

Das Mariendogma von 1950

In den Schwierigkeiten einer veränderten Situation

Im Ökumenismusdekreten (n 11) wird von einer Hierarchie der Glaubenswahrheiten gesprochen und somit sachlich zwischen Zentrum und Peripherie unterschieden. Das Dogma von 1950 gehört ohne Zweifel nicht unmittelbar zum Zentrum. Aber nicht das dürfte der Hauptgrund sein, daß von ihm mehr geschwiegen als gesprochen wird. In einer Zeit, die um die zentralsten Inhalte des Glaubens ringt, ist es zu vertreten, daß die ohnehin strapazierten Gläubigen nicht noch mehr beunruhigt werden. Die Methode, einen schwierigen Glaubensinhalt, der weder in der aktuellen Diskussion noch unmittelbar im Zentrum des Bekenntnisses steht, sozusagen einmal aufs Eis zu legen, muß nicht unbedingt falsch sein. Doch soll man sich darüber klar sein, daß eine solche Methode nicht in weiser Pädagogik von den Theologen dirigiert werden kann. Auf unser Dogma angewandt heißt das: Vielen Gläubigen in unseren Breiten ist es nicht gelungen, das Dogma von der Ganzaufnahme Mariens in die Vollendung Christi in ihren Glaubensvollzug zu integrieren. Das Schweigen der Theologen gründet aber nicht in einer gewissen Nächsicht hinsichtlich dieser Schwierigkeiten der Gläubigen, sondern darin, daß sich ihre eigene Situation nicht von der der Gläubigen unterscheidet. Der peripherie Charakter des genannten Dogmas sollte aber die Unbefangenheit geben, die Abstinenz nicht zum Tabu werden zu lassen und zumindest die Fragen, die damit gestellt sind, nicht zu unterdrücken, selbst wenn man darauf keine allseits befriedigende Antwort weiß. Denn ein Glaube, der nur solche Fragen zuläßt, deren Lösung er schon im voraus übersieht, hält nicht viel von sich. Zudem wäre er sehr unkirchlich, da er nicht darauf vertraut, daß Fragen in der kirchlichen Gemeinschaft zu einem Wachstum des Glaubens führen können. Wenn Gott selbst sich vom Menschen befragen läßt, braucht es auch keine Leugnung der Autorität des kirchlichen Lehramtes zu sein, wenn man an seine Aussagen den Maßstab kritischen Nachdenkens anlegt — vorausgesetzt, daß man seinen eigenen Verstand nicht in pubertärem Aufbegehen zur unfehlbaren Instanz macht. Der Fragende fragt ja im Vertrauen darauf, daß die Gemeinschaft der Gläubigen mehr weiß als er. Aber er fragt auch, weil er an diesem Wissen teilhaben möchte.

In diesem Sinn wollen die folgenden Überlegungen verstanden sein. Wer die Fragen des Verfassers nicht teilt, möge bedenken, daß der Verfasser so fragt, nicht um die Bedeutung kirchlicher Glaubensaussagen anzufechten oder hinunterzuschrauben, sondern *weil* er der Überzeugung ist, daß sie etwas zu sagen haben. Freilich braucht er dabei nicht von vorneherein auszuschließen, daß diese Bedeutung unter Umständen relativiert wird, indem die Beziehung einer Aussage zum Ganzen wichtiger erscheint als ein einzelner Inhalt für sich genommen. Die Beziehung zum Ganzen könnte vielleicht der eigentliche Schlüssel zur Interpretation werden.

Das Marien-Dogma und sein Consensus.

Beim Dogma von 1950 bestehen für den kritisch fragenden Gläubigen nicht nur inhaltliche Schwierigkeiten: „Was ist eigentlich ausgesagt und gemeint?“, sondern zunächst einmal Fragen über die Qualifikation „Dogma“ und ihr Zustandekommen.

Das Dogma wurde feierlich vom Papst verkündigt in einer liturgischen Feier, die einen der Höhepunkte des Jubiläumsjahres bilden sollte. Dieser Ausübung des päpstlichen Lehramtes war die bis dahin umfangreichste Konsensbefragung der katholischen Kirche vorausgegangen. Die residierenden katholischen Bischöfe der ganzen Welt waren befragt worden, ob sie die Lehre, die Pius XII. verkündigen wollte, selbst für eine Glaubenswahrheit hielten, ob ihre Gläubigen sie dafür hielten und — falls es sich um eine Glaubenswahrheit handle — ob sie den Zeitpunkt der feierlichen Verkündigung für opportun hielten. In der Frage, ob es sich um eine Glaubenswahrheit handle, war die positiv bejahende Übereinstimmung fast einmütig. Wenn auch die Opportunität nicht in genau demselben Maß bejaht wurde, so blieb doch auch hier die Vorbehalte anmeldende Minderheit zahlenmäßig gesehen völlig bedeutungslos.

Am interessantesten wird die Frage dort, wo sich der Papst nach der Überzeugung der Gläubigen erkundigte. Nie war in Vorbereitung einer lehramtlichen Entscheidung in

so ausdrücklicher Weise nach einem derartigen *consensus fidelium* gefragt worden. Die Antworten der Bischöfe brachten auch hier die Geschlossenheit der Überzeugung des katholischen Volkes zum Ausdruck. So bedeutsam nun diese Meinungsbefragung ihrem beabsichtigten Gewicht nach ist, so fragwürdig erscheint die Methode ihrer Durchführung. Selbst in Ländern mit höherem theologischen Bildungsstand der Gläubigen wäre es wohl schwer gewesen, den Gläubigen allein schon den Inhalt der nicht ganz unkomplizierten Frage zu erläutern. Faktisch ist wohl nirgends der Versuch gemacht worden, die Gläubigen zu befragen – ganz abgesehen von der Tatsache, daß eine bloße Umfrage überhaupt nicht zu einem Ziel hätte kommen können. Selbst wenn die befragten Bischöfe die Überzeugung ihrer Gläubigen in ihrem eigenen Inneren erforschten, bleibt es zumindest beachtenswert, daß man dem gelebten Glauben ein solches Gewicht geben wollte. Die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums hat in dieser Richtung weitergedacht und dem *consensus fidelium* die Infallibilität zugesprochen (n. 12).

Anderseits muß man der Ehrlichkeit halber zugeben, daß die bischöflichen Antworten – selbst, wenn sie die Lage richtig gedeutet haben sollten – nicht im Sinn eines empirisch nachprüfbaren Beweises für einen *consensus fidelium* bewertet werden dürfen. Trotzdem wäre es falsch, sähe man im Zustandekommen des Dogmas eine Manipulation von oben. Das Lehramt war nicht nur subjektiv guten Glaubens, sondern es war wirklich getragen von einer Bewegung innerhalb der Kirche. Die marianische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts hatte eine beachtliche Resonanz bei engagierten Gläubigen. Sie verstand sich nicht nur als Interessengruppe innerhalb der Kirche, sondern als Erweckungskraft für das Ganze.

Freilich liegt hier auch ein Problem, das bis heute nachwirkt. Marianische Frömmigkeit beanspruchte in besonderer Weise, daß ihre Äußerungen den Stempel des Katholischen trugen. Ihr gegenüber Vorbehalte zu machen, wurde allzu schnell als Unkirklichkeit ausgelegt. Besonders nachteilig wirkte sich die doppelte Verteidigungsrolle katholischer Spiritualität aus; einmal gegen den Protestantismus, der aufs Ganze gesehen keine positive Einstellung zur marianischen Frömmigkeit fand, und gegen einen dünnen Rationalismus, der freilich nicht allein mit Hilfe der Marienverehrung zu überwinden war. Nachteilig wirkte sich das vor allem deshalb aus, weil eine kritische Prüfung marianischer Verehrungsformen allzu schnell unter das Verdikt von protestantischer oder rationalistischer Engherzigkeit fiel. Gegenreformatorische sowie anti-aufklärerische Kirchlichkeit und marianische Spiritualität konnten hier ein zu leichtes und für beide Teile nicht in jeder Hinsicht förderliches Bündnis eingehen.

Bezeichnend für diesen Sachverhalt ist die Unterscheidung, die noch das II. Vatikanum überschattete und die Mariologen in „Minimalisten“ und „Maximalisten“ einteilte. Das Marienkapitel der Kirchenkonstitution zeigt aber, daß diese Unterscheidung, so wie sie gebraucht wurde, sinnlos ist. Die Devise „*De Maria numquam satis*“ kann zwar einmal als Wort liebevoller Verehrung echt sein; wenn man darauf aber eine Theologie aufbauen will, besteht die Gefahr, daß mit vielen hochklingenden Titeln wenig gesagt wird. Das genannte Marienkapitel hat indes zumindest einen Weg gewiesen, nicht bei der Betrachtung eines umgehängten Sternenmantels und bei einer äußerlich aufgesetzten Krone stehen zu bleiben, sondern die zu suchen, die im Evangelium wegen ihres Glaubens selig gepriesen wird. Das liegt jenseits der Markierungen von Minimalismus und Maximalismus. Für das Verständnis des marianischen Dogmas dürfte hierdurch, auf weite Sicht gesehen, eine neue Lage entstanden sein. Das Marienkapitel integriert zwar die Dogmen von 1854 und 1950 so in seine Aussage, als ob diese Einbeziehung selbstverständlich wäre. Aber die vom letzten Konzil versuchten und gewagten Integrationen haben auch anderweitig gezeigt, daß sie zu einer neuen Sicht des Ganzen führen können. Ist für das Dogma von 1950 auch eine solche Situation entstanden?

Geschichtliche Dogmeninterpretation.

Der veränderte Horizont gegenüber einer Definition, wie sie von Pius XII. hinsichtlich der Aufnahme Mariens in den Himmel vorgetragen wurde, lässt sich zunächst am besten verdeutlichen am Beispiel der Veränderungen, die im Verständnis des Dogmenbegriffs selbst vor sich gegangen sind.

Dem Dogmenbegriff der letzten Jahrhunderte kam es insbesonders auf den Unfehlbarkeitscharakter der Aussage an. Diese besondere Wertschätzung setzt aber als Kehrseite voraus, daß nicht alles, was in der Kirche gesagt wird, diesen letzten Stempel der Gültigkeit trägt. Nur in einem Dogma spricht das Lehramt mit letzter Unfehlbarkeit. Dem entspricht auch, daß man die formalen Bedingungen solcher Entscheidungen herauszuarbeiten versuchte: Unfehlbare Entscheidungen müssen sich ja als solche auch erkennen lassen. Derselben Mentalität entspricht die Einteilung der dogmatischen Lehrsätze in abgestufter Qualifikation des Gewißheitsgrades von „de fide“ bis zur „sententia probabilis“. Innerhalb dieses Denkens ist es nur folgerichtig, wenn man die Qualifikation eines einem selbst als „wahr“ erscheinenden Satzes möglichst hoch anzusetzen, bzw. – wo die eigene Beweiskraft nicht mehr ausreichte – das kirchliche Lehramt in Anspruch zu nehmen versuchte. „Dogmatik“ arbeitete deshalb auch vorzugsweise mit „Dogmen“ im formalen Sinn, weil hier die Wahrheit ja außer Diskussion stand. Sie schienen die beste Grundlage zu sein, wenn man daranging, aus den einzelnen Lehren ein Ganzes zu bauen; und mit ihrer Hilfe schien es auch am besten möglich von einer sicheren Grundlage her weitere Folgerungen für den Ausbau des Ganzen zu ziehen.

Die beiden mariischen Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts stehen unverkennbar in der Linie dieser Auffassung vom Dogma. Nicht umsonst werden sie ja als Musterbeispiele für eine bestimmte Art von Dogmenentfaltung herangezogen. Sie wurden erstrebt, um diesen mariologischen Überzeugungen den Stempel der höchsten in der Kirche zu erreichenden Gewißheit zu geben. Andererseits ordneten sich diese Sätze wieder so in das Ganze mariologischer Theologie ein, daß mit ihrer Dogmatisierung die Gesamtkonzeption ihre Festigkeit erhielt.

Der Außenstehende mag Verdacht schöpfen, die Wahrheit sollte hier systemimmanent zum eigenen Nutzen manipuliert werden. Aber diese moderne wissenschaftssoziologische Kategorie trifft nicht das Verständnis des ganzen Vorgangs. Daß hier zu systemimmanent gedacht wurde, ist nicht zu bestreiten. Doch auch die Theologen jener Zeit gingen von der Voraussetzung aus, daß alle Glaubenssätze nicht in der Verfügung von Menschen liegen. „Dogma“ kann von seiner Voraussetzung aus nur das werden, was Gott geoffenbart hat. Glaubenstreue kann man diesen Theologen nicht bestreiten. Trotzdem haben sie dazu beigetragen, daß für viele heutige Menschen der Glaube seinem Inhalt nach ein von Menschen ausgedachtes und manipuliertes System ist. Das soll aber nicht als Vorwurf gesagt sein, sondern aus der Schwierigkeit des überkommenen Erbes heraus mitsamt der Verpflichtung, die hier zu Tage tretende Enge zu überwinden, ohne dem Gemeinsamen, nämlich der Verpflichtung vor der Offenbarung Gottes, untreu zu werden. In dieser Lage können – wie schon gesagt – die notwendige Diskontinuität und die Kontinuität in der Verantwortung vor der gemeinsamen Glaubenswirklichkeit vielleicht besonders treffend am Wandel des Verständnisses von „Dogma“ deutlich gemacht werden.

Was das vergangene Verständnis nicht genügend gewürdigt hat, ist wohl zuerst die Geschichtlichkeit des Dogmas der Wahrheit gegenüber. Wahrheit geschieht zwar in einem Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, aber sie ist kein „Sachverhalt“. Die Übereinstimmung zwischen Erkennen und Wirklichkeit, als die man Wahrheit „sachlich“ definieren zu können meint, übersieht leicht, daß das Problem gerade im „Übereinstimmen“ von ungleichartigen Wirklichkeiten liegt: so, wenn der Mensch einerseits als „Person“ die Vorgegebenheit von ihm zur Verfügung stehenden „Din-

gen" erfaßt; aber auch, wenn ihn anderseits die Unfaßbarkeit Gottes durchdringt. In beiden Fällen ist der Mensch von der Wirklichkeit ganz anders angesprochen. Dieser den Menschen je betreffende, also existentielle Charakter der Wahrheit ist nicht nur eine Vorbedingung für die Erkenntnis, die man beachten muß, um dann auf diese erste Erkenntnis hin doch sachlich-logisch weiterdenken zu können, sondern er bleibt ein inhaltlich formendes Prinzip jeder Wahrheitserkenntnis. Nicht indem der Mensch von sich abstrahiert, findet er Wahrheit, sondern indem er seiner Lage entsprechend der Wirklichkeit antwortet. Situationsbezogenheit mindert nicht die Gültigkeit von Wahrheit, sondern sie gehört zur Bereitschaft, sie zu aktualisieren und zu realisieren.

Auch die Wahrheit von Dogmen läßt sich immer nur in „bezogener“ Weise ausdrücken. Sie ist nicht primär auf den einzelnen hin bezogen, sondern auf die Kirche. Wenn man darauf achtet, haben alle Dogmen übrigens einen leicht erkennbaren Sitz im Leben. Der weitaus häufigste Anlaß zu dogmatischen Definitionen ist die Abgrenzung des kirchlichen Glaubens gegenüber der Häresie. Von daher ist aber auch der Wahrheitswert eines so entstandenen Dogmas zu beurteilen. Dem Irrtum wird nicht die selbstverständlich besessene Wahrheit gegenübergestellt, sondern in einer Fragesituation wird ein Weg gesucht und gewiesen, wie die Kirche ihrem Christuszeugnis gegenüber treu bleiben könne. Es handelt sich also nicht um das Festhalten an geoffenbarten Sätzen, die einfach nur in ihrem Wortlaut konserviert werden müssen, um Wahrheit präsent zu machen, sondern es handelt sich um Treue dem Wort des Lebens gegenüber, das Christus ist¹. Gerade um ihm gegenüber treu zu sein und nichts Neues über ihn hinaus zu sagen, muß die Kirche ihr Bekenntnis oft neu sagen. Das relativiert den Wert von Dogmen in zweifacher Weise. Einmal führt unter Umständen die Weigerung, über ein einmal formuliertes Dogma zu diskutieren, gerade zum Gegenteil dessen, was man beabsichtigt. Das Übersehen der geschichtlichen Situation eines Dogmas führt nicht zu seiner Erhaltung, sondern zur Preisgabe seiner Identität. Die zweite Relativierung trifft die überkommene theologische Methode vielleicht noch empfindlicher. Wenn jedes Dogma seine Stunde hat, darf man die „Dogmatik“ nicht mehr so einseitig an die geschichtlichen Definitionen binden, als ob sie in einem solchen Aufbau aus Dogmen ihr Objekt jeweils am besten treffen könnte, nämlich den lebendigen und aktuellen Glauben der Kirche zu artikulieren. Dogmatische Definitionen im herkömmlichen Sinn setzen Ausnahmesituationen voraus. Sie könnten gar nicht erfolgen, wenn die Kirche in ihrem normalen Leben nicht ständig den unfehlbaren Glauben formulierte, auch wenn es nicht gelingt, in dem Vielerlei der Aussagen für einzelne Satzteile Unfehlbarkeit zu beanspruchen. Im Grunde tut das auch die sogenannte unfehlbare Lehrentscheidung nicht, da auch ihre Aussage immer mit der Voraussetzung zu hören ist, daß sie einen Bezug zu einem Ganzen hat, das nicht je adaequat im Satzlaut mit zum Ausdruck kommen kann. Damit ist ihr „unfehlbarer“ Wert nicht in Frage gestellt, es werden nur Bedingungen genannt, die es erst sinnvoll machen, angesichts des Geheimnisses Jesu Christi von kirchlicher Unfehlbarkeit zu reden.

Stellt man nun das Dogma von der ganzheitlichen Vollendung Mariens in diesen Zusammenhang, dann wird deutlich, daß sein Sitz im Leben nicht die bedrohende Verfälschung des Christuszeugnisses durch Häresie war. Es handelte sich nicht um die Bedrohung des Zentrums im christlichen Glauben. Aber auch dieses Dogma hatte seinen geschichtlichen Ort. Wir haben auf einiges schon hingewiesen. Es ist nicht zu leugnen, daß gerade diese geschichtlichen Umstände für manche Christen schon 1950 den Eindruck der Unverhältnismäßigkeit des Mittels hervorriefen und es heute für eine viel größere Zahl tun. Wird hier nicht das schwerste Geschütz aufgefahren, die Verpflichtung zur Annahme einer Glaubenswahrheit, ohne daß der Grund für eine solche Maßnahme ersichtlich wäre? Kann die Kirche denn überhaupt

¹ Vgl. 1 Jo 1, 1-3.

binden, wenn es nicht um das Heil selbst geht? Und könnte anderseits die Kirche zufrieden sein, wenn ihre Gläubigen sagen: „Ich halte zwar an der Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensaussagen fest, aber da ich keinen unmittelbar notwendigen Bezug zu meinem und meiner Mitmenschen Heil sehe, muß mir die Kirche schon zugestehen, daß mich solche inexistentiellen Definitionen im Grunde nichts angehen?“

Man möge aber auch hier die Differenzierung mit heraushören. Es gibt sicher Gläubige, für die dieses Dogma existentiell viel bedeutet. Aber was nützt es, den ebenso gewiß vorhandenen anderen Gläubigen gegenüber auf den eigenen Glauben zu verweisen, ohne ihnen Hilfe zur Aneignung zu geben? Zum Verständnis der Wahrheit von 1950 in der heutigen Kirche gehört sicher nicht nur die Geduld mit weniger verständigen Gläubigen, sondern auch der Wunsch, die eigene Glaubenseinsicht mitzuteilen und darin jene Mängel zu überwinden, die – verschuldet oder unverschuldet – in den Prozeß der Dogmatisierung von 1950 eingeflossen sind und nicht nur Außenstehenden die Zustimmung schwierig machen. Dabei sollte man nicht übersehen, daß nicht nur bei dieser Dogmatisierung Menschlichkeiten geschehen sind, sondern daß die Kirchengeschichte für solche Art menschlicher Begrenztheit dogmatischer Definitionen auch andere und schlimmere Beispiele kennt.

Was nun den Vorwurf der Unverhältnismäßigkeit des Mittels einer dogmatischen Definition betrifft, wird man gerade hinsichtlich des geschichtlichen Charakters von dogmatischen Definitionen vielleicht einen Weg offenhalten können zwischen einer Überschätzung des Faktums von 1950 und seiner Ignorierung. Überschätzt darf das Marien-Dogma deshalb nicht werden, weil eine seiner Zielsetzungen, um deretwillen es beabsichtigt war, sich nicht erfüllt hat: Das Dogma hat sich nicht als systematischer Pfeiler für eine auf Dogmen aufgebaute Mariologie erwiesen. Wenn unsere Überlegungen richtig sind, ist das ein Aspekt, der dem Dogma grundsätzlich ohnehin fremd und nicht zumutbar ist. Es bleibt aber die feierliche liturgische Proklamation eines „Sachverhalts“, der aus den erkenntnistheologischen Voraussetzungen jedes Dogmas, dieses Marien-Dogmas aber im besonderen, durch die Verkündigung lediglich ins Bewußtsein zu heben war. Mehr als im Glaubensbewußtsein schon angelegt war, konnte dieses Dogma nicht erheben wollen, ohne seine eigene Grundlage zu zerstören².

Hat das Dogma von 1950 eine aktuelle Bedeutung für die gegenwärtige Kirche?

In diesem Zusammenhang ist auf einige Schwierigkeiten dieses Dogmas zu verweisen, die bisher nicht erwähnt wurden, die aber im Bewußtsein der Gläubigen eine Sperre und für die Theologen eine Crux bilden. Dieses Dogma hat so, wie es meist verstanden wird, keine unmittelbare Grundlage in der Schrift, und der Traditionsbeweis muß sich, gerade um Mißverständnisse zu vermeiden, gegen die Annahme wehren, es gäbe eine mündliche Überlieferung über das Faktum der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel seit apostolischen Tagen, die nur zufällig nicht ins NT aufgenommen sei. Die lehramtliche Definition zeigt, daß auch der Papst sich auf theologische Zusammenhänge und nicht auf fragwürdige Traditionsbeweise stützen wollte³. Aber die Dogmatisierung kann dann nicht bedeuten, daß der Papst Argumente, die ihrer eigenen Kraft nach nicht ausreichen, durch seine Autorität zu Argumenten machen will, sondern der Papst will mit seiner Autorität vorangehen, um in der Kirche etwas heller bewußt werden zu lassen, was seinem Gehalt nach ohnehin schon vorhanden ist. Mehr konnte der Papst nicht tun, wenn er nicht seine eigene Grundlage und das katholische Verständnis von dem Enthaltensein der Offenbarung in der Tradition verlassen wollte.

² Damit soll nicht ein wirklicher Erkenntnisfortschritt im Sinne von Bewußtseinsneuheit in der Dogmenentwicklung geleugnet werden, aber der kann gerade nicht in einer Dogmatisierung als solcher seinen Grund haben.

³ Vgl. DS 3900–3904.

Man mag hier den Eindruck haben, die päpstliche Entscheidung werde solange heruntergespielt, bis sie schließlich ihre Sperrigkeit verloren habe, aber im Grund auch nur noch eine Banalität ausdrücke. Solange jedoch eine kirchlich-dogmatische Redeweise nicht ganz so schlicht gelesen werden kann, wie ihre Worte dastehen, sondern solange sie mit den komplizierten ekklesiologischen Implikationen gelesen werden muß, die ihren Inhalt mitbestimmen, ist dieser Eindruck vielleicht nicht zu vermeiden. Man mag sich überlegen, wie hier weniger systemgebunden gedacht werden kann, aber man wird auch der Geschichte ihr Recht lassen und frühere Äußerungen so deuten müssen, wie sie von ihren Voraussetzungen aus verstanden sein wollen.

Im übrigen ist mit dieser Auslegung dem Bemühen der Gläubigen wieder eine Freiheit zurückgegeben. Ohne daß die Aussage von 1950 als belanglos hingestellt wird, darf ihr Inhalt auf die heutige Glaubenssituation der Kirche hin neu befragt werden. Denn der Sitz im Leben der Verkündigung von 1950 war das feierliche Bekenntnis zu einer Mutter des Herrn, von der die Kirche glaubte, daß sie mit Christus und in Christus „ganz“ vollendet sei. Was für unser Heil Sinn hat, ist nicht der Versuch, über den Gegenstand „Maria“ Einzelaussagen zu machen, auch nicht über sie als „Gegenstand“ göttlicher Gnade, sondern über ihre lebendige Nähe zur Kirche⁴. Das schließt nicht aus, daß man sie selbst trifft, sondern man trifft sie ja gerade in der Gültigkeit, die sie vor Gott gewonnen hat, und „persönlicher“ kann man sie wohl nicht sehen. In gewisser Beziehung ist dann die Frage, die sich aus einer derartigen Interpretation des Dogmas von 1950 ergibt, nicht so sehr eine Einzelfrage nach einem bestimmten Augenblick im Leben Marias, nachdem man ihr Leben bereits anderweitig dogmatisch eingeordnet hat, es ist vielmehr die Frage nach dem Glaubenssinn einer Mariologie überhaupt.

Dieser Frage darf wohl das katholische Glaubensverständnis heute nicht mit dem Hinweis auf die bereits dogmatisch entfaltete Mariologie ausweichen. Es könnte sein, daß eine so starre Mariologie bald nur noch unter Druck zu halten wäre. Das scheint durch eine sich schon anbahnende Entwicklung bestätigt zu werden, nämlich die Frage, ob die sogenannte biologische Jungfräulichkeit der Geburt Christi ein definiertes Dogma ist oder nicht. Auf diese Frage in ganzer Breite einzugehen, verbietet die Fülle der damit verbundenen Probleme. Vielleicht hat das gemeinte Faktum wirklich so wesentlich mit dem Heil in Christus zu tun, daß es zum Inhalt des Glaubens gehört. Aber das eindeutig nachzuweisen, scheint heute schwer. Es ist nämlich, wenn man den strengen Begriff einer Definition anlegt, nicht sicher, daß die jungfräuliche Geburt Christi „Dogma“ ist⁵.

Und wenn man ihre theologische Begründung im Zusammenhang mit einer keineswegs unbestreitbaren Theologie der Jungfräulichkeit verfolgt, ist man nicht überzeugt, daß hier *nur* das reine, unverfälschte Evangelium weitergegeben wurde. Aber damit ist anderseits auch noch nicht entschieden, ob Lukas und seine Quellen nicht doch – aus besseren theologischen Gründen – das faktische Wunder einer neuen Schöpfung

⁴ Demjenigen, für den Gnadenwirken Gottes und Heilsbedeutsamkeit für andere identisch wären, würde der Verfasser nicht widersprechen. Es ging nur darum, ein einseitig-individualistisches Gnadenverständnis auszuschließen.

⁵ Es ist zwar nicht zu übersehen, daß in definitiven Entscheidungen alter Konzilien und in den Glaubensbekenntnissen von Maria, *der Jungfrau*, gesprochen wird, aber es dürfte doch schwer nachzuweisen sein, daß der Tenor der Aussagen unmittelbar auf die Apposition „der Jungfrau“ hinausläuft. Damit ist freilich nur gesagt, daß keine direkte Definition vorliegt. Es kann dann durchaus noch sein, daß das Faktum zum Glaubensbewußtsein der Kirche gehört. Nur muß man dann theologisch einen Beweis dafür antreten. Auch das könnte in der heutigen Lage dazu führen, daß nicht alle sofort und unmittelbar überzeugt sind, weil sich in der geschichtlichen Tradition der Jungfrauengeburt in der Tat einige schwierige Punkte befinden.

meinen, zu der ein Mensch seine personale Einwilligung gegeben hat, und das gerade deshalb auch die Dimension des Leibhaften miteinschließt⁶.

So wichtig die Frage und ihre uns aufgegebene Lösung auch sein mögen, man kann in der heutigen Situation des Glaubens ehrlicherweise daraus keinen articulus stantis et cadentis ecclesiae machen und die Kirchengemeinschaft mit denen brechen, die hier ihre Schwierigkeiten haben. Ein bloßes Verharren könnte auch hier den Komplex zu einer bösartigen Wucherung entarten lassen. Man kann nämlich wirklich an Christus als Gottes Sohn im Sinn der Kirche glauben, ohne daß das seine jungfräuliche Geburt bereits einschließt.

Aus diesen Gründen sollten sich die katholischen, zusammen übrigens mit den orthodoxen Gläubigen, durchaus grundsätzlich nach ihrer Mariologie befragen lassen, nicht mit der Ängstlichkeit, verschiedene Dogmen verteidigen zu müssen, sondern in ihrer Überzeugung von der Bedeutsamkeit Mariens, die gestützt wird durch die dogmatischen Aussagen der Vergangenheit. Vielleicht gehört dazu ein Vertrauen in die Lebensäußerungen der Kirche — auch wenn Menschlichkeiten in ihnen nicht ausgeschlossen sind —, das heute nicht mehr allgemein vorhanden ist. Aber wer es hat, wird darin mehr ein Charisma sehen, das auf andere überstrahlen soll, als ein Mittel, auf die Autorität der Kirche zu pochen.

Das Heil im Namen Jesu und die Mariologie

Wenn unsere Deutung richtig ist, nach der das Dogma von 1950 nicht so sehr ein Einzelfaktum des Marienlebens für sich isoliert darstellen kann, sondern als eine Aussage über die grundsätzliche und bleibende Bedeutung Mariens in der Kirche und im herankommenden Gottesreich zu verstehen ist, formuliert in einer Sprache kirchlicher Frömmigkeit, käme es also in einer situationsgerechten Würdigung dieses Dogmas darauf an, den bleibenden und grundsätzlichen Sinn von „Mariologie“ herauszuarbeiten.

Aber die Wendung „formuliert in einer Sprache kirchlicher Frömmigkeit“ bedarf zuvor wohl noch einer Erläuterung. Wir gehen dabei davon aus, daß die Aussagen der Mariologie nicht nur wie alle Aussagen des Glaubens eine Beziehung zur gelebten Spiritualität haben (— auch wenn es dem Nicht-Theologen manchmal schwer sein wird, das festzustellen —), sondern daß ihre Intention direkt im Sinn einer verehrenden Huldigung — an Gott und Maria zugleich — gesucht werden muß und nicht in der scharfen Herausarbeitung eines Lehrunterschieds, der deshalb betont werden müßte, weil die Lehre bedroht ist. Solche „formgeschichtlichen“ Eigenarten beim Dogma nicht zu beachten, muß zu Fehldeutungen führen.

Spirituelle Aussagen haben einen viel weiteren Kontext, als in ihrem unmittelbaren Wortlaut zum Ausdruck kommt. Er muß aber mitgelesen werden. Wenn wir es an unserem Dogma verdeutlichen: „Aufnahme mit Leib und Seele in den Himmel“ besagt, daß bei dem betreffenden Menschen die Christuswirklichkeit vollendet ist. Das impliziert, daß die geschichtlich-weltliche Leibhaftigkeit des Menschen in Christus nicht verloren geht, sondern ihre bleibende, und zwar aktuell-aktive Gestalt erhält. Es mag sein, daß dieses Dogma uns überhaupt Mut gegeben hat, den Komplex der Auferstehung des Fleisches neu zu überdenken und darin nicht nur ein Einzelereignis ganz am Schluß zu sehen, sondern ein *Werden*, in dem die persönliche Leibhaftigkeit, die wahre Geschichte jedes Menschen, integriert wird in die Leibhaftigkeit Christi,

⁶ Zur exegesischen Diskussion siehe H. Schürmann in seinem Kommentar: Das Lukas-evangelium. I. Teil (Herders theolog. Kommentar zum NT, Freiburg 1969) und A. Vögtle mit kritischen Bemerkungen: Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, in: Bibel und Leben 11 (1970) 51–67. Zum Ganzen siehe H. J. Brosch / J. Hasenfuß (Hg.): Jungfrauengeburt gestern und heute. Essen 1969. Ferner: K. S. Frank / R. Kilian / O. Knoch / G. Lattke / K. Rahner: Zum Thema Jungfrauengeburt. Stuttgart 1970.

das heißt jene Geschichte, die mit der Auferstehung des Sohnes ein für allemaal gültig geworden ist. Die Integration fast aller so sehr mit Versagen belasteten Menschen in die barmherzige Vollendung Christi mag erst beim letzten Gericht deutlich werden (auch wenn diese Menschen bis dahin schon „im Himmel“ sind). Aber gibt es nicht daneben die schon offen zu Tage liegende Vollendung, die auch den noch auf Erden lebenden Gläubigen die volle Integration des betreffenden Menschen und seines Lebens in die Geschichte Jesu über jeden Zweifel hinaus sicher sein läßt? Damit haben wir schon die Grundlage bereitet, die nicht so sehr eine Einzelinterpretation des Dogmas von 1950 ermöglichen soll, sondern die sich dem Problem „Mariologie“ von den heutigen Voraussetzungen des Glaubensbewußtseins her stellen möchte.

Solche Gedanken über die Vollendung, wie wir sie andeuteten, mögen tröstlich sein, wird man sagen. Aber sind sie zum Heil notwendig? „Es ist kein anderer Name unter dem Himmel, der unter Menschen gegeben ist, daß wir in ihm sollten gerettet werden“ (Apg 4, 12), erklärt Petrus und meint damit den Namen Jesu. Gehört dann der Name „Maria“ auch in den formulierten Glauben?

Die Frage ist im Lauf der Geschichte vermutlich entstellt worden. Die Frage nach dem Heil ist immer heilsindividualistischer gestellt worden. Wen brauche *ich* zum Heil? Dann kann man mit Christus natürlich keinen anderen Namen zusammen nennen. Aber die Frage ist in dieser Form falsch gestellt. Nicht als ob die Antwort, Christus sei der einzige Heilsname, falsch wäre. Aber wenn ich mich so isoliert als einzelner ihm gegenüberstelle, frage ich verkehrt. Die wahre Heilsbedeutung Christi erschließt sich auch *mir* erst, wenn ich mich in dem „Wir“ sehe, zu dem Christus gehört und in dem er der einzige Heilsmittler ist. Diese richtige Sicht ist freilich nicht meine Leistung, sondern sie ist bereits die Folge davon, daß ich Christi Intention verstanden habe. Sie ist nicht meine Tat, sondern die des Geistes Christi. Christi Jünger zu sein und in der Gemeinschaft der Jünger zu stehen, ist für den Gläubigen identisch. Er würde an Christus vorbeisehen, wenn er keinen Blick für seine Mit-Jünger hätte.

Nun ist der Blick jedes Gläubigen natürlich begrenzt. Er wird das „Wir“ zwar grundsätzlich universal bejahen, aber seine aktuelle Beziehung zu Mitgläubigen wird sich, gerade weil sie verifiziert werden muß, auf „wenige“ beschränken. Es gibt jedoch Gestalten, die mit der Kirche aller Zeiten mitgegangen sind. Die Kirche ist aufgebaut auf dem „Fundament der Apostel und Propheten“ (Eph 2, 20). Wenn wir auch nicht die Namen aller kennen, so kennen wir einzelne. Es ist nun Überlieferung aller alten katholischen Kirchen (und bei den Reformatoren ist die Überzeugung weiter verbreitet, als normalerweise bewußt ist), daß der Kirche vornehmstes Glied Maria ist. Freilich ist diese Überzeugung immer wieder dadurch durchkreuzt worden, daß Maria sozusagen gegen Christus ausgespielt worden ist, als ob man mit ihrer Hilfe Christus leichter erweichen könne. Die familiäre Sicht der Mutterschaft stand bei solchen naiven Versuchen Pate. Maria ist „Königsmutter“. In der gelehrten Mariologie hat das dazu geführt, daß man eher an die „Würde“ der Gottesmutter dachte als an ihre Bedeutung, die sie als gläubiger Mensch hat. Hier hat das 8. Kapitel der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums den in langer Geschichte vorbereiteten Weg gewiesen, Maria deshalb als nahe und liebenswert für alle Gläubigen zu empfinden, „weil sie geglaubt hat“ – weswegen sie ja schon im Evangelium gepriesen wird (Lk 1, 45).

Freilich wird man hier nicht übersehen dürfen – auch das Marienkapitel der Kirchenkonstitution kennt diesen Zusammenhang –, daß diesem Glauben Mariens eine besondere, und in dieser Form unwiederholbare Funktion innerhalb der Heilsgeschichte zukam. So sehr jeder Glaube erst Antwort auf den bereits kommenden Gott ist, so ist die Glaubensantwort Mariens – doch wohl auch in der Sicht des lukanischen Kindheitsevangeliums – eben der „menschliche Ort“, an dem sich Gottes Kommen in Christus für alle ereignet. Und selbst jener, dem die Antworten der traditionellen Theologie und der Auslegung der lukanischen und matthäischen Texte nicht aus-

reichen, um der auch leibhaftig verstandenen Jungfräulichkeit dieser Geburt eine Heilsbedeutung zuzumessen, müßte sich damit auseinandersetzen, daß das „Ja“ Mariens einer Konkretion bedarf, um Ja zum kommenden Gott sein zu können. Der Glaube Mariens ist der Kern ihrer Bedeutung für Christus selbst und für alle mit ihr zu Christus Gehörenden. Die Tradition der kirchlichen Wertschätzung Mariens war nun immer auch der Überzeugung, daß dieser Glaube bei ihr eine „greifbare“ Größe ist. Nur wenn es gelingt, dem menschlichen Ort des Kommens Jesu eine Bedeutung zuzumessen, kann eine theologische Mariologie begründet werden.

Das Prädikat „Gottesmutter“ bleibt letztlich ein Titel, der zur Christologie gehört. Er begründet an sich noch keine Mariologie. Die „Würde“, Gottesmutter zu sein, ist kein hinreichender Titel. Gott kann dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken. Aber wenn die lukanische Kindheitschristologie recht hat, ist das Angebot Gottes von Maria angenommen worden. Gott wird jedoch nie anders als durch Glauben aufgenommen, durch denselben Glauben, den Gott mit sich bringt, wenn er kommt. Wenn Gott bei seiner Ankunft in Christus nun nicht von oben in die Menschheit fiel, sondern aus dem Glauben eines Menschen seinen Ursprung hatte, dürfen die Gläubigen nicht an dieser Art des Kommens und an dem Glauben des Menschen vorbeigehen, den Gott als Ort seines Kommens erwählt hat. Glaube ist schon jenes Miteinander von Gott und Mensch, das sowohl die absolute Priorität Gottes als aber auch die Tatsache einschließt, daß Gott schöpferisch gehandelt hat. Glaube ist ja niemals „Leistung“ oder „Vorleistung“ der Menschen, obwohl er die innerste Mitte der Menschen wird.

Wer Christus kennenlernen will, kann niemals am Glauben seiner Mitgläubigen vorbeigehen. Der Glaube seiner Mitgläubigen ist der Kontakt, der ihm selbst Christus überbringt. Jüngerschaft, Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen – immer handelt es sich da um die entscheidende Heilstadsache, daß niemand allein für sich glauben kann. Wer das übersähe, hätte auch an Christus selbst vorbeigesehen. Welche konkreten Namen er aber dabei nennt, wäre an sich schon wieder sekundär, bzw. es würde nicht zu dem Zentrum gehören, von dem das Ökumenismusdekret spricht, sondern bereits zu Periphererem. Freilich gehört es zur Tradition der alten katholischen Kirchen, daß bei diesen Namen auch für jeden einzelnen nicht der Name „Maria“ fehlen dürfe. Der Glaube Mariens ist für niemand gleichgültig. Gott hat ihn erweckt, um ihn zum Ort seines Kommens zu machen. Freilich wird deutlich, daß auch dieser Glaube nicht isoliert dasteht. Der Glaube Mariens steht in der Tradition des Glaubens Abrahams.

Das Dogma von der Ganz-Vollendung Mariens ist nach der hier versuchten Interpretation eine Variation dieser Überzeugung. Der Glaube Mariens – und das heißt des vom Geist Gottes erfüllten Menschen Maria – ist eine der Realitäten, die bereits endgültige Gestalt angenommen haben. Sie, die vom Geist Christi schon ganz in Besitz genommene Person, bleibt in der jetzigen und in der kommenden Welt.

Diese Wahrheit kann aber eigentlich nur mit einem gewissen Charme gesagt werden. Wir sagten ja schon unmißverständlich, daß es zur Aufgabe der „katholischen“ Kirche gehört, diesen Gehalt aktuell bleiben zu lassen. Aber anderseits handelt es sich doch wohl nicht um einen Bereich, in dem man die Glaubenszustimmung der einzelnen unter dem Anathem fordert. Nicht Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft, sondern Überzeugen innerhalb der Gemeinde ist der diesem Dogma angemessene Weg der Propagierung. Der dem gegenwärtigen Glaubensbewußtsein angemessene Weg scheint nicht so sehr das Dogma als Einzelaussage herausgreifen, sondern die grundsätzliche mariologische Aussage herausstellen zu sollen, die zum Glauben der Kirche doch dazugehört.