

Mariendogma und Marienverehrung im Dialog der Kirchen seit 1950

VON WERNER VÖLKER

Vorbemerkung

Am 1. November 1950, also vor nunmehr 30 Jahren, verkündete Papst Pius XII. das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Damit hatte das sogenannte „Marianische Zeitalter“ einen Höhepunkt erreicht; der Dialog zwischen den Konfessionen aber war auf Jahre hinaus empfindlich gestört. Erst mit den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils änderte sich diese Situation. Dabei fällt auf, daß gleichzeitig mit der Intensivierung des ökumenischen Gesprächs die Bedeutung der Marienverehrung im Katholizismus erheblich zurückging. Seit einigen Jahren jedoch gewinnt die Marienverehrung in der katholischen Kirche wieder an Bedeutung, und vor allem seit dem Amtsantritt Johannes Paul II. im Herbst 1978 wird in evangelischen Kreisen immer öfter die besorgte Frage gestellt, ob der gegenwärtige Aufschwung der Marienverehrung nicht eine neue marianische Epoche einleiten und damit das ökumenische Gespräch wiederum stark belasten könne.

Diese Entwicklung will der folgende Aufsatz nachzeichnen, um so zu einem besseren Verständnis der gegenwärtigen Situation beizutragen.

1. Geschichte der Marienverehrung bis 1950¹

Die älteste Wurzel aller Marienverehrung ist der Glaube an die übernatürliche Empfängnis Jesu, der schon im Neuen Testament (bei Matthäus und Lukas) bezeugt ist und etwa bis zum Ende des 2. Jahrhunderts allgemeine Verbreitung fand. Schon bald verband sich damit die Überzeugung, daß auch die Geburt Jesu „aus der Jungfrau“² geschehen sein müsse. Diese Auffassung wurde im Jahre 325 auf dem 1. Ökumenischen Konzil in Nicäa in aller Form bestätigt. Doch das Konzil von Nicäa war noch aus einem anderen Grund von größter Bedeutung für die Entwicklung einer eigenständigen Marienlehre. In dem dort beschlossenen Bekenntnis heißt es, daß Jesus auch in seinem irdischen Leben „wesenseins mit dem Vater“³, also mit Gott gewesen sei. Daraus mußte sich fast zwangsläufig die Frage ergeben, welche Stellung seiner irdischen Mutter zukommt. Zahlreiche Theologen des

4. Jahrhunderts bezeichneten sie als „Gottesgebälerin“.⁴ Zu Beginn des 5. Jahrhunderts regte sich vor allem in Antiochien Widerstand gegen diesen Titel, weil er der Tatsache, daß Christus auch wahrer Mensch war, nicht Rechnung trage. Als Nestorius sich als Patriarch von Konstantinopel gegen den Titel „Gottesgebälerin“ wandte und vorschlug, ihn durch „Christusgebälerin“ zu ersetzen, wurde er vom 3. Ökumenischen Konzil in Ephesus (431) als „neuer Judas“ verurteilt und verlor alle kirchlichen Würden. Damit wurde in Ephesus zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche eine nicht von der Bibel bezeugte⁵ Aussage über Maria zur Verurteilung Andersdenkender herangezogen. Der Titel „Gottesgebälerin“ aber war von nun an anerkannt und fand 451 auf dem 4. Ökumenischen Konzil in Chalcedon auch Eingang in das Glaubensbekenntnis.⁶

In den Jahrhunderten nach dem Konzil von Ephesus erlebte die Marienverehrung eine erhebliche Ausweitung und Intensivierung. Es entstanden Marienkirchen und Marienbilder; anlässlich der zahlreicher werdenden Marienfeste wurden Hymnen auf die Jungfrau verfaßt und ihre Vorzüge in den Predigten immer überschwenglicher gelobt. So wurde Maria allmählich in den Rang einer Himmelskönigin erhoben. Damit aber mußte sich für die Menschen jener Zeit die Frage stellen, was denn mit ihrem Leib nach dem Tod geschehen sei. Entgegen der Meinung zahlreicher Kirchenväter, darüber könne man keine gesicherten Aussagen machen, erzählt die wohl im 5. Jahrhundert in Syrien entstandene „Transitus“-Legende in verschiedenen Varianten von dem rätselhaften Verschwinden ihres Leibes bei oder nach der Bestattung durch die Jünger.⁷ Obwohl diese Vorstellung von den Theologen zunächst mit Skepsis betrachtet wurde, fand sie doch seit dem 7. Jahrhundert mehr und mehr Eingang in Predigten und dann auch in die Liturgie. Allerdings haben die orthodoxen Kirchen des Ostens keine für jeden Christen verbindlichen Aussagen über die Richtigkeit solcher Vorstellungen gemacht. Auch wenn 1672 ein Konzil in Jerusalem ausdrücklich von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel gesprochen hat, so können doch die Fragen, wo sich ihr Leib jetzt befindet und ob er schon wieder mit ihrer Seele vereinigt sei, bis heute unterschiedlich beantwortet werden.⁸

Auch im Abendland gewann die Marienverehrung seit der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts immer mehr an Bedeutung; allerdings verlief diese Entwicklung hier langsamer als im Osten. Während die Mariologie der Ostkirche bereits in Johannes von Damaskus (gest. 749) „ihren Gipfelpunkt und ihren wesentlichen Abschluß“ gefunden hatte,⁹ begann die Blütezeit der Marienverehrung im Westen erst mit dem 11. Jahrhundert, und die mit

dem Titel „Gottesmutter“ verbundenen Fragen wurden hier erst im Hoch- und Spätmittelalter eingehend diskutiert. Ein Ergebnis dieser Diskussionen war die Lehre von der unbefleckten Empfängnis (*Immaculata conceptio*), nach der Maria vom ersten Augenblick ihres Daseins an sündlos, das heißt also auch frei von der Erbsünde gewesen sei. Diese Lehre wurde noch im 17. Jahrhundert von den Dominikanern unter Berufung auf Thomas von Aquin bestritten, jedoch am 8. 12. 1854 von Papst Pius IX. in der Enzyklika „*Ineffabilis Deus*“ als Dogma verkündet. Eine andere Konsequenz, die die Theologen des Mittelalters unter Berufung auf Lk 1,28 aus der Gottesmutterschaft zogen, war die Aussage, daß Maria die „volle Gnade“ erlangt habe. Diese Aussage wurde zur Grundlage späterer Überlegungen über ihre Rolle als Gnadenmittlerin und Miterlöserin.¹⁰

In der Hochscholastik fanden auch die Lehre von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel und die Transitus-Legende weitgehende Anerkennung. Das um 500 zusammengestellte *Decretum Gelasianum* hatte die Transitus-Legende zu den verbotenen Büchern gezählt. Aus karolingischer Zeit stammt ein angeblicher Brief des Hieronymus, der dem Glauben an eine leibliche Aufnahme Marias skeptisch gegenübersteht und ausdrücklich vor der Transitus-Legende warnt. Dieser Brief wurde sogar ins römische Brevier aufgenommen und bis 1568 jedes Jahr zum Fest *Assumptio Mariae* abschnittsweise vorgelesen. Allerdings gab es seit dem 9. Jahrhundert auch Theologen, die die Lehre von der *Assumptio* im Sinne der Aufnahme Marias mit Leib und Seele befürworteten. Auf diese Tradition und auf theologische Argumente stützten sich die Scholastiker, wenn sie die *Assumptio* als sicher annahmen. Die Transitus-Legende wurde zwar von ihnen nicht verworfen, diente aber auch nicht als Beweismittel.

Nachdem die katholische Theologie auf die Argumente der Humanisten und Reformatoren zunächst mit einer gewissen Zurückhaltung reagiert hatte, begann mit der Gegenreformation die erneute Ausbreitung und weitere theologische Rechtfertigung der Marienverehrung, die immer vielfältigere Formen annahm. In der Zeit der Aufklärung wurden zwar von zahlreichen katholischen Theologen Bedenken gegen diese Entwicklung geäußert, doch auch sie konnten die katholische Kirche nicht von ihrem Weg ins „Marianische Zeitalter“ abhalten, als dessen Beginn man etwa die Herausgabe der Enzyklika „*Ubi primum*“ durch Pius IX. im Jahre 1849 betrachten kann und das „nicht bloß durch die verschiedenen von der Kirche anerkannten Erscheinungen Mariens, sondern fast noch mehr durch eine ganze Reihe bedeutsamer päpstlicher Verlautbarungen über die Gottesmutter“ geprägt wurde.¹¹

Einen ganz anderen Verlauf nahm die Entwicklung der Marienverehrung im Protestantismus. Weder die Wittenberger noch die Schweizer Reformatoren lehnten die Marienverehrung völlig ab. Bei allen Unterschieden, die sich in ihrer Haltung zu Maria aufzeigen lassen,¹² waren sie sich aber in einem Punkt einig: Alle Aussagen über die Gottesmutter haben ihre Berechtigung ausschließlich im Rahmen der Christologie.¹³ Unter Berufung auf das reformatorische „solus Christus“ grenzte sich die evangelische Theologie in den folgenden Jahrhunderten immer stärker von der Marienverehrung im Katholizismus ab; auch in der Gemeindefrömmigkeit spielte Maria eine immer geringere Rolle. Aufgrund dieser Entwicklung war es möglich, daß sogar die Ablehnung der seit Jahrhunderten in allen Konfessionen unbestrittenen Lehre von der Jungfrauengeburt durch die liberale Theologie zwar auf Widerspruch stieß, sich aber doch in weiten Kreisen des Protestantismus durchsetzen konnte. Demgegenüber bejahte Karl Barth die „Geburt aus Maria der Jungfrau“¹⁴ und die Bezeichnung „Mutter Gottes“ „als legitimen Ausdruck der christologischen Wahrheit“, ¹⁵ lehnte jedoch jede darauf aufbauende Mariologie als „Irrlehre“ ab.¹⁶

2. Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel

2.1 Die Verkündigung des Dogmas

Unter dem Pontifikat Clemens XII. (1730-1740) traf zum ersten Mal in Rom eine Bittschrift ein, in der der Wunsch geäußert wurde, die Lehre von der Assumptio als Glaubensdogma zu definieren; sie stammte von dem spanischen Pater Cesario Shguanin (1692-1769). Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil vertraten bereits 187 Bischöfe diese Forderung. Bis 1920 sprachen sich über 1,5 Mill. und bis 1940 über 8 Mill. Katholiken durch ihre Unterschrift für eine Definition dieses Dogmas aus. Am 1. 5. 1946 stellte daraufhin Papst Pius XII. in der Enzyklika „Deiparae Virginis Mariae“ allen katholischen Bischöfen die Frage, ob sie die Dogmatisierung der Assumptio wünschten und für möglich hielten. Nachdem bis zum Sommer 1950 über 90% der Bischöfe positiv geantwortet und weniger als 2% Bedenken geäußert hatten,¹⁷ verkündete der Papst am 1. 11. 1950 in der Enzyklika „Munificentissimus Deus“ das neue Dogma: „Die unbefleckte, immerwährend jungfräuliche Gottesmutter Maria ist, nachdem sie ihren irdischen Lebenslauf vollendet hatte, mit Leib und Seele zur himmlischen Herrlichkeit aufgenommen worden.“¹⁸

Die Enzyklika bemüht sich zwar um den Nachweis, daß der Glaube an die Assumptio implizit im Alten (v. a. Gen 3,15) und Neuen Testament (v.

a. Lk 1,28) ebenso enthalten sei wie in der altkirchlichen Tradition, also in den Werken der Kirchenväter und in der Liturgie, aber auch katholische Theologen wußten schon damals, auf wie schwachen Füßen eine solche Argumentation steht: „Die theologische Wissenschaft kann aus sich heraus weder einen überzeugenden Schriftbeweis, noch einen völlig überzeugenden Traditionsbeweis führen.“¹⁹ Deshalb werden neben Zitaten aus der Schrift und der Tradition sogenannte „Konvenienzgründe“ angeführt: Weil Maria Gottesmutter genannt wird und vom Zeitpunkt ihrer Empfängnis an ohne Sünde war, ist es zwar nicht logisch zwingend, aber naheliegend, daß auch der Tod keine Macht über sie hatte. Mit den Worten der Enzyklika „scheint es unmöglich, sie nach diesem irdischen Leben... von Christus getrennt zu denken“.²⁰ Doch die größte Beweislast kommt dem Argument der „ganz einzigartige(n) Übereinstimmung der katholischen Bischöfe und Gläubigen“²¹ zu: Weil das kirchliche Lehramt die von Christus der Kirche anvertrauten Wahrheiten „unverfälscht, ohne etwas hinzuzufügen, ohne etwas wegzunehmen“, überliefert, „kann der universellen Übereinstimmung des ordentlichen kirchlichen Lehramtes ein sicherer und unanfechtbarer Beweis entnommen werden, daß die leibliche Aufnahme der Allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel eine von Gott geoffenbarte Wahrheit ist.“²²

2.2. Reaktionen auf die Dogmatisierung der Assumptio

Über eine halbe Million Menschen waren in Rom vor dem Petersdom versammelt, als der Papst die Schlußsätze der Enzyklika „Munificentissimus Deus“ vortrug. Mit dem Jubelruf „Evviva la Madonna, evviva il Papa!“ drückten sie ihre Zustimmung zu dem neuen Dogma aus. Nach Berichten in der katholischen Presse rief die Dogmatisierung in ganz Italien und auch in anderen katholischen Ländern große Begeisterung hervor. Demgegenüber waren die Reaktionen unter den Katholiken in Deutschland zurückhaltend; deshalb sah sich z. B. Hermann Volk in Münster veranlaßt, den Gläubigen den Inhalt des neuen Dogmas und den Grund für seine Verkündigung in einer Vortragsreihe zu erläutern.²³ Die Kritik, die vor der Dogmatisierung von einigen namhaften Theologen wie M. Jugie, B. Altaner, B. Poschmann und K. Adam geäußert worden war, verstummte bald. Dies ist nicht verwunderlich; denn die Enzyklika selbst sagt ja mit aller Deutlichkeit, daß jeder, der das Dogma „bewußt in Zweifel zu ziehen wagt, ...vollständig vom göttlichen und katholischen Glauben abgefallen“ sei und „den Zorn des Allmächtigen Gottes und der heiligen Apostel Petrus

und Paulus auf sich herabruft“.²⁴ Nur wenige Katholiken wagten es, die Dogmatisierung auch weiterhin zu kritisieren. Sie warfen dem Papst „Geringschätzung und Entwertung der theologischen Wissenschaft“ und die endgültige Abkehr vom altkirchlichen Traditionsprinzip vor, wodurch „für einen endlosen Zuwachs an Offenbarungen“ „Tür und Tor geöffnet“ worden seien. Im Zusammenhang damit wurde auch die Frage nach der Lehrautorität der Kirche und des Papstes neu aufgeworfen und diskutiert.²⁵

In den orthodoxen Kirchen traf die Verkündigung des neuen Dogmas auf einhellige Ablehnung. Diese Einmütigkeit ist vor allem aus zwei Gründen bemerkenswert: Zum einen bestanden in jener Zeit erhebliche Spannungen zwischen verschiedenen orthodoxen Kirchen, insbesondere zwischen den Patriarchaten von Moskau und Konstantinopel, zum andern ist der Glaube an die leibliche Aufnahme Marias in der Orthodoxie weit verbreitet und wird auch von der Mehrheit ihrer Theologen vertreten. Dennoch lehnte man die Dogmatisierung dieses Glaubens ab und begründete dies im wesentlichen mit folgenden Argumenten:

1. Es gibt weder in der Schrift noch in der altkirchlichen Tradition einen eindeutigen Beleg für diesen Glauben.
2. Der Glaube war nicht bedroht, deshalb war eine Dogmatisierung überflüssig.
3. Nur ein ökumenisches Konzil, nicht aber der Papst hat das Recht, Dogmen zu definieren.
4. Die Enzyklika „Munificentissimus Deus“ beruft sich zur Begründung der Assumptio unter anderem auf das Dogma von der Immaculata conceptio; dieses Dogma lehnen die orthodoxen Kirchen ab, weil es auf der katholischen Lehre von der Erbsünde beruht, die von der Orthodoxie ebenfalls verworfen wird.²⁶

Eine grundsätzliche und für die orthodoxe Haltung charakteristische Kritik an der katholischen Mariologie formulierte V. Lossky: „Während Christus auf den Dächern gepredigt... wurde, ...enthüllt sich das Mysterium der Gottesmutter im Innern der Kirche den Gläubigen... Schweigen wir also und versuchen wir nicht, über die höchste Glorie der Gottesmutter Dogmen zu schaffen!“²⁷

Auch die anglikanische Kirche sprach sich eindeutig gegen das Dogma aus. Unmittelbar nachdem Papst Pius XII. die Dogmatisierung der Assumptio angekündigt hatte, gaben die anglikanischen Erzbischöfe am 17.8.1950 eine Erklärung ab, in der es unter anderem heißt: „Die Kirche Englands lehnt es ab, irgendeine Lehre oder Meinung, die nicht klar in der Schrift enthalten ist, als erforderlich für einen erlösenden Glauben anzuse-

hen.²⁸ Mit dieser Erklärung verwarfen die Bischöfe nicht den Glauben an die Assumptio selbst, den viele Glieder der anglikanischen Kirche teilen, wohl aber seine Definition als „Glaubensdogma“, das heißt als heilsnotwendig und als Teil der ursprünglich geoffenbarten Wahrheit. Wichtig war den Bischöfen außerdem die Feststellung, daß „durch diesen Akt die dogmatischen Differenzen in der Christenheit vermehrt“ und „der wachsenden Verständigung zwischen den Christen... schwerer Schaden zugefügt“ worden sei.²⁹

Den schärfsten Einspruch gegen das neue Dogma erhob der europäische Protestantismus. Zahlreiche kirchliche Leitungsorgane gaben Erklärungen ab, in denen sie den Glauben an die Assumptio als unbiblisch und unchristlich ablehnten.³⁰ Damit, daß ihre Ablehnung nicht nur die Tatsache der Dogmatisierung, sondern den Inhalt des Dogmas selbst betraf, gingen sie über die Stellungnahmen der Vertreter anderer Konfessionen hinaus. Die meisten in den protestantischen Erklärungen angeführten Argumente finden sich, wenngleich oft weniger scharf formuliert, bereits in einem Gutachten, das von E. Schlink und anderen Mitgliedern der Heidelberger Fakultät im Juli 1950 fertiggestellt und an die römische Kurie weitergeleitet worden war.

Das Gutachten geht von der Frage aus, ob „die leibliche Auferstehung und Himmelfahrt der Maria Inhalt apostolischer Lehre“ sei.³¹ Es verneint diese Frage, weil 1. eine solche Aussage im Neuen Testament fehlt, 2. die Tradition der ersten fünf Jahrhunderte darüber schweigt und 3. theologische Schlüsse nicht als Ersatz für eine solche Bezeugung gelten können. Mit diesem Argument will das Gutachten nicht grundsätzlich alle theologischen Konvenienzbeweise in Frage stellen; es verwirft aber die katholische Auffassung, daß die Lehre von der Assumptio implizit in der ursprünglichen Offenbarung enthalten gewesen sei und daß dies durch theologische Schlüsse erhoben werden könne. Das Gutachten sieht deshalb in der Dogmatisierung der Assumptio eine Neuerung mit weitreichenden Konsequenzen:

1. werde Maria hierdurch „noch stärker, als dies in römischer Lehre und Frömmigkeit bereits der Fall ist, aus der Gemeinschaft der Kirche herausgelöst und von dem (auf die allgemeine Auferstehung) wartenden Gottesvolk distanziert“.³²

2. werde „der Unterschied zwischen der schlechthinnigen Einzigkeit Jesu Christi und *aller* Kreatur ... verdunkelt“.³³

3. werde durch das Dogma der Glaube an die Assumptio als heilsnotwendig definiert, während nach dem Zeugnis des Neuen Testaments „der

Glaube an die Auferstehung Jesu Christi und die Erwartung der Auferstehung der Glaubenden... als ausreichend gelten“.³⁴

4. müsse der Verzicht auf eine Begründung der kirchlichen Lehre in der Lehre der Apostel „als grundsätzliche Infragestellung der Apostolizität der Römischen Kirche verstanden werden“.³⁵

Im Schlußteil drückt das Gutachten die Befürchtung aus, daß durch die Dogmatisierung das interkonfessionelle Gespräch erheblich erschwert und die „gemeinsame Front des Christuszeugnisses den antichristlichen und achristlichen Zeitgenossen gegenüber“ geschwächt werde.³⁶

Einen Vorwurf, den das Heidelberger Gutachten nicht enthielt, erhob der Landeskirchentag der Evangelisch-Reformierten Kirche in Nordwestdeutschland: „In der Gestalt der neben Christus thronenden Maria stellt sich die Kirche selbst dar als Mittlerin des Heils und Miterlöserin der Menschheit.“³⁷ Eine Begründung dieses Vorwurfs enthält die Stellungnahme des Landeskirchentages allerdings nicht. Auch andere Theologen sprachen und schrieben, je von ihrem Standpunkt aus, mit Leidenschaft gegen das neue Dogma.³⁸ Als einsamer Rufer in der Wüste der evangelischen Theologie seiner Zeit sah sich offenbar H. Asmussen, der in seiner kurz vor der Dogmatisierung erschienenen Schrift „Maria die Mutter Gottes“ zwar seine Differenzen zur katholischen Marienlehre nicht verschwie, in erster Linie aber seinen lutherischen Brüdern immer wieder sagte, daß ein Glaube ohne Mariologie und ohne Marienverehrung kein wahrer Christusglaube sein könne.³⁹

2.3 Auswirkungen auf das Gespräch zwischen den Konfessionen

Auch auf katholischer Seite war vor der Verkündigung des Dogmas die Befürchtung laut geworden, daß das interkonfessionelle Gespräch durch die Dogmatisierung erheblich erschwert werden dürfte. Die Reaktionen aus den anderen Konfessionen zeigten, wie begründet diese Befürchtung war: Viele Protestanten waren der Meinung, hier habe der Katholizismus sein wahres Gesicht gezeigt, und wollten von einer weiteren Suche nach Gemeinsamkeit nichts mehr wissen. Für manchen Vertreter der Orthodoxie hatte der Papst durch die eigenmächtige Dogmatisierung seinen von jeher von der Ostkirche bekämpften Anspruch auf kirchliche Weltherrschaft erneut unterstrichen. Die katholische Theologie ging nur sehr begrenzt auf die vorgebrachten Argumente ein und reagierte im wesentlichen apologetisch. So kam ein wirkliches Gespräch über das neue Dogma nicht zustande. Den schwersten Schaden durch diese Entwicklung erlitt wohl die Una-

Sancta-Bewegung, die vor allem in Frankreich und Deutschland schon zu erfreulichen Ergebnissen im evangelisch-katholischen Gespräch gekommen war; W. von Loewenich konstatierte 1955, das neue Dogma habe „der Una-Sancta-Bewegung einen nahezu tödlichen Schlag versetzt“. ⁴⁰

Am Rande der Auseinandersetzung um das neue Dogma wurde von orthodoxer Seite auch Kritik an der Bewertung der Tradition in den evangelischen Kirchen laut. So erklärte Metropolit Gennadios von Heliopolis, „daß der Gedanke, eine Lehre bedürfe der Beweisführung durch die Hl. Schrift, um Dogma zu werden, nur protestantisch sein könne“. ⁴¹ In ähnliche Richtung zielte die Feststellung H. F. K. Heuningens: „Unsere evangelische Kirche lehrt das sola scriptura, und deshalb und aus keinem anderen Grund ist dann auch bei uns die Schrift norma normans. Das ist sie nicht von sich selbst.“ ⁴² Diese Einsicht in die Traditionsgebundenheit auch der evangelischen Theologie kam allerdings in der Auseinandersetzung um die Assumptio nicht zum Tragen.

3. Die Marienverehrung in den fünfziger Jahren

Die fünfziger Jahre waren reich an nationalen und internationalen Ereignissen, in denen die Bedeutung der Marienverehrung für die römisch-katholische Kirche sichtbar wurde. So erklärte der Papst die Zeit vom 8.12.1953 (Fest Mariä Empfängnis) bis zum 8.12.1954 zum „Marianischen Jahr“, um damit der Dogmatisierung der Immaculata conceptio 100 Jahre zuvor zu gedenken. Ziel der von Pius XII. bei der Ankündigung des „Marianischen Jahres“ in der Enzyklika „Fulgens corona“ empfohlenen Predigten, Wallfahrten und Gebete war vor allem, „daß aus der Verehrung der Gottesmutter das Gebets- und Tugendleben Ansporn und Wachstum, die großen Anliegen der Kirche und ihres Apostolats mächtige Hilfe schöpfen“ sollten. ⁴³

Wenige Wochen vor Abschluß des „Marianischen Jahres“, nämlich am 1.11.1954, setzte der Papst in der Enzyklika „Ad Caeli Reginam“ das neue liturgische Fest „Maria Königin“ ein, das alljährlich am 31. Mai gefeiert werden solle; außerdem solle man „an diesem Tage die Weihe des Menschengeschlechtes an das Unbefleckte Herz der Allerseligsten Jungfrau Maria erneuern“. ⁴⁴ Die Weihe der Menschheit an das „unbefleckte Herz“ Marias geht auf ein Ereignis in dem kleinen portugiesischen Ort Fátima zurück. Dort hatten drei Geschwister im Jahre 1917 mehrere Marienerscheinungen. Bei ihrer dritten Erscheinung am 13.7.1917 soll Maria unter anderem gesagt haben: „Ich bin gekommen, die Weihe der Welt an mein unbe-

flecktes Herz und die Sühnekommunion an den ersten Monatssamstagen zu fordern. Wenn man meine Forderungen annimmt, wird die Züchtigung (der Erste Weltkrieg) entfernt oder gemildert, sonst aber...“⁴⁵ Pius XII. autorisierte diese Erscheinungen, und im Zweiten Weltkrieg, am 8. 12. 1942, weihte der Papst die Kirche und die ganze Welt dem Herzen der Jungfrau. Während des „Marianischen Jahres“, nämlich auf dem Katholikentag in Fulda, weihte Kardinal Frings am 4. 9. 1954 auch ganz Deutschland dem „unbefleckten Herzen“ Marias. Hierzu muß allerdings gesagt werden, daß der Sinn einer solchen Weihe unter den deutschen Katholiken keineswegs unbestritten war. Ebenso erhoben sich auch kritische Stimmen gegen die im selben Jahr veranstaltete „Peregrinatio“ (Pilgerfahrt) der Madonna von Fátima durch verschiedene deutsche Diözesen.⁴⁶

Auch in der theologischen Wissenschaft nahm die Beschäftigung mit Fragen der Marienverehrung in den fünfziger Jahren einen breiten Raum ein. Äußeres Zeichen hierfür war die Einrichtung spezieller Lehrstühle für Mariologie an zahlreichen katholisch-theologischen Fakultäten; auch die großen Handbücher der Dogmatik enthielten nunmehr einen besonderen Band zur Marienlehre. Höhepunkte der wissenschaftlichen Diskussion über Maria waren die internationalen mariologisch-marianischen Kongresse, die jeweils im Oktober 1950 und 1954 in Rom sowie im September 1958 in Lourdes veranstaltet wurden.

Während die evangelische Theologie lange Zeit die mariologischen Fragen kaum beachtet hatte, war nun vielerorts ein Bedürfnis nach Abgrenzung von der katholischen Marienlehre spürbar. So verfaßte ein Ausschuß der westfälischen Landeskirche auf Wunsch dortiger Pfarrer im Juli 1954 „Acht Sätze“, in denen er die seit 1950 oft wiederholten Vorwürfe gegen die katholische Mariologie zusammenfaßte und ihnen eine „evangelische Position“, in der allerdings Maria nicht einmal erwähnt wird, gegenüberstellte. Die Vorwürfe gipfelten in der Aussage: „Die römisch-katholische Kirche ist im Zeichen der Maria die Kirche der Gegenreformation.“⁴⁷

Diese Einschätzung scheint auch hinter den lautstarken Protesten gestanden zu haben, mit denen 1954 viele evangelische Christen, allen voran der bayerische Landesbischof Meiser, auf die Weihe Deutschlands an Maria reagierten. Nach katholischer Auffassung bedeutet eine solche Weihe nur für diejenigen einen „Akt der persönlichen Hingabe“, die dazu bereit sind, für alle anderen aber den Einschluß in das „fürbittende Gebet“.⁴⁸ Nimmt man diese Unterscheidung ernst, so ergibt sich, daß Bischof Meiser die evangelischen Christen von dieser Fürbitte ausgeschlossen wissen wollte.

Dieses Klima der Abgrenzung herrschte nicht nur in der evangelischen

Kirchenpolitik, sondern zum Teil auch in der theologischen Wissenschaft. So konnte z. B. das zunächst streng wissenschaftlich angelegte Buch H. Düfels über „Luthers Stellung zur Marienverehrung“⁴⁹ im letzten Kapitel zur Streitschrift geraten. Ein ebenso engagierter Gegner der katholischen Mariologie war W. von Loewenich, der zugleich die dahinterstehende „mythologisch verstandene Christologie“ in Frage stellte.⁵⁰

Nur wenige Theologen⁵¹ unternahmen in den fünfziger Jahren den Versuch, die katholische bzw. evangelische Position zur Marienverehrung so zu formulieren, daß ein interkonfessionelles Gespräch über dieses Thema möglich würde. Doch diese Bemühungen fielen kaum auf fruchtbaren Boden; allgemein herrschte die Meinung, daß es „hier keine Verständigungsbasis mehr“ gebe „und ein weiteres Gespräch ... sinnlos, zwecklos und hoffnungslos“ sei.⁵² Auch mit der Orthodoxie und der anglikanischen Kirche kam in diesen Jahren kein Gespräch über die Marienverehrung in Gang.

4. Das Zweite Vatikanische Konzil und die Marienverehrung

4.1. Die Beschlüsse des Konzils zur Mariologie

In den fünfziger Jahren war die Frage, ob und inwiefern Maria „Mittlerin“ (Mediatrice), „Miterlöserin“ (Corredemptrix) und „Mutter der Kirche“ bzw. „aller Gläubigen“ genannt werden dürfe, in der katholischen Theologie intensiv diskutiert worden; gelegentlich hatten auch hohe Vertreter der Hierarchie hierzu eindeutig Stellung genommen. Zahlreiche Bischöfe, aber auch außenstehende Beobachter erwarteten deshalb, daß das Konzil diese Fragen durch die Verkündung eines neuen Dogmas abschließend entscheiden werde. So wünschten etwa 400 Bischöfe eine Dogmatisierung der Mittlerschaft und je 50 die Definition eines Dogmas über Maria als geistlicher Mutter bzw. als Miterlöserin. Jedoch die Mehrheit der Konzilsväter entschied sich gegen die Verkündung eines neuen Dogmas. Denn zum einen war man der Meinung, daß die Diskussion über diese Titel noch keineswegs zu einem breiten Konsens innerhalb der katholischen Theologie geführt hätte, zum andern hatte Johannes XXIII. bereits in der Ankündigung des Konzils am 25. 1. 1959 erklärt, es solle „eine Einladung an die getrennten Gemeinschaften zur Suche nach der Einheit sein“;⁵³ diesem Ziel hätte ein neues Dogma sicherlich geschadet.

Die erste wichtige Entscheidung über die Marienlehre traf das Konzil im Oktober 1963 während der 2. Sitzungsperiode, als es mit 1114 gegen 1074

Stimmen beschloß, das sogenannte „Marienschema“⁵⁴ nicht als selbständiges Dokument, sondern als letzten Teil der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ zu verabschieden. Damit war eindeutig festgelegt, daß Maria trotz ihrer Ehrenstellung über allen anderen Gläubigen doch im vollen Sinn Glied der Kirche ist und nicht etwa über der Kirche steht. Neben anderen gewichtigen Argumenten spielte bei dieser Entscheidung auch die Rücksicht auf die anderen Konfessionen eine Rolle.

Dieser Einordnung des Marienschemas in die Konstitution über die Kirche entsprach „die Einbeziehung der ‚einschränkenden‘ Aussagen der Hl. Schrift über Maria“⁵⁵ in den Text. Unter Hinweis auf Lk 2,50 und Mk 3,35 par Lk 11,27 f., die in den vergangenen 100 Jahren in keinem päpstlichen Rundschreiben zur Mariologie erwähnt worden waren, stellte das Konzil fest: „So ging auch die selige Jungfrau den Pilgerweg des Glaubens.“⁵⁶ Während die vorkonziliare Mariologie stets von der Nähe Marias zu ihrem Sohn gesprochen hatte, wurde nun auch „der unübersteigbare Abstand zwischen Jesus und seiner Mutter betont“.⁵⁷

Mit solchen Aussagen des Marienschemas ist die Lehre von Maria als Miterlöserin nur schwer zu vereinbaren. Trotzdem war diese Lehre im ersten Entwurf des Schemas, den die Theologische Kommission 1962 vorlegte, enthalten, wenn auch der Titel „Corredemptrix“ wohl aus Rücksicht auf die anderen Konfessionen nicht erwähnt wurde.⁵⁸ Auch im zweiten, in diesem Punkt viel vorsichtigeren Entwurf vom März 1964 hieß es noch, Maria habe ihren Sohn „in voller Freiheit (als Opfer) dargebracht“.⁵⁹ Demgegenüber wird Maria in der endgültigen Fassung keine aktive Beteiligung an der Erlösungstat ihres Sohnes mehr zugeschrieben; dort heißt es lediglich, daß sie „der Darbringung des Schlachtopfers, das sie geboren hatte, liebevoll zustimmte“.⁶⁰

Auch um die Rolle Marias als Mittlerin der Gnaden gab es langwierige Auseinandersetzungen. Schließlich billigte das Konzil eine Formulierung, die bewußt keinen dogmatischen Charakter hat, sondern die Marienfrömmigkeit betrifft: „Deshalb wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistands und der Mittlerin angerufen.“⁶¹ Und zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse fügte es noch hinzu: „Das aber ist so zu verstehen, daß es der Würde und Wirksamkeit Christi, des einzigen Mittlers, nichts abträgt und nichts hinzufügt.“⁶²

Ebenso wie den Titel „Miterlöserin“ lehnte das Konzil auch die Bezeichnung „Mutter der Kirche“ (Mater Ecclesiae), die einmal für die Überschrift des Marienschemas im Gespräch war, ab; es nannte Maria lediglich „Typus der Kirche“⁶³ und „Urbild der Tugenden“, das „der ganzen Gemeinschaft

der Auserwählten ... voranleuchtet“.⁶⁴ Jedoch Papst Paul VI. erklärte in seiner Ansprache zum Abschluß der 3. Sitzungsperiode am 21.11.1964 „Maria zur Mutter der Kirche, d.h. des ganzen christlichen Volkes, der Gläubigen sowohl wie der Hirten“.⁶⁵ Gleichzeitig machte er deutlich, daß er mit dieser Erklärung „unsere Schwester“ Maria nicht über die Kirche oder neben Christus stellen wollte. Beobachter sahen in der Erklärung des Papstes ein Geschenk an jene Bischöfe, die weniger zurückhaltende Aussagen über Maria gefordert hatten und deshalb mit dem schließlich fast einmütig⁶⁶ beschlossenen Text im Grunde doch unzufrieden gewesen seien.

4.2. Reaktionen auf die Konzilsbeschlüsse

Die Reaktionen aus den einzelnen orthodoxen Kirchen waren recht einheitlich. Als Beispiel sei die Beurteilung von I. Karmiris genannt. Er wiederholt die Kritik an den Dogmen von 1854 und 1950, die das Konzil bestätigt hatte, spricht sich gegen die Vorstellungen von Maria als Mittlerin oder Miterlöserin aus und lehnt auch den Titel „Mutter der Kirche“ ab, weil er „zu dogmatischen Verwirrungen und Mißverständnissen führen“ könne.⁶⁷ Andererseits enthalte das Marienschema „auch viele positive Punkte ..., in denen die orthodoxe und die römisch-katholische Kirche übereinstimmen“.⁶⁸ Deshalb sieht Karmiris die Orthodoxen auf „dem mittleren, geraden Weg der antiken Kirche“, während „die römischen Katholiken die Gottesmutter durch die Formulierung neuer Dogmen überschätzen“ und „die Protestanten sie stark unterschätzen (aus Reaktion gegen die katholischen Übertreibungen)“.⁶⁹

Daß das Konzil nicht, wie man befürchtet hatte, ein neues Mariendogma verkündete, wurde in evangelischen Kreisen allgemein positiv gewertet. Und auch in dem schließlich verabschiedeten Text fand man „einige erfreuliche Züge“⁷⁰: Die Aussagen des Neuen Testaments über Maria werden stärker berücksichtigt als in früheren Verlautbarungen Roms, das Verhältnis Marias zur Kirche werde zurückhaltend beschrieben und schließlich werde die Mittlerschaft Christi als einzigartig herausgestellt. M. Thurian sah darüber hinaus auch in anderen Konzilsbeschlüssen ein Korrektiv für die Mariologie. So habe der Text über die Offenbarung „auch der Mariologie eine biblische Zucht auferlegt, an der sie es oft hat mangeln lassen“, und die Konstitution über die Liturgie werde durch ihre Ausrichtung auf das Mysterium Christi „dazu beitragen, der Marienfrömmigkeit ihren rechten Platz zuzuweisen“.⁷¹ Außerdem seien gerade die Mariendogmen gemeint, wenn im Dekret über den Ökumenismus gesagt werde, „daß es nach

katholischer Lehre eine Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens“.⁷²

Aufgrund einer solchen positiven Bewertung betrachtete z. B. W. Quabeck das Marienschema als „ersten, bescheidenen Schritt in Richtung auf eine offene ökumenische Diskussion“. Daneben standen für ihn jedoch zwei zentrale Anfragen: „Hat das Konzil die innerkatholische Auseinandersetzung über Maria ernsthaft genug auf den Boden der Heiligen Schrift zurückgeführt?“ Und: Ist es gerechtfertigt, aufgrund der christologisch gemeinten Bezeichnung „Gottesmutter“ Maria „metaphysische Eigenschaften zuzuschreiben, die keine Begründung in der Bibel haben“?⁷³

Anders beurteilte W. von Loewenich das Marienschema. Die 1970 erschienene völlige Neubearbeitung seines Buches über den modernen Katholizismus enthält zwar einen Abschnitt, in dem er Ablauf und Ergebnis der Diskussion über Maria auf dem Konzil darstellt, übernimmt dann jedoch die Gesamtbeurteilung der katholischen Marienlehre nahezu wörtlich aus der 1. Auflage von 1955.⁷⁴ Offenbar haben also die Konzilsbeschlüsse für Loewenich nur geringe Bedeutung. Demgegenüber sieht G. C. Berkouwer, der die wohl gründlichste (evangelische) Analyse des Marienschemas vorgelegt hat, das Konzil als Wendepunkt in der katholischen Mariologie, da seine Entscheidung, wie er meint, „den Weg zu einem *neuen* Marien-Dogma auf immer verschließen wird“.⁷⁵

5. Die Marienverehrung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

In den Jahren nach dem Konzil nahm die Bedeutung der Marienfrömmigkeit im Leben der römisch-katholischen Kirche erheblich ab, und mancherorts wurden selbst die ältesten Mariendogmen in Frage gestellt. Sehr viel Staub wirbelte 1966 der sogenannte „Holländische Katechismus“ auf, dem eine Kardinalskommission den Vorwurf machte, er bringe „die Tatsächlichkeit der jungfräulichen Empfängnis“ Jesu nicht deutlich genug zur Sprache.⁷⁶

Zur gleichen Zeit bemühten sich die Mariologen um eine bessere biblische und historische Begründung der Marienverehrung. Diese Bemühungen prägten auch den 5. Internationalen Mariologischen Kongreß im August 1967 in Lissabon.⁷⁷ Vergleicht man dessen Arbeit mit den Spekulationen über die Gnadenvorzüge Marias, die die ersten Kongresse dieser Art beherrscht hatten, so wird deutlich, wie sowohl die Themenstellung als auch die Methodik der Mariologie durch die Konzilsbeschlüsse verändert wurden.

Die Suche der katholischen Theologen nach einer neuen Begründung der Marienlehre war keineswegs auf die ersten Jahre nach dem Konzil beschränkt. Es ist bezeichnend, daß eine 1973 erschienene „Kleine Einführung in die Mariologie“ schon im Titel die Frage stellte, ob man überhaupt „heute von Maria reden“ solle.⁷⁸ In dieser Situation, die W. Beinert als „tiefgreifende Krise der Marienlehre und Marienverehrung in der Kirche“ charakterisierte,⁷⁹ gab Papst Paul VI. am 2.2.1974 ein Mahnschreiben mit dem Titel „*Marialis cultus*“ heraus, das zu rechter Marienverehrung aufrufen und anleiten will.⁸⁰ Der Papst nennt darin zunächst drei theologische Grundprinzipien der Marienverehrung, nämlich die eindeutige Ausrichtung auf Christus, die Orientierung am Heiligen Geist⁸¹ und die Hervorhebung der Funktion Marias als Typus der Kirche, um dann vier praktische Normen zu setzen: Orientierung an der Bibel, Inspiration durch die offizielle Liturgie, Ausrichtung an der Ökumene und Berücksichtigung der heutigen anthropologischen Gegebenheiten. Jede Marienfrömmigkeit, die diesen Normen nicht entspricht, wird ausdrücklich abgelehnt.

Durch das päpstliche Mahnschreiben wurden zahlreiche Theologen angeregt, sich wieder stärker mit mariologischen Fragen zu beschäftigen. So erschien z. B. 1975 ein Doppelheft der Zeitschrift „*Catholica*“ mit dem Titel: „Maria im Geheimnis der Kirche“, das neben einigen Beiträgen aus den fünfziger Jahren zahlreiche neue Aufsätze enthält. Eine Analyse dieser Aufsätze zeigt deutlich: Die Autoren wollen keine Rückkehr zur vorkonziliaren Mariologie, sondern sprechen zum Teil offen von Fehlentwicklungen und versuchen einen Neuanatz, der ganz den theologischen Grundprinzipien der Enzyklika „*Marialis cultus*“ entspricht. Neben solchen Anzeichen für einen Neuanfang gibt es allerdings — vor allem seit dem Amtsantritt Johannes Paul II. im Herbst 1978 — auch Versuche, Formen der Marienverehrung aus vergangenen Jahrzehnten wiederzubeleben. Hier ist vor allem die Weihe Mexikos an Maria zu erwähnen, die der Papst am 27.1.1979 in der Wallfahrtskirche von Guadalupe vornahm.⁸² Auch die 1954 vollzogene Weihe Deutschlands an Maria wurde am 26.8.1979 durch Bischof Schick von Fulda erneuert.

Wenn solche Ereignisse auch zu Recht bei vielen nichtkatholischen Christen, die am ökumenischen Gespräch interessiert sind, Besorgnis hervorrufen, so sprechen doch andere Beobachtungen dafür, daß der gegenwärtige Aufschwung der Marienfrömmigkeit, der ohnehin nur einen Teil der katholischen Kirche erfaßt hat,⁸³ keineswegs eine Rückkehr zur vorkonziliaren Marienverehrung bedeutet: So verweist Johannes Paul II., der gern als „glühend marianischer Papst“⁸⁴ bezeichnet wird, bei seinen Äußerungen

über die Gottesmutter immer wieder auf das letzte Kapitel der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ und übt auffallende Zurückhaltung gegenüber den Enzykliken des „Marianischen Zeitalters“. Außerdem vertritt er die Grundprinzipien der Enzyklika „*Marialis cultus*“ und kritisiert insbesondere jede Form der Frömmigkeit, die nicht eindeutig „zu Christus führt“. ⁸⁵ In der Tradition des Konzils stehen auch die in den letzten Jahren für Laien geschriebenen Einführungen in die Mariologie, die eine ausführliche biblische Grundlegung an den Anfang stellen. ⁸⁶ Und schließlich hat das Konzil nach Meinung katholischer Theologen allen Versuchen, „die ‚Mittlerschaft‘ Mariens, ihre ‚Miterlöserschaft‘ usw. auch dogmatisch zu fixieren“, „endgültig ein Ende gesetzt“. ⁸⁷

Mit den Beschlüssen des Vaticanum II war die katholische Kirche — auch im Urteil der anderen Konfessionen — „in der Tat in das ökumenische Gespräch eingetreten“. ⁸⁸ Dieses Gespräch entwickelte sich rasch, und schon nach wenigen Jahren hatte man — für viele überraschend — zahlreiche Möglichkeiten eines gemeinsamen Redens und Handelns auf unterster wie auf höchster Ebene gefunden. Diese Entwicklung, soweit sie den evangelisch-katholischen Dialog betraf, wurde sicherlich durch den oben geschilderten Rückgang der Bedeutung der Marienverehrung im Katholizismus gefördert. Wenige katholische Theologen machten in dieser Zeit den Versuch, die Mariologie im ökumenischen Gespräch zu thematisieren, ⁸⁹ trafen jedoch in evangelischen Kreisen nur auf geringe Resonanz. ⁹⁰ Infolgedessen steht die evangelische Theologie in ihrer Gesamtheit dem in den letzten Jahren zu beobachtenden Aufschwung der katholischen Marienverehrung beinahe ebenso unvorbereitet gegenüber wie der Dogmatisierung der Assumptio vor 30 Jahren. Ungeachtet der einschneidenden Beschlüsse des Vaticanum II tauchen die gleichen Ängste und Befürchtungen wieder auf, vor allem die Angst, daß die Einzigartigkeit der Mittlerschaft Christi durch die Marienverehrung in Frage gestellt werden könnte. Es ist bezeichnend, daß in einem Rundschreiben der Kanzlei der EKD zur Erneuerung der Weihe Deutschlands an Maria wiederum, wenn auch in Form einer Frage und nicht, wie 1954, eines vehementen Protestes, das Argument von der „Einbeziehung evangelischer Christen in ein katholisches Verständnis von Maria“ vorgebracht wird. ⁹¹

Setzt sich der Aufschwung der Marienverehrung im Katholizismus weiter fort, so muß die Mariologie zwangsläufig entweder, wie in den fünfziger Jahren, den evangelisch-katholischen Dialog stark belasten oder aber selbst Gegenstand dieses Dialogs werden. Es ist allerdings fraglich, ob ein für beide Seiten fruchtbares Gespräch gerade über *dieses* Thema heute sehr viel

leichter möglich ist als vor 20 oder 30 Jahren. Voraussetzung eines solchen Gespräches dürfte nämlich „die Erarbeitung einer biblischen Marienlehre“⁹² sein, die bei der Mehrheit der evangelischen Theologen Anerkennung findet. Aber hierfür gibt es bisher erst bescheidene Ansätze. Einigkeit besteht nach wie vor fast nur in der Ablehnung katholischer Positionen, und Verfechter einer lutherischen Marienverehrung wie U. Wickert und A. Mauder stehen fast ebenso einsam in der Landschaft der evangelischen Theologie wie H. Asmussen und W. Stählin⁹³ um 1950.

Ein Impuls zur Veränderung dieser Situation könnte von den neuen Frömmigkeitsformen ausgehen, die seit einigen Jahren besonders unter Jugendlichen großen Anklang finden. Gerade auf diese Jugendlichen übt die Kommunität von Taizé eine große Anziehungskraft aus. Dies gilt auch für die Literatur, die aus der in Taizé geübten Frömmigkeit erwächst. So wurde das Buch M. Thurians über Maria in gekürzter und überarbeiteter Form 1978 als preiswertes Taschenbuch erneut aufgelegt.⁹⁴ Ob sich von hier aus in absehbarer Zeit in den Gemeinden ein stärkeres Bedürfnis nach einer evangelischen Lehre über Maria entwickeln wird, bleibt abzuwarten.

Solange aber die evangelische Theologie nicht eindeutig sagen kann, welche Rolle Maria für sie spielt und wie sie selbst zu den altkirchlichen Aussagen über die Mutter Jesu steht, fehlen ihr die Kriterien zur Entscheidung darüber, welche Ehre Maria zukommt, wann also die Marienverehrung als spezifische Ausprägung des christlichen Glaubens anzusehen ist und wann die Verehrung der Gottesmutter eine Bedrohung für den Glauben an Jesus Christus als einzigen Herrn und Mittler darstellt.⁹⁵ So lange ist sie in Gefahr, auf jede marianische Regung der katholischen Kirche nervös und ängstlich zu reagieren und dabei die positiven Veränderungen zu übersehen, die in der katholischen Marienlehre und auch in der Frömmigkeit seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschehen sind. Zu diesen Veränderungen gehört sicher nicht zuletzt die Suche nach einem biblisch besser begründeten Marienbild. Gerade hier 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.

ANMERKUNGEN

¹ Eine ausführliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung geben W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, Basel 1963 (evangelisch) und G. Söll, *Mariologie* (= Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus u. a., Band 3,4), Freiburg 1978 (katholisch).

- 2 So die Formulierung des Romanum: „γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου“.
- 3 „ὁμοούσιον τῷ πατρί“.
- 4 So z.B. Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, aber auch Arianer und Apollinaris von Laodicea. Der älteste Beleg für die Bezeichnung „θεοτόκος“ findet sich bei Alexander von Alexandrien (so Söll, a.a.O. 48 f. gegen Delius, a.a.O. 78).
- 5 Das wußte auch Cyrill von Alexandrien, der eifrigste Verfechter des „θεοτόκος“.
- 6 „ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου“.
- 7 De Transitu Virginis Mariae liber, Inhalt bei G. Miegge, Die Jungfrau Maria, Göttingen 1962, 83-89.
- 8 Siehe F. Heiler, Die Ostkirchen, München/Basel 1971, 127.
- 9 W. Delius, a.a.O. 122.
- 10 Die Bezeichnung „corredemptrix“ wurde als Fachausdruck erstmals auf dem Tridentinum gebraucht.
- 11 R. Graber, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren, Würzburg 1951, 5.
- 12 So glaubte z.B. Heinrich Bullinger an die Assumptio.
- 13 Vgl. die zahlreichen Beispiele bei W. Tappolet (Hrsg.), Das Marienlob der Reformatoren, Tübingen 1962.
- 14 Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1,2, Zollikon/Zürich 1960⁵, 189.
- 15 Ebd. 151 f.
- 16 Ebd. 153.
- 17 Vor der Dogmatisierung der Immaculata conceptio hatte Pius IX. eine ähnliche Umfrage durchgeführt, deren Ergebnis bei weitem nicht so eindeutig war. Nach G. Miegge zeigt dies, „wie sehr die Disziplin der Bischöfe im Horchen auf die Gedanken ihres Oberhauptes gewachsen ist“ (a.a.O. 176).
- 18 Wortlaut der Enzyklika in: Herder-Korrespondenz, 5 (1950/51) 119-125; Zitat 124 f.
- 19 M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. 5: Mariologie, München 1955, 240.
- 20 A.a.O. 124.
- 21 Ebd. 120.
- 22 Ebd.
- 23 Diese Vorträge wurden kurz darauf veröffentlicht: H. Volk, Das neue Mariendogma, Münster 1951.
- 24 A.a.O. 125.
- 25 Vgl. die anonym oder unter einem Pseudonym veröffentlichten Artikel in: Ökumenische Einheit, 2 (1951) Hefte 2 und 3; Zitate 94 und 127.
- 26 Siehe Ökumenische Einheit, 2 (1951) 2, 74 f. und 3, 170-173.
- 27 Ebd. 75.
- 28 Ebd. 77.
- 29 Ebd.
- 30 Dokumentiert ebd. 85-88, 160, 239 f.
- 31 Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens, München 1950, 7.
- 32 Ebd. 13.
- 33 Ebd. 14 (Hervorhebung im Original).
- 34 Ebd. 15.
- 35 Ebd. 17.
- 36 Ebd. 21.
- 37 Ökumenische Einheit, 2 (1951) 3, 240; ähnlich G. Ebeling, Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas, in: ZThK 47 (1950) 383-391, bes. 390 f.

- 38 So der Lutheraner W. Künneth (Christus oder Maria?, Berlin 1950), der Reformierte M. Thurian und F. Heiler von der Una-Sancta-Bewegung (beide in: Ökumenische Einheit, 2 (1951) 2 und 3).
- 39 S. vor allem S. 13, 17, 21, 30, 47, 61; die Herder-Korrespondenz begrüßte diese Schrift als „großes Gnadenzeichen“ (5 (1950/51) 149).
- 40 W. von Loewenich, Der moderne Katholizismus, Witten 1955, 257.
- 41 In: Ökumenische Einheit 2 (1951) 3, 172.
- 42 In: Ebd. 163 (Hervorhebung im Original).
- 43 Brief an die deutschen Bischöfe vom 15.2.1954, in: Herder-Korrespondenz 8 (1953/54) 394 f.; Zitat 395.
- 44 „Ad Caeli Reginam“, in: Herder-Korr. 9 (1954/55) 115-119; Zitat 118 f. An die Stelle dieses Festes ist nach dem Vaticanum II ein schlichter Gedenktag am 22. August getreten.
- 45 Nach: Katholische Marienkunde, hrsg. von P. Sträter, Bd. 3, Paderborn 1951, 325.
- 46 Siehe O. Schröder, Die Diskussion über die wahre Marienverehrung in der römisch-katholischen Kirche von heute, in: Eine heilige Kirche, 1955/56, Heft 1, 42-60; hier 43-51.
- 47 F. Vierung, Die römisch-katholische Mariologie und die Botschaft der Reformation, o. O. 1954, 8-10; Zitat 10.
- 48 S. Herder-Korrespondenz 9 (1954/55) 2.
- 49 Göttingen 1968, als Dissertation angenommen 1960.
- 50 A. a. O. 280.
- 51 So auf katholischer Seite I. Pinsk, H. Volk und Y. Congar und auf evangelischer Seite F. Heiler, R. Schimmelpfennig und G. Miege.
- 52 E. Kinder, Die ökumenische Notwendigkeit des evangelisch-römisch-katholischen Gespräches, in: Ökumenische Rundschau, 4 (1955) Heft 2, 49-57; Zitat 49.
- 53 Presstext der Konzilsankündigung, in: Herder-Korrespondenz 13 (1958/59) 272 f.; Zitat 273.
- 54 Eine Zusammenfassung der verbindlichen Glaubensaussagen über Maria.
- 55 H. Mühlen, Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II, in: Catholica, 20 (1966) 19-53; Zitat 19.
- 56 Artikel 58, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil 1, 334 f.
- 57 H. Mühlen, a. a. O. 19 (Hervorhebung im Original).
- 58 Ebd. 28 f.
- 59 Ebd. 29.
- 60 Artikel 58, a. a. O.
- 61 Artikel 62, a. a. O. 338 f.
- 62 Ebd.
- 63 Artikel 63, a. a. O. 340 f.
- 64 Artikel 65, a. a. O. 342 f.
- 65 Nach G. Söll, a. a. O. 236.
- 66 Mit 2096 gegen 23 Stimmen (Ebd. 239).
- 67 I. Karmiris, Zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vatikanums, hrsg. von D. Papandreou, Wien/Freiburg/Basel 1969, 55-91; Zitat 79.
- 68 Ebd. 81.
- 69 Ebd. 82.
- 70 W. Quanbeck, Die Lehre von der Gottesmutter auf dem Konzil, in: Die Autorität der Freiheit, hrsg. von J. Chr. Hampe, Bd. 1, München 1967, 476-482; 480.
- 71 M. Thurian, Maria und der Ökumenismus, in: Die Autorität der Freiheit, Bd. 1, 482-486; 485.
- 72 Zitiert ebd. 483.
- 73 W. Quanbeck, a. a. O. 480 f. Weniger kritisch äußerte sich H. Asmussen, Die Konstitution über die Kirche, in: Una Sancta, 20 (1965) 69-82; bes. 81 f.

- 74 W. von Loewenich, Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil, Witten 1970, 266-275; vgl. in der 1. Aufl. 275-281.
- 75 G. C. Berkouwer, Das Konzil und die neue katholische Theologie, München 1968, 298 (Hervorhebung im Original).
- 76 Ergänzung zur Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Freiburg/Basel/Wien 1969, 9.
- 77 Siehe W. Borowsky, Lissabon und Fatima, in: Lutherische Monatshefte, 6 (1967) 551-556.
- 78 W. Beinert, Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie, Freiburg/Basel/Wien 1973.
- 79 W. Beinert, Reform im Geiste der Tradition, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974) 258-262; Zitat 258.
- 80 Inhalt s. ebd. 259-262.
- 81 „Pneumatologische Ausfallserscheinungen“ in der Mariologie vor dem Konzil hatte vor allem H. Mühlen (a. a. O. 33-39) nachgewiesen.
- 82 Im Gegensatz zu allen Weihen der vierziger und fünfziger Jahre erwähnte Johannes Paul II. das „unbefleckte Herz“ Marias mit keinem Wort, redete sie als „unsere Mutter“ und mehrfach auch als „Magd des Herrn“ an und vermied den für die Fátima-Frömmigkeit charakteristischen Titel „Himmelskönigin“ (s. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 5, Bonn 1979, 32-37).
- 83 Vgl. U. Ruh, Wiederkehr Marias? in: Herder-Korrespondenz 33 (1979) 514-518; bes. 518.
- 84 W. Holtmann in: Reformierte Kirchenzeitung 121 (1980) 74.
- 85 S. z. B. die Predigt in Zapopán (bei Guadalajara/Mexiko) am 30.1.1979, in: Verlautbarungen..., 92-96; Zitat 95.
- 86 Z. B. J. Ratzinger, Die Tochter Zion, Einsiedeln 1977 und L. Scheffczyk, Das biblische Zeugnis von Maria (= Maria in der Heilsgeschichte, Teil 1), Wien 1979.
- 87 H. Mühlen, Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias, in: Catholica 29 (1975) 145-163; hier 152.
- 88 J. Rothermund, Gehört Rom zur Ökumene? in: Lutherische Monatshefte 5 (1966) 614-619; hier 618.
- 89 Z. B. G. Söll, Die katholische Marienlehre und das ökumenische Gespräch, in: Münchner Theologische Zeitschrift, 15 (1964) 87-110; B. Langemeyer, Konziliare Mariologie und biblische Typologie, in: Catholica 29 (1975) 169-182; B. Meijer, Maria, evangelisch oder katholisch?, Köln 1969.
- 90 Z. B. bei L. Vischer (in: Ökumenische Skizzen, Frankfurt 1972), der auch orthodoxe Gedanken aufgenommen hat. Eine Ausnahme stellen die Gespräche zwischen Lutheranern und Katholiken in den USA dar, aus denen eine gemeinsame Arbeit über „Mary in the New Testament“ (ed. R. Brown u. a., London 1978) hervorgegangen ist. Erwähnenswert ist auch das stärker gewordene Interesse katholischer Theologen an der orthodoxen Marienverehrung.
- 91 epd 24. 8. 1979.
- 92 Diese Forderung formulierte G. Söll 1964 (Die katholische Marienlehre..., 102).
- 93 W. Stählin, Maria die Mutter des Herrn, als Manuskript: Düsseldorf 1951; abgedruckt in: Ders., Symbolon. Vom gleichnishaften Denken, Stuttgart 1958.
- 94 M. Thurian, Maria. Mutter des Herrn. Urbild der Kirche, Mainz 1978; Erstauflagen: Taizé 1962 und Mainz 1965.
- 95 Eine solche Anerkennung der Marienverehrung bedeutet keineswegs ihre Übernahme!