

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE

18

MARIA,
DIE MUTTER
DES HERRN

30. April 1979

Maria, die Mutter des Herrn

Hirtenwort der deutschen Bischöfe

30. April 1979

**Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 163, 5300 Bonn**

Inhalt

Vorwort	3
Maria, die Mutter des Herrn	
Hirtenwort der deutschen Bischöfe	5
Anhang	
Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie von Joseph Cardinal Ratzinger	13
Predigt beim Eröffnungsgottesdienst der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1979 in Stapelfeld von Joseph Cardinal Ratzinger	28
Maria in der kirchlichen Lehre und Frömmigkeit Referat bei der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1979 in Stapelfeld von Professor Hans Urs von Balthasar	33

Vorwort

Auf ihrer Frühjahrs-Vollversammlung vom 5. bis 8. März 1979 in Cloppenburg haben die deutschen Bischöfe einen Tag dem Thema Mariologie gewidmet. Die Frucht der Überlegungen dieses Tages war ein gemeinsamer Hirtenbrief. Die Schwerpunkte des Gesprächs wurden bestimmt durch zwei theologische Referate, die Kardinal Joseph Ratzinger und Hans Urs von Balthasar hielten.

Diese drei Texte werden zusammen mit der Homilie von Kardinal Ratzinger (gehalten in der Eucharistiefeier an diesem marianischen Tag) vorgelegt, um weitere Besinnung auf das marianische Thema zu ermöglichen und Anregung zu rechter marianischer Frömmigkeit zu geben.

Daß die Bischöfe inmitten der drängenden Probleme in Kirche und Gesellschaft einen ganzen Tag dem Thema Marienverehrung widmeten, der scheinbar weder innerhalb noch außerhalb der Kirche eine vordringliche Aktualität zukommt, hat offenbar manchen überrascht. Zugrunde lag diesem Entscheid die Einsicht, daß zwar der Glaubende „immer bereit zur Antwort“ sein muß (1 Petr 3,15) und so nicht an den Fragen der jeweiligen Zeit vorbeileben oder vorbeidenken darf, daß aber andererseits die Antworten zu kurzatmig werden, wenn

die innere Logik des Glaubens selbst verkümmert und nicht mehr aus der Fülle des Ganzen gedacht und gelebt wird.

Für die Kirche aller Zeiten bleibt das besinnliche Verwahren und Anverwandeln des Wortes, das nach dem Evangelisten Lukas die Jungfrau Maria kennzeichnete (Luk 2,19.51), die grundlegende Voraussetzung ihrer Fruchtbarkeit. So ging es in den Referaten und Gesprächen darum, auf der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils die marianische Überlieferung der Kirche zu hören und von ihr her den Blick ins Ganze des Evangeliums hinein zu gewinnen.

Mariologie ist nicht selbst ein letztes Wort des Glaubens, aber ein unerläßliches Stück Weges, um das ganze Wort ungeschmälert zu hören. So scheinen uns die Cloppenburg-Überlegungen „aktuell“ im Sinne dessen, was wir brauchen, um das „Aktuelle“ christlich bestehen und über die Enge des Augenblicks hinaus zum rechten Raum gläubigen Lebens gestalten zu können.

Am Fest der Aufnahme Marias in den Himmel 1979

Der Vorsitzende
der Deutschen Bischofskonferenz

A handwritten signature in black ink, reading "Joseph Card. Höffner". The signature is written in a cursive, flowing style.

(Joseph Cardinal Höffner)

MARIA, DIE MUTTER DES HERRN

Hirtenwort der deutschen Bischöfe

Liebe Brüder und Schwestern im Herrn!

In fast jedem katholischen Gotteshaus findet sich eine Statue oder ein Bild der Mutter des Herrn; der Lobpreis Marias und der vertrauensvolle Ruf um ihre Fürbitte gehört zum Grundbestand katholischer Frömmigkeit. In der Krise des Glaubens, die unsere Zeit kennzeichnet, hat auch die Kenntnis und die Verehrung Marias ihre Selbstverständlichkeit verloren. Dies ist der Grund, weshalb wir Bischöfe auf unserer Konferenz im März ein Wort über Grund und Sinn der Marienverehrung erarbeitet haben, mit dem wir versuchen wollen, einen neuen Zugang zum Geheimnis der Gottesmutter zu eröffnen.

Die Schwierigkeiten sind nur allzu bekannt. Vielen erscheint die frühere unbefangene Art, Maria zu lieben, sie durch Wallfahrten und Rosenkranzbeten zu ehren, veraltet und eines kritisch denkenden Christen nicht würdig; andere, denen das ökumenische Gespräch ein zentrales Anliegen ist, möchten die evangelischen Brüder nicht durch eine allzu betonte Marienverehrung schockieren. Noch andere schließlich sind in ihrem Glauben an die Person Jesu selbst verunsichert, was sich notwendig auch auf ihr Verhältnis zu Maria auswirkt. Sie möchten zuerst in ihrem Verständnis Christi festen Stand zurückgewinnen, ehe sie sich den ihn umgebenden Personen zuwenden. Oder sie konzentrieren sich ganz auf eine unmittelbare Begegnung mit Jesus, dessen Worte und Taten ihnen einleuchten, alles übrige: die Kirche, die Sakramente, die Heiligen, Maria, erscheinen ihnen als störende Zutaten.

Alle diese Gründe, Maria einstweilen im christlichen Glaubensleben zurücktreten zu lassen, scheinen auf den ersten Blick durchaus verständlich. Dennoch müssen wir uns fragen,

ob sie stichhaltig sind und ob uns durch diese Ausklammerung nicht mehr verloren geht, als wir gewinnen.

Sagen wir uns zuallererst, daß der Zugang zu Jesus Christus immer nur auf der Grundlage der Heiligen Schrift erfolgen kann. Die aber ist ein Buch des Glaubens der Urkirche und so ist es allein der Glaube der Kirche, der uns den Zugang zur Person des irdischen Jesus öffnet und Zeugnis von seinem Leben ablegt. Jeder Versuch, hinter das gläubige Schriftwort zurück zu einem Jesus ohne Kirche zu gelangen, führt notwendig in die Irre: So gläubig einer diese unkirchliche Begegnung mit Jesus auch vorzunehmen versuchen mag, er begegnet zuletzt nur dem, was er selbst erdacht hat. Wenn Jesus zweifellos für alle Menschen da ist, konkret faßbar wird er doch nur im Zeugnis der Schrift, dem Glaubensbuch der Kirche. Die Kirche ist es, die die vorhandene Tradition über Jesus für ihre Gläubigen gesammelt und aufgezeichnet hat; sie ist es deshalb auch, die im Verlauf der späteren Jahrhunderte unaufhörlich über dies Grunddokument ihres Glaubens nachgedacht hat. Dies vorausgesetzt, möchten wir in bezug auf Maria dreierlei sagen: 1. Jesus war kein vom Himmel gefallener Stern, sondern ein echter Mensch, geboren aus Maria der Jungfrau, was die Schrift ausdrücklich bezeugt und was die Kirche von Anfang an unzweideutig mit der Bibel als ihren Glauben bekannt hat. Daß Jesus ohne irdischen Vater empfangen wurde, daß Gottes rufendes Wort sich in der jungfräulichen Empfängnis bis in den Leib hinein mächtig erwies – das hat die Kirche dankbar als Teil der Heilsbotschaft den Evangelien entnommen. Und nun fragen wir weiter: Wie sollte Jesus, der zu seinem einzigen, dem himmlischen Vater ein unvergleichlich inniges Verhältnis besaß und bekundete, nicht durch eine ähnlich innige Liebe dem Menschen verbunden gewesen sein, dem er sein ganzes Menschsein verdankte? Maria ist das Band, durch das er mit dem ganzen Alten Bund leibhaftig geeint ist, in dem er die Heilstaten Gottes erkennt, die alle auf ihn, den Erlöser Israels zulaufen. Sie verkörpert als demütig glaubende Magd den ganzen Glauben Israels seit Abraham, seit dem Sinaibund und den Propheten. Im dreißigjährigen Umgang mit ihr, die ihm gleichsam zum Inbegriff des Glaubens wird, lebt er sich in

seine Erlöseraufgabe ein.

Aber sie schenkt ihm die leibhaftige Menschennatur überhaupt: durch sie werden alle Menschen seine Brüder. „Das Wort ist Fleisch geworden“: und alles, was menschliches Fleisch hat, wird ihm durch die Vermittlung Marias verwandt. Welch unerhörte Stellung für das unscheinbare Mädchen aus Nazaret! Sagt sie nicht selbst mit Recht: Gott hat „angeblickt die Niedrigkeit seiner Magd, siehe, von nun an werden mich seligpreisen alle Geschlechter“?

2. Wir müssen deshalb weiterfragen: Wie muß sie gewesen sein, diese jungfräuliche Mutter? Die Schrift lehrt uns das Wesentliche: Sie ist vor allem die Jasagende, die in alle Forderungen Gottes einwilligt, auch wo sie sie nicht versteht und nicht übersieht. Sie schließt aus ihrem Jawort ihren Leib nicht aus. Sie ist offen für das ganze Wort Gottes, das gerade in ihr Wohnung nehmen will. Da eine Frau aus dem Volk ihre Brüste seligpreist, verweist Jesus auf das Tiefere, Eigentliche, das seine Mutter kennzeichnet: „Ja, wahrhaftig selig, die das Wort Gottes vernehmen und es in sich bewahren“ (Lk 11,28). Das ist der vollkommene Glaube, der keinerlei Vorbehalt macht. Deshalb blieb Maria, wie die Kirche mit Recht sagt, von jeder Schuld frei. Denn Schuld macht immer Vorbehalte Gott gegenüber.

Nun betrachte man sie: wie arglos diese Jasagende auf die Menschen zugeht, wie selbstlos, wie dienst- und hilfsbereit. Und dies ohne jede Selbstbespiegelung, wie wir Sünder sie kennen, in jener vollkommenen Demut, die nichts zu verbergen hat, sich nicht aufdrängt, aber immer verfügbar ist. Wie sollte der Sohn diese Liebenswerteste nicht geliebt haben? Wie sollten wir, wenn wir sie übergehen, ihren Sohn beanspruchen können?

Haben wir nicht vielmehr alles von ihr zu lernen, wenn wir Gott und seinem menschgewordenen Sohn begegnen wollen? Daß Jasagen zuerst, das keine Vorbehalte zu setzen sucht, den vollkommenen Glauben also, der ohne Argwohn alles für wahr hält und ohne Feilschen alles annimmt, was Gott sagt und will? Verstehen wir jetzt besser, weshalb die Theologen von Anfang der Kirchengeschichte an Maria als Urbild der Kirche bezeich-

net haben? Was die Kirche und ihre Glieder zu tun versuchen: rückhaltlos den Willen Gottes, die Fügungen und Heilsveranstaltungen Gottes bejahen: Maria kann und tut es. Sie setzt den eigentlichen Grundakt der Kirche; alles, was später kommt: das apostolische Amt, die Sakramente, die Missionssendung in die Welt, setzt dieses marianische Fundament voraus. Ohne dieses wäre die Kirche, was sie leider für viele zu sein scheint: eine bloße Organisation. Aber mit ihm ist sie mehr: ein inniges Leben zusammen mit Jesus Christus. Wer in die Unmittelbarkeit mit Jesus hineinstrebt, der muß, falls er sich nicht in Illusionen verstricken will, die Haltung Marias nachahmen. Jesus verspricht denen, die die vollkommene marianische Bereitschaft zur Erfüllung des göttlichen Willens haben, sogar eine unerhörte und ganz geheimnisvolle Ähnlichkeit mit seiner Mutter: sie können wie diese zur Menschwerdung des göttlichen Wortes beitragen und damit zur Einwurzelung des Reiches Gottes auf dieser steinigen Erde (vgl. Mt 12,50).

3. Ein Christ kann somit nicht ohne Nachahmung Marias auskommen, was folgerichtig eine Verehrung ihrer Person einschließt. Diese Verehrung hat so schlicht und unverbogen zu sein wie die demütige Magd selbst. Wenn sie das ist, kann sie der Anbetung Gottes und Christi keinerlei Konkurrenz machen und wird kein ökumenisches Ärgernis sein können.

Indem die Kirche auf Maria blickt, indem sie zu ihr betet und wallfahrtet, blickt sie zu jenem Idealbild ihrer selbst, das nichts weiter ist als die offene Tür, der Durchgang und Hinweis auf Christus und den dreieinigen Gott. Aber da im Christentum nichts abstrakt, sondern alles konkret und leibhaftig ist, sollte auch diese Tür und dieser Durchgang ein lebendiger Jemand sein. Die Tür steht immer offen, und wir sind nicht verpflichtet, bei jedem Gebet an den Sohn ausdrücklich der Mutter zu gedenken. Aber wie sinnvoll ist es trotzdem, von dieser Mutter die Art und Weise neu zu lernen, wie man dem Sohn am besten begegnet. „Fleckenlos“ sollte unser Jawort sein, als „fleckelos“ bezeichnet Paulus die Kirche als die Braut Christi (Eph 5,27); wir dürfen hinzufügen, daß die Kirche wohl in keinem ihrer Glieder vollkommen fleckenlos ist, außer in ihrem Urbild, in Maria.

Deshalb laden wir alle Gläubigen ein, im „Ave Maria“ immer neu den Zugang zur „Frucht ihres Leibes“ zu erbitten, im „Englischen Gruß“ ihres Jawortes und der Menschwerdung Gottes in ihr zu gedenken, im Rosenkranz die göttlichen Heilsgeschichte mit ihren Augen zu betrachten. Solche Gebete sind bar jeder Schwärmerei, die uns den Blick auf das Wesentliche, das Wesen und Werk Gottes verstellen würde. Sie lehren uns vielmehr die wahre christliche Meditation: die liebende Vertiefung in die Geheimnisse Gottes, in seine fleischgewordene Liebe, die nur im Mitlieben aufgehen kann. Indem wir uns von Maria in solches Mitlieben hineinziehen lassen, wirken wir an der Veränderung der Welt auf Gottes Reich hin, das die vollendete Herrschaft seiner Liebe ist. Um diese Mitte des Christlichen geht es letztlich in der Verehrung der Gottesmutter. Möge sie, die der Welt einst Christus geboren hat, auch unserer Zeit neu die Tür auf tun zu ihm, der gepriesen sei in Ewigkeit (Röm 9,5). So segne Euch der Vater und der Sohn und der Heilige Geist. Amen.

Würzburg, 30. April 1979

Die deutschen Bischöfe



Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie

von Joseph Cardinal Ratzinger

1. Hintergrund und Bedeutung der mariologischen Aussage des 2. Vatikanischen Konzils

Die Frage nach der Bedeutung von Mariologie und Marienfrömmigkeit kann von der geschichtlichen Situation der Kirche nicht absehen, in der sie erhoben wird. Die tiefe Krise, in die das Denken und Sprechen von und mit Maria in den Jahren nach dem Konzil geraten ist, wird man nur verstehen und richtig beantworten können, wenn man sie im Kontext der größeren Entwicklung sieht, der sie zugehört. Dabei läßt sich feststellen, daß die Periode, die mit dem Ende des 1. Weltkriegs begann und bis zum 2. Vatikanischen Konzil reichte, innerkirchlich durch zwei große geistige Bewegungen bestimmt wurde, die beide in gewissem Sinn – wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise – „charismatische“ Züge trugen: Schon seit den Marienerscheinungen in der Mitte des 19. Jahrhunderts hatte sich immer stärker eine marianische Bewegung entfaltet, die in La Salette, Lourdes und Fatima ihre charismatischen Wurzeln sehen durfte und mit dem Pontifikat Pius' XII. ihren die ganze Kirche erfassenden Höhepunkt erreichte. Auf der anderen Seite entwickelte sich zwischen den Weltkriegen besonders in Deutschland die liturgische Bewegung, deren Ursprünge in der von Solesmes ausgehenden Erneuerung des benediktinischen Mönchtums, aber auch in der eucharistischen Idee Pius' X. zu suchen sind. Auf dem Hintergrund der

Jugendbewegung drang sie – wenigstens in Mitteleuropa – immer mehr in die Breite des Kirchenvolkes vor. Mit ihr verbanden sich ökumenische Bewegung und Bibelbewegung zusehends zu einem einheitlichen großen Strom. Ihr grundlegendes Ziel, die Erneuerung der Kirche aus den Quellen der Schrift und der Urgestalt des kirchlichen Betens, fand gleichfalls unter Pius XII. in den Enzykliken über die Kirche und über die Liturgie eine erste amtliche Bestätigung¹).

Je stärker diese Bewegungen an gesamtkirchlichem Gewicht gewannen, desto mehr wurde auch das Problem ihres gegenseitigen Verhältnisses spürbar. Vielfach erschienen sie von ihren Grundhaltungen wie von ihrer theologischen Richtung her geradezu als konträr. Die liturgische Bewegung kennzeichnete selbst ihre Frömmigkeit gern als „objektiv“-sakramental; dem gegenüber war die starke Betonung des Subjektiven und des Persönlichen in der marianischen Bewegung augenfällig. Die liturgische Bewegung betonte den theozentrischen Charakter des christlichen Gebets, das sich „durch Christus an den Vater“ richtet; die marianische schien mit ihrer Parole per Mariam ad Jesum durch eine andere Idee des Mittlerischen, durch ein Verweilen bei Jesus und Maria gekennzeichnet, das den klassischen trinitarischen Bezug eher in den Hintergrund rückte. Die liturgische Bewegung suchte nach einer Frömmigkeit, die sich streng am Maß der Bibel oder allenfalls der alten Kirche orientierte; die marianische Frömmigkeit, die sich von den Erscheinungen der Gottesmutter in dieser Zeit ansprechen ließ, war viel stärker durch die Tradition des Mittelalters und der Neuzeit gestaltet: Sie folgte einem anderen Stil des Denkens und des Empfindens²). Hier gab es zweifellos Gefahren, die den gesunden Kern bedrohten und ihn für leidenschaftliche Verfechter der anderen Richtung sogar fraglich erscheinen ließen³).

Jedenfalls mußte es zu den Aufgaben eines in dieser Zeit gehaltenen Konzils gehören, das richtige Verhältnis zwischen diesen beiden auseinandertreibenden Bewegungen herzustellen und sie (ohne die Spannung einfach aufzugeben) zu einer fruchtbaren Einheit zu führen. Tatsächlich kann man das Ringen der ersten Konzilshälfte – den Disput um die Liturgiekon-

stitution, um die Lehre von der Kirche und die richtige Einordnung der Mariologie, um Offenbarung, Schrift, Überlieferung und um die Ökumene – nur richtig aus dem Spannungsverhältnis dieser beiden Kräfte verstehen. In all den genannten Auseinandersetzungen vollzog sich, auch wenn dies keineswegs im Vordergrund des Bewußtseins stand, der Sache nach das Ringen um das richtige Verhältnis der zwei charismatischen Ströme, die sozusagen für die Kirche von innen her „die Zeichen der Zeit“ bildeten. Die Arbeit an der Pastoralkonstitution sollte dann die Auseinandersetzung mit den von außen her andrängenden „Zeichen der Zeit“ bringen. In diesem Drama kommt der berühmten Abstimmung vom 29. Oktober 1963 die Bedeutung einer geistigen Wasserscheide zu. Es ging um die Frage, ob die Mariologie in einem eigenen Text darzustellen oder in die Konstitution über die Kirche aufzunehmen sei: Damit war über Gewicht und Zuordnung der beiden Frömmigkeitslinien zu bestimmen und so die entscheidende Antwort auf die bestehende innere Lage der Kirche zu geben. Beide Seiten entsandten Männer von höchstem Gewicht als Relatoren, um das Plenum für sich zu gewinnen: Kardinal König sprach für die Integration der Texte, die faktisch eine Überordnung der liturgisch-biblischen Frömmigkeit und Theologie bedeuten mußte; Kardinal Rufino Santos von Manila plädierte für die Selbständigkeit des marianischen Elements. Die Abstimmung zeigte mit einem Verhältnis von 1114 zu 1074 Stimmen erstmals eine Teilung der Versammlung in zwei fast gleichgroße Gruppen. Immerhin hatte der von der liturgischen und biblischen Bewegung geprägte Teil der Konzilsväter einen, wenn auch knappen Sieg errungen und damit einen Entscheid herbeigeführt, dessen Gewicht von schwer zu überschätzender Bedeutung sein sollte.

Theologisch gesehen muß man der von Kardinal König angeführten Mehrheit zweifellos recht geben. Wenn man die beiden charismatischen Bewegungen nicht als konträr betrachten darf, sondern als komplementär ansehen muß, war eine Integration geboten, die freilich nicht Absorption des einen durch das andere sein durfte. Die innere Offenheit der biblisch-liturgisch-patristischen Frömmigkeit und Theologie auf das

Marianische hin war in den Jahren nach dem 2. Weltkrieg vor allem durch die Arbeiten von Hugo Rahner⁴⁾, A. Müller⁵⁾, K. Delahaye⁶⁾, R. Laurentin⁷⁾, O. Semmelroth⁸⁾ überzeugend dargestellt worden; in diesen Arbeiten war eine Vertiefung der beiden Richtungen auf ihre Mitte hin geleistet, in der sie sich gegenseitig finden und von der her sie doch ihr besonderes Gepräge bewahren und fruchtbar weiterentfalten konnten. Tatsächlich ist es freilich nur zum Teil gelungen, in dem marianischen Kapitel der Kirchenkonstitution das solchermassen Vorgezeichnete überzeugend und kraftvoll auszuformen. Überdies war die nachkonziliare Entwicklung weitgehend durch ein Mißverständnis der konziliaren Aussagen zum Traditionsbegriff geprägt, das durch die vereinfachende Wiedergabe der Konzilsdispute in der Konzilspublizistik entscheidend gefördert wurde: Die ganze Debatte wurde auf die Frage Geiselmanns nach der inhaltlichen „Suffizienz“ der Schrift reduziert⁹⁾ und diese wiederum im Sinn eines Biblizismus interpretiert, der das ganze patristische Erbe zur Belanglosigkeit verurteilte und damit auch den vorherigen Sinn der liturgischen Bewegung aushöhlte. Biblizismus aber wurde auf dem Hintergrund der modernen akademischen Situation von selbst zu Historismus; dabei wird man zugeben müssen, daß davon schon die liturgische Bewegung zuvor nicht ganz frei gewesen war. Liest man ihre literarischen Darstellungen heute wieder, so zeigt sich, daß sie allzusehr von einem archäologischen Denken bestimmt war, das auf einem Verfallsschema beruht: Was nach einem bestimmten Zeitpunkt auftritt, erscheint schon deshalb als minderwertig, als ob die Kirche nicht in allen Zeiten lebendig und daher auch entwicklungsfähig bliebe. Dies alles führte dazu, daß das liturgisch geprägte Denken sich in ein biblizistisch-positivistisches hinein verengte, sich so nach rückwärts verschloß und der Dynamik des sich entfaltenden Glaubens keinen Raum mehr bot. Andererseits führt die Distanz des Historismus notwendig zum „Modernismus“; da das bloß Vergangene nicht lebt, läßt es die Gegenwart allein und führt so zum Experiment des Selbstgemachten. Hinzu kam, daß die neue, ekklesiozentrische Mariologie gerade jenen Konzilsvätern fremd war und weithin fremd

blieb, die vor allem Träger der marianischen Frömmigkeit gewesen waren. Das so entstehende Vacuum konnte auch nicht durch die Einführung des Titels „Mutter der Kirche“ ausgefüllt werden, die Paul VI. am Ende des Konzils bewußt als Antwort auf die sich schon abzeichnende Krise vornahm. Faktisch führte der Sieg der ekklesiozentrischen Mariologie zunächst zum Kollaps der Mariologie überhaupt. Mir scheint, daß die Veränderung des Gesichts der Kirche in Lateinamerika nach dem Konzil, die zeitweise Konzentration des religiösen Affekts auf die politische Veränderung hin, auch auf dem Hintergrund dieser Vorgänge zu verstehen ist.

2. Die positive Funktion der Mariologie in der Theologie

Die Neubesinnung wurde vor allem auch durch das apostolische Schreiben Pauls' VI. über die rechte Form der Marienverehrung vom 2. Februar 1974 in Gang gebracht¹⁰⁾. Faktisch hatte, wie wir sahen, die Entscheidung von 1963 zur Absorption der Mariologie durch die Ekklesiologie geführt. Eine Wiederbesinnung auf den Text muß davon ausgehen, daß diese seine geschichtliche Wirkung in Widerspruch zu seiner eigenen Sinngebung steht. Denn das marianische Kapitel VIII war in der Absicht geschaffen, eine innere Entsprechung zu den die Struktur der Kirche darstellenden Kapiteln I–IV herzustellen und in der Balance beider das richtige Gleichgewicht zu finden, in dem die Kräfte der biblisch-ökumenisch-liturgischen Bewegung und die der marianischen Bewegung fruchtbar aufeinander verwiesen sind. Sagen wir es positiv. In Bezug auf den Kirchenbegriff übt eine recht verstandene Mariologie eine doppelte Funktion der Klärung und der Vertiefung aus.

a) Dem maskulinen, aktivistisch-soziologischen Ansatz von „Populus Dei“ (Volk Gottes) tritt die Tatsache entgegen, daß Kirche – Ecclesia – feminin ist. Das heißt: Es öffnet sich die über das Soziologische hinausweisende Dimension des Mystereums, in der erst der wirkliche Grund und die einheitgebende Kraft in Erscheinung tritt, worauf Kirche beruht. Kirche ist mehr als „Volk“, mehr als Struktur und Aktion: In ihr lebt das

Geheimnis der Mutterschaft und der bräutlichen Liebe, die die Mutterschaft ermöglicht. Kirchenfrömmigkeit, Liebe zur Kirche ist überhaupt nur möglich, wenn es dies gibt. Wo Kirche nur noch maskulin, strukturell, institutionentheoretisch gesehen wird, da ist das Eigentliche von Ecclesia ausgefallen – jenes Zentrale, um das es in der Bibel und bei den Vätern in allem Reden von der Kirche geht¹¹).

b) Paulus hat die *differentia specifica* der neutestamentlichen Kirche gegenüber dem „wandernden Gottesvolk“ des Alten Bundes in dem Begriff „Leib Christi“ ausgedrückt: Kirche ist nicht Organisation, sondern Organismus Christi; sie wird nur durch die Vermittlung der Christologie hindurch überhaupt „Volk“ und diese Vermittlung wiederum geschieht im Sakrament, in der Eucharistie, die ihrerseits Kreuz und Auferstehung als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt. Deswegen spricht man dann nicht von der Kirche, wenn man „Volk Gottes“ sagt, ohne „Leib Christi“ mitzusagen oder wenigstens mitzudenken¹²). Aber auch der Leib-Christi-Begriff bedarf im Kontext heutigen Sprechens der Klärung, um nicht mißverständlich zu sein: Er könnte leicht im Sinn eines Christomonismus ausgelegt werden, einer Absorption der Kirche und so des gläubigen Geschöpfs in die Einzigkeit der Christologie hinein. Paulinisch ist aber das Wort vom „Leib Christi“, der wir sind, immer auf dem Hintergrund der Formel von Genesis 2,24 zu verstehen: „Die beiden werden zu einem Fleisch werden“ (vgl. 1. Kor 6,17). Die Kirche ist der Leib, das Fleisch Christi in der geistlichen Spannung der Liebe, in der sich das eheliche Geheimnis von Adam und Eva erfüllt, also in der Dynamik einer Einheit, die das Gegenübersein nicht aufhebt. Das bedeutet: Gerade das eucharistisch-christologische Mysterium der Kirche, das sich in dem Wort vom „Leib Christi“ ansagt, bleibt nur dann in seinem rechten Maß, wenn es das marianische Geheimnis einschließt: die hörende Magd, die – in der Gnade frei geworden – ihr Fiat spricht und darin Braut und so Leib wird¹³).

Wenn dem so ist, dann kann die Mariologie niemals einfach ins Sachliche der Ekklesiologie aufgelöst werden: Der Typus-Gedanke der Väter ist gründlich mißverstanden, wenn er

Maria zur bloßen und damit austauschbaren Exemplifikation theologischer Sachverhalte reduziert. Der Sinn des Typus bleibt vielmehr nur gewahrt, wenn die Kirche durch die unvertauschbare persönliche Gestalt Marias in ihrer persönlichen Form erkennbar wird. Nicht die Person ist in der Theologie auf die Sache zurückzuführen, sondern die Sache auf die Person. Eine bloß strukturelle Ekklesiologie muß Kirche zum Aktionsprogramm degenerieren. Erst durch das Marianische wird vollends auch der affektive Bereich im Glauben festgemacht und damit die menschliche Entsprechung zur Wirklichkeit des inkarnierten Logos gewonnen. In diesem Punkt sehe ich die Wahrheit des Wortes von „Maria als der Überwinderin aller Häresien“: Wo es diese affektive Verwurzelung gibt, da ist die Bindung „ex toto corde“ – vom Grund des Herzens her – an den persönlichen Gott und seinen Christus gegeben und die Umschmelzung der Christologie in ein Jesus-Programm, das atheistisch und das bloß sachlich sein kann, unmöglich: Die Erfahrung der letzten Jahre verifiziert heute auf eine erstaunliche Weise den richtigen Gehalt solcher alten Worte.

3. Der Ort der Mariologie im Ganzen der Theologie

Mit dem Gesagten klärt sich auch der Ort der Mariologie in der Theologie. G. Söll hat in seinem imponierenden Band über die Dogmengeschichte der Mariologie als Fazit seiner historischen Analyse die Zuordnung der Marienlehre zur Christologie und Soteriologie gegen eine Konstruktion von der Ekklesiologie her verteidigt¹⁴). Ohne die außerordentliche Leistung dieses Werkes oder das Gewicht seiner geschichtlichen Ergebnisse zu mindern, halte ich dem gegenüber den anders angelegten Entscheid der Väter des Vaticanum II für richtig und zwar sowohl aus einer systematischen wie aus einer gesamtgeschichtlichen Perspektive. Zwar ist der dogmengeschichtliche Befund unbestreitbar, daß die Aussagen über Maria zunächst von der Christologie her notwendig wurden und sich in ihrem Gefüge entwickelt haben. Aber es muß hinzugefügt werden, daß alles so Gesagte keine eigene Mariologie bildete und

bilden konnte, sondern Explikation der Christologie blieb. Dagegen wurde in der Zeit der Väter in der Ekklesiologie die ganze Mariologie vorentworfen, freilich ohne den Namen der Mutter des Herrn zu nennen: Die Virgo Ecclesia, die Mater Ecclesia, die Ecclesia immaculata, die Ecclesia assumpta – alles, was später Mariologie sein wird, ist zunächst als Ekklesiologie vorgedacht worden. Obwohl natürlich auch Ekklesiologie nicht von Christologie isolierbar ist, so hat doch die Kirche Christus gegenüber eine relative Selbständigkeit, wie wir vorhin hörten: die Selbständigkeit der Braut, die im Ein-Geist-Werden der Liebe dennoch sein Gegenüber bleibt. Erst das Zusammenströmen dieser vorerst namenlosen, aber personal gestalteten Ekklesiologie mit den in der Christologie vorbereiteten Aussagen über Maria, das seit Bernhard von Clairvaux einsetzte, ergab die Mariologie als eigene Ganzheit in der Theologie. So kann man sie weder allein der Christologie noch auch allein der Ekklesiologie zuordnen (schon gar nicht in ihr als ein mehr oder weniger überflüssiges Exempel aufgehen lassen). Die Rede von Maria markiert vielmehr den „Nexus mysteriorum“ – die innere Verwobenheit der Geheimnisse in ihrem Gegenüber und ihrer Einheit. Wird die Verknüpfung von Christus und Kirche in den Begriffsparten Bräutigam – Braut, Haupt – Leib ansichtig, so ist dies allerdings in Maria noch überschritten, weil sie ja zu Christus zunächst nicht als Braut, sondern als Mutter steht. Hier kann man die Funktion des Titels „Mutter der Kirche“ erblicken; er drückt das Übersteigen des ekklesiologischen Rahmens in der Marienlehre und zugleich ihre Zuordnung auf ihn hin aus¹⁵). Demgemäß kann man in der Frage der Zuordnungen auch nicht einfach argumentieren, Maria sei doch nur deshalb Abbild der Kirche, weil sie zuerst Mutter des Herrn gewesen sei. Damit wäre das Verhältnis von Seinsordnung und Erkenntnisordnung ungebührlich vereinfacht. Einem solchen Ausgangspunkt gegenüber könnte man nämlich zu Recht mit Hinweis auf Stellen wie Mk 3,33–35 oder Lk 11,27f fragen, ob denn die leibliche Mutterschaft überhaupt theologisch bedeutsam sei. Die Abdrängung der Mutterschaft ins bloß Biologische kann nur vermieden werden, wenn die Lektüre der Heiligen

Schrift von einer Hermeneutik ausgehen darf, die diese Teilung ausschließt und die Zuordnung von Christus und seiner Mutter vom Ansatz des Verstehens her als theologische Realität erkennt. Diese Hermeneutik ist in der vorhin erwähnten personalen, wenn auch namenlosen Ekklesiologie der Väter von der Schrift selbst her und aus der inneren Glaubenserfahrung der Kirche entwickelt worden. Sie besagt in Kürze, daß das vom dreifaltigen Gott in der Geschichte gewirkte Heil, die wahre Mitte aller Geschichte, „Christus und seine Kirche“ heißt – Kirche als Verschmelzung des Geschöpfes mit seinem Herrn in der bräutlichen Liebe, in der sich ihre Hoffnung auf Vergöttlichung durch den Weg des Glaubens erfüllt.

Wenn demgemäß Christus und Ecclesia die hermeneutische Mitte der Schrift als Darstellung der Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen sind, dann und erst dann ist der Ort vorgegeben, an dem Marias Mutterschaft als letzte personale Konkretisierung von Kirche theologisch bedeutsam wird: Maria ist in dem Augenblick ihres Ja Israel in Person, die Kirche in Person und als Person. Sie ist diese personale Konkretisierung der Kirche zweifellos dadurch, daß sie aufgrund ihres Fiat leibhaftig Mutter des Herrn wird. Aber dieses biologische Faktum ist dadurch theologische Wirklichkeit, daß es Verwirklichung des tiefsten geistigen Gehaltes des Bundes ist, den Gott mit Israel schließen wollte: Dies läßt Lukas wundervoll im Zusammenklang von 1,45 („Selig die du geglaubt hast“) und 11,27 („Selig, die das Wort Gottes hören und bewahren“) erkennen. So können wir sagen, daß sich die Aussagen von der Mutterschaft Marias und diejenigen von ihrer Darstellung der Kirche zueinander verhalten wie Factum und mysterium facti, wie die Tatsache und der ihr Bedeutung gebende Sinn. Beides ist untrennbar: Das Faktum ohne seinen Sinn würde blind, der Sinn ohne die Tatsache leer. Die Mariologie kann aus dem bloßen Faktum unmöglich entwickelt werden, sondern nur aus dem in der Hermeneutik des Glaubens verstandenen Faktum. Das hat zur Folge, daß Mariologie nie bloß mariologisch sein kann, sondern in der Ganzheit des Grundgefüges von Christus und Kirche steht, konkretester Ausdruck seines Zusammenhanges ist¹⁶).

4. Mariologie – Anthropologie – Schöpfungsglaube

Denkt man dies zu Ende, so zeigt sich, daß Mariologie ihrerseits den Kern dessen ausdrückt, was „Heilsgeschichte“ ist, andererseits aber bloß heilsgeschichtliches Denken überschreitet. Wird sie als wesentlicher Teil einer Hermeneutik der Heilsgeschichte erkannt, so bedeutet dies, daß einem mißverstandenen Solus Christus die wahre Größe der Christologie gegenübertritt, die von einem Christus sprechen muß, der „Haupt und Leib“ ist, das heißt, der die erlöste Schöpfung in ihrer relativen Selbständigkeit mitumfaßt. Dies weitet aber zugleich den Blick über die Heilsgeschichte hinaus, weil es einer falsch verstandenen Alleinwirksamkeit Gottes gegenüber die Realität des Geschöpfes in den Blick bringt, das von Gott zur freien Antwort berufen und befähigt ist. In der Mariologie wird sichtbar, daß die Gnadenlehre nicht auf Rücknahme der Schöpfung hinausläuft, sondern das definitive Ja zur Schöpfung ist: Mariologie wird so zur Gewähr für die Eigenständigkeit der Schöpfung, zur Bürgschaft des Schöpfungsglaubens und zum Siegel einer recht gedachten Schöpfungslehre. Hier liegen Fragen und Aufgaben bereit, die noch kaum in Angriff genommen sind.

a) Maria erscheint in ihrem gläubigen Gegenüber zum Anruf Gottes als Darstellung der zur Antwort gerufenen Schöpfung, der Freiheit des Geschöpfes, die sich in der Liebe nicht auflöst, sondern vollendet. Sie ist solche Darstellung des geretteten und frei gewordenen Menschen aber gerade als Frau, das heißt in der leiblichen Bestimmtheit, die vom Menschen unabtrennbar ist: „Als Mann und Frau erschuf er sie“ (Gen 1,27). Das „Biologische“ und das Humane sind in ihrer Gestalt untrennbar, so wie das Humane und das „Theologische“ untrennbar sind. Alles dies berührt sich einerseits engstens mit den bestimmenden Bewegungen unserer Zeit, widerspricht ihnen aber zugleich auch zentral. Denn wenn das anthropologische Programm der Gegenwart in einer vordem nicht gekannten Radikalität um „Emanzipation“ kreist, so wird damit eine Freiheit gesucht, die auf „Sein wie Gott“ (Gen. 3,5) abzielt. Zu dieser Vorstellung des „Seins wie Gott“ gehört aber die

Lösung des Menschen von seiner biologischen Bedingtheit, von dem „Als Mann und Frau schuf er sie“: Diese Differenz, die zum Menschen als einem biologischen Wesen unaufhebbar gehört und ihn zutiefst zeichnet, wird als vollkommen unerhebliche Belanglosigkeit, als geschichtlich erfundener „Rollenzwang“ in den den Menschen gar nicht eigentlich angehenden „bloß biologischen“ Bereich verwiesen. Das bedeutet, daß dies „bloß Biologische“ als Sache dem Menschen verfügbar, außerhalb der humanen und geistigen Maßstäbe angesiedelt wird (bis zur freien Verfügung über werdendes Leben); solche Versachlichung des „Biologischen“ erscheint dann als Befreiung, in der der Mensch den Bios unter sich läßt, ihn frei gebraucht und im übrigen unabhängig davon bloß Mensch ist – nicht Mann oder Frau. Aber in Wirklichkeit trifft er sich damit im Tiefsten seiner selbst und wird sich selbst verächtlich, weil er in Wahrheit eben doch Mensch als Leib, Mensch als Mann oder Frau ist. Macht er diese grundlegende Bestimmtheit seiner selbst zur verächtlichen Kleinigkeit, die man als Sache behandeln kann, so wird er selbst zur Kleinigkeit und zur Sache; die „Befreiung“ wird zur Erniedrigung ins Machbare hinein. Wo das Biologische der Humanität entzogen wird, wird die Humanität selbst verneint. So geht es in der Frage, ob es den Mann als Mann und die Frau als Frau geben darf, um das Geschöpf überhaupt. Da diese biologische Bestimmtheit des Humanen in der Frage der Mutterschaft ihre am wenigsten verdeckbare Realität hat, ist eine den Bios negierende Emanzipation in besonderer Weise ein Angriff auf die Frau: die Leugnung ihres Rechts, Frau sein zu dürfen. Insofern ist umgekehrt die Erhaltung der Schöpfung in besonderer Weise mit der Frage nach der Frau verbunden und diejenige, in der das „Biologische“ „theologisch“, nämlich Gottesmutterschaft ist – sie ist in besonderer Weise der Richtpunkt, an dem sich die Wege scheiden.

b) Ebenso wie die Mutterschaft ist die Jungfräulichkeit Marias Bestätigung der Humanität des „Biologischen“, der Ganzheit des Menschen vor Gott und der Einbeziehung seines Menschseins als Mann und Frau in den eschatologischen Anspruch und in die eschatologische Hoffnung des Glaubens. Es ist kein

Zufall, daß sie – obzwar als Lebensform auch dem Mann möglich und zgedacht – doch zuerst von der Frau als der eigentlichen Siegelbewahrerin der Schöpfung her formuliert ist und in ihr ihre maßgebende, vom Mann sozusagen nur nachzuahmende Vollgestalt hat.¹⁷⁾

5. Marianische Frömmigkeit

Aus den damit umrissenen Zusammenhängen läßt sich endlich die Struktur der marianischen Frömmigkeit erklären. Ihr traditioneller Ort in der kirchlichen Liturgie ist der Advent und dann überhaupt der Bereich der dem Weihnachtskreis zugeordneten Feste: Lichtmeß, Mariä Verkündigung¹⁸⁾.

Wir hatten in unseren bisherigen Überlegungen als das Charakteristische des Marianischen angesehen, daß es personalisierend ist (Kirche nicht als Struktur, sondern als Person und in Person), daß es inkarnierend ist (Einheit von Bios, Person und Gottesbeziehung, Eigenständigkeit der Schöpfung im Gegenüber zum Schöpfer, des „Leibes“ Christi in Zuordnung zum Haupt) und daß es, von beidem her, den Bereich des Herzens, den affektiven Bereich einbezieht und so den Glauben in den tiefsten Wurzeln des Menschseins festmacht. Diese Charakterisierungen verweisen auf den Advent als liturgischen Ort des Marianischen und werden ihrerseits von ihm her in ihrer Bedeutung weiter geklärt. Marienfrömmigkeit ist adventlich, von der Freude der Naherwartung erfüllt, dem Inkarnatorischen der geschenkten und sich schenkenden Nähe des Herrn zugeordnet. Ulrich Wickert spricht sehr schön davon, daß Lukas Maria als die zweimal Adventliche zeichnet – zu Anfang des Evangeliums, da sie die Geburt des Sohnes und zu Anfang der Apostelgeschichte, da sie die Geburt der Kirche erwartet¹⁹⁾.

Aber im Laufe der Entwicklung ist immer stärker ein zweites Moment dazugekommen. Gewiß, Marienfrömmigkeit ist zunächst inkarnatorisch, dem gekommenen Herrn zugewandt: Sie sucht mit Maria das Verweilen bei ihm zu lernen. Aber das Fest ihrer Aufnahme in den Himmel, das durch das Dogma von

1950 neues Gewicht gewonnen hat, bringt auch die eschatologische Transzendierung der Inkarnation zur Geltung. In den Weg Marias gehört die Erfahrung des Abgewiesenwerdens hinein (Mk 3,31–35; Jo 2,4), die im Weggegebenwerden am Kreuz (Jo 19,26) Teilhabe an der Abweisung wird, die Jesus selbst am Ölberg (Mk 14,34) und am Kreuz (Mk 15,34) erfahren mußte. Nur in solcher Abweisung kann sich das Neue begeben; nur durch das Weggehen kann das wirkliche Kommen Ereignis werden (Jo 16,7). So ist Marienfrömmigkeit notwendig auch Passionsfrömmigkeit; in der Prophetie des greisen Simeon von dem das Herz durchbohrenden Schwert (Lk 2,35) hat Lukas von vorne herein Inkarnation und Passion, die freudreichen und die schmerzreichen Geheimnisse ineinander verknotet. Maria erscheint in der Frömmigkeit der Kirche gleichsam als das lebendige Veronika-Bild, als die Ikone Christi, die ihn in die Gegenwart des menschlichen Herzens einholt, sein Bild ins Schauen des Herzens übersetzt und so verstehbar macht. Im Blick auf die Mater assumpta, die in den Himmel aufgenommene Jungfrau-Mutter, weitet sich der Advent ins Eschatologische hinein; Inkarnation wird zum Weg, der im Kreuz die Fleischwerdung nicht zurücknimmt, sondern verendgültigt. In diesem Sinn entspricht die mittelalterliche Ausweitung der Marienfrömmigkeit über den Advent hinaus ins Ganze der Heilsgeheimnisse hinein durchaus der Logik des biblischen Glaubens.

Daraus läßt sich zum Schluß eine dreifache Aufgabe marianischer Frömmigkeitserziehung ableiten:

- a) Es muß darum gehen, das Eigene des Marianischen gerade dadurch zu erhalten, daß es stetig in seiner strengen Verwiesenheit auf das Christologische vollzogen und so beides zu seiner richtigen Gestalt gebracht wird.
- b) Marianische Frömmigkeit darf sich nicht auf Teilaspekte des Christlichen zurückziehen oder gar das Christliche auf Teilaspekte seiner selbst reduzieren; sie muß sich der ganzen Weite des Mysteriums öffnen und selbst Weg zu dieser Weite werden.
- c) Marianische Frömmigkeit wird immer in der Spannung von theologischer Rationalität und gläubiger Affektivität stehen.

Das liegt in ihrem Wesen und es geht in ihr gerade darum, keines der beiden verkümmern zu lassen, im Affekt das nüchterne Maß der Ratio nicht zu vergessen, aber auch in der Nüchternheit eines verstehenden Glaubens das Herz nicht zu erdrücken, das oft mehr sieht als der bloße Verstand. Nicht umsonst haben die Väter Mt 5,8 als Mitte ihrer theologischen Erkenntnislehre gefaßt: „Selig sind, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott anschauen“ – das Organ, Gott zu sehen, ist das gereinigte Herz. Marianischer Frömmigkeit könnte es zukommen, Erweckung des Herzens und seine Reinigung in den Glauben hinein zu wirken. Wenn es das Elend des heutigen Menschen ist, immer mehr in bloßem Bios und bloße Rationalität auseinanderzufallen, so könnte sie solcher „Dekomposition“ des Humanen entgegenwirken und helfen, die Einheit in der Mitte, vom Herzen her, wiederzufinden.

Anmerkungen

- ¹⁾ Vgl. dazu J. Frings, *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt* (Köln 1962) 31–37.
- ²⁾ Kennzeichnend für das Gegenüber der zwei Haltungen, das weit über den Bereich des Mariologischen hinausgeht, ist die Fragestellung in J. A. Jungmanns Buch „Die Frohbotschaft und die Glaubensverkündigung“ (Regensburg 1936); die leidenschaftliche Reaktion auf dieses Werk, das damals aus dem Buchhandel zurückgezogen werden mußte, beleuchtet gleichfalls sehr deutlich die Situation. Vgl. die von Jungmann 1961 dazu niedergeschriebenen Bemerkungen in: B. Fischer – H. B. Meyer (Hrsg.), J. A. Jungmann, *Ein Leben für Liturgie und Kerygma* (Innsbruck 1975) 12–18.
- ³⁾ Vgl. die materialreiche Darstellung von R. Laurentin, *La question mariale* (Paris 1963). Bezeichnend etwa die S. 19 zitierte Warnung von Papst Johannes XXIII. vor gewissen Praktiken oder exzessiven Spezialformen der Frömmigkeit, selbst der Verehrung der Madonna, Frömmigkeitsformen, „die mitunter eine armselige Idee von der Frömmigkeit unseres guten Volkes geben“. In der Schlußansprache der römischen Synode warnte der Papst erneut vor solcher Frömmigkeit, die der Phantasie freies Feld lasse und wenig zur Konzentration der Seele beitrage. „Wir möchten euch einladen, euch an das zu halten, was es an Älterem und Einfacherem in der Praxis der Kirche gibt.“
- ⁴⁾ H. Rahner, *Maria und die Kirche* (Innsbruck 1951); ders., *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend* (Einsiedeln, Köln 1944).
- ⁵⁾ A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Fribourg 1955).
- ⁶⁾ K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik* (Freiburg 1958).

- ⁷⁾ R. Laurentin, *Court traite de théologie mariale* (Paris 1953); ders., *Structure et théologie de Luc 1–2* (Paris 1957).
- ⁸⁾ O. Semmelroth, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses* (Würzburg 1950); vgl. auch M. Schmaus, *Mariologie* (Katholische Dogmatik V, München 1955).
- ⁹⁾ Daß Geiselmanns Fragestellung in Wirklichkeit am Kern des Problems vorbeiging, habe ich zu zeigen versucht in: K. Rahner – J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (Freiburg 1965) 25–69; vgl. auch meinen Kommentar zu Kap. 2 der Offenbarungskonstitution in: *LThK-Ergänzungsband II* 515–528.
- ¹⁰⁾ Deutsch herausgegeben von W. Beinert, *Die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung. Apostolisches Schreiben „Marialis Cultus“ vom 2. Februar 1974* (Leutesdorf am Rhein 1974).
- ¹¹⁾ Vgl. dazu die grundlegende Darstellung von H. U. von Balthasar, *Wer ist die Kirche?*, in: ders., *Sponsa Verbi* (Einsiedeln 1960) 148–202.
- ¹²⁾ Vgl. dazu J. Ratzinger, *Kirche als Heilssakrament*, in: J. Reikerstorfer (Hrsg.), *Zeit des Geistes* (Wien 1977) 59–70; vgl. von mir auch: *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf 1969) 75–89.
- ¹³⁾ Vgl. H. U. von Balthasar, a.a.O. (s. Anm. 11); siehe auch die schöne Auslegung der Verkündigung an Maria bei K. Wojtyła, *Zeichen des Widerspruchs* (Zürich, Freiburg 1979) 50 f.
- ¹⁴⁾ G. Söll, *Mariologie* (= *Handbuch der Dogmengeschichte*, Hg. Schmaus-Grillmeier-Scheffczyk-Seybold, Bd. III 4, Freiburg 1978).
- ¹⁵⁾ *Zum Titel Mutter der Kirche* W. Dürig, *Maria – Mutter der Kirche* (St. Ottilien 1979).
- ¹⁶⁾ Vgl. dazu die eindrucksvolle Untersuchung von I. de la Potterie, *La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu. Etude de théologie johannique*, in: *Marianum* 40 (1978) 41–90, bes. 45 u. 89 f.
- ¹⁷⁾ *Zur Einheit des Biologischen, des Humanen und des Theologischen* I. de la Potterie, a.a.O. 897. Vgl. zum Ganzen auch L. Bouyer, *Frau und Kirche* (Einsiedeln 1977). Hierher gehört auch die schöne Bemerkung von A. Luciani, *Ihr ergebener* (München 1978) 126, der von der Begegnung mit Mädchen einer Schulkasse erzählt, die sich gegen die angebliche Benachteiligung der Frau in der Kirche wandten. Er arbeitet demgegenüber heraus, daß Christus zwar eine menschliche Mutter, aber nicht einen irdischen Vater hatte und haben konnte: Die Vollendung des Geschöpfes als Geschöpf vollzieht sich in der Frau, nicht im Mann.
- ¹⁸⁾ Beide Feste sind zwar – der alten Tradition gemäß – im neuen Missale als Christusfeste gesehen, verlieren aber damit keineswegs ihren marianischen Gehalt.
- ¹⁹⁾ U. Wickert, *Maria und die Kirche*, in: *Theologie und Glaube* 68 (1978) 384–407, Zitat S. 402.

Predigt von Joseph Cardinal Ratzinger beim Eröffnungsgottesdienst der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

in Stapelfeld am Dienstag, 6. März 1979

Lesung: Jesaja 55,10–11

Evang.: Matthäus 6,7–15

**Liebe Mitbrüder im bischöflichen Amt!
Liebe Brüder und Schwestern im Herrn!**

„Mein Wort kehrt nicht erfolglos zu mir zurück!“ Als der Prophet Jesaja diese Wort sprach, waren sie keineswegs die Feststellung einer Selbstverständlichkeit, eher ein Widerspruch zu dem, was man erwarten konnte. Denn die Sätze der Lesung gehören ja in die Leidensgeschichte Israels hinein, in der Gottes Anrufe an sein Volk immer wieder mißlingen, in der dieses Wort immer wieder fruchtlos bleibt, in der Gott – ohne gesiegt zu haben – auf der Bühne der Geschichte steht. Denn alles, was an Zeichen geschehen war: das Wunder am Schilfmeer, der Aufbruch der Königszeit, die Heimholung Israels aus dem Exil – all das verläuft sich wieder; Gottes Same in der Welt scheint keine Wirkung zu haben. So ist dieser Gottespruch – in einer Wolke von Dunkelheit – Ermutigung für alle, die dennoch an die Macht Gottes glauben; die daran glauben, daß die ganze Welt niemals nur Fels ist, in der dieser Same keinen Raum gewinnen kann; die daran glauben, daß diese Welt niemals nur oberflächliche Erde ist, wo die Spatzen der Alltäglichkeit sofort wieder wegpicken, was an Samen in sie fällt (vgl. Mk 4,1–9).

Für uns Christen sind diese Sätze eine Verheißung Jesu Christi, in dem nun wirklich das Wort Gottes in die Erde eingegangen und Brot geworden ist für uns alle: Same, der Frucht trägt durch die Jahrhunderte; fruchtbare Antwort, in der Gottes Rede lebendig in dieser Welt eingewurzelt ist. Kaum irgendwo ist das Christus-Geheimnis so spürbar und so nahe mit dem Mariengeheimnis verbunden, wie in der Perspektive dieser Verheißung: Denn wenn gesagt wird, daß das Wort bzw. der Same Frucht trägt, dann heißt dies, daß es nicht wie ein Ball auf die Erde auffällt und wieder zurückspringt, sondern dann bedeutet es, daß es wirklich in die Erde einsinkt, daß es die Kräfte der Erde in sich aufnimmt, in sich hineinverwandelt und daß es so wahrhaft Neues wirkt, indem es nun die Erde in sich selber trägt und zu Frucht werden läßt. Das Samenkorn bleibt nicht allein, zum Samenkorn gehört das mütterliche Geheimnis der Erde – zu Christus gehört Maria, die heilige Erde der Kirche, wie die Kirchenväter sie so schön nennen. Das Geheimnis Mariens bedeutet gerade dies, daß Gottes Wort nicht allein blieb, sondern das andere – die Erde – in sich aufnahm, in der „Erde“ der Mutter Mensch wurde und nun neu, verschmolzen mit der Erde der ganzen Menschheit zurückkehren konnte zu Gott.

Das Evangelium hingegen scheint von ganz anderem zu reden. Hier wird gesprochen von unserer Weise des Betens, von der rechten Form, von den rechten Inhalten, vom rechten Handeln und der rechten Innerlichkeit: also von dem, was nicht Gott tut, sondern was wir Menschen ihm gegenüber tun. In Wirklichkeit hängt beides eng zusammen; ja man kann sagen, im Evangelium werde nun ausgelegt, wie Menschen fruchtbares Erdreich für Gottes Wort werden können. Sie können es dadurch, daß sie sozusagen die organischen Bestandteile bereitstellen, in denen Leben wachsen und reifen kann. Sie tun es, indem sie selbst aus diesem Organischen leben, selbst vom Wort durchdrungen zum Wort werden; indem sie ihr Leben ins Beten und so in Gott hineinreichen.

Damit trifft dieses Evangelium zusammen mit der Einweisung ins marianische Geheimnis, die uns der heilige Lukas gibt, wenn er an mehreren Stellen von Maria sagt, daß sie die Worte

in ihrem Herzen „verwahrte“ (2,19; 2,51; vgl. 1,29). Sie hat gleichsam die Ströme Israels gesammelt; sie hat Leid und Größe dieser Geschichte betend in sich getragen und so zu fruchtbarem Erdreich für den lebendigen Gott werden lassen. Freilich heißt beten, wie das Evangelium sagt, sehr viel mehr als Plappern, als Worte machen. Erde für das Wort sein, das bedeutet, daß sich diese Erde vom Samen aufnehmen läßt, daß sie sich in den Samen hinein assimiliert, sich selbst aufgibt, um ihn als Leben aufzubauen. Mutterschaft Mariens heißt, daß sie die Substanz ihrer selbst, Leib und Seele, in ihn hineingibt, damit neues Leben wachsen könne. Das Wort von dem Schwert, das ihr durch die Seele dringt (Lk 2,35), meint ja viel mehr als irgendeine Quälerei, viel Tieferes und Größeres: Maria stellt sich ganz als Erde zur Verfügung, sie läßt sich brauchen und verbrauchen, um hineingewandelt zu werden in den, der uns braucht, um Frucht der Erde werden zu können. Im heutigen Kirchengebet ist davon die Rede, daß wir Sehnsucht nach Gott werden sollen. Die Kirchenväter sagen, daß Beten eigentlich nichts anderes ist, als Sehnsucht werden nach Gott hin. In Maria ist solches Bitten erhört: Sie ist gleichsam die offene Schale der Sehnsucht, in der das Leben Gebet und das Gebet Leben wird. Der heilige Johannes hat diesen Prozeß wundervoll angedeutet, wenn er in seinem Evangelium Maria nie mit Namen nennt. Sie heißt nur noch die Mutter Jesu. (Vgl. J. de la Potterie, *La mère de Jésus . . .*, in *Marianum* 40, 1978 S. 41–90; hierzu S. 42). Sie hat gleichsam das Persönliche abgegeben, um nur noch Ihm zur Verfügung zu sein, und ist gerade dadurch Person geworden. Ich meine, dieser Zusammenhang von Christus- und Mariengeheimnis, den die heutigen Lesungen vor uns auferstehen lassen, sei sehr wichtig in unserer Zeit des Aktivismus, in der sich die westliche Mentalität bis zum äußersten entfaltet hat. Denn in der heutigen Welt des Geistes gilt nur noch das männliche Prinzip: das Machen, das Leisten, die Aktivität, die selbst die Welt planen und hervorbringen kann, die nicht auf etwas warten will, von dem sie dann abhängig wird, sondern die allein auf das eigene Können setzt. Es ist, so glaube ich, kein Zufall, daß wir in unserer westlichen, maskulinen Mentalität immer mehr Chri-

stus von der Mutter losgetrennt haben, ohne zu begreifen, daß Maria als Mutter theologisch und gläubig etwas bedeuten könnte. Die ganze Art unseres Umgehens mit der Kirche ist von hierher geprägt. Wir behandeln sie fast wie ein technisches Produkt, das wir mit ungeheurem Scharfsinn und Aufwand von Energien durchplanen und machen wollen; wir wundern uns, wenn dann eintritt, was der selige Ludwig-Maria de Grignon von Montfort nach einem Wort des Propheten Haggai bemerkt hat: Ihr schafft viel, aber es kommt dabei nichts heraus (1,6)! Wenn das Machen sich verselbständigt, können die Dinge, die nicht zu machen, sondern lebendig sind und reifen wollen, nicht mehr bestehen. So tut es uns not, aus dieser Einseitigkeit westlicher, aktivistischer Perspektiven herauszutreten, um nicht auch die Kirche zu einem Werkstück unseres Schaffens und Planens herabzuwürdigen. Kirche ist nicht gemachtes Produkt, sondern lebendiger Same Gottes, der wachsen und reifen will. Darum braucht die Kirche das marianische Geheimnis, darum ist sie selbst Mariengeheimnis. Fruchtbarkeit kann in ihr nur geschehen, wenn sie sich unter dieses Zeichen stellt, wenn sie heilige Erde wird für das Wort. Wir müssen das Sinnbild des fruchtbaren Erdreichs aufnehmen, wir müssen wieder wartende, nach innen gesammelte Menschen werden, die in der Tiefe des Betens, Sehnsens und Glaubens dem Wachsen Raum geben.

In dieser heiligen Messe gedenken wir des im vergangenen Advent heimgegangenen Kardinals Josef Frings, der lange Zeit Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz war. Er starb in der Adventszeit, die seit altersher die eigentliche Marienzeit der Kirche ist. Mir scheint, daß wir darin einen Ausdruck für Weg und Richtung seines Lebens sehen dürfen. Kardinal Frings hat die Kirche Gottes in Deutschland der mütterlichen Sorge Marias anvertraut, sie Maria geweiht. Mitten in dem aufsteigenden Aktivismus wollte er sie hineinstellen in das Gesetz demütigen Fruchttragens für das Wort. Er hat auf dem Konzil, als die liturgische, christologische, ökumenische Bewegung der marianischen gegenüberstand und beide Seiten zu unversöhnlichen Alternativen zu werden drohten, einen beschwörenden Appell an die Väter gerichtet, die

gemeinsame Mitte zu finden. Er wehrte sich nachdrücklich gegen eine kurzsichtige, vorschnelle Alternative, als müsse die Kirche sich nun entscheiden, ob sie modern, biblisch, liturgisch und ökumenisch werden oder „altmodisch“, marianisch bleiben wolle. Es war sein persönliches Anliegen, beides miteinander zu verbinden, der Liturgie die Herzentiefe der Marienfrömmigkeit zu geben, und dem Marianischen den großen Atem der liturgischen Überlieferung zu öffnen. Dies war einer der persönlichsten Appelle, die er auf dem Konzil aus der Leidenschaft des Glaubens heraus an die Väter gerichtet hat. Dieser Anruf steht – zumal in dieser Stunde – als Wegweiser vor uns, auf daß wir wieder neu das Geheimnis der Erde anerkennen und annehmen, und so das Wort Frucht trage in uns. Amen.

Maria in der kirchlichen Lehre und Frömmigkeit

von Professor Hans Urs von Balthasar

Einleitung

Die Stellung Marias in der kirchlichen Lehre, insbesondere ihre Verehrung und die von marianischen Elementen durchtränkte katholische Frömmigkeit bilden schon lange, aber stärker als je in den letzten Jahrzehnten einen Anlaß für Spannungen innerhalb der Kirche. Für die einen gilt der Grundsatz „von Maria niemals genug“, die andern wittern darin eine doppelte Gefahr: für die Hierarchie der christlichen Wahrheiten, in deren Zentrum Christus und der dreieinige Gott stehen, wovon her alle Begnadung kommt (während Maria auf die Seite der begnadeten Geschöpfe gehört), und für das ökumenische Gespräch mit den der Reformation entstammenden Kirchengemeinschaften, denen großenteils (von bedeutsamen Aussagen abgesehen) die Marienverehrung als eine gefährliche Wucherung im Organismus christlicher Frömmigkeit erscheint. (Gegenüber der Ostkirche dagegen besteht keine Spannung, eine solche entstünde erst, wenn wir die Marienverehrung einschränkten.)

Nun dürften beide innerkirchlichen Richtungen einer gewissen Einseitigkeit verfallen sein: der Wahlspruch der einen („von Maria niemals genug“) darf selbstverständlich nicht quantitativ verstanden werden, als sei eine bloße Vermehrung von Dogmen oder auch von Andachten und Festen ein erstrebenswertes Ziel; das „niemals genug“ kann sich höchstens auf das tiefere Verständnis der Stellung Marias im göttlichen Heilswerk und auf ihre dieser Stellung entsprechende Würde beziehen, wobei immer klarer ihr Eingebettetsein in die christologischen und trinitarischen Wahrheiten hervortreten würde. Dem kritischen Zögern der andern aber ist zu beden-

ken zu geben, daß in der ganzen Heiligen Schrift von keiner Frau so ausführlich und so vielfältig die Rede ist (und dies nicht in der episodischen Art, in der uns von Judit oder Ester erzählt wird), da jede Szene in engstem Zusammenhang steht mit der Menschwerdung Christi, seiner Kindheit, seinem öffentlichen Wirken, seinem Leiden, seinem Fortleben in der Kirche. Sind auch die einzelnen Szenen, die von Maria berichten, in den Evangelien verstreut, so bilden sie doch, wenn man sie tiefer erwägt, ein Beziehungsnetz, dessen einzelne Momente sich – wie in einem Spiegelsaal – gegenseitig ins Unendliche belichten, vermehren, vertiefen.

Daß gerade diese Fülle der Aspekte der Mariengeheimnisse das Sprechen über Maria erschwert und die Gefahr einseitiger Formeln heraufbeschwört, ist nicht zu leugnen, aber verhält es sich denn anders bei dem noch größeren Mysterium ihres Sohnes? Wenn Maria die Königin des Himmels, der Engel, der Kirche genannt werden darf, so gewiß aufgrund der Tatsache, daß sie als die „niedrige Magd des Herrn“ bei Gott Beachtung fand. Aber sind denn nicht im Keim schon beide Aspekte vereint in der einzigen Selbstaussage, die wir von ihr besitzen: „Er hat herabgeblickt auf die Niedrigkeit seiner Magd, siehe, fortan werden mich seligpreisen alle Geschlechter“ (Lk 1,48)? Niemand, der die Autorität der Schrift anerkennt, darf sich dem Anspruch dieser Feststellung (des Blicks auf die niedrige Magd) und Verheißung (der nie aufhörenden Preisung) entziehen. Auch ist ein solches Paradox im Bereich christlichen Denkens nicht unverständlich: wird doch auch das Lamm Gottes, das als Sieger auf dem Thron seines Vaters steht, in Ewigkeit das „Lamm wie geschlachtet“ sein (Apk 13,8), und schildert doch auch der Apostel ausführlich, seine apostolische Kraft ruhe auf seiner Gleichförmigkeit mit dem Gekreuzigten: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (2 Kor 12,10).

Wir können noch tiefer von dieser scheinbaren Spannung der mariologischen Wahrheiten sagen: je tiefer ein Mensch Gott überantwortet und in Gott hinein verabgründet ist, desto mehr kann Gott, wenn er will, ihn in seiner Eigenständigkeit ins Licht setzen. Wenn Jesus von sich sagt: „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh 8,12), und dies mit einer hoheitlichen Ausschließ-

lichkeit, so hindert ihn doch nichts, seine Jünger, die ihm ganz übereignet sind, seinerseits so zu bezeichnen: „Ihr seid das Licht der Welt . . . So leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie eure guten Taten sehen und euren himmlischen Vater preisen“ (Mt 5,14.16). Wieder wäre an Paulus zu erinnern, dessen eigenes Licht zunächst vor Damaskus gänzlich ausgelöscht wird, damit Christus sein Licht in ihm entzünde und dieses mächtig den Erdkreis erleuchte.

Wir müssen in einem ersten Teil in die Gesetzlichkeiten dieses Verhältnisses einzudringen versuchen – in die christliche Lehre über Maria also –, um daraus in einem zweiten Teil die rechte Form kirchlicher Marienverehrung und Marienfrömmigkeit ableiten zu können. Beides, die Lehre wie die Frömmigkeit, muß entsprechend der eschatologischen Endgültigkeit der neutestamentlichen Offenbarung, selber einen Kern von Endgültigkeit besitzen, und die Geschichte der Mariologie und der Marienfrömmigkeit bestätigt dessen Existenz durchaus. Andererseits schreitet die Kirche und ihre Auslegung der Offenbarung mit durch die sich immerfort wandelnden Perioden der Weltgeschichte; neue Aspekte tauchen auf, während andere verblassen, für Einseitigkeiten wird der Ausgleich gesucht, sie werden aber nicht selten von entgegengesetzten Extremen abgelöst; so besteht auch heute die Pflicht, das Bleibende neu und zeitgemäß, aber so maßvoll als möglich auszusagen und dabei das Bleibende einzubergen.

A. Erster Teil

Marias Verhältnis zur Person und zum Werk ihres Sohnes

1. Ein neuer Aspekt

Bevor wir auf das spezifisch Mariologische eingehen, kann es nützlich sein, auf einen Aspekt des Verhältnisses zwischen Menschen, insbesondere zwischen Mutter und Kind hinzuweisen, den erst die neuere dialogische Philosophie und Soziologie recht ins Licht gestellt haben. Dies geschah in der endgültigen Überwindung einer alten, aus dem griechischen Denken

stammenden, aber vom christlichen nicht energisch genug überwundenen Meinung, wonach beim Entstehen des Kindes nur dem Vater die aktive, der Mutter dagegen lediglich eine passive Rolle zukäme, und ferner durch die Beachtung der (im Unterschied zu den Tieren) besonders hilflosen Lage des Neugeborenen, das erst jetzt seine intra-uterine Ausbildung abschließt. Noch wesentlicher: der werdende Mensch ist (nochmals im Gegensatz zum Tier) so innerlich auf das Mitsein mit andern Menschen angelegt, daß er erst durch den Mitmenschen, normalerweise durch die Mutter, zu seinem Selbstbewußtsein erwacht. In ihrem Lächeln geht ihm auf, daß es eine Welt gibt, in die er aufgenommen, in der er willkommen ist, und in dieser Urerfahrung weiß er erstmals um sich selbst. Dieses alles menschliche Dasein grundlegende Ereignis, dessen ganze Tragweite erst in unserer Zeit gebührend beachtet wird, begleitet die übrigen Funktionen des Wachstums und der Erziehung: die Ernährung und Pflege des Kindes, seine Einführung in die Umwelt und ihre geschichtliche Tradition. Lange vor dem Erlernen der Sprache entfaltet sich der stumme Dialog zwischen Mutter und Kind aufgrund des für jeden bewußten Menschen konstitutiven Mitseins.

Dies sagt nun, daß Jesus auch sein menschliches Selbstbewußtsein vornehmlich seiner Mutter verdankt, wenn wir nicht annehmen wollen, daß er als ein übernatürliches Wunderkind dieses Bewußtsein keinem Menschen verdanken sollte. Das aber würde sein echtes Menschsein gefährden. Schon aus diesem Gedanken ergibt sich neu die Forderung einer ganz einmaligen Lauterkeit des mütterlichen Wesens Marias. Sie ergibt sich nochmals neu, wenn man bedenkt, daß sie ihren Sohn in den Sinn und die Tiefen der Religion Israels eingeführt hat, mit wie einfachen Worten dies auch immer geschehen sein mag. Das „Magnifikat“ zeigt, wie sehr sie selber aus der Mitte dieser Tradition lebt, die in der Verheißung an Abraham und seine Nachkommen gründet und sich immer wieder als die „erbarmende“ „Großtat“ Gottes erweist, der das Gewaltsame stürzt, das Niedrige erhöht. Die Einführung Jesu in die Tradition muß so erfolgt sein, daß er dadurch in Stand gesetzt wurde, seine eigene Sendung aus dem Spiegel der Verheißung heraus

zu erkennen. So sehr sein persönliches Gebet und der ihm einwohnende Heilige Geist ihm diese Sendung immer tiefer erschlossen haben mögen, der menschliche, vornehmlich von Maria geleistete Beitrag darf keinesfalls unterschätzt werden; auch dies verstieße gegen den Lernprozeß eines normalen menschlichen Kindes.

Dieser erste grundlegende Kontakt, ja diese Symbiose von Mutter und Kind sind, gerade im Licht des modernen Bedenkens des „Mitseins“, keineswegs etwas rein Biologisches; das Wesentliche geht vielmehr gerade auf der geistigen Ebene vor sich. Deshalb läßt das einmalige Geistesleben dieses Kindes auch auf ein entsprechend einmaliges seiner Mutter schließen, womit wir neuen und verstärkten Anschluß an traditionelle Gedankengänge finden.

2. Die Dimensionen des marianischen Jaworts

Es besteht Einigkeit in der Aussage, daß die abschließende Antwort Marias an den Engel und durch ihn an Gott: „Sieh, ich bin nur Magd des Herrn, an mir vollziehe sich sein Wort“, der vollendete Ausdruck des Glaubens Abrahams und ganz Israels war. Schon von Abraham war ein überschwenglicher Glaubensgehorsam gefordert worden, da ihm auf Maria zugemutet wurde, genau das Geschenk, das Gott ihm für seinen Glauben gemacht hatte, den Sohn der Verheißung, Gott zurückzugeben, in einem geistig vollendeten, nur materiell unterbrochenen Opfer. Bei Maria wird Gott bis ans Ende dieses Glaubens gehen, da am Kreuz, unter dem sie steht, kein Engel rettend eingreift, und sie ihren Sohn, den Sohn der Erfüllung, in einem für sie unbegreiflichen und undurchdringlichen Glaubensdunkel Gott zurückgeben muß.

Aber schon bei der Empfängnis Jesu ist ein Glaubensakt gefordert, der denjenigen Abrahams (und erst recht Saras, die ungläubig lachte) unendlich übersteigt. Das Wort Gottes, das in Maria Fleisch annehmen will, braucht ein empfangendes Ja, das mit der ganzen Person, Geist und Leib, schlechthin ohne jede (auch unbewußte) Einschränkung gesprochen wird und die gesamte Menschennatur zum Ort der Menschwerdung

anbietet. Empfangen und Zulassen braucht nichts Passives zu sein, Gott gegenüber ist es, wenn im Glauben vollzogen, immer höchste Aktivität. Wäre im Jawort Marias auch nur der Schatten eines Bedenkens, eines „bis dahin und nicht weiter“ gewesen, so hätte an ihrem Glauben ein Makel gehaftet, und das Kind hätte nicht von der ganzen menschlichen Natur Besitz ergreifen können. Diese Bedenkenlosigkeit des marianischen Jaworts tritt vielleicht dort am deutlichsten zutage, wo Maria auch ihre Ehe mit Josef mitbejaht und deren Vereinbarkeit mit ihrem neuen Auftrag Gott überläßt¹⁾).

Wie diese Qualität von Marias Jawort ganz von der Christologie her bedingt ist, so sind es auch die beiden damit zusammenhängenden dogmatischen Aussagen über ihre Jungfräulichkeit und ihr Freisein von der gemeinsamen Urschuld. Dies letztere, ihr „unbeflecktes Empfangenwordensein“, sagt nichts anderes, als was zur Schrankenlosigkeit ihres Ja unerläßlich ist, denn wer irgendwie von der Urschuld und ihren Folgen tangiert wäre, brächte eine solche arglose Offenheit für jede Verfügung Gottes nicht zustande. Die Jungfräulichkeit dagegen sicherte die christologische Tatsache, daß Jesus nur einen Vater, den im Himmel, als den seinigen anerkennt, wie klar aus der Antwort des Zwölfjährigen ersichtlich wird („Dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht!“ „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?“ Lk 2,49). Zwei Väter kann ein Mensch unmöglich haben, sagt schon in treffender Kürze Tertullian²⁾, deshalb muß die Mutter Jungfrau sein. Diese christologisch motivierte Jungfräulichkeit hat ihre Sinnspitze nicht in einer geschlechtsfeindlichen nur-leiblichen Integrität, die für sich allein genommen religiöse Bedeutsamkeit besäße, sondern in der Mutterschaft Marias; um die Mutter des messianischen Gottessohnes sein zu können, der außer Gott keinen andern Vater haben kann, muß sie vom Heiligen Geist überschattet werden und dazu das besagte,

¹⁾ Heinz Schürmann betrachtet die Anfrage Marias an den Engel (Lk 1,34) als eine redaktionelle Frage (Das Lukas-Evangelium I, 1969, 51), hingesetzt, um die Antwort des Engels über die Überschattung durch den Geist zu motivieren.

²⁾ Adv. Marc. 4,10.

ihre ganze leibseelische Person umfassende Jawort sprechen. Jungfräulichkeit innerhalb der Kirche wird nur mit derselben Sinnspitze bedeutsam sein können, um in einer entfernten Nachfolge Marias „ungeteilt“, wie Paulus sagt, „an Leib und Seele heilig“ (das heißt Gott geweiht) „um die Sache des Herrn besorgt sein“ zu können (1 Kor 7,34), in einer Art geistlicher Mutterschaft, die Jesus selbst denen versprochen hat, die im reinen Glauben Gottes Wort hören und befolgen (Lk 8,21 par). Noch eins ist an der Verkündigungsszene denkwürdig: sie ist nicht nur gesamthaft eine christologische Szene, sondern außerdem eine trinitarische. Ihr Aufbau ist ganz auffällig die erste Offenbarung von Gottes Dreieinigkeit. Die erste Anrede des Engels, der Maria die schlechthin Begnadete nennt, bringt ihr den Gruß des „Herrn“, Jahwes, des Vaters, den sie als jüdische Glaubende kennt. Auf ihr Nachdenken hin, was dieser Gruß wohl bedeute, offenbart ihr der Engel in einer zweiten Rede die Geburt des „Sohnes des Allerhöchsten“ aus ihr, der zugleich der Messias für das Haus Jakob sein wird. Und auf die Frage, was dabei von ihr erwartet werde, enthüllt ihr der Engel in einer dritten Erklärung, der Heilige Geist werde sie überschatten, so daß ihr Kind mit Recht als der Heilige und der Gottessohn zu bezeichnen sei. Daraufhin erklärt Maria, alles möge sich an ihr, der Magd, vollziehen. Die Trinität Gottes muß sich bei der Menschwerdung des Sohnes kundtun, aber nicht in einer nur werthaftern Erklärung, so wie am Sinai die Gesetze Gottes bekanntgegeben wurden, sondern zudem in einem existentiellen Vollzug an dem vollkommen und urbildlich glaubenden Menschen. Es ist der alttestamentliche Glaube von Abraham her, der in seiner Vollendung dieser trinitarischen Erfahrung theilhaftig wird, die somit notwendig zum Ausgangspunkt einer neutestamentlichen, kirchlichen Glaubenserfahrung zu werden hat, und zwar im Dasein Marias selbst. Darum gibt es, parallel zum Leben Jesu, auch ein Leben Marias, in dem sie von der Intimität der Kammer von Nazareth her durch ihren Sohn erzogen wird in die Rolle, die ihr am Kreuz zuteil wird: Urbild der Kirche zu sein.

3. Erziehung Marias zur kirchlichen Mutterschaft

Zuerst hat die Mutter den Sohn durch Einführung in den Alten Bund auf sein Messiasamt hin erzogen; aber nicht sie, sondern sein eigenes Wissen im Heiligen Geist um die Sendung des Vaters hat ihm gezeigt, wer er ist, und was er zu tun hat. Und so kehrt sich das Verhältnis um: der Sohn wird nunmehr die Mutter in die Größe seiner eigenen Aufgabe hinein erziehen, bis sie reif geworden ist, unter dem Kreuz zu stehen und schließlich innerhalb der Kirche betend den für alle bestimmten Heiligen Geist zu empfangen.

Diese Erziehung steht von vornherein unter dem Zeichen des von Simeon geweissagten Schwertes, das die Seele der Mutter durchbohren soll. Sie ist ein schonungsloser Prozeß. Alle uns überlieferten Szenen sind solche mehr oder weniger schroffer Abweisung. Nicht als wäre Jesus nicht dreißig Jahre lang gehorsam gewesen, dies wird ausdrücklich versichert (Lk 2,51). Aber souverän und rücksichtslos wird die bloß leibliche Beziehung aufgesprengt, an die der Glaube im Alten Bund noch so eng gebunden war: fortan geht es nur noch um den Glauben an ihn, das menschengewordene Gotteswort. Brück ist, wie wir sahen, schon die Antwort des Zwölfjährigen, der seinen Vater gegen den vermeintlichen irdischen Vater stellt; der erste allein zählt jetzt, ob seine irdischen Eltern es verstehen oder nicht. „Sie verstanden es nicht“ (Lk 2,50). Unbegreiflich schroff ist Jesu Antwort auf den zarten bittenden Hinweis seiner Mutter bei Kana: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?“ Auch das wird sie nicht verstanden haben. „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ (Joh 2,4), wohl die Kreuzesstunde, da die Mutter das volle Recht der Fürbitte erhalten wird. Ihr unerschütterlicher Glauben – „tut, was er euch sagt!“ – erwirkt dennoch eine sinnbildliche Vorausnahme seiner Eucharistie, wie auch die Brotvermehrung eine solche Vorwegnahme sein wird. Fast unerträglich hart scheint uns die Szene, da Jesus, im Haus die ihn Umringenden belehrend, seine vor der Tür stehende, ihn besuchende Mutter nicht empfängt. „Seht da meine Mutter und meine Brüder! Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter.“

(Mk 3,34 f). Wie sehr ist sie, ohne genannt zu werden, hier an erster Stelle gemeint! Aber wer versteht es? Hat sie es selber verstanden? Man muß Maria im Geist auf ihrem Heimweg begleiten und sich in ihre innere Verfassung hineindenken: das Schwert wühlt in ihrer Seele, sie fühlt sich gleichsam ihres Eigensten beraubt, des Sinnes ihres Lebens entleert; ihr Glaube, der zu Beginn so vieles sinnhaft bestätigt erhielt, wird in eine finstere Nacht gestoßen. Der Sohn, der ihr über sein Wirken keine Nachricht zukommen läßt, ist ihr wie entlaufen, trotzdem kann sie ihn nicht einfach ziehen lassen, sie muß ihn in der Bangnis ihres nächtigen Glaubens begleiten. Und nochmals wird sie anonym in den allgemeinen Rang der Glaubenden zurückgestellt: da die Frau aus dem Volk die Brüste seligpreist, die Jesus genährt haben – das Weib beginnt schon mit der verheißenen Seligpreisung durch alle Geschlechter –, lenkt Jesus ab: „viel eher selig, die das Wort Gottes hören und es befolgen“ (Lk 11,28).

Der Sinn dieser steten Einübung in den nackten Glauben und auf das Stehen unter dem Kreuz wird oft nicht hinreichend begriffen; man ist erstaunt und verlegen angesichts der Art, wie Jesus seine Mutter behandelt, die er sowohl in Kana wie am Kreuz nur als „Weib“ anredet. Er selber ist es, der als Erster das Schwert handhabt, das sie durchbohren muß. Aber wie wäre sie sonst reif geworden, neben dem Kreuz zu stehen, wo nicht nur das irdische Fiasko ihres Sohnes, sondern auch seine Verlassenheit vom sendenden Gott offenbar wird? Auch dazu hat sie schließlich noch Ja zu sagen, weil sie doch von vornherein dem ganzen Schicksal ihres Kindes zugestimmt hat. Und wie um den bitteren Kelch voll zu machen, verläßt der sterbende Sohn noch ausdrücklich seine Mutter, indem er sich ihr entzieht und ihr einen anderen Sohn unterschiebt: „Weib, siehe da deinen Sohn“ (Joh 19,26). Man pflegt darin vor allem die Sorge Jesu um den weiteren Verbleib seiner Mutter zu sehen (wobei zugleich evident wird, daß Maria offenbar keine anderen leiblichen Kinder hatte, denn sonst wäre ihre Übergabe an den Liebesjünger überflüssig und unstatthaft gewesen), aber man darf darob das andere Motiv nicht übersehen: wie der Sohn vom Vater verlassen ist, so verläßt er seine

Mutter, auf daß beide in einer gemeinsamen Verlassenheit geeint seien. Erst damit ist sie innerlich bereit, die kirchliche Mutterschaft allen neuen Brüdern und Schwestern Jesu gegenüber zu übernehmen.

4. Urbild der Kirche

Die von der katholischen Tradition unermüdlich durchdachten und vertieften Gedanken über dieses Thema sind so reich, daß sie hier nur kurz angedeutet werden können. Man darf sie aber, wie es leider im heutigen Nachdenken über die Kirche öfter geschieht, nicht als unwichtig und überholt hinstellen. Maria wird von ihrem Sohn in die Obhut eines der Apostel und so in die apostolische Kirche hinein verfügt. Er schenkt damit der Kirche jene Mitte oder Spitze, die in unnachahmlicher und doch immer anzustrebenden Weise den Glauben der neuen Gemeinschaft verkörpert: das makellose, uneingeschränkte Jawort zum ganzen Heilsplan Gottes für die Welt. In dieser Mitte und Spitze ist die Kirche nicht erst in der kommenden Ewigkeit, sondern jetzt schon die „Braut ohne Makel und Runzel“, die „Immaculata“, wie Paulus sie ausdrücklich nennt (Eph 5,27).

Aber dieses hervorragende Glied der Kirche hat seine besonderen Eigenschaften nicht privat für sich selbst, sondern in einer neuen, aus der Kreuzesgnade stammenden Fruchtbarkeit für die Gemeinschaft im ganzen und für jedes ihrer Glieder. Sünde allein gibt dem Menschen die Mentalität des Privaten, denn sie beraubt ihn (lateinisch: privat) des Gemeinschaftsgeistes und des Willens zur selbstlosen Mitteilung. Je reiner dagegen ein Mensch Gottes Gnade empfängt, desto selbstverständlicher ist er bereit, sie nicht für sich zu behalten, sondern alle andern daran teilnehmen zu lassen. Die Mutter Jesu, die um des Sohnes willen die höchste glaubende und liebende Bereitschaft erhalten durfte, ist deshalb zugleich das überragende Urbild und das nachzuahmende und dabei helfende Vorbild: die volkstümliche Vorstellung vom Gnadenmantel der Mutter Jesu, der sich um alle Glieder der Kirche bereitet, drückt beide Seiten der einen Wahrheit gleichzeitig aus. Wobei immer mit-

zusehen ist, daß dieses Bild nicht in sich selber ruht, Maria keine Neugestalt einer heidnischen Schutzgöttin ist, sondern ihr vollkommenes kirchliches Ja zur Person und zum Werk des Sohnes hin ergeht, der selber nur als Einer aus der Dreifaltigkeit Gottes begriffen werden kann. Es kann somit, wie noch zu zeigen sein wird, keine kirchliche Frömmigkeit geben, die bei Maria haltmacht; ist diese Frömmigkeit kirchlich und ist sie marianisch, so wird sie unmittelbar und notwendig durch Maria zu Jesus und durch diesen zum Vater im Heiligen Geist weitergeführt.

✿ In der Vorbildlichkeit Marias innerhalb der Kirche liegen mehrere für unsere Zeit wichtige Einsichten und Folgerungen verborgen. Einmal die, daß die Kirche in ihrem vollkommenen Kern weiblich zu nennen ist, was niemanden verwundern kann, der die Bibel Alten und Neuen Testamentes kennt. Schon die Synagoge war Jahwe gegenüber immer als weiblich – als Braut oder Gattin – beschrieben worden, desgleichen die Kirche des Neuen Bundes in ihrem Verhältnis zu Christus (vgl. nur 2 Kor 11,1 f), bis hin zur endzeitlichen Hochzeit zwischen dem Lamme und seiner für die Einigung geschmückten Frau. Diese Weiblichkeit der Kirche ist das Umgreifende, während das von den Aposteln und ihren männlichen Nachfolgern versehene Dienstant eine bloße Funktion innerhalb dieses Umgreifenden ist. Dieses Verhältnis müßte viel mehr im Auge behalten werden, wenn heute Diskussionen über eine eventuelle Teilhabe der Frau am Dienstant geführt werden. Tiefer gesehen würde die Frau bei einer solchen Veränderung ein Mehr um eines Weniger willen preisgeben.

✿ Ein Zweites, damit Zusammenhängendes betrifft die sakramentalen Vollzüge der Kirche. Wer in der Kirche vermag die ganze in einem Sakrament angebotene Gnade wirklich zu erfassen und zu beantworten, außer der Ecclesia Immaculata? Aber da die unvollkommenen Empfänger Glieder der Kirche sind, steht hinter ihren oft so versagenden Empfangen die mit dem vollkommenen Jawort Empfangende. Nehmen wir zwei Beispiele. Einmal die heilige Messe. Welcher Christ weiß, was für ein Opfer es bedeutet, bei der Opferung den Sohn als den Erlöser der Welt dem Vater anzubieten? Wer aber die Opferge-

bärde Marias betrachtet, erhält eine Ahnung davon, weshalb man trotz allen Einwänden die Eucharistiefeier als ein Opfer (nicht Christi allein, sondern auch der Kirche) bezeichnen kann und muß. Und wer von uns empfängt bei der hl. Kommunion den Sohn so vollkommen, wie er sich darbietet? Mit Recht beten wir: „Schau nicht auf unsere Sünden, sondern auf den Glauben deiner Kirche“: auf diesen vollkommenen Glaubensakt, der nirgends so ungeteilt war wie in Maria. Das andere Beispiel: Wer kann in der Beichte sein Herz so erschließen, daß die geheimsten Falten seiner Schuld aufgedeckt werden? Niemand vermag es, außer jener, die ohne jede eigene Schuld ihre Seele bis in deren geheimsten Winkel vor Gott offengelegt hat: hinter den unvollkommen Beichtenden steht nochmals die urbildliche Kirche mit ihrer restlosen Durchsichtigkeit vor Gott.

Schließlich das Motiv, das die Theologen seit dem zweiten christlichen Jahrhundert beschäftigt hat: wie in Maria Jungfräulichkeit und Mutterschaft unlöslich vereint sind und sich gegenseitig bedingen und beleuchten, so auch in der Kirche. Weil Maria und die Kirche jungfräulich, nur auf die Einigung im Heiligen Geist mit Christus hin ausgerichtet sind, weil beide – um die alttestamentliche Sprache zu sprechen – mit keinen Götzen Ehebruch treiben, oder – um zeitgemäß zu reden – keiner ideologischen Verführung verfallen, deshalb sind sie wahrhaft fruchtbar: durch Gott und seine Gnade in ihnen, durch den liebenden und hoffenden Glauben, den sie dieser Gnade entgegenbringen, durch die ihnen geschenkte Teilhabe am Heilswillen Gottes für alle Menschen. Und so kann an dieser Stelle das Bild vom Gnadenmantel Marias in einem gewissen Sinn auch auf die jungfräuliche und mütterliche Fruchtbarkeit der Kirche übertragen werden: dieser Mantel breitet sich über die ganze Menschheit, so weit der göttliche Heilswille reicht, und mit diesem Mantel ist sowohl die von der Kirche kategorisch geforderte apostolische Aktion wie auch das alle Menschen einschließende Gebet und das für die Welt im ganzen dargebrachte Leiden der Kirche gemeint. Wenn wir hier an die Szene von Kana zurückdenken, wo Maria trotz der Zurückweisung Jesu in unentwegtem Glauben zu den

Dienern spricht: „Tut, was er euch sagt“ (Joh 2,5), so wird sichtbar, mit welcher Erhörungsgewißheit die für die Erlösung der Welt betende und leidende Kirche ihre Bitten und Opfer darbringen darf.

5. *Jesus und Maria*

Den lehrhaften Teil unserer Darlegungen beschließend darf nochmals auf die Einheit verwiesen werden, die im neutestamentlichen Glauben der Sohn und die Mutter bilden. Das zuvor Gesagte dürfte nicht den Eindruck erwecken, die Gestalt Marias verschwände einfach in die Kirche hinein, die fortan als einzige die Rolle der Zeugin Christi in der Weltgeschichte übernehmen würde. Die Kirche bleibt durch die ganze Geschichtszeit hindurch eine Kirche der Sünder, und ihre Heiligen sind die ersten, sich als solche zu bekennen. Ein hl. Augustinus hat die Notwendigkeit für die ganze Kirche eingeschärft, täglich das „Vergib uns unsere Schuld“ zu beten, solange die Weltzeit dauert. Nirgends ist die konkret vorfindliche Kirche, auch nicht in den Vertretern des Dienstamtes, ihren Aufgaben lückenlos gewachsen. Deshalb ist sie gezwungen, vor allem zu ihrem Herrn um Hilfe aufzublicken, aber auch zu ihrem eigenen Urbild im Antworten auf den Herrn, zu der, die als einzige das bedingungslose Ja zu sagen vermocht hat. Diese bleibt eine genau faßbare historische Person, die ein Glied der Kirche war und deshalb mit allen Kirchengliedern zusammen die Antwort auf die Gnade geben und alle in die rechte Art des Jasagens einüben kann; aber als historische Person bleibt sie trotzdem die auserwählte, die jungfräuliche Mutter Christi, die aus dem schuldigen Zusammenhang aller Adamskinder herausgenommen und auf die Seite ihres Sohnes gestellt wurde, um mit ihm zusammen desto tiefer mit allen zu Erlösenden solidarisch sein zu können.

So bilden der Sohn und die Mutter zusammen eine Einheit, sie wurden deshalb auch von Anfang an als der Neue Adam und die Neue Eva bezeichnet, obwohl uns klar bewußt ist, daß Jesus als der Sohn des ewigen Vaters auf einer ganz anderen Stufe steht als Maria, die ein einfacher Mensch ist. Wenn aber

Marias Heiligkeit und Unbeflecktheit ganz von der Heilsgnade Gottes und Christi abhängig ist, so darf doch nicht übersehen werden, was wir zu Beginn dieses lehrhaften Abschnitts so betonten: wie stark der Sohn von der Mutter abhängen, wie viel von sich selbst er ihr verdanken wollte. Zusammen zeigen sie beide anschaulich, wie sich im Bund, den der ewige Gott in Freiheit mit den Menschen schließen will, Gott und Mensch zueinander verhalten: der Mensch verdankt seine ganze Entsprechung dem Angebot Gottes gegenüber der puren göttlichen Gnade; aber Gott in seiner souveränen Freiheit verschmäht es nicht, sich insofern in die Abhängigkeit vom Menschen zu begeben, als er diesen frei geschaffen hat und im Gnadenbund die geschaffene Freiheit ernstnimmt.

B. Zweiter Teil

Maria in der kirchlichen Frömmigkeit

Was als praktische Anwendung aus den entwickelten Gedanken sich nahelegt, ergibt sich nunmehr beinahe von selbst. Zunächst einmal muß, wer auf das Evangelium hören und achten will, die vielen Szenen, in denen Maria vorkommt, ebenso ernstnehmen wie alles übrige. Und er muß den Willen haben, die verstreuten Mosaiksteine, die zusammengehören, auch wirklich zu vereinen, um das Gesamtbild Marias, ihrer Person und ihrer Funktion aufleuchten zu sehen. Wer dies absichtlich oder gewohnheitsmäßig unterläßt, kann schwerlich als ein aufmerksamer Hörer des Wortes bezeichnet werden. Aber das Bild, das sich in solcher Zusammenschau ergibt, steht, wie gesagt, nicht isoliert für sich selbst, sondern verweist in allen Teilen und in jeder Hinsicht immerfort sowohl auf Christus wie auf die Kirche. Daraus ergibt sich unmittelbar, daß auch jede marianische Frömmigkeit, will sie katholisch sein, sich nie isolieren darf, sondern immer christologisch (und darin trinitarisch) wie ekklesiologisch eingebettet und ausgerichtet sein muß.

Man wende nicht ein, daß das schwierig sei, gar in Anbetracht des herrschenden Trends in vielen Aspekten der Volksfrömmigkeit beinahe unmöglich zu sein scheine. Wir kennen alle diese Trends, die zunächst den Eindruck erwecken, als sähe das betende Volk in Maria so etwas wie das verkörperte Symbol oder den Archetyp der mütterlich fürsorgenden und erbarmenden göttlichen Gnade, als würde Maria damit in die Sphäre Gottes erhöht und das entscheidende Werk Christi übersehen. Aber einerseits kann dieser Eindruck (vorab in katholischen Gegenden mit hinreichender katechetischer Unterweisung) durchaus trügen: die Beter und Wallfahrer sind sich des dogmatischen Gesamtzusammenhangs völlig bewußt; sie fühlen sich als einen Teil der fürbittenden, um Gnade flehenden Kirche und wenden sich an Jene, deren fürbittende Macht bei Gott sie – mit Recht – als die höchste einschätzen. Die am meisten verwendeten Mariengebete verweisen überdies immer wieder auf den Zusammenhang: sowohl zu Christus und Gott wie zur Kirche hin. Andererseits kann der besagte Eindruck bei weniger gut katechisierten Völkern zutreffen: für sie ist Maria oft eine Art Inbegriff des gesamten Heils. Hier hat die von Bischofssynode und Papst so eindringlich geforderte Evangelisierung einzusetzen und mit Sanftmut und Klugheit die nötigen Richtigstellungen vorzunehmen. In jedem Fall darf das rechte Maß in der praktischen Marienfrömmigkeit nicht als etwas Unmögliches angesehen werden, wenn es wahr ist, daß auch der einfache Mensch die Maße und wesentlichen Artikulationen des christlichen Glaubens, wie das Apostolische Credo sie ausdrückt, wahrzunehmen vermag. Marienfrömmigkeit aber wird dann zentral richtig liegen, wenn sie, auf welche Art immer, Zugang und Einübung in das rechte Verständnis aller Glaubensartikel ist.

1. Marienverehrung

Verehrung eines Menschen ist in keiner Weise zu verwechseln mit der Anbetung, die Gott allein erwiesen wird. Wir sehen etwa am Ende des Alten Testaments, welche Verehrung die frommen Juden ihren großen Vorvätern, den Patriarchen,

Mose, den Propheten angedeihen ließen (vgl. Jes. Sir. 44–50), ohne dadurch im geringsten dem Gott geschuldeten Kult zu nahe zu treten. Im Neuen Bund ist, wie wir sehen werden, das Verhältnis zu den wahrhaft verehrungswürdigen Personen noch enger, aufgrund der geheimnisvollen Gesetze der „Gemeinschaft der Heiligen“. Als ein besonderes Gnadengeschenk, das Gott seiner Kirche macht, gebührt ihm ein preisen-der Dank, der nur dann erstattet werden kann, wenn das Geschenk als solches gebührend eingeschätzt, und, wenn dieses eine Person ist, geehrt wird. Maria weiß um dieses Gesetz in vollkommener Unbefangenheit, wenn sie im Magnifikat die Großtat Gottes an ihr preist, die von allen Geschlechtern dadurch anerkannt werden wird, daß sie, Maria, die Seliggepriesene schlechthin sein wird.

Papst Paul VI. hat in seinem Apostolischen Schreiben „*Mari-
lis Cultus*“³⁾ ausführlich über die rechte kirchliche Weise der Marienverehrung gehandelt, indem er zunächst die Stellung Marias in der erneuerten kirchlichen Liturgie aufwies, dann Maria als Vorbild der wahren Gottesverehrung schilderte, schließlich die Richtlinien für eine rechte Erneuerung der Marienverehrung gab: diese muß auf die Dreifaltigkeit, auf Christus, auf die Kirche ausgerichtet sein, auf biblischer Grundlage stehen und damit ökumenisch tragbar sein, sie darf schließlich auch die besonderen anthropologischen Akzente der Gegenwart nicht außer acht lassen. Wir haben die meisten dieser Gesichtspunkte im Vorigen wenigstens gestreift, auch den ökumenischen, da allen christlichen Konfessionen die Schrift gemeinsam ist. Der liturgische zeigt die innige und doch immer biblisch gefärbte Marienverehrung der Kirche in ihrem offiziellen Gottesdienst. Was den anthropologischen angeht, so zeigt sich Maria gewiß als die starke Frau, die (mit den andern heiligen Frauen) an dem Schreckensort ausharrt, von dem weg die meisten Männer, die Jesu Jünger waren, geflohen sind. Man wird aber schwerlich in ihr Züge der in einem kämpferischen Sinn emanzipierten Frau entdecken, sie lebt eben völlig für den Dienst an ihrem Sohn und muß sich

³⁾ Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 43, Paulinus-Verlag Trier 1975.

von ihm verfügen lassen, wie er es braucht und will. Solcher Dienst ist aber Sache aller christlichen Zeiten, wie sehr sich das Bild der Frau in ihnen auch wandeln mag.

Die Verehrung Marias ist der sicherste und kürzeste Weg, uns in eine konkrete Nähe zu Christus zu bringen. In der Meditation ihres Lebens in all seinen Phasen lernen wir, was es heißt, für Christus und mit Christus zu leben, im Alltag, in einer Sachlichkeit, die jedes Überschwangs entbehrt, aber vollkommene innere Nähe kennt. Wir fügen uns, ihr Dasein betrachtend, auch in die Dunkelheit, die unserem Glauben auferlegt ist, lernen jedoch, wie stets bereit man sein muß, wenn Jesus plötzlich etwas von uns verlangt.

Die am meisten gebrauchten Mariengebete führen uns immer in diese konkrete Nähe zum Herrn und zum ganzen Erlösungsgeheimnis. Nennen wir nur drei dieser Gebete. Das Ave Maria besteht, bis auf die Schlußbitte nur aus Worten der Heiligen Schrift: dem Gruß des Engels („Sei begrüßt, Du voll der Gnade, der Herr ist mit Dir“) und gleich anschließend den wundervollen Worten Elisabeths, die uns zugleich zeigen, was rechte Marienverehrung ist. („Du bist gebenedeit unter den Frauen, und benedeit ist die Frucht deines Leibes“). Die angefügte Schlußbitte, die, zusammen mit dem Konzil von Ephesus, Maria den christologischen Titel „Mutter Gottes“ gibt, formuliert so schlicht als möglich das Anliegen des sündigen Christen in der Kirche: das Flehen um Fürbitte für jetzt und die alles entscheidende Todesstunde. – Auch der Englische Gruß geht keinen Schritt über das biblisch Vorgeformte hinaus: die drei kurzen Sätze sind christozentrisch: Botschaft von der Menschwerdung, Zustimmung der Jungfrau, Vollzug der Menschwerdung selbst. Die drei beigefügten Ave lassen uns beim Menschen, an dem das Menschwerdungswunder sich vollzog, verweilen und damit gleichsam selber in den Strahlenkreis des Wunders eintreten. Jeder Christ, der dies betet, weiß, daß die Fleischwerdung des Wortes ihn ebenso unmittelbar angeht, sich auch in ihm vollziehen muß, wenn er den christlichen Namen tragen will. – Schließlich der Rosenkranz. Gewiß ein nicht immer leichtes und nicht jedermann in gleicher Weise liegendes Gebet. Aber doch eines, das ins Marien-

gebet alles Heilsgeschichtliche miteinflieht: die Vergegenwärtigung der Mysterien des Lebens Jesu: seiner Jugend, des Abschlusses seines öffentlichen Lebens in der Passion, seiner Auferstehung und Vollendung, in die er auch Maria als Urbild der Kirche mithineinzieht; Vergegenwärtigung ferner des Gebetes Christi zum Vater und schließlich immer neue Verherrlichung der Trinität; das Ganze eingeleitet vom vollständigen Glaubensbekenntnis. In der Abfolge der Ave Maria öffnet sich für den betrachtend Betenden ein fast unendlicher Raum der Gebetswelt, ein Raum, der in allen Richtungen durchzogen werden kann; aber als Haltepunkt, damit man sich nicht verliert, wird Maria gegeben, in der, wie wir zeigten, das Mysterium der Trinität sich erstmals eröffnet, die dann den menschgewordenen Gott von der Wiege bis zum Grab und darüber hinaus zum verklärten Leben begleitet und wie niemand sonst in seinen Weg miteinbezogen wird, bis hin zur leiblichen Aufnahme in den Himmel, die sie als Erste unter den Gläubigen, welche ihr einst nachfolgen sollen, geschenkt bekommt. Wahrlich ein aus lauter biblischen Worten und Aspekten zusammengesetztes Gebet, das deshalb durch Jahrhunderte den Christen zum gemeinsamen wie zum persönlichen Beten immer neu empfohlen worden ist.

2. Verehrung und Nachahmung

Verehrung aus der Ferne wäre nutzlos, wenn die Haltung Marias nicht unmittelbar auch zur Nachahmung, ja in gewissem Sinn zum Nachvollzug aufmuntern würde. Hier könnte der Einwand laut werden, daß wir doch einzig Christus nachfolgen und – wie Paulus sagt – auch nachahmen sollen, und die Nachahmung einer andern Person hier störend dazwischentrate. Aber dem ist nicht so. Wenn bei Maria alles auf dem Jawort zu Gott aufruht und sich folgerichtig daraus entfaltet, so ist dieses Jawort doch nichts anderes als das vollkommene menschliche Echo auf das gottmenschliche Jawort Jesu zum Vater: „Siehe, ich komme, deinen Willen zu erfüllen, o Gott“ (Hebr 10,7), „ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich

gesandt hat" (Joh 6,38). Das Vater Unser enthält für alle Christen die gleichen Aussagen: „Dein Wille geschehe“, die Bitte, die Jesus am Ölberg sich in der Todesangst abringt. Das Zentrum des marianischen Jaworts liegt genau im Zentrum des Sohnes, aber es verschwindet darin nicht. Denn Maria hat es als Erste gesprochen, um die Menschwerdung allererst mitzuermöglichen, und ihr Jawort bleibt für uns Menschen der Kirche die zentrale und vollgültige Antwort auf die Forderungen des Herrn. Das Ja Christi und das Ja Marias sind völlig ineinander verschlungen, wobei immer wahr bleibt, daß Maria ihre glaubende Bereitschaft aus einer letztlich christologischen Gnade heraus spricht, der Sohn aber andererseits niemals verleugnet, was er seiner Mutter verdankt. Ein Entweder-Oder zwischen Christus und Maria ist ebenso unmöglich und unsinnig wie ein Entweder-Oder zwischen Christus als dem Haupt und der Kirche als seinem Leib. Wird Christus künstlich von seiner Mutter oder von seiner Kirche abgelöst, so verliert er in der christlichen Frömmigkeit seine geschichtliche Faßbarkeit, er wird zu etwas Abstraktem, zu einem, der wie ein Aerolith vom Himmel herabfällt, und dann auch wieder zum Himmel zurücksteigt, ohne sich konkret in der vergangenen und künftigen Tradition der Menschen zu verwurzeln.

Weil Marias Jawort so makellos und vollkommen ist, bildet ihre verehrende Nachahmung auch keinerlei Sonder-Spiritualität. Man muß umgekehrt sagen: keine in der Kirche gutgeheißene Spiritualität kann es sich leisten, an diesem Vorbild christlicher Vollkommenheit vorbei zu Gott finden zu wollen, nicht auch marianisch zu sein. Gibt es doch im ganzen Bereich der Kirche keinen andern Punkt, an dem die von der Kirche erwartete Glaubensantwort lauterer erklingen und konsequenter gelebt worden wäre. Auch gibt es keinen Weg christlicher Vervollkommnung, der nicht in dem Akt der uneingeschränkten Bereitschaft läge, wie er im Lauf der Zeiten immer neu beschrieben worden ist, von den Vätern als „Leidenschaftslosigkeit“ (apatheia), vom Mittelalter als „Gelassenheit“ (das heißt Nicht-hängen-Bleiben an weltlichen Dingen), von Ignatius von Loyola als „Indifferenz“ (das heißt Im-voraus-zufrieden-Sein mit allem, was Gott über uns verfügt). Das alles

sind nur Abwandlungen dessen, was im Jawort Marias für alle Christen, ja für alle Menschen immer schon geleistet worden ist. Natürlich ist dieses Jawort, diese Gelassenheit und Indifferenz beim Christen nichts anderes als der Akt lebendigen, liebenden, hoffenden Glaubens, zu dem die gehorsame Bereitschaft Abrahams den ersten Stein gelegt hat. Der eine Grundakt hat viele Möglichkeiten, sich zu akzentuieren und läßt insofern Raum für vielerlei Spiritualitäten, aber sie alle gehen aus dem gleichen Zentrum aus und müssen auch zu diesem zurückfinden: zum einzigen Ja Christi, Marias und der kirchlichen Menschen an den Heilsratschluß des Vaters über alle und jeden; die Einheit zwischen der väterlichen Verfügung und dem antwortenden Ja aber erwirkt der Heilige Geist.

Natürlich ist für die Nachahmung des marianischen Ja nochmals ein breites Spektrum offen, da uns Maria in so vielen verschiedenen Situationen begegnet. Als die mutige Frau auf der Flucht nach Ägypten, die unscheinbar tätige Hausfrau, die im Stillen Kontemplative, die, wie die Schrift zweimal betont, alle den Sohn betreffenden Ereignisse in ihrem Herzen bewahrt und hin- und herbewegt (Lk 2,19. 51), als die Fürbitte-rin für die Armen, die keinen Wein mehr haben, als die das Wirken des Sohnes in seinem Amt mit sorgendem und leidendem Gebet Begleitende, als die im höchsten Schmerz zur urbildlichen Kirche Verwandelte (hier geht sie auf in der Vision der laut schreienden kreißenden Frau der Apokalypse), als die ins Beten und Tun der Kirche hinein Verschwindende. Überall sind Einstiege, jeder Einzelne und jede Gruppe in der Kirche mag den seinen wählen: alle führen zur gleichen Mitte.

3. Marias Vortreten in der Gemeinschaft der Heiligen

Aus dem Gesagten sollte deutlich geworden sein, wie wenig Maria je aus der Gemeinschaft der Heiligen isoliert werden kann. Man kann sie „Mutter der Kirche“ nennen, weil sie die Mutter Christi und damit aller seiner mystischen Glieder ist; sie bleibt trotzdem unsere Schwester und will es auch sein. Aber die Gemeinschaft der Heiligen ist nicht vergleichbar mit einer gewöhnlichen menschlichen Ansammlung, in der Indivi-

duum neben Individuum steht, auch wenn alle in einer gemeinsamen Richtung schreiten oder von einem gleichen Anliegen beseelt sind. Vielmehr gilt aufgrund der Selbstlosigkeit der christlichen Liebe eine Art Kommunismus der geistlichen Güter, und je vollkommener ein Christ diese selbstlose Liebe in sich entfaltet, desto mehr kann jeder andere von seinen Gütern leben, als wären sie seine eigenen. Nicht nur sind die Einzelnen durchsichtig füreinander, sie strahlen auch gleichsam ihr Eigenes in die andern hinein aus, wobei nur in uneigentlichem Sinn von Eigenem die Rede sein kann, weil die volle Selbstlosigkeit und Durchsichtigkeit nichts anderes ist als Gottes und Christi Leben in seinen Geschöpfen. Maria als die Reinste aller Kreaturen strahlt das Ihrige am weitesten aus, jedermann innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen hat etwas Marianisches an sich.

Aber nun soll zum Schluß auf etwas Eigentümliches aufmerksam gemacht werden, das scheinbar mit dem eben Gesagten nicht harmonisiert. Es hat zu allen Zeiten in der Kirche Marienerscheinungen gegeben, dennoch ist es auffällig, daß vom 19. Jahrhundert an – mit der Erscheinung an Cathérine Labouré, dann besonders an Bernadette (Lourdes), auch an Mélanie (La Salette), an die Kinder von Beauring und Fatima – um nur die bekanntesten zu nennen – ein Vortreten Marias sich akzentuiert. Wir urteilen hier nicht über die Echtheit der einzelnen Erscheinungen, noch ist hier der Ort, vor den zahlreichen Fällen zu warnen, die zweifelhaft oder offenkundig unecht sind. Wir können uns auf das so vielfach geprüfte und gutgeheißene Ereignis von Lourdes beschränken. Es setzt uns dadurch in Erstaunen, daß „die schöne Dame“ dem einfachen Kind eine Art Selbstdefinition gibt, die das Kind gar nicht versteht, aber vor allen immerfort wiederholt: „Ich bin die Unbefleckte Empfängnis“. Nicht der Inhalt des Geheimnisses soll uns jetzt beschäftigen, er war ja wenige Jahre früher feierlich definiert worden, sondern die Tatsache dieser Selbstdarstellung. Es gibt bei andern Erscheinungen Analoges. Ist es nicht beinah schockierend, die niedrige, demütige Magd in unseren Zeiten derart vortreten und geradezu auf sich verweisen zu sehen? Läßt es sich mit unserem Bild von ihr vereinen?

Es wird wohl zweierlei zu sagen sein. Marias Demut ist nicht die der zerknirschten Sünderin, sondern eine fröhliche, unbefangene kindliche Demut, der es nie eingefallen wäre, etwas an ihr sei ihr Eigentum und nicht vielmehr Gottes Geschenk. „Seligpreisen werden mich alle Geschlechter“: das Wort zeigt bereits die besondere Art ihrer Demut. Wenn sie vortritt, dann um durch sich auf die Gnade Gottes zu zeigen, ganz ähnlich wie Christus sagt: „Meine Lehre ist nicht meine, sondern die Lehre dessen, der mich gesandt hat“ (Joh 7,16), und: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14,9). Ohne die menschliche Sprache des göttlichen Wortes hätten wir das Herz des Vaters nie begriffen: der Sohn war notwendig, um den Vater, den kein Auge je gesehen hat, auszulegen. Dies bringt uns zum Zweiten, das gesagt werden muß: vielleicht ist es gerade unserer Zeit besonders notwendig, Maria zu sehen. Sie so zu sehen, wie sie sich zeigt, nicht so, wie es uns beliebt, sie auszudenken; und sie überhaupt zu sehen, um ihre wesentliche Rolle im Heilswerk und in der Kirche nicht zu vergessen. Eigentlich zeigt sie sich und definiert sie sich als die urbildliche Kirche, nach deren Gestalt wir uns zu formen hätten. Wir: das heißt jeder einzelne Christ, und es heißt vielleicht noch mehr: unsere Vorstellung von dem, was Kirche ist. Wir sind unablässig damit befaßt, diese Kirche nach den Erfordernissen der Zeit, nach den Kritiken der Gegner und unseren eigenen Modellen umzuformen und zu verbessern, aber verlieren wir dabei nicht den einzig vollendeten Maßstab, eben das Urbild, zusehr aus den Augen? Sollten wir bei unsern Reformen den Blick nicht dauernd auf Maria geheftet halten, keineswegs um in unserer Kirche die marianischen Feste, Andachten, gar Definitionen zu multiplizieren, sondern schlicht, um selber zu wissen, was Kirche, kirchlicher Geist, kirchliches Gehaben in Wirklichkeit sind? Wird uns das aus der harten Gegenwart in eine irreale Sphäre versetzen? Aber ist das kleine Wort Marias: „Sie haben keinen Wein mehr“, und dann: „Tut, was er euch sagt“, nicht hinreichend, sie als Urbild auch der Kirche, die für die Armen, ihre verborgene, verschämte Armut besorgt ist, zu kennzeichnen? Lebt sie nicht mitten in dem Grundgesetz der Offenbarung, wonach Gott die Gewalthaber vom Thron stürzt

und die Niedrigen erhöht, die Hungrigen sättigt und die Reichen leer ausgehen läßt? Wir finden unsere ernsten und großen Anliegen in Marias Gesinnung wieder, aber als Teil von etwas viel Größerem: dem Anliegen ihres Sohnes, daß der Name Gottes sich auf Erden verherrliche, daß sein Reich komme und sein Wille sich durchsetze wie im Himmel, so auf Erden.