

## Maria ist nicht nur »katholisch«

*Von Franz Courth, Vallendar*

Diese Aussage des »Evangelischen Erwachsenen Katechismus«<sup>1</sup> wurde in der letzten Zeit mehrfach aufgegriffen. So auch von jenem lutherischen Diskussionspapier, das etwa vor zehn Jahren die orthodoxe und die katholische Kirche zum Gespräch über Grundkonturen evangelischen Marienlobes einlud<sup>2</sup>. In der angeregten Auseinandersetzung sehen die Catholica-Beauftragten der Gliedkirchen der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des Luth. Weltbundes ein Anzeichen für die Aktualität des Marien-Themas. So ließen sie jetzt die Gesprächseinladung von einst einmünden in eine Handreichung<sup>3</sup> für lutherische Gemeinden, die mit ihren katholischen Nachbarparreien in lebendigem ökumenischen Austausch leben. Der Text möchte Rechenschaft geben vom marianischen Erbe der lutherischen Kirche in Liturgie und Theologie; er will dazu dienen, »daß wir einander besser kennen und verstehen lernen« (7).

In drei Gliederungspunkte ist die Schrift unterteilt. Das erste und das wichtigste Kapitel trägt die Überschrift »Maria – eine evangelische Besinnung«. Es ist lehrmäßig konzipiert und zeichnet die Grundlinien des lutherischen Marienbildes. Das zweite Kapitel ist überschrieben mit »Maria in der evangelischen Frömmigkeit«. Hier sind dem liturgischen Jahreskreis entsprechend Zeugnisse des Betens und Singens sowie der Meditation zusammengestellt. Bereichert ist dieser Teil mit ausgewählten Belegen aus der bildenden Kunst, zumeist aus luth. Kirchen. Gerade dieses Kapitel will über die Information hinaus zum frommen Verweilen einladen. Das dritte Kapitel des Buches ist dem theologischen Austausch gewidmet; es trägt den Titel »Maria – im Gespräch unter Christen«. Zusammengetragen sind hier von den Autoren selbst verantwortete Beiträge zum Marienbild je ihrer Konfession. Gisela-Athanasia Schröder skizziert die Lehre der Orthodoxen Kirche über Maria. Wolfgang Beinert beschreibt die katholische Position. Die evangelische Sicht bie-

---

<sup>1</sup> Gütersloh 1975, 392.

<sup>2</sup> Maria – Evangelische Fragen und Gesichtspunkte: US 37 (1982) 184-301. Vgl. F. Courth, Maria – ev. Fragen und Gesichtspunkte. Eine katholische Würdigung: Mar. 45 (1983) 306-322; W. Beinert, Maria in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart: Cath(M) 45 (1991) 1-35, bes. 11-13.

<sup>3</sup> Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine evangelische Handreichung. Erarbeitet und verantwortet vom gliedkirchlichen Catholica-Beauftragten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (Catholica-Arbeitskreis). Hrsg. v. M. Kießig, Lahr 1991. – Nachfolgend im Text angegebene Ziffern beziehen sich auf diese Schrift. Dieser Artikel ist eine gekürzte Fassung meines Beitrages, Lutherisches Marien-Wort: EphMar 41 (1992).

tet Bischof Dr. Ulrich Wilckens. Susanne Heine behandelt das Thema aus der Perspektive feministischer Theologie. – Zeichnen wir zunächst die Hauptlinien des lutherischen Marienbildes.

## I. Lehrhafte Konturen

### 1. Zur Frage

Verschiedene Gründe lassen eine ev. Besinnung auf die Mutter Jesu geboten erscheinen. Es ist 1. das *biblische Zeugnis*. Dort wird Maria in verschiedenen Zusammenhängen mehrfach erwähnt. Wer Jesus als die Mitte der Offenbarung bekennt, kann dessen Mutter nicht übergehen. 2. In der *gemeinsamen Glaubensgeschichte* besitzt Maria eine bemerkenswerte Rolle; sie hat in den Zeugnissen der Frömmigkeit, wozu nicht zuletzt auch die Kunst mit ihren vielfältigen Facetten gehört, einen eindrucksvollen Platz. Bis heute bringen ihr die Kirchen der katholischen Tradition (röm. Katholiken, Orthodoxe, Altkatholiken) eine tiefe Verehrung entgegen. 3. *Ökumenische Annäherung*: Waren es anfangs nur Korrekturen des spätmittelalterlichen Marienkultes, so führte die konfessionelle Polarisierung des 16. Jhs. schließlich zu einem ev. Nein zur Marienverehrung, was dann jahrhundertlang als Kennzeichen reformatorischen Christentums galt. »Dabei darf es um des neutestamentlichen Zeugnisses und der gemeinsamen Glaubensüberlieferung aller Kirchen willen nicht bleiben« (11). Wurde nicht schon bei den Fragen der Taufe, der Eucharistie und des Amtes versucht, die alten Gegensätze *durch ein tieferes Verständnis der gemeinsamen christlichen Wahrheit* zu überwinden? Entsprechend betrachten es die Autoren als ihre Aufgabe, ein Verständnis der Mutter Jesu zu erarbeiten, »das am Maßstab der biblischen Botschaft ausgerichtet ist, die kirchliche Überlieferung ohne Vorurteile bedenkt und die Wahrheit des Evangeliums angemessen zum Ausdruck bringt« (11).

### 2. Biblische Grundlegung

Der Blick in die Hl. Schrift läßt Jesus als die unverrückbare Mitte der Offenbarung Gottes zum Heil der Menschen erkennen. Von hierher erschließt sich die Bedeutung seiner leiblichen Mutter. Maria ist die Frau, die den Sohn Gottes geboren hat. Ihr Mutter-Dienst setzt bei der Bereitschaft an, dem Wort Gottes zuzustimmen (Lk 1,38). Maria zeigt sich willens, Gottes »besonderes Werkzeug, nämlich Mutter seines Sohnes zu werden« (13). Ihre Bereitschaft ist nicht bloß duldendes Hinnehmen von Gottes Ratschluß, sondern »tätiges Einwilligen« (13). Dieser aktive Akzent könnte im ökumenischen Gespräch aufgegriffen werden. Er dürfte nicht unbeeinflusst sein durch den Feminismus sowie die Befreiungstheologie. Der Blick auf die tätige Mutter Jesu ist verbunden mit dem auf die demütige Magd. Vom Magnificat an bis hin zur Kreuzigung Jesu steht Maria in der langen Reihe der Niedrigen; sie alle, welche die Menschheitsgeschichte an den Rand gedrängt hat, erhöht Gott. In dieser

doppelten Perspektive als Mutter und niedrige Magd ist Maria »ein Musterbeispiel« jener, die von Jesus seliggepriesen werden (vgl. Mt 5,3)(13). Mehr noch, weil Mariens Glaube beispielhaft ist für die Gemeinde der Glaubenden, darf sie auch als Bild der Kirche gelten. Darauf weist nicht zuletzt die schwangere Frau in Offg 12,1-6 hin.

Wie ist zu interpretieren, daß Maria inmitten der Brüder Jesu genannt wird, die ihn aus seinem Wirken herausrufen und ihn sprechen wollen (Mk 3,31-35)? Wie weit berechtigt der Text wirklich zu der *historisierenden* Annahme, daß Maria der Verkündigung Jesu mit »Zurückhaltung und Skepsis« begegnet sei? Ist hier nicht die *theologische* Perspektive im Jünger-Bild des Markus zu berücksichtigen? Danach trifft für Maria zu, was für alle Jünger (Mk 10,32 ff. u.ö.) bis Ostern gilt: fortgesetzt sind sie des weisenden Wortes bedürftig. Jesus muß sich ihnen in der Frage nach seiner Person und Sendung immer neu zuwenden (vgl. 4,13; 6,52; 8,32; 9,9 f. 32 u.ö.). Bleibend haben die Jünger auf dem Weg der Nachfolge die Gefahr der Fehlbeurteilung und Verkennung des Meisters zu bestehen. Dieser *theologische* Akzent im markinischen Jüngerbild sollte zurückhaltend machen gegenüber einer historisierenden Perspektive, welche die vermeintlich »wahre« Maria im dritten Evangelium gegenüber einer theologisch überhöhten Mutter des Herrn bei Lk, aber auch bei Mt und Joh, ausspielt.

Zurückhaltung ist auch dort geboten, wo von leiblichen Geschwistern Jesu gesprochen wird (12). Denn nirgendwo im Neuen Testament ist Josef unmittelbar als leiblicher Vater Jesu bezeugt. Das ist gerade auch für die bereits erwähnte Szene bemerkenswert, wo seine Mutter und Brüder kommen, um ihn zu sprechen (Mk 3,31-35 par.).

In seiner Antwort nennt Jesus diejenigen Brüder (Schwestern), Mutter, die Gottes Willen tun. Auffallend ist, daß Jesus (nach Mk u. Mt) alle Verwandtschaftsgrade aufführt, nicht aber den Vater. Dem entspricht, daß kein Jesus-Wort überliefert ist, das Josef seinen Vater nennt. Vater ist ihm Gott allein. Das gehört zum Zentrum der Verkündigung Jesu. Seine Bezeichnung 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 kennen<sup>4</sup>. Im Sinne von herrschender Volksmeinung und Skepsis ist auch Lk 3,23 zu interpretieren, wonach man Jesus für einen 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. Handelt es sich hier nicht um ernstzunehmende Indizien für die von Mt und Lk in den Kindheits-evangelien erzählend entfaltete *jungfräuliche* Mutterschaft? Es ist nicht einzusehen, warum die Handreichung die Jungfräulichkeit Mariens aus der biblischen Betrachtung ausklammert und unter traditionsgeschichtlicher Perspektive behandelt. Vermag zu diesem Thema die »bleibende und maßgebende Ur-Kunde« (11) des Christentums nichts zu sagen?

<sup>4</sup> Vgl. J. Zmijewski, Die Mutter des Messias, Kevelaer 1989, 73; I. de la Potterie, Marie dans le Mystère de l'Alliance, Paris 1988, 105 ff.

### 3. Verbindende Tradition

Ist es auch nicht die Bibel, die unser Dokument zu einem Wort über die jungfräuliche Empfängnis Mariens herausfordert, so tun es doch das Apostolicum und das Nicaeno-Constantinopolitanum. Die in ihnen einst getroffenen Aussagen über den dreieinigen Gott sieht die Handreichung »bis heute in unserer Kirche lebendig« (14). Das gilt auch für das Christus-Bekenntnis »empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria«. Die Problematik dieses Bekenntnissesatzes kommt gleich unmittelbar zur Sprache. Ist diese Aussage über den Ursprung Jesu nur symbolisch-bildhaft oder zugleich auch ereignishaft-leiblich zu verstehen? Das ist für unser Dokument eine Frage, »an der die Auffassungen unter Christen auseinandergelassen werden können« (14). Warum eigentlich? Eine Begründung für die Option wird nicht gegeben. Wird so nicht einer doppelten Wahrheit das Wort geredet? Ungeachtet dieser offenen Frage sind es drei Gedanken, mit denen die Autoren das Bekenntnis zur geistgewirkten Empfängnis Jesu aus der Jungfrau Maria inhaltlich füllen.

*Erstens* ist es der Hinweis, daß Gott selbst mit der Person Jesu Christi eine aus den Gesetzen von Welt und Zeit nicht ableitbare Wende der Geschichte gesetzt hat. »Mit Jesus beginnt Gott eine neue Schöpfung. Unsere Erlösung, unser Heil ist uns von Gott ganz ohne menschliches Mitwirken geschenkt (vgl. Mt 1,20-21)« (14). Der *zweite* Gedanke baut auf dem ersten auf. Vermag der Mensch (die Kirche) das Heil auch selbst nicht zu wirken, kann er es doch empfangend entgegennehmen. Maria ist ein Beispiel jenes Glaubens, der alles von Gott erwartet und nichts von sich selbst. »Nur in solchem Glauben kann die Kirche auch das Wunder, daß Gottes Wort in ihr und durch sie zur Welt kommen soll, immer aufs neue empfangen und erfahren« (15). Der *dritte* Aspekt unterstreicht die wahre Gottessohnschaft Jesu. »Empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau« will besagen, Jesu Ursprung liegt in Gott; und dies gilt von Anfang seiner menschlichen Existenz an.

So sehr man diese drei Aussagen akzeptiert, bleibt die Frage, ob und wie weit das generell im AT wie im NT immer wieder bekannte Handeln Gottes *konkret* von der Empfängnis Jesu ausgesagt werden kann und muß. Läßt sich gerade auch an diesem Ereignis aufzeigen, daß das gnadenvolle Wirken Gottes nicht nur etwas subjektiv Innerliches, »sondern eine geschichtlich real wirkende und als solche ernst zu nehmende Macht ist«<sup>5</sup>. Weil es bei der Inkarnation um das reale Handeln Gottes geht, darf die Frage nicht offen bleiben, ob und wie weit wir dieses beim Lebensanfang Jesu als *geschichtlich wirksame* Macht am Werk sehen können. In welchem Maße umschließen die Kindheitsevangelien als Wort Gottes auch Gottes Tat? Für die Alte Kirche und ihre Symbole kann diese Frage nur mit einem eindeutigen Ja beantwortet werden. Für sie war die leiblich verstandene jungfräuliche Empfängnis ein unverzichtbares heilsgeschichtliches Merkmal Mariens und zugleich ein *reales* Zeichen für die Gottessohnschaft Jesu.

Mariens jungfräulicher Empfängnis zugeordnet ist ihre leibliche Mutterschaft. Um der personalen Einheit ihres Sohnes willen nennt sie das Konzil von Ephesus

<sup>5</sup> H. Schöndorf, Jungfrau und Mutter: ZKTh 110 (1988) 385-413, 413.

(431) mit der altalexandrinischen Schule Gottesgebäerin<sup>6</sup>. Das Konzil von Chalcedon greift diesen Ehrentitel auf und bekräftigt ihn<sup>7</sup>. Hier wird Maria bekannt als die jungfräuliche Mutter des einen Erlösers, der seit Ewigkeit Sohn des himmlischen Vaters ist und durch sie zum Menschenbruder wurde. Weil der ewige Sohn des himmlischen Vaters und ihr Kind *ein und derselbe* ist, darf Maria als Gottesgebäerin begrüßt werden.

Dieses Anliegen unterstreicht auch unser Dokument. Nach ihm besagt der Titel »Gottesgebäerin«, »daß Maria die Mutter dessen ist, der als wahrer Mensch auch wahrer Gott ist und in einzigartiger, eindeutiger und endgültiger Weise Gottes Wesen und Willen offenbart hat« (16).

Die positive Interpretation der Theotokos-Anrede ist mit zwei behutsamen Vorbehalten verbunden, einem generellen und einem besonderen. Allgemein hält unser Text den Hinweis für wichtig, die christologischen Aussagen, welche die Alte Kirche unter betontem Hinweis auf Maria formuliert, »nicht im Sinne eines Immer-Mehr zu verstehen« (16). Danach ist die Rede von der Gottesmutterchaft Mariens keine Steigerung gegenüber dem Bekenntnis zu ihrer geistgewirkten, jungfräulichen Empfängnis Christi. Beide Aussagen »meinen ein und dasselbe Geheimnis der Menschwerdung und sagen es nur verschieden gerichtet aus« (16). Das ist richtig. Aber, was ist dagegen einzuwenden, daß in dem Maß die Gottheit des menschgewordenen Sohnes ins Licht tritt, auch jene Frau davon beleuchtet wird, durch die er in unsere Zeit eingetreten ist?

Der zweite Vorbehalt gilt der volkstümlichen Fassung des Theotokos-Titels als »Gottesmutter«. In dieser Anrede sieht die Handreichung »eine leichte Aussageverschiebung«; dies insofern, als der Akzent von der Geburt Jesu auf eine bleibende Mutterrolle Mariens verlagert erscheint (16). Zugegeben, die Kirche des 5. Jhs. empfand eine deutliche Reserve gegenüber der Anrede »Gottesmutter«. Dies geschieht in Abgrenzung zu den Muttergottheiten des Mittelmeerraumes. Was aber spricht dagegen, nachdem diese Gefahr gebannt ist, Maria jetzt auch wirklich *Mutter* statt *Gebäerin* zu nennen?

Es ist unter ökumenischem Gesichtspunkt nicht unerheblich, wenn die lutherischen Autoren in dem vorliegenden Text zeigen, daß ihre Christologie grundsätzlich an den altkirchlichen Konzilien und Symbola orientiert ist. Entsprechend kann Maria, gestützt auf die Lehre von der Idiomenkommunikation, Theotokos-Gottesgebäerin genannt werden. Tatsächlich steht mit diesem Ehrentitel der Glaube an die zwei Naturen und die personale Einheit Christi auf dem Spiel, die die Lehre von der hypostatischen Union deutlicher zu fassen sucht. Im Vergleich mit dem Diskussionsentwurf vor zehn Jahren<sup>8</sup> ist diesmal die christologische Bedeutung der Theotokos-Anrede klarer und eindeutiger zum Ausdruck gebracht.

<sup>6</sup> DS 251. 252.

<sup>7</sup> DS 301.

<sup>8</sup> US 37 (1982) 189.

## 4. Akzente der Reformatoren

Für die Reformatoren und die Bekenntnisschriften unterstreicht das Dokument ein doppeltes Anliegen. Sie hätten »die Mutter Jesu hoch geachtet und die altkirchliche Lehre in ihrem echten Verständnis voll bejaht. Maria war ihnen ein vorrangiges Beispiel christlicher Verkündigung und christlichen Lebens« (16). Luthers *Magnificat*-Kommentar wird als eindrucksvolles Zeugnis seines Marienlobes genannt.

Das zweite Anliegen ist die Korrektur spätmittelalterlicher Verehrungsformen. Der leitende Gedanke ist dabei, die einzigartige Mittlerschaft Christi für das Heil der Menschen durch nichts verdunkeln zu lassen. Konkret läßt dieser Gedanke jede unmittelbare Anrufung Mariens (und der Heiligen) zurückweisen. »... der Glaube erwartet alle Hilfe im Leben und im Sterben allein vom dreieinigen Gott« (17). Tatsächlich bedeutet diese Grenzziehung einen Angriff gegen die von den Vätern her überkommene Marienfrömmigkeit. Seit dem 3. Jh. kennt die Kirche in West wie Ost den Brauch, Maria (wie alle Heiligen) um ihre himmlische Fürbitte anzugehen. Für den unserem Dokument vorausgehenden Gesprächsentwurf fiel solches Tun »unter das Verdikt der Abgötterei«<sup>9</sup>. Diese Kennzeichnung begegnet jetzt nicht mehr. Gleichwohl scheint die Anrufung Mariens und der Heiligen nach wie vor ein konfessioneller Gesprächspunkt zu sein.

Die Ursache für diesen Dissens sieht unser Dokument in der unterschiedlichen Auffassung von der Rechtfertigung. Indem katholischerseits der aktive Beitrag des Menschen beim Gnadenwirken Gottes betont werde, sei der Grund dafür gelegt, Maria um ihre himmlische Fürbitte für das Heil der Menschen anzugehen. In der Tradition Luthers dagegen könne Maria nur als empfangendes, auf Gott hin offenes Geschöpf angesehen werden; Gott allein ist es, der Erlösung wirkt. Diese Akzentuierung führt dann zu der Aussage: »Maria hat keine eigenständige Bedeutung für den Glauben. Sie ist nur ein wunderbares Beispiel für das Gnadenwirken Gottes im Menschen. Christen, die keine persönliche Beziehung zu Maria haben, fehlt darum nichts, was zu ihrem Heil notwendig ist« (18).

So nachdrücklich diese Aussage formuliert sein mag, klar ist sie nicht. Was heißt »eigenständige Bedeutung« im Hinblick auf Maria? Besteht nicht der Sinn jeder Marien-Rede darin, deutlich zu machen: wer ist diese Frau von Christus her und auf Christus hin? Es ist ihre personale Indiennahme bei der Inkarnation, die Maria vor allen Frauen auszeichnet. Damit ist ihre Heilsbedeutung genannt. Sie gläubig anzuerkennen, dürfte verantwortlich keinem Christen frei stehen. Darin sollte keine Differenz zu den Autoren des Dokumentes bestehen.

Anders ist es bei der Frage nach der himmlischen Mittlerschaft Mariens. Zumindest wird sich die kath. Position verengt dargestellt finden, wenn sie durch das Stichwort »eigenständige Bedeutung« gekennzeichnet sein soll. Auch als himmlische Fürbitterin ist Mariens Funktion eine helfende, nicht aber eine ursächlich belebende und heiligende. Diese kommt allein dem Heiligen Geist zu. Wie in Nazaret (vgl. Lk 1,35), so ist Maria auch als Verklärte seinem beseelenden Wirken gegen-

<sup>9</sup> Ebd., 198.

über Empfangende. Ob dem Christen, der keine lebendige Beziehung zu Maria hat, wirklich nichts fehlt, was zum Heil notwendig ist? Man sollte diese Aussage nicht pressen, denn auch katholischerseits gibt es keine Verpflichtung zum Mariengebet. Aber ist letzteres nicht ein Indiz dafür, wie lebendig und konkret für den Gläubigen der Himmel ist? Bemerkenswert ist, daß verschiedentlich evangelischerseits aus eschatologischer Perspektive die strikte Weigerung zur Heiligenanrufung kritisch hinterfragt wird. Mehr noch, sofern die Unterscheidung zum Gott allein geltenden Gebet gewahrt bleibt, vermag die Anrufung Mariens »als eine evangelische Möglichkeit«<sup>10</sup> zu erscheinen.

### 5. Die »neuen Dogmen« im Gespräch

Das vorliegende lutherische Marien-Wort nimmt auch Stellung zu den beiden bisweilen so genannten »neuen Mariendogmen« der römisch-katholischen Kirche. Der mehrfach erwähnte Gesprächsentwurf war darin unserem Dokument vorausgegangen<sup>11</sup>. Straffer als dort ist nunmehr die lutherische Position skizziert.

Zwei Aspekte werden zur Immaculata Conceptio geltend gemacht. Es entspricht reformatorischer Tradition, wenn der Text als evangelischerseits rezipierbar anerkennt, »daß Gott Maria schon am Anfang ihrer irdischen Existenz zum Werkzeug seiner Gnade bestimmt hat«; wurden doch auch Jeremia (Jer 1,5) und Johannes der Täufer (Lk 1,13-17) für ihren göttlichen Auftrag schon im Mutterleib erwählt und bereitet (19). Der Verweis auf diese Gottesboten kann das Bewußtsein dafür wecken, wie sehr die Inkarnation auf seiten des durch Empfängnis und Mutterschaft einbezogenen Menschen gnadenhaft ermöglicht sein muß. Wenn evangelische Theologie den unbedingten Primat der Gnade vor der Sünde und jedem menschlichen Werk hochhält, muß sie dies nicht auch bei Maria tun? Der Weg zu einem annähernden Gespräch ist gebahnt.

Als Hauptschwierigkeit empfinden es die Autoren, den Vorrang der Gnade mit der katholischerseits gelehrten Sündenbefreiung Mariens zusammenzudenken. Deshalb auch ihr Widerspruch. Sie sehen im Dogma von 1854 die Mutter Jesu »aus dem Zusammenhang der schuldverhafteten Menschheit herausgelöst und auf eine Stufe mit der sündlosen Existenz Christi gestellt« (19). Ist damit aber das Dogma richtig wiedergegeben? Ihm geht es darum, Maria vom Beginn ihres Daseins an in die heilende Erlösung Christi unmittelbar einbezogen zu sehen. Sie ist ihrem Sohn *mit ganzer Existenz* zugeordnet. Und ohne ihn würde auch Maria wie alle Sünder jenes Ruhmes ermangeln, den sie bei Gott haben sollten (vgl. Röm 3,22-24). Wie weit ist der unbedingte Primat der Gnade vor der Sünde in Maria verwirklicht? Wie weit läßt sich angesichts ihrer Person und Aufgabe als Gottesgebälerin von einem *wirksamen* Vorrang der Gnade sprechen?

<sup>10</sup> H. Gorski, Die Niedrigkeit seiner Magd (EHS.T XXIII/311), Frankfurt/M. u.a. 1987, 276; H. Ott, Steht Maria zwischen den Konfessionen?, in: R. Stauffer (ed.), In necessariis unitas. Mélanges offerts à J.-J. Leuba, Paris 1984, 304-319; F. Courth, Maria im ökumenischen Dialog: Mar. 52 (1990) 42-62.

<sup>11</sup> US 37 (1982) 193.

Daß Maria der Gemeinschaft der Glaubenden enthoben ist, befürchtet das Dokument auch angesichts des Dogmas von ihrer leiblichen Himmelaufnahme. Auch dazu heißt es zunächst positiv: »Wenn damit für Maria die von Paulus (Phil 1,23) ausgesprochene Hoffnung ausgedrückt ist, daß Maria nach ihrem Tod heimgehen durfte zu ihrem Erlöser, brauchen evangelische Christen dem nicht zu widersprechen; denn das ist unsere Hoffnung für uns selbst und alle, die uns im Glauben vorangegangen sind« (19). Vorbehalte und Kritik werden für den Fall angemeldet, daß Maria mit diesem Dogma aus der Gemeinschaft der Glaubenden herausgehoben und ihrem erhöhten Sohn an die Seite gestellt werden soll.

Zu dieser Frage läßt sich mit Blick auf die Definitionszyklika *Munificentissimus Deus*<sup>12</sup> sagen: Weil Maria Urtyp der Gläubigen ist, sind in der ihr zugesprochenen Würdigung *mittelbar* alle Jünger des Herrn eingeschlossen und mitgemeint. Im Assumpta-Dogma bekennt die Kirche mit Blick auf ihr Urbild Maria, daß sie selber Anteil haben darf an der Auferstehung des Herrn. Ob dahin Annäherung zu erreichen ist?

Diese Frage ist bewußt zurückhaltend gestellt; denn die eschatologische Dimension des Marienlobes ist in evangelischer Frömmigkeit und Theologie noch kaum entfaltet. Dort liegt der Akzent auf ihrer Vorbildhaftigkeit als Glaubensgestalt. Es entspreche biblischer Kunde, Maria in der Reihe jener biblischen Zeugen zu nennen, an denen anschaulich wird, wie Gott Menschen in seinen Dienst nimmt, durch Anfechtung und Leiden hindurchführt und im Glauben bewahrt. Als Beispiel für Gottes Gnadenhandeln am Menschen kann Maria die christliche Existenz beleuchten, aber nicht begründen; sie ist nach evangelischem Verständnis »Illustration, aber nicht Norm des Glaubens«(20). Wer Maria als Ur- und Vorbild des Glaubens für den einzelnen Christen wie für die Kirche insgesamt anerkennt, akzeptiert er damit nicht einschlußweise eine der Mutter Jesu eignende Normativität? Was heißt denn sonst Urbild?

## *II. Zeugnisse der Frömmigkeit*

Im Anschluß an den darstellenden Teil bietet die Handreichung eine beachtliche Reihe von Belegen, die Mariens Stellung im evangelischen Gottesdienst veranschaulichen. Es sind Texte der Hl. Schrift, Gebete, Meditationen, Predigten, nicht zuletzt von M. Luther, Lieder und Bilder. Das Material ist gemäß dem liturgischen Jahr geordnet. Besonders die Advents- und Weihnachtszeit bietet mehrfach Gelegenheit, Maria zu erwähnen. Sie ist im Passions-, im Oster- wie im Pfingstgottesdienst gegenwärtig. Ferner gibt es Gedächtnistage, welche die Erinnerung an die Mutter Jesu wach werden lassen: das Fest der Darstellung des Herrn und das seiner Verkündigung sowie der Tag der Heimsuchung Mariens.

Bemerkenswert sind die Aussagen zur Stellung Mariens in der Gemeinschaft der Heiligen. »Im Lob Gottes sind die Heiligen im Himmel – unter ihnen auch Maria – mit den Heiligen auf Erden – unter ihnen auch wir – verbunden« (18). Diese so weit

---

<sup>12</sup>) Nr. 201; R. Graber, *Die marian. Weltrundschreiben der Päpste*, Würzburg 1954, 200.

gespannte Gemeinschaft ist durch die Taufe grundgelegt; sie wird im Sakrament des Altares erneuert; sie »ist eine Hilfe, nicht nur für das Leben, sondern auch für das Sterben« (81). Entsprechend ihrer Rolle als Mutter des Erlösers nimmt Maria inmitten der Gemeinschaft der Heiligen einen wichtigen Platz ein. So dicht die Verbundenheit von irdischer und vollendeter Kirche auch sein mag, sie darf nicht zu einer Anrufung der Heiligen führen. Das würde dem einen Mittlertum Jesu Christi widerstreiten (1 Tim 2,5). Wohl aber gibt es ein die gesamte Gemeinschaft umspannendes Lob des dreieinigen Gottes. »Die noch auf dieser Erde pilgernde Schar der Gläubigen stimmt ein in den Lobpreis der Vollendeten« (82).

Insgesamt berechtigt der Blick auf die evangelische Frömmigkeit zu einer positiven Summe. Danach »hat Maria auch im Glaubensleben der evangelisch-lutherischen Kirche ihren Platz, den neu zu entdecken für den evangelischen Christen eine glaubensstärkende Aufgabe sein kann« (88).

Für das ökumenische Gespräch dürfte ein Satz dieses Abschnittes besonders wichtig sein, der dem Sola-scriptura-Prinzip seine enge Auslegung nimmt. »Die evangelisch-lutherische Kirche steht im Zusammenhang der christlichen Kirche aller Zeiten und Länder. Dies zeigt sich darin, daß sie alle Überlieferungen achtet, die der Heiligen Schrift nicht entgegenstehen« (74). Sollte dieser Grundsatz für den ökumenischen Austausch leitend werden, dann wäre für das mariologische Gespräch viel erreicht. Geht es doch beispielsweise bei den zwei »neuen« Mariendogmen nach katholischem Selbstverständnis darum, daß in ihnen biblische Grundaussagen auf die Mutter des Herrn hin konkretisiert werden. Ob mit dieser erweiterten Perspektive nicht auch die im orthodoxen wie im katholischen Raum geübte Unterscheidung zwischen Gebet und Anrufung noch mehr verdeutlicht werden könnte, so daß sie den Charakter einer konfessionellen Barriere verlieren würde?

### III. Theologische Gesprächspunkte

#### 1. Konfessionelle Konturen

Dem amtlichen Text sind vier von den jeweiligen Autoren selbst verantwortete Beiträge als Anhang hinzugefügt, die den aktuellen Horizont erschließen wollen. So war es sinnvoll, dem lutherischen Dokument eine orthodoxe und eine römisch-katholische Mariendarstellung folgen zu lassen. Beide Autoren, G.-A. Schröder (orth.) und W. Beinert (kath.), gehen beschreibend vor; ihre Perspektive ist nicht kontroverstheologisch zugespitzt. Unterschiede zum evangelischen Marienbild muß der Leser selbst erheben.

Anders geht dagegen U. Wilckens vor, der das lutherische Marienbild zeichnet. Er hat stets seinen katholischen Gesprächspartner vor Augen. Insgesamt sieht er in der Lehre über Maria »gegenwärtig immer noch mehr Uneinigkeit ... als Übereinstimmung« (119)<sup>13</sup>. Das gilt auch trotz der christologisch konzipierten Marienzyklika

<sup>13</sup> Vgl. auch U. Wilckens, *Evangelische Zustimmung und Kritik*: US 42 (1987) 226-230; ders., *Maria, die Mutter des Herrn – in evangelischer Sicht*: US 43 (1988) 166-175.

»Redemptoris Mater«. Wer ist Maria an der Seite Christi? Wie weit ist sie abgehoben von der Gemeinschaft der Gläubigen? Das scheinen für Wilckens die zentralen kontroverstheologischen Fragen zu sein. Das päpstliche Lehrschreiben habe diese nicht zuletzt mit den »neuen« Dogmen verbundenen Schwierigkeiten »eher verwischt als geklärt« (120). Folgerichtig ist, daß die kritische Anfrage des Bischofs besonders dem Thema Mittlerschaft gilt. So sehr die Enzyklika das einzigartige Mittlertum Christi betone, werde die Zuordnung von Mariens Sendung dazu »theologisch nicht wirklich klar« (120). Ähnliches treffe beim Kirchenbild zu. Schon das Marien- und Kirchenverständnis des 2. Vaticanum veranlaßt Wilckens zu der Frage, ob nicht die Kirche – wie Maria selbst – »so nahe Christus zur Seite gerückt und den Gläubigen als Mutter gegenübergestellt wird, daß sie an seinem Heilswerk selbst mitwirkt – statt daß sie der Raum 'in Christus' ist, in dem er durch sein Wort und Sakrament an seiner Kirche wirkt, wie es das Bekenntnis der lutherischen Kirche sagt (CA 7)« (119)? Entsprechend dem Solus Christus wendet sich Wilckens auch gegen die Anrufung Mariens und der Heiligen. »Klar abzulehnen ... ist die Anrufung Marias oder der Heiligen als Vermittler der Erlösung« (vgl. 1 Tim 2,5). Schon das älteste Mariengebete (Unter deinen Schutz) ist, so der Bischof, »evangelischen Christen zu beten unmöglich« (115).

Positiv ist das von Wilckens anvisierte ökumenische Ziel zu beurteilen: »sofern in dieser einen, unverwechselbaren Gestalt der jungfräulichen Mutter Jesu das Geheimnis der Menschwerdung Gottes als die eine Urwahrheit aller christlichen Glaubensüberlieferung durchscheint ... könnte uns in der Tat die gemeinsame Erinnerung an Maria zu gemeinsamer Erinnerung Jesu Christi bewegen – und *darin* unserer Einheit näherbringen«. Die dahin bewegende Kraft ist der Heilige Geist; er ist die Seele des Leibes Christi (120).

## 2. Zu feministischen Anfragen

Weil in der feministischen Theologie Maria eine nicht unbedeutende Rolle spielt, war es angemessen, diesen aktuellen Fragenkreis den konfessionsspezifischen Darstellungen anzufügen (121-135). Autorin ist S. Heine, die sich zum Thema bereits profiliert geäußert hat.<sup>14</sup> Das positive Anliegen der feministischen Theologie, die Befreiung der Frau auch mit mariologischen Überlegungen zu erreichen, sieht Heine in mehrfacher Weise zu teuer erkaufte.

Zum einen bemängelt sie die »wilde Exegese« (128). Wenn etwa die Jungfräulichkeit Mariens als Hinweis auf eine selbständige und von keinem Mann abhängige weibliche Existenz interpretiert wird, dann entspricht das nicht dem Aussagewillen der neutestamentlichen Autoren. »Die Texte werden gleichsam 'kolonialisiert', einem ihnen fremden Interesse unterworfen« (129). Ähnliches beobachtet die Autorin bei der feministischen Auslegung der römisch-katholischen Mariendogmen, die dem katholischen Selbstverständnis nicht entspricht. Deshalb Heines Forderung, die

<sup>14</sup> S. Heine, *Frauen der frühen Christenheit*, Göttingen 1986; dies., *Wiederbelebung der Göttinnen?*, Göttingen 1987. Vgl. F. Courth, *La Mère de Dieu, une déesse chrétienne?*: *EtMar* 45 (1988) 61-79, bes. 71 ff.

feministische Theologie bedürfe einer deutlicheren methodischen Reflexion. Dieses hermeneutische Desiderat berührt auch den zweiten Einwand; er bemängelt die bloße Umkehrung des patriarchalen Gottesbildes zu Gunsten eines matriarchalen. Damit verfallt die feministische Theologie ihrer eigenen Kritik. Es muß das Ziel christlicher Theologie und Praxis sein, von einer Opposition zwischen den Geschlechtern, von Pauschalurteilen und Feindbildern wegzukommen, um zu einer geschwisterlichen Gemeinde zu werden.

Grundsätzlich ist auch Heines Einwand gegen eine archetypische Rechtfertigung der Mariengestalt gerichtet, wie sie etwa von Chr. Mulack, M. Kassel, C. Halkes und von E. Drewermann vorgelegt wird<sup>15</sup>. Dem hält die Autorin entgegen: »Menschliche Religiosität ist ... mit dem christlichen Glauben nicht unmittelbar identisch. Der Glaube beruft sich auf die Selbstoffenbarung Gottes, ist also nicht das Ergebnis menschlicher Seelentätigkeit, wird aber auch nicht ohne diese wirksam« (133).

S. Heines Überlegungen zu den mariologischen Ideen der feministischen Theologie sind ökumenisch bedeutsam. Sie lenken die Aufmerksamkeit nicht auf diese oder jene Detailfrage, sondern auf das heilsgeschichtliche Ereignis der Inkarnation. Von hierher bestimmt sich Mariens Einzigartigkeit. Wo Maria archetypisch oder mythologisch verflüchtigt wird, ist das geschichtliche Heilsverständnis des Christentums herausgefordert. Tastet man die Persönlichkeit Mariens an und optiert für ein weibliches Symbol des Göttlichen, das auch noch so fest in der menschlichen Seele verankert sein mag, rührt man an die Fundamente des Offenbarungsglaubens und Erlösungsverständnisses.

## IV. Ökumenischer Ertrag

### 1. Brückenschlag

Versuchen wir rückschauend eine Wertung der vorliegenden Schrift. Generell darf das Dokument als ein ökumenischer Brückenschlag betrachtet werden. Das gilt aus zwei Gründen.

Der erste Grund besteht darin, daß sich die Autoren darum bemüht haben, dem entworfenen Marienbild lutherisches Profil zu geben. Darum vor allem ihr konzentrierter Blick in die Hl. Schrift. In Hinwendung zu ihr entsteht ein konturenreiches Marienbild. Die Autoren fühlen sich zu der Aussage berechtigt, »daß im Blick auf Maria, die Mutter Jesu Christi, eine breite gemeinsame, weil vom Neuen Testament begründete Glaubensüberzeugung besteht. Als die Mutter des Erlösers hat sie einen besonders wichtigen Platz in der Heilsgeschichte und somit in der Gemeinschaft der Heiligen« (82). Ausdrücklich sei hier auch auf die biblische Besinnung von U. Wilckens verwiesen (bes. 110-115). Nach ihm ist Maria Ur- und Vorbild des christlichen Glaubens, ja sogar Mutter der Kirche, insofern die Kirche die Gemeinschaft der Glaubenden ist. Sie ist selbzigupreisen nicht einfach nur als die erste Glaubende; Lob

<sup>15</sup> Vgl. F. Courth, *La Mère*, 65-71.

gilt ihr darüber hinaus »im Blick auf das außerordentliche heilsgeschichtliche Wunder, das ihr – ihr allein – widerfahren ist und das sie darum heraushebt aus allen Glaubenden vor und nach ihr«; sie allein wurde Mutter des Erlösers (112).

Dieser lutherische Rückblick auf die Hl. Schrift zeigt, daß die Beschäftigung mit ihr die getrennte Christenheit nicht auseinanderführt; vielmehr werden auf diese Weise deutliche Verbindungslinien erkennbar. Das gilt auch angesichts der evangelischerseits immer wieder betonten Christozentrik; sie kann nicht anders, als auch Maria in den Blick zu nehmen. Gläubigen, die sich zu Christus bekennen, kann »die Mutter Jesu nicht ohne Bedeutung bleiben« (10).

Es entspricht dann auch lutherischer Tradition, die Glaubensdokumente der Alten Kirche positiv aufzugreifen. Auch hier erscheint Maria im Licht ihres göttlichen Sohnes; deshalb wird sie als Gottesgebärerin begrüßt. In dem Maße sich reformatorische Christologie ihrem Erbe gemäß an den altkirchlichen Konzilien orientiert, bleibt die Rede von der Theotokos eine Ost und West verbindende Aussage; sie ist ein ökumenisches Bekenntnis.

Daß der Verweis auf die Tradition des vertiefenden Gesprächs bedarf, zeigen die Ausführungen zur jungfräulichen Empfängnis Mariens. Was bedeutet es für heutige Auslegung, daß dieses Bekenntnis bis in unsere Tage heilsgeschichtlich-ereignishaft verstanden wurde? 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 ein theologisches Argument, das noch nicht genügend ausgeschöpft ist. Freilich ist dabei ein Verständnis von Kirche vorausgesetzt, welches diese vom Geist Gottes selbst getragen und in die Wahrheit der Offenbarung eingeführt weiß.

Der zweite Grund, bei dem vorliegenden Dokument von einem ökumenischen Brückenschlag zu sprechen, besteht darin, daß das erstrebte lutherische Profil nicht in strikter Abgrenzung gegenüber dem katholischen und orthodoxen Marienbild gezeichnet wird. Die Autoren sind gerade bei den klassischen Differenzpunkten um Verbindungslinien bemüht. Erinnert sei an die Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und ihrer Himmelaufnahme. Beiden gegenüber werden Zustimmung und Kritik geäußert. Damit sind die Möglichkeiten für weiteres Gespräch deutlicher markiert als zuvor.

Das gilt auch für das Thema Anrufung. Die hiergegen zuvor verschiedentlich geltend gemachte Lehre vom Todesschlaf<sup>16</sup> klingt überhaupt nicht an. Im Gegenteil: das Dokument wie auch der Beitrag von U. Wilckens reden von der Gemeinschaft der Heiligen als einer lebendigen Einheit, die füreinander betet und miteinander den dreifaltigen Gott lobt. Von ihm kommt alle Hilfe, Trost und Errettung. Und dies bedingt, daß außer Christus keine anderen Nothelfer anzugehen sind. Für eine solche Hinwendung fehlen nicht nur Zeugnisse der Heiligen Schrift; auch, so Wilckens, »scheint eine Anrufung anderer weder nötig noch auch angemessen. Denn warum soll man die Fürsprache eines Heiligen anrufen, wenn der Herr selbst unmittelbar

<sup>16</sup> Vgl. R. Frieling, *Luther, Maria und der Papst: MdKI 38 (1987) 134-137, 136 f.*; F. Courth, *Maria im ökumenischen Dialog (Anm. 10), 57.*

erreichbar und hilfsbereit ist?« Dieser *fragende* Einspruch wird deutlicher, wo es um die Anrufung Mariens und der Heiligen »als Vermittler der Erlösung« geht (115). Der Grund für die Zurückweisung ist die Besorgnis, ob sich hier nicht »das Gefälle des Heilsvertrauens von Christus ... auf Maria und die Heiligen so sehr verlagert, daß der klare Grundsatz von 1 Tim 2,5 – weniger in der Lehre als in der Frömmigkeit – in nicht ungefährlicher Weise aufgeweicht ist?« (116) Auch hier nur ein *bedingtes* Nein?

Die vorgebrachten lutherischen Bedenken und die differenzierende Art ihrer Darbietung lassen in dem Dokument ein Verständigungszeichen sehen. Vorhandene Divergenzen sind nicht geleugnet; sie werden positiv aufgegriffen und auch als Anfrage an die eigene Position bedacht. Daß diese im gemeinsamen geistlichen Tun weiter abgebaut werden, ist eine notwendige Voraussetzung des währenden ökumenischen Dialogs. Gerade auch dazu kann die vorliegende Handreichung anregen.

## 2. Theologische Aufgabe

Das angesprochene Ziel sollte aber auch verbunden sein mit dem weiteren fachtheologischen Gespräch zum Thema Mitterschaft. Dies scheint nach wie vor ein Differenzpunkt im katholisch-lutherischen Austausch zu sein. Bischof Wilckens empfindet Klärungsbedarf bezüglich der Mitterschaft Christi sowie dem Mittlertum der Kirche. Diese sieht er am Heilswerk Christi *mitwirken*, »statt daß sie der Raum 'in Christus' ist, in dem er durch sein Wort und Sakrament an seiner Kirche wirkt, wie es das Bekenntnis der lutherischen Kirche sagt (CA 7)« (119).

Wie weit ist die hier getroffene Abgrenzung der Kirche als Raum, in dem Christus wirkt, tatsächlich unterscheidend? Läßt sich diese Umschreibung wirklich zu Ende denken, ohne daß auch hier die Kirche *mitwirkt*, eben in der Verkündigung, der Feier der Sakramente, der Liebestätigkeit. Gewiß liegt dieser Dienst auf einer anderen Ebene als bei der Person Jesu Christi. Wirkursächlich gesehen, ist er der eine und einzige Mittler. Alle anderen heilsgeschichtlichen Heildienste sind dem vorbereitend und dienend zugeordnet. Das gilt auch für Maria. Ihr »Mitwirken« liegt auf der Ebene der geschichtlichen und mitmenschlichen Verbundenheit aller im Heil. Denn so sehr Heil und Rechtfertigung ungeschuldete Gabe Gottes an den einzelnen sind, haben sie doch auch eine gemeinschaftliche, leiblich-konkrete Gestalt; sie sind geschichtlich vermittelt und werden geschichtlich gelebt. In diesem Sinne kommt der Mutter Jesu, wie auch uns, seinen Brüdern und Schwestern (und damit der Kirche), eine abgeleitete und zugeordnete, gleichsam instrumentalursächlich zu verstehende Heilmitterschaft zu. Diese zugeordnete Perspektive gilt es auch für das Verständnis Mariens als himmlischer Fürbitterin zu beachten. Auch hier ist ihre Funktion eine helfende, nicht aber eine ursächlich belebende und heilgende.

Maria ist der Repräsentant des zu seinem Heil mitwirkenden Menschen. Diese Kennzeichnung wird seit Jahren schon als zentraler Gesprächspunkt zwischen den Konfessionen hin und her geschoben, hier positiv und dort negativ akzentuiert. Die Grundfrage ist nach wie vor die, wie weit es gelingt, die Dialektik der chalzedonischen Aussageform als Modell für das Zusammenwirken von Gott und Mensch

anzuerkennen<sup>17</sup>. Welche Heilsbedeutung haben Jesu Menschheit und die sie darstellende Kirche? In der positiven Beantwortung dieser Frage liegt eine Grundvoraussetzung theologisch verantworteter Marien-Rede. Das Gespräch darüber hat durch die vorliegende Handreichung einen erneuten Anstoß erhalten; es sollte nicht auf die lange Bank geschoben werden.

<sup>17</sup> Y. Congar, *Marie et l'Eglise chez les Protestants*: ders., *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, 491-518.