

Marienglaube – Marienverehrung

Dogmatische Überlegungen zu aktuellen Entwürfen

Von Franz Courth SAC, Vallendar

Zwischen dem überlieferten Marienglauben und der davon angeregten Verehrung der Mutter des Herrn gibt es eine wesentliche Wechselbeziehung. So ist einerseits die im Dogma der Kirche umschriebene heilsgeschichtliche Rolle Mariens beseelendes Motiv und zugleich bergender Rahmen für eine verantwortliche Marienverehrung; denn in erster Linie entscheidet der Glaube, ob religiöse Phantasie oder rationalistische Kritik die Grenze des theologisch Tragbaren überschreiten. Andererseits ist die gelebte Marienverehrung die lebendige Ausdrucksgestalt des überlieferten Marienglaubens.

Daß Marienglaube und Marienverehrung ein Herzstück des katholischen Glaubenslebens sind, hat in den letzten Jahren kaum jemand so deutlich gesehen und pointiert ausgesagt wie der reformierte Theologe Karl Barth¹. Nach ihm ist das Mariendogma »das kritische Zentraldogma der römisch-katholischen Kirche, das Dogma, von dem aus alle ihre entscheidenden Positionen einzusehen sind und mit dem sie stehen und fallen«. Darum sieht Barth gerade in der Marienlehre und im Marienkult »die Haeresie der römisch-katholischen Kirche, von der aus alle anderen verständlich werden«. Denn ihm begegnet Maria in der katholischen Glaubenslehre als »das Prinzip, das Urbild und der Inbegriff des bei seiner Erlösung aufgrund der zuvorkommenden Gnade dienend (ministerialiter) mitwirkenden *Geschöpfs*« und damit auch als »das Prinzip, das Urbild und der Inbegriff der *Kirche*«.

Barth beobachtet richtig, daß Maria im Gesamtgefüge der katholischen Glaubenslehre fest verankert ist und aus ihm nicht herausgelöst oder auch nur an den Rand gerückt werden kann. Desgleichen sieht er ihre Verehrung tief im katholischen Glaubensleben verwurzelt. Für Barth sind darum in diesem evangelisch-katholischen Fragepunkt keine auch nur annäherungsweise einander konvergierenden Teilantworten vertretbar. Für ihn als Reformierten gibt es nur die eine klare Entscheidung: »wo Maria ‚verehrt‘ wird, wo diese ganze Lehre und die entsprechende Devotion ihren Lauf hat, da ist die Kirche Christi nicht«².

Ziel dieses Beitrages ist es, das innere Beziehungsverhältnis von Marienglaube und Marienverehrung aufzuzeigen. Dabei steht die These im Vordergrund, daß die gegenwärtige »heimliche und unheimliche Krise«³ der Marienverehrung wesentlich mit verursacht ist durch verändernde Neuinterpretationen des Marienglaubens. Ma-

¹ Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon-Zürich ⁵1960, 151–160, hier 157. Vgl. Kl. Riesenhuber, Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner (QD 60), Freiburg – Basel – Wien 1973.

² A.1.O., 157. (Hervorhebung im Text).

³ I. F. Görres, Krise der Marienverehrung, in: Erbe und Auftrag 41 (1965) 5.

ria kann nur dort wirklich begründet verehrt werden, wo sie als Gottesmutter geglaubt wird.

Das Thema soll folgendermaßen dargestellt werden: den Auftakt bildet ein Blick auf die Entwürfe zweier heute maßgeblicher Theologen, H. U. v. Balthasar (1.) und L. Scheffczyk (2.); beide versuchen ähnlich wie die Analyse von K. Barth, die Person Mariens als eindrucklichste Konkretion der katholischen Glaubenslehre zu entfalten. Danach ist als *eine* Antwort auf die kritische Situation der gegenwärtigen Theologie (3.) in H. Küng einem Theologen Gehör zu schenken, der seine Marienlehre unter ausdrücklichem Bezug auf die Forderung der gegenwärtigen Stunde entwirft (4.). Dann wird Mariens Gottesmutterchaft als *die* theologische Grundlage ihrer Verehrungswürdigkeit entfaltet (5.) und die Berechtigung dieser seinshaften Aussage erschlossen (6.). Ein zusammenfassendes Resümee bildet den Schluß (7.).

1. Maria, Realsymbol der Kirche

H. U. v. Balthasar⁴ bestimmt die geschichtliche Person Mariens als Realsymbol der Kirche. Mit seinem Versuch, die Kirche von Maria her zu verstehen und Maria von der Kirche her zu deuten, kann Balthasar bei der altkirchlichen Überlieferung anknüpfen und sich von einem breiten Traditionsstrom getragen wissen. Denn die auf Ambrosius zurückgehende Kennzeichnung Mariens als Typus der Kirche⁵, die aber bereits bei Tertullian, Origenes, Hippolyt und Cyprian angelegt ist⁶, prägte bis ins siebzehnte Jahrhundert die kirchliche Lehre und Predigt über die Mutter des Herrn. Nachdem dieser Gedanke dann zeitweilig in den Hintergrund getreten war, machte ihn das II. Vatikanum wieder zur tragenden Aussage seiner Marienlehre. Dem Konzil gilt Maria »als Überragendes und völlig einzigartiges Glied der Kirche wie auch als ihr Typus und klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe«⁷.

Wenn nun in der Glaubensgeschichte die Kirche immer wieder von Maria her verstanden worden ist, dann darf dies nach Balthasar nicht als *ein möglicher* (aber auswechselbarer) Zugang betrachtet werden. Vielmehr erschließt sich von Maria her *ein wesentlicher* Grundzug der Kirche. Denn für das neutestamentliche Volk Gottes gehört »die Form des marianischen geschehenlassenden Glaubens zur innerlich dargebotenen bestimmenden Form alles Seins und Gehabens«⁸. Dieser marianische Grundzug ist umfassender als alles Amtliche in der Kirche; er umgreift dieses vollends und durchformt es ganz und gar. So ist zum Beispiel Petrus bei aller Vollmacht »Glied der marianischen Kirche«, der für die Ausübung seines Amtes »den marianischen Weg des ‚Freigebens‘, der Hilfe zum Loskommen aus jedweden geistigen Fesseln gehen muß«⁹.

⁴ Der antirömische Affekt, Freiburg – Basel – Wien 1974, 164–187.

⁵ J. Huhn, Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius, Würzburg 1954, 144 ff.

⁶ Vgl. H. M. Köster, Die Frau, die Christi Mutter war. 1. Teil: Das Zeugnis des Glaubens, Aschaffenburg 1963, 41–47.

⁷ Lumen Gentium 53.

⁸ A.a.O., 171.

⁹ Ebd., 175.

Bestimmt das *Fiat Mariens* den einen marianischen Grundzug der Kirche, so ihre *Immaculata Conceptio* den anderen. Die Kirche, die aus sündigen Einzelnen besteht, besitzt in Maria die einzig reale und personale Gestalt ihrer eigenen Unbeflecktheit. In ihr ist sie wirklich reine Braut des Herrn. In dem Maße die Makellosigkeit Mariens theologisch erkannt und im Laufe der Glaubensgeschichte sichergestellt wurde, konnte sie als ursprünglicher Kern der Kirche verstanden werden und in der Theologie des Mittelalters mehr und mehr jene Stelle einnehmen, wo bisher das Bild der reinen Kirche gestanden hatte. Balthasar weist darauf hin, daß mit der Karolingerzeit, da dieses Bild dunkler wurde und seine Strahlkraft verlor, »die geschichtliche Person Marias als Realsymbol dieser Kirche profiliert herauszutreten beginnt«¹⁰.

Balthasar ist bemüht, von Maria jede »eingeeengte Devotion zu ihr als privater Person« fernzuhalten und sie als die »in die Gesamtheit der Kirche hinaus Enteignete« darzustellen¹¹. Zwar ist seine Rede von der »Marianität der Kirche«¹² und ihrer marianischen Struktur von einer stark bildhaften und zugleich auch prinzipiellen Denkweise durchzogen; sie verdrängt aber nicht die geschichtliche Gestalt Mariens zugunsten eines abstrakten marianischen Prinzips. Balthasars Marienlehre bleibt, wenn auch nicht immer leicht zu sehen, wesentlich an die konkrete Person Mariens zurückgebunden¹³.

2. *Maria, Exponent des katholischen Glaubens*

Noch tiefer und weitreichender als Balthasar sieht Leo Scheffczyk¹⁴ Maria in das Gesamtgefüge der katholischen Glaubenslehre hinein verflochten. Für ihn ist das Mariengeheimnis der Kristallisationspunkt, »in dem sich alle Linien des katholischen Dogmas treffen, verknüpfen und in besonders konzentrierter Weise bündeln. Es sind die Linien der Christologie und der Anthropologie genauso wie der Ekklesiologie, der Gnadenlehre und der Eschatologie«¹⁵.

Vorbehalte erhebt Scheffczyk gegenüber verschiedenen Versuchen einer ungeschichtlichen Symbolisierung Mariens. Diese bestehen für ihn darin, »daß nicht so sehr über die wirkliche, geschichtliche Person Mariens und über ihre objektive Stellung im Heilsgeschehen gesprochen, sondern daß ihre Gestalt nur als Zeichen gesehen und zum Beispiel genommen wird für die Verwirklichung eines wesentlicheren Menschseins vor Gott in der Welt«. Damit aber werde der Blick der Gläubigen gerade »von den besonderen Merkmalen und dem Individuellen, Konkreten, Einmal-

¹⁰ Ebd., 163.

¹¹ Ebd., 167.

¹² Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Freiburg – Basel – Wien ²1971, 70.

¹³ Vgl. ebd., 71; desgl. *Wer ist die Kirche? Vier Skizzen*, Freiburg – Basel – Wien 1965, 23–31.

¹⁴ *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 266–291; *Schwerpunkte des Glaubens, Einsiedeln* 1977, 306–323.

¹⁵ *Schwerpunkte*, 312. Ähnlich M. Schmaus, *Katholische Dogmatik V*, München 1955, 7. Vgl. auch H. M. Köster, Art.: *Marienverehrung*, in: *LThK VII*, 79: *Maria ist »eine gedrängte Illustration des Credo und der christl. Anthropologie (u. Typ der Kirche)«*.

gen« an der Gestalt Mariens abgewendet und auf das Allgemeine, Ideelle und Zeitlose gelenkt¹⁶.

Der entscheidende theologische Grund für die zentrale Stellung Mariens im Gesamtgefüge der katholischen Glaubenslehre besteht nach Scheffczyk darin, daß ihre geistgewirkte Empfängnis die deutlichste Ausdrucksform für das inkarnatorische Zugehen Gottes auf den Menschen hin ist. Nach ihm stellt »Maria als jungfräuliche Gottesmutter die letztmögliche Verankerung des Geheimnisses der Menschwerdung dar, der Einwurzelung der Menschheit und Menschlichkeit Gottes in der geschaffenen Welt. Sie ist die stärkste, letzte Garantie für die Konkretion des Göttlichen im Geschöpflichen, des Übernatürlichen Gottes im Natürlichen der Schöpfung«¹⁷.

Von diesem Gedanken, daß in Mariens Gottesmatterschaft die volle Reichweite der Inkarnation aufscheint, fällt dann auch Licht auf andere Glaubensgeheimnisse: so auf das Geheimnis des die Gnade empfangenden und mit ihr für das eigene und für das Heil anderer mitwirkenden Menschen; auf das Geheimnis der Erlösung, die auch das Leibliche umfaßt; auf das Geheimnis der empfangenden und »gebärenden« Kirche¹⁸. Von hierher wird deutlich, daß Maria Urbild und Inbild des Christen und der gesamten Kirche ist. Ihre Unbefleckte Empfängnis ist »Realbild der wesentlichen Heiligkeit der Kirche«, die durch die Sünde der Menschen nicht mehr zerstört werden kann; ihre Aufnahme in den Himmel zeigt an, daß die Kirche in Maria jetzt schon ihre Vollendung erreicht hat¹⁹.

Mit der so verstandenen Einordnung Mariens in die Erlösungsgeschichte möchte Scheffczyk einer Marienlehre wehren, die zuerst auf die individuelle Gestalt Mariens und ihre Privilegien schaut und gelegentlich auch bei dieser Sicht verbleibt. Eine solche Betrachtungsweise lege die Gefahr nahe, daß Maria zwar als Gegenstand gesteigerter Bewunderung vorgestellt wird; »aber diese graduelle Steigerung gäbe keinen über die Heiligenverehrung hinausgehenden neuen Sinn«. Die Engführung einer isolierten Betrachtungsweise der traditionellen Privilegienmariologie könne allein damit aufgebrochen werden, daß Maria in die Heilsgeschichte eingeordnet und hier ihre Rolle genannt wird. »Gegenüber Christus wird Maria so in ihrer jungfräulichen Gottesmatterschaft als Magd und Dienerin zur Vermittlung des Erlösungsgeschehens an die Menschheit erkennbar, gegenüber der Kirche als erste Repräsentantin der erlösten Gemeinde, deren Sein und Wirken sich der Kirche unverlierbar und unauslöschbar einprägt«²⁰.

Beachtenswert an diesem Versuch – wie aber auch an dem H. U. v. Balthasars – ist, daß eine bloß symbolisierende wie auch eine rein biologisch-genealogische Würdigung der Mutterschaft Mariens als unzureichend überwunden wird. Mariens leibliche Mutterschaft ist vielmehr auf ihren *theologischen* Gehalt hin zu befragen. Dieser ergibt sich, indem Mariens Ort in der Heilsgeschichte umschrieben wird. Und da ist sie eben kein auswechselbares Symbol, kein durch Reflexion geschaffenes Idealbild;

¹⁶ Katholische Glaubenswelt, 268.

¹⁷ Schwerpunkte, 316.

¹⁸ Katholische Glaubenswelt, 272.

¹⁹ Ebd., 277.

²⁰ Ebd., 274 f.

sondern ihre jungfräuliche Gottesmutterchaft macht sie unverwechselbar zu *der* Nahtstelle, die alten und neuen Bund verbindet.

3. Die Krise der Mariologie als Krise der Theologie

Der vorausgehende Blick auf die Entwürfe zweier einflußreicher Theologen bestätigt klar die eingangs erwähnte Beobachtung K. Barths, daß die katholische Marienlehre Reflex des katholischen Menschen- und Kirchenbildes ist. Um gerade diesen Gedanken zu unterstreichen, hatte das II. Vatikanum die heilsgeschichtliche Rolle Mariens im Rahmen seiner Kirchenlehre entfaltet.

Gleichwohl ist diese enge Verzahnung in der gegenwärtigen theologischen Auseinandersetzung keine unumstrittene *sententia communis*. Ein vielschichtiges Bündel von Gründen bedingt, daß die Gestalt Mariens in den Hintergrund und bisweilen auch ins Abseits der theologischen Diskussion gerückt ist. Die bedeutendsten dieser Ursachen seien hier genannt²¹. Die gewählte Reihenfolge will keine ausdifferenzierte Gewichtung der einzelnen Gründe zum Ausdruck bringen; es ist nur ihre schwerpunktmäßige Zusammenschau beabsichtigt.

Der vom II. Vatikanum beschrittene und auch von L. Scheffczyk für die Beantwortung der Marienfrage geforderte Denkweg heilsgeschichtlicher Theologie ist durch neuere Strukturtypen in eine stark gesellschafts- und zugleich zukunftsorientierte Richtung gelenkt worden; so durch die Theologie der Hoffnung, die politische Theologie, die Theologie der Revolution, die Theologie der Befreiung²². Andere Formen heutiger Glaubenswissenschaft sind die existenziale Theologie, die hauptsächlich an den Namen Rudolf Bultmanns geknüpft ist, und die transzendente Theologie, die vor allem von K. Rahner entfaltet wurde. Diesen beiden theologischen Denkweisen ist trotz aller Verschiedenheit eine verstärkte Ausrichtung auf den Menschen und sein Selbstverständnis hin gemeinsam²³. Eingebettet in dieses Beziehungsgeflecht zeitgenössischer Theologie, erweist sich die heilsgeschichtliche Blickrichtung eben nur als ein Aspekt, der durch andere ausgeweitet, gelegentlich auch überlagert und verstellt wird²⁴. Das kann für die Marienlehre nicht ohne weitreichende Konsequenzen bleiben.

Neben der genannten Vielfalt von Theologien ist die zeitgenössische Glaubenslehre durch ihre ökumenische Verantwortung gekennzeichnet. Dies berührt in be-

²¹ Vgl. H. M. Köster, Mariologie und Theologie heute, in: *Ephemerides Mariologicae* 20 (1970) 105–126; ders., Die Mariologie im 20. Jahrhundert, in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III*, hrsg. v. H. Vorgrimler u. R. van der Gucht, Freiburg – Basel – Wien 1970, 126–147.

²² Vgl. u. a. G. Becker, *Theologie in der Gegenwart. Tendenzen und Perspektiven*, Regensburg 1978, 28–49.

²³ Vgl. K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in: *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 43–65.

²⁴ Vgl. J. Ratzinger, *Heilsgeschichte und Eschatologie*, in: *Theologie im Wandel, Festschr. zum 150-jährigen Bestehen der Kath.-Theol. Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967*, München – Freiburg 1967, 68–89. Zur Kritik vgl. u. a. F. Hesse, *Abschied von der Heilsgeschichte*, Zürich 1971.

sonderem Maße die Mariologie, die neben der Primatsfrage das Kontroversproblem schlechthin ist. Denn fast alle reformatorischen Einwände gegen das katholische Glaubensverständnis sind in der Mariologie gebündelt: die beiden Materialprinzipien von der einzig gültigen Heilsmacht der Gnade und des Glaubens, wie auch das Formalprinzip von der alleinigen Autorität der Hl. Schrift²⁵.

Das bedeutet für die katholische Theologie, daß sie vor aller Diskussion über einzelne Mariendogmen die bisher angewandte Methode überdenken muß. Vor allem die Mariologie der letzten Jahrzehnte schöpfte in steigendem Umfang aus der Fülle päpstlicher Verlautbarungen, deren Autorität immer stärker unterstrichen wurde. So war die biblisch-heilsgeschichtliche Sicht Mariens allmählich einer Mariologie gewichen, die man etwas polemisch »papale« Mariologie genannt hat²⁶. Als Arbeitsziel einer ökumenisch verantworteten Mariologie nennt darum R. Laurentin²⁷, Maria für die evangelischen Christen in der Bibel und durch die Bibel zu entdecken.

Damit ist eine weitere Herausforderung der Marienlehre eingeführt: die historisch-kritisch arbeitende Exegese. Die Frage nach der Reichweite ihrer Methoden und Ergebnisse etwa gegenüber den Aussagen der Dogmatik gehört gegenwärtig zu den drängendsten theologischen Problemen; dies wird vor allem in der Diskussion um die Jungfrauengeburt greifbar²⁸. Handelt es sich bei dem ereignishaft-heilsgeschichtlichen Verständnis der Empfängnis Mariens um eine unverzichtbare Glaubensaussage? Oder deuten nicht die immer stärker konvergierenden Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese eine deutlich absehbare Entwicklung an, an deren Ende die allgemeine Anerkennung der heute noch behutsam und verhalten vorgetragenen ausschließlich symbolischen Sicht der Jungfrauengeburt stehen wird²⁹?

Aber weder der ökumenische Gedanke noch die Resultate der Exegese dürften der eigentliche Grund dafür sein, daß die theologische Rede über Maria verhaltener geworden ist. Vielmehr ist dies die Gottes- und Christusfrage selbst. Hier liegt der entscheidende Brennpunkt heutiger Theologie. Die Christologie ist nach W. Kasper³⁰ »die Aufgabe der Theologie heute«. Wo der Theologe seinen ganzen Scharfsinn in die Gottes- und Christusfrage investieren muß, ist da überhaupt noch Platz für mariologische Erörterungen? Erweisen sie sich angesichts der vielen unbeantworteten Grundlagenfragen nicht als zweit- und dritrangig?

Insofern ist die Krise der Mariologie ein deutliches Zeichen für die Krise der gesamten Theologie, die ihre ganzen Fundamente neu zu sichern hat und ihre Methode gründlich überdenken muß³¹.

²⁵ Vgl. P. Brunner, Bemühungen um die einigende Wahrheit, Göttingen 1977, 32 f.

²⁶ St. Napiorkowski, Wo steht die Mariologie heute?, in: Conc 3 (1967) 745.

²⁷ Die Marianische Frage, Freiburg 1955, 161.

²⁸ Vgl. F. Courth, Historisch oder theologisch – eine falsche Alternative. Dogmatische Überlegungen zum Problem der Jungfrauengeburt, in: ThGl 68 (1978) 283–296 (Lit.). Zum exegetisch-dogmatischen Methodengespräch vgl. L. Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979, bes. 345–368. H. Riedlinger, Dogmatik als geistliche Schriftauslegung?, in: J. Sauer (Hrsg.), Mehrdimensionale Schriftauslegung? Karlsruhe 1977, 61–74.

²⁹ Vgl. H. Küng, Christ sein, München – Zürich 1974, 446. Desgl. H. Riedlinger, Zum gegenwärtigen Verständnis der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, in: ThGl 69 (1979) 22–61.

³⁰ Jesus der Christus, Mainz 1974, 15.

³¹ Vgl. H. M. Köster, Mariologie und Theologie heute (Anm. 21), 109–114.

4. Maria als Mutter Jesu

Unter bewußtem Bezug auf einige dieser Schwerpunkte heutiger Theologie zeichnet Hans Küng³² sein Bild der Mutter Jesu. Es sei, wie er meint, »biblisch solide begründet«³³ und aus dem Geist ökumenischer Verständigung³⁴ entworfen. Zudem eignet ihm nach dem Urteil eines Kritikers der Vorzug, klar³⁵ durchschaubar zu sein und mit wenigen Strichen nachgezeichnet werden zu können.

Als obersten Grundsatz seiner Marienlehre erhebt Küng die Forderung, daß sie sich »an die Leitlinien des neutestamentlichen Befundes hält«³⁶. Von hierher ergeben sich die folgenden beiden Züge seines Marienbildes:

1. Maria ist die Mutter Jesu; als solche ist sie »Zeugin seines wahren Menschseins, aber auch seines in Gott gründenden Ursprungs«³⁷. Dem Titel »Gottesmutter« gegenüber ist Vorsicht geboten; denn er ist einer »historisch wie sachlich sehr problematischen Entwicklung«³⁸ zuzuschreiben und geht auf eine »einseitig vollzogene Definition« zurück³⁹. Während die Bibel Maria nur »Mutter Jesu« nennt, ist ihre Bezeichnung als »Mutter Gottes« erst im 4. Jahrhundert bezeugt und wurde gerade »vom Volk in der Stadt der alten »Großen Mutter« (die ursprünglich jungfräuliche Göttin Artemis, Diana) mit Begeisterung aufgenommen«. Dieser Hoheitsbezeichnung Mariens ist darum mit großer Zurückhaltung zu begegnen; sie begründe nämlich den »Verdacht eines monophysitischen und Gott verdinglichenden Verständnisses der Gottessohnschaft und der Menschwerdung (als ob Gott geboren werden könnte und nicht vielmehr ein Mensch, in welchem als Gottessohn Gott selbst für den Glauben offenbar ist)«⁴⁰.

2. Maria ist Beispiel und Vorbild des Glaubens. Zumindest ist für Lukas Mariens Glaube, »der das Schwert des Anstoßes, Zwiespalts und Widerspruchs erfährt und der im Blick auf das Kreuz gefordert wird, ... typisch für den christlichen Glauben«. Das habe dann in späterer Zeit dazu geführt, Maria Mutter der Glaubenden und Typus und Bild der Kirche zu nennen. Dies kann aber nicht besagen, daß Maria einen »speziellen Glauben« oder »besonderen Einblick in die Geheimnisse Gottes« gehabt hätte⁴¹.

Was aber heißt Vorbild und Beispiel des Glaubens? Ist Mariens Vorbildlichkeit hier wirklich im Sinne der paulinischen Typologie zu verstehen⁴²? Dann wäre sie nicht ein mögliches Idealbild, das man sich durch eigenen Willensentschluß zur Leitlinie ma-

³² Christ sein, 441–453. Vgl. H. Riedlinger, Maria in der Wahrheit des Glaubens, in: Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«, Mainz 1976, 122–132.

³³ A.a.O., 449.

³⁴ Ebd., 448.452.

³⁵ H. Riedlinger, a.a.O., 126: »Hans Küngs Konzept im Bereich des Marienglaubens ist, meine ich, klar«.

³⁶ A.a.O., 448.

³⁷ Ebd., 449.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., 448.

⁴⁰ Ebd., 450.

⁴¹ Ebd., 449.

⁴² Vgl. ebd.

chen kann, es aber nicht zwingend muß. Vielmehr ist dann unter Typus ein prägendes, normierendes Vorbild gemeint, das letztlich von Gott gesetzt ist⁴³. Ist aber dieses prägend-geprägte Moment in dem von H. Küng umschriebenen Glauben Mariens genügend eingefangen?

Neben diesen beiden Zügen – Mutter Jesu und Beispiel des Glaubens – fallen die übrigen Aussagen der kirchlichen Glaubensüberlieferung im Küng'schen Marienbild aus.

So gehört das Dogma von der geistgewirkten Empfängnis Mariens »nicht zur Mitte des Evangeliums«. Es drückt in mythisch-legendenhafter Form Jesu innergeschichtlich nicht ableitbare Gottessohnschaft aus. Denselben Gedanken verkünden Markus, Paulus und Johannes »ohne diese am Rande des Neuen Testaments auftauchende theologische (ätiologische) Legende«⁴⁴. Auch wenn die jungfräuliche Empfängnis »nicht als historisch-biologisches Ereignis« verstanden werden darf, so kann sie dennoch als ein »zumindest damals sinnträchtiges Symbol« dafür gelten, daß mit Jesus ein neuer Abschnitt der Heilsgeschichte beginnt, der nicht aus der Gesetzmäßigkeit des innerweltlichen Geschichtsablaufs zu verstehen ist. War das Symbol der Jungfrauengeburt ursprünglich schon ein »mißverständliches Zeichen«, so hat die Möglichkeit seiner Fehldeutung heute noch zugenommen. Für die Verkündigung komme es deshalb auf eine redliche und differenzierte Entmythologisierung an. Dabei gilt grundsätzlich: »Niemand kann verpflichtet werden, an das biologische Faktum einer jungfräulichen Empfängnis oder Geburt zu glauben«⁴⁵.

Die beiden übrigen Mariendogmen, die Unbefleckte Empfängnis und die Aufnahme Mariens in den Himmel, gehen ganz auf Kosten eines übersteigerten Papalismus. Dies gilt vor allem für das Assumpta-Dogma. Pius XII., der letzte »völlig absolutistisch regierende Papst«, habe es 1950 »gegen alle protestantischen, orthodoxen und innerkatholischen Bedenken« verkündet. Und dies, obgleich davon »nicht nur die Schrift, sondern auch die Tradition des ersten halben Jahrtausends nichts weiß, und zunächst nur apokryphe Quellen, Legenden, Bilder und Feste zu reden beginnen«⁴⁶.

Küng geht von dem Grundsatz aus, daß die Marienverehrung gerade heute einer »soliden Begründung«⁴⁷ bedarf. Er glaubt, sie mit den skizzierten Linien gegeben zu haben; sie seien deshalb »für die Verkündigung nicht zu vernachlässigen«⁴⁸.

Kann aber, so ist nunmehr zu fragen, die hier gezeichnete Gestalt Mariens überhaupt Gegenstand der Verehrung sein? Was macht die in so knappen Strichen gezeichnete Mutter Jesu überhaupt verehrungswürdig und -wert? Welchen verantwortlichen theologischen Grund gibt es dafür, daß das Hochmittelalter Maria ansah »als Verkörperung der Barmherzigkeit und als den Menschen nächststehende allesvermögende Fürsprecherin bei ihrem Sohn (Schutzmantelmadonna)«⁴⁹? Läßt das

⁴³ Vgl. L. Goppelt, ThWNT VIII, 249 ff.

⁴⁴ A.a.O., 446.

⁴⁵ Ebd., 447.

⁴⁶ Ebd. 451.

⁴⁷ Ebd., 448.

⁴⁸ Ebd., 449.

⁴⁹ Ebd., 451.

von Küng als solide ausgewiesene exegetische Fundament überhaupt eine solche Aussage zu? Oder ist dies von der Konsequenz seines Ansatzes her nicht doch eine beträchtliche Überhöhung der beiden als biblisch vorgetragenen Grundzüge seines Marienbildes? Wenn Maria »Verkörperung der Barmherzigkeit« genannt wird oder auch Bild des Glaubens, wird dann tatsächlich von *ihren* Eigenschaften und *ihrem* Wirken gesprochen, so daß sie deswegen als verehrungswürdig gelten kann? Oder gilt hier nicht doch die Beobachtung von L. Scheffczyk⁵⁰, daß bei dieser Art Erklärungsversuch an der Gestalt Mariens »Grundbefindlichkeiten und Verhaltensweisen des gläubigen Menschen herausgestellt werden«, nicht aber das gerade sie Auszeichnende zur Sprache komme?

Eingangswort wurde die These formuliert: die Krise der Marienverehrung ist wesentlich durch den verwundeten Marienglauben bedingt. Zu ihrer Begründung läßt sich nunmehr sagen: Eine Theologie, welche die Gottesmutterchaft Mariens auf ihre Rolle als Mutter Jesu zurücknimmt und zur Kennzeichnung dieser Mutterchaft den Glauben an die Gottheit Jesu und ihrer hypostatischen Einheit mit seiner Menschheit nicht einbringt, kann keinen theologischen Grund mehr dafür anführen, weshalb Maria vor den Müttern anderer Größen der Geschichte eine besondere Verehrung zuteil werden sollte. Dieser Einwand gewinnt noch dadurch an Gewicht, daß die *historischen* Daten über die Gestalt Mariens knapp sind und über ihre Verehrungswürdigkeit wenig aussagen. Meint schließlich das Bekenntnis der jungfräulichen Empfängnis Mariens nur eine symbolische Redewendung für die unverfügbare Wende der Heilsgeschichte in Christus, nicht aber etwas auch Maria ereignishaft Auszeichnendes, beinhaltet ferner das Assumpta-Dogma nur eine »gemeinchristliche Selbstverständlichkeit«⁵¹, dann verschärft sich die anstehende Frage noch mehr: was ist der theologische Grund für die Marienverehrung?

5. Maria als Gottesmutter

Geschichtlich gesehen, ist der entscheidende Grund für die im 4. und 5. Jahrhundert verstärkt anwachsende Marienverehrung das sich entfaltende Christusdogma, welches die Gestalt Mariens mehr und mehr in sich aufnahm. So ist bereits durch die christologische Entscheidung von Nizäa der spätere Hoheitstitel Mariens als Gottesmutter sachlich grundgelegt; er war »eine sinnvolle Konsequenz der konziliaren Entscheidung für die Wesensgleichheit des Erlösers mit dem himmlischen Vater«. Die Glaubensdefinition des Nicaenum war deshalb auch eine mariologische Entscheidung, »weil mit der lehramtlichen Verteidigung der metaphysischen Gottessohnschaft die Grundvoraussetzung für ein wahres und tiefstmögliches Verständnis der Gottesmutterchaft gegeben war«⁵². Gerade die mit Nizäa im Kult der Kirche fester

⁵⁰ Schwerpunkte (Anm. 14), 311.

⁵¹ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg – Basel – Wien 1976, 375. Vgl. F. Courth, Mariens leibliche Verherrlichung, in: TrThZ 88 (1979) 34–42, bes. 39 ff.

⁵² G. Söll, Mariologie, HDG III/4, Freiburg – Basel – Wien 1978, 51; vgl. auch H. M. Köster, Die Frau, die Christi Mutter war I (Anm. 6), 62–64.

fußfassende Marienverehrung ist der Grund für den breiten Widerstand des Kirchenvolkes gegen Nestorius im Streit um den Theotokos-Titel⁵³. Diese Entwicklung wurde dann durch die Entscheidung des Konzils von Ephesus noch weiter beflügelt, wo mit Hilfe der Hoheitsbezeichnung Mariens als Gottesmutter die Subjekteinheit des Erlösers ausgesagt werden sollte⁵⁴. Die hier zum Ausdruck gebrachte Einordnung Mariens in das Christusbekenntnis brachte mit sich, daß ihr in Gottesdienst und Predigt zunehmend mehr Bewunderung, Dank und Lobpreis entgegengebracht wurde⁵⁵.

Mit diesem nur skizzenhaften Rückblick auf die anfängliche Entwicklung der Marienverehrung ist bereits auch der entscheidende theologische Grund für die verehrende Hinwendung zur Mutter des Herrn genannt. Fundament für eine angemessene Wertung und feiernde Würdigung ihrer Person ist die entsprechende Beurteilung der Menschheit Jesu für die Erlösung. Ist sie mit dem göttlichen Logos hypostatisch geeint, dann bietet Mariens Mutterschaft die menschliche Voraussetzung für diese Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Christus. Diese leibliche und vollpersonale Beanspruchung Mariens bei der Inkarnation⁵⁶ zeichnet sie vor allen Frauen aus und begründet ihre besondere Verehrungswürdigkeit. Es ist einzig ihr in der ganzen Heilsgeschichte die Aufgabe anvertraut worden, dem endgültigen Kommen Gottes in Christus mit ihrer Mutterschaft zu dienen⁵⁷.

Vor allen anderen zugeordneten und abgeleiteten Gründen⁵⁸ (wie etwa ihre Fürbitte, ihre Vorbildhaftigkeit) macht in erster Linie diese seinsmäßige Stellung Mariens im Erlösungswerk Christi ihre verehrende Würdigung theologisch verantwortbar. Die hier entfaltete Perspektive ist ausdrücklich auf die Person Mariens in ihrem Bezogensein auf das Heilswerk Christi gerichtet. Damit ist sowohl einer isolierten Betrachtung Mariens als auch einer stark symbolisierenden Marienlehre vorgebeugt. Denn Ziel der Verehrung sind nicht ekklesiologische Strukturen, sondern die konkrete Gestalt der Mutter des Herrn.

6. Eine ungesicherte Fragestellung?

Aber so grundsätzlich das angeführte Argument auch ist, seine Durchschlagkraft erweist sich gerade in der gegenwärtigen Diskussion als begrenzt. Das liegt nicht zu-

⁵³ Vgl. A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien 1975, 245–282 (Lit.); G. Söll, *Mariologie*, 66 ff.

⁵⁴ Vgl. G. Söll, *Die Entwicklung der Marienlehre in der Alten Kirche*, in: *ThGl* 68 (1978), 348–368, hier 362: »Der Hinweis auf ihre wahre und wunderbare Mutterschaft wurde zu einem Hauptargument gegen die arianische, apollinaristische und nestorianische Christologie«.

⁵⁵ Quellen bei H. M. Köster, *Die Frau, die Christi Mutter war. 2. Teil: Das Zeugnis der Geschichte*, Aschaffenburg 1964, 75 ff.

⁵⁶ Nach H. U. v. Balthasar, *Der antirömische Affekt* (Anm. 4.), 164, ist Mariens »Einstufung als bloß physische Gebälerin ohne geistige Beziehung zum Kind schon deswegen untheologisch, weil sie unmenschlich ist«.

⁵⁷ Vgl. H. Volk, *Christus und Maria*, in: *ders., Gott alles in allem*, Mainz 1961, 145–174, hier 153.

⁵⁸ Vgl. das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. über »Die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung« vom 2. 2. 1974, Nr. 28–39.

letzt an dem methodisch wie faktisch nur wenig ausgeglichenen Beziehungsverhältnis zwischen der historisch-kritischen Methode der Exegese und der um die Wahrheits- und Wesensfrage bemühten Dogmatik. Deren Überlegungen gelten gegenüber dem kritischen Verfahren der Exegese nicht selten als spekulative Überhöhung und im Ursprungszeugnis der Bibel wenig verankert. Ist aber nur das biblisch solide begründet⁵⁹, was in logisch strenger Ableitung aus dem Wortlaut einzelner Verse der Heiligen Schrift zu erheben ist? Kann eine Wirklichkeit nicht auch dann als eindeutig in der Bibel bezeugt gelten, wenn ihre terminologische Aneignung in der Hl. Schrift selbst zunächst noch tastend ist?

Um die Eigenart der dogmatischen Fragestellung gegenüber der exegetischen zu bestimmen, ist zwischen der verkündeten Wirklichkeit als solcher und dem mehr oder weniger fortgeschrittenen Grad ihrer begrifflichen Aneignung zu unterscheiden. Denn die im christlichen Glauben bekannte Wirklichkeit ist weit mehr eine Gegebenheit der Realität als eines Textes; und entsprechend ist die christliche Überlieferung in erster Linie Weitergabe von lebendig angeeigneter Wirklichkeit als von Aussagen über diese Wirklichkeit. Dies wird noch dadurch unterstrichen, daß deren glaubende Aneignung vor allem Sachwissen durch Vertrautheitswissen erfolgt⁶⁰.

Als Textwissenschaft versucht die neutestamentliche Exegese, den innerbiblischen Aneignungsprozeß Schritt für Schritt nachzuzeichnen. Die Dogmatik dagegen umschreibt das Christusereignis als solches; sie stützt sich dabei sowohl auf die biblischen Ursprungszeugnisse wie auf die gesamte nachfolgende Glaubenserfahrung der Kirche.

Das Beziehungsverhältnis beider Disziplinen ist in seiner Verschränkung aber noch einen Schritt weiter auszudifferenzieren. Zur Erforschung der urkirchlichen Glaubensentwicklung bedient sich die Dogmatik notwendig der exegetischen Methode. Umgekehrt stellt sich auch bei exegetischem Bemühen die Wesens- und Wahrheitsfrage, wenn die Ursprungszeugnisse wirklich verstehend interpretiert werden sollen. Beide Disziplinen sind also für ihren je eigenen Weg auf die Fragestellung und Methode der anderen angewiesen. Sie sind darum enger miteinander verflochten, als in der täglichen Arbeit realisiert wird.

Die Zuordnung von Dogmatik und Exegese kann in ihrer Feinstruktur hier nicht weiter aufgeschlossen werden⁶¹. Gleichwohl ist in unserem Zusammenhang unabdingbar die Wahrheitsfrage zu stellen: Wer *ist* Jesus? Und entsprechend: Wer *ist* seine Mutter Maria?

Der Verweis auf die vielen Hoheitsbezeichnungen, die Jesus im Laufe der urkirchlichen Glaubensentwicklung erhalten hat, und der Versuch, diese wegen ihrer mögli-

⁵⁹ Vgl. die methodische Leitlinie von H. Küng, *Christ sein*, 448 f.

⁶⁰ Vgl. Y. Congar, *Jalons sur une Théologie du Laïcat*, Paris 1953, 224; H. M. Köster, *Grundfragen der theologischen Erkenntnislehre*, in: *ThGl* 42 (1952) 248–262.

⁶¹ Vgl. L. Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*. (Anm. 28), 327–368 (Lit.). O. Kuss, *Exegese als theologische Aufgabe*, in: ders. *Auslegung und Verkündigung I*, Regensburg 1963, 1–24; die in seiner *Münchener Antrittsvorlesung* (1961) vorgetragene Position hat Kuss neuerlich total umgestoßen in: *Der Römerbrief*, 3. Lfrg., Regensburg 1978, S. VI–XIV. Zum Thema vgl. *ThQ* 159 (1979) H. 1.

chen »Verwertbarkeit als Lebenshilfe«⁶² in heutige Sprache zu übertragen⁶³, ist zu wenig. Theologie bliebe dann als Reflexion über sprachliche Ausdrucksformen Textwissenschaft; sie würde aber nicht zu der inhaltlichen Frage vorstoßen, wer dieser Jesus denn eigentlich *ist*, so daß ihm eine Fülle von Hoheitsnamen gebührt, die allesamt eine hohe Bedeutung von ihm aussagen. Dem ist mit W. Pannenberg⁶⁴ entgegenzuhalten: »Jesus hat Bedeutsamkeit ‚für uns‘ nur, sofern ihm selbst, seiner Geschichte und seiner durch sie konstituierten Person diese Bedeutsamkeit innewohnt. Nur wenn sich das zeigen läßt, können wir sicher sein, daß wir nicht nur unsere Fragen, Wünsche und Gedanken seiner Gestalt anheften«.

Zu Maria hingewendet: Die sie auszeichnende Mutterschaft ist von dem in der Hl. Schrift grundgelegten⁶⁵ trinitarischen Gottes- und Christusbekenntnis her zu bestimmen. Maria Mutter Jesu zu nennen, ist ohne Zweifel biblisch. Biblisch ist aber auch das anbetende Bekenntnis des Thomas: »Mein Herr und mein Gott« (Jo 20,28). Fällt von diesem späten neutestamentlichen Zeugnis kein Licht auf den Inhalt, den die Anrede »Mutter Jesu« umschließt? Wenn das Verständnis Jesu und seiner Sendung tiefer wird, darf dann der entsprechende Blick auf seine Mutter ausgespart werden und sich mit Umrißhaftem begnügen? Mag die theologische Methodendiskussion auch noch so sehr im Fluß sein, die Wesens- und Wahrheitsfrage ist nicht zu ersetzen durch die gewiß notwendige Detailforschung der Exegese, auch nicht durch Überlegungen zur pastoralen Zweckmäßigkeit und liturgischen Gestaltung der Marienverehrung. Dies wäre wie ein Leib ohne Seele.

7. Resümee

Die vorausgehenden Überlegungen waren von dem Ziel bestimmt, die Person Mariens wegen ihrer Gottesmutterschaft als in besonderem Maße verehrungswürdig darzustellen. Der gestraffte Blick auf ihre konkrete Gestalt erscheint als ausgleichende Ergänzung zu manchen recht abstrakt ausfallenden Wesensbestimmungen des Christentums geboten⁶⁶. Die würdigende Hinwendung zu Maria kann, wie K. Barth richtig beobachtet hatte, zentrale Aussagen des katholischen Glaubensverständnisses in ihr verwirklicht und veranschaulicht finden: der Mensch ist gnadenhaft dazu berufen, zum eigenen und zum Heil der anderen mitzuwirken. Und dieses Heil ist keine abstrakte und letztlich doch leere Sinnhaftigkeit, sondern Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, eine Gemeinschaft, zu der der Einzelne mit *seinem* Namen gerufen wird, und den er in ihr unverlierbar behält. Dafür ist Maria als Verherrlichte der Inbegriff; denn sie ist die »leibhaftige Heilsgewißheit der Kirche, welche in ihr schon gerettet ist«⁶⁷.

⁶² O. Kuss, Der Römerbrief, 3. Lfg., S. VII.

⁶³ Vgl. H. Küng, Christ sein (Anm. 29), 374–382. Vgl. dazu die Erklärung der Deutschen Bischöfe vom 17. 11. 1977.

⁶⁴ Grundzüge der Christologie, Gütersloh³ 1969, 42.

⁶⁵ Vgl. F. Courth, Das trinitarische Gottesbekenntnis als die Wesensaussage des christlichen Glaubens, in: MThZ 29 (1978) 1–19.

⁶⁶ Vgl. A. Stock, Kurzformeln des Glaubens. Zur Unterscheidung des Christlichen bei Karl Rahner, Einsiedeln 1971, bes. 71 ff.

⁶⁷ J. Ratzinger, Die Tochter Zion, Einsiedeln 1977. 81.