

Wo steht die Mariologie heute?

Das Marienproblem wird in der Zulassungsformel von Konvertiten aus der katholischen Kirche nicht ausdrücklich erwähnt;¹ dies heißt allerdings nicht, daß die Mariologie für den ökumenischen Dialog kein Hindernis darstellt. Das Bewußtwerden des organischen Zusammenhangs zwischen der Mariologie und den Grundvoraussetzungen der katholischen wie der protestantischen Theologie gibt uns die Möglichkeit, die Grenzen zu umreißen, in denen sich ein ökumenischer Dialog in der Mariologie anzubahnen vermag. Daher wollen wir im folgenden Beitrag versuchen, uns an Hand des achten Kapitels der Konzilskonstitution «Lumen Gentium» darüber klarzuwerden, was wir von der konziliaren Mariologie erwarten können.

Dennoch ist es nicht die gesamte Mariologie, welche direkt aus den theologischen Grundprinzipien folgt. Wie andere Disziplinen in der katholischen und protestantischen Theologie ist auch die Mariologie im Laufe der Jahrhunderte gereift und trägt die Spuren vielfältiger Einflüsse: historischer, geographischer, psychologischer u. a. Die Mariologie der romanischen Länder (z. B. Spaniens oder Italiens) unterscheidet sich ganz beachtlich von der Mariologie der germanischen Länder wie etwa Hollands oder Deutschlands. Die Hochscholastik hat sie anders geprägt als die Nouvelle Théologie. Innerhalb der protestantischen Theologie ist die Mariologie von Taizé² nicht die gleiche, wie sie z. B. auf der Universität von Heidelberg gelehrt wird,³ ebenso wie die Stellung des Pietismus zu Maria nicht mit der des liberalen Protestantismus identisch ist. Diese Tatsache zeigt doch, wie außerordentlich differenziert die Lehre in beiden Konfessionen ist und wie sehr es daher berechtigt ist, einmal die neuen Perspektiven in der Mariologie darzustellen.

Max Thurian von Taizé, einer jener protestantischen Theologen, dessen Denken ganz und gar vom Ökumenismus bestimmt ist, gibt der Hoffnung Ausdruck, daß man in der Sakramenten-, Gnaden- und Kirchenlehre eine Annäherung er-

warten könne, vom Problem der Mariologie und des Marienkultes in der Kirche lasse sich aber nicht das gleiche sagen.⁴ Ein anderer protestantischer Theologe, der ebenfalls aus Überzeugung für die Sache des Ökumenismus eintritt, der Lutheraner H. Asmussen, ist der Auffassung, daß es anscheinend keine Frage gebe, in der die christlichen Konfessionen so tief gespalten sind wie in der Frage der Stellung Mariens in der Heilsökonomie.⁵ Die Protestanten, schreibt R. Mehl 1957, sehen die katholische Mariologie als eine Art tödliches Räderwerk, das den Glauben des Evangeliums abwürge und in dem alle Häresien des Katholizismus zusammenkommen; daher ist die Ablehnung der gesamten katholischen Mariologie en bloc für ihn das unerläßliche Mittel zur Sicherung der protestantischen Gewissensruhe.⁶ W. von Loewenich bezeichnet die Mariologie als wesentlichsten Kontroverspunkt,⁷ während W. Künneth die katholische wie die protestantische Marienauffassung als zwei radikal verschiedene, durch einen tiefen Abgrund getrennte Welten erscheinen; er sieht keine Möglichkeit, diesen Abgrund zu überbrücken.⁸ Den gleichen Standpunkt teilen andere protestantische Theologen, wie z. B. F. Heiler,⁹ P. Moury,¹⁰ W. Meyer,¹¹ K. Nitzschke¹² oder P. Bourguet.¹³ Katholische Theologen, die mit der ökumenischen Problematik vertraut sind, vertreten ähnliche Ansichten. So schreibt T. Sartory, daß die Mariologie und der Marienkult den Kern der Kontroverse zwischen der katholischen und den protestantischen Kirchen darstellen.¹⁴ R. Laurentin meint, man könne das mariologische Problem, was die Schwierigkeiten angeht, vor die es die ökumenische Bewegung stellt, durchaus mit dem Papstproblem vergleichen.¹⁵

So stellten also die Theologen das Problem der Mariologie und des Ökumenismus vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil dar.

Im folgenden möchten wir nun einmal genauer untersuchen, auf welche Weise und in welchem Maße durch die konziliare Mariologie ein ökume-

nischer Brückenschlag möglich wird, der bis vor kurzem noch als unmöglich angesehen wurde. Die nachstehenden Ausführungen gruppieren sich dabei um vier Fragen: die mariologische Konzeption überhaupt, die in der Mariologie angewandten theologischen Methoden, das Problem der Mittlerschaft Mariens und schließlich die Frage des Kultes der Gottesmutter.

I. Zwei mariologische Konzeptionen

Zwei Termini haben in den letzten Jahren in der katholischen Mariologie Eingang gefunden: *christotypische* Mariologie und *ekkesiotypische* Mariologie.¹⁶ Beide Arten von Mariologie lassen sich nicht leicht beschreiben. Der wesentliche Unterschied zwischen ihnen liegt in der Art und Weise, wie sie die Rolle Mariens im Erlösungswerk auffassen. Die Mariologen der christotypischen Richtung betonen sehr stark die Analogie der Funktionen Mariens mit den Heilsfunktionen Christi. Sie behaupten oft und mit Nachdruck, die so verstandene Rolle Mariens tue der Vollkommenheit des von Christus, dem einzigen Mittler, vollbrachten Erlösungswerkes keinen Abbruch; sie halten aber dennoch nicht weniger daran fest, daß die Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung nicht als «unwesentliches Anhängsel» (*appendix accidentalis*) betrachtet werden könne.¹⁷ Ihre Ausführungen rufen die Vorstellung hervor, daß Maria bei ihnen mehr auf seiten Christi steht und mit ihm der Menschheit zugewandt ist als mit dieser sich ihm zuwendet. Die Mariologen der ekkesiotypischen Richtung, die durch die Untersuchungen von O. Semmelroth,¹⁸ H. Köster¹⁹ und A. Müller²⁰ zum Thema «Maria und die Kirche» neue Aktualität gewonnen hat, akzentuieren stärker die unauflöselichen Bande Mariens mit der Menschheit. Sie weisen darauf hin, daß die objektive Erlösung ausschließlich dem alleinigen Mittler Christus zukomme; sie machen darauf aufmerksam, daß das Evangelium nicht nur eine enge Verbindung zwischen Maria und Christus aussage, sondern – in allem, was die Vollbringung des Heilswerkes durch Christus betrifft – auch von einer sehr klaren Trennung zwischen dem Sohn und der Mutter spreche. Diese Tendenz hat ebenfalls ihre spezielle Terminologie: Maria – Urbild der Kirche, vollkommenstes Glied der Kirche, Vorbild der Demut, des Glaubens, der Liebe, der Hingabe an Gott, des Gehorsams und der Gelehrigkeit, Maria, die Magd des Herrn...²¹ In dieser Konzeption erscheint Maria ganz klar auf seiten der

Menschheit und steht mit ihr dem gemeinsamen Erlöser gegenüber.

Von daher läßt sich leicht begreifen, daß es für den ökumenischen Dialog nicht gleichgültig ist, welche dieser beiden Konzeptionen sich in der katholischen Theologie durchsetzen wird. Gerade jene unter den protestantischen Theologen, die dem Katholizismus sehr wohlwollend gegenüberstehen, stellen ihm die schwerwiegende Frage:

«Gehört Maria auf die Seite Gottes oder auf die Seite der Menschen? Diese Frage verlangt vor allem deshalb eine klare Antwort, weil es in der heutigen Zeit kaum einen Lehrpunkt gibt, an welchem die Konfessionen sich so stark scheiden wie an diesem. Empfinden doch die Evangelischen die katholische Marienverehrung so, als ob in ihr die Grenze zwischen Gott und Mensch verwischt werde. Schließlich kann es nicht einmal ausschlaggebend sein, was die katholischen Brüder eigentlich meinen. Zunächst müßten sie zugeben, daß sie so verstanden werden, als ob mit der Mutter Gottes neben Christus ein weiterer Mittler des Heiles aufträte, bei dem es nicht ganz klar ist, ob er auf Gottes Seite gegen uns oder aber auf unserer Seite gegen Gott stehe.»²²

Die protestantische Theologie beginnt allmählich ihren Standpunkt einer gänzlichen Ignorierung der Marienproblematik aufzugeben.²³ Sie weist bereits mehrere Versuche einer systematischen Mariologie auf. Es ist charakteristisch, daß hier die Thematik Maria – Kirche durchbricht. Die umfangreiche Untersuchung von Max Thurian verdient in diesem Zusammenhang einen erst-rangigen Platz.²⁴ Erwähnt sei auch die sehr schöne Meditation von J. de Saussure.²⁵ Die protestantischen Theologen geben gern zu, daß die Mutter des Herrn für den Christen ein anziehendes Vorbild zahlreicher Tugenden ist, insbesondere der Demut, des Glaubens und des Dienstes für Gott. Sie nennen sie, wenn auch selten, Symbol der Kirche,²⁶ Typus der Kirche,²⁷ Urbild der glaubenden Kirche,²⁸ vorbildliche Zeugin der Kirche,²⁹ wahre Stellvertreterin der Kirche,³⁰ Personifikation der Kirche,³¹ Archetyp der Gläubigen des Neuen Bundes und Archetyp der Kirche³² und schließlich Urbild des gläubigen Christen.³³

Die ekkesiotypische Mariologie hat tatsächlich Aussichten, von der katholischen wie der protestantischen Theologie zum gemeinsamen Gegenstand ihrer theologischen Reflexion gemacht zu werden.

Wie steht nun das achte Kapitel der Konzilskonstitution «Lumen Gentium» zu diesen beiden Kon-

zeptionen? Beide mariologischen Auffassungen haben sich, wiewohl entgegengesetzt, in ihr niedergeschlagen. Im ersten Teil tritt mehr die christotypische Mariologie hervor. Sie kommt in der Betonung der engen Vereinigung zwischen der seligen Jungfrau und Christus, dem Erlöser, zum Ausdruck. Sie ist jedoch äußerst nuanciert dargestellt; nicht der geringste Versuch wird gemacht, die Natur der Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung zu umschreiben, jenen Punkt also, in dem die christologische Tendenz in der Mariologie in der vorkonziliären Epoche sich am stärksten ausgeprägt hatte. Die Beziehung der seligen Jungfrau zu Christus, dem Erlöser, wird mit Hilfe von Bibeltexten umschrieben; auf jede theologische Interpretation hat man so gut wie ganz verzichtet.

Demgegenüber wird die ekklesiotypische Tendenz im achten Kapitel stärker als die christologische hervorgehoben. Sie kam bereits in der Abwandlung des ursprünglichen Titels des Schemas zum Ausdruck. Der endgültige angenommene Titel sieht Maria «im Geheimnis Christi und der Kirche». Maria ist nach dem endgültigen Wortlaut des Dokumentes vor allem das «überragende und völlig einzigartige» (Nr. 53) Glied der Kirche, das durch seinen Glauben, seine Liebe, durch seine Unterwerfung und vollkommene Vereinigung mit Christus das Urbild der Kirche darstellt. Es ist also für die Sache des Ökumenismus nicht gleichgültig, daß die Väter darauf verzichteten, Maria den Titel «Mutter der Kirche» zu geben, obwohl der Gedanke in diesem Kapitel zu finden ist und das erste Schema ihn von Leo XIII. übernommen hatte.³⁴

II. Die theologische Methode

Eine genauere Untersuchung des achten Kapitels der Konzilskonstituion «Lumen Gentium» führt zu interessanten Überlegungen über die hierbei angewandte theologische Methode. Um deren ökumenische Bedeutung gebührend zu würdigen, wird man gut daran tun, sich die typische Denkweise eines protestantischen Theologen vor Augen zu stellen. Diese kommt im Glaubensbekenntnis der reformierten Kirche Frankreichs, in der sogenannten «Confession de la Rochelle» gut zum Ausdruck:

«Dieses Wort ist die Regel jeglicher Wahrheit und enthält alles, was für den Dienst Gottes und unser Heil notwendig ist...»³⁵

Die *Formula Concordiae*, so die evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften, nennt die Bibel

die einzige Norm und Regel, nach der alle Dogmen beurteilt werden müssen.³⁶

Da sich der Protestantismus auf die Schrift im Sinne der «sola Scriptura» stützt, ist er es sich sozusagen schuldig, eine weitgehend auf der Autorität des kirchlichen Lehramtes basierende Mariologie abzulehnen. Diese Ablehnung trifft die gesamte katholische Theologie, die Mariologie jedoch insofern besonders, als diese in höchstem Maße auf den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes beruht. Vor allem die Marientheologie der letzten Jahrzehnte schöpfte in großem Umfang aus der Fülle der päpstlichen Dokumente, deren Autorität immer stärker unterstrichen wurde. So wick die biblische Mariologie allmählich einer Mariologie, die man «papale» Mariologie nennen könnte und die sich oft auf päpstliche Verlautbarungen pastoraler oder homiletischer Art stützte. Dies betrifft vor allem jene Lehrsätze, die sich nur mit äußerster Anstrengung auf die Schrift zurückführen lassen, z. B. die universale Austeilung der Gnaden durch Maria wie bestimmte Auffassungen der Miterlöserschaft der Gottesmutter.³⁷

Die Verfasser des ersten Schemas über die Gottesmutter hielten sich an die Linie der «papalen» Mariologie. In der Präambula bringen sie ihre Auffassung klar zum Ausdruck:

Das Konzil ... hält es für angebracht, kurz die Stellung der Gottesmutter und Mutter der Menschen in der Kirche darzulegen, die Privilegien, mit denen sie ihr Sohn ausgezeichnet hat sowie unsere Pflichten ihr gegenüber, indem es sich auf die Dokumente des Lehramtes stützt (Nr. 1).

In den *Praenotanda* des Schemas bestimmten die Verfasser den vorgelegten Text mit Recht als Lehre des kirchlichen Lehramtes (Nr. 3). Sie hielten es auch für zweckmäßig, die Berechtigung ihrer Entscheidung festzustellen: Da unter den Theologen hinsichtlich des Ursprungs, der Autorität und des Verständnisses der Quellen der christlichen Tradition Meinungsverschiedenheiten bestehen, stützen sich die Autoren des Schemas mit Recht... allein auf die Autorität des kirchlichen Lehramtes; stammt doch die Gewißheit seiner Lehre aus dem besonderen Beistand des Heiligen Geistes, so daß sowohl die Schrift wie die Väter in Übereinstimmung mit diesem Lehramt zu interpretieren sind.³⁸

In der Tat war das den Vätern zur Billigung vorgelegte Schema zu einem großen Teil ein Konglomerat aus ausdrücklichen und indirekten Aussagen der Päpste, vor allem Pius' XII. Text und Anmerkungen berufen sich 117 mal auf päpstliche Ver-

lautbarungen gegenüber 57 Schrift- (einschließlich der Parallelstellen) und 30 Väterzitate. Ein protestantischer Theologe hat die im ersten Schema angewandte Methode mit einer zwar sicher übertriebenen, aber sehr eindrucksvollen Formel charakterisiert: Denziger hat über das Evangelium gesiegt.³⁹

Das schließlich angenommene achte Kapitel *De Beata* weicht beträchtlich von der eben dargelegten Methode ab. Die auf den Ökumenismus Rücksicht nehmenden Väter forderten kategorisch, daß das Schema einen biblischeren Charakter erhalte. Diese Aufgabe war alles andere als leicht, denn die Methode des ersten Schemas schien auf unerschütterlichen Grundlagen zu ruhen: ja sie nicht in der katholischen Kirche als legitim, ja als verpflichtend anerkannt? Sollte denn die Tatsache ohne Bedeutung sein, daß sie mit den Ansichten eines bedeutenden Teils der Mariologen und Konzilsväter in Einklang stand, die den Ruhm Mariens durch Verleihung immer neuer Titel sowie durch die Verkündigung ihrer neuen Privilegien als verpflichtende katholische Lehre zu mehren glaubten?⁴⁰ Es ist offensichtlich, daß die päpstlichen Dokumente ihnen zur Begründung ihrer Vorschläge und Forderungen mehr Argumente lieferten als die Heilige Schrift. Darüber hinaus rief die Akzentverlagerung auf die Heilige Schrift ernste Befürchtungen hervor, daß die Mariologie verarmen und all das verlieren würde, was sie im Laufe der Jahrhunderte an Reichtum gewonnen habe. Die biblische Erneuerung errang jedoch einen bemerkenswerten Erfolg.⁴¹ Die selige Jungfrau wurde im Zusammenhang mit der Heilsökonomie dargestellt. Der Text Gal 4,4 und die Apokalypse, welche Maria in den göttlichen Heilsplan einordnen, lieferten den Rahmen für die neue Darstellung. Die Privilegien der Mutter des Herrn wurden weitgehend mit Hilfe einfacher Schriftworte formuliert. Kein Versuch wurde in diesem Kapitel der Kirchenkonstitution gemacht, die sogenannten antimarianischen Texte diskret zu verschweigen. Die Interpretation von Bibeltexten wurde auf ein Minimum beschränkt. Die Mariologie dieses Kapitels ist zwar somit in gewissem Grade ärmer geworden, hat jedoch umgekehrt gerade dadurch an Überzeugungskraft gewonnen. Die quantitative Verkürzung hat sich schließlich in eine qualitative Bereicherung umgesetzt; sie wurde katholischer: Sie ist nun mehr geeignet, Gemeingut der gesamten Christenheit zu werden. Die päpstlichen Verlautbarungen haben einer biblischen Betrachtungs-

weise Platz gemacht. Von den 117 Zitationen päpstlicher Dokumente, auf die Text und Fußnoten des ursprünglichen Schemas verweisen, sind in der endgültigen Fassung dieses Kapitels nur noch 14 übriggeblieben. Diese Akzentverschiebung in der Lehre über die selige Jungfrau Maria scheint einem katholisch-protestantischen Dialog in der Mariologie große Aussichten zu geben.

III. Das Problem der *Mittlerschaft Mariens*

Die Frage der *Mittlerschaft Mariens* wurde von den katholischen Theologen in der vorkonziliären Epoche mit größter Aufmerksamkeit untersucht. J. Carol, der eine Monographie über die *Mittlerschaft Mariens* vorbereitet, zählt mehr als 3000 Autoren auf, die vor 1950 darüber geschrieben haben;⁴² zwischen 1921 und 1958 erschienen mehr als 300 Arbeiten, die unmittelbar dem Problem der *Mittlerschaft* gewidmet waren.⁴³ Der universale Charakter der Austeilung der Gnaden durch Maria wurde von den Autoren sehr stark hervorgehoben. Alle Gnaden durch Maria, so behauptete man. Dies wurde so verstanden, daß wir alle göttlichen Gnaden einerseits einem speziellen Eintreten der Gottesmutter zu verdanken haben. Diese Behauptungen stützten sich in den meisten Fällen auf Zitate von Theologen, Heiligen und Päpsten. Die noch immer zahlreicheren Vertreter einer direkten Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung suchten die These aufzustellen, daß Maria zusammen mit Christus die Schätze der Erlösung «angemessenerweise» (*de congruo*), ja sogar «von Rechts wegen» (*de condigno*) verdient habe. Als hauptsächliche *Mittlerschaftsakte* Mariens nennen zahlreiche Theologen ihre Leiden und den Verzicht auf ihre Mutterrechte Christus gegenüber.⁴⁴

Die protestantischen Theologen sind der Ansicht, daß sie eine so konzipierte katholische *Mariologie* im Namen der Treue zur biblischen Botschaft nur zurückweisen können. Haben sie einmal die Möglichkeit einer Mitwirkung des Menschen mit Gott beim Werk der Rechtfertigung ausgeschlossen, so sind sie es sich gleichsam schuldig, allem, was sie von katholischer Seite über die *Mittlerschaft Mariens* hören, ein entschlossenes «Nein» entgegenzusetzen. Die vorkonziliäre protestantische Theologie betont, daß selbst dem Wortlaut des Evangeliums nach Maria ihren Sohn nicht immer verstanden habe.⁴⁵ Dieser selbst, so unterstreicht sie, leugnet im übrigen ausdrücklich jede Gemeinschaft mit seiner Mutter im Rahmen

seiner messianischen Sendung.⁴⁶ Der heutige Protestantismus lehnt das Prinzip einer engen Vereinigung Mariens mit Christus im Erlösungswerk ab. Er stellt demgegenüber das Prinzip einer vollständigen Trennung zwischen Christus und jedem Erlösten, einschließlich Marias, auf. Sicher, man vernimmt auch da und dort Worte, die von einer außergewöhnlichen Intimität zwischen Maria und Christus⁴⁷ sowie von ihrer Mitwirkung am Erlösungswerk sprechen;⁴⁸ diese und andere Erklärungen sind jedoch im Lichte der gesamten protestantischen Theologie zu interpretieren, die jede aktive Mitwirkung des Geschöpfes an dem durch Christus gewirkten Erlösungswerk strikt ablehnt. Nach Auffassung der protestantischen Theologen kann man von einer aktiven Mitwirkung Mariens an der Erlösung nur in dem Sinne sprechen, in dem der Apostel Paulus von sich schreibt, daß er an seinem Fleische ergänzen wolle, was an Christi Drangsalen noch aussteht.⁴⁹ Der Titel der Miterlöserin stößt bei den Protestanten auf äußerst starken Widerstand.⁵⁰ Maria die Würde einer Miterlöserin zuzuerkennen bedeutet ihrer Meinung nach, sie an die Seite Christi zu stellen.⁵¹ Denn, so betont Bourguet,⁵² neben Christus gibt es nur dann eine Miterlöserin, wenn dieser selbst nur ein Miterlöser ist. Durch die Inkarnation und die Mühen seines Erdenlebens hat sich aber das Wort uns so sehr zu eigen gegeben, ist es uns so sehr nahe und unmittelbar zugänglich geworden, daß jeder Versuch, zwischen einem solchen Mittler und den Menschen einen weiteren Mittler zu suchen, auf eine Blasphemie und Leugnung der Realität der Inkarnation hinausläuft: derartig harte Vorwürfe werden uns manchmal gemacht. Man stellt uns die Frage: Ist Christus zu sehr Gott und zu wenig Mensch, als daß wir uns ihm nicht direkt nahen könnten und als daß wir Mittler benötigten, die barmherziger und menschlicher sind als er? H. Asmussen bringt das protestantische Unbehagen gegenüber der katholischen Lehre über die Mittlerschaft Mariens so zum Ausdruck: Man hat den Eindruck, daß Jesus Christus nicht genügt. Zwischen ihm und uns stellt ihr die Jungfrau Maria.⁵³

Man konnte kaum erwarten, daß das Konzil die Trennungsmauer, welche die Lehre von der Mittlerschaft Mariens darstellt, niederreißen würde. Dennoch ist es nicht weniger wahr, daß das Konzil auch große Hoffnungen geweckt hat. Das achte Kapitel der Kirchenkonstitution ist von großer Bedeutung, sowohl durch das, was es sagt, wie durch das, was es ungesagt läßt. Und letzteres ist

viel. Man darf dieses Verschweigen jedoch nicht als billigen Diskussionsstrick ansehen. Das Konzil konnte nicht Lehrpunkte beiseite lassen, die für den betreffenden Gegenstand wesentlich sind, jene vor allem, die sich gerade zu Beginn einer ökumenischen Begegnung mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängen.

Zunächst möchten wir hier auf das Fehlen des Titels «Miterlöserin» hinweisen. Die Verfasser des ersten Schemas hatten diesen Verzicht mit ökumenischen Rücksichten begründet, obwohl sie diesen Titel zu jenen rechneten, die Maria im wahren Sinne des Wortes zukommen.⁵⁴ Das vom Konzil angenommene Schema läßt ihn jedoch ohne irgendeine erklärende Bemerkung einfach aus. Wenn Maria darin «Fürsprecherin» («advocata»), «Helferin» («auxiliatrix»), «Beistand» («adiutrix») und «Mittlerin» («mediatrix») genannt wird, dann ist die Bedeutung dieser Ausdrücke sogleich so eingeschränkt, daß sie für unvoreingenommene protestantische Kreise annehmbar werden. Nr. 62 der Konstitution «Lumen Gentium» erklärt diese Titel im Sinne der *Fürbitte*. Es ist also nicht so sehr das Problem der Fürbitte Mariens als solches, das die zwei Kirchen trennt, als vielmehr die Tatsache, daß die Hilfe von den Heiligen und von Maria selbst erfleht wird. Denn betet man zu den Heiligen und zu Maria, so wendet man sich ihnen, und nicht Christus zu, was die direkte, liebevolle und personale Beziehung zwischen Erlöstem und Erlöser beeinträchtigt.

Das Konzil hat darüber hinaus eine Reihe von Ausdrücken weggelassen, die von Päpsten eingeführt und für protestantische Ohren besonders verletzend waren, z. B. den Ausdruck Leos XIII. «reparatrix totius orbis» oder die Ansicht Pius' X., daß Maria all das, was Christus uns «von Rechts wegen» (de condigno) verdient hat, uns «angemessenerweise» (de congruo) verdient habe. Das Kapitel *De Beata* gebraucht auch nicht die theologische Fachterminologie, womit die Theologen über die Natur der aktiven Mitwirkung der Jungfrau Maria an der Anhäufung der Erlösungsschätze diskutieren: objektive Erlösung, subjektive Erlösung, Verdienst de congruo und de condigno usw. Denn diese Terminologie und die sich damit verbindenden Begriffe führten die Diskussion über die Rolle Mariens am Erlösungswerk in eine Sackgasse.⁵⁵

Wichtig ist auch, was das Konzil in der Frage der universalen Austeilung der Gnaden durch Maria ungesagt läßt. Das Kapitel *De Beata* er-

wähnt mit keinem Wort die Austeilung jeder Gnade durch die Fürsprache Mariens, obwohl die Theologen dieser These eine sehr hohe theologische Qualifikation gegeben haben.⁵⁶ Diese Tatsache ist von großer ökumenischer Bedeutung, da keiner der Verfechter dieser These imstande war, sie von der Schrift her zu begründen.

Das Auslassen eines weiteren Titels Mariens im achten Kapitel *De Beata* ist ebenfalls für den katholisch-protestantischen Dialog von großer Bedeutung. Nirgends ist die Rede von einem Mittler *neben* dem einen Mittler Christus. Diese Idee der abgestuften Mittlerschaft war vom hl. Bernhardin von Siena formuliert und von Leo XIII. wörtlich übernommen worden.⁵⁷ Dieser letztere Verzicht scheint sehr wohl bewußt und gewollt gewesen zu sein, denn der endgültig angenommene Text versichert, daß durch die Mittlerschaft Mariens die unmittelbare Vereinigung der Glaubenden mit Christus in keiner Weise gehindert werde (Nr. 60). Das Kapitel *De Beata* entwickelt das Problem nicht vollständig. Es sagt nicht, wie die Lehre von der Mittlerschaft Mariens mit der unmittelbaren Vereinigung mit Christus zu vereinen sei. Das erste Schema hatte eine Lösung dieser Schwierigkeit vorgeschlagen, welche den Gedanken der Mittlerschaft *neben* Christus durch den der Mittlerschaft *in* Christus ersetzt. Allem Anschein nach wurde dieser Vorschlag zum erstenmal in der Lehre der Kirche ausgesprochen. Er wurde jedoch schließlich nicht in den endgültigen Text aufgenommen. Wenn ich mich nicht täusche, stammt dieser Gedanke von protestantischer Seite, und zwar fand ich ihn zum erstenmal bei H. Asmussen klar ausgesprochen.⁵⁸ Von katholischer Seite wurde er von H. Fries übernommen.⁵⁹ Die Tatsache, daß er im ersten Schema vorkommt, zeigt, daß er unter den ernsthaften katholischen Theologen ein hohes Ansehen genießt; er bezeugt darüber hinaus, daß die Protestanten sich ihrer Unruhe bewußt werden.

Das achte Kapitel *De Beata* der Kirchenkonstitution enthält weiter eine Reihe von Vorbehalten hinsichtlich des Sinnes, in dem die Mittlerschaft Mariens zu verstehen sei; vor allem sagt sie, daß diese die einzige Mittlerschaft Christi in keiner Weise verdunkele, sondern deren Wirkkraft steigere, daß der heilsame Einfluß der seligen Jungfrau auf die Menschen nicht aus irgendeiner sachlichen Notwendigkeit, sondern aus dem göttlichen Wohlgefallen komme und aus dem Überfluß der Verdienste Christi, daß sie sich auf seine Mittlerschaft stütze, vollständig von ihr abhängen und aus ihr

seine ganze Wirkkraft schöpfe. Besonders beachtet werden müssen wohl auch die im achten Kapitel *De Beata* erwähnten zwei Vergleiche, die auf einfache, überzeugende und biblische Weise zeigen, daß die hervorragende Rolle, die Maria im Erlösungswerk spielt, und das, was Paulus 1 Tim 2,5 über den einzigen Mittler sagt, miteinander in Einklang stehen. Danach schließe die Mittlerfunktion der Geschöpfe in der Heilsökonomie die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi keineswegs aus, ebenso wie das Priestertum der Gläubigen zum einzigen Priestertum Christi nicht im Gegensatz stehe und die in den Geschöpfen in verschiedenen Graden verwirklichte Gutheit die einzigartige Gutheit Gottes keineswegs verdunkele. Diese Analogie zwischen dem Priestertum Christi und dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen sollte besonders hervorgehoben werden, denn sie ist den Protestanten vertraut, verständlich und außerordentlich teuer. Im Anschluß an diesen Vergleich zwischen der Mittlerschaft einerseits und dem Priestertum und der Gutheit andererseits sagt das Konzil, daß die einzige Mittlerschaft Christi die Quelle sei, aus der die Geschöpfe ihre Mittlerwürde schöpfen. Es ist interessant, daß das erste Schema diesen Gedanken viel knapper formuliert hatte. Es hatte nämlich lediglich erwähnt, die einzige Mittlerschaft Christi schließe die Mittlerschaft Mariens ebensowenig aus, wie die Gutheit Mariens der Wahrheit widerspreche, daß Gott allein gut sei (Nr. 63). Der von den Vätern angenommene Text hat diese Analogie zwischen der Mittlerschaft und Gutheit beibehalten und sie noch um die des Priestertums erweitert. Die vorgeschlagene Konzeption dürfte den katholisch-protestantischen Dialog über das entscheidende Problem der Mittlerschaft weitgehend erleichtern.

IV. Das Problem der Marienverehrung

Die Marienverehrung der Katholiken weist zwei Aspekte auf: einen liturgischen und einen außerliturgischen oder privaten Aspekt. Im liturgischen Aspekt scheinen drei Elemente in den Vordergrund zu treten: Kommemoration, Begrüßung und Anrufung.

Kommemoration Mariens: Man ruft sich jene Stellen der Heiligen Schrift ins Gedächtnis, die von ihr handeln, oder, in einer kürzeren Form, man commemoriert, was sie war, wer sie war und welche Funktion sie erfüllte. Diese zweite Art der Kommemoration wird in den Orationen verwandt.⁶⁰ Eine

ähnliche Kommemoration haben wir im Meßkanon unter den *Communicantes* vor uns.

Wir beten zu Gott, zu Christus. Die Kommemoration Mariens ist uns Anlaß, unser Denken dem «allmächtigen und ewigen Gott» oder dem «einzigem Sohn» zuzuwenden. Der Theozentrismus und Christozentrismus einer solchen Konzeption sind von einer «in die Augen springenden» Evidenz.

Begrüßung Mariens: Seit der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts wurden in die Liturgie freudige Begrüßungen der Gottesmutter eingeführt (z. B. das Ave Maria u. a.).

Anrufung Mariens: Die liturgische Anrufung der seligen Jungfrau ist ein chronologisch späteres Element als die beiden eben genannten Elemente. Interessant ist, daß wir uns in den Meßproprien der Marienfeste im allgemeinen nicht an sie wenden, um ihre Vermittlung zu erlangen, sondern an Gott, indem wir ihn bitten, uns auf die Fürsprache Mariens hin zu erhören.

Dennoch kommt es häufig vor – vor allem in den neueren Entwicklungen der Liturgie –, daß wir uns direkt an die selige Jungfrau wenden, sei es, damit sie für uns Fürsprache einlege, sei es, daß sie etwas für uns tun solle.

Die außerliturgische Marienverehrung kümmert sich viel weniger um diesen theozentrischen und christozentrischen Charakter. Die Dinge spielen sich hier viel mehr zwischen der einzelnen Seele bzw. der betenden Gemeinde und der Person Mariens ab, ohne ausdrücklichen Bezug auf Gott oder auf Christus. Das psychologische Element steht hier ganz im Vordergrund: man erinnert sich an Maria, daß sie unsere Mutter ist, daß sie gut ist, daß sie helfen und verstehen soll. Die Formulierung «Bitte für uns!» kehrt oft wieder, und nicht selten macht dieses «bitte!» stärkeren Ausdrücken Platz: «gib!», «mache!», «ändere!» u. a., die der klassischen Liturgie fremd sind. Die außerliturgische Marienverehrung unterstreicht mit ungewöhnlichem Nachdruck die mütterliche Barmherzigkeit Mariens uns gegenüber. Sie weist darauf hin, daß ihr Sohn, obschon barmherzig, eben auch der gerechte Richter bleiben müsse.

Hinsichtlich des protestantischen Standpunktes zur Frage der Marienverehrung muß man sehr wohl feststellen, daß er nur dem Anschein nach einmütig und einhellig ist. Weder in der *Confessio Augustana* noch in der *Apologia Confessionis Augustanae*, weder in den Schmalkaldischen Artikeln noch in den übrigen Bekenntnisschriften haben wir eine vollständige Hagiologie. Die Meinungen, die dort

zu finden sind, lassen sich in keiner Weise auf einen gemeinsamen Nenner bringen.⁶¹ Die heutigen Protestanten lehnen die katholischen Formen des Marienkultes entschieden ab, sind aber nicht sicher, ob in ihren eigenen Kirchen eine Verehrung der Mutter des Herrn existiert. Die einen bejahen dies,⁶² andere, und zwar die überwiegende Mehrheit, neigen einer negativen Antwort zu.⁶³ Als allgemein kann man ansehen, daß die beiden Kultauffassungen der Dulie und der Hyperdulie zurückgewiesen und als illegitim beurteilt werden. Die Protestanten dürfen die Mutter des Herrn kommenerien, was sie übrigens immer häufiger und offener tun. Sie sind also grundsätzlich frei zu glauben, daß die selige Jungfrau Maria für uns Fürsprache einlegt. Ein dornenvolleres Problem dagegen ist die Frage der Anrufung Mariens, die von allen Protestanten als unannehmbar angesehen wird, da sie darin eine Beeinträchtigung der Christus schuldigen Ehre sehen. Sie widersetzen sich energisch der Überschwinglichkeit der außerliturgischen Formen der Marienverehrung, die ihrer Auffassung nach mit heidnischen und abergläubischen Praktiken verwandt sind.⁶⁴ Diese außerliturgischen Praktiken der Marienverehrung scheinen die Protestanten viel stärker davon abzuhalten, die Mutter des Herrn zu verehren, als die Überlegungen rein theologischer Natur.

Von der Verehrung der Gottesmutter sagt das achte Kapitel *De Beata* der Kirchenkonstitution, daß sie ein «Kult eigener Art» sei (Nr. 66).⁶⁵ Sodann gibt es in der Frage der Entfaltung des Marienkultes, die es empfiehlt, den liturgischen Formen klar den Vorzug.⁶⁶ Es scheint, daß der Grad der Harmonisierung der außerliturgischen mit den liturgischen Formen des Marienkultes den Grad der ökumenischen Annäherung anzeigt.⁶⁷ Weiter wiederholt das Kapitel die mehrmaligen Mahnungen Pius' XII. und Johannes' XXIII. an die Theologen und Prediger, sie sollten bei der Betrachtung der einzigartigen Würde der Gottesmutter sich ebenso sehr jeder «falschen Übertreibung» wie zu «großer Geistesenge» enthalten (Nr. 67); schließlich empfiehlt es, in der Wahl der Formen der Marienverehrung mit Besonnenheit und Klugheit vorzugehen. Der scheinbare oder tatsächliche Mangel an dieser Klugheit stößt unsere protestantischen Brüder gerade von jenen Verehrungsformen der Mutter des Herrn zurück, die mit der protestantischen Orthodoxie durchaus in Einklang stehen. Die Konstitution fordert, alles in unserer Marienverehrung zu vermeiden, was «in Wort,

Schrift oder Tat die getrennten Brüder oder jemand anders bezüglich der wahren Lehre der Kirche in Irrtum führen könnte» (Nr. 67). Die Tragödie von 1517 war in ihren Anfängen gerade eine Auflehnung gegen die konkreten Formen des kirchlichen Lebens; der Bruch mit der Lehre vollzog sich erst später. M. Lackmann, der sich sehr bildlich auszudrücken versteht, versichert, daß der einsame Gott des Protestantismus, der verlassene Himmel und die strenge «Aszese» hinsichtlich der Heiligenverehrung eng mit den Mißbräuchen zusammenhängen, welche der Protestantismus im Katholizismus wahrnehme.⁶⁸ Die vom Konzil ausgesprochenen Empfehlungen stellen die Pastoraltheologie vor die schwierige, sehr, sehr heikle, aber dennoch notwendige Aufgabe, die bestehenden Formen des Marienkultes einer Revision zu unterziehen.⁶⁹

Zusammenfassend läßt sich sagen, das Marienkapitel der Kirchenkonstitution sucht Maria in vierfacher Sicht darzustellen: in biblischer, christozentrischer, ekklesiotypischer und liturgischer Sicht. Für den ökumenischen Dialog ist ohne Zweifel die *biblische* Betrachtungsweise von größter Bedeutung. Die deduktive Mariologie schien auf so festen Grundlagen zu ruhen, daß die Reaktion der

verschiedenen Theologen in gewisser Weise im voraus durch ein Vorurteil festgelegt war; es bedurfte eines großen Mutes und der höchsten Autorität, um sie zu überwinden. Was die *christozentrische* Perspektive angeht, so müßte sie die theologische Reflexion zu dem Versuch hinführen, die Funktion des alleinigen Mittlers mit der Mittlerschaft Mariens in Einklang zu bringen, ein Versuch, den man allgemein als Partizipationstheorie bezeichnet. Die *ekklesiotypische* Perspektive, welche im achten Kapitel eine bedeutende Rolle spielt, stellt die selbige Jungfrau ausdrücklicher auf die Seite der erlösten Menschheit, die zusammen mit ihr dem gemeinsamen Erlöser gegenübersteht. Die *liturgische* Sicht weist der Mariologie ebenso sehr wie dem Marienkult die wichtige Aufgabe zu, zu den gesunden Quellen des christlichen Denkens vorzustoßen.

Die christliche Theologie ist keine abgeschlossene Theologie, sondern ständig unterwegs. Das achte Kapitel *De Beata* der dogmatischen Konstitution «Lumen Gentium» zieht die Leitlinien einer unerläßlichen Überprüfung des in der Mariologie bisher verfolgten Weges aus. Das neue Licht, in dem das Konzil die Dinge sieht, soll es dieser ermöglichen, vollkommener an der Verwirklichung der Einheit mitzuwirken.

¹ Aufnahme von Konvertiten aus der römischen Kirche: Agende für die Evangelische Landeskirche II, Kirchliche Handlungen (Berlin 1895) 38.

² Vgl. M. Thurian, *Marie dans la Bible et dans l'Église: Dialogue sur la Vierge* (Paris-Lyon 1950) 107–139; ders., *Mariology reformed: Ways of Worship, The report of a Theological Commission of Faith and Order* (London 1951) 289–323; ders., *Le dogme de l'Assomption: Verbum Caro 5* (1951) 2–50; ders., *Évolution du catholicisme. Mariologie: Verbum Caro 10* (1956) 90–92; ders., *Le mémorial des saints. Essai de compréhension évangélique d'un aspect de la piété catholique: Verbum Caro 13* (1959) 7–28; ders., *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église* (Taizé 1962) = *Maria* (Mainz 1965); Emery P. Y., *L'unité des croyants au ciel et sur la terre* (Taizé 1962).

³ Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens (München 1950).

⁴ *Mariology reformed* 289.

⁵ H. Asmussen, *Maria, die Mutter Gottes* (Stuttgart 1960) 39.

⁶ R. Mehl, *Du catholicisme romain, Approche et interprétation* (Paris-Neuchâtel 1957) 91.

⁷ W. von Loewenich, *Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme* (Witten 1955) 275.

⁸ W. Kühneth, *Christus oder Maria? Ein evangelisches Wort zum Mariendogma* (Berlin-Spandau 1950) 28.

⁹ F. Heiler, *Besprechung zu P. Sträter, Katholische Marienkunde: Eine Heilige Kirche 1* (1955/1956) 87.

¹⁰ P. Maury, *La Vierge Marie dans le catholicisme contemporain: Le protestantisme et la Vierge Marie* (Paris 1950) 26–27.

¹¹ W. Meyer, *Maria als Bild der Gnade und Heiligkeit: Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen*, hrsg. von M. Roesle und O. Cullmann (Stuttgart-Frankfurt 1960) 586.

¹² K. Nitzschke, *Maria, Marienverehrung: Evangelisches Kirchenlexikon* (Göttingen 1958) II, 1245.

¹³ P. Bourguet, *Le protestantisme et la Vierge Marie* 10–11.

¹⁴ T. Sartory, *Maria und die getrennten Brüder: Gloria Dei 5* (1954) 224.

¹⁵ R. Laurentin, *La question mariale* (Paris 1963) 134.

¹⁶ Der Ausdruck «ekklesiotypische Mariologie» ist nicht so glücklich wie «christotypische Mariologie». Er ist nur insofern richtig, als die Funktionen Mariens auf ihre Vorbildhaftigkeit für die Funktionen der Kirche hin bedacht werden; er ist ungenau, denn wir sprechen nicht von der Kirche als dem Urbild Mariens, sondern umgekehrt von Maria als dem Urbild der Kirche.

Die Ausdrücke «christotypische Sicht» und «ekklesiotypische Sicht» wurden von H. M. Köster auf dem Internationalen Mariologenkongreß zu Lourdes vorgeschlagen; vgl. *Maria et Ecclesia II* (Rom 1959) 21–51.

¹⁷ C. Dillenscheider, *Marie au service de notre rédemption* (Haguenau 1947) 369.

¹⁸ O. Semmelroth sieht in der Formel «Maria – Urbild der Kirche» den adäquatesten Ausdruck für das mariologische Prinzip; vgl. O. Semmelroth, *Urbild der Kirche* (Würzburg 1950).

¹⁹ H. Köster, *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen* (Limburg 1954); ders., *Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage* (Limburg 1950).

²⁰ A. Müller, *Ecclesia – Maria* (Freiburg 1955); vgl. ders., *Um die Grundlagen der Mariologie: Divus Thomas 29* (1951) 386–401; ders., *Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie: Fragen der Theologie heute* (Einsiedeln 1957) 301–317.

²¹ Wie viele Kardinäle und Bischöfe einerseits vorschlugen, im Konzilstext den Titel «Mediatrice» auszulassen, da er sich nicht in der Schrift nachweisen lasse, so forderten andererseits viele Stimmen eine Beseitigung des Ausdrucks «ancilla Domini», obwohl er sich im Evangelium findet. Vgl. R. Le Débat, *Marie et l'Écriture dans le chapitre VIII: Études Mariales 22* (1965) 59.

²² H. Asmusen aaO. 39.

²³ Besondere Aufmerksamkeit verdienen W. Delius, Geschichte der Marienverehrung (München-Basel 1963); F. W. Künneth, Maria, das römisch-katholische Bild vom christlichen Menschen. Der Zusammenhang von Anthropologie und Mariologie in der gegenwärtigen römisch-katholischen Theologie des deutschen Sprachraums (Berlin 1961); S. A. de Ridder, Maria Medeverlosseres? De Discussie in de huidige Rooms Katholieke Theologie over de medewerking van de Moeder Gods in het verlossingswerk (Kampen 1961).

Zu einer Bibliographie des Standpunktes der protestantischen Theologie zum Dogma der Aufnahme Mariens in den Himmel vgl. C. S. Napiórkowski, Dogmat o wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny w świetle krytyki protestanckiej; Roczniki Teologiczno-Kanoniczne / Annales de Théologie et de Droit Canon 13 (1966) 77-92.

²⁴ Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église (Taizé 1962) = Maria (Mainz 1965).

²⁵ J. de Saussure, Méditation sur la Vierge, figure de l'Église: Dialogue sur la Vierge 81-106.

²⁶ H. Roux, Pour une doctrine biblique de la Vierge: Le protestantisme et la Vierge Marie (Paris 1950) 85.

²⁷ W. Graf, Ja und Nein. Ein Konfessionsgespräch (München 1950) 99.

²⁸ H. Roux aaO. 88.

²⁹ Ebd. 81.

³⁰ W. Stählin, Maria, die Mutter des Herrn. Ihr biblisches Bild: Symbolon. Vom gleichnishaften Denken (Stuttgart 1958) 115.

³¹ J. de Saussure aaO. 102

³² H. Lamparter, Die Mutter unseres Herrn. Ein evangelisches Marienbüchlein (Berlin-Dahlem 1950) 23.

³³ M. Thurian, Le dogme de l'Assomption 28.

³⁴ Nr. 1, vgl. Leo XIII., Enzyklika «Adiutricem populi» v. 5. 9. 1895; H. Marin, Documentos Marianos (Madrid 1954) 303.

³⁵ La Confession de la Rochelle, Nr. 4 und 5. Éd. La Revue Réformée 3 (1952) Nr. 10; vgl. La Confession Helvétique Postérieure (Neuchâtel-Paris 1944) 44-46; La Confession de la Foi des Églises Réformées Wallones et Flamandes des Pays-Bas, Art. VII (Paris 1934) 185.

³⁶ «Credimus, confitemur et docemus unicum regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta tum Veteris tum Novi Testamenti...» Formula Concordiae, Epitome Articulorum. De compendiarium regula atque norma: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Berlin 1960) 767.

³⁷ Denz. 1507; 3018 und 3020; 3884.

³⁸ «III. Hic illic remittitur ad quosdam fontes traditionis christianae. Attenta autem controversia inter theologos catholicos circa originem, auctoritatem et sensum talium fontium, hoc Schema oportuit non singulis dictis sive Patrum sive theologorum, sed ipsius Magisterii Ecclesiae auctoritate nititur, cuius doctrinae certitudo a speciali assistentia Spiritus Sancti provenit, ita ut ad sensum huius Magisterii et Scripturae et Patres interpretandi sunt. Neque silentio praetereundum ipsum quoque Pium XII. in Litteris Encyclicis Ad Caeli Reginam [vgl. AAS 46 (1954) 628] allegare maxime discussa opera S. Ephraem, nempe Hymnos et Orationes, minime sane volens ideo dare, ut dicitur, «garantiam» authenticitatis talium operum. Unde potius quam singulae notae (hic a nobis interim, seu ad tempus positae, et quae habent secundarium momentum) singulae propositiones schematis, in quibus nullum novum dogma, et ex ipso schemate clare apparet, sed solida et sana doctrina Magisterii ecclesiastici [Hervorhebung von mir] prostat, sedulo ponderandae et examini subiciendae sunt.» Schema Constitutionum et Decretarum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, series secunda, De Ecclesia et de Maria Virgine (Typis Polyglottis Vaticanis 1962) 99-100.

³⁹ D. Fernandes, Fundamentos partrísticos del capítulo VIII de la Constitución «Lumen Gentium»: Ephemerides Mariologicae 16 (1966) 75.

⁴⁰ Mehr als 400 Väter wünschten die Verkündigung eines neuen Mariendogmas: 300 wünschten die Mittlerschaft aller Gnaden dogmatisiert, 50 die Miterlöserschaft, 50 die geistliche Mutterschaft, 20 die

königliche Würde und Autorität; vgl. R. Laurentin, La Vierge au Concile (Paris 1965) 9.

⁴¹ Ebd. 57.

⁴² Vgl. J. B. Carol, De corredemptione B. V. M. Disquisitio positiva (Vatikanstadt 1950) 9.

⁴³ Vgl. G. Baraúna, De natura corredemptionis Marianae in theologia hodierna (1921-1958). Disquisitio expositivo-critica (Rom 1960) XIII-XXVIII.

⁴⁴ Vgl. ebd. Kap. I und III.

⁴⁵ W. Grundmann, Die Geschichte Jesu Christi (Berlin 1956) 400; A. Oepke, Das Dogma von der Himmelfahrt Maria im Lichte des Neuen Testaments und der frühchristlichen Überlieferung: Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 5 (1951) 106.

⁴⁶ G. Neefe, Maria unterwegs. Ein Bild der Mutter Jesu nach den biblischen Berichten (Berlin 1959) 21-23; W. Künneth, Thesen zur Mariologie: Evangelische Welt 5 (1960) 581; H. Lamparter aaO. 16; E. Rudolph, Jesu Mutter nach dem Verständnis der evangelisch-lutherischen Kirche (Berlin 1958) 27; A. Schlatter, Marien-Reden (Gladbeck/Westfalen 1951) 43; H. Roux aaO. 83; Maria: Lexikon zur Bibel, hrsg. v. F. Rienecker (Wuppertal 1960) 886.

⁴⁷ W. Meyer aaO. 585; W. Stählin aaO. 748.

⁴⁸ H. Lamparter aaO. 20.

⁴⁹ G. Miegge, La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma (Torre Pellice 1950) 199 und 201.

⁵⁰ H. Lamparter aaO. 24.

⁵¹ Hirtenbrief des Bischofs der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Österreich, Dr. Gerhard May: Ökumenische Einheit 2 (1951) 86. ⁵² aaO. 27-28.

⁵³ H. Asmusen, Dem Unbefleckten Herzen Mariä geweiht?: Gloria Dei 9 (1954) 207.

⁵⁴ Praenotanda IV, 3 a.

⁵⁵ A. Müller bemerkt, daß die Mariologie zwar in ihrem Ausgangspunkt, nicht notwendig jedoch in ihrem Endpunkt katholisch sei. Im folgenden erklärt er, wie sie sich in eine Sackgasse verrennen kann: «Trotzdem gibt es auch in der heutigen Theologie mariologische Positionen, die entweder in der Tendenz oder in der Formulierung, meist dann in beiden, nicht zu einer gesunden Entwicklung führen, sondern in eine Sackgasse, zu Endpunkten. Von solchen Erscheinungen müßte sich die katholische Theologie reinigen, selbst wenn das mariologische kein ökumenisches Problem wäre. Denn die katholische Lehre muß ja auch in sich und zuerst in sich im Gleichgewicht und auf einer gesunden Linie bleiben.» A. Müller, Ökumenische Orientierung der katholischen Mariologie: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 12 (1965) 86.

⁵⁶ Vgl. G. Roschini, Mariologia II/1 (Rom 1947) 397.

⁵⁷ Der Ausdruck «abgestufte Mittlerschaft» stammt von J. Hamer, Mariologie et théologie protestante: Divus Thomas 55 (1952) 366; Enzyklika «Iucunda semper» vom 8. 9. 1894: H. Marin, Documentos marianos (Madrid 1954) 289.

⁵⁸ «Wenn das so ist, dann müssen wir aber auch anerkennen, daß Maria in dieser Mittlerschaft steht, weil sie ein vornehmes Glied der priesterlichen Schar ist. Die Frage ist nur – bei der Mutter Gottes ebenso wie bei allen anderen Christen –, ob es sich um eine Mittlerschaft *in* Christus oder um eine Mittlerschaft *neben* Christus handelt. Denn dies ist offensichtlich die Unterscheidung, an welcher nicht weniger als alles hängt. Kennen wir eine Mittlerschaft neben Christus, dann ist die Ehre Christi wirklich angefochten. Rechnen wir aber mit einer Mittlerschaft der Christen *in* Christus, dann sagen wir damit aus, daß Christi Werk nicht fruchtlos geblieben ist. Haben wir dagegen einen Christus, der wohl als der einzige Mittler anerkannt wird, dem man es aber abspricht, daß sein Mittelertum die Frucht trug, daß andere in dies Mittelertum eintreten und seine Mitarbeiter wurden, dann müssen wir uns auch fragen lassen, ob wir nicht seiner Ehre empfindlich Abtrag tun. Daraus entsteht dann die Frage, ob wir anerkennen, daß Maria, die Mutter des Herrn, nicht nur ihn als seine irdische Mutter hervorbrachte, sondern auch in seinem Reiche zu seiner Jüngerin wurde, die in seiner Nachfolge teilnimmt an seinem Mittelertum. Bejahen wir diese Frage, dann wäre damit allerdings noch nicht geklärt, ob diese Teilnahme in der römischen Lehrausprägung und im römischen Gottesdienst in rechter Weise zum Ausdruck käme.» H. Asmusen, Maria, die Mutter Gottes (Stuttgart 1950) 51.

⁵⁹ Antwort an Asmussen (Stuttgart 1958) 132.

⁶⁰ Meßkollekte zum 25. März.

⁶¹ Vgl. M. Lackmann, Verehrung der Heiligen (Stuttgart 1958) 27; W. Tanner, Maria, die Mutter: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz 111 (1955) 145.

⁶² «...es gibt ein Motiv, um Maria zu preisen.» H. Lamparter aaO. 7. Nach W. Künneth kann es eine richtig verstandene Art und Weise geben, Maria zu preisen, die man Kult nennen muß. W. Künneth, Evangelische Mariologie?: Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 5 (1951) 8. W. Tanner erklärt: Wenn es für die Katholiken darum geht, die Mutter des Herrn zu ehren, so sind wir mit ihnen zusammen dabei. W. Tanner, Maria, die Mutter 145.

⁶³ Auf die Frage, welche Stellung Maria in der Frömmigkeit der reformierten Kirche einnimmt, antwortet Pastor Roux: «Gar keine!» H. Roux aaO. 89. Obwohl T. Grin die positiven Werte der katholischen Marienverehrung erkannt hatte, war er vor seinem Übertritt zum Katholizismus der Ansicht, daß er im Namen der Treue zur einmal in der reformierten Kirche bekannten Wahrheit nicht daran teilnehmen könne T. Grin, Predigt am ersten Adventssonntag in der französischen Kirche zu Konstanz 1950: *Le Monde Religieux* 32-33 (1950) 88. G. Miegge († 1961), Professor am wallisischen Institut von Torre Pellice, vertrat die Auffassung, daß Maria für uns nur einfach die liebenswerte irdische Mutter Jesu sei und daß sie keine große Verehrung verdiene. G. Miegge, *Intorno al Dogma dell'assunzione: I. Theologia e simbolo nel culto della Vergine Maria. II. L'Enciclica «Munificentissimus Deus»*: *Protestantesimo* 6 (1951) 43. J. Weerda schreibt, daß die Reformation die kultische Marienverehrung ablehne. J. Weerda, *Mariologie: Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV* (Tübingen 1960) 769.

Es scheint, daß die Erklärungen protestantischer Theologen über die Existenz oder Nichtexistenz der Marienverehrung in ihrer Kirche sich nur scheinbar widersprechen. Eine genauere Analyse des Textes und Kontextes zeigt, daß die Gegner einer Marienverehrung unter den Theologen sich faktisch nur den katholischen Formen des Marienkultes widersetzen. Welche seine Legitimität anzuerkennen scheinen, teilen jedoch keineswegs den katholischen Standpunkt, da sie diesen Kult auf ihre eigene, allerdings nicht immer einheitliche Weise verstehen.

⁶⁴ Vgl. K. Nitzschke aaO. 1250; R. Mehl aaO. 87-88; G. Miegge, *La Vergine Maria* 86-89; F. Heiler, *Marienverehrung, I. In der katholischen Kirche: Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV* (Tü-

bingen 1960) 765; A. Oepke aaO. 105; J. Amstutz, *Die Verehrung Marias vom freien Protestantismus gesehen: Eine Heilige Kirche I* (1955-1956) 40-41; P. Bourguet, *La Vierge Marie, Écriture et tradition* (Paris 2 1956) 24; E. G. Rüschi, *Wir Protestanten und Maria* (St. Gallen 1951) 23-24 u. a.

⁶⁵ Nr. 103 der Liturgiekonstitution sagt, daß die Kirche Maria mit einer besonderen Liebe verehrt: «Bei der Feier dieses Jahreskreises der Mysterien Christi verehrt die heilige Kirche mit besonderer Liebe Maria, die selige Gottesgebärende...» K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium* (Freiburg 1966) 81.

⁶⁶ «...Diese katholische Lehre trägt die Heilige Synode wohlbedacht vor. Zugleich mahnt sie alle Kinder der Kirche, die Verehrung, *vor allem die liturgische* [Hervorhebung von mir], der seligen Jungfrau großmütig zu fördern...», Die dogmatische Konstitution über die Kirche «*Lumen Gentium*»: K. Rahner, H. Vorgrimler aaO. 195.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ M. Lackmann aaO. 47. Vgl. auch R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus* (Paderborn 1952) 125.

⁶⁹ Vgl. V. Noè, *Le devozioni mariane in armonia con la liturgia: La Madonna nel culto della Chiesa* 274-300; D. M. Montagna aaO. 9-33; F. I. Elizari, *Pastoral Mariana a la luz del capitulo sobre la Virgen: Ephemerides Mariologicae* 16 (1966) 162-187; A. Müller, *Piété mariale et éducation de la foi: Études Mariales* 21 (1964) 95-105; R. Laurentin, *La question mariale* (Paris 1963) passim.

Übersetzt von Franz Schmalz

STANISAW NAPIÓRKOWSKI

Geboren 1933 in Polen, Konventuale. Er studierte in Lublin, wo er 1965 doktorierte und seit 1964 den Lehrstuhl für Dogmatik innehat. Er veröffentlichte neben seiner Dissertation Arbeiten zur Mariologie in polnischer Sprache.