

Maria – Ecclesia

Anmerkungen zu Gisbert Greshakes gleichnamigem Werk

VON KARL-HEINZ MENKE

Wohl selten hat ein Theologe von herausragendem Format seinem Lebenswerk einen ähnlichen Epilog verpasst wie Gisbert Greshake¹. Ein Epilog ist in der Regel resümierende, manchmal auch selbstkritisch korrigierende oder ergänzende Rückschau. Das hier zu besprechende Werk aber hat wenig oder gar nichts gemeinsam mit Augustins „Retractationes“, mit Balthasars Abschluss einer monumentalen Trilogie oder mit de Lubacs autobiographischem „Rückblick auf die eigenen Schriften“. Von der eigenen Vita bestimmt ist allerdings auch Greshakes Epilog – ausdrücklich durch das „Vorwort in autobiographischer Perspektive“ (15–33) und indirekt durch den Anspruch eines Denkens, das nicht nur erklärt und Zusammenhänge erschließt, sondern reflektierender Spiegel der real existierenden Kirche und ihrer Glaubensgestalten ist. Greshake wörtlich:

Ich kann mir gut vorstellen, dass einige Leser [...] die kritischen Beobachtungen zur Kirche sowie die reformerischen Perspektiven für zu radikal halten. Sie mögen versichert sein, dass ich im Grunde viel radikaler denke[,] als das die in meinen Augen noch ziemlich moderaten Ausführungen ad „usum delphini“ zum Ausdruck bringen. Aber da ich fest davon überzeugt bin, dass die Kirche der Zukunft sich in die von mir gezeichnete Richtung auf den Weg wird machen (müssen), werden sich radikalere Konsequenzen ganz von selbst ergeben. (29 f.)

Diese Äußerung fällt nicht in die Kategorie „Koketterie“, sondern erklärt sich mit der Affinität des Autors zur Spiritualität von Charles de Foucauld. Mit ihm nämlich verbindet ihn die Überzeugung: „Theoretischer Glaube ohne nachfolgende Tat ist so etwas wie eine Beleidigung Gottes.“²

Greshake geht es weder um einen weiteren Entwurf der sogenannten „Mariologie“, auch nicht um die Rehabilitierung eines nach dem Konzil extrem vernachlässigten Themas; sondern um eine „marianisch grundierte“ Reformulierung des eigenen Denkweges und der davon unabtrennbaren Kirchenpraxis. Epilogcharakter hat dieses Unternehmen, weil es das gesamte *Euvre* des Autors einfaltet und Vermächtnis beziehungsweise Wegweisung für die Jüngeren sein will, die zurzeit das immer rascher fortschreitende Zerbrechen einer Kirchengestalt erleben, aber kaum oder gar nicht glauben, dass sich auch an der Kirche insgesamt das Ostergeheimnis bewahrheitet.

Nachdem der Autor seine monumentale Trinitätslehre als „Schwanengesang“ bezeichnet hatte, rechtfertigt er die Publikation eines weiteren, ähnlich umfangreichen Werkes mit dem Hinweis, dass es um die Beantwortung der Problemüberhänge seines Hauptwerkes gehe. In der Trinitätslehre war er bemüht, „die Relevanz des trinitarischen Glaubens in seiner Entsprechung zu den Phänomenen der erfahrbaren Welt herauszustellen“ (24). Aber es blieben Fragen wie diese:

Wie ist es überhaupt denkbar, dass zwischen unendlichem Gott und endlicher Schöpfung eine Entsprechung entstehen kann, mehr noch, dass der unendliche Gott in die endliche Wirklichkeit einzutreten und sie als eigene anzunehmen vermag? Welche Bedingungen müssen dafür auf Seiten der Schöpfung erfüllt sein? (25)

¹ G. Greshake, *Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014. 636 S., ISBN 978–3–7917–2592–5. – Die in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Werk.

² R. Frische (Hg.), *Wasser aus der Wüste. Impulse für eine neue Spiritualität des Dienstes. Worte aus dem Leben von Charles de Foucauld*, Gießen/Basel 1983, 61.

Greshake bemerkt im Rückblick auf entsprechende Vorträge des von ihm verehrten Spirituals Wilhelm Klein SJ (1889–1996) und angeregt auch durch die Habilitationsschrift des kürzlich zum Bischof von Passau ernannten Salesianers Stefan Oster:

Mir wurde immer mehr klar, dass diese und ähnliche Fragen nicht ohne eine vertiefte mariologische Reflexion gelöst werden können, da Maria ja der Mensch ist, der in das Geschehen der Vermittlung von Schöpfer und Geschöpf in ganz besonderer Weise hineingenommen ist, nicht nur in „biologischer“ Hinsicht, sondern als „Person“, als jemand, der gefragt wird und in Freiheit Antwort zu geben hat. Somit stellt Maria den Prototyp des Menschen dar, dem sich der dreifaltige Gott erschließt. So gesehen ist diese Studie gewissermaßen ein Pendant, ein „complementum“, zu meinen trinitätstheologischen Veröffentlichungen. (Ebd.)

Das Werk mit dem Titel „Maria – Ecclesia“ enthält zwei große Teile. Der erste (37–364) mit der reichlich untertreibenden Überschrift „Prolegomena“ bilanziert keineswegs nur, was Exegese, Dogmen- und Theologiegeschichte zusammengetragen haben. Er bereitet auch die im zweiten Teil gebotene Grundthese vor – zum Beispiel durch die besondere Hervorhebung der Marienbezeichnung „neue Eva“, durch die Übertragung der Kategorie „Korporativperson“ auf Maria; durch die ausführliche Behandlung der Frage, wie die unter anderem durch Karl Rahner vertretene These von der Prädestination Marias mit der Freiheit ihres Ja-Wortes vereinbar ist; und nicht zuletzt durch detaillierte Ausführungen über Maria als „ersterschaffene Weisheit“. Im zweiten Teil (367–587) stellt Greshake das „Besondere“ Marias heraus, und zwar in drei Perspektiven: als Glaubende (Mariologie als Theologische Anthropologie) – als Kirche in Person (Mariologie als Ekklesiologie) – als personale Gestalt der Schöpfung (Mariologie als Ontologie und Geschichtstheologie).

Greshake beginnt das für den weiteren Argumentationsgang schlechthin zentrale sechste Kapitel des ersten Teils (301–342: *Maria Sapientia Ecclesia*) mit der Bemerkung, er gehe wie die ostkirchliche und – nach Überwindung der Neuscholastik – mehrheitlich auch wie die westkirchliche Theologie davon aus, dass das Ereignis der Inkarnation nicht die Antwort Gottes auf die Sünde des Menschen, sondern von Anfang an das Sinnziel der Schöpfung war. Von daher hat es nie eine Schöpfung ohne das Faktum der Fleischwerdung des Logos gegeben. Das Faktum ist zwar an einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit gebunden, zugleich aber der Grund von allem, was außer dem Schöpfer war und ist und sein wird. Es geht immer schon um die Sohnschaft im Sohn, um die Brüder und Schwestern des mystischen Leibes Christi. Und das heißt für das geistbegabte Geschöpf, dass es apriori dazu bestimmt ist, nicht nur Empfänger, sondern Bundespartner zu werden. Mit anderen Worten: „Die Schöpfung ist immer schon ‚Kirche‘“ (306). Das – so betont Greshake in Übereinstimmung mit der fast gesamten patristischen Literatur – ist die Idee einer „ecclesia ab Abramo“, einer „ecclesia ab Abel“, einer „ecclesia ab Adamo“, kurzum: einer Kirche, die der „Hirte des Hermas“ das erste Geschöpf vor aller übrigen Schöpfung nennt. Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac gehören zu den großen Theologen des 20. Jahrhunderts, die ausdrücklich von einer Präexistenz der Kirche in Analogie zur Präexistenz des Fleischgewordenen sprechen. De Lubac merkt an:

Die Kirche besteht „ab exordio saeculi“. Immer schon hat ein Volk Gottes bestanden. [...] Wenn auch Christus erst viel später in der Niedrigkeit des Fleisches erscheinen sollte, er ist trotzdem [...] „der Erstgeborene aller Kreatur“ (Kol 1,15). Was aber von ihm gilt, das gilt auch von der Kirche, seiner Braut. Nicht nur hat sie, wie ihr Bräutigam, in der Geschichte des jüdischen Volkes ihre weitläufige Verbreitung [...]: sie ist, wie Er, in Wahrheit noch älter. Man muss sie, vor Weltbeginn, in Gott sehen. (307)

Weil die Väter und bis heute die Theologen der Ostkirchen durchgängig von Maria in derselben Weise wie von der Kirche sprechen, darf man – so Greshake mit Rekurs auf von Balthasar – nicht nur von einer Präexistenz der Kirche, sondern auch von einer Präexistenz des marianischen Ja-Wortes sprechen. Greshake wörtlich: „Wie sich also die Menschwerdung des Gottessohnes in vielfacher Weise schon im Voraus zu seiner ge-

schichtlich-inkarnatorischen Erscheinung in Jesus von Nazareth zuträgt, so hat auch das Ja-Wort Marias eine Vorweg-Wirksamkeit (und eine seither präsenste Dauerwirksamkeit)“ (310).

Wie aber ist die gesamte Schöpfung von dem „Prae“ der Menschwerdung des göttlichen Logos und von dem Ja-Wort Marias bestimmt? Kann man in ähnlicher oder gar gleicher Weise von der Prädestination des marianischen Ja-Wortes wie von der Prädestination der Menschwerdung sprechen? Von Balthasar schließt ein Nein-Sagen Marias aus. Offenbar denkt er die marianische Freiheit so ähnlich wie die Bañezianer im nachtridentinischen Gnadenstreit. Jedenfalls bemerkt Hilda Steinhauer in ihrer Monographie über von Balthasars Mariologie:

Die marianische Freiheit ist nach Balthasar dadurch bestimmt, dass sie sich von der absoluten Freiheit das Freigesetztsein als Bedingung der Möglichkeit ihres eigenen Selbstvollzugs schenken lässt und dass sie auch die inhaltlich konkrete Ausprägung dieses Vollzuges gemäß der ihr zgedachten Sendung je-neu von Gott her entgegennimmt.³

„Aber“ – so fragt Greshake in Absetzung von der so interpretierten Position Balthasars – „was heißt dann *freie* Zustimmung?“ (277, Anm. 717).

Greshake distanziert sich wie in seiner Gnadenlehre, so auch in seinem hier zu besprechenden Werk von der augustinistischen These, Gott bewege alles gemäß seiner Natur und also Maria im Modus eines unbedingt freien Ja-Sagens. Stattdessen affirmiert er Pröppers These, dass die Freiheit des Menschen, wenn sie denn wirkliche Freiheit ist, den naturaliter unableitbaren Entschluss des Menschen zu dem unbedingten „Sollen“ (Hinordnung des Ich auf die Anerkennung des Nicht-Ich in Gestalt eines unbedingten Sollens) voraussetzt, das sein immer schon geistig erhelltes „Ich“ bestimmt. Schöpfungstheologisch bedeutet diese Freiheitsanalyse: „*In seiner Allmacht und Freiheit hat Gott sich gerade dazu selbst bestimmt, sich vom Geschöpf und dessen Freiheit bestimmen zu lassen*“ (280). Angewendet auf das Ja-Wort Marias zum Kommen des Erlösers: Sie hätte auch „Nein“ sagen können. Allerdings schließt diese Feststellung – so erklärt Greshake – eine *bedingte* Prädestination des marianischen Ja-Wortes nicht aus. Denn: „Gott vermag immer wieder neue und unerwartbare Anfänge mit dem Menschen zu setzen, die erwarten lassen, dass sich ‚irgendwann einmal‘ menschliche Freiheit dem Werben Gottes öffnet“ (280). Gnade ist ja – wie der Autor schon in seiner großen Studie über Pelagius und Augustinus unterstreicht – zuerst und zunächst geschöpflich beziehungsweise geschichtlich vermittelt und also „*gratia externa*“. Sie tritt gleichsam von außen an den Menschen heran. Würde sie im Sinne Augustins ein unmittelbares Wirken Gottes im Inneren des Menschen ohne dessen Mitwirkung oder Zustimmung sein, so wäre ein Nein-Sagen unmöglich und also die Prädestination eine Konsequenz der Begnadung.

Greshake distanziert sich in ähnlicher Weise wie Pröpper von jeder Erbsündenlehre, die mit einer Prädestination aller Adamiten zum Sündigen verknüpft ist. Er spricht von einem Anfang, der nicht nur „chronologischer Beginn“ ist, sondern auch „geschichtlicher Ursprung“; der deshalb einen „Raum“ eröffnet, der nicht notwendig, aber doch faktisch verhindert, dass irgendein Nachkomme Adams seine Verwiesenheit auf das Nicht-Ich existenziell einholt statt egozentrisch pervertiert. Allerdings – so betont Greshake – steht die Geschichte der Menschheit von Anfang an nicht nur im Sog Adams, sondern auch „im Raum“ der Wirksamkeit des immer schon zur Menschwerdung des Sohnes entschlossenen Schöpfers. Müssten wir nicht, so fragt Karl Rahner⁴, „*dialektischer* von der Erbsünde reden, derart, dass sie das Gefährlichste und Ausweglose *wäre*, wenn nicht das Erbarmen Gottes in Christo wirklichste Wirklichkeit wäre“ (269)? Es gibt – so zeigen exemplarisch Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer in ihrer

³ H. Steinhauer, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens*, Innsbruck/Wien 2001, 232.

⁴ K. Rahner, *Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und unserer Frömmigkeit*, in: *Sämtliche Werke (= SW)*; Band 9, Freiburg i. Br. 2004, 580–589, hier: 583.

viel beachteten Studie über die Immaculata⁵ – „nicht nur die Unheils- und Sündengeschichte [...], sondern auch die von Gott grundsätzlich eröffnete und immer wieder neu begonnene und bestätigte Geschichte des Heils“ (272). Deshalb spricht selbst Augustinus von „Gerechten“ in der Zeit vor Jesu Geburt. Deshalb ist auch das immaculate Ja-Wort Marias durch die „gratia externa“ des Schöpfungs und Geschichte immer schon bestimmenden Erlösers ermöglicht. Greshake zitiert in diesem Zusammenhang Rahners These⁶:

Wenn und weil die Gnade Christi schon vor Christus in der Welt anwesend und wirksam war, treiben die von solcher vorchristlichen Gnade Christi getragenen Ereignisse aus ihrer eigenen inneren (wenn auch verborgenen) Teleologie den „immanenten“ Lauf der Geschichte auf das Christuseignis selbst hin, sodass man auch ebenso mit Recht sagen kann: dieses kommt, weil jene waren, wie man sagen muss: jene waren schon so, weil dieses in Zukunft kommen sollte. (272 f.)

Von daher ist das immaculate Ja-Wort Marias gleichsam die reinste Blüte einer immer schon gegen den Sog Adams wirksamen Gnade.

Maria fasst alle zusammen, die nicht im Unheilszusammenhang der „Erbsünde“ erstickten, sondern denen Gott einen neuen Anfang geschenkt und das Heil eröffnet hat, auch schon vor dem „historischen“ Erlösungsgeschehen in Jesus Christus. (273)

Greshakes klares Bekenntnis zur Unvereinbarkeit der biblischen Anthropologie mit jeder Gestalt von Prädestination steht in gewisser Spannung zu seiner ausgesprochen positiven Rezeption jener Traditionen, welche die unter anderem in Spr 8, Jes Sir 24 und Weish 7–9 beschriebene „Frau Weisheit“ nicht nur – wie das Neue Testament (Mt 11,19; Lk 7,35; Lk 11,49 f.; 1 Kor 1,24.30) – auf den Fleisch gewordenen Logos beziehen, sondern auch auf Maria. Man kann sich für die marianische Interpretation der „Frau Weisheit“ zwar nicht auf das Neue Testament, wohl aber auf bestimmte Väter, auf liturgische Texte (auch im Westen; allerdings nicht mehr auf die Liturgie nach dem Vatikanum II) und natürlich auf „Sophiologen“ wie Jakob Böhme, Baruch de Spinoza, Franz von Baa-der oder Friedrich Wilhelm Joseph Schelling berufen; ganz zu schweigen von der Identifikation der Sophia mit Maria in der russisch-orthodoxen Ikonographie und Theosophie (Solowjew, Florenskij, Bulgakow etc.). Thomas Schipflinger hat in seiner großen Arbeit⁷ entsprechende Belege gesammelt, diese allerdings – wie auch Greshake anmerkt (326) – allzu sehr über einen Leisten gespannt. Jedenfalls betreibt Schipflinger eine Art Zusammenschau der Vorstellung von einer „personalisierten Schöpfung vor der Schöpfung“, der griechischen Annahme einer „Weltseele“, der alttestamentlich bezeugten „Weisheit“, der „Mutter Sion“, der „in Maria Mensch gewordenen Sophia“ und der „in Maria personifizierten Kirche als des mystischen Leibes Christi“. Greshake bietet einen Überblick über Schipflingers Panorama (313–342). Dabei ist ihm durchgängig bewusst, dass die Annahme von hypostasierten Mittlergestalten zwischen Schöpfer und Schöpfung zum Inventar aller Gnostizismen gehört; dass diese mit dem „Verweis auf eine präexistente ‚Übergeschichtlichkeit‘ alles Zeitliche und Geschichtliche, gerade auch das Künftige, im sich *mit Sicherheit* verwirklichenden Plan Gottes verankern“ (313). Aber – so betont er mit einem Hinweis auf den Philipperbrief-Kommentar von Joachim Gnilka⁸ – es gibt neben der gnostischen auch eine jüdische Fassung des Präexistenzgedankens im Sinne eines „wirklich ‚präexistenten‘ Erschaffenseins“ (313).

Greshake beschließt (362–364) den ersten Teil seines Werkes mit der Benennung dreier Spannungsfelder, die vom exegetischen und dogmengeschichtlichen Befund vorbeziehungsweise aufgegeben werden: (1) Maria im Spannungsfeld zwischen „individueller Figur dieser unserer Raum-Zeit-verfassten Welt“ und „geschichtsübergreifender

⁵ Vgl. G. Lohfink/L. Weimer, Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Freiburg i. Br. 2008, besonders 314–333.

⁶ K. Rahner, Assumptio Beatae Virginis, in: SW 9, 3–392, hier: 258.

⁷ Th. Schipflinger, Sophia – Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung, München 1988.

⁸ Vgl. J. Gnilka, Der Philipperbrief / Der Philemonbrief, Freiburg i. Br. 1968, 144.

Größe“ („typos“ beziehungsweise „corporate personality“); (2) Maria im Spannungsfeld von Christozentrik (Maria konstitutiv für das wahre Menschsein Christi) und Pneumatozentrik (Überschattung durch den Heiligen Geist; „voll der Gnade“); (3) Maria im Spannungsfeld zwischen geschichtlicher (Ja-Wort in der Stunde der Ankündigung des Erlösers) und transgeschichtlicher (Maria als „sapientia creata“ und „Vor-Erlöste“) Bedeutung.

Ad 1: Überzeugend kann Greshake zeigen (367–399), dass die geschichtliche Maria in ähnlicher Weise wie der Mensch gewordene Logos als eine Korporativperson bezeichnet werden darf. Wie Christus die mit Taufe, Firmung und Eucharistie beschenkten Gläubigen nicht nur repräsentiert, sondern durch den Heiligen Geist zugleich mit sich vereinigt und personalisiert (direkte Proportionalität von Einheit und Differenz), so ist Maria nicht nur Repräsentant, sondern auch Ermöglichung der Kirche. Durch ihr stellvertretendes Ja-Wort ist sie das Tor für alle Gläubigen zu Christus, seit sie für Christus das Tor zu den Menschen wurde. Christus ist nicht einfach *eins* mit seiner Kirche; er steht ihr als gründendes Haupt auch *gegenüber*. Er handelt nicht *an* ihr *ohne* sie, sondern *mit* ihr; insofern ist das marianische Ja-Wort konstitutiv für die Kirche als Braut des Sohnes und Mutter aller Gläubigen.

Ad 2: Was das zweite Spannungsfeld zwischen Christozentrik und Pneumatozentrik betrifft, stellt Greshake gegen Leonardo Boff's These von einer marianischen „Inkarnation des Geistes“ klar, dass man vom Verhältnis Heiliger Geist – Maria nicht so sprechen darf wie vom Verhältnis des innertrinitarischen Sohnes zu Jesus Christus. Allerdings hegt der Autor offensichtliche Sympathien für Balthasars These von der trinitarischen Inversion. Demnach gibt es eine nicht durch den Sohn vermittelte Unmittelbarkeit des Heiligen Geistes zu dem Geschöpf Maria – woraus Greshake folgert: Maria wird

so mit der Präsenz des Heiligen Geistes beschenkt, dass sie, ganz von ihm erfüllt, in seiner Befähigung und seinem Auftrag handeln kann. Deshalb kann Maria-Ecclesia auch tatsächlich Funktionen des Hl. Geistes erfüllen und am Heilswerk Gottes mitwirken. (438)

Wie diese Aussage mit einer dezidierten Ablehnung (vgl. zum Beispiel 468 f.) jeder Mittlerschaft beziehungsweise Miterlöserschaft Marias vereinbar ist, bleibt unklar.

Im Unterschied zu Greshake koppelt von Balthasar seine These von der „trinitarischen Inversion“ an die Erklärung der jungfräulichen Empfängnis. Greshake ist nicht zuletzt aus pastoralen Gründen daran gelegen, die sogenannte Rechtgläubigkeit eines Katholiken von der Bindung an eine wörtlich (biologisch) verstandene Jungfräulichkeit Marias zu befreien. Wohl deshalb referiert er mit besonderer Ausführlichkeit die zum Ausweis eines aufgeklärten Bewusstseins avancierten Einwände gegen das zumeist als „Mythologumenon“ bezeichnete Bekenntnis zur jungfräulichen Empfängnis; mit ausgesprochener Fairness jedoch auch die Argumente jener als besonders konservativ verschrienen Theologen, die wie der Rezensent die Bindung jeder Interpretation an die Aussage-Intention der entsprechenden Schriftzeugnisse (zumindest bei Lukas und Matthäus) und deren Interpretation durch früheste Zeugnisse des Lehramtes („sine virili semine“) für verbindlich halten. Dass man die Inkarnation possibilientheologisch auch so denken *kann*, „dass *im Akt* der Zeugung Gott etwas Einmaliges vollbringt, was nur ER vollbringen kann“ (226), wird niemand ernsthaft bestreiten. Ratzinger wollte in seiner „Einführung in das Christentum“ an entsprechender Stelle⁹ genau dies zum Ausdruck bringen: dass das Ereignis der Inkarnation nicht *denknotwendig* an die jungfräuliche Empfängnis gebunden ist. Später hat er immer wieder betont, was er in Auseinandersetzung mit Bultmann als Bedrohung des christlichen Glaubens erklärt: dass man, wenn man will, *jede* Aussage der Heiligen Schrift als zeitlich oder kulturell bedingte Einkleidung einer geschichtsunabhängigen Eigentlichkeit interpretieren *kann*. Deshalb betont er ebenso wie von Balthasar, dass eine Aufweichung des Faktums „jungfräuliche

⁹ Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München, 6. Auflage 1968, 225; ders., Die Tochter Zion, Einsiedeln, 2. Auflage 1977, 50.

Empfängnis“ in eine geistliche (letztlich jedem Christen und jeder Christin aufgetragene) Haltung mit Schrift und Dogmengeschichte unvereinbar ist. Wenn Greshake von einem „offenen Ausgang“ (233) der Interpretationen spricht, so scheint er für möglich zu halten, dass das Lehramt seine Äußerungen zum Verbindlichkeitsgrad des Nexus zwischen Inkarnation und jungfräulicher Empfängnis modifiziert oder gar revidiert.

Ad 3: Besonders diskussionswürdig und in demselben Maße problembeladen ist die im vierten Kapitel (490–569: *Geschaffen als Anfang seiner Wege ...*) von Greshake entwickelte These, dass Schöpfung nur dann widerspruchsfrei gedacht werden könne (vgl. 516 f.), wenn der Kontingenz beziehungsweise Nichtnotwendigkeit des Schöpfungsaktes eine freie und also personale Antwort der Schöpfung entspräche. Damit die Schöpfung einerseits nicht immer schon zu Gott gehört (Pantheismus) und andererseits den Schöpfer nicht verendlicht (Schöpfung verstanden als „außer-göttliche“ Wirklichkeit), muss sie aus der Sicht des Autors in ihrer ursprünglichen Gestalt (in Gestalt der primordialen Maria) reine Beziehung, reines Empfangen, reine Relation und also vollkommenes geschöpfliches Abbild der vollkommenen Relationalität des trinitarischen Personseins sein (vgl. 518 f.). Greshake spricht von einer Vermählung des Schöpfers mit der Schöpfung vor der Schöpfung. Er geht davon aus, dass der Schöpfer das Ur-Geschöpf der primordialen Maria schafft und *gleichursprünglich* zu einer von jeder Einschränkung freien Antwort befähigt. Unter dieser Prämisse erscheint die übrige Schöpfung als „marianischer Raum“ (527) und die Geschichte als

der Prozess, in welchem das marianische Ur-Ja zur Vermählung weitergesprochen wird und Gottes Sohn je neu „Gestalt“ findet (und in diesem Sinn neu geboren wird). Welt und Geschichte sind somit Ausdruck, Zeichen, Realsymbol der Urvermählung und zugleich deren überströmende „Fortsetzung“, sich überbietende „Wiederholung“, währende Weiter-Gabe mit ihrem Höhepunkt im geschichtlichen Christus-Ereignis. (527)

Dass die gesamte Geschichte unter dem Vorzeichen des marianischen Ja-Wortes steht, schließt, wie oben erläutert, nicht aus, dass die geschichtlich vermittelte Gnade („gratia externa“) immer wieder von einzelnen Menschen abgelehnt wird; wohl aber, dass sie vom Nein der Sünder letztendlich besiegt wird. Greshake wendet sich gegen jede Gestalt von Apokatastasis-Lehre und betont immer wieder auch die Kontingenz der Geschichte und die wirkliche Freiheit des je einzelnen Menschen. Doch kann man – die Frage drängt sich auf – die Faktizität beziehungsweise Unausdenkbarkeit der Geschichte wahren, wenn man die biblisch bezeugte Heilsgeschichte in einer primordialen Heilsgeschichte verankert?

Wenn die Befähigung der primordialen Maria zu ihrem Ja-Wort nicht nur Ermöglichung, sondern zugleich auch Vollzug ihrer Antwort ist, gerät Greshakes These in die deterministische Schieflage einer Identifikation von Natur und Gnade. Und umgekehrt: Wenn die Befähigung der primordialen Maria „nur“ *Ermöglichung* einer eigenen (*möglicherweise* auch verneinenden) Antwort ist, dann ist nicht erkennbar, was die primordiale der geschichtlichen Maria „voraus hat“. Auch hilft es nicht, von der primordialen Maria anzunehmen, was in der übrigen Schöpfung unmöglich ist, nämlich das Zugleich von Transgeschichtlichkeit und Geschichtlichkeit. Man darf vermuten: Was in Helmut Hopings Erbsündenlehre die erste Sünde ist, das ist in Greshakes Mariologie das Ja-Wort der primordialen Maria: nämlich ein „transzendentalgeschichtliches *Faktum*“ (beziehungsweise ein „transzendentalgeschichtliches Subjekt“).

Doch: Darf man zum Konstruktionspunkt der Dogmatik machen, was philosophisch schlicht „un-denkbar“ und also ein „hölzernes Eisen“ ist? Konkret: Darf man unter Berufung auf ein „transzendental-geschichtliches Subjekt“ behaupten, dass die Vermittlung des Unendlichen mit dem Endlichen „immer schon“ – durch die primordiale Maria als Eröffnung jenes „Raumes der Gnade“, der alle späteren Freiheitsentscheidungen ermöglicht – erfolgt ist?

Viel einfacher als Transgeschichtlichkeit und Geschichtlichkeit des marianischen Ja-Wortes lassen sich die Ewigkeit des göttlichen Heilswillens und die Kontingenz von Schöpfung beziehungsweise Schöpfungsakt miteinander vereinbaren. Wenn man mit Präpper erklärt, dass sich der trinitarische Gott durch die von ihm geschaffene und

ständig ermöglichte Freiheit seiner Geschöpfe nicht nur scheinbar, sondern wirklich bestimmen lässt, erübrigt sich die Unterscheidung zwischen primordialer und heilsgeschichtlicher Maria; dann „reicht es“, wenn das tatsächlich erfolgte (kontingente) Ja-Wort der *geschichtlichen* Maria das kontingente Ereignis der *unwiderruflichen* Vermählung des Schöpfers mit seiner Schöpfung ist.

Die von Wilhelm Kleins Hegelianismus (vgl. 492–502) inspirierte und von Ferdinand Ulrichs Schülerkreis (besonders von Stefan Oster) systematisierte These vom primordialen Ur-Geschöpf schafft m. E. mehr Probleme, als sie löst. Sie tendiert zumindest dahin, die Geschichte zu einer „bestätigenden“ oder „einholenden“ Instanz zu degradieren. Und wenn Ferdinand Ulrich die primordiale Maria mit der reinen Vermittlung identifiziert (vgl. Greshakes Exkurs dazu 537 f.), die in in der thomanischen Ontologie das „esse non subsistens“ gleichsam zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen ist, dann ist das primordiale Geschöpf kein Geschöpf mehr, sondern ein „Tertium“ zwischen Gott und der Schöpfung: eine geschöpfliche Identität von Akt und Sein und also so etwas wie ein quadratischer Kreis. Greshakes Sympathien für derartige Spekulationen überraschen ebenso wie seine These von einer weitgehenden Vereinbarkeit seiner eher differenztheologischen Trinitätslehre (und entsprechenden Schöpfungslehre) mit dem Pantheismus prozestheologischer Positionen der Schule um Klaus Müller (384 f.; 507 f.; 539 f.).

Stefan Oster meint mit Berufung auf Wilhelm Klein und Ferdinand Ulrich, dass die primordiale Urvermählung als „die höchstmögliche interpersonale Einheit von Gott und Mensch“ (392) das primäre Konstitutivum unserer Erlösung sei.¹⁰ Die Frage drängt sich auf: Ist das Ja-Wort Marias wirklich mehr als die faktische Bedingung der Möglichkeit des Ereignisses der Inkarnation? Kann man diesem Ja-Wort eine die Menschheit in der Kirche einende Wirkkraft zusprechen? Hat uns primär das Ja-Wort Marias erlöst und dann auch noch der Sieg des gekreuzigten und in die Sheol hinabgestiegenen Christus über die von JHWH trennende Macht der Sünde?

Wo Liebe sich teilt, ist das Mitgeteilte nicht notwendig. Denn Liebe und Freiheit bedingen einander. Hierin liegt der Grund dafür, dass Geschichte (das Nichtnotwendige) das einzige Medium ist, in dem der trinitarische Gott sich (die göttliche Liebe) mitteilen kann (563). Die biblisch bezeugte Geschichte Jesu ist unableitbar, aber gerade deshalb *Selbstmitteilung* unbedingter Liebe. Sie ist *einerseits* unausdenkbar beziehungsweise unbedingt kontingent; *andererseits* von Gottes Wesen nicht trennbar, weil Liebe, wenn sie sich teilt, dem Medium nicht äußerlich bleibt, durch das sie sich teilt. Weil Greshake diesen Sachverhalt klar affirmiert (563), stellt sich die Frage, warum er seine „Folgerungen für die Religionstheologie“ (549–569) nicht an der für das christliche Selbstverständnis unabdingbaren Identität der Geschichte Jesu mit der *Selbstmitteilung* Gottes orientiert. Wenn der trinitarische Gott seine Allmacht in der Weise offenbart, dass er sich lieber kreuzigen lässt, als irgendein Ja-Wort zu erzwingen, dann bedarf es keiner „*Ur-Vermählung*“, um „*Schöpfung*“ und „*Selbstmitteilung*“ vor dem Verdacht einer einseitigen *Verfügung* zu bewahren. Greshake aber erklärt nicht die Geschichte der Selbstmitteilung, sondern die von Wilhelm Klein durchgängig mit dem Axiom „Gott in Maria“ bezeichnete Urvermählung des Schöpfers mit der Schöpfung zum Bezugspunkt aller Religionen. Er erklärt:

Jedes religiöse Verhältnis ist als solches die Spiegelung der Urverbindung Gott – „*Maria-Ecclesia*“. Und wie es nur einen Gott gibt, so gibt es auch nur eine Urbeziehung Gottes zur „*Maria-Ecclesia*“, die in allen Religionen abgebildet und nachvollzogen wird. Zwar sind die Antworten der Religionen verschieden und in ihrer Verschiedenheit durchaus auch widersprüchlich gemäß den unzähligen Variationen soziokultureller Kontexte und unterschiedlicher Charismen und sogenannter Religionsstifter. Aber die in Intuition, emotionaler Befindlichkeit, Reflexion und/oder „*transzendentaler Erfahrung*“ gegebene Grunderfahrung des Menschen, sich vom „*Absoluten*“ her „*gratis*“, ohne jedes Verdienst, angesprochen zu erfahren und zugleich gedrängt zu

¹⁰ Vgl. S. Oster, Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau, Freiburg i. Br. 2010, 460.

sehen, entsprechende Antwort geben zu müssen und zu können, dürfte überall auf das Gleiche hinauslaufen und sich nur in verschiedenen Sprach- und Ausdrucksformen und mittels unterschiedlicher „mythologischer“ Systeme und Kulturen ausformulieren. Diese „Grunderfahrung“ ist aber nicht „Selbstentwurf“ des Menschen, sondern sie basiert darauf, dass Gottes Sohn und Gottes Heiliger Geist *von Anfang an* „Maria“ und damit die ganze Schöpfung durchwalten. Deshalb wird sich als „Kern“ des Religiösen überall das Gleiche ausmachen lassen: es geht um die empfangene Zuwendung von Liebe und die ihr korrespondierende Antwort der Liebe. (557 f.)

Zugegeben: Der Autor hebt hervor, dass er die biblisch bezeugte Geschichte Jesu als Bezeugung einer Liebe würdigt, wie sie größer nicht gedacht werden kann (vgl. 562); und dass nur eine Religion, welche die Wahrheit nicht als Buch, sondern als Person begreift, andere Traditionen und Suchbewegungen als „non-aliud“ verstehen lernen kann (vgl. 564). Dennoch drängt sich dem Leser die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Liebe auf; näherhin die Frage nach der Heilsuniversalität Christi und der Legitimation christlicher Mission. Das unbedingte Sollen, von dem Kant als einem Apriori der praktischen Vernunft spricht, kann mich doch nur dann bis hin zum möglichen Martyrium binden, wenn der für jeden Realisten offensichtliche Graben zwischen dem, was ich soll, und dem, was „der Welten Lohn“ für unbedingte Treue, unbedingte Wahrhaftigkeit und unbedingte Anerkennung des Anderen ist, nicht „das letzte Wort“ der Wirklichkeit bleibt. Frage: Laufen wirklich alle großen Antworten der Religionsgeschichte auf ein und dieselbe Lösung der Frage nach der Brücke zwischen dem Abgrund der Sünde und der gekreuzigten Liebe, zwischen Hölle (Auschwitz) und Himmel (Versöhnung von Tätern und Opfern) hinaus? Oder ist es nicht doch einzig und allein die gekreuzigte Liebe Christi, die diese Brücke tatsächlich geschlagen hat und für alle Menschen aller Zeiten ermöglicht?

Wollte man dem Autor gerecht werden, müsste man seine wertvollen Einzelbeobachtungen zur Exegese und Theologiegeschichte der einzelnen Mariendogmen, seine innovativen Bemerkungen zum Thema „Maria und die Ökumene“ und zum Thema „Maria in der bildenden Kunst“ ausführlich darstellen. Auch in Bezug auf die eingangs erwähnten und für breite Leserkreise gedachten Passagen (236–248; 400–417; 454–466) zu den praktischen Konsequenzen einer marianisch grundierten Ekklesiologie müssen die folgenden Hinweise genügen.

Greshakes Unterscheidung zwischen dem Ja-Wort der primordialen Maria und dem Ja-Wort der geschichtlichen Maria erlaubt es, die der biblisch bezeugten Maria zugesprochenen Attribute als geschichtlich gelebte Haltungen zu erklären. Das Attribut „immaculata“ ist dann nicht Ausweis des Kontrastes der „neuen“ gegenüber der „alten“ Eva, sondern Ausweis einer Pilgerin, die in der Tradition der Gerechten des Volkes Israel steht. Greshake nennt Zitate aus Origenes, Tertullian, Chrysostomus und Basilius, die von Schwächen und Zweifeln der historischen Maria erzählen. Selbst Cyrill – ein glühender Verteidiger des Theotokos-Titels – erkennt in Marias Verhalten unter dem Kreuz das Unverständnis eines Menschen, der nicht immer schon alles durchschaut und bejaht hat (vgl. 242). Greshake erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass Paulus die Christen in seinen Briefen „Heilige“ nennt, obwohl „jeder weiß, dass dies im herkömmlichen Sinn nicht stimmt“ (240). Ausführlich zitiert er aus den „Beobachtungen“ des kanadischen Theologieprofessors Eugene H. Peterson:¹¹ Nicht nur Einzelne in der Kirche, sondern auch die Kirche als Institution

ist voll Sünde und in vieler Hinsicht unzulänglich. Jahrhunderte lang hat sie sich ohne Skrupel mit Geschäftemachern ins Bett gelegt, mit Armeen verbündet und die Großen der Weltpolitik hofiert. Dennoch hat sich an einem nichts geändert. Noch immer wirkt Gott inmitten des Gedärms der Kirche; inmitten der Menschen, die ihn dort anbeten. Hier tut er sein Werk – und manchmal wird er genau hier gekreuzigt. Es ist diese Kirche, von der Jesus gesagt hat, dass er sie bauen will und dass die Hölle sie niemals überwinden wird. (240)

¹¹ E. H. Peterson, Jesus und seine Nieten. Von unmöglichen Christen und katastrophalen Gemeinden, publiziert durch das Ordinariat der Erzdiözese Wien, Juni 2012.

Heiligkeit ist angesichts dieses Befundes „sowohl was die Kirche als ganze wie auch das Leben des Einzelnen betrifft, ein geistgewirkter Prozess“ (241). Heiligkeit ist die nie endgültig vollbrachte Verlagerung des Schwerpunktes aus dem eigenen Ich heraus in das Du des Erlösers hinein. Greshake bezeichnet die an Maria abgelesene Heiligkeit als Alternativmodell zum Lebensstil „unserer heutigen Leistungs- und Erlebnisgesellschaft“ (404).

Eine Kirche, die den marianischen Primat des Empfangens, des Glaubensvollzugs und der Glaubenspraxis Ernst nimmt, wird – so meint er – die allzu weit vorangetriebene Objektivierung und Differenzierung der Glaubensinhalte überprüfen. Er denkt zum Beispiel an „analytische Aussagen über die Wirkungen von Gnade und Sakramenten, Determinierung kirchlicher Amtsstrukturen, Festlegung der Anzahl der Sakramente u. dgl.“ (407) und prognostiziert für die Zukunft „einen Konsens (*consensus fidei*) über die Nicht-Definitivität vieler tradierter ‚verbindlicher‘ Glaubensinhalte“ (407). Im Blick vor allem auf die nachtridentinische Entwicklung bemerkt er:

Statt Glauben vorrangig als Antwort auf die Gabe Gottes zu betrachten, die dazu bereit macht, sich seiner Gegenwart, Führung und Verheißung zu öffnen und zu überlassen, wird er immer mehr als Für-wahr-Halten vorgegebener (offenbarter) Inhalte verstanden [...]. Im Glaubensakt wird vorwiegend, wenn nicht gelegentlich sogar ausschließlich, der Gehorsam herausgestellt, nicht so sehr der Gehorsam gegenüber dem Anruf des lebendigen Gottes, als vielmehr die gehorsame Annahme sachhaltiger Wahrheiten und der Gehorsam gegenüber jener Instanz, der Kirche, die „im Namen Gottes“ deren Annahme einfordert. (408)

Ob dieser Befund das Problem der Gegenwart zutreffend charakterisiert? Angesichts der statistisch erhebenden Unkenntnis auch der zentralsten Inhalte des christlichen Glaubens bei 95 Prozent aller jüngeren Christen könnte man auch zu der umgekehrten These einer erschreckenden Vernachlässigung der *fides quae* gelangen. Natürlich gibt es eine „Hierarchie der Wahrheiten“, wie das Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils zu Recht herausstellt. Und natürlich muss nicht jeder Christ einsehen, warum zum Beispiel die Unterscheidung zwischen besonderem und gemeinsamem Priestertum mit dem Christusereignis unlöslich verbunden ist. Das ändert aber m. E. nichts an der Verbindlichkeit und Unveränderbarkeit dieser Unterscheidung.

Unbestritten bleibt: Nicht das Dogma und das Institutionell-Amtliche sind das Wichtigste an der Kirche.

Schließlich war die Maria-Ecclesia „schon da, ehe die Männer ins Amt eingesetzt wurden“¹² [...]. Sie als die Glaubende und Gott Gebärende ist der Prototyp der Kirche, die umfassende Wirklichkeit, demgegenüber alles andere, wie das Institutionelle, nur heranzuführend-dienende oder explizierende Funktionen hat. (458)

Deshalb – so fordert Greshake mit einem von Balthasar-Zitat¹³ –

hat sich z. B. auch das Papsttum (die „Spitze“ des kirchlichen Christus repräsentierenden Amtes) zu realisieren *mitten* „in der Kirche; denn wo Petrus seine christushafte Gesinnung bekunden muss, muss er wie alle ein weibliches, marianisches Fiat aussprechen“ (458).

Es geht vorrangig nicht um die Spiritualisierung des je einzelnen Gläubigen, sondern um die marianische Relativierung der Institution. Greshake nennt (459–462) in diesem Zusammenhang den Überhang an Strukturen, eine überbordende Moralisierung des Glaubens, eine teils mikroskopische, teils fundamentalistische Glaubensadministration, kurialen Zentralismus, eine zum Dienstleistungsunternehmen mutierte Behördenkirche und wachsenden Neoklerikalismus. Ohne Struktur und Geist, Inneres und Äußeres als Gegensätze zu betrachten, erinnert er an das Wort des verstorbenen Aachener Bischofs

¹² H. U. v. Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung d. Geister, Freiburg i. Br. [u. a.] 1971, 72.

¹³ H. U. v. Balthasar, Skizzen zur Theologie; Teil III: Spiritus creator, Einsiedeln 1967, 164 f.

Klaus Hemmerle¹⁴: „Die Kirche ‚hat mehr von Maria und dem marianischen als von Petrus und dem petrinischen Amt geprägt [zu] sein‘.“ (464). Drei Punkte, so resümiert er (vgl. 465 f.), bewirken die erforderliche Integration der Kirche in Maria: (1) das „Maria-Werden“ des je Einzelnen; (2) die Selbstrelativierung alles Amtlichen und Institutionellen; (3) die Unterordnung der *fides quae* unter die *fides qua*.

Allen geäußerten Anfragen zum Trotz: Gisbert Greshake ist es gelungen, seine großen Arbeiten zur Gnaden- und Trinitätslehre, zur Anthropologie, Ekklesiologie und Eschatologie in ein Werk einzufalten, das im Blick auf Maria alle Einzelthemen und Aspekte der Dogmatik konkretisiert – verbunden mit einer vom Autor selbst (vgl. 535) als möglicherweise noch nicht hinreichend abgesichert bezeichneten These (über die primordiale Maria als transzendental-geschichtliche Antwort an das Wort). Dass diese (Hypo-)These unbedingt diskussionswürdig ist, bedarf keiner weiteren Begründung. Das hier besprochene *opus vere magnum* besticht durch stupende Gelehrsamkeit, durch Tiefe, Schärfe und Originalität des Denkens; und – nicht zuletzt – durch eine Theologie, die stets bezogen ist auf den Glauben der Kirche.

Auch wenn man nicht jedes Detail der zuletzt skizzierten Analysen bejaht: Greshakes Meditationen über eine marianisch veränderte Kirche, die auch dem armseligsten Sucher Heimat gibt, über das Verhältnis von Institution und Pneuma, von *fides quae* und *fides qua*, über Theorie und Praxis und über die Bekehrung zu Haltungen der Hingabe, Demut (Ehrfurcht) und Diakonie sind eine geistige und geistliche Herausforderung im besten Sinne dieses Wortes.

¹⁴ K. Hemmerle, Trinität und Maria, in: *Ders.*, *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1995, 156–176, hier: 173.