

FRANZ COURTH

Mariologie im Umfeld von Ökumene und Feminismus

Akzente neuerer mariologischer Literatur

Das Marianische Jahr läßt mehr als in der letzten Zeit üblich nach marianisch-mariologischer Literatur fragen. Der Interessierte findet seit Jahren schon laufende Übersichten in den einschlägigen Organen.¹ Sinn dieses Literaturberichtes ist es, einige markante Publikationen vorzustellen, die von aktuellem theologischen Interesse sind. Die Auswahl will nicht erschöpfend sein. Das besonders beleuchtete Spektrum ist die Ökumene und der Feminismus. Die vorhandene marianische Meditationsliteratur sowie entsprechende Hilfen für Gottesdienst und Predigt wären einer eigenen Darstellung wert.

1. Lehramtliche Texte

Ein mariologisch bedeutsamer Markstein unserer Tage ist die *Enzyklika „Redemptoris Mater“*² von Papst Johannes Paul II. Darin zeichnet der Papst ein ausgesprochen trinitarisch konturiertes Marienbild. In das christliche Kernbekenntnis zum dreifaltigen Gott ist Maria als Mutter Christi fest einbezogen. Ein zweiter Akzent des Rundschreibens stellt Maria als die Glaubende dar. Es wird nicht bei irgend einem ihrer vielen Ehrentitel ange-setzt, sondern bei der allen gemeinsamen

christlichen Grundhaltung vor Gott: dem Glauben; dieser wird als geistlicher Mit-vollzug der Mysterien des Lebens Jesu umschrieben. Beide Akzente geben der Enzyklika ein ausgesprochen ökumenisches Gepräge.³ So ermutigt der Papst zu einem von Maria her inspirierten Glaubensgehorsam inmitten all unserer Unsicherheit und Anfechtung. Auch will er dazu anregen, daß die Christen aller Konfessionen „ihr Magnifikat vollkommener . . . singen und . . . leben“ (Nr. 34). Es bleibt zu hoffen, daß die Enzyklika die ihr gebührende ökumenische Beachtung finden wird.

Marianisch-mariologisch bedeutsam ist auch der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene *„Katholische Erwachsenen Katechismus“*.⁴ Dies auch deswegen, weil er nach einer Zeit auch der lehramtlichen Zurückhaltung eine authentische Zusammenfassung des katholischen Marienglaubens bietet. Der Holländische Katechismus war nicht zuletzt wegen seiner wenigen marianisch-mariologischen Aussagen kritisiert worden. Die Westdeutsche Synode in Würzburg (1972–1975), wie auch die der DDR

¹ Vgl. bes. den regelmäßigen Literaturüberblick von E. Carroll, A Survey of Recent Mariology, der alljährlich in den Marian Studies erscheint; ferner R. Laurentin, Bulletin sur Marie, Mère du Seigneur: RSPHTh 60 (1976) 459–471; 62 (1978) 278–284; 65 (1981) 123–154, 299–335. Hilfreich ist immer auch ein Blick in die Zeitschriften Marianum (Rom 1939 ff) und Ephemerides Mariologicae (Madrid 1951 ff), die laufend neuere mariologische Literatur anzeigen und besprechen. Vgl. schließlich den Literaturbericht v. J. Sudbrack, Feministische Theologie: GuL 59 (1986) 300–316.

² Maria — Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II. Enzyklika „Mutter des Erlösers“. Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar von H. U. v. Balthasar, Freiburg-Basel-Wien 1987.

³ Vgl. vorerst F. Courth, Ökumenische Perspektiven der Enzyklika „Redemptoris Mater“: KNA-Ökumenische Information Nr. 37, 9. Sept. 1987, 5–9. Kurzfassung eines Vortrages auf dem 17. Intern. Marian. Kongreß in Kevelaer am 19. Sept. 1987; vgl. auch der Beitrag von Wolfgang Beinert in diesem Heft.

⁴ Kevelaer u. a. 1985, 166–182. Nicht unerwähnt bleiben darf das Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom 30. 4. 1979 „Maria, die Mutter des Herrn“ (Die Deutschen Bischöfe 18, hg. v. Sekr. der Dt. Bischofskonferenz), Bonn 1979. Vgl. dazu F. Courth, Die deutschen Bischöfe zur marianischen Frage: Mar. 42 (1980) 311–318.

(Dresdener Synode 1973—1975) hatten merkwürdigerweise über Maria nichts gesagt. Da die Leitlinie des neuen Erwachsenen-Katechismus das Große Glaubensbekenntnis ist, mußte im Zusammenhang der Inkarnation auch von Maria gesprochen werden. Dieser Kontext läßt ein biblisch-christologisches Marienbild entstehen. Zu seiner Würdigung ist vor allem die ausgewogene Zuordnung von biblischer Fundierung, lehramtlicher Rückbindung und systematischer Vermittlung hervorzuheben. Ausdrücklich wird stets auch der Bezug auf die marianische Frömmigkeit der Kirche entfaltet. Der Katechismus zeichnet ein Marienbild, das den Anregungen des Vaticanum II. und des Lehrschreibens „*Marialis Cultus*“ (1974) voll entspricht. Damit ist lehramtlich eine Hilfe angeboten, die Marienfrömmigkeit vor dem oft beklagten Abgleiten in den Traditionalismus zu bewahren. Vor allem gibt die entfaltete Skizze zu erkennen, daß die Verehrung Mariens den Glauben an den einen Mittler Jesus Christus nicht verdunkelt.

2. Gesamtdarstellungen

Das von W. Beinert und H. Petri herausgegebene „*Handbuch der Marienkunde*“⁵ verdient, hier bevorzugt erwähnt zu werden. Dies gilt generell wegen der vielen angesprochenen Fragen und dann auch wegen der soliden theologischen Linie des Buches.

Der thematische Bogen spannt sich von der „theologischen Grundlegung“ (Teil 1) über „geistliches Leben“ (marianische Frömmigkeitsformen; Teil 2) und „gestaltetes Zeugnis“ (Kunst, Musik, Literatur; Teil 3) bis zum „gläubigen Lobpreis“ (Wallfahrtswesen; Gnadenbilder; Teil 4). Auf

eine nähere Behandlung des Werkes kann hier verzichtet werden, da es in dieser Zeitschrift schon ausführlich gewürdigt wurde.⁶ Seine Bedeutung liegt nicht nur in seinem breiten Themenfächer, sondern vor allem darin, daß es in einem theologisch sehr sensiblen Bereich umfassend und zuverlässig informiert. Das braucht nicht auszuschließen, daß verschiedene Diskussionspunkte aufscheinen, die Widerspruch hervorrufen. Etwas anderes wäre unnatürlich. Daß etwa die Beurteilung der Mariendarstellung in der modernen Kunst und Literatur diskussionslos hingenommen wird, damit hat wohl auch keiner der Autoren gerechnet. Das Buch wird für einige Zeit gewiß *das* mariologische Standardwerk bleiben.

Als eine erste Information zur katholischen Glaubenslehre sind die mariologischen Artikel in dem von W. Beinert herausgegebenen neuen „*Lexikon der katholischen Dogmatik*“⁷ gedacht. Wie generell für das Lexikon kennzeichnend, sind auch die mariologischen Artikel straff gefaßt und so aufgebaut, daß sie zunächst die biblischen Aussagen als normierende Grundlage des Glaubensinhaltes anführen. Der dann folgende dogmengeschichtliche Abschnitt zeigt, in welchem Maße sich die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit das biblische Ursprungszeugnis angeeignet hat. Daran anschließend wird die kirchenamtliche Lehre dargestellt. Der Gedanke leitet sodann jeweils zur ökumenischen Fragestellung über. Als letzter Gesichtspunkt wird eine systematische Sinnerschließung versucht. Gerade auch für die mariologische Diskussion kann eine so geraffte Darstellung der kirchlichen Lehre hilfreich und einprägsam sein.

Den deutschsprachigen Orientierungshil-

⁵ Regensburg 1984.

⁶ W. Gruber, Von der Mariologie zur Marienkunde: ThPQ 134 (1986) 197—200; vgl. auch E. Schiller, Die Mutter Jesu. Zu einem Handbuch der Marienkunde: GuL 60 (1987) 310—314.

⁷ Freiburg-Basel-Wien 1987.

fen tritt ein italienisches Lexikon zur Seite: das von *St. de Fiores und S. Meo* herausgegebene „*Nuovo Dizionario di Mariologia*“,⁸ das in kurzer Zeit eine zweite Auflage erreichte. Anders als in dem zuvor genannten Lexikon der Dogmatik setzen hier die Artikel bei der aktuellen Situation an, referieren dann erst das Wort der Schrift und die kirchliche Tradition, um danach wieder zur heutigen Situation zurückzukehren. Die Artikel sind meist den zentralen mariologischen Fragen zugeordnet. Man findet aber auch Stichworte wie „Cinema“ und „Stampa mariana“. Insgesamt wäre eine straffere Darstellung der Artikel dem Genre ‚Dizionario‘ angemessener gewesen. Gleichwohl kann dieses auch sehr preisgünstige Buch (L 52.000) als brauchbare Orientierungshilfe empfohlen werden.

Ein klassisches Handbuch dogmatischer Mariologie hat *J. Galot* vorgelegt: „*Maria, la donna nell'opera di salvezza*“.⁹ Schon mit dem Titel deutet der Autor an, daß er das aktuelle Ringen um ein neues Frauenverständnis aufgreifen möchte. Eine Rehabilitierung der Frau ergibt sich für ihn von der Art und Weise der Mitarbeit Mariens am Heilswerk Christi her. Dieses zu erschließen, ist das Ziel des Handbuches. Deshalb widmet er neben den bekannten Dogmen dem heilsmittlerischen Dienst Mariens einen entsprechend weiten Raum. Das 2. Kapitel handelt über ihren Beitrag (*la cooperazione*) zur Erneuerung des Bundes. Das 6. Kapitel gilt dann ausdrücklich dem Thema Miterlörschaft (*la corredenzione*); es gilt dem Autor immer noch als eine aktuelle Frage (239). Ausgehend von der Unterschei-

dung zwischen objektiver und subjektiver Erlösung, kennzeichnet er die Gottesmutterchaft als Beitrag zur objektiven Erlösung, welchen Maria dann unter dem Kreuz vollendete. Galot vertritt schließlich auch eine Mittlerschaft Mariens bei der Zuwendung der aktuellen Gnaden. Die entscheidenden Kontroverspunkte zu den Reformationskirchen sieht der Autor ansatzweise bei den Reformatoren selbst überwunden und später dann auch bei Thurian und Asmussen. Das materialreiche Buch ist eine klassische Systematik nach der Art, wie sie uns im Vor- und Umfeld des Vaticanum II. geschenkt wurden. Für die aktuelle Diskussion dürfte das Buch den Leser dahingehend anregen, auch unter veränderten Fragestellungen differenzierendes Denken zu üben. Ferner kann Galots Buch als ein Beispiel typologischer Methode gelten, die seit Ignatius v. Antiochien in der Mariologie gerne gebraucht wird.

3. Tagungsberichte

Ihrer Natur nach sind Dokumentationen von Tagungen von hohem aktuellen Informationsgehalt, auch wenn hier meistens Probleme mehr angerissen als ausgewogen beantwortet werden. An den Anfang der nachfolgend vorzustellenden Sammelbände sei das „Mariologische Forum“ gestellt, das die Katholische Universität Eichstätt im Sommersemester 1985 für Hörer aller Fakultäten durchgeführt hat. Der von *M. Seybold* unter dem Titel „*Maria im Glauben der Kirche*“¹⁰ herausgegebenen Dokumentation kommt im Vergleich zu den anderen hier zu besprechenden Tagungsberichten eine

⁸ Edizioni Paoline Torino 1985. Ausdrücklich sei hier auch hingewiesen auf das neu aufgelegte Handbuch von *St. de Fiores*, *Maria nella teologia contemporanea*, Rom 1987. Das Buch ist durch einen großen Materialreichtum ausgezeichnet. Der Autor blickt weit über die Grenzen Italiens hinaus und bietet deshalb eine gute Orientierung über Schwerpunkte heutiger Diskussion. Ein entsprechendes deutschsprachiges Pendant fehlt bis heute.

⁹ Verlag Università Gregoriana Editrice, Rom 1984.

¹⁰ *Extemporalia III*, Eichstätt-Wien 1985.

Sonderstellung zu. Als theologische Vorlesungsreihe war sie auf dogmatische Ausgewogenheit hin konzipiert und mußte darum Tagesthemen ausklammern. L. Scheffczyk stellt das Mariengeheimnis als zum Wesensganzen des katholischen Glaubens gehörend dar; ihm gilt Maria „gleichsam als Erkennungsmerkmal und als Konzentrationspunkt des ganzen katholischen Glaubens“ (15). H. Riedlinger erschließt den wesentlichen Zusammenhang zwischen Mariens Jungfräulichkeit und ihrer Gottesmutterschaft. Dabei ist ihm vor allem das spannungsvolle Verhältnis von historisch-kritischem Zugang zur Hl. Schrift und ihrem geistlichen Verständnis ein wichtiges Anliegen. Eine rechte Gewichtung beider Methoden könne erkennen, „daß die Kirche nur in dem Maß mit sich eins werden und sein kann, in dem sie sich dem Wunder des geistgewirkten Anfangs des menschlichen Lebens Jesu, des Sohnes Gottes, in Maria, der Jungfrau, vertrauensvoll öffnet“ (54). Für die beiden „neuen“ Mariendogmen hatte man interessanterweise einen evangelischen Theologen gewonnen, den in mariologischen Fragen verschiedentlich schon hervorgetretenen Ulrich Wickert. Sein ausgeprägt synthetisches Anliegen wird schon aus der Themenstellung deutlich: „Freiheit von Sünde — Erhöhung zu Gott. Die Koinzidenz von Schöpfung und Erlösung in Mariens Erwählung und ihre heilsgeschichtliche Wirkung“. So katholisch dieses Thema auch klingen mag, der Verfasser war bemüht, sein „uneingeschränktes Ja zu den marianischen Dogmen der Katholischen Kirche von einer fest umrissenen protestantischen Grundauffassung“ her zu erschließen (59). In seiner schwer nachvollziehbaren konstruierenden Art des Denkens sieht Wickert Maria als Einheitsspunkt, in dem die unterschiedlichen Christentümer sich treffen.

G. Söll greift mit dem Thema „Maria als Urbild und Mutter der Kirche“ ein Fragenbündel auf, das gerade im Anschluß an das letzte Konzil hart diskutiert worden ist. Der Beitrag ist stark geschichtlich ausgerichtet und bietet entsprechend viele historische Belegstellen. F. Courth übersteigt mit dem Thema Marienerscheinungen den Bereich strenger Dogmatik; gleichwohl handelt es sich mit Blick auf kirchliche Vorgänge etwa in Kroatien um ein drängendes Problem. Der Herausgeber M. Seybold läßt den Band ausklingen in ein interessantes ökumenisches Gespräch mit U. Wickert. Darin geht es um die Wirklinien mariologischer Ansätze zur Ekklesiologie. Seybold betont zu Recht, daß zum christlichen Erlösungsglauben notwendig die Frage gehört, wie uns heute die Heilstat Christi erreicht. Die Ekklesiologie ist deshalb ein Grundbestandteil der Soteriologie. Für das Verständnis der Verzahnung beider ist jedoch noch harte ökumenische Arbeit zu leisten. Der bemessene Zeitraum eines Vorlesungszyklus ließ ein Bändchen entstehen, daß die klassischen Fragen der Mariologie gebündelt und mit Kompetenz darbietet. Eine deutlich aktuellere Perspektive zeigt eine Schrift, die eine mariologische Tagung der Evangelischen und der Katholischen Akademie in Bayern publiziert: *„Maria — eine ökumenische Herausforderung“*.¹¹ F. Mußner skizziert das biblische Fundament. Redaktionsgeschichtlich ansetzend, entfaltet er die marianischen Aussagen des NT entsprechend ihrer Niederschrift. In einem zweiten systematischen Schritt zeichnet er Maria als Glied der Kirche, als die exemplarisch Glaubende und als Mutter des Sohnes Gottes. Das sind Aussagen, die katholische und reformatorische Christen tatsächlich verbinden könnten. Der zuvor bereits genannte Lutheraner U. Wickert versucht eine

¹¹ Regensburg 1984.

Theologie des Akathistos-Hymnos, die er dann auch zu aktualisieren bemüht ist. Er sieht in Maria die kreatürlich-heilsgeschichtliche *coincidentia oppositorum*, „diejenige Instanz, die uns die Möglichkeit bietet, das in seine Antithesen Zersprengte am Ende doch als gegenstrebige Einheit zu denken“ (50). Wickert beklagt sich darüber, für sein solchermaßen synthetisierendes Denken keinen Diskussionspartner zu finden (55, Anm. 63). Ökumenisch informativ ist der Beitrag von Landesbischof i. R. G. Heintze „Maria im Urteil Luthers und in evangelischen Äußerungen der Gegenwart“. Er referiert über Luthers Weg hin zu einer ausgeprägten Christozentrik, die Marienlob nur noch als Gotteslob gelten läßt. Diesen Akzent setzt übrigens auch das Marien-Papier der VELKD von 1982,¹² über das Landesbischof Heintze im 2. Teil berichtet. Positiv wird man aus katholischer Sicht vermerken, daß das Thema ‚Mitwirkung‘ mit behutsamer Annäherung diskutiert wird (74). W. Beinert skizziert unter dem Titel „Himmelskönigin — Urbild der Kirche — neue Frau“ die Wandlungen des katholischen Kirchenbildes von der Gegenreformation bis zum Ende des 20. Jahrhunderts. Zugleich äußert er sich zu den Zukunftsaussichten des ökumenischen Dialogs. Zutreffend ist dabei seine Beobachtung, daß sich die Christen deutlicher als bisher auf die personale Dimension des Heiles besinnen müssen. Gegenwärtig ist die Gefahr einer Symbolisierung und damit einer Entpersonalisierung nicht nur Mariens besonders virulent. H. Schütte trägt unter dem Titel „Maria und die Einheit der Christen“ Thesen zu einer ökume-

nischen Verständigung vor. Der Beitrag bietet eine Reihe von treffenden Zitaten; die vermittelnde Reflexion aber muß der Leser selbst leisten. Informativ ist der Beitrag von Chr. Mulack über „Maria und die Weiblichkeit Gottes“. Es ist eine eindeutige Darlegung einer feministischen Sehweise Mariens. Nach ihrer massiven Kritik am überkommenen katholischen Marienglauben zeichnet die Autorin ein neues Bild, wofür sie weniger auf die Hl. Schrift als auf mythische Muttergottheiten und archetypische Betrachtungsweisen zurückgreift. So bezeichnet sie etwa die Jungfrau — Mutter mit dem Sohn auf dem Schoß als den „heiligsten Ausdruck polarer Einheit von Weiblichem und Männlichem“; oder kurz: als Symbol für „die höchste Form der Liebe“ (162). Die Einsicht, daß diese Liebe unmöglich von einer männlichen Gottheit dargestellt werden kann, sei der männlichen Theologie bisher nicht ins Bewußtsein gekommen und verdanke sich der Feministischen Theologie. Hier ist die biblische Mariengestalt ihrer heilsgeschichtlichen Personallität beraubt; sie ist zum entpersonalisierten Symbol geworden. M. Dirks behandelt das Thema „Königin, Magd oder Schwester im Glauben“ und bemüht sich darum, den geschwisterlichen Charakter im Marienglauben zu entfalten. Insgesamt ist das Buch von aktuellem Informationswert, weil in ihm dringend zu bearbeitende Problembereiche aufscheinen. Es fordert zu weiterer unmittelbarer Auseinandersetzung und zur Stellungnahme heraus.

In ähnlicher Weise kann auch das von W. Schöpsdau herausgegebene Buch „Mario-

¹² US 37 (1982) 184—201; vgl. dazu F. Courth, Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine katholische Würdigung: Mar. 45 (1983) 306—322; ders., Maria im ökumenischen Gespräch: TThZ 95 (1986) 38—53. In diesem Zusammenhang ist hinzuweisen auf einen für das ökum. Gespräch bedeutungsvollen Aufsatz des Barth-Schülers H. Ott, Steht Maria zwischen den Konfessionen?: In necessariis unitas. Mélanges offerts à J.-L. Leuba, ed. par R. Stauffer, Paris 1984, 304—319. Ott ebnet darin die Bahn für eine Annäherung in der strittigen Frage der Anrufung Mariens und der Heiligen. Zu eben diesem Themenkomplex ist auch hilfreich: G. L. Müller, Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen, Freiburg-Basel-Wien 1986.

logie und Feminismus“¹³ als informative Problemskizze gelten. Es dokumentiert eine gleichnamige Tagung des Konfessionskundlichen Instituts des Ev. Bundes in Bensheim. D. Savramis behandelt das Thema „Die Stellung der Frau im Christentum: Theorie und Praxis unter besonderer Berücksichtigung Marias“. Seine Auskunft ist mehr als kritisch, sie kommt einem Kahlschlag durch die Geschichte gleich. Entgegen dem positiven Beispiel Jesu wird Paulus „zum Vorläufer einer frauenfeindlichen Theologie“ (23); mit ihm „beginnt die metaphysische Legitimation der Diskriminierung der Frau“ (25). Thomas v. Aquin wird „als Beispiel der theologischen und kirchlichen Rechtfertigung des Frauenhasses“ genannt (25). Auch die vom Volk geübte Marienverehrung habe ihren Teil an der Entwertung der Frau. Dazu führt der griechisch-orthodoxe Religionssoziologe und Theologe ausdrücklich auch seine Kirche als Beleg an. Nach ihm liefert die Marienverehrung „die religiöse beziehungsweise metaphysische Legitimation für die Verewigung eines Männerbildes . . . , das den Patriarchalismus in allen Bereichen des Lebens — sowohl profanen wie sakralen — begünstigt“ (35). Umgekehrt trifft die Reformationskirchen der Vorwurf, mit der Beseitigung Mariens aus ihren Kirchen auch die Frau als religiöses Symbol entfernt zu haben. „Dadurch entartete der Protestantismus zu einer reinen Männerreligion“ (37). Trotz dieser Kritik wird aber der Reformation bescheinigt, mit ihrem von der freien Gewissensentscheidung her konzipierten Menschenbild die Voraussetzung für die Emanzipation der

Frau geschaffen zu haben. Behutsam ist ein freiheitliches Menschenbild dann mit Johannes XXIII. auch in die katholische Kirche eingezogen. Dort bricht es sich gegen hierarchischen Widerstand Bahn in verschiedenen Emanzipationsbewegungen wie etwa dem Feminismus. Die Auseinandersetzung mit dieser klischeehaften Generalabrechnung kann nur im kleinen Schritt der geschichtlichen Forschung erfolgen. Schon ein Blick in die unmittelbare Sekundärliteratur läßt hier differenzierter urteilen.¹⁴

C.J.M. Halkes referiert über „Maria, die Frau. Mariologie und Feminismus“; wie in ihren vorausgehenden Publikationen entfaltet sie ein symbolisches wie emanzipatives Marienbild, das aber heilsgeschichtlich entleert ist. Widerspruch und Zustimmung wecken die von E. Wölfel vorgelegten „Erwägungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie“. Im ersten Teil erschließt er den inkarnations-theologischen Ansatz eines dogmatisch legitimen Marienbildes. Danach ist die Gottesmutterchaft „die Kernaussage aller Mariologie“ (74). „In einer konsequenten Inkarnationschristologie ist dies gewiß eine radikale, aber sehr wohl keine überzogene Konsequenz“ (74). Gemäß lutherischer Tradition sieht Wölfel diese Kernaussage in der Anrede ‚Mutter der Barmherzigkeit‘ überzogen. Auch die Rede von der dauernden Jungfrauschaft fällt unter dieses Verdikt; konkret lauten seine Einwände: Dokerismus, Asketismus. Sie müssen aus der Mariologie herausgelöst werden, „soll sie evangelischen Christen etwas zu sagen haben. Sonst wird sie auch heute eine konfessionelle Unterscheidungslehre bleiben“

¹³ Bensheimer Hefte 64, Göttingen 1985.

¹⁴ Vgl. etwa E. Gössmann, *Die streitbaren Schwestern*, Freiburg 1981. Gestützt auf Arbeiten von A. Mitterer sind nach ihr die das *naturphilosophische* Menschenbild des Aquinaten kennzeichnenden patriarchalischen Akzente im Kontext seines *theologischen* Systems „nicht nur neutralisiert, sondern aufgehoben“ (86). Dem Aquinaten gilt die Mutter Jesu als Beispiel für das, was eine Frau grundsätzlich vor Gott und den Menschen bedeutet: wie Maria ist sie in eigener Freiheit und Verantwortung einbezogen in das Heilswerk Christi; die Fruchtbarkeit dieser Teilhabe gründet nicht auf der Geschlechterverschiedenheit, sondern auf der liebenden Nähe zu Christus (S. th. III q. 27–34).

(82). In der Virginitätstheologie sieht Wölfel die Gefahr, daß sie „Maria in der Rolle der eigentlichen Heilbringerin“ sichert und stabilisiert (82). Im zweiten Teil versucht der Verfasser einen eigenen Ansatz der Mariologie. Diese habe ihren eigentlichen Platz nicht in der Soteriologie, sondern in der Anthropologie, näherhin in der Betrachtung der Frau. Für die Durchführung seines Ansatzes übersteigt der evangelische Theologe bemerkenswerterweise das *sola scriptura* und bezieht archetypische und religionsgeschichtliche Auskünfte über die Göttlichkeit der Frau mit ein. Diese versucht er dann, bei der inhaltlichen Entfaltung der Titel Jungfrau — Mutter — Königin einzubringen. Dabei werden jedoch die Kriterien nicht recht sichtbar, wie das Schriftwort von der religionsgeschichtlichen Auskunft abzuheben wäre. Interessant ist, daß Wölfel auf diese Weise zu einem positiven Verständnis der Anrufung Mariens kommt. Bei dem Bemühen, die Urbildlichkeit Mariens geistlich zu internalisieren, bleibt unsicher, ob es sich bei Maria um eine christliche Struktur oder eine heilsgeschichtliche Person handelt. In der Diskussion mit dem Autor wird man verschiedene Bereiche berühren. Der Verweis auf die urkirchliche Rezeption des Göttinnenkultes bleibt solange schwebend, als relevante geschichtliche Zeugnisse ausbleiben. Weshalb wird die geschichtliche Tatsache nicht ausgewertet, daß der sprachlich neu geformte alexandrinische Titel Theotokos (nicht aber Gottesmutter) mythenkritisch ist? Auch wird man bei einer neuen Form von natur- und wesensbezogenem Ansatz sich an die Überwindung des allzu seinshaften Denkens der Neuscholastik erinnern und für einen personalen Ansatz votieren. Da

geht es nicht um „die austauschbare Gliedschaftsfunktion eines einzelnen Gliedes in der Kirche“ (101), sondern um die unvertretbare Personalität eines jeden Gliedes am Leib Christi. Der letzte Beitrag von U. Gerber ist eine zusammenfassende Darstellung der Feministischen Theologie und verzeichnet die wichtigste Literatur.

4. Feminismus und Befreiungstheologie

Weil Maria von der Feministischen Theologie häufig als Haftpunkt ihrer Reflexion empfunden wird, gibt es gegenwärtig auch eine Reihe monographischer Abhandlungen zu diesem Thema. Seit längerem bekannt sind die Arbeiten von C. Halles und R. Radford Ruether.¹⁵ Nunmehr hat auch die oben bereits erwähnte evangelische Theologin Christa Mulack ein Buch vorgelegt, das den Titel trägt „*Maria. Die geheime Göttin im Christentum*“.¹⁶ Mit ihrer These reiht sie sich in das Anliegen ihrer Vorgängerinnen ein. Wie in ihrem zuvor schon erwähnten Aufsatz zusammenfassend skizziert, will sie Maria als weibliches Symbol des Göttlichen darstellen. Daß sie dafür über die katholische Mariologie mit rascher Kritik hinweggeht, ist nicht mehr neu, auch nicht, wie selbstverständlich sie die klassischen theologischen Erkenntnisprinzipien um mythologisches und archetypisches Denken erweitert; das scheint mittlerweile zur *sententia communis* (nicht nur) der Feministischen Theologie zu gehören. Verwundert ist man aber, in welchem Ausmaß hier Altes durch Neues ersetzt wird, auch wenn Namen und Begriffe bleiben. So beinhaltet etwa die Rede von der Jungfräulichkeit Mariens ihre Unabhängigkeit gegenüber „einer vom Männlichkeitswahn besessenen Welt, in der Göttlichkeit, Männlichkeit

¹⁵ Vgl. F. Courth, *Marianische Spiritualität und Apostolat. Neue Richtungen auf dem Prüfstand: Christsein und marianische Spiritualität*, hg. v. H. Petri (MSt 6), Regensburg 1984, 52—58; ders., *Zum Gottes- und Menschenbild der Feministischen Theologie: Kath. Bildung* 87 (1986) 669—675.

¹⁶ Stuttgart 1985.

und Allmacht als Synonyme angesehen werden und daher erlösungsbedürftig sind" (91). In ähnlicher Weise wird auch den anderen Dogmen ein völlig neuer Inhalt gegeben. In Mariens Gottesmutter-schaft gilt es, die alte Muttergottheit wiederzuerkennen. „Als »nur« — christliche Gestalt erinnert sie lediglich an die Geburt des einen christlichen Gottessohnes, während sie psychologisch gesehen viel mehr bedeutet" (146). Hinter dem Dogma von der Immaculata, das in seinem herkömmlichen Sinn vollends gestorben ist, steht der Gedanke, daß die Frau nicht vom Mann erlöst zu werden braucht. Weil das Bild von der Himmelskönigin die weibliche Ausdrucksform des Göttlichen ist, hilft es mit, die patriarchalische Gottesvorstellung zu überwinden und „letztlich die Auferstehung der religiös mündigen Frau auf breiterer Ebene ein(zu)leiten" (238).

Die Auseinandersetzung mit dieser Art Entwürfen muß vor allem mit der fundamentaltheologischen Frage nach der Eigenart eines theologischen Argumentes beginnen. Das christliche Offenbarungsverständnis ist wie bei der Auseinandersetzung mit E. Drewermann¹⁷ gefragt. Das mariologische Gespräch mit dem Feminismus wird nur in dem Maße zusammenführen, als Einverständnis darüber erzielt wird, wie normativ das theologische Argument an die Offenbarungszeugnisse gebunden ist. Die Ausgangsbasis für eine *theologische* Diskussion mit den hier referierten Entwürfen muß aber erst noch gefunden werden. Ein Problemkreis, der an dieses fundamentaltheologische Thema unmittelbar anschließt, ist die Frage, wie weit archetypisch-symbol-

hafte Aussagen dem personalen Menschenbild der Bibel gerecht werden. Unabhängig von diesem Themenbündel empfindet der katholische Leser Mulacks Kennzeichnung des katholischen Dogmenverständnisses als oberflächliche Karikatur.

Auf Bezüge der Feministischen Theologie zur Theologie der Befreiung ist aus mariologischer Perspektive verschiedentlich hingewiesen worden.¹⁸ Sie werden auch deutlich im Werk von L. Boff. Sein Büchlein „*Ave Maria*"¹⁹ trägt den Untertitel „Das Weibliche und der Heilige Geist". Damit ist das Programm dieser Schrift genannt, Maria als die weibliche Repräsentanz Gottes darzustellen. Weil in Jesus die Selbstmitteilung des göttlichen Logos erfolgte und in Maria die des Hl. Geistes, „begegnen wir in ihnen einer letzten Instanz der Gnade und des Heiles. Mit Maria und Jesus rühren wir unmittelbar an das Geheimnis Gottes selbst" (74). Oder noch deutlicher: „Die Neue Eva und der Neue Adam übermitteln uns gemeinsam den Allerheiligsten, das heißt das Geheimnis des Vaters" (83). Dieser Parallelisierung von Maria und Jesus entspricht dann die anthropologische Schlußfolgerung Boffs: „Aufgrund des Heiligen Geistes, der sich pneumatifiziert, und des einzigen Sohnes, der sich inkarniert, werden das Weibliche und das Männliche zusammen auf je eigene Weise zu Trägern der göttlichen Heiligkeit" (83). In welchem Maße der von Boff entfaltete Gedanke zu einer Divinisierung Mariens führt, zeigt etwa der merkwürdige Satz: „Maria wurde zur Personifizierung des Heiligen Geistes" (56). Oder sollte diese Formulierung

¹⁷ Die Frage nach Maria im religionswissenschaftlichen Horizont. Die scheinbare „Grundlosigkeit" der Mariologie: ZM 66 (1982) 99–117. Vgl. ferner Th. Jenny-Kappers, Muttergöttin und Gottesmutter in Ephesus, Zürich 1986; M. Warner, Maria, München 1982.

¹⁸ Vgl. F. Courth, Maria — heute neu gefragt?: TThZ 93 (1984) 40–50; H. Goldstein, Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika: Diak. 12 (1981) 396–402; V. Elizondo, Maria und die Armen: Conc (D) 19 (1983) 641–646; ders., Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol: „Die Macht der Machtlosen": Conc (D) 13 (1977) 73–88.

¹⁹ Düsseldorf 1982.

auf Kosten des Übersetzers gehen? Diese Frage gilt auch für die schwer verständlichen Worte „pneumatifizieren“; oder Maria sei „die Kon-templerte, die Tempel des Heiligen Geistes werden soll“ (56); oder: „du bist kon-templiert, zum Tempel des Heiligen Geistes geworden“; für Boff läßt sich alles in dem einen Wort zusammenfassen: „kontempliert“ (56).

Der Grundeinwand, der mit Boff zu diskutieren wäre, ist der Hinweis auf die Hypostatische Union. Die göttlich-personhafte Einheit zwischen dem ewigen Logos und Jesus unterscheidet sich von der Begnadung Mariens durch den Hl. Geist. Maria ist keine göttliche Person. Wenn man an diese fundamentale Unterscheidung rührt, läßt sich das biblische „unus mediator“ (1 Tim 2,5) nicht mehr halten. L. Boff entfaltet diesen Themenkreis dann auch in seinem Buch „Das mütterliche Antlitz Gottes“.²⁰ Darin verfißt er die Ansicht, „daß Maria nicht nur — wie jeder andere Mensch, wenn auch mit einzigartiger Dichte — die Wirkungen des Eingreifens durch den Heiligen Geist in ihrem Leben erfuhr, sondern daß sie die dritte Person der göttlichen Dreifaltigkeit selbst auf eine besondere Weise aufnahm. Damit behaupten wir, daß der Heilige Geist gegenüber Maria eine eigene und nicht bloß appropriierte (zugeeignete) Tätigkeit hat“ (111). Aufgrund dieser besonderen Einwirkung läßt sich nach Boff „alles, was vom Heiligen Geist gilt, auch von Maria sagen“ (116). Die Überschattung Mariens durch den Hl. Geist ist für den brasilianischen Franziskaner mehr als eine Begnadung; diese Position will er ausdrücklich überbieten. Durch die Einbeziehung Mariens in die Trinität hebt er sie auf die Stufe Gottes. Ist es zuviel gesagt, daß Boff aus Maria eine Göttin gemacht hat?

Oder welcher Grund ist anzugeben, daß Maria im Unterschied zu ihrem Sohn nicht die wesensgleiche Tochter des ewigen Vaters ist?

5. Zusammenfassender Ertrag

1. Das gegenwärtige mariologische Gespräch ist inhaltlich mitberührt von der aktuellen Mythosdiskussion. Daß sich in der Mariologie die Frage der theologischen Erkenntniskriterien mit besonderem Nachdruck stellt, haben viele der hier referierten Beiträge gezeigt. Wie weit dürfen und müssen archetypische und religionsgeschichtliche Daten von einer Glaubenslehre über die Mutter Jesu rezipiert werden? Ein wirklicher Austausch darüber ist erst in anfänglichen Positionsbestimmungen erkennbar.²¹ Mit Erstaunen ist festzustellen, wie rasch bisweilen von evangelischen Autoren das klassische ‚sola scriptura‘ ausgeweitet wird, ohne daß Kriterien dafür sichtbar wurden.

2. Die Mariologie wird in Zukunft ein beträchtliches Maß an historischer Arbeit zu leisten haben. Gerade das muß zum Marienverständnis der Feministischen Theologie gesagt werden, daß die herangezogenen geschichtlichen Argumente unzureichend begründet sind. Zu undifferenziert stehen da mythologische, archetypische, symbolische und religionsgeschichtliche Betrachtungsweisen nebeneinander; sie überdecken nicht selten notwendige historisch-kritische Fragestellungen. Insgesamt darf als gültige Selbsteinschätzung gelten: „Die Feministische Theologie hat es noch vor sich, den reichen Schatz mariologischer Traditionen zu heben. Ihre Vermutungen im Hinblick auf die Wirkung der Mariologie in vergangenen Jahrhunderten sind noch nicht verifiziert“.²² Tatsächlich bietet die Ent-

²⁰ Düsseldorf 1985.

²¹ Vgl. G. Lohfink — R. Pesch, Tiefenpsychologie und keine Exegese (SBS 129), Stuttgart 1987.

²² E. Gössmann, Schwestern (s. o. Anm. 15) 103; vgl. dies., Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jhs.: MM 12 (1979) 281—297.

wicklung der Marienverehrung der an der Emanzipationsgeschichte der Frau interessierten Forschung reiches Material.²³ In ähnlicher Weise sind die Thesen um die mythischen Implikationen des Theotókos-Titels historisch solider zu begründen oder sachgemäßer zu formulieren.²⁴

3. Die unter ökumenischem Gesichtspunkt referierten Beiträge haben deutlich gemacht, daß die weithin vertretene Lehrübereinkunft in der Rechtfertigungsfrage noch nicht auf den mariologischen Themenkreis hin konkretisiert ist. Die Vorstellung scheint doch noch nicht ausgeräumt zu sein, daß Maria nach katholischem Verständnis jemand sei, der dem einzigen Mittler Jesus Christus sozusagen Konkurrenz macht.²⁵ Die trinitätstheologisch fragwürdige Position von L. Boff kann in diesem Zusammenhang nur als abschreckendes Beispiel gelten. Ein christologisch-ekklesiologisch integriertes Verständnis der Mittlerschaft Mariens ist aber die Voraussetzung dafür, daß etwa die kontroverse Praxis der Anrufung Mariens weiterhin mit Annäherungen diskutiert werden kann. Denn dieser altkirchliche Brauch lebt von der gläubigen

Überzeugung, daß der einzelne Beter in der Gemeinschaft all derer steht, die zu Christus gehören und die als Lebende wie als Vollendete mit ihm und für ihn beten.²⁶

4. Manche der hier vorgestellten Arbeiten lassen eine deutliche Zurückhaltung im personalen Denken erkennen. Statt dessen tritt ein neues natur- und seinhaftes Denken bestimmend in den Vordergrund. Dies unterstreicht das Desiderat, daß in der ökumenischen Diskussion wie im Gespräch mit dem Feminismus deutlicher als bisher die personale Dimension des Heiles herausgestellt werden muß. Nur mit einem personalen Ansatz, der zugleich gemeinschaftlich integriert ist, läßt sich sowohl etwas über die unantastbare Würde der Frau sowie über die Einbeziehung Mariens in das Heilswerk Christi aussagen.

5. Schließlich zeigen die vorgestellten Arbeiten (bes. Savramis, Wölfel u. Mulack), daß im ökumenischen Bereich noch manche Mißverständnisse auszuräumen sind, damit gemeinsam getragene Antworten auf marianische Fragen gegeben werden können.

²³ Vgl. etwa K. E. Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Diss. Oslo-Paris 1968; *dies.*, *Anthropologie médiévale et théologie mariale*, Oslo 1971; H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (BGPhMA 38/3), Münster 1958; B. Bujo, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas v. Aquin* (VGINF 29), Paderborn 1979, 163–172; W. J. Cole, *Thomas on Mary and Woman: a Study in Contrasts: De cultu mariano saeculis XII — XV Bd. 4*, Rom 1980, 529–581; E. Th. Healy, *Woman According to St. Bonaventure*, New York 1956; M. Bernards, *Speculum virginum* (BAKG 16), Köln 1982; *dies.*, *Die Frau in der Welt und Kirche während des 11. Jahrhunderts*: SE 20 (1971) 39–100.

²⁴ Vgl. Th. Klauser, *Gottesgebärerin*: RAC XI 1071–1103; S. Meo, *Madre di Dio II* (Dogma. Storia e teologia): *Nuovo dizionario* (s. o. Anm. 9) 812–825; D. Fernández, *De mariologia sancti Epiphani* (Bibliotheca Mariana Biblico-Patristica 1), Rom 1968, bes. 244–255 (*De Collyridianarum secta*); *De primordiis cultus mariani* (Acta Congr. Mariol.-Mariani Intern., in Lusitania anno 1967 celebrati) vol. IV: *De cultu B. V. Mariae respectu habito ad mythologiam et libros apocryphos*, Romae 1970; darin besonders: G. Cardaropoli, *Il culto della B. Vergine in relazione al culto delle dee pagane*, 85–108 (Lit.); ferner den Überblick von G. Söll, *Haben das Heidentum und die Apokryphen die Marienverehrung illegitim beeinflusst?* 109–121; D. Fernández, *Num cultus matrum deorum influxum in terminologiam circa divinam maternitatem habuerit?* 123–143 (QQ. u. Lit.).

²⁵ H. Ott, *Steht Maria* (s. o. Anm. 13) 309.

²⁶ Vgl. F. Courth, *Mittlerschaft Marias: Neues Lexikon der kath. Dogmatik* (s. o. Anm. 8), 376–378; *dies.*, *Beten mit Maria. Ökum. Erklärung des IX. Intern. Kongresses*: US 38 (1983) 346–350.