

Elisabeth
Parmentier

Maria – immer noch kirchentrennend?¹

Für den größten Teil der Christenheit ist Maria immer noch von Bedeutung. Andererseits stellt sie einen prominenten Streitapfel für die reformatorischen Kirchen dar – trotz der Versuche, sich ihr „ökumenisch“ zu nähern.

Warum erweist sich gerade hier der ökumenische Dialog als so schwierig? Weil Maria in der ökumenischen Arena nicht nur für sich steht. Vielmehr erscheint sie im Zusammenhang mit hermeneutischen Fragen: der Autorität der Schrift und der Tradition, dem *Sensus fidelium*, der *Lex orandi* als Maß der *Lex credendi*, der Lehrentwicklung und dem Magisterium. Nicht die biblische Frau Maria, sondern das Symbol „Maria“ bildet einen Knoten im theologischen Geflecht zwischen der Anthropologie, der Soteriologie, dem Verständnis des Amtes, der Ekklesiologie und der Ethik. Auch wenn es nicht möglich sein wird, dieses komplexe Gebilde in seiner Gesamtheit zu beleuchten, sollte dies bewusst wahrgenommen werden. Denn sonst könnte man sich in reformatorischen Kreisen fragen, warum immer noch so viel von Maria zu sagen ist, wo sie doch die Bibel so spärlich erwähnt!

Im Folgenden soll der Fokus auf Maria als *altissima sancta* und auf ihren Platz in der Gemeinschaft der Heiligen gerichtet werden. Folgende Frage ist interessant: Wenn Maria ihren Platz in der weiteren Wolke der Zeugen (der Heiligen) einnimmt, wäre damit ein klassisches ökumenisches Problem gelöst? Was bedeutet es für ein evangelisches Verständnis von der Kirche? Gibt es in dieser Hinsicht noch unüberwindbare Trennungsgründe?

1 Vortrag aus dem Sommerseminar zum Thema „Heilige ohne konfessionelle Grenzen. Ökumenische Besinnung auf die große Wolke der Zeugen“, 8. Juli 2013. Prof. Dr. Elisabeth Parmentier hat auf der gemeinsamen Tagung von MLB und GAW im Januar 2015 zum Thema „Das Bild im Wort. Evangelische Predigt heute“ referiert. Weil dieses Referat in der Festschrift für den früheren Präsidenten des GAW, Dr. Wilhelm Hüffmeier, erschienen ist, hat sie dankenswerterweise für unser Jahrbuch diese Untersuchung zur Verfügung gestellt.

In diesem Sinn wird hier ein Dialogdokument untersucht, das leider nicht bekannt ist, z. T. weil es nicht übersetzt wurde: *The One Mediator, the Saints, and Mary: Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*.² Dieses Ergebnis der 8. Runde des lutherisch-katholischen Dialogs in den USA gehört bereits einer ehemaligen ökumenischen Generation an, weil es 1992 erschienen ist. Aber interessant ist hier, wie ans Lichte kommt, dass es nicht nur um Maria als solche geht, sondern um die Art und Weise, wie die Kirchen argumentieren und wie über Maria eigentlich die Frage der Kirche behandelt wird. Denn obwohl es sich hier um den ersten internationalen Dialog handelt, in dem Maria als solche Thema ist, wird sie innerhalb der weiteren Gemeinschaft der Heiligen, und somit auch innerhalb der Kirche gesehen.

Und obwohl die Kommission bewusst die hermeneutischen Fragen außen vor lässt, um sich auf die Beziehung zwischen Christus, Maria und die Heiligen zu konzentrieren, hatte diese Studie die Funktion, dass Maria und die Heiligen als Test des Konsenses über die Rechtfertigungslehre dienen – und dies in den USA schon einige Jahre vor der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999 in Augsburg unterschrieben).

Hier wird mehr als in anderen Studien deutlich, dass die Argumentation der Lutheraner und der römischen Katholiken nicht auf derselben Ebene verläuft, so dass ihre Argumente, obwohl sie sich entgegenkommen, jeweils den anderen nicht wirklich treffen: Wo für die Lutheraner eine *Relativierung* der Soteriologie droht, wird von den römischen Katholiken eine Bereicherung der Ekklesiologie wahrgenommen. Und was für die Lutheraner eine *Gefährdung* der zentralen Glaubensaussage des Heils bedeuten könnte, ist für die römischen Katholiken eine *legitime* Entfaltung des Glaubenslebens in der Kirche.

Symptomatisch ist, dass sich die Sorge um die Zentralität der Rechtfertigung auf die Affirmation des Wachstums der Kirche und der Gläubigen in der Gnade verlagert.

Eine kurze Erklärung zum Aufbau des Dialogtextes ist nötig, um seine Logik zu verstehen: ein gemeinsames „Statement“ über „den einen Mittler, die Heiligen und Maria“ geht die Probleme in evangelisch-lutherischer, dann römisch-katholischer Perspektive durch, zeigt die Uneinigkeiten (*divergences*) in vier Bereichen und fragt, ob sie kirchentrennend sind. Es handelt sich um: die Definition einer/es „Heiligen“; die Fürbitte der Heiligen; die Anrufung der Heiligen; die Lehre über Maria. Dann werden 19 „kirchenver-

2 Edited by H. George Anderson, J. Francis Stafford, Joseph A. Burgess, Augsburg/Minneapolis 1992.

bindende Konvergenzen“ (*church-uniting convergences*) genannt, und zwei Etappen für weitere Schritte empfohlen. In einem weiteren Teil folgen biblische und historische Erklärungen.

Ich folge nicht diesem Aufbau, sondern konzentriere mich auf das offensichtliche Problem der Konkurrenz von Maria mit der Christologie, das zu ihrem Sitz im Leben in der Ekklesiologie verlagert wird. Die spezifische Heiligkeit von Maria wird hinterfragt.

In einem persönlicheren Zusatz, der nicht im Dokument zur Sprache kommt, wird die Wirkung der doxologischen Sprache in Bezug auf Maria als bleibender Trennungsort erwähnt. Mehr als die Theologie ist dieser Ort die Frömmigkeit, die von den Dialogen nicht berührt wird, so dass die Theologie einen wichtigen Faktor der Trennung gar nicht greifen kann.

1. Maria und die Heiligen als Test des Konsenses in der Rechtfertigungslehre

Mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) unterzeichneten 1999 in Augsburg lutherische Kirchen und die römisch-katholische Kirche die Erklärung eines „gemeinsamen Verständnisses unserer Rechtfertigung durch Gottes Gnade im Glauben an Christus“, die sich als „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ zeigt (§ 5). Beide Kirchen präzisieren, dass sie gemeinsam das Ziel haben, „in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler“ (§ 18).

Kann dies bestätigt werden im Dialog über diejenige, die offiziell *Mediatrice, altissima sancta* und sogar *Regina coeli* genannt wird?

Der hier untersuchte amerikanische Dialog wird in den Quellen der GER erwähnt, weil er das Ergebnis der Etappe der Diskussionsrunde über die Rechtfertigung aus Glauben, die von 1983 bis 1990 in der lutherisch-katholischen Kommission stattfand, testet: Kann der Konsens in der Rechtfertigungslehre auch die Problematik der Marien- und Heiligenverehrung tragen?

Ja, der Konsens in der Rechtfertigungslehre trägt diese Unterschiede, so lautet das Ergebnis des Dokuments. Jedoch gilt die Rechtfertigungslehre nicht als „das“ einzige Kriterium, das die lutherischen Kirchen erhofften. Nach der großen Polemik im Vorfeld der GER, ob die Lehre von der Rechtfertigung „ein“ oder „das“ Kriterium für die Lehre und Praxis der Kirche sei, wurde in § 18 die Rechtfertigungslehre schließlich als „ein unverzichtbares Kriterium,

das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will“ anerkannt. Auch im amerikanischen Text wird sie gleich zu Anfang als „ein“ Kriterium eingebracht, wobei sich klare Fronten zeigen:

“The contrast can also be seen in ‘another critical principle’, urged by Catholics, alongside of justification by faith, namely, ‘to recognize God’s grace where it is at work’, including its renewing effects already present” (§ 72, S. 50).

Das Problem liegt in der Gegenüberstellung der Rechtfertigung als neuer Schöpfung durch Gottes Gnade (lutherischer Akzent), und der Rechtfertigung in einem Kontinuitätsprozess des menschlichen Reifens und der Heiligung auf Grund der Wirksamkeit der Gnade (römisch-katholischer Akzent) (§ 73).

2. Das angekündigte Hauptproblem: *Maria Mediatrix* – die Konkurrenz zwischen Christus und Maria

Der Dialog gibt als Hauptproblem (*crucial point*) die Frage der alleinigen Mittlerschaft (*mediatorship*) Christi an.

§ 42 (S. 37) bestätigt, dass Lutheraner annehmen können, dass lebende und verstorbene Heilige zusammen Gott loben, wie es auch die lutherische Abendmahlsliturgie betont. Aber Verehrung bedeutet nicht, dass die Gläubigen die Heiligen oder Maria um etwas bitten, was *für ihr Heil* von Wichtigkeit wäre, weil dies bedeuten würde, dass diese zugänglicher oder liebenswürdiger wären als Christus selbst. Hier wird das Argument der Rechtfertigungslehre als „Norm“ entscheidend:

“That is why Lutherans appeal to the doctrine of justification as the norm by which the practice of invoking saints and Mary need to be judged. Lutherans continue to ask why it is useful, or indeed necessary, to place one’s trust not only in Christ, but in the saints and in Mary as well ... Thus Lutherans could ask, ‘Granted that blessed Mary prays for the church, does she receive souls in death, does she overcome death, does she give life? What does Christ do if blessed Mary does all this?’” (§ 42, S. 37).

Es muss also genau nachgefragt werden, was unter „*Mittlerschaft*“ (*mediation*) verstanden wird. In der lutherischen Christologie liegt der Akzent nicht auf dem Mittler, sondern auf seiner Einzigartigkeit. Die *Confessio Augustana* § 21 zitiert wohl 1 Tim 2,5, wo betont wird, dass es nur einen Gott und einen Mittler gibt, jedoch werden sogleich andere Titel dazugefügt: der

Heiland, der Hohepriester, der Anwalt usw. Dies präzisiert dieser Dialog sehr klar: der Mittler ist kein „Vermittler“ (*go-between*), sondern das Heil selbst:

“He gives himself. He *is* what and who is to be given, and the proclamation of his life, death, and resurrection *is* the giving ... and Christ alone is therefore not only the sole Mediator, but the one who is mediated” (§ 44, S. 38).

Dies schließt andere Formen von „*mediation*“ nicht aus, die man auf Deutsch in diesem Sinn eher „Vermittlung“ nennen würde, weil sie im kirchlichen Leben für die Vermittlung des Glaubens wichtig sind, z. B. Predigt und Sakramente. Diese sind „Gnadenmittel“ (*means of grace*).

In diesem Sinn geschieht „*Kooperation*“ mit Gott, jedoch im Glauben an den einzigen Heiland und Mittler. Kooperation ist für evangelische Ohren suspekt, aber bedeutet für Katholiken eigentlich Antwort oder Verantwortung. Aus diesem Grund benützt die römisch-katholische Kirche problemlos die Sprache der Vermittlung (*mediation*) auch für Menschen, insbesondere für die Heiligen und für Maria. Diese Breite im Verständnis des Konzepts und der Unterschied in den Denkstrukturen führen zu einem Problem, das folgenderweise formuliert wird:

“Both [churches] agree on the unique mediatorship of Christ (*solus Christus*) and the justification for sinners (*sola gratia*) that Christ provides; they use this doctrine ‘as a criterion of authenticity’ for the church’s practice with regard to the saints and Mary. The problem, however, is how to affirm the unique mediatorship of Christ, so that all the ‘mediations’ in his church not only do not detract from, but communicate and extol, his sole mediatorship. However, the very fact that we have come to agree on this form of the question and especially on the priorities that question reflects is for us a cause for joy” (§ 70, S. 49).

Aber diese doppelsinnige Sprache führt zum evangelischen Zweifel, ob nicht doch im katholischen Modell die Mittlerschaft zu sehr auf „verwandende Gnade“ (*transforming grace*) fokussiert, die aus dem Schatz der Verdienste der Heiligen geschöpft wird, wobei gerade die kirchlichen „Vermittler“ dieser Gnade eine besondere und ihnen vorbehaltenen Rolle spielen – Bischofsamt, Ordination, Sukzession usw. –, so dass auch die Kirche als „Sakrament“ nicht in einem abgeleiteten Sinn, sondern im vollsten Sinne des Wortes mitwirkt (§ 46, S. 39). Damit bringt es der Text auf den Punkt: “Lutherans, however, think about mediation more in christological than ecclesiological terms” (§ 46, S. 39).

Aber für die römisch-katholische Tradition gibt es gar keine Konkurrenz mit Christus. Die Mariologie ist christologisch orientiert. Sogar der altkirch-

liche Titel *Theotokos* ist ein christologisches Bekenntnis: die Gebärerin des Einen, der Gott ist.

Das ökumenische Problem ist jedoch noch nicht gelöst, denn der Text bringt zu Bewusstsein, dass es nicht nur mit dem „einen“ Mittler, sondern auch mit dem *solus* zusammenhängt! Denn der Gläubige trifft Christus nicht als einsamen Retter, sondern inmitten seines Volkes, der Heiligen:

“One basic theological and liturgical conviction which has carried the Catholic tradition holds that Jesus Christ alone is never merely alone. He is always found in the company of a whole range of his friends, both living and dead. It is a basic Catholic experience that when recognized and appealed to within a rightly ordered faith, these friends of Jesus Christ strengthen one’s own sense of communion with Christ. It’s all in the family, we might say; we are part of a people. Saints show us how the grace of God may work in a life; they give us bright patterns of holiness; they pray for us” (§ 2, S. 117).

Mit diesen Erklärungen wird deutlich, dass katholisch sein bedeutet: sich verbunden wissen mit Himmel und Erde. Dies ist vermutlich eines der Geheimnisse der Treue so vieler katholischer Gläubigen für ihre Kirche, die ihnen sowohl im Leben als auch im Tod immer zur Seite steht. Und es zeigt sich hier evangelischerseits ein mangelndes Bewusstsein für die Tiefe und Breite der Kirche im Diesseits und im Jenseits.

Damit wird aber der Sitz im Leben der Marienverehrung klar in die *Ekklesiologie* gelegt. Dies hat ja das 2. Vatikanische Konzil anschaulich gemacht, indem die Mariologie keinen Platz für sich erwarb, sondern an den Schluss der Enzyklika *Lumen Gentium* gelegt wurde. Mit diesem Votum, das nur mit leichter Mehrheit erreicht wurde, nimmt sie ihren Platz in der Kirche ein, wenn auch als „vornehmstes Glied“ der Gemeinschaft der Heiligen.

Ist damit das ökumenische Problem gelöst?

3. Die römisch-katholische Antwort:

Maria „voll der Gnade“ oder die Rolle der betenden Kirche als vom Tod nicht unterbrochene Gemeinschaft der Heiligen

Da Maria nicht über der Kirche steht, sondern in ihr, wird ihre „Kooperation“ in einem abgeleiteten Sinn zu verstehen sein. In diesem Sinn ist sie die „Fühsprecherin“ der Gläubigen.

Die Rolle der Heiligen liegt nicht so sehr in der Mittlerschaft (als Bindeglied zwischen Gott und Menschen) als in der Vermittlung der menschlichen Nöte einerseits (in der Fürbitte von Maria bei Gott) und der göttlichen

Zuwendung andererseits (in der Spendung der Himmelsgaben). Mit Maria stellt sich die Frage der Wirksamkeit der Kirche in diesem Austausch von Fürbitte und Gaben.

Das römisch-katholische Argument für die Fürbitte der Heiligen ist biblisch:

“The New Testament presents individuals who were empowered by God to carry out roles engaging a freedom born of grace and resulting in others being touched by divine favor ... These are instances of what *Lumen Gentium* would later describe as cooperation that is both derived from and totally dependent on the one Mediator, Jesus Christ” (§ 59, S. 44).

Die Verfasser des Textes denken nicht nur an Maria, sondern erwähnen z. B. Paulus und Lydia. Wie ist nun diese Kooperation zu verstehen? Als „Ermächtigung“ (*Empowerment*) für die Glaubenden, die sie um Hilfe bitten, weil die Gnade Gottes diese Heiligen „ermächtigt“, selbst zu Helfenden zu werden. Dies nicht zu glauben, würde die Ermächtigung, die Jesus schon seinen ersten Jüngern schenkte, verringern (§ 60, S. 45)! Das Argument wird also umgedreht: Da wo die Lutheraner vermuten, dass kein Beleg der Schrift es erlaubt, die Heiligen um Beistand zu bitten, antwortet die römisch-katholische Seite mit der Schrift, indem sie zeigt, dass die Jünger von Jesus selbst dazu geführt wurden, mit ihm zu „kooperieren“! Dies bringt also keineswegs die Rechtfertigung „allein aus Glauben“ in Gefahr, sondern testet sie und zeigt ihre wirkende Kraft! Würde man diesen Ruf zur Kooperation nicht ernst nehmen, so wäre dies nichts anderes als Zweifel an der Macht Christi!

Aber kann diese Ermächtigung zum Jüngerdienst noch für die *Verstorbenen* gelten?

Ja, betont die römisch-katholische Kirche, denn der Tod kann nichts gegen die Liebe Gottes tun (Röm 8,38–39), und sowohl die Lebenden als auch die Verstorbenen bleiben in der Gemeinschaft mit ihm. In diesem Sinn ist es gerade nicht ein Affront an Jesus Christus, Gläubige und Maria als „Heilige“ um Hilfe zu bitten. Wenn die Kirche nur manche heiligspricht, so tut sie es, um das Gebet an diejenigen Verstorbenen zu richten, deren Glauben und Erfahrung sie als wertvoll schätzt und deren Beispiel lobens- und nachahmenswert ist (§ 67, S. 47). Sie sind weder „Retter“ noch „Heilande“ (§ 80, S. 53), aber ihre Heiligkeit ist „anerkannt“. Dies bedeutet, dass die Gläubigen der Kirche ihnen trauen können, und der Kirche zutrauen, dass sie den richtigen Weg weist, der dem Beispiel und der Fürbitte der Gerechten folgt. Hier wird klar dem lutherischen Argument der Unsicherheit der Erhörung solcher Gebete an verstorbene Heilige genau das biblische Argument der Erhörung der Gerechten vor Gott entgegengesetzt! Ihre „Verdienste“ kommen keines-

wegs von ihnen, sondern von Christus, aber wohl durch sie, wie schon ihr Leben zeigte, dass Gottes Gnade am Werk war (§ 81, S. 53).

Ist aber das, was hier von der Jüngerschaft und den Heiligen für Lutheraner annehmbar scheint, nicht für Maria viel zu wenig? Geht es bei ihr nicht um eine Heiligkeit ganz anderer Art?

4. Die spezifische Heiligkeit von Maria als „Königin des Himmels“

Die römisch-katholische Seite erklärt, dass Marias Rolle keineswegs als heilbringend missverstanden werden sollte, sondern nur als Fürbitte ihrem Sohn gegenüber zu verstehen ist. So wird betont:

“The heavenly mediation of Mary differs *only in degree* from what we have dealt with under the headings of the intercession and invocation of saints” (§ 99, S. 58).

“Only in degree”: nur „vom Grade her“ unterscheidet sich die Mittler-schaft der Maria ... Was soll das bedeuten? Hier geht es um die Mariendogmen, die bereits in früheren Dialogen schon diskutiert wurden:

Das Dogma von Marias unbefleckter Empfängnis wird in diesem Text als Resultat der Rezeption jahrhundertelanger Frömmigkeit mit breiter Zustimmung der Laien sowie der Amtsträger dargestellt (§ 86). Auch hier wird betont, dass es Gottes zuvorkommende Gnade (*preservative redemption*) ist, die sie „im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechtes, rein von jedem Makel der Erbschuld bewahrt“. In der Reformationszeit galt dieser Glaube, wenn auch noch nicht dogmatisiert, nicht als Irrlehre (§ 87). Jedoch wird dies heute aus einem anderen Grund verworfen: Wenn alle Menschen außer Christus Sünder sind, wo steht geschrieben, dass Maria eine Ausnahme macht (§ 87)?

Hier versucht der Text keine neue Erklärung oder Lösung zu geben, sondern geht in Richtung eines pragmatischen Vorschlags: In § 101 wiederholen die Lutheraner den Respekt, den Luther selbst Maria entgegengebracht hat, und sehen keine Konkurrenz mit der alleinigen heilbringenden Gnade von Christus und somit keine kirchentrennende Wirkung der beiden Mariendogmen, wenn die römisch-katholische Kirche die Evangelischen nicht zwingen würde, auch diese anzunehmen (§ 101).

Aber gerade hier sollte doch eine evangelische Antwort weiter argumentieren: Verkörpert Maria die Antwort des Glaubens, so muss diese „Rezeption“ der Gnade genauer betrachtet werden. Gewiss lässt das Lukasevange-

lium Maria mit „Ja“ antworten, und bestätigt es mit dem Magnificat, das eine wahrhaft prophetische Interpretation der ganzen Heilsgeschichte beinhaltet. Gewiss ist sie dadurch besonders lobenswert. Aber genau hier muss gefragt werden, ob sie dies wirklich in Freiheit tut, genauso wie alle menschlichen Wesen nach ihr? Und genau hier antwortet die römisch-katholische Tradition mit Blick auf Maria anders als mit Blick auf die anderen Menschen: Sie wurde voraussichtlich von Gott besonders bewahrt! Sozusagen besonders *tugendhaft* gehalten? Aber wie könnte dann ihre Antwort noch exemplarisch für andere sein? Entweder müsste man dann sagen, dass ihr ein besonderes Schicksal widerfahren ist und sie dann mit Recht über allen anderen Menschen als eine besonders Begnadete herausragt ... Oder es muss kritisch eingeräumt werden, dass gerade dieses Dogma die Gnade Gottes, die ja nicht die Tugend, sondern die *Niedrigkeit* erwählt, das ganze Rechtfertigungsgeschehen christologisch gerade richtig erfasst! Dass Jesus in die Realität menschlichen Lebens und in die Realität der Sünde gekommen ist, ist das Unerhörte! Und auch die durch Maria symbolisierte Kirche kann deshalb keine sündlose Kirche sein, sondern eine *trotz ihrer Niedrigkeit* erlöste Kirche! Hier verfehlt der Text die Möglichkeit, Rechtfertigung als Kriterium zu testen!

Dass jedoch auch ein ganz anderes Argument zur Geltung kommen könnte, zeigte mir mein Kollege Theodor Dieter, Direktor des Instituts für ökumenische Forschung in Strasbourg: Wäre gerade diese zuvorkommende Erwählung der Maria *in utero* nicht par excellence Rechtfertigung aus reiner Gnade? Denn in diesem Fall hat Gott tatsächlich Maria von der Sünde befreit, ohne jeden Verdienst, nicht einmal mit irgendeiner Zustimmung ihrerseits! Dieselbe theologische Affirmation kann somit in zwei völlig entgegengesetzte Richtungen interpretiert werden, auch wenn die zweite meines Wissens in den Dialogen niemals geltend gemacht wurde.

Das Dogma der Aufnahme von Maria mit Leib und Seele in den Himmel wurde, wie die unbefleckte Empfängnis, nach der Logik der Entsprechung konzipiert: So wie es nötig war, dass der Leib, der Jesus tragen würde, ohne Sünde und Schmach sei, sollte er auch dem Tod und der Endlichkeit entrinnen. Auch hier wird prophetisch vorweggenommen, was die anderen Gläubigen eschatologisch erhoffen dürfen (§ 88, S. 55).

Der Text geht auch hier nicht weiter auf ein Problem ein, dass aus folgender Argumentation entsteht: Wenn Maria der Gemeinschaft aller in Christus Lebenden und Verstorbenen vorausgeht und sozusagen die gemeinsame Zukunft der Gläubigen vorwegnimmt, wird somit nicht implizit die Kirche auf Erden als schon geheiligte, und nicht als für die Auferstehung neu zu schaffende Schöpfung Gottes gesehen? Hier zeigt sich auch die Analogie zwischen Maria und der Kirche, auf die wir etwas weiter stoßen werden.

Damit kommen wir zur Frage der Definition der Heiligen. Der Text gibt 19 „kirchenverbindende Konvergenzen“ (*Church-Uniting convergences*) an, von denen sieben auf den Glauben an Christus fokussiert sind. Danach kommt er zur Erklärung des Konzepts der „Heiligen“:

“The term ‘saint’ is used in both our traditions for all those justified by the grace of Christ, and, to one degree or another, certain individuals among them, marked by holiness, who live the life of faith in devotion toward God and love toward the neighbor in exemplary ways, calling forth praise to God” (§ 8, S. 60).

Diese Geheiligten bilden eine Gemeinschaft der Lebenden und der Verstorbenen, in der uns durch Christus Vergebung, Gemeinschaft mit Gott und ewiges Leben zugesprochen wird (§ 11, S. 61). Manche sind für andere Christen eine Inspiration und ein Beispiel für größeren Glauben. Maria gilt eine besondere Ehre als „Gottesgebärerin“ und als „reine, heilige und über alles zu lobende Jungfrau“ (*laudatissima virgo*) (§ 15, S. 61).

Die beiden letzten Konvergenzen betreffen die Kriterien für die Anrufung der Heiligen: Die Ehre, die ihnen gebührt, sollte keineswegs das Vertrauen auf Christus als dem einzigen Mittler mindern. Dies gilt auch für Lehre und Liturgie.

Im Rahmen dieses Artikels ist es nicht möglich, auch die biblisch-hermeneutischen Fragen zu behandeln. Jedoch muss hier kurz geklärt sein, in welchem Sinn diese ganze Studie arbeitet. Denn für evangelische Christen stellt sich hier eine doppelte Frage im Hinblick auf die biblischen Aussagen: Wie versteht die römisch-katholische Kirche die Dogmen, die weder historisch noch biologisch-materiell zu rechtfertigen sind? Der Text geht nicht auf naive Weise davon aus, dass dies der Fall ist, sondern analysiert exegetisch genau den Gehalt der Evangelien (§ 143–155). Jedoch geht die Studie weiter davon aus, dass die historischen Entwicklungen der Heiligen- und der Marienfrömmigkeit verschiedener Generationen auch aufgenommen wird. Obwohl der historische Teil zeigt, wie die christliche Tradition mit mehr oder weniger gutem Erfolg versucht hat, die Beziehung zur alleinigen Erlöserschaft Christi in den Verwirrungen der Volksfrömmigkeit zu bewahren, wird sehr deutlich, wie die Kirchenväter die Frage der Sünde Evas typologisch mit Marias Gehorsam verbunden haben.

Wird schließlich ein Konsens möglich? Ja, aber nicht vorbehaltlos.

Verlangt die römisch-katholische Kirche von anderen Christen, dass sie die Heiligen verehren? Könnten Lutheraner in Gemeinschaft mit einer Kirche stehen, in der diese Praxis unterstützt, aber nicht verlangt wird? Könnte die römisch-katholische Kirche in Gemeinschaft mit Lutheranern leben, die Christus als einzigen Mittler predigen und der Überzeugung sind, dass die Heiligenanbetung (*invocation*) dabei schwinden wird? Diese Fragen, die im Text gestellt werden, zeigen, dass es nicht um die persönliche Glaubensorientierung geht, sondern um die offizielle Position der Kirchen.

Das Problem, sagt der Text, läge nicht an der privaten Frömmigkeit, denn sowohl in der römisch-katholischen als in der orthodoxen Tradition wird den Gläubigen gelehrt, zwischen der Anbetung Gottes und der Verehrung (und Anrufung) der Heiligen zu unterscheiden. Der kritische Punkt ist die Formulierung an verschiedenen Orten der offiziellen Liturgie: Könnten die Lutheraner diese mittragen? Es würde von ihnen jedoch nicht mehr erwartet als *Respekt* für die katholischen Überzeugungen. Schon Melanchthon und andere sahen es nicht als unmöglich an, in Gemeinschaft mit einer Kirche zu sein, die nicht von ihnen verlangen würde, die Heiligen anzurufen (§ 96, S. 57).

Auch herrscht noch keine Einigkeit darüber, ob Heiligenanrufung „legitim“ und „hilfreich“ (*beneficial*) sei.

Hier wird lutherischerseits zugestanden, dass, wenn es nötig ist, Maria Respekt zu erweisen, dies nur in der Perspektive des Magnificats möglich wäre, weil dieser Text die prophetische Proklamation der unverdienten Gnade Gottes ausspricht (§ 49, S. 40f).

Beide Kirchen einigen sich darauf, dass die römisch-katholische Frömmigkeit von allen Übertreibungen geschützt werden müsse. Die römisch-katholische Seite gibt Kriterien an, an denen Marienfrömmigkeit gemessen werden soll: Sie soll biblisch, trinitarisch, im Einklang mit der offiziellen Liturgie, der heutigen Kultur angemessen, ohne Übertreibung, und mit ökumenischer Orientierung ausgestattet sein.

Im lutherischen Teil wird ein doppeltes Kriterium als Prüfstein für die wahre Lehre und Praxis angewandt (§ 18–19, S. 131):

Allein im Glauben an Jesus Christus ist alles zu messen: Erfahrung, Intuition, Bewusstsein, Zungenrede und private Offenbarungen. Nicht das Wollen des Gläubigen, das Gute zu tun oder sich „gut“ zu fühlen, sind wichtig, weil dann der Glaube von der Person abhängig gemacht wird.

Dies gilt auch für die Gemeinschaft, deren Realität nicht unmittelbar an positive und tröstliche Erfahrungen zu binden ist. Es gilt das Kriterium des Effekts: Die Frucht sollte *Gewissheit (certitudo) des Heils in Christus* sein.

Für die Lutheraner gilt also:

“Therefore in any future fellowship with the Roman Catholic Church the freedom Lutherans would have clearly to proclaim the sole mediatorship of Jesus Christ would mean that at all levels of the church Lutherans would always be free to discern whether invoking the saints and Mary is carried out in such a way that it produces assured faith (*certitudo*) because it is the proclamation of justification by faith alone in the sole Mediator. This methodology would be applicable to similar issues that still divide our churches, for example, indulgences and any proposal that the Marian dogmas be ‘accepted in some form’” (§ 19, S. 131).

Für die römischen Katholiken bleibt die Frage, wie Gläubigen zu begegnen ist, die die Mariendogmen nicht anerkennen. Dies würde keine Abendmahlsgemeinschaft gefährden – solange Konsens in anderen Fragen bestünde (z. B. beim ordinierten Amt):

“If there were sufficient doctrinal agreement on other matters (including, for example, the ordained ministry), it might be possible to have limited eucharistic sharing even beyond what is now permitted by canon law” (§ 100, S. 59).

Jedoch wird sofort hinzugefügt, dass dies „unvollkommene Kirchengemeinschaft (*incomplete ecclesial communion*) wäre (§ 100, S. 59). Was steht also noch im Wege, wenn nicht die anderen theologischen Fragen, die auch mit diesem Thema anklängen: Amt, Ekklesiologie, Lehramt, päpstliche Unfehlbarkeit ...?

5. Der nicht-problematisierte Schatten: die Missverständlichkeit der doxologischen Sprache und die Folgen für die Imagination der Gläubigen

Die Hindernisse liegen nicht nur, oder nicht so sehr, in der Theologie und in den Dogmen, als in der Erfahrung des christlichen Lebens. Die Geister scheiden sich in der *Imagination* von Maria, die die traditionelle Sprache der Liturgie und der Frömmigkeit, und somit auch die Theologie, geformt hat. Eine die christotypischen Titel für Maria, auch wenn sie doxologische Analogien sind, prägen das Unterbewusstsein und leben in der inneren Vorstellung der Gläubigen weiter, was für evangelische Christen überhaupt nicht der Fall ist, die sich auf die Bibel beziehen und (entsprechend zu Christus) den Unterschied zwischen der historischen Maria und der Maria des Glau-

bens betonen. So zeigt sich im Text, dass für die Lutheraner Maria auf der *irdischen* Seite steht, als Mädchen von Nazareth, als jüdische Mutter, und somit als historische Figur. So wird sie von den Lutheranern auch beschrieben:

“With regard to Mary, Lutherans affirm her as the ‘God-bearer’ (*theotokos*) and hold her in high esteem as the most praiseworthy of all the saints. In this sense Mary is to Lutherans a symbolic prototype of the church: she is obedient to the mandate of the Holy Spirit, humble in her great calling, and the embodiment of the unmerited grace of God. Luther and Lutherans continue to affirm that she gloried neither in her virginity nor in her humility, but only in the gracious regard God had for her” (§ 49).

Dies betrifft die auserwählte Mutter von Jesus, Maria von Nazareth.

Für die orthodoxe und die römisch-katholische Kirche wiederum steht sie nicht so sehr als arme Magd für den nackten Glauben, sondern vielmehr als gehorsame Jungfrau für die große und begnadete Kirche, die den Gläubigen voranschreitet und an erster Stelle bei Christus ihren Platz im Himmel hat. Sie ist sozusagen ent-kontextualisiert, typologisiert. Sie wird zum Symbol, das die biblischen Zeugnisse und die Theologie sprengt und in der Frömmigkeit ihr eigenes Leben hat. Denn die christotypischen Titel für Maria, auch wenn sie doxologische Analogien sind, prägen das Unterbewusstsein und leben in der inneren Vorstellung der Gläubigen weiter.

Lumen Gentium § 8 zeigt es klar. Gewiss ist es ein großer ökumenischer Schritt und ein klarer christologischer Rahmen für die mariologische Ehrung, dass sie „im Mysterium Christi und der Kirche“ situiert wird, und dies nur im Anhang der Ekklesiologie. Jedoch wird im Text selbst, obwohl er bemüht ist, die Alleinherrschaft Christi zu betonen, eine Ambivalenz sichtbar. Diese liegt an den Typologien, an den Hoheitstiteln, an den Gebetsformeln, und am Effekt der Interaktion dieser Gattungen.

- Das erste Problem ist die *Absolutsetzung einer Typologie*. Die seit den Kirchenvätern tradierte Theologie sieht in Maria den „Typus“ der Kirche, weil diese, wie sie, Jungfrau und Mutter genannt wird. Vgl *Lumen Gentium* § 63: „Die Gottesmutter ist, wie schon der heilige Ambrosius lehrte, der Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus. Im Geheimnis der Kirche, die ja auch selbst mit Recht Mutter und Jungfrau genannt wird, ist die selige Jungfrau Maria vorangegangen, da sie in hervorragender und einzigartiger Weise das Urbild sowohl der Jungfrau wie der Mutter darstellt.“

Somit ist Maria nicht nur Typus der Kirche, sondern auch des Glaubens. Warum etwa sollte Maria allein Typus der Kirche sein? Warum sollte Maria *allein* Typus des Glaubens und der Liebe sowie der Gnade Gottes sein? Warum sollte Maria *allein*, als Jungfrau und Mutter, Typus der Frau sein? Gewiss sagt die römisch-katholische Kirche dies nicht so radikal, aber die Bevorzugung dieser Typologien hat diesen Effekt.

- Ein zweites Problem betrifft das *Verständnis der Typologien*: Es handelt sich um Analogien, deren Ausdrucksstärke am Effekt des Vergleichs liegt, die aber theologisch gesehen nicht auf Symmetrie beruhen. Die Asymmetrie ist den Theologen bekannt, und wird in *Lumen Gentium* § 65 angedeutet: „Die Kirche aber wird, um die Ehre Christi bemüht, ihrem erhabenen Typus ähnlicher durch dauerndes Wachstum in Glaube, Hoffnung und Liebe und durch das Suchen und Befolgen des Willens Gottes in allem“.

Auch wenn Maria unerreichbar ist und sozusagen das erhabene Modell bleibt, so verfestigt die Typologie die menschliche Seite und lässt eine Perfektion erwarten, die der Menschheit nicht zugänglich ist.

- Ein drittes Problem, das implizit in den Dialogen zum Vorschein kommt, ohne thematisiert zu werden, ist die Frage: *Welcher* Maria wird in der imaginären Vorstellung die Ehre erwiesen?

Ein wesentlicher Unterschied liegt m. E. in der inneren Vorstellung, die Gläubige von den Heiligen haben: Sie sehen sie in ihrer jeweiligen historischen Realität und Kontextgebundenheit, wie es z. B. mit Paulus, Petrus, Abraham und Johannes dem Täufer der Fall ist, sowie mit Heiligen aller Generationen. Sie sind mit ihrer ganzen Geschichte präsent. Aber Maria wird in den kirchlichen Texten zu einer zeitlosen „Figur“ in der Ordnung der Gnade.

Vgl. *Lumen Gentium* § 62: „Deshalb wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin angerufen.“

Nehmen wir als anderes Beispiel die Typologie von Maria als „Mutter“. „Mutter“ bedeutet nicht Mutter der Kirche, wie es Papst Paul VI. eigenmächtig sagte, sondern Mutter der Gläubigen. Gewiss ist die besondere Erwählung und Mutterschaft von Maria von großer Wichtigkeit für den Glauben, und kein Christ sollte ihr diesen Respekt verwehren. Diese Mutterschaft ist jedoch von der biblischen Geschichte her an Jesus gebunden, und sie ist theo-

logisch für den Glauben auf die Inkarnation des Wortes bezogen. Aber diese Mutterschaft steht nicht auf derselben Ebene wie die symbolische oder typologische Mutterschaft Marias für die Kirche oder die Christen. Und trotzdem werden beide in diesem Titel der „Mutter“ zusammengenommen, manchmal sogar mit dem anthropologischen Bedürfnis vieler Christinnen und Christen, eine über alles liebende „Mutter“ anrufen zu können (vgl. die Glaubenspraxis von Papst Johannes Paul II.). Wenn zudem also noch dieses typologische Bild zur *Gebetsanrufung* führt – „Heilige Mutter“ –, wie weit ist es dann noch, bis dies in der Imagination der Beter eine implizite Parallele zur Anrufung des „Vaters“ bewirkt?

Obwohl die liturgische Sprache in der römisch-katholischen Kirche sehr darauf bedacht ist, den Titel „Mutter“ im Sinn von Mutter Jesu und Mutter Gottes zu interpretieren, lässt sich in den Gebeten, wie etwa im *Salve Regina* oder in den Litaneien, eine semantische Erweiterung feststellen. Das Gebet gleitet von der Anrufung der Mutter im theo-logischen Sinn zur Mutter im anthropologischen Sinn: Mutter aller Menschen. So z. B. in der Laurentianischen Litanei: „Heilige Mutter Gottes – Heilige Jungfrau der Jungfrauen – Mutter Christi – Mutter der Kirche – Mutter der göttlichen Gnade – Du reine Mutter – Du keusche Mutter – Du unversehrte Mutter – Du unbefleckte Mutter – Du liebenswürdige Mutter – Du wunderbare Mutter – Du Mutter des guten Rates [...] Bitte für uns, o heilige Gottesmutter. Auf dass wir würdig werden der Verheißungen Christi. Gütiger Gott, du hast *allen Menschen Maria zur Mutter gegeben*; höre auf ihre Fürsprache“.

Die Polysemie der Erwähnungen erlaubt verschiedene Interpretationen derselben Aussage! Dies zeigt die widersprüchlichen Gefühle und Imaginationen, die mit Maria geweckt und die in den Dialogen nicht diskutiert werden!

Es ist, trotz der kritischen Fragen, die bleiben, sehr erfreulich, dass sowohl katholischerseits als auch evangelischerseits eine Klärung der Wichtigkeit und der Rolle von Maria stattgefunden hat. Es ist für Evangelische wichtig zu erkennen, dass die römisch-katholische Kirche versucht, die Volksfrömmigkeit mit Blick auf Maria zu evangelisieren. Genauso wichtig ist es für die lutherischen Kirchen, Maria aufmerksamer in ihrer Rolle als Mutter des Heilandes zu beachten. Der Hauptstreitpunkt der Soteriologie ist durch die Position von Maria als eines Gliedes in der Gemeinschaft der Heiligen, wie sie in *Lumen Gentium* VIII vorgenommen wurde, geklärt. Aber es ist für evangelische Christen weiterhin irritierend, zu sehen, wie erfolgreich die Verehrung und eventuell auch Anbetung der Maria bleibt, obwohl die römisch-katholische Kirche versucht, die Exzesse der Frömmigkeit zu dämp-

fen. Man könnte vermuten, dass der Erfolg daher rührt, dass sich Marienfrömmigkeit und menschliche Sehnsucht nach Geborgenheit treffen. Daran ändert auch die Postmoderne nichts, denn mehr denn je suchen postmoderne Menschen in der globalen Welt vertraute Bezugsfiguren. Maria erscheint als beliebte Figur, sowohl bei Gläubigen als auch bei Nicht-Gläubigen, weil sie Menschen aller Völker, über alle Grenzen hinweg, unter ihrem mütterlichen Schutz und Trost verbindet. Zwischen Kulturen und Völkern, die ihr die Ehre erweisen, entsteht eine gemeinsame Identität der Treue zu diesem Zufluchtsort ... Und dies, obwohl gerade sie oftmals als Schutzpatronin von Ländern und Städten gegen andere benutzt wurde! Mehr als Christus, der oft nur noch als Prophet oder als Figur des Menschseins in die Vergangenheit zurückgedrängt wird, überlebt Maria weiterhin als ent-kontextualisierte Himmelsfigur die Zeiten. Könnte man nicht auch vermuten, dass sie dadurch sozusagen die Rolle des heiligen Geistes einnimmt, aber im Gegensatz zu ihm nicht konturenlos, sondern menschlich wirkt?

Es ist nicht möglich, gegen populäre Spiritualität anzukämpfen. Vielmehr tut es aber not, Jesus Christus aus der Vergessenheit zu holen. Denn die Postmoderne hat sich mit Gott (in verschiedenen Vorstellungen) besser als früher abgefunden, da eine gottlose Spiritualität kaum noch attraktiv ist. Jedoch fällt auf, dass in heutigen Glaubensüberzeugungen Jesus Christus verdrängt wird – als wären sein Leben und seine Passion nicht mehr von Nöten. Dass sich in seinem Leben und Sterben Gott selbst offenbart, ist vielen heutigen Mitmenschen nicht mehr präsent – während sie nicht vergessen, dass Maria zu Gott führt. Hier hätten die christlichen Kirchen ein viel bewussteres christologisches Zeugnis abzulegen.

Können sich evangelische Christen mit der „Gemeinschaft der Heiligen“ anfreunden? Das Dokument ist in dieser Hinsicht mit der Betonung einer Beziehung zwischen der irdischen und der himmlischen Gemeinschaft auch biblisch überzeugend. Die theologische Reflexion über die Kirche als Gemeinschaft mit den Verstorbenen ist es wert, von den evangelischen Kirchen vertieft zu werden. Gelten auch für Evangelische wichtige Persönlichkeiten der Kirche aller Zeiten als „Heilige“ im Sinne von leuchtenden und ermächtigenden Vorreitern des Glaubens, so bleibt im Hintergrund jedoch die kritische Frage, ob etwa Menschen in der Imagination heutiger Mitmenschen den Platz des einzigen Heilandes einnehmen könnten – was in keinem Fall geschehen darf!

Dieses Dokument, das die Rolle und die Präsenz der Heiligen und der Kirche im Himmel an der Seite der Menschen betont, sollte für Lutheraner

eine Motivierung sein, zu einer Ekklesiologie zurückzufinden, die diese Dimension der Kirche nicht vergisst. Auch wenn für sie eine Heiligenverehrung nicht in Frage kommt, ist es jedoch für das Glaubensleben von grosser Hilfe, die im Glauben Verstorbenen nicht einfach in Vergessenheit geraten zu lassen, sondern an der Seite Christi zu erinnern. In einer Welt, die oftmals sinnlos erscheint und viel Einsamkeit bewirkt, hat die Imagination der Gemeinschaft der Heiligen ein starkes Potential der Motivierung: Gläubige aller Zeit, die das Individuum stärken und in ihrer Fürbitte tragen, bringen nicht nur ein Stück Himmel auf Erden, sondern bewirken tiefe Verbundenheit und tiefen Trost in Leid, Not und Tod.

Wie wichtig dies nicht nur für Gläubige, sondern generell als anthropologisches Bedürfnis ist, zeigt sich auch in der postmodernen Nachfrage nach den Schutzengeln oder anderen schützenden Figuren – bis hin zu der Ahnenverehrung. In der Imagination der Postmoderne wird ein Zwischenhimmel konstruiert, in dem die Verstorbenen, obwohl erlöst und im Frieden, wie eine übersinnliche „Wolke der Zeugen“ die Geschehnisse ihrer Nachfahren mit wachsamen Augen verfolgen. Hier kann man mit Recht von „Wolke“ reden – in der nicht durchschaubare esoterische Zwischenhimmelskörper – Geister und Engel – verkehren.

In diesem Sinn ist umso mehr eine theologische Besinnung auf die Gemeinschaft der Heiligen von grosser Notwendigkeit, um der postmodernen Sehnsucht Identifikationsfiguren zu bieten, die lobens- und nachahmenswert sind, aber die klar auf Christus weisen.