

Die Mutter Jesu als Thema der Theologie

Die kath. Mariendogmatik befindet sich momentan in einem seltsamen Zustand der „Schwereelosigkeit“. Vor gut zwei Jahrzehnten füllte sie noch theol. Bibliotheken, war sie, wenn man so will, der lebendigste Zweig der systematischen Theologie. Heute ist es um sie still geworden. Soweit es noch mariologische Publikationen gibt, merkt man ihnen die Vorsicht, beinahe Betretenheit an.

Wo es hingegen um die Themen Gott, Christus, Kirche, sogar „Letzte Dinge“ geht, darf man doch heute von einer sehr lebendigen, bewegten Theologie sprechen. Aber bei dieser Theologie haben sich ganz entscheidende Entwicklungen vollzogen. In der Gotteslehre, in der Christologie, sind völlig neue Ansätze entwickelt worden; allgemeiner gesagt: Das Verständnis davon, was Theologie überhaupt ist, hat sich gewandelt und hat sich auf die genannten Themen bereits ausgewirkt.

Für die Mariologie steht das noch aus. Aber Marienlehre und Marienfrömmigkeit nehmen nun einmal in der kath. Tradition einen so wichtigen Platz ein, daß sich weder das Unerledigtlassen noch ein verlegenes Beschweigen noch ein abgefeimtes Einfrieren verantworten läßt. „Es muß etwas geschehen.“ Wir müssen uns in der Theologie jetzt auch die Frage stellen, wie wir verantwortet über Maria reden können in Einklang und Verhältnismäßigkeit zu der Weise, wie wir heute über Christus, über Gott reden. Hier können nur ein paar grundsätzliche Anstöße gegeben werden, die weiterführen mögen: Überlegungen über den Sinn theol. Rede (I.), Feststellungen über den biblischen Befund (II.) und schließlich Hinweise auf die Folgerungen für die theol. Marienlehre (III.).

I. Was will theologische Rede?

Als Maria noch intensiv erörtertes Thema der Theologie war, konnte eine These etwa diskutiert werden unter der Frage: „Trifft das zu?“ Das war oder ist die Diskussion von Einzelfragen innerhalb eines bestimmten theol. Systems, also die innerkath. Diskussion zwischen den verschiedenen Tendenzen und Nuancen der Mariologie. An eine These kann auch die Frage gerichtet werden: „Ist das in der Bibel begründet?“ Das erinnert an eine ökumenische Diskussion; es ist die Rückfrage an ein anerkanntes theol. Erkenntnisfundament. Heute ist die Problemstellung bei einer Frage angelangt, die etwa so lautet: „Was hat es für einen Sinn, so über Maria zu reden?“ Das ist die Rückfrage nach dem Sinn theol. Rede überhaupt und im besonderen Fall der Mutter Jesu.

Im folgenden muß so vorgegangen werden, daß einerseits der Sinn von „Glaubensrede“ erörtert wird, anderseits zu fragen ist, ob ein Thema, z. B. Maria, allenfalls in Glaubensrede ausgesprochen werden kann, die nicht Theologie ist.

1) *Der Wirklichkeitsgehalt der Theologie*

Unbefangene Annahme, besonders seit der Scholastik philosophisch reflektiert, ist die, daß Theologie (und vor ihr schon Offenbarung) „sagt, was ist“. Sie sagt zwar im Normalfall oder „per se“ nicht das aus, was den Sinnen, der Empirie, dem „natürlichen Erkennen“ zugänglich ist. Sondern sie redet über etwas, was sich analog zur natürlich erkennbaren Welt verhält. Man mag dies bezeichnen mit Namen wie „das Jenseitige“, „das Übernatürliche“; es ist jedenfalls ein Wirklichkeitsbereich, der uns nur durch göttliche Offenbarung erkennbar ist. Thomas v. A. geht noch einen folgeschweren Schritt weiter, wenn er sagt, daß Gott auch Dinge offenbart, die an sich natürlich erkennbar wären, aber „nur wenigen, erst nach langer Zeit und vermischt mit Irrtümern“¹.

Das so verstandene theol. Erkenntnismodell ist nicht nur dauernden Einwänden von außen ausgesetzt, es wurde in der Gegenwart auch innertheol. als fragwürdig empfunden. Es muß hier genügen, die Ergebnisse solcher Kritik bloß zu benennen.

¹ S. th. I, 1, 1.

– *Empirie* (verstanden als alles natürlich Erkennbare) gehört zwar zur Glaubensrede „wie Pilatus ins Credo“, aber nicht die Glaubensrede sagt Empirie aus; Glaubensrede ist höchstens möglich anlässlich empirischer Wirklichkeiten. Über die „Wahrheit“ von Empirie entscheidet Empirie, nicht Theologie oder „Offenbarung“.

– *Jenseits*, verstanden als immaterielle Existenzformen (des Menschen nach dem Tod, reiner Geister), mit eventuell paranormaler Manifestation, ist eine Art zweite Empirie und darf nicht verwechselt werden mit „der Welt des Göttlichen“.

– *Übernatur* ist ein Begriff, der in seiner scholastischen Klarheit göttliche Wirkung und Wirklichkeit in deutlicher Abhebung von aller „natürlichen Schöpfung“ (auch jener der „reinen Geister“) bezeichnen will. Er ist die beste Leistung zur Unterscheidung des Inhalts der Offenbarung von der Empirie; aber er bleibt eine Analogiebildung zur Natur und zur natürlichen Ontologie und schließt darum die Gefahren der vorgenannten Begriffe nicht ganz aus.

Zur Überwindung dieser Gefahren kann der Begriff der „Transzendenz“ helfen. Er sagt aus, daß das, worüber Offenbarung, Glaube und Theologie sprechen, nicht einfach eine zweite, andere Welt ist, sondern vom tiefsten Begriffsansatz her anders ist als alles, was wir mit den empirischen Kategorien begreifen. Die Analogiebildung ist darum nur bedingt eine Hilfe. Sie spricht zwar im Bewußtsein, daß das Gemeinte „simpliciter anders“ ist als der gebrauchte Begriff; indem sie aber doch die auf Empirie beruhende Kategorienontologie verwendet, verführt sie das Denken allzu leicht dazu, das Transzendente doch wieder kategorial zu begreifen. Gerade die Glanzleistung der Analogiebildung, die Unterscheidung zwischen „formaliter-eminenter“ (z. B. Gott erkennt) und „metaphorisch“ (z. B. Der Herr ist mein Hirt) wird hier zur Falle, wenn übersehen wird, daß im „eminenter“ eben gerade das Zurücklassen der kategorialen Ontologie gefordert ist.

Glaube und Denken über den Glauben (Theologie) bewegen sich an den absoluten Grenzen des menschlichen Vermögens; darum kann es auch nur mit „Grenzbegriffen“ geschehen. In diesem Sinn kann gesagt werden: Wir wissen um das Transzendente, und wir sind zum Transzendenzbezug berufen. Es gibt aber vom Transzendenten keine Ontologie wie vom Kategorialen (Empirischen). Der neue Grenzbegriff soll heißen *Transzendenzvermittlung*². Die Transzendenz vermittelt sich dem Menschen, der kategorial („endlich“) ist, sie ist aber selber nie kategorial. Sinn der Glaubensrede ist also Transzendenzvermittlung, nicht Ontologie der Transzendenz. Die Glaubensrede hat einen Wahrheitskanon, aber dieser ist nicht ein kategorialer Seinskanon, sondern ein „Vermittlungskanon“. Wahre Glaubensrede ist jene, die, im Spannungsfeld zwischen Transzendenz und kategorialen Menschen stehend, geeignet ist, diesem in seinen Bedingungen den richtigen Transzendenzbezug zu vermitteln.

In diese Perspektive von Glaubensrede und Theologie hinein gehört nun das wichtige Wort vom „Sprachgeschehen“. Offenbarungstexte vor allem, aber auch Glaubensrede und Theologie müssen gesehen werden als Sprachgeschehen, dessen Sinn und Wahrheit es ist, dem Menschen Transzendenzverständnis und Transzendenzbezug zu vermitteln, auch wenn sich keine genaue Gleichung oder Proportion zur empirischen Ontologie festlegen läßt.

Was ist mit diesem Verständnis von Glaubensrede gewonnen? Zunächst einmal ist es so möglich, alle Zweideutigkeiten gegenüber Empirie und Philosophie zu vermeiden. Immer wieder war es die Versuchung der Gläubigen, Glaubensrede als Information über Empirie oder Philosophie zu verstehen und so entweder sich nie endenden Rückzugsgefechten auszuliefern oder das natürliche Erkenntnisvermögen willkürlich zu überspielen. Die Offenheit aber gegenüber jedem natürlichen Erkenntnisprozeß ist heute gewiß Überlebensbedingung für die Glaubensrede.

² „Selbstmitteilung Gottes“, ein beliebt gewordener Begriff, ist die „anschauliche“ Version für das Gemeinte.

Damit ist aber Glaubensrede gerade nicht dem einzigen Kriterium empirischer Verifizierbarkeit und noch weniger völliger Beliebigkeit preisgegeben. Ihr Kriterium ist Transzendenzvermittlung. Nach dieser ist sie zu beurteilen. Auch das Faktum sprachlicher Überlieferung bekommt in einem *Sprachgeschehen* für die Wahrheit einen ganz anderen Stellenwert, als wenn man mit dem einzigen Kriterium historischer Verifizierbarkeit arbeitet.

Allerdings wird jetzt auch die Unterscheidung zwischen Glaubensrede und theol. Rede fällig. Theol. Rede gehört zum breiteren Genus der Glaubensrede und ist nicht deren einzige Spezies. Irgendein Thema könnte sich eignen für Glaubensrede und nicht in gleicher Weise für Theologie. Was sind nun aber in diesem Rahmen die Funktionen der Theologie?

- Sie muß erstens die Brücke bilden zur Empirie, das Verhältnis zwischen der autonomen empirischen Erkenntnis und der Glaubensrede klären.

- Sie muß die innere Logik, das eigene Denken der Glaubensrede überwachen; denn Glaubensrede ist ja nicht widersprüchliches Gerede.

- Sie muß die Querverbindungen sichten und nutzen zwischen ihren eigenen Disziplinen.

- So ergibt sich ihre eigene und eigentliche Frucht: Theologie ist Glaubensrede unter der Hinsicht der denkerischen Geordnetheit und Verantwortbarkeit, oder: das denkerische Ordnen und Verantworten der Glaubensrede.

Kehren wir nun zu unserem Thema zurück. Wenn Maria Thema der Theologie ist, denn heißt das: Es ist über die Mutter Jesu eine Glaubensrede möglich, die den Sinn hat, Transzendenzverständnis und Transzendenzbezug zu vermitteln. Was in dieser Weise gesagt wird, kann verschiedenen Arten der Glaubensrede zugehören, z. B. Bekenntnis, Lobpreis, Appell. Solche Arten sollen nicht auf die theol. Funktionen reduziert werden. Aber die theol. Funktion im oben beschriebenen Sinn ist es, zu fragen: Welchen Sinn der Transzendenzvermittlung hat diese oder jene Glaubensrede über die Mutter Jesu? So ist nun in einem zweiten Schritt die Basis zu sondieren: Was liefert das NT für eine Glaubensrede über Maria?

II. Das Neue Testament: Historisches und Theologisches

Daß das NT von Maria spricht, ist ein Faktum. Ob es über Maria viel oder wenig sagt, wird je nach dem „erkenntnisleitenden Interesse“ eines Theologen verschieden beurteilt. Wichtiger als dieses quantitative Problem ist die Frage nach der Qualität der Aussagen. Es ist zu unterscheiden zwischen historischen und primär theol. Aussagen. Daß Jesus vom römischen Landpfleger Pontius Pilatus verurteilt wurde, ist eine primär historische Aussage. Daß er sein Blut vergoß zur Vergebung der Sünden, ist eine primär theol. Aussage. Pontius Pilatus ist darum kein „Thema der Theologie“, wohl aber ein historischer Orientierungspunkt für Ereignisse, die theol. Themen sind. Sind die Aussagen der Schrift über die Mutter Jesu von der Art, daß sie nur historischer Orientierungspunkt für theol. interessierende Themen sind, oder sind sie selber auch theol. Aussagen?

Bei dieser Fragestellung soll eine 3. Position von vornherein vermieden werden: Daß allein die historische Bedeutung Marias ihre theol. Bedeutung sei, daß das theol. Handwerk einzig darin bestehe, das „historische Bild“ der Mutter Jesu herauszuarbeiten. Diese Position würde zunächst dem vorher entwickelten Prinzip nicht gerecht, daß „Glaubensrede Transzendenzbezug vermittelt“, und zum andern würde sie letztlich die Geschichte gerade supranaturalistisch, mythologisch verstehen: Transzendenz müßte *historisch-kategorial dastehen*, während sie doch nur u. a. durch Historisches vermittelt wird³.

³ Die Alternative wäre, daß Glaubensrede und Theologie überflüssig gemacht und ersetzt werden durch eine empirische „Wirkungsgeschichte“. Das wäre die Alternative entweder

Es ist aber beides gleich wichtig: Zu sehen, was die Bibel an historischen Reminiszenzen über Maria enthält, und zu fragen, ob bereits die Bibel eine Rede über Maria bietet, die den Sinn der Transzendenzvermittlung hat.

1) *Das geschichtlich Greifbare*

In der Kürze dieses Aufsatzes muß es genügen, auf die Texte hinzuweisen, statt sie im Wortlaut anzuführen. Es lassen sich drei thematische Gruppen unterscheiden:

1. Die Herkunft Jesu (Mt 13, 55 f; Mk 6, 3; Lk 3, 23; 4, 22; Jo 6, 42; Gal 4, 4).
 2. Die „Zurückweisungen“ (Mt 12, 46–50; Mk 3, 31–35; Lk 8, 19–21; 11, 27 f).
 3. „Seine Mutter und seine Brüder“ (zusätzlich zu 1. und 2. noch: Jo 2, 12; Apg 1, 14).
- In diesen Texten ist am ehesten von der Mutter Jesu in einem „historischen Licht“ die Rede. Ihnen stehen gegenüber die „Kindheitsgeschichten“ bei Matthäus und bei Lukas und die „Frau“-Perikopen Jo 2, 1–5; 19, 26 f (Offb 12, 1–5?). Nicht als ob diese Stellen an historischen Informationen nichts hergäben. Aber ihre Grundabsicht ist theologisch.

Was sind nun die Erkenntnisansätze der mehr historischen Aussagen?

Erstens ist es auffällig und nicht selbstverständlich, daß die Mutter Jesu immer wieder erwähnt wird. Zweitens fällt auf, daß sie in der Mehrzahl der Fälle zusammen mit den Brüdern Jesu erwähnt wird. Das erlaubt den historischen Schluß, daß es sich dabei um eine bedeutsame Gruppe bis in die Urgemeinde hinein gehandelt hat. Drittens findet in der Mehrzahl der Texte eine Distanzierung statt: Die Rolle Marias und der Brüder wird relativiert zugunsten der Jüngerrolle. Man muß sich geradezu fragen, ob es in der Urgemeinde Spannungen zwischen der Familie Jesu und anderen Jüngergruppen gegeben hat, bis hin zum extremen Text Jo 7, 5: „Seine Brüder glaubten nämlich nicht an ihn“; seine Brüder sind für Johannes „Welt“. Diese drei Textgruppen erlauben einen ersten historischen Schluß: Es scheint, daß Maria für Jesus nicht eine landläufige Mutter war; sie spielte im Leben ihres Sohnes eine bedeutende Rolle, was sich noch bis in die Urgemeinde hinein auswirkte; sie war eine hervorstechende Persönlichkeit.

2) *Die Kindheitserzählungen und Johannes*

Im Unterschied zu den vorgenannten Texten tragen die Kindheitserzählungen klar ihre Absicht zur Schau, Glaubensrede zu sein. Das zentrale „Faktum“, jungfräuliche Messiasmutterschaft, wird von vornherein in einem transzendenten Bezugsrahmen erzählt. Die Frage, welcher Art die „Faktenbasis“ sei, hat zwei verschiedene Antworten gefunden.

Die eine lautet: Es bestand eine historische Tradition über ein historisches Vorkommnis einer „mira et inopinata“ (Irenäus)⁴ jungfräulichen Empfängnis Jesu durch den Hl. Geist. Diese Tradition mußte aus dem engsten Familienkreis Marias stammen, und Lukas wäre auf die Spur dieser Tradition gekommen⁵. Das würde seine Ausführlichkeit und seine Bemerkungen über Marias bewahrende Erinnerung erklären.

Die zweite Deutung hingegen sieht in den Kindheitsgeschichten eine Rückinterpretation des Anfangs Jesu vom Ende her: Der Auferstandene soll als Gottessohn von Anfang an bekannt werden⁶. Indem er nicht von einem Mann, sondern durch die Kraft Gottes entsteht, ist er „Gottes Sohn“, so sagt es jedenfalls Lk 1, 35.

Wie sind diese beiden Deutungen zu beurteilen? Die *Möglichkeit* einer historischen

des positiven Unglaubens oder des Mißverstehens der Beziehung zwischen Empirie und Glaubensrede.

⁴ Irenäus, u. a. Adv. Haer. 4, 33, 4. Vgl. A. Müller, *Ecclesia-Maria* (Freiburg/Schw. 1955) 64–67.

⁵ Dies war die Position von P. Gächter in: *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1953).

⁶ Vgl. H. Schürmann in HThK, Bd. III/1 (Das Lukasevangelium, 1. Teil) 40; auch: J. Riedl, *Die Vorgeschichte Jesu* (Stuttgart 1968) 8 ff.

Überlieferung kann nur ausgeschlossen werden unter Berufung auf die Unwahrscheinlichkeit ihres Inhalts; das aber wäre eine *Petitio principii*. Schürmann, der diese Möglichkeit nicht ausschließt, nennt aber doch die jungfräuliche Empfängnis ein Theologumenon und betont den „haggadischen Charakter“ der Erzählung, was bedeutet: ein vergangenes Heilsergebnis wird frei gestaltend nacherzählt⁷.

Auch diese Erklärung ist real möglich. Immerhin bedarf dann noch die Tatsache der Begründung, daß Lk offenbar an Maria *auch* ein eigenständiges Interesse hat. Denn während die Erzählung bei Mt Josef zur Hauptperson macht, zwar mit der fünfmaligen festen und bemerkenswerten Wendung: „Das Kind und seine Mutter“ (Mt 2, 10. 13. 14. 20. 21), so stellt Lk Maria ins Zentrum. Dieses Interesse an Maria kann historisch-persönlich sein, dann stimmt die Traditionshypothese. Oder es kann lukanisch-theol. sein, dann müssen wir nach dem theol. Ort Marias bei Lk fragen. Zunächst aber ist noch auf den 4. Evangelisten hinzuweisen.

Johannes läßt Maria zweimal im Evangelium auftreten, 2, 1–12 und 19, 26 f. Beides sind theol. hochwichtige Konstellationen: bei der ersten Selbstoffenbarung Jesu und bei seiner Erhöhung am Kreuz. Die Kanasszene ist theol. nicht leicht zu deuten. Die Intervention Marias bei Jesus und bei den Dienern löst die erste messianische Selbstoffenbarung Jesu aus, und zugleich wird Jesu messianische Autonomie hervorgehoben. Am ehesten läßt sich die Szene in das synoptische Thema der Rückweisungen einordnen, und die „offene Frage“: Ist Maria denn nun Jüngerin und Bewahrerin des Wortes, würde in dem Sinn beantwortet, daß tatsächlich durch ihren Anstoß die messianische Fülle kommt.

Parallel in Jo 19, 26 f ist die Anrede Marias als „Frau“. Eine mögliche Entsprechung ist „seine Stunde“, die jetzt gekommen ist. Einmalig ist überhaupt die Anwesenheit Marias unter dem Kreuz. So wird denn eine theol. Absicht dieses sich so „historisch“ gebenden Textes heute von kaum einem Exegeten bestritten. Wenn Schnackenburg in Maria das „glaubende Israel“ sieht⁸, dann wäre trotz Nichtidentität der Verfasser hier auch Offb 12, 1–8 anzuschließen, indem die apokalyptische Frau auch einerseits das Zwölfstämmevolk, andererseits die Messiasmutter, andererseits die Kirche des NB darstellt.

3) Der Ertrag: eine ntl Theologie der Mutter Jesu?

Geht man vom historischen Faktum aus, daß „die Mutter Jesu und seine Brüder“ eine Sonderstellung hatten, dann lag es für die Evangelisten nahe, diese theol. zu reflektieren. Wir haben die fortgeschrittenste Form bei Lk und Jo. Eine Konvergenz könnte darin bestehen, daß beide in Maria das heilsoffene Israel sehen, das den Übergang schafft zu Jesus, durch eigenen Glauben und durch Eingehen in die Jüngergemeinde Jesu. Nach der Deutung von R. Laurentin sähe Lk Maria noch stärker kultisch-objektiv als „eschatologisches Bundeszelt“⁹.

Der empirische Ansatz für diese „transzendenzvermittelnde Deutung“ dürfte in dem liegen, daß Maria historisch tatsächlich eine bedeutsame Persönlichkeit im Leben ihres Sohnes war. Darauf verweist Lk positiv und zusammen mit den anderen Evangelisten in der Dialektik von Bedeutung und Beschränkung. Das kann durchaus der realen Situation entsprochen haben.

Diese Überlegungen raten dazu, Maria weder theol. noch mystisch-psychologisch zu einer ätherischen Figur zu machen, sondern in ihr eine markante Persönlichkeit zu sehen, deren Einfluß auf ihren Sohn nicht um einer metaphysischen Gottessohnsicht willen verflüchtigt werden sollte. Der Gedanke an einen von Maria geprägten Jesus sollte gerade in einer „aufgeklärten“ Theologie nicht schockieren.

⁷ H. Schürmann a. a. O. 61 bzw. 20–24.

⁸ Vgl. R. Schnackenburg in HThK, Bd. IV/3 (Das Johannesevangelium, 3. Teil) 324.

⁹ R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I–II* (Paris 1964) 148–163.

Mit einer solchen maßgeblichen Rolle Marias im Leben und Schicksal Jesu würde aber wiederum konvergieren, daß sie zu ihm eine einmalige Stellung gehabt hatte – als jungfräuliche Mutter. Allerdings schließt das Argument auch in umgekehrter Richtung: daß die starke Stellung Marias das Theologumenon ihrer Alleinmutterschaft in der Kraft des Hl. Geistes mitgetragen hat.

Diese „Glaubensrede“ des NT über die Mutter Jesu ist als „heilsgeschichtlich“ zu charakterisieren. Es wird gesagt, daß Maria eine geschichtliche Rolle spielte, und daß sich durch diese Rolle transzendentes Heil ereignete, Gott sich der Schöpfung mitteilte. Das ist noch nicht dasselbe wie die verschiedenen „metaphysischen“ oder „symbolischen“ Marien theologien. Doch ist nun zu fragen, ob die Glaubensreflexion weitergehen kann.

III. Modelle theologischer Reflexion über Maria

1) Die Geschichte

Sehr vereinfachend kann man die Geschichte der theol. Reflexion über Maria auf drei Phasen bzw. Aspekte konzentrieren: Die typologische Anfangsphase, die individuelle Wende und die streng theol. Wende.

Es ist begreiflich: Der eigentliche Einstieg in die nachbiblische Mariologie war Marias jungfräuliche Mutterschaft (Ignatius v. Antiochien)¹⁰. „Die Jungfrau“ bleibt für alle Folgezeiten die antonomastische Bezeichnung der Mutter Jesu. In erstaunlich personaler Denkweise wird sofort danach Marias Glaubensakt als heilswichtig erkannt, und zwar in der Parallele Eva-Maria¹¹. Und zugleich wird die andere, theol. noch ertragreichere Tiefenschicht entdeckt: Maria ist Urbild der Kirche; genauer gesagt: Die Kirche wird in Maria wiedererkannt¹². Denn das eigentliche Interesse und Thema ist dabei die Kirche. Daß aber die Kirchenrede als geistige Fortsetzung der Marienrede¹³ erkannt wird, zeigt doch, daß die Rolle Marias *bedacht* wurde. Die erste Phase könnte als personal-strukturelle Marienrede bezeichnet werden.

Im 3./4. Jh. wird bereits die *individuelle Wende* greifbar. Im Gebet „Sub tuum praesidium“ wird Maria als Schutzpatronin angerufen¹⁴, und die Theotokos-Definition des Ephesinum (431) ist zwar christologisch ausgerichtet, aber weitgehend durch das Bedürfnis motiviert, Maria eben als Gottesgebärerin preisen zu können. Maria wird jetzt gleichsam Endstation (nicht transparentes Urbild) in der auf sie bezogenen Glaubensrede. Die Asketenkreise loben ihre Tugend der Jungfräulichkeit, was zum Ansatzpunkt für die Überzeugung von Marias sündeloser Heiligkeit wird. Die weiteren Schlußfolgerungen heißen: Maria ist leiblich in den Himmel aufgenommen, Maria ist ohne Erbsünde empfangen. Die wohlbekannte „Privilegienmariologie“ ist also dadurch gekennzeichnet und darin begründet, daß ihr theol. Aussageinteresse sich auf Maria als verehrungswürdige individuelle Person richtet und die weiterreichenden Aussagen sekundär werden.

Allerdings trug sich diese Privilegienmariologie selber weiter, hin zur *theol. Wende*. Maria wird im Mittelalter unter dem Kreuz gesehen, auch leidend am Leiden ihres Sohnes anteilnehmend, und so ist das folgenschwere Thema geboren von Marias Teilnahme und Mitwirkung am Erlösungswerk. Es ist die letzte Stufe dieser geschicht-

¹⁰ Ephes. 18, 2–19, 1. Dieser und die folgenden Texte sind zu finden in *Ecclesia-Maria* (s. Anm. 4) bei den betr. Vätern.

¹¹ *Justinus*: Dial. c. Tryph. 100; *Irenäus*: Adv. Haer. 3, 22, 4; 5, 19, 1.

¹² Erstmals: *Irenäus* Adv. Haer. 4, 33, 4; 4, 33, 11; 5, 1, 3.

¹³ Man gestatte diese Neologismen, nicht nur weil sie das griechische -logie wörtlicher wiedergeben als „-lehre“, sondern weil sie auf Theologie als Sprachgeschehen oder „Diskurs“ aufmerksam machen.

¹⁴ Pap. Ryl. 470; vgl. *Enciclopedia Cattolica* XI (Città del Vaticano 1953) 1468–72: „Sub tuum praesidium“. Zum weiteren s. die Belegstellen im Art. Maria, LThK 7 (1962) 28 f.; auch R. Laurentin, Kurzer Traktat der marianischen Theologie, Regensburg 1959.

lichen Entwicklung, ihre konzentrierte Aufgipfelung. Denn nun ist Maria nicht mehr nur Typus, sondern Person, nicht mehr nur in sich makellos, sondern der Erlösung assoziiert, ja der Kreis schließt sich auf höherer Ebene: Statt Urbild einer theol. Grundkategorie (Kirche), wird Maria in der Theologie selber zu einer singulären Kategorie: Miterlöserin. Das war die Situation, in der die Mariologie in die Krise der modernen Theologie geriet. Diese Krise wurde durch verschiedene Faktoren ausgelöst und betraf verschiedene Punkte.

Der erste Faktor ist die biblische Hermeneutik, wie sie oben schon für die Frage der jungfräulichen Mutterschaft angetönt wurde. Ein anderer ist der theol. Verständnishorizont. Die Frage der unbefleckten Empfängnis Marias etwa ist eine Frage der Erbsündenlehre. Kommt diese in einen anderen Verständnishorizont hinein, dann auch jene. Ähnliches ließe sich sagen über eine „vorweggenommene“ leibliche Auferstehung, und die Lehre von „Miterlösungsverdiensten“ Marias baut auf einer ganz bestimmten, nicht mehr unangefochtenen Vorstellung von Erlösung auf. Solche Faktoren verändern die Diskussion von Grund auf, während z. B. in den fünfziger Jahren sich die Auseinandersetzung auf einen innertheol. Faktor bezog, nämlich auf die Frage, ob es vor der Bibel und der Glaubenstradition vertretbar sei, Maria zu einer völlig eigenen und neuen Kategorie zu machen, wie es die „maximalistische“ Miterlösungstheorie tat. Hier soll nun aus der theol. Perspektive der „Transzendenzvermittlung“ versucht werden, die Marienlehre in den neuen Horizonten auszusagen.

2) Die heutige Aufgabe

a) Der empirische Ansatzpunkt

Maria ist die Mutter eines Mannes, welcher der Messias war, und sie scheint durch ihre Persönlichkeit einen nicht unbedeutenden Einfluß auf ihren Sohn gehabt zu haben. Das ist die Anknüpfung des Glaubens an die Empirie. Was aber ist mit diesem Ansatzpunkt an Transzendenzvermittlung möglich?

Zunächst geht es um eine Erkenntnis „sub contrario“: Die Gottessohnschaft Jesu ist nicht so zu verstehen, als wäre Jesus ein unbeeinflussbares Wesen gewesen, für das menschliche Bezüge (so fundamental für jeden Menschen) völlig unerheblich gewesen wären. Die mitmenschlichen Bezüge in die „Sache“ selbst der Gottessohnschaft und Messianität Jesu aufnehmen: diese theol. Aufgabe harret erst noch der Behandlung.

Dabei war schon lange ein anderer Ansatz dafür da: Der Zusammenhang Jesu zum AB. Jesus ist der Auserwählte der langen empirischen Geschichte eines Volkes. Wenn man das nicht fundamentalistisch versteht (als „übernatürliche“ Geschichte neben der „rein natürlichen“ her), dann steht auch hier eine wichtige Transzendenzvermittlung bereit: Der Messias als Reis und Frucht am Stamm eines historischen Volksganzen. In dieser Sicht darf nun seine Mutter nicht fehlen. Jude ist, wen eine jüdische Mutter gebär. Das könnte, gerade bei Lukas, der „haggadische“ Ansatzpunkt für die biblische Mariologie sein: Maria als personale Spitze des den Messias hervorbringenden AB. Aber in unserer heutigen Sicht ist es eben mehr als Haggadah: Es ist die volle Anerkennung, daß Transzendenz („Gottes Sohn“) vermittelt wird durch die empirische Wirklichkeit: ein Volk und seine Geschichte; eine Mutter und ihr Schicksal, ihr Charakter.

b) Die jungfräuliche Empfängnis

Als „nudum factum“ ist die jungfräuliche Mutterschaft eine Sache der Empirie, aus zwei Elementen zusammengesetzt: die Schwangerschaft und das Nichterkennen eines Mannes. Ein Mädchen, das („nachweislich“) keinen Mann erkannt hat, ist („nachweislich“) schwanger. In dieser reinen Tatsächlichkeit ist eine jungfräuliche Schwangerschaft noch „bedeutungslos“. Sie ist für sich genommen ebensowenig ein Beweis für das Wirken des Hl. Geistes, wie das leere Grab für sich genommen ein Beweis für die Auferstehung ist. In beiden Fällen „erklärt“ erst die transzendente Deutung (= der Engel) das verwirrende Faktum, gibt ihm transzendenzvermittelnden Zeichenwert. In

der Geschichte der Osterüberlieferungen könnte das leere Grab ein Postulat sein nach den Erscheinungen des Auferstandenen. Könnte auch die Jungfrauengeburt ein Postulat sein nach der Offenbarung Jesu als Messias und Gottessohn?

Die älteste christliche Tradition versteht die Jungfrauengeburt als *Zeichen*, das Gott gegeben hat. Hier darf aber weitergefragt werden: Was ist der Sinn eines „Zeichens“, das seiner Natur nach so strikte verborgen ist wie die jungfräuliche Mutterschaft einer öffentlich Verlobten? Es kann gar nicht als Zeichen wirken, selbst nicht für Josef, selbst nicht für Maria. Erst die sprachliche Deutung (für die direkt Betroffenen), erst die deutende *Verkündigung* der „Tatsache“ läßt diese zum verständlichen Zeichen werden. Damit aber sollte man das ganze statt Zeichen besser „Sprachgeschehen“ nennen. Wie die Sprachgestalt des leeren Grabes heißt: „Ein Lebender ist nicht im Grab“, so heißt die Sprachgestalt der Jungfrauengeburt: „Ein Gottessohn ist nicht eines Mannes Sohn.“

Die Transzendenzvermittlung geschieht in der Sprachgestalt; diese ist darum als Sprachgeschehen wahr und könnte nicht anders lauten. Der Sache mit der Jungfrauengeburt „historisch auf den Grund zu kommen“, ist wirklich irrelevant. Denn nie wurde ja postuliert: Jesus ist nur darum Gottes Sohn, weil Maria ihn vom Hl. Geist empfing. Die Botschaft der Schrift ist darum richtig und bedarf keiner Korrektur. Sie ist Glaubensrede und führt zum Ziel der Transzendenzvermittlung. Der legendäre Vorbeter, der in der Glaubensrede des Rosenkranzgebetes posaut haben soll: Den du, o Jungfrau, vom hl. Josef empfangen hast, hat von Glaubensrede genauso wenig verstanden wie einer, der die dogmatische Aussage strikt auf einen empirisch-historischen Befund beschränkt. Mehr noch: Wer die Aussage empirisch deutet, aber *darin* die Transzendenzvermittlung erkennt, hat sie richtig verstanden. Wer aber die Aussage empirisch deutet und so ablehnt, gewinnt keine Transzendenzvermittlung und hat nichts verstanden. (Diese Aussage kann für sämtliche vergleichbaren Bibelstellen gelten.)

Die Transzendenzvermittlung der Glaubensrede von der Jungfrauengeburt ist aber primär christologisch. Jesu Transzendenz wird durch Marias jungfräuliche Mutterschaft verdeutlicht. Das entspricht am besten der mattäischen Erzählung. Lk hingegen spricht wesentlich vom Glauben Marias, obwohl nichts darauf hinweist, daß bei ihm etwa „vom Hl. Geist empfangen“ „im Glauben empfangen“ bedeuten sollte.

c) *Der Glaube Marias*

Die Glaubensworte sind der charakteristische Unterschied zwischen Mt und Lk: Siehe, ich bin eine Magd des Herrn (Lk 1, 38). Und: Selig, die du geglaubt hast (Lk 1, 45). Je weniger „objektivistisch“ und „supranaturalistisch“ (also je weniger übernatürlich-theatralisch) man vom Kommen des Messias denkt, desto wichtiger wird die Tatsache des Glaubens Marias. Geschichtlich-kollektiv ist das glaubende Israel die Messiasmutter (Offb 12). Historisch-personal bringt Maria den Messias hervor – nicht eigenmächtig, nicht „aus dem Willen des Mannes“, sondern aus der Herabkunft des Geistes, der in ihr den aufnehmenden Glauben wirkt. Als Messias ist Jesus Sohn Gottes und Sohn des Glaubens Marias. Das ist weder eine Predigtflöskel noch eine Aussage „übernatürlicher Physiologie“. Es ist eine Glaubensrede, die uns verstehen lassen kann, was es ist um das Verhältnis zwischen dem von Gott gesandten Sohn und den Menschen, die ihn aufnehmen können.

In diesem Licht können auch die „Zurückweisungen“ in allen 4 Evangelien verstanden werden als (historische oder) theol. Verweisungen auf Marias Glaubensrolle gegenüber dem Messias. Die Glaubensrolle des Anfangs (Lk 1–2 bis zur Wiederfindung im Tempel) muß erneuert werden beim Antritt des eigentlich messianischen Weges und bis unter das Kreuz. Wie ist das nun aber eine relevante Aussage für unser Transzendenzverständnis, nicht nur eine rührende Episode? Es sind zwei Antworten möglich. Wenn Heilsgeschichte kein Sonderarrangement Gottes in der „übrigen“ Geschichte ist,

sondern geschichtlich-kontingente, aber wirkungs- und bedeutungsvolle Tat mit transzendenter Relevanz auf das Christusereignis hin, dann ist so der Glaube Marias ein konkretes Heilsereignis in der Geschichte. Wird die Erzählung als Sprachgeschehen genommen, also als Bedeutungsverleihung an ein historisch nicht greifbares Geschehen, dann ist dieser „Glaube Marias“ als Strukturverdeutlichung der Christusrealität zu verstehen, und zwar intendiert vom Verfasser. Hier wird man wohl von einer Synthese beider Gesichtspunkte ausgehen dürfen: Das Historische ereignete sich (nicht zum erstenmal!) nach der bleibenden Struktur: Im Glauben Gott Antworten erschließt je jetzt das Christusereignis, die Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit. Der Text erschließt uns diese Transzendenz.

In diesen Zusammenhang paßt auch die Rede von der bleibenden Jungfrauschaft Marias. Maria ist Thema als Mutter des Messias, das ist ihre Glaubenstat von heilsgeschichtlich-transzendenter Relevanz. Aus dieser heilsgeschichtlichen Wirklichkeit eine innerweltliche Episode machen: Mutterschaft Nr. 1 mit mehreren nachfolgenden Mutterschaften, schiene aus der *Glaubensrede* herauszufallen. Maria ist heilsgeschichtlich „die jungfräuliche Messiasmutter“ und erscheint nicht unter anderen Themen. Das in der kath. Tradition längst erhärtete Faktum, Maria als „die Jungfrau“ zu bezeichnen, erweist sich so auch als „transzendenzvermittelnde Glaubensrede“, im Unterschied zu nie wirklich entscheidbaren Tüfteleien über die „Brüder Jesu“, und unbeschadet der Tatsache, daß seit der asketischen Jungfräulichkeitsbewegung des christlichen Altertums die theol. Dimension dieses Titels asketisch-moralisch verfremdet wurde.

d) Marias Heiligkeit

Solange der Blick mehr auf Marias heilsgeschichtlicher Rolle und ihrer Typologie ruhte, las man aus den Evangelien auch „Sünden“ Marias heraus¹⁵. Je mehr sie als individuelle Person in den Mittelpunkt rückte, desto stärker wurde ihre heilsgeschichtliche Rolle als subjektive Heiligkeit, als Sündelosigkeit verstanden, verstärkt (noch einmal) durch das asketisch-moralische Jungfräulichkeitsverständnis. Diese Frage hat nun gar nichts mit einer empirischen Kontrollinstanz zu tun; denn kein heutiger Exeget wird im Ernst erwarten, daß sich aus den vorliegenden Texten irgend etwas ausmachen lasse über ein moraltheologisch-biographisches Urteil: Maria im Erdenleben hat gesündigt oder hat nie gesündigt.

Die Rede von Marias Heiligkeit ist aber transzendenzvermittelnd in dem Sinn, daß sie (wie die Rede von ihrem Glauben) die Messiasmutterschaft auf einer personalen Antworthaltung Marias aufrufen läßt. Marias Heiligkeit kann mit Marias Glaube sachlich gleichgesetzt werden. Ihre „vollkommene Reinheit“ ist ihre vollkommene Glaubenshaltung. Heilsbezogene Disponibilität in der universalen Perspektive der israelitischen Heilerwartung heißt das Postulat der vollkommenen Heiligkeit Marias; der stoische Begriff der moralischen Tugendvollkommenheit ist dabei nicht primär thematisch, ist (wer weiß) vielleicht gar nicht „transzendenzvermittelnd“. Die Tradition hat sich, angestoßen durch atl Typologien, gern mit dem Bild von der „würdigen Wohnstatt“ Jesu Christi beholfen. Die Gefahr der Übertragung dieses Bildes in die Theologie liegt auf der Hand: Verdinglichung sowohl des personalen Christusverhältnisses wie auch der personalen Glaubenshaltung. In klassischer Theologie am saubersten drückt der Begriff der „Gnadenfülle“ das Anliegen aus, wobei dieser noch einmal verschieden gehandhabt werden kann. Gemeint ist in jedem Fall: Vollkommene, von Gott geschenkte Gottentsprechung auch im aktiven Sinn.

In einem theol. Klima, das von einer intensiven Befassung mit einer juridisch-ontologisch verstandenen Erbsünde geprägt war, konnte es nicht ausbleiben, daß die Glaubensrede von Marias Gnadenfülle auch vor diesem letzten Hindernis nicht haltmachte und die Bewahrung Marias auch vor der Erbschuld proklamierte. Zentraler als die

¹⁵ Stellen s. LThK 7, 28 f.

Deutung der Erbschuld ist die Botschaft von der Vollendung der Erlösung durch die leibliche, vollmenschliche „Verherrlichung“, doch ist auch sie mitgeprägt von (kosmologischen) Vorstellungen, die nicht Gegenstand der Glaubensrede sind. Von Maria in der Glaubensrede die leibhafte Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit aussagen heißt, ihre vollkommene Gnadenbeschenkung in die letzte mögliche Dimension ausmalen.

e) Teilhaberin am Erlösungswerk?

Die Rede von Marias Miterlöserschaft hat nur Resonanz im Raum eines objektivistisch-ontologischen Erlösungsmodells, und dieses hat zum heutigen Denken nur noch wenig Verbindung. Glaubensrede wird gewiß nicht übersehen, daß „Erlösung“ ein Prozeß ist, der sich gerade nicht ohne die Erlösten vollzieht. Es genügt auch hier, ganz unfundamentalistisch seine geschichtliche und soziale Dimension zu bedenken. Also soll es auch Glaubensrede geben von dieser Teilnahme der vollkommen Erlösten an der Erlösung der Welt. Hier aber ist wirklich die Kirchentypologie Marias der gute Weg. Maria ist Kirche, nicht Christus, sie ist Glied, nicht Haupt. Wird das gesehen, dann kann wohl von ihrer überragenden, singulären Gliedschaft gesprochen werden, nicht in vorwitzigem Wissen, was sie heute tut, sondern im Erkennen dessen, was in ihrem Leben offenbar wurde für alle Geschlechter der Kirche.

Schluß

Diese Abhandlung hat sich am Anfang vorgenommen, die in Schwerelosigkeit schwebende Mariologie mit denselben Denkmitteln zu behandeln, mit denen heute über Christus oder über Gott geredet wird. Die Hauptaussagen waren: Glaubensrede, zu der auch Theologie gehört, ist wesentlich ein Sprachgeschehen, dessen Wahrheit darin besteht, den Transzendenzbezug im christlichen Verständnis zu vermitteln. Was aus der empirischen Wirklichkeit gesagt wird, ist Empirie und mit den Mitteln der Empirie zu beweisen.

So entstand eine Marienrede, welche die traditionellen Aussagen weder kleinlaut noch aggressiv widerruft, sondern sie im wesentlichen bestehen läßt, aber in eine neue Wirklichkeitsperspektive stellt. Genauer gesagt: diese Wirklichkeitsperspektive wurde eigentlich schon immer ausgesagt, aber sie wurde verstanden als Folge, Konsequenz physisch-ontologisch gegebener Sachverhalte, über die die „Hand des Glaubens“ gelegt wurde, auch wenn sie zum Reich der Empirie gehörten. Die „Theologie“ befaßte sich mit der vermeintlich rigorosen begrifflichen Beschreibung solcher Sachverhalte bzw. mit begriffslogischen Spielen abstrakter Theologumena (z. B. war für Maria das Debitum contrahendi peccatum originale ein debitum proximum oder nur ein debitum remotum?). Die andere Wirklichkeitsperspektive galt demgegenüber mehr als gemütvoller Poesie und wurde der „Erbauung“ oder der „Spiritualität“ überlassen. Oder auch: sie wird in ihrer Spiritualität doch wieder dem ontologischen Denkmodell angenähert.

Die (zweite) theol. Aufklärung insistierte im großen und ganzen auf der Autonomie aller empirischen Fragen und auf der Zeitbedingtheit, d. h. Überholtheit des „metaphysischen“ Denkmodells auch für die Theologie. Damit allein aber war vorerst nur eine Demontage zu erreichen. Es wurde gelehrt, was nicht ist. Die Erkenntnis gerade der heutigen Philosophie, daß es sehr verschiedene Sprachspiele gibt, daß auch Wahrheitserkenntnis nicht über einen Leisten geschlagen werden kann, führte paradoxerweise oft dazu, einen „durchschauten“ Diskurs des Glaubens oder der Theologie nicht in seiner Eigenart in Kraft zu setzen, sondern nur in seiner alten Eigenart *außer* Kraft zu setzen.

Nun ist, wie oben angetönt, Brückenschlag, aber auch Kritik zwischen Empirie und Glaube eine Funktion der Theologie. Es muß aber hinzu gesehen werden, daß es Glaubensrede gibt, die andere Funktionen erfüllt und darum nicht dauernd die kritischen Strophen herunterbeten muß, weil sich der Redesinn auf etwas anderes richtet.

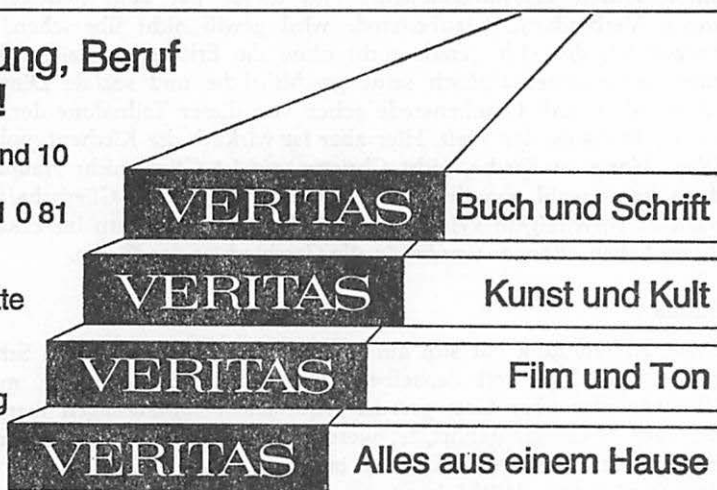
In diese Perspektive wurde hier die Marienlehre als „Marienrede“ hineingestellt, ohne im Fall kritischer Untersuchung die Augen zu verschließen. Die Perspektive heißt Transzendenzvermittlung, d. i. Ermöglichung von Erkenntnis und Vollzug der Gottesbeziehung, die in Christus für alle Menschen grundgelegt und angebrochen ist. Die „Messiasmutter“ oder die „glorreiche Jungfrau und Gottesmutter“ Maria hat empirisch und historisch als Mutter Jesu von Nazareth, des Christus, genug getan, daß die Glaubensrede der zweitausendjährigen christlichen Tradition in der geschilderten Weise von ihr sprechen darf. Vielleicht kann in dieser Sicht heute in der Kirche weiter von Maria gesprochen werden.

Für Ausbildung, Beruf und Freizeit!

Harrachstraße 5 und 10
4010 Linz,
Telefon (0 73 2) 71 0 81

eigene
Reparaturwerkstätte

eigenes Service
fachliche Beratung



Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Telefon 0 75 82 / 27 50

glasmalerei



Leidinger

Steinmetzmeister
4050 Traun
Linzer Straße 61
Tel. (07229) 32 16
36 62

Granit-Marmor
Kunststeinstufen
Terrazzo
Terrazzoplatten
Waschbetonplatten