

Marienrede, nicht Mariologie: Die Gestalt Marias bei Karl Barth

Von Ivan Podgorelec, Zagreb

Zusammenfassung

In diesem Artikel wird versucht, die Ergebnisse von der unter dem Titel »Marienrede, nicht Mariologie: Die Gestalt Marias bei Karl Barth« erschienenen Doktorarbeit auf den Punkt zu bringen. Als reformierter Theologe hat Karl Barth sich in der Auseinandersetzung mit der katholischen Theologie genügend ausführlich über Maria und die Mariologie geäußert, damit man darüber eine fruchtbare Studie herausarbeiten kann. Barths Marienrede (die Rede über Maria und die Mariologie) entbehrt keines der wichtigsten mariologischen Fragethemen, wie zum Beispiel: Die vier marianischen Dogmen, das Mitwirken Mariens, die biblische Gestalt Mariens, die Marienverehrung, Maria und die Kirche u.a. Allerdings kritisiert Barth scharf und lehnt die katholische Marienlehre (Mariologie) ab. Das Ergebnis der Untersuchung zeigt aber, dass bei Barth in seiner theologischen Entwicklung zu einer Wende gekommen ist. Diese Wende zeigt uns dann, dass ihm am Ende seines Lebens eine tiefere Einsicht über Maria geschenkt worden ist, nach der die Mariologie doch recht hat.

Einführung

Unter dem Titel »Marienrede, nicht Mariologie. Die Gestalt Marias bei Karl Barth« hat meine Dissertation »Die Gestalt Mariens in Barths Marienrede. Stellung, Aufgabe und Bedeutung Mariens im Heilsplan Gottes bei Karl Barth« (Graz 2014) nun beim Pustet Verlag in der Reihe »Mariologische Studien« das Licht des Tages erblickt (März 2017). Es war ein langer Weg der Entstehung der Studie. Für das Thema entschied ich mich in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts nach einer begeisterten Rede über die Jungfrauengeburt bei Karl Barth von meinem Ordensmitbruder P. Eduardo Sanz de Miguel. Allerdings war bereits die Entscheidung, die Dissertation über die selige Jungfrau Maria bei einem reformierten Theologen zu schreiben, nicht leicht zu treffen. Ebenso dabei zu bleiben, war es nicht von sich selbst aus verständlich, wenn mir, besonders die Fachleute, mit der Frage begegneten: Gibt es genug Material für eine Dissertation bei Karl Barth? Oder sogar mir den Rat gaben, ich solle mich auf dieses Abenteuer lieber nicht einlassen, weil Barth zu umfangreich sei. Die Bestätigung und Ermutigung, dass es sich doch lohnt, den eingeschlagenen Weg nicht aufzugeben, habe ich zunächst bei Kardinal Leo Scheffczyk gefunden. Er hat nämlich in seiner Rezension über die Spezialuntersuchung von Klaus Riesenhuber »Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner«¹ geschrieben,

¹ Riesenhuber, K., *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*, (QD 60), Freiburg im Br. 1973. (Weiter: Riesenhuber, K., *Maria*).

dass Barths Marienauffassung auch heute noch ein wichtiger theologischer Forschungsgegenstand ist.²

Der erste Schritt in der Entstehung meiner Studie war, alles zu sammeln, was Karl Barth als Theologe in seiner langjährigen und unermüdlichen Tätigkeit über Maria und die Mariologie hinterlassen hatte. Das Gesamtwerk von Karl Barth ist von einem enormen Umfang.³ Das gesammelte Material von Barths Marienrede⁴ habe ich in zwei Hauptteile geordnet. Im Dritten Teil befindet sich die Darstellung des Forschungsstandes und der Rezeption von Barths Rede über Maria und die Mariologie bei den protestantischen und katholischen Autoren sowie sogar einem orthodoxen Theologen. Der Vierte Teil beinhaltet die Schlussbetrachtung und das Ergebnis meiner Dissertation.

Karl Barth hat sich in seiner theologischen Tätigkeit, speziell in der Auseinandersetzung mit der Mariologie⁵, über alle wichtigen mariologischen Themen geäußert. An erster Stelle erwähne ich die vier marianischen Dogmen: die Jungfräulichkeit und die Gottesmutterchaft Mariens, die Erbschuldlosigkeit und die Aufnahme Mariens in den Himmel. Natürlich fehlen dabei die Themen wie die Mitwirkung Mariens, die Kirche und Maria, das *Fiat*, die Verehrung Mariens und andere ebenso nicht. In Barths Marienrede kann man die biblische Gestalt Mariens und die Kritik an der Mariologie unterscheiden.⁶

In meiner Arbeit habe ich mich von vier Fragen leiten lassen: Gibt es genügend Material bei Karl Barth für eine Dissertation über die selige Jungfrau und Gottesmut-

² Scheffczyk, L., *Riesenhuber, Klaus: Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*, in: Münchener theologische Zeitschrift, 26 (1975) 83–85, S. 84. (Weiter: Scheffczyk, L., *Riesenhuber, Klaus: Maria*).

³ Das Werk Karl Barths erscheint seit 1971 im Theologischen Verlag Zürich als Karl Barth-Gesamtausgabe. Bis 2016 sind 52 Bände in fünf Abteilungen erschienen: I. »Predigten«, II. »Akademische Werke«, III. »Vorträge und kleinere Arbeiten«, IV. »Gespräche«, V. »Briefe«. Nicht eingeschlossen in die Gesamtausgabe bleibt Barths Hauptwerk *Die Kirchliche Dogmatik*, die als Originalausgabe in 4 Bänden und als Studienausgabe in 31 Bänden mit ihren mehr als 9 000 Seiten weiter selbständig erscheint.

⁴ Für die theologische Rede über Maria und die Mariologie bei Karl Barth und die protestantische Lehre über Maria verwende ich, indem ich mich hauptsächlich auf A. Dittrich stütze, öfter den Begriff »Marienrede«, auch wenn er im Vergleich mit ähnlichen Begriffen – Marienlob, Marienlehre, Marienglaube, Mariengestalt, Mariengeheimnis u.ä. – vielleicht noch nicht so üblich und so verbreitet ist. Vgl. Dittrich, A., *Protestantische Mariologie-Kritik: Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse*, Regensburg 1998, S. 11 ff. (Weiter: Dittrich, A., *Protestantische Mariologie-Kritik*).

Wolfgang Beinert benutzt beispielweise ebenso den Begriff »Marienrede«, aber nicht so konstant wie A. Dittrich: vgl. Beinert, W., Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung, in: W. Beinert, / H. Petri, (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, 2 Bde., 2. völlig neu bearb. Aufl., Regensburg 1996, S. 267–363. Als ein weiteres Beispiel für den Gebrauch von »Marienrede« führe ich das Buch von Heinrich Stimmann, *Marjam. Marienrede an einer Wende*, Freiburg 1989, an.

⁵ Unter dem Begriff »Mariologie« ist bei Karl Barth und meiner Studie immer katholische Mariologie, als ein Teil der dogmatischen Theologie, der die Glaubenslehre über die Mutter Jesu vollständig und in Verbindung mit den übrigen Glaubenswahrheiten methodisch geordnet darbietet, zu verstehen. Ich stimme A. Dittrich zu, wenn er die Bestimmung »katholisch« für die Mariologie meint auslassen zu können, weil im Protestantismus dieser Traktat nach wie vor nicht besteht, also spezifisch katholisch ist. (Vgl. Dittrich, A., *Protestantische Mariologie-Kritik*, S. 11, Anm. 1).

⁶ Einige Autoren heben gerne einerseits die positive Sicht der biblischen Gestalt Mariens bei Karl Barth und andererseits seine scharfe Mariologiekritik hervor. Zum Beispiel: Riesenhuber, K., *Maria*, S. 17.

ter Maria? Wie kommt Barth dazu, über Maria zu reden? Warum ist sie für ihn wichtig bzw. wie wichtig ist sie für ihn? Gibt es eine Entwicklung und Wandlung in Barths Marienrede? Diesen Fragethemen bin ich mit dem Versuch, Barths Sicht der Gestalt Mariens, ihre Aufgabe, Bedeutung und Stellung in der Heilsgeschichte zu schildern, in meiner Dissertation nachgegangen. Bevor ich mich den anderen wichtigen Themen in Barths Marienrede zuwende, möchte ich zunächst die ersten zwei Fragen zusammenfassend beantworten. Die Beantwortung der zwei weiteren Fragen wird dann am Ende dieser Darlegung der Ergebnisse meiner Doktorarbeit folgen.

1. Der Umfang des Materials und die Grundlage von Barths Marienrede

Karl Barth hat sich in seinen Predigten, Aufsätzen, Vorträgen, Gesprächen, Briefen immer wieder mit unterschiedlicher Länge und unterschiedlich gezeigten Emotionen über die selige Jungfrau und Gottesmutter Maria geäußert. Am ausführlichsten hat er seine Gedanken über Maria und die Mariologie in der *Kirchlichen Dogmatik* entfaltet.⁷ Im Vergleich mit seinem ganzen theologischen Schaffen nimmt Barths Marienrede nur einen kleinen und untergeordneten Raum ein.⁸ Auf den ersten Blick scheint es so, als ob einige Barth-Forscher selbst daran zweifelten, dass es genügend Material für eine umfassendere Arbeit gibt⁹ oder dass man etwas Wesentliches über Maria bei Barth finden kann.¹⁰ Dieselben Autoren beweisen aber mit ihren Studien, dass die Beschäftigung mit Barths Marienrede zu fruchtbaren Ergebnissen führen kann. Einige setzen sich mit ihren Äußerungen für eine gründlichere Erschließung von Karl Barths Position gegenüber Maria ein, als es bisher gemacht wurde.¹¹ Sie beklagen ebenso das Fehlen einer zufriedenstellenden Darstellung von Barths Marienrede.¹² Trotzdem werden sie aber ihren eigenen Ansprüchen, das ganze Material von Barths Marienrede darzustellen, nicht gerecht. Meine Darstellung zeigt auf, dass sie die eine oder andere Stelle in Barths Marienrede nicht beachtet haben. Allerdings erhebe ich damit keinesfalls den Anspruch einer absoluten und für alle Zeiten endgültigen Vollständigkeit der Darstellung von Karl Barths Marienrede. Denn es ist leicht möglich, dass die eine oder andere Äußerung Barths über Maria und die Mariologie auch von mir unbemerkt geblieben ist, oder dass noch etwas in

⁷ Barths Äußerungen über Maria und die Mariologie aus der *KD* I/2 werden am meisten zitiert. Die Stellen aus den späteren Bänden (*KD* II/1; III/2; IV/1; IV/2 und IV/3) werden hingegen sehr oft außer Betracht gelassen. Aus diesem Grund werden auch dementsprechend oft nur unvollkommene und einseitige Schlussfolgerungen aus Barths Marienrede gezogen.

⁸ Vgl. Riesenhuber, K., *Maria*, S. 14.

⁹ Anton Ziegenaus bemerkt in seiner *Mariologie*, dass Barth sogar das Material für eine Spezialuntersuchung liefert. Vgl. Scheffczyk, L. / Ziegenaus, A., *Katholische Dogmatik*, Bd. 5, S. 57, Anm. 57.

¹⁰ Vgl. Perry, T. S., *What is little Mary here for? Barth, Mary and election*, in: *Pro Ecclesia* XIX (2010), S. 47. (Weiter: Perry, T.S., *Barth, Mary and election*).

¹¹ Vgl. Tait, L. G., *Karl Barth and the Virgin Mary*, *Journal of ecumenical studies* 4 (1967), S. 408. (Weiter: Tait, L. G., *Karl Barth and the Virgin Mary*).

¹² Vgl. ebd., S. 406.

Archiven auftaucht, was bis jetzt unbekannt und unzugänglich war. Aus meiner Darstellung von Barths Marienrede wird jedoch offensichtlich sichtbar, dass zweifellos genügend Material für eine Dissertation über Maria und die Mariologie bei Karl Barth zu finden ist.

Wie kommt Barth aber dazu, über Maria und die Mariologie zu reden? Barth erwähnt Maria in mehreren und verschiedenen Kontexten. In Predigten stellt Barth ein ethisches Marienbild dar: Maria als Vorbild für das Bewahren und Bewegen des Wortes Gottes im Herzen.¹³ Der Aufsatz »Novalis« enthält auch Barths Gedanken über Maria. Indem er die bekannten Verse des Dichters »Ich sehe dich in tausend Bildern, Maria, lieblich ausgedrückt, doch keins von allen kann dich schildern, wie meine Seele dich erblickt« interpretiert, äußert er sich über Maria und die Mariologie.¹⁴ In der Auslegung der ersten acht Kapitel des Johannesevangeliums spricht Barth von Maria auf der Hochzeit zu Kana.¹⁵ Zweimal versucht er sich in der Auslegung von Lk 1.¹⁶ Wie Recht hat Klaus Riesenhuber, wenn er sagt, dass die Frage der Mariologie das Zentrum von Barths Gnaden- und Erlösungslehre betrifft und dass sie auf diese Weise an zentraler Stelle in Barths Auseinandersetzung mit der Katholischen Kirche steht, weil diese Auseinandersetzung vor allem um das Thema der Erlösung rein aus Gnade kreist.¹⁷ Barth redet also von Maria und über die Mariologie großenteils, weil er sich in einem ernsthaften Gespräch und in einer ständigen Auseinandersetzung mit der katholischen Theologie befindet. Deshalb ist für Barth das katholische Marienbild, die katholische Marienverehrung, der katholische Marienglaube und die katholische Marienlehre immer wieder ein Anlass, von Maria zu reden.

Jedoch spricht Barth nicht nur aus diesen Gründen von und über Maria. Die Theologie von Karl Barth ist, wie allgemein bekannt, eindeutig christozentrisch. Die Mitte des Christusereignisses liegt für Barth in der Fleischwerdung des Wortes. Deshalb redet Barth selbstverständlich über Maria, weil die Lehre von der Inkarnation Maria aufs Engste einschließt¹⁸, weil die Person und die Aktivität Mariens in einer sehr nahen Beziehung zur Inkarnation¹⁹ stehen. Daher geraten Barths Aussagen über Maria in die unmittelbare Nähe des christlichen Zentralgeheimnisses. Barths Marienrede befindet sich also an dem Knotenpunkt seiner christologischen Theologie. Es ist eindeutig, dass Barth über Maria redet, weil die Jungfrau Maria in das Geheimnis der Inkarnation involviert ist²⁰ und weil bei der Geburt Jesu »sachnotwendig von

¹³ Vgl. *Predigten 1915*, S. 526 f.

¹⁴ Vgl. *Vorträge und kleinere Arbeiten. 1909–1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA 22, Abt. III), Zürich 1993, S. 304. (Weiter: *V.u.kl.A.* 1909–1914).

¹⁵ Vgl. *Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1–8)*. Vorlesung Münster Wintersemester 1925/1926, wiederholt in Bonn 1933, hrsg. von Walter Fürst, (GA 9, Abt. II), Zürich 1976. (Weiter: *Erklärung*).

¹⁶ Einmal predigte er in der Kapelle des Diakonissenhauses zu Münster über Lk 1,26–38, und das zweite Mal legte er in vier Bibelstunden vor den Studenten in Bonn das 1. Kapitel aus dem Lukasevangelium aus. Vgl. *Predigten 1921–1935*, S. 214–223 und 495–521.

¹⁷ Vgl. Riesenhuber, K., *Maria*, S. 28.

¹⁸ Vgl. Louth, A., *Mary and the Mystery of Incarnation. An Essay on the Mother of God in the Theology of Karl Barth*, SLG Press, Oxford 2002, S. 10. (Weiter: Louth, A., *Mary*).

¹⁹ Vgl. Tait, L. G., *Karl Barth and the Virgin Mary*, S. 415.

²⁰ Vgl. ebd., S. 416.

Maria die Rede sein muss«²¹. Barth kann Maria an dieser Stelle seiner Theologie nicht umgehen, wenn seine Theologie auch eine ernsthaft traditions- und schriftbezogene Theologie sein will. Man darf daraus schließen, dass Barth über Maria hauptsächlich, besonders in der *Kirchlichen Dogmatik*, innerhalb des Themenkreises der Menschwerdung spricht. Aus diesem Grund kommt er auf die Jungfräulichkeit und die Gottesmutterschaft Mariens zu sprechen.

2. Die Jungfräulichkeit Mariens

Die dürftige Bilanz der Rezeption von Barths Rede über die Jungfräulichkeit Mariens bei den verschiedenen Autoren zeigt, dass Barths Sicht von der theologischen Bedeutung der Jungfräulichkeit Mariens bis jetzt ungenügend erforscht geblieben ist. Barth scheut sich nicht, das Wort Jungfrau für die Mutter Jesu in den Mund zu nehmen und dadurch implizit ihre Jungfräulichkeit zu vertreten. Ausdrücklich bemerkt er jedoch zur bleibenden Jungfräulichkeit Mariens ermahmend, dass man sie ihr in alter Zeit im christologischen, nicht aber in einem spezifisch mariologischen Interesse zugeschrieben hat.²² Es steht außer Zweifel, dass für Barth Maria die Jungfrau ist, in der sich die Empfängnis des Sohnes Gottes durch den Heiligen Geist vollzieht. Barth bekennt sich mit der Auslegung des *conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine* eindeutig zum geschichtlichen Ereignis der Jungfrauengeburt Jesu und darin eingeschlossen zur Jungfräulichkeit Mariens. Er erkennt ebenso einen Zusammenhang zwischen dem christologischen Dogma von der Jungfrauengeburt und dem Ideal der Virginität in der katholischen Kirche. Für ihn ist klar, dass das christologische Dogma das Ursprüngliche ist.²³ Nicht die Jungfräulichkeit Mariens ist das Wunder der Offenbarung, sondern die Tat Gottes an Maria, der Jungfrau. Aufgrund der jungfräulichen Empfängnis kann der Person Mariens kein selbstständiges dogmatisches Interesse zukommen.²⁴

Maria ist als Jungfrau die Mutter des Herrn und Eingangspforte der göttlichen Offenbarung in die menschliche Welt geworden. Damit ist für Barth gesagt, dass es auf dem natürlichen Weg, auf dem eine menschliche Frau sonst Mutter wird, keine Mutterschaft des Herrn und keine Eingangspforte der Offenbarung in unsere Welt geben kann. Die Jungfrauschaft Mariens in der Geburt des Herrn ist die Negation, nicht des Menschen vor Gott, sondern seiner Eignung, seiner Fähigkeit für Gott. Die Virginität ist allerdings keinesfalls menschliche Möglichkeit, die den Anknüpfungspunkt für die göttliche Gnade bildet. Die Jungfrauschaft Mariens ist das Zeichen der Offenbarung. Die menschliche Virginität wird aber nicht durch ihre Natur und nicht aus sich selber, sondern durch die göttliche Gnade zum Zeichen des über den Menschen er-

²¹ Heymel, M., *Maria entdecken. Die evangelische Marienpredigt*, Freiburg u.a. 1991, S. 51. (Weiter: Heymel, M., *Maria entdecken*).

²² Vgl. *KD I/2*, S. 154.

²³ Vgl. »Unterricht« *I*, S. 202 und *Chr. Dogm.*, S. 374.

²⁴ Vgl. *Chr. Dogm.*, S. 374f.

gehenden Gerichtes und insofern zum Zeichen der göttlichen Gnade. Für Barth ist klar, dass nur die *virgo* die Mutter des Herrn sein kann, dass Gottes Gnade nur sie für ihr Werk am Menschen brauchen will. Damit ist gesagt, dass der wollende, schöpferische, souveräne Mensch für das Werk der Offenbarung nicht zu brauchen ist. Darum ist die Jungfrauschafft Mariens und nicht die Ehe von Josef und Maria das Zeichen der Offenbarung. Die männliche Genialität ist durch das *ex virgine* unter das Gericht gestellt. Auch die *virgo*, auch die menschliche Möglichkeit der Virginität steht im Zusammenhang mit dem *peccatum originale*. *Virgo* besagt tatsächlich nur, dass der Mensch das Gegenüber ist, an dem und mit dem Gott in seiner Offenbarung handelt, lehrt Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* über die Jungfräulichkeit Mariens und die Jungfräulichkeit im Allgemeinen.²⁵

In der Auseinandersetzung mit der Theologie Zwinglis verteidigt Barth Zwinglis Betonung der bleibenden Jungfräulichkeit Mariens. Allerdings heißt das nicht, dass Barth sich ab diesem Zeitpunkt zur immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens bekennt oder dass sein Bekenntnis mit dem katholischen Glauben an die *virginitas ante partum, in partu et post partum* übereinstimmt.

Barth ist ein entschiedener Verfechter der Jungfrauengeburt. Er setzt sich zwar entschieden für das Dogma von der Jungfrauengeburt, das heißt genau genommen für die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Jesu ein, er redet aber von keinem Dogma der Jungfräulichkeit Mariens. Die Jungfräulichkeit Mariens ist an den Stellen, an denen er über die Jungfrauengeburt spricht, als *virginitas ante partum* zu verstehen. Die Jungfräulichkeit Mariens vor der Geburt ist für Barth unbestritten eine historische Tatsache. Sie ist aber nur im christologischen Interesse zu verstehen. Im katholischen Verständnis ist die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Christi ebenso primär eine christologische Wahrheit. Die bleibende Jungfräulichkeit Marias ist hingegen eine rein mariologische Wahrheit. Deshalb ist es verständlich, dass die Jungfräulichkeit Mariens von Barth mariologisch nicht aufgewertet wird.

Die menschliche Virginität, und folglich die Jungfräulichkeit Mariens, ist bei Barth nur Zeichen des über den Menschen ergehenden Gerichtes und der göttlichen Gnade. Wenn Barth über die *virgo* und die menschliche Virginität redet, hebt er die Souveränität Gottes und die menschliche Begrenzung und Nicht-Eignung für Gott hervor. Dieser Gedanke Barths, dass die sündhafte menschliche Natur durch das *natus ex virgine* begrenzt wird, ist auf jeden Fall beachtenswert. Einen ähnlichen Gedanken findet man schon bei Gregor von Nyssa, der sagte, dass die Jungfräulichkeit Mariens dem Tod eine Grenze setzt und ihn nicht weiter vordringen lässt.²⁶ Wenn man die Jungfräulichkeit Mariens bei Gregor von Nyssa in einen heilsgeschichtlichen und heilstheologischen Zusammenhang hingestellt sieht, wie es Rudolf Graber unternimmt,²⁷ wird deutlich, dass der Jungfräulichkeit Mariens eine enorme Bedeutung in der Heilsgeschichte zukommt. Barth denkt aber nicht an die theologisch-heilsgeschichtliche

²⁵ Vgl. *KD I/2*, S. 202–221.

²⁶ Vgl. Gregorii Nysseni Opera, (Hrsg.), W. Jaeger, Bd. 8/1, S. 306f. Angeführt nach Graber, R., *Jungfräulichkeit*, in: Rovira, G., (Hrsg.), *Das Zeichen des Allmächtigen*, Würzburg 1981, S. 207. Siehe auch Forde, M., *Königin ohne Tod in den Himmel aufgenommen*, Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1988, S. 30 f.

²⁷ Vgl. Graber, R., *Jungfräulichkeit*, S. 207.

schichtliche Aufwertung der Jungfrau Maria. Deshalb ist ihm auch der Gedanke, dass »die personale höchste Einheit mit Christus, welche (was bei rein natürlicher Mutterschaft durchaus nicht folgt) in der bleibenden Jungfräulichkeit, das heißt in der ausschließlichen Hingabe an Christus ihr Siegel hat«²⁸, fern geblieben.

Barth bekämpft die Lehre von der *virginitas in partu et post partum* zwar nicht, er bekennt sich aber auch nicht dazu. Maria hat Jesus auf jungfräuliche Weise zwar empfangen, Barth sagt aber nicht, dass sie ihn auf jungfräuliche Weise im Sinne von der *virginitas in partu* geboren hat und dass sie nach der Geburt Jungfrau geblieben ist. Bei Barth kann man unserer Meinung nach nur von der Jungfräulichkeit Mariens vor der Geburt reden. Deshalb ist es verständlich, dass Barth Maria keine große theologische Bedeutung zuschreiben kann und dass er mit der Rolle, die Maria in der Kirche innehat, hadert und dass er die theologische Bedeutung Mariens für die Kirche bekämpft. Denn nur aufgrund der immerwährenden Jungfräulichkeit kann man von einer Ganzhingabe Mariens in den Dienst der Erlösung bzw. von einem Ganzhineinnehmen Mariens in den Dienst des Erlösers sprechen. Nur aufgrund der immerwährenden Jungfräulichkeit kann man verständlicherweise von einem Brautverhältnis zwischen Gott und Maria, mit dem Barth ebenso Schwierigkeiten hat, sprechen. Nur aufgrund der immerwährenden Jungfräulichkeit kann man Maria abgesehen von ihrer einmaligen und einzigartigen Mutterschaft, die Barth eindeutig als Gottesmutter anerkennt, eine besondere Stellung und eine dauerhafte Aufgabe in der Heilsgeschichte zuschreiben.

Aus Barths partiellem Bekenntnis zur Jungfräulichkeit Mariens ergibt sich unserer Meinung nach, auch abgesehen von protestantischen Grundprinzipien bereits, dass Maria eine geringe Bedeutung und eine eingeschränkte nicht dauerhafte Aufgabe in der Heilsgeschichte bei Barth zukommt, auch wenn sie so innig und tief in die Menschwerdung Gottes als Jungfrau und als Gottesmutter einbezogen ist.

3. Die Gottesmutterchaft Mariens

Als evangelischer Christ und Theologe bejaht Barth eindeutig die Bezeichnung »Mutter Gottes«, θεοτόκος, *Dei genitrix* für Maria. Für Barth ist die Bezeichnung »Mutter Gottes« biblisch klar bezeugt. Sie ist ein christologischer Hilfssatz, der »das *vere Deus* in seiner Einheit mit dem *vere homo*«²⁹ beleuchtet und verstärkt. Mit dem θεοτόκος unterstreicht Barth mit Nachdruck die Einheit Jesu Christi, des Sohnes Marias, mit der göttlichen Person des Sohnes Gottes. Der Titel »Gottesgebärerin« weist auf die gleiche Identität des von Maria in der Zeit mit dem vom Vater in Ewigkeit Geborenen hin. Sogleich unterstreicht er aber ebenso, dass mit dem θεοτόκος nicht die Würde Mariens, sondern die ihres Sohnes beleuchtet und erklärt wird. Obwohl die Mutterschaft Mariens für Barth eindeutig die Gottesmutterchaft ist, darf

²⁸ Müller, A., *Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis*, in: MySal III/2, Einsiedeln u.a. 1969, S. 419f.

²⁹ *KD* I/2, S. 152.

der Person Mariens aber keinesfalls eine hervorgehobene Stellung im Offenbarungsgeschehen zukommen.³⁰

Barth anerkennt die mütterliche Funktion Mariens in der Menschwerdung tatsächlich als wahre Gottesmutter. Es bleibt doch die Frage, wieweit diese Gottesmutter bei Barth mehr ist als nur ein biologisches Ereignis, das an der Person Marias beziehungslos vorbeigeht.

Aus katholischer Sicht ist nicht die physische Mutterchaft für die Würde Mariens und ihre Bedeutung in der Heilsgeschichte entscheidend, sondern das Brautverhältnis und ihre Zustimmung zum Willen Gottes und ihre bereitwillige Mitwirkung an dem Geheimnis der Erlösung. Von daher wird nämlich die Gottesmutterchaft Mariens in der Mariologie aufgewertet. Bei Barth sieht man aber einen scharfen Gegensatz zwischen der einerseits physischen Gottesmutterchaft Mariens und andererseits ihrem Brautverhältnis zu Gott. Maria ist für Barth die physische Mutter Gottes.³¹ Die Gottesmutterchaft, die Barth Maria aufgrund des Titels »Mutter Gottes« zuerkennt, ihr nicht zu ihrer eigenen Ehre, sondern zur Ehre Jesu Christi beigelegt wurden. Es stimmt auch, dass Barth die Ehre Mariens, die ihr vom Brautverhältnis zu Gott und dem *Fiat* zukommt, eindeutig ablehnt.³² Barth ist der Ansicht, dass alles, abgesehen von der exemplarischen Funktion für alle zum Glauben und zum Gehorsam und zum Dienst Berufenen, auf dem *Fiat* und der Mutterchaft Mariens Aufgebaute ein »Zu viel« ist. Daraus lässt sich dann schließen, dass Barth Maria etwas mehr als physische Gottesmutterchaft nicht anerkennt. Nach Horst Bürkle besagt die Bezeichnung »Mutter Gottes« für Barth nicht mehr, als dass Jesus Christus durch seine Mutter wirklich der Einheit des Menschengeschlechts angehört. Die Schranke, die bei Barth zwischen allem Geschöpflichen und Christus aufgerichtet bleibt, banne Maria in die Grenzen ausschließlicher Diesseitigkeit.³³ Bürkle begründet seine Behauptung nur aus der *Kirchlichen Dogmatik* I/2. Es stellt sich jedoch die Frage, ob man dasselbe so eindeutig und entschieden behaupten kann, wenn man Barths Äußerungen im Band IV/4, die sich ausdrücklich gegen den »Christomonismus« und die »Alleinwirksamkeit« Gottes wenden, berücksichtigt. Wenn man die Frage der Gottesmutterchaft bei Barth vom Gedanken her betrachtet, dass Gott nicht ein »Alleinwirkender«, sondern ein »Alleswirkender« ist und dass Maria sich nicht nur passiv verhält, sondern ihr *Fiat* – wie es, zum Beispiel, P.S. Fiddes und K. Riesenhuber zu Barths Marienrede vertreten – in der Freiheit leistet, geht dann die Gottesmutterchaft als nur biologisches Ereignis an die Person Mariens beziehungslos vorbei?

P.S. Fiddes ist auf jeden Fall zuzustimmen, wenn er behauptet, dass das *Fiat* Mariens eine Herausforderung für Barths Theologie darstellt. Das ist eine Prüfung, die Barths Verständnis von Gnade zum Vorschein bringt, aber auch seine Grenzen aufzeigt.³⁴ Das *Fiat* Mariens ist die Anerkennung, dass Gottes Wort in Erfüllung geht,

³⁰ Vgl. ebd., S. 153.

³¹ Vgl. Louth, A., *Mary*, S. 18.

³² Vgl. *KD* I/2, S. 157f.

³³ Vgl. Bürkle, H., *Barth, Karl*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1, S. 381f.

³⁴ Vgl. Fiddes, P.S., *Mary in the theology of Karl Barth*, in: Stacpoole, A. (Hrsg.), *Mary in Doctrine and Devotion*, Dublin 1990, S. 111. (Weiter: Fiddes, P.S., *Mary*).

dass Gottes Gnade ganz menschliche und personhafte Antwort gefunden hat. Darin besteht die »Mitwirkung« Mariens, bringt L.G. Tait die Konkretisierung des *Fiat* für die Gnadenlehre auf den Punkt. So zeigt sich die Marienlehre hier als ein echter Katalysator auch für die Gnadenlehre. Die Gnade, die keine freie Antwort bei einem Gegenüber findet, wäre eine Gnade, die nie ankommt und eine Gnade, die nie ankommt, wäre keine Gnade.³⁵

Dass bei der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria alles Gnade ist, sagt uns ihre unbefleckte Empfängnis.

4. Die unbefleckte Empfängnis und Aufnahme Mariens in den Himmel

In seiner Auseinandersetzung mit den Privilegien der Gottesmutter in der Mariologie bemerkt Karl Barth, dass an die »virginitas et post partum«³⁶ die Lehre von der *immaculata conceptio* sinnvoll angeschlossen werden konnte. Weiter schildert er kurz die katholische Lehre von der unbefleckten Empfängnis, nach der die Jungfrau »Maria, wenn auch natürlich gezeugt, durch die zuvorkommende Gnade von jedem Makel der Erbsünde befreit, im Stande der heiligmachenden Gnade ins Dasein getreten«³⁷ ist. Aus dieser Wahrheit konnte dann weiter erschlossen werden, dass Maria auch aktuell nie gesündigt hat. Dass er anderer Meinung ist, bringt Barth zum Ausdruck, indem er die protestantischen Dogmatiker zitiert: »Denn die menschliche Natur war auch in Maria *obnoxia et infecta peccato*« (Polanus). Und »Die Jungfräulichkeit der Maria schließt nicht aus, dass sie ein *homo peccatorum non expers* gewesen ist« (Quenstedt).³⁸ Erwähnenswert ist allerdings die Feststellung von Wolfhart Pannenberg, dass Barth sich mit seiner Erklärung der Jungfrauengeburt auf dem Weg mariologischer Reflexion befindet³⁹ und dass er konsequenterweise das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens akzeptieren müsste.⁴⁰ Auf dieser Linie liegt auch meine Meinung, dass Barth die Sündenlosigkeit Jesu bzw. seine Freiheit von der Erbschuld ohne die unbefleckte Empfängnis Mariens nicht akzeptabel erklärt hat.

An seine Bemerkungen über die *immaculata conceptio* schließt Barth die Gedanken über die Aufnahme Mariens in den Himmel an. Über die »leibliche Himmelfahrt der Maria«⁴¹ sagt er zur Zeit, als sie noch nicht Dogma ist, dass sie als *sententia pia et probabilissima* vielleicht nicht mehr lange auf ihre Dogmatisierung warten wird, weil sie am logischen Ende des marianischen Dogmas liegt.⁴² Im 3. Band seiner *Kirchlichen Dogmatik* sieht Barth die Dogmatisierung der Aufnahme Mariens in den

³⁵ Vgl. Ratzinger, J., *Die Tochter Zion*, 2. Aufl., Einsiedeln 1977, S. 64.

³⁶ »Virginitas et post partum« weist darauf hin, dass Barth gewiss unabsichtlich *in partu* ausgelassen hat oder dass es beim Drucken ausgelassen worden ist. Vgl. *KD I/2*, S. 155.

³⁷ *KD I/2*, S. 155.

³⁸ Ebd., S. 214.

³⁹ Vgl. Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1964, S. 146. (Weiter: Pannenberg, W., *Grundzüge*).

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 148.

⁴¹ *KD I/2*, S. 155.

⁴² Vgl. ebd.

Himmel in absehbarer Zeit in der Katholischen Kirche ebenso voraus. Darin erkennt er den Beweis für ein tiefes Unverständnis der Katholischen Kirche für den grundsätzlichen Unterschied der neutestamentlichen Situation und Ordnung gegenüber der des Alten Testaments. Außer der Erhöhung Jesu Christi gibt es nämlich im Neuen Testament für die Entrückung einer Person keine Parallele zu der Entrückung Elias im Alten Testament. Seiner Ansicht nach erkennt die Katholische Kirche nicht, dass es im Neuen Testament nach der Erhöhung Jesu Christi nur noch die Entrückung der Gemeinde bei der Wiederkunft Christi gibt.⁴³ Nachdem die Aufnahme Mariens in den Himmel 1950 zum Dogma erklärt wurde, äußert sich Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* IV/1 darüber, dass dieses Mariendogma und seine Proklamation ein weiteres Auseinandergehen der katholischen und evangelischen Erkenntnis der Einheit der Gnade in Jesus Christus herbeiführt.⁴⁴

Daraus ist ersichtlich, dass Barth das Dogma von der Aufnahme Mariens in den Himmel ebenso wie das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis ablehnt. Er legt aber großen Wert auf die biblische Gestalt Marias, und er kritisiert scharf die Mariologie.

5. Die biblische Gestalt Mariens und die Kritik an der Mariologie

In Barths Marienrede lassen sich die auf den ersten Blick so unterschiedlichen Themen wie die biblische Gestalt Mariens und die Mariologiekritik fast parallel verfolgen. Barth geht nämlich bei der Auslegung der Bibeltexte ganz leicht zu den kritischen Bemerkungen über die Mariologie über. Das konkreteste und anschaulichste Beispiel dafür ist die Auslegung von Lk 1,26–38 in der zweiten Bibelstunde vor den Studenten in Bonn. Maria ist für Barth eine schlechthin hervorgehobene Gestalt. Sie ist die äußerste Spitze in der Reihe derer, welche die Verheißung empfangen haben und auf den Herrn warten. Deshalb sieht er keinen Grund zur Verwunderung über das, was in der römisch-katholischen Kirche mit der Gestalt Mariens geschehen ist, nämlich, »dass sie zu einem zweiten Zentrum neben Christus erhoben, dass eine besondere Lehre von der Gottesmutter herausgebildet wurde, dass in der kirchlichen Frömmigkeit die Gestalt Marias die Gestalt Christi in den Schatten stellen konnte«⁴⁵. Für ihn ist es keine Frage, dass hier ein Missverständnis stattgefunden hat, wenn »Maria in eine Stellung gehoben, mit Titeln versehen wurde, die auch nur von ferne eine Konkurrenz zu Christus bedeuten konnten«⁴⁶.

Barth hebt gerne den Unterschied zwischen den biblischen Mariengestalt und der katholischen Gestalt Mariens hervor. Als biblische Gestalt ist Maria ein Mensch, der Gott gegenübersteht, der Gnade nötig hat und sie empfängt, der ganz und gar auf Glauben angewiesen ist, im Glauben denkt und handelt. Sie ist eine in der Reihe der

⁴³ Vgl. *KD* III/2, S. 777 f.

⁴⁴ Vgl. *KD* IV/1, S. 89.

⁴⁵ *Predigten 1921–1935*, S. 496.

⁴⁶ Ebd.

biblischen Zeugen. Sie hebt sich auch durch die Grußworte des Engels aus der Reihe der biblischen Menschen noch nicht heraus. Sie wird vom Engel zu einer außerordentlichen Stellung aufgerufen. Diese außerordentliche Stellung ist für Barth jedoch der Beweis, dass es keine menschliche Eignung für Gott und keine Befähigung für Mittlerschaft gibt. Maria ist in ihrer ganzen Gestalt ein Zeugnis für das Außerordentliche Gottes, das heißt für die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, die sich des Menschen annimmt. Sie ist die »Holdselige«, das heißt durch Gottes Huld ist sie selig. Das ihr Gesagte sagt nichts über sie selbst aus. Gott hat sie aus den vielen Millionen Frauen herausgenommen und ausgesondert, weil er mit ihr ein besonderes Werk vorhat. An Maria ist die letzte Demut zu erblicken. Sie hat sich jedoch nicht selbst gedemütigt, sondern sie ist gedemütigt worden. Maria hat den Willen Gottes getan, indem sie dem Kind den Namen Jesus gab. In ihrem *Fiat* liegt das Anerkennen, dass sich das vollziehen wird, was Gott gesagt hat. Sie ist zusammen mit Elisabeth die Empfängerin der Verheißung. Sie ist die Jungfrau, die durch den Heiligen Geist, durch das Wunder, Mutter geworden ist. Die Geschichte der Mutter des Herrn, der Mutter Gottes, ist mehr als die ganze christliche Kirche. Im Magnifikat antwortet Maria im Namen der Kirche, in Maria redet die Kirche. Dass die Seele den Herrn erhebt und der Geist sich über Gott freut, geschieht darum, weil der Herr »die kleine Maria, weil er, der Herr, seine arme Kirche angesehen hat«⁴⁷. Die kleine Maria und die arme Kirche haben aber keinen Grund zu Erhebung und Freude. Man soll auf den schauen, auf den die kleine Maria und die arme Kirche hinblicken. Für Barth ist in diesem unscheinbaren Anschauen der Niedrigkeit seiner Magd schon alles eingeschlossen, was später kommt. Barth ist einerseits bemüht, Maria große Bedeutung zuzuschreiben, indem er sagt, dass »alle Engel aller Himmel jetzt nur auf diesen einen Ort hinschauen, wo diese Maria ist«⁴⁸. Andererseits relativiert er das wieder, indem er sagt, dass »ihr doch nicht Anderes widerfahren ist, als dass Gott ihre Niedrigkeit angesehen hat«⁴⁹. Es ist für ihn unverständlich, dass »eine solche ›Maria‹ allmählich aufgeblasen wird, so dass sie Barmherzigkeit nicht mehr nötig hätte«⁵⁰.

Barth unterscheidet zwischen der kirchlichen und der biblischen Gestalt Mariens. Die kirchliche Mariengestalt, die als »Mutter Gottes« und »Himmelskönigin«, als eine Art »mediatrix« zwischen Gott und den Menschen, neben Jesus Christus steht, kann er nicht verstehen. Die biblische Mariengestalt dagegen sei wunderbar. Barth sieht allerdings keine wirkliche und einleuchtende Verbindung zwischen dem, was im Neuen Testament über Maria gesagt wird, und dem, was der katholische Marienglaube aus ihr gemacht hat. Deshalb soll die kirchliche Gestalt Marias, nicht die biblische, wenn nicht ganz verschwinden, so doch wie ein Schatten werden.⁵¹

Barth erwähnt ebenso gerne, dass er viel Gutes und Positives über Maria gesagt hat. Er weist auf die Auslegung des Magnifikats von Martin Luther als eine schöne

⁴⁷ Ebd., S. 515.

⁴⁸ Ebd., S. 516.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd., S. 518.

⁵¹ Vgl. *Gespräche 1964–1968*, S. 336.

Lobpreisung Mariens hin.⁵² Er ist erstaunt darüber, dass die einfache glaubende Kreatur, die bescheidene Jungfrau, die Magd auf einmal eine Gekrönte, eine Königin wird.⁵³ Einerseits setzt Barth sich gewissermaßen für die Ehre Mariens ein. Andererseits empört er sich aber über die Erhöhung der Jungfrau Maria, einer Kreatur, in der Katholischen Kirche.⁵⁴ Barth sieht Maria neben Jesus in einer für die Katholiken ganz wichtigen Rolle stehen. Maria darf aber nicht neben Jesus gestellt werden.⁵⁵ Barth ist eindeutig mit der Rolle Mariens, die ihr die Mariologie zuschreibt, nicht einverstanden. Zu den Kontroverspunkten zwischen Katholiken und Protestanten zählt Barth immer wieder Maria und die Mariologie. Maria ist der große Punkt, der ihm viel schwieriger als die Papstfrage zu sein scheint.⁵⁶ Er behauptet sogar, dass hinter allen Kontroverspunkten die Mariologie bzw. die enorme Rolle, die Maria in der katholischen Kirche spielt, steht.⁵⁷ Deshalb ist für ihn auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Mariologie der schwierigste Punkt im Gespräch über die Unterschiede zwischen den katholischen und evangelischen Christen.⁵⁸

Kritik an der Mariologie übt Karl Barth in der *Kirchlichen Dogmatik*, indem er das katholische Marienbild mit Mariens Privilegien, Verdiensten, Mitwirken, *Fiat mihi* schildert. In seiner Kritik nimmt Barth auch Bezug auf die Verehrung Mariens, die Parallele Eva-Maria und die Beziehung Maria-Kirche. Die ganze Kritik mündet in der Behauptung einer unzulässigen, wenn auch nur relativ selbstständigen Rolle, die Maria als Geschöpf in der Heilsgeschichte spielt.

Der Mariologie zieht Barth die Josephologie vor. In seinen Augen hat Josef und nicht Maria Christus gegenüber die Rolle gespielt, die der Kirche zukommt. Die Rolle der Kirche kann nur die dienende Rolle des hl. Josef sein.⁵⁹ Ihm geht es nicht gut dabei, »wenn die Kirche schon zum vornherein auf die Maria aufgebaut wird«⁶⁰. Die Beziehung zwischen Maria und der Kirche bezeichnet Barth als etwas »Unheimliches«.⁶¹ Der hl. Josef eignet sich für Barth viel besser als Maria als Urbild und Vorbild der Kirche und zwar aus dem Grund, weil der hl. Josef nur in der Weise dabei sein kann, wie er auf alten Bildern so demütig, bescheiden, zurücktretend im Hintergrund steht.⁶² Wenn die Gottesgebärende das eigentliche Urbild der Kirche ist, dann bekommt die Kirche durch und in Maria eine großartige Aufgabe und Stellung in der Heilsgeschichte zugeschrieben. Das lehnt Barth aber ab und aus diesem Grund würde er sich als katholischer Theologe der »josephologischen Richtung« anschließen, weil

⁵² Vgl. ebd., S. 363.

⁵³ Vgl. ebd., S. 336.

⁵⁴ Vgl. *Gespräche 1959–1962*, S. 409.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 378.

⁵⁶ Vgl. *Gespräche 1964–1968*, S. 101.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 193. Wenn man weiß, dass in der Mariologie fast alle theologischen Linien zusammenlaufen und dass in der Mariologie theologische Entscheidungen fallen, die für das Ganze unseres Glaubens aufschlussreich sind, ist diese Behauptung meiner Meinung nach ganz richtig.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 335.

⁵⁹ Vgl. *Gespräche 1959–1962*, S. 415.

⁶⁰ Vgl. *Gespräche 1964–1968*, S. 101.

⁶¹ Vgl. ebd.

⁶² Vgl. ebd., S. 102.

man aus der Josephologie nicht solche heilsgeschichtliche Aufgabe und Stellung für die Kirche gewinnen kann. Barth versucht auf diese Weise die mariologischen Implikationen für die Kirche zu umgehen und nicht anzuerkennen.

Barth meint, dass es in den wichtigsten Punkten des Glaubens offenbar ohne Maria geht. Ihn freut es und für ihn ist es richtig, wenn Maria in den katholischen Kirchenräumen zur Seite geschoben wird.⁶³ Diese seine Äußerungen und ebenso wenn er meint, dass die Marienverehrung als eine bloße Verzierung verschwinden kann, zeigen seine Sicht von der Stellung und Aufgabe Mariens in der Heilsgeschichte. Nach katholischer Auffassung aber nimmt Maria als Mutter des Erlösers, nämlich aufgrund ihres einmaligen Christusbezugs, auch eine einmalige, universale, unverwechselbare, dauernde und für die gesamte Menschheit bedeutungsvolle Aufgabe im Heilsplan Gottes ein. Ihre jungfräuliche Gottesmutterchaft endet nicht mit der Geburt Jesu, sondern geht im Wirken für die Kirche weiter, damit alle das Heil erreichen.⁶⁴ Aus dem Dargestellten ist es offensichtlich, dass Barths Sicht der Stellung und Aufgabe Mariens in der Heilsgeschichte mit der katholischen Auffassung nicht übereinstimmt.

Ich resümiere Barths Kritik an der Mariologie folgenderweise: Barths Mariologiekritik ist aus protestantischer Sicht sachgerecht und theologisch begründet (L.G. Tait, T. Perry). Aus katholischer Sicht beruht sie aber auf vollkommener Verkenning katholisch-theologischer Entwicklungsprinzipien (H. Rahner) und auf den Missverständnissen, und sie sei gegenstandslos (K. Riesenhuber). Die Mehrheit der protestantischen Autoren⁶⁵ gibt Barths Mariologiekritik wieder und versucht sie gegen die katholischen Widerlegungen zu verteidigen und zu rechtfertigen. Einige, zum Beispiel, L.G. Tait, P.S. Fiddes, M. Heymel und T. Perry, setzen sich mit der Frage der Mitwirkung und Freiheit Mariens in Barths Mariologiekritik auseinander und versuchen eine Erklärung dafür anzubieten, wie Barth die Mitwirkung und das *Fiat* Mariens in der Heilsgeschichte sieht bzw. ob Maria mit ihrem *Fiat* in Freiheit an der Erlösung mitwirkt. Diese Erklärungen, obwohl sie teilweise meisterhaft und nicht nur einseitig begründet sind, wie ich in meiner Dissertation gezeigt habe, sind vom katholischen Standpunkt aus nicht ganz plausibel. Einige Versuche kommen zum Ergebnis, dass die Unstimmigkeit zwischen Barth und der katholischen Theologie »terminologisch« ist (L.G. Tait) und dass Barth die Mariologie missverstanden hat (K. Riesenhuber). Leo Scheffczyk ist aber der Ansicht, dass Barth mit seiner Lehre in die Nähe der Mariologie geraten ist.⁶⁶ Ebenso behauptet W. Pannenberg, dass Barth sich bereits auf der Linie mariologischen Denkens bewegt.⁶⁷ Dem stimme ich auch zu. Meiner Meinung nach hat Barth die Mariologie nicht missverstanden, was auch die Stellungnahmen mehrerer Autoren gerade zu Barths Mariologiekritik bestätigen.⁶⁸ Barth hat die Mariologie richtig verstanden. Er konnte aber in seiner Treue zu den

⁶³ Vgl. ebd., S. 364.

⁶⁴ Vgl. Ziegenaus, A., *Heilsplan Gottes, Stellung Mariens im Heilsplan Gottes*, in: MarL, Bd. 3, S. 115 f.

⁶⁵ Es sind die Autoren gemeint, dessen Werke ich in der Rezeption dargestellt habe. Es sind 16 protestantische und 12 katholische Autoren sowie 1 orthodoxer Autor.

⁶⁶ Vgl. Scheffczyk, L., *Riesenhuber, Klaus: Maria*, S. 84.

⁶⁷ Vgl. Pannenberg, W., *Grundzüge*, S. 143.

⁶⁸ Vgl. zum Beispiel Fiddes, P. S., *Mary*, S. 112.

protestantischen Grundprinzipien der katholischen Marienlehre nicht zustimmen. Sein ständiges Ringen mit der Mariologie ist im Grunde genommen sein ständiges Ringen, in der Auseinandersetzung mit der katholischen Theologie den protestantischen theologischen Prinzipien treu zu bleiben. An dem Beispiel der »Mitwirkung« lässt sich Barths ständiges Ringen mit der Mariologie als ein Pendeln zwischen der katholischen Lehre und der Treue zu den protestantischen Grundprinzipien sehen. Barth äußert sich nämlich über das *Fiat* Mariens sehr kritisch, und er lehnt einerseits entschieden jede Mitwirkung Mariens an der Erlösung ab. Andererseits behauptet er, dass Maria sich nicht nur passiv verhält, sondern in Freiheit zustimmt und dass diese Zustimmung ihre einzige Mitwirkung ist.⁶⁹

Ich habe in meiner Studie versucht, nicht nur das in Barths Rede über Maria und die Mariologie zu finden, was eine bestimmte von vornherein aufgestellte These beweisen würde. Vielmehr war es mein Anliegen, die ganze Marienrede Barths zu berücksichtigen und Barth selbst in der Darstellung seiner Marienrede zum Wort kommen zu lassen. An einigen wichtigen Stellen von Barths Marienrede, wie zum Beispiel das Mitwirken, das *Fiat* und die Freiheit Mariens, und dasselbe gilt für das Verhältnis zwischen Maria und der Kirche, konnte ich gegensätzliche Äußerungen feststellen und auf das ständige Ringen Barths mit der Mariologie hinweisen. Meiner Meinung nach sind die letzten Worte Barths in seiner Rede über Maria und die Mariologie für den Ausgang dieses Ringens mit der Mariologie entscheidend. Darüber zu sprechen, komme ich im letzten Punkt der Darstellung meiner Dissertation, wenn ich die Entwicklung und Wandlung in Barths Marienrede in Umrissen schildere.

6. Entwicklung und Wende in Barths Marienrede

Karl Barth beschäftigte sich seit Beginn seiner theologischen Tätigkeit mit Maria⁷⁰, und seine letzte Äußerung über die Mariologie erfolgte zwei Tage vor seinem Tod⁷¹. Es stellt sich deshalb die berechtigte Frage: kann man in dieser Zeitspanne von einer Entwicklung und Wandlung des theologischen Denkens in seiner Rede über Maria und die Mariologie sprechen?

Wie bereits erwähnt, spricht Barth sehr früh über Maria und die Mariologie in seinen theologischen Schriften. Zunächst in den »Vorträge(n) und kleinere(n) Arbeiten« und »Predigten«, dann aber in den »Akademischen Werken« und in der *Kirchlichen Dogmatik*. Seine letzten Äußerungen kommen schließlich in den »Gesprächen« und in den »Briefen« vor. Barth befasst sich auf seinem theologischen Weg grundsätzlich mit allen bedeutenden Themen der Mariologie seiner Zeit. An einigen von ihnen wird mehr als an den anderen die Entwicklung und Wandlung bzw. die Wende, aber ebenso

⁶⁹ Vgl. *Glaubensbekenntnis der Kirche*, Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins, Zürich 1967, S. 72.

⁷⁰ Vgl. *V.u.kl.A. 1909–1914*, Vortrag »Novalis [Aufsatz], 1911«.

⁷¹ Vgl. Ott, H., *Steht Maria zwischen den Konfessionen?*, in: Stauffer, R. (Hrsg.), *In necessariis unitas*, (Festschrift J.-L. Leuba), Paris 1984, S. 306. (Weiter: *Steht Maria zwischen den Konfessionen?*).

auch eine Konstante, in Barths Marienrede sichtbar. Zu allen vier marianischen Dogmen nimmt er Stellung. Über die Jungfrauengeburt bzw. die Jungfräulichkeit Mariens und die Gottesmutterchaft Mariens äußert er sich ausführlich. Das Mitwirken Mariens in der Heilsgeschichte und das *Fiat* Mariens sind Stammunkte in Barths Marienrede. Das Thema »Maria und die Kirche« nimmt ebenso einen festen Platz in seinen theologischen Überlegungen ein. Die ganze Marienrede Barths wird allerdings durch seine Kritik an der Mariologie stark geprägt. Deshalb habe ich die Schilderung der Entwicklung und der Wandlung von Barths Rede über Maria und die Mariologie gerade mit der Analyse seiner Mariologiekritik beendet.

Die ersten Jahre von Barths Rede über Maria und die Mariologie entbehren jeglicher Kritik an der Mariologie. In keinem seiner Werke aus den frühen Jahren findet man eine ausdrückliche Mariologiekritik. Die ersten Äußerungen über Maria deuten aber bereits im Jahre 1911 Barths Mariologiekritik an. Barth beginnt im Jahr 1927 seine scharfe Kritik an der Mariologie zu üben. Zunächst versucht er in der Weihnachtsbetrachtung, die Mariologie als »Wucherung« zu bezeichnen.⁷² Worauf er hier noch verzichten musste, wird er in der *Kirchlichen Dogmatik*, in den »Gesprächen« und in den »Briefen« nicht unterlassen können, nämlich, sich über die Mariologie ganz kritisch zu äußern und sie eine »Wucherung« zu nennen. Allerdings übersehen viele von Barths Forscher und Interpreten, dass Barth bei dieser scharfen und ablehnenden Art der Kritik nicht stehen geblieben ist. Barths Kritik an der Mariologie wird nicht ohne Grund wieder gemäßigter, bis er sie mit seiner letzten Äußerung praktisch ganz zurücknimmt. Dass Barth in der Mariologiekritik vorsichtiger geworden ist, bestätigen einige Autoren in ihren Stellungnahmen zu Barths Marienrede. Die in meiner Studie angeführten Autoren legen ein klares Zeugnis dafür ab, dass es eine Entwicklung und Wandlung in Barths Kritik an der Mariologie gibt, und zwar eine vom scharfen zum moderateren Ton. Auch wenn Barth sich in seinen letzten Lebensjahren in Gesprächen und Briefen kritisch über die Mariologie äußert, sind seine Worte nicht mehr so scharf und bissig. Aufgrund der Entwicklung und Wandlung im theologischen Denken Barths und aufgrund seiner letzten Äußerung über die Mariologie (08.12.1968) schließe ich daraus, dass die im Brief an Prof. Lengsfeld (21.10.1966) und in den letzten Gesprächen 1967 geäußerte Mariologiekritik eigentlich ein Schwanengesang vor der entscheidenden Wende, nämlich vor der Erkenntnis, dass die Mariologie doch nicht Unrecht hat, zu sein scheint. Das Ziel der Entwicklung und Wandlung der Kritik Barths an der Mariologie wird mit der letzten Äußerung Barths über die Mariologie erreicht. Ich erinnere noch einmal, dass Barths letzte Äußerung über die Mariologie der folgende Satz ist: »Man habe wohl diese ganze Frage der Mariologie theologisch doch noch nicht aufgearbeitet und man müsse sie auch evangelischerseits noch einmal von Anfang an durchdenken«.⁷³

Heinrich Ott bemerkt dazu, dass Barth mit diesem kleinen Satz seine Position der Mariologie gegenüber ein wenig revidiert hat. Den Grund dafür sieht Heinrich Ott im

⁷² Vgl. *Predigten 1921–1935*, S. 562, Anm. 1.

⁷³ Ott, H., *Steht Maria zwischen den Konfessionen?*, S. 306.

veränderten Klima der nachkonziliaren katholischen Theologie und in einer christozentrischen Ausrichtung und Relativierung der Mariologie.⁷⁴ Mit dieser Interpretation bin ich aber nicht einverstanden. Das veränderte nachkonziliare Klima, die christozentrische Ausrichtung und die Relativierung der Mariologie in der katholischen Kirche können nämlich nicht der Grund sein, dass Barth bei den Evangelischen einen Bedarf sieht, sich mit der Mariologie zu befassen bzw. die ganze Frage der Mariologie noch einmal von Anfang an zu durchdenken. Die christozentrische nachkonziliare Ausrichtung der Mariologie ist Barth aus seiner Beschäftigung mit dem Konzil und der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* bestimmt schon vorher gut bekannt gewesen. Hätte es sich hier in der gehörten Radiopredigt um eine Relativierung der Mariologie gehandelt, hätte Barth das nur bejahen können, nicht aber sagen brauchen, dass die Mariologie auch evangelischerseits zu durchdenken sei. Man kann daraus legitimerweise schließen, dass Barth zu einer neuen Erkenntnis gekommen bzw. dass ihm in seinem hohen Alter noch eine tiefere Einsicht geschenkt worden ist. Ihm ist etwas aufgegangen, was er bis jetzt nicht so verstanden, gesehen und vertreten hat. Hätte Barth nämlich noch immer vertreten, dass die Mariologie unwichtig ist und dass man ohne sie gut auskommen kann, wozu dann diese Bemerkung, dass man die ganze Frage der Mariologie evangelischerseits noch einmal von Anfang an durchdenken müsste? Mit dieser Äußerung hat Barth nämlich die evangelische Position bzw. seine eigene, insbesondere bezüglich der Mariologiekritik, endgültig in Frage gestellt. Barth hat mit diesem kleinen Satz eigentlich seine ganze Kritik und Ablehnung der Mariologie in Frage gestellt. Dieser kleine Satz ist sozusagen Barths Revision, die Relativierung seiner eigenen Mariologiekritik und, wenn wir das auf den Punkt bringen wollen, die Zurücknahme seiner ganzen Mariologiekritik. Mit dieser Äußerung hat Barth seine Kritik der Mariologie korrigiert bzw. zurückgenommen. Die Entwicklung und Wandlung in Barths Kritik an der Mariologie hat ihren Endpunkt in dieser totalen Wende erreicht. Von den anfänglichen kritischen Andeutungen über die schonungslose Kritik zum moderaten Ton bis zur Zurücknahme der Kritik an der Mariologie, lässt sich der Weg des ständigen Ringens von Karl Barth mit der Mariologie beschreiben.

Schluss

Aus dem »Historischen Bericht« Barths kann man eine interessante kurze Bemerkung entnehmen. Papst Paul VI. hatte Barth versprochen, für ihn zu beten, damit ihm noch eine tiefere Einsicht über Maria geschenkt werde.⁷⁵ Hat das Gebet des Papstes vielleicht nicht gerade das bewirkt, dass Barth sich zwei Tage vor seinem Tod folgendermaßen geäußert hat: Man müsse die ganze Frage der Mariologie theologisch doch auch evangelischerseits noch einmal von Anfang an durchdenken. Ist das nicht ein Beweis dafür, dass Barth als einer, der in der theologischen Wissenschaft immer

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 308.

⁷⁵ Vgl. *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, S. 16.

»noch einmal mit dem Anfang anfangen«⁷⁶ wollte, die Richtigkeit und Wahrhaftigkeit des katholischen Marienglaubens, der Marienverehrung und der Mariologie erkannt hat? Ist diese Äußerung nicht der Höhepunkt der Entwicklung und Wandlung seiner Marienrede? Die Darstellung und Auswertung der chronologisch aufgelisteten Stellen von Barths Marienrede in seinen Werken und der Rezeption bei zahlreichen Autoren hat mich bis zu diesem Punkt und zu diesem Ergebnis geführt. Es scheint mir legitim zu sein, diese Angaben über Barths Ringen mit der Mariologie so zu deuten. Die in Umrissen geschilderte Entwicklung und Wandlung von Barths Marienrede berechtigt dazu, daraus zu schlussfolgern, dass Barth die Wahrheit der katholischen Marienlehre nicht nur begriffen, sondern auch angenommen und anerkannt hat.

*Discourse about Mary, not Mariology:
the Figure of Mary in Karl Barth*

Abstract

The article summarizes the doctoral thesis of the author about Mary in the theology of Karl Barth. In the tradition of Reformed theology, Karl Barth in his debate with Catholic theology has written extensively about Mary and Mariology so that it is possible to elaborate a fruitful study. The »discourse about Mary« (Marienrede) of Barth comprehends all important Mariological topics, such as the four Marian dogmas, the cooperation of Mary in Redemption, the biblical figure of Mary, Marian devotion, Mary and the Church etc. Nevertheless Barth criticizes Catholic Mariology very strongly and refutes it. At the end of his life, however, there has a change: the reformed theologian recognizes the importance of Mariology also for Protestant theology.

⁷⁶ *Einführung in die evangelische Theologie*, 3. Aufl., Zürich 1985, S. 182.