

Wiederkehr Marias?

Beobachtungen zu einigen neueren Entwicklungen in Theologie und Kirche

Das Wappen von Papst Johannes Paul II. zeigt außer dem Kreuz nur noch ein großes M – sichtbares Zeichen für den deutlichen marianischen Akzent, den dieser Papst seinem Pontifikat bisher aufgeprägt hat. Das große M – vielleicht ist auch das ein Symbol – drückt dabei den Längsbalken des Kreuzes erkennbar nach links. Das Kreuz selbst erscheint so asymmetrisch. Daß der Papst damit nicht nur ein Zeichen setzen, sondern ein Lebensprogramm ausdrücken wollte, wurde bereits in seiner ersten Botschaft einen Tag nach der Wahl deutlich, als er in einem der Schlußsätze sagte: „Wir wenden uns ihr [der Gottesmutter] in kindlicher Verehrung zu und wiederholen die Worte ‚Ganz allein Dir!‘, die wir vor 20 Jahren am Tag unserer Bischofsweihe in unserem Herzen und in unserem Wappen eingeschrieben haben“ (vgl. HK, November 1978, 552).

Gottesmutter und Ursymbol

Der Papst beruft sich in diesem Zusammenhang immer wieder auf das achte Kapitel von „Lumen gentium“, das er einmal eine „Magna charta der Mariologie für unsere Zeit“ nennt (Osservatore Romano, 2./3.5.79). Aufschlußreicher als die Kontinuität zur christologisch und ekklesiologisch ausgerichteten Mariologie des Konzils sind allerdings zwei andere Elemente, die das marianische Engagement des neuen Papstes bisher durchgängig prägen. Johannes Paul II. bekennt sich nicht nur mit Nachdruck zu der von Papst Paul VI. gegen den Willen der Mehrheit der Theologischen Kommission des Konzils vorgenommenen Proklamation Marias zur „Mutter der Kirche“, sondern rückt darüber hinaus die „mütterliche Liebe Marias“ auffallend in den Vordergrund: „Das Wesen dieser mütterlichen Liebe, die die Mutter Gottes in das Geheimnis der Erlösung und in das Leben der Kirche einbringt, findet seinen Ausdruck in ihrer besonderen Nähe zum Menschen in allen wechselnden Ereignissen seines Lebens. Darin besteht das Geheimnis der Mutter“ (Redemptor hominis, Nr. 22). Als Mutter Christi und der Kirche ist für den Papst Maria in besonderer Weise auch die „Mutter der Priester“: „Es ist daher mein Wunsch, daß ihr alle zusammen mit mir in Maria die Mutter des Priestertums findet, das ihr wie ich von Christus empfangen habt“ (Schreiben an die Priester, Nr. 11).

Zum anderen ist die Selbstverständlichkeit bemerkenswert, mit der Johannes Paul II. immer wieder *Akte der Weihe an die Gottesmutter* vollzieht. Durch solche Wei-

heakte wird gleichsam die Nähe der Mutter Gottes zur Kirche und zu den einzelnen Gläubigen jeweils konkretisiert. So heißt es beispielsweise im Gebet des Papstes zu unserer Liebe Frau von Guadalupe: „Mutter der Barmherzigkeit . . ., dir weihen wir heute unser ganzes Sein und unsere ganze Liebe. Dir weihen wir unser Leben, unsere Arbeit, unsere Freuden, unsere Leiden und Schmerzen.“ Schließlich hatte jede seiner Reisen bisher einen herausragenden marianischen Akzent. Zum Bemühen des Papstes um eine erneuerte katholische Identität gehört offensichtlich gerade der Hinweis auf Maria, die „auf allen Wegen des täglichen Lebens der Kirche gegenwärtig sein muß“ (Redemptor hominis, Nr. 22).

Es ist ein Zufall, aber kein uninteressanter, daß fast zur gleichen Zeit, da in Rom ein entschieden marianischer Papst sein Pontifikat antrat, ein Buch des ebenso exzentrischen wie sachkundigen amerikanischen Jesuitensoziologen *Andrew Greeley* erschienen ist (The Mary Myth, dt.: Maria, über die weibliche Dimension Gottes, Graz 1979), das, streckenweise an die Verteidigung des Assumpta-Dogmas durch C. G. Jung erinnernd (vgl. Antwort auf Hiob, Studienausgabe, S. 116, wo Jung das Assumptionsdogma als „das wichtigste religiöse Ereignis seit der Reformation“ bezeichnet), weitab vom rein dogmatischen Verständnis Marias, aber mit beträchtlicher Sensibilität für die religiöse Wertigkeit der Gestalt Marias sich um eine „Wiederentdeckung Marias“ als eines anthropologischen Ursymbols bemüht.

Für Greeley ist das „Mariensymbol“ eines der „stärksten Symbole unserer westlichen Kultur“ (S. 14). Den Gehalt dieses Symbols umschreibt er zusammenfassend so: „Maria offenbart uns die zärtliche, gütige, sorgende, bergende, ‚weibliche‘ Dimension Gottes“ (S. 24). Maria symbolisiert nach dieser Deutung menschliche Grenzerfahrungen, die aus der geschlechtlichen Verschiedenheit von Mann und Frau erwachsen: „Maria ist zugleich die lebenspendende Mutter, die lebenerneuernde Jungfrau, die attraktive und faszinierende Tochter und die Einheit und Frieden gewährende Pietà. Sie offenbart uns die weiblichen Dimensionen des christlichen Gottes“ (S. 239).

Bei der Analyse der vier marianischen Bilder Mutter, Jungfrau, Gemahlin und Pietà stellt Greeley jeweils ein Beziehungsgeflecht her, in dem archetypische Symbole ebenso ihren Platz haben wie antike Göttergestalten, das zur Deutung der entsprechenden Grenzerfahrungen auch Dichtungen und Werke der bildenden Kunst einbezieht. Maria wird in die *Tradition der weiblichen Gottheiten* ein-

bezogen, gleichzeitig aber auch als singuläre Gestalt aus diesem Umfeld herausgehoben. Das Verhältnis von Christologie und Mariologie stellt sich dann so dar, daß neben das „christliche Zentralsymbol“ von Tod und Auferstehung Jesu auch das Mariensymbol treten kann: „Ich sehe aber keine Notwendigkeit, die Überfülle der Gnade Gottes nur durch ein einziges religiöses Symbol auszudrücken“ (57).

Greeleys Entwurf ist sicher deshalb bemerkenswert, weil er mittels einer Fülle von religionsgeschichtlichem, künstlerischem und anthropologischem Material Zusammenhänge aufweist, durch die nicht nur vergangene Formen der Marienverehrung mitgeprägt wurden, sondern die auch das gegenwärtige neue Interesse an Maria sicher mitbestimmen, vor allem wo er *das Ineinander von persönlicher Erfahrung und deren religiöser Erhellung durch das Mariensymbol* in seinen verschiedenen Aspekten deutlich macht. Allerdings verschwindet bei ihm die biblisch bezeugte Gestalt Marias hinter einem allgegenwärtigen Symbol der Weiblichkeit Gottes, dessen vier Ausprägungen als Mutter, Jungfrau, Gemahlin und Pietà einander gleich- und zugeordnet werden.

Umschlag des Pendels?

Die selbstverständliche Marienfrömmigkeit des Papstes wie das theologisch reichlich unkonventionelle Plädoyer Greeleys für das „Mariensymbol“ treffen auf eine Kirche, in der Marienglaube und Marienverehrung keineswegs mehr unumstrittenes Allgemeingut sind. Wenn auch die Wertungen sehr weit auseinandergehen, so sind sich doch alle Beobachter darin einig, daß nach der starken Marienfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ein deutlicher Gegenschlag gefolgt ist. Sowohl in der Theologie wie in der religiösen Praxis ging besonders seit dem Zweiten Vatikanum das Interesse an Maria spürbar zurück. Zwei zusammenfassende Aussagen können hier für viele stehen: „Zur Kennzeichnung der Situation darf das Urteil vorangestellt werden, daß trotz der Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachfolgenden päpstlichen Lehräußerungen über Maria der Marienglaube im Gemeinbewußtsein der Kirche keine starke Resonanz mehr besitzt“ (*Leo Scheffczyk*, *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, S. 306); „Maria gehört im Blick auf Lehre, Kult und Frömmigkeit für einen Großteil der Katholiken Mitteleuropas zu den vergessenen Größen, über die man nicht mehr streitet“ (*Barbara Albrecht*, *Kleine Marienkunde*, Meitingen 1979, S. 92).

In den letzten Jahren aber mehrten sich die Stimmen, die so etwas wie einen neuen *Umschlag des Pendels* glauben feststellen zu können. So schreibt z. B. *Wolfgang Beinert*: „Nun scheint eine dritte Phase anzubrechen. Die Mariologie wird wieder zu einem Thema der Theologie, die Gestalt der Mutter Gottes wieder zu einem Leitbild der christlichen Frömmigkeit“ (*Maria heute ehren*, Freiburg – Basel – Wien 1977, S. 12). Besonderes Interesse verdienen in diesem Zusammenhang die Urteile des bekannten fran-

zösischen Mariologen *René Laurentin*, der im Zweijahresabstand umfangreiche Bulletins zur internationalen Literatur über Mariologie und Marienfrömmigkeit erstellt. Während er 1974 noch von einem „beispiellosen Rückgang“ spricht, aber auch schon gewisse Zeichen einer Gegenbewegung ausmachte, zählt er zwei Jahre später schon zahlreichere Anzeichen eines „retour de Marie“ auf. 1978 schließlich stellt Laurentin fest: „Das neue Interesse an der Jungfrau Maria, von dem zu Beginn des vorhergehenden Bulletins zu berichten war, verstärkt sich“ (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Januar 1978, S. 97). Trotzdem spricht er aber skeptisch von „vereinzelt Anzeichen“ eines neuen marianischen Interesses und stellt die Frage, „ob die gegenwärtigen Neuansätze Keime einer Wiedergeburt oder verzweifelte Versuche, eine Leere auszufüllen“, seien. Offensichtlich verbirgt sich also einerseits hinter der Rede von einer Überwindung der Krise der Marienverehrung nicht nur bloßes Wunschdenken. Andererseits mahnen gerade Laurentins eher skeptische Wertungen zur Zurückhaltung gegenüber pauschalen Urteilen und lenken den Blick dafür auf einzelne Symptome. Es sind einmal vor allem *neue Strömungen außerhalb der akademischen Theologie*, in denen man sich in den letzten Jahren intensiver mit Maria beschäftigt und ihrer Gestalt neue Züge abgewonnen hat. Dabei sind solche Ansätze durchaus nicht auf den katholischen Raum beschränkt. So schloß die Plenarsitzung zum Thema „Frauen in einer sich wandelnden Welt“ während der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 mit einem Gottesdienst unter dem Titel „Marias Geschichte und unsere Geschichte“.

Vor allem in den USA hat sich die feministische Bewegung in den letzten Jahren mit Maria beschäftigt, mit unterschiedlichen Ergebnissen: einerseits wird kritisch auf die Rolle Marias als problematisches Leitbild für die Frau hingewiesen, andererseits entdeckt man an Maria auch Züge der neuen, emanzipierten Frau. So zitiert René Laurentin aus einem Buch der amerikanischen Theologin *Rosemary Ruehther*, wonach Maria „ein Symbol der Befreiung für die Frau“ sein könne, ein „radikales Symbol der neuen Menschheit, die von hierarchischen Machtstrukturen befreit ist“ (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, April 1978, S. 280). Verwiesen wird dabei öfters auf das *Magnificat* als ein „biblisches Protestlied“, das als solches auch von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie neu entdeckt wurde. Schließlich ist gerade in Lateinamerika von Maria im Kontext der neu aufgewerteten Volksreligiosität die Rede. So geht auch das Schlußdokument der Bischofskonferenz von Puebla in seinem zweiten Teil ausführlich auf die Bedeutung der Gottesmutter als Urbild der Kirche und Vorbild des Glaubens ein und weist dabei besonders auf den Beitrag der Marienverehrung zur Herausbildung der spezifischen religiösen und kulturellen Identität des lateinamerikanischen Kontinents hin.

Auch die neue *Charismatische Bewegung* im katholischen Raum beruft sich auf Maria; sie wird zur „Urcharismatikerin“. Laurentin nennt Bücher mit Titeln wie „Mary is

Pentecostal“ oder „Mary: The Model Charismatic“ (Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Juli 1976, S. 455).

Pastorale Hilfestellungen

Neben solchen gelegentlich etwas willkürlichen neuen Akzentuierungen der Gestalt Marias und ihrer anthropologisch-theologischen Bedeutung sind auch stärker auf Kontinuität bedachte Bemühungen erkennbar, die Maria als Heilsgestalt wieder ins Licht rücken. So signalisiert für Wolfgang Beinert das am 2. Februar 1974 veröffentlichte Apostolische Schreiben „*Marialis cultus*“ (vgl. HK, Mai 1974, S. 258–262) eine „neue theologische und geistliche Hinwendung zur Mutter des Herrn“ (Internationale katholische Zeitschrift, 1978, S. 138). Tatsächlich versuchte Papst Paul VI. mit diesem umfangreichen Schreiben, eine zeitgemäße Erneuerung der Marienverehrung auf der Grundlage der Konzilsaussagen über die Gottesmutter und unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Reformen zu fördern. Das Schreiben, in dessen Mittelpunkt die liturgische Marienverehrung steht, ist durchgängig von dem Anliegen bestimmt, einerseits die durch das Zweite Vatikanum entfaltete *heilsgeschichtlich-christologisch und ekklesiologisch orientierte Mariologie* zu bekräftigen, andererseits aber auch eine *kritische Überprüfung der Formen der Marienverehrung* in die Wege zu leiten. Die Marienverehrung solle biblisch orientiert sein, den gegenwärtigen Lebensbedingungen entsprechen und ökumenisches Ärgernis vermeiden. „Die Liebe zur Mutter Gottes muß daher Rücksicht nehmen auf die Einrichtungen und Aufgaben der sogenannten ökumenischen Bewegung und nimmt daher selbst einen ökumenischen Charakter an“ (Nr. 32).

Auf dieser von „*Marialis cultus*“ vorgezeichneten Linie einer liturgisch integrierten, biblisch geprägten und gleichzeitig gegenwartsbezogenen Marienverehrung, die vom Glauben der Kirche keine Abstriche machen, aber Wildwuchs unterbinden will, liegen *verschiedene pastorale Bemühungen* aus den letzten Jahren. Dafür seien hier zwei Beispiele angeführt. So wurden die Anregungen des Marien-Rundschreibens Pauls VI. im deutschen Sprachraum unter anderem durch eine umfangreiche „theologisch-pastorale Handreichung“ zur Marienverehrung aufgegriffen (Maria heute ehren, Freiburg – Basel – Wien 1977). Der Band stellt wie „*Marialis cultus*“ die Marienverehrung in der Liturgie in den Mittelpunkt, greift aber auch außerliturgische traditionelle Weisen der Marienverehrung, wie die „Marienmonate“ oder Wallfahrten, auf. Dafür wird als Zielvorstellung angegeben: „Was nötig ist, das ist eine gläubige, aber kritisch reflektierende marianische Theorie und eine verantwortete marianische Praxis („Marienfrömmigkeit“), die grundlegenden theologischen, aber auch psychologischen Erkenntnissen Rechnung trägt“ (S. 250). Eine solchermaßen „ausgewogene“ Marienverehrung hat aber auch ihre Probleme: „Den einen wird sie zu kühl, zu wenig herzensmäßig warm sein, andere werden den Sinn des Marianischen als Ganzes nicht

recht einsehen“ (S. 251). Anders gesagt: Der Versuch, die „marianische Praxis“ von der veränderten „marianischen Theorie“ her zu erneuern, mag zwar letztlich der einzig theologisch und pastoral legitime Weg sein, gerät aber dabei leicht in Gefahr, gerade von denen nur schwer angenommen zu werden, denen Marienfrömmigkeit ein wirkliches Anliegen ist.

Dieser Zusammenhang läßt sich kaum besser deutlich machen als am Einheitsgesangbuch „*Gotteslob*“. Dort wurde mit der nachkonziliaren Erneuerung der Marienverehrung nicht zuletzt durch die textliche Neugestaltung von traditionell viel gesungenen Marienliedern Ernst gemacht. In einem Aufsatz, der die Mariologie des „*Gotteslob*“ gegen ihre Kritiker verteidigt, kommt Weihbischof Paul Nordhues zu dem Schluß: „Ich glaube sagen zu dürfen, daß die ‚zeitgemäße Marienlehre‘ an die Basis gebracht und den Gläubigen durch ‚*Gotteslob*‘ gleichsam in die Hand gelegt wurde. Ob sie ins Herz der Gläubigen findet?“ (Catholica, 1976, S. 77). Die Frage muß wohl mit Recht offenbleiben.

Theologische Akzentuierungen

Auch die deutschen Bischöfe haben unlängst versucht, „einen neuen Zugang zum Geheimnis der Gottesmutter zu eröffnen“. In einem am 27. Mai in allen Gottesdiensten verlesenen *Hirtenwort* (vgl. HK, Juli 1979, S. 377) wird Maria als Mutter Jesu und als Urbild der Kirche beschrieben. Das Hirtenwort will aufzeigen, daß es für den Christen keine Beziehung zu Jesus Christus ohne Nachahmung und Verehrung Marias geben könne: „Wie sollten wir, wenn wir sie übergehen, ihren Sohn beanspruchen können?“ Ebenso setze Maria den „eigentlichen Grundakt der Kirche; alles, was später kommt: das apostolische Amt, die Sakramente, die Missionssendung in die Welt, setzt dieses marianische Fundament voraus“.

Das Hirtenwort, das allerdings an einer zu erbaulichen Diktion leidet, nimmt vor allem mit dem Hinweis auf den durch Maria gesetzten „Grundakt der Kirche“ Gedanken auf, die auch dort zu finden sind, wo sich die systematische Theologie gegenwärtig mit der Bedeutung Marias für den Glauben beschäftigt. Das Mariologische kann auf verschiedene Weise als „Symptom dafür“ gesehen werden, „ob die Gewichte des Christlichen richtig liegen“ (Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion, Einsiedeln 1977, S. 31). Kennzeichnend für einen solchen Ansatz sind schon Aufsatztitel wie „Das marianische Prinzip“ (Hans Urs von Balthasar) oder „Maria, Exponent des katholischen Glaubens“ (Leo Scheffczyk). Ihnen geht es nicht um sekundäre Fragen der Marienverehrung, sondern um Deutungen der Kirche oder des Christusgeheimnisses, die Maria *systematisch* einen unverzichtbaren Platz zuerkennen. So spricht Hans Urs von Balthasar von der „marianischen Prägung“ der Kirche und kritisiert die nachkonziliare Entwicklung wegen der Regression des marianisch-weiblichen Fundaments: „Ohne Mariologie droht das Christentum unter der Hand unmenschlich zu werden. Die

Kirche wird funktionalistisch, seelenlos, ein hektischer Betrieb ohne Ruhepunkt, in lauter Verplanung hinein verfremdet“ (Klarstellungen, Einsiedeln 1978, S. 72). Leo Scheffczyk betont die inhaltliche wie strukturelle Bedeutung der Marienwahrheit für den katholischen Glauben und schließt daraus: „Es hängt tatsächlich mit dem Schwinden des marianischen Gedankens zusammen, wenn das Christentum, selbst das katholische, in den fundamentalen Fragen nach Gott und Christus, nach der Kirche und dem Menschen unsicher geworden ist“ (Schwerpunkte des Glaubens, Einsiedeln 1977, S. 308).

Mit der nachdrücklichen Betonung der Bedeutung Marias für das Verständnis von Christologie und Ekklesiologie verbindet sich immer auch der Hinweis auf den unverzichtbaren Platz des Fraulich-Mütterlichen im christlichen Glauben. Nochmals Scheffczyk: „Eine Kirche, die den mütterlich-marianischen Zug nicht mehr besitzt, wird aber zu einer Institution oder Konstruktion rationaler Zweckmäßigkeit und theoretisch-intellektueller Macht“ (a. a. O. 322).

Gedankliche Ähnlichkeiten in dieser theologischen Argumentation mit der primär religionsgeschichtlichen Sicht Greeleys sind wenigstens im Ergebnis der Schlußfolgerungen unverkennbar. Problematisch werden solche extensiven anthropologisch-theologischen Deutungen auf jeden Fall dort, wo z. B. versucht wird, der Frau den Zugang zum kirchlichen Amt mit dem Hinweis auf die dem Amt vorausliegende marianisch-frauliche Prägung der Kirche zu verwehren. So argumentiert *Hans Urs von Balthasar*, daß „ein Drang der Frau nach dem kirchlichen Amt nur aus einer Verkenning ihrer eigentlichen Würdestellung innerhalb der Kirche (als Kirche) erfolgen kann, einer Verkenning, die das Geschlechtergeheimnis nivellierend aufhebt, statt es zu seiner offenen und vollendeten Spannung und Fruchtbarkeit auszutragen“ (Maria heute ehren, S. 276). Maria und das Priestertum der Frau: das ergibt weder dafür noch dagegen einen Beweis.

Nicht auf katholischen Raum beschränkt

Angesichts dieser Versuche, das Thema Maria theologisch und als Element christlicher Frömmigkeit neu zu profilieren, stellt sich nachdrücklich auch die Frage nach dem *ökumenischen Dialog über Maria*. Dazu ist zunächst festzustellen: Die neue Hinwendung zur Marienfrömmigkeit in den eben geschilderten Formen ist durchaus nicht auf den katholischen Raum beschränkt. Aber *die Mariologie ist bisher noch kein Gegenstand offizieller theologischer Gespräche zwischen Katholiken und Protestanten*. Neuere protestantische Äußerungen lassen die Bereitschaft erkennen, sich stärker auf die biblischen Aussagen über die Gottesmutter einzulassen. Dabei werden auch eigene Defizite eingestanden, ebenso wie die nachkonziliaren Bemühungen um christologische Ausrichtung der Mariologie und kritische Sichtung der Andachtsformen im katholischen Bereich anerkannt werden. Ein deutlicher und auf katholi-

scher Seite auch oft zitierter Beleg für eine *veränderte Haltung* nicht gegenüber den beiden letzten Mariendogmen oder der katholischen Mariologie im ganzen, wohl aber gegenüber der biblischen Gestalt Marias sind die knappen Ausführungen des „*Evangelischen Erwachsenenkatechismus*“ unter der Überschrift „Maria gehört in das Evangelium“: „Maria ist nicht nur ‚katholisch‘, sie ist auch ‚evangelisch‘. Protestanten vergessen das leicht. Aber Maria ist ja die Mutter Jesu, ihm näher als seine nächsten Jünger ... So ist Maria das Urbild der Menschen, die sich von Gott öffnen und beschenken lassen, der Gemeinschaft, der Kirche“ (Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh 1975, S. 392).

Eine gemeinsame Besinnung auf die biblisch-heilsgeschichtlichen Grundlagen aller Aussagen über Maria kann wahrscheinlich das Gespräch erleichtern. Dabei wird aber viel davon abhängen, wie stark in Zukunft die über gemeinsame Ansatzpunkte hinausgehenden *katholischen Propria in Mariologie und Marienverehrung* akzentuiert werden. Zwei Beispiele mögen belegen, wie alte Schwierigkeiten neu virulent werden können: *Reinhard Frieling* kommt bei einer Analyse des marianischen Akzents der Enzyklika „Redemptor hominis“ und des Schlußdokuments von Puebla zu dem Ergebnis: „Evangelische Christen werden bei allem Respekt vor den katholischen Versicherungen, die Marienfrömmigkeit solle nur der Ehre Christi dienen, Maria nicht mit den Worten anrufen können ‚Du, unsere Hoffnung‘. Ihre Hoffnungen und Gebete richten sich direkt und unmittelbar, ausschließlich an den dreieinigen Gott“ (Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 1979, S. 35).

Starke Bedenken gegen Formen katholischer Marienverehrung ließ unlängst auch ein *Rundschreiben der Kanzlei der EKD* an die Landeskirchenleitungen erkennen, das zu der vom Fuldaer Bischof *Eduard Schick* am 26. August dieses Jahres erneuerten „Weihe Deutschlands an Maria“ (sie war 1954 auf dem Fuldaer Katholikentag vollzogen worden) Stellung nahm. Das Schreiben stellt die Frage, „ob sich die Einbeziehung evangelischer Christen in ein katholisches Verständnis von Maria ... mit dem ökumenischen Geist, der in den letzten Jahren in der katholischen Kirche wirksam geworden ist, vereinbaren läßt“, und äußert gleichzeitig Bedenken gegen eine katholische „Überhöhung Marias“ (epd, 24. 8. 79).

Kein eindeutiger Befund

Was hier an Symptomen verdeutlicht wurde, läßt sich nicht leicht auf den Begriff bringen. Die neue Hinwendung zu Maria und ihrer Rolle in der Heilsgeschichte entspringt unterschiedlichen Motiven und hat recht divergierende Zielsetzungen. Da ist einmal die Deutung Marias als Archetyp, als Symbol, als Mythos: Man kann Maria wieder ins Gespräch bringen, weil man von der bleibenden religiösen Bedeutung des Symbols des Weiblichen als Attribut Gottes überzeugt ist. *Harvey Cox* schreibt einmal: „Die

Mariologie ist darum so belebend, weil sie den, der von ihr lernt, völlig frei macht von der Besessenheit des Spiels um richtig oder falsch... Maria ist der Mythos par excellence“ (Verführung des Geistes, Stuttgart 1974, S. 181). Von einer solchen „freischwebenden“ Beschäftigung mit Maria müssen die innerkirchlichen Symptome einer Neubelebung abgehoben werden, auch wenn dabei mehr oder weniger untergründig durchaus ähnliche Motive maßgebend sind. Wenn davon gesprochen wird, man müsse heute *wieder mehr von Maria reden*, dann lassen sich dafür verschiedene Gründe angeben: ein neues Verständnis für die Volksfrömmigkeit und ihre Eigenart, das wieder wachsende Verlangen nach konkreten emotionalen Ausdrucksformen des Glaubens, Sehnsucht nach einer weniger funktional-rationalen als „mütterlichen“ Kirche, Neigung zur Hervorhebung des eigenen konfessionellen Profils durch die Rückbesinnung auf spezifische Traditionsbestände, ein neues katholisches Selbstbewußtsein, das wieder mit größerer Selbstverständlichkeit Marienglauben und Marienverehrung im Ganzen des Glaubens zum Ausdruck bringt.

Nimmt man alle diese Faktoren, die in vielfacher Verbindung auftreten, zusammen, dann scheint die Gesamtsituation für eine weitere Belebung des Marianischen in Kirche und Theologie durchaus günstig. Allerdings muß man sich hier wohl auch davor hüten, vorschnell den Wunsch zum Vater des Gedankens zu machen. Schließlich ist die Situation – zumindest in Westeuropa – von einem *Nebeneinander verschiedener Tendenzen* bestimmt. Neben Gruppen, in denen sich Marienfrömmigkeit unbeschadet aller kirchlich-theologischen Trendwenden durchgehalten hat,

steht die große Zahl derer, für die der Gestalt Marias im Glaubensvollzug kaum Bedeutung zukommt. Neben Gläubigen, deren religiös-spirituelle Identität gerade durch die *Befreiung von traditionellen Frömmigkeitsformen* bestimmt ist, stehen andere, die schon wieder stärker ein *religiös-emotionales Vakuum* spüren und deshalb auch der Marienverehrung gegenüber zumindest aufgeschlossen sind. Die noch weiter schwelende Identitätskrise der Kirche läßt sich aber gewiß nicht in erster Linie durch Verstärkung marianischer Akzente überwinden. Ausgestanden dürfte indessen die Gefahr einer *Isolierung oder theologischen Aufblähung* der Mariologie sein. Ebenso ist auch die Phase einer unnötigen Perhorreszierung marianischer Frömmigkeit vorbei. Gerade deshalb wäre es nicht unproblematisch, wenn in der Kirche die Berufung auf ihre „marianische Prägung“ dazu verwandt würde, notwendigen Strukturveränderungen oder theologischen Neuansetzungen entgegenzuwirken.

Sowohl exzessiver Symbolisierung und Mythologisierung der Mariengestalt wie auch kirchlich-theologischer Überbeanspruchung Marias kann vielleicht am ehesten gegengesteuert werden, wenn man, einem Vorschlag *Karl Rahners* folgend, eine Mariologie von „unten“ entwirft. Rahner schreibt in diesem Zusammenhang über Maria: „Sie ist nicht als himmlisches Wesen zu sehen, sondern als Mensch, der aus der Gewöhnlichkeit seiner Situation und in ihr seine heilsgeschichtliche Funktion für sich und die anderen tätig leidend, in vielen Unsicherheiten lernend, in Glaube, Hoffnung und Liebe annahm und gerade so Vorbild und Mutter der Glaubenden ist“ (Stimmen der Zeit, Dezember 1975, S. 795).
Ulrich Ruh

Kirchliche Zeitfragen

Die Personalsituation in der Weltkirche

Kirchensoziologische Daten, Trends und Zukunftsperspektiven

Der wachsende internationale Informationsaustausch in der Weltkirche und der Stand der Datenerhebung machen es möglich, den Versuch einer kirchensoziologischen Bilanz der zahlenmäßigen Entwicklung des kirchlichen Personals in den siebziger Jahren zu unternehmen. Seit 1969 erscheint das Statistische Jahrbuch der Kirche, „Annuario Statisticum Ecclesiae“. Es vermittelt für den globalen Erfassungsraum einen verhältnismäßig exakten Überblick über die Personalsituation in der Weltkirche in Relation zur Gesamtbevölkerung sowie zur Katholikenzahl in den verschiedenen Ländern und Kontinenten. Die

Analyse der greifbaren statistischen Personaldaten der Weltkirche verlangt eine Klärung der naheliegenden Frage, wie sich die quantitativen Trends im Personalbereich zu den pastoral-theologischen Überlegungen und Konsequenzen im Hinblick auf die Ämter und pastoralen Dienste der Kirche verhalten. Bei der Formulierung der Perspektiven für die Zukunft der Ämter und pastoralen Dienste in den Ortskirchen der Welt sind die kirchenamtlichen Verlautbarungen, Initiativen und bereits erlassenen Ordnungen in Beziehung zu bringen mit den theologischen Reflexionen und Konzepten, die auf internationalen