

Verschiedene Traditionen

Nikos Nissiotis

Maria in der orthodoxen Theologie

Es gibt keine christliche Theologie, die nicht beständig auf die Person der Jungfrau Maria und ihre Rolle in der Heilsgeschichte Bezug zu nehmen hätte. Aufgrund dieses biblisch und ekklesiologisch begründeten Sachverhaltes entwickelten sich in der christlichen Theologie verschiedene Strömungen. Von einer maximalistischen Einstellung, die im Blick auf die große Bedeutung Marias für das kirchliche Leben und die Volksfrömmigkeit ein eigenes Lehrstück, die «Mariologie» schuf, bis hin zu dem anderen Extrem des völligen Schweigens verrät die heutige Theologie eine seltsame Haltung, die sich als Ergebnis einer jahrhundertelangen polemischen Auseinandersetzung zwischen dem römischen Katholizismus und der Reformation erklären läßt.

Die ostkirchliche orthodoxe Schultheologie kommt nicht genügend auf dieses Thema zu sprechen. Während man Maria stets als Zentrum der kirchlichen Liturgie und Frömmigkeit sowie der persönlichen und gemeinschaftlichen Spiritualität ansah, nimmt die systematische Reflexion nur selten und gelegentlich auf die Person der Gottesmutter Bezug. Dies geht hauptsächlich darauf zurück, daß die Mariologie auf eine andere Ebene gestellt wird als die übrigen Themen der Theologie, nämlich auf eine mehr existentielle Erfahrungs- und Berufungsebene. Wenn im Leben der Kirche infolge der Struktur des täglichen Betens in einer verherrlichenden Verehrung und Bilderwelt alles von Maria spricht und auf sie hinweist, dann wird eine Schultheologie überflüssig oder fühlt sich zu schwach, um sich mit einem solch überragenden Geschehen zu befassen, an dem der Gläubige existentiell unmittelbar teilhat.

Überdies ist kritisch zu bemerken, daß die systematische Theologie sich gar nicht mit diesem ins Leben eingreifenden Thema zu befassen vermag, da sie als Schuldisziplin einseitig ausgerichtet ist und allzusehr rationale Erklärungen und Präzisierungen des Glaubensmysteriums

vornimmt. Ohne die spärliche Bezugnahme der orthodoxen Schultheologie auf Maria gänzlich rechtfertigen zu wollen, sollten wir diese ihre Haltung doch auch als Zeichen frommer Ehrfurcht vor dem zentralen Herd der persönlichen Erbauung und des tiefen liturgischen Erlebens ansehen.

Diese beschränkte Bezugnahme der Orthodoxen auf Maria macht sich jedoch eher ungerechtfertigter Vernachlässigung schuldig, wenn das Interesse an der Mariologie in der heutigen theologischen Forschung geweckt wird – zumal im Dienst der kirchlichen ökumenischen Zusammenarbeit in Theologie und Anthropologie und des heutigen Zeugnisses der Kirche in der modernen Gesellschaft. Dies war für mich der Hauptgrund, die Einladung zur Teilnahme an diesem Symposium von CONCILIUM anzunehmen. Und dies stellt auch eine verspätete bescheidene Selbstkorrektur dar, habe ich mich doch bisher über dieses wesentliche Thema einer christlichen Theologie ausgeschwiegen und es bewußt hingegenommen, daß man in ökumenischen Kreisen auf die Mariologie nicht zu sprechen kam, weil ich allzusehr darauf bedacht war, ja nicht ein weiteres trennendes Problem zu schaffen und Kollegen und Brüder anderer christlicher Traditionen nicht vor den Kopf zu stoßen.

Wir müssen als orthodoxe Christen eingestehen, daß wir es versäumt haben, eines der gültigsten, repräsentativsten Kennzeichen der alten östlichen Tradition im Dienst der Einheit und Spiritualität und zum Aufbau einer echt ökumenischen Gemeinschaft in Freude, Anbetung und Danksagung zu verwenden und so in Demut und Reue, welche die Früchte einer folgerichtigen Bezugnahme auf die Mariologie entsprechend unserer Tradition sein sollten, einzusehen, von welcher Bedeutung sie ist für die Zurückweisung von Macht und verkalkten autoritären Kirchenstrukturen. Eine ökumenisch ausgerichtete Theologie, die nicht auf die Mariologie zu sprechen kommt, ist eine verkümmerte theologische Reflexion, die anthropozentrisch und individualistisch ist. Deswegen ist sie nicht imstande, auf der Grundlage eines vollen ekklesiologischen Denkansatzes Herz und Verstand auf der Suche nach der Einheit in Christus durch den einen Geist dynamisch zu durchdringen. Die Bezugnahme auf Maria läßt die Theologie das biblische und kerygmatische Zeugnis der Kirche ernsthaft in Erwägung ziehen, wonach das göttliche und das menschliche Element einander in voller

Wechselseitigkeit und ungebrochener Zusammengehörigkeit durchdringen.

I. Theotókos – und – Panhagía

Die alte Streitfrage über die zutreffenden Titel der Jungfrau Maria erweist sich für die heutige theologisch-ökumenische Debatte von besonderer Bedeutung. Um Maria den richtigen Platz in der göttlichen Heilsordnung und in der kirchlichen Gemeinschaft zu sichern, bedienen sich die orthodoxen Christen zumeist, ja fast ausschließlich der beiden Titel «Theotókos» (Gottesmutter) und «Panhagía» (Allheilige).

Beide Ausdrücke weisen auf die Grundwahrheit hin, daß man nur dann über Maria nachdenken, sprechen und schreiben, nur dann innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft über sie meditieren, sie verehren und mit Maria beten kann, wenn man sie stets in unzertrennlicher Einheit mit dem Christusereignis im Heiligen Geist und mit der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen und des geheiligten Gottesvolkes denkt. Die Herrlichkeit Marias ist ein Widerschein des Inkarnationsgeschehens, worin sie nicht lediglich als Instrument tätig ist, um dem Logos Gottes Fleisch, einen Körper zu geben, sondern als in das Geschehen voll einbezogene besondere, ausgewählte Person, die mitbeteiligt ist am Werk, die Hypostase des Logos als einzigartige, persönliche Offenbarung Gottes in der Geschichte Mensch werden zu lassen.

Der Titel «Panhagía» (Allheilige) besagt andererseits ihre Solidarität mit der geheiligten Menschheit, d. h. mit allen Gliedern des Leibes Christi, wenn diese in ihr nicht nur ihre sinnbildliche Vertreterin erkennen, sondern an der Heiligkeit teilhaben, die vom Geist geschenkt wird, der in der Theotókos den Logos Gottes inkarniert.

Die Bezeichnungen «Theotókos» und «Panhagía» lassen es also nicht zu, Maria leichthin vom Gottesvolk zu trennen und sie allein als die gekrönte Madonna in die Sphäre der himmlischen Herrlichkeit emporzuheben. Sie lassen es nicht zu, ihre zentrale Stellung in der Christologie und der Ekklesiologie irgendwie zu verkürzen, aber auch nicht ihre Solidarität mit der Kirche in deren Streben, durch die vom Geist gewirkte Gnade allein in Christus geheiligt und wieder ins volle Menschsein versetzt zu werden. Infolgedessen wird in der orthodoxen Hymnendichtung und Ikonenwelt Maria stets mit Chri-

stus zusammen gepriesen bzw. inmitten der Gemeinde dargestellt als Repräsentation der Liturgie- und Gebetsgemeinde. Sie ist stets die Muttergottes in Gemeinschaft mit dem menschgewordenen Logos, und die Bitten der versammelten Gemeinde richten sich an sie als deren repräsentative Person im Streben nach persönlicher Teilhabe an der Heiligkeit, die der Geist in der Kirche wirkt.

1. Mariologie in Christologie

Die Rede über Maria (Mariologie) sollte deshalb nicht zu einem besonderen Kapitel der systematischen Theologie werden. Der Begriff «Theotókos» gab nach der Niederlage des Nestorianismus zu verstehen, daß Maria mit dem Christusereignis in der Inkarnation des Logos untrennbar verbunden ist, da sie diesem nicht nur einen Menschenleib, sondern eine volle Hypostase gab, indem sie die beiden Naturen in voller Wechselseitigkeit und gegenseitiger Durchdringung in sich vereinte. Das frühe griechische patristische Denken wies den Ausdruck «Christotókos» zurück, nicht weil er die Person Marias beeinträchtigt hätte, sondern weil er das volle, echte Verständnis der Inkarnation nicht zuließ, daß nämlich die beiden Naturen in Christus schon gleich von Anfang an unvermischt und unverwischt miteinander verbunden sind.

Da die beiden Naturen in der Inkarnation miteinander zur Einheit verbunden worden sind, bringt Maria in der Zeit Gott zur Welt. Durch die Geburt Christi kam der göttliche Logos als ganzer zur vollen Vereinigung mit dem Menschsein als ganzem. Natürlich hat bei diesem Mysterium die überragende Macht Gottes den Vorrang, doch Maria macht dieses Mysterium möglich und wird zur Gottesmutter, da sie dieses einmalige und einzigartige paradoxe Ereignis Wirklichkeit werden läßt, daß «Gott im Fleisch» erscheint (1 Tim 3,16), und so die Vereinigung der beiden Naturen in einer Person, an der beide in gleicher Weise teilhaben, sicherstellt.

Darum setzten der sektiererischen Christologie, die sich aus der Trennung der beiden Naturen ergibt und annimmt, daß Christus bloß als Mensch aus Maria geboren sei, die Väter das Voneinander-Durchdringensein der beiden Naturen entgegen und behaupteten: «Da Gott von Maria zur Welt gebracht wurde, ist sie Theotókos, indem sie gleichzeitig Gott und den Menschen geboren hat.»¹

Daß die frühchristliche Theologie darauf beharrte, einzig den Ausdruck «Theotókos» zu verwenden, ist eine Stütze und Auswirkung des richtigen Verständnisses der Christologie, will sagen der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in einer Person. Entweder bejaht man im Glauben, daß dieses Mysterium sich schon gleich von Anfang an ereignet hat, oder man gerät in Gefahr, allerlei Irrwege einzuschlagen: Dyophysitismus (man trennt die beiden Naturen), Monophysitismus (man nimmt bei der Geburt Christi nur eine Natur an) oder Docketismus (die Idee eines bloß äußeren Anscheins), statt an das wirkliche Geschehensein des Ereignisses zu glauben. Diesem Insistieren liegt die feste, selbstverständliche Glaubensüberzeugung über die Menschwerdung des Logos zugrunde, daß man von einer Natur (Phýsis) nicht außerhalb einer konkreten Person (Hypostase) sprechen kann, ohne daß man in eine Abstraktion fällt oder eine der beiden Naturen (bei «Christotókos» die göttliche Natur) leugnet und so das volle Verständniss der Inkarnation zerstört. Die Theotókos steht in der richtigen Christologie da als Beweis und Behüterin der Realität und des Vollsinns der gott-menschlichen Hypostatischen Union in der Gestalt eines Menschen, der in der Menschheit empfangen worden ist in voller Wechselseitigkeit, Zusammengehörigkeit und Vereinigung mit Gott schon gleich von Anfang an.

Indem das Dritte Ökumenische Konzil von Ephesus (431) sich dieses Ausdrucks bediente, versetzte es die Mariologie für immer in die Christologie, da es ihn als einen in der östlichen patristischen Tradition vorliegenden christologischen Begriff verwendete². In der richtigen Christologie sagen wir aus, was in der Inkarnation des Logos geschah, daß nämlich «der, der von Anfang an der ewige Logos und Sohn Gottes war, aus der Jungfrau, der Theotókos Maria, Fleisch annahm und auch voller Mensch wurde»³. «Wenn also jemand die heilige Maria nicht als Theotókos annimmt und anerkennt, dann fehlt ihm der Sinn für das Göttliche» (in der Inkarnation)⁴.

Maria ist Mutter des Logos nicht nur werkzeuglich, so daß sie bloß der Menschengestalt des Logos Fleisch gegeben hätte. Gott nimmt nicht Fleisch an, um Mensch zu werden, sondern er tut dies als der göttliche Logos in voller Vereinigung mit der menschlichen Natur in *einer* Hypostase, die von Gott dem Geist in Maria, d. h. der

Theotókos, gewirkt wird. Falls man diese Vereinigung bei der Geburt Christi außerhalb der *synápheia* (Verbindung) der beiden Naturen in Maria sieht, verdoppelt man die Personen (zu einer göttlichen und einer menschlichen Person), indem man sie voneinander trennt, Natur und Person unterschiedslos gleichsetzt und weder die göttliche noch die menschliche Natur in einer einzigen Person geeint sein läßt. Als die Theotókos ist Maria auf eine von der menschlichen Seite her eigenartige, persönliche Weise die deutliche Verwirklichung des Mysteriums der Inkarnation in voller Wechselseitigkeit und gegenseitiger Durchdrungenheit der beiden Naturen in *einer* Hypostasis-Person ohne Trennung, Verquikung, Veränderung oder Verwischung.

Wenn die Menschennatur nicht außerhalb einer Hypostasis-Person gedacht werden und bestehen kann, muß selbstverständlich der Logos in der Menschennatur voll und ganz geboren sein und muß die Person, die ihm die menschliche Natur gibt, dies voll und ganz als eine menschliche Person vollbringen und dabei gleichzeitig und untrennbar davon die göttliche Natur des Logos in sich enthalten, d. h. durch diese Geburt zur Theotókos werden. Einzelne orthodoxe Theologen gehen in ihrer christologischen Interpretation der Theotókos so weit, daß sie sogar die These vertreten: «Die Inkarnation besteht nicht nur in der Vereinigung der zwei Naturen in einer Hypostase, sondern auch in der Vereinigung der beiden Hypostasen in einer Natur, denn Christus hat seine Menschennatur nicht vom Himmel mitgebracht und nicht aus Erde neu geschaffen, sondern er hat sie dem Fleisch und dem Blut der reinen Jungfrau Maria entnommen.»⁵

2. Mariologie im Verein mit Pneumatologie

Ebenso wichtig ist es, die Mariologie nicht unabhängig vom Wirken des Heiligen Geistes zu denken, sondern in der christologischen Linie, die mit der Inkarnation gegeben ist. Die Inkarnation geht ja nicht einzig zwischen dem Logos und Maria vor sich, sondern ist vom Heiligen Geist gewirkt, wie die Bibel vermerkt (Lk 1, 31 ff; Mk 1, 18–25) und das Credo bekennt («empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria»). Auf diese Weise nehmen wir an, daß die ganze Gottheit am Geschehen der Inkarnation des Logos beteiligt ist, der von Ewigkeit her aus dem Vater geboren ist und gesandt wird, um in Gestalt eines Sklaven der «Menschensohn»

zu werden. Gleichzeitig wird das Ganze von der dritten göttlichen Hypostase in der Zeit verwirklicht, in die er gleichfalls vom Vater gesandt wird.

Mit der Mariologie ergreifen wir also die volle Gottheit, die in persönlicher Gemeinschaft handelt, erschafft und die ganze Schöpfung wiederherstellt und erfüllt, indem sie in und durch Maria in der Menschheit die Heilstat wirkt. Nach der Verkündigung vollzieht das Wirken des Geistes durch seine Energie die Inkarnation wie dann später auch die Auferstehung Christi, d. h. er bewirkt den geheimnisvollen Eintritt Gottes in die Geschichte und den Austritt aus ihr sowie alle entscheidenden Momente des Lebens Christi in der Zeit. Damit läßt der Geist die Inkarnation und Präsenz des Logos nicht auf eine Ich-Du-Beziehung mit Maria allein beschränkt bleiben, sondern läßt auf der einen Seite die ganze Gottheit an der Inkarnation beteiligt sein, und auf der anderen Seite läßt er die göttliche Heilsordnung auf alle Menschen auf Erden und alle Zeiten übergreifen. In der Verkündigung zeichnet sich im voraus Pfingsten ab, und sie verbindet die ganze Schöpfung Gottes des Vaters, der sie von Anfang an durch sein Wirken im Heiligen Geist kraft des inkarnierten Logos erhebt. Als die Theotókos ist Maria die personifizierte Menschheit in voller Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott.

Ohne die beständige Bezugnahme auf das Wirken des Heiligen Geistes verliert die Rede von Maria ihr Hauptzentrum, das sie auf die persönliche und auch gemeinschaftliche und kosmische Dimension des Mysteriums der Inkarnation bezieht. Maria ist an dem Mysterium individuell, als Theotókos, beteiligt dank ihrer äußersten Willfähigkeit und Demut gegenüber dem Willen Gottes, den der Geist zum Ausdruck bringt. Sie ist die «Magd» Gottes, die arme, schlichte Kreatur, doch sie vollbringt, was in den Augen der Menschen unmöglich ist, und wird zur Erfüllung der Prophetie des Alten Testaments und zur einzigartigen auserwählten Person in der Geschichte kraft des Wirkens des Heiligen Geistes («Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten»: Lk 1,35). Sie wird auf besondere Weise zur Pneumatophóre, zur Geiststrägerin, bevor sie zur Christophóre oder besser gesagt zur Theotókos wird, zur Christusträgerin, so daß in der Inkarnation der menschliche Beitrag durch das besondere Handeln Gottes im Geist ermöglicht und für die ganze Menschheit vollzogen wird.

Die Mariologie im Verein mit der Pneumatologie weist darauf hin, daß Maria das gewaltige Ereignis der Geburt Christi nie allein vollbringt, sondern Gott ist mit ihr in seiner vollen Gemeinschaft und persönlichen Beziehung zur Menschheit und befähigt sie, dem Logos das Menschsein und Menschengestalt zu geben. Durch sein Wirken personifiziert, verwirklicht der Geist die Präsenz des ewigen Logos in der Zeit und universalisiert sie auch in der Zeit durch eine konkrete menschliche Person zu einem besonderen Zeitpunkt. Bei der Verkündigung tritt in Maria das persönliche Band zwischen Gott und der Menschheit zutage, und danach wird die im kirchlichen, universalen, kosmischen und ewigen Christus geschenkte Gnade verkörpert und in der Zeit vergegenwärtigt. Der Geist macht die Mutterschaft der Theotókos zur Mutterschaft der Ekklesia für alle Menschen. Die Beziehung zwischen dem Logos und Maria wird zur Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit in der Kirche.

3. Mariologie für die Ekklesiologie

Daraus erhellt, daß alle mariologischen Aussagen unmittelbar beitragen zu einem tieferen Verständnis der Kirche als des Leibes Christi, der Gemeinschaft der Heiligen und des auserwählten Gottesvolkes. Maria verhilft uns zum Verständnis und Zugang in die Wiedervereinigung der ganzen Menschheit zu *einer* allmenschlichen Familie durch ein spezifisches Wirken des Heiligen Geistes. Die persönliche Auserwählung wird durch das gemeinschaftliche Ereignis erfüllt. Zwischen der Verkündigung und Pfingsten besteht ein untrennbar organischer Zusammenhang.

Aus diesem Grund wird die Theotókos als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie und als die Mutter des neuen Gottesvolkes im Neuen Bund angesehen. Sie ist die typologische Gestalt der «Tochter Zion»: «Sagt der Tochter Zion: Sieh her, jetzt kommt deine Rettung... Dann nennt man sie «Das heilige Volk», «Die Erlösten des Herrn» (Jes 62, 11–12). «Juble, Tochter Zion! Jauchze, Israel!... Der König Israels, der Herr, ist in deiner Mitte... ein Held, der Rettung bringt... In jener Zeit bringe ich euch heim, in jener Zeit führe ich euch wieder zusammen» (Zef 3, 16–17. 20).

Israel wird stets mit einer Frau identifiziert, die in Demut und Gehorsam das Heil im neuen

Bund erwartet. Es liegt ein direkter Zusammenhang vor zwischen der Erwartung der «Tochter Zion» und der Ekklesia, die versammelt worden ist durch die Erfüllung dessen, was Gott im Alten und im Neuen Testament verheißen hat. Es besteht eine unmittelbare Entsprechung zwischen den Klageliedern Jeremias (2, 1–13) und Lukas (1, 68–72) sowie mit dem Magnificat (Lk 1, 47–56). Als die «Jungfrau» erwartet die «Tochter Zion» ihre Erlösung (Klgl 2, 13) und liegt in Geburtswehen (vgl. Mich 4,10). Und «wie der junge Mann sich mit der Jungfrau vermählt, so vermählt sich mit dir dein Erbauer. Wie der Bräutigam sich freut über die Braut, so freut sich dein Gott über dich» (Jes 62, 5).

Eine typologische Exegese der vielen alttestamentlichen Texte über die «Tochter Zion» ließ die frühen Kirchenväter im Osten und Westen Maria als den «Typos», das Urbild der Kirche ansehen. So sagt z. B. Ambrosius von Maria: «virgo quia est ecclesiae typus»⁶, und er bezeichnet sie gleichzeitig als «die Mutter des lebendigen Volkes»⁷. Die Funktion der Kirche als der Mutter im Glauben der Glieder des Leibes Christi zeigt, wie zentral Maria als die Theotókos für die Ekklesiologie ist. Als die «Gottesmutter» ist sie die erste in dieser Gliedschaft und wird sie zur Mutter der Vielen kraft ihrer grundlegenden Rolle bei der Inkarnation des Logos. Gleichzeitig ist sie das Urbild der Vollendung als die Verkörperung des geretteten Gottesvolkes am Ende der Zeiten, indem sie das Ereignis der letzten Tage repräsentiert: daß nämlich Gott in seinem Volk zugegen ist, so wie das durch das Geisteswirken in Maria im Immanuel, dem «Gott mit uns»⁸, urbildlich der Fall war.

Die Theotókos ist in diesem Sinn durch den Geist geheiligt und stellt als Typos urbildlich die Heiligkeit der Kirche dar. Sie hat an der Erbsünde Anteil, ist aber gereinigt durch den Geist, so wie die Kirche heilig ist, obwohl sie aus Sündern besteht. Für Clemens von Alexandrien verkörpert Maria die Heiligkeit der Kirche («Maria, allzeit Jungfrau, die heilige Kirche»⁹). Als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung, Mutter des neuen Gottesvolkes, zentraler persönlicher Herd seines Sich-wieder-Zusammenfindens und Verkörperung der Heiligung durch den Geist in Erwartung des Endsiegs der Gnade ist Maria dem Bibeltext entsprechend an allen entscheidenden Stadien der göttlichen Heilsökonomie beteiligt. Johannes von Damaskus bemerkt deshalb: «Das gesamte Heilsmysterium ist in ihr gewirkt.»¹⁰

Als Urbild der Kirche und Mutter all ihrer Glieder tritt Maria in allen biblischen Geschehnissen der neutestamentlichen Erzählung des Lebens Jesu auf und auch am Tag der geistgewirkten Gründung der Kirche. Eines der bedeutungsvollsten Ereignisse geschieht im entscheidenden Moment der Erlösung, bei der Kreuzigung. Maria steht unter dem Kreuz, bezeugt das Heil und sagt Gott Dank dafür. Bevor Christus sein letztes Wort spricht: «Alles ist nun vollbracht» (Joh 19, 29), wendet er sich zuerst an seine Mutter, indem er auf Johannes, den Lieblingsjünger, hinweist: «Frau, siehe da deinen Sohn!», und dann an Johannes: «Sohn, siehe da deine Mutter!» (Joh 19, 27). Man darf – neben allen anderen möglichen Deutungen – dies mit Fug und Recht typologisch auslegen und entsprechend den ostkirchlichen Hymnen und Ikonen einen organischen Zusammenhang zwischen der Gottesmuttertschaft und der apostolischen Kirche erblicken¹¹. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß Maria als Theotókos vom menschlichen Standpunkt aus innerhalb der ganzen Erlösungsgeschichte eine zentrale Stellung einnimmt und daß sie bei der Wiederausführung des Gottesvolkes in der Kraft des Opfers Christi und dabei, daß in der Zeit die kirchliche Gemeinschaft im Geist zustande kommt, eine wichtige Rolle spielt.

II. Gottesmuttertschaft aus Gnade und zur Heiligung und Vergöttlichung

Die biblische Bezugnahme auf Maria kreist um das Wirken des Geistes. Alles, was Maria ist oder vollbringt, ist eine Auswirkung der Gnade Gottes, die in ihr am Werk ist. Sie lebt und handelt nicht von sich aus und für sich, sondern aus der Gnade Gottes und für das Gottesvolk. Johannes von Damaskus betont dies, wenn er sich an sie wendet: «Du hast nicht für dich gelebt, sondern in Gott, für den du ins Leben getreten bist, damit du dem Mysterium der Erlösung aller dienest und damit durch die Inkarnation des Logos und die Vergöttlichung von uns allen sich Gottes Wille erfülle.»¹² Doch dies kommt nicht einzig und allein durch ein automatisches Wirken Gottes in ihr zustande, passiv, als ob sie ein lebloses Werkzeug wäre. Der gleiche Kirchenvater preist sie: «Du hast die Gnade im Vollmaß empfangen, weil du ihrer voll würdig warst.»¹³ Sie wurde so zu einem Mittel, Symbol und Typos der Vergöttlichung aller Gläubigen, die dem Bild der Panhagia – Theotókos entsprechend mit der gleichen

Gnade freiwillig mitwirken und so im Glauben am gleichen Mysterium der Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung teilhaben.

1. Unfruchtbarkeit und Jungfräulichkeit

Die Bibel betont die entscheidende Rolle der Gnade Gottes durch das ganz unverständliche Ereignis der Inkarnation dank des geheimnisvollen Eingreifens Gottes. Die Kraft der schwachen, schlichten, armen Maria liegt hauptsächlich darin, daß sie den Worten Gabriels zufolge «voll der Gnade» ist (Lk 1, 28). Als einzig dastehend, als voll «*kecharitoméne*» unter allen Menschen soll sie den göttlichen Logos einzig durch das Eingreifen Gottes, ohne Zutun eines Mannes, zur Welt bringen. Die jungfräuliche Geburt wird zum selbstverständlichen Glaubensmysterium, da sie besagt, daß in der Inkarnation kraft der schlichten, doch bewußten und freien Einwilligung der Jungfrau Maria («Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort»: Lk 1, 38) die überwältigende Gnade Gottes allein wirkt.

Diesem göttlichen Eingreifen, das die Naturgesetze übersteigt, entspricht als ein Bild der überwältigenden Macht Gottes die Geburt Johannes des Täufers aus einer alten, unfruchtbaren Frau, Elisabet, auf die der Verkündigungengel gleichzeitig hinweist (Lk 1, 36). Die Jungfräulichkeit Marias wird vorhergebildet durch die Geburt in Unfruchtbarkeit. Die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung ist das geheimnisvollste Ereignis innerhalb der alttestamentlichen Prophetie. Der letzte Prophet wird zum «Vorläufer» des verheißenen Messias. Die Unfruchtbarkeit wird «fruchtbar» und die Jungfräulichkeit zur Mutterschaft schlechthin in der Gnade und durch die Gnade Gottes allein. Er, der den ersten Menschen mit eigener Hand und allein aus seinem souveränen Willen erschaffen hat, da er die Liebe ist, schafft nun als Dreieiniger und als Liebesgemeinschaft den neuen Menschen neu kraft einer neuen souveränen Tat ohne das Zutun eines Mannes. Elisabet und Maria stehen da als die begnadete Menschheit, die zu einem Neubeginn des echt persönlichen Lebens aus, in und für Gott allein befähigt wird, indem sie ihre totale Abhängigkeit von ihm wiederum bekräftigt. Die Sterilität wird so erfüllt in der Virginität. Das Unvermögen, den Naturgesetzen entsprechend zu gebären, wird zu einer vollen Realität, aus der neues Leben hervorgeht. Der Besuch

Marias bei Elisabet und ihr Zwiegespräch (Lk 1, 39–56) enthalten das ganze Mysterium der göttlichen Heilsordnung und die Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Bund. Ihre Begegnung weist darauf hin, daß die Gnade Gottes auf geheimnisvolle, doch für den Glauben höchst logische und verständliche Weise in beiden am Werk ist.

Die jungfräuliche Geburt ist das entscheidende Moment in der Inkarnation des Logos. Ohne sie wird das ganze Geschehen zu einem natürlichen Ereignis, das um den Menschen kreist. Die orthodoxen Kirchenväter und Hymnen haben dieses Paradox als die Norm und folgerichtige Tat Gottes gesehen und gepriesen, der sich über die Überlegung und das Eingreifen des Menschen hinaus in der Zeit als Dreieiniger offenbart. Diese Tat erledigt die abwegige Virilität des Mannes als Selbstgenügsamkeit und falsche Selbstkreativität des Lebens und weist auf die um Gott kreisende *creatio ex nihilo* hin. Sie geschieht aus der Fülle der Liebe Gottes und auf der Grundlage der ganz freien Selbstüberantwortung und des bewußten sich selbst ausliefernden Gehorsams der Frau, des empfangenden Elements der Menschheit. Als die neue Eva wird Maria aus Gnade zum Mittel der Wiedereinsetzung der Menschheit in ihre normale Beziehung in und mit Gott. So wie die Sünde in die Welt getreten ist, wird nun auf die gleiche Weise die Gemeinschaft wiederhergestellt aus der Gnade Gottes allein, aber mit der bewußten Einwilligung der Frau.

2. Sündhaftigkeit und Heiligkeit

Einzig auf dieser Grundlage (der jungfräulichen Geburt) können wir an die nächste Äußerung des Paradoxes der biblischen Sachverhalte in bezug auf die Inkarnation herangehen. Ich meine damit den Widerspruch zwischen der von der Theotókos geerbten Ursünde und der sündenlosen Geburt des Logos. Und gerade hierin liegt für die orthodoxen Väter das tiefste Mysterium der Heiligung durch den Geist. Die sündige Natur wird zu einer lautereren, sündenlosen Existenz. Man kann die unbefleckte Empfängnis bloß preisen, doch nicht dogmatisieren. Die Sündhaftigkeit kann sich nicht auswirken, während die Ursünde bei Maria als einem menschlichen Wesen verbleibt. Als eine reuige Sünderin wird Maria geläutert, um zur Gottesmutter zu werden, verbleibt aber dennoch in Solidarität mit dem Menschengeschlecht und weist so im voraus darauf

hin, daß der Logos Gottes die Sünde von der Welt nehmen wird, denn Gott «hat ihn für uns zur Sünde gemacht» (2 Kor 5, 21), nicht aber zum Sünder.

Die Identität mit der sündigen Menschheit ist gewährleistet, doch auch die sündelose Berufung in die von neuem begnadete menschliche Wirklichkeit wird bekräftigt und hernach in die Tat umgesetzt. Die orthodoxen Christen des Ostens werden die Theotókos als unbefleckte (*áspilos*) Jungfrau und Mutter preisen, sie aber nicht dogmatisch von der Erbsünde ausnehmen. In diesem Paradox liegt das Verständnis für das Mysterium der Heiligung der gesamten sündigen Menschheit: Es handelt sich um einen dialektischen Prozeß reuiger und geheiligter Sünder. Maria verkörpert in ihrer Person urbildlich auf einzigartige Weise alle menschlichen Personen als Sünder und gleichzeitig als durch die und in der Gemeinschaft der Heiligen Geheiligte. Die «unbefleckte Empfängnis» ist, wenn man sie wörtlich nimmt, eine weitere Rationalisierung des Mysteriums in menschlicher Sehweise und bringt in der entscheidendsten und heikelsten Frage der Erlösung eine Kluft zwischen Maria und der Menschheit mit sich. Man hat die dialektische Beziehung zwischen der Erbsünde und der heiligenden Gnade Gottes sorgfältig aufrechtzuhalten¹⁴.

3. Die Erschaffung des «neuen Menschen»

Daß die griechischen Kirchenväter die Solidarität Marias einerseits mit dem Logos und andererseits mit der von der Erbsünde durchdrungenen ganzen Menschheit so sehr betonen, läßt sich durch die christologische Grundlage in ihrer Mariologie und durch deren Zusammenhang mit der Anthropologie erklären. Die Gottesmutterchaft aus Gottes Gnade bildet die Grundlage zu der Behauptung, daß alle Menschen in Gottes Geist dessen Söhne und Töchter sind. In ihrem geläuterten Menschsein ist Maria nicht nur das Urbild der Heiligkeit, sondern wird sie auch zur Mutter von uns allen, die durch den Geist am inkarnierten Logos teilhaben. Die Gläubigen verkörpern geistlich den Logos und werden durch sein Blut und Fleisch ernährt. Maria ist mit dem eucharistischen Geschehen und dessen Auswirkungen auf das persönliche Leben aller Gläubigen organisch verbunden.

Aufgrund der Teilhabe Marias am Inkarnationsgeschehen prägt der Heilige Geist dem

Geist aller Menschen Christus ein. Die Panhagia, die Gnadenvolle, gemahnt uns diesbezüglich an die Worte Jesajas, der die unfruchtbare oder einsame gattenlose Frau glücklich preist, denn sie werde zur Mutter von vielen werden (Jes 54, 1). «Gnadenfülle» und «Heiligung» decken sich dem Bild der Theotókos entsprechend.

Als die neue Eva ist die Theotókos daran beteiligt, die alte Feindschaft unter den Menschen zu ertönen, indem sie den Logos hervorbringt, der «die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen gemacht hat» (Eph 2, 15), so daß von da an alle Menschen (durch den freien Willen nach dem Bild der Theotókos, die unter ihnen die Erste und Einzigartige und doch in voller Solidarität mit ihnen ist) imstande sind, «den neuen Menschen anzuziehen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit» (Eph 4, 24).

In diesem Sinn hat man die Antwort zu verstehen, die Christus denen gab, die zu ihm sagten, seine Mutter und seine Brüder wünschten ihn zu sprechen: «Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?... Wer den Willen meines himmlischen Vaters erfüllt» (Mt 12, 48. 50). Er wies damit auf die erweiterte Mutterschaft und Brüderschaft hin. Dies gemahnt uns an sein Wort: «Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig» (Mt 10, 37). Damit ist die geistige Elternschaft gemeint., die weit über die leibliche hinausgeht. In diesem Sinn spricht Christus Maria als «Frau» und nicht als «Mutter» an; er weist damit auf die neue Situation hin, daß Marias Mutterschaft sich nun auf das ganze Gottesvolk erstreckt. Damit ist die Mutterschaft Marias zu einer neuen Realität geworden, die den «neuen Menschen» in Christus schafft. Gottes Wille – «die Inkarnation des Logos und unsere Vergöttlichung»¹⁵ – ist in Maria stets geoffenbart und in die Tat umgesetzt worden.

Die Ekklesia, menschlich gesehen mit der Theotókos in ihrer Mitte, gebiert weiterhin als Mutter von uns allen kraft der Heiligung durch den Heiligen Geist. Im Neuen Bund wird die Mutterschaft Marias Wirklichkeit in der beständigen geistlichen Wiedergeburt der Vielen. Als Theotokós hat Maria dem Logos nicht lediglich sein Fleisch gegeben. Sie hat nicht nur Jesus von Nazaret Gestalt gegeben. Sie gab dem Logos als dem neuen Adam die menschliche Hypostase und war an der Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen beteiligt¹⁶.

III. Die Theotókos und der neue Mensch in einer neuen Welt

Die Solidarität der Theotókos mit dem Menschsein in der tiefsten Schwäche und Machtlosigkeit des Menschen hat zur Erschütterung der Grundlagen all unserer auf uns selbst bezogenen Machtstrukturen und Auffassungen der Kirche und des gesellschaftlichen Lebens zu führen sowie zur Erschütterung unserer anthropozentrischen Humanismen, die von den Elfenbeintürmen unserer Eitelkeit ausgedacht sind, welche nach Macht und Herrschaft über die anderen strebt. Die Gottesmutter ist als «Typos» die Magd des Herrn; sie nahm an dessen Leiden teil und bezeugte in Schweigen und Demut seine Herrlichkeit. Die Verehrung, welche die Kirche ihr im Gottesdienst entgegenbringt, beruht auf ihrer Rolle in der Inkarnation. Maria ist sich bewußt, daß diese Ehre nur ein Widerschein ist und daß sie nur deshalb an ihr teilhat, weil Gott «auf die Niedrigkeit seiner Magd geschaut hat» und deshalb «von nun an alle Geschlechter mich selig preisen werden» (Lk 1, 48).

In der östlichen orthodoxen Tradition wird Maria um ihrer Demut willen in allen möglichen majestätischen Lobpreisungen in Hymnen und Gebeten verehrt und verherrlicht. In der Weltliteratur bildet dies eine kostbare Sammlung von Lobpreisungen und läßt den orthodoxen Gottesdienst zu einer immerwährenden Doxologie und Danksagung werden. Der Akáthistos-Hymnus während der Fastenzeit, die fünfzehn Tage dauernden Fürbitten in der ersten Augushälfte, die zentrale Stellung Marias in jeder gottesdienstlichen Versammlung der Kirche machen den orthodoxen Gottesdienst zu einer erhabenen Verehrung der Theotókos, da sie im Prozeß der Buße und der Wiedergeburt für alle Gläubigen das Gefäß der Gnade verkörpert. Doch in all diesen herrlichen kultischen Lobpreisungen werden die leidende Schwäche und der demütige Gehorsam gepriesen.

Obwohl die östliche Tradition in ihren Hymnen sich den Gedanken der «leiblichen Aufnahme» der Theotókos in den Himmel zu eigen zu machen scheint, da nicht anzunehmen ist, daß der Leib, der den göttlichen Logos in sich trug, für immer zugrunde gehen kann¹⁷, bekennt die Lehre der Kirche deshalb einmütig, daß die Theotókos das Todesschicksal aller Menschen voll geteilt hat, und schließt wie im Fall der Unbefleckten Empfängnis auch hierin eine Tren-

nung der Theotókos vom Elend des Menschseins aus. Das höchste Fest der Jungfrau Maria (15. August) wird darum im kirchlichen Kalendarium «Entschlafen der Theotókos» genannt, was sich auf die Frömmigkeit und Spiritualität und Lebensanschauung all derer unmittelbar auswirkt, die ihre verborgene Herrlichkeit als die der gehorsamen Magd des Herrn feiern.

1. Kraft in Schwäche

Die dominierende Gestalt der Jungfrau Maria als des «Typos» der Heiligkeit der Kirche ist für die östliche Tradition die einer machtlosen Person als einer dank ihres totalen Gehorsams und ihrer äußersten Demut vor Gott erlösten und begnadeten Sünderin. Sie ist die Verkörperung der Worte des Apostels Paulus: «Das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen» (1 Kor 1, 27). Sie verfolgte und verwirklichte in ihrem Leben die Richtung der «Kénosis» des Logos, dem sie eine menschliche Hypostase gab und der sich gering machte und «die Gestalt eines Sklaven annahm» (Phil 2, 7).

Die bewußte Annahme der menschlichen Schwäche als das Hauptelement des neuen Menschen in Christus ist das entscheidende Problem für die christliche Anthropologie, die auf dem «Typos» der Gottesmutter als der Theotókos gründet. Gerade in dieser Schwäche widerspiegelt sich die Herrlichkeit des Allmächtigen. Das ist ein Paradox und Unsinn für die menschliche Vernunft, denn es erschüttert die Grundlage der menschlichen Selbstüberhebung, die menschlichen Geistes- und Gesellschaftsstrukturen und führt in den hierarchischen Institutionen, in ungerechten Ordnungen menschlicher Unternehmungen zu größten Änderungen, da es die Mächtigen der Welt zu erbärmlichen Menschenwesen und die Reichen zu «Leeren» macht.

Einer der die Erde am meisten erschütternden biblischen Texte ist der, der im bekannten Magnificat der Theotókos (Lk 1, 49–53) von der Erhöhung Marias aufgrund ihrer Niedrigkeit spricht. «Gott hat Großes an mir getan», sagt sie, und auf diese Worte folgt eine dreistufige Analyse dieses an ihr gewirkten «Großen», die zeigt, daß die Schwäche über den unberechtigten Stolz des Menschen auf sich selbst, über die Mächtigen und Reichen triumphiert. Von der Gestalt der Theotókos werden diese drei Machtstrukturen der Menschheit (Stolz, *exousia*-Autorität und materieller Reichtum) herausgefordert, ins Wan-

ken gebracht und schließlich zerstört. Dieser Text, der das Beste der alttestamentlichen Prophetie zusammenfaßt, wird vom Evangelium der dank sagenden Jungfrau Maria in den Mund gelegt als der Gestalt, durch die er sich verwirklicht und die für den in Christus neuen Menschen das Werkzeug ist, um in allen menschlichen Daseinsverhältnissen dynamisch präsent zu sein und so in der persönlichen Ethik und in ungerechten Gesellschaftsstrukturen radikale Änderungen herbeizuführen. Die Schwäche Marias verwirklicht die Stärke Gottes in der konkreten menschlichen Realität, so daß sie zum ewigen «Typos» der Grundwahrheit der christlichen Anthropologie wird.

Da Christen aller Traditionen sogar in Kirchenstrukturen und Theologie, in Weisheit und Autorität Macht suchten, neigten sie leider dazu, diesen Text emotional zu einer herrlichen Hymne zu machen und ihn seiner dynamischen Einwirkung auf ihr Leben und seiner revolutionären Sendung ihnen selbst und allen Arten von Ungerechtigkeiten gegenüber zu berauben, die durch den Machtmißbrauch in der Welt verursacht werden. Die Theotókos als die Verkörperung der Macht Gottes in menschlicher Schwäche ist so um ihre wichtigste Rolle in der kirchlichen Gemeinschaft gebracht worden, die in der Welt ringt, und es besteht die Gefahr, daß sie so nicht richtig auf die Christen einzuwirken vermag, damit sie den «neuen Menschen» als die in Christus neugewordene menschliche Person verstehen und verwirklichen. Da sie sich allzusehr auf Lobpreis verlegt, schwebt die östliche Tradition ebenfalls in Gefahr, passiv zu bleiben gegenüber diesem dynamischen Urbild eines folgerichtigen revolutionären Einwirkens auf alle Bereiche des persönlichen und kollektiven Lebens, die von der Eitelkeit des menschlichen Stolzes und unrechtem Machtdurst durchdrungen sind. Zeremonielle Verherrlichung und menschlicher Gefühlsüberschwang bedrohen die richtigen und selbstverständlichen Auswirkungen des dynamischen Urbilds der Theotókos auf die personale und soziale Ethik.

Zum Glück haben die geschichtlichen Verhältnisse den meisten alten orthodoxen Kirchen, die immer und immer wieder hartem Martyrium ausgesetzt sind, die Dialektik der Schwäche enthüllt. Die Theotókos wurde so zu ihrem zentralen Herd und Trost. Sie bewahrte das Gottesvolk ungeachtet seiner Strukturen und äußeren Erscheinungsform in der Schwäche und schuf als

ihr Rückgrat eine Reihe schwacher, desolater Gestalten, die Märtyrer, welche lebendige Zeugen für das Beispiel des dem Bild des Panhagia entsprechenden Leidensknechtes sind. Es bleibt noch abzuwarten, wie im Zusammenhang mit diesem Zeugnis Maria im weltlichen Bereich der gesellschaftlichen Ungerechtigkeit schöpferisch zu einer dynamischen orthodoxen Haltung anzuregen vermag.

2. Mann und Frau im Heilswerk

Man kann nicht von der Theotókos Maria reden, ohne die in der Inkarnation des Logos wieder berichtigte Beziehung zwischen den beiden Geschlechtern zu würdigen. Obwohl der menschlichen Erscheinungsform nach ein Mann, wurde der Logos, ohne das eine Geschlecht zu diskriminieren und dem anderen einen qualitativen Vorrang zu geben, beiden Geschlechtern gerecht, da er ohne Zutun eines Mannes von einer Frau auf die Welt gebracht worden ist. Die «Parthenogenese» (jungfräuliche Geburt) trägt ganz besonders zu dieser Berichtigung bei, da sie die Ordnung des Sündenfalls in der biblischen Erzählung über den Eintritt der Ursünde in das Menschengeschlecht umkehrt. Im Gegensatz zu der, welche die Verführung in die gesamte Menschheit eintreten ließ, erfreut sich nun die neue Eva des Gnadenvorrangs gegenüber allen Männern.

Von diesem Blickwinkel aus und in dieser Sicht gesehen steht die Theotókos als eine Frau für die ganze Menschheit da, die aus Männern und Frauen besteht, welche miteinander erneuert und berufen sind, zu «neuen Menschen in Christus» zu werden. So wie die Verführung durch eine Frau sich auf beide, Frau und Mann, erstreckt hat, ist nun kraft der Inkarnation durch die Theotókos das ganze Menschengeschlecht durch eine Frau wiederhergestellt. Die Verführung wurde nicht durch das «schwache Geschlecht» der Menschheit herbeigeführt, sondern die Frau ist verführt worden als die ganze Menschheit in der Solidarität der Sünde, da sie das die Gnade und das Leben empfangende Element darstellt, gleichzeitig aber den Mißbrauch der Freiheit, der zum Bruch der Gemeinschaft mit Gott (und in diesem Bruch besteht die Sünde) führt, so daß die Schöpfungs- und Kreativitätsordnung, deren «Typos» das männliche Element ist, erschüttert wird. Der Umstand, daß die weibliche Person allein teilhat an der Erlösungstat der Inkarnation des Logos, der in Gestalt einer männlichen Person, eines Mannes, in

der Geschichte erscheint, rekapituliert sie die ganze Menschheit im solidarischen Empfang der Gnade und kennzeichnet trefflich das Element, das in Gottes Schöpfungstat das Leben empfängt. In der Erhebung der Theotókos wird durch die Schöpfungs- und Erlösungstat Gottes die gesamte Menschheit, Männer und Frauen, in absoluter Vereinheit und tiefer qualitativer Gleichheit erhoben.

Innerhalb dieser Solidarität und Gleichheit weist die Theotókos auf die gottgeschenkte arteilene Rolle der Frau als des empfangenden Elements in der Erlösung hin und betont, daß die Gnade von Gott allein stammt. Diese Rolle verkörpert das zärtliche Wohlwollen, womit Gott aus seiner Liebe als aus seinem Wesen heraus erschafft. Indem er die Jungfrau Maria zum Werk der Inkarnation des Logos ausersah, erwählte Gott den in seiner Schöpfung zärtliche Liebe verkörpernden Akt und schloß die harte, angriffige, mit Gewalt sich durchsetzende, um die Macht kreisende viril-maskuline männliche Rolle aus. Paul Evdokimov, der diese Interpretation der Theotókos vorlegt, analysiert treffend die weibliche und die männliche Rolle in der Erlösungstat Gottes und preist die weibliche als diejenige, die das empfangende-darbringende-opfernde Element darstellt in Gestalt des «Lammes Gottes, das vor der Grundlegung der Welt als Opfer dargebracht wurde». Gott weist «die maskuline Lösung als extravertierte gewalttätige Kreativität im Dienst der Macht und Herrschaft des Mannes» zurück, da nach dem Fall «für den Mann Leben gleichbedeutend ist mit Besitzen, Erobern und zu diesem Zweck Kämpfen und Töten», während für die Frau Leben (nach der in Maria geschehenen Inkarnation) «das Leben gebären, behüten und beschützen durch die Hingabe ihrer selbst bedeutet. Der Mann gibt sich hin, um den Sieg zu erringen; die Frau rettet, indem sie zur puren Opfergabe wird»¹⁸. In dieser Wesensbestimmung verwirklicht in der Person Marias die Frau im Heilswerk die gottgeschenkte ewige Stelle und Rolle der gesamten Menschheit, die durch den inkarnierten Logos in die normale Beziehung der liebenden, freien Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer zurückversetzt worden ist.

3. Die Theotókos als die eschatologische Vision des neuen Menschen

Eines der kraftvollsten und erhabensten Bilder der Bibel ist das im Buch der Johannesoffenba-

rung geschilderte «große Zeichen am Himmel: eine Frau, mit der Sonne bekleidet; der Mond war unter ihren Füßen und ein Kranz von zwölf Sternen um ihr Haupt. Sie war schwanger und schrie vor Schmerz in ihren Geburtswehen». Gegen sie und ihr Kind kämpft ein «feuerroter Drache», doch erfolglos, denn die Frau ist von der Gnade Gottes behütet und erhält mitsamt ihrem Kind einen «Zufluchtsort in der Wüste», wo sie von Gott mit Nahrung versorgt und behütet wird (Offb 12, 1–17).

Dieses Bild schildert in lebhaftesten Farben den Vorgang der ewigen Regeneration des Lebens nach der Inkarnation und das Ringen um die Schaffung des «neuen Menschen» als der neuen menschlichen Person in Christus im Streben nach ihrer schließlichen Erfüllung kraft der Gnade Gottes am Ende der Zeiten. Beinahe alle Kirchenväter im Osten und Westen sowie die Reformatoren und moderne Exegeten, die diesen Text auslegen, erblicken in diesem Bild aufgrund der Geburt Christi «durch eine Frau» die Kirche als die Mutter der in Christus wiederhergestellten Menschheit¹⁹. Dieses Bild faßt in den Schlußkapiteln der Bibel die göttliche Heilsordnung zusammen im Blick auf das beständige Ringen «in Geburtswehen» um die geistliche Wiedergeburt aller Gläubigen. Sie haben sich nach dem Beispiel des harten Leidenslebens im Kampf gegen die Sünde zu richten, aber in Herrlichkeit im Licht des Endsiegs über das Böse durch die göttliche Mutterschaft der Theotókos in der Kirche. Die Theotókos ist die zentrale Gestalt, das Urbild, das Gott der Menschheit gibt, die um die Schaffung der neuen menschlichen Person in Christus und seiner Kirche ringt²⁰.

Schlußüberlegungen

Somit erhellt, von welcher großer Bedeutung die Rede über Maria für das Leben und die Theologie der Kirche und damit für die christliche Anthropologie heute ist. Wir müssen heute unbedingt von einer mariologischen Anthropologie sprechen, wenn wir uns christologisch mit dem Platz der Jungfrau Maria in der Heilsordnung und ihrer Mutterschaft in der Kirche befassen²¹. Insbesondere kann uns dies behilflich sein, in unseren Erwägungen über das brennende Problem der Gemeinschaft von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft einen anderen Horizont zu erschließen. Die Erhebung und Verherrlichung Marias als der Theotókos und der Panhagía kann

die Priorität des weiblichen Elements in einer neuen Sicht veranschaulichen. Auf ganz besondere, eigenartige Weise steht die Frau über dem Mann im Heilsvorgang und in der Bildung des neuen Menschen in Reue, Demut, Armut, sozialer Gerechtigkeit und Veränderung ungerechter Strukturen in ihrer patriarchalischen einseitigen viril-maskulinen Starre, die in der technokratischen Welt und im mechanisierten Gesellschaftsleben von heute des charismatischen Wesens und Wirkens entbehrt.

Auf der anderen Seite kann uns dies die Leitlinien eines evangelischen Feminismus aufzeigen, der nicht auf gleichen Rechten kraft gleicher Funktionen von Mann und Frau aufruht. Der moderne Feminismus beraubt die Menschheit ihrer grundlegenden Differenzierung, die ihre Schönheit, Rechtschaffenheit und Freude ausmacht. Die «Vermännlichung» der Frau, um gegen die Geschlechterdiskriminierung zu kämpfen, bringt die Lösung des Problems vom richtigen Weg ab. Dieses Urteil ergibt sich aus der Funktion Marias in der Heilsgeschichte. Im christlichen Glauben ist das weibliche Element dominierend als das gemeinsame Wesen der Menschheit als ganzer, nach dem sich der Mann zu richten hat, indem er seinen Durst nach Macht und Herrschaft bekämpft. Deshalb hat sich, um die Gleichheit zu sichern, das Weibliche nicht mit dem Männlichen zu identifizieren. Im Licht einer authentischen Mariologie täte eine solche Haltung der Menschheit Gewalt an und beließe sie in ihrer harten, einseitig männlichen Funktion durch einen falschen, verkehrten Machtgebrauch.

Infolgedessen kann die Theotókos alle Strukturen auch der Kirche beeinflussen, indem sie deren Dienstamt charismatischer und geschmeidiger macht und von Despotismus, Klerikalismus und falschem Funktionärstum befreit. Als dem Mann vorbehaltenen Funktionen werden die hierarchischen Ordnungen beständig herausgefordert, sich als in Liebe dienend und bezeugend zu erweisen dem «Typos» der Kirche entsprechend, wie er von der Panhagía inmitten des Gottesvolkes in die Tat umgesetzt wird.

Aus diesem Grund hat die Theotókos auch eine direkte Auswirkung auf die ökumenische Arbeit. Ihre Mutterschaft in der Kirche ist ein direkter Ruf zur Einheit der Kirche auf charismatischer Basis und fordert, daß wir vor Gott und im Gehorsam gegenüber Gott unsere Schuld gegenseitig bereuen. Wir haben im Glauben «zur

vollen Mannesreife zu gelangen» (Eph 4, 13), indem wir die Charismen der «Frau», der Theotókos, schätzen, die alle Glieder des Leibes Christi als ihre Mutter in unzerbrochener Kontinuität zu der einen, ungespaltenen Familie vereinigt. In der ökumenischen Bewegung wird den Vertretern der Kirche heute immer mehr bewußt, daß man sich auf Maria als den Einheitsherd von der menschlichen Seite her beziehen muß. Alle Arten von extremen Positionen in bezug auf den Platz der Theotókos in den Einheitsbestrebungen und in der Ekklesiologie nehmen langsam, doch fortschreitend eine Haltungsänderung vor.

In den Augen eines östlichen Orthodoxen ist es sehr ermutigend, daß der römische Katholizismus während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer echt christologischen Mariologie zurückgefunden hat, dogmatische Übertreibungen meidet und seine Solidarität mit der christlichen Gemeinschaft neu bekräftigt²². Gleichfalls ermutigend ist es, daß die reformierte Theologie in ökumenischen Kreisen im Bemühen um die Rückkehr zu der Lehre der großen Reformatoren sich für die wichtige ekklesiologische Bedeutung interessiert, die der Jungfrau Maria heute zukommt. So, wenn gesagt wird: «Der Gedanke, daß Maria ein Sinnbild der Kirche ist, könnte immer noch wertvoll sein, besonders für die Reformationskirchen. Er könnte diese an eine Dimension erinnern, die sie größtenteils verloren haben. Als Sinnbild der Kirche erinnert uns Maria daran, daß die Glaubensgemeinschaft nicht lediglich eine Gemeinschaft einzig im gegenwärtigen Zeitpunkt ist, sondern eine Gemeinschaft, die durch die Jahrhunderte hindurch andauert.»²³

Von den orthodoxen Christen des Ostens wird erwartet, daß sie zu diesen konvergierenden Linien in der Mariologie beitragen in einer neuen, dynamischen, über bloßen Zeremonialismus hinausgehenden Interpretation der zentralen Stellung der Theotókos in der kirchlichen Gemeinschaft. Sie haben bei all ihrer reichen, berechtigten Verehrung der Theotókos durch ihre Kultgemeinde sorgsam zu ergründen, von welcher Bedeutung Maria für die heutige ökumenische Debatte in ökumenischen Kreisen und insbesondere für die aktuellen Probleme in Kirche und Gesellschaft ist. Damit werden sie fähig, sich im Verein mit den anderen christlichen Traditionen zu bestreben, in und durch die Ekklesia eine gerechte Gemeinschaft von Frauen und Männern aufzubauen.

¹ Johannes von Damaskus, Ekthesis tes orthodoxou pisteos, III, 2, in: D. Nellas, *He Theotokos* (Athen 1970) 24.

² Alexandros von Alexandria († 328) verwendete diesen Begriff erstmals christologisch. Vgl. D. Nellas (Hg.), *Nikolaos Kabasilas: Ho Theometor* (Athen 1968) 24.

³ Athanasios d. Gr., in: Migne P.G. 26, 385, zitiert von J. Kalogirou in: *Maria die allzeit jungfräuliche Gottesmutter nach dem orthodoxen Glauben* (auf griechisch) (Saloniki 1957) 36. Der Begriff findet sich in diesem Sinn hier und da bei Athanasios; vgl. P.G. 26, 349, 393, 517 usw.

⁴ Gregor von Nazianz, in: Migne P.G. 37, 177, zitiert von J. Kalogirou, ebd. 37.

⁵ Serge Boulgakov, *Du Verbe Incarné*. Traduit du Russe par C. Andronikoff (Paris 1982) 128.

⁶ Migne, P.L. 15, 1555, zitiert von D. Nellas, *He Theotokos*, aaO. 25.

⁷ Epiphanius von Zypern, in: Migne, P.G. 42, 728.

⁸ Weitere Ausführungen zu diesem Punkt finden sich bei P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Paris 1959) im Kapitel «L'aspect mariologique de l'Eglise», 148–154.

⁹ P.G. 77, 996, zitiert von P. Evdokimov, ebd. 149.

¹⁰ Bei D. Nellas, *He Theotokos*, aaO. 26.

¹¹ Zu den verschiedenen möglichen Deutungen dieses Textes vgl. Max Thurian, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise* (Les Presses de Taizé 1962) 212–231. Zu der attestamentlichen Grundlage zum Verständnis der Rolle Marias im Mysterium des Bundes vgl. das Kapitel «La Fille de Sion», ebd. 19ff.

¹² *Ekthesis tes orthodoxou pisteos*, A'9, in: D. Nellas, *He Theotokos*, aaO. 25.

¹³ Ebd. B' 8, 27.

¹⁴ Zu der Haltung der östlichen Orthodoxen vgl. Johannes Kalogirou, aaO. (Anm. 3) 10–30 und die in unserer Bibliographie erwähnten Aufsätze von H. Alivisatos und P. Bratsiotis.

¹⁵ Johannes von Damaskus, *Ekthesis...*, B 1, in: D. Nellas, *He Theotokos*, aaO. 26.

¹⁶ Zu diesem Punkt vgl. die ausgezeichneten Ausführungen von Max Thurian in: *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise*, aaO. 175–253.

¹⁷ Dieser Gedanke wird klar zum Ausdruck gebracht in: M. Siotis, *Die Form der Verehrung der Theotokos durch die Kirche und die kirchliche Überlieferung über ihr Entschlafen* (auf griechisch) (Saloniki 1950).

¹⁸ P. Evdokimov, *La Femme et le Salut du Monde* (Paris 1958) 151.

¹⁹ Zu der Interpretation dieses Textes und insbesondere zu dessen Zusammenhang mit der Prophetie des Alten Testaments vgl. wiederum Max Thurian, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise*, aaO. 262–281.

²⁰ Wiederum Paul Evdokimov legt die Bedeutung dieses eschatologischen Bildes für die christliche Anthropologie dar. Er bezieht sich auch auf die bekannte psychoanalytische Deutung von Offb 12 durch C.G. Jung in seinem Buch «Antwort auf Hiob» und nimmt vom orthodoxen Standpunkt aus positiv dazu Stellung. Vgl. P. Evdokimov, *La Femme et le Salut du Monde*, aaO. 196. Zu unserem Thema vgl. vor allem Kap. III «La Theotokos, Archétype du Féminin» (207–221).

²¹ Wolfgang Beinert sagt in seinen Ausführungen über die Bedeutung der Mariologie von heute aus anderer Sicht ebenso betont: «Die großen Themen der Marienkunde stehen nicht isoliert da, sondern sind die Musterbeispiele jeder theologischen Anthropologie», in: *Heute von Maria reden?* (Freiburg/Basel/Wien 1973) 108.

²² Vgl. Walter Delius, *Geschichte der Marienverehrung* (München/Basel 1963); René Laurentin, *Bilan du Concile* (Paris 1963); ders., *La question mariale* (Seuil, Paris 1963); P. Stater (Hg.), *Maria in der Offenbarung* (Paderborn 1962).

²³ Lukas Vischer, *Mary – Symbol of the Church and Symbol of Humankind*, in: *Mid-Stream* Nr. 1, Jan. 1978 (Indianapolis) 12. Vgl. auch die sehr aufschlußreiche Sammlung von Aufsätzen über die ökumenische Bedeutung der Mariologie; veröffentlicht von der Ecumenical Society of the blessed Virgin Mary, *Frucht der International Ecumenical Conference* (London und Oxford 1979): *Looking forward*, in: *One in Christ* (1980) Nr. 1–2, 54–154. Vgl. auch R. Beaupère (Hg.) *La vierge Marie (Mâme, Paris 1968)* mit Beiträgen von P. Zobel, M. Caplain, H. Roux, A. Kniazeff.

Orthodoxes Schrifttum

S. Boulgakov, *Du Verbe Incarné*. Traduit du Russe par C. Andronikoff (Ed. L'Age d'Homme, Paris 1982) (vgl. vor allem 103–137).

P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Delachaux et Niestlé, Paris/Neuchâtel 1959) (vgl. vor allem 148–170: *L'aspect mariologique de l'Eglise*).

P. Evdokimov, *La Femme et le Salut du Monde. Etude d'Anthropologie chrétienne sur les Charismes de la Femme* (Ed. Casterman, Tournai/Paris 1958).

V. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient* (Ed. Aubier, Paris 1944).

A. Kniazeff, *Mariologie Biblique et Liturgie Byzantine: Irénikon* 1955/3, 268–289.

L.S. Thornton, V. Lossky, E.L. Mascall, O. Florovsky, T.M. Parker, L. Gillet (ein anglikanisch-orthodoxes Symposium), *The Mother of God* (Dacre Press, London 1949).

Jean Damascène, *Homélie sur la Nativité et la Dormition* (Ed. Cerf, Paris 1961). (Vgl. vor allem die Einleitung von P. Voulet, 8–40.)

P. Sherwood, *Byzantine Mariology: Eastern Churches Quarterly*, 14 (1962/8) 384–410.

V. Lossky, *In the Image and the Likeness of God*. (St. Vladimir's Press, New York 1974) (vgl. vor allem Kap. 11: *Panagia*, 195–210).

S. Brock, *Mary and the Eucharist*, in: *Sobornost*, Bd. 2 (1979) 50–60.

L. Gillet, *Marie, Mère de Jésus: Contacts* 30^e (1979) 361–376.

O. Clément, *Féminisme Russe et Mère de Dieu. Chronique. Réponse à l'enquête du Conseil (Ecuménique des Eglises: Contacts* (1980) 361–376.

In griechischer Sprache

Johannes Kalogirou, *Maria, die allzeit jungfräuliche Gottesmutter nach dem orthodoxen Glauben* (Neudruck aus der Zeitschr. Gregorios Palamas) (1957) 1–176.

K. Dratselas, *Die Theotokos und der Akathistos-Hymnos* (Panagiotidis, Trikala/Athen 1957).

Andreas Theodorou, *Die Tochter des Gottesreichs. Theologischer Kommentar zum Hymnos Akathistos* (Orthodox Press, Athen 1977) 1–278.

Johannes von Damaskus, *Vier Vorträge über die Gottesmutter*, hg. von P. Nellas (Hg. Ioannis Rossos Institut, Athen 1970) 1–290 (Einleitung und Kommentar von P. Nellas).

Nikolaos Kabasilas, *Theometor*, hg. von P. Nellas (Einlei-

tung und Kommentar) (Hg. Institut Evangelistria Tinou, Athen 1968) 1–225.

E. Metelinaios, *Die Theotokos Maria, die Tochter der Propheten* (Apostoliki Diakonia Press 1961).

P. Trembelas, *Die Mutter des Erlösers* (Zoe Press, Athen 1958).

Aufsätze betr. die Verkündigung des neuen Dogmas über Maria durch die römisch-katholische Kirche

H. Alivisatos, *Das neue Dogma: Ekklesia* (Athen 1950) 354 ff. und 368 ff.

P. Bratsiotis, *Über das neue Dogma: Ekklesia* (Athen 1950) 398 ff.

Metropolit Eirenaios von Samos, *Das neue Dogma der römischen Kirche: Ekklesia* (Athen 1950) 396 ff.

J. Karmiris, *Das neue Dogma der römischen Kirche: Ekklesia* (Athen 1951) 21–25.

M. Siotis, *Die Verehrung der Dormitio der Theotokos. Die kirchliche Überlieferung: Grigorios Palamas* (Saloniki 1950) 107–192.

M. Farantos, *Die Stellung und Bedeutung der Theotokos im Leben und Glauben der Kirche: Dogmatische und ethische Themen* (Ed. Eptalofos, Athen 1983) 259–279.

S. Papadopoulos, *Die allzeit jungfräuliche Maria: Religiöse und ethische Enzyklopädie, Bd. 1* (Athen 1962) 462–472.

J. Kalogirou, *Maria: Religiöse und ethische Enzyklopädie, Bd. 8* (Athen 1966) 649–685.

K. Kalokuris, *Maria (Ikonographie)*, ebd. 685–707.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

NIKOS NISSIOTIS

1925 in Athen geboren. Studien und Graduierung in Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Athen. Weiterführende Studien und akademische Grade an den

Universitäten Zürich (1948–1949) und Basel (1951–1952) sowie am Institut Supérieur de St. Thomas d' Aquin in Löwen (1952–1954); dort Erwerb von Graden in Philosophie. 1956 Promotion zum Doktor der Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Athen. 1966 ebendort außerordentlicher Professor, 1969 ordentlicher Professor für Religionsphilosophie. 1958–1966 Beigeordneter Direktor des Ökumenischen Instituts von Bossey bei Genf und 1966–1974 Professor und Direktor der Graduiertenschule für ökumenische Studien an der Universität Genf. Während der Zeit seines Dienstes am Ökumenischen Institut wurde er vom Ökumenischen Rat der Kirchen zu einem seiner beiden ständigen Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil ernannt, an dem er während drei Sessionen voll teilnahm. 1967–1972 war er einer der Beigeordneten Generalsekretäre des Ökumenischen Rates der Kirchen. Ständiges Mitglied der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates und der römisch-katholischen Kirche von ihrer Gründung an (1965) bis 1974, als er aus dem Stab des Ökumenischen Rates ausschied, um sich auf Dauer in Athen niederzulassen, wo er jetzt hauptamtlich als Professor der Theologischen Fakultät tätig ist. Veröffentlichungen: *Existentialismus und christlicher Glaube* (in griechischer Sprache, Athen 1956); *Prolegomena zur theologischen Erkenntnistheorie* (griechisch, Athen 1965); *Philosophische Theologie* (= Fundamentalthologie, Anm. des Übersetzers) und *Religionsphilosophie* (griechisch, Athen 1966); *Die Östliche Theologie im ökumenischen Dialog* (deutsch, Stuttgart 1969); außerdem etwa 120 Artikel in Zeitschriften und Sammelwerken in französischer, englischer, deutscher und griechischer Sprache. – Derzeit ist er überdies Leiter der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, an der die römisch-katholische Kirche ausnahmsweise offiziell beteiligt ist – neben den protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen. Anschrift: Universität Athen, Abteilung für Religionsphilosophie, Ilissia-Athen, Griechenland.