

die Welt ernstgenommen, die Realitäten der geschaffenen Welt und der gewordenen Gesellschaft anerkannt, denn in eben dieser Welt will Jesus Christus gegenwärtig sein. Aber die Welt ist viel mächtiger, als die Kirche dachte, und viel verführerischer, als man in der Klausur der theologischen Handbücher und der kirchlichen Verwaltungsorgane ahnen konnte. Es ist nicht leicht, mit offener Tür zu leben. Wer ist stärker, Jesus Christus oder die Welt? Natürlich hat Jesus selber diese Frage längst beantwortet (Joh 16, 33), aber die Gültigkeit seiner siegreichen Antwort, daß er die Welt überwunden hat, muß sich immer neu in der Begegnung mit der Welt bewähren. Das geschieht in der Inkulturation, in der Begegnung Jesu Christi in seiner Kirche mit den Kulturen und Religionen der Menschheit und mit der modernen Gesellschaft, die auf die neue Schöpfung wartet.

## Die Bedeutung der mariologischen Dogmen für Theologie und Glaubenspraxis

Wolfgang Beinert, Regensburg

Das Wappen Papst Johannes Pauls II. ist von großer Schlichtheit: es zeigt lediglich ein großes Kreuz; unter dem rechten, weit ausgezogenen Querbalken steht der Buchstabe *M* – für „Maria“. Damit dokumentiert er unmißverständlich seine Spiritualität und wohl auch sein kirchenpolitisches Programm: der gekreuzigte Erlöser des Menschen<sup>1</sup> und seine Mutter. Die Betonung des Herrn erscheint selbstverständlich, die Marias vermag zu irritieren. Soll damit unbefangen-glutvolle polnische Frömmigkeit zum Weltmaßstab erhoben werden? Feiert der mariatische Maximalismus der pianischen Zeiten fröhliche Urständ? Oder deutet sich eine Kurskorrektur zum Minimalismus der letzten anderthalb Jahrzehnte an, welche notwendig geworden ist? Wird die maßvolle Mariologie des Zweiten Vatikanischen Konzils desavouiert oder ihr eigentliches Anliegen zur Erfüllung ge-

<sup>1</sup> Enzyklika „*Redemptor hominis*“ vom 4. März 1979.

bracht? Wir sehen uns erneut veranlaßt, diese Fragen zu erörtern, d. h. den richtigen Ort unserer Haltung gegenüber der Mutter Christi zu finden. Das ist gerade in unserer Situation besonders dringlich, da wir in einem Lande leben, das zwar unübersehbar in seiner Kultur durch den Marienkult geprägt ist<sup>2</sup>, das aber zugleich die Heimat der Reformation ist, die entschieden Protest gegen die Auswüchse desselben erhoben hat und immer noch, wenngleich wesentlich moderater, erhebt.

Unsere Frage lautet: Warum ist Maria Thema für die Christen, und in welchem Maße kann sie es sein? Sie stellt sich einmal der Theologie als der systematischen Reflexion des Glaubensinhaltes, gleicherweise aber auch der Glaubenspraxis als der Umsetzung des Bedachten in die konkrete Existenzverwirklichung. Um sie zu beantworten, untersuchen wir die Glaubenssätze der römisch-katholischen Kirche über Maria. Es handelt sich dabei um folgende Aussagen:

1. *Maria ist Mutter Gottes*. Dies wurde auf dem Konzil von Ephesus (431) definiert<sup>3</sup>.
2. *Maria ist als Mutter reine Jungfrau geblieben*. Spätestens seit der Wende zum dritten Jahrhundert steht dieser Satz in den christlichen Taufbekenntnissen; ausdrücklich wird er 553 auf dem zweiten Konzil von Konstantinopel bestätigt<sup>4</sup>.
3. *Maria ist die unbefleckte Empfangene*, d. h. sie ist vom ersten Moment ihres Daseins an von der Erbschuld bewahrt geblieben. Papst Pius IX. hat dieses Dogma 1854 formuliert<sup>5</sup>.
4. *Maria ist mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen*. Dies wird feierlich von Pius XII. im Jahr 1950 als Glaubensatz verkündet<sup>6</sup>.
5. *Maria ist allezeit sündenfrei geblieben*. Das ist kein eigens formuliertes Dogma, wohl aber die durchgängige Glaubensüberzeugung der Kirche, die sich auch in amtlichen Dokumenten findet<sup>7</sup>.

Die beiden ersten Sätze und in etwa auch der letzte, der in ihnen jeweils mitgedacht wurde, gehören zum altkirchlichen, den großen Konfessionen gemeinsamen Glaubensgut; auch die Reformatoren bekannten sich dazu<sup>8</sup>. Der dritte und vierte Satz gehörten zur Kontroversmaterie der christlichen

<sup>2</sup> Vgl. K. Algermissen – G. Englhardt – E. Wimmer, Art. Deutschland: *Lexikon der Marienkunde I*, Regensburg 1967, 1303–1379.

<sup>3</sup> DS (Denzinger-Schönmetzer) 251 = NR (Neuner-Roos) 172.

<sup>4</sup> Vgl. DS 10 (Hippolyt v. Rom) sowie die weiteren Ausfaltungen des Apostolicum bei DS; das *Constantinopolitanum II* DS 422 = NR 181.

<sup>5</sup> DS 3803 = NR 479.

<sup>6</sup> DS 3903 = NR 487.

<sup>7</sup> DS 2800 (Pius IX.), 3908, 3915 (Pius XII.); vgl. auch 1573 (*Conc. Tridentinum*).

Kirchen. Von allen aber gilt, daß sie vielen Christen auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche große Schwierigkeiten bereiten, und zwar nicht nur hinsichtlich ihrer Inhalte, sondern auch wegen ihrer Qualität als Dogmen.

In den folgenden Ausführungen werden wir uns diesen Umstand vor Augen halten, aber nicht ausdrücklich auf ihn eingehen. Die mariologischen Dogmen werden nicht begründet und erklärt; es wird mehr oder weniger vorausgesetzt, was sie bedeuten<sup>8</sup>. Unser Hauptaugenmerk gilt ihrer Bedeutung für eine integrale christliche Theologie und für die genuine Verwirklichung christlicher Existenz. Indirekt kann dadurch, so hoffen wir, auch einiges Licht auf die innere Sinnhaftigkeit dieser Sätze fallen. Es scheint allerdings notwendig, zuvor eingehend zu begründen, warum wir uns ausgerechnet der umstrittenen Dogmen als Positionshilfen bedienen.

Die Gliederung unserer Überlegungen ist damit angegeben. Zunächst ist der katholische Dogmenbegriff zu erläutern. Daraus ergibt sich die Möglichkeit und die Weise einer Antwort auf unsere Frage. Zu dieser selbst wollen wir gelangen einmal durch Erhebung der heilsgeschichtlichen Rolle Mariens, dann durch das Bedenken der Folgerungen, die sich daraus für die Theologie und die christliche Lebenspraxis ergeben.

## I. Dogma als Verstehenshilfe

Die Christen haben heute gewöhnlich ein ziemlich gespanntes Verhältnis zu kirchlichen Lehrsätzen<sup>9</sup>. Der Zeitgenosse steht prinzipiell autoritativ vorgebrachten Standpunkten kritisch gegenüber; das Dogma beansprucht nicht mehr hinterfragbare Autorität. Die Einsicht in die Verwickeltheit der Verhältnisse hat uns große Flexibilität in unseren Äußerungen nahegelegt; das Dogma legt große Starrheit an den Tag. Die jüngste Geschichte hat die Notwendigkeit kirchlicher Positionsänderungen deutlich gemacht; das Dogma erhebt intransigente Ansprüche. Die geschichtliche Rückbesinnung der Theologie hat zur Erkenntnis der Notwendigkeit geführt, sich zu den Quellen des Glaubens zu begeben; das Dogma aber ist nicht Ursprung,

<sup>8</sup> Vgl. z. B. die lutherischen Bekenntnisschriften über die *Jungfrauenschaft* CA 3; Art. Smalc. I, 4; FC, sol. decl. 8, 24 (BSLK 54, 414, 1024); über die *Gottesmutterchaft* FC, epit. 8, 12; sol. decl. 8, 24 (BSLK 806, 1024). Maria gilt auch als Fürbitterin für die Kirche: Apol. 21, 27 (BSLK 322).

<sup>9</sup> Vgl. zur Einführung W. Beinert, *Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie (Theologie im Fernkurs I)*, Freiburg–Basel–Wien <sup>4</sup>1977; dazu ds. (Hrsg.), *Maria heute ehren*, Freiburg–Basel–Wien <sup>3</sup>1977: die Beiträge von L. Scheffczyk zum dogmatischen Gehalt der liturgischen Marienfeste. Zur ausführlichen Beschäftigung mit der Dogmengeschichte jetzt G. Söll, *Mariologie (HDG III/4)*, Freiburg–Basel–Wien 1978.

<sup>10</sup> Bei Assoziationstests, die der Verfasser mit Studenten machte, zeigte sich, daß der Begriff „Dogma“ vorwiegend negativ besetzt ist und ablehnende Reaktionen hervorruft.

sondern historisch bedingte Standpunktfixierung. Es zeigt sich, alles in allem genommen, als Barriere für das Glaubensverständnis, nicht als Förderhilfe. Gerade im Blick auf die Mariologie scheint es die sachliche Diskussion zu blockieren.

Wird aber von diesen Einwänden das kirchliche Dogma wirklich getroffen? Hinter ihnen steht eine Konzeption, die durch die Positionen des 19. Jahrhunderts geprägt ist. Ihren Gipfel erreichte sie auf dem Ersten Vatikanischen Konzil<sup>11</sup>. Das Dogma ist demnach eine Offenbarungswahrheit in Form eines Lehrsatzes mit unfehlbarem Wahrheitsanspruch; es verpflichtet den Christen daher im Gewissen. In der Tat erscheint es als autoritär, als statisch; der einzelne wird von ihm geradezu übermächtigt. Diese Auffassung ist aber nicht so sehr in der theologischen Tradition als in der neuscholastischen Philosophie des vergangenen Jahrhunderts begründet. Die theologische Neubesinnung auf die Quellen sowie die philosophischen Erkenntnisse über das Wesen der Geschichtlichkeit und die Bedeutung der Sprache führten in unserem Jahrhundert zu einem Dogmenverständnis, das der klassischen Überlieferung besser entspricht<sup>12</sup>. Es stand bereits im Hintergrund des letzten Konzils; 1973 wurde es dann auch ausdrücklich kirchenamtlich rezipiert<sup>13</sup>. Es zeigt sich heute, daß der kirchliche Lehrsatz nicht getrennt werden kann von dem ihm stets vorausgehenden Ringen um den wahren Sinn der göttlichen Offenbarungsbotschaft. So wird zwar daran festgehalten, daß er Wahrheit zum Ausdruck bringt, doch ergänzend zugefügt, daß diese nie „gehabt“, sondern je neu erschlossen und gesichert wird. Die Lehre der Kirche terminiert darum nicht im Satz selber, sondern in dem von ihm gemeinten Sinn. Jener (der Satz) ist also von diesem (dem Sinn) überholbar: die Sache kann je besser und adäquater ausgedrückt werden. Dennoch wird sie nie perfekt formuliert werden können, da sie in sich selbst als Mysterium des Glaubens je einen erheblichen Sinnüberschuß mit sich trägt. Das Dogma erscheint in diesem neuen Verständnis nicht mehr so sehr als *Vorgegebenheit* denn als *Aufgegebenheit*; es ist nicht Hindernis, sondern Anstoß für das Denken. Diese Dynamik kommt ihm grundlegend deswegen zu, weil es nichts anderes sein will und kann als die Entfaltung und Verdeutlichung der göttlichen Offenbarung, wie sie in der Heiligen Schrift als letzter Glaubensnorm niedergelegt ist. Die Neuheit eines neuen

<sup>11</sup> Vgl. DS 3011 = NR 34: „Mit göttlichem und katholischem Glauben ist ... all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche in feierlichem Entscheid oder durch gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.“

<sup>12</sup> Vgl. G. Söll, *Dogma und Dogmenentwicklung* (HDG I/5), Freiburg-Basel-Wien 1971.

<sup>13</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „Mysterium ecclesiae“ zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute 5 (In deutscher Übersetzung und mit einem Kommentar von K. Lehmann in: *Nachkonziliare Dokumentation* 43, Trier 1975, 147-155).

Dogmas liegt also nicht darin, daß hier etwas anderes als bisher gesagt wird, sondern daß das bislang Gesagte deutlicher, anschaulicher, zeitgerechter, präziser ausgesprochen wird. Es gibt kein anderes Evangelium; aber das eine Evangelium schenkt uns immer neue Einsicht. Im Dogma wird sie festgehalten; in der Theologie wird sie auslegend bedacht. Diese wird also durch die Glaubenssätze nicht festgebunden, sondern angeleitet. Sie geben die Positionen an. Man kann sie mit Wegmarkierungen vergleichen, die den Weg begrenzen und ein Abweichen von ihm verhindern. In dem sie aber diese Aufgabe erfüllen, verhelfen sie dem Gehenden zu echtem Fortschritt: er gelangt mit Sicherheit zum Ziel, welches die Wegzeichen gerade nicht sind und sein können. Der christliche Glaube mündet nicht im Dogma und geht auch nicht von ihm aus. Ursprung seines Denkens ist die Heilige Schrift, das Ziel Gott selber. Das Dogma aber ist Hilfe dafür, daß es erreicht wird.

Mit diesem Dogmenverständnis können wir uns nun den mariologischen Glaubenssätzen zuwenden. Wir sehen in ihnen die Explikation der Heiligen Schrift und eine Wegweisung zum christlichen Leben.

## II. Maria in der Heilsgeschichte

Da die kirchlichen Dogmen stets schriftbezogen sind, müssen sie in dem Bezugsrahmen gesehen werden, den die Bibel vorgibt. Sie stellen also keine abstrakten Spekulationen dar, sondern machen Aussagen über konkrete historischen Ereignisse und Personen. Das gilt auch für die mariologischen Glaubenssätze. Die Grundlage jeder Betrachtung über Maria ist die vom Neuen Testamente festgehaltene Tatsache, daß sie die Mutter Jesu Christi ist. Am eingehendsten wird innerhalb desselben darüber von Lukas nachgedacht. Das führte dann im Mittelalter zu der bekannten Legende, er sei Maler gewesen, der viele Madonnenbilder hinterlassen habe. Daran ist richtig, daß wir ihm die Kenntnis wesentlicher Züge ihrer Gestalt verdanken; doch sind sie nicht so sehr biographischer als theologischer Natur. Sie erscheint als der Mensch, der gehorsam ist, der auf Gott hört und seinen Willen verwirklicht. Das zeigt sich deutlich auch in der Verkündigungszählung, in der am ausführlichsten über die Mutterschaft Mariens berichtet wird. Gott läßt ihr durch den Engel seinen Willen übermitteln; sie nimmt ihn in Demut an: Gott wird Mensch. Auch später wird sie als die Frau bezeichnet, die nicht immer versteht, immer aber bereit ist zu vollkommenem Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes, welches sich im Wort des Sohnes zuspricht<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel Lk 2, 49 f.; die Perikope vom Verwandtenbesuch Lk 8, 19 ff. und parr. Der Duktus der lukanischen Version geht darauf hin, Maria als die rechte Hörerin des Wortes zu erweisen.

Dem aufmerksamen Leser des lukanischen Doppelwerkes entgeht nicht, daß Maria damit als die exemplarische Verwirklichung von Kirche dargestellt ist<sup>15</sup>. Sie ist das Ereignis des Wortes Gottes, das zwar konkret durch die Apostel (in der Nachfolge Christi) ergeht, doch niemals deren eigene Verlautbarung, sondern die des Heiligen Geistes ist (Lk 12, 12; Apg 2, 4; 4, 8). Ihr Inhalt ist Christus, seine Sache, sein Evangelium (Apg 5, 42; 8, 35; 18, 25 u. ö.). Man muß also darauf hören – willig, bereit, gehorsam. Aus diesem Reden und Hören entsteht die Kirche; sie ist *ekklesia*, im Wort Gottes versammelte, das Wort zu tun bereite Gemeinde. Die Quintessenz lukanischen Kirchenverständnisses kommt in dem unscheinbaren Satz zum Ausdruck: „Am folgenden Tag versammelte sich fast die ganze Stadt, um das Wort Gottes zu hören“ (Apg 13, 44). Kirche ist Gemeinde derer, die sich sammeln, zu denen Gott spricht und die darauf hören, indem sie nicht nur akustischen Reizen sich aussetzen, sondern ihr Herz aufschließen lassen (Apg 16, 14f.). Wenn dies geschieht, dann wirkt Gott eine neue Schöpfung: Heil und Erlösung wird Ereignis (Apg 2, 47; 17, 4). Die Kirche selber als Heilsgemeinde ist schon Schöpfungsereignis (Apg 13, 41; vgl. den Bezug auf Hab 1, 5). Freilich ist bei diesem Werk der gleiche Gott am Handeln, der alle Schöpfung aus seiner Hand hervorgehen läßt, der Gott der Väter, der Bundesgott. So steht die Kirche bei aller Neuheit doch in der Kontinuität: auch sie ist Bund, aber nun neuer und ewig währender Bund, der geschlossen ist im Bundesblut des Christus (Lk 22, 19 f.).

Alles dies nun tritt an Maria mit besonderer Prägnanz zutage. Der dritte Evangelist verdeutlicht das in der Verkündigungserzählung (Lk 1, 26–38). Der Engel, der Bote Gottes, kommt zu Maria. Alle Initiative in dem nun anhebenden Geschehen liegt also bei Gott. Nach seinem Willen soll dieses jüdische Mädchen Mutter seines Sohnes, Mutter des Messias werden. Er verleiht ihr damit kein persönliches Privileg. Der Messias ist Retter seines Volkes und der ganzen Menschheit; er hat ein universales Amt. So erscheint Maria geradezu als Repräsentantin der Menschheit. Gott spricht in seinem Boten zu allen Menschen, vertreten durch jenes Mädchen. Schon hier zeigt sich das ekklesiale Ambiente der Erzählung. Es wird noch deutlicher herausgearbeitet, wenn Lukas die Hintergrundigkeit dieser Begegnung andeutet. Gottes Anfrage und der dahinter stehende Tatwille ist weder durch menschliche Leistung noch durch historische Notwendigkeit (auch nicht die der Sündenverfallenheit der Menschen), sondern einzig durch seine Liebe bedingt. Bezüglich des Heils der Menschen bliebe weiterhin das Abrahamsprinzip gültig, das Lukas im Gleich-

<sup>15</sup> Zur lukanischen Ekklesiologie H. Schlier, *Die Kirche in den lukanischen Schriften: MySal IV/1*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1972, 116–135.

nis vom reichen Mann und vom armen Lazarus so wiedergibt: „Sie haben Mose und die Propheten, die sollen sie hören“ (Lk 16, 29). Mit anderen Worten: was sich jetzt im Haus von Nazaret zuträgt, ist Ereignis der reinen Gnade, des reinen Zuspruchs Gottes. Ihm entspricht die Antwort der Hörerin: „Ich bin die Dienerin des Herrn; mit mir geschehe, was du gesagt hast“ (Lk 1, 38). Was da geschehen soll und was da angenommen wird, ist ein Wunder der göttlichen Allmacht. Das überzeugende Argument des Engels hatte gelautet: „Für Gott ist nichts unmöglich“ (Lk 1, 37) – das ist ein Zitat des Gottesspruches an Sara, die Frau des Abraham, die nicht an Gottes Verheißung glauben will (Gen 18, 14 a, LXX). Der Beweis ist nur dem schlüssig, der sein ganzes Vertrauen auf Gott setzt; er verlangt nach einem liebenden Herzen. Des Engels Argumentation sticht nur für den Glaubenden. Indem Maria sie also annimmt, beweist sie ihren tiefen Glauben. *Franz Mußner* hat in einer Studie gezeigt, daß er von Lukas in Parallele zum Glauben Abrahams gesehen wird, des Vaters aller Glaubenden<sup>16</sup>: hier wie dort ein Glaube, der sich zum Gott der unvordenklichen Wunder bekennt; der sich auf seine Zusage allein stützt; der aller menschlichen Erfahrung zuwider läuft; der in letzter Radikalität Gottes Gottheit anerkennt.

Maria erscheint somit als Repräsentantin des neuen Bundes, der die Erfüllung und Überhöhung des Abrahamsbundes ist. Jener Bund zeigt sich als interpersonaler Dialog zwischen Christus, Gottes Sohn, und den Menschen, die die Kirche als Glaubensgemeinschaft bilden. Er vollzieht sich im Spannungsfeld von Gnade und Glaube. Die Mutter Christi ist damit a limine, von Grund auf, aus bloß historischer Perspektive gehoben; sie hat paradigmatische, beispielhafte Bedeutung. Auf sie ist immer schon dort abgehoben, wo von Christus und Kirche – also vom Neuen Bund, wo von Gnadenanruf und Glaubensantwort – also vom Dialog des Heiles gesprochen wird.

Gerade und genau dieses aber geschieht in der Theologie, die eben diese Zusammenhänge zu erhellen sucht; gerade und genau dieses geschieht in der Praxis des Glaubens, der aus Gnade und in der Kirche zu realisieren ist. Sofern nun die Mariendogmen der Kirche per definitionem gar nichts anderes sein können als Interpretationen und Aktualisierungen der biblischen Offenbarungsurkunde, fungieren sie von vornherein als wichtige Leitlinien für Theologie und Glauben. Dies ist nun im einzelnen zu zeigen.

<sup>16</sup> F. Mußner, *Der Glaube Mariens im Licht des Römerbriefs*: Cath. 18 (1964), 258–268.

### III. Die Glaubensreflexion im Licht der Mariendogmen

Die Marientheologie, die im ersten Jahrtausend der Dogmengeschichte – und noch ein Stück darüber hinaus – entwickelt worden ist, will nichts anderes sein als ein Stück objektiver christlicher Heilslehre. Bis hin zu Bernhard von Clairvaux liegt es ihr fern, mittels dogmatischer Aussagen Marienfrömmigkeit zu betreiben. Damit steht a priori fest, daß die beiden ersten von uns angeführten mariologischen Dogmen und (soweit damit im Zusammenhang) auch der letzte dogmatische Satz im Horizont der christologisch-ekklesiologischen Thematik ihrer Entstehungszeit zu lesen sind. Sie müssen als Aussagen über die Fundamente christlichen Glaubensverständnisses gelten.

Das ist besonders leicht einsichtig bezüglich der *Gottesmutterschaft*. Das Dogma wird herausgebildet in den christologischen Streitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts und kommt angesichts der nestorianischen Bestreitungen der kirchlichen Einpersonenlehre (als sei Maria Mutter der menschlichen, statt der einen gott-menschlichen Person) zur Reife. Die entscheidende Frage heißt: Wer ist Christus? Paulus hatte die einprägsame Formel geliefert: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufte, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir das Recht der Sohnschaft erlangten“ (Gal 4, 4 f.). Der Mensch Jesus von Nazaret also ist Gottes Sohn; die Menschheit wird betont durch die Herkunftsangabe und die sozio-kulturelle Situation (Jude unter dem Gesetz des Mose). Damit muß zwischen Gottheit und Menschheit ein – sicher noch näher zu bestimmendes – Gleichheitszeichen gesetzt werden. Das Zitat zeigt aber bereits mit aller Schärfe, daß es bei der Klärung der hier sich auftuenden Probleme nicht um eine akademische, sondern um eine höchst existentielle Frage geht, nämlich um die Weise, um die Radikalität, um die Universalität unserer Erlösung. Die christologische Analyse ist abgezweckt auf soteriologische Erhellung: es geht bei ihr letztlich um den Menschen. Nur wenn *dieser* Mensch Gott ist, ist *der* Mensch tatsächlich erlöst. Ist also Jesus Gott, und wenn ja, wie kann man sich dies rational, also antimythisch, erklären – darum geht es in der langwierigen und komplizierten dogmatischen Klärung der Alten Kirche.

Die wichtigsten Stationen seien genannt. Das erste ökumenische Konzil in Nikaia (325) definiert die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn: dieser ist also Gott. Schon auf dem zweiten ökumenischen Konzil in Konstantinopel (381) wird diese Erkenntnis dadurch verdeutlicht, daß Maria als Mutter des Gottmenschen ins konziliare Glaubensbekenntnis aufgenommen wird. Daß die christologische Bestimmung nicht auf die Mariologie

verzichten kann, wird vollends deutlich in Ephesus (431): wenn Jesus Gottes Sohn ist, dann ist die, die Jesus geboren hat, auch Mutter Gottes. Sie bringt nicht einen Menschen ans Licht der Welt, der dann irgendwann vom göttlichen Geist erfüllt wird; dieser Mensch ist vielmehr seit dem Anbeginn seiner Existenz Gott. Ein echtes Gleichheitszeichen ist zu setzen. Es wird ausgeschrieben in der Definition, Maria sei die Mutter Gottes. Die notwendigen Präzisierungen erfährt das Gleichheitszeichen dann auf dem Konzil von Chalkedon. In den vier berühmten Adverbien – die beiden NATUREN Jesu Christi sind „unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert“<sup>17</sup> – wird die Sinnspitze der paulinischen Formel aufgedeckt. Immer geht es dabei nicht um das Bemühen um philosophische Erkenntnis, sondern um theologische Durchdringung des Geheimnisses unserer Erlösung. Sie ist durch Jesus nur dann vollzogen, wenn dieser mehr ist als ein genialer religiöser Mensch, ein Prophet vom Schlag der Propheten Israels. Nur wenn er der Geber der Gnade selber, wenn er Gott ist, ist die Gnade geschehen. Dieses aber und nichts anderes wird im ephesinischen Dogma verkündet. Es ist somit ein christologischer und anthropologischer Satz, ausgesprochen im Rahmen der Bundestheologie, und eine Fundamentalansage des christlichen Evangeliums. Gerade seine scheinbar so krude Materialität wahrt dessen wesentliche Geschichtsbezogenheit und anti-ideologischen Charakter. Er ist nicht frommer Spekulation entsprungen, sondern Formel für die in der Geschichte sich ereignende Begegnung von Gott und Menschen.

Auf der gleichen Ebene liegt der anstößige Satz von der *immerwährenden Jungfräulichkeit* der Mutter Christi. Er besagt, daß sie nicht nur ohne Zutun eines Mannes Jesus geboren habe, sondern daß sie zeitlebens nicht von einem Mann berührt worden ist. In ihm begegnet uns ältestes Traditionsgut; das ist nicht verwunderlich, denn einem unbefangenen Lesen des ersten und dritten Evangeliums ergab er sich von selber. Freilich war er zu keiner Zeit selbstverständlich. So provozierte er zum Nachdenken über die Bedeutung des so sich auszeitigenden Handelns Gottes. Dabei kristallisierten sich vor allem zwei Einsichten heraus. Die erste lautet: Es wird da etwas über *Gottes Handeln* ausgesagt. Obwohl die Menschen sich wieder und wieder von ihm abwenden, ist er seit dem Bund mit Noah den Menschen treu; er seinerseits bleibt den Menschen zugekehrt. Aus dieser unbeirrbarer Liebe Gottes ist auch die Sendung seines Sohnes zu erklären. Sie stellt einen völligen Neuansatz dar, vergleichbar nur der Schöpfung. Einst hatte Gott Adam in die Welt gesetzt, damit er sie vollende; jetzt setzt er den „neuen Adam“ (1 Kor 15, 45), damit er die sündenverfallene Welt erlöse

<sup>17</sup> DS 302 = NR 178.

– aber er setzt ihn wieder in die faktische, konkrete, vorfindliche Welt. Die Sendung ist Neuschöpfung in Solidarität. Das wird erreicht in einer Zeugung, die Jesus auf der einen Seite real der Einbindung in diese Welt enthebt – Jesus hat keinen menschlichen Vater –, ihn aber auf der anderen Seite – durch die Mutter – mit den Menschen blutmäßig verbindet. Die Formel von der Jungfräuschaft Marias ist somit eine Verdeutlichung der Gotteslehre, der Schöpfungstheologie, der Lehre vom Bund (und damit von der Kirche). Sie hat aber auch eine deziidiert *christologische Bedeutung*. Denn sie sagt auch etwas aus über die Eigenart des jungfräulich Gezeugten. Er ist auch als Mensch ganz aus Gottes Hand hervorgegangen. Damit wird ein Unterschied namhaft gemacht, der bereits im Lukasevangelium ange deutet wird. Dort ist eine deutliche Parallelie zwischen der Geschichte Jesu und der des Johannes gezogen; um so deutlicher fallen dann die Differenzen ins Auge. Vom Vorläufer heißt es: „Schon im Mutterleib wird er vom Heiligen Geist erfüllt sein“ (Lk 1, 15); demgegenüber spricht der Engel zu Maria: „Heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten“ (Lk 1, 35 a). Johannes *bekommt* – sehr früh – den Geist; Jesus *stammt vom Geist*. „Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden“ (Lk 1, 35 b). Die wieder sehr krude Herausstellung der Jungfräuschaft Mariens ist also noch einmal eine Verdeutlichung der Christologie; zugleich wird damit der Satz von der Gottes mutterschaft abgesichert.

Im Horizont antiken Denkens soll mit der Betonung der bleibenden Jungfräulichkeit der Mutter Jesu über alle, manchmal uns merkwürdig berührenden physiologischen Überlegungen hinaus festgehalten werden, daß die glaubende Verfügbarkeit, die sich in der Verkündigung zeigt, nicht ein einmaliger Akt, sondern bleibende Verfaßtheit ihres Lebens war. Sie ist und bleibt Gott völlig und total zugewandt. Jungfräulichkeit ist in dieser Perspektive kein aszetisches Lebensideal, sondern ein Zeichen für die Konsequenzen echten Glaubens und damit auch für die Macht der Gnade, die ihn hervorrief. Weil beides im christologischen Zusammenhang zum Austrag kommt, erscheint Christus als Zentrum des Geschehens und als Ziel des Zeichens. Der gleiche Sachverhalt wird nun auch in der Terminologie ausgedrückt, die von einer *Sündenfreiheit* Mariens spricht. Sünde ist nichts anderes als Gottesverweigerung, als Abkehr von ihm, die zwar verschiedene Grade der Intensität annehmen kann, sich aber grundsätzlich immer gleich bleibt. Der Sünder hat Vorbehalte gegenüber Gott; sein Glauben ist bruchstückhaft, sozusagen Glaube ohne Gewähr. Maria aber ist die rest- und vorbehaltlos Glaubende. Daraus resultiert: sie ist ohne Sünde. Damit aber steht auch diese Erkenntnis nicht isoliert und ist keine Aussage bloßer Mariendevotion. Vielmehr erscheint sie als Klärung der Theologie der

Gnade, des Bundes und der Erlösung. Was dies alles wirklich heißt und ist, wird in dem dogmatischen Satz erläutert.

Die beiden letzten Mariendogmen gehören ohne Zweifel einem anderen Genus an als die der Alten Kirche. Die Mariologie des zweiten Jahrtausends der Kirchengeschichte ist bestimmt durch eine Zuwendung zum Subjekt, zu Maria selber. Die Verehrung ihrer Gestalt nimmt mächtigen Aufschwung. Der unmittelbare Anlaß zu den Dogmatisierungen von 1854 und 1950 ist darum weder eine häretische Bestreitung noch die Notwendigkeit unmittelbarer Verdeutlichung einer in den Brennpunkt geratenen Bibelaussage. Die Päpste definieren – und sie begründen dies mit dem Glauben der Gesamtkirche, den sie durch Befragungen des Episkopates eruiert hatten. *Georg Söll* hat darauf aufmerksam gemacht, daß damit der Glaubenssinn der Gläubigen aus seiner traditionellen, dogmenbezeugenden in eine neue, dogmenbegründende Rolle gedrängt wird. Es „war mit diesem neuen demokratischen Element die Gefahr gegeben, daß Glaubensentscheidungen das Ergebnis einer Volksabstimmung bzw. eines Volksbegehrens werden konnten“<sup>18</sup>. Dahinter steht der mächtige Drang, der Marienverehrung Ausdruck zu geben. Die dogmengeschichtliche Betrachtung wird darin freilich eher den letzten Anstoß zur Dogmatisierung sehen. Die Sache selber legte sich schon in den altkirchlichen Glaubenssätzen nahe; insofern stehen die neuen Dogmen auf der gleichen kontinuierlichen Traditionslinie. Denn wenn Maria in der Begegnung von reiner Gnade und radikalem Glauben im Geheimnis des Gottesbundes zur Mutter Gottes als reine Jungfrau wird, dann erhebt sich von selbst die Frage nach dem Anfang wie nach dem absoluten Ende ihrer Existenz, und zwar eben nicht aus biographischem, sondern aus theologischem, näherhin aus christologischem und ekklesiologischem Interesse.

Hinsichtlich des Anfangs sagt die kirchliche Lehre, Maria sei *vom ersten Moment ihres Daseins an aus dem Schuldzusammenhang gelöst, in dem sonst alle Menschen stehen*. In Zurüstung zu ihrer besonderen heilsgeschichtlichen Aufgabe hat Gott sie radikal, von ihren Wurzeln her begnadet. Das Dogma erweist sich wiederum als Formel einer integralen christlichen Gnadentheologie: es ist ein Sonderfall der dort zu erhebenden Tatsachen, freilich nicht so sehr im Sinn der Ausnahme als des Paradigmas, der Macht der Gnade. Darüber hinaus klärt es die Problematik der Erlösungslehre. Es hatte ja deswegen so lange gedauert, bis die schon seit langem sich anbahnende Erkenntnis reif für die Dogmatisierung war, weil die Erlösung durch den Kreuzestod Christi als universal geltend gesehen wurde, dann aber nicht mehr klar war, wie sie sozusagen schon im voraus

<sup>18</sup> G. Söll, *Mariologie* 216 (vgl. oben Anm. 9).

hätte – bei Maria – erfolgen können. Im Theologumenon von der vorausschauenden Erlösung fand sich der Ausweg aus dem Dilemma und so auch eine Präzisierung der Soteriologie. Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis ist aber auch eine Vertiefung der Ekklesiologie. Wie im Anschluß an *Bernhard Langemeyer* der jetzige Kardinal *Joseph Ratzinger* gezeigt hat, gehört es zum Inhalt der prophetischen Verkündigung im Alten Bund, daß Gott trotz aller Verderbnis den „heiligen Rest“ aus seinem Volke retten wird<sup>19</sup>. In der Kirche sieht Paulus ausdrücklich diesen Rest (Röm 11, 6). Damit zeigt sich, daß Gottes Wirken nie ins Leere geht, sondern immer schon auf eine Geschichte trifft, die durch sein Handeln vorgeprägt ist. In der Diskontinuität der Unheilsgeschichte erscheint die Kontinuität des Heiles. Das nun wird in Maria sichtbar: sie ist als reines Werk der Gnade reine Antwort an Gott. In ihr erscheint der Höhepunkt alttestamentlicher Bundesstreue; in ihr verdichtet sich das Wesen des Neuen Bundes. Das innerste Sein von Kirche leuchtet an ihr auf.

Das alles kann nicht als bloße Episode gedacht werden. Gottes Treue ist kein leeres Wort. Sie hält sich für immer durch. So liegt der Satz von der *Verherrlichung Marias*, von ihrer Aufnahme in den Himmel gleichsam in der Fortsetzung dessen, was von ihr bisher zu sagen war. Und wie davon die verschiedensten Disziplinen der Theologie berührt wurden, so also auch durch dieses Dogma. Aber diesmal geschieht es unter einem besonderen Blickwinkel, unter der Thematik der Eschatologie. Darunter ist nicht mehr bloß der letzte Traktat der herkömmlichen Dogmatik verstanden, sondern eine Perspektive, die in allen Gegebenheiten des Glaubens und der Glaubenslehre zur Geltung kommt. Sie besagt, daß Gottes Handeln und seine Frucht unvergänglich sind. Gott liebt die Menschen ernstlich. Die Menschen dürfen darum auch ernstlich auf das hoffen, was wir im letzten Satz unserer Symbola bekennen: „Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben“. Solches Vertrauen geht nicht ins Unbestimmte; dafür ist Maria uns ein Zeichen. So kann *Karl Rahner* das Geheimnis dieses Satzes folgendermaßen ausbuchstabieren: „Wir bekennen die bleibende Gültigkeit der leibhaftigen Geschichte; wir bekennen die Hoffnung und die Liebe zur Erde, die nicht bloß Übungsplatz oder die Schaubühne einer spirituellen Existenz ist, die verlassen wird, sobald die Endgültigkeit kommt, die vielleicht selber, wenn auch in radikaler Verwandlung, genauso eingeht in die Herrlichkeit des ewigen Gottes wie der Geist des Menschen.“<sup>20</sup> Wenn

<sup>19</sup> J. Ratzinger, *Die Tochter Zion, Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Einsiedeln 1977, 62–65; dazu B. Langemeyer, *Konziliare Mariologie und biblische Typologie. Zum Ökumenischen Gespräch über Maria nach dem Konzil: Cath 21* (1967), 295–316.

<sup>20</sup> K. Rahner, *Mariä Himmelfahrt: Chancen des Glaubens, Fragmente einer modernen Spiritualität* (Herder-Bücherei 389), Freiburg 1971, 61.

Gott Maria in seine beseligende Gemeinschaft aufnimmt, dann ist dieses Bekenntnis nicht utopisch: an einem von uns ist es wahr geworden. So lenkt das Dogma unseren Blick auf das letzte Sein und Sollen von Mensch und Welt, von Kirche und Geschichte. Die Theologie gewinnt damit eine umgreifende Einheit und Eindeutigkeit.

Unsere kurze Übersicht, die durchaus der Erweiterung fähig wäre, hat wohl hinreichend deutlich zeigen können, daß es kaum ein Gebiet der Glaubenslehre gibt, das nicht durch die mariologischen Dogmen befruchtet, veranschaulicht und präzisiert würde. Das bedeutet, daß eine integrale Theologie ohne Mariologie nicht gut denkbar ist, insofern ihr eine wichtige Dimension verschlossen bliebe. Mariologie ist damit kein Spezialforschungsgebiet, das man ohne Not vernachlässigen könnte, sondern wesentliche Ergänzung jeder theologischen Forschungsarbeit.

#### IV. Mariendogmen und christliche Spiritualität

Das Dogma als Entfaltung des apostolischen Kerygmas und Aktualisierung seines Gehalts in die konkrete Geschichte nimmt eine Mittelstellung zwischen Offenbarung und Glauben ein. Die Dogmatik (als zentrale theologische Disziplin) hat sich, ihrem Namen entsprechend, mit den Dogmen zu befassen und partizipiert damit an dieser Vermittlung. Sie ist also nicht Selbstzweck, sondern dienstbezogen auf die Aktualisierung des christlichen Glaubens in der christlichen Existenz. Dogma und Theologie sind ihrem Wesen nach praxisbezogen. Schon die erste allgemeine Überlegung zeigt, daß die mariologischen Glaubenssätze wie auch die sie reflektierende Theologie einen wichtigen Lebenswert besitzen. Genauer gesagt: wenn die Dogmen die Theologie befruchten und klären, dann befruchten und klären sie auch die christliche Praxis. Der Glaube wird realistischer, die Hoffnung begründeter, die Liebe dynamischer, wenn sie auf die mariologischen Tatsachen blicken und damit näher in den Bereich von Christus und Kirche, Gnade und Glaube einbezogen werden.

Diese Einsicht wird illustriert, wenn wir noch einmal in einem Durchgang die einzelnen Sätze daraufhin untersuchen. Schon von Anfang an kann man vermuten, daß der glaubenspraktische Ertrag nicht so sehr auf dem objektiven Feld der Bundestheologie liegen wird, sondern vielmehr im subjektiven Bereich von Gnade und Glauben. Damit wird allerdings die Analyse schwierig. In sie müßten die jeweilige Gestimmtheit, die konkrete Glaubenssituation des Betrachtenden wie des Befragten einbezogen werden, weil beide je dementsprechend von anderen Aspekten aus praxisrelevante Züge erkennen werden. Auf das damit entstehende äußerst komplizierte Gebiet wollen wir uns nicht begeben. Was zu sagen

bleibt, ist also sehr unvollständig und unvollkommen, nicht nur ergänzungsfähig, sondern ergänzungsbedürftig; immerhin dürfte es trotzdem möglich sein, bestimmte Motivationen zu entnehmen, die in die eigene Orthopraxis hineinwirken könnten<sup>21</sup>.

So erinnert die Lehre von der *Gottesmutterenschaft* Mariens an die missiонарische Ausrichtung, die dem Christen von Natur aus, d. h. kraft der Taufe, zukommt. „Die Kirche – somit jeder einzelne Christ – existiert nicht für sich selbst. Sie sind um der Welt und ihres Heiles willen von Gott berufen und gesandt. Eine Gemeinde oder ein Christ, die sich nicht an dieser Sendung beteiligen, leben im Widerspruch zum Wesen der Kirche“<sup>22</sup>. In der lukanischen Ekklesiologie werden die Christen mit dem Heiligen Geist bedacht, um fortan als Zeugen Christi zu wirken (vgl. Lk 24, 48; Apg 1, 8). Zeugnis geben bedeutet neues Leben wecken; darauf weist im Deutschen wie im Lateinischen bereits das Wort hin<sup>23</sup>. Indem der Christ das Wort von Christus verkündet, übt er mütterlichen Dienst aus: neue Jünger werden Christus geschenkt, so wie er es der Kirche aufgegeben hat (Mt 28, 19 f.). Die vom Heiligen Geist überschattete Mutter Jesu wird zum Urbild des Glaubenszeugen. Als die Gott Gehorsame bringt sie in der Schlichtheit und Selbstverständlichkeit lebendigen Glaubens Jesus zur Welt – nicht anders aber ist es auch uns aufgetragen. *Bernhard Welte* sagt: „Es soll also ein gemeinsames Wecken und Fördern des Geistes Jesu sein. Dazu gehört alles, was Jesus nach den Evangelien getan hat: Sich gemeinsam kümmern um die Heilung seelischer oder leiblicher Wunden, sich gemeinsam bemühen um Versöhnung überall dort, wo es der Versöhnung bedarf, gemeinsames Erwecken einer Atmosphäre von Sympathie, Verständnis, Hilfsbereitschaft und Liebe.“<sup>24</sup> Ähnlich wie bei Maria wird auch bei uns dieses Zeugnis nicht aus der strahlenden Helle der Selbstsicherheit hervorgehen, sondern aus dem Dunkel und der Ärgerlichkeit des Glaubens.

Was Glauben heißt und ist, wird für uns besonders sichtbar an dem Geheimnis der *Jungfräulichkeit* Marias. Glauben im christlichen Verständnis ist nicht Frucht eigener Leistung, sondern der gnädigen Zuwen-

<sup>21</sup> Wertvolle Gedanken vor allem zur Bedeutung der Weiblichkeit Mariens in den Schriften H. Urs von Balthasars, z. B. *Die marianische Prägung der Kirche*: W. Beinert (Hrsg.), *Maria heute ehren* 263–279, (vgl. oben Anm. 9); *Klarstellungen, Zur Prüfung der Geister* (Herder-Bücherei 393), Freiburg 1971, 65–72; „Heilig öffentlich Geheimnis“: *IkaZ* 7 (1978, 1–12).

<sup>22</sup> Beschuß „Missionarischer Dienst“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 2. 3. 1 (Offizielle Gesamtausgabe I, 826).

<sup>23</sup> Das gemeinsame Grundwort für zeugen = bezeugen und zeugen = (ein Kind erschaffen ist ziehen: vgl. Der Große Duden VII, 780. Für das Lateinische vgl. die Verwandtschaft von *testis* und *testicula*.

<sup>24</sup> B. Welte, *Maria, die Mutter Jesu, Meditationen*, Freiburg–Basel–Wien 1976, 82.

dung Gottes. Er aber handelt stets als der Gott des Bundes. Das bedeutet, daß seine heilschaffende Gnade nie blindlings auf die Erde fällt, sondern die im Bund gegebene und von ihm vorausgesetzte Bereitschaft des Menschen in diesem Bund betrifft. Dabei ist freilich anzumerken, daß dieser selber noch einmal Tat der reinen Gnade ist. Aber wenn Gott einmal den Menschen zum Partner berufen hat, nimmt er ihn als solchen ernst. Der Glaube ist also in diesem Sinne echt menschliches Tun: er ist freie Antwort. Sie wird einem totalen Wort gegeben; denn wo sich Gott dem Menschen zuwendet, tut er dies ganz und ohne Vorbehalt. Gleicherweise muß darum auch die Antwort sein: der Glaubende muß sich gänzlich zu Gott bekehren. Er muß sich also völlig von sich und allem, was ihn an anderes bindet, entäußern; er hat, um mit *Erich Fromm* zu sprechen, aus dem Bereich des Habens in den Bereich des Seins überzugehen<sup>25</sup>. Glaube ist reine Hingabe an Gott. Sie leuchtet in größter Klarheit bei Maria, der immerwährenden Jungfrau, auf.

Sie ist die restlos zu Gott Gewendete und darum auch die *Sündenreine*. Aus der Betrachtung der Zusammenhänge ergibt sich für uns, daß der Kampf gegen die Sünde nicht so sehr ein Versuch der Durchsetzung dieses oder jenes ethischen Gesetzes ist als vielmehr die Realisierung des Lebenssinnes. Sinn ist die Selbstgesammeltheit der Existenz, die Übereinstimmung mit sich und seiner Welt. Das Wesen der Sünde dagegen besteht in der Zerstreuung, in der Abkehr von der rechten Ordnung des Seins. In der Hingabe an Gott wird sie aufgehoben. So wird in ihm der Sinn gestiftet. Es ist leicht ersichtlich, daß hier eine Stufung denkbar ist. Die Hingabe an Gott kann größere oder mindere Intensität und Totalität besitzen; sie kann – wie wir von der Mutter Christi glauben – die Vollkommenheit des Menschenmöglichen (in der Gnade) erreichen. Es ist vielleicht nicht müßig, an dieser Stelle sich einmal zu vergegenwärtigen, daß uns eine solche Sicht zu einer realistischeren Anschauung des göttlichen Heilswillens verhelfen kann. Er bezieht sich auf alle Menschen, aber er ist nicht die Ursache einer pseudodemokratischen Gleichmacherei. Gott gibt die Pluralität der Charismen und erreicht die Vollendung der ganzen Menschheit in der je eigenständlichen und je unterschiedenen Begnadung des Einzelnen. Eine vertiefte Betrachtung des von Maria ausgesagten Satzes sollte uns zu einer besseren Verwirklichung des bruderschaftlichen Charakters der Kirche führen.

Wie uns in der bleibenden Jungfräuschaft und der Sündenfreiheit Marias die Bedeutung des Glaubens für das Leben anschaulich geworden sind, so verdeutlicht ihre *unbefleckte Empfängnis* die Macht der Gnade. Das Dogma ist die Ansage des unverrechenbaren Geheimnisses. Seine Sinn-

<sup>25</sup> E. Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976.

haftigkeit kann zwar in etwa nachher erkannt werden, doch selbst dann noch bleibt es uns entzogen. Es erscheint nicht zwingend nötig. Darin nun erkennen wir ein wenig die Macht und Unverfügbarkeit des göttlichen Handelns. Gott ist der souveräne Gott – und indem wir den Glaubenssatz bekennen, bekennen wir uns zu Gottes Gottheit. Das ist hilfreich für uns und für die Welt gerade in der gegenwärtigen Situation, die von einem tief resignativen Zug charakterisiert ist. Wir haben das Vertrauen in die Machbarkeit der Welt verloren; wir erkennen die Ohnmacht unserer angemaßten Allmacht als „Gotteskomplex“, d. h. als neurotische Erscheinung<sup>26</sup>. Gott wieder Gott sein lassen – das ist eine zukunftsträchtige Aufgabe, die gerade dem Christen zugewiesen ist. Dazu gehört auch der Lobpreis seiner Gnade. Gott die Ehre geben – auch das ist ein wesentlicher Vollzug christlicher Existenz. Das Dogma von der Immaculata kann noch einen anderen Impuls vermitteln. An Maria kann man schauen, wie ein reiner Mensch ist. Solches Ansehen tut uns not, die wir immer wieder bedrückt werden vom Ansehen müssen menschlichen Versagens, menschlicher Verbrechen; und dies sehr wörtlich verstanden: der Bildschirm vermittelt uns nicht selten eine höchst genaue Betrachtungsmöglichkeit. Maria ist das Symbol der Reinheit, die das Leben mit Gott schenkt. Brauchen wir nicht ein solches Zeichen bitter nötig?

Seine innerste Kraft röhrt aus jener Treue Gottes, die in bezug auf die Herrenmutter der Glaubenssatz von der endgültigen *Verherrlichung* „mit Leib und Seele“, also des ganzen Menschen Maria ausspricht. Gegen allen selbstzerstörerischen Pessimismus in der Kirche, aber auch gegen den in ihr verbreiteten künstlichen Optimismus, für den ebenfalls kein Grund besteht, richtet er den Blick von der nächsten auf die absolute Zukunft, die in aller Geschichte anwest als die sie übersteigende Kraft und Macht des transzendenten Gottes. Er ist schon hier und jetzt am Werk: das Dogma spricht von einem konkreten Menschen, nicht von einem utopischen Ideal. Sein Werk aber übersteigt die Zeitlichkeit: nur Gottverbundenheit in Ewigkeit ist Verherrlichung. Der inneren Rastlosigkeit, die den Menschen kennzeichnet, ist also ein Ziel gegeben; wir haben im Himmel wahrhaftig eine Heimat (Phil 3, 20). Sie ist unsere Heimat, denn „Leib und Seele“ kommen dort zur beseligenden Vollendung und mit ihnen unsere Geschichte, unser Streben und Bemühen, alles Gute, das wir wollten, alle Liebe, die wir begonnen haben. Die Lebens- und Todesangst, die uns befällt, röhrt wesentlich daraus, daß wir immer wieder mit der Bruchstückhaftigkeit unserer Unternehmungen, unserer Bestrebungen, unseres Wol-

<sup>26</sup> Vgl. H. E. Richter, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbek 1979.

lens konfrontiert werden. Selbst wenn Werke uns gelingen, sind sie letztlich von der unerbittlichen Tatsache infiziert, daß sie allenfalls – so, wie wir sie geschaffen und gewollt haben – mit der Zeit unseres Lebens koexistent sind. Alles Leben trägt den Todeskeim in sich. Die aus dem Glauben kommende, durch die Betrachtung der Existenz Mariens als der Verherrlichten versicherte Hoffnung auf das Eingehen aller Geschichte in die Absolutheit Gottes ist der Kontrapunkt zur tödlichen Resignation, die den auf sich selbst verwiesenen Menschen befällt. Das Dogma ist ein Bekenntnis zum Wert von Mensch und Kosmos, den sie von Gott bekommen.

## V. Maria und der Christenglaube

Unsere Erwägungen wollten zeigen, daß die Mariologie kein Nebenschauplatz christlicher Theologie, kein Tummelfeld besonders exzentrischer Frommer ist. Wo Marienlehre und Marienverehrung sich von den Glaubenssätzen der Kirche wahrhaft leiten lassen, erscheinen sie recht nüchtern. Doch aus dieser Nüchternheit wächst ein tiefer Glaube, ein größerer Mut zum Leben, ein lebendigeres Lob Gottes. Sie sind damit auf ein größeres Ganzes gerichtet. Wir können unsere bisherigen Erkenntnisse in einem Satz zusammenfassen, der sich in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils findet: „Maria vereinigt, da sie zuinnerst in die Heils geschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider“. Die eben angedeutete Gerichtetheit, die daraus resultiert, wird in der Fortsetzung des Zitates beim Namen genannt: „Daher ruft ihre Verkündigung und Verehrung die Gläubigen hin zu ihrem Sohn und seinem Opfer und zur Liebe des Vaters“<sup>27</sup>. Wenn wir also Maria betrachten, wird unser Blick stets über sie hinaus auf den trinitarischen Gott gerichtet, der das Ziel theologischer Erkenntnis und christlichen Lebens ist. Mariologie und Marienfrömmigkeit haben einen funktionalen Charakter. Sie exemplifizieren innerhalb der Kirche die Lebendigkeit göttlicher Gnade und menschlichen Glaubens. Es geht bei ihnen je um das konkrete Heil, das nicht Programm, sondern Vollzug ist, ein Dialog zwischen Gott und Menschen. Er vollzieht sich in Jesus Christus, dem Sohn Marias, der zugleich ihr Erlöser ist. Die Mariendogmen, die sie bedenkende Theologie und die daraus Mut schöpfende christliche Existenz leben alle genau aus diesem Punkt: *Maria ist die Ortsangabe für die Tatsächlichkeit des Gottesheiles.*

Für dieses Resultat unserer Reflexion mag es erlaubt sein, einen Eideshelfer anzuführen, der gewiß unverdächtig ist. Er hat sein Zeugnis in ein

<sup>27</sup> *Lumen Gentium* 65.

Gebet gekleidet: „Ey du selige junpfraw und mutter gottis, wie hat uns got in dir ertzeigt so einen grossen trost, die weil er dein unwirdickeit und nichtigkeit hat so gnediglich angesehen, dadurch wir ermanet hynfurdt, er werd uns armen, nichtige menschen deynem exempl nach auch nit voradchten und gnediglich ansehen“. So schrieb Martin Luther im Jahre 1521<sup>28</sup>. Die Worte haben von ihrer Gültigkeit bis zur Stunde nichts verloren.

---

<sup>28</sup> M. Luther, *Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt 1521*: WA 7, 569.

## Karriere nach unten

Ein Weg für Ordensleute und andere Christen

Ursula Adams, Münster

Karrieren weisen nach oben – nach unten führt der Abstieg. So ist der Sprachgebrauch.

Was ist mit einer Karriere nach unten?

Es geht um die Karriere zu den Armen unserer Zeit: zu den Untüchtigen, den Hilflosen und Unbeholfenen, den Verstörten und Störenden, den Abgeschobenen und Verdrängten und zu all denen, die niemand mehr wahrnimmt.

Um eine Karriere geht es, nicht um eine Besuchsregelung. Besuche bei Armen sind gut, aber sie reichen hier nicht aus. Besuche kann man eines Tages wieder einstellen; man kann sich durch die Beschäftigung mit anderen, wichtiger erscheinenden Leuten davon abhalten lassen. Arme machen nur schüchtern oder gar nicht auf sich aufmerksam. In einer Zeit, die schreit, die sich mit Telefon, Presse und Fernsehen jederzeit überall zur Sprache meldet, geraten die ins Hintertreffen, die dies alles nicht zur Verfügung haben und damit nicht umgehen können. Arme sind rasch aus dem Rennen, wenn andere kommen, die sich besser vertreten können. Sie ziehen sich zurück und sind alsbald wieder aus dem Blick.

Um eine Karriere geht es, denn nur der kommt wirklich bei den Armen an, der sich zielstrebig und dauerhaft darum bemüht. Karrieren macht man nicht in einem Tag – nicht nach oben, erst recht nicht nach unten.