

Andreas Krebs

«Geboren aus der Jungfrau Maria»

Maria und eine Ökumene gemeinsamen Fragens

I. Maria als ökumenisches «Problem»

Wenn wir heute über Maria sprechen und ihre Bedeutung für Theologie und Glaube, dann tun wir das vor dem Hintergrund scharfer Kontroversen, die an der Mutter Jesu zwischen den Konfessionen des Westens aufgebrochen sind. Das Konzil von Trient nahm 1546 Maria von der Erbsünde aus und sprach ihr zu, von allen schweren und lässlichen Sünden bewahrt worden zu sein.¹ Damit setzte man sich vom Protestantismus ab, der die Verehrung, die das späte Mittelalter der «Himmelskönigin» entgegenbrachte, scharf kritisierte. Solche Verehrung galt den Reformatoren als unbiblich, wenn nicht götzdienerisch. Die Entstehung von Protestantismus und Katholizismus im Vollzug gegenseitiger Abgrenzung wird heute als «Konfessionalisierung» beschrieben² – ein Prozess, der im 17. Jahrhundert mit einer explosiven Gemengelage politischer Interessen zusammenkam und enorme Gewaltpotenziale freisetzte. «Tatsächlich könnte man die Reformation als einen zweihundertjährigen kontinuierlichen Krieg betrachten: Das 16. Jahrhundert erlebte nicht ein einziges Jahrzehnt des Friedens, und auch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gab es davon nur wenige Jahre.»³ Der Höhepunkt dieser Auseinandersetzungen war einer der längsten und verheerendsten Kriege der europäischen Geschichte: der Dreissigjährige Krieg.

Nach dieser traumatischen Erfahrung ging im 18. Jahrhundert die Leidenschaft für konfessionelle Differenzen spürbar zurück. Unter den Eliten, auch den kirchlichen, verbreitete sich das Gedankengut der Aufklärung. Die christliche

1 Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lateinisch-Deutsch, hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. 442014 (= DH), 1516.1573.

2 Thomas Kaufmann, Art. Konfessionalisierung: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 6, 2007, 1053–1070.

3 Diarmaid MacCulloch, *Die Reformation. 1490–1700*, München 2010, 861.

Religion wurde moderat, die Konfession verlor an Bedeutung. Mit der Industrialisierung aber und den enormen sozialen und ökologischen Verwerfungen, die sie mit sich brachte, kam es seit Beginn des 19. Jahrhunderts zu einer Neuentdeckung des Religiösen. Sie verband sich erneut mit der Tendenz, bis dahin teils fast schon vergessene konfessionelle «Alleinstellungsmerkmale» zur Definition von «Ingroups» und «Outgroups» in Dienst zu nehmen, die nach innen sozialen Zusammenhalt und nach aussen entlastende Ausgrenzung vermittelten. Das mitteleuropäische 19. Jahrhundert erlebte eine Zeit der «zweiten Konfessionalisierung».⁴ Unterschiede zwischen privilegierten, kulturell führenden Schichten und sogenannten «rückständigen», von Armut betroffenen Gruppen wurden in die Polarität von «Protestantismus» und «Katholizismus» eingetragen. In Deutschland dominierte das protestantische Preussen; grosse katholisch geprägte Bevölkerungsteile sahen sich abgehängt und ohne Aufstiegschancen.

In diesem Kontext kam es im Katholizismus zu einer Neuentdeckung marianischer Frömmigkeit. Marienwallfahrten gelangten zu ungeahnter Popularität. Inmitten von Industrialisierung, Proletarisierung und beginnender Hochleistungs-Landwirtschaft kam darin auch eine Sehnsucht zum Ausdruck, dem allgegenwärtigen Sieg zweckhafter Rationalität ein zweckfreies Anderes entgegenzusetzen. Dieser lebensweltliche Protest verband sich mit den kulturellen Tendenzen der Romantik, mit politischem Antiliberalismus und einer theologischen Wiederentdeckung der Scholastik. So entstand eine neue soziale und ideologische Formation, der Ultramontanismus, eine Formation, die «ultra montanes», jenseits der Berge, in der Person des römischen Papstes ein sicheres Bollwerk inmitten der Umbrüche der Zeit erblickte. Maria wurde dabei zur zentralen Symbolfigur. In den Landschaften von Rhein und Mosel, in denen ich lebe, zeugen zahllose Marienstatuen, die man an erhöhten Orten aufstellte, von trotzigem katholischem Selbstbewusstsein.

1854 erklärte Papst Pius IX. in seiner Bulle «Ineffabilis Deus»⁵ – ohne Konzil und aus eigener Vollmacht, also in praktischer Vorwegnahme der 1870 erklärten päpstlichen Unfehlbarkeit – die unbefleckte Empfängnis Mariens zum Dogma. Die Vorstellung, Maria sei ohne Erbsünde geboren, wurde damit im römisch-katholischen Bereich zur glaubensverbindlichen Lehre – wie auch knapp hundert Jahre später, 1950, die Idee einer leiblichen Himmelfahrt Mariens.

4 Olaf Blaschke, *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002.

5 DH 2800–2804.

Weil Maria diese hohe symbolische Bedeutung zugewachsen war, positionierten sich antiultramontane Gegenkräfte zugleich antimarianisch. Das galt ohnehin für den kulturkämpferischen Protestantismus. Das galt aber auch für die innerkatholische Opposition. Der Alt-Katholizismus widersprach nicht nur den kirchlichen und politischen Ansprüchen eines römischen Zentralismus, sondern auch den sogenannten «Auswüchsen» einer angeblich «übersteigerten» Marienverehrung. Maria galt und gilt bei vielen Alt-Katholiken als «römisch». Obwohl dieses Vorurteil inzwischen an Boden verloren hat, spielt Maria in der alt-katholischen Spiritualität bis heute kaum eine Rolle.⁶

Im römischen Katholizismus hingegen besitzt die Gestalt Marias nach wie vor eine starke Präsenz. Das Lehramt allerdings zeigt sich in marianischen Dingen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vergleichsweise zurückhaltend. Während des Konzils entwarf man ein eigenes Schema über Maria. Dieses Schema wurde dann vom Konzil in «Lumen Gentium», in die Konstitution über die Kirche, integriert und damit ekklesiologisch relativiert.⁷ Paul VI. ordnete mit seinem Päpstlichen Schreiben «Marialis Cultus» (1974)⁸ die liturgischen Formen der Marienverehrung im Sinne einer christologischen Fokussierung. Marianischen Bewegungen, die, meist von den Rändern offizieller Kirchlichkeit ausgehend, eine schwer zu bändigende Dynamik entfalten können, begegnet das heutige römische Lehramt mit einer wohldosierten Mischung aus Skepsis und offizieller Bestätigung.

Wenn wir also gegenwärtig, hier in Westeuropa, über Maria sprechen, tun wir das vor dem Hintergrund zweier Konfessionalisierungsschübe: demjenigen des 16. und demjenigen des 19. Jahrhunderts. Wäre es denkbar, dahinter zurückzugehen? Kann man das überhaupt?

In jedem Fall glaube ich, dass es sich lohnt, mit Blick auf Maria konfessionelle Engführungen aufzubrechen. Maria ist im Apostolikum neben Jesus selbst und dem römischen Statthalter Pontius Pilatus die einzige Person, die in diesem alten Taufbekenntnis namentlich erwähnt wird. Von der geistgewirkten Empfängnis ist die Rede, von der Geburt des Menschen Jesus, von der Jungfräulichkeit Mariens. Ich werde auf diese Themen noch zurückkommen. Fast ebenso wichtig scheint mir aber, dass die Figur Marias, jenseits der Theologie, mit starken Ge-

⁶ Siehe IKZ 99, 2009, Heft 1–2, Maria im Altkatholizismus.

⁷ Lumen Gentium 52–69: DH 4172–4179.

⁸ Abgedruckt in: Heinrich Rennings/Martin Klöckener (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 2, Kevelaer/Freiburg i. Ü. 1997, 33–77.

fühlen verbunden wird. Als das Konzil von Ephesus 431 den Marientitel *Theotokos*, Gottesgebäerin, bestätigte, soll das Volk in Jubel ausgebrochen sein.⁹ Auch heutige Menschen, die in ihrer religiösen Sozialisation nicht mit Marienverehrung vertraut gemacht wurden, sollten diese emotionale Dimension zumindest unbefangen wahrnehmen: Wenn man ökumenisch über Maria sprechen will, kann man nicht so tun, als ginge es bloss um abstrakte theologische Konzepte. Ein sehr altes Zeugnis marianischer Frömmigkeit ist der sogenannte Akathistos-Hymnos (der so heisst, weil er *a-kathistos*, das heisst: nicht im Sitzen, zu singen ist).¹⁰ Er geht ins 5. Jahrhundert zurück, war zunächst im byzantinischen Osten verbreitet, wurde um 800 aber auch ins Lateinische übersetzt. Im Lukasevangelium begrüsst der Engel Maria mit den Worten: «Sei gegrüsst, du Begnadete, der Herr ist mit dir.» (Lk 1,28) Der Akathistos-Hymnos beginnt mit einer Weiterführung und überschwänglichen Entfaltung dieses Grusses; er lässt etwas davon erahnen, welche Intensität religiöser Imagination die Figur Marias freisetzen kann:

«Sei gegrüsst, durch dich leuchtet das Heil hervor;
Sei gegrüsst, vor dir wird dunkel das Unheil.
Sei gegrüsst, die den gefallenen Adam wieder aufrichtet;
Sei gegrüsst, die Eva von ihren Tränen erlöst.
Sei gegrüsst, unzugängliche Höhe für das menschliche Denken;
Sei gegrüsst, undurchdringliche Tiefe selbst für die Augen der Engel.»¹¹

9 Susanne Hausammann, Maria-Gottesgebäerin. Die Mariologie bei den griechischen Vätern und ihre Bedeutung für die orthodoxe Marienverehrung heute: dies., Wege und Irrwege zur kirchlichen Einheit im Licht der orthodoxen Tradition, Göttingen 2005, 133–172.

10 Siehe dazu Hermann Goltz, Freu Dich, Schatzkammer des Lebens, du unerschöpfliche. Zum Akathistos als Wort-Hymnos und Ikonen-Hymnos: Jörg Weber (Hg.), Orthodoxe Theologie im Dialog. Festschrift für Erzpriester Professor Vladimir Ivanov zum 60. Geburtstag, Münster 2005, 71–96.

11 Griech. Text mit der um 800 entstandenen lat. Übersetzung in: Gilles Gérard Meersseman O. P., Der Hymnos Akathistos im Abendland, Bd. 1: Akathistos-Akoluthie und Grusshymnen, Freiburg i. Ü. 1958, 104–127.

II. Konsens oder Differenz?

Hinter die konfessionellen Trennungen einfach zurückgehen – das wäre wohl eine Illusion. Aber wie können wir mit ihnen umgehen? Wie in ein ökumenisches Gespräch über Maria eintreten? Welche *Methode* der ökumenischen Reflexion wäre angemessen?

Im *multilateralen* ökumenischen Gespräch – also dort, wo *mehrere* kirchliche Traditionen miteinander auf der Suche nach Gemeinsamkeit sind – steht seit Jahrzehnten die Konvergenzmethode im Vordergrund. Bei dieser Methode versucht man, hinter verschiedenen Begriffen, Ideen und Praktiken gemeinsame Fluchtpunkte zu erkennen. Es mag sein, dass man diese Fluchtpunkte nicht immer ganz genau bestimmen, sie als Konsens noch nicht beschreiben kann. Aber sie zeichnen sich bereits ab, und man versucht, sich ihnen, so gut es geht, zu nähern.¹²

Vor allem in *bilateralen* Dialogen – dort, wo *zwei* Traditionen miteinander in intensiven Austausch treten – erweist sich eine Methode immer wieder als fruchtbar, die man als «differenzierten Konsens» bezeichnet. Es geht hier – so beschreibt es der lutherische Theologe Harding Meyer – um eine *doppelte* Aussage: «eine Aussage der Übereinstimmung in dem, was in dieser Lehrfrage gemeinsam als das Grundlegende oder Wesentliche erachtet wird, und eine gemeinsame Aussage darüber, dass und warum die verbleibenden Verschiedenheiten in dieser Lehrfrage als zulässig und legitim gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden oder Wesentlichen nicht in Frage stellen».¹³ Dieser Zweischritt setzt voraus, dass man grundlegende Lehraussagen, die das Fundament des Glaubens betreffen, von solchen unterscheiden kann, die von abgeleiteter Bedeutung sind und legitime Vielfalt zulassen – eine Voraussetzung, zu der sich auf römisch-katholischer Seite das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich bekennt. «Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen», heisst es in «Unitatis Redintegratio», dem Dekret über den Ökumenismus, «dass es eine Rangordnung oder «Hierarchie» der Wahrheiten innerhalb

¹² Die Offenheit der Konvergenzmethode lädt dazu ein, sie mit unterschiedlichen, teils widersprüchlichen theologischen Deutungen und Erwartungen zu verbinden. Zur Analyse von Begriffen wie Konvergenz, Konsens und Kompromiss im ökumenischen Dialog siehe József Fuisz, *Konsens, Kompromiss, Konvergenz in der ökumenischen Diskussion. Eine strukturanalytische Untersuchung der Logik ökumenischer Entscheidungsfindungsprozesse*, Münster 2001.

¹³ Harding Meyer, *Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention: Harald Wagner* (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom «differenzierten Konsens»*, Freiburg i. Br. 2000, 36–58 (55).

der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens.»¹⁴

Ein beachtliches Beispiel solch ökumenisch-konsensorientierten Nachdenkens über Maria gibt die Studie «Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen», eine Studie, die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der VELKD erarbeitet und im Jahr 2000 veröffentlicht wurde.¹⁵ Lutherische Christinnen und Christen werden darin «eingeladen zu bedenken, dass für katholisches Denken die Mutter Christi die Verkörperung des Rechtfertigungsgeschehens allein aus Gnade und durch den Glauben ist. Auch die Mariendogmen des 19. und 20. Jahrhunderts leiten sich daraus ab: Wenn Gott einen Menschen dergestalt erwählt wie Maria, dann erkennt christliches Denken, dass eine solche Berufung den Menschen ganz erfasst – sie beginnt im ersten Augenblick seines Daseins» – was durch das Dogma der unbefleckten Empfängnis ausgedrückt würde – «und gibt ihn niemals wieder auf» – was der Himmelfahrt Mariens entspreche.¹⁶

«Communio Sanctorum» rief allerdings – wie die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung», die ein Jahr zuvor (1999) unterzeichnet wurde – zum Teil scharfe Kritik hervor. Beiden Papieren warf man vor, Unterschiede zu verwischen; man habe einen blossen Verbalkonsens erreicht, der reale Differenzen keineswegs kläre, sondern vielmehr verdecke. Kann man römisch-katholische Marienverehrung wirklich auf einen strikt gnadentheologischen Kern konzentrieren? Hängt auf der anderen Seite das reformatorische *sola gratia* nicht aufs Engste mit dem *sola fide* und dem *sola scriptura* zusammen? Und wenn ja: Muss dann römisch-katholische, aber auch schon altkirchliche Marienspekulation nicht weit grundsätzlicher der Kritik ausgesetzt werden?

Über solche konkreten Einzelanfragen hinaus begannen nun aber auch manche, die Hermeneutik solcher Dialogprozesse grundsätzlich infrage zu stellen: Man setze, so die Kritik, in ökumenischen Gesprächen den Konsens bereits als etwas voraus, das nur noch zu entdecken und zu artikulieren sei. Wenn sich ein Konsens dann auch tatsächlich ergebe, sei das freilich bloss der anfänglichen Vo-

¹⁴ UR 11: DH 4192.

¹⁵ Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hg.), *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, 2000: www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/communio_sanctorum.pdf (2.7.2018).

¹⁶ DBK/VELKD, *Communio Sanctorum* (Anm. 15), Nr. 267.

raussetzung und Erwartung geschuldet – und insofern zirkulär. Ein echter Dialog hingegen sei immer ergebnisoffen; und er müsse statt eines Harmoniebedürfnisses ein klares Bewusstsein der Unterschiede zum Ausgangspunkt nehmen.¹⁷

Dieses «Differenzmodell» der Ökumene artikuliert eine berechtigte Kritik an der langjährigen Praxis ökumenischer Konsenssuche. Wie aber sähe seinerseits ganz praktisch das «Differenzmodell» aus? Liefere es am Ende nicht bloss auf einen Rückfall in die grellen Überzeichnungen der Kontroverstheologie hinaus? Tatsächlich kann man beobachten, dass die Betonung konfessioneller Kontraste wieder salonfähig ist; mit erstaunlicher Leichtfertigkeit werden mühsam errungene Differenzierungen beiseite gewischt. Zukunftweisend ist das sicher nicht.

Auffällig scheint mir beim Konsens- ebenso wie beim Differenzmodell, dass sie konfessionelle Identitäten als relativ kohärente Grössen betrachten, die *untereinander* zur Erkenntnis von Differenz oder zu einem Ausgleich ihrer Gegensätze kommen sollen. Sind konfessionelle Identitäten aber nicht immer auch *in sich* brüchig? Und verlaufen wichtige ökumenische Konfliktlinien – man denke nur an Gender-Fragen – nicht längst kreuz und quer zu den hergebrachten Konfessionen?

Im Konsens- wie im Differenzmodell wird die Tatsache übergangen, dass «Kirchen» und «Konfessionen» komplexe, oft widersprüchliche und überaus dynamische Gebilde sind. Wie die Identität einer Person, so ist auch die Identität einer Gemeinschaft immer spannungsgeladen und voller Gegensätze. Und genau das macht sie lebendig! Gewiss, ginge *jegliche* Kohärenz verloren, könnte man von einer Identität nicht mehr sprechen. Tatsächlich scheint mir die Angst vor Kohärenz- und Identitätsverlust bei der neuen Differenzbetonung eine Rolle zu spielen. Und es ist wichtig, im Blick zu haben, dass verschiedene konfessionelle Traditionen unterschiedliche Wege haben, Kohärenz zu erzeugen oder zu verteidigen: In den reformatorischen Traditionen geschieht dies durch Rückbindung an zentrale Bekenntnisse; im Alt-Katholizismus spielt eine vergleichbare Rolle der Bezug auf ekklesiologische Grundanliegen; die römisch-katholische Tradition ist demgegenüber in gewisser Weise vielfältiger und weniger fokussiert – hier kommt dem personalen Lehramt eine entscheidende, wenn auch inner-römisch-katholisch wiederum nicht unumstrittene Rolle zu. Doch bei all dem gilt: Das Bemühen um Kohärenz hat sein Recht, aber gut ist auch, dass dieses Bemühen durch Brüche und Widersprüche immer wieder konterkariert wird. Völlige Kohärenz wäre nur um den Preis der Erstarrung zu haben. So unbequem das für

¹⁷ Ulrich H. J. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005.

manche ist: Es sind gerade die inneren Reibungen, die theologische Traditionen lebendig erhalten.

Einen gegenwärtig viel Aufmerksamkeit auf sich ziehenden Versuch, die Probleme bisheriger Ökumene-Modelle zu überwinden, stellt Paul Murrays «rezeptiver» Ökumenismus dar («Receptive Ecumenism»)¹⁸. Im Kern geht es hier darum, sich in aufmerksamem Hören auf den Anderen auf einen offenen Lernprozess einzulassen, der damit rechnet, dass man durch den ökumenischen Gesprächspartner in seiner eigenen Theologie und vor allem auch in seiner eigenen religiösen Praxis bereichert werden kann. Die jeweilige Theologie und Praxis werden dabei keineswegs als in sich geschlossen, sondern als offen und wandlungsfähig angesehen. Auch diesem Versuch kann man allerdings den Vorwurf ökumenischer Harmoniesucht machen; er fällt insofern hinter den mit der Diskussion um das «Differenzmodell» erreichten Problemstand zurück: Paul Murrays Methode scheint für sachlich begründete Kritik am Gegenüber wenig Raum zu bieten.

III. Ökumene des gemeinsamen Fragens

Gibt es zu all dem eine Alternative? Ich möchte hier, vielleicht ein bisschen grossspurig, einen Ansatz ökumenischer Reflexion vorschlagen, den ich, versuchsweise, «Modell des gemeinsamen Fragens» nennen will. Für mich persönlich gibt es zwei wichtige Entdeckungszusammenhänge dieses Ansatzes: Der eine ist das *Ökumenische Forschungskolloquium für Fundamentaltheologie und Dogmatik*, das ich seit Beginn meiner Berner Zeit mit Magdalene Frettlöh durchgeführt habe und in dessen Kontext auch meine Habilitationsschrift entstanden ist; der andere ist der *Interkonfessionelle Theologische Arbeitskreis*, der sich zum Ziel gesetzt hat, die «Vielfalt und Komplexität christlicher Theologie» erfahrbar zu machen, «indem ausgewählte Themen in interkonfessioneller Zusammensetzung bearbeitet werden».¹⁹ Hier wie dort habe ich zahllose Gespräche erlebt, in denen *Unterschiede* mitunter scharf und deutlich zutage traten, aber so, dass sie zugleich als unterschiedliche Reaktionen auf ein *gemeinsames Problem* erkennbar wurden. Wäre es möglich, dass solche Erfahrungen über ihren je konkreten Ort

¹⁸ Paul Murray (Hg.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, Oxford 2008.

¹⁹ www.uni-oldenburg.de/theologie/forschung/projekte/interkonfessioneller-theologischer-arbeitskreis (2.7.2018).

hinaus beispielhaft für die Suche nach ökumenischen Neuansätzen sein könnten?

Das Modell des gemeinsamen Fragens würde – im Unterschied zu dominierenden Methoden des ökumenischen Dialogs – nicht bei Lehraussagen ansetzen, sondern bei jenen Problemen, auf die sie eine Antwort versuchen. Folgende Konsequenzen würden sich daraus ergeben:

- Es wird keine Vorentscheidung getroffen, ob Konsens oder Differenz vorauszusetzen ist. Das Gespräch ist wirklich offen. Nur über die Frage muss man sich verständigen. Das gemeinsame Ringen um Antwort verlangt grösstmögliches Wohlwollen im Verstehen des Anderen und dennoch ein ehrliches Benennen von Differenz. Zugleich wird verhindert, dass man sich hinter Fronten verschanzt. Wo man sich auf eine gemeinsame Frage einlässt, gerät auch die eigene Position unvermeidlich in Bewegung.
- Nach dem «Modell gemeinsamen Fragens» sind Kontroversen erlaubt, es besteht kein Zwang zur Harmonie. Zugleich kann die miteinander erlebte Relevanz der Frage das Bewusstsein vertiefen, einer *Suche* verpflichtet zu sein, die als solche miteinander verbindet und die für niemanden schon abgeschlossen ist. Diesseits des Eschatons sind *alle* Antworten vorläufig.
- Eventuelle Kontroversen brechen im «Modell gemeinsamen Fragens» nicht notwendig entlang der Konfessionsgrenzen auf. Viele Trennungslinien verlaufen heute quer durch die Kirchen. Nicht selten stellt man fest: Diese Auseinandersetzung, diese Ratlosigkeit haben wir auch.
- Damit hängt ein weiterer Punkt zusammen: Die Beteiligten wären im «Modell gemeinsamen Fragens» nicht gezwungen, ihre je eigene Tradition als kohärente Grösse zu konstruieren, die dann mit anderen vermeintlich kohärenten Grössen ins Gespräch gebracht werden müsste. Im Prozess gemeinsamen Fragens treten auch die eigenen Bruchstellen unvermeidlich zutage. Und gerade in den Brüchen des Anderen erkennt man oft die eigenen Brüche wieder – und umgekehrt.
- Das «Modell gemeinsamen Fragens» setzt schliesslich voraus, dass Ökumene nicht primär in Zielvorstellungen, sondern zunächst und vor allem als Weg-Gemeinschaft zu denken ist. Damit ist das «Modell gemeinsamen Fragens» behutsamer und realistischer als Modelle, die bestimmte Formen von Kircheneinheit schon in greifbarer Nähe sehen. Zugleich ist es optimistisch, dass sich in solch einer Weg-Gemeinschaft auch Einheit finden kann – womöglich unerwartet, überraschend vielleicht auch in Form und konkreter Gestalt.

Der alt-katholische Theologe Kurt Stalder hat einmal gesagt: «Die Frage macht die Gemeinschaft, nicht die Antwort.»²⁰ Aus dieser Einsicht würde ein ökumenisches «Modell gemeinsamen Fragens» praktische Konsequenzen ziehen.

IV. Testfall Maria

Ich möchte im Folgenden versuchen, das ökumenisch kontroverse Thema «Maria» vor dem Hintergrund dieses Modells anzugehen. Ich will nicht Lehrensätze, sondern Fragen und Ambivalenzen herausarbeiten, welche mit der Mutter Jesu in der christlichen Tradition verbunden sind. Zugleich will ich nachweisen, dass diese Fragen und Ambivalenzen uns alle angehen. Drei Themen greife ich dabei heraus: 1. Männlichkeit und Weiblichkeit; 2. Judentum und Heidentum; 3. Gottes Handeln und menschliche Freiheit.

1. Männlichkeit und Weiblichkeit

Der christliche Glaube stellt das Schicksal des Jesus von Nazaret ins Zentrum des Weltgeschehens. Dieses Schicksal ist insofern ein durch und durch männliches, als es einer Frau in der damaligen Zeit gar nicht möglich gewesen wäre: Jesus lässt familiäre Bindungen hinter sich, tritt öffentlich als Lehrer auf und geht als Konsequenz seiner Verkündigung in den Tod. Frauen – auf die im Lukasevangelium noch das meiste Licht fällt – stehen im Hintergrund.

Die marianische Frömmigkeit hingegen rückt das Hintergründige nach vorne, indem sie Jesu Schicksal mit Marias Augen zu betrachten versucht: die Verkündigung durch den Engel; die wunderbare Schwangerschaft; der Besuch bei Elisabeth; die Herbergssuche und die Geburt im Stall; der Kindermord; die Flucht nach Ägypten; das Zurückbleiben des Zwölfjährigen im Tempel; die Auseinandersetzungen zwischen der Mutter und dem erwachsenen Jesus; der Schmerz unter dem Kreuz; schliesslich Maria unter den Aposteln. Das Rosenkranzgebet ist nichts anderes als eine Form, diese weiblich-hintergründige Sicht auf Jesus zu kultivieren. Es beginnt mit zwei Zitaten aus dem Lukasevangelium – den Ma-

²⁰ Kurt Stalder, *Meine Theologie: ders., Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit*, hg. von Urs von Arx, Freiburg i. Ü. 2000, 255–431 (291).

rienanreden des Engels und Elisabeths: «Gegrüsst seist du, Maria, voll der Gnaden, der Herr ist mit dir; du bist gebenedeit unter den Frauen, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, Jesus.» (Lk 1,28.42) Nach der Erwähnung Jesu wird ein sogenanntes «Gesätz» oder «Geheimnis» eingeschaltet: Die «freudreichen Geheimnisse» erinnern an Geburt und Kindheit Jesu, die «schmerzensreichen Geheimnisse» an sein Leiden und seinen Tod, die «glorreichen Geheimnisse» an seine Auferstehung und Himmelfahrt. Die Beterin betrachtet diese Heilsereignisse gleichsam mit den Augen der Mutter Jesu. Was für ein Identifikationsangebot an Frauen, die selbst in patriarchalen Verhältnissen leben und nur zu gut wissen, was es heisst, im Hintergrund zu stehen; und was für eine Aufwertung auch ihrer Freuden und Leiden, die sonst keine Beachtung finden!

Man kann die Marienverehrung als eine heimliche Rebellion gegen androzentrische Religiosität begreifen. Diese Rebellion ist freilich insofern ambivalent, als sie die Hintergrund-Position von Frauen zugleich aufwertet und bestätigt. Das marianische Narrativ erzählt von einer Frau als einer weithin ausgelieferten, passiven, von *anderen* Beglückten, mit *anderen* Leidenden: Eben deshalb konnten so viele Frauen bis in die jüngste Vergangenheit ihre eigene Lebenswirklichkeit darin wiederfinden! Eben deshalb taugt es aber auch in der westlichen Welt der Gegenwart als Folie der Identifikation immer weniger. Die Fragen und Probleme heutiger Frauen sind andere. Das marianische Narrativ wirkt auf sie fremd, aus der Zeit gefallen.

Die feministische Theologie hat neue Facetten an Maria entdeckt: das Vergewaltigungsopfer; die Rebellin, die Gott das Untere nach oben kehren lässt; die Befreite.²¹ Postmoderne Lesarten entdecken Maria als Figur, die alle Ordnungen von Geschlecht und Familie sprengt: Als Jungfrau und Mutter ist sie zugleich Tochter und Braut – *queerer* geht es kaum noch!²² Doch diese neuen Deutungen Marias entfalten nicht näherungsweise die Kraft des hergebrachten Narrativs. Mit dessen Relevanzverlust verblasst auch ein ganzer Bildkosmos des Weiblichen, ohne dass erkennbar wäre, dass etwas anderes in der Lage wäre, seine Stelle einzunehmen. Heutige Erfahrung ist oft nur noch schwer im Licht der biblischen Erzählungen und hergebrachten Bilder deutbar. Das gilt auch – und in spezifischer Weise – für Frauen, deren Lebenswelt sich in den letzten fünfzig

²¹ Maria Aurelia Spindel OP, *Maria/Mariologie. Maria heute: Elisabeth Gössmann et al. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 2003, 396–398.*

²² Tina Beattie, *Queen of Heaven: Gerard Loughlin (Hg.), Queer Theology. Rethinking the Western Body, Oxford 2007, 293–304.*

Jahren radikal verändert hat. Gibt es neue Zugänge und Identifikationsmöglichkeiten, die nicht nur akademische Übungen, sondern lebens-mächtige Deutungsmuster werden können?

2. *Judentum und Heidentum*

Maria hat zu allen Zeiten Vorstellungen aus nichtbiblischen Religionen auf sich gezogen. In Südamerika und Indien begegnet man diesem Phänomen noch heute. Beobachtbar ist es seit der Antike. Die Rede von der Gottesgebärerin seit dem Konzil von Ephesus 431, die Rede von ihrer ewigen Jungfräulichkeit – so das Zweite Konzil von Konstantinopel 553 –, gar die Spekulationen von der Aufnahme in den Himmel und von der «Himmelskönigin»: All das ist aus der Schrift nur schwer zu begründen. Hingegen gibt es deutliche Anklänge an heidnische Gestalten wie die Fruchtbarkeitsgöttin Kore, die als Jungfrau den Gott Aion, den Gott des neuen Zeitalters, gebiert. In patristischer Zeit wird überaus kreativ mit biblischen Anknüpfungspunkten umgegangen – etwa bei der Verbindung Marias mit der Vision von der Frau und dem Drachen aus der Johannesapokalypse, welche das Aufgreifen lunarer und stellarer Symbolik für Maria rechtfertigt (Offb 12,1–5) –, um von da aus wiederum pagane Einschreibungen vorzunehmen. Über alten Göttinntempeln hat man Marienkirchen errichtet – etwa *Maria sopra Minerva* in Rom. Manche Stränge feministischer Theologie feiern diese Vergöttlichung einer Frau als Verweiblichung Gottes. «Wie Jesus die griechischen Gottmenschen beerbte, so trat Maria das Erbe der Gottesmütter an», schreibt etwa Kersti Geiseler.²³ Diese – religiös hochproduktive – Pagani-sierung Marias scheint freilich zugleich ihre Entjudaisierung nach sich zu ziehen.

Tatsächlich aber war Maria, Mirjam, eine jüdische Frau.²⁴ Das ihr in den Mund gelegte «Magnificat» ist durch und durch jüdische Dichtung; sein Kernsatz lautet: «Du, Gott, nimmst dich deines Knechtes Israel an.» Jesus wird in der Lebenspraxis der Tora erzogen. Seine wunderbare Geburt durch eine Frau, die noch nie bei einem Mann war, steht biblisch in Kontinuität zu den unfruchtbaren Frauen Sara, Rebecca, Rahel, der Mutter Simsons, Hanna und Elisabet, denen Gott unerwartete Nachkommenschaft schenkte. Dass bei ihr nicht als Greisin, sondern als junger Frau solch ein Wunder geschieht, verbindet wiederum ihr Schicksal und das ihres Sohnes mit der Verheissung aus Jesaja 7,14, wo von einer

²³ Kersti Geiseler, *Maria. Die irdische Frau*, Graz 2000, 44.

²⁴ Karl Heinz Menke, *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999, 23–69.

jungen Frau die Rede ist, die den Hoffnungsträger zur Welt bringt – eine Verheissung, die in den Geburtsgeschichten der Evangelien eine messianische Deutung und Fortschreibung erfährt. Was dort gesagt wird, bewegt sich klar in einem «Israelhorizont»: «Was an der Jungfrau Maria geschieht, ist [...] ausschliesslich das Schöpfungswerk Gottes, und zwar des Gottes *Israels*.»²⁵

Maria, die jüdische Frau, die wirkungsgeschichtlich gerade auch das Heidnische ins Christentum bringt: Die Mutter Jesu steht in der christlichen Tradition sowohl trennend als auch verbindend zwischen Israel und Kirche. Nach meiner Überzeugung muss man es bei dieser Ambivalenz belassen. Dass Maria Gestalten aus ausserbiblischen Religionen an sich zieht, will ich nicht einseitig als Verzerrung und Entfremdung deuten. Zweifellos kommen damit neue Mythen, Ideen und Begriffe hinzu, welche die Bibel noch nicht kannte. Produktiv ist dieser Vorgang deshalb, weil er nicht nur das Bild der Jüdin Mirjam verändert, sondern umgekehrt auch die Bilder paganer Göttinnengestalten. Diese werden nämlich nunmehr an das biblische Narrativ angeschlossen – an eine konkrete Person, eine spezifische Geschichte, an das Geschick Israels. Das Jüdische und das Pagane – in der Gestalt Marias wird ihre komplexe, spannungsreiche, fruchtbare Begegnung und Verbindung überdeutlich fassbar. Und weder das Jüdische noch das Pagane bleiben dabei unverändert.

Im Protestantismus wird das offensichtlich «Pagane» der Marienverehrung bisweilen scharf kritisiert. Im Katholizismus tendiert man dazu, vor allem die griechisch-antiken Fortschreibungen der Mariologie als Wahrheit und Notwendigkeit darzustellen. Gibt es womöglich – als dritte Option – ein Denken in fruchtbaren Ambivalenzen, das Mehrdeutigkeiten offenlassen und Maria als Verbindungs- und als Grenzgestalt würdigen kann?

3. Gottes Handeln und menschliche Freiheit

Eine dritte, theologisch brisante Frage, die in der Mariologie zum Tragen kommt, ist eine anthropologische und soteriologische: Welche Rolle spielt der Mensch – menschliches Handeln und menschliches Entscheiden – im Erlösungshandeln Gottes?

Auf die Verkündigung des Engels, dass Maria ein Kind zur Welt bringen soll, obwohl sie noch nie bei einem Mann war; ein Kind, das Sohn des Allerhöchsten

²⁵ Otto Knoch/Franz Mussner, *Maria in der Heiligen Schrift*: Wolfgang Beinert/Heinrich Petri (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*, Bd. 1, Regensburg 1996, 15–98 (96).

heissen und dem Gott den Thron Davids geben werde – auf diese fast unglaubliche Verkündigung antwortet Maria: «Ich bin die Dienerin des Herrn. Mir geschehe, wie du gesagt hast.» (Lk 1,38)

«Mir geschehe, wie du gesagt hast» – mit diesem Wort lässt sich Maria darauf ein, was durch sie in Erfüllung gehen soll. Darum geht es in den Worten des Apostolikums: «empfangen durch den Heiligen Geist». Magdalene Frettlöh hat darauf aufmerksam gemacht, wie wichtig es ist, darauf zu achten, dass hier von *Empfängnis* und nicht von einer *Zeugung* durch den Geist die Rede ist. «Conceptus est de spiritu deo» – das könnte heissen: Maria empfängt vom Geist den Gottessohn, den sie dann leiblich gebiert. «Conceptus est de spiritu deo» könnte aber ebenso gut heissen: Es kommt vom Heiligen Geist, dass Maria den Gottessohn empfängt. In beiden Fällen ist der Geist eines nicht, nämlich das zeugende, männliche Pendant zur gebärenden Gottessohnmutter Maria.²⁶ Zudem scheint mir die zweite Lesart pneumatologisch schlüssiger: Vom Geist kommt, dass Maria Gott an sich handeln lässt und auf wunderbare Weise den verheissenen Sohn empfängt. Das Ja Marias zu Gottes Heil kommt nicht aus eigener Kraft. Es ist der Geist, der ihr die Freiheit gibt, sich vorbehaltlos Gott zu überlassen.

An dieser Stelle wird es nun aber knifflig – und interessant: Ist dieses Ja Marias ein Ausdruck restloser Passivität? Auch hierzu will ich Magdalene Frettlöh zitieren: «Maria sagt <Ich>. Sie sagt dies im Dativ, im Gebefall: <Mir geschehe nach deinem Wort>. Immer wieder wird die pure Empfänglichkeit Marias betont. Doch Empfänglichkeit, Rezeptivität, ist keine Passivität. Etwas an sich geschehen zu lassen, sich etwas schenken zu lassen, verlangt einem/einer oft viel mehr ab, als selbst etwas zu tun oder zu geben.»²⁷ Anthropologisch scheint mir das hier Gesagte schlüssig. Marias Ja kommt nicht von selbst, es verlangt ihr etwas ab. Die theologische Aussage, Marias Ja sei geistgewirkt, kann nicht bedeuten, sie habe als Marionette bloss zum Schein gehandelt – wie wenn der Geist in ihr das Ja gesprochen hätte und nicht sie selbst. Richtig scheint mir vielmehr: Der Geist gab Maria die Freiheit, Ja sagen zu *können*.

Das ist nicht selbstverständlich. Vor Gottes übergrosser Güte zu erschrecken, sie kleinzureden, abzuwehren – das wäre die gewissermassen «natürliche» Reaktion. In der Lage zu sein, sich ihr zu öffnen, ist Gabe des Geistes, der um uns wirbt, uns neue Möglichkeiten aufschliesst, uns selbst in hoffnungsloser Lage

²⁶ Magdalene L. Frettlöh, «... geboren von der Jungfrau Maria». Maria im christlichen Glaubensbekenntnis: dies., Gott, wo bist Du? Kirchlich-theologische Alltagskost, Wittingen 2009, 156–179 (164).

²⁷ Frettlöh, Jungfrau Maria (Anm. 26), 170.

neue Perspektiven aufzeigt. Aber zu alledem das Ja dann auch *tatsächlich* zu vollziehen – das liegt an uns; das lag auch an Maria. Wenn ihre Antwort eine *echte*, nicht bloss eine Automatenantwort war, dann muss ein Nein ebenfalls möglich gewesen sein.

Ein kontroverser Strang römisch-katholischer Theologie spricht von Maria als der *coredemptrix*, als Mit-Erlöserin. Versteht man diesen Begriff im Sinne einer Privilegien-Mariologie, ist er hochproblematisch. Versteht man hingegen Maria als *exemplarischen Menschen*, geht es hier schlicht um die Frage, ob Gott den Menschen ohne sein freies Ja erlösen will. Joseph Ratzinger schreibt dazu – ausdrücklich auch mit Blick auf Maria: «Er [Gott; A. K.] braucht die menschliche Freiheit. Er kann den frei geschaffenen Menschen nicht ohne ein freies Ja zu seinem Willen erlösen. Die Freiheit erschaffend, hat er sich in gewisser Weise vom Menschen abhängig gemacht. Seine Macht ist gebunden an das unerzwingbare Ja eines Menschen.»²⁸

Die Frage, um die es hier geht, ist unstritten, aber sie ist *theologisch und anthropologisch*, nicht einfach nur konfessionell umstritten. Übrigens werden auch innerhalb östlich-orthodoxer Theologie vergleichbare Argumente vorgetragen; man spricht in diesem Zusammenhang gerne von einem «orthodoxen Synergismus».²⁹ Ich persönlich bin überzeugt: Ja kann nur sagen, wer auch zum Nein fähig ist. Gott will mit dem menschlichen Geschöpf keine fremdgesteuerte Selbstbespiegelung, sondern ein freies Gegenüber – mit allen Risiken, die darin eingeschlossen sind. Ohne menschlichen *Mitvollzug* keine Erlösung: Das gilt *exemplarisch* für Maria, weil es auf uns alle zutrifft.

V. Im Schon des Noch-nicht

Ich komme zum Schluss, der die aufgeworfenen Fragen bewusst ohne letztgültige Antwort lässt und stattdessen einen poetischen Text ans offene Ende setzt – das Adventslied «Maria durch ein Dornwald ging». Es könnte auf das 16. Jahrhundert zurückgehen, ist sicher aber erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts belegt.

²⁸ Joseph Ratzinger, Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten, Freiburg i. Br. 2012, 133; kritisch dazu Eberhard Busch, De Spiritu sancto, ex Maria virgine. Die Auslegung dieser Bekenntnis-Formulierung durch Benedikt XVI. und Karl Barth: Thomas Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren? Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft, Freiburg i. Br. 2013, 208–218.

²⁹ Karl Christian Felmy, Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Münster 2014, 120.

Es steht in protestantischen wie römisch-katholischen und alt-katholischen Gesangbüchern – ökumenisches Liedgut also.

Mir scheint, dieses Lied trifft den Kern dessen, worum es *spirituell* bei Maria geht: um die Begnadung, die Anmut, die Grazie, die hier und jetzt schon möglich sind. Ja, die Vollendung der Welt steht noch aus. Doch Maria, als Schwangere dem Erlöser körperlich so unmittelbar nah wie kein Mensch sonst – wer, wenn nicht sie, muss doch vom Schon-Gegenwärtigen des Noch-Ausstehenden ganz und gar ergriffen und umfassen sein. Wer so wie Maria mitten im Schon des Noch-nicht steht – dem blühen sogar die Dornen!

«Maria durch ein' Dornwald ging, Kyrieleison!
Maria durch ein' Dornwald ging,
der hatte seit sieben Jahr'n kein Laub getragen!
Jesus und Maria.

Was trug Maria unter ihrem Herzen? Kyrieleison!
Ein kleines Kindlein ohne Schmerzen,
das trug Maria unter ihrem Herzen!
Jesus und Maria.

Da hab'n die Dornen Rosen getragen. Kyrieleison!
Als das Kindlein durch den Wald getragen,
da haben die Dornen Rosen getragen!
Jesus und Maria.»³⁰

³⁰ Zitiert nach Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland (Hg.), *Eingestimmt. Gesangbuch des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland*, Bonn 2015, Nr. 495, Strophe 1–3; Text bei August von Haxthausen, 1850.