

Maria und die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

*Ein Weg zur Einheit?**

Von Michael Kreuzer, Augsburg

Nach den Worten des II. Vatikanischen Konzils vereinigt Maria »gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider« (LG 65). Maria ist somit auch das leuchtende Beispiel für das Wirken Gottes an und mit den Menschen im Geschehen der Rechtfertigung und Heiligung. Angesichts der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre am 31. Oktober 1999 in Augsburg stellte die Arbeitsgemeinschaft Marianischer Vereinigungen in Deutschland ihre Jahrestagung 1999 in Würzburg unter das Thema »Maria und der Weg zur Einheit«. Galt die Mariologie bisher eher als Hemmschuh auf dem Weg zur Einheit, so sollte nun – dem Weg der Gemeinsamen Erklärung (GE) folgend – weniger das Trennende als das Einheitstiftende in Mariologie und marianischer Frömmigkeit gesucht werden. Dabei wird sich zeigen müssen, ob in der Begegnung mit der Gemeinsamen Erklärung die ganze Fülle katholischer Mariologie erhalten werden kann.

1. »Maria – Mutter in Israel«

Da auch für *Paul Werner Scheele* »viele Zeitgenossen, die kaum noch Trennendes zwischen den Konfessionen erkennen, ... weiterhin in der katholischen Marienverehrung ein unbezwungenes Hindernis auf dem Weg zur Einheit« sehen, werde es seiner Ansicht nach »darauf ankommen, sich gemeinsam und neu dem biblischen Zeugnis zu stellen« (S. 15f). Dies unternimmt Scheele in seinem Referat »Maria – Mutter in Israel« (S. 11–37). »Mutter in Israel« wird in Ri 5,7 Debora genannt, doch lasse sich der Titel ebenso auf Maria übertragen, wegen der »unbestreitbare[n] Tatsache, daß Maria Glied des alten Gottesvolkes ist, daß sie ihren Platz in der Gemeinschaft und in der Geschichte Israels hat und einzig in diesem Zusammenhang hinreichend verstanden werden kann« (S. 12). Diese Gemeinschaft und Geschichte Israels markiert Scheele mit folgenden sechs Stichworten: »Israel ist wesentlich (1) Glaubensgemeinschaft, (2) Bundesvolk, (3) Königsbereich Gottes; es ist in besonde-

* Besprechung des Büchleins: Arbeitsgemeinschaft Marianischer Vereinigungen in Deutschland (Hrsg.), *Maria und der Weg zur Einheit*. Beiträge zur Ökumene, Leutesdorf: Johannes-Verlag 2000, 88 S., ISBN 3-7794-1442-2. – Der Band enthält neben den im folgenden besprochenen Referaten ein Vorwort (S. 7–9) von P. Joseph Schultheis und als Anhang eine Predigt von Erzbischof Karl Braun (S. 75–86).

rer Weise (4) Ort der Gegenwart des Herrn. In ihm gewinnt (5) der Kreis der Armen und Leidenden zunehmend an Bedeutung; alle Glieder des Gottesvolkes sind (6) in Weggenossenschaft vereint« (S. 17). Kommt »in Jesus Christus ... all das in einzigartiger Weise zur Erfüllung« (S. 18), so ist Maria als Mutter Jesu das »konkrete menschliche Bindeglied, das ihren Sohn mit seinem Volk verbindet. In ihrer glaubend, hoffend und liebend übernommenen Mutterschaft ist sie Werkzeug Jahwes, das die ›Fülle der Zeit‹ (Gal 4,4) heraufführen hilft. Sendung und Menschwerdung des Gottessohnes sind für immer verknüpft mit Entscheidungen und Haltungen Marias, in denen sich das Eigentliche Israels ausspricht und auswirkt« (S. 20). Mit R. Lauretin nennt Scheele Maria »die ideale Verwirklichung ihres Volkes, das Israel der letzten Zeiten, das neue Israel, in dem Jahwe regiert« (S. 20). Entsprechend kann Maria als »eschatologische Verkörperung Israels« (S. 23) bezeichnet werden, die in idealtypischer Weise die sechs genannten Grundbestimmungen Israels vollendet.

Zum Stehen Marias in der Glaubensgemeinschaft führt Scheele aus: Die Glaubensgemeinschaft Israels ist begründet in der Gestalt Abrahams, der als »Vater der Glaubenden« »jenen ersten Glaubensakt gesetzt [hat], der die Weitergabe der Segnungen des Alten Bundes bis auf Maria auslöste« (S. 21f). Auch von Maria wird ein solcher Glaubensakt verlangt, durch den »Jesus als der eine Sohn und Erbe Abrahams« (S. 21) geboren wird. Dadurch wird Maria »Mutter der Glaubenden«: »So unerhört neu das von Maria Geforderte ist, es liegt in der Linie des ihrem Volk Verheißenen. Es ist ganz anders als alles Berechenbare und Vorauszusehende und ist dennoch die Aufgipfelung des in der Geschichte Israels Grundgelegten. Den Glaubensanruf an ihr Volk in einzigartiger Weise aufnehmend und beantwortend, wird Maria in einzigartiger Weise ›Mutter der Glaubenden‹ wie Abraham ihr Vater ist« (S. 23). So kommen in Maria wie bei Abraham die Aspekte der »Einmaligkeit und der Stellvertretung, der Personalität und der Universalität« (S. 22) zusammen.

Beides findet Scheele auch im Nachdenken über Maria und Israel als »Ort der Gegenwart des Herrn« (S. 29–33). Tempel und Bundeslade Israels weisen hin auf Sein und Bleiben Gottes bei seinem Volk und seine konkrete Geschichte mit ihm. Nach der Darstellung des Lukasevangeliums ist Maria nun nicht allein »lebendiges Glied des einen priesterlichen Volkes, das als ›Mutter in Israel‹ gleichsam Tempel und Bundeslade ›in Person‹ ist«, sondern selbst »Ort der leibhaftigen Gegenwart Gottes inmitten seines Volkes, ›das neue Israel, in dem Gott Wohnung nimmt‹ [R. Lauretin]« (S. 31).

Zusammenfassend stellt Scheele fest: Marias »vorbehaltloses, tätiges Ja zum Christusgeschehen ist und bleibt ein Ja zu ihrem Volk, ein schöpferisches Ja freilich, das sich nicht von den Grenzen des Überkommenen einengen läßt, diese vielmehr auf ein Größeres hin öffnet und überschreitet. Aus diesem neuen Exodus erwächst das neue Volk. Marias Lebensentscheidung ist Frucht des alten und Wurzel des neuen Gottesvolkes. Aus der Verbundenheit der ›Mutter in Israel‹ mit dem Besten ihres Volkes entspringt ein Neues, Größeres: das ›wahre Israel Gottes‹ (Gal 6,16)« (S. 37).

Es ist bemerkenswert, wie es Scheele gelingt, die Grundlinien der Geschichte Gottes mit dem Volk Israel in Maria zu bündeln: Maria als Repräsentantin des Alten und Neuen Volkes Gottes. Eine andere Frage dürfte freilich sein, ob der Titel »Mut-

ter in Israel« wirklich glücklich gewählt ist, denn wenn Maria als Typus Israels angesehen wird, müßten eher die bräutlichen (Hos 2,21f) und jungfräulichen (Tochter Zion: Zeph 3,14; Jungfrau Tochter Zion: 2 Kön 2,21) Aspekte zum Tragen kommen. Zum anderen setzt auch »Maria – Mutter in Israel« als umfassenderen Titel den der Gottesmutter voraus. So geht Scheele doch etwas weit mit seiner schon zitierten Behauptung, daß Maria »einzig in diesem Zusammenhang [ihrer Verwurzelung in Israel] hinreichend verstanden werden kann« (S. 12). Im Gegenteil bekommt Maria ihre Bedeutung für die Vollendung des Glaubens Abrahams erst von ihrer Gottesmatterschaft her. Eine weitere Frage ist, welcher der jeweilige Bezugspunkt des Glaubens Abrahams und Mariens ist. Scheele parallelisiert die Sohnesverheißung (S. 22). Doch geht der Glaube Mariens bei Lk nicht nur auf die Verheißung des göttlichen Kindes, sondern gleichermaßen auf die jungfräuliche Empfängnis. Wer den Glaubens Mariens nach Lk mit dem Abrahams in Bezug setzt und dabei die Jungfräulichkeit Mariens außer acht läßt, wird weder dem Text noch dem Glauben Marias gerecht. Maria ist die jungfräuliche Gottesmutter.

2. »Die Mutter Jesu aus evangelischer Sicht«

Versucht Scheele einen das ökumenische Gespräch weiterführenden Ansatz im Blick auf die Heilige Schrift zu finden, so zeigt das folgende Referat von *Horst Georg Pöhlmann* »Maria im Neuen Testament und in den reformatorischen Bekenntnisschriften – die Mutter Jesu aus evangelischer Sicht« (39–52), daß schon hier eine einheitliche Sicht nur schwerlich zu finden ist. Während nämlich Scheele Maria als »die Mutter der Glaubenden« bezeichnet, in der der Glaube Abrahams und Israels zur Vollendung kommt, trägt Pöhlmann in das Bild des absoluten Vertrauens den Zweifel ein: »Die Jungfrau Maria ist durch ihr Jawort des Glaubens, für den das Unmögliche möglich wird und der Berge versetzt, Vorbild des Glaubens. Sie ist auch durch ihre Zweifel Vorbild des Glaubens, da der Zweifel zum echten Glauben dazugehört« (43).

2.1 Maria im NT

Pöhlmann stellt zunächst seine Sicht der Mutter Jesu im Neuen Testament dar. Demnach zeichne Paulus (Gal 4,4) ein »neutrales«¹, das Markusevangelium »eher ein »negatives« Bild« (S. 39) von Maria. Sie stehe Jesus »ungläubig gegenüber«. Pöhlmann belegt dies mit den bekannten Stellen Mk 3,31–35; 3,21. Auch Lk 11,27–28 deutet er als eine distanzierende Aussage Jesu, als dieser der Frau, die

¹ Pöhlmann übersieht dabei, daß Paulus an der einzigen Stelle, an der er Maria erwähnt (Gal 4,4f: Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen), der Sache nach die Gottesmatterschaft Mariens bezeugt und damit das Wesentliche über Maria schon in der ältesten Stelle ausgesagt ist. Vgl. A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie (Katholische Dogmatik V)*, Aachen 1998, 76f.

Maria mit den Worten preist: »Selig ist der Leib, der dich getragen hat«, antworte: »Selig sind vielmehr [griechisch: *menoun*] die, die Gottes Wort hören und es befolgen« (S. 41). Auf andere (neutrale² oder gar gegenteilige) Interpretationsmöglichkeiten dieser Stellen weist Pöhlmann dabei nicht hin. Das griechische »*menoun*« in Lk 11,28, das Pöhlmann mit »vielmehr« mit einem abwehrendem Unterton übersetzt, kann jedoch mit gleichem Recht zustimmend übersetzt werden. Lukas gebraucht diese Partikel in Lk und Apg insgesamt 24 Mal, davon jedoch nur 3 oder 4 Mal in adversativem Sinn.³ So könnte die Stelle etwa mit der Lutherbibel auch übersetzt werden: »Ja [*menoun*], selig sind, die das Wort Gottes hören und bewahren«. Hier zeigt sich deutlich, wie das Vorverständnis, daß die älteren Schichten der Evangelien ein eher negatives Bild der Gottesmutter zeichnen, zu einer Übersetzung führt, die vom Text her nicht unbedingt geboten ist. Anders übersetzt kann dieselbe Stelle die Hochachtung vor dem Glauben Marias ausdrücken.

Pöhlmann weist schließlich auch auf die »positiven lukanischen Aussagen« (S. 41) hin: ihr Begnadetsein (Lk 1,28), das Ja-Wort Mariens (1,38). Im Magnificat (Lk 1,46) sieht Pöhlmann Maria als »Sprachrohr und Anwalt der Armen, Entrechteten, Ausgegrenzten und Verstummteten« (S. 42).

Seinen biblischen Teil faßt Pöhlmann so zusammen: »Gerade durch das, was Markus von Maria berichtet, kommt sie uns meines Erachtens so nahe, wenn sie irre wurde an Jesus und durch die Nacht des Zweifels ging, wir kennen das von uns« (S. 43). Doch stützt sich diese These vom Irrewerden Mariens auf die einseitig auf den »Unglauben Mariens« zugespitzte Exegese, die wohl weder Mk noch dem Gesamtzeugnis des Befundes über Maria im Neuen Testament gerecht werden kann. Die von Pöhlmann auf den Unglauben Marias hingedeuteten Stellen lassen sich ohne Ausnahme auch neutral oder positiv deuten.

2.2 Maria in den Bekenntnisschriften

Im zweiten Teil geht Pöhlmann zunächst auf die Stellung Mariens in der Alten Kirche und dann in den reformatorischen Bekenntnisschriften ein. Die Apologie des Augsburger Bekenntnisses von 1531 spricht von einer dreifachen Verehrung der Heiligen, zunächst der Danksagung an Gott, daß er in ihnen seine Barmherzigkeit hat sichtbar werden lassen, dann die Verehrung als Stärkung des Glaubens und schließlich als Nachahmung (S. 44f). Im folgenden zitiert Pöhlmann ausführlich Apol 21 über die Unmöglichkeit der Fürbitte der Heiligen und Marias um ihrer Verdienste willen: »Wir aber glauben, daß man nicht darauf vertrauen soll, daß uns die Verdienste der Heiligen zugewendet werden, daß Gott um jener [Verdienste] willen mit uns versöhnt wird, oder uns für gerecht hält, oder uns erlöst. Denn nur durch die Verdienste Christi erlangen wir die Sündenvergebung« (S. 45f). Von hier aus schlägt Pöhlmann unmittelbar den Bogen zur Frage der Gnadenmittlerschaft Mariens: »Wir Evangelischen bedauern es daher, daß Maria der Titel ›Mittlerin der Gnaden‹ in

² Vgl. zu Mk 3,20–35 die Zusammenstellung bei A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte*, 83–85.113.115.

³ Vgl. A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte*, 117.

neueren päpstlichen Enzykliken und im Zweiten Vatikanischen Konzil (Konst. De eccl. 62) zugemessen wird« (S. 46). Entsprechend der Magnificatauslegung Luthers sei Maria für den Christen »ein Beispiel dafür, daß der Christ allein von der Gnade Gottes lebt«, und keine »Gnadenspenderin«. Maria sei nicht Himmelskönigin, sondern Dienerin eines Königs (S. 46). Von daher seien die Dogmen »von der unbefleckten Empfängnis und Sündelosigkeit Mariens (1854) sowie ihrer leiblichen Himmelfahrt (1950)« nach Pöhlmann »kaum aufrechtzuerhalten«. Denn schon Thomas von Aquin meine zu Recht: Wenn Maria ohne Erbsünde gewesen wäre, würde Christus die Ehre, der »universale Erlöser aller« zu sein, abgesprochen. Deshalb sei Heinz Schüttes These von 1985: »Christus allein ist der Mittler und Erlöser aller Menschen, auch Marias«, ein »ökumenischer Sprengsatz« gewesen. Wenn dies klar sei, hätten Protestanten »nicht einmal etwas einzuwenden gegen die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950, wenn sie nur als fromme Privatmeinung gelten« (S. 47).

2.3 Zur unbefleckten Empfängnis Mariens

Hier staunt der Leser. Zunächst ist richtig, daß für Luther Maria *das* Beispiel für das sola gratia ist. Allein die Gnade Gottes hat aus der niedrigen Magd die Mutter Gottes werden lassen. Keinerlei eigenes Verdienst liegt hierbei auf Seiten Mariens. Doch um die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes zu betonen, kann Luther auch die unbefleckte Empfängnis⁴ gelten lassen. Eigenartig mutet jedoch an, daß Pöhlmann Thomas von Aquin als Gegner der unbefleckten Empfängnis bemüht, während er Heinz Schüttes These, daß Christus auch Erlöser Mariens ist, als ökumenischen Sprengsatz ansieht. Der Text des Dogmas selbst betont doch bereits, daß Maria »im Hinblick auf die Verdienste Christi, des Erlösers des Menschengeschlechtes, von jeglichem Makel der Urschuld unversehrt bewahrt wurde« (DH 2803). So ist »Mariens Bewahrung vor der Erbsünde ... der erste und wirksamste Akt des Erlösers«⁵. Das »um Christi willen« steckt also bereits im Dogma und stammt nicht erst von Schütte. Diese Formulierung der Bewahrung vor der Erbsünde um Christi willen hätte allerdings auch Thomas von Aquin unterstützt. In der von Pöhlmann zitierten Stelle wendet sich Thomas gegen die Ansicht Anselms, die Freiheit Mariens von der Erbsünde sei auf der Ebene der Schöpfung und nicht der Erlösung anzusiedeln.⁶ Thomas vertrat allerdings das »Reinigungsmodell«, das eine Reinigung von der Erbsünde erst nach der im Vergleich zur Empfängnis später gedachten Beseelung, jedoch noch vor der Geburt annahm. So stützen weder der Hinweis auf Thomas noch auf Schütte die Argumentation Pöhlmanns, noch bringen sie das Gespräch weiter. Ein Blick auf den Text des Dogmas hätte genügt. Für einen fruchtbaren Dialog wäre ein intensiverer Rückgang zu den Quellen nötig.

⁴ Vgl. WA 7,573; vgl. K. J. Wallner, Marienverehrung bei Luther?: FKTh 13 (1997) 291–303, 294.

⁵ A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte, 307.

⁶ Vgl. STh 3, qu 2, art 2, 2. und ad secundum.

2.4 Zur Gnadenmitterschaft Mariens

Dies gilt auch für die aufgeworfenen Fragen nach der Gnadenmitterschaft Mariens. Hier zitiert Pöhlmann die Apologie, die klingt, als ob die Verdienste der Heiligen und nicht die Verdienste Christi den Menschen mit Gott versöhnen. Auch hier würde es guttun, näher hinzusehen, ob das, was die Apologie über die Verdienste der Heiligen sagt, wirklich dem entspricht, was später etwa Trient oder katholische Zeitgenossen Luthers sagen. Dann könnte gerade Maria als Beispiel dafür dienen, wie zwar die Gnade Gottes menschlichem Tun immer vorgängig ist, der Mensch aber mit der Gnade Gottes mitwirkt und so Verdienste erwirbt, die sich sehr wohl der Gnade Gottes verdanken, aber dennoch Verdienste sind, um derentwillen Gott den Gebeten Erhöhung verheißt.⁷ Johannes Driedo, ein Zeitgenosse Luthers in Löwen, formuliert dies etwa so: »Die heiligen Väter sind nicht davor zurückgeschreckt, Maria unsere Mittlerin zu nennen, nicht die Mittlerin, die uns Gott dem Vater versöhnte und erlöste, denn sie wußten, daß Jesus der einzige Mittler ist, durch den auch Maria als Tochter Adams von der Sünde frei war, geheiligt und Gott dem Vater versöhnt, aber eine solche Mittlerin, durch die das Heil in die Welt kam, durch die die Gnade und Barmherzigkeit auf das gesamte Menschengeschlecht herabstieg, durch die die Gnade einen Zugang zu uns hatte, die auch fortwährend unsere Fürbitterin bei ihrem Sohn Jesus ist, der der einzige Fürsprecher ist bei Gott dem Vater«⁸. Hier ist zunächst die Erwählung Mariens durch Gott entscheidend. Die Gnade, daß Gott Mensch werden möchte, kann kein Mensch verdienen. Sie ist von Gott umsonst geschenkt. Doch damit diese Gnade auch wirklich geschenkt werden kann, braucht es das Mitwirken des Menschen: Gott wird nicht Mensch ohne das Ja Mariens. So ist Maria nicht Ursache der Gnade der Menschwerdung, dies ist Gott allein, aber ohne sie wäre diese Gnade nicht gegeben worden. Driedo nennt Maria Mittlerin aller Gnaden, hier der Gnade der Menschwerdung und heute aller Gnaden, die Gott Vater für uns bereithält, die Christus uns verdient hat und die der Heilige Geist in uns wirkt. So ist für Driedo Maria die größte der Heiligen, weil sie nicht nur die an Gnade reichste ist, sondern auch an Verdiensten. Denn das macht ja katholische Heiligenverehrung aus: Die

⁷ Vgl. Kan. 32 des Rechtfertigungsdekrets des Konzils von Trient: »Wer sagt, die guten Werke des gerechtfertigten Menschen seien so Gaben Gottes, daß sie nicht auch die guten Verdienste des Gerechtfertigten selbst sind; oder der Gerechtfertigte erlange mit den guten Werken, die von ihm durch Gottes Gnade und das Verdienst Jesu Christi (dessen lebendiges Glied er ist) getan werden, in Wahrheit nicht die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben und (sofern er nur in der Gnade gestorben ist) den Eintritt in dieses ewige Leben, wie auch die Vermehrung der Herrlichkeit: der sei mit dem Anathema belegt« (DH 1582); zum Zusammenhang von Gnade und Mitwirken des Menschen in den Entscheidungen des Konzils von Trient vgl.: M. Kreuzer, Jahrhundertereignis oder Fata Morgana? Zur Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre am 31. Oktober 1999 in Augsburg: FKTh 15 (1999) 288–299, 290–292.

⁸ »Hinc sancti patres non horruerunt appellare illam mediatricem nostram, non quae nos Deo patri reconciliauerit & redimerit, scientes vnum solum mediatorem Iesum, per quem ipsa Maria filia Adae fuit a peccato libera, sanctificata, & Deo patri reconciliata: sed talem, per quam descendit gratia & misericordia in vniuersum genus humanum, per quam gratia habuit ad nos accessum, quae est aduocata nostra apud filium suum Iesum, qui vnus est aduocatus apud Deum patrem« (De ecclesiasticis scripturis & dogmatibus Libri quatuor [1533]: Primus Tomus Operum D. Ioannis Driedonis a Turnhout sacrae theologiae professoris apud Louanienses, De ecclesiasticis scripturis & dogmatibus Libri quatuor, Louanij 1556, 127a).

Kraft der Fürsprache der Heiligen hängt ab von ihren Verdiensten, die sie mit Hilfe der Gnade erworben haben.⁹ So ist zu Pöhlmann zu sagen: das Verdienst Marias ersetzt nicht das Verdienst Christi, sondern ist durch sein Verdienst erst ermöglicht. Hier müßte ein ökumenisches Gespräch ansetzen, ob unter solchen Voraussetzungen auch von einer Gnadenmittlerschaft Mariens gesprochen werden kann.

Pöhlmann schließt seine Ausführungen mit einer »theologischen Reflexion über die Jungfrauengeburt« (S. 49). Ihre Bedeutung bestehe darin, daß in ihr »die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes zum Ausdruck kommt. Die Jungfrauengeburt zeigt überdeutlich: der Mensch kann sich nicht selbst erlösen« (S. 50). So sehr die Jungfrauengeburt für Pöhlmann persönlich auch eine Realität ist, so spricht er doch »niemandem das Christsein ab, der in ihr nur ein Gleichnis erblickt, wie das viele Theologen tun«. Entscheidend ist: »Jesus ist der Heillosen Heil, er allein. Wir sind ganz Empfängnis« (S. 52).

So zeigt sich: Pöhlmann ist bemüht, auch in der Mariologie das Prinzip des *sola gratia* anzuwenden. Was er darunter subsumieren kann (den zeitweiligen Unglauben Marias, die unbefleckte Empfängnis) läßt er gelten, wenn auch als Privatmeinung, nicht als Dogma. Wo jedoch ein Mitwirken Mariens vorausgesetzt wird, wie bei ihrer Gnadenmittlerschaft, ist Pöhlmanns Ablehnung eindeutig. Ärgerlich sind allerdings die schnellen Schlüsse, die er zieht.

3. Maria – Urbild des Rechtfertigungsgeschehens

Der dritte Beitrag stammt von *Heinz Schütte* und beschäftigt sich mit dem Thema: »Maria – Urbild gelingenden Rechtfertigungsgeschehens und Typus der Kirche« (S. 53–73). Da mit der Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« am 31. Oktober 1999 diese »in der katholischen Kirche und in den lutherischen Kirchen verbindlich« sei und nicht nur einen Grundkonsens enthalte, sondern auch besage, daß die »Rechtfertigungslehre ›Kriterium‹, Maßstab aller anderen Lehren ist«, stehe nun »eine Prüfung auch der Mariologie an, ob sie mit dem Rechtfertigungsartikel vereinbar ist« (S. 53).

Es ist eine wenig differenzierte Formulierung, die Gemeinsame Erklärung (GE) sei »verbindlich«. Wie »verbindlich« sie sein will, besagt die gemeinsame Erklärung nämlich nicht. Für evangelische Christen ist klar, daß im Zweifelsfall die Bekenntnisschriften Interpretationsmaßstab für die GE darstellen und nicht umge-

⁹ Vgl. SC 104: »In den Gedächtnisfeiern der Heiligen verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium in den Heiligen, die mit Christus gelitten haben und mit ihm verherrlicht sind. Sie stellt den Gläubigen ihr Beispiel vor Augen, das alle durch Christus zum Vater zieht, und sie erfleht um ihrer Verdienste willen die Wohltaten Gottes.« LG 49: »Denn in die Heimat aufgenommen und dem Herrn gegenwärtig (vgl. 2 Kor 5, 8), hören sie [die Heiligen] nicht auf, durch ihn, mit ihm und in ihm beim Vater für uns Fürbitte einzulegen, indem sie die Verdienste darbringen, die sie durch den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus (vgl. 1 Tim 2, 5), auf Erden erworben haben, zur Zeit, da sie in allem dem Herrn dienten und für seinen Leib, die Kirche, in ihrem Fleisch ergänzten, was an den Leiden Christi noch fehlt (vgl. Kol 1, 24). Durch ihre brüderliche Sorge also findet unsere Schwachheit reichste Hilfe.«

kehrt.¹⁰ Und auch für die katholische Kirche steht die GE nicht im Rang einer Konzilsentscheidung. Folglich sind die Dogmen der Kirche Interpretationsmaßstab für die GE und nicht umgekehrt.¹¹ Undeutlich ist auch der Hinweis, daß die »Rechtfertigungslehre ›Kriterium‹ aller anderen Lehren« sein müsse. In §18 der GE wird dagegen festgehalten, daß sich Katholiken »von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen«, ohne dabei die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft zu verneinen.

3.1 Zur Unbefleckten Empfängnis Mariens

Im ersten Teil seines Vortrags stellt Schütte Maria als »Urbild gelingenden Rechtfertigungsgeschehens« vor. Er geht dabei aus vom »mariologischen Grunddogma«, daß Gott in seinem ewigen Ratschluß Maria zur Mutter des menschgewordenen Gottessohnes erwählt hat (S. 56). Nach Ulrich Wilckens könnten auch evangelische Christen glauben, »daß Gott Maria schon am Anfang ihrer irdischen Existenz zum Werkzeug seiner Gnade bestimmt hat, wie Jeremia (Jer 1,59) und Johannes der Täufer (Lk 1,13–17) für ihren göttlichen Auftrag schon im Mutterleib erwählt und bereitet sind« (S. 57), was Schütte nun ohne weitere Ausführung als »Inhalt des Dogmas von 1854« bezeichnet.

Ist es Gott allein, der erwählt, so ist es Christus allein, der erlöst (S. 58). Ebenso gilt: Gnade allein. Maria »empfang das Geschenk der Rechtfertigung, das sonst im Sakrament des Glaubens, der Taufe, zuteil wird, ›am Anfang ihrer irdischen Existenz‹ – wie Bischof Wilckens es ausdrückt – aus ›Gnade allein‹«. Wieder verweist Schütte auf das Dogma von 1854, dessen Auffassung Luther vertreten habe, wenn er sagt: »Darum war es nötig, daß seine [d. i. Christi] Mutter wäre eine ... heilige Jungfrau, die von der Erbsünde erlöst und gereinigt, durch den Heiligen Geist nicht mehr denn einen Sohn, einen Jesus trüge.«

Würde Schütte nicht nur Luther, sondern auch den Wortlaut des Dogmas von 1854 zitieren, würde deutlich werden, daß das Dogma von einer »Bewahrung vor der Erbsünde« und nicht von einer »Reinigung« spricht (DH 2803). Folglich kann die Bewahrung vor der Erbsünde bei Maria nicht mit der Rechtfertigung, die bei der Taufe geschieht, gleichgestellt werden. Maria ist nicht befreit von der Erbsünde (und damit noch irgendwie in die Konkupiszenz verstrickt), sie war vielmehr nie von der Erbsünde betroffen, sondern im Gegenteil mit einer unbeschreiblichen Heiligkeit ausgestattet. Pius IX. schreibt in *Ineffabile Deus*: »Der unaussprechliche Gott ... hat von

¹⁰ So z. B. der Beschluß der Nordelbischen Kirche: »Die Gemeinsame Erklärung ist im Lichte der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften zu interpretieren« (zitiert nach: Reinhard Brandt, Wozu wurde zugestimmt? – Analyse einiger Beschlüsse zur »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«: epd-Dokumentation 23/98 1–15, 3).

¹¹ So hat es Kardinal Ratzinger im Bezug auf das Konzil von Trient in einem Interview mit der italienischen Zeitschrift *30 Giorni* ausgedrückt: »Il documento dice che le scomuniche di Trento in questo settore non toccano la dottrina così come è esposta oggi. Nello stesso tempo il valore veritativo delle scomuniche, comunque, rimane quello. Chi si oppone alla dottrina esposta a Trento si oppone alla dottrina, alla fede della Chiesa« (Gianni Cardinale, Il mistero e l'operazione della grazia. Intervista con il cardinale Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede: *Trenta Giorni*, Heft 6, Juni 1999, 13).

Anfang an und vor den Zeiten seinem Einziggeborenen Sohn eine Mutter erwählt und bestimmt, aus der er, Fleisch geworden, in der seligen Fülle der Zeiten geboren werden sollte, und ihr eine solch große Liebe vor allen Geschöpfen erwiesen, daß er sich in jener einen mit geneigtestem Wohlwollen gefiel. Deswegen überhäufte er sie noch weit vor allen Engelgeistern und allen Heiligen mit der aus dem Schatz der Göttlichkeit genommenen Fülle aller himmlischen Gnadengaben so wunderbar, daß sie, von gar allem Makel der Sünde immer frei und ganz schön und vollkommen, eine solche Fülle an Unschuld und Heiligkeit zu erkennen gab, wie man sie sich unter Gott in keiner Weise größer vorstellen kann und wie sie außer Gott niemand in Gedanken erfassen kann« (DH 2800). Hier zeigt sich erst die ganze Fülle der Gnade, die Gott Maria schenkt – aus Gnade allein.

Unter den Stichworten »Gottes Wort allein« und »Glaube allein« verweist Schütte dann auf das Wort, das in Maria Fleisch wurde, und ihren Glauben, der wie bei Abraham als »exemplarischer Glaube« am »Beginn der Geschichte Gottes mit dem Neuen Gottesvolk« stehen sollte (S. 59–60).

3.2 Zum Mitwirken des Menschen mit der Gnade Gottes

Unter dem Punkt »Rechtfertigung als Gabe und Aufgabe« fügt Schütte einen Exkurs »»Mitwirkung« als Handeln in und kraft der Gnade« (S. 63) ein. Zunächst verweist er dabei darauf, daß das Neue Testament »ausdrücklich von Mitwirkung für das Reich Gottes (Kol 4,11)« spricht. Auch bei evangelischen Theologen werde der Terminus Mitwirkung nicht gänzlich gemieden. Schütte zitiert Karl Barth: Gott hat in Maria den Menschen erwählt, »der Gott nur mit den Worten ›Siehe, ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast!‹ gegenüberstehen kann. Das ist die Mitwirkung des Menschen in dieser Sache, das und nur das« (S. 63). Die katholische Auffassung von der Mitwirkung Mariens bestehe »in ihrem demütigen Glaubensgehorsam, in dem Willen, nichts anderes zu sein als Magd des Herrn, Werkzeug und nur Werkzeug in seiner Hand, aber eben Werkzeug, das sich als solches auf Grund der verliehenen Gnade voll und ganz in Gottes Hand gegeben hat [R. Grosche]« (S. 63f). Die eigentliche Frage, ob das Mitwirken des Menschen etwas mit Verdienst, mit Gewährung weiterer Gnaden, mit Lohn – im Falle Mariens auch mit ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel – zu tun hat, übergeht Schütte.

3.2.1 Die Guten Werke nach der GE

Es ist schon erstaunlich, daß Schütte antritt, um die Mariologie an der Lehre der GE zu prüfen, aber nicht ein einziges Mal die GE zitiert. Was sagt nun die GE zur Mitwirkung des Menschen? In § 37 wird zunächst als gemeinsames Bekenntnis festgehalten: »Wir bekennen gemeinsam, daß gute Werke – ein christliches Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe – der Rechtfertigung folgen und Früchte der Rechtfertigung sind.« Als katholische Auffassung wird dann in § 38 festgehalten, daß »die guten Werke, die von der Gnade und dem Wirken des Heiligen Geistes erfüllt sind, so zu einem Wachstum in der Gnade bei[tragen], daß die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt und die Gemeinschaft mit Christus vertieft werden. Wenn die

Katholiken an der ›Verdienstlichkeit‹ der guten Werke festhalten, so wollen sie sagen, daß diesen Werken nach dem biblischen Zeugnis ein Lohn im Himmel verheißen ist.« § 39 stellt als Position der evangelischen Christen dazu heraus, daß es wohl »den Gedanken eines Bewahrens der Gnade und eines Wachstums in Gnade und Glauben« gebe. »Sie betonen allerdings, daß die Gerechtigkeit als Annahme durch Gott und als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi immer vollkommen ist.«

Daß es Mitwirkung des Menschen mit der Gnade gibt und geben muß, ist also unbestritten. Die Frage ist, was diese bewirkt. Sind die guten Werke nur Zeichen für und Folge des Vorhandenseins von Gnade¹², oder helfen sie auch, wie es die evangelische Position in § 39 darstellt, zu einem »Bewahren der Gnade«? Eben diese Frage hat jedoch das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes dazu bewegen, seinen Mitgliedskirchen zu empfehlen, neben einer grundsätzlichen Zustimmung zur GE in einigen »Erläuterungen zum Beschluß« unter anderem festzustellen: »Ein Problem stellt für uns der § 38 dar, weil in einer der wenigen Verurteilungen der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften zur Rechtfertigungslehre (FC SD IV, 35, BSELK 949, 18 ff.) ausdrücklich verworfen wird, ›daß die empfangende Gerechtigkeit des Glaubens ... durch unsere Werke ... erhalten und bewahrt werden‹¹³. Die Werke tragen also nicht einmal zur Erhaltung der Gnade bei, geschweige denn zu deren Vermehrung. Eine Einheit ist in dieser wichtigen Frage also auch nach Unterzeichnung der GE nicht gegeben.¹⁴ Dabei wäre noch eine eigene Frage, ob die als katholisch vorgestellte Position die Fülle dessen einholt, was das Konzil von Trient über gute Werke und Verdienst lehrt.¹⁵

¹² Vgl. dazu den Kommentar von Gunther Wenz zu § 37: »Die guten Werke des Christen zu Zeichen der Rechtfertigung zu erklären, scheint mir auch dann problematisch zu sein, wenn man unter Zeichen nicht Wirkzeichen, sondern bloße Erkenntniszeichen versteht. Denn können zwar schuldig gebliebene Werke der Liebe als Erkenntnisgrund fehlenden Rechtfertigungsglaubens fungieren, so hat sich doch die Aufmerksamkeit des gegebenen Rechtfertigungsglaubens ausschließlich auf Christus bzw. die göttliche Gnade in ihm zu richten, soll dieser, der Rechtfertigungsglaube, seines Heiles gewiß sein und gewiß bleiben ... Die Rede vom Zeichen der Rechtfertigung im strengen Sinne [sollte] Christus und der fiducia vorbehalten werden, die an ihm hängt, und nicht auf die Werke der Liebe Anwendung finden (G. Wenz, Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre? Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Einheitsrates aus evangelischer Sicht: US 52 [1997] 239–253, 251).

¹³ Zitiert nach: Beschlußvorschlag für eine Antwort der Mitgliedskirchen des DNK/LWB: Lutherische Monatshefte 36,10 (1997) 58–60, 60. – Die Beschlußempfehlung wurde von den meisten Mitgliedskirchen übernommen; vgl. die Aufstellung von R. Brandt, Wozu wurde zugestimmt?: epd-Dokumentation 23/98, 1–28.

¹⁴ Dies hat die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden dazu bewegen, die Zustimmung zur GE zu versagen: »§38 steht mit seiner Formulierung, daß die guten Werke zu einem Wachstum in der Gnade beitragen und so ›die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt‹ wird, in direktem Gegensatz zur Konkordienformel (FC) ... Die Evang.-Luth. Kirche in Baden ist durch die Präambel ihrer Kirchenordnung auf die FC verpflichtet. Daher können wir nicht erklären, daß das in der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« vorgelegte Verständnis der Lehre von der Rechtfertigung der röm.-kath. Kirche von den Lehrverurteilungen der Bekenntnisschriften der luth. Kirche nicht mehr getroffen wird« (zitiert nach R. Brandt, Wozu wurde zugestimmt?, 11).

¹⁵ Vgl. den oben zitierten Kanon 32.

3.2.2 Das Mitwirken Mariens

Das bedeutet aber, daß Schütte mit seinen Aussagen zur »Mitwirkung« den durch die GE angesprochenen Problemkreis nicht einmal streift. Schütte scheint eher die in der GE dargestellte evangelische Position zu teilen, Mitwirkung als »notwendige« Folge der Gnade zu sehen. Damit wird freilich die Fülle dessen aufgegeben, was das Konzil von Trient über die Verdienste lehrt. Für Maria ist aber daran festzuhalten, daß ihre Aufnahme in den Himmel mit Leib und Seele nicht nur ein Gnadenprivileg, sondern auch eine Folge ihres Mitwirkens mit ihrem Sohn darstellt.¹⁶ Daß Maria als »Königin des Himmels« bezeichnet werden kann, als Schutzfrau und Fürsprecherin, sogar als Mittlerin aller Gnaden, hängt ab von der katholischen Auffassung von der Möglichkeit und Notwendigkeit des menschlichen Mitwirkens mit der göttlichen Gnade: die Gnade Gottes ist immer vorgängig, sie hat immer den größeren Anteil, aber sie wird nur gemehrt und gefördert, kann nur Verdienste hervorbringen durch das Mitwirken des Menschen.

Somit hat sich gezeigt: Ein nur pauschales Verweisen auf die »Verbindlichkeit« der GE kann dazu verleiten, den Grundsatz »sola gratia« auch auf die Frage des Mitwirkens des Menschen, Mariens, mit der Gnade anzuwenden. Die Textlage ist jedoch wesentlich komplizierter. Die GE stellt in der Frage der Mitwirkung und der Verdienste verbleibende Unterschiede fest, die nicht einfach nivelliert werden können. Vom Text der GE her – zumal im Licht von Trient gelesen – ergibt sich kein Grund, die beiden Dogmen von 1854 und 1950 zurückzunehmen oder in irgendeiner Weise einzuschränken. Im Gegenteil: die klare Mariologie der Dogmen von 1854 und 1950 kann sich als hilfreich erweisen für eine klare Interpretation der GE. Ein einfaches sola gratia, wie es offenbar auch von Heinz Schütte als Quintessenz der GE gezogen wird, läßt sich weder bei Maria noch bei anderen Christen durchführen.

So werden sich an Maria weiter die Geister scheiden. Damit wird auch deutlich, daß die Gemeinsamkeit, die durch die GE in der Rechtfertigungslehre erzielt worden sei, bei genauem Hinsehen so groß nicht ist. Sie wird es erst, wenn auch die katholische Position auf das sola gratia reduziert wird.

Im zweiten Teil seines Beitrages (S. 64–71) schildert Schütte Maria als »Urbild der Kirche«. Als »Ergebnis« (S. 72–73) stellt Schütte schließlich eine Reihe schöner Aussagen evangelischer Theologen über Maria zusammen. Ausgespart bleibt freilich auch da der Aspekt des Mitwirkens Mariens im oben beschriebenen Sinn.

¹⁶ Vgl. die Bulle *Munificentissimus Deus*: »Am meisten aber ist daran zu erinnern, daß vom 2. Jahrhundert an die Jungfrau Maria von den Heiligen Vätern als neue Eva vorgestellt wird, die dem neuen Adam – wenn auch untergeordnet – aufs engste verbunden ist in jenem Kampfe wider den Feind aus der Hölle, der, wie im Protoevangelium [Gen 3,15] vorausgesagt wird, zum völligen Sieg über die Sünde und über den Tod führen sollte, die in den Schriften des Völkerapostels immer miteinander verknüpft werden [Röm 5 und 6; 1 Kor 15,21–26; 54–57]. Wie deshalb die glorreiche Auferstehung Christi ein wesentlicher Teil und die letzte Trophäe dieses Sieges war, so mußte der gemeinsame Kampf der Seligen Jungfrau mit ihrem Sohne mit der »Verherrlichung« des jungfräulichen Leibes abgeschlossen werden« (DH 3901).

4. Ergebnis

So drängt sich als Ergebnis der Eindruck auf, daß im ökumenischen Gespräch viel über Maria gesagt werden kann, meist aber entscheidender das ist, was nicht gesagt wird. Doch erst durch das Verschwiegene kommt das Bild Mariens richtig zum Leuchten: die Fülle der ihr zuteil gewordenen Gnade, der Reichtum ihrer Verdienste, ihre Aufnahme in den Himmel. Von hier aus könnte dann – auch im Hinblick auf die vorgebrachten Einwände (vgl. S. 46: Pöhlmann; S. 53–55: Schütte, Ebeling zitierend) – Weitergehendes verständlich werden: Marias Eintreten an Gottes Thron als Mittlerin aller Gnaden.

Es ist bedauerlich, wenn die Arbeitsgemeinschaft Marianischer Vereinigungen in Deutschland, die sich die Verehrung Mariens zum Ziel gesetzt hat, im ökumenischen Gespräch eher einem »Marianischen Minimalismus« den Weg bereitet, anstatt auch die Christen anderer Konfessionen zur katholischen Fülle der Marienverehrung und Mariologie einzuladen.