

wird im 1. Teil (»Was ist theologische Rede?«) eine grundsätzliche Reflexion über das neue Verständnis von Theologie angestellt. Während das mittelalterliche, bis in unsere Zeit gültige Theologieverständnis »Kunde und Gedankengebäude« von einem geoffenbarten Wirklichkeitsbereich sein wollte, kam allgemein in der Neuzeit und in der kath. Theologie seit dem 2. Vatikanum diese Position ins Wanken.

Als »Denkmodelle für die Theologie« (27-34) wird einmal das sprachanalytische oder linguistische Modell genannt, das von der Unterscheidung der Sprachziele ausgeht, dann das marxistisch-gesellschaftskritische, auf Veränderung der Wirklichkeit abzielende Modell, schließlich das hermeneutische Modell, demzufolge eine biblische Aussage nicht als Sachinformation, sondern als Existenzimpuls zu verstehen sind. Im 4. Kap., »Theologie als sprachliche Bewältigung des Transzendenzdenkens« (34-43), werden dann die wesentlichen Konsequenzen genannt: Da Gott und der ihn betreffende Wirklichkeitsbereich transzendent sind, kann davon nicht in Kategorien der empirischen Welt gesprochen werden, wie es nach Auffassung des Vf.s bisher der Fall war. Ferner muß der große Einfluß des erkennenden Subjekts auf das »Erkenntnisprodukt« berücksichtigt werden. Das erkennende Subjekt gibt erst in seinem sprachgeprägten Denken den »rohen Tatsachen« ihren Sinn. Nicht die Faktenebene, sondern die transzendente Sinndeutung wird daher für die Glaubensebene bedeutsam. »Poetische und verwandte Sprechakte im Kleid von Tatsachenschilderungen verhalten sich dann zur Transzendenzdimension gleich wie empirisch-kategoriale Fakten«. Die Offenbarungssprache »erschließt die reale Transzendenz dessen, worüber gesprochen wird, sei es durch Interpretation eines 'tatsächlichen' Geschehens, sei es durch ein 'Sprachgeschehen' allein« (42f). Theologie wird im 6. Kap. als Teilfunktion der Glaubenssprache verstanden. »Glaubensrede erstreckt sich über Transzendenz und Transzendenzbezug des Menschen, wie sie erkennbar und aktuell werden am Empirisch-Kategorialen«.

Müller, Alois: *Glaubensrede über die Mutter Jesu. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive.* Grünewald, Mainz 1980. 8°, 152 S. – Kart. DM 18,80.

Vf., betroffen von der geringen Geltung der Mariologie innerhalb der aktuellen Theologie, will den methodischen Rückstand der Mariologie im Vergleich zu anderen Traktaten überwinden und kündigt schon im Vorwort eine Revision seines noch der »alten« Theologie verhafteten Beitrags in »Mysterium Salutis« an. Wegen dieser Absicht

Nach diesen methodischen Überlegungen gilt der 2. Teil dem Thema: »Maria als bisheriges Thema der Theologie« (49-86). Zunächst werden die biblischen Texte hinsichtlich des »geschichtlich Greifbaren« über Maria verhört, denen dann die theologischen Texte (Hochzeit von Kana, unter dem Kreuz) und schließlich die Kindheits Erzählungen folgen. Ob die Jungfrauengeburt auf einer historischen Tradition beruht oder ein Theologumenon ist, bleibt letztlich offen. Deshalb folgt ein

Exkurs: »Entscheidung?« (66-72). Ein historisch mangelnder Beweis könne nicht durch einen Glaubensspruch ergänzt werden. Ferner sei die Behauptung einer »Offenbarung empirischer Tatsachen« nicht ratsam. »Glaubensrede handelt von Transzendenzvermittlung, sei es in Deutung *bekannter* empirischer Tatsachen, oder nur in einer 'Sprachgestalt'«. Bei der Frage nach dem Sinn einer »historischen Jungfrauengeburt« vermerkt Vf. nur, daß damit nicht die mythologische Deutung einer physischen Zeugung des Gottessohnes und auch nicht die Ablehnung der geschlechtlichen Lust als des Ursprungs des Gottessohnes unwürdig gemeint sein kann. Bei einer Wunderoffenbarung wäre aber nicht das Faktum, sondern seine Verkündigung wichtig, also das Sprachgeschehen. Der Vf., der S. 63 ff. die Historizität der Jungfrauengeburt noch offen läßt, stellt sie hier letztlich mit einem theoretischen Argument (mythologisch, lustfeindlich!) in Frage. Wenn er oben erklärt, ihre nicht voll befriedigende historische Nachweisbarkeit könne nicht durch einen Glaubensspruch verfestigt werden, macht Vf. hier allerdings den eben monierten Trugschluß selber, indem er die möglicherweise doch tatsächliche Jungfrauengeburt »spekulativ« erledigt, wobei der Rezensent allerdings verwundert fragt, ob Vf. für die historische Interpretation nur die genannten Deutungen kennt. Die theologischen Aussagen von Lk 1 und 2 unterstreichen nach Vf. nicht nur die jungfräuliche Mutterschaft als physisches Ereignis, sondern die Glaubensrolle Mariens (Ehrenbezeugungen!) und das Magnifikat als »biblisches Protestlied«. In der Zusammenfassung wird Maria als personale Spitze des gläubigen alten Bundesvolkes auf den Messias hin herausgestellt; ihr kommt nicht nur aufgrund der physisch-sozialen Mutterschaft, sondern aufgrund ihrer wahren Jüngerschaft eine »Ehren- und Vormachtstellung« zu. Mariens Weg ist »der Typus des Weges der Transzendenzbezogenen Menschen überhaupt«. Das 7. Kapitel verfolgt die Geschichte der theologischen Rede über Maria; hier wird die theologische Integration bzw. Entwicklung der Jungfräulichkeit, der Eva-Maria Parallele und der Entsprechung von Maria und der Kirche dargestellt, wobei personale und typologische Aspekte der Mariengestalt gleichzeitig hervortreten. Der Abschnitt: »Die individuelle Wende«, schildert in erstaunlicher Kürze (79-83) die Hervorhebung der Person Mariens: Ihre Verehrung, der Theotokos-Titel, immerwährende Jungfräulichkeit, Freiheit von Erbschuld, leibliche Aufnahme. Die Kürze führt zu einigen Unklarheiten: War tatsächlich der Marienverehrung schon die Heiligenverehrung vorgegeben, wenn man etwa Lk 1,48 bedenkt? Was besagt angesichts von

Gal 4,4 der Satz: »Daß Maria die Mutter Jesu, und daß Jesus der menschgewordene Sohn Gottes war, das war schon dem 2. Jahrhundert selbstverständlich«? Die theologische Wende habe schließlich wieder zum Ende der »individuellen, privilegierten bezogenen Marienlehre« geführt.

Der 3. Teil gilt dem »Entwurf einer heutigen Glaubensrede über die Mutter Jesu«. Wenn die Evangelien nicht mehr wie bisher als historisch exakte Berichte über Jesus zu verstehen sind, sondern als Transzendenzvermittelnde, Glauben erschließende Aussagen, so gilt das gleiche erst recht bei Maria. Bei der Messiasmutterschaft fällt auf, daß nur Maria, aber nicht Josef in die Transzendenzbedeutung des personalen Ursprungs Jesu einbezogen wird, und zwar bei Mt, Lk und Joh. Kap. 8, »Marias Messiasmutterschaft« (91-103), arbeitet das Moment der personalen Annahme nicht einer gewöhnlichen, sondern der Messiasmutterschaft heraus, dann das der »Jungfräuliche(n) Mutterschaft«, an der die Transzendenzperspektive wieder hervorgehoben wird; auf alle Fälle dürfe keine Sexualfeindlichkeit mitklingen (98: »Falls die historische Maria von Nazareth ihr Kind Jesus als Jungfrau empfangen hat, dann kann heutiges Denken den Transzendenzverweis . . . nicht in der Abwesenheit einer als entheiligend empfundenen Sexualität finden«). Schließlich wird das Moment der Gottesmutterschaft herausgestellt, die den Höchstfall des aktiven Anteils des Menschen an dem Transzendenzgeschehen der höchsten Selbstmitteilung Gottes besagt. »Marias Heiligkeit« (9. Kap. 104-114) umfaßt ihre heilsgeschichtliche Glaubenstat, die heiligmachende Gnade (die den Anteil Gottes an der Heiligkeit des Menschen meint, die moralische Heiligkeit, die Freiheit von der Erbsünde, die Verherrlichung im Fleische). Die Heiligkeit fällt bei Maria nicht asymptotisch, sondern symptomatisch aus. »Marias soteriologische Bedeutung« wird im 10. Kap. besprochen, und zwar mit den Überschriften: Fürbitten?, Mittlerin der Gnaden?, Miterlöserin? Im Grunde wird hier Maria mehr als Symbol für Glaubenswahrheiten verstanden (Fürbitterin: Daß Gott die Liebe bleibt. Mittlerin: Daß das Erlösungswerk Christi fortbesteht usw.). Die Marienverehrung (11. Kap. 123-135) wird auf der Grundlage der allgemeinen Heiligenverehrung entwickelt. Diese bedeutet den Umgang mit den Vollendeten als Gottes-Gefäße, so daß ein solcher Umgang selber zum Transzendenzbezug wird. Maria ist dann Vorbild und »für uns Maßstab des Geistes Gottes in unserem Leben und sie ist dies als solche, die vor dem Maßstab Christi bestanden hat«. Sie ist ferner Bild für die Bereitschaft zur Fruchtbarkeit für Gott und für die wahre Jüngerschaft, dann Leitbild der

Frau, die ohne Selbstentfremdung und Selbstver-schließung den Ruf Gottes verwirklicht.

Im abschließenden Kap. (136-150) faßt Vf. die Ergebnisse zusammen. Es sei nirgends die kirchliche Lehre über Maria bestritten, aber auch *scheinbar* nicht voll (eben nur als Aussageform usw.) ernst genommen worden. Das Dilemma: übernatürlich-ontologische Theologie ohne Aufklärung im Sinne der naturwissenschaftlichen, historischen usw. Erkenntnisse, (aber in dauerndem Abwehrkampf) oder ständiger Rückzug angesichts der Aufklärung, ist beseitigt, wenn man die biblischen Texte als Rede zur Transzendenzvermittlung versteht.

Vf. wird kaum eine allgemeine Zustimmung zu seinem Entwurf erwarten. Da eine Gefälligkeitsrezension der Sache am wenigsten dient, seien die gravamina offen genannt. Einmal wäre wünschenswert, wenn Kap. 2 und 3 die modernen theol. Modelle nicht nur in Art einer geschichtlichen Revue angetupft, sondern präzise dargestellt und auf ihre systematischen Konsequenzen hin bedacht worden wären. Z. B. ist der Marxismus nicht nur gesellschaftskritisch, sondern betont ebenso die Bedeutung der soziologischen Zusammenhänge und der materiellen (als der einzigen) Wirklichkeit. Die Hermeneutik Bultmanns, den Vf. als Repräsentanten der modernen Theologie hervorhebt, ignoriert dagegen völlig die leib-, geschichts- und gesellschaftsgebundene Realität menschlichen Daseins. Schon diese Diskrepanz zwischen zwei modernen Strömungen zeigt das Fragwürdige der Diktion »heutiges Denken«. Wenn solche Divergenzen innerhalb des heutigen (im Grunde pluralen) Denkens nicht systematisch abgeklärt werden, kann eine Verheutigung der Mariologie nicht gelingen; sie klingt eklektizistisch. Wird nicht ferner eine Mariologie, welche das Leibliche und die historische Tatsächlichkeit für unwichtig erklärt, von Marxisten des Ideologie-Vorwurfs gewärtig sein müssen? Man bedenke daraufhin etwa folgenden, in Hinblick auf die Marienverehrung in den lukan. Kindheitsevangelien geäußerten Satz (128): »So stellt uns die neutestamentliche Transzendenzvermittlung Maria dar. Eine historische Nachfrage, ob sie nun auch wirklich in ihrem Leben so gewesen sei, ist gegenstandslos«. Ist dann die Mariologie letztlich nicht eine Ideologie, menschliche Projektion, eine Einsicht, die auch unabhängig von der Person der Mutter Jesu richtig ist und sich auch »abstrakt deduzieren« (129) ließe? Was also modernes Denken als Herausforderung an die Theologie überhaupt verlangt, müßte schärfer herausgestellt werden.

Der Rezensent ist nicht der Auffassung, daß eine Mariologie, die nicht die vaterlose Empfängnis

Jesu annimmt, noch dem kirchlichen Glauben entspricht. Nicht nur Lk und Mt vertreten klar die jungfräuliche Empfängnis Mariens, auch in der gesamten Christologie, schon beim sehr frühen Mt 11,25ff, ist der Vatername Gott vorbehalten. Leider verfolgt Vf. diese Richtung nicht weiter, obwohl er S. 93 bemerkt, daß die Transzendenzbedeutung des personalen Ursprungs Jesu bei Mt, Lk und Joh ausdrücklich auf seiner Mutter aufgebaut wird. Dabei sei die Wichtigkeit des den Vf. bedrängenden Anliegens nicht verkannt: Die Kindheitsevangelien sind spät und ein Glaubensspruch kann keine Lücke im historischen Beweise ersetzen. Jedoch sieht Vf. das – offensichtlich weit der Redaktion des Mk vorausliegende – Alter des gemeinsamen Ursprungs der verschiedenen Überlieferungen bei Mt und Lk und erwähnt sogar die mögliche Relevanz von Mk 6,3. Wenn Paulus vom historischen Jesus wenig berichtet (nach Bultmanns einseitiger These sei er daran uninteressiert), kann m. E. sein Schweigen über den menschlichen Ursprung Jesu nicht schwer ins Gewicht fallen. M. E. wollten Mt und Lk eine Lücke des Mk im Rückgriff auf eine alte Tradition schließen, indem sie den vaterlosen Ursprung Jesu als historisch betonten. Vf. zieht aus diesem Befund den Schluß, neutral, d. h. für beide Möglichkeiten offen zu bleiben. Eine solche Unentschiedenheit hilft aber der Mariologie nicht weiter, sondern lähmt sie und ist im übrigen nicht konsequent durchzuhalten (denn weshalb sollte sich jemand für die »Glaubenszumutung« der jungfräulichen Empfängnis entscheiden, wenn die Josefsvaterschaft auch angenommen werden kann?).

Historisch-kritisch betrachtet, gibt es bei allen zentralen Aussagen (z. B. Auferstehung, Tod Jesu) gewisse Lücken. Konsequenter wäre dann die Haltung Bultmanns, das Historische für völlig irrelevant zu erklären. Vf. erklärt in ähnlicher Weise das Empirische, die rohen Tatsachen für belanglos; die Sprache, die Interpretation entscheide über die Wertung des Faktums. Demgegenüber muß aber betont werden, daß eine Deutung (will sie nicht nur subjektive Projektion sein) wenigstens die Faktizität des Interpretierten voraussetzt. Das »pro nobis« des Todes Jesu hinge z. B. in der Luft, hätte er nicht gelebt. Gerade die Wichtigkeit des Historischen, die nach Bultmann von der Forschung nach dem hist. Jesus (etwa von E. Käsemann) erkannt wurde, hätte hier mehr berücksichtigt werden müssen.

Diese systematische Unschärfe zeigt sich auch im Begrifflichen. Z. B. heißt es S. 104: »... können wir Heiligkeit zunächst umfassend verstehen als das, was mit Gott zu tun hat«. Hat nicht auch die Sünde oder die gesamte Schöpfung etwas mit Gott

zu tun? Ferner hebt Vf. die dem modernen Empfinden so wichtige Sexualität hervor. Deshalb wird die »heutige Frau in dieses Bild (Maria, die ohne Selbstentfremdung und ohne Selbsterschließung den Ruf Gottes verwirklicht) auch die Annahme ihrer Sexualität und die Weise ihrer sexuellen Selbstverwirklichung integrieren« (131f). Wie subjektiv und manipulierbar dieses Marienbild wird, zeigt, daß je nach der Beantwortung der Jungfräulichkeit zwei Lösungen parat gehalten wurden (98): »... Ehepaare in vielen Jahrhunderten ahnten instinktiv (aber sie wurden nicht nach ihrer Meinung gefragt): Erfüllte menschliche Sexualität ist auch der Gottesmutterchaft würdig. Falls die historische Maria von Nazareth ihr Kind Jesus als Jungfrau empfangen hat, dann kann heutiges Denken den Transzendenzverweis . . . nicht in der Abwesenheit einer als entheiligend empfundenen Sexualität finden. . .« Sicher mag sich oft hinter dem Lobpreis der Jungfräulichkeit eine Sexualangst versteckt haben, aber Vf. verschweigt, daß theologisch korrekt verstandene jungfräuliche Mutterchaft die Einheit des Gott-Menschen und die Wahrheit der Inkarnation unterstreicht und somit höchster Ausdruck für Schöpfungsbejahung ist, und daß ferner die von der alten Gnosis behauptete Josefsvaterschaft eine große Abwertung von Schöpfung und Sexualität einschloß. Es ist nicht so sicher, ob die heutige Pansexualisierung nicht auch gnostischen Quellen entspringt (Unwichtigkeit des Leiblichen, der Geschichte, des Sexuellen!). Vf. möge verzeihen: . . . maior amica veritas.

*Anton Ziegenaus, Augsburg*