

Gottfried Maron

Maria in der protestantischen Theologie

I. Voraussetzungen

Zum Verständnis der Reformation ist auch beim Thema Maria ein Blick auf die spätmittelalterliche Situation unerlässlich; hier zeigt sich diese sogar in besonders exemplarischer Weise.

Dogmatisch ist in der Kirche des Mittelalters sehr wenig festgelegt, nur die Grundtatsachen der *Jungfrauengeburt* (Credo: «natus ex Maria virgine», «geboren aus der Jungfrau Maria») und der *Gottesmutterchaft* (Ephesus 431: «Theotokos», ergänzt, abgesichert und eingeschränkt durch Chalkedon 451: «ex Maria Virgine... secundum humanitatem», «aus Maria der Jungfrau... nach seiner Menschheit») sind unbestritten. Es gab jedoch noch keine «Mariendogmen».

Das bedeutet *theologisch* eine erhebliche Freiheit und Vielfalt. Das nicht ungefährliche Axiom «De Maria nunquam satis» (von Maria kann nicht genug ausgesagt werden) reizt jedoch Scharfsinn und denkerische Phantasie. Vor allem die Frage der Mitwirkung Marias im Heilswerk wird erörtert. Seit dem 13. Jh. kommt es zu theologischen Wucherungen; etwa Bernhardin von Siena (1380–1444) ist von bedenklichen theologischen Verirrungen nicht freizusprechen.

Die Hochscholastik behandelt das Thema der Freiheit Mariens von der Erbsünde. Es kommt zum jahrhundertelangen Streit zwischen Dominikanern und Franziskanern um die *Unbefleckte Empfängnis* Mariens. Die Streitfrage wird jedoch im Mittelalter nicht mehr sachlich entschieden, sondern der Disput über dieses Thema wird durch Sixtus IV. 1482–83 verboten. Das hieß letztlich, daß die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens (vor allem durch Duns Scotus ausgebaut) gegen die heftigen Angriffe von Dominikanern geschützt wird. Gleichzeitig wird das Fest gutgeheißen, aber nicht für die Kirche verbindlich gemacht.

Große Freiheit herrscht auf dem Gebiet der *praktischen Devotion*. In Marienfesten mit

Hymnen und Gebeten nimmt Maria einen bedeutenden Platz ein, Marienlegenden werden tradiert, Marienbilder und -gnadenorte verehrt, Maria wird ein zentraler Gegenstand der christlichen Kunst. Dennoch muß beachtet werden, daß spätmittelalterliche Marienfrömmigkeit trotz der Tendenz zur Verselbständigung auch im 16. Jh. noch eingebettet bleibt in den weiteren Bereich der Heiligenverehrung. Im Blick auf das späte Mittelalter kann auch ein katholischer Autor von «Tiefstand» sprechen und sagen: «Eine Läuterung war notwendig» (R. Laurentin).

II. Zur Geschichte

1. Martin Luther und die Reformation

a. Auch die Aussagen *Martin Luthers* (1483–1546) über Maria sind von seiner zentralen theologischen und christologischen Erkenntnis her zu sehen, wie sie in seinem Verständnis der Rechtfertigung zusammengefaßt ist. Den Ausgangspunkt beschreibt Luther öfter, es ist die spätmittelalterliche Vorstellung vom Jüngsten Gericht. Darin fungierte Maria als eine Mittlerin der armen Sünder auch gegenüber ihrem Sohn, denn «wir hielten Christus für unseren zornigen Richter und Maria für unseren Gnadenstuhl, dahin all unser Trost und Zuflucht stand». Das aber heißt für Luther, Christus sein Amt nehmen und es Maria geben (WA 30 II, 299: 1530). Mit der Erkenntnis Christi als des gnädigen Bruders *pro nobis* fällt die Bedeutung *Marias* als wichtigster Helferin in Gericht und Not dahin; sie *verliert ihre unmittelbar soteriologische Funktion*, bleibt freilich wichtige Gestalt der Heilsgeschichte. Von daher erklärt sich Luthers theologisches, polemisches und «reformatorisches» Interesse am Thema.

Luthers *theologische Sicht Marias* ist streng theozentrisch und christozentrisch. Sie bestätigt sich ihm in der Rückwendung auf die dogmatischen Fundamente der Alten Kirche und füllt sich ihm mit biblischem Gehalt. Vor allem die Jungfrauengeburt des Credo steht für Luther fest. Daneben wird selbstverständlich die «Theotokos» des Konzils von Ephesus 431 festgehalten. Zum Streitthema der Theologie über die Unbefleckte Empfängnis äußert sich Luther nicht eindeutig.

Dagegen weiß Luther *als Exeget* Wichtiges über Maria zu sagen, vor allem in seiner Ausle-

gung des Magnificat von 1521 (WA 7, 544–604). Es geht nicht darum, Maria zu «erhöhen»; gerade ihre Niedrigkeit wird betont, um die Größe der erbarmenden Tat Gottes zu preisen. Aus Gnaden ist sie Gottesmutter geworden, nicht aus Verdienst! In diesem Sinne kann man wohl von einem «Marienlob» Luthers sprechen: «*creatura Maria non potest satis laudari*» («Das Geschöpf Maria kann nicht genug gelobt werden»: WA TR 1, 219 Nr. 494). «Die arme Magd» ist Vorbild der Demut u.ä.m., man darf sie aber nicht zur «Königin des Himmels» machen, denn das heißt, Christus Unehre antun, indem man einer Kreatur zulegt, was allein Gott gebührt (WA 10 III, 322: 1522).

Maria ist bei Luther und den Reformatoren kein theologisches Kontroversthemata von Bedeutung. Luthers *Polemik* betrifft im wesentlichen die Praxis, die *falsche Verehrung Marias*. Dort, wo Christus im Vollzug der Frömmigkeit verdrängt und ihm sein «Amt» genommen wird, da liegt für Luther jener «abusus» (Mißbrauch) vor, dessentwegen er den «Mariendienst» sogar «ausgerottet» wissen wollte (WA 11, 61: 1522). Besonders häufig begegnen wir der Ablehnung des «*Salve Regina*», wo Maria «*regina misericordiae*» (Königin der Barmherzigkeit) und «*vita, dulcedo et spes nostra*» (unser Leben, unsere Wonne und unsere Hoffnung) genannt wird. Auch das «*Regina coeli*» wird verworfen.

Luthers *reformatorisches Interesse* besteht deshalb in einer Reinigung des Gottesdienstes und des Kirchenjahres von mißbräuchlichen Festen und Formen, d. h. in einer christologischen Ausrichtung. So bleiben auch Marienfeste bestehen (Mariae Verkündigung, 25. März; Mariae Heim-suchung, 2. Juli; Mariae Reinigung, 2. Februar), soweit sie in der Schrift begründet sind. Die Reformatoren legten freilich Wert darauf, die Beziehung dieser Feste zu Christus selbst herauszustellen, ja, diese direkt als *Christus-Feste* zu feiern. Trotzdem wurden diese Tage benutzt, auch auf Maria und ihre Bedeutung für die evangelischen Christen einzugehen. Maria behielt an diesen Festen ihren Platz.

b. Von den übrigen Reformatoren steht *Huldreich Zwingli* (1482–1531) als Altersgenosse Luther nahe. Er ist hier weniger polemisch und verleugnet nicht seine stärkere humanistische Prägung und spiritualisierende Tendenz. Das altchristliche Dogma wird aufgenommen und verteidigt. Maria ist *Werkzeug* der Heilsgeschichte und *Vorbild* christlichen Lebens, *Zei-*

chen und *Zeugin*, die auf das Wunder und Geheimnis des Christus verweist. Auch für Zwingli ist Marienlehre ein Stück Christuslehre: «All ihre Ehre ist ihr Sohn» (Z I, 426), sie kann nicht ertragen, «daß man ihr die Ehre zulegt, die ihres Sohnes ist» (Z II, 195). Auch Zwingli behält bis zuletzt Marienfeste bei, aber die religiöse Verehrung Marias wird entschieden bekämpft, ihre Anbetung, auch ihre Anrufung, strikt abgelehnt. Wahre Marienverehrung heißt, sich den Armen zuzuwenden.

c. Von den jüngeren Reformatoren zeigt *Philipp Melanchthon* (1497–1560) weniger Prägung durch mittelalterliche Frömmigkeit und stärkere humanistische Züge. In der Sache folgt er Martin Luther, doch ist seine allgemeine Haltung nüchterner; trotzdem findet auch er warme Worte über Maria als «*dignissima amplissimis honoribus*» («sie ist alles höchsten Lobes wert»: Apologie der CA XXI). Ihre sündlose Empfängnis ist freilich, von den Mönchen ausgedacht, «ein mutwillig Ding gewesen» (CR 25, 898). Maria steht jedoch in der Traditionskette der Heiligen als Vorbild; sie ist *Typus der Kirche*: «*Maria semper repraesentat Ecclesiam*» («Maria steht immer für die Kirche»: CR 14, 152).

d. *Johannes Calvin* (1509–1564) gehört deutlich zur zweiten Generation von Reformatoren. Trotz prinzipiellen Festhaltens an den alten Konzilsbeschlüssen äußert er Bedenken gegen den Titel «Mutter Gottes». Maria ist in Erbsünde verstrickt. Christus allein fällt nicht unter das Gericht. Maria ist bei den Papisten zum «Idol» geworden, deshalb lehnt Calvin ihre Anrufung, Hoffnung auf ihre Fürsprache und Fürbitte als «verdammte Lästerung» energisch ab; in Genf wurden auch alle Marien-, Apostel- und Heiligenfeste unterdrückt, denn Gott allein schulden die Christen kultische Verehrung. Das hindert Calvin nicht, die «*sancta virgo*» (heilige Jungfrau) als Lehrmeisterin und Vorbild in Gehorsam, Glauben, Gotteslob und Schriftkenntnis zu preisen.

2. Protestantische Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung

Auch für die Entwicklung in der Folgezeit ist der römisch-katholische Hintergrund im Auge zu behalten, vor allem die Tatsache, daß die offiziellen Lehrdokumente der Kirche sich in bezug auf Maria großer Zurückhaltung befleißigen (Tri-

dentinum, Catechismus Romanus). Auch erfolgt «die tatsächliche Konzentration der Heiligenverehrung auf Maria» (K. Rahner,), also das Einmünden privater Devotion in den Marianismus, erst im Verlauf der Gegenreformation. Ebenfalls entsteht eine eigene wissenschaftliche «Mariologie» erst in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts (Canisius 1577, Suarez 1590). In der Praxis wie in der Theorie sind Spanien und der Jesuitenorden führend.

a. Die *protestantische Orthodoxie* ist primär an der theologischen Lehre interessiert. Sie geht dabei sowohl in der positiven dogmatischen Lehrentfaltung wie in der polemischen Lehrabgrenzung von den amtlich formulierten Texten auf beiden Seiten aus. Das führt dazu, daß das Thema Maria nur *beiläufig* berührt wird und auch in den großen Kontroversschriften der Zeit keinen eigenen Abschnitt bekommt. Etwa Martin Chemnitz (Examen Concilii Tridentini, 1563–1573) oder Johann Gerhard (Confessio Catholica, 1634–1637) verhandeln Maria unter verschiedenen Stichworten, vor allem bei der Behandlung der Erbsünde und der Heiligenverehrung. Wirkliche Kenntnis der praktischen und theologischen Weiterentwicklung auf römisch-katholischer Seite begegnet selten, etwa bei Joh. Conrad Dannhauer, der die Jesuiten als führend in der marianischen Spiritualität erkennt und befürchtet: «Es gehet alles auf die Mariosophiam hinaus.»

In der Darstellung der eigenen Lehre läßt das Interesse an der Gestalt Mariens im Vergleich zur Reformation spürbar nach. Maria erhält bei den protestantischen Dogmatikern des 17. und 18. Jahrhunderts immer weniger Raum; insofern kann man eine absteigende Linie feststellen von Johann Gerhard über Quenstedt (1685), Hollatz (1707) und Buddeus (1723) bis hin zu Baier (1759). Monographische Darstellungen zum Thema sind selten.

b. Der *Pietismus* ist in vieler Hinsicht der protestantischen Orthodoxie nahe; Philipp Jakob Spener (1635–1705) etwa ist ein bedeutender Kontroverstheologe. Doch obwohl die Pietisten stärkeres Interesse für die *praxis pietatis* (Frömmigkeitspraxis) und reichere Kenntnis vom Leben der anderen Konfessionen haben, tritt in pietistischen Kontroversschriften das Thema Maria nirgends stärker hervor (Paul Anton 1732, Johann Jakob Rambach 1738). Auch in den Gesprächen des Grafen Zinzendorf (1750–1760) mit dem Pariser Erzbischof Kardinal Noailles

geht es um die Soteriologie und Ekklesiologie, aber nicht um mariologische Fragen, obwohl Zinzendorf Sinn und Blick für das «weibliche» Moment in der Religion gehabt hat.

c. In der theologischen *Aufklärung* tritt das Thema weiter zurück. In Siegmund Jacob Baumgartens «Geschichte der Religionspartheyen» (1766) beansprucht Maria 3 von 1300 Seiten. Joh. Salomo Semler lehnt jegliche Marienverehrung strikt ab und rechnet sie zum Aberglauben der römischen Kirche. Es herrscht das Ideal des Natürlichen = Vernünftigen. Dem Ermatten des religiösen Impulses steht jedoch ein wachsendes Interesse an ethischen und sozialetischen Fragen gegenüber. Die Situation auf katholischer Seite entspricht dem in vieler Hinsicht und offenbart so einen durchgehenden Trend der europäischen Geistesgeschichte.

Auch auf katholischer Seite ist im Blick auf die Marienfrömmigkeit die Zeit von 1750–1850 eine «sterile Epoche» (Laurentin), womit zugleich das starke Fortwirken rationalistischen Denkens bis weit ins 19. Jahrhundert hinein angezeigt ist. Die Folgen für die kirchliche Praxis sind allerwärts spürbar. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts werden auf evangelischer Seite die Marienfeste, die bis dahin noch als ganztägige Feiertage gehalten wurden, langsam zurückgedrängt, zunächst als halbe Feiertage festgesetzt, um dann gänzlich zu verschwinden. Freilich hat die Aufklärung auch eine andere Seite. Bei Johann Gottfried Herder, dem vielseitigen Anreger, zeichnet sich bereits der Rückschlag ab. Von ihm ist aus dem Jahre 1773 eine Marienpredigt erhalten, die weithin reformatorischen Gehalt hat und im Sinne Luthers «die Magd» betont. Aber gerade darin war Maria groß, «und als solche läßt sie uns ehren».

3. Vom neunzehnten Jahrhundert zur Gegenwart

Der Durchbruch zu einem neuen Verständnis ereignete sich nicht auf theologischer Seite, sondern im künstlerisch-literarischen Bereich: in der *Romantik*, einem der größten geistesgeschichtlichen Umbrüche der Neuzeit. Emphatisch dichtet Novalis «Wer einmal, Mutter, dich erblickt, wird vom Verderben nie bestrickt», und viele Dichter reden wie er. Allerdings stellt sich hier mit Nachdruck die Frage nach der «Säkularisierung» biblischer und christlicher Gehalte. Geht

es wirklich um «Maria» oder um «die Frau», um «das Ewig-Weibliche»? In Schleiermachers «Weihnachtsfeier» (1806) kann bezeichnenderweise «jede Mutter eine Maria» genannt werden.

Diese Linie rein menschlich-religiöser Wertung *Marias als eines mütterlichen Symbols* setzt sich außerhalb der evangelischen Kirche fort. Der große Kritiker des Christentums Ludwig Feuerbach, kann in seinem «Wesen des Christentums» (1841) schreiben: «Der Vater ist nur da eine Wahrheit, wo die Mutter eine Wahrheit ist», und dem Protestantismus vorwerfen, daß er die Mutter Gottes auf die Seite gesetzt hat, was den anthropologischen Gegebenheiten widerspricht und sich rächen muß. Auch Paul de Lagarde, der scharfe Kritiker des «jüdischen» Paulinismus, wirft dem Protestantismus ausschließlich männliche Prägung vor und plädiert für die Notwendigkeit des Madonnenkultes in einer «deutschen Frömmigkeit».

a. Protestantische Reaktion auf das Dogma der «Immaculata Conceptio»

Innerhalb der evangelischen Christenheit geschieht die teils «fromme», teils «kirchliche» Wiedergewinnung eines Marienbildes in *Erweckungsbewegung* und lutherischem *Konfessionalismus*, hier vor allem bei Löhe und Vilmar. Doch bekommt das Thema einen neuen Stellenwert und neue Nahrung erst in der Mitte des Jahrhunderts mit der *Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Marias 1854* durch Pius IX. Seit der Zeit finden sich scharfe Ablehnung und freundliche Zustimmung nebeneinander.

Weitgehendes *Verständnis* für das neue Dogma bringt etwa der preußische konservative Theologe E. W. Hengstenberg auf. Er verteidigt 1855 die Lehre und findet, daß sie «zur Vergottung der Maria keinen Ansatz» aufweist. Einige Jahre später bemüht sich der evangelische Pfarrer W. O. Dietlein um eine verständnisvolle Würdigung des Dogmas, das er nicht als Ausdruck einer extremen Position ansieht, sondern vielmehr als «eine sorgfältige Läuterung der bis dahin herrenlos dem überspannenden Mißverständnisse preisgegebenen Vorstellung». Schon der Titel seines Büchleins «Evangelisches Ave Maria» (1863) gibt zu erkennen, daß er die «trostlos verneinende Stellung» zu Maria auf evangelischer Seite korrigieren will.

Doch sind diese Impulse kaum wirksam geworden, die Linie einer klaren *Ablehnung* der

römisch-katholischen Entwicklung war stärker. Die 1854 neu gegründete Protestantische Kirchenzeitung z. B. widerspricht solchen «orthodoxen» Äußerungen auf evangelischer Seite heftig. Zu ihren Gründern gehörte *Karl (von) Hase*, der in seinem erfolgreichen «Handbuch der Protestantischen Polemik» (1862) als einer der ersten ein eigenes Kapitel über Maria bringt. Seine durch Gelehrsamkeit und liberale Offenheit gekennzeichnete überlegene protestantische Ablehnung des Madonnenkultes dürfte für das evangelische Bildungsbürgertum der Zeit bis zum Ersten Weltkrieg typisch und prägend gewesen sein.

Die inhaltlich bedeutendste Gegenstimme gegen das Dogma stammt indessen von einem «orthodoxen» Lutheraner; es ist das eindrucksvolle Buch von *Eduard Preuß*, «Die römische Lehre von der Unbefleckten Empfängnis aus den Quellen dargestellt und aus Gottes Wort widerlegt» (1865). Nach einer Schilderung der Geschichte des Dogmas wird dieses von einer lebendigen biblischen und reformatorischen Position her (im Sinne des von ihm neu herausgegebenen «Examen» des Martin Chemnitz) evangelisch «geprüft». Der Verfasser will nachweisen, «wie unapostolisch, wie modern dies System ist, das sich für apostolisch und alt gibt», und kommt zu dem Ergebnis, daß im neueren Katholizismus «das alte Christentum aus den Angeln gehoben, eine neue Religion an seine Stelle getreten» ist. Eine solche engagierte reformatorische Haltung fand freilich im 19. Jahrhundert keine Nachfolge; selbst der Verfasser ist ihr nicht treu geblieben. Es finden sich jedoch auch in der Folgezeit im Protestantismus diese beiden Pole: warmes Verständnis und deutliche Abwehr der Mariologie.

Nennenswerte Stimmen zum Thema kommen immer wieder aus dem Kreis von *Befürwortern einer evangelischen Marienlehre*. Vor dem Ersten Weltkrieg ist hier vor allem der norddeutsche neuorthodoxe Theologe Emil Wacker zu nennen mit seinem Buch «Maria die Mutter des Herrn oder Natur und Gnade» (1891); nach dem Krieg ist es Friedrich Heiler und der Kreis um die «Hochkirche», der das Thema in zahlreichen Beiträgen erörtert. Hier und in der Michaelsbruderschaft, etwa bei Karl Bernhard Ritter, stehen liturgische und ökumenische Anliegen im Hintergrund. Als Exeget meldet sich mit seinen «Marienreden» (1927) Adolf Schlatter zu Wort, der Tübinger Neutestamentler und Kritiker der

lutherischen Rechtfertigungslehre. Nach dem Zweiten Weltkrieg werden die Fragen wieder aufgegriffen. Die Spannweite evangelischer Äußerungen reicht jetzt von Friedrich Heiler und Wilhelm Stählin bis hin zu Hans Asmussen (Maria, die Mutter Gottes, 1950) und Richard Baumann.

b. Protestantische Reaktion auf das Assumptio-Dogma

Einen Einschnitt bedeutet die *Verkündigung des Dogmas von der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel* durch Papst Pius XII. 1950. Diese Dogmatisierung ruft energische *Gegenstimmen* in der ganzen Ökumene hervor. Friedrich Heiler sammelt und vertieft sie in seiner Zeitschrift «Oekumenische Einheit». Die gewichtigste evangelische Stimme aus Deutschland ist das «*Evangelische Gutachten*», das die Heidelberger Theologische Fakultät unter der Federführung von Edmund Schlink erstellt und das die grundsätzlichen Bedenken reformatorischer Theologie formuliert.

Das neue Dogma hat erhebliche Auswirkungen auch auf das Gespräch zwischen den Konfessionen, das erst unter Johannes XXIII. wieder intensiver in Gang kommt. Allerdings tritt die marianische Frage, auch durch die zurückhaltende Behandlung dieses Themas seitens des Zweiten Vatikanischen Konzils, deutlich zurück zugunsten anderer Komplexe (Amt, Herrenmahl usw.). Doch deutet alles darauf hin, daß das Thema «Maria» seit einigen Jahren stärker in den Vordergrund rückt.

Nicht nur mehren sich die Stimmen und Anfragen auf katholischer Seite; eine völlig *neue Situation* scheint sich auf evangelischer Seite zu ergeben durch Impulse von seiten einer «feministisch» interessierten bzw. bestimmten Theologie. Erste Ansätze zu einer theologisch-kirchlichen Aufarbeitung des Themas bieten eine Gemeinschaftsstudie amerikanischer evangelischer und katholischer Exegeten und ein Papier des Catholica-Arbeitskreises der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) «Maria. Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch» (1982). Doch ist das Gewicht der Fragen weithin noch nicht zureichend erkannt, der Ansatz zu einer evangelischen Antwort noch sehr vorläufig.

III. Gegenwärtige Fragen und Möglichkeiten

1. Neue Impulse

Nach einer «Pause» von 30 Jahren kommt also das Marienthema, wenn nicht alles täuscht, in ganz neuer Weise auf die evangelische Theologie zu. Impulse kommen von verschiedenen Seiten.

a. Einmal kommen sie von seiten eines *katholischen Ökumenismus*. Hatte schon Albert Brandenburg von «Luthers Marienologie» gesprochen und Martin Luther gleichsam als «Mariologen» entdeckt, so zog vor einiger Zeit Gerhard Voß daraus die ökumenischen Konsequenzen mit der Feststellung, daß Maria in Theologie und Frömmigkeit der evangelischen Christenheit faktisch eine geringere Rolle spielt, als das vom reformatorischen Ansatz her möglich, wenn nicht sogar angezeigt wäre. Kürzlich hat der Bischof von Osnabrück mehrfach den Vorschlag gemacht, Maria zur «Patronin der Ökumene» zu machen.

b. Zu diesen Anstößen kommen neuerdings Impulse seitens einer *feministischen Theologie*. Ausgehend von den Vereinigten Staaten hat sie längst Europa erreicht und ist in sämtlichen großen Konfessionen, wenn auch in verschiedener Spielart, zu finden. Das heißt, daß auf evangelischer Seite selbst «Maria» in neuer Weise in den Blick gekommen ist innerhalb des großen Fragenbündels nach der Rolle der Frau in der Religion (Maria als Symbol des Mütterlichen in Gott usw.).

c. Die alten Fragen von seiten *liturgisch interessierter, «hochkirchlicher»* oder gar «*katholisierender*» evangelischer Theologen werden gegenwärtig nicht mit Nachdruck gestellt, doch bestehen sie weiter als weithin unerledigte Anfragen, die gegenwärtig ein neues Gewicht bekommen, vor allem durch die Spiritualität *evangelischer Kommunitäten*, in deren Frömmigkeitsleben Maria eine nicht geringe Rolle spielt (Darmstädter Marienschwestern, Taizé u.a.m.).

Es sieht alles danach aus, als sei die evangelische Seite herausgefordert, sich intensiver mit diesen Anfragen zu befassen und genauer darauf zu antworten als bisher. Auch die *evangelische Theologie* wird sich in der nächsten Zukunft nicht mehr in der gewohnten Weise vom Thema «Maria» dispensieren können. Es ist vielleicht für die Zukunft eine «ökumenische Mariologie» vonnöten, soll das gegenseitige Verstehen der getrennten Christen zunehmen. Der evangeli-

sche Beitrag zu einer solchen ökumenischen Marienlehre kann nicht enthusiastische Zustimmung oder mystische Vertiefung der katholischen Mariologie sein.

2. Kriterien für eine evangelische Marienlehre

Eine evangelische «Mariologie» kann es als eigenen Topos im strengen Sinne nicht geben, weil Maria keine Würde aus sich selbst hat und nur von ihrem Sohn her recht gesehen werden kann. Evangelische Marienlehre muß deshalb zuerst *christologisch* gegründet und ausgerichtet sein. Weder kann das maximalistisch-katholische Programm «De Maria nunquam satis» (Von Maria kann niemals genug ausgesagt werden) Ausgangspunkt oder Leitbild sein, noch ein maximalistisch-feministisches Programm, das «die Frau» in den Mittelpunkt der Religion stellt.

Evangelische Theologie muß hier ihren Weg finden *zwischen Feminismus und Katholizismus*, ihr Ausgangspunkt muß die Heilige Schrift sein, will sie denn evangelische Theologie bleiben. Es wäre also nicht evangelisch und erbrächte keinen ökumenischen Gewinn, wäre der evangelische Beitrag nicht *biblisch*. Hier liegen wirkliche Versäumnisse vor auf evangelischer Seite, und die wirkliche exegetische Bearbeitung des Themas steht erst am Beginn.

Maria kann und muß vom evangelischen Ausgangspunkt her einen *Platz in Predigt und Ver-*

kündigung haben. Die Magnificat-Auslegung Luthers kann hier als großartiges Vorbild dienen. Das heißt: Die Gestalt Marias ist uns Anlaß, die Großtaten Gottes zu rühmen. Von evangelischem Verständnis her darf schließlich das Thema «Maria» nicht einem fromm-meditativen Weiterdenken oder einer unkontrollierten Mythenbildung überlassen werden, es darf der *kritischen Kontrolle der Theologie* nicht entzogen werden, sonst läßt man eine Mariologie als «Wucherung» zu, «d. h. eine krankhafte Bildung des theologischen Denkens. Wucherungen müssen abgeschnitten werden» (Karl Barth).

Die Theologie übernimmt damit eine wichtige Funktion der Reinigung und Bewahrung vor Wildwuchs. «*Maria*» muß *davor bewahrt bleiben, Produkt unserer frommen Phantasie zu werden*. Das religiöse «Bedürfnis» kann im christlichen Glauben nicht letztes Kriterium sein. Auf der Suche nach einem biblisch besser begründeten Marienbild «müßte die evangelische Theologie in der Lage sein, einen nicht nur für die römisch-katholische Kirche, sondern für alle christlichen Konfessionen wertvollen Beitrag im ökumenischen Gespräch zu leisten» (W. Völker). Wichtigste Frucht eines evangelischen Beitrags könnte es dann wohl sein, daß hinter dem wuchernden Gestrüpp einer mythisch ausufernden «Mariologie» das wirkliche Bild der Mutter unseres Herrn in neuer Herbheit, Schlichtheit und Schönheit zum Vorschein käme.

Die wichtigste Literatur

- I. *Walter Delius*, Geschichte der Marienverehrung (München/Basel 1963); *Hilda Graef*, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung (Freiburg 1964); *René Laurentin*, Kurzer Traktat der marianischen Theologie (Regensburg 1959. Orig. frz.: Court Traité de Théologie Mariale, Paris 1953).
- II. *Hans Düfel*, Luthers Stellung zur Marienverehrung (Göttingen 1968); *Albert Ebnetter*, Martin Luthers Marienbild: Orientierung 20 (1956) 77ff, 85ff; *Peter Meinhold*, Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts: Saeculum 32 (1981) 43–58; *Reintraut Schimelpfennig*, Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus (Paderborn 1952); *Walter Tappolet*, Das Marienlob der Reformatoren (Tübingen 1962). WA = Weimarer Ausgabe der Werke Luthers Weimar 1883ff; Z = Zwinglis Sämtliche Werke, Berlin 1905ff; CR = Corpus Reformatorum.
- III. *Stephen Benko*, Protestanten, Katholiken und Maria (Hamburg 1972); *Albert Brandenburg*, Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart (Paderborn 1965); *Hans*

- Häselbarth*, Maria in der Frömmigkeit der evangelischen Kirche: UNA SANCTA 36 (1981) 371–323; *Friedrich Heiler* (Hg.), Evangelische Marienverehrung: Eine heilige Kirche 1955/56, Heft I; *Helmut Lamparter*, Die Magd des Herrn (Metzingen 1948, ²1979); *Maria im Neuen Testament*. Gemeinschaftsstudie protestantischer und katholischer Theologen, gefördert vom United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue (Stuttgart 1981); *Giovanni Miegge*, Die Jungfrau Maria (Göttingen 1962. Orig. ital.: La Vergine Maria. Saggio di Storia del Dogma, Torre Pellice 1950, ²1959); *Hans-Joachim Mund* (Hg.), Maria in der Lehre von der Kirche (Paderborn 1979); *Rosemary Radford Ruether*, Maria – Kirche in weiblicher Gestalt (Kaiser Traktate, 48. München 1980); *Klaus Riesenhuber*, Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner (Quaestiones Disputatae, 60. Freiburg 1973); *Max Thurian/Roger Schutz*, Maria, die Mutter des Herrn (Mainz 1980); *Lukas Vischer*, Maria – Typus der Kirche und Typus der Menschheit: Ökumenische Skizzen (Frankfurt 1972) 115 ff; *Werner Völker*, Mariendogma und Marienverehrung im Dialog der Kirchen seit 1950: Ökumen. Rundschau 30 (1981) 1–19; Mehrere Beiträge im

Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, zuletzt 30, 1979, 65–69 (Horst Beintker); 32, 1981, 50–55 (Albert Mauder); 33, 1982, 84–89 (Heiner Grote) und in der Zeitschrift *UNA SANCTA*.

GOTTFRIED MARON

1928 in Osterwieck am Harz geboren. Studium der Theologie in Göttingen, 1956 Dr. theol., 1956–1964 Wissenschaftlicher Referent am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim/Bergstraße, 1963–1965 im Auftrage der Evangelischen Kirche in Deutschland Berichterstat-

ter beim II. Vatikanischen Konzil in Rom, 1964 Wissenschaftlicher Assistent, 1969 Universitätsdozent in Erlangen, 1973 Professor für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Berlin, 1976 Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Kiel, seit 1979 Präsident des Evangelischen Bundes. Veröffentlichungen u.a.: *Evangelischer Bericht vom Konzil, II.-IV. Session (1964–66)*; *Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung*, ausgehend von den Texten des II. Vatikanischen Konzils (1969); *Die römisch-katholische Kirche von 1870–1970 (1972)*; *Das gegenwärtige katholische Lutherbild (1982)*; außerdem Beiträge zur Geschichte des Reformationszeitalters. Anschrift: Exerzierplatz 29/30, D-2300 Kiel 1.

Kari Elisabeth Børresen

Maria in der katholischen Theologie

Ein derart weitgestecktes Thema läßt sich in einem so kurzen Beitrag wohl kaum erschöpfend behandeln¹. Ich schlage daher vor, die Lehre von Maria unter dem *begrenzten Gesichtspunkt des Ineinanderwirkens von Theologie und Anthropologie zu bedenken*.

Das Reden über Gott und dessen Beziehung zur Menschheit wird durch die geschichtlich gelagerte menschliche Erfahrung bestimmt. Infolgedessen erfährt jede Theologie den Einfluß gesellschaftlich-kultureller Gegebenheiten, wird jeder Begriff vom Göttlichen ins Wort gebracht vermittels auf diese veränderliche menschliche Erfahrung gegründeter Metaphern. Umgekehrt hat die Darstellung des göttlichen Wesens ihre Wirkung auf die Definition des nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen und also auch auf die theologische Anthropologie.

Dieses Ineinanderwirken findet sich in der gesamten christlichen Lehre, besonders deutlich aber in der Erörterung der Maria betreffenden Fragen. Im Verlauf der Kirchengeschichte kam

die Lehre über Maria in *drei verschiedenen Richtungen* zur Ausprägung: in der *Christologie*, in der *Ekklesiologie* und in der *Mariologie*; sie bilden den Plan für den Aufbau unserer Untersuchung.

I. Christologie: Maria, Gebärerin des Sohnes Gottes

1. Entwicklung der Lehre

Die großen ökumenischen Konzilien sprechen von Maria in einem ausschließlich christologischen Umfeld. Das *Konzil von Nikaia (325)* erwähnt sie in seiner Glaubensdarlegung nicht. Maria erscheint erst im Glaubensdokument des *Konzils von Konstantinopel (381)*. Diese beiden Glaubensbekenntnisse haben den Arianismus im Blick, der lehrte, der Sohn sei ein Geschöpf des Vaters und nicht präexistent. Es ging also darum, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater durch die ewige Geburt herauszustellen².

Das *Konzil von Ephesos (431)* lenkt im Kampf gegen Nestorios, den Patriarchen von Konstantinopel, die Aufmerksamkeit auf die zeitliche Geburt. Nestorios wollte die Verschiedenheit der göttlichen und der menschlichen Natur im menschgewordenen Gottessohn unter allen Umständen gewahrt wissen; er bevorzugte daher für Maria die Bezeichnung *christotókos*, wörtlich: Christusgebärerin. Kyrillos, der Patriarch von