

Maria – Miterlöserin ?

Zu einer Arbeit von M. D. Koster O. P.

Von Otto Semmelroth SJ, Frankfurt am Main

Auch im innerkatholischen Bereich gibt es eine mariologische Kontroverse. Sie drückt sich nicht nur im Gegeneinander einzelner Thesen aus, sondern im Unterschied der Haltung: die Nüchtern-Sachlichen stehen gegen die mariologischen Perfektionisten (Koster). In dieser Auseinandersetzung spielt seit einigen Jahrzehnten die Frage nach dem Mitwirken Mariens im Erlösungswerk, nach Maria als Corredemptrix die Rolle eines Feldzeichens, unter dem man gegeneinander zu Felde zieht. Die eine Seite rechnet schon sehr stark mit der Feststellung, daß über die tatsächliche Berechtigung des Corredemptrix-Titels sich eine Diskussion längst erübrige. Man ist schon zu der weiteren Frage übergegangen, ob es sich um eine Mitwirkung in der objektiven Erlösung (dem geschichtlichen Erlösungswerk Christi) oder nur der subjektiven Erlösung (der Austeilung der Früchte des Werkes Christi) handle. Die andere Seite aber hat den Zweifel an der Berechtigung dieses marianischen Titels nie verloren und meldet ihn wieder neu an. Meist wird dabei mit dem Titel auch die darin gemeinte Sache abgelehnt. Aber auch wo ein gewisses heilsbedeutsames Mitwirken Mariens am Werke Christi angenommen wird, bleibt man gegenüber der Anwendung des Titels Corredemptrix skeptisch. Diese Zurückhaltung hatte ja schon M. J. Scheeben in seiner Dogmatik¹ gezeigt, obwohl er die Sache durchaus bejahte. „In neuerer Zeit (seit dem 16. Jahrhundert) hat man Maria als Cooperatrix in redemptione auch Corredemptrix (Miterlöserin) genannt. Aber dieser Ausdruck, obgleich er einen guten, ja einen sehr schönen Sinn zuläßt, der durch einen anderen Ausdruck in gleicher Kürze und Prägnanz nicht wiedergegeben werden kann, enthält doch, für sich allein genommen, statt die ministeriale Unterordnung und Abhängigkeit Mariens zu betonen, so sehr den Schein einer Koordination mit Christus resp. einer Ergänzung der Kraft Christi, daß man ihn nur mit der ausdrücklichen Restriktion ‚in gewissem Sinne‘ gebrauchen dürfte... Der Ausdruck ist, ohne Zusatz gebraucht, an sich schielend und darum Ärgernis gebend.“ Daß der Gebrauch dieses Titels in der protestantischen Christenheit auf Protest stößt, braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Als Beispiel seien die gemäßigt denkenden Heidelberger protestantischen Theologen in ihrem „Evangelischen Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens“ zitiert: „Durch eine Dogmatisierung der Assumptio Mariae würde ein erheblicher weiterer Schritt in der Richtung getan, daß neben den Weg, das Werk und die Würdetitel Jesu Christi ein entsprechender Weg, ein entsprechendes Werk und die entsprechenden Würdetitel Mariens gestellt und miteinander gelehrt werden: Ist Jesus Christus frei von der Erbsünde, so auch Maria. Ist Jesus Christus leiblich auferstanden und gen Himmel gefahren, so auch Maria. Ist Jesus Christus Herr und König, so ist Maria Herrin und Königin. Ist Jesus Christus Mediator und Redemptor, so ist Maria Mediatrix und Corredemptrix. Selbst die Titel einer Filia Dei und Dea sind Maria von mittelalterlichen Mariologen bereits zugesprochen worden und könnten aufs neue am Ende der Tendenzen aufbrechen, die heute auf die Dogmatisierung der Assumptio und gleichzeitig bereits darüber hinaus auf die Dogmatisierung der Corredemptrix und Mediatrix zielen“.

¹ Dogmatik, 5. Buch, § 282 b, Nr. 1775 f.

² Evang. Gutachten zur Dogmatisierung der leibl. Himmelfahrt Mariens. München 1950, S. 14.

Nun finden wir das Thema von einer dritten Seite her neu aufgegriffen. Es wird nicht gefragt, ob Maria Corredemptrix genannt werden, und nicht, in welcher Weise sie als solche verstanden werden könne. Das Problem lautet nun vielmehr so: „Ist die Frage nach der Corredemptio Mariens richtig gestellt?“³. Die wertvollen Ansätze dieser Arbeit sollen hier ein wenig beleuchtet, aber auch in einigen Punkten ergänzend weitergeführt werden, in denen Koster u. E. auf halbem Wege stehen bleibt.

I. Sachliches

1. Koster macht sich zum kraftvollen Anwalt eines sehr zentralen Anliegens, dem durch die Übertreibungen mancher Mariologen tatsächlich nicht immer Genüge geschieht. „Unter keinen Umständen darf Christi Stellung und Dienst im geringsten verkürzt werden, um Platz zu schaffen für den Dienst Mariens. Christus ist und bleibt der alleinige Mittler zwischen Gott und Menschen, der allein die aktive Erlösung vollbracht hat“ (420). Wer möchte dies nicht dankbar vermerken, daß die Christozentrik als das auch im Raum der katholischen Theologie und Mariologie geltende Prinzip so stark herausgestellt wird. Auch der von Koster so genannte mariologische Perfektionismus will diese Mitte ja nicht eigentlich durch eine andere ersetzen. Viele seiner Vertreter bedienen sich allerdings einer Sprache und wohl auch Denkweise, die zu wenig an den Dienst denkt, in dem das eigene theologische Bemühen gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft und darüber hinaus gegenüber der getrennten Christenheit stehen und für sie verständlich bleiben muß. Die in 1 Tim 2, 5 sehr kategorisch versicherte Einzigkeit des Mittlertums Christi wird ja mit dem bloßen Hinweis, daß Mariens Mittlertum dem seinen untergeordnet sei, nicht hinreichend gesichert. Glaubwürdig wird dieses Bekenntnis erst, wenn einsichtig gemacht wird, wieso eine noch wirkliche Mittlerschaft Mariens doch das einzige Mittlertum und Erlösertum Christi nicht in Frage stellt.

Koster legt mit Recht den Finger auf die Wunde einer unzulänglichen Deutung des Erlösungswerkes Christi, an der die ganze innerkatholische Auseinandersetzung um die Stellung Mariens in diesem Werk krankt. Wenn allerdings behauptet wird, „alle Vertreter der Corredemptrix, aber auch alle Gegner gehen davon aus, daß die Erlösung einzig und allein in den freien meritorischen (verdienstlichen) Akten des Heilsmittlers Jesus Christus besteht“ (404), so heißt das, eine Reihe von Publikationen zum Thema übersehen⁴. Daß Koster die Notwendigkeit betont, die erlösuungswirksamen Elemente im Heilswerk Christi weiter ausgreifen zu lassen als nur auf seine verdienstlichen Akte im Leiden und Sterben, kann ihm nicht hoch genug angerechnet werden. Das Leiden und Sterben Christi ist tatsächlich nur „Erlösung im partiellen Sinn“. Unser Heil besteht nicht nur aus ihr, sondern „aus den gesamten Heilsmysterien Christi, mit eingeschlossen die Akte Christi, die verdienstlich sind“ (405). Koster richtet den Blick auf das ganze mit der Menschwerdung beginnende Leben des Herrn vor dem Erlöserleiden wie auch auf die Auferstehung und Himmelfahrt. Bei den beiden letzteren Mysterien kann es ein aktives Miterlösen Mariens überhaupt nicht, im vorhergehenden Leben Jesu aber einzig in dem Sinne geben, daß Maria durch ihr müttlerliches Wirken dafür gesorgt hat, daß Christus in verdienstlicher Weise wirken und leiden konnte.

³ Mannes Dominikus Koster O. P.: Ist die Frage nach der Corredemptio Mariens richtig gestellt? In: Theol. Quartalschrift 139 (1959), 402—426.

⁴ Vgl. den Überblick von H. M. Köster SAC.: Quid iuxta investigationes hucusque peractas tanquam minimum tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis. In: Maria et Ecclesia. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati. Rom. 1959, Vol. II, pag. 21—49. — Vgl. auch O. Semmelroth SJ: Die Stellung Mariens in der Heilsökonomie als Grundlage der kath. Marienfrömmigkeit. In: Maria in Liturgie und Lehrwort. Hrsg. v. Th. Bogler ÖSB. Maria-Laach 1954, S. 7—22. — Ders.: Maria oder Christus? Ffm. 1954.

2. Hier aber ist nun unsere Kritik herausgefordert. Nicht das allerdings ist zu kritisieren, was Koster positiv ergänzend herausstellt. Aber seine Hinweise gehen nicht weit genug. Die von ihm richtig als unzulänglich herausgestellten Momente des Erlösungswerkes Christi werden nicht wirklich ins Ganze hinein integriert. Sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts müßte seine Betrachtung weiter ausgreifen, um den Blick für die Stellung Mariens im Heilswerk zu gewinnen, den die Tradition doch wohl zu zeigen scheint.

Mit der Verlängerung der Blickrichtung nach rückwärts meinen wir folgendes: Koster begründet die Notwendigkeit, das erlösende Werk Christi nicht erst in seinem Leiden und Sterben, sondern schon früher anzusetzen, unter anderem aus dem Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis. Dieses beginnt die Aufzählung der „um unseretwillen und um unseres Heiles willen“ geschehenen Ereignisse mit der Menschwerdung. Sonderbarerweise nun verlegt Koster (wobei er allerdings nicht allein steht) die Heilsbedeutung der Menschwerdung nicht in ihr Ereignis, sondern in ihr Ergebnis. Es wird betont, daß schon der erste menschliche Akt Christi Heilsakt sei. Das mariologische Ergebnis ist dann, daß Maria an diesem ersten Heilsakt Christi keinen formal-aktiven Anteil haben könne. Sie hat höchstens dafür gesorgt, daß der menschgewordene Sohn Gottes heilätig werden konnte. In Wahrheit aber deutet doch das Nizäno-Konstantinopolitanische Symbolum die Heilsbedeutung der Menschwerdung dahin, daß Christus „um unseretwillen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen ist“. Es geht also nicht nur um den ersten *menschlichen* Akt Christi, sondern um sein vormenschliches Kommen kraft der Sendung des Vaters.

Man kann gewissermaßen drei Weisen feststellen, das Erlösungswerk Christi zu deuten. Nur in ihrer Ergänzung erfassen sie das Erlösungswerk (und damit auch die Möglichkeit einer Mitwirkung Mariens) ganz. Außer der juridisch-meritorischen und satisfaktorischen Betrachtung der nachanselmianischen Scholastik gibt es die mystisch-physische Betrachtung der (griechischen) Patristik. Beide Betrachtungsweisen ergänzen einander. Sie müssen ihrerseits aber auch ergänzt werden durch die schon im Neuen Testament grundgelegte und heute wieder mehr beachtete dialogische Betrachtungsweise des Heilsereignisses. Der Mittler verbindet Gott und die von ihm durch die Sünde getrennte Menschheit, indem er zunächst als versöhnende Anrede des Vaters zu den Menschen kommt — descendit de caelis. Das Opfer ist dann nicht deshalb Höhe- und Endpunkt des Erlösungswerkes, weil es allein erlösend wäre, sondern weil in ihm die Antwort der Menschheit auf das von Gott gekommene Wort gegeben wird. Der Gottmensch trägt sie als Haupt des Menschengeschlechtes zu Gott empor.

Dieses dialogische Verständnis des Erlösungswerkes, das nicht nur die menschlichen Akte Christi, sondern auch seinen Abstieg als Wort von Gott einbezieht, eröffnet Möglichkeiten für ein Mitwirken Mariens, ohne die Einzigkeit des Wirkens Christi anzutasten. Der von Gott kommende und opfernd zu ihm aufsteigende Christus bleibt der einzige „Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (1 Tim 2, 5) und schließt dennoch ein Mittlertum innerhalb der erlösungsbedürftigen Menschengemeinschaft nicht aus. Maria ist nicht nur die historisch erste, sondern die repräsentativ zusammenfassende Person, die dem zu uns gesandten Wort Gottes sein Ankommen in unserer Geschichte sichert. Ihr glaubendes Jawort zum Ankommen des göttlichen Wortes, das virtuell zugleich aneignendes Jawort zu dem von Christus allein vollzogenen Opfer ist, bedeutet zwar kein konstituierendes Wesenselement der Erlösung, gehört aber zu ihrer geschichtlichen Verwirklichung so sehr hinzu, daß der Ausdruck Corredemptrix einen sachlich richtigen Sinn hat, wenn wir auch zustimmen möchten, daß man diesen Begriff wegen seiner Mißverständlichkeit besser nicht gebraucht.

Aber auch nach vorwärts müssen die Linien des Heilswerkes Christi weiter ausgezogen werden, als Koster es tut. Koster betont sehr richtig, daß man das Kreuzesopfer des Herrn nicht ohne Auferstehung und Himmelfahrt als Heilsereignis deuten darf. Es genügt aber nicht die Feststellung dieser Tatsache. Man muß fragen, *was* Auferstehung und Himmelfahrt

im Ganzen des Heilsereignisses bedeuten und aussagen. Es würde sich dann ergeben, daß sie sehr viel weniger, als es Koster scheint, eine Eingrenzung der Zugehörigkeit Mariens zum Heilswerk mit sich bringen. Von einem verdienstlichen Mitwirken Mariens kann hier allerdings schon deshalb nicht die Rede sein, weil Christus selbst in Auferstehung und Himmelfahrt nicht mehr verdienstlich tätig sein kann. Auferstehung und Himmelfahrt bedeuten die Annahme des Opfers Christi durch den Vater, und das heißt, die Aufnahme der ganzen Geschichte Christi, die mit der Menschwerdung beginnt und mit dem Opfertod endet, in die ewige Existenz Gottes. Kraft dieser in Auferstehung und Himmelfahrt manifestierten Aufnahme durch den Vater gewinnt Christi Heilswerk und Erlösungsopfer eine stetige Aktualität vor dem ewigen Gott, bei dem es für das Heil der Menschen aller Zeiten und Zonen eingesetzt werden kann. Das geschichtliche Heilswerk Christi ist jenes „himmlische Opfer“ geworden, das man nicht im Sinne vieler neuer Opferhandlungen mißdeuten darf, sondern als die in Auferstehung und Himmelfahrt übergeschichtlich gewordene Existenz des geschichtlichen Opfers Christi. Die Kapitel 8 bis 10 des Hebräerbriefes legen es deutlich in dieser Weise aus. Bei jedem Menschen übrigens wird im Tode seine ganze Geschichte in die übergeschichtliche Existenzweise aufgehoben. „Im wahren ewigen Leben muß positiv die ganze Fülle der Geschichtlichkeit des Menschen (die je konkret dieses sein endliches Leben ist) geborgen, geheilt und erlöst sein: Das ewige Leben ist kein zweites, anderes Leben als das zeitliche und endliche, sondern dessen — in Gott — ewige Weite und Tiefe“⁵.

Darin ist dann aber auch Maria einbezogen. Denn sie gehört in jene Geschichte Christi hinein, die in Tod, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn übergeschichtliche Existenz gewonnen hat. Sie gehört dorthinein nicht nur im historischen Sinn, sondern im Sinn der heilsbedeutsamen Verwirklichung jenes Dialogs, der in der Menschwerdung des Wortes begann und im antwortenden Opfer vollendet wurde. So wie das Heilswerk Christi im Jenseits dadurch interzessorisch, fürbittend für uns Menschen wirkt (Hebr 7, 25), daß Gott im Hinblick auf das Opfer seines Sohnes jenen Menschen, die in gläubig-existentieller Entscheidung an ihm teilnehmen, auch die gnadenhafte Teilnahme an der Verklärung Christi schenkt, so nimmt Mariens Anteil am geschichtlichen Heilsereignis Christi auch an seiner jenseitigen Wirkweise teil. Bei Maria ist damit nur in universaler Weise verwirklicht, was in begrenzterer Weise von den Werken aller Heiligen gilt, die ihnen ins Jenseits nachfolgen (Offb 14, 13). Was die Heiligen heilig macht, ist ihre Teilnahme am Opfer Christi, das sie sich glaubend, liebend und ihr Leben gestaltend aneignen, so daß sie in seiner Kraft schließlich in jene Teilnahme an Auferstehung und Himmelfahrt Christi aufgenommen werden, die ihre eigene Glorie und zugleich ihr Eintreten für die Gemeinschaft der Heiligen auf Erden ist. Weil Mariens „resonanzielles“ Wirken, wie Koster es nicht schlecht nennt, „anstelle des gesamten Menschengeschlechtes“⁶ geschehen sein dürfte, ist es nicht verwunderlich, daß es im Jenseits die Bedeutung einer universalen Gnadenvermittlung hat — in der übergeschichtlichen Stetigkeit jenes rezeptiv-resonanziellem Wirkens, das Maria gegenüber dem geschichtlichen Werk Christi ausgeübt hat.

II. Methodisches

1. Koster führt die sachlichen Unzulänglichkeiten der von ihm kritisierten Auffassungen auf eine korrekturbedürftige theologische Methode zurück, die in der Mariologie weithin das Feld beherrsche. So gefährlich das Prinzip der Erfolgshaftung auch ist, so hat es in gewissen Grenzen doch auch Gültigkeit. Sachliche Ergebnisse, die sich am allgemeinen Glaubensbewußtsein der Kirche als echte Entfaltung der Offenbarungserkenntnis bewähren, sind immer auch Bestätigung der Methode, durch die sie gewonnen wurden. Koster plädiert nun —

⁵ H. U. v. Balthasar: Der Tod im heutigen Denken. In: *Anima* 11 (1956), 298 f.

⁶ Thomas v. Aquin, S. th. III q. 30 a. 1.

sehr zu Recht, wie uns scheint — für eine „solide, nüchterne und kritische Methode der dogmatischen Mariologie“. Er stellt sie einer anderen Weise des Theologisierens gegenüber, der er die Schuld am mariologischen Perfektionismus auflädt, gegen den er seine Argumente ins Feld geführt hat. Viel Hoffnung, daß beide Weisen, Theologie zu betreiben, wieder zueinander finden oder einander zu ergänzen bereit sein werden, hat er offensichtlich nicht. Resigniert stellt er am Ende seiner Arbeit fest: „Daher kann fürder kein Zweifel darüber bestehen, daß wir zwei Arten der Mariologie zu unterscheiden haben“ (426).

So sehr wir nun grundsätzlich dem Plädoyer Kosters für eine solide, nüchterne und kritische Mariologie und gegen einen mariologischen Perfektionismus zuzustimmen geneigt sind, so glauben wir doch auch hier eine doppelte Ergänzung oder auch Korrektur anbringen zu sollen. Ergänzt werden muß u. E. seine Darstellung des Verhältnisses beider Weisen dogmatischer Mariologie zueinander. Und kritisiert werden muß die Charakterisierung, die er jener, der soliden, nüchternen und kritischen Methode gegenüberstehenden anderen Methode gibt.

2. Es scheint uns nicht richtig zu sein, daß nur die spontane, von Koster — unkorrekterweise — so genannte affektiv-spirituelle Weise der Mariologie sich der Krisis der nüchternen, wissenschaftlichen Theologie zu stellen hat. Die Krisis dürfte vielmehr gegenseitig sein müssen. Ganz gewiß ist richtig, daß „die affektiv-spirituelle Grundtendenz... dringend einer eingehenden und kritischen Behandlung bedarf“ (422). Gerade weil das so ist, kann es doch eigentlich gar nicht so falsch sein, wenn gewisse Auffassungen in der Mariologie „nicht anders als nach affektiv-spirituellen Neigungen und Bedürfnissen postulatorisch gesetzt und nachträglich als theologisch berechtigt hingestellt worden sein können“ (416). Ist nicht immer das Glaubensbewußtsein der Kirche eine aus ihrem christlichen, vom Heiligen Geist lebendigen „Unterbewußtsein“ hervorbrechende Kraft, die wegen ihres spontan-lebendigen Charakters der wachsamen Kontrolle durch das Lehramt der Kirche und auch der nachfolgenden Aufarbeitung durch die wissenschaftlich nüchterne und kritische Theologie bedarf?

Umgekehrt aber findet die wissenschaftlich nüchterne Theologie eine Bewährungsprobe am affektiv-spirituellen Leben der Kirche. Was wäre das für eine Theologie, die darauf verzichtete, dem spirituellen Leben der Kirche zu dienen, und zwar nicht nur durch ihre Kritik, sondern auch durch positiven Beitrag.

Aber was Koster der nüchtern kritischen Theologie so entgegenstellt, daß er keine Hoffnung mehr für eine Rettung hat, dürfte er überhaupt nicht als affektiv-spirituelle Theologie bezeichnen. Die Denk- und Arbeitsweise, der wir die ungesunden mariologischen Überschwänglichkeiten verdanken, affektiv-spirituelle Tendenz zu nennen, tut dem, was die kirchliche Tradition mit spiritueller und auch affektiver Theologie meint, großes Unrecht. Die von Koster mit Recht angeprangerte Tendenz des mariologischen Perfektionismus umgibt sich ja doch mit einem sehr wissenschaftlichen Apparat und gibt sich gar nicht in echter Weise spirituell. Nein, die Wucherungen und Einseitigkeiten, die wir in der Mariologie so bedauern, gehen zu Lasten einer Theologie, die ihre eigene Wissenschaftlichkeit mit der anderer Wissenschaften verwechselt hat und dem spirituellen Leben der Kirche keine Nahrung aus vertieftem Glaubensverständnis mehr gibt. Diese Theologie ist nicht mehr spirituell, wie sie es sein müßte. Deshalb trägt sie weithin die Schuld daran, daß die allgemeine und besonders auch die mariatische Spiritualität nicht mehr theologisch ist. Die wahre affektiv-spirituelle Theologie kann nicht endgültig außer Kontakt mit der nüchtern kritischen Theologie gelassen werden, wenn nicht im Leben der Kirche eine Art Schizophrenie eintreten soll, die geistige Krankheit ist.