

47. Internationales Ökumenisches Seminar, Strasbourg, 3.-10. Juli 2013

Heilige ohne konfessionelle Grenzen.
Ökumenische Besinnung auf die große Wolke der Zeugen

Maria - immer noch kirchentrennend?

Eine Diskussion über den Dialogtext: *The One Mediator, the Saints, and Mary: Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, Edited by H. George Anderson, J. Francis Stafford, Joseph A. Burgess, Augsburg/Minneapolis, Fortress, 1992.

Elisabeth Parmentier

Die Kirchen haben sich in ihren Dialogen nur zögernd und auf Umwegen Maria genähert. Maria steht nicht nur für sich in der ökumenischen Arena, und sie erschien in den Dialogen zunächst im Zusammenhang mit hermeneutischen Fragen: Autorität der Schrift und der Tradition, *Sensus fidelium*, *Lex orandi* als Maß der *Lex credendi*, Lehrentwicklung und Magisterium. „Maria“ bildet einen Knoten im theologischen Netzwerk zwischen der Anthropologie, der Soteriologie, dem Amt, der Ekklesiologie, der Ethik.

Es wird nicht möglich sein, dieses komplexe Gebilde in seiner Gesamtheit zu beleuchten. Hier soll der Fokus auf **Maria als *altissima sancta* und in der Gemeinschaft der Heiligen** gerichtet werden. Inwiefern erkennen sich die Kirchen in ihr, und durch sie einander an?

Ich werde mich auf ein Dialogdokument beschränken. Der Text: *The One Mediator, the Saints, and Mary: Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, erschien 1992 als Ergebnis der 8. Runde des lutherisch-katholischen Dialogs in den USA. Dieses Dokument hat mehrere Vorteile für unser Seminar:

- Maria war bislang nicht als solche Subjekt eines Dialogs gewesen, hier wird dieses Wagnis zum Teil eingegangen.
- Maria wird hier *in* der Gemeinschaft der Heiligen gesehen.
- Die Kommission lässt bewusst die hermeneutischen Fragen der Lehre, die ich zu Anfang nannte, auf der Seite, um sich auf die Beziehung zwischen Christus, Maria und den Heiligen zu konzentrieren.
- Interessanter noch für die ökumenische Untersuchung ist, dass Maria und die Heiligen **als Test des Konsenses über Rechtfertigungslehre dienen** - einige Jahre vor der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ !
- Die Argumentation zeigt, dass Evangelische (hier Lutheraner) und Katholiken sich nicht auf derselben Ebene bewegen, so dass ihre Argumente, obwohl sie sich entgegenkommen, jeweils den anderen nicht wirklich treffen!

Ich werde zeigen, dass, was für Lutheraner eine Relativierung der Soteriologie bedeutet, für Katholiken vielmehr den Bereich der Ekklesiologie bereichert. Was für die Lutheraner eine Gefährdung der zentralen Glaubensaussage des Heils bedeuten könnte, ist für die Katholiken eine legitime Entfaltung des Glaubenslebens in der Kirche.

Symptomatisch ist, dass die Zentralität der Rechtfertigung sich 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 lutherischer, dann katholischer Perspektive durch, zeigt die Uneinigkeiten (*divergences*) in 4 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 „kirchenverbindende Konvergenzen“ (*church-uniting convergences*) genannt, und 2 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 verlagert wird zu ihrem Sitz im Leben in der Ekklesiologie. Dann frage ich nach der spezifischen Heiligkeit von Maria, und in einem persönlicheren Zusatz, nach der Wirkung der doxologischen Sprache in Bezug auf Maria.

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).

Können wir dies bestätigen im Dialog über diejenige, die offiziell *Mediatrix, altissima sancta* und sogar *Regina coeli* genannt wird?

Dieser 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 das Ergebnis des Dokuments! Jedoch gilt die Rechtfertigungslehre nicht als „das“ einzige Kriterium. Es gab ja im Vorfeld der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre eine große Polemik, ob die Lehre von der Rechtfertigung „ein“ oder „das“ Kriterium für die Lehre und Praxis der Kirche sei. In der GER, § 18, wird die Rechtfertigungslehre schließlich als „**ein unverzichtbares** Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin

orientieren will“ (§ 18) genannt. Auch im amerikanischen Text wird sie gleich zu Anfang als „ein“ Kriterium eingebracht, mit klaren Fronten:
„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, p.50).

Das angekündigte Problem liegt in der Gegenüberstellung der Rechtfertigung als neuer Schöpfung durch Gottes Gnade (lutherischer Akzent), und der Kontinuität des menschlichen Reifens und der Heiligung in der wirkenden Gnade (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 hinzugefügt: 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 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 zum 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, p.49).

Aber diese doppelsinnige Sprache führt zum evangelischen Zweifel, ob nicht doch im katholischen Modell Mittlerschaft zu sehr fokussiert auf „verwandelnde Gnade“ (*transforming grace*), die aus dem Schatz der Verdienste der Heiligen geschöpft wird, wobei gerade die kirchlichen „Vermittler“ dieser Gnade eine besondere und ihnen vorbehaltene 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 katholische Tradition gibt es gar keine Konkurrenz mit Christus. Die Mariologie ist christologisch orientiert. Sogar der altkirchliche 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, S117).

Mit diesen Erklärungen wird deutlich, dass katholisch sein sich verbunden wissen mit Himmel und Erde bedeutet. 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.

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.

3. Die katholische Antwort: Maria „voll der Gnade“ = 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 „Fürsprecherin“ der Gläubigen.

Die Frage der Rolle der Menschen 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 Himmels Gaben). Mit Maria stellt sich die Frage der Wirksamkeit der Kirche in diesem Austausch von Fürbitte und Gaben.

Das 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).

Der Text denkt nicht nur an Maria, sondern erwähnt 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, p.45) Das Argument wird also umgedreht: da wo die Evangelischen vermuten, dass kein Beleg der Schrift es erlaubt, die Heiligen um Beistand zu bitten, antwortet die 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 katholische Kirche, denn der Tod kann nichts gegen die Liebe Gottes (Rm 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, S47). 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 keineswegs von ihnen, sondern von Christus, aber wohl **durch sie**, wie schon ihr Leben zeigt, dass Gottes Gnade am Werk war (§81, S.53).

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

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

Die katholische Seite erklärt, dass Marias Rolle keineswegs als heilbringend missverstanden werden sollte, sondern nur als Fürbitte ihrem Sohn gegenüber. 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, S58).

Only in degree: nur „vom Grade her“ unterscheidet sich die Mittlerschaft der Maria...Was soll das bedeuten?

Hier geht es um die Mariendogmen, die bereits in früheren Dialogen diskutiert wurden.

Das Dogma von Marias unbefleckter Empfängnis wird in diesem Text als Resultat der Rezeption jahrhundertelanger Frömmigkeit, mit der breiten 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 darstellt? (§87).

Hier versucht der Text keine neue Erklärung oder Lösung zu geben, sondern geht in Richtung eines pragmatischen Vorschlags: §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 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 antwortet Maria mit Ja und 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 katholische Tradition anders als für die anderen Menschen: sie wurde voraussichtlich von Gott besonders bewahrt! Sozusagen besonders tugendhaft. 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 der Gnade Gottes, die ja nicht die Tugend, sondern die Niedrigkeit erwählt, dem ganzen Rechtfertigungsgeschehen die Pointe nimmt! 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: 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 m.W. 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 daraus 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 7 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 „Gottesgebälerin“ 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.

Wird schließlich ein Konsens möglich? Ja, aber nicht vorbehaltlos

Verlangt die katholische Kirche von anderen, dass sie die Heiligen anrufen? Könnten Lutheraner in Gemeinschaft mit einer Kirche stehen, in der diese Praxis unterstützt aber nicht verlangt wird? Könnte die 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 Kirchen.

Das Problem, sagt der Text, läge nicht an der privaten Frömmigkeit, sondern an der offiziellen Liturgie: könnten die Evangelischen 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, die nicht von ihnen verlangen würde, die Heiligen anzurufen, zu sein (§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, da dieser Text die prophetische Proklamation der unverdienten Gnade Gottes ausspricht (§49, S.40s).

Beide Kirchen einigen sich darauf, dass die katholische Frömmigkeit von allen Übertreibungen geschützt werden müsse. Die 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 sein, und mit ökumenischer Orientierung.

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 die positive und tröstliche Erfahrung zu hängen 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, p.131).

Für die 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 ordiniertes 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 anklingen: 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 im Erlebten.

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. Die christotypischen Titel für Maria, auch wenn sie doxologische Analogien sind, prägen das Unterbewusstsein und leben in der inneren Vorstellung der Gläubigen weiter. Für die Einen steht Maria auf der irdischen Seite, 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 katholische Kirche wiederum steht sie nicht so sehr als arme Magd für den nackten Glauben, sondern 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.

Zu testen wäre dies mit *Lumen Gentium* VIII : 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 **Absolutisierung 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 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: *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 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 in den kirchlichen Texten wird Maria 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 Paulus 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 theologisch für den Glauben an die Inkarnation des Wortes wichtig. 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 Christen, eine über alles liebende „Mutter“ anrufen zu können. Wenn zudem also noch dieses typologische Bild zur **Gebetsanrufung** wird: „Heilige Mutter“, wie weit ist es noch bis dies eine implizite Parallele zur Anrufung des „Vaters“ in der Imagination der Beter bewirkt?

Dies zeigt die widersprüchlichen Gefühle und Imaginationen, die mit Maria geweckt werden, und die in den Dialogen nicht diskutiert werden!

Wir können jedoch davon ausgehen, dass sowohl katholischerseits als evangelischerseits eine Klärung der spezifischen Wichtigkeit von Maria stattgefunden hat. Versucht die katholische Kirche, die Volksfrömmigkeit zu evangelisieren, so haben die reformatorischen Kirchen begonnen, sie aufmerksamer in ihrer Rolle als Mutter des Heilandes zu beachten. Die Hauptfrage der Soteriologie ist durch die Position von Maria als ein Glied in der Gemeinschaft der Heiligen geklärt. 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 Menschen in der Imagination heutiger Mitmenschen nicht den Platz des einzigen Heilandes einnehmen könnten...

Denn warum bleibt Maria so erfolgreich, obwohl auch die katholische Kirche versucht, die Exzesse der Frömmigkeit zu dämpfen?

Vermutlich, weil Marienfrömmigkeit und postmoderne Sehnsucht sich treffen:

Maria erscheint als beliebte Figur sowohl bei Gläubigen als Nicht-Gläubigen, weil sie auch 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 benutzt wurde, gegen andere! 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.

Dieses Dokument, das die Rolle und die Präsenz der Heiligen und der Kirche im Himmel an der Seite der Menschen betont, sollte für Evangelische eine Motivierung sein, zu einer Ekklesiologie, die diese Dimension der Kirche nicht vergisst, zurückzufinden. Auch wenn für Evangelische 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, umkreisen, ja in ihrer Fürbitte tragen, bringen nicht nur ein Stück Himmel auf Erden, sondern eine tiefe Verbundenheit und Trost in Leid, Not und Tod.

Wie wichtig dies nicht nur für Gläubige, sondern 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, mit wachsamen Augen die Geschicke ihrer Nachfahren verfolgen, wie eine übersinnliche „Wolke der Zeugen“. Hier kann man mit Recht von Wolke reden – in diesem nicht-durchschaubaren esoterischen Zwischenhimmelskörper, in dem auch Untote, Geister und Engel verkehren.

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