

Maria – nicht ohne Israel?

Josef Wohlmuth*

Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer haben unter dem Titel „*Maria – nicht ohne Israel*“ ein beachtliches Werk veröffentlicht, das den Untertitel trägt: „*Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*“.¹ Dank enger Zusammenarbeit eines Neutestamentlers und eines Systematikers fällt auf die Lehre der *Immaculata conceptio Mariae* in der Tat ein neues Licht; denn beide Autoren sind davon überzeugt, dass ein Zugang zu dieser Lehre nur möglich ist, wenn man sie in den Gesamtkontext der katholischen Theologie hineinstellt und diese zugleich zentral im frühen Israel verortet.

Einblick in die Gesamtanlage des Buches

Stellt man das Dogma der „Unbefleckten Empfängnis“ von 1854 in einen universalen Kontext sowohl des frühen Israel als auch der gesamten Menschheitsgeschichte, so stellt sich vor allem die Frage nach der „Erbsündenlehre“ und deren Neuinterpretation im Rahmen eines evolutiven Weltbildes, von der her die Geschichte der Menschheit in neuem Licht erscheint. So umfasst das Werk der beiden Autoren drei große Teile mit je sieben Kapiteln. Im ersten Teil geht es um die Erbsündenlehre, die auf dem Hintergrund der jüdisch-christlichen Tradition, der Evolutionstheorie und der paulinischen Sicht in Röm 1–8 als „von Menschen verschuldeter Unheilszusammenhang“ verstanden wird (13–104). Der zweite Teil trägt den Titel „Gottes Gegenaktion: der Kampf gegen die Erbsünde in Israel“ (105–217). In den sieben Kapiteln dieses Teiles werden die großen atl. Linien von Abra-

* Prof. em. Dr. Josef Wohlmuth, von 1986 bis zu seiner Emeritierung (2003) Professor für Dogmatik an der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 1984/85 und 2003/04 Studiendekan am Theologischen Studienjahr an der Abtei Hagia Maria Sion in Jerusalem.

1) Gerhard Lohfink/Ludwig Weimer, *Maria – nicht ohne Israel*. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Herder, Freiburg u. a. 2008. 443 Seiten.

ham über Mose und die Propheten bis zur Weisheitsliteratur gezogen. Auf diesem Hintergrund wird im dritten Teil „Maria: das Inbild des erlösten Israel“ (218–395) behandelt, wobei jetzt die dogmatischen Gesichtspunkte dominieren. Die biblische Figuration der *Tochter Zion* wird hier bis zu der Frage vorangetrieben, inwiefern Israel in dieses Dogma involviert ist. Hier wird ausgeführt, eine Trennung der Lehre über die Unbefleckte Empfängnis von der über die Erbsünde sei nicht möglich. Dabei müsse sich die Kirche der Tatsache bewusst sein, dass Maria Jüdin war und dass somit eine Marienfrömmigkeit ohne Israel nicht gedacht werden könne.

Das sind nachdenkenswerte Überlegungen, mit denen sich vor allem die Gläubigen, die aus tiefer Marienfrömmigkeit leben, vertraut machen sollten. Im Rahmen meiner kurzen Darstellung kann die Fülle der theologischen Materialien nicht behandelt werden. Ich konzentriere mich vielmehr auf einige Fragen, in denen das Buch im Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog zu einer kritischen Auseinandersetzung auffordert.

Zur Bedeutung des Wortes ‚Israel‘

Bei der wichtigen Stellung, die Israel im Gesamtkonzept der beiden Autoren einnimmt, stellt sich die Frage, welches Israel damit gemeint ist. Offensichtlich wird das Wort ‚Israel‘ gleichgesetzt mit dem antiken Israel, dem die Autorschaft der Heiligen Schriften des Alten Testaments zukommt, die auch in den Kanon der christlichen Bibel aufgenommen wurden und die somit Juden und Christen bis heute gemeinsam sind. „Maria – nicht ohne Israel“ wird also zu einem Titel, der nahe legt, dass die vorgelegte Lesart der für das Thema einschlägigen atl. Texte schon dadurch als jüdisch erwiesen gilt, wenn sie sich auf das vorchristliche Israel bezieht.

Dies ergibt sich zunächst aus der unbestreitbaren These, dass weder die Mariologie noch die Christologie ohne das Alte Testament verstanden werden können. Wie aber ist mit der Tatsache umzugehen, dass die jüdisch-rabbinische Lektüre der hebräischen Bibel zu keiner Mariologie geführt hat, wie sie Lohfink und Weimer aus ihrer christlichen Lektüre ableiten? Müsste zumal heutige jüdische Lesart der Texte nicht zu dem Titel führen: „Maria – ohne jede Bedeutung für Israel“? Spätestens hier wäre zu klären, wer mit dem Wort ‚Israel‘ gemeint ist. Meint ‚Israel‘ etwa das ‚neue Israel‘, das mit der Kirche gleichgesetzt wird und somit das Israel der nachbiblischen Jahr-

hunderte bis zur Gegenwart konsequent übersieht oder gar ausschließt? Dass die Kirche und somit auch Maria, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil so sehr mit der Kirche in Verbindung gebracht wurde, „nicht ohne Israel“ gedacht werden können, ist in christlicher Lesart der von den beiden Autoren behandelten Texte unbestreitbar. Was aber folgt daraus für das nachbiblische Judentum?

Eine Antwort ist am ehesten aus dem vierten Kapitel des dritten Teiles zu entnehmen, das die Überschrift trägt: „Ein Dogma auch über Israel“. Hier wird zunächst mit dem Magnifikat gesagt: „Israel, seines Knechtes, hat er sich angenommen“ (313). Mit Recht wird betont, dass Israel, d. h. das vorchristliche Israel, unter Gottes Erbarmen steht. Deshalb kann gesagt werden, Gnade sei bereits vorchristlich „immer auch geschichtlich vermittelt“ (317). Die Unheilszusammenhänge seien bereits in Israel – wiederum ist das

vorchristliche Israel gemeint – erkannt und durchbrochen worden, wie im Rückgriff auf den zweiten Teil des Buches resümiert wird (319). Man dürfe zwischen unmittelbar eingreifender und vermittelter Gnade keinen Widerspruch aufbauen.



Wurzel Jesse,

Zainer Bibel, Augsburg, um 1477. Quelle:
www.heiligenlexikon.de/BiographienI/Isai_Jesse.htm.

Abgelehnt wird von beiden Autoren vor allem die Sichtweise eines punktuellen Eingreifens Gottes, das die geschichtlichen Kontexte vergisst. Eine Mariologie ohne Israel könne es folglich nicht geben, ja, so wird betont, eine solche habe sogar den Antijudaismus begründet und letztlich die Schoa mit heraufgeführt (321). Entscheidend bleibt somit im gesamten Buch die Frage, zu welchem Israel Maria gehört. Gehört sie zum „Heiligen Rest“, „in dem der Alte Bund doch noch zum Ziel kommt“, wie mit Karl-Heinz Menke (325) gesagt wird? Ich folge uneingeschränkt der These der beiden Autoren, dass in heilsgeschichtlicher Sicht die Lehre über die Be-

wahrung Marias von der „Erbsünde“ sehr viel mit der vorchristlichen Geschichte Israels zu tun hat. Angesichts der Tatsache freilich, dass dieses frühe Israel von Gott ständig „aus sich fortzeugenden Unheilszusammenhängen“ (327) errettet werden musste, ergibt sich, dass Maria nicht für ganz Israel steht, „sondern für den heiligen Rest Israels“ (330).

Im Zusammenhang mit der Erlösungs- und Miterlösungsfrage lautet eine weitere These des Buches: „Das alles [sc. Gnade, Versöhnung, u. a.] war im Alten Testament schon da, es war teilweise sogar schon realisiert, aber erst in Jesus Christus und seiner Sammlung des wahren Israel wird es eindeutig und endgültig“ (344). Ist damit nicht notwendigerweise gesagt, dass die Kirche, die aus der Sammelbewegung Jesu hervorgeht, das ‚wahre Israel‘ ist, neben dem ein weiter bestehendes ‚Israel‘ keinen Platz hat? Wieder kann ich die exegetischen Argumente, dass die Jesusinterpretation ohne Rückgriff auf die alttestamentliche Offenbarung nicht vorstellbar wäre, keineswegs bestreiten. Im Gegenteil. Wenn die neutestamentlichen Autoren die alttestamentlichen Schriften als einzige Offenbarungsquelle betrachten, müssen sie darauf zurückgreifen, sollte in den neutestamentlichen Schriften nicht menschliche Weisheit an die Stelle der Offenbarung Gottes treten.

Wie aber steht es um Maria? Maria, so lautet eine zentrale These des Buches, ist „der Höhepunkt der Geschichte Israels“ (357), indem sie Hörende, Empfangende und Magd Adonais sei. Daraus ergibt sich die weitere Frage, ob Maria auch eine Mitwirkung bei der Erlösung zugesprochen werden kann. Vier Denkmöglichkeiten werden vorgelegt und diskutiert:

1. Alles ist Gnade, Gott allein wirkt.
2. Der Mensch allein ist für das Heil zuständig.
3. Teils handelt Gott, teils der Mensch.
4. Gottes Handeln in der Welt ist zugleich ganz und gar Gottes Werk und des Menschen Werk.

Die Prüfung führt über das chaledonische Axiom des „unvermischt und ungetrennt“ (361) zur mariologischen Konsequenz, ohne die freie Zustimmung Marias „hätte es keinen Jesus gegeben und Gott hätte an anderer Stelle neu anfangen müssen“ (364). Miterlöserschaft Marias besage, „dass das glaubende und hoffende Israel Wegbereiter, Helfer und Mittler auf Jesus Christus hin war [...]“ (365). Unsere Erlösung sei nicht plötzlich und steil vom Himmel gefallen, sondern habe sich „in einer langen Geschichte in Gottes erwähltem Volk angebahnt“ (365). Auf den Begriff ‚Miterlösung‘

komme es dabei nicht an; darauf könne man gut verzichten. In Maria, so lautet im dritten Teil die These des letzten Kapitels, tritt „das unverdorbenes Konzept der Schöpfung“ hervor. Es gehe um ein Konzept von Welt, „wie sie von Gott gedacht ist – rein und makellos“ (385).

Ein kritisches Wort zur hermeneutischen Grundausrichtung

Das Buch endet im Ausblick mit folgenden Sätzen: „So ist Israel wahrhaft die Mutter der Kirche und die Mutter aller Christen. Alle Mariendogmen führen über Jesus Christus zurück zu der Wurzel Israel. Die Mutter des Messias bildet die Brücke zwischen Altem und Neuem Testament. Maria ist das Realsymbol für die Einheit von Synagoge und Kirche als der einen Braut Gottes. So kann die Theologie in der Person Marias hinter die erste und uralte Aufspaltung des Gottesvolkes zurückgehen: hinter die Aufspaltung zwischen Juden und Christen [...]“ (403). Darüber hinaus fragen die Verfasser, ob Maria als Symbol der reinen Gnade und als wahrhaft Glaubende nicht sogar die Spaltung der Christenheit überwinden könnte.

Hier drängt sich die Frage auf, wie man sich die Überwindung der Aufspaltung zwischen Juden und Christen vorstellen soll. Einerseits ist klar, dass nach christlichem Verständnis Maria nur von der atl. Offenbarung her verstanden werden kann, andererseits müsste das nachbiblische Judentum davon überzeugt werden, dass es die schriftliche Tora nur richtig versteht, wenn es im Blick auf Maria der christlichen Auslegung folgt. Das würde aber wohl bedeuten, dass das nachbiblische Judentum die mündliche Tora in ihrer Relevanz niedriger einstufen müsste, als die großen Strömungen des nachbiblischen Judentums es getan haben und heute noch tun.

An dieser Stelle blende ich abschließend noch einmal auf den dritten Teil des Buches zurück und verschärfe damit die oben bereits aufgeworfenen Anfragen an beide Autoren, die ihre Verwendung des Wortes ‚Israel‘ betreffen. Im vierten Kapitel wird nämlich unter der Überschrift „Maria, die Tochter Zion, die Jungfrau Israel“ – wiederum nach sehr lesenswerten Einzelanalysen der biblischen Texte – resümiert, dass Maria nicht nur das Urbild der Kirche sei, „sondern auch das Inbild Israels“. Mehr noch: „Wenn sie nicht das Inbild Israels wäre, wäre sie auch nicht das Urbild der Kirche. Denn die Kirche ist das endzeitlich gesammelte und zu sammelnde Israel“ (292). Entsprechend heißt es in weiterer Zusammenfassung, Maria sei als die

„Tochter Zion“ Jüdin, d. h. „Tochter Israels, Tochter des von Gott erwählten Volkes, an dessen Erwählung und Würde die Kirche aus den Heiden Anteil haben darf“ (295). Aber Maria ist zugleich „Jungfrau Israel“, womit gesagt wird, darin verberge sich der lange Atem, „sich ein Volk zu schaffen, in dem sich das Ziel seiner Schöpfung schön und unverletzt spiegeln sollte“ (295). Ist dieses Ziel aber erreicht worden? Die Antwort heißt lapidar: „In Jesus und seiner Mutter Maria hat er [Gott] dieses Ziel erreicht“ (295). Man wäre versucht zu ergänzen: Damit hatte Israel im Sinne des weiter bestehenden, nachbiblischen Judentums seine heilsgeschichtliche Rolle ausgespielt. Und dies stünde m. E. genau im Gegensatz zur Überzeugung des Apostels Paulus, der in seinem eschatologischen Ausblick gerade auf die Rettung ganz Israels setzt (vgl. Röm 11,26).

So kann ich nicht verhehlen, dass ich aus der Lektüre dieses Werkes gespalten hervorgegangen bin. Einerseits ist es bezüglich der Interpretation der Erbsündenlehre und des Dogmas von 1854 ein Buch, aus dem die katholische Leserschaft sehr viel lernen kann, auch wenn ich mir z. B. wenigstens ein kurzes Wort zur *Immaculata*-Lehre des Konzils von Basel gewünscht hätte. Andererseits ist die These, die Kirche sei das wahre Israel, in das nur der „heilige Rest“ eingegangen sei, so unüberhörbar, dass auf dieser Basis ein Gespräch mit dem weiter bestehenden Judentum geradezu unmöglich erscheint. Ohne die unbegreiflichen Ratschlüsse Gottes entschlüsseln zu können, hat Paulus nach meinem Verständnis eine andere Basis für den Dialog grundgelegt, indem er mit dem Restgedanken, mit dem er das Verhältnis von Jesusgemeinden und Synagogen zur Abfassungszeit des Römerbriefes beschreibt, dennoch die eschatologische Rettung ganz Israels im Blick behält.

Die paulinische „Figuration“ ist somit eine andere: Wenngleich zu verschiedener Zeit Juden und Heiden gehorsam oder ungehorsam waren, wird sich Gott zu gegebener Zeit aller erbarmen (vgl. Röm 11,32). Als aus dem Heidentum kommende Getaufte sind wir Kirche, in der Maria das bleibend Jüdische im Sinne der geschriebenen Tora „figurieren“ mag. Um aber Gottes Allerbarmen für Juden und Heiden vertreten zu können, wonach auch jenes Judentum, das nicht der Kirche beitrifft, in seiner Ganzheit gerettet werden kann, ist eine Hermeneutik erforderlich, die sich von der der beiden Autoren deutlich unterscheidet.