

WOLFGANG BEINERT

Maria — Impulse für die Kirche?

Überlegungen aus Anlaß der Enzyklika „Redemptoris Mater“ von Papst Johannes Paul II.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Lehre über Maria in die Kirchenkonstitution eingefügt. Der Verfasser — Dogmatikprofessor in Regensburg und Herausgeber des „Handbuches der Marienkunde“ (Regensburg 1984) — zeigt, daß auch die neue Marienenzyklika die Lehre über dieselige Jungfrau „im Leben der pilgernden Kirche“ darstellt. In dieser Sicht ergeben sich aus der Mariologie wertvolle Impulse für die Ekklesiologie, die auch in ökumenischer Hinsicht von Bedeutung sind. (Redaktion)

1. Die Marien-Enzyklika von 1987

Der 25. März ist im Festkalender der Kirche ein Tag, der Jesus und Maria gleichermaßen ins Zentrum der Frömmigkeit rückt: Verkündigung des Herrn wird genau neun Monate vor Weihnachten gefeiert; dieser Tag bedeutet, daß Maria namens der Menschheit ihr Ja zu Gottes Plan, die Welt durch die Menschwerdung seines Sohnes zu erlösen, gesagt hat. Mit Bedacht hat Papst Johannes Paul II. diesen Tag des Jahres 1987 gewählt, um sein erstes Rundschreiben zu publizieren, das ausschließlich der Mutter Jesu Christi gewidmet ist. Es handelt sich um ein außerordentlich umfangreiches Schriftstück von 121 Druckseiten in der vatikanischen bzw. 67 Seiten in der Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz. Der unmittelbare Anlaß für die Thematik ist das „Marianische Jahr“, das von Pfingsten 1987 bis zum Fest der Aufnahme Marias zu Gott 1988 dauern soll. Es war schon zu Neujahr 1987 angekündigt worden — zur großen Überraschung aller. Zum zweiten Mal wird ein

derartiges „Jahr“ gefeiert. 1954 hatte Pius XII. erstmals eine solche Feier ausgerufen. Der Anlaß damals war das Jahrhundertjubiläum der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Was aber bewog den gegenwärtigen Papst zu seiner spektakulären Ankündigung? Ein vergleichbares Ereignis ist nirgendwo in Sicht. Die Antwort auf diese Frage führt uns in das Umfeld des neuen Weltrundschreibens und darüber hinaus in das Umfeld der gegenwärtigen Situation von Marienlehre und Marienverehrung, mit denen sich die folgenden Überlegungen befassen wollen. Wie jede Enzyklika ist auch „Redemptoris Mater“ in einen vielschichtigen Kontext eingebettet. Sie ist zum ersten ein persönliches Dokument ihres Verfassers. Man verrät wohl kein Geheimnis, wenn man sagt, daß eine so bedeutungsvolle und offizielle Urkunde wie ein päpstliches Weltrundschreiben nicht einfach niedergeschrieben wird: sie hat gewöhnlich eine ziemlich lange Vorgeschichte. Am Anfang können päpstliche Stichworte stehen, die dann von einem kundigen Theologen ausgearbeitet werden. Auf jeden Fall passiert der Entwurf vor seiner Veröffentlichung wichtige römische Kongregationen, die dazu Stellung beziehen. Erst dann wird er dem Papst als dem eigentlichen Autor zur endgültigen Redaktion zugeleitet.

Es besteht nun kein Zweifel daran, daß die Marien-Enzyklika die sehr persönliche Handschrift Johannes Pauls II. trägt: sie ist ganz und gar aus seiner Marienfrömmigkeit erwachsen, wie sie sich in beinahe allen Dokumenten seines Pontifikats aus-

spricht. Diese steht noch einmal in einem Kontext — dem der polnischen Spiritualität. In einer bemerkenswerten Skizze zum „Phänomen Kirche in Polen“ hat Bischof Alfons Nossol (Oppeln) als wesentliche Merkmale der polnischen Theologie folgende charakteristische Züge herausgestellt: sie beanspruche eine Mittlerfunktion zwischen Ost- und Westkirche, sie sei gekennzeichnet durch „eine polare Spannung zwischen emotionaler und rationaler Struktur“, die sich vor allem in einer auf der Volksfrömmigkeit aufgebauten Mariologie äußere, und sei u. a. durch „offene Traditionsgebundenheit“ gekennzeichnet. Schließlich macht Nossol noch auf die „tragizistische Komponente“ aufmerksam, die „auf ein positives Verkräften und sinnvolles Meistern aller geschichtlich gegebenen Umstände hinausläuft“.¹ Die Enzyklika von 1987 könnte als Schulbeispiel für diese Skizze gelten. Viele Passagen sind nur von daher zu verstehen und zu würdigen. Dazu gehört wohl auch die Begründung des „Marianischen Jahres“ selber, die uns zu diesen Reflexionen veranlaßt hat. Wie schon in mehreren früheren Verlautbarungen blickt der Papst mit gespannter Erwartung auf die Jahrtausendwende, die für ihn die Bedeutung eines heilsgeschichtlichen Datums zu haben scheint: „Wenn man also die Jahre, die uns dem Ende des zweiten Jahrtausends nach Christus und dem Beginn des dritten näherbringen, mit jener alten geschichtlichen Erwartung des Retters vergleicht, wird es vollauf verständlich, daß wir uns in diesem Zeitabschnitt in besonderer Weise an diejenige wenden möchten, die in der ‚Nacht‘ der adventlichen Erwartung als wahrer ‚Morgenstern‘

(Stella matutina) zu leuchten begann.“² Hier wird sehr deutlich die „tragizistische Komponente“ augenscheinlich, von der Nossol spricht. Diese persönlichen Momente im Mariendokument seien nur angesprochen, da sie zum vollen Verständnis nicht außer acht gelassen werden dürfen; unser Thema muß uns weiter führen.

Es gibt noch eine weitere kontextuelle Schicht. Auch sie ist noch in der Struktur des gegenwärtigen Pontifikats verwurzelt, diesmal nicht so sehr in der biographischen als in der pastoralen. Beinahe alle Kommentare haben darauf aufmerksam gemacht, daß das Thema dieser Enzyklika im Zusammenhang mit den Themen vorausgehender Rundschreiben zu sehen ist. Im Jahre 1979 erschien „Redemptor hominis“, die Antrittsenzyklika, die Christus gewidmet war. Ihr folgte 1980 „Dives in misericordia“ über Gottvater. Der dritten göttlichen Person widmete der Papst seine Aufmerksamkeit im Weltrundschreiben „Dominum et vivificantem“ (1986). Damit hatte er bewußt eine Trilogie über Gott abgeschlossen. Die erste Enzyklika nach den trinitätstheologischen Lehrschreiben beleuchtet nun mit großer Folgerichtigkeit jene Gestalt der Heilsgeschichte, in der und an der sich das Wirken des dreieinen Gottes in der Heilsgeschichte mit besonderer Leuchtkraft widerspiegelt: Maria, die in der Tradition die Tochter Gottes, die Mutter des Sohnes und die Braut des Heiligen Geistes genannt wird. Damit wird die theologale Ausrichtung des Papstes sichtbar, mit der er übrigens nochmals ganz der Tradition seiner Heimat verhaftet ist. Die polnische Theologie fördere, schreibt Bischof Nossol,

¹ A. Nossol, Das Phänomen der Kirche in Polen: ders., Der Mensch braucht Theologie. Ansätze zu einer lebensnahen Glaubensreflexion, Einsiedeln 1986, 80–88, Zitate: 84.85.86.

² „Redemptoris Mater“ (= RM) 3/6. Die Enzyklika wird nach der Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 75, Bonn 1987) zitiert: zuerst wird die Marginalnummer des Dokumentes, nach dem Schrägstrich die Seite der genannten Ausgabe angegeben.

„das theo-pragmatische Moment. Sie will eine Theologie für den Menschen sein“.³ In „Redemptor hominis“ hatte Johannes Paul dezidiert erklärt: „Jesus Christus ist der Hauptweg der Kirche. Er selbst ist unser Weg zum Haus des Vaters und ist auch der Zugang zu jedem Menschen. Auf dieser Straße, die von Christus zum Menschen führt, auf der Christus jedem Menschen zur Seite tritt, darf die Kirche sich von niemandem aufhalten lassen.“ So ist der Mensch „der erste und grundlegende Weg der Kirche“.⁴ Im 3. Kapitel des 2. Teiles von „Redemptoris Mater“ nun zeigt der Papst unter dem Stichwort „Siehe, deine Mutter“, in welcher Weise Maria in diesen Weg Christi und seiner Kirche eintritt und wie sie ihn heute geht. Sie ist „die erste unter denen, die ‚das Wort Gottes hören und danach handeln‘“⁵ und also „in gewissem Sinn die erste ‚Jüngerin‘ ihres Sohnes“.⁶ Diese Jüngerschaft verwirklicht sich als „Sorge Marias für die Menschen, ihre Hinwendung zu ihnen in der ganzen Breite ihrer Bedürfnisse und Nöte“.⁷ Es kann nicht übersehen werden, daß der Autor der Enzyklika ihr damit eine eminent ekklesiologische Bedeutung zuweist. Unmißverständlich kommt dieser Duktus im übrigen schon im vollen Titel zum Ausdruck: „Enzyklika über die selige Jungfrau Maria *im Leben der pilgernden Kirche*.“ Sofort wird uns nun die dritte kontextuelle Schicht zugänglich: der Zusammenhang mit der Mariologie und Marianik (Marienfrömmigkeit) der kirchlichen Tradition. Er sei zunächst einmal von der Enzyklika selber aus verdeutlicht, dann müssen wir uns etwas eingehender und allgemeiner damit beschäftigen, sofern

hier der Schlüssel zur Frage liegt, die in der Überschrift dieses Artikels steht. Schon der Titel des Rundschreibens enthält das Leitmotiv, das in Nr. 2 wieder aufgegriffen und variiert wird: „Durch die Gegenwart Christi bestärkt . . . , schreitet die Kirche in der Zeit voran auf die Vollendung der Geschichte zu und geht ihrem Herrn entgegen, der kommt. Aber auf dieser Pilgerschaft . . . geht sie denselben Weg, den auch die Jungfrau Maria zurückgelegt hat, die ‚den Pilgerweg des Glaubens gegangen ist und ihre Verbundenheit mit dem Sohn in Treue bewahrt hat.‘“⁸ Der Relativsatz ist ein Zitat aus der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ des Zweiten Vatikanischen Konzils.⁹ Ausdrücklich stellt sich der Papst in dessen mariologische Linie; an vielen Stellen wird ausdrücklich oder indirekt das Kapitel 8 angeführt, das die konziliare Mariologie enthält. Ebenso ausdrücklich bekennt sich Johannes Paul II. zu dem außerordentlich bedeutenden Apostolischen Schreiben „*Marialis cultus*“, mit dem Paul VI. 1974 auf der Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Erneuerung der Marienfrömmigkeit in die Wege leitete, die ganz auf dem Boden der konziliaren Ekklesiologie stehen sollte. Damit aber wird noch einmal darauf hingewiesen, daß Maria ihre eigen- und einzigartige Bedeutung völlig im Blick auf die Glaubensgemeinschaft besitzt. Allerdings zeigt sich an dieser Stelle auch wieder die spezifische Linie des jetzigen Pontifikats. Die Theologie des Konzils wird aufgenommen: das zeigt die nachhaltige Berufung auf die entsprechenden Dokumente. Sie wird aber nicht so sehr weitergeführt als vertieft: das

³ A. Nossol, a. a. O. 86.

⁴ Enzyklika „Redemptor Hominis“ Johannes Paul II. vom 4. März 1979, (= VAS 6), Bonn 1979, 13/25 und 14/27.

⁵ RM 20/24.

⁶ A. a. O. 25.

⁷ RM 21/26.

⁸ RM 2/6.

⁹ Lumen gentium 58.

manifestiert sich in der Ausrufung des „Marianischen Jahres“, durch die die piatische Marienspiritualität wieder aufgenommen werden soll, freilich nicht in simpler „Restauration“, sondern mit dem Ziel, die konziliare Theologie zu bereichern und in den größeren Kontext der vorkonziliaren Überlieferung zu stellen. Wem das zu bedenklich erscheint, der darf daran erinnert werden, daß sich das Konzil selber nicht als die Stunde Null der Kirche verstanden hat, sondern „Conciliorum Tridenti et Vaticani I inhaerens vestigiis“, also sich auf den Spuren der vorgegangenen konziliaren Lehräußerungen bewegen wollte.¹⁰ Was das im einzelnen bedeutet und wie sich heute der Versuch der Synthese „konziliarer“ und „vorkonziliarer“ Theologie gestaltet, ist zwar außerordentlich interessant, überschreitet aber den Rahmen unseres Themas.

2. Maria und die Kirche

Wir haben die Enzyklika zum „Marianischen Jahr“ 1987/88 zum Anlaß genommen, der Frage nachzugehen, welche Impulse von der Mariologie als der theologischen Reflexion über die Herrenmutter auf die Kirche ausgehen. „Redemptoris Mater“, so haben wir im ersten Durchgang gesehen, beschäftigt sich genau mit dieser Frage. Es ist nun zu zeigen, daß sich das Dokument damit exakt in den gesamtheologischen Kontext der kirchlichen Zuwendung zu Maria einpaßt. Eigens sei betont, daß hier wirklich der gesamte kirchliche Kontext und nicht nur der römisch-katholische gemeint ist. Johannes Paul wendet sich mit langen Ausführungen der ostkirchlichen Marianik zu und sieht durch sie die Chance, daß die Kirche „wieder ganz mit zwei Lungen atmet, mit Orient und Okzident“ und eine

echte Hilfe erfahre, „den Dialog, der zwischen der katholischen Kirche und kirchlichen Gemeinschaften des Abendlandes im Gange ist, voranzubringen“.¹¹ Zwar geht er selber nicht näher auf die Situation dortselbst ein, doch dürfen wir heute feststellen, daß ein weitgehender Wandel im reformatorischen Bereich konstatiert werden kann. Die sehr maßvolle und insgesamt freundlich-kritische bisherige Aufnahme der päpstlichen Äußerungen ist selbst ein sicheres Indiz dafür, aber nur eines unter vielen, die seit fast anderthalb Jahrzehnten zu registrieren ist. In Katechismen wie in marianischen Handreichungen, in ökumenischen Gesprächen wie in theologischen Erörterungen ist eine Neubesinnung bemerkbar, deren Bedeutung noch gar nicht ganz abgeschätzt werden kann. Viele Protestanten sind bereit, sich der dogmatischen wie der spirituellen Marienthematik zu öffnen und sich mit ihr auseinanderzusetzen. Sie erkennen, daß sie möglicherweise der Motor zur Ortung interkonfessioneller Konsense wie die Initialzündung für eine hilfreiche Pastoral in der Gegenwart sein könnte. Als eine unter zahlreichen Stimmen sei der reformierte Systematiker Dieter Ritschl aufgerufen: Wir müssen jetzt, meint er, „die große und umfassende Frage gemeinsam angehen, ob und inwieweit die Mariologie nur ‚die Spitze eines Eisbergs‘ ist, in ihr also sichtbar wird, was sonst noch an völlig unaufgearbeiteten Differenzen zwischen den drei großen kirchlichen Traditionen besteht“. Das ist theologisch-ökumenisch gefordert. Weiter aber „kann und muß es in den Kirchen reformatorischer Tradition zu einer neuen Freiheit der Verehrung Marias und überhaupt zu einer Öffnung für den Gedanken und die Praxis der Heiligenverehrung kommen. . . . Sollte man sich dazu theologisch

¹⁰ Dei Verbum 1.

¹¹ RM 34/40.

noch nicht befreit haben, so könnte man es an der Situation der heutigen Jugend endlich merken, daß wir in einer Vorbildlosen, Heiligen-freien Welt auch auf eine zutiefst unchristliche Weise Ideal-los und leer zu leben beginnen — alles im Namen einer puristischen Ablehnung des Herausstellers besonderer und verehrungswürdiger Menschen.¹² Wer sich nicht eigens mit der ökumenischen Situation befaßt, dem mögen solche Worte — die päpstlichen und die des Theologen — ziemlich neu klingen. Das ist verständlich: es gibt kein anderes Thema in Kirche und Kirchen, das so kontrovers behandelt worden ist, wie das der Marienkunde — woran gar nicht einmal so sehr die theologische Problematik schuld war als die emotionale Aufladung, die der Sache eigentümlich ist und die dazu beitrug, daß — für den abendländischen Raum betrachtet — Maria identisch mit dem Katholischen, ja dessen markantester Ausdruck schlechthin wurde. Erst der Evangelische Erwachsenenkatechismus von 1975 protestierte: „Maria ist nicht nur ‚katholisch‘; sie ist auch ‚evangelisch‘.“¹³ Wie ist es zu diesem wahrlich bemerkenswerten Wandel gekommen?

Der Anlaß war eben jene Entscheidung des Vaticanum II, die Mutter Gottes nicht in einem eigenen Dokument zu würdigen, wie ursprünglich vorgesehen, sondern die Lehre über sie in die Zentralurkunde über die Kirche einzugliedern: Mariologie wird damit Synthese und Konkretisierung der Ekklesiologie. Dadurch wird sie von neuem in einen umgreifenden theologischen Kontext eingebunden, aus dem sie — mit progressiver Tendenz — im Mittelalter herausgefallen war; daran hatte sich dann der reformatorische Vorbehalt gegenüber Maria herausgebildet. Wenn wir so reden,

müssen wir uns allerdings vor Augen halten, daß das plakativ gesprochen ist. Eine historisch detaillierte Analyse würde zeigen, daß es zu allen Zeiten, also auch in der Gegenwart, bedenkliche Phänomene zu registrieren gibt, die zur Isolierung Marias vom theologischen Gesamtzusammenhang führen, so fromm sie auch aussehen mögen. Im bescheidenen Rahmen einer knappen Überlegung sind wir gezwungen, die Einzelheiten unberücksichtigt zu lassen, um wenigstens die Grundtendenzen herauszustellen.

In diesem Sinne kann man sagen, daß die Perspektiven gewechselt haben, unter denen die Mutter Jesu gesehen wird. Etwa bis hin zu Bernhard von Clairvaux († 1153) stand die Marienlehre vornehmlich im Dienst der Christuslehre. Als 431 die Gottesmatterschaft auf dem Konzil von Ephesus definiert wurde, wurde damit die wahre Gottheit wie die wahre Menschheit des Herrn dogmatisch abgesichert. Wenn die Symbola und das Constantinopolitanum von 553 die immerwährende Jungfräulichkeit bekannten, sollte besonders die christliche Erlösungslehre verdeutlicht werden. Marienverehrung gab es, aber sie war sekundär.

Seit dem 12. Jahrhundert etwa ändert sich das. Die Christen wenden sich der Gestalt Marias unmittelbar zu. Nicht mehr die Marienlehre, die Marienlehre tritt ins Rampenlicht der Christenheit. Weil die Menschheit und Menschlichkeit Christi theologisch wie frömmigkeitsgeschichtlich immer mehr in den Hintergrund geriet, suchten die Menschen nach einer Art „Ersatz-Ideal“. Sie fanden es in der Mutter — um so eher, als ansonsten ja das weiblich-frauliche Element im Christentum ganz und gar vernachlässigt worden war. Das führt allerdings sehr schnell zu

¹² D. Ritschl, Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie: ders., Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze, München 1986, 40—59. Die Zitate 57.58.59.

¹³ Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens, Gütersloh 1975, 392.

sehr bedenklichen Erscheinungen. Maria tritt immer mehr auf Gottes Seite und zugleich in Gegensatz zu ihrem Sohn: Die „mater misericordiae“ (Mutter der Barmherzigkeit), heißt es etwa, hält den Zorn Christi auf.¹⁴ Kein Wunder, wenn die Christozentrik der Reformatoren darin eine ungebührliche Verwässerung der evangelischen Botschaft sah und mit dem Bad spätmittelalterlicher Mißbräuche auch gleich das theologische Kind der Marienreflexion ausschüttete. Erst jetzt wird die Frau, die Christus so eng verbunden ist, zum Symbol der Trennung der Christen untereinander.

Zu den sicher heute schon säkular zu nennenden Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört jene bereits in Erinnerung gebrachte Entscheidung, die Mariologie in die Ekklesiologie einzufügen, also „Lumen gentium“ um sein nunmehr achttes Kapitel zu ergänzen. Damit wird die Mariologie des ersten Jahrtausends aufgegriffen — auch hier „vestigii inhaerens“ — und in Zusammenhänge rezipiert, die selbst schon zum Bestand der altkirchlichen Theologie gehören. Man braucht nur einmal eine Ausgabe der Kirchenkonstitution in die Hand zu nehmen und die Anmerkungen zum 8. Kapitel anzuschauen: auf einen Blick wird klar, wie stark sich der Text aus den Quellen der westlichen wie der östlichen Theologie der Vorzeit nährt. Entscheidend ist nun ein Satz aus Nr. 63 geworden:

„Die selige Jungfrau ist . . . durch das Geschenk und die Aufgabe der göttlichen Mutterschaft, durch die sie mit ihrem Sohn und Erlöser vereint ist, und durch ihre einzigartigen Gnaden und Gaben auch mit der Kirche auf das innigste verbunden. Die Gottesmutter ist, wie schon der heilige Ambrosius lehrte, der *Typus der Kirche* unter der Rücksicht des Glaubens,

der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus.“

Die heilsgeschichtliche Aufgabe der Mutter Gottes ist also darin zu sehen, daß sie die reale und personale Verkörperung der Kirche ist, die die Gemeinschaft derer ist, die als Volk Gottes und Leib Christi Gott in liebendem Glauben verbunden sind. Sofern also die Kirche, mit einer traditionellen Definition gesagt, die *congregatio fidelium*, die Gemeinschaft der Glaubenden ist, hat sie eine marianische Gestalt: Die Frau aus Nazaret ist das Urbild der grundlegenden ekklesialen Realität. In der neuen Marien-Enzyklika liefert der Papst einen Sachkommentar zu dieser Aussage:

„Mit Recht können wir also in jenem Satz ‚Selig ist, die geglaubt hat‘ *gleichsam einen Schlüssel* suchen, der uns die innerste Wirklichkeit Marias erschließt: derjenigen, die der Engel im Augenblick der Verkündigung als ‚voll der Gnade‘ bezeichnet hat. Wenn sie als die ‚Begnadete‘ seit Ewigkeit im Geheimnis Christi gegenwärtig gewesen ist, so erhält sie durch den Glauben in vollem Umfang Anteil an seinem irdischen Lebensweg: Sie schritt voran auf dem ‚Pilgerweg des Glaubens‘. Zugleich macht sie auf diskrete, aber unmittelbare und wirksame Weise dieses Geheimnis Christi für die Menschen gegenwärtig. Und sie tut dies noch immer und ist durch das Geheimnis Christi auch selbst unter den Menschen zugegen.“¹⁵

Wir haben damit die prinzipielle Antwort auf die prinzipielle Frage gefunden, die uns die ganze Zeit leitet: Gehen Impulse von Maria auf die Kirche aus? Ein eindeutiges „Ja“ ist zu sprechen — mit der großen Theologie der Kirche durch die Jahrhunderte und vor allem in der Gegenwart. Hier kann hinzugefügt werden: Diesem „Ja“ können sich die Christen aus der Reformation anschließen, auch wenn sie es sozusagen in einer anderen Tonlage

¹⁴ Belege bei W. Beinert, Himmelskönigin — Urbild der Kirche — neue Frau. Die Wandlungen des katholischen Marienbildes von der Gegenreformation bis zum Ende des 20. Jahrhunderts: ders. u. a., Maria — eine ökumenische Herausforderung, Regensburg 1984, 75—116. Zum christologischen Defizit s. ders., „Wesensgleich auch uns“. Kontextuelle Modelle für eine Fundamentalaussage des christlichen Glaubens: Cath (M) 41 (1987), 1—29.

¹⁵ RM 19/23.

sprechen. Durch dieses Ja werden Präzision und Modifikation nicht präjudiziert — sie müssen auch notwendig angebracht werden und sie dürfen durchaus auch in einem nicht unbeträchtlichen Pluralismus erfolgen. Das ist binnenkatholisch, das ist interkonfessionell festzuhalten.

3. Die Bedeutung Marias für die Kirche

Wenn wir darstellen wollen, *welche Impulse im einzelnen* von Maria für die Glaubensgemeinschaft ausgehen, müssen wir etwas weiter ausholen. Wer vom *Glauben* spricht — für den Maria ein Maßstab ist —, der denkt gewöhnlich an die Dogmen, an ein ziemlich abstraktes System von Lehren, das in vielbändigen Dogmatiken und voluminösen Moralthandbüchern fixiert ist. Ihm fallen die Katechismen ein, die zwar etwas schlanker, aber gewöhnlich auch nicht verdaulicher zu sein pflegen. In der letzten Zeit kommen ihm möglicherweise auch verschiedene Lehrverfahren in die Erinnerung, bei denen es darum ging und geht, ob ein Theologe diesen oder jenen Satz lehrt, annimmt, bestreitet oder abweichend interpretiert. Die Identifikation von Glauben und Lehrsystem ist zwar nicht falsch, sie ist aber nachrangig gegenüber der originären Konzeption: *Glauben* heißt biblisch zunächst nicht „etwas für wahr halten“, sondern sich Gott ganz und gar, in Liebe und Vertrauen übereignen. Glaube ist die personal-menschliche Weise der Antwort auf den personal-göttlich liebenden Anruf des Dreieinen, wie er sich uns in Leben, Sterben und Auferstehung Jesu erschlossen hat. Glaube ist erstlich und letztlich die Liebe, die Menschen Gott gegenüber zeigen können und müssen. Wie jede setzt auch diese Liebe Erkenntnis des Geliebten frei; solche Erkenntnis kann, darf und muß man in Sätzen aus-

sprechen; diese Sätze können in ihrer Kohärenz gesehen und vermittelt werden und auf diese Weise eine Lehre bilden — aus vielen Gründen ist das sogar erforderlich. Doch sinnvoll bleiben sie nur so lange und in dem Maße, in welchem sie sich als Entfaltung der Gottesliebe verstehen. Unter diesem Aspekt wird auch verständlich, daß *den* Personen eine besondere Bedeutung zukommt, die den liebenden Gottesglauben exemplarisch verwirklicht und gelebt haben. Wir pflegen sie die *Heiligen* zu nennen. Diese bekommen somit einen hermeneutischen Wert für die Theologie: sie bilden eine Erkenntnisquelle für den Glaubenden; an ihnen kann man erschauen, was Glauben heißt, wie Glauben sich verwirklicht, was für einen Lebenswert der Glaube besitzt. Die Heiligen sind die lebendige Exegese des Christentums. Das gilt, so können wir schon vorab sagen, in einer besonderen Weise für Maria, sofern sie eine einmalige Aufgabe in der Heilsgeschichte bekommen hat.

Nun kann niemand sagen, die Christenheit hätte sich nicht um die Heiligen gekümmert. Das gilt für die Kirchen des Ostens und die römisch-katholische Kirche erklärtermaßen, das gilt aber, wenigstens grundsätzlich, auch für die Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind; für diese gilt es heute wieder in wachsendem Maß.¹⁶ Allerdings stand spätestens seit dem späten Mittelalter weniger ihre exemplarische als ihre patronale Bedeutung im Mittelpunkt der kirchlichen Aufmerksamkeit. Sie wuchs in der römisch-katholischen Kirche noch, seitdem die Reformatoren gerade diese letztere ins Visier genommen hatten. „Anrufung der Heiligen ist auch der endchristlichen Mißstände einer“, hatte Martin Luther gewettert¹⁷ — daraus leite-

¹⁶ Vgl. die Artikel Heilige/Heiligenverehrung in den neuen protestantischen Enzyklopädien wie TRE 14 (1985), 641–672 oder EKL II (1988).

¹⁷ WA 50, 210.

te sich später der gänzliche Verzicht auf das Thema ab, bis schließlich die Einsicht Platz griff: „Wir täten gut daran, diese Vorstellungen neu zu bedenken und unsern protestantischen Purismus, alle seien ‚Heilige‘ oder niemand, einer gründlichen Revision zu unterziehen.“¹⁸ Jedenfalls aber stand und steht bei vielen Christen, Katholiken zumal, beim Stichwort *Heilige* der Gedanke ihrer himmlischen Fürsprache an erster Stelle. Das hängt einmal mit der schon erwähnten Abschattung der menschlichen Natur Christi in der abendländischen Theologie zusammen, hat aber wenigstens für die Vergangenheit auch noch sehr menschliche Gründe: Seit es die Krankheit AIDS gibt, haben wir wieder ein Gespür dafür, daß nicht nur der einzelne, sondern die Menschen kollektiv einer nicht einzugrenzenden Bedrohung hilflos gegenüberstehen. Was liegt näher, als sich der himmlischen Hilfe dort zu versichern, wo das Vertrauen darauf ganz ungebrochen ist? Natürlich existieren immer auch Heiligenviten; auch sie haben gegenwärtig ihre hohe Konjunktur. Aber bei ihnen ging es vor allem früher in erster Linie um eine meist verklarte Heroisierung: die Heiligen erscheinen als Ausbund von Tugendhaftigkeit und Selbstvergessenheit; dem Normalchristen waren sie unerreichbar: bewundernswert, doch unwirklich und lebensfern.

Was beinahe immer gefehlt hat, war eine ausgebildete Hagiologie, eine theologische Reflexion über die Heiligen. Es scheint, daß sie erst in der Gegenwart eingehend und nicht nur am Rande (wie etwa in der Neuscholastik; dort meist auch noch apologetisch) geleistet wird. Hier wird dann sichtbar, was oben angedeutet wurde und was wir auch mit Luthers Worten formulieren können, der, wie wir

gleich zeigen werden, durchaus differenziert über dieses Thema reden konnte. Er schreibt 1535 (in heutiges Deutsch übertragen): „Nächst der Hl. Schrift gibt es kein nützlicheres Buch für die Christenheit als der lieben Heiligen Legenden, besonders welche rein und rechtschaffen sind, sofern man darin gar lieblich findet, wie sie Gottes Wort von Herzen geglaubt und mit dem Munde bekannt, mit der Tat gepriesen und mit ihrem Leiden und Sterben geehrt und bestätigt haben.“ Schließlich gibt es ja, fügt er hinzu, auch in der Hl. Schrift selber Beschreibungen und Erzählungen von großen Glaubenden.¹⁹ Das Kennwort lautet „*exemplum*“; damit ist aber nicht nur ein bloßes Vorbild gemeint, wie es auch profane Helden sind — weshalb man auch beide für eine zielgerichtete Pädagogik braucht —, sondern ein theologischer Topos oder „Ort“, d. h. eine Stelle, an der die Wirklichkeit des Glaubens erkannt und dann wirkmächtig wird. Von den Heiligen, so können wir sagen, gehen entscheidende Glaubensimpulse aus.

Was allgemein gilt, trifft, so haben wir schon gesagt, in besonderer Weise auf Maria zu. Sie ist vor allem deshalb Typus der Kirche, weil an ihr vital deutlich wird, was es heißt, in der Kirche Jesu Christi zu stehen. In diesem Sinne nennt die katholische Frömmigkeit sie gern die „Königin der Heiligen“ — was zu allererst bedeutet, daß sie selber zu den Heiligen gehört und somit nachhaltig zu verdeutlichen vermag, was das *exemplum* der Heiligen grundsätzlich klärt. Im folgenden ist das näher auszufalten. Dabei beschränken wir uns, unserem Thema streng entsprechend, auf die ekklesiologischen Impulse; es soll damit keineswegs behauptet werden, diese seien die einzigen. Ohne Zwei-

¹⁸ D. Ritschl, Überlegungen zur gegenwärtigen Situation über Heiligenverehrung: a. a. O. (Anm. 12) 60–71, Zitat 71.

¹⁹ WA 38, 313 f.

fel gibt es auch die schlichte Vorbildhaftigkeit für die individuelle christliche Existenz oder auch für bestimmte christlichen Gemeinschaften wie beispielsweise einen Orden, der aus dem Ideal, nach der Spiritualität und in der gleichen Orientierung wie der Stifter oder die Stifterin lebt. Selbstredend gehen davon wiederum viele Impulse für die Glaubensgemeinschaft als ganze aus: viele Heilige sind zu Heiligen geworden, weil sie sich an der Heiligkeit von Christen der Vorzeit inspiriert haben; es kann gar nicht abgeschätzt werden, was der Christenheit fehlte, gäbe es nicht Gestalten wie Benedikt und Franz und Orden wie die Benediktiner oder die Franziskaner. Die Kirchen- und Profangeschichte der Neuzeit wäre sicher ganz anders verlaufen, hätte die Frömmigkeit des Ignatius von Loyola und das davon geprägte Exerzitienbuch nicht eine große Christengemeinschaft, die Gesellschaft Jesu, geformt. Doch von diesen Momenten soll in unserem Kontext nicht weiter gesprochen werden.

Wir fragen einfach und konkret: Welche Impulse gehen von Maria für die Kirche aus? Und weil wir konkret fragen wollen, bemühen wir uns nicht um materiale Vollständigkeit und suchen nicht eine Art überzeitlichen Kanon, wobei es ohnedies fraglich ist, ob so ein Vorhaben überhaupt Erfolg haben könnte. Wir haben die Kirche heute und von heute vor Augen, wenn wir unsere Frage stellen. In Form von einigen Thesen legen wir den Versuch einer Antwort vor. Viele gelten nicht nur von der „Königin der Heiligen“, sondern auch von den anderen christlichen Heiligen.

4. Impulse für die Kirche aus der Mariologie

Wir wenden uns zunächst der theologischen Reflexion zu; dann wird noch ein

Wort über die Marienfrömmigkeit zu sagen sein.

1. *Maria ist das reale Zeichen der geschehenen Erlösung*

In der Marien-Enzyklika Johannes Pauls II. heißt es:

„Maria bleibt . . . vor Gott und auch vor der ganzen Menschheit gleichsam das bleibende und unzerstörbare Zeichen jener Erwählung vor Gott, von der der Paulusbrief spricht: ‚In ihm (*Christus*) hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, . . . dazu bestimmt, seine Söhne zu werden‘ (Eph 1,4.5). Diese Erwählung ist stärker als jede Erfahrung des Bösen und der Sünde, all jener ‚Feindschaft‘, von der die Geschichte der Menschen geprägt ist. In dieser Geschichte bleibt Maria ein Zeichen sicherer Hoffnung.“²⁰

Maria wird mit diesen Worten in eine universale Perspektive gestellt. Sie ist das Zeichen dafür, daß das Perfekt der Schriftaussage richtig ist: wir *sind* in der Tat und ein für alle Male und endgültig *erlöst*. Man kann sehr oft den Eindruck haben, diese Grundaussage des Glaubens nähmen wir in der Kirche nicht sehr ernst. Wie anders kann man sich das manchmal laute Klagen über alle möglichen Ausfallerscheinungen in Welt und Kirche erklären, denen man dann gegensteuern müsse — meist auf die allzu bequeme Weise der Rückkehr zu den vermeintlich guten Zeiten der Kirche, also restaurativ? Wenn aber die Erlösung Tatsache ist, dann ist es die historische Aufgabe der Kirche, nicht reaktiv, sondern aktiv zu sein. Kirchen träume dürfen auf die Zukunft gehen, weil die Kirche auf die Wiederkunft Christi ausgerichtet ist — wir sind zu Gott hin erwählt, wie Maria, dank Maria, im Zeichen von Maria.

2. *Maria ist die personale Bestätigung dafür, daß unser Heil aus Gnade und im Glauben und durch sonst nichts gewirkt ist.*

²⁰ RM 11/15.

„Redemptoris Mater“ meditiert über die Botschaft des Engels, der Maria die „Begnadete“ nennt (Lk 1,28). Gnade konkret ist die Erwählung, von der der Epheserbrief gesprochen hatte.

„Die Wirkung dieses ewigen Geschenkes, dieser Gnade der Erwählung des Menschen durch Gott, ist wie ein *Keim der Heiligkeit* oder wie eine Quelle, die in der Seele des Menschen aufsprudelt als Geschenk Gottes selbst, der die Erwählten durch die Gnade belebt und heiligt. Auf diese Weise erfüllt sich, d. h. verwirklicht sich jene ‚Segnung‘ des Menschen ‚mit allem Segen seines Geistes‘, jenes ‚seine Söhne werden in Christus‘, in dem, der von Ewigkeit her der ‚geliebte Sohn‘ des Vaters ist.“²¹

Dieser Konstituierung zum Heil entspricht aufseiten Marias der Glaube. „Selig ist, die geglaubt hat, daß sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ“ (Lk 1,45) — dieses Wort Elisabeths gibt dem Autor der Enzyklika das Stichwort für eine weitere Meditation. Er interpretiert: Maria hat sich „vollkommen Gott überantwortet, indem sie demjenigen den ‚Gehorsam des Glaubens‘ entgegenbrachte, der durch seinen Boten zu ihr sprach, indem sie sich ihm ‚mit Verstand und Willen voll unterwirft‘. Sie hat also *mit ihrem ganzen menschlichen, fraulichen ‚Ich‘* geantwortet. In dieser Glaubensantwort waren ein vollkommenes Zusammenwirken mit der ‚zuvorkommenden und helfenden Gnade Gottes‘ und eine vollkommene Verfügbarkeit gegenüber dem Wirken des Heiligen Geistes enthalten.“²² — In der Sprache der traditionellen katholischen Gnaden-Terminologie wird Bezug genommen auf einen Fundamentalsatz des Christentums, der im übrigen gerade von den Reformatoren besonders betont worden war. Nur wer wie Maria den Glauben Abrahams hat, der allein aus Gnaden rechtfertigt, gelangt zur Erfüllung der Liebe Gottes, die wir Heil zu nen-

nen gewohnt sind.²³ Das ins Bewußtsein zu rufen, ist nicht nur dogmatisch wichtig. Es hat sehr praktische Folgen. Es könnte sehr befreiend wirken, wenn wir das ehrlich bedächten. Die große westliche Versuchung war immer jene Anschauung, die die Theologen als *Pelagianismus* bezeichnen, also die Meinung, irgendwie hinge es auch ganz wesentlich von menschlicher Leistung ab, ob das persönliche Schicksal wie das der Glaubensgemeinschaft gelinge. Dahinter steht ein mehr oder weniger subtiles Leistungsdenken, das sich noch in jener banalen Form des „Öpferchen-Bringens“ zur Geltung brachte, wie es vor gar nicht allzu langer Zeit gang und gäbe war. Es scheint gegenwärtig nochmals auf in den angestregten Versuchen, von denen gerade die Rede war: wenn sie das Ruder nicht herumrissen, meinen manche Christen, könne das Schifflein der Kirche doch nur scheitern. Sie übersehen, daß wir wie Maria auf dem „Pilgerweg des Glaubens“ sind, also immer eingebunden in das Dunkel, in das Undurchsichtige — und auch in die Ohnmacht, die im Kreuz ihr unumstößliches Zeichen erfahren hat. Christusnachfolge endet so bestenfalls unter dem Kreuz — was bekanntlich auch für Maria galt und für uns ebenso gültig ist. Wo Rettung und Ausweg sich zeigen, werden sie von Gott gewirkt. Wir Menschen können uns nur offenhalten. Grundzug marianischer Haltung ist und bleibt das „Fiat“ und das Vertrauen, daß Gott es annimmt.

3. Maria verkörpert das reformatorische Moment der Gnade.

Der heilige Mensch ist stets auch ein Zeuge der Radikalität der Gnade Gottes, der Abgrundlosigkeit seiner Liebe, der Totali-

²¹ RM 8/12 f.

²² RM 13/16.

²³ Auf Abraham verweist ausdrücklich der ganze Abschnitt RM 14/17 f.

tät seines Anspruchs. Das führt ihn einerseits oft bis an die Grenzen seiner Leidenfähigkeit — das Kreuz ist das bleibende Symbol dafür; und wir alle wissen, welche Bedeutung es im Leben der Mutter Jesu hatte. Das verleiht dem Heiligen aber auch eine gewisse Exzentrizität, deretwegen er oft ganz und gar quer zum Zeit- und Kirchenggeist liegt, sofern dieser statt von der Aufbruchsstimmung der Pilger von der Mentalität des Hüttenbaus auf dem Tabor geprägt ist. Die Marien-Enzyklika von 1987 ist sich dieser Dimension bewußt. Sie sieht die Radikalität der Berufung der nazaretanischen Jungfrau etwa in der Liebe zu den Armen, die sich im „Magnificat“ ausdrückt. „Der Gott des Bundes“, stellt sie fest, „... ist zugleich derjenige, der ‚die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht‘, der ‚die Hungernden mit seinen Gaben beschenkt und die Reichen leer ausgehen läßt‘, der ‚die Hochmütigen zerstreut‘ und ‚sich über alle erbarmt, die ihn fürchten‘. Maria ist tief durchdrungen vom Geist der ‚Armen Jahwes‘“. Daraus wird der Schluß für die Kirche gezogen: Sie muß sich bewußt werden, „daß sie die Bedeutung, die die ‚Armen‘ und die ‚Option zugunsten der Armen‘ im Wort des lebendigen Gottes haben, sorgfältig sicherstellen muß. Es handelt sich hierbei um Themen und Probleme, die eng verbunden sind mit dem christlichen Sinn von Freiheit und Befreiung“.²⁴ Unverkennbar hat hier der Einfluß der südamerikanischen Befreiungstheologie „reformatorisch“ im angedeuteten Sinne gewirkt. Unter dem gleichen Aspekt darf auch die knappe Bemerkung des Papstes über den Zusammenhang zwischen Mariologie und Frauenproblematik verstanden werden.²⁵ Er deutet hier an, daß er sich damit noch an anderer Stelle einge-

hender befassen werde. Mit beiden Themenbereichen sind wesentliche Probleme der Kirche der Gegenwart angesprochen, die nur aus dem Geist der Umkehrbereitschaft, aus tiefem Vertrauen in die absolute Führung durch Gott angegangen und zu einer befriedigenden Lösung gebracht werden können. Die Dienstbereitschaft Marias gegenüber dem Gott der unausdenkbaren Geschehnisse kann dabei wirksame Impulse ausstrahlen.

4. Maria weist die Kirche auf ihre eschatologische Gestalt hin.

Der Papst denkt gegen Ende seines Rundschreibens sehr intensiv über die Verherrlichung der Mutter Christi nach. Er sieht dabei eine enge Verbindung zwischen dem heilsgeschichtlichen Wirken des Sohnes und ihrem Wirken für die Kirche, das als nachgeordnete Mittlerschaft ausführlich beschrieben wird. Daraus folgt: „So ist Maria bei ihrer Aufnahme in den Himmel gleichsam von der ganzen Wirklichkeit der Gemeinschaft der Heiligen umgeben und ihre eigene Verbundenheit mit dem Sohn in der Herrlichkeit ist ganz auf jene endgültige Fülle des Reiches ausgerichtet, wenn ‚Gott alles in allen sein wird‘.“²⁶ Sie ist darum „Modell für die Hoffnung, die nicht enttäuscht“²⁷ — und das gilt bezüglich aller Dimensionen des Lebens der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden, die sich auf dem Pilgerweg zum Gott aller Erfüllung befinden. Kirche bekommt damit eine tiefe und klare Eindeutigkeit. Sie hat sich nicht mit allen möglichen sekundären Dingen zu beschäftigen, sondern ihrer ersten Liebe treu zu bleiben (vgl. Offb 2,4). Ihre Heimat ist im Himmel und nicht auf Erden — aber sie soll den Reichtum dieser Erde in den Himmel mitneh-

²⁴ RM 37/43.

²⁵ RM 46/54 f.

²⁶ RM 41/50.

²⁷ RM 42/50.

men. Damit ist der Wirkkreis, die Aufgabe und die Ausrichtung der Kirche auch heute umschrieben. Das Leben der Frau aus Nazaret ist uns so geschildert, daß man sagen kann: Sie ist „im Geheimnis der Kirche gegenwärtig als Vorbild“.²⁸

5. Mariologische Impulse für die christliche Existenz.

Bei diesem letzten Gedankengang wollen wir uns sehr kurz fassen. Was im vorausgehenden Abschnitt über die Kirche als ganze gesagt worden ist, gilt auch für die einzelnen Glieder der Kirche. Beide bestehen nicht unabhängig voneinander; die Sendung der Kirche wird durch das christliche Zeugnis der Gläubigen geleistet. Und wie die *Gemeinschaft* der Glaubenden durch Leben und Glauben Mariens befruchtet und belebt wird, so auch jeder einzelne *Glaubende*.

Die Weise, wie dieses Einschwingen in die Dynamik des marianischen Glaubens geschieht, ist die mit ihrem Namen verbundene Frömmigkeit und Spiritualität. Johannes Paul II. möchte auch das von ihm angekündigte „Marianische Jahr“ als einen Impuls der Marianik verstanden wissen. Bei diesem „Jahr“ geht es nicht nur um die Glaubenslehre, „sondern auch um das Glaubensleben und folglich auch um die echte „marianische Spiritualität“.²⁹ Ausdrücklich wird festgehalten, daß sie zwar aus der Tradition gespeist sein soll, doch auf die Zukunft ausgerichtet werden muß. Die Kirche wird aufgerufen, „sich nicht nur an all das zu erinnern, was in ihrer Vergangenheit das besondere müt-

terliche Mitwirken der Gottesmutter am Heilswerk Christi, des Herrn, bezeugt, sondern auch ihrerseits für die Zukunft die Wege für dieses Zusammenwirken zu bereiten: Denn das Ende des zweiten christlichen Jahrtausends eröffnet zugleich einen neuen Blick auf die Zukunft“.³⁰

Eine Neubelebung der Marienverehrung ist dabei sicher sehr wichtig. Papst Paul VI. hatte sie mit seinem Schreiben „*Marialis cultus*“ im Auge. Seine Anregungen und Vorschläge haben ihre Aktualität behalten. Doch wegen der heilsgeschichtlichen wie der persönlichen Gerichtetheit, die Maria zu eigen ist, kann der christliche Kult nicht bei ihr stehenbleiben. Wichtiger als *zu Maria* zu beten, ist es, *wie sie* zu beten. Dabei bedeutet Beten stets den Glauben, der lebt. Die Leidenschaft für Gott, die Liebe zu Christus, die Dienstbereitschaft gegenüber dem Wehen des Heiligen Geistes sind die Umsetzung der evangelischen Botschaft in die Konkretheit der individuellen Biographie. Hier wird es sehr viele Weisen der Realisierung geben, so viele, wie es Menschen gibt. Maria kann nicht linear „nachgeahmt“ werden. Auch sie hat ihren eigenen und spezifischen Weg gehabt. Aber für sie wie für uns gilt: „Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist“ (Eph 4,4).

In der Solidarität mit Maria gelangen wir zur Gemeinschaft der Heiligen, die die Erfüllung des Heils ist — für jeden von uns, für die Kirche, für die Erde, die wir lieben.

²⁸ RM 44/52.

²⁹ RM 48/56.

³⁰ RM 49/57.