit von seiner Familie trennte, diese ihn aber in Kafarnaum aufsuchte und zurückholen wollte, aber die Aussichtslosigkeit erkennen mußte: Maria im Neuen Testament, 154–156; vgl. R. Schnackenburg, Das Johannes-evangelium, HThKNTIV/1 (Freiburg ⁷1992) 336; ähnlich G. Lohfink, a.a.O., 17 (sie steht für das alte Israel in seinem besten Sinn); vgl. J. Wanke, a.a.O., 108.
- 72 Ausführliche Begründung in: Maria im Neuen Testament, 144f. 154–156. 156–158. 162–163.
- 73 So die meisten Exegeten, vgl. ebd., 164; ebenso R. Schnackenburg, Das Johannes-evangelium, HThKNT IV/3 (Freiburg ⁶1992) 321f., der eine paarweise Aufzählung postuliert, im übrigen aber auf die Verschiedenheit der Listen weist, die zu gewagten Identifikationsversuchen geführt hat.
- 74 Vgl. die Argumente gegen Historizität bei: Maria im Neuen Testament, 166 (nirgends sonst wird die Anwesenheit Marias bei der Passion bezeugt; der ausdrückliche Hinweis auf die Flucht aller Jünger läßt keinen Platz für den »gläubigen Jünger«; die Anwesenheit des Jüngers in den andern Stellen steht im Widerspruch zum Bild der Synoptiker; die Nähe der Frauen statt »von ferne« dient der theologischen Absicht).
- 75 R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Göttingen 1941) 521.
- 76 So die Enzyklika Papst Johannes Pauls II., Redemptor hominis, in: SKZ 12 (1979), 198: »Der eigene Sohn wollte die Mutterschaft seiner Mutter ausdrücklich in einer für jeden Geist und jedes Herz leicht verständlichen Weise ausweiten, indem er ihr von der Höhe des Kreuzes herab seinen Lieblingsjünger als Sohn anvertraute«; vgl. Redemptoris mater, I, 23. 24 II, 40 (mütterliche Mittlerschaft).
- 77 Vgl. Maria im Neuen Testament, 170–171 (Die Auslegung durch Offb 12 wird mit Unbehagen vermerkt).
- 78 Ebd., 171.
- 79 J. Wanke, Maria im vierten Evangelium, 105–113. Wanke fügt hinzu: »Man sollte nicht sagen, daß diese Deutung Maria zu gering bewertet oder für die Mariologie und Theologie zu wenig ergiebig sei. Einmal zeigt unsere Stelle die enge Verflochtenheit von Mariologie und Ekklesiologie, ... zum anderen aber gibt unsere Stelle auch dem im ökumenischen Gespräch so wichtigen und vom traditionellen kath. Kirchenverständnis oft so wenig realisierten Gedanken Raum, daß die Kirche bleibend auf das Wort verwiesen ist« (110).
- 80 Vgl. die Zusammenfassung bei S. Heine, Die historische Maria und die Maria des Glaubens, in: Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene 11 (1988) 43–61, bes. 59. Es ist ihr zuzustimmen, wenn sie sagt: »Demnach wäre eine Mariologie, in der Maria als Beglaubigung der Menschwerdung Gottes steht, eine theologisch sinnvolle Ausformung in der Rede vom christlichen Heilsereignis, aber kein Punkt, an dem sich die Christlichkeit entscheidet« (60).

- 81 Vgl. *M. L. Gubler*, Der Name der Jungfrau, 11–15; bes. *T. Schneider*, Was wir glauben. Eine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses (Düsseldorf 1985) 232–242.
- 82 Summa Theologiae II, II, 1.2 ad 2; vgl. *M. L. Gubler*, Der Name der Jungfrau, 86f.
- 83 Vgl. *M. L. Gubler*, Marienbild des Lukas, 139.
- 84 Vgl. *W. Bauer*, Wörterbuch zum Neuen Testament (Berlin 1963) 1642 zu τύπος.
- 85 Dazu ist die scharfe Kritik der evangelischen Theologin *S. Heine* durchaus bedenkenswert, wenn sie die Idealisierung Marias als gefährlich, ja gotteslästerlich bezeichnet, weil die »gedachte Gestalt« (eidos) grundsätzlich Vollkommenheit entwirft und damit die Menschlichkeit der Menschen und der Geschichte verleugnet (Wiederbelebung der Göttinnen? [Göttingen 1987] 158). Zu den Verheerungen vgl. auch *M. L. Gubler*, Der Name der Jungfrau, 16–26.
- 86 Zu untersuchen wäre, welche Interessen hinter der Ideologisierung und der unheim emotional geführten Diskussion mariologischer Themen liegen (vgl. *S. Heine*, Die historische Maria, 61).
- 87 *A. Müller*, Glaubensrede über die Mutter Jesu, ist zuzustimmen, wenn er betont: »Es war geradezu das Unglück der Marienhymnik des Altertums, daß sie in der Theologie des Mittelalters zunehmend in Ist-Sätze, und noch mehr das Unglück der mittelalterlichen Compassionsmystik, daß sie in der Neuzeit und der Gegenwart in Ist-Sätze umgepreßt wurde. Erst dadurch wurde auch der »Rangstreit« zwischen Maria und Christus zu einem theologisch unausweichlichen Problem. Biblisch konnte sich ja ein solches Rangproblem nicht einmal stellen« (141–142).

EXEGETISCHE LITERATUR ZU MARIA (AUSWAHL)

- Blinzler, J.*, Die Brüder und Schwestern Jesu, SBS 21 (Stuttgart 1967).
- Brown, R. E./Donfried, K. P./Fitzmyer, J. A./Reumann, J.*, Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung (Stuttgart 1981) (Original: Mary in the New Testament, Philadelphia/New York 1978).
- Brown, R. E.*, The Birth of the Messiah, A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke (New York/London 1977).
- Dibelius, M.*, Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium (Heidelberg 1932) (= ders., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze I [Tübingen 1953] 1–78).
- Gubler, M. L.*, Der Name der Jungfrau war Maria (Mainz 1989).
- Gubler, M. L.*, Selig, die geglaubt hat – Das Marienbild des Lukas aus der Perspektive einer Frau, in: ThPQ 136 (1988), 130–139.
- Heine, S.*, Die historische Maria und die Maria des Glaubens, in: Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene 11 (1988) 43–61.
- Heister, M. S.*, Maria aus Nazareth (Göttingen 1987).
- Kertelge, K.*, Maria, die Mutter Jesu, in der Heiligen Schrift. Ein Beitrag zum ökumenischen und innerkatholischen Gespräch, in: Cath 40 (1986) 253–270.
- Laurentin, R.*, Les Evangiles de l'enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique. Histoire et théologie (Paris 1982).
- Mahoney, R.*, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, in: G. Dautzenberg/H. Merklein/K. Müller (Hrg.), Die Frau im Urchristentum, QD 95 (Freiburg 1983) 92–116.
- Räsänen, H.*, Die Mutter Jesu im Neuen Testament (Helsinki 1969).
- Riedl, J.*, Die Vorgeschichte Jesu. Die Heilsbotschaft von Mt 1–2 und Lk 1–2 (Stuttgart 1968).
- Vogler, W.*, Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht (Weimar 1988).
- Wanke, J.*, Maria im vierten Evangelium, in: ThPQ 129 (1981) 105–113.

Kommentare zu den einzelnen Evangelien

- Bovon, F.*, Das Evangelium nach Lukas, EKK III/1 (Zürich-Neukirchen 1989) (Literatur: 2–12).
- Gnilka, J.*, Das Evangelium nach Markus, EKK II/1 (Zürich-Neukirchen ²1986).
- Luz, U.*, Evangelium nach Matthäus, EKK I/1 (Zürich-Neukirchen 1985).
- Pesch, R.*, Das Markusevangelium, HThKNT II/1 (Freiburg ⁵1989).
- Pesch, R.*, Die Apostelgeschichte, EKK V/1 (Zürich-Neukirchen 1986).
- Schneider, G.*, Das Evangelium nach Lukas, ÖTK III/1 (Gütersloh ³1992).
- Schürmann, H.*, Das Lukasevangelium, HThKNT III/1 (Freiburg 1969) (Literatur: XXI–XXXII).

JUNGFRAUENGEBURT – EIN THEOLOGISCHES DAUERTHEMA

Das Thema Jungfrauengeburt gehört zu jenen theologischen Fragen, bei denen in den letzten Jahren Exegese und Dogmatik mit ihren unterschiedlichen Methoden immer wieder kontrovers aufeinandergeprallt sind. Wenn K. Rahner¹ zwischen Vertretern beider Disziplinen ein gewisses Mißtrauen, ja Gereiztheit diagnostizierte, dann dürfte dies gerade beim Themenbereich Jungfrauengeburt zutreffen. Der Anschein einer doppelten Wahrheit, einer exegetisch-historischen und einer dogmatisch-kirchlichen, tritt gerade hier deutlich zu Tage². Von der einen wie von der anderen Seite her werden fehlende Verbindungslinien beklagt, die den eigenen Denkweg mit dem der anderen Disziplin verknüpfen³. Es kann beiderseits wohl kaum befriedigen, wenn Positionen unvermittelt einander gegenübergestellt werden.

Als Beispiel sei G. Lohfinks⁴ Beitrag genannt: »Gehört die Jungfrauengeburt zur biblischen Heilsbotschaft?« Den Anlaß zu dieser Frage bot der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zum Thema »Maria, die Mutter des Herrn« (3.4.1979)⁵. Näherhin war es die dort gemachte Aussage: »Daß Jesus ohne irdischen Vater empfangen wurde, daß Gottes rufendes Wort sich in der jungfräulichen Empfängnis bis in den Leib hinein mächtig erwies – das hat die Kirche dankbar als Teil der Heilsbotschaft den Evangelien entnommen« (Nr. 1)⁶. Dem hält der Exeget entgegen: Die Bibelwissenschaft vermag aufgrund ihres präzisen Fragens nach der Form und der Sprachintention neutestamentlicher Texte heute sehr genau anzugeben, was zum Inhalt urchristlichen Glaubens und Bekenbens und damit zur biblischen »Heilsbotschaft« zählte. Die Jungfrauengeburt gehörte »mit Sicherheit nicht dazu«⁷. Entschieden weist Lohfink die Annahme zurück, schon im Neuen Testament sei die Jungfrauengeburt als Heilsbotschaft verkündet worden. »Eine solche Behauptung kann um der historischen Wahrheit willen nicht hingenommen werden«⁸.

Angesichts dieser deutlichen Grenzziehung erweist sich die Beobachtung als nicht unbegründet, die vorherrschende Meinung zum Thema Jungfrauengeburt gehe dahin, hier stelle sich ein Problem der Exegese. Sie sei zuständig und habe über Ja oder Nein zu entscheiden⁹. Tatsächlich drängt sich dieser Eindruck auf, wenn man die These liest, daß Matthäus (1,16.18–25) »über die Empfängnis Jesu im Schoße seiner Mutter ... nichts aussagt, ebensowenig über seine jungfräuliche Geburt. Beides scheint in den Text eher hineingetragen als aus ihm herausgeholt, also *ausgelegt* zu sein«¹⁰. Von welchem Grund her lehrt dann die Kirche, Maria habe Jesus »sine virili semine« empfangen¹¹? Tut sie das gleichsam »auf eigene Rechnung und Gefahr«, wie K. Rahner¹² einmal vielsagend bemerkte? Unterstreicht diese Antwort nicht geradezu überdeutlich den bereits erwähnten Eindruck einer doppelten Wahrheit in unserer Frage?

Anliegen dieses Beitrages ist, über Vermittlungsbemühungen zwischen exegetischer und dogmatischer Betrachtung des Themas Jungfrauengeburt zu berichten. Konkret geht es darum, ob es in neueren Veröffentlichungen Konvergenzen im Verständnis der jungfräulichen Mutterschaft Marias gibt.

Diese Frage wird nicht nur mit Blick auf das spezifische Verhältnis von Exegese und Dogmatik gestellt. Hier ist auch der archetypisch arbeitende Feminismus zu berücksichtigen. Von ihm stammen gegenwärtig neue Perspektiven im Verständnis der Jungfräulichkeit Marias. In ihrer systematischen Zuspitzung rühren die dort aufgeworfenen Probleme an das hermeneutische Gespräch zwischen Exegese und Dogmatik. Es ist die Frage nach der inneren Verschränkung von symbolisch-bildhaftem und personalem, ereignishaft-leiblichem Verständnis von Marias jungfräulicher Mutterschaft.

Zum Vorgehen empfiehlt sich folgende Gliederung. In einem ersten Punkt ist das Diskussionsfeld (1.) zu beleuchten. Dabei sollen zwei Arbeitsgebiete zur Sprache kommen: 1.1. der Feminismus und die Archetypenlehre; 1.2. das hermeneutische Gespräch zwischen Exegese und Dogmatik. Daraus sind im zweiten Teil (2.) vier Gesprächspunkte besonders herauszugreifen und breiter darzustellen: 2.1. die Frage nach den subjektiven Voraussetzungen beim Textzugang; 2.2 wird unter der Überschrift »Glaubenszeichen« die Reichweite des historisch-kritischen Gedankens bei der Rückfrage nach der jungfräulichen Empfäng-

nis Marias aufgezeigt; ihm muß das Glaubensargument gleichsam entgegenkommen. Der 3. Schritt versucht unter dem Titel »Geschichtliche Spuren« jene biblischen Daten zu sichern, welche aus historischer Perspektive die Glaubenssicht komplementär stützen. Der 4. Gedankenkreis »Geistgewirktes Bekenntnis« stellt die Frage nach der theologischen Bedeutung der Rezeption des Themas Jungfrauengeburt durch die altkirchlichen Symbola. In einem kurzen dritten Teil (3.) kommt Marias Immer-Jungfrauenschaft zur Sprache. Es soll verdeutlicht werden, daß dieser altkirchliche Titel nur als im Glauben gewagte Rede möglich ist. Die Zusammenfassung (4.) nennt als Grundproblem unseres Fragenkreises den Überstieg von der Textbetrachtung hin zu dem hier geschehenen Handeln Gottes.

1. Diskussionsfeld

1.1. Feminismus und Archetypenlehre

Die Rede von der Jungfrauschaft Marias ist gegenwärtig in verschiedener Hinsicht belastet. Manchem Zeitgenossen scheint es sich hier um eine überholte Wertvorstellung zu handeln. Das Wort Jungfrau-jungfräulich hat viel eingebüßt von seinem ehemals positiven Gehalt wie: Frische, Lauterkeit, leibliche Unverbrauchtheit, Jugendlichkeit, Schönheit, Integrität, Enthaltbarkeit¹³. Es wird weithin in einem recht eingegrenzten Sinn verstanden. Die Abwertung des Wortes Jungfrau-jungfräulich und sein Gebrauch in einer fast nur umgangssprachlichen Bedeutung macht es schwer, dieses zum Träger anthropologischer und religiöser Werte zu machen. Ganz darauf zu verzichten ist insofern nicht möglich, als für den biblisch-christlichen Raum Jungfräulichkeit ein religiöses Grundsymbol ist¹⁴. Auch gilt sie der Archetypenlehre von C. G. Jung und E. Neumann¹⁵ als ein zentrales Symbol für wesentliche Züge der menschlichen Seele. Stehe Mutter für bergen und schützen, so bezeichne Jungfrau freigeben, erneuern, befreien.

In diesem Wert- und Verstehenshorizont versuchen Repräsentantinnen der Feministischen Theologie den Sinn der Jungfrauschaft Marias neu zur Sprache zu bringen. Dabei betonen sie vor allem den Gedanken der Eigenständigkeit und Unabhängigkeit. Als Jungfrau sei Maria Sym-

bol für einen Menschen, der eigenständig seinen Weg geht und kein »abgeleitetes Leben« führt, als Mutter *von*, als Gattin *von*. Jungfrau, so wird gesagt, meint eine Person, »die sich selbst angehört und aus ihrer eigenen Mitte heraus offen für andere, für Gott ist«¹⁶. Nach Chr. Mulack¹⁷ beinhaltet die Jungfräulichkeit Marias ihre Unabhängigkeit gegenüber »einer vom Männlichkeitswahn besessenen Welt, in der Göttlichkeit, Männlichkeit und Allmacht als Synonyme angesehen werden und daher erlösungsbedürftig sind«. Im Bild der Jungfrau-Mutter sieht Mulack¹⁸ einen Hinweis darauf, »daß die Liebe nur da zum Ausdruck kommen kann, wo die weiblichen Kräfte stärker vertreten sind, wo das Weibliche seine Unabhängigkeit behält und sich daher frei entfalten kann, seine Liebe zu verschenken«. Nach M. Kassel¹⁹ verweist die Göttin in ihrem Jungfrausein darauf, »daß sie in vorpatriarchaler Zeit nicht durch eine Beziehung zum männlichen Göttlichen definiert, sondern als autonomes Weibliches verstanden worden ist«. Im Jungfrau-Attribut sieht Kassel »die Urerfahrung vom allumfassend und daher unabhängigen Weiblichen gewahrt«. Auf Maria angewendet: ihre Frage an den Engel (Lk 1,34) tue kund, »daß sie autonom über ihre Beziehung zum männlichen Prinzip entscheidet«. Folgeschwer empfindet es die Autorin, daß im Laufe der Geschichte die Urerfahrung vom allumfassend Weiblichen auf Maria hin *historisiert* und *individualisiert* wurde. »... das Urbild von der göttlichen Jungfrau-Mutter verschmolz in Maria mit einer einmaligen historischen Frau«²⁰. Mehr noch, die Historisierung wirkte sich neben der Individualisierung »in einer *Biologisierung* des Jungfrau-Attributs aus und machte aus dem Urbild des machtvollen weiblichen Lebensprinzips eine asexuelle Maria«²¹. In Abgrenzung von der überkommenen christlichen Glaubensposition, die in der jungfräulichen Mutter des Herrn eine zentrale heilsgeschichtliche Person sah, ist die Jungfrau Maria hier ein übergeschichtliches Symbol für das machtvolle weibliche Lebensprinzip.

In ähnlicher Weise wendet sich auch E. Drewermann gegen eine geschichtlich-ereignishafte Beantwortung des Themas Jungfrauengeburt; er plädiert für eine konsequent tiefenpsychologische und zugleich mythische Auslegung. So kündet nach ihm etwa das Weihnachtsevangeli-um nicht den geschichtlichen Beginn des Lebens Jesu; »es erzählt den Anfang unseres eigenen vermenschlichten Lebens, die Geschichte unserer Menschwerdung, wie sie durch die Person Jesu Christi möglich

geworden ist«²². Entsprechend enthebt Drewermann auch die jungfräuliche Empfängnis Marias der Geschichte, um sie allgemein in der menschlichen Seele und ihrer Erneuerung zu verankern. Für ihn ist die Jungfrauengeburt, »als mythisches Symbol, ein Wunder der Seele, nicht des Leibes, eine Wandlung und Verjüngung des Bewußtseins, keine äußere Begebenheit«²³. Die angesprochene Wandlung tritt bei dem ein, der mit der Person Jesu jene Erfahrungen macht, »die in der Seele eines jeden Menschen grundgelegt sind, wenn es um den Bereich von Neuanfang, Regeneration, Wesensverwirklichung und Ganzwerdung geht«²⁴.

In diesem Prozeß das Attribut jungfräulich einzubringen ist durch den ägyptischen Mythos vom Pharao als Sohn der Sonne nahegelegt. Dieser ist das Symbol eines ganzheitlichen, vollkommenen ausgeglichenen Menschen. In ihm erscheint das menschliche Herz im Einklang mit der Ordnung der Welt. Geformt ist dieses neue Herz des Symbolträgers Pharao, aber auch eines jeden, der ihn als Urbild des neuen Menschen erkennt, nicht durch ein äußeres glückliches Schicksal. Es ist vielmehr geworden »durch die Form einer jungfräulichen Geburt, durch die Hervorbringung einer neuen Gestalt des Menschen im Akt der *Bewußtwerdung* – mythisch gesprochen: durch eine Selbstzeugung der Sonne in menschlicher Gestalt«. Die sich allmorgendlich selbst aus eigener Kraft erneuernde, eben jungfräulich aufgehende Sonne ist ein Bild für Pharao als Erlösergestalt mit seiner »Sonnennatur«, für ihn als neuen, ausgewogenen Menschen²⁵.

Was die Ägypter an ihrem Retter als Sohn der Sonne wahrnahmen, das kann dem Christen an Jesus von Nazaret aufgehen. In dem Maße, wie sich mit Blick auf ihn das Leben des Jüngers von Traurigkeit in Freude, von Verzweiflung in Vertrauen wandelt, kann dieser den Mann aus Nazaret auch als »(wieder-)geboren aus der Jungfrau« glauben²⁶. Zudem verdient er selbst im Maße seiner Neuwerdung die Kennzeichnung: jungfräulich geboren. Damit ist auch bei Drewermann die Rede von der jungfräulichen Empfängnis abgetrennt von der heilsgeschichtlichen Person Marias und zur symbolhaften Umschreibung der erneuerten Seele eines jeden Menschen geworden.

Angesichts dieser symbolisch-archetypischen Ansätze stellt sich grundsätzlich die Frage nach der Unverwechselbarkeit und Eigenbedeutung der Person und Geschichte Jesu sowie all jener, die diese Ge-

schichte in ihrer Ereignishaftigkeit mittragen. So verweist denn auch die exegetische wie dogmatische Kritik solcher Positionen auf die *geschichtliche* Grundaussage des Christentums. Diesem geht es unmittelbar nicht um die religiösen Urkräfte des Menschen und seiner Seele. Vielmehr bekennt der Glaube ein im Alten Bund vorbereitetes, aber letztlich doch einmaliges Eingreifen Gottes in den Lauf der Zeit durch eine einzige Person, Jesus von Nazaret. »Und das Wort ist Fleisch geworden« (Joh 1,14): das ist der Kern des christlichen Gottes- und Christusglaubens und entsprechend auch der Marienlehre. Diesbezüglich melden sich Exegeten wie Systematiker in großer Einmütigkeit kritisch zu Wort²⁷. Einheitspunkt ist der durch nichts zu ersetzende Blick auf die Heilige Schrift als dem qualifizierten Zeugnis der Geschichte Jesu und des zu ihm hinführenden Gottesvolkes. Dieser Ansatz verbindet beide Disziplinen.

1.2. Schnittpunkt exegetisch-dogmatischer Hermeneutik

So beginnen übereinstimmend Exegese²⁸ und Dogmatik²⁹ für den Themenkreis Jungfrauengeburt mit der Frage nach dem biblischen Zeugnis. Gemeinsam blicken sie besonders auf Mt 1–2 und Lk 1–2. Beide Überlieferungen gilt es mittels der historisch-kritischen Methode zu erschließen. Auf diese Weise sind zeitlicher (form- und traditionsge-schichtlicher) Ursprung, literarische Eigenart und unmittelbare Aussage der Texte zu erheben. So vernimmt man zur literarischen Eigenart der Kindheitsevangelien die Auskunft, hier handle es sich um eine Berufungs- (Lk 1,26–38) oder Geburtsankündigungserzählung (Mt 1,18–25); es begegnen ferner Charakterisierungen wie Legende, midrasch-ähnliche Erzählung, Haggada oder christologische Homologese³⁰. Aus exegetischer Sicht führt das zu der Folgerung, die von Mt und Lk legendenhaft erzählte jungfräuliche Mutterschaft sei nicht im geschichtlichen, leiblichen Sinn zu verstehen; sie sei im Gegenteil ein Theologumenon, eine bildliche Ausdrucksweise für Jesu göttliche Sendung; sie tue dies überbietend zur verheißenen Geburt des Täufers, aber auch Isaaks, Samuels und Simons, sämtlich Gottesmänner und Söhne alter unfruchtbarer Eltern.

So ist etwa nach U. Luz³¹ für Matthäus die Jungfrauengeburt »vorstellungsmäßige Basis, die ihm verstehen hilft, daß Jesus der ›Immanu-

el« ist». Diese vorstellungsmäßige Basis sei insofern wichtig, als sie dazu beitrage, Gottes heilende Nähe »sehr konkret zu denken, als ein *reales* Handeln Gottes an Jesus *in* der Geschichte und nicht einfach als abstrakte Überzeugung. Von daher ist die Jungfrauengeburt nicht einfach eine nebensächliche Vorstellung«.

F. Bovon³² sieht Lk 1,26–38 wie Mt 1,18–25 unter religionsgeschichtlichem, näherhin ägyptisch-hellenistischem Einfluß stehen, der freilich von jüdischen wie christlichen Positionen her modifiziert ist. Auf narrative Art wolle die Rede von der Jungfrauengeburt wie auch die von der Präexistenz des Messias den göttlichen Ursprung des Sohnes bezeugen. Wichtig sei hier nicht »die unbeweisbare Historizität der Ereignisse, sondern die theologische Bedeutung der Aufnahme und Korrektur der verschiedenen Motive«.

Beide Autoren markieren deutlich den Schnittpunkt hin zur systematischen Betrachtungsweise. Der Dogmatiker macht geltend, daß der historisch-kritisch getroffene Rückblick auf die Kindheitsevangelien dort nicht auf eine Satzwirklichkeit stößt nach Art eines in sich stehenden Sprich- oder Weisheitswortes; sondern er trifft auf das lebendige Geschehen der Menschwerdung Gottes und die darin einbezogenen Personen. Um dessen vertieft ansichtig zu werden, gilt es, die literarische Perspektive historisch-kritischen Vorgehens zu übersteigen. Gemeint ist ein weiter gespannter Zugang, welcher vor allem ereignishaft, aber auch ontisch vom lebendigen Handeln Gottes her denkt. Wer ist und was bedeutet dieser Jesus für uns? Wer ist seine jungfräuliche Mutter Maria; was gilt sie dem christlichen Glauben? Mit diesen und ähnlichen Fragen führt der Systematiker die literar- und traditionskritische Arbeit des Exegeten fort³³.

Für unseren Zusammenhang verdichtet sich die Frage dahin, ob und wie weit das generell in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Bundes bekannte Handeln Gottes konkret auch von der Empfängnis Jesu ausgesagt werden kann und muß. Läßt sich gerade auch an diesem Ereignis aufzeigen, daß die Gnade Gottes nicht nur etwas subjektiv Innerliches, »sondern eine geschichtlich real wirkende und als solche ernst zu nehmende Macht ist«³⁴?

Der Anstoß zu dieser Frage stammt nicht zuletzt aus exegetischem Mund. Sah doch der bereits erwähnte U. Luz³⁵ in der bildhaften Vorstellung der Jungfrauengeburt eine beachtenswerte Hilfe, »Gott mit

uns sehr konkret zu denken, als ein *reales* Handeln Gottes an Jesus *in* der Geschichte und nicht einfach als abstrakte Überzeugung«. Geht es wirklich darum, wie konkret Gottes Handeln *zu denken* ist? Weist das nicht in Richtung Gnosis? Diese Frage stellt sich auch angesichts des Vorschlages, die so »mißverständliche Rede« von der Jungfrauengeburt fallenzulassen und statt dessen von der »Geistgeburt Jesu« zu reden³⁶.

Weil es bei der Inkarnation um das reale Handeln Gottes geht, ist zu erkunden, ob und wie weit wir dieses beim Lebensanfang Jesu als *geschichtlich wirksame Macht am Werk sehen dürfen*. In welchem Maße umschließen die Kindheitsevangelien als Wort Gottes auch Gottes Tat? Empfängt Maria den verheißenen Sohn wirklich durch Gottes rettende Kraft? Für eine Antwort auf diese Frage lassen sich aus der aktuellen interdisziplinären Diskussion folgende verbindende Perspektiven aufzeigen.

2. Verbindende Gesprächspunkte

2.1. Textzugang

So gewiß die Kindheitsevangelien als geschichtliche Texte mittels der historisch-kritischen Methode anzugehen sind, wächst gegenwärtig das Bewußtsein dafür, daß auf diese Weise kein unmittelbarer Blick auf sie als Ursprungszeugnisse erreicht werden kann. Dazwischen steht der Ausleger selbst. Als heutiger Leser gestaltet er die von ihm aus einem überkommenen Text erhobenen Aussagen mit³⁷. Im Unterschied zum biblischen Schriftsteller ist seine Denkform geprägt durch eine andere, neuzeitliche Sicht von Welt und Geschichte; bildhaft-metaphorisches Denken tritt zurück zugunsten definierenden und logisch beweisenden Vorgehens; eine die rationale Betrachtung überbietende Ganzheitssicht von Welt und Geschichte erscheint suspekt. Im Rückblick auf den biblischen Text wird heute die unterschiedliche Denkstruktur von Ausleger und Schriftsteller immer wieder thematisiert. Um die damit gegebene subjektive Note jeder Textauslegung möglichst einzuschränken, muß der Interpret seinen geschichtlich geprägten Standpunkt kennen und sich in die fremde Denkweise zunehmend einzufühlen versuchen³⁸.

Weil dieser Erkenntnis- und Verschmelzungsprozeß in den zurückliegenden Jahren unterschiedlich differenziert gesehen und vollzogen wurde, gab es seitens der systematischen Theologie immer wieder Anlaß, die entmythologisierende Auslegung der Kindheitsevangelien kritisch zu begleiten³⁹. W. Kasper⁴⁰ glaubt nach einem Rückblick auf die neuzeitliche Bestreitung der Jungfrauengeburt sagen zu dürfen, »daß es im Grunde gar nicht die vermeintlich neuen historisch-kritischen Einsichten waren, welche den Ausschlag gaben, sondern neue weltanschauliche Positionen, die sich der historischen Mittel bedienten ... Die ganze moderne Wunderkritik ist ... bei Spinoza und den englischen Deisten grundgelegt. Sie bekennen sich nicht mehr zu dem lebendigen Gott der Geschichte, wie ihn die Bibel bezeugt, sie lehren vielmehr einen pantheistisch oder deistisch verstandenen Gott ... In diesen Systemen gibt es nur noch die natürliche Ordnung der Dinge, und sie ist zugleich die göttliche Ordnung ..., das alles ist weit weg vom biblischen Zeugnis von dem Gott, der konkret, leibhaftig und geschichtlich handelt und hilft. Hier dagegen ist die Welt ein geschlossenes System, aus dem es keinen Ausweg gibt.«

Diese Analyse wird exegetischerseits dadurch bestätigt, daß zunehmend auf die grundlegende Bedeutung von bildhafter, symbolischer und auch mythischer Wirklichkeitssicht und Sprache verwiesen wird. Diese keineswegs nur zeitbedingte Sehweise von Mensch, Welt und Geschichte läßt sich nicht abstreifen und in begriffliches Denken überführen; nimmt sie doch Seinsbereiche in den Blick, die analytischer Wahrnehmung entzogen bleiben⁴¹. So kommt mit dem Hinweis auf den geistgewirkten Lebensanfang Jesu in der Jungfrau Maria eine Wirklichkeit zur Sprache, über die eben nicht feststellend und beschreibend, sondern letztlich nur in Bildern gesprochen werden kann. Diese verweisen uns »auf das Wunder der nie zu begreifenden, in Gottes Schöpferkraft gründenden Menschwerdung des ewigen Sohnes, die ein besonderes, aber im einzelnen nicht näher zu bestimmendes Wirken Gottes in der Geschichte impliziert, wie es die Bibel mit dem Hinweis auf den Heiligen Geist ausspricht«⁴². Es ist der Natur des schöpferischen Eingreifens Gottes gemäß, wenn diese nicht illustrierend beschrieben, sondern in Bildern und bekenntnishaft festgehalten wird⁴³.

2.2. Glaubenszeichen

Dieser exegetischen Einschätzung des biblischen Zeugnisses kommt die Dogmatik insofern entgegen, als auch sie für unseren Zusammenhang deutlich auf die Grenzen empirischer Betrachtung verweist. So unterstreicht etwa G.L. Müller⁴⁴: »Daß ... die Entstehung der Menschheit Jesu in Maria unmittelbar von Gott selbst gewirkt war, *läßt sich empirisch und historisch prinzipiell nicht ermitteln.*« Sie ist ein *nur* im Glauben wahrzunehmendes Ereignis. Eine solche Erkenntnis ist mehr als die bereitwillige Hinnahme historischer oder philosophischer Forschungsergebnisse. Glaube ist die im Heiligen Geist gewagte Ausrichtung des Herzens auf die Selbstmitteilung Gottes; in deren voranleuchtendem Licht werden Ereignisse der Geschichte zu Hinweisen für Gottes Handeln. Es sind Zeichen mit einer doppelten Perspektive. Sie lassen den Gläubigen von Gott her Zeit und Welt werten; und umgekehrt erhält durch sie der Glaube an Gottes Wirken konkrete Konturen.

In dieser zweifachen, einander bedingenden Blickrichtung gleicht der heilsgeschichtliche Neuanfang der Inkarnation der Schöpfung. Wie der Gläubige in der geschaffenen Welt das übernatürliche Schöpfungshandeln Gottes abbildlich aufscheinen sieht, so ist ihm die jungfräuliche Mutterschaft Marias ein Zeichen für die Herkunft Jesu, daß er als Gottessohn und Erlöser ausschließlich göttlichem Wirken verdankt ist. Oder, Marias jungfräuliche Mutterschaft ist vergleichbar den Erscheinungen des Auferstandenen und dem leeren Grab. Beides, die Erscheinungen und das leere Grab, sind Hinweise auf das transzendente und nur im Glauben zu erfassende Geschehen der Auferstehung des Gekreuzigten. Bei beiden Analogien (Schöpfung und Auferstehung) geht es nicht nur um bildhafte Veranschaulichungen, sondern darum, daß und wie innergeschichtliche Ereignisse zu konkretisierenden Spuren und Zeichen des die Geschichte ergreifenden und sie zugleich übersteigenden Wirkens Gottes werden.

So ist auch Marias geistgewirkte Empfängnis Jesu zu sehen⁴⁵. Ziel ihrer Zeichenhaftigkeit ist die Gottessohnschaft Jesu. Der Katholische Erwachsenen-Katechismus⁴⁶ sieht in der jungfräulichen Geburt einen Hinweis auf den heilsgeschichtlichen Neuanfang sowie auf die wahre Gottessohnschaft Jesu. Entsprechend begegnet auch in der systematischen Theologie⁴⁷ der Gedanke, daß Gott selbst mit der Person Jesu

Christi von Beginn seiner zeitlichen Existenz in der jungfräulichen Mutter Maria an eine aus den Gesetzen von Welt und Zeit nicht ableitbare Wende der Geschichte gesetzt hat. Zwischen der jungfräulichen Mutterschaft und der Gottessohnschaft besteht insofern eine enge innere Zuordnung, als Jesu zeitlicher Lebensanfang in Maria seinen innergöttlichen Ursprung widerspiegelt. Ferner begegnet der Gedanke, die jungfräuliche Empfängnis Christi in Maria mache zeichenhaft deutlich, daß der Mensch (die Kirche) das Heil selbst nicht wirken, sondern es nur empfangend entgegennehmen kann. Nennen wir einige Beispiele.

Der französische Jesuit Gustave Martelet⁴⁸ sieht den Christusglauben dem Adoptianismus ausgesetzt, wenn man auf die Jungfrauengeburt als leibhaftiges Zeichen verzichtet. Wenn Jesus der Liebe zwischen Josef und Maria entstammen würde, und mag diese Liebe auch noch so groß gewesen sein, wäre deren Frucht *nur menschlich* gewesen. Gewiß könnte eine solche Frucht der Liebe von Gott angenommen werden. Aber das gilt nicht für den Sohn Gottes. Denn da können wir nicht sagen, daß ein Mensch Sohn Gottes *wurde, angenommen* und darum nur *adoptiert*. Solches entspräche nicht der Heiligen Schrift und dem Glauben der Kirche. Ihnen zufolge wurde durch die Inkarnation Gottes eigener Sohn Mensch. Die leibliche Vaterschaft Josefs zurückzuweisen und der Heiligen Schrift gemäß (Mt 1,20; Lk 1,35) die jungfräuliche Empfängnis Marias zu bekräftigen, spricht nicht für einen Pessimismus bezüglich eines unangemessenen Ereignisses. Sondern es geht, so Martelet, um die Gottessohnschaft Jesu von Anfang seiner menschlichen Existenz an.

Erwähnt sei hier auch eine Selbstkorrektur J. Ratzingers. Mit ihr versuchte er eine frühere Formulierung⁴⁹ zu modifizieren. Danach wäre die seinshafte Gottessohnschaft Jesu unangetastet geblieben, wenn Jesus einer normalen Ehe entstammen würde. Dies hatte E. Pax⁵⁰ zuvor schon differenzierter dargestellt, als er hervorhob, daß die Gottessohnschaft Jesu nicht von seiner jungfräulichen Empfängnis in Maria abhängig ist; sondern umgekehrt muß diese als eine Folge der Gottessohnschaft verstanden werden. Durch H. U. v. Balthasar angeregt, korrigiert J. Ratzinger⁵¹ seine Position dahingehend, daß zwischen jungfräulicher Empfängnis und Gottessohnschaft »bei aller Unterschiedenheit der Ebenen eine tiefe, ja, unlösbare Entsprechung besteht«.

G. L. Müller⁵², der ebenfalls wie Martelet die Gefahr des Adoptianismus sieht, unterstreicht diesen Gedanken Ratzingers und vertieft ihn

zugleich transzendentaltheologisch. Für ihn kann die menschliche Natur Jesu nur dann die unmittelbare Vergegenwärtigung Gottes in der Geschichte sein, wenn bei ihm die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf überwunden wird. Dies geschieht insofern, als Müller die Subsistenz Jesu statt in elterlicher Zeugung unmittelbar in Gott selbst begründet sieht. Das heißt jedoch nicht, daß Jesu menschliche Natur eine Vergottung erfahren und Gott sich in eine Kreatur verwandeln würde. Das ist nach Müller dadurch ausgeschlossen, daß die menschliche Natur Jesu konstituiert ist in einem Akt »der inneren Zueignahme und Selbstaussage Gottes in die Welt hinein... Sie entsteht, besteht und wirkt im Akt des Willens Gottes, sich selber im Medium des Menschlichen mitzuteilen und zu vergegenwärtigen«⁵³. Dieser schöpferischen Initiative Gottes steht in Maria der Mensch empfangend gegenüber. In ihr als der jungfräulichen Mutter Jesu ist der Mensch in der Inkarnation engagiert. Denn Gott will *aus* dem Menschen das Menschsein annehmen, um uns Menschen gleich zu werden. So erscheint die jungfräuliche Mutterschaft Marias als das von Gott gestiftete Realsymbol dafür, daß er selbst uns im Menschsein Jesu geschichtlich nahe gekommen ist. »Das Wunder der Empfängnis des Menschen Jesus aus der Jungfrau Maria ist ein implizites Moment am umfassenderen Ereignis und Wunder der Gegenwart Gottes im Menschen Jesus, den die Gemeinde als ihren Messias bekennt. Es ist allerdings das Wunder, in dem ein Mensch, Maria, befähigt wurde, in der Tat Gott zur Welt zu bringen«⁵⁴.

Die vorgetragenen Entwürfe lassen erkennen, daß das Ereignis der jungfräulichen Empfängnis Christi nicht historisierend zu erweisen ist. Wie bei der Schöpfung am Morgen der Zeit und durch all ihre Epochen hindurch sowie bei der Auferstehung Jesu ist es eine Aussage von der Transzendenz Gottes und seines in die Geschichte hineindrängenden Immanenzwillens her. – Was aber verbindet eine solche von der Selbstmitteilung Gottes her geleitete Sehweise mit den historisch-kritisch ermittelten Daten der Geschichte? Handelt es sich nicht um eine allzu hoheitsvolle Perspektive, die über den Lebensanfang Jesu gelegt wird? Die hier skizzierte Glaubenssicht trifft insofern auf ein »aufsteigendes« biblisches Denken, als dieses nachdrücklich das tastende *begriffliche* Aneignungsbemühen des Inkarnationsmysteriums hervorhebt. Zu dessen Vermittlung bedient sich menschliche Sprache weniger abgegrenz-

ter Begrifflichkeit als weiter und zugleich tiefer blickender Bilder. Davon war im vorausgehenden Kapitel bereits die Rede. Wird über den dort genannten sprachlichen Gesichtspunkt hinaus das Glaubenswort von der jungfräulichen Mutter Maria nicht noch durch andere Aspekte inhaltlich gefüllt?

2.3. Geschichtliche Spuren

Alle Evangelien heben Maria im Vergleich zu Josef in bemerkenswerter Weise heraus; sie ist ihm gegenüber die beachtetere Gestalt. So wird bereits im Stammbaum nach Mt (1,16) anders als bei allen anderen erwähnten Vorfahren Jesu nicht Josef als die letzte maßgebliche Gestalt genannt, sondern Maria, seine Mutter. Den Grund dafür erläutert die Weisung des Engels: »Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist« (Mt 1,20).

Gemäß der im Wort des Engels angekündigten besonderen Zuordnung Jesu zu Maria (unter Absetzung von Josef) spricht der erste Evangelist dann des weiteren hervorhebend vom »Kind und seiner Mutter« (2,11.13.14.20.21). Diese, nicht aber Josef, findet im Zusammenhang des Magier-Besuches Erwähnung (2,11). Lk bietet diesbezüglich eine ähnliche Gewichtung. Hier steht Josef noch deutlicher als bei Mt im Hintergrund. Maria, die ohne sein Zutun durch das Wirken des Heiligen Geistes empfangen hat, soll ihrem Sohn den vom Engel verheißenen Namen Jesus geben (1,31). Sie ist es, die das Kommen der Hirten in ihrem Herzen aufnimmt und überdenkt (2,19); eine ähnliche Reaktion zeigt sie im Anschluß an Jesu Zurückbleiben im Tempel (2,51 b).

In den Kindheitsevangelien wird die Vorordnung Marias vor Josef durch ihre jungfräuliche Mutterschaft begründet. Für deren Interpretation steht die exegetische Mahnung im Raum, hier mit Blick auf die bildhaft erzählende Sprachebene und die sie prägenden traditionsgeschichtlichen Einflüsse (alttestamentliche und religionsgeschichtliche Motive) nicht nach altem, vorkritischem Muster zu historisieren. Muß mit dieser methodischen Forderung aber nicht auch die andere Schlußfolgerung hin zu einer natürlichen Vaterschaft Josefs unterbleiben? Dies entgegnet J. Kremer⁵⁵ mit gutem Recht seinem exegetischen Kollegen R. Pesch⁵⁶. Hält man an der sprachlichen Gattung »erbauliche Erzäh-

lung« fest, dann läßt sich aus den Kindheitsevangelien auch nicht ableiten, daß Jesus einer ehelichen Zeugung entstammt.

Wie die Kindheitsevangelien hebt die übrige neutestamentliche Überlieferung Maria im Vergleich zu Josef auffallend heraus. Mk 6,3 nennt Jesus unüblicherweise nicht nach seinem Vater, sondern »Sohn Marias«. Josef bleibt zu seiner Herkunftsangabe unerwähnt. Dies ist als Schimpfwort oder als entferntes Echo auf die Jungfrauengeburt gewertet worden⁵⁷. Vom leiblichen Vater Jesu ist auch dort nicht die Rede, wo seine Mutter und Brüder kommen, um ihn zu sprechen (Mk 3,31–35; Mt 12,46–50; Lk 8,19–21). In seiner Antwort nennt Jesus diejenigen Brüder (Schwestern, Mutter), die Gottes Willen tun. Bemerkenswert ist, daß Jesus (nach Mk und Mt) alle Verwandtschaftsgrade aufführt, nicht aber den Vater. Dem entspricht, daß Jesus selbst nie von Josef als seinem Vater gesprochen hat. Vater ist ihm Gott allein; das gehört zum Zentrum seiner Verkündigung. Die Bezeichnung Jesu als »Sohn des Zimmermanns« (Mt 13,55) ist entweder ein Reflex auf die gesetzliche Vaterschaft Josefs oder spiegelt das Unverständnis der Landsleute Jesu wider, die seine wirkliche Herkunft nicht kennen⁵⁸. Im Sinne von herrschender Volksmeinung und Skepsis ist auch Lk 3,23 zu interpretieren, wonach man Jesus für den Sohn Josefs hielt (ebenso Joh 1,45; 6,42). Insgesamt zeichnen die Evangelien eine auffallend nachgeordnete Bedeutung Josefs; Maria ist ihm gegenüber bei weitem mehr hervorgehoben. Ein leiblicher Vater Jesu ist nirgendwo unmittelbar bezeugt.

Handelt es sich hier nicht um ernst zu nehmende Indizien für die von Mt und Lk erzählend entfaltete jungfräuliche Mutterschaft? Diese wäre dann nicht nur in den Kindheitsevangelien als Legende formuliert. Die genannten Spuren deuten tastend an, daß die jungfräuliche Mutterschaft auch über die Geburtserzählungen hinaus Maria kennzeichnend zugesprochen wird.

Die zuvor gesichteten Indizien sind noch durch eine weitere Beobachtung zu bekräftigen. Es ist der Umstand, daß die jungfräuliche Mutterschaft Marias von zwei Evangelien recht unterschiedlicher Herkunft berichtet wird. Gemeinsam sind beiden Überlieferungen: 1. die Namen Maria und Josef; 2. die Bezeichnung Jesu als Sohn Davids; 3. Marias jungfräuliche Mutterschaft durch den Heiligen Geist; 4. die Botschaft eines Engels; 5. sprachliche Anklänge an Jes 7,14; Ri 13,5.7; Gen 16,11⁵⁹. Dieser einmütige Niederschlag in voneinander unabhängig ge-

stalteten Texten läßt auf ältere Traditionen bereits vorgefundener Erzählungen schließen. Als sie ihre Evangelien für verschiedene kirchliche Regionen schrieben, hatten Mt und Lk diese Überlieferungen wohl darum aufgreifen können, »weil das Faktum der jungfräulichen Lebensentstehung in ihnen (sc. den Regionen) schon Glaubensgut war«. Sonst wäre nicht zu erklären, daß Mt 1,18–25 den Glauben an die Jungfrauengeburt gar schon gegen (juden-christliche ?) Einwände zu verteidigen sucht. Auch Lk 1,36 f. scheint bereits mit skeptischen Lesern zu rechnen⁶⁰.

Diese behutsam gesicherten Hinweise lassen eine spurenhafte Offenheit der Geschichte hin zu Gottes Heilshandeln bei der jungfräulichen Empfängnis Marias erkennen. Gewiß wird deren gläubige Annahme letztlich nicht durch historische Betrachtung getragen. Aber der geschichtliche Blickwinkel vermag doch die Glaubenssicht komplementär zu stützen. Der hier hilfreiche Vergleich mit der Schöpfung und dem leeren Grab ist vorausgehend bereits angeklungen. Zumindest kann auf diese Weise dem Einwand einer doppelten Wahrheit begegnet werden.

2.4. Geistgewirktes Bekenntnis

Unser Gedankengang hat bisher die »absteigende« dogmatische Betrachtung der jungfräulichen Empfängnis Christi in Maria und den »aufsteigenden« Denkweg der historisch-kritischen Exegese einander anzunähern versucht. Beide Betrachtungsweisen seien nun dahingehend noch weiter aufeinander zugeführt, als im Heiligen Geist das Einheitsband beider gesehen wird. Der genetische Rückblick auf die sprachliche Fassung des Inkarnationsmysteriums sucht zu erkunden, warum hierfür in den Kindheitsevangelien das Motiv der jungfräulichen Empfängnis verwendet wurde. Das Antwortbündel nennt als auslösendes, traditionsbildendes Moment die Frage: Inwiefern ist Jesus von Nazaret, der Sohn Marias, von frühester Zeit an als Nachfahre Davids und »Sohn Gottes« verkündet (vgl. Röm 1,3), wirklich der verheißende Sproß Davids und der »Sohn Gottes«⁶¹? Ferner findet die in Jes 7,14 (LXX) genannte jungfräuliche Mutter des Immanuel Erwähnung. Hinzu kommt die Erinnerung an jene alttestamentlichen Gottesmänner, Isaak, Samuel, Simson, Johannes der Täufer, deren Geburt einem besonderen Eingreifen Gottes verdankt ist. Als möglicherweise

prägend gelten auch Philos Seelen- und Tugendlehre sowie hellenistische Motive göttlich gewirkter Empfängnis. Nicht ohne Bezug auf die aktuelle Diskussion ist schließlich der tastende Hinweis auf im Unbewußten schlummernde Bilder und Vorstellungen (Archetypen), welche die Ausprägung der urkirchlichen Überlieferung und ihre Redaktion mitgeformt haben könnten⁶².

All diese literarhistorischen Gründe sind aus systematischer Sicht zu verknüpfen mit dem formell theologischen Blick auf das Wirken des Heiligen Geistes. Er, der an Jesu Lebensanfang steht, ist es, der in sein Leben und seine Verkündigung vertiefend einführt. Näherhin besteht die Aufgabe des Geist-Parakleten darin, an Jesu Wort zu erinnern, es zu erschließen und lebendig zu halten (Joh 14,26). Gemeint ist eine aktualisierende Verlebendigung der Botschaft Jesu und damit letztlich ein engeres Verhältnis zu ihm selbst. So kann Paulus denn auch sagen, daß es der Heilige Geist ist, der das zutreffende Christusbekenntnis trägt (1 Kor 12,3) und das Gebet zum Vater beflügelt (Gal 4,6). Vor allem aber schließt der Geist zur Einheit des Leibes Christi zusammen (1 Kor 12,4–11)⁶³.

Wie weit kann dieses *verheißende* biblische Wort als in der inner- und nachbiblischen Gemeinde- und Bekenntnisbildung *ereignet* interpretiert werden? Diese Frage ist vor allem mit Blick auf die Taufsymbola gestellt, wo die Kirche den Kernbestand ihrer Glaubensantwort formuliert. Darf sie sich hier, wie zugeordneterweise auf den Konzilien, vom Geist Gottes getragen und in die Offenbarung eingeführt wissen?

Auf unseren Zusammenhang hin konkretisiert: Mag aus exegetischer Perspektive die jungfräuliche Mutterschaft Marias in ihrer heilsgeschichtlichen Verankerung und ihrer theologischen Reichweite nicht mit letzter Eindeutigkeit bestimmt werden können, so ändert sich das im Raum der alten Kirche⁶⁴. Sie erkennt in Marias jungfräulicher Mutterschaft einen doppelten Sinn: Zum einen verweise sie auf Jesu *ganz menschliche Natur*; zum anderen belege sie seine *göttliche Herkunft*. Diese Sehweise hatte die nachapostolische Kirche gegenüber Doketentum und Gnosis zu bewähren. In Abgrenzung zu deren spiritualisierenden Tendenzen halten die Apostolischen Väter ausdrücklich an der *jungfräulichen* Mutterschaft Marias als Heilserignis fest. Ihnen galt die leiblich verstandene Jungfräulichkeit als ein unverzichtbares heilsgeschichtliches Merkmal Marias und zugleich als ein gottgewirktes, reales Zeichen für Jesu Gottessohnschaft.

Entsprechend sind die Symbola formuliert. Zu Beginn des 3. Jh. mußte der Täufling in Rom die Frage beantworten: »Glaubst du an Christus Jesus, den Sohn Gottes, der geboren ist vom Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria ...?« (DS 10). Das Konzil von Konstantinopel (381) erweitert das nizänische Bekenntnis zum ungeschaffenen, wesensgleichen Sohn durch den Zusatz: »Er hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau, und ist Mensch geworden« (DS 150). Diese Erwähnung des göttlichen Geistes und in direkter Zuordnung dazu der leiblichen Mutter konkretisiert das nizänische Bekenntnis zur Menschwerdung des ewigen Logos in doppelter Weise: Daß seine zeitliche Geburt dem Wirken des Heiligen Geistes verdankt ist, gilt als Zeichen für die machtvolle Gegenwart Gottes im Menschgewordenen. Daß Maria als seine jungfräuliche Mutter genannt wird, läßt den Sohn Gottes als wahren Menschen mit einer konkreten Geschichte erkennen. So unterstreicht das Konzil, dessen Symbol das bedeutendste ökumenische Glaubensbekenntnis ist, daß die vaterlose, geistgewirkte Empfängnis Jesu zum selbstverständlichen Inhalt des christlichen Glaubens gehört. Diese Tradition ist vom 2. Vatikanum ausdrücklich aufgenommen worden. Unter Bezugnahme auf das Symbolum von Konstantinopel bekennt es die Menschwerdung des Sohnes Gottes vom Heiligen Geist und der Jungfrau Maria (LG 52).

Kann die hier skizzierte Bekenntnisentwicklung als tatsächlich vom Heiligen Geist geleitete Einführung in Leben und Verkündigung Jesu Christi gelten? Es ist im Grunde dieselbe Frage, wie wir sie zuvor bei der Inkarnation gestellt haben. Dürfen wir beim Lebensanfang Jesu wie jetzt auch beim Werden der Kirche und ihres Bekenntnisses Gottes *geschichtlich wirksame Macht* am Werk sehen?

Sofern man dies für die Bekenntnisentwicklung generell und hier für die geistgewirkte Rezeption der jungfräulichen Empfängnis Jesu insbesondere bejaht, erhält die bei der vorliterarischen Überlieferung ansetzende und in die Glaubensgeschichte der Kirche einmündende Tradition ein stärkeres Maß an Gewißheit. Es ist größer, als mit den Regeln der Textthermeneutik zu erreichen ist. Diese führen den Interpreten nur zu einer mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeit; ein deutlicheres, sichereres Urteil ist kaum möglich⁶⁵. Anders dagegen jene methodisch weiterblickende Auslegung, die ausdrücklich im Horizont der vom Heiligen Geist geleiteten Tradition erfolgt⁶⁶. Sie weiß sich hier zu

jener festen Gewißheit ermutigt, mit der der Christ die Schöpfung aus dem Nichts, die Rechtfertigung des Sünders und die Auferstehung der Toten bekennt. Der Umstand, daß zu unserem Fragepunkt die Glaubenstradition bei weitem eindeutiger ist als für die Kanongeschichte und die geistgewirkte Empfängnis Jesu von Anfang an zur *regula fidei* gehört, ist m. E. das dogmatisch gewichtigste Argument, um nach wie vor am ereignishaften Verständnis dieses Dogmas festzuhalten. Zu Recht stellt für W. Kasper⁶⁷ jede Bestreitung dieser Glaubenslehre »das Traditionsprinzip grundsätzlich in Frage«.

3. Immer-Jungfrau

3.1. Zeichen beginnender Erlösung

Daß das Bekenntnis zur jungfräulichen Empfängnis Christi eine im Glauben *gewagte* Rede ist, soll nachfolgend das Wort von der Immer-Jungfrauschaft Marias verdeutlichen⁶⁸.

Mit dem Titel Immer-Jungfrau erhält im 3. Jh. im Osten und im 4. Jh. im Westen das Bekenntnis zur jungfräulichen Mutterschaft eine neue Dimension. Von der Empfängnis her umgreift der verehrend-feiernde Blick die Niederkunft wie auch das ganze Leben Marias. Das 2. Konzil von Konstantinopel (553) spricht von der »heiligen verehrten Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria«⁶⁹. Damit ist zunächst gemeint, daß wie die Empfängnis Jesu, so auch seine Geburt unter dem Wirken des Heiligen Geistes steht. Und wie zuvor in Nazaret ist Maria auch hier die bis ins Herz, mit Leib und Seele beanspruchte Magd des Herrn (vgl. Lk 2,19.51), ihm ungeteilt zugewandt und ganz vorbehalten. Das ist der Grundsinn von Jungfräulichkeit. Hilfreich ist hierzu eine Unterscheidung Augustins⁷⁰. Von der Jungfräulichkeit des Herzens und Glaubens schaut der Bischof von Hippo auf die des Leibes. Damit wird deutlich, wie sehr die Rede von der jungfräulichen Geburt des Erlösers aus Maria eine nur historisch-biologische Betrachtung übersteigt. In typologisierender Zuordnung wird man sagen dürfen, daß im Gegensatz zum schmerzvollen Gebären der Evas-Töchter (Gen 3,16) Marias Niederkunft freudiger Auftakt und leibliches Zeichen beginnender Erlösung ist. Über diesen Gedanken

hinaus sei an das zurückhaltende Wort von Ludwig Ott (1906–1985)⁷¹ erinnert: »Die nähere Bestimmung, worin die jungfräuliche Unversehrtheit in der Geburt nach der physiologischen Seite besteht, gehört nicht zum Glauben der Kirche.«

Wie die Urkirche bemüht war, die Geburt Jesu aus seiner jungfräulichen Mutter Maria inhaltlich zu formulieren, mögen einige Beispiele verdeutlichen. Voran komme Ephraem der Syrer zu Wort. In gegensätzlichen Bildern nennt er Maria: Mutter, Schwester und jungfräuliche Braut Christi. In seinem Hymnus »Die wunderbare Mutter Jesu«⁷² heißt es u. a.:

»Deine Mutter ist sie, sie allein, – und deine Schwester, zusammen mit allen. Sie wurde dir Mutter, – sie wurde dir Schwester. Auch ist sie deine Braut, – zusammen mit (allen) reinen (Jungfrauen). Mit allem – hast du sie geschmückt, (der du) die Schönheit deiner Mutter (bist).

Eine Verlobte war sie nach der Natur, – bevor du kamst. Sie empfing aber – gegen die Natur, nachdem du kamst, – o Heiliger! Und Jungfrau war sie, – als sie dich gebär auf heilige Weise.«

Jungfräuliche Geburt besagt nach Ephraem: dem Erlöser angemessen und seiner würdig; eine weitere inhaltliche Auskunft gibt er nicht und will sie wohl auch nicht geben.

Das ist anders bei Hieronymus⁷³. Er verweist für die *virginitas in partu* auf den auferstandenen Christus, der das versiegelte Grab verlassen hat und durch verschlossene Türen gehen konnte. Wie solches ungeachtet menschlicher Vorstellungskraft die Allmacht Gottes vermochte, so gilt dies auch für das Wunder der Jungfrauengeburt: »Schreibe es der Macht Gottes zu, daß er von einer Jungfrau geboren wurde und daß die Jungfrau auch nach der Geburt Jungfrau blieb.« Darüber hinaus äußert sich Hieronymus nicht mit weiteren inhaltlichen Erklärungen zur *virginitas in partu*. Sie ist für ihn umgriffen vom biblischen Zeugnis der geistgewirkten Empfängnis Marias und ihres auch fernerhin jungfräulichen Lebens.

Mehr als andere seiner östlichen Zeitgenossen unterstreicht Gregor von Nyssa Marias Jungfräulichkeit in der Geburt Jesu. Diese sieht er im Gegensatz zum schmerz erfüllten Gebären Evas als frohmachenden Anfang der Erlösung. Gregor meint⁷⁴: »... da jene, die durch die Sünde den Tod in die Natur einführte, in Trauer und Schmerzen zu gebären verur-

teilt wurde, ziemte es sich durchaus, daß die Mutter des Lebens in Freude das Tragen begann und in Freude die Geburt beschloß ...«

Dem Nyssener ist im Westen Ambrosius⁷⁵ vergleichbar. Gegenüber dem Doketentum verteidigt er die wirkliche Geburt Jesu Christi. Aber gemäß dem Leitgedanken »wahrer Gott und wahrer Mensch« versucht er diese als natürlich wie auch als übernatürlich zu bestimmen. So wenn er etwa schreibt⁷⁶: Christus »wuchs natürlicherweise im Schoß (Marias) heran, er wurde geboren, gestillt, in die Krippe gelegt. Aber über die Bedingungen der Natur hinaus hatte sie ihn als Jungfrau empfangen und als Jungfrau geboren. Denn du solltest glauben, daß er Gott war, der unsere Natur erneuerte, und Mensch, natürlicherweise aus einem Menschen geboren.«

Das mag an Beispielen dafür genügen, wie sich die Väter des Ostens und Westens bemühen, die Geburt Christi als menschliches Ereignis und zugleich als außerordentlichen Vorgang zu feiern. Ihr Bemühen stößt dort an eine Grenze, wo sie die physiologische Seite dieser Geburt näher bestimmen sollen. Darum greifen sie, wie später auch die byzantinischen Hymnen, zu alttestamentlichen Vorbildern und Symbolen, um feierend die gottmenschliche Geburt Jesu aus Maria zur Sprache zu bringen. Als Vergleiche dienen: der brennende, aber nicht verglühende Dornbusch (Ex 3,2 f.), der Durchzug durch das Rote Meer (Ex 14), der grünende Stab Aarons (Num 17,16–26) und das Vlies Gideons (Ri 6,36–40)⁷⁷.

Besonders nachdrücklich hatte für unseren Zusammenhang schon das Jakobus-Evangelium (2. Jh.) die Sprachgrenze markiert. Bei dieser apokryphen Schrift handelt es sich »nicht um Obstruses, sondern um fromme, erbauliche, in manchem feinsinnige Erzählung«⁷⁸. Näherhin geht es um jene Szene, wo zwei Hebammen zu Maria kommen, um wegen des Vorwurfs, ein illegitimes Kind geboren zu haben, eine Jungfräulichkeitsuntersuchung vorzunehmen. Von ihnen ist die eine, Salome, wie der zweifelnde Thomas (vgl. Joh 20,24–29) konzipiert. Als diese ihres Amtes walten will, verdorrt plötzlich die Hand, was sie zu dem Bekenntnis führt: »Ich habe den lebendigen Gott versucht.« Durch Berühren Jesu wird die Hand wieder gesund⁷⁹. Eine neue, positive Interpretation dieser Schrift sieht den Sinn der Geschichte in der Mahnung⁸⁰: »Was geschehen ist, ist von Gott her geschehen. *Versuche* nicht den lebendigen Gott! Suche nicht nach einem Beweis für die Jungfräu-

lichkeit der Mutter! Suche vor allem keinen, den eine Hebammenhand erbringen könnte! Suchst du nach einem *solchen* Beweis, dann bist du auf dem Weg des Unglaubens!« Entsprechend verbrennt sich wie Salome jeder die Hand (und gewiß auch den Mund), der zu unserem Thema mit allzu detaillierten Aussagen informieren möchte.

Vorausgehend war verschiedentlich vom tastenden Aneignungsbe-mühen des Inkarnationsmysteriums die Rede. Das belegt auch die Viel-zahl von Allegorien und Sinnbildern, welche die jungfräuliche Geburt Jesu aus Maria umschreiben. Als Symbole haben sie ein doppeltes An-liegen. Zum einen stehen sie für das heilige und heiligende Geheimnis der Menschwerdung des ewigen Wortes aus einer geschichtlichen Frau; zum anderen zeigen sie eine deutliche Spannung, diesem unsagbaren Geheimnis authentisch Ausdruck zu verleihen. Jedes hier gesprochene Wort und verwendete Bild ist kraftvoll und begrenzt zugleich.

3.2. *Bleibend dem Herrn vorbehalten*

Die Jungfräulichkeit Marias hat aber noch einen weiteren Aspekt; die Mutter Jesu ist Jungfrau auch nach der Geburt ihres Sohnes. Dem schei-nen die in der Bibel erwähnten »Brüder und Schwestern« Jesu (Mk 3,31f.; vgl. Mt 13,55f.; Lk 8,19; Mk 15,40; vgl. auch Mk 6,3) entge-genzustehen. Seit der frühen Kirche ist man sich dieser Spannung be-wußt⁸¹. Diese löst das apokryphe Jakobus-Evangelium⁸² dadurch, daß es von Stiefgeschwistern Jesu spricht, von Kindern Josefs aus erster Ehe. Im Raum der byzantinischen Kirche hat diese Position viele Ver-treter gefunden; besonders breit entfaltet sie Ephinanius Monacus (9. Jh.)⁸³. Der Westen dagegen, angeführt von Hieronymus⁸⁴, spricht von Vettern und Cousinen des Herrn. Tatsächlich bezeichnet denn auch die Bibel nahe Verwandte als Brüder und Schwestern (vgl. Gen 13,8; 14,16; 29,15; Lev 10,4; 1 Chr 23,22). Wenn auch jüngst die Diskussion wieder aufbrach⁸⁵, so fehlt es doch bisher an historisch eindeutigen Beweisen dafür, daß die »Brüder und Schwestern« Jesu seine leiblichen Geschwi-ster und Kinder Marias waren⁸⁶.

Maria auch über die Geburt Jesu hinaus Jungfrau zu nennen will besagen, daß sie zeit ihres Lebens ausschließlich Jesus vorbehalten war; darin bestand ihre Berufung und Aufgabe. Dies wird mit der hymni-schen Formulierung Immer-Jungfrau zum Ausdruck gebracht. Wenn

man spätere somatisch eingegrenzte Vorstellungen zurückhält, dann läßt sich in diese ehrende Rede einstimmen. Sie will zum Ausdruck bringen: Maria hat den Sohn Gottes im Heiligen Geist empfangen; dessen Geburt vollzieht sie als ganz Beanspruchte mit; die Erlösung hebt an; als Mutter gilt ihr weiteres Leben ausschließlich ihrem Sohn, dem sie sich geistig wie leiblich verbunden weiß⁸⁷.

4. Zusammenfassung

Ziehen wir die Summe unseres Gedankenganges. Die jungfräuliche Empfängnis Christi in Maria und ihre immerwährende Jungfrauschafft ist eine Glaubensaussage, die nicht mittels literarhistorischer Forschung erhoben werden kann. Das gilt ebenso wie für die Auferstehung Christi. Ob diese Grenzziehung nicht das Verhältnis zwischen Exegeten und Dogmatikern zu entkrampfen vermag? Diese Entflechtung bedeutet jedoch nicht, daß beide Disziplinen (keineswegs nur) in unserer Frage beziehungslos nebeneinanderher arbeiten können. Das verbindende Thema zwischen beiden ist: Wie weit darf und muß die Befragung des Textes überstiegen werden hin auf das geschichtliche Handeln Gottes – hier die Inkarnation und ihre vom Heiligen Geist geführte Aneignung im altkirchlichen Bekenntnis? In beiden Fällen werden genuin biblische Impulse realisiert, nämlich Gottes Handeln nicht nur als Verheißung, sondern geschichtlich konkret zu verstehen. Hier liegt auch der entscheidende Differenzpunkt zum archetypisch arbeitenden Feminismus. Das Dogma von der jungfräulichen Empfängnis Christi in Maria ist ein Paradebeispiel dafür, daß Exegeten und Dogmatiker gemeinsam vor der fundamentalen hermeneutischen Frage stehen, wie in und außerhalb der Bibel die Wirklichkeit göttlichen Handelns begründeterweise bekannt und angemessen formuliert werden kann. Hierzu sind nicht so sehr historischer Bericht und feststellende Sprache dienlich, sondern symbolische Rede mit ihrer Kraft und Grenze zugleich⁸⁸. Sie mündet ein in das zum Lob hin offene Bekenntnis. Dessen Inhalt ist, so unter Bezug auf K. Rahner der Exeget R. Pesch⁸⁹: »Das Kind, das uns geboren wurde, ist uns von der Jungfrau geboren worden, weil der Sohn uns von Gott selbst geschenkt ist: der Emanuel, das unerwartete und unüberbietbare Wunder der Inkarnation des Logos im Fleisch, der Anwesenheit Gottes

bei uns. Der auf wunderbare Weise erschaffene, vor dem Morgenstern gezeugte, erstgeborene Sohn des Vaters ist der eschatologisch in der Geschichte erschienene Sohn Gottes: gezeugt vom Heiligen Geist, durch die Schöpfermacht Gottes selbst.«

ANMERKUNGEN

- Exegese und Dogmatik, in: *ders.*, Schriften zur Theologie V (Zürich u.a. ³1968) 82–111, 82.
- 2 *R. Pesch*, Gegen die doppelte Wahrheit. K. Rahner und die Bibelwissenschaft, in: Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. K. Rahner zum 80. Geburtstag, hrsg. v. *K. Lehmann* (München–Zürich 1984) 10–36.
 - 3 Vgl. *I. de la Potterie*, Marie dans le Mystère de l'Alliance (Paris 1988) 12 f.
 - 4 ThQ 159 (1979) 304–306.
 - 5 Hier zitiert nach der Reihe: Die Deutschen Bischöfe 18 (Bonn 1979).
 - 6 Ebd., 6.
 - 7 A.a.O., 304.
 - 8 Ebd., 306.
 - 9 *H. Stirnimann*, Marjam (Freiburg Schweiz 1989) 214.
 - 10 *Joh. Riedl*, Mt 1 und die Jungfrauengeburt, in: Salz der Erde – Licht der Welt. FS A. Vögle, hrsg. v. *L. Oberlinner* u. *P. Fiedler* (Stuttgart 1991) 91–109, 109.
 - 11 DS 44.62 f. 189.368 u. a.
 - 12 Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt, in: *K. S. Frank* u. a., Zum Thema Jungfrauengeburt (Stuttgart 1970) 121–158, 138.
 - 13 Vgl. *H. Stirnimann*, Marjam, 241–247; *L. M. Weber*, in: LThK² V, 1214 f.
 - 14 Vgl. *I. de la Potterie*, Marie, 30 ff.
 - 15 Die große Mutter (Olten ²1974, ⁶1983); vgl. *H. Stirnimann*, Marjam 241–247.
 - 16 *C. J. M. Halkes*, Eine »andere« Maria, in: US 32 (1977) 332; vgl. auch *M. Kassel*, Maria – Urbild des Weiblichen im Christentum?, in: Was geht uns Maria an?, hrsg. v. *E. Moltmann-Wendel* u. a. (Gütersloh 1988) 142–160, bes. 146–153.
 - 17 Maria (Stuttgart 1985) 91.
 - 18 Maria und die Weiblichkeit Gottes: Maria – Eine ökumenische Herausforderung, mit Beiträgen von *W. Beinert* u. a. (Regensburg 1984) 143–170, 162.
 - 19 Maria – Urbild des Weiblichen, 146.148.150.
 - 20 Ebd., 150.
 - 21 Ebd., 151.
 - 22 *E. Drewermann*, Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens (Freiburg–Basel–Wien 1986) 98.
 - 23 *E. Drewermann*, Tiefenpsychologie und Exegese I (Olten 1984) 503 f.
 - 24 Dein Name, 42 f.
 - 25 Ebd., 50.
 - 26 Ebd., 60.
 - 27 Vgl. *G. Lohfink* – *R. Pesch*, Tiefenpsychologie und keine Exegese (SBS 129) (Stuttgart 1987); Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?, hrsg. v. *A. Görres* u. *W. Kasper* (QD 113) (Freiburg–Basel–Wien 1988); *J. Eckert*, Die Tiefenpsychologische Schriftauslegung Eugen Drewermanns – ihre Anliegen und Grenzen, in: TThZ 98 (1989) 1–20 (Lit.): *M. Kehl*, Aktualisierte Apokalyptik: K. Rahner, J. B. Metz, E. Drewermann, in: ThPh 64 (1989) 1–22.

- 28 Vgl. *J. McHugh*, *The Mother of Jesus in the New Testament* (London 1975); *Maria im Neuen Testament*, hrsg. v. *R. E. Brown* u. a. (Stuttgart 1981); *O. Knoch*, *Maria in der Heiligen Schrift*, in: *Handbuch der Marienkunde*, hrsg. v. *W. Beinert* u. *H. Petri* (Regensburg 1984) 15–92; *R. Pesch*, *Gegen eine doppelte Wahrheit* (Anm. 2); *I. de la Potterie*, *Marie* (Anm. 3); *H. Räisänen*, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (Helsinki ²1989); *J. Zmijewski*, *Die Mutter des Messias* (Kevelaer 1989); *W. Kirchschräger*, *Die jungfräuliche Mutter des Herrn*, in: *Weihbischof Dr. Alois Stöger. Exeget zwischen Bibelkommission und Offenbarungskonstitution*, hrsg. v. *F. Staudinger* u. *H. Wurz* (St. Pölten 1990) 87–101; *J. Kremer*, *Das Erfassen der bildsprachlichen Dimension als Hilfe für das rechte Verstehen der biblischen »Kindheitsevangelien« und ihre Vermittlung als lebendiges Wort Gottes*, in: *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, hrsg. v. *K. Kertelge* (QD 126) (Freiburg–Basel–Wien 1990) 78–109; *J. Riedl*, *Mt 1 und die Jungfrauengeburt* (Anm. 10); dazu *M.-L. Gubler* im vorliegenden Band, S. 16–19 und 22–24. Aus exegetischer und dogmatischer Sicht sind die Lexikonartikel bearbeitet: *S. De Fiores*, *A. Serra*, *Vergine*, in: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di *St. De Fiores* – *S. Meo* (Cinisello Balsamo 1985) 1418–1476 (Lit.); *J. Schabert*, *W. Kirchschräger*, *P. Hofrichter*, *A. Ziegenaus*, *Jungfräulichkeit*, in: *Marienlexikon III*, hrsg. v. *R. Bäumer* – *L. Scheffczyk* (St. Ottilien 1991) 465–481 (Lit.).
- 29 *R. Laurentin*, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ* (Paris 1982); *J. Galot*, *Maria, la donna nell'opera di salvezza* (Rom 1984) 113–183; *H. Riedlinger*, *Mariens Jungfräulichkeit und Gottesmuttertschaft*, in: *Maria im Glauben der Kirche*, hrsg. v. *M. Seybold* (Eichstätt–Wien 1985) 27–58; *St. De Fiores*, *Maria nella teologia contemporanea* (Rom ²1987) 436–451; *J. Auer*, *Jesus Christus – Heiland der Welt* (KKD IV/2) (Regensburg 1988) 206–211.438–446; *C. J. González*, *Mariologia* (Casale Monferrato 1988) 173–200; *H. Schöndorf*, *Jungfrau und Mutter*, in: *ZKTh* 110 (1988) 385–413; *G. L. Müller*, *Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?* (QD 119) (Freiburg–Basel–Wien 1989); *H. Stirnimann*, *Marjam* (Anm. 9), 210–260; *B. Forte*, *Maria. Mutter und Schwester des Glaubens* (Zürich 1990) 160–185; *C. Pozo*, *Maria en la obra de la salvación* (Madrid ²1990) 250–284.
- 30 Vgl. *J. Kremer*, *Erfassen*, 78–109; *K. Stock*, *Die Berufung Marias* (Lk 1,26–38), in: *Bib.* 61 (1980) 457–491; *G. L. Müller*, *Was heißt*, 60.
- 31 *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 1–7) (EKK I/1) (Zürich u. a. 1985) 111.
- 32 *Das Evangelium nach Lukas* (Lk 1,1–9,50) (EKK III/1) (Zürich u. a. 1989) 69f.
- 33 Vgl. hierzu die Problemskizze von *J. Blank*, *Die systematischen Implikationen der historisch-kritischen Methode*, in: *US* 44 (1989) 186–192.
- 34 *H. Schöndorf*, *Jungfrau*, 413.
- 35 *Das Evangelium nach Matthäus*, 111.
- 36 *J. Moltmann*, *Gibt es eine ökumenische Mariologie?*, in: *Was geht uns Maria an?*, hrsg. v. *E. Moltmann-Wendel* u. a. (Gütersloh 1988) 14–22, 22.
- 37 *J. Kremer*, *Erfassen*, 80.
- 38 Vgl. ebd., 80–85; *W. Egger*, *Methodenlehre zum Neuen Testament* (Freiburg–Basel–Wien 1987) 34–40; *W. Kirchschräger*, *Mutter*, 97.
- 39 Vgl. *St. De Fiores*, *Maria*, 436–451; *C. Pozo*, *Maria*, 265–284.

- 40 Brief zum Thema »Jungfrauengeburt«, in: JKaZ 16 (1987) 531–535, 532 f.
- 41 J. Kremer, Erfassen, 86–89.
- 42 Ebd., 104.
- 43 K. Stock, Berufung, 491.
- 44 Was heißt, 56. Hervorhebung durch den Verf.
- 45 Vgl. I. de la Potterie, Marie (Anm. 3), 153: »Il nous faut donc toujours bien garder ensemble le fait et le sens, la réalité concrète et ce qu'elle signifie et symbolise. Toute l'œuvre du salut est une intervention de Dieu *dans l'histoire*, par le moyen de *faits concrets*, d'événements. Mais la révélation du plan de salut voulu par Dieu se trouve précisément *cachée* dans ces faits, et ne peut être découverte qu'en pénétrant dans l'intériorité des faits, au-delà de leur aspect physique et empirique. Il en va de même pour la conception virginale de Jésus, qui devient de la sorte un »symbole« significatif du mystère. Le fait corporel renvoie à »quelque chose d'autre«, de spirituel et d'intérieur, qui transcende le fait lui-même et en donne le vrai sens.«
- 46 Hrsg. v. der Deutschen Bischofskonferenz (Kevelaer 1985) 176 f.
- 47 Vgl. J. Galot, Maria, 130–142; St. De Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 449–451; J. Auer, in: KKD IV/2, 208 f.; C. J. González, Mariologia, 191 f., G. L. Müller, Was heißt, bes. 81–89.
- 48 L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières (Paris 1975) 203, Anm. 8.
- 49 Einführung in das Christentum (München ⁶1968) 225.
- 50 LThK² (1960) V, 1210–1212, 1211.
- 51 Die Tochter Zion (Einsiedeln 1977) 50, Anm. 50.
- 52 Was heißt, 81–89.
- 53 Ebd., 87.
- 54 Ebd., 88 f.
- 55 Erfassen, 103, Anm. 61.
- 56 Gegen eine doppelte Wahrheit (Anm. 2), 31; vgl. auch G. Lohfink, Jungfrauengeburt (Anm. 4), 305.
- 57 Vgl. J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus (EKK II/1) (Zürich–Neukirchen 1978) 231 f.; vgl. auch Maria im Neuen Testament, 228.
- 58 Vgl. J. Zmijewski, Die Mutter, 73.
- 59 J. Kremer, Erfassen, 99.
- 60 H. Schürmann, Das Lukasevangelium I (HThK III/1) (Freiburg–Basel–Wien 1969) 61.
- 61 J. Kremer, Erfassen, 99.
- 62 Ebd., 101; G. L. Müller, Was heißt, 36–43. Nach Müller gibt es keine wirklichen religionsgeschichtlichen Parallelen (41 f.).
- 63 Vgl. F. Courth, Trinität. In der Schrift und Patristik (HDG II/1 a) (Freiburg–Basel–Wien 1988) 23–27.
- 64 Vgl. G. Söll, Mariologie (HDG III/4 a) (Freiburg–Basel–Wien 1978) passim.
- 65 So J. Kremer, Erfassen, 78 f.; W. Kirchschräger, Die jungfräuliche Mutter, 99.
- 66 Ausdrücklich genannt seien hier: I. de la Potterie, Marie, passim; ferner A. Serra, Vergine II (Anm. 28), 1424–1454. Interessant wäre es einmal, die unterschiedlichen

- exegetischen Zugänge aus dem romanischen Raum mit denen aus deutschsprachiger und amerikanischer Perspektive zu vergleichen und nach den geistigen Gründen für die Unterschiede zu fragen.
- 67 Jesus der Christus (Mainz 1974) 299, Anm. 69.
- 68 *J. Ledit*, Marie dans la liturgie de Byzance (ThH 39) (Paris 1976) 167–179; *G. Söll*, Mariologie, 44–47, 74–81; *P. Plank*, Gottesgebälerin und Immerjungfrau, in: *H. Petri* (Hrsg.), Christsein und marianische Spiritualität (MSt VI) (Regensburg 1984) 59–76; *C. I. González*, Mariologia, 134–142; *G. L. Müller*, Was heißt, 90–121; *H. Stirnimann*, Marjam, 210–260; *A. Kniazeff*, La Mère de Dieu dans l'Église orthodoxe (Paris 1990) 95–100, 139–142; *C. Pozo*, Maria, 252–265; *L. Gambero*, Maria nel pensiero dei padri della Chiesa (Torino 1991).
- 69 DS 422.427.
- 70 Enarr. in Ps 147,10; PL 37,1920; vgl. *I. de la Potterie*, Marie, 169f.
- 71 Grundriß der Kath. Dogmatik (Freiburg–Basel–Wien 1981) 247; vgl. *M. Seybold*, Prof. Dr. Ludwig Ott zum Abschied, in: KIBI 65 (1985) 217–219.
- 72 Des hl. Ephraem des Syrsers Hymnen de Nativitate (Epiphania), übers. v. E. Beck (CSCO 187 = CSCO. S 83) (Louvain 1959) 61f.; auch Texte zur Theologie. Dogmatik, hrsg. v. *W. Beinert*, Bd. 6: Mariologie, bearbeitet v. *F. Courth* (Graz–Wien–Köln 1991) Nr. 41.
- 73 Hom. in Jo 1,1–14; CChr. SL 78, 521/142–156; weitere Belege bei *L. Gambero*, Maria, 226–239.
- 74 Hom. in Cant XIII; PG 44,1053 BC; dt. Gregor v. Nyssa, Der versiegelte Quell. In Kürzung übertragen u. eingeleitet von *H. U. v. Balthasar* (Salzburg–Leipzig 1939) 150–151. Diesen Gedanken spiegelt auch der Kath. Erwachsenenkatechismus (Anm. 46), 177, wenn er schreibt: »Nicht der physiologische Vorgang der Geburt war anders; vielmehr war dieses Geschehen vom *personalen Mitvollzug* her ein Zeichen des Heils und des Geheiltseins des Menschen.«
- 75 Vgl. *J. Huhn*, Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius (Würzburg 1954) 110–126; *ders.*, Ambrosius von Mailand, in: Marienlexikon I, 126–129; *A. Kniazeff*, La Mère de Dieu, 96.
- 76 De Incarn. Dominicæ Sacram. 54; CSEL 79, 252.
- 77 *A. Kniazeff*, La Mère de Dieu, 97.
- 78 *H. Stirnimann*, Marjam, 231.
- 79 Neutestamentliche Apokryphen, hrsg. v. *W. Schneemelcher*, Bd. 1 (Tübingen 1987) Nr. 19.20, S. 346f.; auch Texte zur Theologie (Anm. 72) D 6, Nr. 19; *L. Gambero*, Maria, 25–35.
- 80 *H. Stirnimann*, Marjam, 232.
- 81 Vgl. *G. Söll*, Mariologie, 44–46.
- 82 Neutestamentliche Apokryphen, hrsg. v. *W. Schneemelcher*, Bd. 1, Nr. 9, S. 342.
- 83 De vita B. Virginis III: PG 120, 197f.
- 84 Adv. Helv., De perpetua virginitate B. Mariæ 13; PL 23,205f.
- 85 Vgl. den Überblick bei *A. Weiser*, Die Apostelgeschichte Kap. 1–12 (ÖTK I 5/1) (Gütersloh 1981) 59f.; *R. Pesch*, Gegen eine doppelte Wahrheit (Anm. 2), 10–36.
- 86 *L. Scheffczyk*, Exegese und Dogmatik zur virginitas post partum, in: MThZ 28

(1977) 291–301; B. Schwank, in: *Marienlexikon I*, 594f.; *H. Stirnimann*, Marjam, 234–237; *G. L. Müller*, Was heißt, 108–121. Vgl. dazu die Ausführungen von *M.-L. Gubler* im vorliegenden Band, S. 14f.

- 87 Vgl. *A. Kniazeff*, *La Mère de Dieu*, 99; aus seiner orthodoxen Sicht gibt hier das inkarnationstheologische Argument den Ausschlag: »Une telle sanctification unique, cette appropriation unique de tout l'être de la Théotokos par le Saint-Esprit supposent une vie, elle aussi unique, dans la consécration à Dieu. Penser autrement, c'est blasphémer contre le mystère de l'Incarnation et de la Maternité divine.«
- 88 Von diesem Gedanken aus wäre auch das verdienstvolle Pastoral Schreiben »Maria« der Schweizer Bischöfe (*Dokumente der Schweizer Bischöfe 4*), Februar 1988, Nr. 97, zu vertiefen.
- 89 Gegen eine doppelte Wahrheit (*Anm. 2*), 31f.

HORST GORSKI

MARIA IM ÖKUMENISCHEN GESPRÄCH

ARBEITSERGEBNISSE EINER US-AMERIKANISCHEN DIALOGKOMMISSION

1. »Gemeinsame Erklärung: Der eine Mittler, die Heiligen und Maria«

Seit 1965 existiert in den USA eine Dialogkommission zwischen Lutheranern und römischen Katholiken, die sich mit kirchentrennenden Lehren des 16. Jahrhunderts und deren Folgewirkungen befaßt. Sieben Runden waren voraufgegangen, die letzte zur Frage der »Rechtfertigung aus Glauben«. Die Ergebnisse dieser Dialoge sollten nun in der achten Runde am Thema Heiligen- und Marienverehrung getestet werden. Insbesondere war von Interesse, ob die gefundene Übereinstimmung in bezug auf die Rechtfertigungslehre auch eine Verständigung über die Frage der alleinigen Mittlerschaft Christi, die in der Frage der Heiligen und Marias eine zentrale Rolle spielt, möglich mache (§ 3)¹. Von 1983 bis 1990 saß die Kommission 14 mal zusammen, hörte 27 Beiträge zum Thema von katholischer Seite und 15 Beiträge von lutherischer Seite und erarbeitete die 1992 veröffentlichte und hier zu besprechende Erklärung.

Die Erklärung ist folgendermaßen aufgebaut: In Teil I werden »Themen und Perspektiven« behandelt: zunächst Probleme des 16. Jahrhunderts. Anschließend werden darüber von lutherischer und katholischer Seite Überlegungen angestellt, die drittens in eine Überprüfung der Probleme auf ihre kirchentrennende Wirkung münden. 19 schon festzustellende Konvergenzen werden benannt. In Teil II werden biblische und historische Grundlagen dargelegt.² Am Ende stehen noch einmal katholische und lutherische Reflexionen über das Gesamtergebnis.

In der Veröffentlichung sind dem Text der Erklärung neun der katholischen und sechs der lutherischen Beiträge, die die Kommission während ihrer Vorbereitung gehört hat, beigegeben.

Aus Platzgründen kann dem Leser hier nicht eine schrittweise Inhaltsangabe der einzelnen Abschnitte der Erklärung gegeben werden, sondern nur eine Zusammenfassung der Gedankengänge und Argumentationen.

Der Grunddissens besteht – nach den Mitgliedern der Dialogkommission – zunächst darin, daß die Lutheraner den Katholiken vorgeworfen haben und noch vorwerfen, durch die Verehrung und Anrufung der Heiligen und Marias werde die alleinige Mittlerschaft unseres Erlösers Jesus Christus verdunkelt (z.B. § 14), während die Katholiken darauf bestehen, die richtige Verehrung und Anrufung der Heiligen und Marias führe gerade zu Christus hin, ja bringe den Glauben an ihn erst zu seiner ganzen Fülle (z.B. § 69).

Nachdem zunächst die Auseinandersetzungen im 16. Jahrhundert beschrieben werden, findet eine Klärung der Begriffe »Mittler« und »Heilige« statt. Der Begriff »Mittlerschaft« wird im lutherischen Sprachgebrauch nicht im Sinne eines »zwischen« verwendet, das zwei Seiten miteinander verbindet, sondern in einem absoluten Sinne: Christus gibt nicht »etwas«, er gibt sich selbst. »Christi Mittlerschaft ist solcherart, daß sein Leben, Tod und Auferstehen ein Reden und Handeln (in Wort und Sakrament) autorisieren und einsetzen, durch welches er selbst weitergegeben wird, Glauben zu schaffen« (§ 44).

Diese Mittlerschaft schließt nach lutherischer Lehre eine Vermittlung durch Wort und Sakrament und damit durch das Amt ein. Für diese Vermittlung werden aber Begriffe wie »Mittel« oder »instrumenta« verwendet, niemals der allein Jesus Christus vorbehaltene Begriff der Mittlerschaft (§ 45).

Nach katholischen Sprachgebrauch hingegen ist Mittlerschaft eben eine Vermittlung zwischen zwei Seiten und wird auf verschiedenen Ebenen gebraucht. Christus ist der alleinige Mittler, »weil keine Rechtfertigung, Heiligung, Gnade oder Verdienst außer durch ihn und verdient durch ihn kommen kann« (§ 55). In einem abgeleiteten Sinn können aber auch alle anderen Gläubigen als »Mittler« bezeichnet werden, die als Instrumente zur Stärkung und Vertiefung des Glaubens anderer dienen; an erster Stelle die Heiligen und Maria (§ 56). Im Hintergrund dieses abgeleiteten Wortsinns steht das sog. Analogieprinzip, wonach kein Geschöpf mit dem Schöpfer und Erlöser gleichzeitig aufgezählt werden kann (>connumerari potest«; vgl. LG 62). Mittlerschaft in be-

zug auf ein Geschöpf ausgesagt, meint folglich etwas qualitativ (nicht nur quantitativ) anderes, als in bezug auf Jesus Christus ausgesagt³ (§ 57). Gleiches ist auf den Begriff der Kooperation anwendbar (§§ 45 und 60).

Der Begriff »Heilige« wird von den Lutheranern auf alle Christen angewendet. Verehrung der Heiligen meint zum einen, sich fromme Menschen aus der Bibel oder der Kirchengeschichte zum Vorbild für eigenes Handeln zu nehmen; zum anderen, sich zum leidenden Nächsten hinzuwenden. Lutherischerseits wird aber ein Verständnis des Begriffs »Heilige« abgelehnt, wonach die »Heiligen« sich Verdienste erwerben, die ihnen unmittelbar nach ihrem Tod die selige Schau Gottes erwirken und die sie für andere, die sie anrufen, vor Gott einsetzen können (§ 47).

Die katholische Seite bestreitet diesen Gebrauch des Begriffs »Heilige« nicht. Sie kennt aber darüber hinaus einen speziellen Sinn des Begriffs, der von einer verantwortlichen Solidargemeinschaft aller Gläubigen, der Lebenden und der Toten, ausgeht. Dieser Begriff schließt die Fortsetzung der Fürbitte, die die Lebenden füreinander vor Gott halten über den Tod hinaus ein, weil die Liebe Gottes in Jesus Christus stärker ist als der Tod (§§ 61 und 66).

Die Kommission sieht im Hintergrund dieser unterschiedlichen Sprechweise einen Unterschied in der Gnadenlehre: Für die lutherische Theologie ist das »simul iustus et peccator« (zugleich Sünder und zugleich Gerechtfertigter) entscheidend. Aber trotz der Gleichzeitigkeit von Altem und Neuem, Stand der Sünde und Stand der Rechtfertigung, wird zwischen beidem eine nur von Gott zu überwindende Diskontinuität behauptet. Die katholische Theologie dagegen spricht von einer Vervollkommenung der Natur durch die Gnade und damit von einer gottgewirkten Kontinuität. Der Diskontinuität entspricht eine Sprache, die den grundsätzlichen Unterschied von Schöpfer und Geschöpf betont; der Kontinuität eine Sprache, die gleiche Begriffe in verschiedenem Sinn auf verschiedenen Ebenen zulässt (§ 72).

Die Kommission teilt die Problematik in vier Themenbereiche, stellt die jeweils verbleibenden Divergenzen fest und fragt sodann, ob diese Divergenzen kirchentrennend sein müssen:

1.1. Der Begriff »Heilige«

Es bleibt die Divergenz, daß lutherische Theologie die weitere Begriffsbestimmung bevorzugt, die alle Gläubigen einschließt, während katholische Theologie im engeren Sinne von kanonisierten Heiligen spricht (§ 76).

Diese Divergenz ist selbst nicht kirchentrennend. Denn auch die lutherische Tradition kennt die Hervorhebung einzelner Gläubiger der Kirchengeschichte als besondere Vorbilder; und die katholische Tradition kennt den weiteren Begriff ohnehin (§ 91).

1.2. Fürsprache der Heiligen

Die Lutheraner haben die Möglichkeit, daß die Toten für die Lebenden bei Gott bitten, nie ausgeschlossen.⁴ In Frage steht, ob diese Fürbitte nur allgemein ist oder ob die Abgeschiedenen spezielle Fürbitten bei Gott tun, aufgrund von speziellen Anrufungen ihrer Person durch die lebenden Gläubigen. In Frage steht weiter, wie sicher wir etwas über dieses Thema sagen können. Die Ablehnung Luthers (SA 2,2,26) und Melanchthons (ApCA 21,9) bezieht sich auf die fehlende Grundlage in der Schrift. Die Kommission gibt zu, daß die traditionell herangezogenen Stellen Baruch 4,3,2 Makk 15,12–14 und Offb 5,8; 8,3 f. nach heutigem exegetischen Kenntnisstand problematisch sind.

Eine kirchentrennende Divergenz wird von der Kommission hierin nicht gesehen. Es ist lediglich eine Frage der biblischen Basis und der Gewißheit. Aber die Tatsache, daß »Christen für uns beten, wie die Heiligen auf der Erde und vielleicht auch im Himmel es tun«, wird auch von den Lutheranern nicht bestritten (§§ 77, 78 und 92).

1.3. Anrufung

Auch hier bleibt eine Divergenz: Die Katholiken sehen in der Anrufung eine »legitime Ausdehnung der auch biblisch begründeten Praxis, auf der Erde Lebende um ihre Fürbitte zu bitten (Röm 15,30–32; 2 Kor 1,11; Kol 4,3), und des speziellen Wertes, den die Schrift dem Gebet des Gerechten zuspricht (Jak 5,16)« (§ 80). Die Heiligen werden dabei nicht als Retter angerufen, sondern schlicht um ihre Fürbitte gebeten. Und die

kirchlichen Autoritäten müssen darüber wachen, daß in der Volksfrömmigkeit diese Unterscheidung nicht verdunkelt wird⁵ (§§ 81 und 82).

Die Lutheraner bleiben bei ihrer Befürchtung, daß die Anrufung wegen ihrer unsicheren biblischen Grundlage zu Unsicherheit im Gebet führen kann und daß der Glaube an den alleinigen Mittler Jesus Christus geschwächt wird (§ 83).

Die Frage, ob diese Divergenz kirchentrennend sein muß, wird in drei Unterfragen gegliedert:

1. Fordert die Katholische Kirche die Heiligenverehrung von ihren Mitgliedern? Die Antwort lautet: Nein. Diese Forderung ist zwar 1530 in der Confutatio auf die Confessio Augustana ausgesprochen worden, wurde aber nie zur offiziellen Lehre der Kirche (§ 22), auch nicht in Trient. Die Verehrung der Heiligen und Marias »ziemt« sich zwar (»summopere decet«; LG 50), aber niemand, »der sich bei der personalen Anrufung der Heiligen zurückhält, verwirkt die volle Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche« (§ 95).

2. Können die Lutheraner in Union mit einer Kirche leben, in der die Heiligenverehrung gefördert, aber nicht verpflichtend auferlegt wird? Antwort: Ja. Melanchthon und die Lutheraner haben es nicht zurückgewiesen, in Gemeinschaft mit einer Kirche zu leben, die die Heiligenanrufung nicht fordert (§ 96; vgl. ApCA 21,1). Voraussetzung ist, daß die alleinige Mittlerschaft Christi gewahrt bleibt (§ 97).

3. Kann die Katholische Kirche in Union mit Lutheranern leben, die Christus als den alleinigen Mittler in der Überzeugung predigen, daß die Anrufung der Heiligen dahinter zurücktreten muß? Antwort: Ja. Voraussetzung ist, daß die katholische Tradition respektiert und nicht als götzendienerisch bekämpft wird (§ 98).

1.4. Marianische Lehren

Neben manchen Sprachproblemen, über die sich aber, wie oben ausgeführt, Klärung herbeiführen läßt (z.B. Maria als »mediatrix«; § 84), bleiben als Hauptdivergenzpunkte die beiden neuzeitlichen Mariendogmen: die unbefleckte Empfängnis (1854) und die Aufnahme in den Himmel mit Leib und Seele (1950). Luther selbst hat beide Lehren gekannt, auch zu ihren Festtagen gepredigt, ihnen aber wegen der feh-

lenden Schriftgrundlage keine maßgebende Bedeutung für den Glauben beigemessen. Die lutherischen Bekenntnisschriften schweigen zu beiden Themen (§§ 86 bis 89).

Die katholischen Mitglieder der Kommission meinen, »daß Differenzen in bezug auf diese beiden Dogmen nicht aus sich selbst heraus die volle eucharistische Gemeinschaft der beiden Kirchen ausschließen« (§ 100). Voraussetzung wäre aber ausreichende Übereinstimmung hinsichtlich anderer Themen, z. B. des ordinierten Amtes. Da bei beiden Dogmen aber auch die Frage der Infallibilität des Papstes berührt ist, bleibt eine volle Kirchengemeinschaft unerreichbar, solange hier noch Differenzen bestehen (§ 101).

Eine weitere Annäherung an diesem Punkt würde eine Diskussion um die hermeneutischen Prinzipien der Mariendogmen in den Blick nehmen. Auch wäre eine Diskussion um die inhaltliche Füllung der Mariendogmen notwendig, mit deren Hilfe Differenzen überwunden werden könnten, ohne dem Inhalt Gewalt anzutun (§ 102).

Trotz aller Divergenzen können 19 Konvergenzen festgestellt werden:⁶

1. Wir wiederholen die Basisaussage, daß »unsere ganze Hoffnung auf Rechtfertigung und Rettung auf Jesus Christus ruht und auf dem Evangelium, durch welches die Gute Nachricht von Gottes barmherzigem Handeln in Christus bekannt gemacht wird; wir setzen unser letztes Vertrauen auf nichts anderes als auf Gottes Verheißung und Heilshandeln in Christus«.

2. Wir sagen weiter gemeinsam, daß Jesus Christus der einzige Mittler in Gottes Heilsplan ist (1 Tim 2,5). Christi Erlösungswerk und seine Rolle in Gottes Plan bestimmt so nicht nur den Inhalt des Evangeliums und seiner Vermittlung, sondern auch das ganze christliche Leben, eingeschlossen unser eigenes und Marias und das der Heiligen, die nun im Himmel sind.

3. Wie Christus in seinen irdischen Tagen betete (Hebr 5,7) für die, die Gott ihm gegeben hatte (Joh 17), setzte der auferstandene Christus seine fürsprechende Rolle für uns an der rechten Seite Gottes fort (Röm 8,34; 1 Joh 2,1; Hebr 7,25).

4. Sowohl vermittelt der Heilige Geist für uns bei Gott (Röm 8,26–27), als auch ist er Gottes Anwalt bei uns (Joh 14,16–17; 15,26; 16,7–15).

5. Die Gnade Christi, des Mittlers, wird uns vermittelt als fortwährende

Mitteilung des Evangeliums, durch den Geist, im Amt des Wortes und des Sakraments.

6. Der Heilige Geist handelt in denen, die dienen: Sünder, die durch das Mittel der Gnade zum Glauben gebracht, gerechtfertigt und in Christus geheiligt wurden.

7. So ist ein spezielles Ergebnis der Mitteilung des Evangeliums die Heiligung oder Heiligkeit, eine Gabe von Gott durch Christus, erfahren im Glauben, im Heiligen Geist. In der Taufe zugeeignet, wird die Heiligkeit befestigt, bewahrt und vertieft durch Wort und Sakrament.

8. Der Begriff »Heilige« wird in unseren beiden Traditionen benutzt für all die durch die Gnade Christi Gerechtfertigten und, in der einen oder anderen Weise, für bestimmte Individuen unter ihnen, gekennzeichnet durch Heiligkeit, die das Leben des Glaubens in der Verehrung Gottes und der Liebe zum Nächsten beispielhaft leben, indem sie den Lobpreis Gottes hervorruhen.

9. Alle diese Geheiligten, zusammen mit dem Einen, der heiligt (Hebr 2,11), bilden die Gemeinschaft der Heiligen in Jesus Christus.

10. Die Gemeinschaft dieser Geheiligten, der Heiligen, schließt lebende und tote Gläubige ein. So gibt es eine Solidarität der Kirche durch die Welt hindurch mit der triumphierenden Kirche.

11. In dieser Gemeinschaft der Heiligen haben wir durch Christus die Verheißung der Vergebung, Gemeinschaft mit Gott und ewiges Leben.

12. Diese Gemeinschaft schließt die Hoffnung auf Auferstehung ein, da Christus »der Erstling der Entschlafenen« (1 Kor 15,20) ist.

13. In dieser Gemeinschaft lebender und entschlafener Heiliger werden die Gläubigen von anderen, als Beispiele der Gnade Gottes, inspiriert zu größerem Glauben, zu guten Werken und zur Dankbarkeit gegeneinander.

14. Christen ehren die Heiligen auf wenigstens drei Weisen: dadurch daß sie Gott für sie danken; dadurch daß sie ihren eigenen Glauben stärken als ein Ergebnis der Antwort der Heiligen auf Gottes Gnade; und dadurch daß sie in verschiedenen Situationen ihren Glauben und ihre Tugenden nachahmen.

15. Unter den Heiligen, die in Gottes Heilsplan eine Rolle für die Menschheit gespielt haben, ist Maria, die Christus geboren hat, in besonderer Weise zu ehren, als »Gottesgebärerin« (»theotokos«) und als die reine, heilige und »höchst gesegnete Jungfrau« (»laudatissima virgo«).

16. Beten zu Gott – als Doxologie und Danksagung; als Sündenbekenntnis; als Bitte und Fürbitte; und als Unterwerfung unter Gottes Willen – hat göttliches Gebot und Verheißung und ist ein wesentlicher Teil des christlichen Lebens (Lk 18,1; Röm 12,12; 1 Tim 2,1; Joh 16,23).

17. Heilige auf der Erde bitten einander, durch Christus füreinander zu Gott zu beten. Es ist ihnen weder geboten noch verboten, entschlafene Heilige um Fürbitte für sich zu bitten.

18. Die Verehrung der Heiligen und Marias sollte nicht in Weisen praktiziert werden, die vom letzten Vertrauen, das auf Christus als den alleinigen Mittler gesetzt werden soll, wegführen.

19. Lehre (»lex credendi«) auf der einen Seite und Liturgie und Verehrung (»lex orandi«) auf der anderen gehören zusammen und formen sich gegenseitig. Da jede unserer Traditionen diese Beziehung zwischen beiden zu verschiedenen Zeiten und unter wechselnden Umständen unterschiedlich gesetzt hat, ist das, was in unseren beiden Traditionen normativ ist, daß Lehre und Gottesdienst zusammen die einzige Mittlerschaft Christi fördern sollten. Unsere beiden Traditionen sind charakterisiert als liturgische Kirchen mit Beziehung zu Frömmigkeit und Verehrung.

Weiter werden zwei Schritte für die Zukunft beschrieben:

1. Die Lutherischen Kirchen müßten anerkennen, daß die katholische Lehre über die Heiligen und Maria, wie sie sich in den Dokumenten des II. Vaticanums fortsetzt, nicht götzendienerisch und nicht dem Evangelium widersprechend ist.

2. Die Katholische Kirche müßte anerkennen, daß die Lutheraner nicht zur Anrufung der Heiligen oder zur Bejahung der beiden neuzeitlichen Mariendogmen verpflichtet sind (§ 104).

Am Schluß des Dokumentes stehen noch einmal katholische und lutherische Reflexionen, die je nur von den Kommissionsmitgliedern der entsprechenden Konfession verantwortet werden.⁷

Katholische Reflexionen:

»Die Sitzungen insgesamt haben für uns als Katholiken klar gemacht, daß unsere intellektuellen und dogmatischen Differenzen ... verwurzelt sind in tief gefühlten Mustern des Lebens und der Spiritualität. Nach

fast fünf Jahrhunderten getrennten Lebens sind Lutheraner und Katholiken Verkörperungen verschiedener Wege geworden, das Evangelium zu leben« (§ 1).

Ein Grundunterschied ist, daß in der katholischen Tradition Jesus Christus niemals bloß allein, sondern immer begleitet von den Heiligen, die im Geist unseren Glauben fördern, gesehen wird. In einem »richtig geordneten Glauben« (»right ordered faith«) lenkt die Verehrung der Heiligen und Marias unsere Füße auf die Spuren des Evangeliums. Was aber »richtig geordneter Glaube« ist, das ist die Schwierigkeit.

Kriterium ist: die alleinige Mittlerschaft Jesu Christi, die heiligende Kraft des Geistes, und daß nicht einzelne Gläubige aus der Gemeinschaft der Kirche isoliert werden (§ 7).

Als praktische Richtlinien können gelten: 1. Begründung in der Schrift. 2. Begründung in der Liturgie. 3. Ökumenische Intention. 4. Übereinstimmung mit der Kultur eines Volkes (z. B. muß beachtet werden, daß die veränderte Stellung der Frau manche traditionelle Formen der Marienverehrung für manche abstoßend erscheinen läßt) (§ 8).

Ferner wird darauf hingewiesen, daß nur wenige der marianischen Offenbarungen kirchlich beglaubigt wurden (so Lourdes und Fátima), daß aber auch in diesen Fällen keine Verpflichtung für die Gläubigen besteht.^{7a}

Lutherische Reflexionen:

»Wir sind uns der Tatsache bewußt geworden, daß die Frage von Schrift und Tradition hinter vielem liegt, was Lutheraner und römische Katholiken immer noch in bezug auf die Heiligen und Maria trennt« (§ 20). Dabei ist den Lutheranern die Frage der Entwicklung der Tradition bewußter geworden (§ 21). Für die Lutheraner wird es auch künftig entscheidend sein, daß die alleinige Mittlerschaft Jesu Christi gewahrt bleibt und die Anrufung der Heiligen und Marias sowie die Anerkennung der neuzeitlichen Mariendogmen nicht von ihnen gefordert wird (§§ 9 bis 19).

Als *Summe* können wir – in eigenen Worten – festhalten: Nach der vorliegenden Erklärung der Dialogkommission ist eine weitere Annäherung der Kirchen, eine Union, auch die eucharistische Gemeinschaft möglich, soweit es um Fragen der Mittlerschaft Christi, der Heiligen

und Marias geht. Eine volle Kirchengemeinschaft ist noch nicht erreichbar. Die Gründe hierfür liegen aber nicht eigentlich im Bereich der Heiligen- und Marienverehrung (auch wenn sie sich dort auswirken), sondern im Bereich der Ämtertheologie (inklusive Papstamt und Unfehlbarkeit) und dem Verhältnis von Schrift und Tradition.

2. Theologische Diskussionspunkte

Die vorgelegte Erklärung verdient aus mehreren Gründen außerordentliche Beachtung: Sie arbeitet begrifflich präzise, holt längst fällige Begriffsklärungen, wo nötig, nach; hat eine ebenso präzise Fragestellung und kommt zu einer in ihrem positiven Gehalt wie in ihrer Begrenztheit ganz klaren und praktisch auch verwertbaren Antwort. Die Erklärung läßt manche lange Zeit die Diskussion erschwerenden gegenseitigen Vorurteile und Mißverständnisse hinter sich. Diese Bewertung soll auch durch die folgenden Erwägungen zu einzelnen Punkten nicht zurückgenommen werden. Einschränkend sei nur bemerkt, daß ein noch genaueres Hinsehen auf Luther selbst noch manche Perspektive hätte eröffnen können (dazu unten konkret mehr). Die weitgehende Beschränkung auf Luthers Schmalkaldische Artikel und Melanchthons Apologie (§ 38) reicht doch nicht ganz aus.⁸

2.1. Eschatologie

Martin Luther: »Darum bitt ich in Christo, euer Prediger wollten sich der Fragen von den Heiligen im Himmel und von den Toten entschlagen und das Volk vondannen wenden, angesehen, daß des Fragens kein Ende sein würde, wo ihr eine zulaßt. ... Wir sind sicher, daß die Heiligen alle in Christo sind, sie leben oder seien tot.«⁹

»Also sollst du über dem Sakrament des Altars sprechen: »Hat mir der Priester gegeben den heiligen Leichnam Christi, das ein Zeichen und Zusagen ist der Gemeinschaft aller Engel und Heiligen, daß sie mich lieb haben, für mich sorgen, bitten und mit mir leiden, sterben, Sünde tragen und Hölle überwinden ...«¹⁰

Das II. Vaticanum: »Die Einheit der Erdenpilger mit den Brüdern, die im Frieden Christi entschlafen sind, hört keineswegs auf ...« (LG 49).

Die katholischen Kommissionsmitglieder haben diesen eschatologischen Rahmen der fürbittend-solidarischen Gemeinschaft aller Heiligen, auf Erden und bei Gott, als einen wesentlichen Unterschied zwischen den Konfessionen benannt. Von Luther her bleiben in der Tat Unterschiede zu vermerken: Er will Spekulationen über die Entschlafenen abwehren und bei dem bleiben, was die Schrift klar sagt. Dazu gehört die Ablehnung der Anrufung einzelner Heiliger zu speziellen Anlässen aufgrund ihrer Verdienste. Aber Luther sieht keineswegs Christus allein im Himmel, vielmehr bilden die Heiligen auch für ihn eine einzige große Schar um ihren Herrn Jesus Christus. Eine Brücke zur Verständigung?

Eine Zwischenbemerkung: Viele lutherische Kollegen werden mir an dieser und den folgenden Stellen das alte Vorurteil entgegenhalten, die Lutherzitate bis ca. 1522/23 enthielten noch nicht den »eigentlich« reformatorisch gewandelten Luther. Es gebe einen Umbruch in seiner Mariologie zu etwa diesem Zeitpunkt. Der Luther bis dahin sei in seiner Marienverehrung noch katholisch, erst danach erscheine der Luther, auf den lutherische Theologen sich berufen können.¹¹ Eine solche Entwicklung läßt sich tatsächlich aber aus den Quellen nicht belegen.¹² Und es muß doch selbst den Nicht-Lutherfachmann wundern, daß man in den Schriften zwischen 1516 und 1523 die reformatorischen »Hauptschriften« findet, während seine Äußerungen zu Maria zur gleichen Zeit noch vorreformatorisch sein sollen. Ja, es wird gerade der frühe Luther oftmals für den »eigentlichen« gehalten, während der späte Luther in manchem durch die Auseinandersetzungen verhärtet und in diesem Sinne »dogmatisch« erscheint. Die immer wieder als Hauptquelle zitierten Schmalkaldischen Artikel sind Ergebnis eines langen Kampfes, sind hineingesprochen in eine bestimmte von Kampf und Polemik geprägte Situation. Was rechtfertigt die Annahme, solchermäßen geprägte Aussagen seien die »eigentlichen«? Ist nicht die Überlegung plausibler, hier werde der »eigentliche« Luther durch die situative Prägung überdeckt; und das, was er unabhängig von der Kampfsituation theologisch gedacht und gelehrt hat, sei in den frühen Schriften viel besser greifbar?

2.2. Anrufung und Fürbitte

Martin Luther: »... denn es tut der keine Sünde, der keinen Heiligen anruft, sondern nur fest an dem einigen Mittler Jesus Christus hält ... Wiederum ist den andern genug zu lassen, daß man sie nicht verachte in ihrer Schwachheit, laßt sie die Namen der Heiligen anrufen, wenn sie ja wollen, so fern daß sie wissen und sich hüten davor, daß sie ihre Zuversicht und Vertrauen auf keinen Heiligen stellen denn allein auf Christum ...«¹³

»Dabei will ich dir (wie oft gemeldet ist) nicht verbieten ihre Ehre, aber ich wollt gern, daß du diesen Unterschied merkest: ...«¹⁴ In bezug auf Maria: »Gern will ich sie haben, daß sie für mich bitt, aber daß sie mein Trost und Leben sei, will ich nicht ...«¹⁵ »Für eine Fürsprecherin wollen wir sie nicht haben, für eine Fürbitterin wollen wir sie haben als auch die andern Heiligen ...«¹⁶

Diese Worte bedürfen kaum der Kommentierung. Wenn die Kommission die Frage der Anrufung als nicht kirchentrennend eingestuft hat unter der Bedingung, daß die Lutheraner die Anrufung nicht als Götzendienst bekämpfen, so kann man von Luther her sagen: Es ist möglich, dieses Kriterium zu erfüllen. Die Differenzierung zwischen Fürsprache und Fürbitte, die Luther 1522 macht, könnte heute ökumenisch höchst bedeutsam werden. Es handelt sich um keine systematisch definierten Begriffe, Luther verwendet sie an anderen Stellen mit anderen Bedeutungen. Entscheidend ist aber die Sache: Luther macht hier eine Unterscheidung zwischen einem Eintreten Marias für uns vor Gott, das er theologisch akzeptiert, und einem Eintreten, das er nicht theologisch akzeptiert. Als Fürbitterin bleibt sie auf der Seite der Geschöpfe, als Fürsprecherin handelt sie in der Rolle, die im Erlösungsgeschehen allein Jesus Christus vor Gott zukommt. Ich behaupte: Diese Unterscheidung entspricht *sachlich* genau der Unterscheidung, die spätestens seit dem II. Vatikanum für alle katholische Mariologie selbstverständlich ist und die als qualitativ subordinierte Mittlerschaft beschrieben wird. Wenn das so ist und wenn diese Aussage aus dem Jahre 1522 den »eigentlichen« Luther sprechen läßt, dann läßt sich geradezu ein *Beweis* führen, daß Anrufung und Fürbitte im heute definierten Verständnis von Luther her nicht nur nicht verworfen werden müssen, sondern von ihm her legitimiert werden können!

2.3. Mißbrauch

Den eben genannten Lutherziten könnte man nun freilich andere gegenüberstellen: (Bezogen auf die Heiligen-Festtage) »... ich wollt, daß sie in allen Landen wären aufgehoben, allein um des Mißbrauchs willen, der darin geschieht. Denn ob gleich etlich sein, die es göttlich wissen zu brauchen, so sind doch ihrer der meist Hauf, die es mißbrauchen ...«¹⁷ »Ich wollte der Mariendienst werde gar ausgerottet allein wegen des Mißbrauchs.«¹⁸ Doch dies sind deutlich historisch bedingte Aussagen, bezogen auf einen Kontext, der offenbar so gravierend war, daß er gegenüber dem Grundsatz »abusus non tollit usum« überwog. Darum können diese Aussagen heute nicht mehr ohne weiteres gültig sein. Nicht nur, daß sich die Praxis verändert hat; auch das Bewußtsein der Kirchenoberen. Niemand kann heute mehr Stellung zu diesem Thema nehmen, ohne auf den Mißbrauch hinzuweisen (vgl. auch LG 51). Im übrigen sagt Luther in der eben zitierten Predigt über das Ave Maria auch: »Wer also den richtigen Glauben (bonam fidem) hat, kann ohne Gefahr (sine periculo) Ave Maria sagen.«¹⁹ Ist es nicht, als ob die katholischen Kommissionsmitglieder den Ausdruck und auch den Gedanken des »right ordered faith« bei Luther entliehen haben?! Eine weitere Brücke?

2.4. Christologie

Unbestritten ist inzwischen, daß die Marienverehrung zu Christus hinführen muß; daß alles, was über Maria gesagt werden kann, ganz und gar Resultat des Erlösungswerkes des dreieinigen Gottes ist (LG 60).

Offen ist hingegen eine andere Frage: Wenn Maria die Repräsentantin des zu seinem Heil mitwirkenden Menschen ist, inwiefern spielt dann die Auslegung der chalzedonensischen Christologie, des »wahrer Gott – wahrer Mensch«, eine Rolle? »Welche Heilsbedeutung haben Jesu Menschheit und die sie darstellende Kirche?«²⁰

Die Frage liegt insofern nahe, als man Luther schon häufig einen Kryptomonophysitismus vorgeworfen hat.²¹ Besagt die Lehre von der »communicatio idiomatum« nicht eben dies, daß auch die menschliche Natur Jesu das Heil gewirkt hat? Und liegt es an einer alexandrinisch orientierten Christologie, die die Menschheit Jesu nicht voll zur Geltung

kommen läßt, wenn von Maria und den Heiligen keine Mitwirkung im Heilsgeschehen ausgesagt werden kann?

Für mich ist die Frage nicht so klar beantwortbar, wie es auf den ersten Blick scheint. Yves Congar hat gezeigt, daß auch gerade die frommen Übertreibungen der Marienverehrer auf einen solchen Monophysitismus zurückgehen. Weil nämlich die Menschheit Jesu nicht ernst genug genommen wird, rückt Jesus so weit weg vom Menschen, daß nur mehr Maria dem Flehen der Menschen erreichbar scheint.²² Die Verbindung von Christologie und Mariologie scheint also zumindest nicht zwingend zu sein; eine latent monophysitische Christologie kann offenbar unterschiedliche, genau gegensätzliche Folgen in der Mariologie haben.

2.5. *Mittlerschaft*

Immer wieder wird von lutherischer Seite angemahnt, den Begriff der Mittlerschaft theologisch zu klären.²³ Natürlich wird, solange wir unter eschatologischem Vorbehalt leben, keine Klärung perfekt sein. Aber ist die Klärung nicht inzwischen ausreichend weit gediehen?

Das Dokument klärt a) die *semantische* Ebene: Mittlerschaft bedeutet im katholischen Sprachgebrauch ein Verbinden zwischen zwei Getrennten, im lutherischen Sprachgebrauch ein Sich-selbst-Geben des Erlösers. Für die verbindenden Funktionen benutzen Lutheraner Begriffe wie »Mittel« und »Instrument« (§§ 44 f.; § 54).

Das Dokument klärt b) die *hermeneutische* Ebene: Der Begriff »Mittler«, in bezug auf Jesus gebraucht, hat bei aller äußeren Ähnlichkeit eine immer noch größere Unähnlichkeit zu demselben Begriff, wo dieser in bezug auf die Heiligen oder Maria gebraucht wird (§§ 57 und 60; sowie LG 62 und DS 806).

Das Dokument klärt c) die inhaltliche Verhältnisbestimmung der *Mittlerbegriffe* als Subordination (z. B. § 56; vgl. LG 60)²⁴.

Kann eine Klärung noch viel weitergehen? Meinen Lutheraner, die danach fragen, möglicherweise in Wirklichkeit, die katholische Theologie solle aufhören, den Mittlerbegriff in bezug auf die Heiligen und Maria überhaupt zu verwenden? Um der Klarheit des Dialogs willen schlage ich vor, daß Lutheraner, die eine weitere Klärung verlangen, konkret sagen, was denn sie als Klärung anerkennen würden.

Auf das unter 2.2 zu Anrufung und Fürbitte Gesagte braucht hier nur noch einmal hingewiesen zu werden.

2.6. *Immaculata Conceptio und Assumpta*

Insofern beide Dogmen in die Problematik von Schrift, Tradition, Autorität und Papstamt verwoben sind, wird man nichts anderes sagen können als die Dialogkommission: Eine volle Kircheneinheit ist derzeit unerreichbar.

Inhaltlich dagegen können sich die Konfessionen näherkommen. Daß Luther die Immaculata Conceptio im augustinischen Verständnis selbst vertreten hat, ist bekannt.²⁵

Das Fest der Himmelfahrt Marias wollte er zwar wegen der fehlenden Schriftgrundlage nicht mehr feiern. Er schließt aber die Möglichkeit der Himmelfahrt nicht aus. Nur können wir daraus kein Heil für uns ableiten. Und er warnt vor den abergläubischen Bräuchen anlässlich dieses Festes.²⁶ Geht man aber von heutigen pastoralen Deutungen des Themas aus, daß wir getröstet auf Maria schauen, um vor Augen zu haben, wie wir selbst einst zu Gott eingehen werden, und vergleicht dies mit Gedanken aus Luthers »Sermon von der Bereitung zum Sterben«, so läßt sich eine inhaltliche Konvergenz nicht mehr ausschließen.²⁷

2.7. *Reverentia aliena*

Als weitere theologische Klärung und damit weiteren Brückenschlag möchte ich folgenden Gedanken vorschlagen: Vorausgesetzt es ist unbestritten, daß Maria alles, was sie ist, von Gott her ist; alles, was sie tut, im Erlösungswerk des dreieinigen Gottes Ursache und Ziel hat. Dann ist die Verehrung, die ihr zukommt, eine von Gott geschenkte Würde. So wie der Mensch seine Gerechtigkeit aus Glauben an Gott geschenkt erhält, so verhält es sich mit ihrer Würde. Luther hat in seiner Römerbriefvorlesung den Begriff »iustitia aliena« (fremde, d.h. geschenkte Gerechtigkeit) geprägt für diese Gerechtigkeit, die dem Menschen zukommt. Man könnte konsequenterweise für die Verehrung Marias und der Heiligen einen neuen, parallelen Begriff prägen: »reverentia aliena«. Unter dieser Überschrift würde auch die inbrünstigste Anrufung Marias theologisch

präzise definiert und für lutherische Theologen ohne Anstoß sein. Könnte die katholische Seite dem zustimmen, daß alle Verehrung Marias und der Heiligen eine »reverentia aliena« ist? So könnte man die katholische Tradition mit der lutherischen Theologie kompatibel machen!

2.8. Ökumenische Fragestellung

Für wegweisend halte ich den Ansatz der Erklärung, nur zu fragen, was mindestens geklärt sein muß, damit Christen beider Traditionen, bei Fortbestehen ihrer jeweiligen Tradition, doch in engerer Kirchengemeinschaft leben können. Diese Fragestellung führt weg von unfruchtbaren Polemiken und Polarisierungen: Beide Seiten können und sollen ihre Tradition nicht aufgeben. Sie können und sollen aber die Tradition des anderen als christlich anerkennen und gelten lassen. Sie verpflichten den anderen nicht auf die eigene Tradition. Wenn es auch stimmt, daß wir lutherische Christen das alte Gebet »Unter deinen Schutz und Schirm« nicht mitsprechen können²⁸, so ist dies doch kein ökumenisches Hindernis. Nach dem Vorschlag der Kommission würde dies ja niemand von uns verlangen.

Ist es möglich, den nächsten Schritt, den die Erklärung vorschlägt, lutherischerseits zu gehen, also festzustellen, daß die katholische Marienverehrung nicht abgöttisch ist und dem Evangelium nicht widerspricht? Die neueste Handreichung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) läßt diese Hoffnung berechtigt erscheinen. Sie erhebt die genannten Vorwürfe nicht mehr (läßt sie auch in bezug auf das Assumpta-Dogma fallen, sofern es nicht als eine Herauslösung Marias aus der Kirche interpretiert wird).²⁹ Der Satz »Christen, die keine persönliche Beziehung zu Maria haben, fehlt darum nichts, was zu ihrem Heil notwendig ist«, sollte mit den gleichen Augen gelesen werden, mit denen man gegenteilige Papstäußerungen auch lesen muß.³⁰ Der ökumenische Dialog wird nur vorankommen, wenn beide Seiten nicht situationsbedingte Spitzensätze zum Ausgangspunkt ihrer Verständigung machen.

3. Weitere Aussichten

Wie kann es weitergehen?

Die Theologen werden sich im künftigen Dialog mit den auch von der Kommission benannten Punkten beschäftigen müssen: Pneumatologie – Maria und die Heiligen im Rahmen des Wirkens des Geistes; das Verhältnis von Schrift und Tradition.

Die Kirchen werden überlegen müssen, ob sie das, was die Theologen erarbeitet haben, sich zu eigen machen wollen. Hier bin ich – im Blick auf *beide* Seiten – ausgesprochen skeptisch:

Blickt man auf den ökumenischen Dialog der letzten 30 Jahre zurück, so kann man feststellen, daß nacheinander fast alle wichtigen Themen der Kontroverstheologie durchgearbeitet wurden (die sieben vorausgegangenen Runden der Dialogkommission in den USA sind das beste Beispiel dafür); daß aber am Ende jedes Arbeitsgangs die Erkenntnis oder mindestens Vermutung steht: In dem Bereich des gerade behandelten Themas sind die Divergenzen weitgehend ausgeräumt, historische Mißverständnisse beseitigt, aber nun muß das Ergebnis in einem *anderen* Bereich der Theologie geprüft werden. Oder man kommt – wie im hier behandelten Dokument – zur Erkenntnis, welche zu klärenden Probleme *eigentlich* immer noch im Hintergrund stehen. So wird die Frage, was es denn »eigentlich« sei, das die Kirchen trennt, nie restlos geklärt. In Bildern ausgedrückt: die Frage dreht sich wie ein Karussell oder wird wie auf einem Rangierbahnhof verschoben; oder es geht den Ökumenikern wie einem, der ein altes Gewand stopfen will. Aber jedesmal, wenn er eine Stelle gestopft hat, reißt eine andere ein.

Der Verdacht drängt sich auf, daß es gar keine theologischen Gründe sind, die die Einheit heute verhindern. Es will scheinen, daß die Einheit gar nicht gewollt ist, aus ganz äußerlichen Gründen, zu denen Machtfragen nicht unwesentlich gehören dürften.

Sind die theologischen Bemühungen deshalb überflüssig? Ganz und gar nicht. Mir scheinen sie eine Art Guthaben für die Zukunft zu sein. Sollte die Einheit oder auch nur die Annäherung eines Tages wirklich gewollt werden, dann wird es ein Segen sein, auf die heute erarbeiteten theologischen Klärungen zurückgreifen zu können.

ANMERKUNGEN

- 1 Alle Paragraphen-Angaben beziehen sich auf die fortlaufende Numerierung der Absätze im zu behandelnden Dokument: *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, ed. by *H. G. Anderson/J. F. Stafford/J. A. Burgess* (Augsburg–Minneapolis 1992).
- 2 Die Gedankengänge dieses Teiles werden in diesem Aufsatz nicht eigens referiert. Sie unterstützen insgesamt das in Teil 1 Ausgeführte. Da der hier zur Verfügung stehende Raum begrenzt ist und in diesem Teil keine wesentlichen neuen Erkenntnisse vorliegen, ist die Beschränkung zu rechtfertigen.
- 3 Zur klassischen Definition des Analogieprinzips durch das IV. Laterankonzil 1215 vgl. DS 806.
- 4 Vgl. Apologie der Confessio Augustana 21,9; sowie die Schmalkaldischen Artikel 2,2,26.
- 5 Es kennzeichnet das vorliegende Dokument, daß es sich wiederholt von Mißbräuchen in der frommen Praxis distanziert und die kirchlichen Oberen in die Verantwortung ruft, für die richtige Weise der Verehrung zu sorgen.
- 6 Da diese Konvergenzen sehr knapp, mit jeweils kaum mehr als einem Satz formuliert sind, lassen sie sich, von Ausnahmen abgesehen, nicht noch einmal kürzer zusammenfassen. Deshalb ist das Folgende eine Übersetzung.
- 7 Sie haben eine eigene Abschnittszählung, zweimal bei eins beginnend.
- 7a Vgl. dazu den Beitrag von *G. Schmid* in diesem Band, S. 121 ff.
- 8 Das Zahlenverhältnis der lutherischen und katholischen Beiträge (siehe oben unter 1.) in der Vorbereitung, aber auch Themenstellungen und Inhalte (soweit die Beiträge abgedruckt sind) lassen schon von außen gesehen vermuten, daß die katholische Position bis in alle Verästelungen gründlich erforscht, während die lutherische Position eher skizzenhaft gezeichnet wurde.
- 9 Epistel oder Unterricht von den Heiligen an die Kirche zu Erfurt (1522), WA 10 II, 165,26–28; 166,21 f.
- 10 Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), WA 2,694,22–26.
- 11 Dieses Fehlurteil begegnet u. a. in dem einflußreichen Werk von *H. Diefel*, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, und wird von dort immer wieder übernommen.
- 12 Vgl. *H. Gorski*, *Die Niedrigkeit seiner Magd*, 187–191.
- 13 Epistel oder Unterricht von den Heiligen an die Kirche zu Erfurt (1522), WA 10 II, 165,31–166,19.
- 14 Sermon von der Geburt Mariä (8. September 1522), WA 10 III, 319,18–20.
- 15 A. a. O., 322,18f.
- 16 A. a. O., 325,17–19.
- 17 Von der Heiligen Ehre (2. November 1522), WA 10 III, 407,22–25.
- 18 Predigt über das Ave Maria (11. März 1523), WA 11,61,25 f.
- 19 A. a. O., 61,28–32.
- 20 *F. Courth*, *Maria ist nicht nur ›katholisch‹*, 303.

- 21 Vgl. *H. Gorski*, a.a.O., 174.
- 22 Zitiert bei *E.A. Johnson*, *Mary as Mediatrix*, Hintergrundpapier zur Erklärung, 324.
- 23 Z.B. wieder *U. Wilckens* in: *Maria, die Mutter unseres Herrn*, 120.
- 24 Aus der Fülle der Klarstellungen vgl. z.B. *F.M. Jelly*, *Mariology*, 549 f.: Das II. Vaticanum hat in der Tat mit Bedacht Maria nicht »Co-redemptrix« genannt, genau um jede Mißinterpretation der Rolle Marias in unserer Erlösung zu vermeiden, die vollständig subordiniert ist und von ihrem Sohn abhängt.
- 25 Vgl. *H. Gorski*, a.a.O., 82 f.; *E.W. Gritsch*, *The Views of Luther and Lutheranism on the Veneration of Mary*, Hintergrundpapier zur Erklärung, 238.
- 26 *Am Tage der Heimsuchung Marie* (1544), WA 52,681 f.
- 27 Vgl. oben Anm. 9. Auch später: »Dazu soll er alle heiligen Engel, besonders seinen Engel, die Mutter Gottes, alle Apostel und lieben Heiligen anrufen, sonderlich da ihm Gott besondere Andacht zu geben hat. Soll aber also bitten, daß er nicht zweifel, das Gebet werde erhört« (a. a. O., 696,24–27).
- 28 So z.B. *U. Wilckens*, a. a. O., 115.
- 29 *Maria, die Mutter unseres Herrn*, 19 f.
- 30 »Ohne die Vermittlung Marias ... können wir nicht selig werden« (22. 12. 1979), vgl. *H. Gorski*, a. a. O., 211 f.

LITERATUR ZUM ÖKUMENISCHEN GESPRÄCH

- Anderson, H. G./Stafford, J. F./Burgess, J. A.* (Ed.), *The One Mediator, the Saints and Mary* (Augsburg–Minneapolis 1992).
- Courth, F.*, *Maria ist nicht nur »katholisch«*, in: *Forum Katholische Theologie* 8 (1992) 290–303.
- Düfel, H.*, *Luthers Stellung zur Marienverehrung* (Göttingen 1968).
- Gorski, H.*, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch*, Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Bd. 311 (Frankfurt am Main 1987).
- Jelly, F. M.*, *Mariology and Ecumenism – Reflections upon 1965–1990*, *Mater fidei et fidelium*, Marian Library Studies, A New Series, Volume 17–23 (Dayton 1985–1991) 547–565.
- Kießig, M.* (Hrg.), *Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine evangelische Handreichung* (Lahr 1991).

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

MARIA UND DIE FRAUENBEFREIUNGSBEWEGUNG

EINE KRITISCH-FEMINISTISCH-THEOLOGISCHE SICHTUNG

Im Folgenden geht es mir nicht um eine umfassende Bestandsaufnahme feministisch-theologischer Entwürfe zur Mariologie, sondern um ihre kritische Sichtung. Sichtung heißt immer schon zweierlei: Sichten bedeutet einmal etwas in den Blick bekommen, erblicken, bemerken, auf etwas aufmerksam machen. Eine kritische Sichtung mariologischer Entwürfe sucht daher feministisch-theologische Versuche zur Mariologie sichtbar zu machen, ins Auge zu fassen und unseren Blick darauf zu konzentrieren. Zum anderen meint Sichten auch Überprüfen, Ausieben, Sortieren, Ordnen und Einteilen. Jede Forschungsübersicht, auch wenn sie sich noch so »objektiv« und abstrakt gibt, impliziert immer schon ein Werten, Klassifizieren und Interpretieren. Beide Bedeutungen von Sichten setzen voraus, daß eine bestimmte Blickrichtung, ein Blickwinkel oder eine Perspektive und ein bestimmter »Blickpunkt« oder »Standpunkt« eingenommen wird. Diese epistemologische Einsicht gilt für alle und jedwede Produktion von Wissen. Es kann daher nicht behauptet werden, daß eine androzentrische Sichtweise objektiv und allgemein gültig, während ein feministischer Ansatz partikulär-ideologisch ist, da es keinen universalen Blickpunkt und Standpunkt gibt.

1. Feministische Blickrichtung

Die Blickrichtung, um die es hier sowohl in den mariologischen Entwürfen als auch in ihrer kritischen Sichtung geht, ist »feministisch«, ein Begriff, der für viele immer noch ein schillerndes Reizwort ist und mit dem oft widersprechende Sinngehalte verbunden werden. Daher wird es notwendig, kurz anzudeuten, was ich unter feministischer Blickrichtung verstehe und welchen feministischen Blickwinkel ich selbst ein-

nehme. Feministische Theorien und Theologien wissen sich zwar alle der Frauenbefreiungsbewegung in Gesellschaft und Kirche verpflichtet, die patriarchale Unterdrückungsstrukturen zu verändern sucht. Dieses gemeinsame feministische Interesse an der Veränderung von Frauenunterdrückung hat aber unterschiedliche theoretische Analysen und Bestimmungen von *Androzentrismus*, *Patriarchat*, *Weiblichkeit* und *Mariologie* zur Folge.

1.1. Feministische Wissenschaftlerinnen der verschiedensten Richtungen sind sich darin einig, daß alle Wissenschaftsbereiche einer gründlichen Ideologiekritik unterworfen werden müssen, da sie das dominante Sex/Geschlecht/System und seine Weiblichkeitsbilder produzieren, festschreiben und fortschreiben. Westliche Sprache, Wissenschaft und Imagination sind *androzentrisch*, d. h. männlich zentriert und bestimmt. Daher können nur »solche Forschungsansätze angemessen sein, die die hierarchische Struktur des Geschlechterverhältnisses in Planung, Frage- und Hypothesenformulierung, Methodeneinsatz und -inventar, Erhebungsmodus, Auswertung und Interpretation angemessen berücksichtigen«.¹

Die herrschende, abendländisch bestimmte Wissenschaft ist aber nicht einfachhin nur männlich bestimmt. Vielmehr ist sie Herrschaftswissenschaft, da sie aus der Perspektive privilegierter, gebildeter, europäischer Männer formuliert worden ist und immer noch wird. Sie ist nicht nur androzentrisch, sondern *kyriozentrisch*. Frauen aller Klassen, Rassen und Kulturen, sowie Männer untergeordneter Rassen, Klassen und Kulturen waren und sind oft immer noch als Subjekte von wissenschaftlicher Fragestellung, Forschung und Theoriebildung ausgeschlossen. Eine kritisch-feministische Frauenforschung muß daher *alle* Herrschafts- und Machtstrukturen in ihrem Zusammenspiel bei der Marginalisierung und Unterdrückung von Frauen sichtbar machen, um so reale Ausbeutungsverhältnisse durchleuchten sowie befreiende Handlungsmöglichkeiten und -potentiale freisetzen zu können.

1.2. Feministische Theorie hat ebenfalls unterschiedliche Verständnisse von *Patriarchat* entwickelt, die sich nicht oppositionell ausschließen, sondern sich korrigieren. Eine vorwiegende feministische Analyse setzt Sexismus mit Patriarchat in eins und versteht es als die Beherrschung

des weiblichen durch das männliche Geschlecht. Diese Bestimmung des Patriarchats als ein dualistisches männlich-weibliches Unterdrückungssystem wurde weithin von weißen Mittelschichtsfrauen entwickelt.

Jedoch haben Frauen der sogenannten Dritten Welt eine solche feministische Sicht, die Patriarchat mit dem bipolaren Sex/Geschlechtersystem in eins setzt, als nicht genügend weitsichtig kritisiert. Die Patriarchatsanalyse, die sich auf eine Kritik des Sex/Geschlechterdualismus beschränkt, entspricht nicht ihrer Erfahrung von Frauenunterdrückung. Die Ausbeutung von Frauen wird ja nicht nur durch die verschiedenen Formen des Sexismus, sondern auch durch Herrschaftsstrukturen wie Rassismus, Klassenausbeutung und Kolonialismus fortgeschrieben und festgeschrieben. Das westliche Herrschaftssystem ist nicht nur patriarchal, sondern *kyriarchal*. Eine Theorie des Patriarchats muß daher alle Herrschaftsstrukturen in ihrem komplexen und vielschichtigen Zusammenspiel bei der Verelendung von Frauen kritisch in den Blick bekommen.

1.3. Das Patriarchat als pyramidales Herr-Vater-System bringt den ideologischen Geschlechterdualismus oder die androzentrische Polarität von *Weiblichkeit und Männlichkeit* mit sich. Androzentrische Philosophie und Theologie hat entweder Weiblichkeit weithin mit Mangel, Schwäche, Defekt und Sünde in eins gesetzt. Oder sie hat Weiblichkeit als Ergänzung und Komplementarität zu Männlichkeit verstanden und Mütterlichkeit als vergöttlichtes, rettendes Ideal in den Himmel projiziert. Alle feministischen Theorien unterstreichen die sozial-politische Bestimmtheit von androzentrischen Weiblichkeitskonstruktionen. Sie gehen aber darin auseinander, ob eine positive feministische Sicht von Weiblichkeit biologisch, metaphysisch oder tiefenpsychologisch artikuliert werden kann und darf. Diese Diskussion hat weitreichende Folgen für die feministischen Entwürfe zur Mariologie.

1.4. Im Kontext einer feministischen Theorie, die mit Hilfe der Tiefenpsychologie oder der religionshistorischen Methode Weiblichkeit neu bestimmen will, haben feministische Theologinnen eine Vielfalt von *mariologischen* Entwürfen produziert, die Weiblichkeit und Mütterlichkeit Mariens anders zu denken suchen. Doch darf nicht übersehen werden, daß eine solche feministische Wiedergewinnung von Weiblichkeit

und Mütterlichkeit Hand in Hand mit der Neuen Weiblichkeit geht, die im letzten Jahrzehnt gesellschaftlich wieder verstärkt eingeschärft wird. Feministische Mariologie, die Theorien von sexueller Differenz, archetypischer Weiblichkeit, von der »ewigen Frau« oder von der mütterlichen Natur der Frau zu Hilfe nimmt, um Maria »ganz anders« zu bestimmen, kann den herrschenden geschlechtsdualistischen Denkrahen nicht unterbrechen. Daher ist sie oft gezwungen, ihn in invertierter oder komplementärer Form zu reproduzieren.

Feministische Ansätze, die eine komplexe Patriarchatsanalyse voraussetzen, suchen dagegen eine vielschichtige sozial-anthropologische Theorie zu entwickeln, die den binären Denkrahen von Geschlechterdualismus kritisch hinterfragen und überwinden kann. Der gebildete abendländische Mann hat ja nicht nur seine Sehnsüchte und Ängste auf weiße Frauen, sondern auch auf andere unterjochte Menschen projiziert. Wenn aber Rasse, Klasse, Kultur, Religion, Nation und historische Situation ebenso wie Geschlecht die Identität und das Selbstverständnis von Frauen bestimmen, dann ist es nicht möglich, von einem universalen Wesen der Frau oder von Weiblichkeit schlechthin zu sprechen. Es gibt nicht die Frau als solche, sondern nur historisch konkrete Frauen.

Eine kritische feministische Befreiungstheologie, wie ich sie zu entwickeln versucht habe, weigert sich daher, ein Bild von heiler Weiblichkeit und göttlicher Mütterlichkeit zu entwerfen. Sie sucht statt dessen eine komplexe Patriarchatsanalyse zu artikulieren, die die vielschichtigen Unterdrückungserfahrungen von Frauen in den Blick bekommen kann. Bei der Sichtung feministischer Mariologie darf sie sich daher nicht auf eine zusammenfassende Darstellung von positiven Bildern und Entwürfen beschränken. Es muß auch gefragt werden, ob eine feministisch-mariologische Rekonstruktion das herrschende Weibkeitsbild fortschreibt, ob sie das herrschende Sex/Geschlechter-System auf den Kopf stellt, ob sie es dialektisch überhöhen will oder ob sie das marianische Urbild von Weiblichkeit und Mütterlichkeit theoretisch mit einer Vielzahl von Frauenbildern und Möglichkeiten zu unterlaufen und zu zersetzen sucht.

Eine kritisch-feministische Befreiungstheologie darf aber nicht bei einer Analyse mariologischer Entwürfe und deren Verflechtung mit herrschenden Weibkeitsvorstellungen stehen bleiben. Vielmehr muß sie deren Interaktion mit konkreten Herrschaftsstrukturen und Un-

terdrückungsfunktionen kritisch in den Blick fassen. Ich bin mir dabei bewußt, daß Symbole und Bilder nicht auf eine eindimensionale funktionalistische Beziehung zu Erfahrung und Wirklichkeit festgelegt werden können. Trotzdem darf ein kritischer Überblick nicht auf eine politische Analyse verzichten, da mariologische Symbolik patriarchalen Machtinteressen gedient hat und immer noch dient.

2. Der politische Ort feministischer Kritik

Feministische Theologinnen sind sich weitgehend in ihrer Kritik des patriarchalen Marienbildes einig. Sie haben die Bilder und Symbole der herrschenden Mariologie als religiöse Projektion einer zölibatären, männlichen Priesterhierarchie entlarvt, die die Vermännlichung von Kirche und Gesellschaft ideologisch legitimiert hat. Mit dem Bild der immerwährenden Jungfrau und sündenlosen Mutter Maria predigen Kirchenmänner den Frauen ein für sie nicht nachahmbares Weiblichkeitsmodell. Maria als das völlig entsexualisierte »Gipswesen aus der Grotte von Lourdes«² und als das Symbol sanfter Demut dient dazu, die Minderwertigkeit, Abhängigkeit und Unterordnung gewöhnlicher Frauen religiös einzuschärfen. Viele römisch-katholische Feministinnen teilen die Erfahrung der amerikanischen Schriftstellerin Mary Gordon:

In meiner Oberschulzeit war Maria ein Knüppel, den man intelligenten Mädchen über den Kopf haute. Ihr Beispiel wurde uns ständig vor Augen gehalten: ein Beispiel von Schweigen, Unterordnung und der Lust, den letzten Platz einzunehmen. Für Frauen wie mich war es notwendig, dieses Bild Mariens abzulehnen, um an der zerbrechlichen Hoffnung auf intellektuelle Leistung, Unabhängigkeit, Identität und sexuelle Erfüllung festhalten zu können.³

Herrschende Mariologie und Marienkult werten Frauen in dreifacher Weise ab: durch die Hervorhebung der Jungfräulichkeit auf Kosten der Sexualität, durch die einseitige Bindung des Frauenideals an die Mutterschaft und durch die metaphysische Legitimation von Gehorsam, Demut, Passivität und Unterwerfung als Haupttugenden von Frauen.⁴ Maria, die reine, sich aufopfernde, demütige Magd und schmerzreiche Mutter, wird Frauen als das nachzuahmende, aber stets unerreichbare Vorbild gepredigt. Maria, die leibliche Jungfrau und barmherzige Mut-

ter, drückt die in den Himmel projizierte männliche Sehnsucht nach dem ewig Weiblichen aus, während Maria, die mächtige Königin des Himmels und der Erde, den nationalen Herrschaftswillen patriarchaler Gesellschaft versinnbildet.

Somit produziert und schreibt die herrschende Mariologie ein sozio-kulturelles Bild des Weiblichen fort, das die Ausbeutung und Marginalisierung von Frauen ideologisch überhöht. Daher lehnen alle Richtungen feministischer Theologie das patriarchale Verständnis von Maria ganz entschieden ab. Die dienende, gehorsame, sich gänzlich hingebende und sexuell unerfahrene »Magd des Herrn«, die dann als das Ewig-Weibliche in den Himmel projiziert wird, kann kein feministisches Vorbild sein. Weder als der weibliche, untergeordnete Mensch⁵ noch als die vergöttlichte, aber nicht göttliche Madonna ist Maria ein inspirierendes und befreiendes Modell für Frauen.

Doch hat Elisabeth Gössmann immer wieder zu Recht betont, daß sich der Blick feministischer Theologie zu einseitig auf die herrschende patriarchale Mariologie konzentriert hat. Feministische Theologie hat dabei übersehen, daß es eine lange mariologische Frauendition gibt, die ein positives Bild von Maria entwickelt hat.⁶ Während z. B. patriarchale Mariologie den Gegensatz zwischen Eva und Maria⁷ herausstreicht, sucht die mariologische Frauendition die Beziehung zwischen beiden Frauenbildern herzustellen, wenn sie Maria als die Tochter Evas sieht. Eine feministische Theologie, die die mariologische Frauendition nicht zur Kenntnis nimmt, macht sich derselben ideologischen Vergessenheit schuldig, die die Erkenntnisproduktion androzentrischer Theologie bestimmt.

Jedoch kann ich mich dem Urteil nicht anschließen, daß die heutige feministische Mariologie wenig Interesse an der Dogmengeschichte gezeigt und deshalb sich auf Remythologisierung und tiefenpsychologische Deutung konzentriert hat. Wie die offizielle Mariologie,⁸ so kreist ja auch feministisch-mariologische Reflexion um zwei inhaltliche Problemkomplexe: Maria von Nazaret und ihre idealtypische Bedeutung einerseits, sowie mariologische Dogmatik und Marienkult andererseits.⁹ Feministische Mariologie scheint mir eher dadurch begrenzt, daß sie sich zu oft auf eine ideengeschichtliche Darstellung¹⁰ der herrschenden mariologischen Dogmengeschichte beschränkt hat. Sie hat es daher vielfach versäumt, eine politisch-sozialgeschichtliche Kritik und Auf-

arbeitung der Mariologie, wie sie z. B. Marina Warner begonnen hat,¹¹ feministisch-theologisch weiterzuführen. Daher konnte sie nicht kritisch analysieren, inwieweit sich ihre eigene mariologische Reflexion und die der Frauentradition geschichtlich innerhalb der kirchlich-dogmatischen und kulturell-symbolischen Grenzen bewegen, die ihnen herrschende Theologie und kirchliches Lehramt vorgezeichnet haben. Feministische Remythologisierungstendenzen leiden ebenfalls unter diesen patriarchalen Begrenzungen.

Es darf nicht vergessen werden, daß die idealtypischen und mythologisierenden Formen herrschender Mariologie oft Hand in Hand mit konservativer kirchlicher und gesellschaftlicher Restauration gehen. Nicht von ungefähr wurden die klassischen Mariendogmen zu einer Zeit formuliert, als die griechisch-römische imperiale Form des Christentums institutionalisiert und geschichtlich wirksam wurde. »Parallel zur weltlichen Herrscher-Ikonographie entwickelten sich die Bilder himmlischer Regenten. Dem bereits seit konstantinischer Zeit üblichen kaiserlichen Christus folgte nach dem Konzil zu Ephesus von 431 die kaiserinnengleiche Maria.«¹² Imperiale, feudale und städtische Gesellschaftsverhältnisse waren im Mittelalter auch der Boden und Horizont von Mariologie und Kult.¹³ Diese bestimmten ebenfalls die Mariologie der Neuzeit. Barbara Corrado Pope hat z. B. dokumentiert, daß das »marianische Jahrhundert,« das mit dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens eröffnet wurde und im Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel seinen Höhepunkt fand, eine defensive antimodernistische Haltung propagierte. Seine konservative, nach rückwärts gerichtete, nostalgische Politik sehnte sich nach monarchischer Ordnung und fürchtete alle sozialen Umbrüche.¹⁴

Auch in unserem Jahrhundert förderte die mythologisierende Mariologie eine konservativ-restaurative und aggressiv-antikommunistische Politik. Wie im 16. Jahrhundert der Rosenkranz gegen die Türken und im 19. Jahrhundert gegen die Atheisten gebetet wurde, so wurde er in den Jahren des »kalten Krieges« für die Bekehrung Rußlands rezipiert. Eine ähnliche gesellschaftlich und kirchenpolitisch reaktionäre Tendenz findet sich auch in der gegenwärtigen nachkonziliaren Restauration. In den letzten zehn Jahren, in denen, um Frauen ins Haus zurückzudrängen, gesellschaftlich wieder die »Neue Weiblichkeit« propagiert wird, geht die kirchlich-hierarchische Restauration mit einer Vielzahl

von Marienerscheinungen, dem Anwachsen von kapitalistisch-rechtsgerichteten Gruppen und dem fortlaufenden Ausschluß von Frauen aus kirchlichen Leitungsgremien Hand in Hand.¹⁵ Die feministischen Versuche, eine für Frauen befreiende Mariologie zu artikulieren, müssen mit diesem politischen Kontext¹⁶ der herrschenden Mariologie konfrontiert werden, sollen sie nicht zur weiteren Marginalisierung und Ausbeutung von Frauen beitragen.

Die mariologischen Frauentraditionen, die uns noch heute zugänglich sind, sind ebenfalls immer wieder kritisch daraufhin zu befragen, inwieweit sie dogmatisch-kulturelle Grenzüberschreitungen wagen und zulassen.¹⁷ Feministische Versuche, Mariologie heute *anders* zu formulieren, können von der mariologischen Frauentradition nicht nur inhaltlich lernen. Sie können sich durch ihre Aufarbeitung auch ihrer eigenen epistemologisch-politischen Begrenzung und Bestimmung durch patriarchale Herrschaftsstrukturen bewußt werden, da sie ja ebenfalls in den androzentrischen Denkhorizont herrschender kultureller und theologischer Weiblichkeitsbilder eingebunden bleiben. Wie unsere Vorschwestern bleiben auch wir in die patriarchalen Zwänge gesellschaftlicher und ekklesialer Herrschaftsstrukturen verstrickt. Jegliche Mariologie aus dem Blickpunkt von Frauen muß bewußt ihre Verflochtenheit in patriarchale Strukturen und Ideologien mit Hilfe feministischer Analyse kritisch zu durchleuchten suchen, wenn sie diese nicht reproduzieren will. So wird es verständlich, daß z. B. Leonardo Boff, einer der führenden Befreiungstheologen Lateinamerikas, die bürgerliche, romantisch-kulturelle, archetypische Weiblichkeitsideologie theologisch fortschreibt, die in der Moderne nicht nur die Andersartigkeit, Zweitrangigkeit und Minderwertigkeit von Frauen, sondern auch die von unterdrückten Männern, die als »weiblich« eingestuft wurden, legitimiert hat.¹⁸

Kurz, eine sich feministisch begreifende Mariologie muß den politischen Ort ihrer Reflexion immer wieder kritisch zu hinterfragen suchen. Soweit ich sehen kann, lassen sich vier theologische Ansätze in der herrschenden Mariologie unterscheiden, die sich auch in feministischen Rekonstruktionen wiederfinden. Der *reformatorische* Ansatz sucht mariologische »Auswüchse« zurückzuschrauben; der *idealtypische* sieht Maria als Repräsentantin von Kirche und neuer Menschheit; der *dogmatisch-mythologisierende* Ansatz wiederum sucht Maria, die

»göttliche Frau und Mutter«, in das kirchliche Lehrsystem zu integrieren, während der *kultische Frömmigkeitsansatz* Maria gleichsam wie eine Göttin feiert.

Denkhorizont und Diskurse dieser vier Ansätze androzentrischer Mariologie sind durch politische Impulse und kirchliche Zwänge bedingt, die eine feministisch-mariologische Rekonstruktion nicht überspringen darf. Während der reformatorische wie der idealtypische Ansatz zu einer weiteren Maskulinisierung des Christentums tendiert, endet der mythologisierende und kultische mariologische Ansatz in einem theologischen Ausbau kulturell-androzentrisch bestimmter Weiblichkeit. Die herrschende Mariologie »von unten« wie die »von oben« kann damit patriarchalen Herrschaftsinteressen dienen.

3. Der historisch-reformatorische Ansatz

Die reformatorisch-mariologische Blickrichtung besteht in einer Rückbesinnung auf die Heilige Schrift und auf die zentrale Stellung der Christologie.¹⁹ In der Reformationszeit hat dies zu einer grundlegenden Kritik des kirchlichen Marienkultes geführt.

Es ist also die falsche Blickrichtung, nämlich die auf Maria, anstatt auf Christus, die sich unheilvoll auswirkte. Insofern besteht die »reformatorische Entdeckung« und die Durchführung des reformatorischen theologischen Programmes auch in einer Zurechtrückung und förmlichen Korrektur der geschilderten mariologischen Lehre.²⁰ [Hervorhbg. v. Verf.]

Diese Kritik der Mariologie ging Hand in Hand mit der Abschaffung des Jungfräulichkeitsideals und seiner monastischen Institutionalisierung. Der »reformatorische Vorbehalt« besteht durch die Jahrhunderte darauf, daß Mariologie allenfalls in der Anthropologie und Ekklesiologie, aber nicht in der Theologie und Soteriologie angesiedelt werden.

Der »protestantische Vorbehalt« führte aber zu einer weiteren Patriarchalisierung von Theologie und Kirche, da die Reformation weder patriarchale Ehe und Sexualität noch die patriarchale, gesellschaftliche und kirchliche Stellung von Frauen in Frage gestellt hat. Die Entfernung Mariens und der Heiligen aus der symbolischen Plausibilitätsstruktur

von Theologie und Kult hatte als ein wohl unintendiertes Ergebnis, daß Frauen in der himmlischen Welt sowie in der Öffentlichkeit von Theologie und Kirche nicht mehr vorkamen. Die Konzentration auf eine männlich bestimmte Christologie und patriarchal artikulierte Theologie droht den Protestantismus zu einer reinen Männerreligion zu machen, die keine metaphysische Repräsentation der Frau kennt.²¹ Diese kirchliche Androzentrismus und emotionale Armut des »reformatorischen« Ansatzes hat die religiöse Erfahrung und Fragen vieler Feministinnen geprägt.²²

Feministische Entwürfe, die diesen reformatorischen Ansatz aufnehmen, greifen auf die Bibel zurück, um eine befreiende Mariologie »von unten« zu entwickeln.²³ Sie zeichnen Maria als die vorbildliche Jüngerin, die arme Frau aus dem Volke, die prophetische Verkünderin von Gerechtigkeit, die mütterliche Schwester oder die schmerzensreiche Mutter. Frauen können sich leicht mit diesem Vorbild identifizieren. Sie verstehen eine Maria, die Probleme mit ihrem schwierigen Sohn hat, der sich in schlechter Gesellschaft bewegt;²⁴ einer Maria, die den Rock ihres Kindes so groß macht, daß er oft ausgelassen werden kann (Mechthild von Magdeburg);²⁵ oder einer Maria, die zu ihrem gefangenen und gefolterten Kind steht und ihren hingerichteten Sohn beweint. Mit Bezug auf die Schrift²⁶ und besonders die lukanische Kindheitsgeschichte zeichnen christliche Befreiungstheologinnen Maria als das arme Dorfmädchen von Nazaret, das mit seinem freien Ja Erlösung möglich macht; als die prophetische Frau, die die Befreiung ihres Volkes ankündigt; als die vollkommene Jüngerin, die Gottes Heilswillen tut; als die geisterfüllte Mutter, um die sich die neue Gemeinde sammelt.

Da aber die biblischen Hinweise auf Maria karg sind, bleibt die »historische« Maria noch viel illusiver als der »historische« Jesus. Daraus entsteht der Zwang, die biblische Gestalt der Maria von Nazaret idealistisch aufzufüllen. Idealistische Ausmalung greift aber nicht nur auf kulturelle Weiblichkeitsmuster zurück, sondern schreibt auch oft, trotz ihrer positiven Absicht, Maria als jüdische Frau zu sehen, den christlich-theologischen Antijudaismus fort.²⁷ Da sich die biblischen Texte über Maria widersprechen, bevorzugt die historisierende feministische Mariologie weithin die idealisierende Darstellung von Lukas und Johannes, ohne deren dualistischen, antijüdischen Denkraum kritisch

zu durchleuchten. Sie tut dies, obwohl mittlerweile die feministische Bibelforschung die Auffassung von der Frauenfreundlichkeit des lukianischen Werkes exegetisch in Frage gestellt hat.²⁸

Darüber hinaus überschreitet die idealisierende Fraueninterpretation biblischer Marien Texte fast nie die ihr dogmatisch gesetzten Grenzen. So kenne ich zum Beispiel keine feministische Reflexion, die »die freie Wahl« Mariens mit der sexuellen Selbstbestimmung von Frauen in der Kirche in Verbindung bringt. Auch die Forschungshypothese der Exegetin Jane Schaberg, daß Maria vergewaltigt wurde,²⁹ ist bisher kaum systematisch aufgenommen worden. Meines Erachtens kann aber der Rückblick auf Maria von Nazaret nur dann feministisch-befreiende Möglichkeiten freisetzen, wenn er sich einer kritischen feministischen Hermeneutik³⁰ verpflichtet weiß, die Maria in die kritische Rekonstruktion sowohl von Frauenbefreiungs- als auch von Reichgottes-Geschichte und Solidarität einzubinden vermag.

4. Der idealtypisch-ekklesiologische Ansatz

Seit der Mitte unseres Jahrhunderts hat die biblische Bewegung und Wissenschaft innerhalb des Katholizismus kritisch bewußt gemacht, daß zwischen der historischen Gestalt »Maria von Nazaret« und der hehren Gottesmutter des Marienkultes eine fast unüberbrückbare theologische Kluft besteht. Obwohl die Schultheologie scharf zwischen der Verehrung Mariens und der Anbetung Gottes unterscheidet, besteht doch zu Recht der Eindruck, daß katholischer Marienkult und Volksfrömmigkeit Maria wie ein göttliches Wesen lieben und verehren. Der Marienkult mit seinen Kerzen, Blumen, Liedern, Festen und Wallfahrten entwickelt einen viel größeren Gefühlsreichtum, als eine Theologie des Wortes oder eine katechetische Dogmatik es je vermögen.³¹

Das Zweite Vatikanische Konzil hat daher versucht, die »Auswüchse« der Marienfrömmigkeit zu beschneiden, um kirchlichen Kult und katholische Frömmigkeit stärker an die Schrift zu binden und erneut die Christologie ins Zentrum zu stellen. In der konziliaren Theologie wurde der »protestantische Vorbehalt« tragend: Maria wird nicht als Mittlerin aller Gnaden und Miterlöserin verherrlicht, sondern sie wird zur idealen Repräsentantin und zum zentralen Symbol einer menschlichen, der Welt

zugewandten Kirche erklärt. Sie wird zum Symbol der »neuen Menschheit« und damit zum Vorbild für Männer und Frauen.³²

Da das Konzil wie die Reformation die kirchliche Stellung von Frauen und die sie bedingenden patriarchalen Kirchen- und Ehestrukturen nicht in Frage stellte, konnte aber diese Neuformulierung des Mariensymbols keinen kirchenverändernden Einfluß entwickeln. Vielmehr führte das II. Vatikanum zu einer weiteren Maskulinisierung von Theologie und Kirche, da es mit Maria ein fast »göttliches« Frauensymbol in katholischem Leben und katholischer Frömmigkeit zurückdrängte.³³ Obwohl Maria als Urbild und Mutter der Kirche verkündigt wird, bleiben Frauen aufgrund ihres Geschlechts Christen zweiter Klasse, insofern sie nicht als Amtsträger die Kirche repräsentieren dürfen. Das Konzil versuchte zwar die patriarchal-hierarchischen Herrschaftstrukturen der Kirche zu korrigieren, konnte dies aber nicht tun, da es auf seiner Suche nach »Brüderlichkeit« die patriarchale Stellung von Frauen in der Kirche nicht antastete. Die »Öffnung zur Welt« und die »Demokratisierung« der Kirche waren damit zum Scheitern verurteilt. Der Ausschuß der Frauen vom Leitungsamt der Kirche führte zu einer neuen Betonung der patriarchal-theologischen Braut-Mystik, nach der Maria als Repräsentantin der Kirche und Menschheit ihrem männlichen Haupt Christus wie die Ehefrau ihrem Ehemann untergeordnet bleibt. Während die Hierarchie Christi Männlichkeit und Gottes Vatermacht repräsentiert, sollen alle ChristInnen, Männer und Frauen, Maria nachahmen, die die weibliche Haltung von Rezeptivität, Unterordnung, Demut, Erwartung, Offenheit, Gehorsam und Passivität vollkommen darstellt. Der konservativen kirchlichen Restauration waren damit Tür und Tor geöffnet.

Es scheint mir, daß auch feministisch-befreiungstheologische Versuche zur Mariologie sich innerhalb der Denkgrenzen dieses idealtypisch-ekklesiologischen Ansatzes bewegen. Zwar suchen sie Maria, die konkrete historische jüdische Frau von Nazaret, in den Blickpunkt zu stellen, doch wird diese zugleich zu einem Idealtyp der Kirche und Modell des Glaubens³⁴ universalisiert. Rosemary Radford Ruether war eine der ersten, die eine solche idealtypische Befreiungsmariologie artikuliert hat. Nach ihrem 1977 erschienenen Buch ist Maria das weibliche Antlitz der Kirche, das die befreite Menschheit spiegelt. »Maria repräsentiert die *Gestalt der Kirche* aus der Perspektive der Bekehrung,

die sich in der Geschichte und zwischen Menschen ereignen muß, um entmenslichende Macht und unterdrücktes Personsein zu überwinden.« Wie Maria, so repräsentieren »Frauen als die Kirche den Teil der erlösten Menschheit, der nur dann befreit und versöhnt werden kann, wenn die Opfer ermächtigt worden sind, Personen zu sein, und wenn Macht selbst umgestaltet worden ist«. ³⁵

In *Sexism and God-Talk* baut Radford Ruether diesen Ansatz weiter aus. Die Gestalt der Kirche, die als symbolisch weiblich dargestellt wird, verweist nach ihr auf die Befreiung von Frauen. Es sind die vielfach unterdrückten Frauen, die Ärmsten der Armen, die zu besonderen Vorbildern des Glaubens werden. Ihre Befreiung wird zum sozialen Ort der glaubenden und befreiten Gemeinde. Maria wird zum Symbol der Kirche, weil nach Lukas ihre freie Wahl, ihr freier Glaubensakt, ihr »Mit-Schöpfung« und ihre Antwortbereitschaft es Gott ermöglicht haben, »in der Person Christi in die Geschichte einzutreten, um eine befreiende Revolution in menschlichen Beziehungen zu bewirken«. ³⁶

Maria ist hier Subjekt und Objekt zugleich. Sie macht das befreiende Handeln Gottes möglich, und Gottes Erlösungshandeln befreit sie. Daher personifiziert und verkörpert Maria diejenigen unterjochten Menschen, die befreit wurden: die Hungernden, die gesättigt wurden, die Erniedrigten, die erhöht wurden, die Trauernden, die getröstet wurden. In ähnlicher Weise verstehen Ivone Gebara und Maria Clara Bingemer Maria als das »Symbol des Volkes, das sie von Gott her zeugt«, während Jesus zum Symbol des neuen Volkes wird, »das von Gott gezeugt ist«. ³⁷ Als Repräsentantin der Kirche ist Maria in Lateinamerika aber immer die Repräsentantin der Kirche der Armen, deren »neue Verleiblichung die Basisgemeinden sind«. ³⁸

Doch kann m. E. der idealtypische Ansatz feministischer Befreiungsmariologie die patriarchal-theologische Dynamik der androzentrischen Sex/Geschlechter-Symbolik nicht überwinden. Mit Maria als der Symbolgestalt der Kirche, der Kirche der Armen, oder der »neuen Menschheit« schreibt er entweder die androzentrische Zweitrangigkeit des Weiblichen theologisch fort, insofern Maria als Repräsentantin der Kirche oder Menschheit Gott untergeordnet bleibt, oder aber er läßt die arme Frau Maria und damit das marianische Frauensymbol in dem Begriff des armen und unterdrückten Volkes aufgehen.

5. Der mythologisierend-dogmatische Ansatz

Es ist nicht notwendig, hier auf die Darstellung und Analyse der klassischen Mariendogmen näher einzugehen, um ihren androzentrischen Charakter nachzuweisen. Zweifellos verdankt die herrschende Mariendogmatik ihre Entstehung und Fortschreibung männerzentrierter Theologie und patriarchaler Kirche. Trotzdem gehen feministische Rekonstruktionen der Mariendogmen davon aus, daß eine Mariologie »von oben« aus der Sicht von Frauen nicht nur möglich, sondern auch nötig ist, da wir sonst in Gefahr sind, Jahrhunderte weiblicher Marienverehrung aufzugeben.³⁹ Doch möchte ich hier zu bedenken geben, daß in patriarchalen Herrschaftsverhältnissen auch Bild und Kult einer Frau, die von Frauen verehrt wird, Unterdrückungsstrukturen verfestigen können. Insofern die Mariendogmen dahin tendieren, Maria zur »großen Ausnahme« unter den Frauen zu machen, schreiben sie das Patriarchat fort.

Die feministische Rekonstruktion der Mariendogmen wurde durch ein Argument Mary Dalys methodisch denk- und vollziehbar gemacht.⁴⁰ Nach einer scharfen Kritik von Verquickung und Unterordnung der offiziellen Mariologie unter die Christologie weist Daly darauf hin, daß das Mariensymbol eine »doppelte Botschaft« vermittelt und als ein »zweischneidiges Schwert« gewirkt hat. Wegen dieser doppeldeutigen Dimension⁴¹ konnte es »selektiv« gehört und »anders« verstanden werden. Wenn die Mariendogmen von ihrer christolatrischen Verstrickung befreit und erneut als ungebundene, freikreisende (»freewheeling«) Symbole verstanden würden, könnten sie nach Daly feministisch fruchtbar gelesen werden.

Diese feministische Methode, die oft mit einer biblischen Sicht verknüpft wird, rückt Maria, die Frau, als das Symbol weiblicher Integrität und Macht in den Blickpunkt.⁴² Das Dogma der immerwährenden Jungfräulichkeit wird zum Symbol für die Autonomie, Selbstbestimmung und Unabhängigkeit von Frauen, deren Identität nicht länger mit Bezug auf den Mann bestimmt wird. Maria, die Gottesgebärerin, repräsentiert in dieser feministischen Sicht nicht bürgerliche, auf Mann und Sohn ausgerichtete Mütterlichkeit, sondern die schöpferische Macht von Frauen und ihre heilbringende Kreativität. Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens wiederum vermittelt, daß die Frau keiner Er-

lösung von der Sünde bedarf. Ihre Weiblichkeit leidet nicht unter der Sünde, sondern bleibt eine Quelle von Macht und Anziehungskraft. Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel schließlich besagt nicht nur, daß weiblicher Körper und Sexualität in die göttliche Sphäre eingetreten sind, sondern auch, daß Frauenkämpfe gegen patriarchale Unterdrückung und die endgültige Realisation von Frauenbefreiung wichtige Elemente eschatologischer Vollendung sind.

Doch haben feministische Entwürfe, die die Mariendogmen als Symbole von Frauenmacht und Frauenheil verstehen wollen, einen idealistisch-apologetischen Beigeschmack. Solange kirchliche Unterdrückungsstrukturen und androzentrische Theologien, die die offizielle Formulierung der Mariendogmen bestimmt haben, fortbestehen, kann ihre feministische Umdeutung keine strukturell verändernde Kraft entwickeln.⁴³ Solange z. B. die Sexualität von real existierenden katholischen Frauen immer noch gefürchtet und patriarchal kontrolliert wird, solange Berufung und Wesen der Frau entweder auf leibliche oder auf geistige Mutterschaft eingeschränkt wird oder solange katholische Frauen in zwei ontologische Klassen, Ordens- und Laienfrauen, zerteilt werden,⁴⁴ kann das marianische Symbol der immerwährenden Jungfrau und Mutter Maria nicht eine frauenbefreiende Kraft entwickeln. Solange Frauen die Autorität abgesprochen wird, ihre Sexualität und Fruchtbarkeit selbstverantwortlich zu bestimmen, solange Frauen auf Grund ihres Geschlechts nicht am Altar stehen dürfen oder solange Frauen Katholiken »zweiter Klasse« bleiben, kann die Erhöhung einer Frau in den Himmel nur dazu dienen, die patriarchale Unterdrückung von Frauen auf der Erde fortzuschreiben.

Ob Mariologie feministisch rezipiert und auf Frauenmacht hin umformuliert werden kann, wird nicht am theologischen Schreibtisch oder in intellektuellen Forumsdiskussionen über Maria, sondern nur durch die reale Veränderung von kirchlicher Frauenunterdrückung entschieden werden. Erst wenn Maria nicht mehr der Ausnahmefall ist, sondern die Regel für die kirchliche Stellung und sexuelle Selbstbestimmung von Frauen darstellt, wird Maria im Horizont von Solidarität, Gerechtigkeit und Befreiung glaubwürdig werden.

6. Der kultisch-religionsgeschichtliche Ansatz

Im Unterschied zur Dogmatik appelliert Volksfrömmigkeit und -religion nicht zuerst an Verstand und Vernunft, sondern an das Gefühl, die Sehnsucht nach Sicherheit und die direkte Erfahrung göttlicher Gegenwart.⁴⁵ Ihre Lieder, Bilder, Visionen, Prozessionen und Feste, ihre Symbole, Altäre, Kerzen, Blumen und Blüten feiern Maria als die Mutter aller Gnaden und als »unsere liebe Frau,« deren Vielgestaltigkeit durch ungezählte Wallfahrtsorte und Heiligtümer bestimmt ist. Wie Isis zahlreiche Namen und Titel der antiken Götter auf sich vereinigte, so ist Maria durch die Jahrhunderte in »tausend Bildern« (Novalis) und unzählig verschiedenen Gestalten aufgetreten. Marienkult und Frömmigkeit erfahren und verehren etwas Größeres als den Menschen Maria. Sie wird zur Offenbarung derselben göttlichen Güte und heilschaffenden Macht, wie sie auch in den Bildern der Göttinnen verschiedener Zeiten und Kulturen ihren Ausdruck gefunden hat.

Während die Dogmatik immer auf der theologischen Unterordnung Mariens bestand, hat die Volksfrömmigkeit der Gottesmutter gleichsam göttliche Ehren zukommen lassen. Je mehr Gott für viele Menschen zum patriarchalen Vater-Sohn-Gott und strafenden Richter wurde, desto mehr haben volkstümliche Formen von Marienkult und -frömmigkeit in Maria die »anonyme Göttin«, die »Mittlerin aller Gnaden« und die »Mutter der Barmherzigkeit« verehrt. Wie in der patriarchalen Familie oft die Mutter zwischen Vater und Söhnen vermittelt, so handelt Maria als Mittlerin zwischen einem strafenden Vatergott und seinen kirchlichen Söhnen. Kurz, die mariologische Forschung hat herausgearbeitet, daß der Glaube an einen patriarchalen Herrschaftsgott und der marianische Kult mythologisierte Weiblichkeit und Mütterlichkeit sich gegenseitig wie kommunizierende Röhren bedingen und verstärken.

Es ist heute weithin anerkannt, daß das Christentum, wo immer es Fuß faßte, die heiligen Orte, Tempel, Bilder, Attribute und Funktionen der eingeborenen Göttinnen für Maria und ihren Kult beschlagnahmte.⁴⁶ Im vielschichtigen Symbol »Maria« kommen zahlreiche Bilder weiblicher Gottheit und uralte Züge weiblicher Macht zum Ausdruck. In Symbol und Kult Mariens sind durch die Jahrhunderte hindurch die ungezählten Namen und Bilder der Göttin lebendig geblieben. Deshalb haben die Kunst und die Volksfrömmigkeit in Maria immer schon »die anonyme

Göttin im Christentum« jenseits aller Dogmatik gefeiert. Diese religionsgeschichtliche Einsicht wird auch weithin von der herrschenden Theologie anerkannt, die aber darauf besteht, daß Marienkult und -verehrung von ihren »heidnischen Elementen« geläutert und in Christus »getauft« werden müssen.⁴⁷ Umgekehrt findet sich in Mittelalter und Neuzeit die Tendenz, Maria immer mehr mit göttlichen Zügen auszustatten und Eigenschaften Gottes und Christi auf sie zu übertragen.⁴⁸

Die »vergöttlichende« Tradition der Marienverehrung wird besonders von der Richtung feministischer Theologie aufgegriffen, die androzentrische Weiblichkeit umzuwerten und feministisch zu bestimmen sucht. Ihre Entwürfe bleiben aber innerhalb des dogmatisch vorgegebenen Denkrahmens, wenn sie aufzuzeigen suchen, daß in Mariendogmen und -verehrung die Göttin im Christentum lebendig geblieben ist. Da es dieser Sicht feministischer Theologie, die in Maria die unterdrückte Göttin im Christentum sieht, jedoch nicht um eine Eingliederung von weiblich-göttlichen Elementen in das androzentrische Lehrgebäude, sondern um dessen Durchbrechung geht, muß sie notwendigerweise Ängste, Zwänge und Aggressionen hervorrufen.

Es verwundert daher nicht, daß ein erbitterter »Schwesternstreit« zwischen VertreterInnen des »radikalen« oder Göttinnenfeminismus⁴⁹ und denen des christlichen Befreiungsfeminismus⁵⁰ ausgebrochen ist, der sich quer durch die Konfessionen zieht und patriarchale Grenzziehungen und »Verteufelungen« fortzuschreiben droht. Mit Hilfe von Religionswissenschaft, Tiefenpsychologie und Metaphysik feiert die eine Richtung die Wiederkehr der großen Göttin oder des göttlichen Paares, befreit von den Zwängen und Verunstaltungen androzentrischer Mariologie und Theologie. Im Gegensatz dazu besteht die andere darauf, daß eine christlich-feministische Mariologie in den ihr von der herrschenden Christologie und Geschichte gesteckten Grenzen verbleiben muß.⁵¹

Dieses dualistische Entweder-Oder feministischer Theologie ist um so erstaunlicher, als die herrschende Theologie eine Eingliederung von weiblichen Symbolen in die männlich bestimmte Gotteslehre nicht erst in den letzten 15 Jahren befürwortet hat. Systematische Theologen, die die Notwendigkeit der »Heimholung des Weiblichen« in das männlich einseitige Gottesbild erkannt haben, versuchen seit langem, verschüttete weibliche Traditionen in der Rede von Gott freizulegen,⁵² die vergessenen Traditionen über die göttliche Weisheit für Gottesbild, Christolo-

gie und Mariologie fruchtbar zu machen⁵³ oder eine weiblich bestimmte Pneumatologie zu entwickeln.⁵⁴ Sie haben dabei nachgewiesen, daß in mittelalterlicher Theologie die Mariologie die durch die Unterentwicklung der Pneumatologie geschaffene Leerstelle eingenommen hat.⁵⁵

Da sich aber Symbolbildungen nicht der Logik und rationalen theologischen Argumenten verdanken, können weibliche Gottessymbole nicht einfach aus der Luft gegriffen werden. Daher bekommen Marienverehrung und Mariologie einen zentralen Stellenwert für die theologische Korrektur einer einseitig männlich bestimmten Gottessprache und Trinitätslehre, für die sie weibliche Bilder, Symbole und Archetypen bereitstellt. Schon 1954 hat Schillebeeckx argumentiert, daß die Liebe Gottes väterlich und mütterlich sei. Doch kann nach ihm Jesus wegen seiner Männlichkeit die mütterliche Seite von Gottes Liebe nicht ausbuchstabieren und hat daher Maria als symbolische Partnerin nötig. »Maria ist die Übersetzung und der wirkkräftige Ausdruck der mütterlichen Seite von Gottes Barmherzigkeit, Gnade und erlösender Liebe, die sich uns in sichtbarer und greifbarer Form in der Person Christi, unseres Erlösers, manifestiert hat.«⁵⁶

Der mexikanisch-amerikanische Theologe Virgil Elizondo wiederum argumentiert, daß es durch die Erscheinung unserer Lieben Frau von Guadalupe auf dem Tepeyac-Hügel, »wo das alte Heiligtum des mütterlichen Aspektes Gottes unter dem Namen Tonantzin stand«, zu einer kreativen wechselseitigen Durchdringung des Christentums und der Religion der Nahutel kommt. »Zum Gott der Christen tritt der weibliche Aspekt hinzu, während dem Gott der Indios der personale Aspekt hinzugefügt wird in einer tiefen Bereicherung beider ... Die wertvollste Gabe dieser ›die Erde suchenden‹ Mutter und dieses ›den Himmel schenkenden Vaters‹ ist Jesus von Nazaret ...«⁵⁷

Mit Hilfe der tiefenpsychologischen Kategorien von C.G. Jung gehen Theologen wie L. Boff und A. Greeley noch weiter, wenn sie Maria »als hypostatisch vereinigt mit der dritten göttlichen Person der Trinität«⁵⁸ oder als die »leidenschaftlich sanfte, verführerisch attraktive, unwiderstehlich inspirierende und gnadenvoll heilende«, »feminine Dimension« Gottes⁵⁹ verstehen. Gerda Weilers kulturgeschichtliche Symbolinterpretation⁶⁰ und Christa Mulacks feministische Reinterpretation der Mariendogmen⁶¹ bewegen sich auf derselben psychologisch-theologischen Ebene.

Dadurch wird es deutlich, daß der mariologische »Schwesternstreit« um die Göttin kein eigentlich theologischer ist, sondern es um kulturell psychologisch-philosophische Denkansätze geht.⁶² Meines Erachtens wird hier darum gestritten, ob Weiblichkeit und weibliches Wesen sowie Geschlechterdifferenz und -komplementarität physisch-metaphysisch und religionsgeschichtlich-psychologisch vorgegeben und nur patriarchal verformt sind, oder ob das Sex/Geschlechter-System ein geschichtlich-soziales Produkt von patriarchalen Herrschaftsstrukturen ist.⁶³ Im letzten Fall bleibt die Weiblichkeit, auch wenn sie feministisch in den Himmel projiziert wird, immer patriarchal bestimmt. Solange Kirche und Theologie auf einem männlich-patriarchalen Gottesbild bestehen, in das die Weiblichkeit der Göttin komplementär integriert wird, schreibt die Himmelsherrin Maria ebenso wie der Herrgott Vater und Sohn die Unterordnung und Zweitrangigkeit von Frauen symbolisch-theologisch fort und fest.

7. Frauensymbolik und die Rede von Gottheit

Eine kritische Befreiungstheologie, die ihren Ansatz nicht aus der herrschenden Psychologie, Religionsgeschichte oder Dogmatik ableitet, sondern mit der konkreten, feministisch reflektierten Erfahrung von Frauen beginnt, sucht sowohl die negativen wie die positiven Marienerfahrungen von Frauen theoretisch zu bedenken.⁶⁴ In einer permanenten feministischen Kritik muß sie einerseits Maria als Idealbild von Weiblichkeit kritisch zurückweisen und nicht ins Göttliche projizieren. Andererseits muß sie zugleich darauf bestehen, daß christliche Theologie und Frömmigkeit die himmlische Welt und das Göttliche nicht mit rein männlich-patriarchalen, Frauen ausschließenden negativen Bildern und Symbolen beschreiben darf.

Wie es Judith Plaskow für die jüdische Theologie gefordert hat, so muß auch eine feministisch christliche Theologie darauf bestehen, daß das Christentum die »Furcht vor der Göttin« überwindet.⁶⁵ Die Bedrohung christlichen Glaubens besteht heute nicht mehr im Göttinnenkult, da dieser ja keine politische Macht hat und nur von einer winzigen Minderheit vertreten wird. Die Gefährdung des jüdischen und christlichen Monotheismus besteht vielmehr darin, daß er weiterhin dazu miß-

braucht wird, patriarchale Herrschaft religiös-politisch fortzuschreiben, eine Herrschaft, die nicht nur die Ausbeutung von Frauen, sondern auch die der Armen, anderer Rassen und Religionen sowie der Erde legitimiert hat. Die biblische Gottheit, der Gott der Gerechtigkeit und Liebe, darf nicht länger als Götze patriarchaler Interessen mißbraucht werden.

Wie aber läßt sich in einer patriarchalen Kultur und Gesellschaft Gottheit christlich anders denken? Wie läßt sich so vom Göttlichen theologisch reden, daß Gottessymbole und Marienbilder weder patriarchale Herrschaftsverhältnisse religiös legitimieren noch den kulturellen Männlichkeits- und Weiblichkeitsmythos fortschreiben und festschreiben? Wie können die reformatorische Blickverengung auf Christus, den Mann, und die katholische Verherrlichung von Maria, der Himmelskönigin, dahin korrigiert werden, daß diese wieder als konkrete historische Personen in den theologischen Blick kommen können? Wie kann sowohl die soteriologische Aufladung des Männlichen als auch die des Weiblichen christlich-theologisch rückgängig gemacht werden? Denn es ist ja weder ein patriarchaler Gott noch eine matriachale Göttin, weder das Männliche noch das Weibliche, weder das Väterliche noch das Mütterliche, das uns erlöst. Vielmehr müssen alle patriarchalen Symbole – Männlichkeit und Weiblichkeit, Weiß und Schwarz, Herrschaft und Unterordnung, Reichtum und Armut, das Hohe wie das Niedrige – in einer permanenten feministischen Ideologiekritik hinterfragt werden.

Daher kann meines Erachtens nur eine mariologische Strategie feministisch weiterführen, die die klassische Lehre über die Rede von Gott mit der postmodernen Methode von Dekonstruktion und Proliferation, von symbolischer Kritik und Anreicherung⁶⁶ verbindet.

7.1 Da das Göttliche menschliche Erfahrung radikal übersteigt und keine menschliche Sprache und Begrifflichkeit, auch nicht die der Bibel, Gottsein adäquat ausdrücken kann, betont die *via negativa* klassischer Theologie, daß wir nie zureichend sagen können, wer Gott ist, sondern immer wieder herausstellen müssen, wer Gott *nicht* ist. Gott ist nicht Mann, nicht Weißer, nicht Vater, nicht König, nicht Herrscher – aber auch nicht Frau, nicht Mutter, nicht Herrin, nicht Allmächtige. Da aber christliche Tradition und Theologie weithin von Gott in männlichen Begriffen spricht, müssen besonders die männlich-herrschaftlichen Namen

und Bilder von Gott als unzureichend ausgewiesen und abgewiesen werden. Dasselbe gilt für die Mariensymbolik und besonders für diejenigen Namen und Bilder, die Maria von Nazaret auf das Ewig-Weibliche⁶⁷ und das Ewig-Mütterliche⁶⁸ festlegen. Eine solche kritische Destruktion von androzentrischer Männlichkeit und Weiblichkeit in der Gottessprache gehört zu den wichtigsten Aufgaben christlicher Theologie.

7.2 Da Gott die Gottheit der Befreiung und des Heil-Seins ist, kann eine affirmative Strategie (*via affirmativa*) positiv all das Gute von Gott aussagen, das die Utopien von Befreiung und Heilsein erhoffen und erträumen können. Christlich verstanden darf jedoch eine solch affirmative theologische Gottesrede nicht anthropologisch verengt werden, sondern muß auf Realität und Vision des Gottesreiches ausgerichtet bleiben. Darüber hinaus muß die affirmative Rede über das Göttliche christlich immer als *Analogie* verstanden werden, da Gottheit immer alle menschlich-kreatürlichen Erlösungswünsche und Heilsvorstellungen übersteigt.

Da der christliche Gott weithin als männlich, als Vater und Sohn, verstanden wird, müssen Frauensymbole und Bilder unterdrückter Menschen kompensatorisch in die christliche Rede über Gott eingeführt werden, damit bewußt wird, daß Frauen wie Männer, Schwarze wie Weiße, Junge wie Alte, Arme wie Reiche, Asiaten wie Europäer Abbilder Gottes sind. Solange wir uns des Analogiecharakters von Gottessprache bewußt bleiben, können wir also die Bilder und Namen der Göttin, die uns in der Mariologie überkommen sind, kritisch in die christlich-theologische Rede von Gott übernehmen. Hier ist besonders auf die Bilder der »schwarzen« Madonna oder der »braunen« Madonna zu achten, damit Gottessprache nicht das romantisch-koloniale Frauenbild der »weißen Dame« reproduziert.

Doch dürfen diese Bilder nicht zu Prinzipien reduziert und auf abstrakte Weiblichkeit eingeeengt werden, die dann als ein weiblicher Aspekt oder Attribut eines männlich verstandenen Gottes gesehen oder nur von einer Person der Trinität ausgesagt wird. Vielmehr müssen viele verschiedene Frauenbilder und Göttinnensymbole ganzheitlich auf Gott sowie auf alle drei Personen der Trinität bezogen werden. Sowenig wie die Rede von Jesus Christus ein männliches Element in die Trinität einführt, sowenig darf die marianische Symbolik dazu die-

nen, Mütterlichkeit oder Weiblichkeit als einen Aspekt des männlich bestimmten Wesens Gottes fortzuschreiben, wie ja auch die Rede vom Lamm Gottes keine tierische oder die von Gott als Licht keine astrale Eigenschaft in Gott behauptet. Eine solche kritisch-affirmative Integration mariologischer Symbolik und mariologischer Göttinnenbilder in die Rede vom Göttlichen würde es zugleich der Theologie ermöglichen, Maria von Nazaret wiederum der Erde zurückzugeben und sie in die Reichgottesnachfolge von Gleichgestellten, verstanden als die Gemeinschaft der streitenden, leidenden und siegreichen⁶⁹ Frauen-Ekklesia, einzugliedern.

7.3 Die dritte Strategie (*via eminentiae*) setzt die zwei ersten Wege voraus, wenn sie betont, daß sogar die positive Rede über Gott und unsere liebe Frau immer zu kurz greift. Gottheit ist immer mehr und immer größer, als es menschliche Sprache und Erfahrung ausdrücken können. Diese dritte Strategie verlangt daher nach einer bewußten Proliferation und Anreicherung von Gottesbildern und Symbolen, die nicht nur aus dem menschlichen Bereich, sondern auch aus dem der Natur und des Kosmos abgeleitet werden müssen.⁷⁰

Hier kann die Rekonstruktion und Rückgewinnung von Göttinnenbildern und -traditionen, die in und durch die Mariologie, durch Marienkult und Marienbilder überliefert wurden, für die Rede von Gott eine reiche Vielfalt von Symbolen und Metaphern erschließen. Der Vorwurf der Remythologisierung trifft nicht zu, da ja alle Rede vom Göttlichen sich mythischer Sprache und Symbole bedient. Die Strategie der Mythologisierung führt notwendigerweise in die Vielfalt der Mythen und Mythologien, aber nicht in den Polytheismus, solange sie jüdisch und christlich im Rahmen der *via negativa* und *via analogiae* verbleibt. Eine solche Strategie der Bereitstellung kulturell-religiöser Bilder des Marienkults und deren Zurückführung in die Gottessprache würde zugleich zu einer effektiven Entmythologisierung des geschichtlichen Jesus und seiner Mutter führen.

7.4 Die letzte theologische Strategie, die *via practica*,⁷¹ versucht Gottessprache und Mariensymbolik aus der befreienden Praxis und Solidarität von antipatriarchal-gesellschaftlichen und -kirchlichen Befreiungsbewegungen abzuleiten. Die Kreativität und Emotionalität von

Volksfrömmigkeit muß in diesen Befreiungsbewegungen verortet und an sie zurückgebunden werden, sollen sie nicht patriarchal-reaktionär mißbraucht werden. Die kirchliche Frauenbefreiungsbewegung hat ihre geschichtlichen Wurzeln sowohl in der von Miriam besungenen Befreiung ihres Volkes aus Sklaverei und Unterdrückung als auch besonders in der jesuanischen Reichgottesbewegung.⁷² Der Einsatz in der Frauenbefreiungsbewegung sucht durch die Jahrhunderte das von Maria im Magnifikat besungene Reich Gottes als Abschaffung von Herrschaft und Unterdrückung immer wieder zu verwirklichen. Zugleich aber erhofft diese Bewegung von Gleichgestellten Befreiung und Heil-Sein immer noch als eine zukünftige, von Gott zu verwirklichende Realität.

Der christliche Ort der Rede von Gott wie auch der marianischen Frömmigkeit ist damit eine feministische Befreiungs- und Veränderungs-Praxis in der Nachfollegemeinschaft von Gleichgestellten. Sie ist der theologisch fruchtbare Boden, auf dem neue Symbole, Bilder, Lieder, Gebete und Feste wachsen können. Eine kritisch-feministische Mariologie kann nur dann entscheidend zu einer auf Befreiung hinzielenden Veränderung von patriarchaler Kirche und Theologie beitragen, wenn sie sich nicht auf theologische Spekulationen und emotionale Devotionen beschränkt, sondern in ständiger Befreiungspraxis ihre patriarchale Bedingtheit zu überschreiten sucht.

ANMERKUNGEN

- Christiane Schmerl & Ruth Großmaß*, »Nur im Streit wird die Wahrheit geboren ...« Gedanken zu einer prozeßbezogenen feministischen Methodologie«, in: *dies.* (Hg.), *Feministischer Kompaß, patriarchales Gepäck. Kritik konservativer Anteile in neueren feministischen Theorien* (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1989) 248.
- 2 *Dorothee Sölle*, »Maria ist eine Sympathisantin«, in: *dies.*, *Sympathie. Theologisch-politische Traktate* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1978) 56.
 - 3 *Mary Gordon*, »Coming to Terms With Mary«, in: *Commonweal* (January 25, 1982) 11 (meine Übersetzung).
 - 4 *Demosthenes Savramis*, »Die Stellung der Frau im Christentum: Theorie und Praxis unter besonderer Berücksichtigung Marias«, in: *Walter Schöpsdau* (Hg.), *Mariologie und Feminismus* (Göttingen: Vandenhoeck, 1985) 18–41.29.
 - 5 *Kari Elisabeth Børresen*, »Männlich-Weiblich: Eine Theologiekritik«, in: *Una Sancta* 35 (1980) 325–334.
 - 6 *Elisabeth Gössmann*, »Reflexionen zur mariologischen Dogmengeschichte«, in: *H. Röckelein/C. Opitz/D. R. Bauer* (Hg.), *Maria, Abbild oder Vorbild. Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung* (Tübingen: edition diskord, 1990) 19–36; *dies.*, »Mariologische Entwicklungen im Mittelalter. Frauenfreundliche und frauenfeindliche Aspekte«, in: *E. Gössmann/D. R. Bauer* (Hg.), *Maria für alle Frauen oder über allen Frauen?* (Freiburg: Herder, 1989) 63–85.
 - 7 Siehe die kritische Analyse von *Eva Schirmer*, *Eva – Maria. Rollenbilder von Männern für Frauen* (Offenbach: Laetare Verlag, 1988).
 - 8 Zur Information darüber siehe *Wolfgang Beinert/H. Petri* (Hg.), *Handbuch der Marienkunde* (Regensburg: Pustet, 1984).
 - 9 Vgl. z. B. *R. Radford Ruether*, *Mary – The Feminine Face of the Church* (Philadelphia: Westminster Press, 1977); *I. Gebara & M. Bingemer*, *Mary. Mother of God, Mother of the Poor* (Maryknoll: Orbis Books, 1987); *Christa Mulack*, *Maria. Die geheime Göttin im Christentum* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1985).
 - 10 Für eine solche Kritik siehe auch *Gabriela Signori*, »Marienbilder im Vergleich: Marianische Wunderbücher zwischen Weltklerus, städtischer Ständevielfalt und ländlichen Subsistenzproblemen (10.–13. Jahrhundert)«, in: *Maria, Abbild oder Vorbild* (Anm. 6), 58–90.
 - 11 *Marina Warner*, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (New York: Knopf, 1976).
 - 12 *Helga Sciurie*, »Maria-Ecclesia als Mitherrscherin Christi. Zur Funktion des Sponsus-Sponsa-Modells in der Bildkunst des 13. Jahrhunderts«, in: *Maria, Abbild oder Vorbild* (Anm. 6), 110–146.120.
 - 13 *Ursula Nilgen*, »Maria regina – ein politischer Kultbildtyp?«, in: *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte* 19 (1981) 1–33.
 - 14 *Barbara Corrado Pope*, »Immaculate and Powerful: The Marian Revival in the

- Nineteenth Century«, in: C. W. Atkinson/C. H. Buchanan/M. R. Miles (Hg.), *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality* (Boston: Beacon Press, 1985) 173–201.
- 15 Vgl. z. B. den Bericht von *Richard N. Ostling*, »The Search for Mary: Handmaid or Feminist?«, in: *Time Magazine* (December 30, 1991) 62–66.
 - 16 Vgl. die Analyse des lateinamerikanischen Kontexts in *Gebara/Bingemer*, *Mary. Mother of God, Mother of the Poor* (Anm. 9), 128–158.
 - 17 Dies wird deutlich am Beispiel der Beginenfrömmigkeit. Vgl. *Martina Wehrli-Johns*, »Haushälterin Gottes. Zur Mariennachfolge der Beginen«, in: *Maria, Abbild oder Vorbild* (Anm. 6), 147–167. Es darf ja nicht vergessen werden, daß die Frau-entradition immer unter dem Druck des Häresieverdachts und der Inquisition stand. Vgl. *P. Segl*, »Die religiöse Frauenbewegung in Südfrankreich im 12. und 13. Jahrhundert zwischen Häresie und Orthodoxie«, in: *P. Dinzelbacher/D. R. Bauer* (Hg.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter* (Köln: Bohlau, 1988); *Johannes Thiele*, »Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Eine historische Orientierung«, in: *ders.* (Hg.), *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1988) 9–34 mit weiterer Literatur.
 - 18 *Leonardo Boff*, *The Maternal Face of God. The Feminine and Its religious Expressions* (San Francisco: Harper & Row, 1987).
 - 19 Vgl. *G. Heintze*, »Maria im Urteil Luthers und in evangelischen Äußerungen der Gegenwart«, in: *W. Beinert* (Hg.), *Maria – Eine ökumenische Herausforderung* (Regensburg: Pustet, 1984) 57–74; *G. Maron*, »Die Protestanten und Maria«, in: *E. Moltmann-Wendel/H. Küng/J. Moltmann* (Hg.), *Was geht uns Maria an? Beiträge zur Auseinandersetzung in Theologie, Kirche und Frömmigkeit* (Gütersloh: Mohn, 1988) 60–71; dazu der Beitrag von *H. Gorski* in diesem Band, S. 71–91.
 - 20 *Eberhard Wölfel*, »Erwägungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie«, in: *W. Schöpsdau* (Hg.), *Mariologie und Feminismus* (Anm. 4), 71–102.77.
 - 21 Vgl. z. B. die Kritik *C. G. Jungs*, zitiert in: *E. Wölfel*, ebd., 96 Anm. 52.
 - 22 Stellvertretend seien hier nur die Werke von *Nelle Morton*, *The Journey is Home* (Boston: Beacon, 1985) und *Ursula Krattinger*, *Die perlmutterne Mönchin. Reise in eine weibliche Spiritualität* (Zürich: Kreuz Verlag, 1983) genannt.
 - 23 Das »Summary Statement on Mariology« der Konsultation Asiatischer Frauen-theologie, die 1987 in Singapur stattfand, bestimmt die Aufgabe feministischer Theologie in zweifacher Hinsicht: Erstens müssen asiatische Frauen die destruktiven Formulierungen von zweitausendjähriger männlicher Interpretation Mariens benennen und sich von ihnen frei machen, und zweitens müssen sie als Frauen innerhalb ihrer eigenen kulturellen Kontexte zur Schrift zurückkehren, um Maria, die Befreite und Befreierin ist, wiederzuentdecken. Vgl. *Chung Hyun Kyung*, *Struggle to Be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1990) 76.
 - 24 Vgl. *Els Maeckelberghe*, »»Maria«, mütterliche Freundin oder jungfräuliche Mutter?«, in: *Concilium* 25 (1989) 534–538.
 - 25 Doch kann *Mechthild* auch von Maria sagen: »Ihr Sohn ist Gott, und sie ist Göttin,

- niemand kann ihr gleichkommen.« Vgl. *Margot Schmid*, »Maria Spiegel der Schönheit«. Zum Marienbild bei Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg«, in: *Maria für alle Frauen oder über allen Frauen?* (Anm. 6), 86–115.106.
- 26 Für eine historisch-kritische Erarbeitung vgl. *R. E. Brown/K. P. Donfried/J. A. Fitzmyer/J. Reumann* (Hg.), *Mary in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1978); *F. Mußner*, »Die Mutter Jesu im Neuen Testament«, in: *W. Beinert u. a.*, *Maria – Eine ökumenische Herausforderung* (Regensburg: Pustet, 1984) 9–30.
- 27 Vgl. z.B. das Werk von *Gebara/Bingemer* auf der einen Seite und von *C. Mulack* auf der anderen (Anm. 9).
- 28 Siehe mein neues Buch: *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1992) für Diskussion und Bibliographie.
- 29 *J. Schaberg*, *The Illegitimacy of Jesus* (San Francisco: Harper & Row, 1987); *dies.*, »Die Stammütter und die Mutter Jesu«, in: *Concilium* 25 (1989) 528–533.
- 30 Siehe mein Buch: *Brot statt Steine* (Freiburg/Schweiz: Exodus, 1988).
- 31 Vgl. *H. Pissarek-Hudelist*, »Maria – Schwester oder Mutter im Glauben? Chancen und Schwierigkeiten in Verkündigung und Katechese«, in: *Maria – Für alle Frauen oder über allen Frauen?* (Anm. 6), 146–167.
- 32 *Elizabeth A. Johnson*, »Saints and Mary«, in: *Francis Schüssler Fiorenza/John P. Galvin* (Hg.), *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, Bd. II (Minneapolis: Fortress Press, 1991) 146–177.155–163.
- 33 Vgl. *Anne Carr*, »Mary in the Mystery of the Church: Vatican Council II«, in: *Carol Frances Jegen* (Hg.), *Mary According to Women* (Kansas City: Leaven Press, 1985) 5–32.
- 34 Vgl. z.B. *Anne Carr*, »Mary: Modell of Faith«, in: *Doris Donnelly* (Hg.), *Mary, Woman of Nazareth: Biblical and Theological Perspectives* (New York: Paulist Press, 1989) 7–24.
- 35 *Rosemary Radford Ruether*, *Mary – The Feminine Face of the Church* (Anm. 9), 86 (meine Übersetzung).
- 36 *Rosemary Radford Ruether*, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983) 155.
- 37 *Gebara/Bingemer*, *Mary – Mother of God, Mother of the Poor* (Anm. 9), 53.
- 38 *Ebd.*, 163.
- 39 Dieses Argument ist besonders immer wieder von *Catharina J. M. Halkes* gemacht worden. Vgl. z.B. ihr Buch: *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie* (Gütersloh: GTB Siebenstern, 1980) 92–109; *dies.*, »Maria, die Frau. Mariologie und Feminismus«, in: *W. Schöpsdau*, *Mariologie und Feminismus* (Anm. 4), 42–70; *dies.*, »Maria«, in: *Wörterbuch der feministischen Theologie* (Gütersloh: G. Mohn, 1991) 268–274.
- 40 *Mary Daly*, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973) 81–92.89.
- 41 Dieser Hinweis auf den »ambivalenten Charakter« von Mariologie findet sich immer wieder in feministisch-theologischen Argumenten.
- 42 Vgl. z.B. *Elizabeth Johnson*, »Reconstructing a Theology of Mary«, in: *D. Donnelly* (Hg.), *Mary, Woman of Nazareth*, 69–91.

- 43 Zu einem ähnlichen Urteil kommt auch *Kari Elisabeth Børresen*, »Maria in der katholischen Theologie«, in: *E. Moltmann-Wendel/H. Küng/J. Moltmann* (Hg.), Was geht uns Maria an? (Anm. 19), 72–87.84: »Schließlich bleibt die Verbindung von Weiblichkeit und Unterordnung sowohl in der Ekklesiologie als auch in der Mariologie fundamental. Ebenso bleibt die Unvereinbarkeit zwischen dem Göttlichen und dem Weiblichen etwas Grundsätzliches in der Rede von Gott und der Christologie.«
- 44 Vgl. meinen Artikel »Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation«, in: *Theological Studies* 36 (1975) 606–626.
- 45 Siehe besonders *John R. Shinnars*, »Mary and the People: The Cult of Mary and Popular Belief«, in: *D. Donnelly*, Mary, Woman of Nazareth (Anm. 34), 161–186.
- 46 Dies darf nicht als genealogische, kausative Ableitung des Marienkults aus dem lokalen Göttingenkult verstanden, sondern kann als seine Inanspruchnahme und Ausmerzungen gesehen werden. Vgl. z. B. *Edith Specht*, »Kulttradition einer weiblichen Gottheit: Beispiel Ephesos«, in: *Maria, Abbild oder Vorbild* (Anm. 6), 37–47 und *Françoise Jeanlin*, »Konstantinopel, die Stadt der Theotokos«, ebd., 48–57; und das Werk von *Marina Warner* (Anm. 11) und *Josefine Schreier*, Göttingen. Ihr Einfluß von der Urzeit bis zur Gegenwart (München: Verl. Frauenoffensive, 1977).
- 47 Vgl. *Hugo Rahner*, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Freiburg i. Br.: Herder, 1989); *Jean Daniélou*, »Le culte marial et le paganisme«, in: *Hubert du Manoir* (Hg.), Maria: Etudes sur la Sainte Vierge (Paris: Beauchesne, 1949) 159–181; *H. Leclercq*, »Marie, Mère de Dieu«, in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 10/2 (Paris 1932) Sp. 1982–2043.
- 48 *Elizabeth Johnson*, »Mary and the Image of God«, in: *Doris Donnelly* (Hg.), Mary, Woman of Nazareth (Anm. 34), 34–37.
- 49 Vgl. *Christa Mulack*, Natürlich weiblich. Die Heimatlosigkeit der Frau im Patriarchat (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1990).
- 50 Vgl. z. B. *Marie-Theres Wacker*, »Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuer Entwürfe«, in: *dies.* (Hg.), Der Gott der Männer und die Frauen (Düsseldorf: Patmos, 1987) 11–38; *Doris Brockmann*, »Die Weiblichkeit Gottes. Zu Christa Mulacks Programmatik der Neubestimmung des Göttlichen«, ebd., 93–100; *Jutta Flatlers*, »Von der Aufwertung des ›Weiblichen‹ und ihrem Preis. Kritische Anmerkungen zu Christa Mulacks ›Jesus – der Gesalbte der Frauen‹«, in: *L. Siegele-Wenschkewitz* (Hg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte (München: Kaiser Verlag, 1988), 164–180; *Marie-Theres Wacker*, »Matriachale Bibelkritik – ein antijüdisches Konzept?«, ebd., 181–242.
- 51 *Elisabeth Gössmann*, »Mariologische Thesen in Feministischer Theologie. Darstellung und Kritik«, in: *Maria für alle oder über allen Frauen?* (Anm. 6), 168–179.
- 52 Vgl. u. a. *Hermann Häring*, »Die Mutter als die Schmerzensreiche. Zur Geschichte des Weiblichen in der Trinität«, in: *Gott der Männer und der Frauen*, 38–69 und das Buch von *Frederic Raurell*, Der Mythos vom männlichen Gott (Freiburg i. Br.: Herder, 1989).

- 53 Vgl. die Beiträge in: *Verena Wodtke*, Auf den Spuren der Weisheit. Sophia – Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild (Freiburg i. Br.: Herder, 1991).
- 54 Vgl. u. a. *G. K. Kaltenbrunner*, »Ist der Heilige Geist weiblich?«, in: *Una Sancta* 32 (1977) 273–280; *M. Meyer*, »Das ›Mutter-Amt‹ des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs«, in: *Evangelische Theologie* 43 (1983) 415–422.
- 55 Vgl. *Elizabeth Johnson*, »Mary and the Image of God« (Anm. 48), 62. Fußnoten 26, 28, 29.
- 56 *Edward Schillebeeckx*, *Mary, Mother of the Redemption* (New York: Sheed and Ward, 1964) 113–114.
- 57 *Virgil Elizondo*, »Maria und die Armen. Ein Modell eines evangelisierenden Ökumenismus«, in: *Moltmann-Wendel/Küng/Moltmann* (Hg.), Was geht uns Maria an? (Anm. 19), 134.139. Doch ist es nicht ausgemacht, daß der Kult unserer »Lieben Frau von Guadalupe« sich positiv für Frauen ausgewirkt hat. Vgl. *Mary DeCock*, »Our Lady of Guadalupe: Symbol of Liberation?«, in: *Carol F. Jegen*, *Mary According to Women*, 113–141; *Ena Campbell*, »The Virgin of Guadalupe and the Female Self-Image: A Mexican Case History«, in: *James Preston* (Hg.), *Mother Worship: Theme and Variations* (Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1982) 5–24; *Evelyn Stevens*, »Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America«, in: *Ann Pescatello* (Hg.), *Male and Female in Latin America* (Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 1973) 90–100; *Lillian Comas-Diaz*, »Feminist Therapy with Hispanic/Latina Women: Myth or Reality?«, in: *Lenora Fulani* (Hg.), *The Psychopathology of Everyday Racism and Sexism* (New York: Harrington Park Press, 1988) 39–62.
- 58 *Leonardo Boff*, *The Maternal Face of God* (Anm. 18), 96.
- 59 *Andrew Greeley*, *The Mary Myth: On the Femininity of God* (New York: Seabury, 1977) 13.
- 60 *Gerda Weiler*, *Ich brauche die Göttin. Zur Kulturgeschichte eines Symbols* (Basel: Mond-Buch-Verlag, 1990).
- 61 *Christa Mulack*, *Maria – die geheime Göttin im Christentum* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1983).
- 62 Für eine solche intra-feministische theologische Auseinandersetzung vgl. *Emily Erwin Culpepper*, »Contemporary Goddess Theology: A Sympathetic Critique«, in: *C. Atkinson/M. Miles/C. Buchanan* (Hg.) *Shaping New Vision: Gender and Values in American Culture* (Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1987) 51–71; vgl. auch die Artikel von *Mary Jo Weaver*, »Who is the Goddess and Where Does She Get Us?«, *Jo Ann Hackett*, »Can a Sexist Model Liberate Us? Ancient near Eastern ›Fertility‹ Goddesses«, *Howard Eilberg-Schwartz*, »Witches of the West: Neopaganism and the Goddess Worship as Enlightenment Religions«, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 5/1 (1989) 47–100 and the roundtable discussion on »If God Is God She Is Not Nice«, ebd., 103–118.
- 63 Der politisch-konservative Einschlag dieser Denkrichtung wird in der feministisch-philosophischen Kritik an *Mary Daly* und *Luce Irigaray* deutlich: *Ruth Großmaß*, »Von der Verführungskraft der Bilder: Mary Dalys Elementar-Feministische Philosophie«, in: *dies.* (Hg.), *Feministischer Kompaß, patriarchales Gepäck: Kritik* (Anm. 1) 56–116; und *Alexandra Busch*, »Der metaphorische Schleier des ewig

- Weiblichen – Zu Luce Irigaray's Ethik der sexuellen Differenz«, ebd., 117–171.
- 64 Vgl. meinen Artikel »Feminist Spirituality, Christian Identity and the Catholic Vision«, in: NICM Journal I (1976) 29–34.
 - 65 *Judith Plaskow*, *Standing Again At Sinai. Judaism From a Feminist Perspective* (San Francisco: Harper & Row, 1990) 121–169.
 - 66 U. a. vgl. *Susan Heckman*, *Gender and Knowledge. Elements of Postmodern Feminism* (Boston: Northeastern Univ. Press, 1990) 152–190 und die dort diskutierte Bibliographie.
 - 67 Siehe z. B. *Eberhard Wölfel*, »Erwägungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie«, in: *W. Schöpsdau* (Hg.), *Mariologie und Feminismus* (Anm. 4), 88–96 oder *Johannes Thiele*, *Madonna mia. Maria und die Männer* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1990), nach dem die Madonna als das Mädchen, die Braut, die Mutter, und die Trauernde jeden Mann »mit seinem Gefühl, mit seiner religiösen Emotionalität, auch mit seiner fehlenden oder nur wenig ausgeprägten erotischen Kultur konfrontiert« (93).
 - 68 In seiner Enzyklika »Mutter des Erlösers« (Freiburg i. Br.: Herder, 1987) zieht Papst *Johannes Paul II.* eine direkte Verbindung zwischen dem Wesen der Frau und der Mütterlichkeit Mariens. Im Blick auf Maria, die Mutter des Erlösers, kann die Frau entdecken, wie sie ihr Frausein entfalten kann: »die vorbehaltlose Hingabe der Liebe; eine Kraft, die größte Schmerzen zu ertragen vermag; grenzenlose Treue und unermüdlichen Einsatz; die Fähigkeit, tiefe Einsichten mit Worten des Trostes und der Ermutigung zu verbinden« (Abschnitt 46); vgl. die Sammlung der päpstlichen Ansprachen in: *Seamus O'Byrne*, *Pope John Paul II: Mother of the Church* (Dublin: Mercier Press, 1987).
 - 69 Es sind besonders *Gebara/Bingemer* und *Elizabeth Johnson*, die eine Integration von Marienverehrung in die allgemeine Heiligenverehrung befürworten. Maria, wie alle Heiligen, hat als geschichtliche Gestalt der Reichgottesbewegung angehört und setzt sich immer noch für diese Befreiungsbewegung von der »Welt Gottes« her ein.
 - 70 Eine solche Weise vielfältiger theologischer Assoziierung und bildlicher Anreicherung kommt sehr schön in dem ostkirchlichen Marienhymnus *Akathistos* zum Ausdruck, der die biblischen Bilder des Exodus, die Paulus von Christus aussagt, auf Maria überträgt: »Gegrüßt, du Meer, das verschlungen den heiligen Pharao; gegrüßt, du Fels, der getränkt, die nach Leben dürsten; gegrüßt, du Feuersäule, die jene im Dunkeln geführt; ... Gegrüßt, o Land der Verheißungen; gegrüßt, du, aus der Honig und Milch fließen. Gegrüßt, du unversehrte Mutter« (*G. G. Meerseemann*, *Hymnos Akathistos. Die älteste Andacht zur Gottesmutter* [Freiburg/Schweiz, 1958] 52).
 - 71 Auf diese Wende zur praktischen Mariologie hat schon *Paul Schmidt*, *Maria, Modell der neuen Frau. Perspektiven einer zeitgemäßen Mariologie* (Kvelaer: Butzon & Bercker, 1974) hingewiesen. Vgl. auch den Beitrag von *Herlinde Pissarek-Hudelst*, »Thesen zur Befreiungsmariologie«, in: *Maria für alle Frauen oder über allen Frauen?* (Anm. 6), 180–190.
 - 72 Siehe mein Buch: *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (München: Kaiser, 1988).

GEORG SCHMID UND G. OTTO SCHMID

DIE NEUE ERSCHEINUNGSWELLE ALS ANFRAGE AN DIE THEOLOGIE

1. Religionswissenschaft zwischen Hyperkritik und Schwärmerei

Wir möchten uns in den folgenden Beobachtungen und Überlegungen dem Phänomen der Marienerscheinungen so ungebunden und so achtsam nähern, wie es dem religionskundlichen Beobachter ziemt, und so marienfreundlich und mariologiescheu, wie es dem evangelischen Theologen wohl ansteht. Ob dieses ungebundene Wohlwollen all unsere Überlegungen und Beobachtungen durchdringt oder ob wir hier und da nicht doch dem mariologischen Schwärmertum oder der modernen Hyperkritik zuviele Konzessionen machen, muß der Leser beurteilen. Mit Absicht möchten wir den Weg der wohlwollenden Unabhängigkeit nicht verlassen.

2. Marienerscheinungen statistisch

Die statistische Übersicht der Marienerscheinungen und Botschaften von Gottfried Hierzenberger und Otto Nedomansky¹ zählt 918 Ereignisse aus zwei Jahrtausenden und fünf Kontinenten, davon 106 im 19. und 427 im 20. Jahrhundert. 774 Erscheinungen sind in Europa verzeichnet. Marienerscheinungen häufen sich massiv im Europa des 19. und des 20. Jahrhunderts. Sie begleiten kontrapunktisch die fortschreitende Säkularisierung in der westlichen Zivilisation. Dieser Umstand will vor allem dort beachtet sein, wo wir versuchen, das Phänomen Marienerscheinung zu deuten.

3. Mögliche Deutungsmuster für Marienerscheinungen

Marienerscheinungen als Einbruch des Unfaßbaren in die Alltagswelt entziehen sich von ihrem Anspruch her einem an moderner Wissenschaftstheorie geschulten Zugriff. Ihr Objektcharakter ist fraglich, intersubjektivität ist keinesfalls gegeben. So kann es nicht erstaunen, daß der möglichen Wege, die Erscheinungen menschlichem Denken begreifbar zu machen, sie in Glaubenssystem oder Weltentwurf zu integrieren, viele sind.

Von verschiedener Basis aus treten die katholische Theologie und die Religionswissenschaft an die Marienerscheinungen heran. Für diese bleibt die Frage nach übernatürlichem Geschehen offen, während jene die Möglichkeit einer vom Sehenden unabhängigen Wirksamkeit Marias bejaht.

Doch auch von *katholischer Theologie* aus sind verschiedene Fragestellungen möglich:

4. Verifikation und Anerkennung

In der Diskussion um Marienerscheinungen am breitesten besprochen wird die Frage der Verifikation, der Unterscheidung zwischen »wahren« und »falschen« Marienerscheinungen, zwischen nur mit übernatürlichem Einwirken erklärbaren Ereignissen und solchen, die mit irdisch-wissenschaftlichen (z.B. psychologischen) Mitteln hinreichend erfaßt werden können. Hierher gehören die vier Kriterien, die die Kirche zur Bewertung von Erscheinungen heranzieht und die für eine Anerkennung alle gegeben sein müssen: die psychische Gesundheit und Aufrichtigkeit der Sehenden, die Übereinstimmung des Inhalts der Botschaften mit der Lehre der Kirche, die Früchte der Erscheinung für den Glauben der Sehenden und der Menschen, die der Erscheinung Vertrauen schenken, und das Auftreten von immanent-wissenschaftlich nicht erklärbaren Zeichen, wie z.B. Heilungen.

5. Marienerscheinungen und die Heilsgeschichte

Verschiedene Theologen, die sich mit Marienerscheinungen beschäftigen, versuchen, die Ereignisse und Botschaften in die Kirchengeschichte einzuordnen: Maria als Mutter der Kirche begleitet diese auf ihrem Weg durch sich wandelnde Zeiten, gibt hilfreiche Anstöße, Anregungen für neue Kultformen, Gebete, Devotionalien, erweckt geistlich erlahmte Gebiete und schafft mit neuen Wallfahrtsorten Gelegenheit für ein neues, tieferes, ganzheitlicheres Erleben des Glaubens. Noch umfassender sieht es der Medjugorje-Verteidiger Ludjevit Rupcic: »Mit Hilfe der Gottesmutter greift Gott in die Geschichte der Welt ein. Erscheinungen der Gottesmutter sind hierfür ein außerordentlicher Beweis sowie das Sichtbarwerden der heilsgeschichtlichen Wirksamkeit Gottes.«²

6. »An ihren Früchten ...«: Die funktionale Sichtweise

Andere Theologen lassen die Fragen des Ob und des Wie eines übernatürlichen Eingreifens offen und konzentrieren sich in einer funktionalen Denkweise auf die Wirkungen der Erscheinungen. Die Erscheinungen haben in der Kirche ihre Funktion als Kristallisationspunkte von geistlicher Besinnung und religiösem Aufbruch, ganz abgesehen von der Frage, ob die Sehenden nun wirklich »etwas von außerhalb« wahrnehmen oder nicht. Manchmal ist diese Sichtweise für die Kirche der beste Weg, mit im einzelnen problematischen, aber ausgesprochen wirksamen Erscheinungen umzugehen. So unterstützt der für den Erscheinungsort Kibeho in Rwanda zuständige Bischof das Beten vor Ort, ohne sich zum übernatürlichen Charakter der Erscheinungen zu äußern.

7. Marienerscheinungen und Mariendogmen

Weiter lassen sich die Marienerscheinungen in die Dogmengeschichte, insbesondere in die Entwicklung der marianischen Dogmen, einordnen. Maria scheint selbst in die dogmatische Diskussion, in die Entwicklung der Mariologie einzugreifen, indem sie dogmatischen Definitionen vorgeht, ja diese zum Teil förmlich fordert oder sie im nachhinein bestä-

tigt. So bereiteten die Erscheinungen an der »Rue du Bac« in Paris von 1830 und in Poggersdorf von 1849 die Definition der Unbefleckten Empfängnis im Jahre 1854 vor, die dann in Lourdes im Jahr 1858 bestätigt wurde. Dagegen soll im 14. Jahrhundert, im Rahmen des franziskanisch-dominikanischen Disputs zum Thema, die heilige Katharina von Siena eine Marienerscheinung erlebt haben, bei welcher sich Maria offenbar entschieden dagegen verwahrte, als »unbefleckt empfangen« bezeichnet zu werden.³ In neuerer Zeit fordern Marienerscheinungen neue Titel, so besonders zahlreich die Definition Marias als »coredemptrix«/Miterlöserin (s. dazu unten).

Die *Religionswissenschaft* kann Marienerscheinungen ebenfalls unter verschiedenen Gesichtspunkten angehen:

8. Der Kontext der Erscheinungen als möglicher Schlüssel zum Geschehen

Eine kontextuelle Interpretation versucht, die Erscheinungen und ihre Botschaften aus dem psychischen, sozialen, wirtschaftlichen, weltanschaulichen und religiösen Kontext der Sehenden und des allfälligen Publikums heraus zu verstehen. Zu denken ist hierbei etwa an die Tatsache, daß ein Großteil der Sehenden im 19. und 20. Jahrhundert (vor allem der »großen«, bekannten Erscheinungen) sich altersmäßig zwischen einsetzender Pubertät und Adoleszenz befindet (die Aufstellung von Hierzenberger/Nedomansky verschleierte leider diesen Befund durch eine wenig ergiebige Einteilung in »Männer/Frauen« und »Kinder« mit Trennlinie bei 16 Jahren).⁴ Weitere erwägenswerte Fragestellungen wären etwa: der soziale Kontext der Sehenden (wieweit rücken durch das Ereignis sozial marginalisierte, wenig bedeutende Gruppen ins Zentrum der Gemeinschaft?) oder die religiöse Vorbildung der Sehenden (wieweit verkündet Maria Inhalte gehörter Predigten? Mato Zovkic vermutet dies integral für die Botschaften von Medjugorje).⁵ Leider sind für Gesichtspunkte dieser Art die Quellen viel zu unspezifisch. Das Vorleben der Sehenden wird meist nur summarisch und typisiert dargestellt, häufig im Sinne von »einfaches, ehrliches, zurückhaltend gläubiges Milieu«. Ergiebig wären hingegen die Spannungen und Brüche in der Idylle.

Ein weiteres Problem der kontextuellen Methode besteht in ihrer faktischen Verslossenheit der katholischen Theologie gegenüber, da sie durch ihre rein immanenten Erklärungslinien ein übernatürliches Wirken eigentlich ausschließt.

9. Erscheinungen, Durchgaben und Prophetien

Eine religionsphänomenologische Sicht würde den Marienerscheinungen vergleichend Erscheinungen in anderen Religionen zur Seite stellen: Zu nennen wären, um im westlich geprägten Bereich zu bleiben, zum Beispiel die Channeling-Phänomene aus der New-Age-Esoterik-Szene oder die immer weiter um sich greifende Beliebtheit der Prophetie, des »prophetischen Dienstes« in protestantisch-fundamentalistischen Gemeinden neocharismatischer Prägung; Visionen sind hier wie dort möglich.

10. Marienerscheinungen als Reaktion auf gewandelte Bedürfnisse

Angemessener scheint uns eine funktionale Fragestellung: Die Marienerscheinungen erfüllen eine bestimmte Funktion für die Sehenden und ihr Umfeld. Sie sind Ausdruck für gewandelte Bedürfnisse der Religion und der Kirche gegenüber und reagieren auf diese. Das geschieht im Kontext der Erscheinungen und für diese, ohne daß behauptet werden muß, daß der Kontext die Erscheinungen schon hinreichend erklärt. Die Ursache der Erscheinungen bleibt offen. Die Quellenlage kommt einer funktionalen Fragestellung entgegen: gut dokumentiert sind neben den Botschaften in verbaler Form vor allem ihre Wirkungen, sowohl auf die Sehenden wie auf das Publikum.

11. Kurzer geschichtlicher Überblick

Im ersten Jahrtausend sind die verhältnismäßig spärlich überlieferten und vor allem von Männern, Geistlichen, gesehenen Marienerscheinungen vor allem kultstiftend und kirchengründend wirksam. Maria erscheint auf dem heidnischen Kulthügel, an der heiligen Quelle und ver-

christlicht diese, indem sie sich als die stärkere Macht, die wahre »Besitzerin« des Ortes erweist. Sie unterstützt somit die Kirche wirksam bei der Evangelisierung Europas.

Ab dem 13. Jahrhundert, im Zeichen der neuaufkommenden individuell geprägten Gotteserfahrung der Mystiker, erscheint Maria vermehrt als Begleiterin der spirituellen Theologen und als Spenderin von Privatoffenbarungen. Die regional-kollektive Ausrichtung der Marienerscheinungen tritt zurück hinter diese individuelle und, angesichts der immer stärker zentralisierten römischen Kirche, die universalistische. Maria empfiehlt nun, anstelle regionaler Kultübungen, Gebete für die ganze Christenheit, so vor allem den Rosenkranz.

Angesichts des Rationalismus und der abgewendeten, aber doch als Drohung weiter im Raum stehenden Gefahr durch die krasse Antikirchlichkeit der Französischen Revolution erfahren die Auftritte Marias eine enorme Häufung. Interessanterweise fehlen Erscheinungen während akuter Krisen wie den beiden Weltkriegen im Krisengebiet jedoch praktisch ganz, treten aber anschließend um so häufiger auf. Die Botschaften greifen ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vermehrt eschatologische Themen auf, Maria mahnt zur Umkehr, zur Bekehrung angesichts der verworfenen Welt und der Nähe des Endes. Die Entscheidung des einzelnen für oder gegen Gott und die Kirche wird zum Angelpunkt des menschlichen Lebens; der Individualismus erreicht in den Marienbotschaften einen Höhepunkt.

Ab Mitte des 20. Jahrhunderts wird in manchen Botschaften zunehmend eine kirchenkritische Tendenz oder zumindest eine gewisse Skepsis der Amtskirche gegenüber bemerkbar. Daß sich Maria gegen die Kirche oder einzelne ihrer Amtsträger und Entscheidungen wendet, ist in diesem Ausmaß neu. Wir wollen im weiteren einigen Punkten nachgehen, in denen Marienbotschaften der Kirche gegenüber kritisch eingestellt sind.

12. Widerstand gegen Entscheide der Amtskirche

Maria verhält sich in verschiedenen Botschaften Entscheiden der Amtskirche gegenüber kritisch, vornehmlich natürlich gegenüber distanzierteren Äußerungen zur Erscheinung selbst. So greift die Gospa von Med-

jugorje mit einer Sprache, die an Deutlichkeit wenig zu wünschen übrig läßt, in ihr eigenes Anerkennungsverfahren ein, indem sie einen der Sehenden beauftragt: »Sage dem Vater Bischof (sc. von Mostar, d. V.), daß ich von ihm eine sofortige Bekehrung gegenüber den Ereignissen in der Pfarrei Medjugorje verlange, damit es nicht zu spät wird ... Ich sende meine vorletzte Warnung an ihn. Wenn er nicht umkehrt oder wenn er sich nicht bessert, erhält er mein Urteil und das Urteil meines Sohnes.«⁶ Noch heftiger wird in Eisenberg argumentiert: »Wenn die kirchliche Anerkennung sofort erfolgt wäre, wäre der Menschheit der dauernde weltweite Friede und das Ende aller Nöte gegeben worden. Besonders der bzw. die Pfarrer von ... und Bischof ... haben alle seitdem über die Welt hereingestürzten Unglücke (sic!), Katastrophen, Kriege, Hungersnöte und Ungerechtigkeiten, Verführungen und Krankheiten zu verantworten.«⁷

Es kann nicht erstaunen, daß die Anhänger von für die Kirche fraglichen Erscheinungen den Wert des kirchlichen Anerkennungsverfahrens nicht allzu hoch veranschlagen. Ludjevit Rupcic wird grundsätzlich: »Die Kirche bezeichnet sich häufig als endgültiges und unfehlbares Kriterium für die Echtheit von Erscheinungen. Damit dies jedoch im richtigen Sinn verstanden wird, muß hierzu noch einiges deutlich gemacht werden ... Außerhalb der in der Heiligen Schrift und in der Überlieferung gegebenen Offenbarung sind ... weder ein einzelner Bischof noch alle zusammen unfehlbar. In bezug auf andere, spätere Offenbarungen kann die Kirche lediglich unfehlbar feststellen, ob diese mit der Offenbarung der Heiligen Schrift und der Überlieferung übereinstimmen.«⁸ Und Tomislav Pervan, Pfarrer in Medjugorje, meint: »Letzten Endes ist es aber irrelevant, ob diese Erscheinungen irgendwann in der Zukunft kirchlich anerkannt werden oder nicht. Medjugorje hat schon bisher so viel Gutes und Positives der Gesamtkirche geschenkt, daß man blind sein muß, um dies zu leugnen oder nicht zu sehen.«⁹

Gewisse Erscheinungen scheinen im äußersten Fall, bei hartnäckiger Nichtanerkennung, sogar einen Austritt aus der katholischen Kirche zu legitimieren, so geschehen im Umfeld von Necedah/USA¹⁰ und natürlich in Palmar de Troya.¹¹ An letzterem Erscheinungsort wird ausdrücklich auch die Marienerscheinung von Garabandal/Spanien 1961, die von der Kirche (vorerst) abgelehnt wurde, legitimiert.¹² Garabandal wird auch anerkannt durch die Marienerscheinung von Wollongong/Australien

1968¹³ und im Jahr 1985 durch eine Erscheinung an unbekanntem Ort in Kanada.¹⁴ Größere Bekanntheit erlangte das Eingreifen der Gospa von Medjugorje in Personalentscheide kirchlicher Behörden, indem sie zwei von ihrem Ordensgeneral versetzte und entlassene Franziskaner offenbar aufforderte, ihr Amt trotzdem weiter auszuüben.¹⁵ Die Geschichte wurde für Medjugorje-Apologeten zum Problem, so für R. Laurentin: »... selbst wenn feststünde, daß die Aussprüche eine Aufforderung zum Ungehorsam enthalten haben (was man der Jungfrau eigentlich nicht zutrauen kann), so würde auch ein so schwerwiegender Irrtum nicht notwendig die Substanz von Medjugorje berühren«.¹⁶

13. Forderungen Marias im Hinblick auf dogmatische Definitionen und Theologie/Kirchenlehre

In neueren Erscheinungen fordert Maria gern die Anwendung neuer Titel auf ihre Person. So erscheint die »Miterlöserin« 1939 in Kecskemet/Ungarn, 1945 in Amsterdam, 1965 in Eisenberg a.d. Raab/Österreich, 1973 an unbekanntem Ort in Italien und 1983 in Marpingen; am letzteren Ort fordert sie vom Papst ultimativ die Dogmatisierung des Titels. Weitere von der Kirche nicht dogmatisierte Titel und Funktionen stehen z. T. daneben, wie »(Ver)mittlerin aller Gnaden« (in Amsterdam, Eisenberg, Italien, Marpingen und 1972 in Commack). Die beiden genannten marianischen Titulaturen wurden von der palmarianisch-katholischen Kirche dogmatisiert, nebst zahllosen anderen.

Doch beschränkt sich die in Palmar de Troya/Spanien erscheinende Maria nicht auf die Mariologie. »Sie fordert die Wiederherstellung der tridentinischen Messe, die Wiedereinführung des Latein als Kirchensprache, den häufigeren Gebrauch des Weihrauchs, Priestertalar und -tonsur, wirkliche sakrale Musik, das Verbot der Handkommunion, die Verehrung der Heiligen, nächtliche Anbetung und den Dienst an den armen Seelen.«¹⁷

Gegen die Liturgiereform des II. Vaticanums nimmt Maria noch anderweitig Stellung: Gegen die Handkommunion wehrt sie sich 1968 in Maillé/Frankreich, für den Hauptaltar-Tabernakel setzt sie sich 1973 in Mailand ein, und im Jahr 1981 fordert sie in La Talaudière/Frankreich Priestertalar und lateinische Meßfeier.

Theologisch ganz eigenartig mutet eine Sonderoffenbarung der Gospa von Medjugorje an eine der Seherinnen an, die im Begriff ist, einen Moslem zu heiraten. Maria billigt dies offenbar mit der Begründung, daß alle Religionen gleich seien.¹⁸

14. Ablehnung von Teilen der kirchlichen Hierarchie

Einige Marienerscheinungen gehen von der Ablehnung gewisser Neuerungen in der katholischen Kirche noch einen Schritt weiter zur Diskreditierung von Teilen oder der ganzen römisch-katholischen Hierarchie als freimaurerisch oder satanisch beeinflusst. So meint Maria 1984 in Buffalo/USA: »Betet für den Heiligen Vater, denn sein Leben ist ständig in Gefahr. Er ist ein Verteidiger der Tradition und wird immer wieder gezwungen, anders zu handeln. Er ist von Verrätern umgeben ...«¹⁹ An einem unbekannten Ort in Japan tönt es 1987 ähnlich: »Eine große schwarze Wolke hängt über dem Vatikan. Der Papst wird Tag und Nacht überwacht. Er befindet sich in einer äußerst kritischen Situation. Rette den Papst – bete für ihn! Viele Drangsale stehen der Kirche bevor. Es gibt Streit innerhalb der Kirche, der von der höheren Hierarchie und dem Klerus verursacht wird, die dem Papst nicht gehorchen ... Satan ist in die Kirche eingedrungen.«²⁰

Noch deutlichere Worte kommen aus Eisenberg, wo davon die Rede ist, daß sich die Kirche »bis auf einen geringen Rest derart mit den Mächten der Finsternis, mit Geld, Geltungs- und Herrschsucht verbündet (habe), daß allen sterbensübel würde, wenn sie es wüßten ...«²¹ In Palmar de Troya verkündet Maria 1976 angeblich: »Ihr sollt wissen, daß euch der Papst niemals verurteilen wird. Selbst wenn Dokumente vom Heiligen Stuhl kommen werden, seid beruhigt, denn sie werden nicht vom Papst sein. Sie werden von einer falschen Feder stammen ...«²² Die hier zugrunde liegende Verschwörungstheorie wird von der palmarianisch-katholischen Kirche 1978 ausgebaut: »Wir erklären ..., daß die in Rom residierende Kurie fast in ihrer Mehrheit eine ausgesprochene Filiale der Freimaurerei vom 33. Grad ist, um von dort aus die Kirche zu zerstören. Ebenso erklären wir, daß die Freimaurerei augenblicklich (sc. 1978, d. V.) eine besonders günstige Gelegenheit hat, mittels des Konklave einen Hochgradfreimaurer auf den Stuhl Petri zu setzen.«²³

15. Legitimation einer Gegenhierarchie

In Palmar de Troya haben die Marienerscheinungen zum Aufbau einer Gegenhierarchie mit Clemente Dominguez alias Papst Gregor XVII. an der Spitze geführt. Gregor XVII. fühlt sich als »der große Marianische Papst«²⁴ Maria besonders verbunden. Mitte der achtziger Jahre verkündet sich auch der Seher von Wollongong/Australien als neuer Papst.²⁵ Von Eisenberg wird ähnliches berichtet: Dort sollen die Marienoffenbarungen zur Weihe eines Bischofs geführt haben.

16. Das Problem der kirchenkritischen Maria

Daß sich die Maria der Marienerscheinungen im ausgehenden 20. Jahrhundert immer offenkundiger kirchenkritisch äußert, will beachtet und bedacht werden. Wäre es nicht Aufgabe der Maria, als erste Gläubige und Personifikation der Kirche, dieser Kirche in kirchenkritischer Zeit schützend zur Seite zu stehen? Müßte sie der angefochtenen Kirche nicht mindestens den Rückzug decken, sie der Freundschaft des Himmels versichern? Was sollen ihre Kirche liebende und um sie besorgte Christen von einer Maria halten, die sozusagen von himmlischer Warte aus dieser Kirche in den Rücken fällt? Es verwundert uns nicht, daß die katholische Amtskirche größte Mühe bekundet, viele der zeitgenössischen Marienerscheinungen als echt anzuerkennen. Man kann doch von der Kirche nicht verlangen, daß sie Proklamationen als himmlische Botschaft akzeptiert, die sie selbst an den Pranger stellen.

17. Marienerscheinungen als Spiegelbild individualisierter Spiritualität

Bevor wir das Problem der kirchenkritischen Marienbotschaften aber mit dem Hinweis »unecht« aus unserem Gesichtsfeld verbannen, lohnt sich eine engagierte Überlegung zu den möglichen Gründen dieser zeitgenössischen kirchenkritischen Marienbotschaften.

In einer Zeit, die angepaßte Effizienz als höchsten Wert anpreist, wird

die Spiritualität des Einzelnen fast zwangsläufig eigenwilliger, eigenständiger, unangepaßter, individueller. Je mehr sich Menschen im Arbeitsleben und gesellschaftlichen Verhalten möglichst reibungslos ins Räderwerk effizient produzierender Zivilisation einordnen, desto vehementer drängt die Seele des Menschen nach Ausgleich im Bereich religiöser Erfahrung und spiritueller Entfaltung. Der effiziente, allseits angepaßte Mensch will religiös zuerst und grundsätzlich er selber sein. Überall fremdbestimmt, reagiert er in Glaubensdingen äußerst empfindlich auf alle Versuche kirchlicher Bevormundung. Sein Wille zum eigenen Weg und sein Glaube an die eigene Erfahrung gehen so weit, daß er mit der Freude des verkappten Anarchisten alle religiösen Impulse aufgreift, die die Amtskirchen als Amtskirchen kritisiert. Der nach außen hin völlig angepaßte Zeitgenosse fühlt sich gerne als spiritueller Anarchist. Wenn die Maria vieler neuerer Marienerscheinungen die Amtskirche als Amtskirche hart angreift, so findet sie weiten Beifall in der Seele und im Alltag eingeeengter Individualisten. Die Maria der neueren Marienerscheinungen spricht selten nur kirchenkonform. Gerade in ihrer latenten oder offenen Kirchenkritik spiegelt sie spirituelle Grundbedürfnisse unserer Zeit.

18. Marienerscheinungen und moderne Ratio

Wenn wir die Anhäufungen der Marienerscheinungen im Europa des 19. und des 20. Jahrhunderts betrachten, empfiehlt sich noch ein Verständnis der Erscheinungen, das im bisher Gesagten erst angedeutet worden ist und das – so scheint uns – das bisher Gesagte umgreift. Diesem »umfassenderen« Verständnis der neueren Marienerscheinungen gilt zum Schluß unser Augenmerk.

Die Marienerscheinungen des 19. und des 20. Jahrhunderts sind offensichtliche mystische Kontrapunkte zum modernen Säkularismus und Rationalismus. Modernität – der Versuch, Leben und Welt rational zu begegnen und rationell zu gestalten – provoziert den Widerspruch der nie rational erkennenden und rationell gestaltenden Seele. Je hemmungsloser sich der Geist der Moderne austobt, desto leidenschaftlicher sucht die Seele nach intuitiv erfaßter, weder rational begreiflicher noch rationell zu handhabender, aber grenzenlos liebevoller Wahrheit. Und

je härter Modernität zupackt und Leben und Welt bearbeitet und malträtiiert, desto leidenschaftlicher sucht sich die malträtiierte Seele intuitiv erschaute, grenzenlos liebevolle, sanfte, strahlende Wahrheit.

19. Homo faber und Himmelskönigin

Marienerscheinungen sind in einer Zeit harter Alltagsrealität und zupackender Alltagsratio offene Türen in eine radikal antimoderne, antirationale und antirationelle, aber grenzenlos zärtliche, friedliche, sanft strahlende, lächelnde, alle ihr zugewandten Wesen mit ihren Blicken sanft streichelnde Wahrheit.

Gefragt, wie wir uns diese grenzenlos zarte Wahrheit im Bild oder gar als Person vorstellen könnten, würde uns sofort das geläufigste Marienbild der neueren Marienerscheinungen vor Augen treten. Keine Gestalt verkörpert in den zarten Farben ihrer langen Kleider, ihrem Lächeln, ihren mal dem Himmel, mal der Erde gegenüber offenen Händen so sehr das Gegenbild zum modernen zupackenden Geist wie die Maria der neueren Marienerscheinungen. Moderne, rational erfaßbare und rationell gestaltete Welt will begriffen und behandelt werden. Sie ruft nach der Hand, die zupackt, ergreift, verfügt und umgestaltet. Maria erscheint mit sanft ausgebreiteten, offenen Händen. Maria packt und besitzt nicht. Sie lädt ein, sie empfängt, sie birgt und streichelt ihr Kind. Die modern gestaltete Welt besticht in grellen Kontrasten. Maria tritt dem Seher entgegen in zartem Blau und Weiß. Sie besticht niemanden. Die moderne Ratio malträtiiert ihre eigenen guten Möglichkeiten bis zum Exzeß, bis in den Versuch hinein, aus sich selbst heraus alles Vorhandene zu verstehen und aus dem Verstehen heraus über alles Vorhandene zu verfügen. Maria erscheint als Gegenbild zu jeder selbststerrungenen und selbstherrlichen Erkenntnis. Ihr Erscheinen bietet Erkenntnis von oben, geheimnisvoll geschenktes Wissen an. Kurz – Maria ist das radikale Gegenbild zum modernen Homo faber.

Wen wunderte es, daß in einer Zeit überbordernder Modernität immer mehr, vor allem jugendliche Menschen ihrer Maria begegnen. Marienerscheinungen entsprechen im Europa des 19. und des 20. Jahrhunderts beinahe einer psychischen Notwendigkeit. Der Homo faber ver-

bindet sich fast zwangsläufig mit dem mystischen Visionär. Der Mensch müßte aufhören, ein ganzer Mensch zu sein, wollte er noch die Welt rein rational begreifen und rationell gestalten.

20. Die Rationalität der Erscheinung

Gleichzeitig steht Maria aber als mystischer Kontrapunkt zur rational begriffenen und rationell gestalteten modernen Welt auch diesem Geist, dem sie widerspricht, unfreiwillig nahe. Die Maria der Erscheinungen kommt dem modernen Bedürfnis nach begreifbarer Erfahrung so weit entgegen, daß sie zu visionären Erlebnissen Hand bietet. Sie verlangt nicht nur Glauben. Sie führt vom Glauben ins Schauen. Die Seher schauen sie und können sie zum Teil sogar berühren. Maria ist himmlische Erscheinung, die sich freiwillig der modernen Leidenschaft fürs Greifen und Begreifen anbietet. Sie ist nicht nur ein Gegenbild zur modernen Rationalität. Sie ist unfreiwillig auch ein Spiegelbild des modernen Begreifbarkeitswillens. Sie hebt die Lust am Greifen und Begreifen in die religiöse Dimension. Maria ist in ihren Erscheinungen ein die moderne Rationalität seltsam bestätigendes mystisches Gegenbild.

21. Verwandelt sich die harte Realität durch die zärtliche Erscheinung?

Wenn wir in der Gestalt der Maria in den Erscheinungen dieses und des letzten Jahrhunderts den notwendigen mystischen Kontrapunkt zum modernen Homo faber sehen, dann fragt es sich primär nicht, ob die Erscheinungen echt sind oder nicht. Auch als rein psychische Realität sind die Erscheinungen Demonstration eines notwendigen mystischen Ausgleichs und damit psychisch »wahr«.

Eine andere Frage drängt sich in den Vordergrund und kann nicht mehr übersehen werden, wenn es darum geht, moderne oder besser »antimoderne« Marienerscheinungen zu beurteilen: Gelingt es dem Menschen, die mystisch erschaute, unendlich reine, sanfte, lächelnde und liebevolle Wahrheit mit der harten irdischen Realität überzeugend zu verbinden? Verändert sich der Homo faber, wenn er die Himmelskö-

nigin erschaut? Wird die Herzegowina friedlicher, wenn die Personifikation des himmlischen Friedens mit jugendlichen Sehern in Medjugorje spricht? Oder taucht das von Marienerscheinungen gesegnete Land in hemmungslose kriegerische Gegensätze, sobald der kommunistische Vielvölkerstaat zerbricht? Daß Maria in visionären Erlebnissen der letzten Jahrzehnte immer wieder die Seelen mystisch veranlagter Menschen berührt, verwundert nur den, der die seelenfeindlichen Folgen moderner Rationalität nicht erkennt. Aber was nützt eine sanfte Berührung, wenn nur eine Verwandlung des Menschen aus den Widersprüchen moderner Machbarkeit befreit?

Es fehlt unserer Gegenwart wahrhaftig nicht an Marienerscheinungen. Es fehlt ihr auch nicht an antirationalem Ausgleich jeglicher Provenienz. Die Marienerscheinungen häufen sich. Die Fundamentalismen schießen ins Kraut. Die Gurus sammeln weltweit ihre Erleuchtungssucher. Die neuen Schamanen trommeln Seelensuchern in die tiefsten Geheimnisse ihrer eigenen Brust. Und Psychotherapiegruppen jeglicher Couleur rütteln am Tor zur geheimnisvollen Seelenburg. Es fehlt unserer Zeit nicht an Mystik und noch viel weniger an Mystizismen. Aber es fehlen uns Menschen, die Seele und Welt, Alltag und Innerlichkeit, Politik und Spiritualität überzeugend verbinden. Es fehlen uns in unserer Welt der überall auflodernden Konflikte Menschen, die mitten im harten Alltag nicht nur sanfte Himmelsnähe, sondern starken Frieden leben.

22. Marienerscheinungen als Anfrage an die Theologie

Nehmen wir an, daß nichts in der Geschichte der Religionen zufällig geschieht, daß jeder Wahn und jede Offenbarung, jeder Irrtum und jede Wahrheit ihren Grund und ihren Sinn hat und je auf ihre Weise einen Hinweis oder eine verschlüsselte Botschaft an die Kirche in sich trägt. Wenn dem so ist, dann ist jede Marienerscheinung, ob echt oder unecht, theologisch relevant. Natürlich kann die Kirche nicht jede Botschaft zum Nennwert übernehmen. Manche Botschaften sind abstrus, verwirrt, banal, fast kitschig emotional und in sich oft auch widersprüchlich. Die schillernde Persönlichkeit der Seher trägt oft einiges dazu bei, kritische Vorsicht walten zu lassen. Aus manchen Erscheinungen

spricht mehr mystische Überheblichkeit als himmlische Wahrheit. Wie immer aber auch die Echtheit der Erscheinungen zu beurteilen ist, Erscheinungen sind Botschaften an die Kirche.

Die Welle neuzeitlicher Marienerscheinungen fordert die kirchliche Theologie in mehrfacher Hinsicht heraus. Nimmt die Kirche die Anfrage wahr? Erkennt sie, wie radikal und wie vielfältig sie herausgefordert ist? Wir versuchen einzelnen Aspekten dieser Anfrage zum Schluß noch nachzugehen.

23. Gefragt: Geborgenheit im Glauben

Wahrscheinlich glaubt kein Mensch nur deshalb, weil ihm ewige Wahrheit hilft, sich im Wirrwarr irdischer Halbwahrheiten zurechtzufinden. Glaube greift in seiner Sehnsucht und seinen innersten Erfahrungen tiefer. Glaube sucht die Erfahrung unbedingter Akzeptanz, göttlicher Zuwendung und ewiger, unerschütterlicher Geborgenheit. Die Welt der Religionen schuf sich in bunter Fülle Leitbilder dieser Sehnsucht und Zeugnisse dieser tiefsten religiösen Erfahrung.

Maria ist das schönste Leitbild gläubiger Geborgenheit und himmlischer Zuwendung, das der katholischen Spiritualität geschenkt wurde. Im Moment der Marienerscheinung und später unter den Pilgerströmen am durch die Erscheinungen ausgezeichneten Ort erleben Menschen Momente tiefster Akzeptanz. Der Himmel wendet sich ihnen zu in himmlischer-mütterlicher Zärtlichkeit. Das Kind, das Maria in den Händen trägt, ist innerste Wirklichkeit jeder christlichen Seele. So wie Maria ihren Sohn hebt und trägt, trägt sie uns alle. Lebt nicht Christus auch in uns? Und wieviel Drohung ist angeblich schon von höchster Stelle an uns ergangen? In den Marienerscheinungen ist der drohende Hinweis auf die düstere Weltsituation und die möglichen nahen gottgesandten Katastrophen unüberhörbar. Aber die zärtliche Liebe zum Kind oder die zu allen Gläubigen ausgestreckten Arme sprechen ihre eigene Sprache. Die Drohung akzentuiert nur dieses Bild zärtlicher, mütterlicher Zuwendung. Im Wahnsinn der Gegenwart und im zukünftigen Chaos schenkt Maria der bedrohten Seele alles, was diese Seele zuerst und vor allem braucht: Liebe, Zuwendung, Schutz, Geborgenheit. In einer Zeit, in der Erfahrungen tiefster Akzeptanz und Geborgenheit für viele Men-

schen zur Mangelware werden, gewinnen Marienerscheinungen und Wallfahrten zu den Erscheinungsorten für viele ungeborgene und nirgends ganz akzeptierte Zeitgenossen beinahe therapeutischen Wert. Kein Wunder, daß sich an diesen Erscheinungsorten Wunder ereignen. Es wäre geradezu verwunderlich, wenn sich keine Wunder einstellen würden. Die Erfahrung tiefster Akzeptanz heilt seelisch und manchmal auch körperlich.

Die katholische Theologie hat mit den bizarren und unechten, die evangelische mit allen, den sog. echten und den sog. unechten, Marienerscheinungen ihre liebe Mühe. Aber bloße theologische Kritik oder bloßes intellektualistisches Naserümpfen angesichts dieser bizarren Erscheinungswelle wäre eine zu billige theologische Reaktion. Die Kirche ist gefragt, wo sie denn Menschen Erfahrungen tiefster Akzeptanz schenkt, wo Menschen in ihr die Zuwendung des Himmels zur Erde erleben. Wenn der Kirche das Licht vieler Marienerscheinungen zu seltsam schillert und wenn sich kirchliche Theologie weigert, sich in die schwüle Atmosphäre einer Pseudomystik zu begeben, so kann ihr dies niemand verargen. Man kann von der kirchlichen Theologie nicht verlangen, daß sie sich ins Schlepptau überreizter religiöser Phantasien begibt. Aber Kirche und kirchliche Theologie müssen Alternativen anbieten. Wie schenkt Kirche Erfahrungen tiefster Geborgenheit ohne mystischen Kitsch und frommen Wahn? Wo und wie lebt Kirche Zuwendung des Himmels zur Erde in weltnaher Offenheit?

Die Kirche als Ganzes, das ihr geschenkte Wort und Sakrament im besonderen ist Zeichen dieser Zuwendung. Kirche ist gestiftet als Raum, in dem Menschen die Zuwendung des Himmels zur Erde erleben, in dem tiefste Akzeptanz möglich wird. Wenn die Sehnsucht nach tiefster Akzeptanz und das Erleben himmlischer Zuwendung sich nicht nur durch kirchlich anerkannte Erscheinungen inspirieren läßt, sondern zu oft bizarren Marienerscheinungen flieht, fehlt dem nie ganz akzeptierten Menschen andere überzeugende kirchliche Erfahrung unbedingter Akzeptanz. Pseudomystik ersetzt Mystik. Bessere kirchliche Erfahrungen, vernünftige Mystik, wäre die überzeugende kirchliche Antwort auf die Welle der seltsamen Marienerscheinungen.

24. Gefragt: Laiennahe Theologie

Wie kann der theologisch ungebildete Laie Einfluß auf das Denken und Leben der Kirche gewinnen, wenn er sich von wesentlicher Wahrheit und Erkenntnis bewegt fühlt und wenn er erkennt, daß bei den zünftigen Theologen diese Erkenntnis noch nicht genügend berücksichtigt wird? Der »erleuchtete« Laie sieht sich in den traditionellen Kreisen vor größte Probleme gestellt. Akzeptieren die in der Kirche tonangebenden Theologen seine Einsicht, so wird ihm sogleich bedeutet, daß seine Erkenntnis der Kirche schon immer vertraut war. Was der fromme Laie als höchste Wahrheit erschaute, ist für den zünftigen Theologen »kalter Kaffee«.

Der Laie, der dieses Urteil der kirchlichen Amtsträger spürt, wird sich – wenn er Protestant ist – dem freikirchlichen Protestantismus zuwenden, der die Eingebungen an sog. einfache Gemüter mindestens theoretisch noch über die Reflexionen der Theologen stellt. Im katholischen Raum wird sich der von einer persönlichen Einsicht bewegte und vom kirchlichen Amt enttäuschte Laie einer jener katholischen Bewegungen am Rand der Kirche zuwenden, die die Eingebungen einzelner frommer Menschen bereitwillig als Privatoffenbarungen akzeptiert. Wenn die eigene Intuition sich in ihrer Intensität gar zum visionären Erleben verdichtet, wird aus dem von seiner Kirche enttäuschten Laien ein von Massen bewunderter Seher. Das Lächeln der Priester angesichts seiner angeblichen Erkenntnisse wird ersetzt durch die Begeisterung der Pilgergruppen und die Glaubensbereitschaft frommer kirchlicher Randsiedler. Das sich ausweitende evangelikale und katholische Christentum mit seiner je eigenartigen Mischung von Glaubenstreue und Kirchenkritik demonstriert die Hilflosigkeit kirchlicher Theologie angesichts der theologischen Intuition der Laien. Wenn die Theologie nicht fähig ist, Einsichten der Laien in ihr Denken zu integrieren, hat sie ihre Lebendigkeit und ihre Nähe zum biblischen Wort verloren. Wieviele Fachtheologen und wieviele theologische Laien sprechen zu uns durch das biblische Wort? Am biblischen Wort orientierte Theologie hat keinen Grund, die Einsichten der sog. einfachen Gemüter zu belächeln.

25. Die Botschaften verstehen

Marienerscheinungen sind wahrscheinlich nur zum kleinsten Teil Botschaften des Himmels an die Erde. Aber sie sind in jedem Fall Botschaften der Laien an den Theologen, Botschaften der Intuition an den Verstand und Botschaften der mystischen Sehnsucht an die kirchliche Mystik. Die kirchliche Theologie muß diese Botschaften nicht akzeptieren. Aber sie muß versuchen, die Botschaften zu verstehen, wenn sie ihre frommen Laien nicht verlieren will.

ANMERKUNGEN

- Gottfried Hierzenberger/Otto Nedomansky*, Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria (Augsburg 1993) 553.
- 2 *Ljudevit Rupcic*, Erscheinungen Unserer Lieben Frau zu Medjugorje (Jestetten ³1989) 75.
- 3 *René Laurentin/Ljudevit Rupcic*, Das Geschehen von Medjugorje, Eine Untersuchung (Graz 1985) 140.
- 4 *Hierzenberger/Nedomansky*, a.a.O., 38.
- 5 *Mato Zovkic*, Soll man aufgrund des Pilgerstroms in Medjugorje die Echtheit der Erscheinungen voraussetzen?, in: Schweizerische Kirchenzeitung, Nr. 31–32 (1987) 501.
- 6 Zit. nach *Zovkic*, a.a.O., 501.
- 7 *Maria Iten-Lex/Hermann Ral*, Die Bedeutung von Eisenberg als Rettungsangebot des Himmels für die Endzeit (Neufeld 1993) 5.
- 8 *Rupcic*, a.a.O., 181f.
- 9 *Tomislav Pervan*, Die Kriterien kirchlicher Prüfung, in: Medjugorje, hrsg. v. *Franz Hummer* und *Christian Jungwirth* (Graz 1986), ⁴1989).
- 10 *René Laurentin*, Marienerscheinungen, in: Anm. I 533 f.
- 11 *Friederike Valentin/Rudolf Pacik*, Gregor XVII und die Palmarianisch-katholische Kirche, Dokumentation 1/83 der Werkmappe »Sekten und religiöse Sondergemeinschaften in Österreich« (Wien 1983) 11.
- 12 Ebd. 14.
- 13 *Hierzenberger/Nedomansky*, a. a. O., 433.
- 14 Ebd. 514.
- 15 S. etwa *Zovkic*, a.a.O., 499f.
- 16 *Laurentin/Rupcic*, a. a. O., 141.
- 17 *Hierzenberger/Nedomansky*, a. a. O., 432.
- 18 Nach *Zovkic*, a. a. O., 501.
- 19 Zit. nach *Hierzenberger/Nedomansky*, a. a. O., 501.
- 20 Ebd., 528.
- 21 *Iten-Lex/Ral*, a. a. O., 6.
- 22 Zit. nach *Valentin/Pacik*, a. a. O., 4.
- 23 Ebd., 19 f.
- 24 Ebd., 7 f.
- 25 *Hierzenberger/Nedomansky*, a. a. O., 433.

AUTOREN UND AUTORINNEN

Dr. theol. MARIE-LOUISE GUBLER, Lehrbeauftragte für Neues Testament am Katechetischen Institut Luzern. Anschrift: Aabachstr. 34, CH-6300 Zug.

Dr. theol. FRANZ COURTH, Professor für Theologiegeschichte an der Hochschule der Pallottiner. Anschrift: Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar.

Dr. theol. HORST GORSKI, Pastor. Anschrift: Schenefelder Landstraße 200, D-22589 Hamburg.

Dr. theol. ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, Stendahl Professor of Divinity, Harvard Divinity School. Anschrift: 45, Francis Avenue, Cambridge MA 02138 (USA).

Dr. theol. GEORG SCHMID, Titularprofessor an der Universität Zürich, und cand. theol. GEORG OTTO SCHMID. Anschrift: Im Baumgarten 24, CH-8606 Greifensee.

HERAUSGEBER

Dr. theol. JOSEF PFAMMATTER, em. Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Chur. Anschrift: Poststr. 8, CH-6060 Sarnen.

Dr. theol. EDUARD CHRISTEN, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern. Anschrift: Schösslistr. 19, CH-6045 Meggen.

THEOLOGISCHE BERICHTE

Bisher erschienene Bände:

- Band 1: *Theologische Fragen zu Ehe, Christologie, Menschensohnforschung und*
1972 *Gewaltanwendung*
Autoren: Eduard Christen, Alois Grillmeier, Eugen Ruckstuhl, Albert Ziegler
- Band 2: *Zur neueren christologischen Diskussion*
1973 Autoren: Adolphe Gesché, Peter Schellenbaum, Andreas Stadelmann, Hubert
S. Tykayanagi, Dietrich Wiederkehr
- Band 3: *Judentum und Kirche: Volk Gottes*
1974 Autoren: Dirk van Damme, Alfons Deissler, Kurt Hruby, Theo C. de Kruijf,
Magnus Löhrer, Johannes Oesterreicher, Rudolf Schmid, Kurt
Schubert, Clemens Thoma
- Band 4: *Fragen christlicher Ethik*
1975 Autoren: Franz Furger, Helmut Juros, Tadeusz Styczen, Bruno Schüller, Hans
Urs Wili
- Band 5: *Glaube und Geschichte*
1976 Autoren: Franz Annen, Vitus Huonder, Karl Kertelge, Josef Sievi, Eduard
Schweizer, Josef Trütsch
- Band 6: *Liturgie als Verkündigung*
1977 Autoren: Iso Baumer, Jakob Baumgartner, Josef Bommer, Franz Furger, Alois
Müller, Rudolf Schmid, Raphael Schulte
- Band 7: *Zugänge zu Jesus*
1978 Autoren: Walter Kern, Karl H. Neufeld, Josef Pfammatter, Clemens Thoma,
Dietrich Wiederkehr
- Band 8: *Wege theologischen Denkens*
1979 Autoren: Leonardo Boff, Kurt Koch, Josef Meyer zu Schlochtern, Heinz
Petri, Dietrich Wiederkehr
- Band 9: *Kirche und Sakrament*
1980 Autoren: Wolfgang Beinert, Josef Trütsch, Alois Müller, Sigisbert Regli
- Band 10: *Volkskirche–Gemeindekirche–Parakirche*
1981 Autoren: Norbert Mette, Josef Bommer, Otto Bischofberger, Paul Michael
Zulehner
- Band 11: *Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe*
1982 Autoren: Lukas Vischer, Albert Gasser, Andreas Lindt, Rolf Weibel
- Band 12: *Gott – eine unausweichliche Frage*
1983 Autoren: Eduard Christen, Heimo Dolch, Franz Furger, Josef Imbach, Kurt
Koch
- Band 13: *Methoden der Evangelienexegese*
1984 Autoren: Georg Schelbert, Daniel Marguerat, Hermann-Josef Venetz, Kuno
Füssel, Franz Mussner

- Band 14: *Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen*
 1985 Autoren: Hubert Frankemölle, Albert Gasser, Franz Furger, Werner Koch, Hans Halter
- Band 15: *Die Kirche und ihr Recht*
 1986 Autoren: Peter Krämer, Ludwig Schick, Peter Leisching, Jean Beyer, Heribert Heinemann
- Band 16: *Pneumatologie und Spiritualität*
 1987 Autoren: Walter Kirchschräger, Anton Rotzetter, Dietrich Wiederkehr, Stephan Wisse, Gerhard Holotik
- Band 17: *Theologie und Hierarchie*
 1988 Autoren: Magnus Löhrer, Heinrich Fries, Alois Müller, Alfons Riedl, Heribert Heinemann
- Band 18: *Glaubensvermittlung*
 1989 Autoren: Clemens Thoma, Paul-Gerhard Müller, Günter Biemer, Fritz Dommann, Erich Feifel, Karl Kirchhofer
- Band 19: *Hoffnung über den Tod hinaus*
 1990 Autoren: Herbert Vorgrimler, Hans Keßler, Medard Kehl, Kurt Koch, Hans Halter
- Band 20: *Leben in der Hand des Menschen*
 1991 Autoren: Franz Böckle, Johannes Reiter, Hans J. Münk, Volker Eid