

Das mariologische Dogma

Evangelische Perspektiven

von Gunther Wenz

Zu den geradezu klassischen konfessionellen Unterscheidungsmerkmalen gehört die Marienverehrung und die damit verbundenen theologischen Vorstellungen. Vor allem die mariologischen Definitionen der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens (1854) und ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel (1950) gelten als Ausdruck eines römisch-katholischen Glaubensverständnisses, das die Überwindung der Kirchentrennung des 16. Jahrhunderts erschwert. Um auch hier Verständigungsmöglichkeiten aufzuzeigen, unterzieht Gunther Wenz, emeritierter Professor für systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in München und Leiter der Wolfhart-Pannenberg-Forschungsstelle an der dortigen Hochschule für Philosophie, die mariologischen Dogmen einer kritischen Relecture und nimmt dabei den Ausgangspunkt beim altkirchlich definierten Marientitel der Gottesmutter.

Die Verehrung Mariens als „*Patrona Bavariae*“ gehört seit alters zu den Traditionsbeständen bajuwarischer Volkskultur.¹ Im 16. Jahrhundert und danach hat sich der volkstümliche Kult um die Gottesmutter zudem zu einem signifikanten Identitätsmerkmal der römisch-katholischen Kirche in Abgrenzung von der reformatorischen Bewegung entwickelt.

„Zahlreiche Marienstatuen wurden in den Städten und auf dem Land errichtet, Marienpatroninnen verdrängten an vielen Orten ältere Weihetitel. Der Vollender dieses Weges war Maximilian I., Bayerns erster Kurfürst, der von 1597/98 bis 1651 regierte und damit ein ganzes Zeitalter prägte. Unter dem Einfluss jesuitischer Beichtväter vollzog er eindrucksvolle Symbolhandlungen, die das Land zur marianisch geprägten ‚*Bavaria sancta*‘ werden ließen. Ein solcher Bekenntnisakt war beispielsweise die Aufstellung der Münchner Mariensäule im Jahr 1638 als Dank für die Verschonung der Stadt im Krieg. Anlässlich ihrer Errichtung rezitierte der Kurfürst das von dem Jesuiten Jakob Balde formulierte Fürbittengebet: ‚*Rem, regem, regimen, regionem, religionem conserva, bavaria virgo patrona tuis*‘ (‚Das Sach, den Herrn,

¹ Zahllos sind die Beiwörter und Bilder, mit denen Maria hymnisch verherrlicht wird. Sie stammen überwiegend aus dem Kontext soziokulturellen Menschenlebens, sind zum Teil aber auch der pflanzlichen und der tierischen Sphäre, ja selbst dem anorganischen Bereich entnommen und beziehen sich auf das Geheimnis der göttlichen Mutterschaft Mariens und der damit gegebenen Würde, auf ihre Tugendfülle und Erhabenheit und auf ihr Verhältnis zu Menschheit und Welt; vgl. etwa *Anselm Salzer*, Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters, [Seitenstetten 1886–1894] Darmstadt 1967; zur „Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung“ vgl. *Hedwig Röckelein u. a. (Hg.)*, Maria. Abbild oder Vorbild?, Tübingen 1990 sowie *Claudia Opitz u. a. (Hg.)*, Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.–18. Jahrhundert, Zürich 1993.

die Ordnung, das Land und den Glauben erhalte, Jungfrau Maria, deinen Bayern‘). So verdichtet sich speziell an der Münchner Mariensäule der Mythos vom katholischen Bayern exemplarisch.“²

Zum politischen Problem wurde der Mythos vom römisch-katholischen Bayern spätestens zu dem Zeitpunkt, als am Beginn des 19. Jahrhunderts traditionell evangelisch geprägte Territorien und Städte in das neue Königreich Bayern integriert wurden wie etwa die fränkische Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth oder die ehemalige Freie Reichstadt Weißenburg, der Ort meiner Geburt und Herkunft. Nun war „etwa ein Viertel der bayerischen Bevölkerung protestantisch“ (15), wobei hinzuzufügen ist, dass die evangelische Bevölkerungsgruppe „durch die drei ersten Königinnen Karoline, Therese und Marie, die aus den protestantischen Fürstenhäusern Baden, Sachsen-Hildburghausen und Preußen stammend nach Bayern einheirateten“ (ebd.), bemerkenswert repräsentiert war. Karolines Kabinettsprediger, den sie aus ihrer badischen Heimat mitgebracht hatte, „hielt am 2. Juni 1799 in Schloss Nymphenburg den ersten evangelischen Hofgottesdienst“ (111), dem bald weitere folgten, u. a. in der eigens für Karoline und ihren Hofstaat eingerichteten Hofkirche der Residenz. Besucht wurden besagte Gottesdienste übrigens nicht nur von Akatholiken, wie die Evangelischen damals im Münchner Volksmund hießen; auch interessierte Katholiken waren gelegentlich zugegen. Mariologisches bekamen sie aller Wahrscheinlichkeit nicht zu hören: Denn nachdem die verschiedenen Formen der Marienverehrung zu einem charakteristischen Kennzeichen des sog. Altgläubigen geworden waren, versuchten die Evangelischen ihrem Protestantismus nicht zuletzt dadurch Ausdruck zu verleihen, dass sie in Theorie und Praxis auf Distanz zu allem Marianischen gingen.

Tempora mutantur: die Zeiten haben sich geändert und wir mit ihnen. Während dem evangelischen Hofprediger Schmidt seine Mietwohnung, die er bei einem Münchner Bierbrauer gefunden hatte, nach Entdeckung seiner Konfession und Profession vom Besitzer mit Bedauern zwar, aber umgehend gekündigt wurde und zwar „aus Angst, Gott könne ihn und sein Haus durch Blitzschlag strafen, wenn er einen Evangelischen beherberge“ (113), werden heutzutage evangelische Theologieprofessoren offiziell dazu eingeladen, aus gegebenem Anlass zu mariologischen Themen zu sprechen und zwar nicht irgendwo, sondern anlässlich der Wiedereröffnung der altehrwürdigen katholischen Pfarr- und Wallfahrtskirche St. Maria Ramersdorf, die zu den ältesten und bedeutendsten Gotteshäusern im Erzbistum München und Freising gehört.³ Der Anfang sei mit dem Epitheton „*theotokos*“, Gottgebärende, gemacht. Es verweist als wesentliches Attribut Mariens an sich selbst auf das trinitarisch-christologische Dogma der Alten Kirche, in dessen Kontext es gehört.

² Andreas Gößner, *Evangelisch in München. Spuren des Protestantismus von der Reformationszeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Regensburg 2017, 11. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich auf diesen Text.

³ Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, den ich am 27. Juni 2018 anlässlich der Wiedereröffnung der Pfarr- und Wallfahrtskirche St. Maria Ramersdorf (München) gehalten habe. Ich danke Herrn Pfarrer Dr. Georgios Zigiadis für die Einladung.

Am altkirchlichen Dogma hat sich nicht nur die Lehre von der Gottesmutter Maria, sondern die Marienlehre insgesamt zu orientieren. Diesem gebührt mithin auch eine regulative und kriteriologische Funktion in Bezug auf die Definitionen der Unbefleckten Empfängnis Mariens sowie derjenigen ihrer leibseelischen Aufnahme in den Himmel, wie sie 1854 durch Pius IX. bzw. 1950 durch Pius XII. förmlich erfolgten. In der ersten wird als göttliche Offenbarung deklariert, dass Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis durch die einzigartige Gnade und Bevorzugung des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechts, von jeglichem Makel der Urschuld unversehrt bewahrt wurde.⁴ Die zweite Definition befindet sich mit höchster Verbindlichkeit, es sei von Gott geoffenbarte Glaubenslehre, dass die unbefleckte Gottesgebärende und immerwährende Jungfrau Maria nach Vollendung des irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele in die himmlische Unsterblichkeit aufgenommen wurde.⁵

1. Die Gottesmutter

Hat Gott, der Vater, der Allmächtige, der Schöpfer des Himmels und der Erde, eine Mutter? Dies zu behaupten wäre ebenso irrwitzig wie die Annahme, der Heilige Geist als dritte trinitarische Person habe von Maria seinen ursprünglichen Ausgang genommen. Wie aber verhält es sich mit dem Sohn, unserm Herrn Jesus Christus? Ist er von Maria geboren worden? *Secundum humanitatem*, gemäß seiner Menschheit, ja, nicht aber *secundum divinitatem*, gemäß seiner Gottheit, belehrt uns die Dogmatik. Kann Maria dann aber mit dogmatischem Recht überhaupt Gottesmutter genannt werden? Sie kann es, sie darf es, ja sie muss es,⁶ obgleich die Rede von ihr als *theotokos*, als Gottgebärende der Erklärung und Differenzierung bedarf.

Mutter Gottes ist Maria deshalb, aber auch nur deshalb zu nennen, weil der Mensch Jesus Christus, den sie geboren hat, vermöge seiner personalen Einheit mit dem göttlichen Logos, der als zweite trinitarische Person in ihm inkarnierte Gestalt angenommen hat,

⁴ Vgl. DH 2803.

⁵ Vgl. DH 3903. – Über „Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung“ informiert im Einzelnen der gleichnamige Beitrag von *Wolfgang Beinert*, in: ders.; *Heinrich Petri* (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*. Bd. 1: Theologische Grundlegung. Geistliches Leben, Regensburg ²1996, 267–363. Zu „Maria in der Heiligen Schrift“ vgl. den Gemeinschaftsartikel von *Otto Knoch*; *Franz Mußner*, ebd., 15–98; zu „Maria in der Sicht evangelischer Christen“ den Beitrag von *Heinrich Petri*, ebd., 382–419. Detailinformationen bietet das von *Remigius Bäumer* und *Leo Scheffczyk* hg. sechsbändige *Marienlexikon*, St. Ottilien 1988–1994. „Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über Maria“ ist knapp dargestellt bei *Wolfgang Beinert*, *Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie*, Freiburg – Basel – Wien ²1974, 53–61. Einen Überblick über die römisch-katholische Mariologie vom Ende des 19. bis zum ausgehenden 20. Jahrhundert bietet *Jan Radkiewicz*, *Auf der Suche nach einem mariologischen Grundprinzip. Eine historisch-systematische Untersuchung über die letzten hundert Jahre*, Diss., Freiburg i. Br. 1989; prinzipientheoretisch lässt sich die Mariologie nicht auf einen Begriff bringen; sie umfasst christologische, soteriologische, ekklesiologische und eschatologische Aspekte.

⁶ „Wer nicht bekennt, daß der Immanuel wahrhaftig Gott und deshalb die heilige Jungfrau Gottesgebärende ist (denn sie hat das Wort, das aus Gott ist und Fleisch wurde, dem Fleisch nach geboren), der sei mit dem Anathema belegt.“ (DH 252)

Gott zu nennen ist. Nicht als ob der göttliche Logos aus Maria den Anfang seines Seins genommen hätte; davon kann nicht die Rede sein. Ebenso unzutreffend ist nach kirchlicher Lehrauffassung aber auch die Meinung, Maria habe einen bloßen Menschen geboren und möge dieser der höchste und beste von allen gewesen sein. Ihr Sohn ist nicht nur Mensch und nicht allein Gott, sondern die gottmenschliche Einheit in Person, Gottes und Mariens Sohn eben. Des Gottmenschen wegen heißt Maria als menschliche Mutter Gottesmutter. Die Mariologie ist mithin eine Funktion der Christologie, in deren Kontext sie gehört, und sie ist von dieser her und auf diese hin zu entwickeln.

Die Lehre von der Gottesmuttertschaft Mariens, die evangelischerseits vorbehaltlos geteilt wird, ist grundgelegt durch das altkirchliche Dogma von der personalen Einigung und Einheit menschlicher und göttlicher Natur in Jesus Christus, in deren Zusammenhang sie gehört. Man vergleiche dazu im Einzelnen das Glaubensbekenntnis des Konzils von Chalcedon 451⁷ und die Näherbestimmungen, die es in nachfolgenden Konzilien erfahren hat. Als ein und derselbe ist der Herr, nach welchem wir uns Christen nennen, wahrhaft Gott und Mensch, der Gottheit nach dem allmächtigen Vater wesensgleich, der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde, wie es in der Definition des chalcedonischen Konzils unter Bezug auf Hebr 4,15 ausdrücklich heißt (vgl. DH 301). Nicht als ob Gottheit und Menschheit in Jesus Christus vermischt und in ihrem jeweiligen Wesen verändert wären; aber ebenso wenig können sie in ihm getrennt und voneinander gesondert werden (vgl. DH 302). In der Person Jesu Christi sind sie vielmehr ungeteilt eins mit der Folge, dass seine menschliche Mutter Mutter Gottes bzw. Gottgebärerin zu nennen ist und zwar wahrhaft und im eigentlichen Sinne. Alles Gute, Schöne und Wahre, das in diesem höchsten Ehrentitel, den ein Mensch erhalten kann, inbegriffen ist, gründet in dem Evangelium, das Jesus Christus in Person ist, und in dem Heil, das er für uns erworben hat.

⁷ Vgl. DH 300–303. – „Für eine christliche Begegnung im Geiste des Konzils von Chalcedon“ plädiert *Yves Congar* in dem nach wie vor lesenswerten Traktat „Christus, Maria, Kirche“ (Mainz 1959, hier 7). Einen dezidiert christologischen Ansatz seiner Darstellung wählt auch *Georg Söll*, *Mariologie* (Handbuch der Dogmengeschichte III/4), Freiburg 1978. Er verteidigt „die Zuordnung der Marienlehre zur Christologie und Soteriologie gegen eine Konstruktion von der Ekklesiologie her“ (*Josef Ratzinger*, *Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie*, in: *Maria, die Mutter des Herrn. Hirtenwort der deutschen Bischöfe*, Bonn 1979, 13–27, hier 19). Ratzinger selbst hebt demgegenüber die Notwendigkeit ekklesiologischer Akzentuierung der Marienlehre hervor, ohne selbstverständlich eine Isolierung von der Christologie bewirken zu wollen. Mariologisch entscheidend ist in jedem Fall, wie man das Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie präzise zu bestimmen hat. Zum Verhältnis der mariologischen Hoheitstitel „Gottesmutter, Jungfrau, Immakulata und Assumpta“ und zur Rede von Maria als Urbild und Mutter der Kirche vgl. u. a. *Georg Söll*, *Die Mutter Christi. Beiträge zur Marienlehre*, hg. v. Anton Boden; Alois Kothgasser, München 1993, bes. 17–37, hier 17. Ferner *Josef Ratzinger*, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Einsiedeln ³1978; *ders.*; *Hans Urs v. Balthasar*, *Maria. Kirche im Ursprung*, Freiburg ⁴1997. Zur Geschichte und Bedeutung des umstrittenen Marientitels „Mutter der Kirche“ vgl. *Achim Ditttrich*, *Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels*, Würzburg 2009. Interessant sind u. a. Ditttrichs Ausführungen zur Petrität und Marianität der Kirche, auch wenn er in ihrem Zusammenhang ein weiteres Mal das geläufige Vorurteil reproduziert, wonach Luthers Kritik der traditionellen Cooperatio-Lehre den Inkarnationsgedanken und in der Folge die Bedeutung der Mariologie für diesen entwertete.

Personaler Inbegriff des Evangeliums und Heilmittler ist der auferstandene Gekreuzigte und er allein. Zwar schließt die Einzigkeit seiner Heilmittlerschaft diverse menschliche Mitwirkungsformen an der Wirklichkeit des Heils nicht aus, sondern ein. Dies gilt auch und in besonderer Weise in Bezug auf Maria. Gleichwohl wäre es auch nach römisch-katholischer Lehrauffassung abwegig und falsch, sie im eigentlichen Sinne und anders als „*analogiae ratione*“ (DH 3916) Miterlöserin zu nennen. Denn dadurch würde die Einzigkeit und Vollgenügsamkeit der Mittlerschaft Jesu Christi problematisiert, was soteriologisch unstatthaft und alles andere als heilsam wäre. Formen wie etwa diejenige, wonach Maria „Mittlerin zum Mittler“ (DH 3321: *ad Mediatorem mediatrix*) sei, müssen sich an diesem Kriterium und an der lehramtlichen Feststellung bemessen lassen, man sei weit davon entfernt, Maria eine Heils- und Gnadenwirksamkeit zuzuschreiben wie sie einzig und allein Gott und seinem in der Kraft des göttlichen Geistes wirksamen Christus zukomme.⁸ Ich füge hinzu, dass als Primärmedien, den Mittler zu vermitteln bzw. dessen im Geist wirksame Selbstmitteilung zu übermitteln, die *media salutis* von Wort und Sakrament fungieren. Der Dienst an ihnen ist mithin die vornehmste Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft der Christen, die sich „Marie, die reine Magd“ (EG 30, 2), zum Vorbild nimmt, ja in ihr ihr Urbild findet: „aus Gottes ewgem Rat / hat sie ein Kind geboren, / welches uns selig macht“ (ebd.). „Des freu sich alle Christenheit / und lobe die Dreifaltigkeit / von nun an bis in Ewigkeit. / Halleluja, Halleluja, Halleluja, Halleluja, / gelobet sei Christus, Marien Sohn.“⁹

⁸ Vgl. DH 3370. Dass Maria die Kraft, supranaturale Gnade zu bewirken, besitze, wird in DH 3370 ausdrücklich in Abrede gestellt; sie ist, wie es heißt, nicht Herrin, sondern „die erste Dienerin beim Austeilen der Gnade“ (ebd.).

⁹ Evangelisches Gesangbuch 1993 [im Folgenden EG], Nr. 100, 5 – „Das Marienlob der Reformatoren. Martin Luther – Johannes Calvin – Huldrych Zwingli – Heinrich Bullinger“ ist leserfreundlich dokumentiert in einer von Walter Tappolet hg. Textsammlung, Tübingen 1962. Zu „Maria in der protestantischen Frömmigkeitspraxis“ habe ich mich kurz in einem gleichnamigen Beitrag geäußert, der in dem Katalog zur Ausstellung „Madonna – Das Bild der Muttergottes“ im Diözesanmuseum Freising 2003 erschienen ist (Freising – Lindenberg i. Alg., 69 f.); zum Thema „Maria. Kunst, Brauchtum und Religion in Bild und Text“ vgl. den gleichnamigen Sammelband, hg. von Herbert Haag u. a., Freiburg – Basel – Wien 1997. Zur kulturprägenden Symbolgestalt Mariens vgl. Klaus Schreiner, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München – Wien 1994 sowie Jaroslav Pelikan, *Maria. 2000 Jahre in Religion, Kultur und Geschichte*, Freiburg – Basel – Wien 1999. Luthers Mariologie ist in ökumenischer Absicht dargestellt und analysiert worden von Horst Gorski, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt a. M. – Bern – New York – Paris 1987. „Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes“ handelt Christiane Eilrich, *Gott zur Welt bringen: Maria*, Regensburg 2011. Eine evangelische Gesamtdarstellung der römisch-katholischen Marienlehre in ihrer Genese und aktuellen Gestalt hat u. a. der ehemalige Professor für biblische Exegese an der Waldenser-Fakultät Rom versucht: Giovanni Miegge, *Die Jungfrau Maria*, Göttingen 1962.

2. Gottes und Mariens Sohn

„Wunderbarer Gnadenthron, / Gottes und Mariens Sohn, / Gott und Mensch, ein kleines Kind, / das man in der Krippen find't ...“ (EG 38, 1) Das altkirchliche Dogma von den in der Person Jesu Christi vereinten zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, bildet im Verein mit dem trinitarischen das Fundament der Mariologie, ihr Regulativ und ihr Kriterium. Um die Lehre der Alten Kirche von der Dreieinigkeit Gottes und ihre Christologie für den Zeitgenossen auch nur halbwegs zu erschließen, bedürfte es eingehender Erörterungen und Verständigungsbemühungen, die hier nicht zu leisten sind. Nur einige wenige Grundzüge dessen, was expliziert werden müsste, seien skizziert. Wie seine Mutter Mirjam/Marjam¹⁰ alias Maria war Joschua-Jesus ein geborener Jude und den religiösen Traditionen seines Volkes eng verbunden. Drei untrennbar zusammengehörige Komponenten bestimmen die ursprüngliche Einsicht der jüdischen Religion:

1. Gott ist einer und in seiner Einzigkeit unvergleichlich.
2. Der eine Gott, neben dem es keine anderen Götter gibt, ist der universale Schöpfer und Erhalter des Himmels und der Erde und aller Dinge mächtig.
3. Erschlossen und offenbar gemacht hat Gott seine Gottheit in der Thora als der Weisung seiner Gerechtigkeit, wie sie im Dekalog und im Doppelgebot der Liebe bündig zum Ausdruck kommt.

Nach dem genuinen Bekenntnis jüdischen Glaubens ist der eine und allmächtige Gott ein Gott der Gerechtigkeit, der zwischen Recht und Unrecht scheidet und den Zusammenhang zwischen Guttun und Wohlergehen gewährleistet. Nach Urteil eines der bedeutendsten Repräsentanten der alttestamentlichen Wissenschaft, Julius Wellhausen, kann die Annahme eines von Gott garantierten Tun-Ergehens-Zusammenhangs als das Grunddogma der jüdischen Religion bezeichnet werden, das aber zugleich eines ihrer schwerwiegendsten Probleme aufwirft. Denn zu fragen ist, ob sich die Korrespondenz von Guttun und Wohlergehen empirisch verifizieren lässt oder ob sie nicht eher als falsifiziert zu gelten hat.

Geht es den Guten auf Erden wirklich gut und den Schlechten schlecht, oder muss man nicht zumindest gelegentlich den Eindruck gewinnen, es verhalte sich gerade umgekehrt? Dieses Problem hat das Judentum seit alters im Innersten bewegt; das Hiobbuch und die Psalmen geben davon ein bewegendes Zeugnis. Den wirkungsgeschichtlich wichtigsten Versuch seiner Bewältigung unternahm die Bewegung der sog. Apokalyptik mit ihrer Eschatologisierung der Botschaft der Hebräischen Bibel: Und mögen auch Himmel und Erde vergehen, zuletzt, am Ende der Zeiten, wird Gott seine Gerechtigkeit machtvoll erwei-

¹⁰ Zu „Marjam“, der aramäischen Form des Namens der Mutter Jesu, vgl. *Heinrich Stirnimann*, Marjam. Marienrede an der Wende, Freiburg (Schweiz) 1989. Zu Maria als „Inbild des erlösten Israels“ vgl. *Gerhard Lohfink*; *Ludwig Weimer*, Maria – Nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Freiburg – Basel – Wien 2008, hier 218. Vgl. in diesem Zusammenhang auch *Johannes Heil*; *Rainer Kamppling* (Hg.), Maria – Tochter Sion? Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft, Paderborn u. a. 2001.

sen und Gericht halten über Lebende und Tote, damit Gut und Böse definitiv geschieden seien und es dem Guten für immer wohlgehe. Daher und mit Johannes dem Täufer zu reden: „Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe.“ (Mt 3,2)

Wie Johannes der Täufer war auch Jesus aller historischen Wahrscheinlichkeit nach ein eschatologischer Endzeitprediger, der in Gleichnisworten und in zeichenhafter Tat das nahe herbei gekommene Gottesreich verkündete. Dass dieses Reich gemäß jesuanischer Botschaft als ein Reich der Gerechtigkeit zu erwarten sei, duldet keinen Zweifel. Doch wie verhält sich zu dieser Gerechtigkeit, die für den jüdischen Glauben unaufgebbar ist, die Tatsache, dass Jesus seine eschatologische Sendung vor allem auf diejenigen ausrichtete, die nicht nur schuldlos Übles erlitten, sondern aus eigener Schuld Unrechtem und Bösem verfallen und rechtens Sünder zu nennen waren? Hatte Jesus das Recht, im Namen des gerechten Gottes, der zwischen Recht und Unrecht richtend zu scheiden verspricht, den gottlosen und gottwidrigen Sündern Rechtfertigung zuzusprechen? Diese Frage führt ins Zentrum des Konflikts, der Jesus, religiös geurteilt, ans Kreuz brachte. Geschah dem Sünderfreund nicht und zwar um Gottes willen recht, als er am Schandpfahl hingerichtet wurde?

Nach dem Bekenntnis des christlichen Glaubens ist diese bedrängende Frage durch das Osterereignis definitiv beantwortet und zwar im Sinne einer unergründlichen Einheit von richtender und rechtfertigender Gerechtigkeit Gottes, von der man sich ohne den auferstandenen Gekreuzigten und den Pfingstgeist, der von ihm zeugt, keinen theoretischen und praktischen Begriff machen könnte. Gottes Gebot ist für jedermann gültig und in seiner Allgemeinverbindlichkeit als *lex naturalis* rational erkennbar und mit Gewissensgewissheit wissbar. Dass aber der gerechte Gott unbeschadet seiner Gerechtigkeit den durch das Gesetz des Gewissens gerichteten ungerechten Sünder, der seiner Gnade vertraut und sich im Glauben auf ihn verlässt, um Christi willen und in der Kraft des Geistes unbedingt und bedingungsloser Liebe rechtfertigt, ist singulär, unvergleichlich, in keinem Prinzip zu fassen und höher als alle Vernunft.

„Wegen unserer Verfehlungen wurde er hingegeben, / wegen unserer Rechtmachung wurde er auferweckt“ (Röm 4,25): In dieser bereits vorpaulinischen, von Paulus in seinen Briefen in kanonischer Verbindlichkeit ausgelegten Formel fasst sich der christliche Glaube bündig zusammen. Ohne das jüdische Bewusstsein der zwischen Recht und Unrecht richtenden Gerechtigkeit Gottes hat er keinen Bestand, sondern müsste in willkürliches Belieben entarten. Doch verbindet er die bleibende und vom Gewissen beglaubigte Gewissheit der richtenden Gerechtigkeit mit dem Vertrauen auf die rechtfertigende, die, um mit dem vierten Artikel der *Confessio Augustana* als dem grundlegenden Bekenntnis der Reformation zu reden, um Christi willen *gratis*, aus Gnade allein und aus einer Liebe heraus, die keine menschlichen Werke und Verdienste zur Voraussetzung hat, Vergebung der Sünde und die ewige Seligkeit gewährt.

Gratis: In diesem Wörtchen ist das ganze Evangelium und mit ihm die Wahrheit beschlossen, für welche Maria, die begnadete und wegen ihrer Begnadung zu benedeiende Gottesmutter steht. Sie ist, was sie ist, in der, mit der und durch die göttliche Gnade, die Jesus Christus in Person wirksam bezeichnet: „Wahr' Mensch und wahrer Gott, / hilft uns aus allem Leide, / rettet von Sünd und Tod.“ (EG 30, 3)

3. Die immerwährend rein Empfangende

Ostern ist das Urdatum des Christentums, „*Resurrexit Dominus*“ der Gruß, mit dem Christen seit alters einander begegnen: „Es ist erstanden Jesus Christ, / der an dem Kreuz gestorben ist, / dem sei Lob, Ehr zu aller Frist. / Halleluja, Halleluja, Halleluja, Halleluja, / gelobet sei Christus, Marien Sohn.“ (EG 100, 2) Weder wäre der eine, allmächtige und gerechte Gott derjenige, der er ist, nämlich der von Ewigkeit zu Ewigkeit unbeding- und bedingungslos liebende Vater seiner verlorenen Söhne und Töchter aus dem gefallenen Adam- und Evageschlecht, hätte er den Gekreuzigten nicht in der Kraft des Heiligen Geistes von den Toten erweckt, noch wäre Jesus, der, welcher er ist, nämlich der Christus, will heißen: der Messias, der inkarnierte Logos und derjenige, der mit Thomas, dem Zweifler, als mein Herr und mein Gott zu bekennen ist, hätte ihn der göttliche Vater nicht kraft seines Geistes aus dem Grabe zu ewigem Leben erweckt. Dem unerschöpflichen Geheimnis dieses sowohl differenzierten als auch einigen Zusammenhangs, das alle menschliche Vernunft übersteigt, gibt das trinitarisch-christologische Dogma der Alten Kirche begrifflichen Ausdruck, um damit zugleich das allein tragende Fundament der Mariologie zu legen.

Wie immer das Verhältnis von historischer und kerygmatischer Maria genau zu bestimmen ist¹¹: Nachgerade Maria wäre nicht, was sie ist, ohne die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen des im Geiste Pfingstens als Gottmensch zu bekennenden Jesus Christus. Durch den göttlichen Geist, der an Pfingsten dadurch offenbar geworden ist, dass er Jesus von Nazareth, den auferstandenen Gekreuzigten, als den endgültigen Offenbarer Gottes offenbarte, hat Maria den Heiland empfangen, durch welches reines Empfangen sie ist, was sie ist: die unbefleckte Magd des Herrn, die Gottesmutter, die zweite Eva¹² als Prototyp der erneuerten Menschheit.

Maria ist die in singulärer Weise Begnadete, weil sie in reinem Empfangen, *mere passive* und ohne alles menschliche Zutun in, mit und durch den göttlichen Geist denjenigen empfangen hat, in dem Gottes Gnade wirksam offenbar geworden ist. In der Reinheit, mit der sie den Gnadenoffenbarer in der Kraft des göttlichen Geistes empfing, stellt die Immaculata die exemplarische Gestalt des Glaubens dar, um zum Vorbild der Gemeinschaft der Gläubigen und der durch ihren Glauben Geheiligten zu werden, zum, man verzeihe das unschöne Wort, Prototyp der Kirche, in deren Gottesdienst das Reich Gottes zum Vorschein kommt und damit die erneuerte Menschheit und Kreatur proleptisch antizipiert wird.¹³ Die Glaubensreflexionen zur Stellung Mariens innerhalb der Heiligen Familie¹⁴ in

¹¹ Eine detaillierte Untersuchung der historischen Gestalt Marias und der Mariendarstellungen der vorchristlichen Tradition bietet *Jürgen Becker*, *Maria. Mutter Jesu und erwählte Jungfrau*, Leipzig 2001; vgl. ferner *Adolf Smitmans*, *Maria im Neuen Testament. Eine Gemeinschaftsstudie von protestantischen und römisch-katholischen Gelehrten*, Stuttgart 1981. Zu Maria in der Kreuzes- und Auferstehungsüberlieferung der Synoptiker und bei Johannes vgl. im Einzelnen *Maria-Sybilla Heister*, *Maria aus Nazareth*, Göttingen 1987; zur marianischen Tradition des Neuen Testaments insgesamt *John McHugh*, *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975.

¹² Kritische Aspekte zur Eva-Maria-Typologie entwickelt *Eva Schirmer*, *Eva-Maria. Rollenbilder von Männern für Frauen*, Offenbach a. M. 1988.

¹³ „Inneres Prinzip der Mariologie in der Begründung wie in der dogmengeschichtlichen Entfaltung ist der Glaube Marias. Ihr freies Ja-Wort steht der Gnade nicht autonom gegenüber [...] Es geht um ein Mittun auf-

deren Zusammenhang und Differenz zu Adam und Eva als den Ureltern der Menschheitsfamilie gehören ebenso in diesen Kontext wie die Braut-Bräutigam-Metaphorik, mit der das Mutter-Sohn-Verhältnis Mariens zu Jesus in Verbindung gebracht wird. Dies im Einzelnen auszumalen, kann, so interessant es wäre, nicht Aufgabe von primär um begriffliche Klärung bemühten Erwägungen sein.

Was wiederum die dogmatische Lehre von der Jungfräulichkeit Mariens betrifft, der zufolge sie den ewigen Sohn Gottes durch das Wirken des Geistes als Mensch „*absque semine*“ (DH 503) empfangen und „*ex immaculato utero*“ (DH 1337) geboren habe, so lässt sich diese möglicherweise, ohne in einen grundsätzlichen Widerspruch zu ihr zu geraten, ganz von der Reinheit marianischen Gnadenempfangs her deuten, die nicht nur von männlicher Mitwirkung, sondern von menschlichem Zutun generell frei war. Einer entsprechenden Deutung könnte dann auch die Aussage (vgl. etwa DH 571 oder 1880) zugeführt werden, wonach Maria den Menschensohn nicht nur jungfräulich empfangen (*virginitas ante partum*), sondern auch als Jungfrau geboren hat (*virginitas in partu*) und sogar nach Weihnachten bis zum Ende ihres Lebens Jungfrau geblieben ist (*virginitas post partum*). Maria wäre demnach als die immerwährend rein Empfangende und als diejenige zu bekennen, die als Immaculata ihr ganzes Leben der Gnade anvertraut hat, um allein aus ihr heraus zu leben und so dasjenige menschliche Werk der Liebe zu vollbringen, über das hinaus ein größeres nicht gedacht werden kann: nämlich den Heiland der Menschheit zur Welt zu bringen.

Wer es gerne biologischer und vermeintlich realistischer hätte,¹⁵ wird zur Kenntnis nehmen müssen, dass das Neue Testament recht ungeniert von Geschwistern Jesu¹⁶ spricht und diesen, wenn es ihn als Davidssonen bezeugt, in eine genealogische Verbindung mit Josef bringt, die ebenso bedacht zu werden verdient wie die bemerkenswerte Rolle, die der Ziehvater Jesu gerade als eine Randfigur der Weihnachtsgeschichte und der sonstigen biblischen Jesus- und Mariageschichten spielt (vgl. DH 3260). Man muss keine

grund von Gnade. Je begnadeter der Wille ist, um so freier wird er.“ (Gerhard Ludwig Müller, Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung, Freiburg – Basel – Wien 1989, 122.) Es ist durchaus im evangelischen Sinne, wenn Müller sagt, die Zukunft der Mariologie liege „in der marianischen Typologie des Glaubens“ (124).

¹⁴ Zur Familienmetaphorik im Umkreis von marianischer Frömmigkeit und Mariologie, zum Mutter-Sohn- in seinem Bezug zum Vater-Sohn-Verhältnis, zur Purifikation der Hl. Frau und zum Lob ihrer Jungfräulichkeit, zur tendenziellen Marginalisierung Josefs und zum damit einhergehenden genealogischen Problem, zur sponsus-sponsa-Motivik bis hin zur reformatorischen Aufhebung des Zölibats und der Genese einer in hohem Maße kulturproduktiven evangelischen Pfarrfamilie vgl. die Studie, die auf eine Vorlesung an der Münchener Universität im Sommersemester 1998 zurückgeht: Albrecht Koschorke, Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch, Frankfurt a. M. 2000.

¹⁵ Zum problematischen und implikationenreichen Konnex, der in der Tradition zwischen der zu behauptenden Wirklichkeit der Inkarnation und der Faktizität einer Parthenogenese hergestellt ist, vgl. u. a. Karl-Heinz Menke, Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche, Regensburg 1999.

¹⁶ Zu möglichen Gründen der Annahme, „daß Jesus keine leiblichen Brüder hatte“, vgl. u. a. Eugen Walter, Maria. Mutter der Glaubenden, Freiburg i. Br. ²1957, 48–58, hier 51. Ausführlicher äußert sich Josef Kreiml, Die *virginitas post partum*. Zum Verständnis der „Brüder und Schwestern“ Jesu, in: Anton Ziegenaus (Hg.), „Geboren aus der Jungfrau Maria“. Klarstellungen, Regensburg 2007, 132–147.

der Mariologie beigeordnete Josefologie elaborieren, um Einsicht in die Relevanz dieses scheinbar entmannten, in Wahrheit übermannten und gerade so in seine bedeutende heilsgeschichtliche Stellung eingewiesenen Mannes zu gewinnen.

Maria ist die immerwährend rein Empfangende und als solche geistige Mutter der Glaubenden und ihrer Gemeinschaft, der Kirche, die ihre eigene Mutterschaft von derjenigen Mariens herleitet.¹⁷ In der Sempeternität ihres reinen Empfangens ist sie der personale Inbegriff des Glaubens selbst, der, weil er nichts ist als passives Entgegennehmen, die Bedingung der Möglichkeit aller aktiven Liebeswerke darstellt und jene Hoffnung erschließt, ohne die die Werke der Liebe nicht erbracht werden könnten. Durch Gottes Gnade aller Sorge um ihr Heil ledig, ist Maria ganz frei zu jener Fürsorglichkeit, die in zahlreichen ihrer Attribute bis hin zum Schutzmantel sinnenfällig zur Darstellung gebracht wird. Ihre Freiheit im Herrn kann dann gegebenenfalls bis zu dem hin ausgedeutet werden, was im Mariendogma von 1854 förmlich definiert ist, dass nämlich die rein Empfangende selbst bereits rein empfangen wurde und vom ersten Augenblick ihres Daseins durch ein singuläres Gnadenzuvorkommen vor der Erbsünde bewahrt worden sei mit der Folge der Bewahrung vor Konkupiszenz und Tatsünden.¹⁸

Das Dogma von der *immaculata conceptio* Mariens hat in der christlichen Ökumene keineswegs ungeteilte Zustimmung gefunden.¹⁹ Vor allem evangelischerseits wurde vehementer Protest laut, u. a. deshalb, weil in der Heiligen Schrift weder von Anna, der, wenn man so sagen darf, Großmutter Jesu mütterlicherseits, noch von Geschehnissen im Zusammenhang mit der Empfängnis oder Geburt Mariens auch nur mit einem Wort die Rede sei. Ein zusätzlicher Sachgrund, der zu Bedenken Anlass gab und gibt, bezieht sich auf das Verhältnis Mariens zur gefallenen Menschheit, aus deren Zusammenhang sie durch ihre individuelle Freiheit vom *peccatum originale* und von den *peccata actualia* so herausgenommen zu sein scheint, dass dadurch das Alleinstellungsmerkmal ihres Sohnes als vollkommener Versöhner und Erlöser der Welt problematisch und fraglich zu werden droht. Gelegentlich zu beobachtende Tendenzen, Maria mehr oder minder umstandslos die soteriologische Funktion einer *corredemptrix* zuzuerkennen, verstärken diese Bedenken einschließlich aller ekklesiologischer Vorbehalte, die mit ihnen verbunden sind.²⁰

¹⁷ Vgl. LG 8.

¹⁸ Zu den „sich über die Jahrhunderte hinziehenden Kontroversen um Begründung und Verbindlichkeit des Glaubens an die Unbefleckte Empfängnis Mariens“ und zur herausragenden Rolle, die Dominikanertheologen darin spielten, vgl. Ulrich Horst, *Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in der Kontroverse um die Immaculata Conceptio*, Berlin 2009.

¹⁹ Zu den Schwierigkeiten evangelischer Theologie und Kirche mit den römisch-katholischen Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel vgl. u. a. Max Thurian, *Maria*, Mainz – Kassel 1965, 229–241. Die Definition des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens, mit dem das sog. Marianische Zeitalter einen frühen Höhepunkt erreichte, war und ist nach protestantischem Urteil neben sachlichen (Verhältnis zur *immaculata conceptio Jesu* etc.) vor allem durch das Problem belastet, dass „hierbei zum erstenmal ein Prinzip ausgesprochen und ein Vorrecht ausgeübt werden (sollte), das später im Vaticanum ebenfalls zum Dogma erhoben wurde, die päpstliche Unfehlbarkeit“ (Walter Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München – Basel 1963, 260).

²⁰ Zur kontroverstheologischen Problematik der Rede von Maria als *corredemptrix* bzw. *mediatrix omnium gratiarum* vgl. Cornelis Antonie de Ridder, *Maria als Miterlöserin? Die Diskussion über die Mitwirkung der Mutter Gottes am Erlösungswerk Christi in der heutigen römisch-katholischen Theologie*, Göttingen 1965. Ridder kommt im Jahr 1965 zu dem Schluss: „Sollte es einmal zu einer Dogmatisierung der Miterlöserschaft Marias

Behauptet werden soll nicht, dass diese Bedenken sachlich nicht zu beheben seien. Festzustellen ist lediglich, dass es dazu eines gewissen Gedankenaufwands bedarf. Mit der bloßen Berufung auf einen förmlichen Entscheid des Lehramts ist es hier wie auch sonst nicht getan. Wer ökumenische Verständigung erreichen will, die auf Einverständnis zielt, ist argumentationspflichtig. So muss beispielsweise und gegebenenfalls im Anschluss an die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zwischen dem Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen und dem Lutherischen Weltbund von 1999 im Einzelnen dargelegt werden, wie das Verhältnis von suffizientem Heilswerk Christi und teilnehmender Mitwirkung Mariens an ihm präzise zu bestimmen ist oder warum die Erklärung, Maria sei sowohl von der Ursünde als auch von allen Aktualsünden frei, die Annahme nicht tangiert, dass sich das Erlösungswerk Christi auf die gesamte Nachkommenschaft Adams erstrecke. Letzteres lässt sich nur begründen, wenn Einheit und Differenz von erster und zweiter Eva vom Bezug des neuen auf den alten Adam her genau bestimmt werden.

4. Die mit Leib und Seele Vollendete

Nach Maßgabe des letzten unter den bisherigen Mariendogmen der römisch-katholischen Kirche ist Maria am Ende ihres irdischen Lebens durch Gottes Gnade, wie sie in Jesus Christus, ihrem Sohn, in der Kraft des Geistes wirksam ist, mit Leib und Seele, also in der Ganzheit ihrer menschlichen Existenz vollendet und in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen worden (vgl. DH 3903). Im Grunde sagt dieses Dogma gegenüber demjenigen von der Unbefleckten Empfängnis Mariens nichts Neues bzw. Neues nur insofern, als sie das in Bezug auf den Anfang der irdischen Existenz Mariens Gesagte nun auf deren Lebensende bezieht, hinsichtlich dessen offengelassen wird, ob es *stricte dictu* Tod oder eine Entschlafung zu nennen ist, in der Ende und Vollendung unmittelbar koinzidieren. Wie auch immer: Entscheidend ist in Bezug auf Anfang und Ende und damit auf die Gesamtheit des irdischen Daseins Mariens, wie man sich deren Stellung innerhalb der Gemeinschaft der Menschen zu denken hat, die zum einen als bestimmungsgemäß gute Geschöpfe, zum andern und in differenziertem Zusammenhang damit als gefallene Sünder zu gelten haben. Die anthropologischen, soteriologischen und auch ekklesiologischen Implikationen dieser Problematik sind offenkundig.

Verhimmelt sich die Kirche in Maria nicht vor der Zeit und ihrem Ende selbst, um sich sowohl prinzipielle Sündlosigkeit als auch eine Vollendungsglorie zuzuerkennen, die gegen jede Kritik förmlich immunisiert? Diese Frage ist polemisch formuliert, gewiss, sie verweist aber nichtsdestoweniger auf Probleme, die wahrgenommen und gelöst werden müssen, wenn es zu vorbehaltlosem Einvernehmen in mariologisch-ekklesiologischer Hinsicht kommen soll. Als zweite Eva ist Maria dem neuen Adam, wenn auch untergeordnet (DH 3901: *etsi subiecta*), aufs engste verbunden (ebd.: *arctissime coniuncta*). Dies ist unstrittig. Strittig ist allenfalls, wie man beider differenzierte Einheit und mit ihr die-

kommen, so würde dies für den Protestantismus zweifellos sehr viel schwerwiegender sein als die schon so sehr bedauerte Proklamierung des Himmelfahrtsdogmas von 1950.“ (167)

jenige von Christus und seiner zur Erneuerung der Menschheit bestellten Kirche näherhin zu bestimmen hat. Eine analoge Frage ergibt sich beispielsweise in Bezug auf die ekklesiologischen Implikationen der Annahme, dass Maria von der Verwesung des Grabes unversehrt bewahrt wurde (vgl. DH 3902) und nach dem völligen Sieg ihres Sohnes über den Tod nicht nur mit ihrer Seele, sondern auch mit ihrem Leib als der äußeren Erscheinungsgestalt ihres inneren Wesens zur erhabenen Herrlichkeit des Himmels emporgehoben wurde, wo sie zur Rechten ihres Sohnes, des unsterblichen Königs der Zeiten, als Königin erstrahlen sollte (vgl. DH 3903). Einvernehmen besteht, dass das Wesen der Kirche unvergänglich ist und dass diese trotz Tod und Teufel beständig sein und bleiben wird.²¹ In hohem Maße erörterungsbedürftig ist dagegen, was die für Maria in Anschlag gebrachte leibhafte Erhöhung zur Himmelskönigin für die sichtbare Erscheinungsgestalt der Kirche bedeutet und worin diese und ihre eigentümliche Sichtbarkeit genau bestehen soll.

Um Probleme wie diese einer tragfähigen Lösung zuzuführen, bedarf es ökumenischer Aufgeschlossenheit und eines gewissen Maßes an intellektueller Flexibilität. Sind beide gegeben, was leider nicht immer und überall der Fall ist, lassen sich ein differenzierter Konsens und die Behebung ehemals kirchentrennender Gegensätze erreichen. Die Mariologie macht diesbezüglich keine Ausnahme, so kontrovers sie sich von den Überlieferungen unserer Konfessionen her betrachtet auch darstellen mag.²² Lässt sich in Bezug auf sie ein theoretischer Grundkonsens erreichen, wird dies nicht ohne praktische Folgen bleiben. Das gilt für die traditionell strittigen Fragen der spezifischen Verehrung Mariens im Kontext christlicher Heiligenverehrung insgesamt, ihrer möglichen Anrufung um Fürbitte, wobei auf jeden Fall zwischen *invocatio* und *adoratio*, zwischen Anrufung und Anbetung strikt zu unterscheiden ist, sowie für alles Weitere, was für die Praxis mariologisch von Belang ist. Ist ein lehrmäßiger Grundkonsens erreicht, dann muss praktische Vielfalt kein Schade sein, im Gegenteil.

Die Hoffnung stirbt zuletzt, heißt es. Nein, sagt die Gemeinschaft der Christen auf der Basis ihres in Christus gelegten Grundes des Glaubens, der die Liebe zu Gott, zu sich selbst und zu Mitmensch und Welt wirkt, die Hoffnung wird nicht sterben, sondern sich am Ende über alle Erwartungen hinaus erfüllen, weil Gott das Endliche und zwar als Endliches vollenden und zum Ziel bringen wird, worauf die Schöpfung aller Kreatur und insbesondere diejenige des Menschen angelegt ist. Die Sünde samt aller Übel, die ihre selbstverkehrte Bosheit mit sich bringt, wird – ihrem eigenen Abgrund verfallen – am Ende zugrunde gerichtet und vergangen sein. Die Hoffnung aber auf den, der die Sünder mit Gott versöhnt, von ihrer Sünde abkehrt und von allen Übeln erlöst, wird nicht zu-

²¹ Vgl. Confessio Augustana VII, 1.

²² Die Frage „Gibt es eine ökumenische Mariologie?“ (Jürgen Moltmann, Gibt es eine ökumenische Mariologie?, in: Elisabeth Moltmann-Wendel; Hans Küng; ders. (Hg.), Was geht uns Maria an? Beiträge zur Auseinandersetzung in Theologie, Kirche und Frömmigkeit, Gütersloh 1988, 14–22) wird bis heute unterschiedlich beantwortet. Zur traditionell römisch-katholischen Sicht vgl. etwa Achim Ditttrich, Protestantische Mariologie – Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse, Regensburg 1998 sowie die Beiträge in Heinrich Petri (Hg.), Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu, Regensburg 1989.

schanden werden. Dafür gibt die *dormitio Mariae* und ihr die Bestimmung jedes Geschöpfs exemplarisch vollendendes Ende ein Beispiel, das gleichnishaft Unvergleichliches vorstellig macht.

Wer zu irdischen Lebzeiten Jesus Christus in sich trägt, wird von diesem am Ende der Tage in Gottes Ewigkeit erhoben werden wie Maria.²³ Dabei mögen es die gelehrten Eschatologen untereinander ausmachen, wie sie den individuellen und den universalen Aspekt der Endzeitthematik im Einzelnen korrelieren wollen. Solange Einigkeit darüber besteht, dass beide Aspekte in einem differenzierten Zusammenhang stehen, der zu Unter-Unterscheidungen nötig, aber keine Trennungen erlaubt, ist das Nötigste geklärt. Schwieriger sind die diversen hamartiologischen und soteriologischen Gesichtspunkte zu einem eschatologischen Horizont zu vereinen. Aber auch diesbezüglich lassen sich weitreichende Annäherungen erzielen, wenn man sich an den Grundkonsens, der in der Sünden- und Rechtfertigungslehre erreicht ist, und im Übrigen an das nach meinem Urteil schönste und ergreifendste Bild hält, das die produktive Einbildungskraft des Glaubens in der die *dormitio Mariae* betreffenden Hinsicht hervorgebracht hat: Die Gottesmutter, die als junge Frau einst ihren göttlichen Menschensohn auf dem Arm hielt, um ihn zärtlich zu umfassen, wird mit Eintritt des Endes ihrer irdischen Lebensstage in seligem Wechsel und Tausch von diesem wie ein gewickeltes Kind auf Händen getragen und dem himmlischen Vater zugeführt, der sie mit offenen Armen empfängt und teilhaben lässt an seinem ewigen Reich.

Bleibt zu fragen, welche Rolle dem Geist als dem dritten im göttlichen Bunde in dem Zeit und Ewigkeit verbindenden eschatologischen Marienschauspiel zuzudenken ist: Er wird dafür sorgen, dass das Publikum der nach marianischem Vorgang verherrlichten Gemeinschaft der Glaubenden in einen jauchzenden Jubel ausbrechen wird, wie ihn kein Ohr je gehört hat. So unerhört wird die Freude über die beglückende Schau sein, die sich in dem Augenblick der Vollendung der Zeiten für die Glaubenden einstellen wird, dass sich in Gott alle vereinigt und eins wissen werden, obgleich sie derart individuiert sind wie nie. „Eia, wär'n wir da.“ (EG 35, 4)

Noch ist es nicht soweit. Aber einen Vorgeschmack auf dasjenige, was uns im Himmel erwartet, wenn uns auf Erden Hören und Sehen vergangen sein werden, bekommen wir gleichwohl schon jetzt: im Wort und im Sakrament der gottesdienstlichen Feier. In diesem Sinne schließe ich mit einem ökumenischen Gruß und mit dem Wunsch: „Freut euch heute mit Maria / in der himmlischen Hierarchia ...“ (EG 29, 3), stimmt in den Lobgesang der Magd ein, deren Niedrigkeit der Herr angesehen und in Hoheit verwandelt hat: „Meine Seele preist die Größe des Herrn / und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter.“ (Lk 1,46 f.) Statt an die Einheitsübersetzung der katholischen Bibelanstalt können Sie sich meinerwegen auch an die Version der revidierten Lutherbibel halten, welche lautet: „Meine Seele erhebt den Herrn, / und mein Geist freut sich Gottes, meines Heilandes.“ So oder so: Beide Fassungen haben ihre Richtigkeit!

²³ Vgl. Jeannette Angela Kanberg, *Maria – Ersterbin des in Christus neu geschaffenen Lebens*, St. Ottilien 2006. Nach Kanberg hat Maria „als *demonstrativer* Prototyp aller *menschlichen* Auferstehung und Vollendung“ (244) zu gelten.

The veneration of the Virgin Mary and its theological notions is one of the main denominational distinctions. Especially the mariological doctrines of the Perpetual virginity of Mary (1854) as well as the Assumption of Mary (1950) as manifestations of Roman-Catholic faith exacerbate the overcoming of the 16th century schism. Gunther Wenz, emeritus Professor of Systematic Theology at the Protestant-Theological Faculty of the LMU and head of the Wolfhart-Pannenberg-research-centre of the Munich School of Philosophy, critically reassesses the mariological doctrines based on the early church definition of Mary as Mother of God in order to point out possibilities of inter-denominational understanding.