

Marianische Theologie und Frömmigkeit in der Kirchengeschichte der Neuzeit

von Otto Semmelroth S.J., Frankfurt/M.

Unter den mannigfachen Bewegungen, die von der Lebendigkeit kirchlichen Lebens zeugen, ist die marianische in unseren Tagen nicht die schwächste. Kaum eine andere aber von den innerkirchlichen Bewegungen scheint heute so wie sie im Widerstreit der theologischen und seelsorgspraktischen Meinungen zu stehen. Die marianische Bewegung ist nichts eigentlich Neues in der Kirche. Nicht einmal in dem Maß ist sie neu wie etwa die liturgische oder die Bibelbewegung, die zwar aus Altem und Ältestem schöpfen, aber doch tatsächlich etwas sehr Neues im Frömmigkeitsleben waren, in dem man die lebendigen Kräfte von Bibel und Liturgie weithin vergessen hatte. Die Marienverehrung hingegen zieht wie ein ununterbrochener Lebensstrom durch die Geschichte der Kirche. Es ist, wie wenn der Lichterzug, mit dem das begeisterte Volk von Ephesus 431 die Konzilsväter heimbegleitete, ein Sinnbild wäre für jene Lichter, mit denen das lebendig religiöse Volk seine Kirche durch die Zeiten heimgeleitet, begeistert und froh darüber, daß die Kirche seine Mutter in unangetasteter Hochachtung und Verehrung bewahrt, gegen allen Widerstreit von innen und außen.

Wir wollen hier ein wenig den mannigfachen Kräften nachzuspüren suchen, die das Marianische in der Kirche von heute vorantreiben, aber auch jenen, die, bewußt oder unbewußt, durch direkten Widerspruch oder durch eine wenig geschickte und ungesunde Art, dem marianischen Leben mehr schaden als nützen. Zunächst soll von den hemmenden Kräften, die sich der marianischen Bewegung sowohl im theologisch-dogmatischen Bereich wie auch im Bereich des mehr Psychologischen und Praktischen entgegenzustellen scheinen, die Rede sein, im zweiten Teil dann aber von der Förderung, die dem Marianischen in unseren Tagen entgegengebracht wird, sowohl in der Theologie wie in der Frömmigkeit.

I.

1. Es dürfte für unsere deutsche Theologie kennzeichnend sein, daß sie gerade in der Mariologie Zurückhaltung und Vorsicht zu ihrem Grundsatz gemacht hat. Wenn man von Scheeben absieht, so kann man nicht sagen, daß die deutsche Theologie marianisches Gepräge trage oder auch nur die Mariologie zum besonderen Gegenstand vertiefender Untersuchungen gemacht habe. In den mariologischen Auseinandersetzungen unserer Zeit, etwa in den Fragen nach Gnadenmittlerschaft und Miterlöserschaft, in der Untersuchung der Stellung Mariens im Heilsplan, in dem Bemühen um die Dogmatisierung der Himmelfahrt Mariens, sind es nicht eigentlich deutsche Theologen gewesen, die die Entwicklung vorantrieben. Wir finden hier im Gegenteil meist eine gewisse kühle Reserve, bisweilen sogar dem anderswo Aufgestellten gegenüber geradezu Ablehnung. Es soll damit noch nicht gesagt sein, daß dies einfachhin negativ zu werten sei. Zunächst sei nur die Tatsache festgestellt.

An dieser Haltung der deutschen Theologie in den Fragen der Mariologie hat

sich auch in neuester Zeit im Grunde nichts geändert. Feckes sieht zwar eine besondere Aufgabe darin, das mariologische Gedankengut seines großen Vorgängers Scheeben zu erheben und für unsere Zeit fruchtbar zu machen. Man kann aber nicht sagen, daß er sich hierin einer großen Gesellschaft ähnlich arbeitender Theologen erfreuen könnte. Man wird sich allerdings — das sei hier festgestellt — auch hüten müssen, Theologen nur deswegen als Vertreter eines mariologischen Minimalismus hinzustellen, weil sie allzu kühnen Spekulationen vorsichtigere Lehren gegenüberstellen; erinnert sei etwa an Bartmann, Poschmann, Schmaus. Besonders in der Frage einer Mitwirkung Mariens im Erlösungswerk Christi finden wir in der deutschen Theologie eine starke — keineswegs in allem unbegründete — Zurückhaltung, während die nichtdeutsche Theologie, besonders etwa Belgiens und der romanischen Länder, sich mehr von dem Grundsatz leiten läßt: „De Maria nunquam satis.“ Und zwar geschieht das ohne Zweifel wohl auch in einer Weise, die sich bisweilen einer kritischen Untersuchung als nicht genügend erleuchtet erweist.

Dieser nicht zu übersehende Unterschied der deutschen von der nichtdeutschen Theologie dürfte nicht zufällig sein. Die deutsche katholische Theologie ist seit vier Jahrhunderten bis auf den heutigen Tag, nicht nur in ihren apologetischen Traktaten, sondern auch im eigentlich dogmatisch-systematischen Bereich von einer starken Rücksicht auf den sie umgebenden Protestantismus geprägt. Diese Rücksicht will alles zu viel an Behauptung vermeiden, um die evangelische Christenheit nicht mehr zu stoßen als nötig. Dabei hat man sich vielleicht aber, mehr oder weniger bewußt, vom protestantischen Kritizismus und Rationalismus der neuen und neuesten Zeit beeinflussen lassen. Dennoch wird man zunächst auch hier sagen müssen: Die Notwendigkeit kritischer Auseinandersetzung und das Verlangen nach rationaler Erhellung des überkommenen Glaubensgutes hat in mancher Beziehung befruchtend gewirkt. Andererseits hat ohne Zweifel der Einfluß der protestantischen Theologie vielfach zu einem theologischen Minimalismus geführt, der die kritische Haltung oft genug zu einer von vornherein ablehnenden werden ließ und die theologische Arbeit allzu sehr zur rein historischen, das Glaubensleben der Kirche wenig befruchtenden Forschung machte, wo sie doch eigentlich betendes Eindringen in die uns lebendig gegebene Offenbarung sein müßte.

In manchen Punkten der Theologie, in der Apologetik sowohl wie in der Dogmatik, hatten die Irrtümer und Angriffe der Reformatoren eine Überentwicklung der von ihnen angegriffenen Lehren im Gefolge; das deutlichste Beispiel ist die geradezu einseitig ausgebildete Lehre von der sichtbaren Kirche. In der Mariologie war es anders: Hier haben die protestantischen Angriffe eine gewisse Reserve auch auf katholischer Seite hervorgerufen. War man sich seiner Position nicht ganz sicher? War man selbst nicht recht in der Lage, theoretisch zu rechtfertigen, was die Praxis der Kirche mit viel weniger Hemmungen lebte? Die Reformation, die mit manchem Unwesentlichen auch vieles Wesentliche hinwegräumte, schien vielleicht auch in ihren Angriffen auf die kirchliche Marienfrömmigkeit einem gerechten Anliegen zu dienen: Die Frömmigkeit wieder mehr vom Zentralen her zu begründen und das Leben der Kirche von den unwesentlichen, allzu volkstümlichen, den Glauben verfä-

schenden Frömmigkeitsformen zu reinigen. Dieses Bedenken läßt unsere Theologie bis zur Stunde nicht so recht beherzt an das Mariengeheimnis herangehen. Man macht sich hier geradezu einer *Petitio principii* schuldig: Was erst durch die theologische Untersuchung festgestellt werden soll (ob und wie weit nämlich das Marianische zum Wesentlichen christlicher Religiosität gehöre), das wird unbesehen zum Ausgangspunkt theologischen Arbeitens gemacht.

Ein anderes ist noch zu beachten, wenn wir die Zurückhaltung des theologischen Denkens gerade in unseren Ländern dem Marianischen gegenüber verstehen wollen. Das abendländische Denken insgesamt, nicht nur Luther und die protestantische Theologie, steht seit Jahrhunderten im Bann des Nominalismus, d. h. aber einer einseitig individualistischen und zergliedernden Betrachtungsweise. Dadurch haben wir das Bewußtsein für die sehr real zu nehmende Einheit des Menschengeschlechtes und die noch realere übernatürliche Einheit der Kirche verloren. Gegen den im Humanismus, der Aufklärung und dem Liberalismus immer radikaler sich vollziehenden Auflösungsprozeß in die Vielheit und Zersplitterung hinein ist der Totalitarismus und Kollektivismus unserer Tage nur ein gewaltsam aufgerichteter Damm, nicht aber ein Zurückfinden zur organischen Einheit. Diese Entwicklung ist im deutschen Denken besonders stark festzustellen. In dem Maße man aber die Kirche nicht mehr als den „vollständigen, totalen Christus, den neuen Menschen“ (Clemens von Alexandrien) erfaßte, sondern als die juridisch und moralisch zusammengefaßte Gesellschaft, konnte man auch kein tieferes Verständnis mehr für die Lehre der Tradition erwarten, daß Maria, die zweite Eva, Repräsentantin oder, wie Ambrosius sagt, „Typus“ der Kirche sei. Man mißt diesen Begriffen allenfalls die Bedeutung eines schönen Vergleiches bei, nimmt sie aber nicht in dem wirklichkeitserfüllten Sinne, in dem etwa eine Keimzelle den ganzen Organismus vorenthält und typisiert.

Der Verlust dieser ganzheitlichen und organisch-realistischen Auffassung hat sich in zweifacher Weise ausgewirkt. Betrachtet man Maria nur als Einzelperson, wenn auch von besonderer Würde, so findet die systematische Theologie keinen Reiz mehr an einer eigenen dogmatisch-spekulativen Behandlung ihrer Gestalt. Ihre Geheimnisse erscheinen dann nur noch als Anhängsel und Ergänzungen zur Christologie und Soteriologie oder auch zur Gnadenlehre. Vielleicht wird man aus einer gewissen Traditionsgebundenheit heraus die Mariologie auch weiterhin als eigenen theologischen Traktat behandeln, hat aber nicht mehr die Überzeugung, hier eine an das Wesen der Kirche und der christlichen Existenz rührende Wahrheit zu behandeln. Die unausbleibliche Folge davon ist eine gewisse Dürftigkeit marianischer Theologie.

Die wachsende Vereinzelung des Denkens hat dann aber auch zur Folge, daß Maria nurmehr um ihrer persönlichen Vorzüge willen heroisiert wird, ohne daß man eigentlich versucht, sie in das Gesamt der Heilsveranstaltung Gottes hineinzustellen, als deren Mitte wir wieder mehr und mehr die Kirche als übernatürlich-lebendigen Organismus erkennen. Damit hat man Maria herausgehoben aus der Einheit der erlösten Menschheit und sie als reinen Gegenstand hyperdulischer Verehrung in einen Himmel erhoben, der ihre wesentliche heilsgeschichtliche Stellung im Nebeldunst der Verherrlichung unsichtbar werden läßt.

2. An Stelle der Theologie haben dann andere Kräfte sich des marianischen Bereiches katholischer Religiosität bemächtigt. Statt einer auf dem Glauben an Gottes Offenbarung fußenden und das Dogma in seiner Tiefe durchdringenden wahren „Gnosis“ hat sich die von der Offenbarung unabhängige Ratio zum Interpretieren des Mariengeheimnisses gemacht. Das Marienbild wird nun mehr oder weniger rein nach seinen natürlichen Wirkkräften geschätzt. Die zur „Erziehung des Menschengeschlechtes“ nützlichen Momente der Mariengestalt werden herausgestellt. Eine rationalistische Ethik zeichnet bis ins einzelne hinein die vorbildlichen Züge Mariens, ergeht sich in Tugendschilderungen eines Lebens, von dem wir doch objektiv kaum etwas wissen. Maria soll als Tugendbeispiel auf ihre Verehrer wirken. In sonderbarem Widerspruch läßt sich derselbe Rationalismus, der doch sonst so stolz auf seine Kritik allem Übernatürlichen gegenüber ist, hier von einer Phantasie leiten, die das Kennzeichen des Überschwenglichen an sich trägt. Noch heute kann man Andachtsbildchen finden, die, aus der Art ihrer Darstellung und dem Text ihrer Gebete zu schließen, von einem vorgefaßten Tugendschema ausgehen, einem Tugendschema, das oft genug nichts anderes als vollendete Bravheit bedeutet. Schließlich wird Maria zur bloßen Wächterin geschlechtlicher Reinheit, und gerade auch das erhabene Geheimnis ihrer unbefleckten Empfängnis wird fast nur im geschlechtlichen Zusammenhang gesehen, mit dem es doch nur sehr indirekt etwas zu tun hat.

Eine solche Entwicklung ist nicht dazu angetan, unserem heutigen auf den Kern der Gottesoffenbarung zurückgehenden Denken viel Geschmack abzugewinnen. Eine Marienverehrung, die sich mit rein psychologischer Begründung einführen will, mag vielleicht bei einfachen und dem Wesen des Christentums ferner stehenden Menschen eine gewisse Wirkung ausüben. Dem, der sich auf das Innerste der Religion besinnt, wird sie als peripher oder gar störend und unsachlich erscheinen.

Weil der Rationalismus die Ganzheit des menschlichen Seelenlebens zugunsten des diskursiven Denkens auseinanderreißt, muß notwendig zugleich mit ihm ein gewisser Sentimentalismus herrschend werden, gerade in den Gebieten, die sich der reinen Ratio entziehen. Dazu gehört vor allem auch das Religiöse. Religion löst sich schließlich ganz in religiöses Gefühl auf, dem der Bereich des Glaubens zugesprochen wird; ihm wird dann ein Bereich des Wissens als Domäne des objektiv denkenden Geistes entgegengestellt. Solche Bestrebungen bedeuten den Tod wahrer Religiosität, indem sie das Religiöse nicht mehr an der objektiven Wirklichkeit messen und kontrollieren, sondern subjektiv übersteigern. Wie sich in einer solchen unerleuchteten Gefühlsreligiosität auch das Marianische exzentrisch und subjektivistisch entfalten kann, ist leicht ersichtlich und durch die Wirklichkeit erwiesen.

Das dürften die Hauptmomente sein, die sich einer marianischen Bewegung hemmend entgegenstellen. Die Unüberwindlichkeit, mit der trotz allem die Marienverehrung seit den frühesten Zeiten der Kirche bis in unsere Tage hinein lebendig blieb, mögen wir als Beweis ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung ansehen. Gerade dann aber ist es an der Zeit, an die objektive und sachliche Erhebung des Wesentlichen im Mariengeheimnis heranzugehen.

II.

F. W. Faber schrieb einmal: „Es ist unser fester Glaube: Wir werden im Himmel erfahren, daß Mariens Herrlichkeiten in der Tat so beschaffen sind, daß sie wegen unserer Schwäche auf Erden nicht ohne Gefahr gelehrt werden können. Kein Gebiet der Theologie wird sich so erweitern müssen wie jenes, das von ihr spricht. In einer Art wird sie den Heiligen, die sie am meisten geliebt haben, so neu sein, wie die beseligende Anschauung selbst. Schon auf Erden sollen die letzten Zeitalter der Kirche eine Kenntnis von ihr erhalten, welche uns jetzt in Erstaunen setzen und überwältigen würde.“

Wir erleben heute tatsächlich eine im eigentlichen Sinne so zu nennende marianische Bewegung. Und die dogmatische Theologie ist auf dem Wege, in die Tiefen des Mariengeheimnisses einzudringen. Wir brauchen darob, Fabers Wort etwa ernst nehmend, nicht zu fürchten, daß die letzten Zeitalter der Kirche angebrochen seien. Denn bei allem Bemühen ist die theologische Erkenntnis über Maria immer noch recht dürftig. Eines dürfen wir jedenfalls aber feststellen: man beginnt einzusehen, daß hier ein Gebiet der Theologie auf tiefere Erforschung wartet. Gerade das verlebendigte Interesse unserer Zeit für das innere Wesen der Kirche selbst führt zu einem vertieften Interesse auch an der Mariologie; denn beide gehören zusammen.

1. Zunächst können wir eine gewisse marianische Bewegung im theologischen Bereich beobachten. Haben wir von einer gewissen Zurückhaltung der marianischen Theologie im deutschen Raum gesprochen, so können wir diese nun auch als ein Positivum buchen. Ihre mehr kritische Haltung wirkt zwar irgendwie hemmend auf das Fluten marianischen Lebens. Andererseits aber stellt sie ihre Hemmnisse auch den Übertreibungen einer Theologie entgegen, die bisweilen mehr vom Gefühl als von sachlichen, der Offenbarung entstammenden Gründen getragen ist. Sie zwingt sich selbst und andere, das Mariengeheimnis im Glaubensschatz zu verankern und es klar zu umgrenzen. Allerdings dürfte eine solche Theologie nicht vergessen, daß es wohl kaum damit getan ist, mit Schriftstellen und Vätertexten allein schon von vornherein feststehende Thesen zu belegen oder sich in dogmen- und theologiegeschichtlichen Untersuchungen zu erschöpfen. Wenn der Theologe wirklich fruchtbare Arbeit leisten will, muß er in synthetischer Schau das Mariengeheimnis in seinem organischen Aufbau und seinen Einbau in das Ganze der Heilsökonomie erarbeiten. Wenn darum kritische Haltung Anlaß dazu wird, die innere, glaubensmäßige Begründung der einzelnen marianischen Aussagen herauszuarbeiten und diese zu einer Synthese zu vereinigen, dann wäre vorsichtig-zurückhaltende Stellungnahme auch ein positiver Dienst.

Die marianische Bewegung in der Theologie muß sich also in dem Bemühen zeigen, den schlichten Glauben der Gläubigen an den Reichtum des Mariengeheimnisses aus dem Dämmer des Ahnens in das Licht theologischer Erkenntnis zu heben. In zwei Punkten gibt sich dieses Bemühen heute kund: Einmal im Suchen nach dem Grundprinzip der Mariologie. Gerade dies ist mehr alles andere ein Zeichen dafür, daß es um den inneren Aufbau des Mariengeheimnisses geht, von dem man ahnt, daß es sich in seinen Einzelheiten organisch

aus einem grundlegenden Prinzip entfalten muß, aus jenem Prinzip, auf das hin in der intentionalen Ordnung Gottes alles Einzelne ausgerichtet und geordnet ist. Das Zweite — damit zusammenhängend — ist dann die Einordnung der Gestalt Mariens in die Heilsgeschichte, ihre Stellung im Erlösungswerk Christi. Neuere mariologische Arbeiten geben schon durch ihren Titel an, daß dies der Gegenstand ihrer Untersuchungen ist, ob sie „Mediatrix“ (Schüth) heißen oder „Corredemptrix“ (Seiler) oder ganz ausdrücklich „Die Stellung Mariens im Erlösungswerk Christi“ (Smith-Erasm). Überall handelt es sich um die heftigst umstrittene, weil bis heute noch nicht klar bestimmte Frage nach der Mittlerschaft und Miterlöserschaft Mariens. Einerseits ist die Theologie der festen Überzeugung, daß Maria eine heilsökonomische Bedeutung und Stellung nicht abgesprochen werden kann, andererseits kann und darf durch ihre Stellung Christus und die Einzigkeit seines Mittlertums nicht beeinträchtigt werden. Und da die Theologie der einen Seite sich vielfach in Behauptungen und bisweilen nur sehr wenig rational begründbaren Versicherungen ergeht, kann es nicht wundernehmen, wenn die andere Seite sich dagegen wehrt, eine Frömmigkeit in die Theologie eindringen zu lassen, die sich allenfalls auf ein „*pie meditari licet*“ stützt. Das so bittere Auseinanderfallen von Theologie und Frömmigkeit macht sich im marianischen Bereich besonders schmerzlich geltend. Es ist an der Zeit, daß die marianische Frömmigkeit theologisch begründet und die marianische Theologie religiös verlebendigt wird. Wir sind auf dem Wege dazu, wie überhaupt die Theologie mehr und mehr zu der Erkenntnis kommt, daß die Art, wie sie oft betrieben wird, nur noch in einem sehr analogen Sinn Theologie ist, und sie sich darum auf ihr Wesen besinnen und dem christlichen Leben, dem sie dient, wieder mehr zukehren muß.

2. Die in größere Bewegung gekommene Marientheologie wird der längst schon stärker in Bewegung befindlichen marianischen Frömmigkeit unserer Tage wertvolle Vertiefung und Begründung bringen können und müssen. Nur so kann die unaufhaltsam in der Kirche vordringende marianische Bewegung unserer Tage vor Schwärmerei und Sektierertum bewahrt werden. Es hat in einer solchen Lage keinen Sinn, immer nur vor Übertreibungen und Abirrungen zu warnen. Man soll zunächst auch einmal die Hand Gottes sehen, die uns führt, und seine Stimme vernehmen, die uns ruft. Damit soll weder dieser noch jener marianischen Bewegung in ihrer konkreten Erscheinung ein übernatürlicher Ursprung zugesprochen werden — darüber haben wir hier nicht zu urteilen —, wohl aber sollten wir aufmerken auf das, was aus all diesen Bewegungen aus dem Schoß der Kirche ins helle Licht des Bewußtseins drängt. Die Tatsache, daß eine Bewegung wie die von Schönstatt so machtvoll anwachsen konnte, ist zum mindesten ein Zeichen dafür, daß die Christen unserer Tage in der Mutter des Herrn die Pforte sehen, durch die Christus, der Herr auf sie zukommt, das Zeichen, das Gott an den blutroten Himmel unserer Zeit geschrieben hat, damit wir in seinem Schein den Weg zu Ihm finden. Man kann allerdings der Schönstattbewegung, die durch das Wirken vieler ihrer Priester und Schwestern kein schlechtes Zeugnis von sich selbst ablegt, nicht den Vorwurf ersparen, daß sie durch eine Ausprägung der ma-

rianischen Frömmigkeit in der Richtung des Sentimentalen und nicht genügend an die objektive Grundlage der Offenbarung und Tradition Gebundenen der marianischen Bewegung bisweilen das Leben schwer macht.

Von der Arbeit der marianischen Kongregation dürfte man auch bei uns mancherlei von Leben Zeugendes berichten können. Die eigentliche Neubelebung des Kongregationsideals ist allerdings mehr in außerdeutschen Ländern anzutreffen. Sehr zu beachten ist, daß auch in den aus der Jugendbewegung kommenden Bünden das Marianische stärker lebendig ist, als es auf den ersten Blick erscheint. Eine Ablehnung des Marianischen jedenfalls würde man diesen Bünden zu Unrecht nachsagen. Was man vielleicht dort als Reserve oder Ablehnung empfindet, ist in Wirklichkeit eine Haltung, die nur darauf wartet, daß man ihr das, was sie als Wert erahnt, auch sinnvoll aufleuchten lasse.

3. Zum Schluß sei noch auf eine Art marianischer Bewegung in gewissen Kreisen des heutigen Protestantismus hingewiesen. Gewiß sind dort die Vorurteile noch sehr groß. Und vielleicht kann man sie noch nicht einmal immer Vorurteile im eigentlichen Sinne nennen. Was der Protestant meist an Marienverehrung oder auch als Mariologie kennen lernt — man denke nur an manche Broschüren oder auch an die Massenkundgebungen an den immer zahlreicher werdenden „Erscheinungsorten“, — ist nicht immer dazu angetan, seine Bedenken zu zerstreuen. Es ist nicht genug, wenn wir der alten Behauptung, bei uns werde Maria angebetet und zum Mittelpunkt der christlichen Religion gemacht, mit der einfachen Leugnung entgegentreten. Und das theologische Bedenken — falls die Mittlerschaft aller Gnaden durch Maria als Glaubenssatz verkündet werde, müsse die Unantastbarkeit des „einen Mittlers“ angegriffen werden — können wir nicht einfach damit abtun, daß wir, wie es vielfach geschieht, entgegnen, Maria sei ja nur in Unterordnung unter Christus Mittlerin. Es wird notwendig sein, sauber herauszuarbeiten, worin diese Unterordnung besteht und wie Maria wirklich Mittlerin sein könne bei Wahrung dieser Unterordnung.

Trotz solcher Bedenken findet man doch auch im Protestantismus so etwas wie eine marianische Bewegung. Man sieht in der Gestalt Mariens die Aussagen der Theologie über den im Glaubensgehorsam erlösten Menschen konkretisiert. „Die Bildersprache des Heiligen Geistes (damit ist die Gestalt Mariens gemeint) bringt leibhaft in Menschen die neue Kreatur hervor: Marianische Wesen, begnadet zum Glaubensgehorsam von Lk 1, 38, zu bräutlicher Liebe. Maria, Spiegel der Gottesebenbildlichkeit, ist das Ende unseres Eigenmächtigseins, des alten Adam. Aus Maria werden durch den Heiligen Geist immerfort Gotteskinder geboren, Brüder und Miterben Christi. Durch Maria hat der Mensch das neue Sein in Christus. ‚Durch Maria‘: Das hören und begreifen anbetend vor dem Kinde, gebeugt unter der Niedrigkeit der Gottesmagd, alle Gotteskinder. Der Theologe übersetzt dies Heilsgeschehen aus Gottes Bildersprache in menschliche Begriffe und sagt: erlöst durch die Gnade allein, durch Christus allein, im Glauben allein, fähig zum Liebesgehorsam, der ‚das Gesetz erfüllt‘. Das alles ist: in Maria“ (Herderkorrespondenz Juli 1949, S. 479). In Edinburgh sprach man einmal von der Mariologie als dem „Herzstück einer ökumenischen Theologie“.

Gerade die Tatsache, daß in Maria die Kirche sich selbst erkennt, ist die Kraft, die der Marienverehrung ihre Unüberwindlichkeit und Spontaneität gibt. Von der Kirche her wird auch die Mariologie einen neuen Zugang gewinnen müssen, um zu größerer theologischer Klarheit zu kommen und der marianischen Frömmigkeit ihre objektive Rechtfertigung und damit neue Lebendigkeit zu geben.

Zur Ontologie der Liebe

Von Eugen Walter, Lippertsreute (Überlingen)

Bei der schlechthin zentralen Stellung, welche für die Theologie — sowohl die Theologie im engeren und engsten Sinn als Gotteslehre wie für die theologische Lehre vom Menschen, seinem Heil und seiner Vollendbarkeit — der Liebe zukommt, ist es überaus mißlich und seltsam, daß über das Wesen der Liebe wenig ausgemacht ist. Liegt es daran, daß es jedermann weiß? Oder liegt es daran, daß man nicht einmal dahin gelangt ist, zu erkennen, wie Verschiedenartiges unter Liebe, selbst in der theologischen Sprache, verstanden werden kann? Seit die Diskussion um Eros und Agape wieder in Gang gekommen ist, dürfte der Theologe diese Fragestellung nicht mehr übersehen. Sie begann tastend und unsicher vor rund einem Menschenalter und stellt eines der Gebiete dar, auf dem sich seitdem die Unterscheidung des Christlichen von dem vollzieht, was lange Zeit, zum mindesten seit Aufklärung und Idealismus, allzu unbesehen dafür gegolten hatte, sich jetzt aber immer mehr als Amalgam mit Inhalten anderer Herkunft erweist. Die Unterscheidung des Christlichen, ja sogar seine Scheidung und Herauslösung aus solchen Verbindungen, ist eine unabweisbare Notwendigkeit. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß diese Verbindungen zu ihrer Zeit falsch waren und vermeidbar gewesen wären, und es ist aus dem gleichen Grunde nicht gesagt, daß wir jetzt das Christliche chemisch rein darzustellen oder gar zu leben vermöchten.

Der schwedische Theologe Nygren¹, der bisher den bedeutendsten Beitrag zu diesem Thema geleistet hat, kennzeichnet Eros als „Liebe von unten nach oben“. Ob sie sich auf Geschöpfe oder auf den Schöpfer richtet, macht da keinen Unterschied: sie ist begehrende, ichbezogene Liebe. Agape hingegen ist „Liebe von oben nach unten“. Sie ist das dem erosbestimmten griechischen Denken schlechthin unbegreifliche Wunder, daß Gott liebt; daß Gott, der des Menschen nicht bedarf, sich so verhält, als ob er seiner bedürfe. Agape ist die Liebe, welche das Neue Testament meint in seiner Botschaft — und in seiner Forderung! Also ist oder wird auch der Mensch im Raum der Gnade solcher Liebe fähig. Wie verhalten sich dann die beiden Liebesmöglichkeiten in ihm: Eros und Agape? Hebt eine die andere auf? Geht eine in die andere ein? Verändert eine die andere, wenn sie im konkreten Menschen zusammenkommen? Nygren hat eine Reihe von historischen „Synthesen“ gezeigt und zersprengt. Abgesehen davon,

¹ Eros und Agape, I. Bd. 1930, II. Bd. 1937.