

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

---

15. Jahrgang

1964

Heft 2

---

## Die katholische Marienlehre und das ökumenische Gespräch

Von Georg Söll, Benediktbeuern - Rom

Eines der erfreulichsten religiösen Kennzeichen unseres Jahrhunderts ist die Sehnsucht der im Glauben zerrissenen Christenheit nach Einheit. Die Bemühungen darum manifestieren sich seit Jahrzehnten in theologischen Auseinandersetzungen und religiösen Begegnungen und werden mit Vorliebe charakterisiert als »Ökumenisches Gespräch«. Bei allem Mühen um Betonung und Sicherung des Gemeinsamen treten bei diesem Dialog mit innerer Notwendigkeit auch die un-leugbaren Unterschiede in Erscheinung. Als eines der sperrigsten Hindernisse auf dem Weg zur Wiedervereinigung wird dabei neben dem Unfehlbarkeitsanspruch der römischen Päpste die kath. Marienlehre bezeichnet. Der bisherige Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils läßt erkennen, daß die dort versammelten Väter ehrlich bemüht sind, den absolutistischen Charakter des päpstlichen Primats durch die Aufwertung und lehramtliche Verankerung der bischöflichen Rechte etwas abzumildern und den Beanstandungen gegen die Mariologie dadurch Rechnung zu tragen, daß sie die Gestalt und Heilsbedeutung der Mutter des Herrn nicht in einem eigenen dogmatischen Schema, sondern in Zusammenhang mit der Lehre über die Kirche darzustellen wünschen. Inwieweit damit das Anstößige der beiden Lehrpunkte für nichtkatholische Christen beseitigt wird, bleibt abzuwarten. Die Vorgänge auf und hinter dem Konzil lassen vermuten, daß theologische Sensationen auch hier nicht zu erwarten sind und ein Rückzug des kirchlichen Lehramts auf frühere Ausgangspositionen kaum in Aussicht steht. Dennoch mehren sich die Anzeichen dafür, daß zunächst in der kath. Theologie einige Akzente anders gesetzt und damit bessere Voraussetzungen für den Dialog mit den getrennten Brüdern geschaffen werden. Die Anteilnahme an diesem Vorgang hat heute nicht nur die theologisch Interessierten innerhalb der verschiedenen Konfessionen, sondern nahezu alle von der geistigen Trennung schmerzlich berührten gläubigen Christen erfaßt. Die nachstehenden Überlegungen<sup>1)</sup> zu diesem Thema wollen die Chancen für eine Annäherung realistisch abwägen und über eine bloße Berichterstattung hinaus durch freimütige Darlegung der Sach-

---

<sup>1)</sup> Sie wurden im wesentlichen am 27. 1. dieses Jahres bei der 400-Jahr-Feier der marianischen Kongregationen von Heidelberg und zur Neugründung der Congregatio Academica Mariana vorgetragen.

lage dem ökumenischen Gespräch einen Dienst erweisen. Wie bei der Begleichung anderer zwischenmenschlicher Verstimmungen – zu einer solchen glauben sich die evangelischen Christen vor allem durch die Entwicklung des kath. Marianismus<sup>2)</sup> seit 1950 berechtigt – ist es auch hier psychologisch wie methodisch angebracht, zunächst den Vorbehalten gegen die kath. Marienlehre gebührend Raum zu geben. Dann freilich dürfen die verschiedenen Aussetzungen selbst einer Kritik unterzogen und die Bedingungen für eine bessere Verständigung aufgezeigt werden.

## I.

Die Einwände oder Vorwürfe, die gegen die katholische Marienlehre bzw. ihretwegen gegen die kath. Kirche und ihre Theologie erhoben werden, sind vielseitig und verdienen eine ernste Beachtung. Angesichts der Lehrfreiheit innerhalb der nicht-katholischen Theologie sind sie allerdings weit gestreut und nur selten präzise zusammengefaßt greifbar<sup>3)</sup>.

Der schwerwiegendste Vorwurf lautet auf verhängnisvolle Hypertrophie und theologische Schwerpunktsverlagerung in Lehre und Kult. Was heißt das? Die kath. Kirche wird beschuldigt, seit Jahrhunderten eine ungebührliche Ausweitung der Marienfrömmigkeit in den verschiedensten Formen nicht nur zu dulden, sondern geradezu zu fördern und zugleich – als eine der tiefsten Ursachen dafür – der Marienlehre in Theologie und Verkündigung eine Beachtung zugestanden zu haben, die ihr nicht gebührt. Beides sei nur möglich gewesen und andererseits Bedingung dafür geworden, daß, nicht ohne Fahrlässigkeit der verantwortlichen Vertreter und Interpreten des kirchl. Lehramts, die theologischen Gewichte verschoben und Gott bzw. Christus aus dem Mittelpunkt des religiösen Denkens und Lebens verdrängt wurden. Die Gestalt und Heilsbedeutung der Jungfrau Maria sei im Laufe der Tradition und vor allem durch die Piuspäpste der Neuzeit derart aufgewertet und Christus angeglichen worden, daß die Allwirksamkeit Gottes für das menschliche Heil und näherhin die Alleingügsamkeit der Mittlerschaft Christi wenn nicht geleugnet, so doch praktisch bedroht sei<sup>4)</sup>. Sichtbarer und alarmierender Ausdruck dieser Entwicklung seien die Bestrebungen, durch Papst oder Konzil die Mittlerschaft Mariens im Sinn von Miterlöserschaft dogmatisieren zu lassen. Die Distanz zwischen der kath. Kirche und den anderen christl. Gemeinschaften werde dadurch immer größer und fast unüberwindlich.

<sup>2)</sup> Abwertende Benennung für die Auswirkungen der neueren Mariologie im kath. kirchl. Raum, z. B. in RGG<sup>3</sup> IV, 765.

<sup>3)</sup> Am ehesten in Lexika: cf. »Maria«, Realenz. 12, 309–336 (Zöckler), »Maria«, RGG<sup>3</sup> IV, 747–749 (G. Stählin), »Marienverehrung« IV, 763–766 (W. Jannasch), »Mariologie« IV, 767–770 (J. Weerda). Eine Zusammenstellung der mariol. Position bekannter prot. Theologen von heute bietet der Aufsatz von Alb. Brandenburg über Marienlehre und Marienkult im heutigen Protestantismus in dem Sammelwerk »*De Mariologia et Oecumenismo*« (S. 479–516), hrsg. von der Intern. Päpstl. Marianischen Akademie, Rom 1963 (593 S.) mit 17 Beiträgen (alle in lat. Sprache), darunter auch E. Stakemeier über die Stellung der Reformatoren zu Maria (423–477) und Ad. Kolping über die vielfältigen Interventionen der neueren Päpste in Sachen Mariologie (331–351). Von prot. Seite sind zu diesem Thema besonders zu nennen: W. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962, R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952, und neuerdings W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München 1963 (in ökumenischem Geist geschrieben). Weitere Literatur in den genannten Werken.

<sup>4)</sup> So z. B. W. Künneth, *Christus oder Maria?*, Berlin 1950, und Franz Viering, *Römisch-katholischer Marienglaube und die Botschaft der Reformation*, Gladbeck 1955.

Ein zweiter Vorwurf richtet sich gegen die theologisch-christliche Integrität der Einflüsse und Tendenzen, die in der kath. Marienlehre und Marienfrömmigkeit festzustellen seien. In ihr habe sich nämlich von Anfang an ein Paganismus und Mythos beheimatet, wie ihn die kath. Kirche anderweitig selbst energisch bekämpfe<sup>5)</sup>. Mit anderen Worten: im kath. Marianismus offenbare sich ein Nebeneinander, wenn nicht ein Durcheinander von spezifisch christlichem Lehrgut und heidnischer Naturreligion, bei der der Mensch mit seinen Sehnsüchten und Herrschsüchten sich in die Mariengestalt hineinprojiziere und dem Mythos d. h. dem Versuch, das Ungeschichtliche in Gestalt des Übergeschichtlichen in die Geschichte hineinzuschmuggeln, zum Siege und zu religiöser Geltung ver helfe. Die Folge sei, daß dieses Stück kath. Theologie und Frömmigkeit im Grunde genommen nur schlecht getarnte Anthropologie bzw. Anthropozentrismus darstelle, die letztlich auf eine Selbsterlösung und Selbstverherrlichung des Menschen hinauslaufe. Daher sei es auch nicht verwunderlich, daß der Marianismus besonders unkritische Geister bestimme. Vom »Solus Deus« und »Sola Gratia« der Reformatoren führe hier kein Weg zur Verständigung.

Ein dritter Vorwurf gegen die katholische Marienlehre beklagt ihre Bibelfremdheit in der Begründung ihrer Dogmen und die Demonstration des päpstlichen Absolutismus bei ihrer Geltendmachung<sup>6)</sup>. Anders ausgedrückt: Die katholische Mariologie habe von Anfang an den allen christl. Konfessionen gemeinsamen Boden der hl. Schrift verlassen und der sogenannten mündlichen Überlieferung eine dogmenbegründete Kraft zugemessen, die sie nicht besitzt, und die in dieser Ausweitung einer Verfälschung der christlichen Lehre gleichkomme. Daher bereite insbesondere die theologisch-historische Begründung der jüngsten mariologischen Dogmen den Katholiken selbst unüberwindliche Schwierigkeiten, und ihre Anerkennung bedeute praktisch nur einen Gehorsamsakt gegenüber dem omnipotenten kirchl. Lehramt, das gerade die Dogmatisierung marianischer Wahrheiten als Exerzierfeld für die erst 1870 proklamierte päpstliche Unfehlbarkeit benützt habe, ohne Rücksicht auf die christlichen Brüder anderen Glaubens. Theologisch äußerst anfechtbare bibelfremde Argumente würden gegenüber diesem Machtanspruch großzügig in Kauf genommen, und an die Stelle überzeugender Begründungen aus der hl. Schrift seien vielfach fromme Postulate, theologische Billigkeitsgründe und nichtssagende Ketten von sekundären Traditionszeugnissen getreten, sehr zum Schaden des Ansehens der theol. Wissenschaft und einer nüchternen christl. Frömmigkeit.

## II.

Ob auf diese drei Gravamina zusammengedrängt oder in eine längere Reihe zergliedert, erweisen sich die Aussetzungen an der kath. Marienlehre als schwerwiegend genug, um katholischerseits eine sachliche Antwort herausfordern zu können. Soll zudem ein ökumenisches Gespräch loyal geführt werden und Aussicht auf Erfolg haben, dann muß zunächst mit einem Höchstmaß an Ehrlichkeit und Gerechtigkeit auf diese Vorwürfe eingegangen werden.

Gleich der erste ist nicht durchwegs unberechtigt. Denn nicht nur für Außen-

<sup>5)</sup> So J. Chambon (deutsch-franz. Reformierter), *Maria die Herbststriebe eines Menschheitskultes*, Essen 1950; W. v. Löwenich, *Der moderne Katholizismus*, Witten 1955; W. Künneth, a. a. O.

<sup>6)</sup> So Zöckler in RE 12, 328 (zur Dogmatisierung von 1854) und J. Weerda in RGG, I<sup>7</sup> 769 zu der von 1950.

stehende, sondern auch für kath. Beobachter erscheint das Ausmaß der Marienlehre innerhalb der kath. Theologie unverhältnismäßig groß und das marianische Element in der Volksfrömmigkeit mancherorts übersteigert. Seit Beginn der sog. marianischen Bewegung von der Mitte des 19. Jh. (Pius IX.) bis zum Tode Pius XII. sind die auf Maria und die Marienverehrung bezogenen Kundgebungen der Päpste und Bischöfe erheblich angewachsen, und in ihrem Gefolge ist die wissenschaftliche (d. h. mariologische) und erbauliche (d. h. marianische) Literatur über dieses Thema in Lehre und Frömmigkeit so unüberschaubar angewachsen, daß selbst die Sachwalter eigener (!) mariologischer Lehrstühle nicht mehr in der Lage sind, z. B. die 7967 zwischen 1950 und 1957 erschienenen Titel irgendwie zu vereinnahmen. Dabei muß schon gleich die Schaffung besonderer Lehrstühle für Mariologie als Hypertrophie bezeichnet werden, die dem Vorwurf theologischer Schwerpunktsverlagerung nur zu sehr Vorschub leistet. Nicht weniger muß zugegeben werden, daß die von der kirchl. Tradition seit Irenäus (Maria: causa salutis) zwar vertretene, aber nie klar genug umrissene Mittlerschaft Mariens in neuerer Zeit theologisch und terminologisch so nahe an die Funktion Christi herangeführt wurde, daß selbst kath. Theologen um die rechte Deutung des »Unus Mediator« bangen konnten. Die schlecht verhüllten Bemühungen, unmittelbar nach der Dogmatisierung der Himmelaufnahme Mariens gleich auch ihre Mittlerschaft im Sinne einer sehr weitgehend verstandenen Miterlöserschaft definieren zu lassen, obwohl Pius XII. hier äußerst zurückhaltend war, mußten hüben wie drüben das Mißtrauen gegen die kath. Mariologie vermehren. Dabei geht zur Zeit auf und hinter dem Konzil der Kampf unentwegt weiter. Man muß zwar nicht durchaus der Meinung sein, daß der einzige richtige Ort, um theologisch über Gestalt und Heilsbedeutung Mariens abzuhandeln, die Ekklesiologie sei – während doch das mariologische Fundamentaldogma (Gottesmatterschaft) und die Praxis der Theologie sie bisher sehr zu Recht als Anhang zur Christologie ausweisen –, aber man darf den Konzilsvätern dafür danken, daß sie in ihrer Mehrheit einer unzulässigen Absonderung der Mutter des Herrn von der übrigen Menschheit vorbeugen wollten, indem sie für eine Eingliederung des Marienschemas in das Kirchenschema optierten. Die entstandenen Fronten wurden neuerdings als »christotypisch« und »ekklesiotypisch« charakterisiert<sup>7)</sup>. Paul VI., von dem viele ein Eingreifen erwarteten, hat mit dem Bekenntnis zu dem Titel »Mutter der Kirche«<sup>8)</sup> für Maria den Ausgang der Kontroverse einigermaßen offen gelassen, obwohl hier das Wort »Mutter der Kirche« nicht darüber täuschen darf, daß diese Bezeichnung den Verfechtern der christotypischen Mariologie sehr gelegen kam; denn sie betont mehr die Überordnung als die Einordnung Mariens in die Kirche. Es versteht sich von selbst, daß nicht nur kath. Beobachter, sondern auch die evangelischen Christen den Ausgang der Diskussionen mit kritischem Interesse verfolgen. Jede der beiden Richtungen wird es schwer haben, sich durchzusetzen, wenn sie das berechtigte Anliegen der anderen nicht mitberücksichtigt. Es ist heute nicht mehr gut möglich, einfach auf die Mariologie von Augustinus zurückzukehren, der den Titel »Gottesmutter« nie erwähnt und die Folgerungen aus der Gottesmatterschaft nicht erschöpfend durchgedacht hat. Immerhin bleibt es sein Verdienst, die Stellung Mariens als Glied der Kirche erfaßt und der Zusammenschau von Maria und Kirche neue Wege gebnet zu haben. Andererseits dürften die christotypisch orientierten Mariologen nicht übersehen, daß es bei der Einordnung des Marienschemas nicht so sehr

<sup>7)</sup> So v. C. Balič im Oss. Rom. v. 7. 2. 1964, S. 6.

<sup>8)</sup> Bei seiner Ansprache zur Beendigung der 2. Konzilsperiode in Sankt Peter vom 8. XII. 1963.

um eine taktische Maßnahme zugunsten des ökumenischen Gesprächs geht, sondern um die Wahrung des unaufhebbaren Unterschieds zwischen Christus und Maria. Im Hintergrund steht hier, wie durchwegs bei der Mariologie, die christologische Konzeption der betreffenden Theologen. Wer mit der Franziskanerschule die supralapsarische Inkarnationstheorie vertritt, hat nicht nur einen leichteren Zugang zum Dogma der Erbsündenfreiheit und zu den sonstigen Privilegien der Gottesmutter, sondern sieht ihre gesamte irdische und himmlische Wirksamkeit in einem anderen Licht als ein Verfechter der infralapsarischen Inkarnationstheorie, die allerdings das Zeugnis der christl. Tradition weit mehr für sich beanspruchen kann. Der Sieg der einen oder anderen mariologischen Richtung auf dem Konzil bzw. in der heutigen kath. Marienlehre erweist sich damit als ein solcher der ihr vorgegebenen Christologie und Soteriologie. Daß sich nicht-katholische Christen über das derzeitige Maß der Mariologie und die in ihr liegenden neuen Möglichkeiten besorgt zeigen, verdient Verständnis. Allerdings unterläuft den Kritikern an dem von ihnen so bezeichneten »Marianismus« ein zweifacher Fehler.

Einmal wird von ihnen zu wenig unterschieden zwischen der kath. Marienlehre als allgemein verbindliche kirchenamtliche Lehrverkündigung und der kath. Marienlehre als frei diskutierbare Lehrmeinung bestimmter Theologen oder theol. Richtungen. Verschiedene Vorwürfe werden daher zuweilen an die falsche Adresse gerichtet bzw. zu summarisch erhoben. Es ist natürlich nicht leicht, diesen Unterschied zu wahren, wenn in Verkündigung und Schrifttum einige noch ungesicherte bzw. umstrittene Meinungen von ihren Verfechtern bereits als allgemeine kath. Auffassung ausgegeben werden. So muß gerechtigkeitshalber die Haltung des kirchl. Lehramts z. B. in der Frage der Mitterschaft Mariens und ihrer Auslegung als maßvoll bezeichnet werden. Bei den Päpsten selbst ist im übrigen zu unterscheiden, ob sie in irgend einer Verlautbarung, z. B. bei einer Ansprache oder einem Rundschreiben, ihre persönliche Meinung oder die amtliche kirchliche Lehre wiedergeben wollen. Es wird zu wenig beachtet, daß Pius XI. persönlich den Terminus *Corredemptrix* gebrauchte, obwohl er in mariologischen Fragen weit zurückhaltender war als sein Nachfolger, während Pius XII. zwar sehr oft mariologische Fragen behandelte, aber diesen Ausdruck und seine Deutung geflissentlich vermied.

Zum andern übersehen die Kritiker oft, daß innerhalb der kath. Kirche von Anfang an Marienlehre und Marienfrömmigkeit sich zwar gegenseitig beeinflussen, aber nicht gleichen Entwicklungsfaktoren unterliegen und von der Kirche nicht in gleichem Maße überwacht und gesteuert werden können. Jeder Kundige weiß, daß auf dem Feld der Marienfrömmigkeit der privaten Initiative von Seelsorger und Kirchenvolk weit mehr Spielraum bzw. Experimentiermöglichkeiten zur Verfügung stehen als den Theologen auf den akademischen Lehrstühlen, und daß dogmatische Irrtümer im Frömmigkeitsleben viel schwerer zu identifizieren sind als in Theologie und Kerygma. Es dürfte heute auch außerhalb der kath. Kirche keinen sachlichen Kritiker der damit verbundenen Probleme mehr geben, der nicht die sehr kritisch zurückhaltende Einstellung des kirchl. Lehramts vom Enthusiasmus einzelner Teile des Kirchenvolks zu unterscheiden vermöchte. Sonst wäre ja wohl die Situation bezüglich der Beurteilung der verschiedenen Marienerscheinungen z. B. in Heroldsbach oder in Syrakus oder in Lipa auf den Philippinen eine andere als die tatsächliche. Im übrigen kann die Kirche selbst auf dem Gebiet der Verkündigung und im marianisch-mariologischen Schrifttum nicht alles verhindern, was sie mißbilligt. Der päpstliche Absolutismus ist auch in

anderer Hinsicht kleiner als vielfach angenommen wird. Immerhin muß man zugeben, daß die akath. Kritik am kath. Marianismus nicht gerade an den waghalsigsten Lehrmeinungen einzelner Theologen oder an Anwüchsen marianischer Frömmigkeit in irgend einem Winkel der kath. Welt hängen bleibt. Es geht ihr primär um die Differenzen hinsichtlich der Begründung und Entwicklung der eigentlichen Mariendogmen, vor allem der 1854 und 1950 definierten, und um die Berechtigung und Deutung des Begriffs der Gnadenmittlerschaft Mariens.

Der zweite der erhobenen Vorwürfe hängt sowohl inhaltlich wie in seiner Vertretbarkeit mit dem dritten zusammen. Beide können zunächst im Munde unserer getrennten Brüder als durchaus verständlich bezeichnet werden, wenn ihnen nicht mehr abverlangt wird, als eine konsequente Durchführung der ihnen von der Reformation vor- und mitgegebenen theol. Prinzipien. Wo nämlich neben der Bibel keine legitime Motivierung der marianischen Dogmen geduldet wird, verbleibt zur Begründung der Entwicklung der Marienlehre keine andere Alternative als die Annahme außerchristlicher Einflüsse bzw. legendärer Überwucherung. Und wo die Kompetenz eines zentralen kirchlichen Lehramts als Hüterin und Interpretin der Offenbarung in Abrede gestellt wird, »erscheint das Dogma als reine Setzung der Kirche, die sich damit zur Offenbarungsquelle macht«<sup>9)</sup>. Die Verteilung der Rollen, die die einzelnen neben der Bibel aufgetretenen Entwicklungsfaktoren übernommen bzw. erhalten haben sollen, ist dann nicht mehr entscheidend. Immerhin ist an dem genannten zweiten Vorwurf etwas zu beachten bzw. zuzugestehen. Die Mariologie ist tatsächlich ein Idealfall christlicher Anthropologie, insofern sie Auserwählung, Beispielhaftigkeit, Verdienstlichkeit und Verherrlichung jenes vollendeten Menschen vor Augen führt, der schon sehr früh in bewußtem Bezug auf die Parallele Adam–Christus als die zweite Stammutter und als verheißungsvoller Neuanfang der Menschheit betrachtet wurde. Wo immer die religiöse Sehnsucht Christgläubiger nach der Verwirklichung eines solchen Menschenbildes und das Vertrauen auf die helfende Macht dieser Fürsprecherin sich mit dem dogmatischen Glauben an ihre persönlichen Gnadenvorzüge und heilsgeschichtliche Sendung verbanden, mußte es notwendig zu einer offenen Bereitschaft für die Aufnahme der verschiedenen Mariendogmen und zum Vollzug marianischer Frömmigkeit kommen. Die abendländische Theologie war ja ohnehin, vor allem seit Augustinus, anthropologisch orientiert und konnte in der Marienlehre den adäquaten Ausdruck der Sehnsucht des Christen nach Erlösung und endzeitlicher Verherrlichung erblicken, wie er andererseits im Versagen und Schicksal beider Stammeltern erschreckend und büßend sich selbst erkennen mußte. Diese Verflechtung der Mariengestalt wie der Evagestalt mit der Soteriologie ersetzt zwar nicht die biblische Begründung der einzelnen Mariendogmen, aber sie beleuchtet die innere Folgerichtigkeit, mit der das christliche Glaubensbewußtsein fortschreitend den vollen in der Offenbarung noch keimhaft verborgenen Sachverhalt hinsichtlich der Gottesmutter erfaßte und damit zugleich die in der Erfüllung der Verheißungen Christi verborgenen eigenen Heilschance erspürte.

Der Vorwurf des verkappten Anthropozentrismus in der Mariologie ist im übrigen für die akath. Theologen nicht unproblematisch. Der Gedanke nämlich, daß es sich in der kath. Marienlehre um ein Konglomerat von Paganismus, Naturalismus und Mythos handle, konnte erst in jenem Zeitalter Fuß fassen, in dem der abendländische Mensch sich selbst bzw. seine Vernunft zum Maßstab aller Dinge erhob und in dieser Verfassung auch Hand an die Bibel legte. Nicht so sehr die

<sup>9)</sup> J. Weerda zum Assumptio-Dogma in RGG IV, 769.

Reformation, sondern die aus der Aufklärung erwachsene Bibelkritik führte letztlich zu der radikalen Infragestellung der kath. Marienlehre, die praktisch auf den Vorwurf der Verfälschung des Christentums hinausläuft. Denn als der von Luther und der altprotestantischen Orthodoxie noch gewährte Wunderglaube und Weissagungsbeweis preisgegeben wurde und von keiner kirchlichen Lehrinstanz mehr eingeklagt werden konnte, war weithin die Bahn frei für die Abwertung der biblischen Basis einer jeglichen Mariologie. Die Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas wurden so zu den heute noch so genannten »Vorgeschichten«. Hand in Hand damit ging der Verlust des Herzstücks der christlichen Botschaft, d.h. der Glaubenslehre von der Gottheit Jesu Christi, und die Preisgabe der Absolutheit des Christentums. Die Mutter des Herrn, zumeist betrachtet als gewöhnliche Ehefrau »mit mindestens weiteren 6 Kindern«<sup>10)</sup>, wurde für die protestantische Theologie und damit auch für viele Prediger zu einer »dienenden Nebenfigur«<sup>11)</sup> in der neutest. Heilsgeschichte, und die gesamte mariologische Forschung mitsamt der marianischen Frömmigkeit innerhalb der kath. Kirche konnte somit als eine Überbewertung von Nebensächlichkeiten und illegitime Aufwertung von Mythos und Legende charakterisiert werden. Daß die Mariengestalt von der Legende nicht verschont wurde, erweisen die Apokryphen zur Genüge. Es ist aber nicht bewiesen, daß das, was nicht in die kanonischen Kindheitsgeschichten Aufnahme fand, restlos erdichtet ist. Und was die Historizität der bei Mt. und Lk. berichteten Ereignisse betrifft, so beweisen kleinere hist. Unstimmigkeiten der beiden Berichte noch lange nicht, daß die Jungfrauengeburt nach dem Muster antiker Heldensagen erfunden wurde. Das Schweigen Christi selbst über seine wahre Herkunft erklärt sich zwanglos aus den Konsequenzen, die er bei gegenteiligem Verhalten für seine Mutter heraufbeschworen hätte. Und aus dem Schweigen eines Teiles der Hagiographen über irgend ein von den anderen berichtetes Faktum auf die Ungeschichtlichkeit desselben zu schließen, widerspricht allen Grundsätzen der Schrifterklärung. Dann wäre schließlich Sinn und Berechtigung einer in Wortlaut und Tendenz unterschiedlichen biblischen Berichterstattung nicht mehr aufrecht zu halten, und um die sonst so geachteten hapax Legomena wäre es vollends geschehen. Man hat sich zu wundern über die Beflissenheit, mit der auch kath. Exegeten an der Geschichtlichkeit der Kindheitsgeschichten zu rütteln beginnen. Wenn für Petrus und das seine Missionspredigt widerspiegelnde Markusevangelium die vor der Taufe Jesu liegenden Ereignisse nicht Thema der Verkündigung waren (Apg. 1,21), dann mochte er dafür seine Gründe haben. Unhistorisch waren diese Begebenheiten deshalb nicht. Bei der Beurteilung des Johannesevangeliums sollte konsequent verfahren werden. Wird es dem Apostel gleichen Namens abgesprochen, dann kann die Unterschlagung der Kindheitsgeschichte bzw. der Jungfrauengeburt in diesem Evangelium nicht als Beweis für deren Ungeschichtlichkeit benützt werden. Da es nach traditioneller katholischer wie nach liberal-kritischer Auffassung historisch das letzte der 4 Evangelien darstellt, konnte der Autor die Kindheitsgeschichte als hinreichend bekannt voraussetzen. Hätte er selbst an deren Geschichtlichkeit gezweifelt, wäre er eigentlich zu einer namentlichen Berichtigung verpflichtet gewesen. Wer hätte übrigens die Kirche nötigen können, die aus Sonderquellen stammenden Kindheitsberichte in den beiden Evangelien zu belassen, wenn ihre Historizität ersten Zweifeln unterlegen wäre.

<sup>10)</sup> So G. Stählin, RGG IV, 748.

<sup>11)</sup> u.a. J. Weerda, RGG IV, 769.

Die Antwort auf den anstehenden Einwand gegen die kath. Marienlehre kann mit wenigen Sätzen und ohne Eingehen auf die Probleme der Überlieferungsgeschichte und Entmythologisierung nicht erschöpfend gegeben werden. Diese Fragestellung überschreitet das gestellte Thema. Es muß dafür umso mehr darauf hingewiesen werden, daß die Kirche, auch die evangelische, bis zum Aufkommen der liberalen Bibelkritik an der Geschichtlichkeit der neutest. Berichte über Maria festgehalten hat, und eine Preisgabe derselben mehr bedeuten würde als den Verzicht auf die Mariologie. Daß in der Marienlehre sich von Anfang an wegen ihrer anthropologischen Aspekte heidnische bzw. rein natürliche religiöse Sehnsüchte beheimateten und fremde Kultelemente sich in der Marienfrömmigkeit zum Vergleich anboten, braucht gar nicht bestritten zu werden. Welcher Sektor von Lehre und Kult blieb denn von solchen Parallelen oder Anbieterungsversuchen verschont? Man denke an die Triaden außerhalb der christl. Trinitätslehre, an heidnisch-antike Vergottungstendenzen oder an quasisakramentale Kultmagie. Wer aber weiß, mit welcher Entschiedenheit die Kirche in den ersten Jahrhunderten sich von nichtchristlichen Parallelen distanzierte, obgleich sie zur Erleichterung des Verständnisses auf sie hinweisen ließ, läßt sich trotz vereinzelter Auswüchse in der Marienfrömmigkeit in alter und neuer Zeit die Genuinität und Legitimität der Entwicklung nicht ausreden. Ein Kompromiß in der Frage der Entmythologisierung kommt nicht in Sicht. Ein kath. Theologe muß sich hier damit begnügen, die Folgerichtigkeit dieser theol. Methode für die Mariologie anzuerkennen, nachdem ihm vorher klar geworden ist, was bei diesem Verfahren von Gestalt und Werk Christi noch übrig geblieben ist. Was nicht gewesen ist, darüber braucht nicht lange diskutiert zu werden.

Zu einem besseren gegenseitigen Verständnis kann es bei der Erörterung des dritten der genannten Vorwürfe kommen: Bibelfremdheit und päpstlicher Absolutismus. Zunächst ist einzuräumen, daß jeder, der den Primat und die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes als offenbarungswidrige Usurpation betrachtet, leicht auf den Gedanken kommen kann, daß durch ihre Handhabung bei dogmatischen Entscheidungen, die aus der Schrift nicht hinreichend begründet erscheinen, die Wahrheitsfrage mit der Wertfrage vertauscht bzw. in eine solche der Macht und Autorität umgefälscht wird. In diesem Licht sahen viele die Verkündigung des Assumptiodogmas, umso mehr als Pius XII. persönlich in mariologischen Fragen sehr aktiv war und die von ihm eingeholten Gutachten nicht durchwegs zustimmend und bei Zustimmung theologisch nicht immer überzeugend ausgefallen sind. Dabei wird übersehen, daß wie schon Pius IX. 1854 bei der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens (D 2804: »a Deo revelatum«) so auch Pius XII. die Himmelaufnahme Mariens als »divinitus revelatum« bezeichnete (D. 3903). Bei reiner Setzung des Dogmas durch die Kirche hätte es dieses Hinweises nicht bedurft. Das Problem der päpstlichen Zuständigkeit für Dogmatisierungen verweist geschichtlich in die Frühscholastik<sup>12)</sup> und kann hier nicht ex professo behandelt werden. Fest steht, daß mit der totalen Ablehnung des Papsttums und der Beseitigung einer verbindlichen zentralen Lehrinstanz jede Funktion solcher Art innerhalb der kath. Kirche als willkürliche Verfügung über die Offenbarung gedeutet und bekämpft werden konnte. Nachdem Luther auch noch die Autorität der Konzilien preisgegeben hatte<sup>13)</sup>, war das Ende des rechten

<sup>12)</sup> cf. A. Landgraf, *Sporadische Bemerkungen im Schrifttum der Frühscholastik über Dogmenentwicklung und päpstliche Unfehlbarkeit*, im 1. Bd. seiner Dogmengeschichte der Frühscholastik, S. 30–36, Regensburg 1952.

<sup>13)</sup> s. Alb. Ebnetter, *Luther und das Konzil*, in ZfKTh 84 (1962) 1–48.



Dogmenbegriffs und einer weiteren Dogmenentwicklung im Protestantismus nur noch zwingende Konsequenz.

Damit steht nun das andere im dritten Vorwurf erhobene Argument zur Überlegung an: die Bibelfremdheit der kath. Marienlehre, das wiederum aus einem vorgegebenen reformatorischen theol. Prinzip erfließt: *Sola Scriptura!* Das Beharren auf diesem Grundsatz scheint ein ökumenisches Gespräch über die Mariologie bereits im Ansatz zu vereiteln. Und doch ergeben sich gerade hier neue erfreuliche Konvergenzen. Zunächst muß zugegeben werden, daß dieser Vorwurf, an die rechte Adresse gerichtet, nicht ganz unberechtigt ist. Die Knappheit der mariologischen Bibeltexte, die Freude an der Allegorese und Typologie, die Wertschätzung außerbiblischer Überlieferungen und die Konklusionsfreudigkeit vieler Theologen verführte schon früh dazu, beim Versagen schlüssiger Beweistexte aus der hl. Schrift, in der Begründung mariologischer Spekulationen über den historischen Sinn bestimmter Schriftaussagen hinauszugehen. Es fehlte zwar nie an kritischen Stimmen, aber ebenso wenig an gewagten Versuchen, der hl. Jungfrau mit Hilfe von subtilen Ableitungen, Billigkeitsgründen und Postulaten der Frömmigkeit und Verehrung bestimmte Privilegien zu sichern, die sie in deutlichem Abstand von der übrigen Menschheitsfamilie als einzigartige Trägerin aller nur möglichen Vorzüge der Hyperdulie würdig erscheinen ließen. Die mariologisch-marianischen Kongresse in Rom und Lourdes (1950 – 1954 – 1958) spiegelten in einigen Referaten und Ergebnissen diese Tendenz und theologische Technik in erstaunlichem Maße wider. Was die schlichten Texte der Bibel nicht hergeben wollten, wurde in einigen Fällen durch strapaziöse Anstrengung des sogenannten »inneren Sinnes« oder durch Berufung auf den Glaubensinn der Kirche ermittelt. In öffentlichen Diskussionen wurde zusätzlich versucht, den Boden für ein sehr weitgehendes Verständnis und eine baldige Definition der Mittlerschaft Mariens zu bereiten. Die nüchterne, von manchen als marianischer Minimalismus gebrandmarkte Haltung angesehener Theologen vermochte schließlich allzuweit gehende Beschlüsse bzw. Postulate an den Hl. Stuhl zu verhindern. Besonders gewagte Spekulationen verbanden sich mit Hilfe der sog. *gratia maternalis* hinsichtlich der Stellung Mariens zu Priestertum und Eucharistie<sup>14</sup>). Verschiedentlich laut gewordene Proteste, die mehr pastoraltheologische Orientierung Johannes XXIII. und die auf dem Konzil zum Durchbruch gekommene Bereitschaft zum ökumenischen Gespräch haben Mariologie als Modeerscheinung zurücktreten und dafür die sachgerechte Rangordnung der theologischen Werte und Themen wiederherstellen lassen. Daß die teilweise energischen Einwände der getrennten Brüder dabei als heilsames Korrektiv wirkten, braucht nicht in Abrede gestellt zu werden. Die Aufwertung, die die hl. Schrift gegenüber der Tradition innerhalb der kath. Theologie erfahren hat, nötigt auch die Mariologen zu einer kritischen Bestandsaufnahme. Auf der anderen Seite erkennen evangelische Theologen immer deutlicher die Tatsache an, daß das geschriebene Wort selbst aus der mündlichen apostolischen Überlieferung herausgewachsen ist, und der Schriftkanon als verbindliche Festlegung der Verzeichnisse der biblischen Schriften ein Werk der Kirche war. Hier liegt der Ansatzpunkt für eine sachgerechtere Beurteilung der Stellung der Kirche und ihres geistgelenkten Lehramts gegenüber der Offenbarung. Die Zurückweisung des ursprünglichen Schemas über die Quellen der Offenbarung auf dem Konzil läßt noch keinen Rückschluß auf den Ausgang

<sup>14</sup>) s. G. Söll, *Mariologie im außerdeutschen Raum*, in: *Maria in Glaube und Frömmigkeit*, Stuttgart 1954, S. 93–127 und die Kongreßakten, hrsg. von der Int. Mar. Akademie, Rom 1950, 1954, 1958.

der konziliaren Beratungen zu. Einerseits dürfte bereits die Auffassung durchgedrungen sein, daß man besser überhaupt nicht von Quellen in der Mehrzahl spricht, sondern höchstens von Ausformungen oder Fundorten der einen Offenbarung, zum andern dürfte der Versuch, die Suffizienz der hl. Schrift zu sichern, wenig Aussicht auf Erfolg haben. Das Zeugnis der Tradition in dieser Frage und die Praxis von Theologie und Lehramt im Laufe der Jahrhunderte sind zu stark, und selbst gewandte kompromißfreudige Formulierungen werden hier keinen Gleichklang mit den getrennten Brüdern herbeiführen. Eine mittlere Lösung bietet sich am ehesten dadurch an, daß man Begriff und Faktum des implizit bzw. virtuell Geoffenbarten besser zur Geltung bringt und der Tradition vor allem die Funktion der dogmatischen Explikation zumißt. Dabei wird allerdings die Frage nach dem Unterschied zwischen der dogmenbegründenden apostolischen Tradition und der nachfolgenden und nur dogmenbezeugenden kirchlichen Tradition (die sich in einen dokumentarischen, liturgischen und monumentalen Zweig ausgliederte) nicht gut zu umgehen sein. Der apostolischen Überlieferung, die ja unbestreitbar auch Quelle der hl. Schrift war, dürfte dabei nicht nur die Rolle der Explikation zugemessen werden; denn sie hatte ja vordem längst die Aufgabe der erstmaligen Vorlage der Offenbarungswahrheiten erfüllt. Es muß ihr zugebilligt werden, daß sie der kirchlichen späten Überlieferung Worte und Ereignisse zur weiteren Auslegung übermittelte, die zwar in dieser Form nicht in der hl. Schrift vorliegen, wohl aber auch in derselben implizit oder virtuell gegeben sind. Nicht die Sorge um den Bestand der kath. Marienlehre verweist auf diese Lösung des Verhältnisses von Schrift und Tradition, sondern die überlieferungsgeschichtlichen Fakten und die Unmöglichkeit der Begründung einzelner dogmatischer Wahrheiten (Descensus, Jungfrauengeburt, Firmung, Kindertaufe, Kanonbildung) ohne diese Relation. Es braucht nicht verschwiegen zu werden, daß die Entwicklung der Marienlehre, so schon das Dogma von der immerwährenden Jungfräulichkeit der Gottesmutter, sehr stark vom Asketismus mitbestimmt<sup>15)</sup> war, aber ebenso unleugbar ist die Tatsache, daß die Jungfrauengeburt und die Gottesmutterchaft genuin biblisches Lehrgut sind, das eine Dogma auf Grund des Wortlauts, das andere als Ergebnis einer zwingenden theologischen Konklusion<sup>16)</sup>. Und damit muß die Kritik vor allem an der Substanz der kath. Marienlehre eine sehr wichtige Begrenzung erfahren. Unter Bibelfremdheit verstehen nämlich manche Kritiker auch die Form der Ermittlung verschiedener mariologischer Wahrheiten aus der Schrift mit Hilfe des schlußfolgernden Denkens. Diese Urform theo-logischer Arbeit wurde durch die Reformation – zeitgeschichtlich betrachtet nicht ohne Motiv – verfehmt und somit auch in ihrem Ergebnis abgelehnt. Es wäre reizvolles Thema einer eigenen Untersuchung, zu zeigen, wie auch Luther z.B. in Verteidigung seiner Christologie nicht ganz auf diesen Weg der Wahrheitsermittlung verzichtete konnte und wollte, wie denn das schlußfolgernde Denken auch innerhalb des NT an Christus und Paulus exemplifiziert werden kann<sup>17)</sup>. Das trifft naturgemäß auf die Dogmentwicklung im allgemeinen zu z.B. auf die in notwendiger Folgerung aus der chalzedonensischen Zweinaturen-

<sup>15)</sup> so bes. bei Ambrosius. cf. H. v. Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, in *Kerygma und Dogma* 8 (1962) 1–26.

<sup>16)</sup> 1. Obersatz: das von den Juden mitbezeugte geschichtliche Faktum der Geburt Jesu aus Maria, 2. Obersatz: das aus der Offenbarung erschlossene Dogma von der hypostatischen Union der beiden Naturen bei der aktiven Empfängnis Mariens.

<sup>17)</sup> s. G. Söll, *Das Problem der Dogmentwicklung im Licht des Neuen Testaments*, in: *Salesianum* 25 (1963) 319–341.

lehre sich ergebende Zweiwillenlehre, die auf der Sessio 18 des 6. ökumenischen Konzils (681) definiert wurde (D. 553), sowie auf die Gottesmutterchaft Mariens, die in ihren theol. Komponenten bereits im nicenischen Symbolum (homosios-sarkotheis) und namentlich in dem des Konzils von Chalzedon erscheint (Theotokos: D. 301). Diese Wahrheit konnte zwar in lehramtlicher Ausprägung früher nicht so präzise auftreten, ist aber biblisch durch die dort bezugte Gott-Menschlichkeit des Erlösers und durch das auch von den Juden bekannte Faktum seiner Geburt aus Maria ausgewiesen. Da diese Geburt als Faktum (nicht in ihren Umständen) sich als eine mit natürlichen Erkenntnismitteln nachweisbare Wahrheit präsentiert, ist das Dogma von der Gottesmutterchaft nicht als uneigentliche d. h. aus zwei Offenbarungswahrheiten gewonnene, sondern als eigentliche d. h. illative theol. Schlußfolgerung anzusprechen, deren Definierbarkeit durch die dogmengeschichtlichen Tatsachen erhärtet ist. Das heißt aber doch, daß die Mariologie bereits an ihrer Wurzel auf das schlußfolgernde Denken nicht verzichten konnte und durfte, und daraus folgt, daß die mit diesem Mittel arbeitende Explikation der biblischen Offenbarung rechtens nicht als bibelfremd bezeichnet werden kann. Viele der dort gebotenen Texte oder Tatbestände sind auf die in Hebr. 11,1 bezeichnete »Über-Zeugung« bzw. überzeugende Beweisführung angelegt und öffnen dadurch ihren wahren tiefen Sinn. An der Wiege der Entwicklung nicht nur der Mariologie steht neben dem expliziten Text und Sinn der neutest. Offenbarung auch Recht und Sinn jener theologischen Methode, die Origenes im Vorwort zu seinem ersten Entwurf einer christlichen Dogmatik als legitime Aufgabe der Glaubenswissenschaft bezeichnet<sup>18</sup>). Die Berechtigung dieses Verfahrens ist unbestreitbar. Eine andere Frage ist die Ausweitung dieser Methode auf Schrifttexte, die die von manchen kath. Theologen behauptete Fülle nicht besitzen. So sind z. B. die Versuche, die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens aus der Schrift zu beweisen, erfolglos. Dafür wird aber von den Kritikern der kath. Marienlehre etwas anders oft übersehen, nämlich die Gesamttenenz der mariologischen Schrifttexte und der theologische Konnex der mariologischen Wahrheiten untereinander.

Es ist wohl auch Schuld der kath. Dogmatik mit ihrer zuweilen hektischen Suche nach dicta probantia für die einzelnen von ihr vertretenen Lehren, wenn sie die Bedeutung der Tatsachen-Beweise und der Sinngehalte von Text- und Tatsachen-Beweisen innerhalb der hl. Schrift nicht genügend gewürdigt hat. Auf die Mariologie angewandt ergibt sich dabei, daß die Schrift oder weiter gefaßt die Offenbarung keine Lehre über Maria bietet, sondern vielmehr ein Marienbild, das Schaubild des Menschen, der Christus in jeder Hinsicht am nächsten stand und damit von Anfang an nicht so sehr Lehrtyp, sondern Gestalttyp des vollendeten Christentums wurde<sup>19</sup>). Der Glaubensinn der einfachen Gläubigen hat dies zwei-

<sup>18</sup>) »Es tut not, daß jeder, der darnach verlangt, sich dieser Wahrheiten (er bezieht sich auf die vorher genannte apostolische kirchliche Lehre) als Baustein und Fundament bedient und gemäß dem Auftrag: Entzündet Euch das Licht der Erkenntnis (zitiert nach dem griech. Text von Osee 10,12 in der LXX) mit Hilfe der Vernunft aus all dem eine ganze Reihe und ein organisches Ganzes zusammenfügt, um (so) durch notwendige und offenkundige Feststellungen das zu erforschen, was an den einzelnen Dingen in Wirklichkeit ist. So soll er, wie gesagt, ein Lehrgebäude erstellen aus den Beispielen und Behauptungen oder aus dem, was er in der hl. Schrift gefunden hat oder aus der Untersuchung der unmittelbaren Folgerungen und des rechten Sinngehalts entdeckt hat« (de principiis, Einleitung CGS V, 16).

<sup>19</sup>) Diesem Anliegen entspricht wohlthuend die Mariologie von M. Schmaus. »Die gestalt-hafte Sicht« Mariens kommt dort bes. der Darstellung der Erbsündenfreiheit und Himmelaufnahme M.s zugute. Siehe seine *Katholische Dogmatik*, V (Mariologie) München 1961, 200–269.

fellos tiefer erfaßt als die Gelehrten-Theologie. Daher schon früh die mehr oder weniger legitimen Versuche, das biblische Marienbild mit weiteren christlich-menschlichen Idealzügen zu ergänzen und diese neue Stammutter zum unüberbietbaren Leitbild auszuformen und erscheinen zu lassen. Die »Mariologie« verschiedener Kirchenväter bes. des Ambrosius ist ohne diese Tendenz unerklärbar. Ein interessantes Beispiel liefert hinsichtlich der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens der sonst mariologisch unverdächtige Basilius. In seiner (als echt erwiesenen) Weihnachtspredigt erklärte er zu Mt. 1,25: »Josef stand auf, nahm sein Weib zu sich, und in jeglicher Fürsorge und Liebe und mit jeder Besorgtheit, die sich Hausgenossen auferlegen, betreute er das Weib, enthielt sich aber vom ehelichen Verkehr. Er erkannte sie nicht, heißt es, bis sie ihren erstgeborenen Sohn gebar.« Das scheint nun die Vermutung nahelegen, daß Maria, nachdem sie in Reinheit der Geburt des Herrn, die durch den Hl. Geist zur Ausführung gelangte, gedient hatte, das gesetzlich erlaubte Eheleben nicht von sich gewiesen hat. Wir aber (fährt der Kirchenvater fort) sind der Ansicht, daß, auch wenn bei dieser Annahme nichts den Begriff der Frömmigkeit beeinträchtigt – denn bis zu dem im Heilsplan vorgesehenen Dienst war die Jungfräulichkeit notwendig, das Folgende ist für den Begriff des Mysteriums unwesentlich –, jene Zeugnisse (gemeint sind die der Schrift) ausreichend sind, weil wir Freunde Christi es nicht ertragen, zu hören, daß die Gottesgebälerin jemals aufgehört habe, Jungfrau zu sein« (PG 31,1468 BC). Dieser in mehrfacher Hinsicht aufschlußreiche Text beweist eindeutig, wie sehr in der Entwicklung der Marienlehre nicht so sehr das lehrhafte Element, sondern die Schau Mariens als Leitbild maßgeblich war. Die Theologie hatte allerdings zuweilen Mühe, dafür den Offenbarungsbeweis beizubringen, vor allem für die später deklarierten marianischen Dogmen. Dafür kam ihr aber etwas zu Hilfe, was die Kritiker ebenfalls nicht oder zu wenig würdigen: der Sinnzusammenhang der mariologischen Dogmen untereinander. Nachdem der Offenbarungscharakter der beiden grundlegenden mar. Glaubenswahrheiten unbestreitbar ist, ist damit eine sichere Basis für die später erkannten und definierten Dogmen gegeben. Retrospektiv betrachtet erweist sich dann die Himmelaufnahme Mariens als eine logische und religiöse Folgerung aus ihrem Gnadenprivileg der Erbsündenfreiheit (und persönlichen Sündelosigkeit), insofern die von Gott über die Stammeltern verhängten Wirkungen der schweren Sünde in der makellosen Jungfrau von Nazareth keinen Rechtfertigungsgrund hatten und die Vollerlösung auch dem Leibe nach bei ihr total in Erscheinung treten konnte. Die Tatsache des (historisch nicht beweisbaren) Todes Mariens spricht nicht dagegen; denn er kann gut als die Vollendung der Angleichung an das Schicksal Christi verstanden werden. Ähnlich verhält es sich mit dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Hier läßt sich zeigen, daß bei aller Unzulänglichkeit der sog. Billigkeitsgründe für einen Vorzug der Mutter des Herrn die in ihnen liegende Tendenz dem gläubigen Denken durchaus zugänglich war, weil sie letztlich auf der Würde Christi aufruhte. Wer sich die Forderung des Völkerapostels, daß eine christl. Jungfrau »heilig an Leib und Seele« sein soll (1. Kor. 7,24), vor Augen hielt und Maria als die »Jungfrau der Jungfrauen« betrachtete, ließ sich die Frage, ob die Mutter des Sündelosen irgendeinmal in ihrem Leben selbst unter der Knechtschaft des Teufels gestanden sei, nicht mit »ja« beantworten. Und dieses um Christi willen erhobene Postulat führte zusammen mit der Ausformung der Eva-Parallele von selbst zum mariologischen Verständnis von Gen. 3,15. und zur Verankerung des Dogmas in Lk. 1,28 (gratia plena). Im Hintergrund dieser Exegese und Dogmenentwicklung stand die von Theologie und Frömmigkeit glei-

chermaßen vollzogene tiefere Einsicht in die Vorbedingungen und Auswirkungen der Gottesmutterchaft Mariens und in den Sinn ihrer immerwährenden Jungfräulichkeit. Damit blieb aber bei allem Risiko frommer Spekulation die Verbindung mit der Bibel gewahrt, auch wenn die keimenden neuen Dogmen es schwer genug hatten, sich mit der kritischen Exegese einiger mariologischer Texte des NT in Einklang zu bringen. Diese Schwierigkeit braucht durchaus nicht verheimlicht oder bagatellisiert zu werden. Auch die Christologie und Gnadenlehre hatten bei ihrer weiteren Entwicklung mit der Exegese einiger Schriftstellen zu kämpfen z. B. mit dem von den Arianern so oft angerufenen »Der Vater ist größer als ich« (Jo. 10, 29). Noch weniger braucht unterschlagen zu werden, daß der historische Beweis für die Existenz und Fortentwicklung des Glaubens der Kirche oder wenigstens in der Kirche an die Erbsündenfreiheit und Himmelaufnahme Mariens mehr als dornenvoll ist. Pius XII. und seine Berater haben das in der dogmatischen Bulle zur Definition der Assumptio keineswegs verschwiegen, indem sie – getreu den Forschungsergebnissen von B. Altaner<sup>20</sup>) – den sog. Väterbeweis nicht vor Johannes v. Damaskus ansetzten. Pius tat noch ein übriges, indem er den durch Pius IX. in der Definitionsbulle zur Dogmatisierung von 1854 hervorgerufenen Eindruck, als ob die liturgische Feier eines Glaubensgeheimnisses dogmenbegründend werden könne (»ut . . . lex credendi ipsa supplicandi lege statueretur«), klar beseitigt hat<sup>21</sup>).

Von einer Verfälschung der Tatbestände oder einer illegitimen Umkehrung der dogmatischen Beweismethode kann keine Rede sein. Den Anstoß kann nicht einmal die Behauptung bieten, daß die beiden jüngsten Mariendogmen in der Offenbarung enthalten sind, sondern nur die Annahme eines außer der Schrift existierenden Fundorts neust. Offenbarungswahrheiten. Damit zeigt sich, daß die entscheidenden Einwände gegen die kath. Marienlehre genau so wie andere interkonfessionelle dogmatische Differenzen letztlich auf die grundlegenden Unterschiede in den theol. Erkenntnisprinzipien zurückzuführen sind. Weil aber das seit langem begonnene ökumenische Gespräch seiner Natur und Zielsetzung nach sich nicht mit dem Aufweis des Trennenden begnügen darf und will, darum können auch die vorliegenden Überlegungen nicht mit der Abgrenzung der beiderseitigen Standpunkte enden, sondern suchen nach der Möglichkeit einer Verständigung. Sie soll im folgenden aufgezeigt werden in Form von Empfehlungen bzw. Postulaten an jede der beiden Seiten. Solche Empfehlungen wurden in jüngster Zeit an die kath. Theologie mehrmals gerichtet<sup>22</sup>). So notwendig und heilsam das ist, so berechtigt ist ihre Vergabe auch an die andere Seite; denn jede echte Begegnung setzt eine beiderseitige Bewegung voraus, wie sie in dem Zusammentreffen von Paul VI. und Athenagoras wegweisend geworden ist.

<sup>20</sup>) Theol. Rev. 45 (1949) 133–142.

<sup>21</sup>) Einmal in der Enc. Mediator Dei mit der Feststellung »lex credendi statuat legem supplicandi« (Herderausgabe 1948 S. 48) sowie in der Def.-Bulle *Munificentissimus Deus* mit dem Satz: *Ecclesiae liturgia catholicam non gignit fidem, sed eam potius consequitur* (AAS 42 (1950) 760). Zur Vorgeschichte der Umkehrung des obigen Satzes siehe R. Geiselman, *Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel*, in *Geist u. Leben* 24 (:1951) 356ff.

<sup>22</sup>) So jüngst von Bischof Rusch, *Mariologische Wertungen*, in *ZfkTh* 85 (1963) 129–161 (mit den Forderungen: 1. Vorrang des Logischen vor dem Affektiven und bessere Wertung der Offenbarung vor der Tradition, 2. besserer Ausbau der Christologie, 3. Herausarbeitung der Grundgestalt der Gottesmutter); ferner R. Laurentin, *La Question Mariale*, Paris 1963.

## III.

Katholischerseits sollten Theologen und Verkünder der Marienlehre es vor allem vermeiden, neue Hindernisse für die sichtbaren und geistigen Begegnungen aufzurichten. Dazu gehört u. a., daß kath. Mariologen es unterlassen, allzu gewagte spekulative Ableitungen aus den bestehenden Mariendogmen zu vollziehen und nach der Definition eines neuen Glaubenssatzes über die Gottesmutter zu rufen. Das Faktum der gnadenmittlerischen Wirksamkeit Mariens 1. auf Grund ihrer verdienstvollen von Gott ermöglichten Mitwirkung am Erlösungswerk Christi in Form der Gottesmutterchaft und der gläubigen Bejahung von Erlösungsabsicht und Erlöserleiden Christi und 2. in Gestalt ihrer fortwährenden himmlischen Fürbitte, ist in der Kirche in Lehre und religiöser Praxis unbestritten; die theologische Präzisierung und Charakterisierung des ihr gebührenden Anteils an Heilstat und Heilsgeschichte ist aber noch so unausgereift, daß eine Dogmatisierung rein sachlich noch nicht möglich und ratsam ist. Im übrigen sind die schon bestehenden mariologischen Glaubenslehren noch nicht hinreichend theologisch ausgewertet und für das kirchliche Frömmigkeitsleben fruchtbar gemacht.

Zum andern bedarf es einer überzeugenden Christuszentrik in Theologie, Verkündigung und Frömmigkeit ohne Preisgabe bewährter mariologischer Themen und Kultformen, sowie unter Wahrung des unlösbaren heilsgeschichtlichen und theologischen Zusammenhangs, der zwischen Mutter und Sohn besteht. Es ist eine beiderseits zu Unrecht verbreitete Überzeugung, daß kath. Marienlehre bzw. Marienfrömmigkeit mit der Erfüllung dieses Postulats nicht zu vereinen sind. Sie konnte nur aufkommen, weil die einen zu wenig von Christus sprechen und zu ihm beten, während die andern daraus den voreiligen Schluß ziehen, daß die amtliche Kirche selbst die Gewichte fahrlässig vertauscht habe. In diesem Zusammenhang muß davon abgeraten werden, die Mariologie von der Christologie abzutrennen und der Ekklesiologie zuzuweisen. Damit entsteht nämlich die Gefahr, daß die Gestalt und Heilsbedeutung der Gottesmutter nicht gebührend gewürdigt und die Mariologie, noch mehr als ihre Kritiker ihr bisher vorwarfen, dem anthropologischen Anliegen dienstbar gemacht wird.

Ferner muß die kath. Marienlehre in Zukunft in einer überzeugenderen Weise biblisch fundiert und der innere Zusammenhang der Mariendogmen untereinander und mit den Fundamentalwahrheiten der Christologie und Ekklesiologie einleuchtender zur Darstellung gebracht werden. Erst die Isolierung der Teilaspekte macht ihre dogmatische Begründung problematisch und führt zu einer ungebührlichen Vereinseitigung der Mariologie überhaupt. Zur Wahrung dieses Anliegens verhilft die oben angedeutete marianische Bild-Theologie und der Aufweis der inneren Folgerichtigkeit der Entwicklung der mariologischen Dogmen aus der fundamentalen Wahrheit der Gottesmutterchaft Mariens. Dabei könnte das Verständnis für eine besonders oft beklagte Schwierigkeit in der historischen Begründung der neueren Mariendogmen geweckt werden. Denn die Erfüllung der genannten Forderung müßte u. a. auch begreiflich machen, warum für den dogmenhistorischen Ansatz der Bekundung z. B. der Wahrheit von der Erbsündenfreiheit und Himmelaufnahme Mariens in der Kirche, die ja für die Tendenz und zeitliche Begrenzung der Thematik im urchristlichen Kerygma (cf. Apg. 1,21) nicht in gleicher Weise bedeutsam waren, nicht derselbe dogmengeschichtliche Termin und dieselbe theologische Intensität gefordert werden kann, wie für die christologischen bzw. anthropologischen Glaubenslehren, deren Erkenntnis und lehramtliche Verankerung die notwendige Voraussetzung für die Entfaltung und das

Verständnis der beiden mariologischen Dogmen waren. Die Berufung auf den Zeitpunkt ihrer erstmaligen oder allgemeinen Bezeugung verliert damit von selbst an Gewicht hinsichtlich der Wahrheitsfrage. Nachdem z. B. feststeht, daß die inhaltlich als Tatbestand längst vorher anerkannte Gottesmutterchaft Mariens theologisch d. h. mit der für die innere Begründung und die Erfassung ihres Vollsinns gebotenen Klarheit erst nach der lehramtlichen Sicherung der sie tragenden christologischen Wahrheit vom Zustandekommen der hypostatischen Union im Augenblick der aktiven Empfängnis Mariens möglich war, kann den vor dem Konzil von Chalzedon liegenden Zeugen der kirchl. Tradition weder die volle Erkenntnis aller Folgerungen aus diesem mar. Fundamentaldogma noch die zeitliche Vorwegnahme der Entwicklung der daraus sich ergebenden mariologischen Teilwahrheiten abverlangt werden. Die Forderung nach einer Bezeugung dieser beiden am meisten angefochtenen Mariendogmen in den ersten Jahrhunderten kann daher nur mit erheblichen in der Sache selbst begründeten Vorbehalten erhoben werden. Daß aber die unabdingbaren Voraussetzungen tatsächlich auch schon in dieser Zeit gegeben waren, ist unleugbar. Es wird selbst innerhalb der kath. Mariologie bei der Suche nach *dicta probantia* der Bibel wie der Väter zu wenig herausgestellt.

Eine weitere, wenn auch diffizile Aufgabe der kath. Theologie wäre es, die Doppelfunktion der mar. Dogmen und des in ihnen bezeugten Glaubens an Gestalt und Heilsbedeutung der Gottesmutter besser zu beleuchten. Die oben genannten Bezeichnungen, »christotypische« und »ekkesiotypische« Mariologie, die die auf dem Konzil wirksamen Fronten bezeichnen und scheinbar jeden Konzilsvater und Theologen zu einem Entweder-oder nötigen, sind in Wirklichkeit keine unversöhnbaren Gegensätze, sondern nur die beiden im Mariengeheimnis selbst begründeten Schauseiten der einen kath. Marienlehre, nämlich der Ausdruck für ihre innere Hinwendung sowohl auf Christus wie auf die Kirche. Maria ist doch unbestreitbar auch das real-physische Bindeglied zwischen dem gottmenschlichen Erlöser und der Menschheit. Dieses biologische Faktum von der von der Gottesmutter aus eigener Einsicht erfaßten und durch geistgeschenkte Gnade als Sendung und Aufgabe gebotenen Chance der Vermittlung ethisch-religiöser Güter völlig trennen zu wollen, um die Jungfrau von Nazareth dann als dienende Nebenfigur in jeder Hinsicht auf die Seite der Menschheit zu bringen, heißt ihre wahre Bedeutung für die Kirche verkennen. Als die um Christi willen d. h. wegen ihrer Gottesmutterchaft mit den Früchten der Erlösung vorweg und voll Beschenkte konnte sie, ohne ihre Gliedschaft in der Kirche zu verleugnen bzw. einzubüßen, in gesteigertem Maße jene heilsmittlerische Wirksamkeit entfalten, zu der jedes Glied am Leibe Christi entsprechend seiner lebendigen Verbindung mit dem Haupte fähig ist. Das begründete keine gnadenverursachende Wirksamkeit und somit auch keine Beeinträchtigung des *Unus Mediator*, wohl aber ein Maß von Verdienstlichkeit und fürbittender Kraft bei Christus, das keiner der anderen Sterblichen je erreichen konnte, und das die hl. Jungfrau sowohl für ihre Person wie für ihre heilsmittlerische Funktion über alle anderen Erlösten hinaushebt und sie als besondere Wegbereiterin zum Mittler und als Idealbild menschlicher Größe und endzeitlicher Bestimmung erscheinen läßt.

Man dürfte noch einige Postulate an die kath. Glaubenswissenschaft richten, um von ihr Unterstützung im ökumenischen Gespräch zu erhalten: eine klarere Kennzeichnung der noch unverbindlichen Lehrmeinungen und eine bessere Charakterisierung der jeweiligen theologischen Vorgaben; ferner eine einleuchtendere Begründung der Legitimität und Verfahrensweise verschiedener Deduk-

tionen aus den deklarierten Dogmen sowie eine stärkere Betonung der Bedeutung Mariens als Leitbild christlicher Existenz. Wenn überzeugender herausgestellt wird, wie sehr sich in der Mariengestalt nicht nur Typ und Bestimmung der Kirche manifestieren, sondern auch die wahre Würde und endzeitliche Sehnsucht des christlichen Menschen, könnten viele Gläubige auch außerhalb der Kirche kontaktfähiger zur Mariengestalt werden und einen leichteren Zugang zu den Mariendogmen finden. Das volle Verständnis der Gottesmatterschaft Mariens läßt nämlich zugleich ahnen, welche Bedeutung Gott selbst den von ihm erwählten Zweitsachen in der Heilsgeschichte zumißt. Hier wird jene Größe und Aufgabe des begnadeten Menschen sichtbar, die der unbegnadete bei allem selbstherrlichen Kraftaufwand nie erreicht. Die Jungfrauschafft Mariens versteht sich dann mühelos als die nie widerrufene Totalhingabe des gottesfüllten Menschen und das lebenslängliche Ja zu dieser Auserwählung. Die Unbefleckte Empfängnis stellt sich dann nicht mehr dar als ungerechtfertigte Apotheose eines Sterblichen, sondern als gottgefühter Ausweis dafür, daß Gottesgeburt und Sünde einander ausschließen, und das Beschenktsein mit der Gnadenfülle zugleich die Teilnahme am Sieg Christi über das Böse bedeutet. Die Himmelaufnahme der Gottesmutter erscheint in diesem Licht als der verdiente krönende Abschluß einer die Sünde überwindenden christlichen Existenz, in dem der vollerrlösten Gottesmutter das bereitet wurde, worauf die Kirche im Besitz der Verheißungen Christi ihr letztes Verlangen richtet.

#### IV.

Den Empfehlungen an die kath. Theologie hinsichtlich der Marienlehre und ihrer Auswertung in Verkündigung dürfen rechtens auch solche an die nicht-katholische Glaubenswissenschaft folgen, wenn das ökumenische Gespräch hinsichtlich der Mariologie fruchtbringend weitergehen soll. Daß Übertreibungen oder Unterlassungssünden nur auf einer Seite zu buchen wären, ist von vornherein unwahrscheinlich. Das gilt auch in größerem Rahmen für fällige Schuldbekenntnisse und christliche Bereitschaft zur Vergebung. Es kann von der kath. Kirche wohl kaum ein Nachvollzug der Reformation verlangt werden, wie auch von der evangelischen Kirche nicht mehr als die Preisgabe erkannter Irrtümer.

Eine Revision ihrer Haltung zur Marienlehre ist sicher schon dann wahrscheinlich, wenn die oben bezeichneten Wünsche an die kath. Theologie erfüllt werden. Darüber hinaus müßten aber auch bei ihr bessere Voraussetzungen für den mariologischen Dialog geschaffen werden.

Das dringendste Postulat wäre die Erarbeitung einer biblischen Marienlehre, auch wenn es deshalb noch nicht gleich zu einer systematischen Mariologie kommen könnte. Hier wäre ja die größtmöglichste Gemeinsamkeit hinsichtlich der Quellen und ihrer Deutung zu erreichen. Einen überzeugenden Beweis für diese Chance der Begegnung hat Max Thurian aus der Brüdergemeinschaft von Taizé mit seinem neuen Marienbuch geliefert<sup>23)</sup>. Die oft bewußt abwertende oder zumindest bagatellisierende Bezeichnung der Gottesmutter als »die« Maria, wie der Gebrauch des Artikels erkennen läßt, verlegt oft schon rein äußerlich den Weg zu einer wohlwollend-objektiven Würdigung ihres Lebens und ihrer Bedeutung für Christus und die Christenheit. Auch wenn die hl. Schrift keine Marienlehre im heutigen theologischen Sinn darbietet, so führt eine von Ehrfurcht bestimmte

<sup>23)</sup> *Marie Mère du Seigneur, figure de l'Eglise*, Taizé 1962.



Zusammenschau des von ihr und über sie Gesagten zu einem Gesamtbild Mariens, das sie von den übrigen biblischen Gestalten abhebt und als ein in besonderer Weise zu Christus und zu dem von Ihm erwirkten Heil führendes Leitbild erscheinen läßt. Ist sie aber einmal als Heilsgestalt erfaßt, dann tritt auch ihre Rolle innerhalb der biblischen Heilsgeschichte und für die nachfolgende Heilszeit klarer ins gläubige Bewußtsein. Denn dann wird einsichtig, daß die Mutter des Herrn für Ihn und seine Kirche nicht nur irgend einmal etwas Besonderes bedeutet hat, sondern ein für allemal eine Sendung und Bedeutung besitzt. Zum Glück eilt auch in der evangelischen Kirche das schlichte gläubige Gespür für die Größe und Heilsbedeutung Mariens zuweilen den Überlegungen der Fachtheologen voraus, wie das in der Entwicklung der kath. Marienlehre mehr als einmal der Fall war. So wenig Martin Luther auch nach seinem Bruch mit der alten Kirche davon gelassen hat, die Mutter des Herrn in Wort und Schrift zu verherrlichen<sup>24)</sup>, so wenig lassen sich einzelne Pfarrer und Gruppen von Gläubigen den Weg zu einer persönlichen Marienverehrung verlegen<sup>25)</sup>. Die evangelische Theologie bietet sich dem evangelischen Christen auch zu uneinheitlich und variabel dar, als daß ihn eine kritische Stellungnahme einiger ihrer Vertreter in jedem Fall überzeugen könnte. Ja, man kann sagen, daß heute, mitbedingt durch die Entwicklung innerhalb der kath. Kirche, in der prot. Kirche eine Öffnung zur Mariologie einsetzt, an der die Theologen nicht mehr vorübergehen können. Allerdings ist der Weg zu einer eigentlichen Marienlehre noch weit und dornenvoll. Denn seine Bewältigung hängt von der Erfüllung theologischer Bedingungen ab, die einen gewissen Umbruch des Denkens voraussetzen.

Als erstes müßte bei allem Zweifel an der Historizität kleinerer Einzelheiten aus den Kindheitsgeschichten das dort bezeugte Wunder der Jungfrauengeburt als Tatsache anerkannt und die daraus sich ergebende Konsequenz mitgezogen, d. h. Maria nicht weiterhin als bloße Ehefrau mit weiteren Kindern angesehen werden. Damit wäre die innere Voraussetzung dafür geschaffen, ihr auch andere Privilegien zuzubilligen, die ihr von Gott um Christi bzw. um ihrer Würde als Gottesmutter willen geschenkt wurden. Auf dem Boden der rationalistischen Leugnung des biblischen Wunder- und Weissagungsbeweises gibt es keinen Zugang zur Mariengestalt und zu einer Mariologie.

Eine zweite unabdingbare Voraussetzung ist das Bekenntnis zur chalzedonensischen Christologie. Diese Vorgabe ist für das ökumenische Gespräch überhaupt und für eine bessere Verständigung hinsichtlich der Marienlehre noch bedeutender; denn sie entscheidet über den wahren Sinn und die Folgerungen aus dem mariologischen Fundamentaldogma. Keine Testfrage klärt hier die Fronten so rasch und gründlich als die nach der Gottheit Jesu und nach der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Person des Logos. Wo protestantischerseits dieses Lehrstück gesichert ist wie z. B. bei Karl Barth<sup>26)</sup>, findet auch das Theotokos und die Jungfrauengeburt gläubige Zustimmung.

<sup>24)</sup> siehe W. Tappolet a.a.O. S. 17–169.

<sup>25)</sup> siehe z. B. die evang. Marienschwesternschaft von Darmstadt (1947), das beachtliche Marienbuch von H. Asmussen, *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1950, und die besorgte Mahnung von W. Jannasch zum Thema Marienverehrung im Protestantismus: »Ehe nicht die sehr disparaten Anregungen zur Marienverehrung, wie sie von Theologen (Vilmar, Lagarde, Heiler, Asmussen) und Dichtern (Novalis, Liliencron, Rilke) kamen, in ernsthafter, innertheologischer Diskussion verarbeitet sind, hat gerade im Zeitalter des neuen kath. Mariendogmas keine evangelische Gruppe und kein einzelner evangelischer Pfarrer das Recht, ev. Marienverehrung heute praktisch voranzutreiben« (RGG IV, 766). Die ev. Kirchenleitungen sehen sich offenbar immer mehr vor dieses Problem gestellt.

<sup>26)</sup> *Kirchl. Dogmatik* I, 2 S. 134. Die kath. Marienverehrung lehnt er jedoch ab.

Ein weiteres Postulat an die prot. Theologie für das Aufkommen einer Marienlehre wäre die Anerkennung einer kirchlichen Lehrinstanz mit verbindlicher Autorität. Nicht so sehr deshalb, damit der Abstand zur heutigen kath. Marienlehre möglichst rasch aufgeholt werden könnte – das wäre zu viel verlangt –, sondern damit sich ein positiveres Verhältnis der evangelischen Theologie zum Dogmenbegriff anbahnen kann.

Die evangelische Kirche hat heute noch darunter zu leiden, daß Luther in seiner Bedrängnis und entgegen seinen ursprünglichen Absichten die prot. Kirche hinsichtlich der äußeren Leitung der weltlichen Macht und bezüglich der Lehrautorität den Theologen ausgeliefert hat. Das war zunächst für den substanziellen Lehrinhalt nicht tragisch, solange die Bibelgläubigkeit der altprotestantischen Orthodoxie gewahrt blieb. Das Verhängnis begann mit dem Einbruch der rationalistischen Aufklärung auch in den theol. Bereich. Die dadurch entfesselte Autonomie des Denkens legte nun Hand an den biblischen Wunderglauben und den übernatürl. Charakter der Offenbarung und leitete die Ablösung der Dogmatik durch eine das Christentum relativierende Dogmengeschichte ein. »Dogma« wurde somit als Ausdruck der jeweils herrschenden Lehrmeinung identifiziert und sowohl in seiner Begrifflichkeit wie in seiner Verbindlichkeit aufgehoben. Die von Luther aus menschlichem und religiösem Ressentiment vollzogene Leugnung einer zentralen kirchlichen Lehrautorität, sei es Papst oder Konzil, erschien nun sowohl von der zeitgeschichtlichen Theologie her wie durch die Deutung der zurückliegenden Dogmenentwicklung als vollauf gerechtfertigt. Die Situation gerade der auf dem Boden des sog. altkirchlichen Dogmas und damit auch der mariologischen Fundamentallehre von der Gottesmutterchaft Mariens stehenden protestantischen Gliedkirchen wurde dadurch besonders paradox, weil sie, trotz aller Differenzen, mit der kath. Kirche den entscheidenden dogmatischen Besitzstand teilen und gleichwohl der Möglichkeit beraubt wurden, am wahren Begriff des Dogmas festzuhalten und seinen latenten Reichtum weiter zu entfalten. Diejenigen unter den Dogmenhistorikern, die bei aller persönlichen dogmatischen Ungebundenheit auf Grund ihrer Sachlichkeit und Sachkenntnis zu sagen wußten, was Dogma ist, haben es der damaligen und heutigen prot. Theologie deutlich genug zum Nachdenken anempfohlen. So schrieb z. B. der vielgerühmte »Altmeister der prot. Dogmengeschichtsschreibung« Adolf v. Harnack an Erik Peterson: »Mit dem alten Begriff der ›Kirche‹ ist aber auch der alte Begriff des ›Dogmas‹ und damit das Dogma überhaupt dahin; denn ein Dogma ohne Unfehlbarkeit bedeutet nichts«<sup>27)</sup>. Es muß in diesem Zusammenhang als ein hoffnungsvolles Zeichen gewertet werden, wenn es neuerdings innerhalb der evangelischen Theologie eine mit steigendem und verdientem Interesse gelesene Zeitschrift gibt mit dem Titel »Kerygma und Dogma« oder wenn die evangelischen Kirchenleitungen in zunehmendem Maße sich mit dem Problem beschäftigt sehen, inwieweit sie dogmatisch belangvolle Abweichungen in der Lehrverkündigung verhindern bzw. ahnden können. Es bedeutet auch schon etwas, wenn heute festgestellt wird: »Evangelische Mariologie ist ein *nach* durchaus ungeklärter Begriff«<sup>28)</sup>. Als unmöglich wird er also nicht mehr betrachtet. Realisiert er sich aber, dann nötigt

<sup>27)</sup> in Hochland 30 (1932/33) S. 115; ähnlich in seiner *Dogmengeschichte* I, 7 zur Bemerkung von Seeberg: Die Reformation hat nicht im Prinzip das Dogma, sondern nur seine Infallibilität aufgehoben: »Aber die Aufhebung der Infallibilität ist das Entscheidende . . . Lehrsätze, deren Revision prinzipiell und stets auf der Tagesordnung steht, sind keine Dogmen im alten Sinn«.

<sup>28)</sup> W. Jannasch, RGG IV, 766.

er nicht allein die Theologen, sondern auch die Kirchen für ihre Prediger zu einer Stellungnahme, die bei bloßen Empfehlungen nicht gut stehen bleiben kann.

Von entscheidender Bedeutung für die Ausformung einer Marienlehre ist die Art des Verständnisses der Offenbarung. Das exklusive Pochen auf den Wortlaut der Schrift kann zu einer Behinderung für die Erschließung ihres vollen Sinngehalts werden. Das Wort Gottes als *sein* Wort zielt über die durch jede menschlich-sprachliche Wiedergabe bedingte Enge der Ausdrucksmöglichkeit hinaus auf die Erfassung seines vollen Sinngehalts im angesprochenen Gottesvolk. Ist der Versuch einer adäquaten Wiedergabe durch menschliches Wort zugleich an die nur sukzessiv realisierbare Möglichkeit der vorweg erforderlichen geistigen Erfassung der gesamten vom Offenbarer gemeinten Aussagebreite und -tiefe gebunden, wie das im Dogma als dem lehrhaft prägnanten und verbindlichen Ausdruck des Gemeinten der Fall ist, dann darf der Wortlaut der Schrift nicht als Barriere gegenüber einer sukzessiven durch legitime Dogmenentwicklungsfaktoren bedingten Erhellung des im Buchstaben eingeschlossenen Sinnes aufgerichtet werden. Wenn es sowohl im Alten wie im Neuen Testament den Hörern des bereits in menschliche Sprache umgesetzten Wortes Gottes anheimgestellt wurde, zu »hören« und zu »verstehen« – das »Ohren-haben, um nicht zu hören« (cf. Is. 6,9f.; Mt. 13,13) war stets eine als Strafe verschuldete Verblindung, die zu Jesu Zeit gerade die Schriftgelehrten traf –, dann darf die Theologie als Auftrag an den menschlichen Geist, intus legere d.h. den inneren Gehalt des Geoffenbarten zu erschließen, nicht an der Erfüllung dieser Aufgabe gehindert werden. Der Einbruch der Philosophie und damit auch der Dialektik und des schlußfolgernden Denkens in den Bereich des religiösen, noch unreflektierten Glaubens war nicht in jeder Hinsicht ein Segen und wurde von manchen namhaften Theologen schon in der Väterzeit kritisch verfolgt<sup>29)</sup>. Er war aber unausbleiblich und hat der Kirche die Möglichkeit gegeben, auf legitime Weise fortschreitend in den Besitz des vollen Reichtums des Wortes Gottes zu kommen. Wenn auch die Frage nach Möglichkeit, Notwendigkeit und Opportunität der Definition einer durch schlußfolgerndes Denken ermittelten Glaubenswahrheit nicht Sache der Theologie, sondern des kirchl. Lehramts ist, so darf noch rechtens eine durch einwandfreie Deduktion gewonnene dogmatische Erkenntnis nicht schon deshalb angezweifelt oder abgelehnt werden, weil sie auf diesem Wege zustande gekommen ist. Die Dogmenentwicklung ist ja letzten Endes der zumeist von der Theologie unternommene und von der Kirche (unter dem Druck des häretischen Widerspruchs) geduldete Versuch, die Grenzlinie der geistigen Erfassung und der von ihr abhängigen sprachlichen Ausdruckskraft ständig auszuweiten, bis – vielleicht erst am Ende des Weges der pilgernden Kirche – der so gewonnene Kreis der Wahrheitserkenntnis deckungsgleich mit jenem vollen Umfang des Offenbarungsgehalts geworden ist, der sehr anschaulich mit dem »Hof« des Mondes verglichen wurde<sup>30)</sup>. Obwohl die Kirche infolge des Abschlusses der Offenbarung bereits im Besitz der vollen Wahrheit ist, muß sie nach Willen des fleischgewordenen Offenbarers Christus, der ihr den

<sup>29)</sup> Zeugnisse siehe bei de Ghellinck, *Appréhension de la Dialectique au IV<sup>e</sup> siècle*, in Rev. Hist. Eccl. 26 (1913) 5–42.

<sup>30)</sup> K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, in: Schriften zur Theol. I, 83; Dieser »Hof« ist die im Vollsinn der Wahrheit mitgeteilte Virtualität derselben, die vom menschlichen gläubigen Verstand erst erschlossen werden muß. Rahner unterscheidet hier, wie E. Dhanis, *Révélation explicite et implicite* in Greg. 34 (1953) 187–237 zwischen formell Gesagtem und formell Mitgeteiltem. »Die virtuelle Explikation ist, von seiten Gottes als des Redenden gesehen, wirklich nur Explikation, auch wenn sie von uns, den Hörenden her gesehen, einer eigentlichen Deduktion bedarf« *Rahner a.a.O.* S. 73.

Hl. Geist versprochen hat, damit er sie »in alle Wahrheit einführe« (Jo. 16,13), erst in den vollen Besitz dieser Wahrheit gelangen. Das bedeutet aber Wachstum der Einsicht im Ablauf geschichtlicher Zeit.

In diesem Zusammenhang muß auch darauf verwiesen werden, daß nach dem Zeugnis der Bibel nicht allein die durch berufene Gestalten und Künder ergangene Wort-Botschaft, sondern auch und zuweilen noch mehr die durch sie oder um sie herum gewirkten Taten als Gottesoffenbarung vernehmbar und heilsgeschichtlich höchst bedeutsam geworden sind. Das gilt ohne Zweifel auch von dem um und durch Maria Geschehenen d.h. von ihrer Mitwirkung an der Menschwerdung Christi als dem Anfang des Erlösungswerkes, von ihrer Jungfrauengeburt und ihrer Gottesmutterchaft. Sie wollen als Zeichen besonderer Berufung und als verdienstvolle Mitwirkung der so Erwählten am Heil der Welt, anders ausgedrückt, in ihrer soteriologischen Bedeutung für die ganze Kirche und jeden ihrer Gläubigen gewürdigt werden. Die klare Berufung der beiden Piuspäpste bei der Definition der jüngsten Mariendogmen auf die Offenbarung hat darin ihre Berechtigung, daß der volle Sinn der mariologischen Bibeltexte *und* der beim Erlösungswerk erfolgten Ereignisse von der Mutter des Herrn mehr umfaßt und aussagen will, als die Hagiographen unmittelbar mitgeteilt haben, und daß die Erinnerung der Kirche, mitgetragen vom Glaubensinn ihrer Glieder, mehr Heilstatsachen über die Gottesmutter aus der apostolischen Zeit aufbewahrt hat als die Hinterleger der urchristlichen Kerygmas in der inhaltlich und zeitlich begrenzten Auswahl aus dem »vielen andern, was Jesus getan hat« (Jo. 21,25), dem Buchstaben ihrer Schriften anvertraut haben. Der Hl. Geist war es, der dies lebendig hielt.

Max Thurian, aus der Brüdergemeinschaft von Taizé und Beobachter auf dem Konzil, hat mit seinem neuen Marienbuch eine von wahrhaft ökumenischem Geist erfüllte Marienlehre entfaltet und in einer von Polemik freien Darstellung gezeigt, wie dominierend das Gemeinsame werden kann, wenn es zunächst einmal gelingt, die mariologischen Texte der hl. Schrift frei von historischen Zweifeln am Fundamentaldogma des Christentums d.h. an der Gottheit unseres Erlösers zu lesen und zu werten<sup>31)</sup>. 1954 hatte er sich sehr an der Schlußformel gestoßen, mit der Pius XII. die Leugner des Assumpta-Dogmas angesprochen hatte<sup>32)</sup>. Die begütigende Feststellung, daß es sich dabei um kurialen dogmatischen Stil handele, der z.B. bei der Definition der Unbefleckten Empfängnis noch drastischer gelautet habe<sup>33)</sup>, darf nicht verschleiern, daß etwas mehr dahinter steht: der Anspruch der kath. Kirche als gottgewollte Sachwalterin der Offenbarungswahrheit und die damit gegebene dogmatische Intoleranz.

## V.

Damit wird begreiflicherweise ein besonderes Hindernis für den erfolgreichen Ausgang des ökumenischen Gesprächs sichtbar. Das nicht zu verschweigen, erfordert die Fairneß gegenüber den getrennten Brüdern, unabhängig vom Thema, das zur Debatte steht. In seiner historischen Friedens- und Versöhnungsbotschaft

<sup>31)</sup> s. Note 23. Trotzdem die Erbsündenfreiheit Mariens nicht Erwähnung findet, weiß Th. die privilegierte Stellung M.s und ihre Beziehung zur Kirche sehr zu würdigen. Zu einer erfreulich positiven Mariologie kam auch W. Meyer, *Maria als Bild der Gnade und Heiligkeit*, in: *Begegnung der Christen*, Festschrift für Otto Karrer, Stuttgart-Frankfurt 1959, 573–592.

<sup>32)</sup> Theol. Lit. Ztg. 79 (1954) 41; er lehnte das Ass.-Dogma ab, dessen Leugnung Pius XII. mit Abfall vom Glauben identifizierte (D. 3903).

<sup>33)</sup> D. 2804 (Selbstverdamnung, Schiffbruch im Glauben).

an der Geburtsgrötte von Bethlehem hat Paul VI. erklärt: »Auch bei dieser einmaligen Gelegenheit müssen wir betonen, daß dieses Ergebnis (der Einheitsbestrebungen) nicht auf Kosten der Glaubenswahrheit erreicht werden darf. Wir dürfen diesem Erbe Christi nicht untreu werden; es gehört ja nicht uns, sondern Ihm. Wir sind nur seine Hüter, seine Lehrer, seine Ausleger. Doch wiederholen wir, daß wir bereit sind, jede vernünftige Möglichkeit zu erwägen, um der Verständigung, der Achtung und der Liebe für eine künftige – und Gott gebe, baldige – Begegnung mit den christlichen Brüdern, die noch von uns getrennt sind, die Wege zu ebnet«<sup>34</sup>).

Manche Teilnehmer am ökumenischen Gespräch erwecken den Eindruck, als könnten sie sich eine Wiedervereinigung unter Ausklammerung der Differenzen hinsichtlich der Marienlehre vorstellen. Diese Hoffnung ist Illusion. So wenig es notwendig und klug ist, bei jeder Begegnung die Marienlehre ins Gespräch zu ziehen, und so dringlich es ist, vorher um die Erfüllung der oben bezeichneten Postulate bemüht zu sein, so sicher ist es, daß eine Verständigung und vollends eine Wiedervereinigung ohne eine Konvergenz auch in der Marienlehre nicht erfolgen wird. Mögen römische Entscheidungen etwa der Bibelkommission, die durch den Fortschritt der Forschung und der Erkenntnisse als zeitbedingt überholt wurden, durch taktvolles Schweigen ihres verpflichtenden Charakters entkleidet worden sein. Feierlich deklarierte Dogmen wurden in der Geschichte der Kirche nachträglich weder offen noch insgeheim beerdigt. Die teilweise stürmischen Reaktionen, die das jüngste der Mariendogmen in- und außerhalb der kath. Kirche ausgelöst hat, kamen nicht von ungefähr. Sie waren zunächst der Reflex tiefgreifender Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Begründung dieses Dogmas aus der Offenbarung. Im letzten war es aber das Betroffensein vom Anspruch des Dogmas als solchem. Für die einen war es die Mahnung zum Gehorsam, ohne den es kein Dogma gibt<sup>35</sup>), für die andern war es sein Inhalt, der es verbietet, fürderhin so zu tun, als stünde der menschliche Leib unter der Verfügungsgewalt des Menschen selbst und nicht unter der Macht seines Schöpfers, der an Maria, der Werkmeisterin des Leibes Christi exemplifizierte, was denen verheißen ist, die an ihn glauben und als vollerlöste fruchtbare Glieder seines geheimnisvollen Leibes d.h. der Kirche ihn auch im Leibe verherrlichen. Das Ärgernis, das die Mariendogmen mancherorts hervorrufen, liegt nicht allein in der Schwierigkeit begründet, die sie der historisch-kritischen Theologie verursachen, oder in dem Ausmaß ihrer Bewertung innerhalb der kath. Kirche und Frömmigkeit. Es kommt vielmehr daher, »daß im Dogma jeder Mensch konkret getroffen wird«<sup>36</sup>) und daß die mariologischen Dogmen jeden Christen in einer besonderen Weise angehen, weil sie ihn zu einer persönlichen Auseinandersetzung mit dem Sinn und Ergebnis der Menschwerdung und Erlösungstat Christi nötigen wie wenig andere Glaubenslehren. Gestalt und Tun, Verdienst und Verherrlichung der Gottesmutter sind vollendeter Vorentwurf christlicher Ethik und Lebenserfüllung; sie selbst

<sup>34</sup>) cf. Übersetzung im Klerusblatt 44 (1964) S. 19.

<sup>35</sup>) »Erst durch das Dogma wird sichtbar, daß zur Offenbarung der Gehorsam gehört. Denn in dem Gehorsam, den das Dogma fordert, vollendet sich der Gehorsam gegen Christus« E. Peterson, *Was ist Theologie*, in: Theol. Traktate, München 1951, S. 32 f.

<sup>36</sup>) a.a.O. Peterson erklärte damals (1926) noch als prot. Christ, als hätte er die Reaktion der getrennten Brüder auf das jüngste Mariendogma vorausgesehen: »Die Menschen interessieren sich nicht für unsere theologischen Schulmeinungen und privaten Überzeugungen – und sie tun gut daran –, aber sie interessieren sich leidenschaftlich für jedes echte Dogma, und sei es auch nur, daß sie dagegen protestieren und sich darüber entrüsten« S. 33.

ist nicht nur Glied, sondern auch Typ der Kirche und Idealfall des Schicksals der Erlösten. Darum kommen Christen aller Konfessionen nie ganz an ihr vorüber.

Jedes ernst und aufrichtig geführte ökumenische Gespräch zielt im letzten nicht allein auf menschliche Begegnung. Es strebt nach Gemeinsamkeit im Bekenntnis zu den Grundlagen des christlichen Glaubens und in den Mitteln und Wegen zur Verwirklichung christlichen Lebens. Ausmaß und Deutung der Marienlehre in der kath. Kirche scheinen ein ernstes Hindernis für diese Begegnung und ersehnte Gemeinsamkeit zu sein. Je mehr aber der berechtigten Kritik an Übersteigerungen in Verkündigung und Frömmigkeit Rechnung getragen wird und die Theologie auf beiden Seiten begründeten Forderungen nachkommt, desto eher wird sich zeigen, daß die Marienlehre und vor allem die Mariengestalt nicht eine Brückensperre, sondern ein Brückenschlag zu sein vermag. Zur Begegnung auf dieser Brücke führt noch ein weiter und mühevoller Weg. Die Menschen guten Willens auf beiden Seiten, die unbekümmert um theologische Differenzen in einer ebenso maßvollen wie überzeugenden Verehrung und Nachahmung der Gottesmutter sich geistig längst getroffen haben, bedeuten für die Hüter und Interpreten der Lehrgegensätze so gut eine Ermutigung und ein Vorbild wie die beiden Führer der kath. und der orthodoxen Kirche mit ihrer historischen Begegnung in Jerusalem. Dieses Zusammentreffen war eine wahrhaft ökumenische Pontifikalhandlung d.h. die Tat von Brückenbauern über trennende Abgründe hinweg. Über seine Eindrücke befragt, erklärte der Patriarch Athenagoras: »Nach so vielen Jahren standen wir nebeneinander mit den Tränen in den Augen, allein vor demselben Gott, demselben Christus, derselben Jungfrau Maria, denselben Martyrern in einem unbegreiflichen gegenseitigen Vertrauen«<sup>37</sup>). Zu dem unaufgebbar Gemeinsamen gehört seit den Anfängen des Christentums auch die Gestalt und das Vermächtnis der Mutter des Erlösers, und diese Gemeinsamkeit ist früher als jegliche Trennung, unter der Gläubige aller Bekenntnisse zu tragen haben.

Die Aussichten für eine Verständigung zwischen kath. und orthodoxer Kirche werden bes. im Hinblick auf die Marienlehre weitaus günstiger beurteilt als die für eine Einigung zwischen Katholiken und Protestanten. Das ist zweifellos richtig. Man darf aber hier die Realitäten nicht übersehen<sup>38</sup>). Ein günstiges Vorzeichen ist die Übereinstimmung in den beiden ersten mariologischen Dogmen d.h. der Gottesmutterchaft und Alljungfrauschaft Mariens auf dem Boden der ersten 7 allg. Konzilien. Zudem fallen die von den Protestanten auf Grund der Leitsätze Solus Deus, Sola Gratia und Sola Fides erhobenen Einwände bei den Orthodoxen weg. Sie neigen sogar hinsichtlich der Würde und Verdienstfähigkeit der hl. Jungfrau eher zu einem gewissen Pelagianismus und sind in der Vergabung von Ehrentiteln bes. im Hinblick auf die mittelrische und königliche Würde Mariens dem Westen vorausgeeilt (cf. den Hymnus Akathistos, das marianische Te Deum der Ostkirche). Aber dennoch ergeben sich Differenzen hinsichtlich der neueren Entwicklung der Marienlehre. Das Dogma von der Himmelaufnahme Mariens, das der Osten praktisch dem Westen überliefert hat, fand zwar nicht wegen seiner eigentlichen Glaubensaussage, wohl aber wegen seiner Formulierung und wegen der Verknüpfung seiner Geltendmachung mit dem römischen Lehrprimat zurückhaltende Aufnahme. Abgelehnt wird dagegen vom weitaus größten Teil der orth. Kirche das Dogma von der Erbsündenfreiheit Mariens. Vorbereitet war diese

<sup>37</sup>) Interview-Bericht z. B. in Christl. Sonntag 16 (1964) S. 28 aus La Croix.

<sup>38</sup>) Siehe R. Laurentin, *a.a.O.*, bes. das Kapitel »Le problème oecuménique, S. 129–158 mit wertvollen Literaturhinweisen, sowie den Tagungsbericht der franzö. mariol. Gesellschaft: *Études mariales* 19 (1962), Mariologie et Oecumenisme, I. Eglise orthodoxe, Paris 1963.

Stellungnahme durch die Behauptung des Nikephorus Callistus (Ende des 14. Jh.), die Theotokos sei erbsündig gewesen. Trotz der überschwenglichen Verherrlichungen der absoluten Reinheit und Heiligkeit Mariens in den vorausgegangenen Jahrhunderten der ostkirchl. Tradition setzte nun vor allem seit der Mitte des 17. Jh. und unter dem Einfluß der Kontaktaufnahme mit den Protestanten in diesem Lehrpunkt eine rückläufige Bewegung ein, die im 19. Jh. ihren Höhepunkt erreichte und durch die Proklamation des päpstlichen Primats eine Versteifung erfuhr. Dazu kommt auch noch der Umstand, daß der orthodoxe Christ und seine Theologie anders orientiert sind als der westliche und seine Glaubenswissenschaft. Die Ostkirche liebt das Geheimnis, das sie vor allem in der Liturgie anschaulich zu machen versucht, und spricht auch über die hl. Jungfrau, in unlösbarer Verbindung mit Christus, vor allem meditierend und dichterisch. Sie betrachtet das mit der abendländischen Mentalität verbundene Streben nach dogmatischer Differenzierung des Marienbildes als rationalistische Vivisektion des Mysteriums und sieht, wie schon in den von Christus isolierten bildlichen Darstellungen der Gottesmutter, so vor allem in einer nur auf ihre eigene Person gerichtete Ausgliederung ihrer Privilegien und heilsvermittelnden Funktionen eine Beeinträchtigung des Mariengeheimnisses als Ganzem. Die Orthodoxie steht daher den Versuchen einer lehrhaften Darstellung von Mittlerschaft, Geistlicher Mutterschaft oder gar der Miterlöserschaft sehr zurückhaltend, wenn nicht ablehnend gegenüber, obwohl die Abendländer zur Dokumentation ihrer Bemühungen und Ergebnisse reichlich Texte aus der ostkirchlichen Tradition beibringen können. Zu den oben angeführten Postulaten an die kath. Mariologie müßte mit Blick auf die Ostkirche noch die Warnung treten, nicht das ganze Mariengeheimnis mit Mitteln des Verstandes zergliedern und in Form von Lehrsätzen darstellen zu wollen. Mit derselben Blickrichtung nach Osten darf aber auch noch einmal das Bedenken gegen eine rein ekklesiotypische Schau der Gottesmutter angemeldet werden. Denn was hier an Brückenpfeilern zu den Protestanten hin erhofft wird, könnte sich als Sperre gegenüber der Ostkirche und ihrer Theologie erweisen.

\* \* \*

Es ist nicht leicht, die Marienlehre mit jener Abgewogenheit und gleichbleibenden Akzentuierung des Wesentlichen ins ökumenische Gespräch zu bringen, die auf der einen Seite nicht den Verdacht des Verrats noch auf der anderen den des Opportunismus aufkommen läßt. So wenig ein kath. Theologe innerhalb des eigenen Lagers seine mariologischen Anschauungen aus taktischen Gründen jeweils wechseln sollte, auch wenn es ihm passieren kann, daß er im Süden als Minimalist und im Norden als Maximalist angesehen wird, so wenig darf er im Gespräch mit Protestanten oder Orthodoxen auf zwei theologischen Klavieren spielen. Die Konzilsväter haben sicher ehrenwerte und wichtige Gründe, wenn sie über die Mutter des Herrn nicht in einem eigenen theol. Schema abhandeln wollen. Da aber auf dem Konzil nicht von einem christologischen, wohl aber in Fortsetzung der beim I. Vatikanum abgebrochenen Verhandlungen von einem Kirchenschema die Rede ist und die Wechselbeziehung zwischen Kirche und Maria zu einem bevorzugten theol. Thema der Gegenwart gehört, bietet sich das ekklesiologische Schema von selbst als geistige Herberge an. Dabei wird aber im Blickfeld bleiben müssen, daß auch die Protestanten eher über die Christologie als über

die von ihnen sehr beargwöhnte Ekklesiologie zu einer eigentlichen Marienlehre finden<sup>39)</sup>. Insgesamt fehlen eben noch verschiedene andere theol. Voraussetzungen, vor allem das Verständnis für die Bedeutung der geschöpflichen Zweitursachen im Heilswirken Gottes<sup>40)</sup>. Es ist zu hoffen, daß auf dem Umweg über die Lehre von der Kirche als dem mystischen Leib Christi in Verbindung mit ihrer Schau als pilgerndes Gottesvolk später auch außerhalb der kath. Kirche eine Zusammenschau von Maria und Kirche möglich wird. Für heute bleibt zumindest die ermutigende Zuversicht bestehen, daß der beiderseitige gute Wille und die wachsende Erkenntnis der Bedeutung der Mutter des Erlösers versöhnend über allem Trennenden steht und unaufhaltsam Wege zur Begegnung ebnet<sup>41)</sup>.

<sup>39)</sup> Siehe z. B. W. Meyer: »Die Leidenschaft der evangelischen Ablehnung (des Assumptio-dogmas) richtet sich zutiefst gegen die ekklesiologische Rolle, die das Dogma zu spielen scheint. Der unverwandte Blick auf die Immakulata, jetzt noch der verklärten, scheint in tiefer Verbindung zu stehen mit einer Schau der Kirche, die sich für evangelische Sicht an entscheidenden Punkten nicht mit den biblischen Aussagen decken will« (*a.a.O.* S. 586f.).

<sup>40)</sup> A. Müller vermerkt in unmittelbar nachfolgender kath. Stellungnahme zu W. Meyers Darlegungen und unter dem gleichen Titel (s. Note 31) abschließend: »Die letzte Frage zwischen Katholiken und Protestanten wird immer die geschöpfliche Mitwirkung sein. Aus dieser Uneinigkeit lebt nicht nur die Rechtfertigungsfrage selber, sondern auch die Sakramentenfrage, die Kirchenfrage als Lehramts- und Priesteramtsfrage und schließlich die Marienfrage. Gibt es ein Mitwirken der Kreatur mit Gott oder kann Gott immer nur allein wirken, so daß kreatürliche Funktionen überflüssig oder verderblich sind?« (*a.a.O.* S. 600).

<sup>41)</sup> Das Thema Mariologie und Ökumenismus hat bereits eine Reihe von Untersuchungen gezeitigt. Cf. den Abschnitt Ökumenismus im Bulletin marial von R. Laurentin in *Rev. d. Sciences phil. et theol.* 48 (1964) 121–126; 46 (1962) 373–375 und die bibliographische Chronik von G. Philips, *Mariologie et Oecumenisme in Eph. Theol. Lov.* 39 (1963) 122–136 mit weiteren Titeln. Während der Drucklegung des vorstehenden Beitrags erschienen zwei Artikel: K. Rahner, *Zur konziliaren Mariologie*, *Stimmen d. Zeit* 89 (1963/64) 87–101 und R. Laurentin, *La Vierge Marie au Concile*, *Rev. Sc. phil. et théol.* 48 (1964) 32–46. Während Laurentin mehr die Konzilssituation hinsichtlich der Mariologie aufzeigt, äußert sich Rahner ebenso zur ökumenischen wie zur innerkatholischen Problematik der heutigen Marienlehre.