

Paul Schmidt

Wie verkündigen wir Maria heute?

Die Krise der traditionellen Mariologie scheint in erster Linie darin zu liegen, daß das Thema Maria überhaupt kaum behandelt wird (auch nicht in unserer Zeitschrift). Die Folge ist, daß dort, wo es noch eine lebendige Marienverehrung gibt, zeitgemäße Theologie oft spurlos vorübergegangen zu sein scheint. Der folgende Beitrag macht also den Versuch, Maria wieder den richtigen Platz in der Verkündigung zuzuweisen und ihr Eintreten für urchristliche Anliegen wie Frieden, Überwindung von Diskriminierungen und Weckung von Hoffnung darzustellen. red

I. Krise der traditionellen Mariologie

Person und Werk Jesu von Nazareth haben in der neuesten Theologie und Verkündigung eine unerwartete Aktualität gewonnen. Selbst außerhalb der christlichen Konfessionen setzen sich heute – wenn auch oft in sehr unorthodoxer Weise – viele Autoren mit dem Anspruch des Evangeliums auseinander. Dagegen hat die marianische Theologie seit dem Konzil auffallend an Resonanz verloren, was selbst den verwundern muß, der eine Konzentration der marianischen Theologie und Frömmigkeit auf das Wesentliche und für den Glauben der Gemeinde Vorbildliche begrüßt und deshalb eine Reduktion der vorkonziliaren Mariologie für unvermeidlich hält. Denn Maria kommt unter den neutestamentlichen Zeugen des Glaubens eine wichtige Funktion in der Verheißung und Erfüllung des eschatologischen Heils zu; dessen war sich jedenfalls die Urgemeinde sehr deutlich bewußt, und aus diesem Grund darf Maria im Glauben der heutigen Gemeinde nicht unterbewertet werden, so wie sie vor dem Konzil zweifellos überbewertet wurde.

Die Ursachen dieser Entwicklung lassen sich nur im größeren Zusammenhang der theologischen Entwicklung der jüngsten Vergangenheit, vor allem der Christologie, aufzeigen. Hier hat die Wende der Theologie zur praxisbezogenen Theorie, zur kritischen Exegese sowie zur empirischen Anthropologie die geschichtliche, existentielle und soziale Dimension der Botschaft Jesu deutlicher hervortreten lassen. Diese Entwicklung läßt sich vor allem an der eschatologisch orientierten sogenannten „politischen Theologie“ ablesen, die die Botschaft der Bergpredigt und die Theologie des Kreuzes und der Auferstehung kritisch untersucht hat.

Diesen Bezug zum Erfahrungshorizont des gegenwärtigen Glaubens zu gewinnen ist der Mariologie bisher nicht gelun-

gen. Die kirchliche Lehre von Maria war der Methode nach zu spekulativ und dem Inhalt nach zu individualistisch geprägt, um dem Menschen von heute unmittelbar verständlich, geschweige gar motivierend für seinen Glauben zu sein. Auch neuere, rein exegetische Schriften sind für sich allein genommen nicht imstande, den exemplarischen Gehalt des Glaubens der Maria für den modernen Menschen wirksam zu erschließen¹. Dazu bedarf es vielmehr einer zusätzlichen biblisch-katechetischen Leitidee, die sowohl vom biblischen Gehalt wie von den anthropologischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen des Adressaten der Botschaft mitbestimmt sein muß. Beide Pole müssen gleichberechtigt und gleichwertig Beachtung finden, wenn heute theologisch und anthropologisch verantwortbar von Maria geredet werden soll. Jede Überbetonung eines der beiden Pole würde zu den bekannten Extremen führen: reine Exegese zum Biblizismus und reine Katechese zum Aktualismus, d. h. zur Anpassung an die Bedürfnisse des Hörers um jeden Preis.

Wir sehen im folgenden den exemplarischen Gehalt (d. h. die inhaltliche Seite der biblisch-katechetischen Grundidee) des Glaubens der Maria für unseren Glauben² in ihrem engagierten Zeugnis für die Verheißung Gottes an das „wahre Israel“ („Israel dem Geiste nach“, Röm 9–11), verbunden mit heftiger Kritik am gegenwärtigen Zustand Israels „dem Fleische nach“. Dieses Zeugnis rückt Maria in die Nähe der großen alttestamentlichen Frauengestalten: einer Mirjam (Ex 15,20) und Deborah (Ri 5,2–31), Judit und Ester, die in Wort, Lied und mutiger Tat in Israel die Sache Jahwes gegen seine Widersacher vertreten. Das Vorbild dieser Frauen ist in der marianischen Liturgie und Frömmigkeit zwar stets mitüberliefert worden; der messianische, ja politische Hintergrund ihres Handelns ist dabei jedoch fast ganz zugunsten einer rein personalen oder symbolischen Sicht zurückgetreten.

II. Der neue Ansatz in der Verkündigung von Maria

Die Verkündigung von Maria muß heute wieder von diesem heilsgeschichtlichen und politischen Hintergrund ausgehen, wenn sie authentisch und aktuell zugleich von ihr reden will. In ähnlicher Weise hat in der Christologie der Gedanke der Gottesherrschaft mitsamt seinen „politischen“ Implikationen als Voraussetzung und Ausgangspunkt für eine neue Sicht der Botschaft Jesu gedient³. Für die Mariologie sehen wir

¹ Siehe hierzu die Schrift von A. Smitmans, *Maria im Neuen Testament*, Stuttgart 1970. Zur Kritik an der bisherigen Mariologie siehe auch meinen Beitrag: Die „politische“ Maria, in: *Geist und Leben* 46 (1973) Heft 6.

² Vgl. W. Beinert, *Muß man heute von Maria reden?*, Freiburg 1973.

³ Vgl. hierzu vor allem die wegweisenden Arbeiten von J. Moltmann und J. B. Metz. Zum katechetischen Aspekt siehe: H. Assel – H. J. Mallinckrodt, *Politische Katechesen*, München 1973; ferner M. Müsle, *Der „politische“ Jesus*, München 21969.

einen solchen, sehr verwandten biblisch-katechetischen Leitgedanken in der lukanischen Kindheitsgeschichte und im Pfingstbericht gegeben. Aus beiden Perikopen zusammen hebt sich deutlich die Funktion ab, die Maria aus der Perspektive der Urgemeinde vor allem in den beiden entscheidenden Übergangszeiten vom Alten zum Neuen Testament und von der Zeit Jesu zur Zeit der Kirche zukam. Sie ist — wie übrigens auch Johannes der Täufer — eine typische Gestalt des Übergangs, die sich ganz in den Dienst an der „Sache Jesu“ stellt. Darin ist ihre besondere heilsgeschichtliche Funktion zu sehen, aber auch ihre wegweisende Bedeutung für unseren Glauben heute, der wieder alle Zeichen einer Übergangssituation mit ihrer Ratlosigkeit und Ungewißheit trägt. Dieser Hoffungscharakter ihres Glaubens, der das Unmögliche erhofft, stellt Maria in die geistige Tradition der alttestamentlichen Hoffungszeugen, deren exemplarischen Charakter Paulus im Römerbrief beschreibt⁴. Am dichtesten findet diese Haltung ihren Ausdruck in den Liedern der lukanischen Kindheitsgeschichte, dem Magnificat, dem Benedictus und dem Nunc dimittis, die eine auffallende Ähnlichkeit zu alttestamentlichen Vorlagen, so dem kriegerischen Preislied der Mirjam (vgl. Ex 15, 20f), dem persönlichen Danklied der Hannah (vgl. 1 Sam 2), aber vor allem zu den Psalmen verraten⁵. Dabei ist von besonderem Belang, daß gerade der hellenistische Heidenchrist Lukas das urgemeindliche Glaubenszeugnis von Maria in der Gestalt eines jüdischen Psalmliedes aufbewahrt hat. Wir wissen aus eigener Erfahrung, welcher „Aktualisierungseffekt“ vom Singen allgemein und von den biblischen Psalmen im besonderen auf die Menschen und gerade auf die jungen Menschen ausgehen kann. Das trifft vor allem auf die sogenannten Spirituales zu, in denen sich der Geist alttestamentlichen Gesangs am stärksten in die Gegenwart aufbewahrt hat und die mit dem Inhalt des Magnificat eng verwandt sind. Beide Gattungen gründen in der Tiefe einer starken persönlichen Erfahrung, die aus der Erinnerung an Gottes Handeln in der Vergangenheit den Grund zur Hoffnung auf sein befreiendes Wirken in der Zukunft schöpft⁶. Dabei unterscheidet sich das Magnificat von den Spirituales wiederum dadurch, daß es weniger von der leidvollen, resignierten Erfahrung des Leids als vielmehr von einem leidenschaftlichen Protest gegen die Mißstände in Israel und der Kritik an den herrschenden Verhältnissen geprägt ist. Hier liegt

1. Der evokative Charakter des Magnificat

⁴ Vgl. F. Mussner, *Präsentia salutis*, Düsseldorf 1970, 284 f (Der Glaube Mariens im Lichte des Römerbriefs).

⁵ Näheres hierzu siehe bei H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*, Freiburg 1969, 70 f.

⁶ Zur spirituellen Eigenart der Spirituales siehe Th. Lehmann, *Ein Hoffungs-schrei: die Negro-Spirituals*, in: *Concilium* 6 (1970) 657 f.

eher eine gewisse Verwandtschaft zu den Protestliedern der jungen Generation heute vor, obwohl es sich im Unterschied zu ihnen nicht im bloßen Protest *gegen* die bestehenden Verhältnisse erschöpft, sondern sich zum Protest *für* eine bessere und gerechtere Welt bekennt.

N. Füglistler hat im Blick auf die Psalmen auf drei Merkmale hingewiesen, die die eigentümliche Wirkung der Psalmen wie des Singens überhaupt erklären: die Kommunikation, die Identifikation und die Evokation⁷. Gemeint ist damit jene Eigenart des Singens, die den Menschen in seinem vor-rationalen, erlebnishaften Tiefengrund erreicht, der Kräfte des Ausdrucks und des Engagements freisetzt, die das bloße Wort oder gar der Begriff niemals zu erreichen vermag. Seine bevorzugten Ausdrucksmittel bilden der Rhythmus und der Takt, die ihm jene Unmittelbarkeit des Ausdrucks erlauben, die junge Menschen heute im Lied suchen. Das gilt auch für den religiösen Bereich des persönlichen Gebets und des Gottesdienstes. Hier versagt das traditionelle Liedgut weitgehend, weil es von einer fremden, barocken oder gotischen Erlebniswelt geprägt ist, die nicht mehr die Anliegen unserer Zeit zu artikulieren vermag. Das trifft auch für das Magnificat zu, das bisher ein rein liturgisches Lied geblieben ist. Nur im Zusammenhang mit modernen Versuchen, Psalmen neu zu formulieren und zu vertonen, kann es seinen ursprünglichen Verkündigungsgehalt wiedererlangen. Solche Versuche liegen z. B. in den lateinamerikanischen Psalmen des E. Cardenal vor, die aus der unmittelbaren Erfahrung von Unterdrückung und Erlösungshoffnung entstanden sind⁸. Doch im Unterschied zu den alttestamentlichen Psalmen bedarf das Magnificat keiner sprachlichen Übersetzung, sondern nur einer Konkretisierung und Spezifizierung; denn es ist in seiner lukianischen Formulierung bereits so eindeutig ein biblischer Protestsong, daß es geradezu die Hymne für ein revolutionäres Christentum sein kann. Eine kurze Analyse des Gehalts dieses Liedes wird diese Behauptung bestätigen.

Maria erscheint in der lukianischen Theologie in enger Verbindung mit dem Wirken des Hl. Geistes, was durch die häufige Verwendung solcher Formeln, wie „vom Geist erfüllt sein“, „vom Geist erfüllt reden“ usw. angedeutet wird. Es läßt sich im Evangelium des Lukas sogar eine dreifache Steigerung des Geisteseinsatzes erkennen: die Geistankündigung im Magnificat (Lk 2), die Geistansage durch Jesus in Kapharnaum (Lk 6) und die Geisterfüllung an Pfingsten (Apg 2). Dieser Geist Gottes, der nach langem Versiegen in

⁷ Vgl. N. Füglistler, *Das Psalmengebet*, München 1965, 47 f.

⁸ Vgl. Ernesto Cardenal, *Zerschneide den Stacheldraht*.

2. Inhaltliche Elemente
einer neuen
Verkündigung
von Maria

Das prophetische Motiv

Israel wieder durchbricht, ist eine spontane, lebens- und weltverändernde Kraft, die alle Dimensionen des Lebendigen enthält: Erfahrung und Erleben, Phantasie und Spontaneität, Kritik und Protest. Vom Chaotischen der Geistwirkungen in der Gemeinde von Korinth unterscheidet er sich jedoch dadurch, daß er sich ganz in den Dienst der Verheißungen stellt und die Umwandlung der Gemeinde zum Ziel hat. Daher der stark gesellschaftskritische, ja politische Charakter, der die Geistpredigt seit den Tagen der Propheten prägt und der im Magnificat wiederkehrt.

Er erscheint im Magnificat aber in jener eigenartigen Verbindung von persönlicher Erfahrung (Preis, Lob, Dank, vgl. Lk 2, 46–49) und öffentlichem Bekenntnis (Kritik, Protest, Verheißung; vgl. Lk 1, 50–55), die ein typisches Merkmal des christlichen Verheißungsglaubens ist und zur Wandlung der traditionellen Marienfrömmigkeit führen kann. Denn wenn Maria bislang mit Vorliebe als der Typus des Personalen, des Charismatischen im Gegensatz zum Amtlichen, zum Institutionellen in der Kirche gesehen wurde, dann ist diese Entgegenstellung falsch. Sie verrät die typisch vorkonziliare Trennung von Geist und Amt, Charisma und Institution, die es so in der Kirche nicht geben kann; denn die Kirche als Ganze ist kraft der Taufe geistlicher und charismatischer Natur, wie umgekehrt das Charisma eine öffentliche Funktion hat, die sich in Kirche und Gesellschaft konkretisieren muß. Das Magnificat hebt diese Trennung auf, indem es Maria gerade als geisterfüllte, begeisterte Frau Zeugnis für die Verheißungen Gottes, die der Welt und ihrer Zukunft gelten, ablegen läßt. Hier liegt eine exemplarische Funktion des Magnificats für die Reintegration der marianischen Frömmigkeit in die Spiritualität der Kirche, die vor allem auch das Selbstverständnis der kirchlichen Ordensgemeinschaften betrifft, die sich von jeher stark dem marianischen Typus der Spiritualität verbunden gefühlt haben.

Das Armutsmotiv

Eine weitere Konkretisierung erfährt das prophetische Motiv durch jene Themen des zweiten Teils des Magnificats (Lk 1, 50–55), die sich gut unter dem Begriffspaar: Armut und Gewaltlosigkeit zusammenfassen lassen. Durch diese Wortverbindung wird zugleich die Versuchung vermieden, Armut verengt als eine rein ökonomische Kategorie — etwa im Sinn der evangelischen Räte der kirchlichen Orden — zu verstehen. Der stark politische Charakter dieses Begriffs steht vielmehr von seinem alttestamentlichen Hintergrund her außer Frage und wird auch von kundigen Exegeten nicht bestritten⁹. Er fordert recht unmißverständ-

⁹ Vgl. H. Schürmann, a. a. O. 76.

Armut als freie
Verfügbarkeit für Gottes
Handeln in der Welt

lich eine „Umwertung aller Werte“, eine „Expropriation der Expropriateure“, wobei allerdings im selben Atemzuge zu beachten ist, daß es dem Magnificat nicht um eine rein politische Umkehrung bestehender Macht- und Besitzverhältnisse geht, sondern um eine radikale Einschmelzung aller vorhandenen sozialen und ökonomischen Strukturen in eine neue Ordnung der universalen Brüderlichkeit, die seit Jesus das Ziel christlicher Hoffnung bildet und in jeder Feier der Eucharistie zeichenhaft vorweggenommen wird.

In diesem entschiedenem Zeugnis für eine „arme“ Kirche, die zugleich unter dem Zeichen der Gewaltlosigkeit machtvoll Einspruch gegen jede ungerechte Gewalt – sei es unter eigenem oder fremdem Namen – erhebt, liegt eine weitere exemplarische Funktion des Magnificats und des Glaubens der Maria für unseren Glauben heute. Es verbindet sich mit einer starken Bewegung, die heute von unten her in der Kirche aufbricht, vor allem in den Kirchen Lateinamerikas und der dritten Welt. Dabei bleibt zu beachten, daß Armut und Gewaltlosigkeit und Demut hier einen umfassenderen Sinn erhalten als in der traditionellen, stark moralisch und innerlich geprägten monastischen Spiritualität. Sie bezeichnen eine geistige und geistliche Haltung der freien Verfügbarkeit für Gottes Handeln in der Welt, ein Leben „im Provisorium Gottes“ (Regel von Taizé), eine radikale Mobilität für die Sache Gottes, die stets zugleich die Sache der Armen, Diskriminierten und Unterprivilegierten ist.

Das emanzipatorische
Motiv

Im Evangelium des Lukas läßt sich eine auffallende Tendenz zur Frauenfreundlichkeit feststellen, die wohl in seiner besonderen Sicht des Universalismus des Heiles ihren tieferen Grund hat¹⁰. Das paulinische „Evangelium der Freiheit“ (vgl. Kol 3,11) mag hier auf seinen Schüler abgefärbt haben. Der Jüngerkreis Jesu umschließt bei Lukas Männer und Frauen; eine Frau aus dem Volk preist Jesus mit hohen Worten (11, 27), die in sichtbarem Gegensatz zum schweren Begreifen der anderen Jünger stehen.

Sofern man alle Vorsicht anwendet, die bei der aktuellen Auslegung biblischer Texte stets geboten erscheint, darf man aus dieser Hochachtung der Frau auf eine gewisse emanzipatorische Tendenz schließen, die eng mit dem Motiv der „Armen“, der „Anawim“ in Israel verbunden ist. Maria, Elisabeth und Anna bilden jenen „Rest Israels“, der die Hoffnung auf die messianischen Verheißungen wachhält und dessen Warten im Vorhof des Tempels zugleich ein beredter Ausdruck stillen Protests gegen einen verweltlichten Kult ist¹¹. In diese Kritik fügt sich auch gut jene heilsgeschichtliche

¹⁰ Vgl. hierzu K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1967, 4.
¹¹ Siehe hierzu A. Gelin, *Die Armen – sein Volk*, Mainz 1953.

Paradoxie ein, daß bei Lukas – wie bereits im Alten Testament – Frauen, denen der Zugang zum Kult verwehrt war, zu besonderen Trägerinnen des Geistes werden und somit auf den neuen Gottesdienst Jesu verweisen, der keine diskriminierenden – natürlichen oder rituellen – Gesetze kennt, sondern nur den Erweis des Geistes in der Kraft und in der Wahrheit. (Daß Paulus in der Gemeindepraxis von Korinth erneut solche benachteiligenden Ordnungen einführte, bedeutete seinen eigenen prinzipiellen Einsichten gegenüber einen Rückschritt.) Im geisterfüllten Gottesdienst von morgen, dessen vollendete Gestalt noch nicht in Sicht ist, wird der Frau der gleiche Rang zukommen wie dem Mann, beide nicht länger unterschieden durch die Ordnungen der Natur, sondern nur durch die je verschiedenen Gaben und Dienste in der Gemeinde. So könnte also in dem Verweis auf die neue charismatische Gemeinde, in der die Frau gleichberechtigt neben dem Mann – wie Maria in der pfingstlichen Gemeinde – auf das „Ereignis Gottes“ (Taizé) wartet, eine weitere beispielhafte Funktion Mariens für unseren Glauben liegen.

Das Hoffnungsmotiv

Wenn der christliche Glaube sich gegenwärtig erneut auf seine „Hoffnungsstruktur“ besinnt, dann fällt von da auch ein neues Licht auf den Verheißungsglauben Mariens. Dieser ist wesentlich eschatologischer Art, d. h. ein suchender, fragender, reflektierender, ja zweifelnder Glaube, „Überzeugung von dem, was wir nicht sehen“ (Hebr 11,1). Die Evangelien weisen auf ihr ständiges Suchen und Fragen nach der wirklichen Identität ihres Sohnes hin. Maria weiß sich nach der Verkündigung als Mutter des Messias, nicht als Mutter Gottes, wenigstens nicht in dem entfaltenden Verständnis, das die nachösterliche Gemeinde mit diesem Begriff verband. Sie ahnt noch nicht, welche konkrete Gestalt und Funktion Jesus als der verheißene Messias in der kommenden Geschichte des Heils haben wird¹². Jesus selber verweist sie mehrfach von der rein biologischen Sicht der Mutterschaft auf die existentielle Ebene des Glaubens, der sich in Ungewißheit und Wagnis zu bewähren hat (vgl. Mt 12,46f). Aber der Glaube Mariens ist ein begründeter Glaube, der Zweifel erträgt und auch kritische Fragen nicht ausschließt. Doch ist gerade diese Spannung von Frage und Antwort, Zweifel und Vertrauen eigentümlich für einen Glauben, der sich nicht mit dem Hier und Jetzt zufrieden gibt, sondern von Gott das Unmögliche erhofft (vgl. Lk 1,37). Indem Maria ihren Glauben an den Gott der Geschichte und der Welt aus tiefer persönlicher Erfahrung bezeugt, kann sie gerade für unsere kritische Generation zum Modell eines neuen Vertrauens in die Zukunft Gottes werden.

¹² Vgl. hierzu K. H. Schelkle, Die Mutter des Erlösers, Düsseldorf 31958, 11 f.