

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

Alexandrien, benützt gegen Nestorios die Bezeichnung *theotókos*, Gottesgebäerin. Seine Absicht ist die klare Aussage von der *Einheit* des Sohnes, präexistent durch seine ewige Geburt aus dem Vater und seinem *Menschsein* nach aus Maria *menschlich* geboren³. Kyrillos bestimmt den Begriff im Kanon I so: Die Jungfrau ist *theotókos*, denn sie hat dem Fleische nach das fleischgewordene Wort Gottes geboren⁴.

Es muß daher unbedingt festgehalten werden, daß in dieser Polemik die Begriffe *christotókos* und *theotókos* eine physische und konkrete Bedeutung besitzen; sie bezeichnen das Gebären und nicht die Mutterschaft im allgemeinen. Das Wort *Mutter* (*méter*, *mater*) wird nicht verwendet. Es handelt sich für Kyrillos darum, die *göttliche* Eigenschaft des nach *Menschenweise* durch Maria zur Welt gebrachten Kindes zu unterstreichen⁵.

Die Glaubensdefinition des *Konzils von Chalcedon* (451) erklärt den Begriff *theotókos* in diesem Kontext der beiden Geburten genauer, indem sie die *doppelte* Wesensgleichheit des Sohnes ins Wort bringt: die mit dem Vater durch seine Gottheit, die mit uns (beziehungsweise mit Maria) durch seine Menschheit. Die Betonung der Einzigkeit des Sohnes wird zu einer klassischen Aussage: Der eine und selbe Christus, der einzige Sohn, ist in zwei Naturen, die unvermischt und ungetrennt in einer einzigen Person wesen (*prósopon – hypóstasis, persona – subsistentia*)⁶.

Die großen Scholastiker wie Albert der Große, Bonaventura und Thomas von Aquin, bestimmen den Begriff *theotókos*, lateinisch *Dei genitrix*, in dieser Sicht der Einzigkeit der *Person*. So umgreift die ewige Geburt göttliche Vaterschaft und dementsprechend göttliche Sohnschaft. Dagegen gehört zur zeitlichen Geburt zwar eine wirkliche Mutterschaft Marias, *nicht* jedoch eine dementsprechende Sohnschaft Christi. Obwohl er seiner Menschheit nach Maria wesensgleich ist, schließt doch das Fehlen einer menschlichen *Person* im Sohn Gottes die Existenz einer *neuen* Sohnschaft in Hinsicht auf Maria aus⁷. Wenn Johannes Duns Scotus *zwei* wirkliche Sohnschaften behauptet, handelt es sich um eine unterschiedliche Begrifflichkeit: Die Sohnschaft betrifft nicht mehr die göttliche *Person*, sondern eine der beiden Naturen. Marias Mutterschaft ist wirklich eine solche im Sinne einer normalen *physiologischen* Funktion wie bei allen anderen menschlichen Müttern. Daraus folgt: Christus

ist wirklich der Sohn Marias. Diese Deutung wird im ausgehenden 16. Jahrhundert durch Francisco de Suárez wiederaufgenommen.

Die Begrifflichkeit ist von Bedeutung, wenn man über Maria spricht. Für die griechische Tradition bleibt das Wort *theotókos* eine der hauptsächlichsten Bezeichnungen. In der lateinischen Überlieferung vollzieht sich dann ein bedeutsames Abgleiten von der Bezeichnung *Dei genitrix* – Gottesgebäerin – zum Ausdruck *mater Dei* – Gottesmutter. Dieser letztgenannte Begriff findet sich in der Liturgie vom 6. und in der Theologie vom 7. Jahrhundert an (Ildefons von Toledo). Doch bleibt der Begriff *Dei genitrix* vorherrschend. Und auch als die Bezeichnung *mater Dei* von zum Beispiel den Scholastikern angewandt wird, scheinen beide Benennungen synonym zu sein.

Es ist bemerkenswert, daß die Konzilsdokumente einzig und allein Bezeichnungen physiologischen Gehalts verwenden wie *theotókos*, *Dei genitrix*, genauer *Deipara* (*parere* = gebären), oder auch noch *mater Christi*, Mutter Christi. Die Bezeichnung *mater Dei* taucht erst im *Zweiten Vatikanischen Konzil* auf, und zwar in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (LG) vom Jahre 1964 als Synonym zu *genitrix Dei Filii* – Maria ist jene, die den Sohn Gottes gebiert (LG 53)⁸.

2. Ein androzentrisches Verständnis und seine Folgen

Die klassische Christologie kommt entsprechend den anthropologischen Vorstellungen ihrer Epoche ins Wort. Zur Beschreibung der Funktion Marias in der Menschwerdung Christi nimmt man ein *androzentrisches Verständnis vom Wesen der Frau*, eine androzentrische «Gynäkologie», wie ich es nenne, zu Hilfe. Die Vaterrolle gilt als aktiv; im Falle Christi wird sie vom Heiligen Geist wahrgenommen, während die Mutterrolle passiv bleibt. In diesem Umfeld bezeichnen die Begriffe *theotókos* und *Dei genitrix* Maria als Gefäß im Augenblick der Empfängnis, als Schwangere, die einen Fötus nährt, und schließlich als Gebärende, da sie ein nunmehr lebensfähiges Kind zur Welt bringt. Das gleiche gilt für den synonymen Gebrauch der Bezeichnung *mater Dei*, die ebenfalls eine Mutterschaft androzentrischen Typs voraussetzt, in der die Vaterschaft die beherrschende Rolle einnimmt.

Das Schema «aktiv – passiv» bleibt auch dann weiterhin in Umlauf, als der Begriff von der «göttlichen» Mutterschaft vom 17. Jahrhundert an (Pierre de Bérulle) in die Aussagen über Maria einfließt. Die Mutterschaft wird als «göttlich» erachtet nicht wegen des Gebärens, sondern wegen des sie beherrschenden Prinzips, der göttlichen Vaterschaft in der ewigen Geburt, und auch aufgrund ihres Ergebnisses, wenn man so sagen darf, des menschengewordenen Sohnes Gottes nämlich. Maria bleibt die *menschliche* Mutter eines göttlichen Kindes.

Nach der Entdeckung der Eizelle bei den Säugetieren durch Karl Ernst Ritter von Baer (1827) schwindet das androzentrische Verständnis der Frau als Voraussetzung der Christologie. Ich stelle folgende These auf: Wenn Vater und Mutter gleichwertige Funktionen innehaben, so zieht die Verwendung des Begriffs *mater Dei* und noch mehr der Begriff von der «göttlichen» Mutterschaft eine Verstärkung der Rolle Marias nach sich, die mit der Theozentrik der großen ökumenischen Konzilien nicht mehr vereinbar ist.

Tatsächlich erfordert der Begriff *theotókos* die Absage an die antike Sentenz: *partus sequitur ventrem* (der Rechtsstatus des Kindes ist der der Mutter), da ja hier zur Aussage gelangt, daß die Gottheit des Vaters dem menschengewordenen Sohn ebenfalls zukommt. Andererseits schließt der Begriff von der «göttlichen» Mutterschaft die umgekehrte Formel mit ein: *venter sequitur partum* (der Würdestatus der Mutter ist der des Kindes), in dem Maße nämlich, wie die Gottheit Christi auf Maria zurückwirkt. Die «göttliche» Mutterschaft, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert (Matthias Joseph Scheeben) zu einem Grundbegriff der Mariologie geworden ist, verwandelt sich in das, was ich «Heilsgynäkologie» nenne, und führt schließlich zu den Titeln der Mittlerin und Miterlöserin.

II. Ekklesiologie: Maria ist die neue Eva

Das Thema von der neuen Eva erscheint vom 2. Jahrhundert an im Gefolge der Parallele Adam – Christus: «Adam aber ist die Gestalt (*týpos*), die auf den Kommenden hinweist» (Röm 5,14). Bei Justinus (Dialog mit dem Juden Tryphon, 100) und Eirenaios (Adversus haereses III, 22,4; V, 19,1) wird der Ungehorsam Evas beim Sündenfall (Gen 3,6) durch den Gehorsam Marias bei

der Empfängnis des Sohnes Gottes (Lk 1,38) wettgemacht. Bei Tertullian (De anima 43,10) ist die Bildung Evas aus der Seite des schlafenden Adam (Gen 2,21f), der sie dann Mutter der Lebenden nennt (Gen 3,20), eine Vorandeutung der Bildung der Kirche aus der geöffneten Seite des sterbenden Christus (Joh 19,34). Es handelt sich demnach um zwei unterschiedliche Parallelen: *Eva – Maria* und *Eva – Kirche*.

Vom 4. Jahrhundert an verschmelzen die beiden Interpretationen der neuen Eva aufgrund der Annäherung Marias und der Kirche. Bei Ambrosius (De institutione virginis XIV, 88f; in Lucam II,7; 56f) sind *Maria und die Kirche gleicherweise Jungfrau und Mutter*. Augustinus übernimmt (De sancta virginitate 2–6) diesen Vergleich; er betrachtet den Glauben Marias im Blick auf die geistliche Fruchtbarkeit der Mutter Kirche (*mater ecclesia*), der jungfräulichen Braut Christi. Als Glied der Kirche wirkt Maria bei dieser Fruchtbarkeit jenem Geiste nach mit, der die Glieder gebiert, deren Haupt Christus durch Maria geboren wurde. In einem anderen Text (Sermo Denis XXV, 7) vergleicht Augustinus die beiden Mütter, wobei er betont, daß die Kirche Maria gegenüber Vorrang hat. Sie ist Glied der Kirche, freilich ihr vornehmstes⁹.

Die Typologie vom neuen Adam und der neuen Eva erstreckt sich auf die gesamte Menschheitsgeschichte. Bei der Erschaffung bedeutet das erste Menschenpaar im voraus Christus und die Kirche (Eph 5,31f). Die Mittlerrolle Evas beim Sündenfall Adams bildet das Gegenstück zur Mittlerschaft Marias in ihrer Aufnahmebereitschaft für die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Christus ist Mensch geworden im beispielgebenden und bestimmenden männlichen Geschlecht, dem Geschlecht Adams, während Maria das nachfolgende und abgeleitete weibliche Geschlecht darstellt, das Geschlecht Evas. Als Erlöser ist Christus der neue Adam. Als neue Eva ist die Kirche seine Braut und Helferin im Heilswerk. *Diese Typologie überträgt demnach das androzentrische Schema der Schöpfung auf die Ebene der Erlösung*. Sie setzt die der Vaterherrschaft eigentümliche Unterscheidung der Rollen von Mann und Frau voraus. Die Funktion des menschlichen Partners im typologischen Paar, handle es sich nun um Maria oder um die Kirche, ist dienend mütterlich, das heißt, im eigentlichen Sinn weiblich. Die Funktion des göttlichen Partners Christus gilt aufgrund seiner Erhabenheit als spezifisch männlich.

Im androzentriscen Umfeld der Kirchenväter gewährleistet diese Gegenwart der beiden durch Adam und Eva vorbedeuteten Partner die Totalität des Männer *und* Frauen umfassenden Heils. Augustinus drückt es klar aus (De diversis quaestionibus 83,11): «Die Befreiung des Menschen mußte sich in beiden Geschlechtern erweisen. Da es sich nun ziemte, das männliche Menschsein als das geehrteste Geschlecht in der Menschwerdung aufzunehmen, mußte die Befreiung des weiblichen Geschlechts dadurch in Erscheinung treten, daß dieser Mann (*vir*) aus der Frau (*femina*) geboren wurde.»¹⁰

Die Brautsymbolik vom neuen Adam und der neuen Eva wie übrigens auch ihre biblische Grundlage (Hos 2,18.21f; 2 Kor 11,2; Eph 5,31f) setzt die Vereinigung von zwei ungleichen Partnern voraus, wie es der patriarchalischen Ehe entspricht. Das bedeutet, daß die Unterordnung der Ehefrau als Analogie für die Abhängigkeit der Menschheit Gott gegenüber dient. Im Kontext der Vaterherrschaft ist eine solche androzentrische Übereinstimmung von biblischer Gegebenheit und deren Auslegung normal und folglich gerechtfertigt. In dem Maße aber, wie der Androzentrismus in der gegenwärtigen Zivilisation zusammenbricht, verschwindet auch diese gesellschaftlich-kulturelle Grundlage, und die Symbolik verliert ihre Bedeutungskraft. Meine These lautet nun so: *Das Thema von der neuen Eva ist als geschichtsgebundene menschliche Wortgestalt fortan überholt*. Seine anachronistische Verwendung ist sogar schädlich, und dies in dem Maße, wie sie dazu dient, die kirchliche Androzentrismus am Leben zu erhalten.

III. Mariologie: Unbefleckte Empfängnis und leibliche Aufnahme in den Himmel

Sowohl in der Christologie als auch in der Ekklesiologie ist von Maria nur bedingt und mittelbar die Rede; beide Fachgebiete behalten die ihnen eigenen Perspektiven. Mit den *dogmatischen Definitionen von 1854 und 1950* wird das Wort über Maria zur Mariologie, das heißt: es betrifft jetzt Maria selbst unmittelbar. Beide Dogmen gründen gänzlich auf mutmaßlichen anthropologischen Theorien.

1. Die Unbefleckte Empfängnis

Voraussetzung für den Begriff der Unbefleckten Empfängnis ist die Lehre des Augustinus von der

durch väterliche Zeugung übertragenen *Erbsünde*. Folglich geschieht eine Ansteckung des Fötus, die *infectio carnis*, die die vernünftige Seele im Augenblick ihrer Eingießung erfaßt. Aufgrund der Rolle des Heiligen Geistes in der Menschwerdung bleibt Christus von dieser Übertragung frei. Nach der androzentrischen Biologie pflanzt sich die Erbsünde ausschließlich durch den in der Zeugung des Kindes allein aktiven Vater fort; die Existenzweise Marias hat daher keine christologischen Folgen.

Vom 8. Jahrhundert an (Johannes von Damaskus) wird es als angemessen erachtet, daß Maria wegen ihrer Mutterschaft von der erbsündlichen Befleckung gereinigt wurde. Die großen Scholastiker sind der Auffassung, Maria habe sich durch ihre menschlich normale Empfängnis die *infectio carnis* zugezogen, sei aber anschließend durch einen wiedergutmachenden Eingriff geheiligt worden. Dieser habe sich in zwei Schritten vollzogen: zuerst im Mutterleib – ein Zeitpunkt der Heiligung, den Albert der Große und Bonaventura gleich nach der Beseelung ansetzen, während Thomas von Aquin den Augenblick nicht festlegt. Es habe sich um eine Befreiung von jeder aktuellen Sünde, selbst der läßlichen, gehandelt. Man darf nicht vergessen, daß nach diesen Kirchenlehrern auch Jeremias und Johannes der Täufer *in utero* geheiligt, dabei aber nur von der Todsünde befreit wurden (mit Hinweis auf Jer 1,5 und Lk 1,15). In einem zweiten Schritt habe *Maria im Augenblick der Empfängnis Christi eine Heiligung erfahren* (Lk 1,35), und diesmal sei in ihr die Erbsünde vollständig getilgt worden.

Die Idee einer der *infectio carnis* zuvorkommenden Intervention entsteht in Verbindung mit der liturgischen Feier der Empfängnis Mariä, wie sie vom 11. Jahrhundert an in England üblich wird und sich dann im 12. Jahrhundert in Europa ausbreitet. Diese Heiligung *in utero* findet ihre Grundlage in mehreren Varianten der übernommenen *embryologischen Theorien*. Eadmer setzt zwischen Empfängnis und Beseelung eine gewisse Zeitspanne voraus und plädiert daher für eine Heiligung, die der Übertragung der Erbsünde im Augenblick der Empfängnis Marias vorausgeht¹¹. Nikolaus von St. Alban meint, dieser Eingriff habe im Augenblick der Eingießung der vernünftigen Seele Marias durch Reinigung des bereits angesteckten Fötus stattgefunden. Johannes Duns Scotus hält Empfängnis und Beseelung für gleichzeitig; er kombiniert also die beiden

Standpunkte und schlägt als wahrscheinlichste These die einer vorausbewahrenden, im Augenblick der Empfängnis Marias geschehenden Intervention vor.

Vom Jahre 1439 an wurde dieses Privileg Marias durch das *Konzil von Basel* anerkannt; da aber dieses Konzil mit Eugen IV. in Streit lag, galt es nicht als rechtskräftig. Nichtsdestoweniger ist die Feststellung bedeutsam, daß zwischen der Aussage von Basel und der Bulle *Ineffabilis Deus* vom 8. Dezember 1854 eine Ähnlichkeit besteht. Beide Texte sprechen von einer besonderen Gnade (*gratia singularis*), durch die Maria von der Erbsünde ausgenommen (*immunis*) gewesen sei; diese Gnade habe die doch natürlicherweise zu geschehende Übertragung verhindert. Die Betonung der *conceptio* in der Bulle von 1854 offenbart den Einfluß der Theorie des Bischofs von Hippo, die, wie wir gesehen haben, die traditionelle Verbindung von Zeugung und Befleckung voraussetzt¹².

2. Die leibliche Aufnahme in den Himmel

Voraussetzung der leiblichen Aufnahme ist die *Idee von der Unsterblichkeit der vernünftigen Seele*. Diese Idee ist platonischen Ursprungs und wurde von den Kirchenvätern wieder aufgenommen: Wenn der Tod nur den Leib erfaßt, ist die Auferstehung eine solche des *Fleisches*.

Das liturgische Fest der Dormitio Mariae wird in der römischen Kirche gegen Ende des 7. Jahrhunderts eingeführt. Die großen Scholastiker haben im Gegensatz zu dem, was sich in der theologischen Streitfrage um die Heiligung Marias zugetragen hatte, ihre leibliche Aufnahme bloß als eine fromme Meinung angesehen. Es ist wichtig zu bemerken, daß dieses Privileg in gleicher Weise (mit Bezug auf Joh 21,22f) dem Evangelisten Johannes zugeschrieben wurde. Bei Maria handelt es sich um einen Angemessenheitsgrund: *Die Annahme von der Zersetzung ihres im Augenblick des Todes von der Seele getrennten Leibes muß zurückgewiesen werden*. Die Heiligung, die wieder in Ordnung bringt oder darin bewahrt und die im Blick auf die zukünftige Rolle Marias in der Menschwerdung verliehen wurde, macht den Zersetzungsprozeß im Grab undenkbar. Der materielle Zerfall des Leibes Marias wird also durch die unmittelbar nach dem Tod wiederhergestellte Einheit mit der unsterblichen Seele verhindert. Die leibliche

Aufnahme in den Himmel garantiert die Gegenwart Marias nach Seele und Leib in der Herrlichkeit.

Die Scholastiker streiten sich lediglich über den himmlischen Ort, *an dem sich Maria* nach der Aufnahme ihres auferstandenen Leibes befindet. Albert der Große sieht diesen Ort im Himmel der Geschöpfe, zusammen mit den höheren Engeln. Thomas von Aquin meint, daß Maria über den Engeln thront, aber nicht auf der gleichen himmlischen Stufe wie Gott. Bonaventura behauptet, Maria habe ihren Platz im Himmel der Dreifaltigkeit inne.

Diese traditionellen anthropologischen Voraussetzungen finden sich in der Apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus* vom 1. November 1950 wieder. Die Dualität von unsterblicher Seele und sterblichem Leib erfordert ein besonderes Eingreifen, um das Fleisch Marias vor der Fäulnis im Grabe zu bewahren und ihrer abgeschiedenen Seele das Warten auf die Wiedervereinigung mit dem auferweckten Leib zu ersparen. Die Apostolische Konstitution scheint demnach mit den Scholastikern den Tod Marias vorauszusetzen. Doch liegt hier ein Problem. Der Tod ist ja die eigentliche Strafe für jene Erbsünde, von der Maria nach dem Dogma von 1854 eben bewahrt blieb. Darum behaupten manche Theologen, in guter «maximalistischer» Logik, daß *Maria nicht der allgemeinen Sterblichkeit unterworfen gewesen sei*¹³. Die Frage bleibt offen. Man muß zugeben, daß in dieser Hinsicht die Formulierung von 1950 mit ihrem Ausdruck *devicta morte* (nach dem Sieg über den Tod) ziemlich unscharf ist. Der Text macht die Weise der Aufnahme nicht deutlich, auch nicht ihre Beziehung zu einem eventuellen Tod Marias. Das Privileg hält sich vielmehr klar in der Sicht des Dogmas von 1854 als eine Folge der Unbefleckten Empfängnis¹⁴.

Die beiden dogmatischen Definitionen sind hinsichtlich ihrer Motivation in gleicher Weise mariozentrisch. Sie sind die Frucht der «maximalistischen» Marienbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts. Auch bringen sie aufgrund der traditionellen Parallele Maria – Kirche einen kirchlichen Triumphalismus zum Ausdruck. Trotzdem läßt sich das Dogma von 1950 in eine christologische Perspektive einbringen. Es handelt sich nämlich um eine die umfassende Fülle vorausnehmende Auferstehung. Und die exemplarische Ursache dieser eschatologischen Fülle ist ja doch die Auferstehung Christi. Dagegen

wird im Dogma von 1854 Maria eine *Ausnahmestellung in der Erlösungsökonomie* zugeordnet.

Die beiden dogmatischen Formulierungen gründen ebenfalls auf fortan hinfalligen anthropologischen Voraussetzungen. Ich vertere die These, daß diese Formulierungen ihren Sinn verlieren und buchstäblich unverständlich werden, sobald ihre Aprioris nicht mehr festgehalten werden. *Wenn diese mariozentrischen Aussagen nicht mehr durch die augustinische Lehre von der durch väterliche Zeugung übertragenen Erbsünde oder die klassische Lehre von der abgeschiedenen unsterblichen vernünftigen Seele in ihrer Erwartung des auferstandenen Leibes gestützt sind, bleiben sie im leeren Raum bloßer Vermutungen hängen*¹⁵.

IV. Rückkehr zur Ekklesiologie: *Lumen gentium*

Das Zweite Vatikanische Konzil beschloß durch das Votum vom 29. Oktober 1963 (1114 Stimmen gegen 1074), seine Lehre von Maria in die Dogmatische Konstitution über die Kirche einzufügen. Dieses Ereignis bedeutet das *Ende der eigentlichen Mariologie durch die Rückkehr zur ekklesiologischen Sicht*.

Das letzte Kapitel von LG betrachtet Maria, die *Deipara* (LG, Caput VIII, Überschrift), im Geheimnis Christi und der Kirche. Die Sicht ist klar christozentrisch. Und die Maria zugeschriebenen Funktionen sind *kirchentypisch*; sie übernehmen den patristischen Vergleich zwischen Maria und der Kirche (LG 53–61). Dies kontrastiert mit den Definitionen von 1854 und 1950, in denen die Privilegien Marias aufgrund der Parallele Christus – Maria christotypisch sind: übernatürliche Empfängnis – unbefleckte Empfängnis, Himmelfahrt – leibliche Aufnahme. Der Konzilstext bemüht sich, Maria im Rahmen der Heiligen Schrift zu sehen, und beweist eine bemerkenswerte Nüchternheit, vor allem im Vergleich zu der «maximalistischen» Strömung der zeitgenössischen mariologischen Literatur. Zwar werden die Aussagen von 1854 und 1950 übernommen, aber auf eine summarische und sehr zurückhaltende Weise (LG 53, 59, 62, 68). *Maria ist die typische Gestalt der irdischen Kirche und zugleich das hervorragendste Glied der endzeitlichen Kirche* (LG 63, 68).

Und doch enthält das Dokument wegen seiner Eigenschaft eines (schließlich mit 1996 Stimmen gegen 23 angenommenen) Kompromisses einige *Inkohärenzen christotypischer Art*. Gelegentlich

der Betrachtung Marias als der neuen Eva werden zwar die patristischen Auslegungen von Lk 1,38 angeführt, aber der Konzilstext steigert deren Sinn durch Verwendung von Ausdrücken wie *consentiens* und *cooperans* (zustimmend und mitwirkend, LG 56; vgl. 58 mit Hinweis auf Joh 19,25). Bei den Kirchenvätern ging es um Gehorsam und Glauben (LG 63)¹⁶. Andere Stellen im Konzilstext lassen das «maximalistische Heimweh» nach der Mittlerin und Miterlöserin durchfühlen. Maria wird «großmütige Gefährtin» (LG 61: *generosa socia*), mitleidend (*compatiens*) und so beim Heilswerk des sterbenden Christus mitwirkend (*cooperata est*) genannt (LG 61). Sie wird mit einem neuerlichen Hinweis auf Lk 1,38 als *mediatrix*, Mittlerin (LG 62) betrachtet, eine Überlegung, die zum christologischen Begriff vom einzigen Mittler (LG 60) in Kontrast steht.

Vierzehn Jahre nach der Definition der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel *hat also das Zweite Vatikanische Konzil die «minimalistische» Strömung ermutigt*, und dies in den Grenzen des Möglichen, eine Haltung, die der Rückkehr zu den patristischen Quellen zu verdanken ist, einer der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts eigentümlichen Tendenz. Durch seinen Rückgriff auf die ekklesiologische Sicht bedeutet *Lumen gentium* einen Fortschritt. Freilich werden die Überlieferungsquellen weiterhin im Sinne der androzentrischen Vorstellungen der Kirchenväter benützt. Die neue Eva bleibt die Projektion einer patriarchalischen Auffassung: das Weibliche ist in seiner Unterordnung unter das Männliche, hier unter Christus, das Abbild der Menschheit.

V. Maria nach dem Zweiten Vatikanum

1. Maria, Mutter der Kirche

Paul VI. hat am 21. November 1964 in seiner Ansprache anlässlich der Veröffentlichung von *Lumen gentium* Maria *mater ecclesiae* (Mutter der Kirche) genannt. Dieser Titel war auf dem Konzil von den polnischen Bischöfen vorgetragen und von Johannes XXIII. gewünscht worden; die das Kapitel über Maria vorbereitende Lehrkommission hat ihn aber abgelehnt. Tatsächlich entfernt er sich von dem patristischen Thema der *ecclesia mater* (Mutter Kirche); er weist Maria einen Vorrang vor der Kirche zu. Demnach hat Paul VI. gegen die in *Lumen gentium* zum Ausdruck gebrachte Auffassung von der Kirche als Urbild gehandelt. Ursprüng-

lich wurde der Titel Mutter der Kirche dem Heiligen Geist zugesprochen und nur selten auf Maria angewendet, dies bei lateinischen Autoren vom 12. Jahrhundert an. Der Titel *mater ecclesiae* für Maria kommt in den päpstlichen Dokumenten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil oft zur Anwendung und bestärkt damit die «maximalistisch» gebliebenen Theologen. Der Titel ist christotypisch, da er die Mitwirkung Marias am Erlösungswerk einschließt.

2. Maria, Gestalt der Befreiung

Die Befreiungstheologie ist bekanntlich in Südamerika entstanden, wo sie zweifellos ihren Sitz im Leben hat; für sie bedeutet Maria das Urbild der durch Christus befreiten Schöpfung. Im Kontext des Magnifikat (Lk 1,46–55) verkündet Maria die Befreiung der Armen und Unterdrückten. So wird Maria, im Katholizismus Lateinamerikas traditionsgemäß sehr verehrt, zur Verkündigung einer neuen Ordnung. Diese Theologie scheint mir in ihrem gesellschaftlich-politischen Umfeld gut am Platze; man darf aber nicht übersehen, daß sie eben dadurch höchst zeitbedingt ist. *Ich sehe nicht ein, warum das Gespräch über die Befreiung nicht christozentrisch bleiben sollte, da ja Christus der Befreier ist und nicht Maria.*

3. Maria, Vorbild der Frauenbewegung

Es ist verständlich, daß die katholischen Feministinnen das einzige in der traditionellen Lehre disponible weibliche Modell hochschätzen (oft mit tieferem Scharfblick als ihre nichtkatholischen Schwestern). Trotzdem erscheint es mir äußerst schwerwiegend, daß *diese feministische Maria in einer androzentrischen Typologie verankert ist und dadurch widersprüchlich wird.* Diese Aufwertung Marias wird nämlich nicht nur verdächtig, sondern sogar absurd, wenn man die enge Verbindung zwischen Weiblichkeit und Unterordnung, grundlegend sowohl in der Ekklesiologie als auch in der Mariologie, aus den Augen verliert oder nicht wahrhaben will. Das Thema von der neuen Eva ist also in Hinsicht auf die Befreiung der Frau eben aufgrund seiner Asymmetrie unbrauchbar. Wenn Maria an die Grenzen des Menschlichen emporgehoben wird, bleibt ihr Partner göttlich. Diese Symbolik ist auch schädlich, denn sie hindert die christlichen Frauen daran, das entscheidende Problem in

Angriff zu nehmen, nämlich: Wie soll man die Tendenz in Schrift und Tradition, alles unter einem androzentrischen Blickwinkel zu sehen, in Schranken halten?

4. Maria, weibliche Dimension Gottes

Im Bereich der kirchlichen Lehre bleibt Maria ein Mensch; ihre Privilegien entstammen der Erlösung durch Christus. Im Bereich der religiösen Folklore aber nimmt Maria teilweise die durch das Verschwinden der ehemaligen Göttermütter leergelassene Stelle ein. Dieser Aspekt der Volksreligion ist sehr wichtig. Eine Auffassung, die Maria als weibliche Dimension Gottes ansieht, nährt sich von dieser Folklore, entfernt sich damit aber auch von der gesunden Lehre¹⁷. Ich halte dieses Verständnis Marias im vollen Sinne für abwegig und um so gefährlicher, als es dazu dient, gewisse Feministinnen zu beschwichtigen. Umgekehrt kann dieses Motiv jedoch dazu dienlich sein, die Notwendigkeit weiblicher Metaphern im Sprechen von Gott aufzuzeigen. Wenn Mann und Frau nach seinem Bild geschaffen sind, *muß Gott auch weibliche Züge tragen, das heißt, man muß in der Theologie als menschlicher Aussageform sowohl männliche als auch weibliche Aussagen über Gott machen*¹⁸. Im Gegensatz dazu ist jede Vergöttlichung Marias ein häretisches Unternehmen.

VI. Ökumenische Perspektive: Zurück zur Christologie

Trotz der hier hervorgehobenen, offensichtlich «maximalistischen» nachkonziliaren Tendenzen erwarte ich von der weiteren Entwicklung eine Rückkehr zur Christologie, und dies in Weiterführung der durch *Lumen gentium* eingeleiteten Rückkehr zur Ekklesiologie. Die katholische Theologie erlebt ja zur Zeit eine kraftvolle Neuorientierung an den biblischen Quellen nach der durch die im ausgehenden 19. Jahrhundert begonnenen scholastischen und dann patristischen Erneuerung.

Das Hauptproblem des katholischen Verständnisses von Maria ist das *Auseinanderklaffen von biblischem Befund und dessen lehrhafter Auslegung.* Im Verlauf der Geschichte der Theologie hat das Konvenienzprinzip dazu herhalten müssen, immer mehr marianische Vorrechte zusammenzuhäufen. Die Distanz zwischen einer Maria der Heiligen Schrift und einer Maria der

kirchlichen Lehre kann durch eine christozentrische Betrachtung aufgehoben werden, nach der sich die Bezeugung des Göttlichen im Menschlichen durch Christus allein verwirklicht. *Maria wird so aller ihrer christotypischen Attribute enteignet.*

Die *androzentrischen Voraussetzungen* der großen ökumenischen Konzilien sind unbrauchbar geworden, um unseren Glauben an die Dreifaltigkeit und an die Menschwerdung des Sohnes Gottes ins Wort zu bringen. Sobald die Vorherrschaft des Göttlichen nicht mehr in männlichen Metaphern zur Sprache kommt und die Abhängigkeit des Menschlichen nicht mehr durch die weibliche Unterordnung ihren bildlichen Ausdruck erfährt, werden die ekklesiotypischen Merkmale ihrerseits verschwinden. So wird das geschichtlich gegebene männliche Geschlecht Jesu seine androzentrische Bedeutung, die es in der Typologie der Kirchenväter besaß, verlieren. Die Gestalt Marias wird nicht mehr eine patriarchalische Konstruktion sein – Jungfrau, Braut und Mutter als Gehilfin für den Mann.

Der Zusammenbruch der Vaterherrschaft bedeutet für die grundlegende Androzentrizität der katholischen Lehre eine Herausforderung; wir brauchen eine *neue* Theologie. Indessen – was Maria betrifft – ist diese als Theozentrizität getarnte Androzentrizität in ökumenischer Hinsicht auch ein *Vorteil*. Aufgrund der Unterordnung des Weiblichen in der Heilsökonomie ist die Stellung Marias nämlich gar nicht so erhaben, wie es nach den Aussagen, selbst den «maximalistischen»,

der Fall zu sein scheint. Wenn die androzentrischen Aprioris einmal nicht mehr da sind, wird es auch nicht mehr möglich sein, die traditionellen Begriffe für Maria oder die Kirche zu verwenden. *Theotókos* oder *ecclesia mater* werden in dem Maße ihre Verwendbarkeit einbüßen, wie sie ihre Eigenschaft als Ausdruck weiblicher Abhängigkeit verlieren. Wollte man sie in einem postpatriarchalischen Kontext verwenden, würde man damit das Menschliche in einer Weise überhöhen, die mit der göttlichen Oberherrschaft unvereinbar wäre.

Wichtig für den ökumenischen Dialog ist die Tatsache der katholischen «Varianten» hinsichtlich Maria¹⁹. Ich entstamme einem atypischen Katholizismus, denn er hat in Skandinavien seinen Sitz und ist eine Minderheit. In diesem Katholizismus spricht man wenig oder gar nicht von Maria. Ich bin darum keineswegs repräsentativ für eine in den «katholischen» Ländern traditionelle Haltung. Einer Maria, wie sie in Süditalien oder in Polen verehrt wird, fühle ich mich fremd. Mir scheint, die *unterschiedlichen Auffassungen über Maria kommen mehr vom gesellschaftlich-kulturellen Umfeld her als vom Bekenntnis selbst*. In dieser Sicht lassen sich das Zusammentreffen von Mariozentrik und wirtschaftlicher Schwäche des Gemeinwesens, von Marienverehrung und *Machismo* geradezu mit Händen greifen. Ein wichtiges Thema der Forschung wäre daher das, was ich «Gesellschaftsmariologie» nenne; sie würde ganz gewiß die konfessionellen Grenzen überschreiten.

¹ Vgl. die erschöpfenden und zugleich nüchternen Untersuchungen von Raymond E. Brown (*Maria in der Schrift*) und René Laurentin (*Maria in der christlichen Lehre*).

² Conciliorum oecumenicorum decreta = COD (Bologna 1972) 5,24.

³ Briefwechsel zwischen Kyrillos und Nestorios: aaO. 44,47,58.

⁴ AaO. 59.

⁵ Was die Mariologie im ägyptischen Milieu zur Zeit des Kyrillos angeht, vgl. *Apophthegmata Patrum*. Maria wird hier nur *einmal* angeführt, und zwar als *theotókos*: *Patrologia graeco-latina* 65,358 (Nr. 144). Vgl. Bonifaz Miller, *Weisung der Väter* (Freiburg i.Br. 1965) 239.

⁶ COD 86.

⁷ Zu den verschiedenen Aspekten der Maria betreffenden scholastischen Debatten vgl. meine *Anthropologie médiévale et théologie mariale* (Oslo 1971).

⁸ Vgl. LG 57,61,63,69: *Deipara*; 66,67: *Dei genitrix*; 66,69: *mater Dei*.

⁹ «Sancta Maria, beata Maria, sed melior est ecclesia quam virgo Maria. Quare? Quia Maria portio est ecclesiae, sanctum membrum, excellens membrum, supereminens membrum, sed tamen totius corporis membrum.» *Miscellanea Agostiniana I* (Rom 1930) 163.

¹⁰ *Corpus Christianorum* 44 A (Turnholts 1975) 18.

¹¹ Das Konvenienzprinzip wird auf den göttlichen Willen übertragen: «Potuit plane. Si igitur voluit, fecit.» H. Thurston, Th. Slater: *Tractatus de conceptione sanctae Mariae* (Freiburg i.Br. 1904) 11.

¹² *Enchiridion Symbolorum* (Freiburg i.Br. 1965) 561 ff.

¹³ Vgl. Martin Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge*: *Studi e Testi* 114 (Città del Vaticano 1944) 569–582. Pius XII. soll diese Meinung geteilt haben.

¹⁴ *Enchiridion Symbolorum* 781 f.

¹⁵ Vgl. aaO. Anm. 7, 116–119.

¹⁶ Die Auslegung von Lk 1,38 im Sinn aktiver Zustimmung stammt aus dem beginnenden 18. Jahrhundert (Louis-Marie Grignon de Montfort).

¹⁷ Vgl. Andrew Greeley, *The Mary Myth: On the Femininity of God* (New York 1977). Deutsch 1979. Dieses Abgleiten von «Mutter Gottes» (französ. «mère de Dieu») zu «Gottmutter» (französ. «Dieu Mère») findet sich bemerkenswerterweise auch bei Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1841 (Leipzig 1923) 95–104.

¹⁸ Vgl. meine Beiträge, *Christ notre mère. La théologie de Julienne de Norwich: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 13 (Mainz 1978) 320–329; *L'usage patristique de métaphores féminines dans le discours sur Dieu: Revue théologique de Louvain* 13 (Löwen 1982) 205–220; *God's Image, Man's Image? Female Metaphore describing God in the Christian Tradition: Temenos* 19 (Helsinki 1983). Zu den päpstlichen Bemühungen in dieser Richtung vgl. Johannes Paul I.: *Ansprache zum «Angelus»* am 10. September 1978 (Jesaia 49,15); Hg. P. Beretta, *Lo spazio di un sorriso* (Rom 1978) 70. Johannes Paul II., *Dives in misericordia*, 30. November 1980, Anm. 52 (Jesaia 49,15); 61 (Lk 1,72); *Acta Apostolicae Sedis* 72 (Rom 1980) 1190, 1193.

¹⁹ Vgl. Jacques-Bénigne Bossuet, *Histoire des variations des Eglises protestantes* (1688).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

KARI ELISABETH BØRRESEN

1932 in Oslo, Norwegen, geboren. Römisch-katholisch. 1960 Magister artium mit einer Dissertation in Ideengeschichte. 1968 Doctor philosophiae (= Habilitation) an der Universität Oslo. Studien und Forschungsarbeiten auch im Ausland, vor allem in Paris und Rom. Derzeit Forschungsprofessorin des Königlich-Norwegischen Kultur- und Wissenschaftsministeriums. Zeitweise Gastprofessorin an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom (1977–1979), an der Autonomen Fakultät für protestantische Theologie (Lehrstuhl für Ökumenik) der Universität Genf (1981) und an der Divinity School der Harvard University (1981–1982). Seit 1979 Mitglied des Wissenschaftlichen Rates der Internationalen Vereinigung für patristische Studien. Veröffentlichungen: *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo/Paris 1968); überarbeitete Ausgaben in italienisch und englisch: *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino* (Assisi 1979); *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustin and Thomas Aquinas* (Washington 1981); *Anthropologie médiévale et théologie mariale* (Oslo 1971); außerdem zahlreiche Zeitschriftenbeiträge zur theologischen Anthropologie. Anschrift: Oscars gate 46 b, Oslo 2, Norwegen.