

## Die Entwicklung des Mariendogmas im Urteil protestantischer Dogmengeschichtsschreibung

Von Leo Scheffczyk, Tübingen

Das Interesse der evangelischen Theologie am Mariendogma ist heute nicht nur ein theologisch-systematisches (vgl. dazu u. a. G. Söll, *Die katholische Marienlehre und das ökumenische Gespräch*, in: 14, 1964, 87–110 ds. Ztschr.), sondern greift auch auf das Feld der Dogmengeschichte über. Die hier einschlägigen Untersuchungen gehen sowohl den Entwicklungen der Marienfrömmigkeit und -lehre in den eigenen evangelischen Kirchengemeinschaften nach und kommen hier nicht selten zu sehr positiven Ergebnissen bezüglich der Stellung Mariens in der reformatorischen Frömmigkeit (vgl. R. Schimelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952 und W. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962), befassen sich aber auch mit der gesamten Geschichte des Mariendogmas. Naturgemäß werden die letztgenannten Arbeiten das besondere Interesse des katholischen Theologen wecken, weil in ihnen auch über den Ursprung, die Bedeutung und den Richtungssinn der mariologischen Entwicklung im katholischen Bereich befunden wird. Damit ist bereits angedeutet, daß diese Darstellungen nicht nur eine wertfreie, neutrale Wiedergabe des Vergangenen bieten, »wie es gewesen ist«, sondern in das Bemühen um historische Objektivität die Kritik vom Standpunkt der reformatorischen Theologie einbeziehen, ein Unterfangen, das nicht von vornherein beargwöhnt werden darf, weil es eine voraussetzungslose und standpunktfreie Dogmengeschichtsschreibung nicht geben kann.

Wie sehr sich mit dieser »dogmatisch gebundenen« Sicht historische Treue im einzelnen verbinden kann, dafür ist das Werk von Walter Delius, *Geschichte der Marienverehrung* (München-Basel, Ernst Reinhardt-Verlag, 1963, 376 S.) ein Beispiel, das in vieler Hinsicht Anerkennung verdient. Das gilt zunächst mit Bezug auf den inhaltlichen Reichtum des Werkes, das, mit einer Zusammenfassung der traditionellen Deutungen des Namens Maria beginnend, in dreizehn umfangreichen Kapiteln den Gang der Marienfrömmigkeit und -lehre vom Neuen Testament bis hin zum sog. »marianischen Zeitalter« der letzten hundert Jahre nachzeichnet. Die gewählte Periodisierung mit der Hervorhebung des Konzils von Ephesus (Kap. 7), mit der besonderen Kennzeichnung der nachephesinischen Blütezeit im Osten (Kap. 8) und der zaghaften Anfänge der Marienverehrung im Abendland vom 4.-7. Jh. (Kap. 9) wie mit den weiteren Etappen Scholastik, Renaissance und Reformation, Neuzeit und »marianischem Zeitalter« entsprechen im ganzen den Wachstumsphasen des Dogmas, wenn auch im einzelnen noch differenziertere Untergliederungen möglich wären. So wäre etwa die Abhebung des frühen Mittelalters als der Epoche der Aneignung der patristischen Marienlehre im gallisch-germanischen Raum und die besondere Kennzeichnung des Beginns der Marienlehre im 12. Jh. wie auch eine stärkere Profilierung des marianischen Aufbruchs im 17. Jh. zu vertreten gewesen. Mit Recht wird den Ursprüngen der Entwicklung vor dem Ephesinum besondere Aufmerksamkeit und weiter Raum gewährt (sieben von insgesamt vierzehn Kapiteln), während die Marienprobleme der Scholastik (Kap. 9) vergleichsweise kurz (20 S.) abgehandelt werden. Mit Beginn der Reformation fällt das Augenmerk auch auf die Entwicklung der Marienfrömmigkeit bei den Reformatoren (S. 195–234), im nachreformatorischen deutschen Protestantismus (S. 252–257) und in der modernen protestantischen Theologie (S. 300–320). Am Maßstab dieser Entwicklung wird dann abschließend das Urteil über die Geschichte des Dogmas im katholischen Bereich formuliert.

Im Verlauf der Darstellung ist das Bestreben bemerkenswert, die historischen Fakten selbst sprechen zu lassen, obgleich schon bei der Zeichnung des biblischen Marienbildes die kritische Einstellung gegenüber der katholischen Interpretation deutlich wird. Wenn dabei in einer Charakterisierung der Verkündigungsszene (Lk 1, 26–38) Maria mit einem Wort A. Schlatters nur als »dienende Nebenfigur« (23) innerhalb des zentralen christologischen Geschehens bezeichnet wird, so wird der katholische Exeget und Dogmatiker selbst dieses entschiedene Urteil nicht als gänzlich unannehmbar ansehen. Es kommt hier alles darauf an, ob man auf Grund der positiv gesetzten Heils-

ordnung auch einer dienenden Gestalt Heilsbedeutsamkeit zuerkennen kann oder nicht. Daß der Verfasser einer solchen Anerkennung nicht grundsätzlich abgeneigt ist, zeigt etwa der Gesamtbefund über das Lukasevangelium, nach dem Lukas »mit Meisterhand . . . ein Marienbild entworfen« habe, »das fast alle wesentlichen Merkmale der Marienverehrung der jahrhundertelangen Entwicklung enthält« (26). Zu diesem Befund steht allerdings das folgende Urteil in einer gewissen Spannung, wonach Lk 11, 27 f. einen »Protest gegen den Versuch einer Marienverehrung« enthalten soll (28). Bei der Exegese der Jungfräulichkeits- und Brüder-Jesu-Texte wird man die etwas unproblematische Option für ein »antimarianisches« Verständnis bemängeln können.

Der vom Verfasser herausgestellte biblische Befund, daß die Mariengestalt in die Christologie hineingehöre (30), bildet auch das Leitmotiv für die Erklärung des Werdens der Marienverkündigung und der Marienlehre in der alten Kirche. So erweist die folgende Entwicklung die Marienlehre als eine sachgemäße Apologie des sich dem Glaubensbewußtsein tiefer einprägenden Christusgeheimnisses, das sich sowohl gegen den Judaismus wie gegen den Doketismus behaupten muß (S. 36). Damit ist dem Einfluß der legitimen religiösen und theologischen Kräfte auf das Wachstum des marianischen Gedankens ihre Bedeutung zuerkannt, auch wenn danach die Wirkung der Apokryphen vor allem auf die Entstehung der Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit stark hervorgehoben wird. Aber dieser Einfluß wird nicht verabsolutiert, wenn im folgenden etwa die Tatsache, daß Maria im Symbolum neben dem Hl. Geist erscheint, in ihrer Bedeutung für die weitere Entwicklung anerkannt wird (51) oder innerhalb der Logoschristologie der Apologeten die Jungfrauengeburt als Bekräftigung der Lehre verstanden wird, daß der Logos als Gotteskraft bei der Erzeugung des Menschen Jesus wirksam wird (53).

Auf Grund der christologischen Beziehung des Mariengeheimnisses wird auch die Entstehung des *θεοτόκος*-Titels als berechtigt angesehen, wie besonders die beifällige Zitation des Mauriners Montfaucon deutlich macht, der von diesem Titel meinte, er sei »weise, wenn absichtlich, glücklich, wenn zufällig« (87). Die Darstellung der nachephesinischen Entwicklung im byzantinischen Bereich ist von einem kritischen Tenor getragen, der die Hypertrophie der Marienverehrung, die Übertragung göttlicher Attribute auf Maria und die weitgehende Parallelisierung Christi mit seiner Mutter als unangemessen abweist. Man wird eine solche Kritik, zumal im Munde eines evangelischen Autors, verständlich finden, aber dabei auf die Eigenart östlicher Frömmigkeit hinweisen dürfen, die trotz ihres marianischen Hochgefühls die einzigartige Stellung Christi als des Pantokrators in keiner Weise antastete. Auch würde das Gesamtbild ausgewogener, wenn die Parallele des Marienkults im Abendland deutlicher gezogen wäre. Die Marienfrömmigkeit, die z. B. aus den Texten der frühen abendländischen Sakramentare spricht, läßt die auch vom Verfasser anerkannte Norm der Christo-zentrik des Mariengeheimnisses und der Einbeziehung der Mariengestalt in die Gemeinde deutlich hervortreten. Selbst wo in den liedhaften Texten der Liturgie das hymnische Moment der Verehrung einen gewissen Überschwang erreicht, wird man z. B. an der Tatsache der starken Schriftgebundenheit dieser Ausdrücke nicht vorbeigehen können, die in sich schon ein Korrektiv gegenüber jeder Mariolatrie darstellt (vgl. hierzu etwa aus dem abendländischen Bereich das aus dem 9. Jh. stammende Antiphonar v. Compiègne: ed. J. R. Hesbert und PL 78, 725–850).

Trotzdem sind viele kritische Anmerkungen des Verfassers besonders zur mittelalterlichen Marienfrömmigkeit und -lehre als berechtigt anzuerkennen, so wenn die »Inflation von Ehrentiteln« seit dem 11. Jh. (156) vermerkt oder der starke Subjektivismus in der Auffassung von der Heilssicherung gerügt oder die Behauptung des Petrus Damiani kritisiert wird, daß Maria alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben sei und sie vor Gott nicht als Magd, sondern als Herrin hintrete (162). Indessen wird an der Darstellung auch deutlich, daß die Theologie dem Druck hypertropher Verehrungstendenzen nicht einfach nachgab, wie besonders die seit dem 12. Jh. andauernde Auseinandersetzung um die *immaculata conceptio* zeigt, die sich erst beruhigte, als die Wahrheit theologisch gesichert erschien, daß Christus auch der Erlöser Mariens war. In diesem Zusammenhang dürfte der Beitrag, den Duns Scotus zur theologischen Klärung der Frage leistete, durch den Hinweis auf die Vorbereitungen bei Heinrich v. Gent, Wilhelm v. Ware und Raimundus Lullus eine eingeschränktere Bewertung erfahren.

Die kritische Abhebung von der katholischen Marienverehrung und -lehre wird dort am eindeutigsten, wo der Verfasser auf die Reformation und ihre Anschauungen zu sprechen kommt. Hier betritt der Autor ureigenes Feld, auf dem er sich mit souveräner Beherrschung der Materialien und Quellen bewegt. Abgesehen von der starken Entwicklungstendenz der mariologischen Anschauungen bei Luther, wird hier vor allem das Grundaxiom interessieren, wonach für die Reformatoren und insbesondere für Luther die »Mariologie« christozentrisch und theozentrisch ausgerichtet war und nur insofern für legitim gehalten wurde, als sie diese Ausrichtung bewahrte. Man wird hier aber fragen dürfen, ob es ein notwendiges und unangreifbares Postulat der Christozentrik sei, daß der Gläubige (wie Luther meinte) Maria zwar verehren, aber doch nicht zu ihr beten und sie anrufen dürfe. »Er (Luther) wendet sich an ihre Fürbitte bei Christus, er bittet aber nicht um ihre

Fürsprache« (214). Ist die in diesem Satze getroffene Unterscheidung nicht eine künstliche, so daß der Verdacht aufsteigt, das Prinzip der Christozentrik werde mit einer gewissen Gewaltsamkeit (und sogar Ängstlichkeit) durchgedrückt? Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wo der Verfasser am Schluß die protestantische Stellungnahme zur neuzeitlichen mariologischen Entwicklung in der katholischen Kirche darlegt. Auch hier wird zunächst der Wille wohltuend sichtbar, dem katholischen Standpunkt Verständnis entgegenzubringen. Deshalb auch die Distanzierung von extremen protestantischen Kritikern, in denen der Autor sogar gewisse »Minderwertigkeitskomplexe« (S. 317) festzustellen vermag. Wenn allerdings im Schlußurteil unter Bezugnahme auf ein Wort G. Tyrells (»Wir werden nie genau wissen, was der Katholizismus eigentlich ist«) das Undurchsichtige und Unerklärbare am Entwicklungsgang des katholischen Mariendogmas hervorgekehrt wird, so scheint dieses Urteil von der Fülle der in der Arbeit beigebrachten geschichtlichen Fakten selbst desavouiert zu werden. Wäre es nur eine ideelle Konstruktion, wenn man (wie es der Verfasser durch den zu Beginn herausgestellten christologischen Bezug der ersten Mariendogmen selbst nahelegt) das Mariendogma als eine »Funktion« des Christusgeheimnisses verstünde und in seiner Geschichte die Ausfaltung einer realistischen Auffassung des Mysteriums der Menschwerdung Gottes sähe? Weite Partien dieser Geschichte des Mariendogmas bestätigen diese Auffassung. Ihretwegen wie wegen des spürbaren Bemühens um Objektivität wird man diesem Werk trotz seiner Kritik (die vom katholischen Theologen ernst genommen werden sollte) neben seiner Wissenschaftlichkeit auch ökumenischen Geist zubilligen, der ein weiteres Gespräch auch auf diesem schwierigen Felde nicht erfolglos erscheinen läßt.

Nicht so günstig sind die Voraussetzungen dafür in dem Buch von Giovanni Miegge, *Die Jungfrau Maria* (Göttingen 1962, 214 S.), das sich im Untertitel ebenfalls als eine »Studie zur Geschichte der Marienlehre« ausweist. Im Unterschied zu Delius gliedert Miegge seinen Stoff nicht nach zeitlichen Perioden, sondern wählt eine sachlich-thematische Einteilung, in der die großen Themen des Marienglaubens in der Reihenfolge ihres öffentlichen Aufkommens in der Kirche abgehandelt werden (die immerwährende Jungfräulichkeit, die Mutter Gottes, die Himmelskönigin, die Assumpta, die Unbefleckte Empfängnis, die Miterlöserin, das Fest Maria Königin). An sich ist eine solche sachliche Aufschlüsselung des Entwicklungsganges nicht unmöglich. Sie könnte, richtig gehandhabt, sogar zum Verständnis des inneren Gehaltes des Mariendogmas und seines organischen Zusammenhangs mehr beitragen als eine rein äußerliche, chronologische Gliederung. Aber sie erweist bei Miegge ihre Unvollkommenheit zunächst darin, daß in diese großen Themen nicht alle Inhalte des reichen marianischen Denkens eingefangen werden. Ferner macht diese Anordnung nicht immer deutlich, daß die Keime für die späteren Wahrheiten und Themen sich auch schon in den früheren Gedanken finden und einen viel weiter verzweigten Wurzelgrund haben, als ihre äußere Placierung erkennen läßt.

Bei näherem Befassen mit der Arbeit wird verständlich, warum der Autor dieser Anordnung den Vorzug gibt: sie entspricht nämlich seiner bestimmenden Interessensrichtung, die mehr eine systematisch-kontrovers-theologische als eine rein geschichtliche ist. Die großen Themen, die z. T. mit den tragenden Mariendogmen identisch sind, sollen vor allem einer inhaltlichen Kritik unterzogen werden, wozu die Geschichte das Material liefert. Dieses Vorherrschen der dogmatischen Kritik zeigt sich schon bei der Auswertung des biblischen Befundes, wo der Verfasser alles auf die Zeugenfunktion Marias für die wahre Menschheit und Gottheit Christi abstellt. Charakteristisch dafür ist auch die weitere Behauptung, daß Maria im Credo nur eine Zeugenaufgabe erfülle, nicht anders als Pilatus (34). An diesem, aus einer tieferliegenden dogmatischen Vorentscheidung kommenden Maßstab gemessen, muß dann schon der Glaube an die immerwährende Jungfräulichkeit Marias als eine gnostische Wucherung erscheinen, die im 4. Jh. durch den Aszетismus der Mönche zur vollen Auswirkung gelangte. Hier schon tritt die Tendenz klar hervor, das Werden des Mariendogmas vornehmlich aus Einflüssen abzuleiten, die außerhalb des Offenbarungsdenkens liegen. Das wird besonders deutlich an dem Kapitel über »die Himmelskönigin«, wo nicht nur dieser Titel, sondern die Marienverehrung als Ganzes auf die Anstöße des »mediterranen Kultes der Muttergott« (76) zurückgeführt wird. Zwar macht sich der Verfasser an dieser Stelle selbst einen Einwurf und zitiert K. B a r t h, der einmal sagt, daß man »mit religionsgeschichtlichen Parallelen in der Dogmatik alles und nichts ausrichten« könne (76). Aber dieses Warnschild kann ihn doch nicht davon abhalten, der alten religionsgeschichtlichen Auffassung die Führung einzuräumen und die Mariologie mehr als Gegenstand der Religionsgeschichte, denn als Objekt der Dogmenhistorie zu behandeln. Wie wenig aber diese Auffassung historisch begründet ist, zeigt u. a. der Umstand, daß zur Stützung der These von dem Einfluß des mediterranen Synkretismus auf die Marienverehrung (neben einigen allgemeinen und schon oft gebrauchten religionsgeschichtlichen Parallelen) vor allem die Autorität des russischen Religionsphilosophen S. Bulgakow berufen wird, der im Zusammenhang mit seiner Sophialehre die Mariengestalt als Vereinigung der himmlischen Weisheit mit der Sophia der geschaffenen Welt (77) versteht, eine späte Spekulation, die so in der Geschichte des Mariendogmas keine wesentliche Rolle gespielt hat. Wie unbedenklich der Verfasser seine Kon-

sequenzen vorantreibt, zeigt der Satz: »Aber die Jungfrau hätte nicht zur Königin der kämpfenden Kirche werden können, hätte sie nicht auf Isis Thron Platz genommen, hätte sie sich nicht die turmbewährte Krone der Kybele aufs Haupt gesetzt« (79). Man wird an solchen apodiktischen Sentenzen nicht nur die theologische Unbekümmertheit, sondern (vom Standpunkt der Dogmengeschichte) vor allem ihre mangelnde historische Begründung bedauern. Es ist kein Ersatz für den historischen Beweis einer inneren Abhängigkeit des Mariendogmas vom mediterranen Synkretismus, wenn nun darauf hingewiesen wird, daß die großen Zentren der beginnenden Marienverehrung (Ägypten, Ephesus, Phrygien) zugleich auch Heimstätten der Verehrung von Muttergottheiten waren (79). Daß hier Einwirkungen stattfanden, braucht genauso wenig geleugnet zu werden wie im Falle des Verhältnisses zwischen dem christlichen Kult und den antiken Mysterien. Aufgabe einer neuen Dogmengeschichte aber wäre es, das Maß und den Grad solcher Einwirkungen genauer zu bestimmen. Die einfachen Behauptungen einer Abhängigkeit überzeugen vor allem deshalb nicht, weil sie das Augenmerk zu wenig auf die wesentlichen, inneren Unterschiede zwischen heidnischer und christlicher Frömmigkeit richten. Etwas Ähnliches ließe sich zu der weitläufigen Heranziehung der Apokryphen und der Betonung ihres wesentlichen Einflusses auf die Geschichte des Mariendogmas sagen. Auch hier darf der katholische Beurteiler nicht in den Fehler verfallen, solche Einflüsse einfach abzustreiten. Aber er wird zunächst der Tatsache mehr Beachtung schenken, daß sie in der Kirche niemals unwidersprochen blieben und stellenweise ausdrücklich in die Schranken gewiesen wurden (Decretum Gelasianum). Er wird aber auch mehr Verständnis für die literarische Art dieser Bildungen aufbringen und von daher ihren Einfluß in bestimmter Weise eingrenzen. Obwohl dichterische Produkte, waren sie doch nicht Ausgeburten einer uferlosen Phantasie, sondern spontaner Ausdruck einer tiefer liegenden Gedankenbewegung, die zu gegebener Zeit auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft und im positiven Falle theologisch verwertet wurde. Das läßt sich besonders deutlich an der Geschichte des Dogmas von der Assumptio aufzeigen, die lange Zeit vom Widerstand gegen die Apokryphen bestimmt war (Ps.-Hieronymus) und das Stadium ihrer Vervollkommnung im Abendland gerade durch ein bewußtes Abgehen von den Apokryphen und eine rein theologische Beweisführung gewann (Ps.-Augustinus).

Insbesondere hält das vom Verfasser angeblich am Entwicklungsgang erhärtete Gesetz »erst die Volksfrömmigkeit, dann der Kultus, schließlich die Theologie« (89 f.) den Tatsachen nicht stand. Hier ist gerade der Blick auf die Ursprünge aufschlußreich; denn es ist nicht zu bestreiten, daß es vor dem Ephesinum eine marianische Volksfrömmigkeit und einen Marienkult im eigentlichen Sinne nicht gab und daß das Aufblühen der Marienverehrung erst nach dem Ephesinum erfolgte, also aus einem eminent theologischen Ereignis resultierte. (Hier ist im übrigen die im Zusammenhang mit dem Ephesinum gegebene Erklärung der katholischen Auffassung von der *communicatio idiomatum* unzutreffend, wie der Satz zeigt: »... was man von Christus nach seiner göttlichen Natur aussagt, kann man auch von der menschlichen Natur sagen, und umgekehrt«, 56). Auch unterläuft dem Verfasser der (evangelischerseits häufig gemachte und in etwa verzeihliche) Fehler, den Bildungen der Volksfrömmigkeit dieselbe theologische Bedeutung beizulegen wie den kultischen Ausdrucksformen des marianischen Gedankens. Hier wäre daran zu erinnern, daß nach katholischer Auffassung nur die offizielle Liturgie der Kirche ein *locus theologicus* ist, nicht aber die Volksfrömmigkeit als solche, die sich vielmehr am Geist und Gehalt des zentralen kultischen Lebens messen lassen muß. Freilich muß im gleichen Zusammenhang zugegeben werden, daß in der Vergangenheit katholischerseits dieser normierenden und kritischen Funktion des Kultes (wie der Theologie) gegenüber den stellenweise übertriebenen Ausformungen der Volksfrömmigkeit zu wenig Beachtung geschenkt wurde, so daß heute der Vorwurf einen Schein von Berechtigung hat, die katholische Marienlehre hätte sich mit solchen Übertreibungen identifiziert.

In dem gleichen Maße, wie die Darstellung das Werden des Mariendogmas von außerreligiösen Strömungen abhängig macht, muß sich die Aufmerksamkeit für die legitimen, aus dem Glaubensbereich selbst kommenden Wachstumskräfte herabmindern. So ist nicht zu übersehen, daß z. B. der urchristlichen Eva – Maria – Parallele für die Ausformung der Wahrheit von der heilsgeschichtlichen Rolle Mariens nicht entfernt die Bedeutung beigemessen wird wie den Assonanzen aus den heidnischen Mutterkulten. Auch die schon bei Hippolyt auftauchende Vorstellung von der Beziehung Mariens zur Kirche, die danach ein Lieblingsthema der Patristik wurde, wird in ihrer theologischen Bedeutung ausgeschöpft (Hier wäre auch die Behauptung zu korrigieren, daß die Identifizierung Marias mit der Kirche erst im 11. Jh. in Byzanz erfolgte, 74). Wenn das Entwicklungsgesetz »Volksfrömmigkeit, Kultus, Theologie« als grundlegend angesehen wird, dann dürfte auch eine ausführlichere Einlassung auf kultische Texte gefordert werden. Ihre Auswertung würde einmal die relative Nüchternheit und die christologische Zentrierung der frühen kultischen Marienfrömmigkeit besonders im Abendland erkennen lassen, zum anderen auch den starken Gehalt an biblischen Vorstellungen zum Vorschein bringen, der sich auch den marianischen Predigten und Sermonen des Mittelalters mitteilte. Die Bedeutung, die z. B. die Exegese des Hohenliedes für die Marienfrömmigkeit und -lehre gewonnen hat, dürfte nicht ganz übergangen werden. Und auch, wenn der moderne protestantische Theologe verständlicherweise gegenüber der patristischen und

mittelalterlichen Exegese Einwendungen erheben wird (was der katholische Theologe in seiner Weise auch tut), so würde das Eingehen auf sie doch die Erkenntnis zutage fördern, daß im Bewußtsein und in der Absicht der betreffenden Zeiten die Einflüsse des Offenbarungsdenkens die Entwicklung des Mariendogmas entscheidender bestimmten, als die Grundtendenz der Arbeit zu erkennen gibt.

So ist Mieggés Arbeit weniger eine Geschichte der Marienlehre als eine theologische Kritik des Dogmas unter Berücksichtigung seiner geschichtlichen Erscheinung. Da dabei (im Unterschied zu Delius) das reformatorische Marienbild nicht förmlich erörtert und über den eigenen Standpunkt nicht eigentlich reflektiert wird (die Gedanken des Schlußkapitels bieten dafür keinen Ersatz), bleibt der Maßstab der Kritik und die Norm einer legitimen Marienverehrung und -lehre im unklaren. Trotzdem vermag die Arbeit dem katholischen Theologen insofern dienlich zu sein, als sie ihm die Schwierigkeiten des evangelischen Glaubensbewußtseins gegenüber diesem Dogma vor Augen führt und ihn zwingt, den eigenen Standpunkt noch eindeutiger in der Offenbarungswirklichkeit zu begründen und daraufhin auch die Geschichte des Mariendogmas noch strenger an der Norm der Offenbarung zu messen.