

Eine Ökumenismus-Nummer über Maria: ein nicht ganz unproblematisches Unternehmen. War die Gestalt Mariens nicht weithin aus dem ökumenischen Gespräch der vergangenen Jahrzehnte ausgeklammert? Maria in den Kirchen – ein Topos der Verlegenheit vielleicht?

I. Eine ökumenische Mariologie?

In den *evangelischen* Kirchen hat die Mariologie – von einigen Ausnahmen abgesehen – so gut wie alle Aufmerksamkeit verloren; die berühmte Magnifikatauslegung Martin Luthers blieb theologisch wie spirituell praktisch folgenlos: in Reaktion gegenüber der katholischen Kirche und aus Gründen der Christozentrik ist Mariologie für manche geradezu zum Negativsymbol kirchlichen Glaubens geworden. *Orthodoxe* Theologie und Kirche haben dagegen die klassische Mariologie der Alten Kirche bewahrt und in Liturgie und allgemeine Hagiographie ausgestaltet. Keine christliche Kirche aber hat so wie die *katholische* die Gestalt Mariens theologisch überhöht und für eine bestimmte Soteriologie funktionalisiert – mit den beiden Dogmatisierungen von 1854 und 1950 ist sie hier zudem in das Assoziationsfeld von Papalismus und Triumphalismus geraten.

Auf dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* (1962–1965) aber war – eine Sensation – deutliche Kritik laut geworden an den Exzessen eines Marianismus in Theorie und Praxis. Johannes XXIII. hatte aus innerkatholischen wie ökumenischen Gründen jegliche neue Dogmen von vornherein abgelehnt. Und das Konzil verwarf nach einer sehr emotionalen Debatte (zuletzt Kardinal König/Wien gegen Kardinal Santos/Colombo) in einer Kampfabstimmung 1114 gegen 1074 Stimmen ein separates Konzilsdokument über Maria, gliederte die Ausführungen über Maria in die Konstitution über die Kirche ein und warnte ausdrücklich vor marianischen Übertreibungen.

Wer an diesen Konzilsdebatten teilgenommen hat, der konnte es feststellen: Der überzogene Marianismus, der unter Pius XII. einen letzten Höhepunkt erfahren hatte, war in die Krise geraten. Von daher konnte es nicht überraschen: Nach dem Konzil wurden theologische Bücher und Artikel über Maria – von den Publikationen einiger weniger Spezialisten abgesehen – eine Rarität, und der breite mariologische Strom schien auch in der römisch-katholischen Theologie zu versickern.

Aber war denn der Strom immer so breit gewesen? Selbst Theologen identifizieren die «katholische Tradition» gerne mit den «überkommenen Ideen». Sie kennen die *Tradition* oft nicht und wissen – was die Tradition des *Westens* und Roms angeht – oft nicht,

► daß noch bei Augustin sich weder Hymnen noch Gebete an Maria finden noch Marienfeste erwähnt werden;

► daß erst im 5. Jahrhundert sich das erste Beispiel einer unmittelbaren lateinisch-hymnischen Anrede an Maria findet («Salve sancta parens», Caelius Sedulius);

► daß erst im 6. Jahrhundert Marias Namen in den römischen Meßkanon eingeführt wird;

► daß sich allerdings im späten 6. Jahrhundert nach Venantius Fortunatus eine immer reichere lateinische und dann auch deutsche Mariendichtung entfaltet;

► daß jedoch erst im 7. Jahrhundert die östlichen Marienfeste der Verkündigung, des Heimgangs, der Geburt und der Reinigung übernommen werden;

► daß erst gegen Ende des 10. Jahrhunderts jene Legenden über die wunderwirkende Kraft des Gebets zu Maria auftauchen...

Nein, die Marienverehrung war nicht im *Westen*, nicht in Rom entstanden, sondern im *Osten*, und zwar in der Form eines Kults der «immerwährenden Jungfrau», der «Gottesgebärierin» und erhabenen «Himmelskönigin»;

► hier wurde Maria zuerst im Gebet angerufen («Unter deinen Schutz» 3./4. Jahrhundert) und das Gedächtnis Marias in die Liturgie eingeführt;

► hier wurden zuerst Marienlegenden erzählt und Marienhymnen gedichtet, und wurden zuerst Kirchen nach Maria benannt (4. Jahrhundert);

► hier wurden zuerst Marienfeste eingeführt und Marienbilder geschaffen (5. Jahrhundert);

► hier kam es im 5. Jahrhundert auf dem Konzil von Ephesos (nach einem geschickten politischen

Manöver de Alexandriners Kyrill) zu jener Definition der Mutter Jesu als «Gottesgebäerin» (*theotókos*): ein neuer nachbiblischer Titel, erst für das vorausgehende Jahrhundert sicher bezeugt, der nun aber vom Volk in dieser Stadt der alten «großen Mutter» (der ursprünglich jungfräulichen Göttin Artemis, Diana) mit Begeisterung aufgenommen wurde und seither in die dogmatische Tradition des Ostens und Westens eingegangen ist, allerdings zusammen mit der Einschränkung des Konzils von Chalkedon 451: «geboren aus Maria der Jungfrau... nach seiner Menschheit».

Ob es nach der Krise des Marianismus im II. Vatikanum wieder zu einer soliden und dies heißt biblisch begründeten und damit auch ökumenischen Marienverehrung und Marientheologie kommen kann? Nur wenn man unbequeme Wahrheiten nicht scheut, wird es dazu kommen. Jürgen Moltmann, Mitdirektor der Sektion Ökumenik von CONCILIUM, hat es in seinem eröffnenden kritischen Beitrag «als evangelischer Theologe, als Mann und als Europäer» ganz und gar deutlich gemacht, was nach protestantischer Ansicht die Marienfrage in historischer Perspektive belastet, welches die Negativa traditioneller römisch-katholischer Mariologie sind (Verbindung mit dem Zwangszölibat, die politische Ver-zweckung, die religiöse Bedürfnisbefriedigung) und welches die positiven Bedingungen für eine ökumenische Mariologie der Zukunft sein könnten: Grund und Maß an biblischem Zeugnis über Mirjam, Mutter Jesu und Mitglied der nachösterlichen Gemeinde, und deshalb eine Mariologie im Dienst an der Christologie und im Kontext der Pneumatologie.

II. Die biblischen Ursprünge

Viele Dogmatiker sind sich freilich noch heute nicht im klaren, wie schmal und dürftig die Schriftbasis für eine dogmatische Mariologie, eine «Mariologie von oben» ist, wie sehr viel realistischer und dadurch glaubwürdiger Maria aber wird, wenn man sie aus ihrem soziokulturellen Kontext ihrer Zeit heraus zu verstehen sucht. «Mariologie von unten» ist hier in der Tat das Stichwort, und dies wird im *ersten Hauptteil* über die *biblischen Ursprünge* sehr deutlich: ob man nun den Beitrag des Jerusalemer Publizisten Schalom Ben-Chorin über die Mutter Jesu in jüdischer Sicht liest, oder den der evangelischen Tübinger Theologin Elisabeth Moltmann-Wendel über die Marien-tradition der Mutterschaft

und die Magdalenentradition der Freundschaft, oder schließlich die exegetische Bestandsaufnahme des Nestors der amerikanischen katholischen Exegese, John McKenzie SJ, über die Mutter Jesu im Neuen Testament.

Gerade der aus der Perspektive lebenslanger exegetischer Arbeit geschriebene Beitrag McKenzies bringt, obwohl in einem unverwechselbaren persönlichen Stil geschrieben und persönliche Stellungnahmen nicht scheuend, in seinen referierenden Teilen nichts anderes als den Konsens der historisch-kritischen Exegese. Dieser wird von anderen führenden amerikanischen katholischen Neutestamentlern wie Raymond E. Brown und Joseph A. Fitzmyer (die mit den evangelischen Kollegen Karl P. Donfried und John Reumann eine bemerkenswerte ökumenische Studie über Maria vorgelegt haben) ebenso geteilt wie von zahlreichen europäischen Exegeten. Wenn nach diesem exegetischen Konsens die matthäischen und lukanischen Kindheitsgeschichten nur bedingt als historische Erzählungen genommen werden können, wenn Jesus zu seiner Familie und auch zu seiner Mutter ein bestenfalls kühles Verhältnis hatte, wenn seine Mutter unter dem Kreuz nicht zu finden war und bei seiner Auferweckung Maria Magdalena die erste Rolle spielte, so ergibt sich dies nicht aus irgendwelchen exegetischen Privatansichten, sondern aus den Textzeugnissen der synoptischen Evangelien selbst.

III. Verschiedene Traditionen

Alle christlichen Kirchen und Theologien sind hier herausgefordert, ihre eigene Geschichte im Hinblick auf eine bessere ökumenische Zukunft zu bedenken. Dies ergibt sich aus dem *zweiten Hauptteil* über die verschiedenen kirchlichen und theologischen *Traditionen*: Das zentrale Problem stellt die Konfrontation der je eigenen Tradition nicht so sehr mit dem modernen Zeitgeist, sondern mit dem eigenen Ursprung dar: mit dem neutestamentlichen Befund über Maria.

Dies gilt schon für die *orthodoxe* Theologie, deren Position der Athener orthodoxe Theologe Nikos Nissiotis in umfassender Weise darlegt, indem er die Beziehungen der Mariologie zur Christologie, zur Pneumatologie und zur Ekklesiologie herausstellt und von daher Konsequenzen für eine theologische Anthropologie entwickelt. Der orthodoxe Theologe dürfte hier weit-hin auch für die traditionelle katholische Mario-

logie sprechen, insbesondere wenn er ausgeht von Maria als der «Gottesgebälerin», von der theologischen Bedeutung der Jungfrauengeburt und typologischen Interpretation des Alten Testaments wie der «neuen Eva» (die eine Kritik an einer allzu maskulinen christlichen Soteriologie enthält). Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgehen, daß diese mariologische Konzeption in kritischer Spannung zu anderen theologischen Entwürfen in diesem Heft steht, die mehr um eine historisch-kritische Aneignung des mariologischen Erbes aus der Sicht des Neuen Testaments bemüht sind.

Die *evangelische* Theologie – dies zeigt der Beitrag des evangelischen Kieler Kirchenhistorikers *Gottfried Maron* – hat sich der kritischen Rückfrage gestellt, wenngleich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kirchen mit verschiedener Radikalität und Konsequenz. Aber dabei ergibt sich nun die umgekehrte Frage: Hat die evangelische Theologie, die zur Zeit Luthers und Trients noch kaum als antimarianisch bezeichnet werden kann, die vielmehr erst durch die katholischen Entwicklungen der Gegenreformation und des 19. Jahrhunderts weihin antimarianisch wurde, ihre Zurückhaltung nicht übertrieben, die ihr heute ebenfalls die nicht unberechtigte Kritik vieler Frauen an einer allzu patriarchalischen Theologie einer allzu vermännlichten Kirche eingetragen hat? Das Schweigen der evangelischen Theologie vor den marianischen Texten des Neuen Testaments erscheint mehr als *silentium neglegentiae* denn als *silentium reverentiae*. Die neuen Impulse des katholischen Ökumenismus, der feministischen Theologie und der evangelischen Kommunitäten sollten diesem evangelischen Verfasser zufolge auch für die evangelische Theologie und Kirche Herausforderung sein. Natürlich bleiben dabei als große ökumenische Hindernisse die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950.

Der *katholischen* Theologie fällt hier die Besinnung zweifellos am schwersten. Aber die katholische Norwegerin *Kari Børresen*, zugleich Historikerin und Theologin, war aufgrund ihrer zahlreichen Studien bestens vorbereitet, auf knappstem Raum sowohl die historischen Tendenzen zu skizzieren wie auch manche exzessive Entwicklungen im römisch-katholischen Raum zu kritisieren. Viele katholische Theologen werden ihr zustimmen,

► wenn sie gegenüber dem erstmals vom II. Vatikanum offiziell gebrauchten Titel «Gottes-

mutter» (*mater Dei*) den von den großen ökumenischen Konzilien bewußt restriktiv gebrauchten Titel «Gottesgebälerin» (*theotókos; Dei genitrix, Deipara*) entschieden vorzieht;

► wenn sie die Typologie Maria (bzw. Kirche) = «die neue Eva» (gegenüber der alten ungehorsamen Eva jetzt die gehorsame Eva oder Kirche) wegen des androzentrischen Charakters (völlige Unterordnung des weiblichen Elements) als überholt ansieht;

► wenn sie auf der Linie des zumindest im Prinzip «minimalistischen», das heißt christozentrischen Marienkapitels des II. Vatikanums Maria nicht «christotypisch» mit Christus parallelisiert, sondern «ekklesiotypisch» mit der Kirche;

► wenn sie die Basis der neuen Mariendogmen problematisch findet...

IV. Neue Impulse

Es ist nun freilich erstaunlich, wie sehr gerade im nichttheologischen Raum die Marienfigur heute eine Neuinterpretation erfahren hat. Eine Wirkungsgeschichte wird hier erkennbar, die theologisch-dogmatischen Interessen an Maria oft zuwiderläuft und jedenfalls nicht selbstbestätigend von der Theologie einfach vereinnahmt werden kann. Die Funktion unseres *dritten Hauptteils* ist es also, *neue Impulse* zu dokumentieren, wie die Marienfigur unter ganz verschiedenen Aspekten neu gesehen werden kann. Es soll auch hier dem Leser überlassen bleiben, sich ein eigenes Urteil zu bilden.

Bekanntlich ist die Lage Lateinamerikas auch bezüglich der Marienverehrung sehr verschieden von der Europas und Nordamerikas. Doch muß man von Natur aus in beiden Traditionen so gut beheimatet sein wie *Virgil Elizondo*, Direktor des Mexikanisch-amerikanischen Kulturzentrums in San Antonio/Texas, um auch westlichen Menschen verständlich machen zu können, wie sehr die Marienverehrung – illustriert an «Unserer Lieben Frau von Guadalupe» in Mexiko – sowohl Ausdruck des Elends der lateinamerikanischen Indios wie zugleich der Protest gegen dieses Elend ist. Was von der katholischen Hierarchie meist verschwiegen oder mit symbolischen Gesten (Kuß des Bodens) überspielt wird, wird von Elizondo mit befreiender Deutlichkeit ausgesprochen: die schwere Mitschuld der katholischen Kirche in Lateinamerika an der poli-

tisch-ökonomischen, sexuell-patriarchalischen, sozial-psychologischen und auch religiösen Unterdrückung. Dieser Unterdrückung gegenüber bedeutete die von einem Indio berichtete Marienerscheinung tatsächlich den Beginn einer Befreiung des ausgebeuteten und schweigenden Indiovolkes und seiner viel mißbrauchten Frauen von den sie unterdrückenden Mächten und nicht zuletzt von einem allzu männlichen, angstmachenden Richtergott. Freilich kann ein Außenstehender die Frage nicht ganz unterdrücken: Wäre eine solche Marienverehrung (mit der daraus folgenden Dezentralisierung der Volksfrömmigkeit) überhaupt nötig gewesen, wenn von den christlichen Missionaren von allem Anfang an statt des Gottes der Herrschenden der Jesus der Evangelien und sein Gott (mit allen politisch-sozialen Konsequenzen) gepredigt worden wäre?

Wie sehr Maria selber der Befreiung bedarf von den Bildern, die sich insbesondere die männliche Priesterhierarchie, aber oft auch die Frauen selber von Maria gemacht haben, wird aus der Perspektive der feministischen Theologie überdeutlich im Beitrag der holländischen Theologin *Catharina Halkes*, die an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen Feministische Theologie lehrt. Halkes unterscheidet hilfreich zwischen Maria als historischer Figur und als (keineswegs zu verwerfender) symbolischer Figur, zwischen der Maria der offiziellen Glaubenslehre und der Maria der Frömmigkeit (wie Kari Børresen so äußert auch *Catharina Halkes* Bedenken gegen die Anwendung des Bildes von Bräutigam und untergeordneter Braut = Kirche-Maria = Frau). Der Protest radikaler Feministinnen wie der Amerikanerin *Mary Daly* gilt gerade jener Maria, die theologisches Denken in ihrem authentischen Frausein gar nicht mehr zu würdigen vermag, sondern bloß noch als «Beziehungswesen» (zum Vater, zum Sohn, zum Geist). Feministischer Theologie geht es darum, gerade im Verständnis Christi und Mariens die Fixierung auf bestimmte Rollenstereotypen von Mann und Frau im Heilsgeschehen zu überwinden. Frauentheologie und lateinamerikanische Befreiungstheologie finden sich hier in einer «Befreiungsmariologie», wie sie vor allem von der katholischen Amerikanerin *Rosemary Radford Ruether* vertreten wird: Das «Fiat» kann von daher als schöpferische Empfänglichkeit und das «Magnifikat» als prophetisches Befreiungslied verstanden werden.

Dem Plädoyer von *Catharina Halkes* für eine historisch-konstruktive Beschäftigung mit der Figur Marias, die auch die Tiefenpsychologie miteinbeziehen muß, schließen sich die Überlegungen der Münsteraner Theologin *Maria Kassel* über Maria und die menschliche Psyche direkt an. Maria wird in diesem Artikel nicht einfach als die biblische Gestalt der historischen Mutter Jesu gesehen, sondern als die Spiegelung grundlegender seelischer Verfassungen allgemein menschlicher Art: Maria also als Urbild, Archetypus im Sinne der Jungschen Tiefenpsychologie. So versucht die Autorin, die Urbildfunktion «Marias» als Ausdruck wichtiger psychischer Prozesse tiefenpsychologisch zu erhellen. Dies geschieht zuerst mit dem Blick auf die traditionelle Form der Marienverehrung, die psychologisch gesehen positive Funktionen erfüllte (das Urbild «Maria» als Präsenz des Weiblichen und des Unbewußten in der Kirche), aber auch recht fragwürdige (Aufspaltung des weiblichen Urbildes und Projektion aller negativen, «verführerischen» Eva-Eigenschaften auf die realen Frauen, aller guten Aspekte aber auf das «Vorbild» Maria). Im Hinblick auf mögliche künftige Funktionen könne das Urbild «Maria» – nach einer Periode der Abstinenz – unter bestimmten Voraussetzungen durchaus als Motor zu vollständigerem Menschwerden von Frauen und Männern dienen: im Sinne einer neuen Einheit von Männlichem und Weiblichem, Bewußtem und Unbewußtem, Animus und Anima. Auf diese Weise könnte die männliche Psyche vom Zwang befreit werden, unbewußte Angst vor dem Weiblichen als Negatives auf reale Frauen zu projizieren; die vermännlichte Kirche könnte ihre Fixierung auf die sexuelle Thematik abbauen, und die Frau könnte innerhalb der kirchlichen Institutionen zur Partnerin des Mannes werden.

Der letzte Beitrag dieses Heftes, von *Karl-Josef Kuschel*, Germanist und Theologe an der Universität Tübingen, zeigt zum ersten Mal eine bisher weitgehend unbekannte erstaunliche Wirkungsgeschichte der Mariengestalt in Texten moderner deutschsprachiger Autoren von Brecht und Hesse bis zu Günter Grass, Heinrich Böll und Luise Rinser. Unbekümmert um theologisch-kirchliche Interessen messen gerade Schriftsteller Marientraditionen an ihren Ursprüngen (die arme Maria und Maria auf der Seite der Armen), parodieren die sprachlichen Stereotypen und gesellschaftlichen Klischees in Sachen Maria, entwerfen ein herrschaftskritisch und

utopisch akzentuiertes Marienbild, suchen nach Transfigurationen der Marienfigur in säkularem Gewand, entwerfen eine eigene, persönlich gefärbte Mythologie, die entweder von indischer Philosophie oder Jungscher Tiefenpsychologie gespeist sein kann, oder entdecken in Maria heute – oft ausgehend von einer politisch-utopischen Hermeneutik des «Magnifikat» – eine Figur weiblicher Emanzipationsgeschichte wie politischer Befreiungsgeschichte. Verbindung von Mythos und Politik, Kritik und Utopie sind die Charakteristika eines heutigen literarischen Marienbildes, dessen spirituelle Grundlage nicht selten in der «marianischen Dialektik» von Macht und Ohnmacht, Scheitern und Sieg gelegt ist.

So ist denn, scheint mir, ein wahrhaft ökumenisches Marienheft zustande gekommen: geschrieben von Katholiken, Orthodoxen und Evangelischen diesseits und jenseits des Atlan-

tiks, Männern und Frauen verschiedener Disziplinen. An Stoff für die Diskussion wird es nach all dem nicht fehlen. Und die Herausgeber hoffen sehr, daß diese Diskussion fair und ohne alle Emotionalisierung geführt wird. Jeder Autor ist selbstverständlich nur für seinen eigenen Beitrag verantwortlich. Allein die Argumente, von welcher Seite auch immer, mögen zählen!

Eines dürfte schon jetzt klar sein: Weit davon entfernt, die Bedeutung Marias für Theologie, Kirche und Frömmigkeitgeschichte zu eskamotieren, gar zu destruieren, geht es diesem ökumenischen Heft darum, die Mariengestalt für unsere Zeit neu zu interpretieren, sie von Klischees und festgefahrenen Vorstellungen zu befreien, um so den Weg zu ebnen für ein *wahrhaft ökumenisches Bild Mariens*, der Mutter Jesu, von der dann wieder neu für *alle* christlichen Kirchen das lukanische Wort gelten kann: «Es werden mich selig preisen alle Geschlechter.»

Jürgen Moltmann

Gibt es eine ökumenische Mariologie?

Ein ökumenisches Gespräch über Mariologie ist ausgesprochen schwierig, wenn es ehrlich geführt wird und auch die Tiefenschichten der Marienverehrung und ihrer Ablehnung umfassen soll. Darum wurde die Mariologie bisher aus den offiziellen ökumenischen Dialogen meistens ausgeklammert. Wo es doch zu mariologischen Gesprächen kam, entstand oft nur ein Konsens mariologischer Spezialisten, der für die durch sie vertretenen Kirchen kaum Bedeutung gewann. Wir müssen darum tiefer graben und unvoreingenommen auch die antiökumenischen Elemente und Funktionen der kirchlichen Mariologie bewußt machen, wenn wir erkennen wollen, wie eine ökumenisch verbindende Mariologie aussehen könnte.

Angesichts der leidvollen und im Gedächtnis betroffener Christen noch unvergessenen Geschichte der Kirchenspaltungen und der Verfolgungen von Christen durch Christen klingt es etwas naiv, wenn der Bischof von Osnabrück vorschlägt, Maria zur «Patronin der Ökumene» zu machen (ganz abgesehen vom Ansinnen eines Patronats an eine Frau). Blicken wir in diese Geschichte zurück, dann müssen wir feststellen, daß die Marienverehrung und die ihr entsprechende theologische Mariologie mehr trennend als vereinigend gewirkt haben: Besiegelte nicht schon die kirchliche Verehrung der «Gottesmutter» die endgültige Trennung des Christentums vom Judentum, denn was hat die «Göttin und ihr Heros» mit der jüdischen Mutter Mirjam zu tun (Schalom Ben Chorin)? – An keinem anderen Punkt ist die Differenz zwischen der Kirchenlehre und dem Neuen Testament so groß wie in der Mariologie. Man braucht nur die offenbar historische Lossagung Jesu von seiner Mutter (Mk 3, 31–35 par) mit den kirchlichen Statuen der Madonna mit dem Kind zu vergleichen.

Wurde der kirchliche Kampf gegen die auf die Bibel zurückgreifenden Reformbewegungen der Albigenser, Katharer und Waldenser im frühen