

Maria und das christliche Bild der Frau

Die Kirche hat von Anfang an Maria nicht bloß als eine Person betrachtet, die wie viele andere unvermeidlich in der Biographie Jesu auftritt. Maria eignet vielmehr eine einmalige Funktion in der Heilsgeschichte als solcher und entsprechend zollt die Kirche in Liturgie und Frömmigkeit der Heiligen Jungfrau, die sie als Gottesmutter bekennt, eine besondere Verehrung. Die Kirche erblickt in Maria ihr eigenes Bild in reiner Vollendung, das Bild des Christen in seinem reinen und vollen Wesen und darum auch das vollendete Bild der Frau.

Dieses Bild der Frau darf heute nicht verlorengehen. Durch dieses Bild hat die Kirche, vielleicht ohne selbst darauf genau zu reflektieren, in den vergangenen Jahrhunderten die Gesellschaft, mit der sie sich oft genug zu unkritisch solidarisierte, davor bewahrt, eine reine Männerherrschaft aufzurichten. Mußte die Kirche auch selbst langsam und mühselig in Abhängigkeit vom Wandel der profanen Gesellschaft lernen, der Frau zu geben, was ihr nach Wesen und Recht zusteht, so ist dieser geschichtliche Prozeß doch noch längst nicht abgeschlossen. Aber die Kirche hat in ihrem Glaubensverständnis einen eigenen Ausgangspunkt und eine eigene Dynamik für diesen Prozeß. Dieses Eigene ist eben in ihrem Bild von Maria archetypisch gegeben.

Selbstverständlich hat das Bild Marias in der Kirche eine Geschichte, wie der christliche Glaube überhaupt. Darum besitzt auch das Bild der Frau, wie es für die Kirche in Maria gegeben ist, seine Geschichte, die nicht schon einfach damit erzählt und verdeutlicht ist, daß man die Geschichte der marianischen Dogmen vom Konzil von Ephesus (431) bis zu Pius XII., bis ins 8. Kapitel der Konstitution „*Lumen gentium*“ des Zweiten Vatikanums oder bis zur Adhortatio Apostolica Pauls VI. über die Marienverehrung (1974) darstellt. Dies ist darum vor allem richtig, weil erst auf dem Zweiten Vatikanum und bei Paul VI. ausdrücklich begonnen wird, im Bild Marias das Bild der Frau überhaupt zu sehen, wenn natürlich auch die Christenheit zu allen Zeiten – vielleicht manchmal wenig diskret – ihr Wissen um die Frau in das Bild Marias eingezeichnet hat. Das Bild der Frau im Bild Marias hat eine Geschichte, die auch heute weitergeht und all die Eigentümlichkeiten des Unvollendeten, Unabgeschlossenen und Unvorhersehbaren hat, die der Geschichte eignen.

Wandel im Bild Mariens

Wenn von Änderungen im Bild der Heiligen Jungfrau als Bild der Frau gesprochen wird, dann darf nicht übersehen werden, daß es in diesem Bild ein Bleibendes gibt. Maria wird auch für den Glauben der Kirche der Zukunft die Glaubende bleiben, die für die ganze Menschheit mit und in ihrer Existenz – glaubend und leibhaftig – das ewige Wort des Vaters als unwiderrufliche Zusage Gottes an die Welt empfangen hat, Jesus, die gebenedeite Frucht ihres Leibes. Sie wird immer als die anerkannt werden, deren Existenz von Anfang an trotz der Sünde der Welt, die sie mitausleiden mußte, umfassen war von der siegreichen Gnade Gottes, die sie und ihre Freiheit in milder Macht bewahrte als die „Unbefleckte“. Die Kirche wird immer bekennen, daß Maria mit ihrer ganzen Existenz („mit Leib und Seele“) die Vollendung „schon“ gefunden hat, gleichgültig, ob man darin ein auch „zeitliches“ Privileg für sie allein erkennen mag oder nicht. Die Kirche wird in Maria immer die sehen, die eine einmalige Funktion in der Heilsgeschichte hatte, die in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, an ihr eschatologisches Ziel gelangt ist, wie immer diese einmalige Funktion Marias genauer in ihren verschiedenen Aspekten gekennzeichnet werden mag („Ersterlöste“, „Miterlöserin“, „Mittlerin der Gnade“). Sie wird dabei weder das Wesen und die heilsmittlerische Funktion Jesu verdunkeln noch einer pseudodemokratischen Mißgunst nachgeben, die nicht ertragen kann, daß in der Geschichte nicht jeder dieselbe Aufgabe hat. Sie wird bekennen, daß der Mensch von anderen empfängt und die ganze Fülle des Menschseins (aus Natur und Gnade) nur dadurch selber hat, daß er sie als in allen anderen zusammen gegeben selbstlos liebend anerkennt.

Wenn wir nach möglichen und denkbaren Veränderungen fragen, die das Bild der heiligen Jungfrau heute oder in Zukunft erfährt, dann sind zuerst einige Grundüberlegungen anzustellen. Zunächst: Auch das christliche Dogma hat seine Geschichte. Seine Wahrheit ist immer nur in geschichtlicher Gestalt gegeben und gerade dort ganz besonders, wo wir auf eine solche geschichtliche Gestalt der Wahrheit nicht reflektieren. Vielleicht können wir es nicht adäquat, weil diese Gestalt die unserer eigenen Zeit ist und darum die Distanz fehlt, aus der wir in historischer Reflexion andere Gestalten der Wahrheit bedenken, die nicht unsere eigenen sind. Das gilt auch für das marianische Dogma. Es hat sich geschichtlich so entwickelt, daß bis zur Definition der Aufnahme Marias in ihre Vollendung mit Leib und Seele (1950) einzelne marianische Dogmen (Gottesmutterchaft, Unbefleckte Empfängnis, Aufnahme in den Himmel) in einer gewissen additiven Weise zu der Mariologie zusammenkamen, die wir heute als Teil unseres Glaubens bekennen. Diese einzelnen marianischen Dogmen sind aus einem einzigen mariologischen Grundprinzip herausgewachsen.

Ich glaube nun nicht, daß sich die Mariologie in dieser (vorsichtig verstanden) „quantitativen“ Weise weiterentwickelt, wie es noch vor 20 Jahren nicht wenige Mariologen hofften, daß es also z. B. in absehbarer Zeit zur Definition der „Miterlöserschaft“ oder „Mittlerschaft der Gnaden“ kommt. So etwas scheint mir angesichts der Vorgänge auf

dem Zweiten Vatikanischen Konzil um die kontroverse Formulierung der Mariologie unwahrscheinlich. Damit ist nicht gesagt, daß katholische Mariologie in Zukunft keine weitere Geschichte mehr hat. Diese wird aber vermutlich nicht in einer (grob gesagt) „quantitativen“ Mehrung des marianischen Dogmas bestehen. Man wird vielmehr das alte marianische Dogma unter neuen Aspekten, unter neuen Verstehenshorizonten, die früher so ausdrücklich nicht gegeben waren, neu bedenken sowie theologisch und spirituell assimilieren. Darüber soll im folgenden etwas nachgedacht werden.

Eine zweite Überlegung: Wenn wir legitimerweise von sublimen Spekulationen über die Würde Marias von ihrer Gottesmutterchaft her absehen, die unmittelbar in die Unbegreiflichkeit des unendlichen Gottes hineinweist, sprechen mariologische Aussagen über einen bestimmten einzelnen, geschichtlichen und endlichen Menschen, der im Ganzen der Menschheit und ihrer Geschichte seinen bestimmten (wenn auch einmaligen) Platz hat. Diesem Menschen darf darum nicht wegen seiner einmaligen Funktion in der Geschichte in einem letztlich falschen Platonismus allein die ganze Fülle menschlicher Wirklichkeit zugeschrieben werden, die nur in der ganzen Menschheit und in ihrer ganzen Geschichte realisiert werden kann.

Eigentlich ist das selbstverständlich. Aber mir will scheinen, daß in der Vergangenheit die Mariologie „subkutan“ diese Selbstverständlichkeit nicht immer genügend ernst genommen hat und der Gefahr ausgesetzt war, Maria auch als einzelner Menschen alle jene Vorzüge (wenigstens „eminenter“) zuzuschreiben, die überhaupt in einem Menschen denkbar, aber eben nur in der ganzen Menschheit zusammen realisierbar sind. So mußte dann der einzelne Christ sich nur als eine defiziente Wiederholung dessen empfinden, was in Maria als einzelner Person schon vollkommen realisiert ist. Das aber ist nicht richtig. So wie (um mit Augustinus zu sprechen) der ganze Christus erst in Haupt und Leib (der Kirche) zusammen gegeben ist und der Leib der Kirche auch seinem Haupt zu seiner ganzen Fülle verhilft, so ist es in analoger Weise bei Maria. Erst die ganze Kirche verwirklicht Maria und gibt in liebender Einheit dieser einzelnen Person ihre ganze Fülle, die sie nicht hat, solange sie für sich allein betrachtet wird. Das gilt besonders, wenn wir Maria als die vollendete Frau in ihrem Verhältnis zu allen Frauen der Menschheit betrachten: Erst das Ganze ist mit Maria – Maria.

Neue Sicht auf Jesus Christus

Eine erste Änderung der Verstehenshorizonte für die Mariologie ergibt sich aus dem Wandel in der heutigen Christologie. Die traditionelle Christologie war (trotz des Traktats „De legato divino“ in der Fundamentaltheologie) eine reine Deszendenzchristologie, eine Christologie von oben, eine Lehre vom Abstieg des präexistenten göttlichen Logos in das Fleisch, in die Geschichte. Die Fundamentaltheologie der Begegnung mit dem historischen konkreten Jesus war zwar immer gegeben, aber als bloß fundamentaltheologische Fragestellung und als Voraussetzung der Dogmatik blieb sie außer-

halb der dogmatischen Christologie, wie sie schon bei Paulus im Philipper- und Kolosserbrief und erst recht im Prolog des Johannesevangeliums einsetzte.

Heute muß eine dogmatische Christologie (unbeschadet der Rechte einer eigenen Fundamentaltheologie) selber beim geschichtlichen Jesus ansetzen und zeigen, daß das Selbstverständnis des geschichtlichen Jesus (mindestens wenn seine Auferstehung mitbedacht wird) diese Deszendenzchristologie rechtfertigt, die, wie gesagt, schon im Neuen Testament gegeben ist, aber einer eigenen Rechtfertigung bedarf. Die fundamentaltheologische und dogmatische Christologie müssen eine deutlichere innere Einheit finden. Das wird auch in den neuesten Christologien versucht, die dogmatische Christologien sind und doch die fundamentaltheologischen Fragen einbeziehen. Man denke z. B. an die Werke von Walter Kasper, Edward Schillebeeckx und, wenn auch mit Vorsicht und Kritik zu lesen, von Hans Küng. Sie alle treiben „Aszendenzchristologie“, eine Christologie „von unten“, nicht um die alte Christologie zu verdrängen, sondern um sie einzuholen und vor dem geschichtlichen Gewissen des Menschen von heute zu legitimieren.

Etwas Ähnliches ist heute in der Mariologie fällig. Auch hier muß es zu so etwas wie einer „Aszendenzmariologie“, einer Mariologie von „unten“ kommen. Das bedeutet zunächst, daß die Fragestellungen, die Methoden der Fragebeantwortung, die Antworten, die sich auf Maria beziehen und in der modernen, historisch arbeitenden Exegese üblich sind, von der dogmatischen Mariologie zur Kenntnis genommen werden. So ist z. B. zu fragen, welches genaue literarische Genus in den auf Maria bezogenen Erzählungen bei Matthäus, Lukas und Johannes wirklich gegeben ist; andere Sätze der Schrift, die Marias Rolle im Leben Jesu begrenzt erscheinen lassen, sind unbefangener zu würdigen, als es in der Mariologie bisher meist der Fall war. Wenn man das eigentlich „Historische“ in solchen Marienerzählungen in vorsichtiger Kritik geringer einschätzt als bisher, dann braucht dies nicht notwendig zum Schaden einer dogmatischen Mariologie auszuschlagen. Solche Erzählungen sind nicht nur Bericht, sondern auch schon Theologie, die als inspirierte Schriftaussage für uns verbindlich ist und die Aufgabe stellt, zu zeigen, wie solche Aussagen aus der Erfahrung entspringen, die die erste Christenheit von Maria im Zusammenhang mit Jesus gemacht hat.

Unter diesen Voraussetzungen der heutigen Exegese läßt sich eine Mariologie von unten entwickeln, die natürlich die klassische Mariologie einholen muß, sie aber unter neuen Aspekten sieht und von frommen Übertreibungen reinigen kann. Die mit der Lehre von der „Jungfrauengeburt“ gegebenen Fragen müssen neu durchdacht werden. Maria muß auch als die Frau aus dem Volk erscheinen, die Arme, die Lernende, die aus der geschichtlichen, sozialen, religiösen Situation ihrer Zeit und ihres Volks heraus lebt. Sie ist nicht als himmlisches Wesen zu sehen, sondern als Mensch, der aus der Gewöhnlichkeit seiner Situation und in ihr seine heilsgeschichtliche Funktion für sich und die anderen tätig und leidend, in vielen Unsicherheiten lernend, in Glaube, Hoffnung und Liebe annahm und gerade so Vorbild und Mutter der Glaubenden ist.

Maria als Bild der Frau

Noch von einer anderen Seite her kann die Mariologie heute in Bewegung kommen. Maria soll für den Christen das reine Bild der Frau sein und bleiben, nicht nur vorbildlicher Fall für den glaubenden Menschen im allgemeinen. Eine orthodoxe Christologie ist auch nicht subkutan monophysitisch oder monotheletisch, sondern nimmt die wahre und ungeschmälerte Wirklichkeit Jesu als des in kreatürlicher Freiheit Gott Gegenüberstehenden radikal ernst. Bedenkt man dabei, daß er ein Mann war, dann ließe sich wohl unbeschadet der einmaligen Bedeutung Jesu für beide Geschlechter sagen, daß Maria in gleicher Weise das reine Bild der Frau in ihrem Verhältnis zu Gott darstellt, wie es Jesus als Mann für den Mann als solchen ist.

Wenn wir fragen, was das für Maria in ihrer Exemplarität für die Frau genauer bedeutet, ergeben sich große, noch nicht genügend gesehene Probleme. Die verschiedensten anthropologischen Wissenschaften von heute sagen (bei aller grundsätzlichen Gleichwertigkeit, in der die Theorie und die Praxis der Kirche zu lernen haben) Vieles und Bedeutendes über den Unterschied der Geschlechter und damit auch über die Eigenart der Frau, die alle Dimensionen ihrer Existenz mitbestimmt. Grundsätzlich kann daher kein Zweifel bestehen, daß die Frau auch in ihrem gnadenhaften Verhältnis zu Gott Frau und nicht geschlechtsloses Wesen ist. Aber wenn man anfängt, anthropologisch und theologisch (aus menschlicher Erfahrung, aus dem Alten und Neuen Testament) die religiöse Eigenart der Frau konkret zu beschreiben, gerät man, will man nicht zu hymnisch reden, in große Verlegenheiten.

Solche konkreteren Beschreibungen der religiösen Existenz der Frau arbeiten oft und schnell mit Bestimmungen, die im Grund genommen nicht das ewige, eigentliche Wesen der Frau meinen, sondern geschichtlich, kulturell und gesellschaftlich bedingt sind. Vielleicht stoßen sie heute sogar auf den Vorwurf, sie sperrten sich unter dem Schein eines theologisch garantierten Wesensverständnisses gegen die Emanzipation der Frau. Es ist dann die Gefahr gegeben, daß auch das Bild Marias mit Hilfe eines solchen geschichtlich und kulturell bedingten Bilds der Frau gezeichnet wird, um wieder dazu verwendet zu werden, dieses alte, heute in vielem fragwürdige Bild theologisch zu sanktionieren und zu verewigen.

Andererseits zeigt sich beim genaueren Zusehen, daß viele Züge (an sich legitimer Art), die in das Bild Marias als Frau in ihrem Verhältnis zu Gott eingetragen werden, gar nicht spezifisch und exklusiv fraulich sind. Gilt nicht auch für den Mann vor Gott, daß er schweigen können muß, daß er hinnehmend empfängt, sich anvertraut, daß er demütig und glaubend hört, daß er dient und nicht herrscht? In der Beschreibung der religiösen Existenz der Frau greift man nur zu leicht und oft zu Bestimmungen, die eigentlich gemeinmenschlich sind und von beiden Geschlechtern ausgesagt werden können und müssen.

Fügt man hinzu, solche Bestimmungen der Frau seien in spezifisch weiblicher und nicht männlicher Weise gegeben, dann stellt sich die Frage, was das genau und konkret

heißt. Man hat nicht den Eindruck, daß darauf eine klare Antwort sehr leicht zu geben ist, wenn man diese spezifisch weibliche Weise religiöser Existenz nicht doch wieder mit Modalitäten charakterisieren will, die gesellschaftlich und kulturell bedingt sind und nicht einfach immer und überall zum Wesen der Frau gehören.

Die Mariologie hat heute und in Zukunft noch viel zu tun, wenn sie das Bild Marias so zeichnen will, daß es für die religiöse Existenz der Frau wirklich gültig sein soll. Vielleicht kann dieses Bild nur von Frauen, von Theologinnen authentisch gezeichnet werden. Aber damit ist die Mariologie bei all ihrer dogmatischen Eigenständigkeit in jene geistige und geistliche Geschichte hineingegeben, in der die Frau auch heute ihr immer gegebenes und doch immer neu aufgegebenes Wesen sucht. Die Mariologie ist nicht zu Ende. Sie hat auch heute eine Geschichte in eine Zukunft hinein, die erst noch gefunden werden muß. In dieser Geschichte sucht die Kirche das Wesen der Frau, Marias und auch ihrer selbst.