

75/ BA 7800 - 110

THEOLOGISCHE REVUE



Begründet von Franz Diekamp
Herausgegeben von den Professorinnen und Professoren
der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Ekklesiologie heraus. Ob Maria als „Typos“ der Kirche tatsächlich mehr sein muss als deren „erste exemplarische Verwirklichung“, wie Congar die Lehre der lateinischen Väter zusammenfasst (153), ist die schon hier aufgeworfene Leitfrage, deren Beantwortung G. sich im zweiten Buchteil vornimmt. Dass er selbst auf ein vertieftes Verständnis der „bräutliche[n] Identität von Maria und Kirche“ abzielt (187), klingt in seiner kritischen Darstellung der Mariologie des Zweiten Vaticanums (182–188) an. – Die systematische Bedeutung des Bekenntnisses zur Jungfräulichkeit Mariens sieht G. in der Verbindung mit der Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit und Gestalt des Handelns Gottes in der Welt. Der diesbezügliche Exkurs (206–210) kann die Differenziertheit der Positionen in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte allerdings kaum abbilden. Überzeugend sind die Ausführungen zur christologischen Relevanz der biblisch bezeugten einmaligen Empfängnisweise (223–228), die ich kürzlich in ähnlicher Weise zu erläutern versucht habe (*Mein Herr und mein Gott*. Christus erkennen und verkündigen. Festschrift für Walter Kardinal Kasper, Freiburg i. Br. 2013, 117ff.). – Das Immaculata-Dogma konfrontiert der Vf. mit modernen Einwänden gegen die Erbsündenlehre im augustinischen Sinn. Er selbst versteht „Erbsünde“ als die „in einem uns entzogenen Ur-Geschehen“ (260) vollzogene Verweigerung des Menschen, die eigene Freiheit als „Gabe“ Gottes glaubend entgegenzunehmen. Der stattdessen gewählte selbstbezügliche Vollzug pflanzt sich im gemeinsamen „Freiheitsraum“ der Menschheitsgeschichte als „gesellschaftlicher Unheilzusammenhang“ fort und lässt ein zum Bösen drängendes Bedingungsgefüge entstehen, das die einzelnen Menschen stets neu tathaft bestätigen und verfestigen. Eine so (um)gedeutete „Erbsünde“ kann niemandem einfachhin „erlassen“ werden, auch nicht Maria. Ihre „Freiheit von der Erbsünde“ liegt nach G. darin, dass sie, in der „lebendigen Glaubenstradition Israels“ stehend (und so „vorerlöst“), „letztlich“ dem Sog des Bösen, dem auch sie ausgesetzt war, nicht erlegen ist (265–270, hier Zitate 267f., 269). Einen wesentlichen Unterschied zur Begnadung aller Menschen (verstanden als apriorisch wirksames Existential) nimmt G. nicht an. Die bei Rahner und von Balthasar noch als Privileg Mariens gelehrte Prädestination zur Sündenlosigkeit lehnt er aus freiheitslogischen Gründen ab. Maria hat durchaus lässliche Sünden begangen (282) und hätte sich auch radikal verweigern können – Gott hätte dann aus der Fülle seiner „kreativen Möglichkeiten“ einen anderen Weg für die Durchsetzung seines Heilsplans (unter Mitwirkung eines anderen Individuums?) gefunden (280, Anlehnung an Präpper). Hier kommt G. den Positionen eines „Open Theism“ sehr nahe. Dass er das Dogma von 1854 in einer Weise interpretiert, die von der *mens auctoris* weit abweicht, lässt er selbst anklingen (255). – Recht knapp fällt das fünfte Kap. zur Assumptio Mariens aus (284–300). Das ist nicht überraschend: Unter den Bedingungen seiner bekannten These einer „Auf-erweckung im Tod“, deren Kerngedanken der Vf. in Erinnerung ruft, ist die Vollendung Mariens nur exemplarische Manifestation dessen, was an allen Erlösten im Tod geschieht. – Bevor der erste Hauptteil mit einem knappen Blick auf die ökumenische Relevanz der Mariologie schließt (343–360), wird ein Kap. eingefügt, das über den üblichen mariologischen Traktatstoff hinausweist: „*Maria Sapientia Ecclesia*“ (301–342). Es ist in der Architektur von G.s Buch wichtig, weil es das Kernkap. des zweiten Teils in materialer Hinsicht vorbereitet. Da der Vf. die Prädestination Christi als absolute ansieht, müssen zugleich alle Menschen, welche das Kommen Gottes in die Welt ermöglichen, in das ewige Erlösungsdekret eingeschlossen sein, allen voran Maria (309f.). Das ist zunächst eine auch aus der Perspektive traditioneller Prädestinationstheologie wenig spektakuläre These. Diesen sicheren Grund verlässt G. allerdings, wenn er die ewige Erwählung Mariens mit einer Präexistenzthese verknüpft. Dabei beruft er sich auf eine Identifikation von Maria/Kirche und der erstgeschöpflichen göttlichen Weisheit, wie sie angeblich in der Liturgie und in einem bestimmten Strang der theologischen Tradition vorgenommen worden sei. Die rätselhafte, mit personellen Zügen ausgestattete Gestalt der Weisheit begegnet in späten Schriften des atl. Kanons und wurde von der überwiegenden Mehrheit christlicher Theologen als Hinweis auf den präexistenten Logos verstanden. Die Belege, die der Vf. für seine abweichende Deutung v. a. aus dem Buch von Th. Schipflinger (einer wissenschaftlich nur bedingt seriösen *New Age*-Programmschrift) zusammenträgt, überzeugen allesamt nicht recht: Wenn die Liturgie einige Weisheitstexte an Marienfesten verwendet, bedeutet dies keine uneingeschränkte „Identifikation“ (so u. a. 363), sondern die Übertragung bestimmter Motive im Kontext einer geistlichen Schriftauslegung. Niemand würde ja auch behaupten, Maria sei „identisch“ mit den unzähligen anderen alttestamentlichen Gestalten und Bildern, die auf sie hin ausgelegt wurden. Auch weitere Belege, die G. diskutiert, bleiben schwach. Bei Augustinus geht es beim „Himmel der Himmel“ wohl um einen kreatürlichen „Herrlichkeitsraum“ von Anbeginn für die zur Glorie erwählte geistige Schöpfung, einen marianischen Bezug entdecken die Interpreten in diesem neuplatonisch gefärbten Motiv aber nicht (mit Ausnahme Hans Urs v. Balthasars, vgl. 330). Schipflingers Versuch, im Werk der Hildegard von Bingen Maria als Inkarnation der göttlichen Weisheit aufzuweisen, muss G. selbst im Rekurs auf seriösere Literatur als „weit überzogen“ beurteilen (331). Die stärkste Unterstützung könnte G. wohl bei russisch-orthodoxen Sophiologen des 19. und 20. Jhs finden, die er aber nur erstaunlich knapp und mit wenig Rekurs auf die Originalquellen abhandelt (335–341). Vielleicht haben ihn die vielen ungeklärten Probleme, die in der russischen Sophiologie zu konstatieren sind (341), zu dieser Zurückhaltung geführt.

Greshake, Gisbert: *Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis.* – Regensburg: Pustet 2014. 636 S., geb. € 44,00 ISBN: 978-3-7917-2592-5

Gisbert Greshake gelingt es seit Jahrzehnten als theologischer Forscher und akademischer Lehrer die Diskussion auf zentralen Feldern der katholischen Dogmatik in nachhaltiger Weise mitzugestalten. Nun hat er als sein „mit Sicherheit [...] letztes größeres theologisches Werk“ (15) eine umfassende Studie mit dem Titel „*Maria-Ecclesia*“ vorgelegt. In der Einleitung (15–33) gibt G. autobiographische Rechenschaft über seinen Weg zu dieser Thematik, der in gewisser Weise das wechselvolle Schicksal der Mariologie im 20. Jh. widerspiegelt. G. versteht die Mariologie als dogmatischen Knotenpunkt, an dem Linien aus vielen Richtungen zusammenfinden. Sein Werk bemüht sich daher um nichts weniger als eine theologische Gesamtsynthese mit „marianischer Grundierung“. Besonderes Augenmerk wird auf die enge Verbindung von mariologischer und ekklesiologischer Reflexion gelegt, da die Entfaltung dieses Schlüsselmotivs des Zweiten Vaticanums bis heute nicht überzeugend gelungen ist.

Eine „entschiedene Sicht der Kirche von Maria her“ (25), so G.s These, könnte das theologische Bild der Kirche und auch die ekklesiale Praxis entscheidend verändern. – Sein Buch arbeitet dieses Programm in zwei großen Schritten aus. Ein erster Teil, allzu bescheiden mit „*Prolegomena*“ überschrieben, umfasst sieben Kap., die nach Umfang und thematischer Aufteilung als kompletter mariologischer Traktat in herkömmlicher Form gelten dürfen. An den Anfang wird ein an den Ergebnissen der Exegese orientierter, zugleich bereits systematisch ausgerichteter Überblick über die Maria betreffenden Texte des NT gestellt (37–120), den G. offenbar primär der materialen Vollständigkeit halber ausgeführt hat (28). Das Fazit verknüpft die nüchterne Kenntnisnahme der historischen Befunde mit einem Verweis auf das lebendige Glaubensbewusstsein der Kirche, in dem die biblischen Texte rezipiert wurden und werden (104–120). – Es folgen vier Kap., die den zentralen marianischen Titeln gewidmet sind. Sie illustrieren zugleich die wesentlichen dogmatischen Glaubensaussagen über Maria: Gottesmutterchaft (121–189), Jungfräulichkeit (190–235), Sündenlosigkeit (236–283), himmlische Verherrlichung (284–300). In seiner systematischen Reflexion stellt der Vf. konsequent die Relevanz für die

² A. M. KNOLL: *Zins und Gnade. Studien zur Soziologie der christlichen Existenz*, Neuwied/Berlin 1967; vgl. auch DERS.: *Der Zins in der Scholastik*. Wien 1933 sowie Chr. FLEISCHMANN: *Gewinn in alle Ewigkeit*. Kapitalismus als Religion, Zürich 2010.

³ J. H. YODER: *Die Politik des Leibes Christi*. Als Gemeinde zeichenhaft leben, Schwarzenfeld 2011.

Der zweite Hauptteil des Buches greift explizit das Leitthema des Titels auf („*Maria-Ecclesia: Reflexionen und Impulse*“, 365–587). – Im ersten Kap. („*Maria die Glaubende*“, 367–417) bildet den Ausgang eine v. a. im Kontext des aktuellen Gabediskurses entfaltete Glaubensphänomenologie, die G. am Beispiel Mariens bestätigt sieht und aus der er teils sehr konkrete Postulate für die aktuelle ekklesiale Praxis ableitet. Vor der damit verbundenen Kirchenkritik hatte er

in seiner Einleitung „Theologen und Hierarchen, die den [...] ‚frommen‘ Äußerungen vielleicht Beifall zollen“ (29), gewarnt. Da seine v. a. gegen die nachkonziliare römische Kirchenleitung gerichtete Polemik kaum die üblichen, ausgetretenen Bahnen verlässt, dürfte sich das Erschrecken in Grenzen halten. Mit den zahllosen Konsequenzen, die der Vf. aus seinen allgemeinen „marianischen Prinzipien“ ableiten möchte, dehnt er den Rahmen wissenschaftlicher Theo-Logik vielleicht allzu sehr aus. Der Übergang zwischen dogmatischer Argumentation und geistlicher Exhorte wird in den diesbezüglichen Passagen des Buches jedenfalls fließend. – Das zweite Kap. („Maria quae est sancta Ecclesia“: 418–466) beschreibt differenziert den Sinn von Einheits- und Differenzaussagen über Maria und die Kirche. Zentral wie schwierig bleibt die im antiken (biblischen) Denken häufig anzutreffende Figur „korporativer Persönlichkeiten“, denen G. auch in der heutigen theologischen Reflexion eine mehr als nur metaphorische Bedeutung zumisst (421ff). Aber überzeugen die dafür angeführten Plausibilisierungen, gerade wenn man die Unhintergebarkeit individueller Freiheit so stark betont, wie es G. an anderen Stellen des Buches tut? Als Ziel ekklesialer Existenz wird die Aufnahme der Menschen in das „trinitarische“ Personenverhältnis beschrieben, in dem Vielheit und Einheit ihre Vermittlung finden (424–430). Hier kommt der im Vorwort (25) angekündigte enge Bezug des vorliegenden Werkes zur (sozialen) Trinitätstheologie des Vf.s klar zum Ausdruck. – Die so konstituierte ekklesiale *Communio* hat in der Kraft des Heiligen Geistes echte sakramentale Bedeutung im Heilsgeschehen, ohne dass im stellvertretenden Handeln der Kirche die Souveränität Gottes und der Primat seiner Gnade in Frage gestellt würden (Kap. 3: „Maria-Ecclesia als ‚Mitarbeiter Gottes‘“, 467–489). In diesem Punkt sind weiterhin konfessionelle Differenzen zu konstatieren (472). – Kap. 4 („Geschaffen als Anfang seiner Wege...“: 490–569) bezeichnet G. selbst als „Schlussstein“, der das Ganze seiner Überlegungen zusammenhält (489). Tatsächlich beinhaltet es die originellsten, aber auch kühnsten Thesen des Buches. Die zuvor nur angedeutete Identifizierung Marias mit einer präexistenten kreatürlichen Weisheit präzisiert und systematisiert der Vf. im Rekurs auf Ideen des Jesuitenspirituals Wilhelm Klein, die u. a. bei Ferdinand Ulrich und in seinem Kreis (jüngst durch Stefan Oster) rezipiert wurden: Die Reflexion der Heilsgeschichte führt zum Postulat eines ersten Geschöpfes, mit dem sich der göttliche Logos schon „im Anfang“ so vermählt hat, dass im Verbund mit ihm ein „Wechselspiel von Wort und Ant-Wort, von Gabe und Gegen-Gabe“ (510) möglich wurde. Dieses Ur-Geschöpf kann synonym als „sapientia creata“, „ecclesia primigenia“ oder „Maria-Ecclesia“ bezeichnet werden (516). G. scheint dieser These v. a. aus drei Gründen zuzuneigen. Erstens hält er nur auf diesem Wege die „Vermittlung der ungeheuren Differenz von Schöpfer und Schöpfung“ für möglich, ohne entweder den Eigenstand der Schöpfung oder die Allmacht Gottes negieren zu müssen: Weil Gott trinitarisch ist, kann er dem Endlichen „Raum“ eröffnen, und weil die Schöpfung in ihrer ursprünglichen Gestalt „als Adressatin einer Beziehung“ zu denken ist, kann diese Ur-Gabe ohne Beeinträchtigung Gottes Annahme finden (518ff). Zweitens wird mit der Idee eines Urbundes „Gott-Maria“ die Möglichkeit begründet, die ursprüngliche Einheit der Schöpfung auch unter den Bedingungen ihrer evolutiven Konstitution denken zu können (521ff). Drittens erblickt G. in seinem Theologoumenon den archimedischen Punkt einer Gnadenlehre, die sich dem Einwand zu entziehen vermag, ein punktuell historisches Ereignis (die Inkarnation) könne gar nicht Ursache einer die gesamte Menschheitsgeschichte prägenden Wirkung (der Durchsetzung des alle Menschen umfassenden göttlichen Heilswillens) sein. Man könnte G.s These folglich als Versuch einer transzendentalhistorischen Letztbegründung für Rahners Konzept eines „übernatürlichen Existentials“ verstehen (vgl. 529), sofern die apriorisch-gnadenhafte Erwählung aller Menschen nun in einer maximal universalen Bundestheologie fundiert wird. Die „Vermählung“ des Gottessohns mit dem „reinen Geschöpf“ (524) umfasst wegen ihres primordialen Charakters alle Gesellschaften, Kulturen und Religionen. Somit ist „jede Religion die ‚Spiegelung‘ bzw. sich ‚wiederholende‘ geschichtliche Konkretisierung des Ur-Verhältnisses ‚Gott in Maria‘“. Damit ein Mensch im religiösen Vollzug daran teilhaben kann, kommt es nicht primär auf die Bejahung materialer Offenbarungsinhalte an, sondern „auf die Erfahrung der Liebe und das Tun der Liebe“ (560). – Aus der Vielzahl kritischer Anfragen, die gegen dieses Modell erhoben werden könnten, seien nur drei knapp benannt. (1) Formal leidet die These nicht bloß an unzureichendem Rückhalt in Schrift und Tradition, sondern auch an der Unschärfe ihrer zentralen Begriffe, die vom Vf. nicht zufällig andauernd in Anführungszeichen präsentiert werden. Ob die präexistente „Ecclesia-Maria“ eine Person ist oder eine Struktur, ob sie überhaupt eine ontologisch reale Größe ist oder eher eine transzendental-ideale, wird kaum deutlich. (2) Fraglich ist, was der Ansatz für die Lösung des Gnade-Freiheit-Problems leistet. Wenn die Ur-Maria eine echte kreatürliche Antwort auf Gottes Anrede geben soll, die durch keine „innere Gnade“ prädestiniert ist, stellt sich ihr Ja-Wort wiederum als kontingentes Faktum dar, das für die Konstitution eines alle späteren geschöpflichen Stellungnahmen „umgreifenden Raumes“ (vgl. 547) nicht taugt. Nimmt man für die erste geschöpfliche Antwort dagegen eine prädestinierende Gnade an, wird das Ereignis ebenfalls verzichtbar, weil unter diese Bedingung auch alle einzelnen späteren Freiheitsentscheidungen gestellt sein könnten. (3) Was das Verhältnis zwischen Ur-Vermählung und geschichtlicher Verwirklichung des Bundes, v. a. hinsichtlich der Funktion der Inkarnation angeht, lehrt G. klar den sachlichen Primat des primordialen Geschehens. Die „Annahme des Menschen durch Gott“ ist nicht bloß prä-inkarnatorisch *gewollt*, sondern *real vollzogen*. Die Geschichte ist nur noch „der Prozess, in welchem das marianische Ur-Ja zur Vermählung weitergesprochen wird“ (527). Für den grundlegenden Bund Gottes mit der Menschheit ist demnach Inkarnation nicht notwendige Bedingung, sondern sie ist allein dessen höchste Manifestation in der Zeit. Diese Inanspruch-

nahme einer die entscheidenden Weichen stellenden „Geschichte vor der Geschichte“ steht hinter dem vom Vf. als Selbsteinwand eingeführten Gnosis- und Mythologieverdacht, der trotz starker Bemühungen (529ff) nicht wirksam entkräftet zu werden vermag. – Der Band schließt mit der exemplarischen Analyse einiger Marienbilder der Kunst aus alter und neuer Zeit, die mit den zuvor behandelten Themen in Verbindung gebracht werden können, sowie mit der thesenartigen Zusammenschau theologisch-ekkesialer und geistlicher Konsequenzen (Kap. 5: 570–587).

In einer Zeit, in der starke systematische Modelle und Neuansätze in der katholischen Theologie selten geworden sind, setzt G.s Studie ein herausforderndes Zeichen. Die konsequente Durchdringung einer riesigen Fülle theologischen Materials von einer inneren Mitte her, die Öffnung eines regionalen Traktats in die umfassende Weite dogmatischer Reflexion, die Verbindung von Theorie und Praxis, Wissenschaft und Spiritualität – all diese Qualitäten früherer Werke G.s beeindruckten den Leser auch in der vorliegenden Monographie. Die Kernthese des Buches allerdings führt in eine spekulative Sackgasse und wird vermutlich nur wenige Unterstützer finden.

Augsburg

Thomas Marschler