

Anthropologie und Mariologie in der zeitgenössischen theologischen Diskussion: gemeinsame Perspektiven und Probleme

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Die Aufgabe der theologischen Anthropologie

Die Lehre vom Menschen gehört zweifellos zum Kern des theologischen Nachdenkens, das bei der Offenbarung Gottes einsetzt. Die wohl am meisten zitierten Aussagen des Zweiten Vatikanums zur theologischen Anthropologie finden sich in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*. Die ersten drei Kapitel widmen sich der Würde der menschlichen Person¹, der menschlichen Gemeinschaft² und dem menschlichen Schaffen in der Welt³. Die Beschreibung des Konzils über die menschliche Würde geht aus von der Schöpfung des Menschen nach dem Bild Gottes, dem Einfluss der Sünde und dem Wesensstand des Menschen aus Leib und Seele⁴. Die vielfältigen Aussagen finden ihren Höhepunkt in der Hinordnung des Menschen auf Christus: »Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung«. Über Christus, den neuen Adam, kommt auch Maria ins Spiel: »Geboren aus Maria, der Jungfrau, ist er in Wahrheit einer aus uns geworden, in allem uns gleich außer der Sünde«⁵.

Die theologische Anthropologie geht aus von der Schöpfung des Menschen, der von Gott auf ein Ziel hin gerufen ist, das die menschlichen Möglichkeiten übersteigt. Zu unterscheiden sind dabei die von Gott geschaffene Natur, die sich auch im Zustand der Sünde durchhält, und die übernatürliche Gnade. In Christus wird durch die Kirche dem Menschen das göttliche Leben geschenkt, das durch die Ursünde verloren gegangen ist. In der Gemeinschaft der Kirche wächst der »neue Mensch« heran, der in der neuen Welt nach der Wiederkunft Christi seine Vollendung findet. Zu berücksichtigen sind also die theologischen Studien über die Schöpfung, die Erbsünde, die Gnade und die Eschatologie⁶. Damit geht es nicht nur um »den Menschen« im

¹ *Gaudium et spes* 12–22.

² *Gaudium et spes* 23–32.

³ *Gaudium et spes* 33–39.

⁴ *Gaudium et spes* 12–14.

⁵ *Gaudium et spes* 22.

⁶ Vgl. G. GRESHAKE, *Anthropologie II. Systematisch-theologisch*, in LThK³ 1 (1993) 726–731 (730).

allgemeinen, sondern auch um die besonderen Herausforderungen unserer Zeit und um die Einwurzelung des Glaubens in den verschiedenen Kulturen.

Vielfältige Perspektiven sind also für eine Verhältnisbestimmung zwischen Anthropologie und Mariologie in der zeitgenössischen Theologie zu berücksichtigen⁷. Ein wichtiger Gesichtspunkt ist das Frausein der Gottesmutter⁸. Natürlich kann an dieser Stelle nur ein Durchblick versucht werden, der sich auf einige zentrale Themen konzentriert, mit einer besonderen Aufmerksamkeit für die mariologische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Gemeinsame Themen werden dabei ebenso beleuchtet wie die Problempunkte der Diskussion.

2. Maria als Urbild der Kirche

Das Zweite Vatikanische Konzil lässt sich in gewisser Weise als »Konzil der Kirche über die Kirche« bezeichnen⁹. Seine marianischen Aussagen finden sich vor allem im achten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*: nach den Worten Pauls VI. ist das innigste Wesen der Kirche ihre Verbindung mit Christus, die nicht von der Mutter des menschgewordenen Wortes gelöst werden

⁷ Zur Einführung in das Verhältnis zwischen Anthropologie und Mariologie vgl. M.X. BERTOLA, *Antropologia*, in S. DE FIORES – S. MEO (Hrsg.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 87–100; A. ZIEGENAUS, *Anwalt der Menschlichkeit*, in *Marienlexikon 1* (1988) 183–185; ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *Antropología y Mariología*, in *Estudios Marianos 57* (1992) 277–308; O. MEUFFELS, *Mariologie und Anthropologie*, in *Theologie der Gegenwart 43* (2000) 198–211; M. PONCE CUÉLLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Barcelona ²2001, 33–35; L. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie – Zur Marienlehre Karl Rahners*, in D. BERGER (Hrsg.), *Karl Rahner: Kritische Annäherungen* (Quaestiones non disputatae 8), Siegburg 2004, 299–313 (auch in *Theologisches 34* [2004] 191–202); S. DE FIORES, *Paradigma antropologico*, in DERS., *Maria. Nuovissimo dizionario II*, Bologna 2006, 1241–1269; S. PALUMBIERI, *Antropologia*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S.M. PERRELLA (Hrsg.), *Mariologia* (Dizionario San Paolo), Cinisello Balsamo 2009, 117–128; A. AMATO, *Maria, paradigma dell'antropologia cristiana*, in DERS., *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza*, Città del Vaticano 2011, 369–390 (siehe schon DERS., *Maria di Nazareth, paradigma dell'antropologia cristiana*, in *Miles Immaculatae 41* [2005] 37–62).

⁸ Vgl. M.T. BELLENZIER, *Donna*, in S. DE FIORES – S. MEO (Hrsg.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 499–510; M. HAUKE, *Frau*, in *Marienlexikon 2* (1989) 520–524; DERS., *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993, 155–178; DERS., *Die Problematik um das Frauenpriestertum in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn ⁴1995, 292–321.508f; DERS., *Mariologie und Frauenbild. Wachstumskräfte für einen neuen Aufbruch*, in A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *Das Marianische Zeitalter* (Mariologische Studien 14), Regensburg 2002, 229–254; DERS. (Hrsg.), *La donna e la salvezza. Maria e la vocazione femminile* (Collana di Mariologia, 7), Lugano – Varese 2006; DERS., *Introduzione alla mariologia* (Collana di Mariologia, 2), Lugano – Varese 2008, 111–120; I. DE LA INMACULADA SOLER, *María, plenitud de perfección de la mujer o antropología mariana*, in *Ephemerides mariologicae 39* (1989) 395–426; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma ³1991, 400–437; A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik V), Aachen 1998, 349–368 („Maria und das Bild von der Frau“); S. TWENTS, *Frau sein ist mehr. Die Würde der Frau nach Johannes Paul II*, Buttenwiesen 2002; V. FERRARI SCHIEFER, *Donna*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S.M. PERRELLA (Hrsg.), *Mariologia* (Dizionario San Paolo), Cinisello Balsamo 2009, 426–435.

⁹ Der Ausdruck geht zurück auf K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche*, in *Geist und Leben 39* (1966) 4–24 (4); vgl. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas II*, Madrid – Toledo 1987, 841.

kann. Das marianische Kapitel gilt ihm darum als »Höhepunkt« (*fastigium*) von *Lumen gentium*¹⁰.

Die zeitgenössische Diskussion um die Beziehung zwischen Anthropologie und Mariologie ist wesentlich bestimmt durch die Verbindung des Konzils zwischen der jungfräulichen Gottesmutter und dem Geheimnis der Kirche. Kennzeichnend ist hier die vom hl. Ambrosius stammende Kennzeichnung Mariens als »Urbild der Kirche« (*Ecclesiae typus*), wobei Maria und die Kirche als »Mutter« und »Jungfrau« vorgestellt werden¹¹. Nach dem Vorbild der Heiligen Schrift und der Kirchenväter erscheint die Kirche symbolhaft mit »weiblichen« Zügen als »Braut« Christi¹² und als »Mutter« der Gläubigen¹³. Auf die Väterzeit greift auch der Vergleich Mariens mit Eva zurück: Maria wurde »nicht bloß passiv von Gott benutzt«, sondern hat »in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt«. Die Kirchenväter nennen sie »im Vergleich zu Eva ... ›die Mutter der Lebendigen« und betonen öfters: »Der Tod kam durch Eva, das Leben durch Maria«¹⁴. Die weibliche Typologie weist einerseits auf das Empfangen der Heilsgaben von Christus, andererseits auf die aktive Mitwirkung bei der Weitergabe des Gnadenlebens¹⁵. Wichtig für die typologische Neuentdeckung der »weiblichen« Züge der Kirche ist die bibeltheologische und patristische Erneuerung der Ekklesiologie in den Jahrzehnten nach dem Ersten Weltkrieg¹⁶.

Diese gedankliche Linie wird in der zeitgenössischen Theologie weiterentwickelt unter anderem durch Henri de Lubac¹⁷, Louis Bouyer¹⁸ und vor allem durch Hans Urs von Balthasar¹⁹. Dessen Ansatz findet sogar eine lehramtliche Rezeption durch Johannes Paul II., insbesondere in dessen Apostolischem Schreiben *Mulieris dignitatem* über die Würde und Bedeutung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres (1988). Der Heilige Vater bezieht sich zuvor auf das Zweite Vatikanum, das im Anschluss an die gesamte Überlieferung »daran erinnert, dass in der Hierarchie der Heiligkeit gerade die ›Frau‹, Maria aus Nazaret, das ›Bild‹ der Kirche ist. Sie geht allen

¹⁰ Vgl. Paul VI., Rede *Post duos menses*, zum Abschluss der dritten Konzilsperiode (Session V), 21.11.1964, in *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III/8, 915 (= AAS 56, 1964, 1007–1018 [1014]).

¹¹ Vgl. *Lumen gentium* 63.

¹² Vgl. *Lumen gentium* 7, 64–65.

¹³ Vgl. *Lumen gentium* 6, 14, 41, 63–64.

¹⁴ *Lumen gentium* 56.

¹⁵ Vgl. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum*, 293–304.

¹⁶ Vgl. R. LAURENTIN, *Breve trattato su la Vergine Maria*, Cinisello Balsamo 1987, 144–147 (or. *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris 51988); DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 40–56.

¹⁷ H. DE LUBAC, *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 21990, 114–129 (or. *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris 1967). Siehe schon DERS., *Die Kirche: eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968 (or. *Méditation sur l'Église*, Paris 1952); vgl. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 52–56.

¹⁸ L. BOUYER, *Frau und Kirche*, Einsiedeln 1977 (or. *Mystère et ministères de la femme*, Paris 1976).

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, Freiburg i.Br. 1974, 153–187 (»Die umgreifende Mütterlichkeit der Kirche«) u.a. Siehe dazu u.a. H. STEINHÄUER, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens*, Innsbruck 2001; A. BALDINI, *Principio petrino e principio mariano ne »Il complesso antiromano« di Hans Urs von Balthasar* (Collana di Mariologia, 4), Lugano 2003; V. MARINI, *Maria e il Mistero di Cristo nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Città del Vaticano 2005; R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. von Balthasar* (Collana balthasariana, 2), Lugano – Varese 2007, 321–407.

auf dem Weg zur Heiligkeit voran; in ihrer Person hat die Kirche bereits ihre Vollkommenheit erreicht, dank derer sie ›herrlich, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler erscheint (vgl. Eph 5,27)‹²⁰. »In diesem Sinne, so kann man sagen«, erläutert Johannes Paul II., »ist die Kirche *zugleich* ›marianisch‹ und ›apostolisch-petrinisch‹²¹. In einer Fußnote beruft er sich auf Hans Urs von Balthasar und betont: »Dieses marianische Profil ist ebenso – wenn nicht noch mehr – grundlegend und charakteristisch für die Kirche wie das apostolische und von Petrus geprägte Profil, mit dem es zutiefst verbunden ist (...). In diesem Sinn geht die marianische Dimension der Kirche der Petrusdimension voraus, wenn sie mit dieser auch eng verbunden ist und sie ergänzt. ... ›Maria ist *Königin der Apostel*, ohne apostolische Vollmachten für sich in Anspruch zu nehmen. Sie hat anderes und mehr‹²².

Der Vergleich zwischen Maria und der Kirche in ihrem »bräutlichen« Gegenüber zu Christus fördert die lehramtliche Klärung durch Johannes Paul II. bezüglich des Weihpriestertums der Frau im Jahre 1994 (*Ordinatio Sacerdotalis*)²³. Bereits 1976 veröffentlichte die Glaubenskongregation das Schreiben *Inter insigniores*, das die Lehre der Kirche »durch die Analogie des Glaubens« erhellen möchte²⁴, indem es das Priestertum betrachtet im Lichte des Geheimnisses Christi und der Kirche²⁵. Erinnert sei daran, dass das marianische Kapitel von *Lumen gentium* die gleiche Struktur aufweist: es geht um »die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche«²⁶. *Inter insigniores* geht hier aus vom Geheimnis des Bundes zwischen Gott und den Menschen. Der »Bund« »wird schon von den Propheten des Alten Testaments mit Vorliebe unter dem Bild eines geheimnisvollen Brautverhältnisses beschrieben: das erwählte Volk wird für Gott zur innig geliebten Braut; die jüdische wie die christliche Tradition haben die Tiefe dieser innigen Liebe erkannt, indem man immer wieder das Hohelied der Liebe gelesen hat ...«. Christus ist der »Bräutigam« und das Haupt der Kirche. »Das ist auch der Grund, warum man nicht die Tatsache vernachlässigen kann, dass Christus ein Mann ist« und »in den Funktionen, die den Weihcharakter erfordern ... seine Rolle von einem Mann verkörpert wird«²⁷, als Handeln »in persona Christi capitis«²⁸. In Maria hingegen zeigt sich

²⁰ Mulieris dignitatem 27.

²¹ Mulieris dignitatem 27.

²² Mulieris dignitatem 27, Anm. 55, mit Hinweis auf H.U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 114; Johannes Paul II., Ansprache an die Kardinäle und Prälaten der Römischen Kurie, 22.12.1987. Vgl. BALDINI (2003), 183–191.

²³ Vgl. dazu HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum* (1995); DERS., *Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?* Siegburg 2004; DERS., *Il soggetto del ministero ordinato. Aspetti teologici e giuridici*, in J.I. ARRIETA (Hrsg.), *Ius divinum*, Venezia 2010, 975–992; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (Hrsg.), *Dall' »Inter insigniores« all' »Ordinatio sacerdotalis«*. *Documenti e commenti* (Documenti e studi, 6), Città del Vaticano 1996; S. BUTLER, *The Catholic Priesthood and Women*, Chicago – Mundelein, Illinois 2006; A. CARPIN, *La donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*, Bologna 2007; G.L. MÜLLER (Hrsg.), *Der Empfänger des Weihesakramentes. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999.

²⁴ *Inter insigniores* 5.

²⁵ *Inter insigniores* 5–6.

²⁶ *Lumen gentium*, Kap. 8, Überschrift.

²⁷ *Inter insigniores* 5.

²⁸ Vgl. *Ibidem*.

nach Johannes Paul II. die Berufung des allgemeinen Priestertums, nach dem »alle aufgerufen (sind), wie eine Braut mit der Gabe ihres Lebens auf die unermessliche Hingabe der Liebe Christi zu antworten ...«²⁹.

3. Die Auseinandersetzung um die feministische Theologie

Die kirchliche Geschlechtersymbolik setzt die der natürlichen Vernunft zugängliche Tatsache voraus, dass es ein spezifisches Mann- und Frausein gibt, das auf den Willen Gottes des Schöpfers zurückgeht. Der Katechismus der Katholischen Kirche bringt die in der Schöpfung wurzelnde Beziehung zwischen den Geschlechtern so auf den Punkt: Mann und Frau sind gleich in ihrer personalen Würde, aber ergänzen einander als Mann und Frau³⁰. Diese anthropologischen Grunddaten werden freilich in Frage gestellt durch einen radikalen Feminismus, der sich unter dem Einfluss des Marxismus und des Existentialismus entwickelte. Die jüngst verstorbene ehemalige amerikanische Ordensschwester Mary Daly (1928–2010), deren Beitrag für das Werden der Feministischen Theologie entscheidend ist, übernimmt weitgehend die anthropologischen Auffassungen der französischen Existentialistin Simone de Beauvoir, der Lebensgefährtin Jean-Paul Sartres. Nach de Beauvoir und nach Daly kommt man nicht als Frau zur Welt, sondern man wird es³¹. Ein von Gottes Schöpfung gesetztes Wesen des Mann- oder Frauseins gebe es nicht. Wohin der Weg der Evolution noch führen werde, sei offen³².

Die Ablehnung der Komplementarität zwischen Mann und Frau findet sich auch bei »gemäßigteren« Vertreterinnen des theologischen Feminismus, so etwa bei der amerikanischen Ordensschwester Elizabeth A. Johnson: sie stellt eine »dualistische Anthropologie«, welche die Komplementarität vertritt, einer »egalitären Anthropologie der Partnerschaft« gegenüber, die sie als »feministische Befreiungstheologie« kennzeichnet³³. Als abzulehnende Beispiele für die Vertreter einer Komplementarität der Geschlechter nennt sie durchaus unterschiedliche Autoren: Leonardo Boff, Hans Urs von Balthasar und Johannes Paul II.³⁴. Der sich als nachchristlich verstehende »Göttinnenfeminismus« (*Goddess feminism*), wozu auch die späte Mary Daly gehört, wählt einen »gynozentrischen« Ansatz und betont dann durchaus wieder spezifisch weibliche Eigenschaften, setzt dieselben aber den als negativ beschriebenen männlichen Qualitäten gegenüber, die für die Zerstörung der Welt verantwortlich seien. Abgelehnt wird hier also ebenfalls die gegenseitige Ergänzung der Geschlech-

²⁹ Mulieris dignitatem 27.

³⁰ Vgl. KKK, Nr. 372.

³¹ Vgl. S. DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 1968, 265 (or. *Le deuxième sexe*, Paris 1949); M. DALY, *Kirche, Frau und Sexus*, Olten 1970, 38 (or. *The Church and the Second Sex*, New York 1968). Zu Beauvoir vgl. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 26–30; zu Daly: HAUKE, *Gott oder Göttin*, 68–75.

³² Vgl. DALY, *Kirche*, 235.

³³ E.A. JOHNSON, *Truly our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York – London 2003, 47f.

³⁴ Vgl. *ibidem*, 54–64.

ter, wenngleich auf andere Weise als im »Gleichheitsfeminismus«, der ganz auf eine spezifische Kennzeichnung von Mann und Frau verzichtet³⁵.

Für beide Richtungen des Feminismus ist typisch, dass sie für die Kennzeichnung des Zweiten Vatikanums, das Maria als Urbild der Kirche beschreibt, nicht empfänglich sind. Begrüßt werden zwar die Aussagen über das aktive Handeln Mariens, aber eine spezifisch weibliche Rezeptivität wird abgelehnt. Die stark vom Marxismus bestimmte katholische Theologin Rosemary Radford Ruether³⁶ beispielsweise erkennt sehr deutlich, dass in der katholischen Symbolwelt Maria, die Kirche und die Seele des Menschen vor Gott gleichsam in einer Perspektive gesehen werden. Das gemeinsame Analogon sei die Rezeptivität, die Empfängnisbereitschaft³⁷. Doch Ruether lehnt diese Symbolisierung leidenschaftlich ab: wenn der Epheserbrief Christus als »Bräutigam« und die Kirche als »Braut« bezeichne, so sei das ein Resultat »geistiger Verwirrung«³⁸, ja ein sadomasochistisches Modell³⁹, das die gesellschaftliche Unterordnung der Frau verstärke.

Die feministische Mariologie bietet durchaus positive Wahrheitsmomente. Dazu gehören der Hinweis auf die prägende Bedeutung der Geschlechtersymbolik, das Gewicht des Mannseins Jesu und des Frauseins Mariens sowie die Bedeutung der Gottesmutter für die Entwicklung der Frau. Der zunehmenden Bedeutung der Frau im öffentlichen Leben, die von Johannes XXIII. als eines der typischen Zeichen unserer Zeit gewürdigt wurde⁴⁰, kommt Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben »Marialis cultus« (1974) entgegen, worin er betont: »die heutige Frau, die danach strebt, mit Entscheidungen an den zu treffenden Wahlen der Gemeinschaft teilzunehmen, ›wird‹ mit inniger Freude Maria betrachten, die, da sie in den Dialog mit Gott aufgenommen wird, ihre aktive und verantwortungsbewusste Zustimmung gibt ...«⁴¹.

Die feministische Ablehnung der Geschlechterkomplementarität steht freilich der christlichen Schöpfungslehre entgegen. Die weibliche Symbolik hat vor allem eine ekklesiologische Bedeutung: sie steht im Geheimnis des Bundes zwischen Gott und seinem Volk, zwischen Christus und seiner Kirche für die Hingabe des Menschen, der sich Gott gegenüber öffnet. Die frauliche Symbolik, die für Empfänglichkeit und aktive Mitwirkung steht, ist auch für die Männer maßgeblich in ihrer geistigen Haltung vor Gott. Die Frau vertritt hier eine Wirklichkeit, mit der sie selbst identisch ist. Ganz anders stellt sich die Situation dar bei der männlichen Symbolik: wenn etwa der Mann in der Ehe mit dem Bräutigam Christus verglichen wird, dann ist vollkommen klar, dass der Mann nicht

³⁵ Vgl. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 33–40.

³⁶ Zur marxistischen Färbung vgl. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 46.

³⁷ Vgl. R.R. RUETHER, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, 171.177.183f (or. *Sexism and God-talk: Towards a Feminist Theology*, Boston 1983; ²1993).

³⁸ RUETHER, *Sexismus*, 173.

³⁹ Vgl. R.R. RUETHER, *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung*, München 1979, 74 (or. *New Woman – New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York 1975).

⁴⁰ Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in terris* (1963), Nr. 43: AAS 55 (1963) 268.

⁴¹ Marialis cultus 37. Zur Bedeutung dieses Schreibens für die anthropologische Dimension der Mariologie vgl. L. SCHEFFCZYK, *Neue Impulse zur Marienverehrung*, St. Ottilien 1974, 83–101; DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 223–225; PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergina Maria*, Città del Vaticano 2000, Nr. 7 (S. 13f).

Christus ist, sondern dessen liebende Hinwendung nur vertritt. Auch der Mann, im gemeinsamen Priestertum aller Getauften, hat an der »marianischen« Haltung maßzunehmen. Die Kirche als Kirche, als von Christus Empfangende und mit ihm Mitwirkende, ist, wie Hans Urs von Balthasar hervorhebt, primär »weiblich« und nicht »männlich«⁴².

Der ekklesiologischen Grundbedeutung der weiblichen Symbolik widerspricht die Feministische Theologie. Nach Mary Daly beispielsweise ist Maria »ein Überbleibsel des uralten Kultes einer Muttergottheit ..., die im Christentum als »Mutter Gottes« in Ketten gelegt und untergeordnet wurde«⁴³. Maria erscheint demnach als domestizierte Göttin und problematische Reaktion auf das männliche Gottesbild. Dagegen akzentuiert ein Teil der Feministinnen die symbolhaft »weiblichen« Eigenschaften Gottes. Sie können sich darauf stützen, dass in der Heiligen Schrift das Verhalten Gottes durchaus verglichen werden kann mit dem zärtlichen Verhalten einer Mutter. Allerdings darf hier nicht vergessen werden, dass Jesus den himmlischen »Vater« offenbart und sich selbst als »Bräutigam« der Heilsgemeinde weiß, die symbolhaft in »bräutlichen« Zügen beschrieben wird⁴⁴. Maria stellt nicht zunächst die »Mütterlichkeit« Gottes dar, sondern ist die Mutter Gottes, welche die Würde des Geschöpfes in ihrem Höchstfall verkörpert⁴⁵.

Die Auseinandersetzung um die feministischen Ansätze zeigt, wie in der zeitgenössischen Theologie um die anthropologische Verankerung des christlichen Glaubens gerungen wird. Die »Diktatur des Relativismus« zeigt sich auch im Bereich der Geschlechteranthropologie. Das Lehramt der Kirche, vor allem in Johannes Paul II., markiert dagegen die Straße, auf der eine gesunde Theologie voranschreiten kann.

4. Maria als Ebenbild des dreifaltigen Gottes

Die »unveränderliche Grundlage der gesamten christlichen Anthropologie« ist die biblische Aussage über den Menschen als Ebenbild Gottes⁴⁶. Die Heilige Schrift betont, dass Mann und Frau gleichermaßen nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen sind (Gen 1,26–28). Deshalb ist der Mensch in der Lage, »seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben«, aber auch von Gott »über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen«⁴⁷. Der jahwistische Schöpfungsbericht schließt ab mit dem Hinweis auf den Sabbat, der den Men-

⁴² H.U. VON BALTHASAR, *Epilog: Die marianische Prägung der Kirche*, in W. BEINERT (Hrsg.), *Maria heute ehren*, Freiburg i.Br. u.a. ²1977, 263–279 (276).

⁴³ M. DALY, *Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1980, 103; vgl. 111 (or. *Beyond the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973).

⁴⁴ Vgl. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 117–154.

⁴⁵ Vgl. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 155–178.

⁴⁶ *Mulieris dignitatem* 6; vgl. auch KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166), Bonn 2004, Nr. 5 (S. 7). Zur theologischen Bestimmung der Gottebenbildlichkeit vgl. L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969; DERS., *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 225–234; M. LUGMAYR, *Gottes erstes Wort. Untersuchungen zur Schöpfungstheologie bei Leo Scheffczyk*, Kisslegg 2005, 257–269; T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie I*, Freiburg i.Br. 2011, 123–270.

⁴⁷ *Gaudium et spes* 12.

schen einlädt zum betenden Gespräch mit Gott. Unter dem Einfluss des dialogischen Personalismus betont die zeitgenössische Theologie gerne die grundlegende Eigenschaft des Menschen als »Bild Gottes«, eine Antwort geben zu können auf die vor-
ausgehende Hinwendung Gottes in der Schöpfung. Leo Scheffczyk nennt dies »Responsorialität«⁴⁸. Als sicheres Ergebnis des theologischen Nachdenkens im Altertum und im Mittelalter wird dabei die Wahrheit aufgenommen, dass der Mensch in seiner geistigen Seele nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist und sich seine geistige Natur auch im Leibe widerspiegelt. Die Erneuerung des Ebenbildes Gottes durch Christus verwirklicht sich in der Taufe⁴⁹, so dass sich im Bild-Gottes-Sein die verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte zeigen.

Diskutiert wird in der zeitgenössischen Theologie, ob oder inwiefern das spezifische Mann- und Frausein teilhat an dem Geschaffensein nach dem Bilde Gottes⁵⁰. Dabei erreichen die Theologen nicht immer das schon zur Zeit der Kirchenväter Geklärte⁵¹, etwa die augustinische Differenzierung zwischen der »imago« (im geistigen Bereich) und dem »vestigium« (der »Spur« Gottes in allen Geschöpfen)⁵². Nach Karl Barth besteht das Bild-Gottes-Sein in der Beziehung zwischen Mann und Frau; dem entspreche, dass auch Gott selber in Beziehung sei⁵³. Die menschliche Person wird nach Barth durch die Beziehung konstituiert⁵⁴, wobei er eine »Gleichsetzung des Wesens der beiden Geschlechter mit dieser Beziehung« vornimmt⁵⁵. Diese vom dialogischen Personalismus beeinflusste Deutung hat Kritik gefunden, weil der trinitarische Begriff der Person als subsistierende Beziehung nicht auf das geistige Geschöpf angewandt werden kann: der Mensch hat Beziehungen und entwickelt sich durch sie zur Vollendung, ist aber keineswegs mit seinen Beziehungen identisch; andernfalls wäre seine persönliche Identität und Würde nicht zu halten⁵⁶.

Nichtsdestoweniger haben die Thesen Barths dazu beigetragen, die Gottebenbildlichkeit mit dem Gemeinschaftsbezug des Menschen zu verbinden. Diese Überlegungen werden von Johannes Paul II. in »Mulieris dignitatem« aufgenommen. Gegen ei-

⁴⁸ Vgl. SCHEFFCZYK, *Schöpfungslehre*, 229f.

⁴⁹ Vgl. Kol 3,10; Eph 4,24.

⁵⁰ Vgl. S. CRESTANI, *Il significato della distinzione sessuale nell'uomo ad immagine di Dio*, Lecce 1976; K.E. BORRESEN, *The Image of God: Gender Models in the Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis 1995; C. GIULIODORI, *Teologia del maschile e del femminile*, in R. BONETTI (Hrsg.), *La reciprocità uomo-donna*, Roma 2001, 117–156 (132–138); F. PILLONI, *Uomo e donna lo credò. L'imago Dei nel maschile e nel femminile*, in BONETTI (2001), 411–452.

⁵¹ Vgl. H. CROUZEL, *Bild Gottes II. Alte Kirche*, in *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980) 499–502; DERS., *Immagine*, in A. DI BERARDINO (Hrsg.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane II*, Genova – Milano 2007, 2533–2543; A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987.

⁵² Vgl. Augustinus, *De Trinitate* XI,1,1; I. BOCHET, *Imago*, in *Augustinus-Lexikon* 3 (2004–2010) 508–519 (508).

⁵³ Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III,4, Zollikon – Zürich ²1957, 128: »Unter der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist Gen 1,27f. dies verstanden: dass Gott sie erschuf, einen Mann und eine Frau, in dieser Beziehung dem entsprechend, dass auch Gott selber in Beziehung, in sich selbst nicht einsam ist.«

⁵⁴ *Ibidem*, 165: »Das Du, das nicht Ich und gerade so für das Ich konstitutiv ist, ist die Frau.«

⁵⁵ *Ibidem*, 182. Vgl. A. PETERS, *Bild Gottes IV. Dogmatisch*, in *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980) 506–515 (512f).

⁵⁶ Vgl. HAUKE, *Frauenpriestertum*, 73–75; SCHEFFCZYK, *Schöpfungslehre*, 230f.

ne bloß relationale Bestimmung des Menschen betont der Heilige Vater: »Jeder einzelne Mensch ist ... das Abbild Gottes, insofern er ein vernunftbegabtes und freies Geschöpf ist und in der Lage, diesen zu erkennen und zu lieben«. Allerdings kann der Mensch nicht allein existieren. »Personsein nach dem Abbild Gottes bedeutet also auch Existenz in Beziehung, in Beziehung zum anderen ›Ich‹«. Wir sind »dazu berufen ..., in der Welt jene Liebesgemeinschaft widerzuspiegeln, die in Gott besteht ...«⁵⁷. Die Selbstverwirklichung der Person kann darum nur »durch eine aufrichtige Hingabe seiner selbst«, durch die Liebe geschehen⁵⁸. Johannes Paul II. spricht dabei vom »bräutlichen Charakter der Beziehung zwischen den Personen«, die sich bei der Frau vor allem in der Mutterschaft und in der Jungfräulichkeit darstellen⁵⁹.

Maria lebt die Beziehungen, die sich aus ihrer personalen Würde und ihrer heilsgeschichtlichen Sendung ergeben, in vollkommener Reinheit, als »neue Eva« an der Seite des »neuen Adam«. Das Zweite Vatikanum hebt die Beziehungen Mariens zu Christus und zur Kirche hervor. In der Verbindung mit Christus wurzeln die Beziehungen zum dreifaltigen Gott, Vater, Sohn und Heiligem Geist. *Lumen gentium* beschreibt Maria als »Gebärierin des Sohnes Gottes« »und deshalb« als »die bevorzugt geliebte Tochter des Vaters sowie das Heiligtum des Heiligen Geistes«⁶⁰. Den trinitarischen Beziehungen Mariens hat sich im Jubiläumsjahr 2000 der Internationale Mariologische Kongress in Rom gewidmet⁶¹. Besonders vertieft wurde in der zeitgenössischen Theologie die Beziehung zwischen Maria und dem Heiligen Geist⁶². Als

⁵⁷ *Mulieris dignitatem* 7.

⁵⁸ *Ibidem*, mit Hinweis auf *Gaudium et spes* 24.

⁵⁹ *Mulieris dignitatem* 7. Zum Thema der Beziehung in der zeitgenössischen Mariologie vgl. A. CARFÌ, *Il tema della relazione nella mariologia contemporanea*, in *Theotokos* 18 (1/2010) 127–166.

⁶⁰ *Lumen gentium* 53.

⁶¹ Vgl. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS (Hrsg.), *Studia in sessionibus plenariis exhibitata* (De Trinitatis Mysterio et Maria, vol. 1), Città del Vaticano 2004; *Sectio Africana et Asiatica* (De Trinitatis Mysterio et Maria, vol. 2), Città del Vaticano 2005. Einige Beiträge der deutschen Sektion sind schon greifbar in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 4 (2/2000). Zur zeitgenössischen Reflexion über das Verhältnis zwischen Maria und der Trinität vgl. K. WITTKEMPER, *Dreifaltigkeit I. Dogmatik*, in *Marienlexikon* 2 (1989) 233–239; A. AMATO, *Maria icona della Trinità*, Cinisello Balsamo 2000; *La Trinità y María: Estudios Marianos* 67 (2001); R. LOMBARDI, *Maria icona della Trinità*, Roma 2003; S. DE FIORES, *Maria. Nuovo dizionario II*, Bologna 2006, 1717–1743; DERS., *Trinità*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S.M. PERRELLA (Hrsg.), *Mariologia*, Cinisello Balsamo 2009, 1219–1232; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (Collana di Mariologia 2), Lugano – Varese 2008, 142–146.

⁶² Vgl. dazu G.M. ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria ss. e lo Spirito Santo*, 2 voll., Roma 1976–1977; A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie* (Mariologische Studien 8), Regensburg 1991; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 258–290; DERS., *Lo Spirito Santo e Maria nella teologia postconciliare*, in *Marianum* 59 (1997) 393–430; DERS., *Spirito Santo*, in DERS., *Maria. Nuovissimo dizionario II*, Bologna 2006, 1491–1529; *Estudios Marianos* 65 (1999): *El Espíritu Santo y María*; J. JASANIEK, *Hacia la mariología pneumatológica. La relación entre el Espíritu Santo y María en la teología postconciliar*, Pamplona 2002; A. LANGELLA, *Spirito Santo*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S.M. PERRELLA (Hrsg.), *Mariologia* (Dizionario San Paolo), Cinisello Balsamo 2009, 1134–1146.

Zur spekulativen Frage nach einer Analogie zwischen der fraulichen Gestalt der Gottesmutter und dem Heiligen Geist vgl. M. HAUKE, *Die Diskussion um die weibliche Symbolik des Gottesbildes in der Pneumatologie*, in *Auctores varii, Der dreifaltige Gott und das Leben der Christen*, St. Ottilien 1993, 130–150 = *La discusión sobre el simbolismo femenino de la imagen de Dios en la pneumatología*, in *Scripta Theologica* 24 (1992) 1005–1027; LANGELLA (2009) 1142f.

nicht befriedigend hat sich die Beschränkung des Zweiten Vatikanums auf die Beschreibung Mariens als »Heiligtum des Heiligen Geistes« erwiesen. Schon Gérard Philips, der Hauptredaktor von »Lumen gentium«, bemerkte kritisch, dass der Titel »Heiligtum« keinen Unterschied mache zwischen Gottesmutter und heiligmachender Gnade, auch wenn in der Liturgie die Redeweise geläufig sei⁶³. Johannes Paul II. benutzt wiederum bewusst den seit der Zeit des hl. Franziskus geläufigen Ausdruck »Braut des Heiligen Geistes«⁶⁴, um die einzigartige Beziehung zum Heiligen Geist besser auszudrücken⁶⁵. Maria ist eben nicht nur Paradigma für die Anthropologie im allgemeinen, sondern nimmt in der Heilsgeschichte eine einzigartige Rolle ein, die in ihrer personalen Würde als Gottesmutter und Gefährtin des Erlösers gründet.

5. Maria im Spannungsfeld zwischen transzendentaler und personalistischer Anthropologie

Schon im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils gab es eine Spannung zwischen einer »christotypischen« und einer »ekkesiotypischen« Ausrichtung der Mariologie. Die christotypische Richtung behandelt die Gestalt Mariens in ihrer Teilhabe an der allumfassenden Mittlerschaft Jesu, während die ekkesiotypische Strömung Maria als Urbild der Kirche darstellt, die sich Christus gegenüber öffnet⁶⁶. Das Konzil selbst berücksichtigt in einer ausgewogenen Synthese beide Richtungen: Maria »im Geheimnis Christi und der Kirche«⁶⁷. Die ekkesiotypische Richtung neigt dazu, Maria nur als Beispiel dessen zu sehen, was für alle Christen gilt. Diese Neigung ist besonders deutlich bei Karl Rahner, für den die Aufnahme Mariens in den Himmel keine exklusive Auszeichnung der jungfräulichen Gottesmutter ist, sondern eine »gemeinchristliche Selbstverständlichkeit«⁶⁸, die sich im Augenblick des Todes verwirklicht. Dagegen veröffentlichte die Glaubenskongregation 1979 ein Schreiben zur Eschatologie, in der sie betont: Maria nimmt auf einzigartige Weise jene leibliche Verherrlichung voraus, die den übrigen Erwählten in der Zukunft bei der Wiederkunft Christi zuteil wird⁶⁹.

⁶³ Vgl. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione »Lumen gentium«*, Milano 1975; Nachdruck 1993, 526 (or. *L'Église et son mystère*, Paris 1967).

⁶⁴ Vgl. dazu K. WITTKEMPER, *Braut IV. Dogmatik*, in *Marienlexikon I* (1988) 564–571; E. RICHER, *Marie, Epouse du Saint-Esprit? Le point de vue de la mariologie des saints et des papes*, in *Rivista teologica di Lugano* 12 (2007) 257–277.

⁶⁵ Johannes Paul II., *Redemptoris Mater* (1987), Nr. 26; Marianische Katechese Nr. 11,4 (10.1.1996). Vgl. M. HAUKE, *Die mütterliche Vermittlung*, in A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *Totus tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II.* (Mariologische Studien 18), Regensburg 2004, 125–175 (156f); DERS., *Die Marianischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Interpretation durch Johannes Paul II.*, in *Sedes Sapientiae. Marianisches Jahrbuch* (1/2012) 58–88 (80–82).

⁶⁶ Diese Gegenüberstellung der beiden Richtungen geht auf H.M. Köster zurück, der damit die Diskussion auf dem Internationalen Mariologischen Kongress in Lourdes 1958 beschreibt: vgl. F. COURTH, *Heinrich Maria Köster (1911–1993). Forscher und Künder Mariens*, in *Marianum* 55 (1993) 429–459 (435f).

⁶⁷ So schon der Titel von *Lumen gentium*, Kap. VIII.

⁶⁸ Vgl. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976, 375; dazu kritisch L. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie – Zur Marienlehre Karl Rahners*, in D. BERGER (Hrsg.), *Karl Rahner: Kritische Annäherungen* (Quaestiones non disputatae 8), Siegburg 2004, 299–313 (312).

⁶⁹ Vgl. DH 4655f..

Um die sogenannte »anthropologische Wende« Karl Rahners⁷⁰ gab es und gibt es heftige Auseinandersetzungen. Der von Kant beeinflusste transzendente Ansatz Rahners geht aus vom menschlichen Subjekt, das keine geistige Struktur von außerhalb empfängt, sondern in seinem unendlichen Erkenntnishorizont immer schon auf Gott verwiesen ist. Die Heilsgeschichte ist dann eine Thematisierung der »transzendentalen Offenbarung« und bringt nichts Neues, was nicht schon im Menschen implizit enthalten wäre. Selbst die Menschwerdung Gottes wird dann »von unten« abgeleitet: nach Rahner ist Jesus Christus der »einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges der menschlichen Wirklichkeit«⁷¹. Dem entsprechend erscheint auch Maria nur auf einer höheren Stufe innerhalb der Möglichkeiten des Geschöpfes und nicht als Höhepunkt, der die geschöpflichen Fähigkeiten übersteigt. Rahner leitet die Gottesmutter Maria ab von ihrem vollkommenen Erlöstsein, das er als mariologisches »Fundamentalprinzip« formuliert: weil Maria vollkommen erlöst sei, könne sie auch die Gabe Gottes vollkommen annehmen⁷². Der transzendente Ansatz scheitert auch angesichts der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens, insofern Rahner bezüglich des bindenden Charakters dieses Dogmas ein Fragezeichen setzt. Hier zeigt sich, dass die Gestalt Mariens nicht aus einer allgemeinen menschlichen Erfahrung abgeleitet werden kann⁷³.

Ein systematischer Ansatz, der besser der Glaubenslehre über die Gottesmutter gerecht wird, geht aus von der personalen Begegnung zwischen Gott und Mensch in der Heilsgeschichte. Ausgangspunkt ist hier nicht der unendliche geistige Horizont des Erkenntnisobjektes, sondern die Begegnung in der Geschichte, die zur Erfahrung von etwas Neuem führt und die auch die Leiblichkeit des Menschen ernst nimmt. Vertreter eines solchen personalistischen Ansatzes in der Mariologie sind beispielsweise Hans Urs von Balthasar⁷⁴, Leo Scheffczyk⁷⁵ und Joseph Ratzin-

⁷⁰ Vgl. dazu P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Fribourg 1970; C. FABBRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974; M. HAUKE, *Karl Rahner in der Kritik von Leo Scheffczyk*, in *Forum Katholische Theologie* 28 (2012) 161–184 (164–168).

⁷¹ RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 216.

⁷² Vgl. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie*, 308–310, mit Hinweis auf K. RAHNER, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, in *Recherches de science religieuse* 42 (1954) 481–522. Zur Mariologie Rahners vgl. auch R. SCHENK, *Rahner, Karl*, in *Marienlexikon* 5 (1993) 402f; DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 76–80; M. BUIONI, *La riflessione mariologica in Karl Rahner*, in *Theotokos* 12 (1/2010) 287–344.

⁷³ Vgl. SCHEFFCZYK, op. cit., 310–312. Mit der Mariologie Rahners, besonders ausführlich mit der unhaltbaren Position zur »virginitas in partu«, befasst sich kritisch auch A.M. APOLLONIO, *Rilievi critici sulla mariologia di Karl Rahner*, in S.M. LANZETTA (Hrsg.), *Karl Rahner. Un'analisi critica*, Siena 2009, 223–252 (235–251); siehe ebenso M. HAUKE, *Die »virginitas in partu«: Akzentsetzungen in der Dogmengeschichte*, in A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *»Geboren aus der Jungfrau Maria«: Klarstellungen* (Mariologische Studien 19), Regensburg 2007, 88–131 (88–90.114f.119–122).

⁷⁴ Zu Balthasar vgl. o., Anm. 19.

⁷⁵ Zu Scheffczyk vgl. M. HAUKE, *Introduzione all'aperta teologica del Cardinale Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica I), Città del Vaticano 2010, 11–64 (54–56; 60f); DERS., *La mariologia de Leo Scheffczyk*, in *Scripta de Maria* 8 (2011) 65–91.

ger⁷⁶. Nach einem markanten Vergleich aus der Autobiographie des Heiligen Vaters leben Karl Rahner und Joseph Ratzinger gleichsam auf zwei verschiedenen Planeten⁷⁷.

Hans Urs von Balthasar geht in seiner theologischen Trilogie von der anziehenden Wirklichkeit des Schönen aus, in der sich Gottes Herrlichkeit dem Menschen offenbart⁷⁸. Dieser Ansatz hat die neueren Veröffentlichungen über die »Schönheit« Mariens befruchtet⁷⁹. Dabei nimmt die Mariologie auch einen Hinweis Papst Pauls VI. auf, der auf dem Internationalen Mariologischen Kongress in Rom 1975 zwei Wege der Mariologie beschrieben hatte: einen »Weg der Wahrheit« (*via veritatis*), der auf systematische Weise Maria im Geheimnis Christi und der Kirche beschreibt, und einen »Weg der Schönheit« (*via pulchritudinis*), der sich allen Christen öffnet; in Maria verbinden sich »die reinsten Strahlen der menschlichen Schönheit mit den erhabenen, aber zugänglichen Strahlen der übernatürlichen Schönheit«⁸⁰.

6. Maria im Bund zwischen Christus und der Kirche

Der Unterschied zwischen einem transzendentalen und einem personalistischen Ansatz in der Mariologie zeigt sich sehr deutlich in der Bedeutung des Frauseins der Gottesmutter. »Transzendental« ist nicht erkennbar, wieso Maria in ihrem Frausein eine besondere Bedeutung haben sollte. Als Beispiel dafür sei die Auseinandersetzung zwischen Heinrich Maria Köster und Karl Rahner skizziert⁸¹. Dabei geht es um die Bedeutung Mariens im Bund zwischen Gott und der Menschheit, Christus und der Kirche. 1947 präsentierte Köster Maria als Vertreterin der Menschheit und Jesus als Vertreter Gottes beim Bund zwischen Gott und Mensch. Dabei stimmt Maria im Namen der zu erlösenden Menschheit dem Bund zu, der durch Gott in Jesus Christus

⁷⁶ Vgl. zum personalistischen Ansatz sowie zum Unterschied zu Rahner: H.C. SCHMIDBAUR, *Teologia ascendente o teologia discendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di fronte a Karl Rahner*, in LANZETTA (2009), 253–265; E. DE GAAL, *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*, New York 2010; R. WEIMANN, *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität*, Paderborn 2012, 200–203. Zur Mariologie Ratzingers siehe M.G. GIULIADORI, *Il segno della donna. Maria nella teologia di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2007; HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (2008), 101f; A. STAGLIANÒ, *Madre di Dio. La mariologia personalista di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2010.

⁷⁷ J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 131: »Bei der gemeinsamen Arbeit [während des Konzils] wurde mir klar, dass Rahner und ich trotz der Übereinstimmung in vielen Ereignissen und Wünschen theologische auf zwei verschiedenen Planeten lebten«.

⁷⁸ Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bde., Einsiedeln 1961–67; E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln 1993.

⁷⁹ Vgl. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 353–362; DERS., *Bellezza*, in DERS., *Maria. Nuovissimo dizionario I*, Bologna 2006, 237–289; HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (2008), 209f.

⁸⁰ Paul VI., Rede zum Abschluss des 7. Mariologischen Kongresses und Beginn des 14. Marianischen Kongresses, Rom, 16.5.1975; vgl. DE FIORES, *Bellezza* (2006), 238.

⁸¹ Vgl. dazu ausführlicher HAUKE, *Karl Rahner in der Kritik von Leo Scheffczyk* (2012) 177–181.

gestiftet wird⁸². Rahner betont dagegen, dass »Jesus selbst in seiner Menschheit ... das entscheidende Ja der Menschheit zu Gott« spricht, denn er ist Gott und Mensch zugleich⁸³. Die »Vermählung« zwischen Gott und Mensch vollzieht sich zunächst in Christus selbst⁸⁴.

Rahner hat zweifellos darin recht, dass sich die Mittlerschaft Christi über dessen Menschheit vollzieht. Schon der Erste Timotheusbrief betont: Christus als *Mensch* ist unser einziger Mittler (vgl. 1 Tim 2,5). Rahner würdigt aber nicht die Tatsache, dass im Erlöser das göttliche Ich des ewigen Sohnes handelt, in dessen Person der menschliche Gehorsam Jesu subsistiert. In Jesus Christus handelt eine göttliche Person, auch wenn sie gleichermaßen über den göttlichen und den menschlichen Willen verfügt. Maria hingegen ist eine menschliche Person, und zwar in vollkommener Reinheit und Empfänglichkeit gegenüber Gott⁸⁵. Rahner billigt zwar den wiederholt vom päpstlichen Lehramt aufgenommenen Gedanken des hl. Thomas von Aquin, wonach Maria durch ihr Jawort im Namen des ganzen Menschengeschlechtes gehandelt hat, möchte diesen Punkt aber nicht entfalten⁸⁶. Einige Jahre später erkennt er an, dass Maria die Erlösung im Namen des Menschengeschlechtes angenommen habe, aber mit einer schwerwiegenden Einschränkung: Maria hat etwas zu unseren Gunsten übernommen, aber nicht an unserer Stelle. Das Jawort Mariens kann darum nach Rahner keine Bedingung sein, auf die hin Gott anderen Menschen das Heil in Jesus Christus gewährt⁸⁷. Mit anderen Worten: Rahner akzeptiert nur eine Solidarität Mariens zu unseren Gunsten, aber keine Stellvertretung als bräutliche Mittlerin der Menschheit gegenüber dem »Bräutigam« des menschengewordenen Gottessohnes. Thomas von Aquin dagegen setzt eine heilshafte Stellvertretung durchaus voraus: nach ihm zeigt die Verkündigung des Engels an Maria, »dass zwischen dem Gottessohn und der menschlichen Natur eine Art geistiger Ehe besteht. Deshalb wird durch die Verkündigung die Zustimmung der Jungfrau als der Vertreterin der gesamten Menschennatur eingeholt«⁸⁸.

Leo Scheffczyk betont mit Köster, dass Maria bei der Menschwerdung Gottes ihr Jawort als Urbild der Kirche spricht, wobei sie die »bräutliche« Hingabe der

⁸² Vgl. H.M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn*, Limburg 1947; ²1954; A.K. ZIELINSKI, *Maria – Königin der Apostel. Die Bedeutung Mariens nach den Schriften des Palottiner-Theologen Heinrich Maria Köster für das Katholische Apostolat und Neuevangelisierung in Lateinamerika*, Frankfurt a.M. 2000, 192–202. Zum Anliegen Kösters vgl. auch S. HARTMANN, *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters* (Eichstätter Studien 61), Regensburg 2009; dazu die Rezension von J. STÖHR: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 13 (2/2009) 122–130; Nachtrag *ibidem*, 14 (2/2010) 263f. Zum Folgenden vgl. bereits M. HAUKE, *Maria als mütterliche Mittlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 12 (2/2008) 13–53 (41–46).

⁸³ K. RAHNER, *Probleme heutiger Mariologie*, in G. SÖHNGEN (Hrsg.), *Aus der Theologie der Zeit*, Regensburg 1948, 85–113 (97) (neu abgedruckt in K. RAHNER, *Maria, Mutter des Herrn* [Gesammelte Werke IX], Freiburg i.Br. 2004, 681–703).

⁸⁴ *Ibidem*, 98.

⁸⁵ In der neueren Mariologie betont dies besonders X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1989, 339–406, der Maria als »erste Person der Geschichte« beschreibt.

⁸⁶ Vgl. *ibidem*, 108.

⁸⁷ K. RAHNER, *Besprechung von H.M. KÖSTER, Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage*, Limburg 1950: ZKTh 74 (1952) 227–235 (230, 234) (neu abgedruckt in RAHNER, *Maria* [Anm. 80], 733–745).

⁸⁸ STh III q. 30 a. 1 resp.

Menschheit gegenüber Gott zum Ausdruck bringt. Bei der Erlösung ist wichtig der männliche Beitrag Christi, des neuen Adams, aber auch die frauliche Mitwirkung der neuen Eva. Im Bundesgeschehen steht Maria auf der »weiblichen« Seite als Urbild und Mutter der Kirche. Dabei darf nicht nur das Empfangen Mariens gewürdigt werden (so bei Köster), sondern wichtig ist auch die aktive Mitwirkung als effektiver (und nicht nur affektiver) Faktor im Erlösungsgeschehen. Mit anderen Worten: die Mitwirkung muss das Empfangen ergänzen. Maria ist nicht nur »Urbild«, sondern auch »Mutter« der Kirche. Der Blick auf das Bundesgeschehen, das im Bild der Ehe geschildert wird, eröffnet jedenfalls die Aufgabe Mariens als bräutliche Stellvertreterin der Menschheit im Heilsprozess⁸⁹.

7. Studien über die Mutterschaft und die Jungfräulichkeit Mariens

Für die Beziehung zwischen Maria und der Frau unterstreicht Johannes Paul II. in »Mulieris dignitatem« die Jungfräulichkeit und die Mutterschaft als zwei besondere Dimensionen bei der Verwirklichung der fraulichen Persönlichkeit⁹⁰. Die Mutterschaft ist nicht nur eine biologische Veranlagung, sondern spiegelt sich wider im geistigen und geistlichen Bereich. Auch die unverheiratete Frau ist berufen zu einer geistigen Mutterschaft. Insbesondere in der gottgeweihten Jungfräulichkeit öffnet sich die Hingabe an Christus »für alle Menschen, die von der Liebe des Bräutigams Christus umfassen sind«⁹¹. Die (geistliche und leibliche) Mutterschaft der Frau steht dabei »immer in Beziehung zu dem Bund, den Gott durch die Mutterschaft der Gottesmutter mit dem Menschengeschlecht geschlossen hat«⁹². In der freiwillig gewählten Jungfräulichkeit »bestätigt sich die Frau als Person, das heißt als jenes vom Schöpfer von Anfang an um seiner selbst willen gewollte Wesen, und gleichzeitig realisiert sie den personalen Wert des Frauseins, indem sie zur »aufrichtigen Hingabe« an Gott wird, der sich in Christus offenbart hat ...«⁹³. Sowohl die Mutterschaft wie die Jungfräulichkeit wird also in der Hingabe der »Braut« verankert, die sich letzten Endes auf den »Bräutigam« Christus bezieht. In der Beziehung zwischen

⁸⁹ In diese Richtung gehen auch die exegetischen Forschungen zur Gestalt Mariens vor allem im Johannes-evangelium (Maria als »Frau«: Joh 2,4; 19,26), wie sie insbesondere von Ignace de la Potterie und Aristide Serra erarbeitet worden sind: I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988; A. SERRA, *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea*, Roma 1991; DERS., *La Donna dell'Alleanza. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento*, Padova 2006; DERS., *Le nozze di Cana (Gv 2,1–12). Incidenze cristologico-mariane del primo »segno« di Gesù*, Padova 2009; DERS., *Maria presso la Croce. Solo l'Addolorata? Verso una rilettura dei contenuti di Giovanni 19,25–27*, Padova 2011.

⁹⁰ Vgl. *Mulieris dignitatem* 17–22. Die anthropologische Dimension der Mariologie zeigt sich auf exemplarische Weise in der Rezeption des Apostolischen Schreibens »Mulieris dignitatem«; vgl. dazu (mit weiterer Literatur) A. SERRA, *La »Mulieris dignitatem«*. *Consensi e dissensi*, in *Marianum* 53 (1991) 144–182; J.A. RIESTRA, *Bibliografía sobre la »Mulieris dignitatem«*, in *Estudios Marianos* 62 (1996) 267–290; HAUKE, *Weihesakrament* (2004), 86–94; A. ATTARD, *Maria icona della donna in Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 2009.

⁹¹ *Mulieris dignitatem* 21.

⁹² *Mulieris dignitatem* 19.

⁹³ *Mulieris dignitatem* 20.

»Braut« und »Bräutigam« als Abbild des Bundes zwischen Christus und der Kirche spiegelt sich die Komplementarität von Mann und Frau. In seinem »Brief an die Frauen« (1995) betont Johannes Paul II.: in Maria zeigt sich die »Absolutheit eines ›jungfräulichen‹ Herzens, um ›Braut‹ Christi und ›Mutter‹ der Gläubigen zu sein«⁹⁴.

Die geistige Mutterschaft Mariens gegenüber den Gläubigen zeigt sich in ihrer Mitwirkung zum Heil der Menschen, die vom Zweiten Vatikanum ausführlich behandelt wird⁹⁵. Im Unterschied zu früheren Positionen mancher Theologen, wonach Maria bei der Erlösung nicht mitwirken konnte⁹⁶, betont das Konzil: die »Gefährtin« des Erlösers »hat beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise ... mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen. Deshalb ist sie uns in der Ordnung der Gnade Mutter«⁹⁷. Bei der Vorbereitung des Konzils äußerten zahlreiche Bischöfe den vor allem durch die Initiativen von Kardinal Mercier seit dem Jahre 1915 vorbereiteten Wunsch⁹⁸, eine dogmatische Definition der universalen Gnadenmittlerschaft vorzunehmen. Das Konzil, aufgrund seiner pastoralen und ökumenischen Ausrichtung, hat diese Strebungen nicht aufgenommen, auch wenn in den einschlägigen Fußnoten durchaus lehramtliche Texte zugunsten der Lehre selbst aufgeführt werden⁹⁹.

Durch die Marienzyklika Johannes Pauls II., »Redemptoris Mater«, kam es zu einer Wiederaufnahme des Themas der Mittlerschaft Mariens. Der Papst betont nachhaltig die »mütterliche Mittlerschaft« Mariens in Christus¹⁰⁰. Seit den 90er Jahren treten außerdem Bewegungen auf den Plan, die sich für eine dogmatische Definition in dem Bereich der universalen geistlichen Mutterschaft Mariens bzw. ihrer mütterlichen Mittlerschaft einsetzen. Als Motiv dafür werden auch anthropologische

⁹⁴ Johannes Paul II., Brief an die Frauen, Nr. 11 (VAS 122, S. 12).

⁹⁵ Vgl. M. HAUKE, *Die Lehre von der »Miterlöserin« im geschichtlichen Durchblick*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 11 (1/2007) 17–64 (53–58); A. GRECO, »Madre dei viventi«. *La cooperazione salvifica di Maria nella »Lumen gentium«: una sfida per oggi* (Collana di Mariologia 10), Lugano – Gavi-rate (Varese) 2011.

⁹⁶ Dies gilt besonders für A. Lepidi OP, der 1916 für das Heilige Offizium ein entsprechendes Gutachten erstellte: HAUKE, op. cit. (2007), 19; A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Socia. Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea* (Collana di Mariologia 8), Lugano – Gavi-rate (Varese) 2010, 15–21; 447–454.

⁹⁷ *Lumen gentium* 61.

⁹⁸ Vgl. M. HAUKE, *Maria – »Mittlerin aller Gnaden«. Die universale Gnadenmittlerschaft Mariens im theologischen und seelsorglichen Schaffen von Kardinal Mercier (1851–1926)* (Mariologische Studien 18), Regensburg 2004; DERS., *Die Bittschrift von Kardinal Mercier und der belgischen Bischöfe an Papst Benedikt XV. für die dogmatische Definition der universellen Gnadenmittlerschaft Mariens (1915). Theologische Hinführung und französischer Originaltext*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 14 (2/2010) 128–168; G. FALCAO DODD, *The Virgin Mary, Mediatrix of All Grace. History and Theology of the Movement for a Dogmatic Definition from 1896 to 1964*, New Bedford, MA 2012.

⁹⁹ Vgl. P.M. SIANO, *Uno studio su Maria Santissima »Mediatrice di tutte le grazie« nel magistero pontificio fino al pontificato di Giovanni Paolo II*, in *Immacolata Mediatrix* 6 (2006) 299–355 (321–327); M. HAUKE, *Maria als mütterliche Mittlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 12 (2/2008) 13–53 (53); GRECO (2011) 365–367.

¹⁰⁰ Vgl. HAUKE, *Mütterliche Vermittlung* (2004); L. ILZO DANIEL, *La mediazione materna di Maria in Cristo negli insegnamenti di Giovanni Paolo II* (Collana di Mariologia 9), Lugano – Gavi-rate (Varese) 2011.

Gesichtspunkte genannt¹⁰¹. Die kontroverse Diskussion über diese Initiativen hat jedenfalls dazu geführt, die theologische Tragweite der geistigen Mutterschaft Mariens intensiver zu bedenken¹⁰². Auch die feierliche Proklamation des Titels »Mutter der Kirche« durch Papst Paul VI. (1964) beinhaltet von der Sache her die anthropologische Bedeutung der Mutterschaft Mariens¹⁰³.

Bezüglich der Jungfräulichkeit Mariens gibt es in der zeitgenössischen Theologie beachtenswerte Studien, die sich auch auf der lehramtlichen Ebene ausgewirkt haben¹⁰⁴. Die wichtigste Stellungnahme von Papst Johannes Paul II. ist eine programmatische Rede zum 1600jährigen Jubiläum des Konzils von Capua (392)¹⁰⁵. Darin betont der Heilige Vater die immerwährende Jungfräulichkeit der Gottesmutter. Für die »virginitas in partu« sind dabei beachtenswert die Parallele mit der Schöpfung des Menschen aus der »jungfräulichen Erde« (Gen 2,4b.7), die Analogie mit der Neugeburt in der Taufe und die jüdischen Zeugnisse der intertestamentarischen Literatur über den »sehnlichen Wunsch Israels, reine und treue Braut zu wer-

¹⁰¹ Vgl. M.I. MIRAVALLE, *Mary Coredemptrix: A Response to 7 Common Objections*, in DERS. (Hrsg.), *Mary Co-redemptrix. Doctrinal Issues Today*, Goleta, CA 2002, 93–138 (127–137). Unter zehn Motiven für eine dogmatische Definition Mariens als »Miterlöserin« werden genannt (4.), »die Bekräftigung der Würde der menschlichen Person und der menschlichen Freiheit«, (5.) »die Bekräftigung der Würde der Frau«, (6.), »die erneute Betonung der Notwendigkeit, mit der Gnade für das Heil mitzuwirken« und (7.) angesichts der »Kultur des Todes« die erlösende Bedeutung des Leidens wahrzunehmen. Die anthropologische Motivation war in dem 1993 veröffentlichten Grundmanifest der Bewegung noch nicht sehr deutlich (vgl. M.I. MIRAVALLE, *Maria Miterlöserin Mittlerin Fürsprecherin*, Santa Barbara, CA 1993; or. *Mary Mediatrix Coredemptrix Advocate*, Santa Barbara, CA 1993), wurde aber nahegelegt von der sogenannten »Erklärung von Tschenstochau«, die sich auf den Mariologischen Weltkongress 1996 bezieht: *Dichiarazione della Commissione Teologica del Congresso di Czestochowa*, in *L'Osservatore Romano* (ital.), 4.6.1997, S. 10: »Auch wenn man den Titeln einen Inhalt zuwiese, dessen Zugehörigkeit zum Glaubensgut man annehmen könnte, wäre deren Definition in der gegenwärtigen Situation jedoch nicht theologisch einleuchtend, insofern diese Titel und die mit ihnen verbundenen Lehren noch eine weitere Vertiefung benötigen aus einer erneuerten trinitarischen, ekklesiologischen und anthropologischen Perspektive«. Schließlich weist man hin auf »ökumenische Schwierigkeiten«.

¹⁰² Zur neueren Diskussion vgl. M. HAUKE, *Maria, Gefährtin des Erlösers* (Lumen gentium, 61). *Die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung als Forschungsthema*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 6 (2002) 85–121; DERS., *Introduzione alla mariologia* (2008), 273–277; DERS., *Die Lehre der Kirche über die Mitwirkung Mariens an der Erlösung – Randbemerkungen zu einer theologischen Stellungnahme*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 14 (1/2010) 63–74 (71–74); O. FRANZONI – F. BACCHETTI (edd.), *In Cristo unico mediatore, Maria cooperatrice di salvezza. Atti del XIX Colloquio internazionale di mariologia, Ossimo Inferiore (BS), 13–15 luglio 2006* (Biblioteca di Theotokos, 19), Roma 2008.

¹⁰³ Vgl. A. DITTRICH, *Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines unstrittenen Marientitels*, Würzburg 2009, 994–996.

¹⁰⁴ Vgl. u.a. I. DE LA POTTERIE, *Il parto verginale del Verbo incarnate: «non ex sanguinibus ... sed ex Deo natus est»*, in *Marianum* 45 (1983) 127–174; S.M. PERRELLA, *Il parto verginale di Maria nel dibattito teologico contemporaneo (1962–1994). Magistero – Egesi – Teologia*, in *Marianum* 56 (1994) 95–213; DERS., *Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia*, Cinisello Balsamo 2003; J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Madrid 2001, 58–112.

¹⁰⁵ Johannes Paul II., *La questione della perpetua verginità di Maria riguarda il mistero di Cristo* (24. 5. 1992), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Bd. 15/1, Città del Vaticano 1994, 1587–1597 = AAS 85 (1993) 662–670. Dazu PERRELLA (1994) 122–133; (2003) 226; ID., *Il «fatto» e il «significato» della verginità feconda dalla madre di Gesù. Una rilettura teologica a vent'anni dall'intervento a Capua di Giovanni Paolo II (1992–2012)*, in *Theotokos* 20 (1/2012) 187–242; HAUKE, *Die »virginitas in partu«*, 125–128.

den, eine endzeitliche Gemeinschaft, in der weder die Klage des Geburtsschmerzes noch der Trauergesang des Todes zu hören sein wird«¹⁰⁶. Besonders originell scheint der Hinweis auf die Ökologie: Könnte »die jungfräuliche Prägung, welche die Schöpfung des Menschen kennzeichnet (vgl. Gen 2,4b–7.22–23) und seine Neuschöpfung in Christus ... nicht Anregung bieten für die ökologischen Bewegungen unserer Zeit, die zahlreiche Formen der Gewalt beklagen, die der Schöpfung angetan werden ...?«¹⁰⁷

8. Die Bedeutung Marias als »neue Eva«

Die theologische Beschäftigung mit dem Frausein Marias kann bereits auf die Lehre der Kirchenväter Bezug nehmen, an die das Zweite Vatikanum mit der Eva-Maria-Parallele erinnert¹⁰⁸. Eva erscheint in ihrer Beziehung zu Adam als »Gefährtin« (*socia*)¹⁰⁹, als »Hilfe wie sein Gegenüber« (*adiutorium simile sibi*) (Gen 2,18). Die Verbindung zu ihren Nachkommen hingegen zeigt sich in dem Ausdruck »Mutter aller Lebendigen« (Gen 3,20). Im »Protoevangelium« verbindet sich die Aufgabe der »Frau« mit der Mutter des kommenden Messias, welcher der »Schlange« den Kopf zertritt (Gen 3,15). Johannes Paul II. äußert sich dazu in »Mulieris dignitatem«¹¹⁰ und mit besonderer Deutlichkeit in den Marianischen Katechesen: Maria erscheint als »erste Verbündete Gottes gegen den Teufel und das Böse«. »Die Frauen, die – wie Eva – der Versuchung durch Satan nachgeben könnten, empfangen durch die Solidarität mit Maria eine höhere Kraft, um den Feind zu bekämpfen und werden die ersten Verbündeten Gottes auf dem Weg zum Heil. Dieser geheimnisvolle Bund Gottes mit der Frau zeigt sich in vielfachen Formen auch in unseren Tagen: im Eifer der Frauen beim persönlichen Gebet und bei der Liturgie, in der Katechese und im Zeugnis der Nächstenliebe, in den zahlreichen weiblichen Berufungen zum gottgeweihten Leben, bei der religiösen Erziehung in der Familie ...«¹¹¹.

Die patristische Eva-Maria-Parallele sieht Maria als »Mutter aller Lebenden« im Bereich der Gnade¹¹², während die Beschreibung als »Gefährtin« Christi des neuen Adam erst seit dem Mittelalter stärker hervortritt¹¹³. Die umfassende Kennzeichnung Marias als »neue Eva« wurde gelegentlich in Verbindung gebracht mit dem mariologischen Fundamentalprinzip, bei dem etwa Leo Scheffczyk im Anschluss an Scheeben die Gottesmutterchaft verbunden sieht mit der Aufgabe Mariens als »bräut-

¹⁰⁶ Ibidem, Nr. 9.

¹⁰⁷ Ibidem, Nr. 12.

¹⁰⁸ Vgl. Lumen gentium 56.

¹⁰⁹ Der Ausdruck *socia* findet seinen Ausgangspunkt in Gen 3,12; rezipiert wird er insbesondere im Lehramt Pius' XII. und auf dem Zweiten Vatikanum (Lumen gentium 61); vgl. A. ZIEGENAUS, *Socia*, in *Marienlexikon* 6 (1994) 194f.

¹¹⁰ *Mulieris dignitatem* 11.

¹¹¹ Johannes Paul II., *Marianische Katechese* Nr. 12,5 (25. 1. 1996).

¹¹² Insbesondere Petrus Chrysologus, *Sermo* 140 (PG 52, 576f). Vgl. Ders., *Sermo* 74,3; 99,5 (PG 52, 408f; 479); Epiphanius, *Adversus haereses* 78,17–19 (PG 42, 728 B – 729 C).

¹¹³ Vgl. ZIEGENAUS, *Socia*, 195.

licher« Gefährtin Christi¹¹⁴. Damit ist das Frausein Marias aufgenommen in das Zentrum des theologischen Nachdenkens über die Gottesmutter. Das »Wesen der Frau« enthält (nach Johannes Paul II.) »ein *besonderes Band zur Mutter des Erlösers*«¹¹⁵. Im Unterschied zu Leonardo Boff, der einfachhin »das Weibliche« als »das mariologische Grundprinzip« darstellt¹¹⁶, ist hierbei die konstitutive Ausrichtung auf Christus zu betonen, der aus Maria seine menschliche Natur annimmt und sie dazu um ihr Jawort bittet, das sie ihr ganzes Leben durchhält als Mutter der neuen Menschheit.

Die geistige Mutterschaft der »neuen Eva« zeigt sich auf mannigfaltige Weise: Maria ist »Anwalt der Menschlichkeit« (Anton Ziegenaus)¹¹⁷, hat ihre Bedeutung für die Entwicklung der Gesellschaft¹¹⁸ und wird deutlich in der fürbittenden Vermittlung aller Gnaden, die uns Christus am Kreuz verdient hat. »Maria«, so betont Johannes Paul II., »umfängt mit ihrer neuen Mutterschaft im Geiste alle und jeden in der Kirche, sie umfängt auch alle und jeden *durch* die Kirche«¹¹⁹.

9. Die Unbefleckte Empfängnis als Hinweis auf den heilen Ursprung der Menschheit

Die Darstellung Mariens als »neuer Eva« ist innig verbunden mit ihrem heilen Ursprung, mit der Bewahrung vor der Erbsünde¹²⁰. Um die Wirklichkeiten von Urstand, Sündenfall und Erbsünde ist in der nachkonziliaren Theologie intensiv gerungen worden¹²¹. Der Blick auf das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis hat im Bereich der Protologie zur theologischen Klärung beigetragen¹²². Wer die Bewahrung vor der Erbsünde anerkennt, bringt auch die Rückkehr zur paradiesischen Ur-

¹¹⁴ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Fundamentalprinzip, mariologisches*, in *Marienlexikon* 2 (1989) 565–567; HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 103–108.

¹¹⁵ Johannes Paul II., *Redemptoris Mater* 46 (VAS 75, S. 54).

¹¹⁶ L. BOFF, *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf 1985, 20 (or. *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*, Petropolis 1979); vgl. S. DE FIORES, *Maria sintesi dei valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005, 366f.

¹¹⁷ A. ZIEGENAUS, *Anwalt der Menschlichkeit*, in *Marienlexikon* 1 (1988) 183–185.

¹¹⁸ Vgl. C.M. BOFF, *Mariologia social. O significado de Virgem para a Sociedade*, São Paulo 2006.

¹¹⁹ Johannes Paul II., *Redemptoris Mater* 47.

¹²⁰ Hinweise auf die anthropologische Dimension des Immaculata-Dogmas finden sich u.a. bei S. DE FIORES – E. VIDAU (Hrsg.), *Maria santa e immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità. Prospettive ecumeniche*, Roma 2000; E.M. TONIOLO (Hrsg.), *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricompreensione*, Roma 2004; P.M. HAFFNER, *The Anthropological Significance of the Dogma of the Immaculate Conception*, in D.H. CALLOWAY (Hrsg.), *The Virgin Mary and Theology of the Body*, West Chester, PA 2005, 139–165; S. DE FIORES, *Immacolata*, in DERS., *Maria. Nuovissimo dizionario* I, Bologna 2006, 839–897 (872–875); M. LAMY, *Immacolata*, in DE FIORES – FERRARI SCHIEFER – PERRELLA (2009), 612–628 (623–626).

¹²¹ Vgl. dazu etwa H.M. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 372–435.

¹²² Vgl. M. HAUKE, *Die Unbefleckte Empfängnis Mariens und die Neuformulierungen der Erbsündenlehre. Ein Beispiel für die kritische Funktion der Mariologie*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 9 (1/2005) 5–37.

sprungsgnade in Maria zur Geltung und die Bedeutung des Urstandes. Wer diese ursprüngliche Gnade anerkennt, ist vor dem Pessimismus einiger Theologen geschützt, die schon das Geschaffensein als solche mit der Sünde verbinden. Gerade die Wirklichkeit der Erbsünde bewahrt die seinsmässige Güte des Menschen, der von Gott gewollt ist. Das Immaculata-Dogma weist auf die wirkliche Begnadung der Gottesmutter, in der sich die vollkommene Heiligkeit einer menschlichen Person findet.

Die Unbefleckte Empfängnis ist ein persönlicher Vorzug der Gottesmutter, aber gleichzeitig ein Modell für das Geschenk der Gnade: Gott selbst macht den ersten Schritt in der »vorausgehenden Gnade« (*gratia praeveniens*), aber der Mensch ist aufgerufen zur Mitwirkung. Dieses heilshafte Mitwirken des Geschöpfes findet einen Höhepunkt in Maria: sie ist deshalb ohne Sünde empfangen und mit der Fülle der Gnade beschenkt, um Mutter Gottes zu sein und geistige Mutter der neuen Menschheit¹²³. Das Privileg Mariens ist hier also innig verknüpft mit ihrer sozialen Funktion als »Mutter aller Lebendigen«.

10. Maria als »lebendige Ikone« der vollendeten Menschheit

Maria weist auf den begnadeten Ursprung des Menschengeschlechtes im Paradies, aber auch auf die endzeitliche Verherrlichung. Die Vollendung der erlösten Menschheit wird sich vollziehen, wenn Christus wiederkommt am Ende der Zeiten. Der auferstandene Christus ist bereits der »Erstling« (*aparché*, 1 Kor 15,20.23) der künftigen Auferstehungsherrlichkeit. Vor allem zum fünfzigjährigen Jubiläum des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel hat die zeitgenössische Mariologie den Blick auf die endzeitliche Bedeutung der Gottesmutter gerichtet¹²⁴. Nach der glücklichen Formulierung eines Tagungsbandes ist Maria »lebendige Ikone« der künftigen Kirche und damit der erlösten Menschheit¹²⁵. Da die leibliche Verherrlichung Mariens wesentlich verbunden ist mit ihrer jungfräulichen Gottesmutterchaft, klärt das Mariendogma auch einen wichtigen Punkt der eschatologischen Kontroversen: die sogenannte »einphasige Eschatologie«, nach der die Auferstehung bereits im Tode stattfindet, wird durch die Gottesmutter »ad absur-

¹²³ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Die »Unbefleckte Empfängnis« im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, in DERS., *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge* (Mariologische Studien 13), Regensburg 2000, 159–185 (180): »So lässt sich der letzte Sinn der Bewahrung der Gottesmutter von der universalen Menschheitssünde darin erkennen, dass ihr auf diese Weise ein wirkliches Mittun an der Erlösung durch Jesus Christus ermöglicht wurde«. Die Bedeutung dieses Ansatzes unterstreicht DE FIORES, *Immacolata* (2006), 873.

¹²⁴ Vgl. G. ROVIRA (Hrsg.), *Die sonnenbekleidete Frau*, Kevelaer 1986; BASTERO DE ELEIZALDE (2001) 171–205; S.M. PERRELLA, *L'Assunzione di Maria nella teologia post-conciliare*, in G. CALVO MORALEJO – S. CECCHIN (Hrsg.), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, Città del Vaticano 2001, 71–167, wieder aufgenommen in DERS., *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, Città del Vaticano 2005, 297–406; E.M. TONIOLO, *Il dogma dell'Assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricompressione*, Roma 2010.

¹²⁵ Vgl. C. CARVALLO – S. DE FIORES (Hrsg.), *Maria icona viva della Chiesa futura*, Roma 1998.

dum« geführt¹²⁶; umgekehrt stärkt der Glaube an die bereits erfolgte Verherrlichung Mariens mit Seele und Leib die Hoffnung auf die wirkliche Verklärung unserer irdischen Welt und unseres Leibes, wenn Christus wiederkommt.

Die anthropologische Bedeutung der Aufnahme Mariens wird des Öfteren auch von Autoren betont, die der katholischen Marienlehre kritisch gegenüberstehen. Nach dem Schweizer Tiefenpsychologen Carl Gustav Jung, dem Sohn eines evangelischen Pfarrers, ist das Assumptio-Dogma »das wichtigste religiöse Ereignis seit der Reformation«¹²⁷. Das Dogma entspreche der größeren Bedeutung der Frau in der Gegenwart und sei heilsam gegenüber dem Protestantismus, der »keine metaphysische Repräsentation der Frau« kenne¹²⁸. Die katholische Feministin Elisabeth Gössmann begrüßt den Glauben an die Bewahrung des Frauseins in der ewigen Herrlichkeit des Auferstehungsleibes; dies entlaste die Kirche vom Vorwurf der Leibfeindlichkeit¹²⁹.

Die Wertschätzung der geschlechtlich unterschiedenen Leiblichkeit bei der künftigen Auferstehung unterstreicht die Würde des menschlichen Leibes bereits in der irdischen Welt. Schon Papst Pius XII. erwartet, »dass die Wahrheit von der Himmelfahrt Mariens allen in klarem Lichte zeige, für welch erhabenes Ziel wir nach Leib und Seele bestimmt sind. Endlich wird der Glaube an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel den Glauben auch an unsere Auferstehung stärken und zu tatkräftigem Handeln führen«¹³⁰. Ähnlich äußert sich Johannes Paul II.: »Angesichts der Entwürdigungen, welche die moderne Gesellschaft nicht selten vor allem dem weiblichen Leib zufügt, verkündet das Geheimnis der Aufnahme Mariens die übernatürliche Bestimmung und die Würde eines jeden menschlichen Leibes ...«¹³¹.

11. Konklusion

Die behandelten Themen ließen sich noch durch viele weitere Gesichtspunkte ergänzen¹³². Deutlich wird jedenfalls, dass sich in Maria wichtige Lehren des von

¹²⁶ Vgl. A. ZIEGENAUS, *Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen*, in ROVIRA (1986), 72–92; DERS., *Maria in der Heilsgeschichte* (1998), 318–324; BASTERO DE ELEI-ZALDE (2001) 179–205; PERRELLA (2005) 340–365; HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (2008), 237–239.

¹²⁷ C.G. JUNG, *Antwort auf Hiob* (1952); DERS., *Gesammelte Werke XI*, Olten 5 1988, 465, § 752; vgl. A. MORENO – R. SCHENK, *Jung*, in *Marienlexikon 3* (1991) 461–465 (462); D. CERBELAUD, *Marie un parcours dogmatique*, Paris 2004, 288–291.

¹²⁸ *Ibidem*, 466, § 753 (vgl. MORENO – SCHENK, *op. cit.*, 463).

¹²⁹ Vgl. E. GÖSSMANN, *Zukunft*, in DIES. u.a. (Hrsg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 440f (441); siehe auch M.C. LUCCHETTI BINGEMER, *Frau: Zeitlichkeit und Ewigkeit. Das ewige Weib und das weibliche Antlitz Gottes*, in *Concilium 27* (1991) 514–520 (516f).

¹³⁰ Pius XII., Apostolische Konstitution *Munificentissimus Deus* (1950); R. GRABER – A. ZIEGENAUS, *Die Marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II. (1849–1988)*, Regensburg 1997, Nr. 200 = AAS 42 (1950) 753–771 (769).

¹³¹ Johannes Paul II., *Marianische Katechese Nr. 55,5* (9. 7. 1997).

¹³² So könnte man etwa über die Verbindungen zu den Humanwissenschaften nachdenken sowie über die Bedeutung der Marienlehre für die Erziehung. Vgl. etwa H.M. KÖSTER, *Erziehung, marianische*, in *Marienlexikon 2* (1989) 399–400; S. DE FIORES, *Educatrice*, DERS., *Maria. Nuovissimo dizionario I*, Bologna 2006, 637–667; A. FALLICO, *L'irresistibile fascino dell'educatrice di Nazaret. Note di antropologia mariana*, Cinisello Balsamo 2012.

Christus gerufenen Menschseins klären. Maria erscheint als »ein Symbol der Synthese« für die christliche Lehre vom Menschen¹³³, auch wenn sie aufgrund ihrer personalen Würde als jungfräuliche Gottesmutter einzigartig ist. Die eingangs zitierte Aussage von »Gaudium et spes«, wonach Christus dem Menschen seine höchste Berufung offenbart, lässt sich auch auf Maria beziehen, die »neue Eva« an der Seite des »neuen Adam«. Die Verbindung zwischen Mariologie und Anthropologie, die in der zeitgenössischen Theologie diskutiert wird, ist bereits spürbar im poetischen Werk des berühmten italienischen Dichters Dante, dem das Schlusswort gegeben sei:

„O Jungfrau Mutter, Tochter deines Sohnes,
demütiges und höchstes aller Wesen,
vom ewigen Ratschluss schon als Ziel erkoren,

Du bist es, die die menschliche Natur
so edel schuf, dass selbst ihr Schöpfer einst
es nicht verschmähte, ihr Geschöpf zu sein«¹³⁴.

¹³³ AMATO, *Maria, paradigma*, 374.

¹³⁴ Dante, *Paradies*, 33. Gesang, 1–6: DANTE ALIGHIERI, *Die göttliche Komödie. Ins Deutsche übertragen von Ida und Walther von Wartburg*, Zürich³1990, 1187. Das italienische Original lautet: »Vergine madre, figlia del tuo figlio, umile e alta più che creatura, termine fisso d'eterno consiglio, Tu sei colei che l'umana natura nobilitasti sì, che il suo fattore non disdegnò di farsi sua fattura«.