

Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie

VON DIETRICH RITSCHL

Heiko A. Oberman hatte schon 1964 in der damals neugegründeten Zeitschrift „Journal of Ecumenical Studies“ die delicate Frage einer evangelischen Beurteilung der katholischen Mariologie in der ihm eigenen souveränen Verbindung von umfassender historischer Kenntnis und theologischer Analyse behandelt.¹ Das war in der Aufbruchstimmung nach dem Zweiten Vatikanum, in deren Schwung auch die für amerikanische Theologie und Kirche so wichtige Zeitschrift entstand, ein wesentlicherer ökumenischer Beitrag als die mehr oder minder wohlmeinenden Pflichtabschnitte zur Mariologie in den gängigen evangelischen Gesamtdarstellungen der Theologie oder Dogmatik der Jahre vor oder nach dem Vatikanischen Konzil.² Inzwischen ist die Zahl der Publikationen zur Marienverehrung³ und zur Mariologie⁴, wenigstens im Hinblick auf römisch-katholische und auf reformatorische Positionen, stark angestiegen. Bei uns hat die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ in den vergangenen beiden Jahren sich auch diesem Thema zugewandt und dabei von Anfang an die Geschichte der Frömmigkeit sowie die dogmatische Position auch der Orthodoxie mit im Auge gehabt. Unabhängig davon hat ein Arbeitskreis der VELKD eine beachtliche Stellungnahme zur Gestalt von Maria und zur katholischen Mariologie erarbeitet.⁵ Die Gründe für dieses neuerwachte Interesse sollte man vielleicht nicht zu schnell definieren wollen, jedenfalls können sie kaum auf einen Nenner gebracht werden. Nicht unwichtig ist aber die Beobachtung, daß auch im Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD⁶ vor wenigen Jahren die Frage der „Heiligenverehrung“ eigens zum Thema geworden ist. Vielleicht sollte die Marienverehrung — und aus ihr erwachsen, die Mariologie — überhaupt im Zusammenhang mit dieser übergeordneten Tradition gesehen und behandelt werden.

Im folgenden Text liegt die Überarbeitung eines Referates vor der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ vom 7. 10. 1981 vor. Vorangegangen war eine katholische Stellungnahme von Bischof P.-W. Scheele, Würzburg; am 5. 2. 1982 folgte das Referat von Dr. A. Basdekis.⁷ Noch am 1. 7. 1982 war die Mariologie Thema der Sitzung der ACK, wozu die Ökumenische Centrale eine Thesenreihe und eine längere „Pastorale Überle-

gung“ erarbeitet hatte. Ich nehme im folgenden auf diese Texte direkt oder indirekt Bezug, auch wenn sie für den Leser zum Teil nicht greifbar sind. Meine Überlegungen wollen als systematisch-theologischer Diskussionsbeitrag ohne Anspruch auf eine vollständige Aufzählung der anstehenden Probleme und neueröffneten Möglichkeiten verstanden sein. Vollends ausgelassen sind alle Aspekte religionsgeschichtlicher oder psychologischer Deutungen der Marienverehrung oder Mariologie, so wichtig sie auch sein mögen.⁸ Auch Hinweise auf Maria und Marienverehrung in der Kunst sind fast ganz ausgeklammert worden.⁹

I. Die Uneinheitlichkeit der „evangelischen Sicht“

Überlegungen eines Theologen aus der reformatorischen Tradition zu einem klassisch katholischen Thema wie der Mariologie haben von vornherein einen ungleich mehr privaten Charakter als die seiner katholischen oder orthodoxen Gesprächspartner. Diese Unsymmetrie ist im Dialog über fundamentale theologische Themen gemeinsamer ökumenischer Tradition wesentlich weniger auffällig und störend. Marienverehrung aber ist keine den beiden katholischen und den reformatorischen Kirchen gemeinsame Tradition. Reformatorisch orientierte Theologie muß nach ihr eigenen Parametern sowie nach gemeinsamen Themenfeldern suchen, um die Marienverehrung der orthodoxen und katholischen Mitchristen und um katholische Mariologie sinnvoll überdenken zu können. Damit entfällt im Grunde der einfache Rekurs auf die drei oder vier wesentlichen Reformatoren des 16. Jahrhunderts oder auf eine Reihe von evangelischen Stellungnahmen in heutigen Gesamtdarstellungen der Theologie. Nicht nur würde sich bei den Reformatoren und den heutigen Theologen ein sehr vielfältiges Bild darbieten, sondern — wichtiger noch — es bliebe die Frage offen, inwieweit durch solche Zitate das heutige Denken und die Frömmigkeit der verschiedenen reformatorischen Kirchen, einschließlich der Methodisten und Baptisten, auch der neueren Kirchen in der Dritten Welt, wirklich abgedeckt wäre.¹⁰

Ein allen aus reformatorischer Tradition erwachsenen Kirchen eigener Parameter und zugleich wohl auch ein allen Kirchen der Ökumene gemeinsames Anliegen ist die Rückbeziehung aller Lehraussagen sowie auch Frömmigkeitsinhalte auf die Bibel. Das Spezifische der evangelischen Theologie im indirekten Bezug auf Marienverehrung und Mariologie oder in direkter Reaktion auf die Phänomene in den Schwester-

kirchen wird also zunächst im Feld dieser Rückfrage an die Bibel zu suchen sein. Laden die biblischen Schriften zu einer besonderen Sicht der Gestalt von Maria ein? Und wenn sie besonders verehrt werden soll, welche Erlaubnisse zur Verehrung besonderer Menschen bieten die biblischen Bücher, besonders die des Neuen Testaments? Das sind typische Fragen, die evangelischerseits zunächst gestellt werden. Danach erst folgen auf einem komplexeren Reflexionsniveau die Fragen nach dem Verhältnis zwischen Marienverehrung und Christusglaube, und wiederum danach erst die Frage nach der Kompatibilität von Christologie und Mariologie. Diese komplexeren Fragen münden meist in theologische Überlegungen nach der Notwendigkeit der Funktion von Marienverehrung oder gar Mariologie. Wenn die Notwendigkeit, besonders vom römisch-katholischen Gesprächspartner, mit einiger Sicherheit gegenüber der bloßen Möglichkeit behauptet wird und wenn diese Behauptung auch noch unter Verweis auf die tatsächliche Marienverehrung in der Frömmigkeit der Gläubigen begründet wird, dann stellt sich evangelischerseits die Frage nach der Beziehung der Frömmigkeitsformen und -inhalte in den verschiedenen Teilen der Kirche und letztlich die Frage nach der Beziehung zwischen Frömmigkeit und Lehre. Vergangene Generationen evangelischer Theologen mußten in diesen Fragen intoleranter sein, als dies heute allgemein für nötig gehalten wird. Das liegt an der mächtigen Wirkung nicht nur moderner Psychologie, sondern vor allem der neueren Sprachphilosophien auf das theologische Denken. Was früher dem evangelischen Theologen schwerfiel und eine Übertretung seiner bibelbezogenen Prinzipien zu sein schien, ist heute viel eher möglich: Weshalb soll nicht Mariologie ein *modus loquendi* für einen anderen theologischen Inhalt sein, etwa für Ekklesiologie? Und warum sollte man einem Mitchristen die Verehrung der Maria verwehren, wenn damit die dankbare Anbetung der grundlosen Güte und Zuwendung Gottes zu den Menschen gemeint ist, die in der Sendung und im Kommen von Jesus für Juden und Heiden Wirklichkeit wurde? Solch „neue Toleranz“ muß keinen Abstrich an der eigenen Tradition bedeuten. Sie stellt eine Erweiterung der Sprachgrenzen dar, ein legitimes Ausdehnen der theologisch für möglich gehaltenen Artikulationen. Man wäre blind, wollte man nicht einen ganz erheblichen Teil der ökumenischen Arbeit der letzten Jahrzehnte mit dieser „neuen Sprachtoleranz“ in Verbindung bringen. Aber es bleibt beim inklusiven Tolerieren natürlich die Frage nach impliziter exklusiver Intention des Gesprächspartners. Gewiß, wir sprechen überhaupt in Metaphern, weshalb soll nicht Maria die Metapher für den gläubigen Menschen, für die Kirche, für das göttliche Kommen von Jesus (*theotokos* — was sollte dies anders

heißen als eben dieses?) sein? Gewiß, ihr Gehorsam und ihr Gebet waren vorbildlich, verehrungswürdig. Aber ist dies exklusiv zu verstehen? War und ist es nur sie, ist nur sie die Himmelskönigin unter Ausschluß von anderen verstorbenen, gläubigen, vorbildlichen Frauen? Hier liegen die Grenzen der „neuen Sprachtoleranz“. Die bibelbezogenen Anfragen reformatorischer Theologie sowie auch die mehr komplexen Testfragen aus dem Feld der Christologie sind also nicht obsolet geworden. Sie haben sich an die Grenzen des theologisch Möglichen und Sagbaren verschoben. Aber sie bestehen hier mit unvermindertem Gewicht und Ernst weiterhin.

Für den Vollzug des Dialogs mit Mitchristen, die Marienverehrung praktizieren und Mariologie dozieren, bleibt zudem noch die Frage nach der Motivation für diesen Dialog offen. Weshalb soll ich über etwas diskutieren, das mir selbst nicht wichtig ist? Das wäre die Summierung einer extrem protestantischen Haltung in bezug auf Maria und Mariologie. Dazu möchte ich zunächst hypothetisch sagen, daß ein Dialog überhaupt nur dann sinnvoll ist, wenn man für die Erkenntnis völlig neuer Einsichten offen ist. Es könnte ja sein, daß mir ein Thema zu Unrecht unwichtig ist. Das Eintreten in den Dialog selbst ist aber zunächst nichts anderes als ein Akt der Liebe: der Liebe zum Mitchristen und Ausdruck des Credo in die Einheit der Kirche Christi. Mir kann das wichtig werden, was dem anderen lieb ist, weil mir der andere lieb ist.

II. Analytisches gegenüber synthetischem Verständnis der Bibel

Vielleicht könnte man — nun besonders im Hinblick auf das Thema der Mariologie — sagen, daß ein „analytischer Typus“ von Vorgehen für die verschiedenen reformatorischen theologischen Traditionen charakteristisch ist. Das Ziel des Vorgehens ist, aus den biblischen Texten sein Thema zu erheben. Es soll dann weiter in seiner patristischen und späteren Entfaltung studiert und jeweils am biblischen Text, der es als Thema ursprünglich sichtbar machte, überprüft werden. Demgegenüber kann man vielleicht den Gegenbegriff des „synthetischen Typus“ verwenden, um die traditionelle katholische (und auch orthodoxe) Theologie zu charakterisieren, weil man dort versucht, aus dem, was in jahrhundertelanger Auslegungstradition der Kirche gestaltet worden ist, rückwärts eine sinnvolle und verantwortbare Beziehung zur Bibel herzustellen. Diese Charakterisierung mag trivial und schematisch wirken: sie ist so nicht gemeint. In der Diskussion mit Bischof Scheele¹¹ stieß sie auch auf Widerstand. Und doch ist an einem

Punkt diese Unterscheidung ganz unwiderlegbar und jedem neutralen Beobachter völlig erkennbar: Die katholische (und orthodoxe) Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit von Maria verbietet es, im Neuen Testament zu lesen, Jesus habe leibliche Geschwister gehabt. Das spätere Dogma bestimmt hier also das Verständnis der früheren Bibeltexte. Ökumenische Dialoge über Mariologie, die dies vertuschen, sind von Anfang an unehrlich. Freilich soll offenbleiben, ob damit eine allgemeine und durchgängige Unterscheidung zwischen einem evangelischen und einem katholischen Bibelverständnis bezeichnet ist. In bezug auf diesen mariologischen Lehrsatz jedenfalls gilt diese Unterscheidung ohne jeden Zweifel. Im Themenkreis der Mariologie zeigt sich darum in vielen katholischen Publikationen eine apologetische Grundstimmung. Die Bibel soll bewahrheiten oder mindestens soll sie nicht verneinen, was spätere Tradition in Frömmigkeit und Theologie als wahr erkannt hat.¹²

Die bekannten Stellen Mk 3,31ff., Mk 6,3, Mt 13,55f., Joh 2,12, Joh 7,2ff., Apg 1,14, 1Kor 9,5 bezeugen, daß Jesus leibliche Brüder und Schwestern hatte. In nichts legen sie nahe, daß die Verfasser dieser Stellen an eine andere Mutter oder an Vettern und Cousinsen statt an Geschwister gedacht haben könnten. Die Lehre, Maria sei *semper virgo*, kann mit diesen Stellen nur harmonisiert werden, wenn man sie uminterpretiert, es sei denn, die Rede von der immerwährenden Jungfräulichkeit sei metaphorisch gemeint im Sinn einer Hervorhebung der Besonderheit von Maria im Vergleich zu anderen Müttern. Das ist aber nicht die Intention der katholischen Lehre; sie wäre auch nicht frei vom Makel des Doketismus.

Ähnlich steht es mit der Interpretation der Stellen, die die Vorstellung von der jungfräulichen Geburt möglich machen. Evangelische Autoren suchen nicht nach einer *semper virgo* in dem Sinn, daß die Jungfrauengeburt einen bestätigenden Charakter für die Stellung Marias hat. Freilich werden die Passagen über Maria, auch die Stelle Jes 7,14 sowie die Parallelisierungen mit Sara und Hanna, nicht als unwichtig auf die Seite geschoben, aber sofern sie keine autonomen Charakterisierungen von Maria ermöglichen, werden sie als Aussagen über Jesus und das durch ihn gekommene Heil verstanden, nicht als wunderbare Qualifikationen von Maria. Das liegt einfach daran, daß die evangelischen Gelehrten nicht durch die Suche nach einer Bestätigung eines in der Kirche später entstandenen Dogmas bestimmt sind.

Schließlich bleibt noch zu erwähnen, daß ein vornehmlich „analytischer“ Umgang mit den neutestamentlichen Stellen über Maria zu keinen Einsichten über eine besonders intime Glaubensbeziehung zwischen Maria und Je-

sus führt. Der evangelische Exeget sucht auch nicht danach herauszufinden, daß Maria eine „Königin“ sei (wie Pius XII. lehrte) und daß sie an Würde alle Geschöpfe überrage. (Heutige katholische Exegeten allerdings trennen ihre sachliche exegetische Arbeit von der Lehre der Kirche insofern ab, als auch sie häufig nicht mehr nach einer direkten exegetischen Begründung fragen.) Das Neue Testament beschreibt Maria als eine niedrige Magd Gottes, die als Mutter Jesu ihrem Sohn nicht durch ein spezifisches Glaubensverhältnis verbunden war. Evangelische Ansätze zur Marienverehrung — von Luther und Tillich zu hochkirchlichen oder auch fundamentalistischen Theologen — weichen nie von diesem recht unköniglichen Bild Marias ab. Ihre Niedrigkeit bildet in jedem Fall die Grundlage auch einer möglichen evangelischen Marienverehrung.

Nun könnte man freilich gegenüber diesem „analytischen“ Vorgehen vornehmlich evangelischer Exegeten die Beobachtung anmelden, daß auch in bezug auf Jesus ein „Sprachgewinn“ geschehen sei, daß also nach seinem Tod viel „mehr“ über ihn gesagt worden ist als von ihm selbst oder von anderen während seiner Lebenszeit. Das ist gewiß richtig: in Jesus waren erinnerte Hoffnungen Israels als erfüllt verstanden worden, so daß nun neben den christologischen Titeln ganze Aussagekomplexe auf ihn zugewandt werden konnten, die er selbst offenbar so nie verwendete. Sollte in bezug auf Maria nicht ähnliches möglich sein? Die Frage verdient sorgfältige Beachtung. Um zweierlei wird man aber nicht herumkommen können: Einmal haben die Schriften des Neuen Testaments selbst diese „Spracherweiterung“ im Hinblick auf Maria in keiner Weise vollzogen, zum andern wäre eine solche Erweiterung (während oder nach der Zeit, in der die neutestamentlichen Schriften entstanden) nur möglich, wenn Maria eine klar definierbare Funktion im Heilsplan Gottes mit der Menschheit hätte. Dies ist nun in der Tat seit der Mitte des 2. Jahrhunderts die allmählich sich entfaltende Lehre der Kirche. Justin sagt in Dial. 100, was Irenäus wenig später vertieft¹³, daß sich Jesus zu Adam (Röm 5) verhält wie Maria zu Eva. Mit dieser Parallelisierung hat Maria zweifellos einen unverwechselbaren Platz in der Heilsgeschichte zuerkannt bekommen.

Wir müssen diese Überlegungen über „analytisches“ und „synthetisch“-bestätigendes Vorgehen im Umgang mit den Bibeltexten mit der Erwägung abschließen, daß vielleicht die protestantische Exegese nur ihrem Programm nach, nicht aber in Wirklichkeit „analytisch“-erhebend vorgeht, wenn sie die genuinen Themen der Theologie bedenkt und bearbeitet, und daß vielleicht die „synthetische“ Methode ohnehin die wirklichkeitsnähere, ökumenischere und verheißungsvollere theologische Vorgehensweise ist.

Jedenfalls müssen wir für diesen Gedanken offen sein. Der Purismus der protestantischen Methode läßt sich in Wahrheit vielleicht nicht durchführen, und die historisch-philologisch geurteilt nachteilige Methode der retroaktiven Suche nach textlicher Bestätigung später entstandener Dogmen ist vielleicht Ausdruck der Einsicht in die weitergehende Aktivität des Geistes in der Kirche. Sollte dies so sein, dann würde sich die Frage der Verifikation mariologischer Dogmen nicht an ihrer möglichen exegetischen Begründung entscheiden, sie würde vielmehr direkt auf die Frage der Funktion und Definition von Dogmen drängen. Vielleicht liegen hier die entscheidenden Unterschiede zwischen heutiger reformatorisch orientierter und katholischer Theologie.

III. Dogmenverständnis und Frömmigkeitstradition

In der ökumenischen Arbeit kommt mir die Frage nach Funktion und Definition von Dogmen immer wichtiger vor. Es ist vielleicht gut, wenn man sie am konkreten Beispiel und nicht bloß allgemein diskutiert. Letztlich sind für reformatorisches Verständnis Dogmen nicht mehr und nicht weniger als regulative Sätze, mittels derer eine kommunikationsfähige Artikulation des Glaubens möglich wird; sie sind — hebt man nur auf eine Funktion ab — Dialogregeln. Dieses Verständnis wird von den Theologen der Orthodoxie sowie von klassisch-katholischer Theologie nicht geteilt; mit bestimmten Qualifikationen wird es hingegen von etlichen neueren Autoren in der katholischen Theologie auch vertreten.

Ist für die Orthodoxie und für klassisch-katholische Theologie dieses Dogmenverständnis zu „weich“, so bietet es immerhin noch die bemerkenswerte Gemeinsamkeit aller denkbaren Dogmenverständnisse, daß in ihm Frömmigkeit und Dogma verkoppelt sind. „Artikulation des Glaubens“, gerade im Hinblick auf die Ermöglichung von maximaler Kommunikation zwischen den Gläubigen, ist ja zweifellos ein Anliegen orthodoxer, katholischer sowie reformatorischer Theologie. In bezug auf Mariologie müsste man also ausprobieren, wie weit man mit diesem „weichen“ Dogmenverständnis im ökumenischen Dialog kommt, auch wenn es katholischerseits von vornherein als zu minimalistisch und stark ergänzungsbedürftig empfunden würde. Vor einer prinzipiellen Einigung über diese Frage (die man sprachphilosophisch angehen müsste), muß ja eine ökumenisch konsensfähige Verhältnisbestimmung von Frömmigkeit und Lehre, von der *lex orandi* und der *lex credendi* geleistet werden. Die Aussichten für einen Konsens in dieser Frage sind nicht schlecht. In den genannten Diskus-

sionen der ACK¹⁴ wehrten sich die katholischen Teilnehmer gegen eine zu harte Trennung von Marienverehrung und Mariologie. Auch reine Elemente der Frömmigkeit mußten theologisch verantwortet werden und biblischer Überprüfung standhalten können. Die von Dr. Basdekis verwendete Unterscheidung zwischen liturgischer und dogmatischer Sprache¹⁵ wurde auch nur mit Skepsis aufgenommen, gerade weil doch der Gottesdienst der Ort sei, an dem die tiefen dogmatischen Inhalte in doxologischer Sprache zum Ausdruck kämen. Mit diesen Einwänden wurde die Zurückhaltung gegenüber der These laut, Maria gehöre „weniger in die Theologie als in die Meditation“¹⁶. Wenn das so ist, dann kommt dem Ausdruck von Frömmigkeitsinhalten nicht automatisch eine Priorität vor der Frage nach der Wahrheit zu. Oder, vereinfacht gesagt: Wildwuchs der Frömmigkeit könnte oder sollte nicht auf das Entstehen neuer Dogmen drängen dürfen. Sollte die Geschichte der Frömmigkeit und der Theologie aber trotzdem solche Entwicklungen aufzeigen, dann wären Traditions- und Dogmenkritik am Platz. Hierüber einen Konsens zu erreichen wäre ein wichtiges Ziel ökumenischen Austausches, wenn auch nur ein Fernziel.

Welche wichtigen Entwicklungen der Marienfrömmigkeit und -dogmen gilt es nun besonders zu beachten, wenn man evangelischerseits mit dem „weichen“ Dogmenverständnis operiert und die orthodoxen und katholischen Gesprächspartner bittet, wenigstens hypothetisch dieses Minimalkonzept von Dogma zu akzeptieren, um auszuprobieren, wie weit wir im Dialog kommen könnten? Auch wenn für orthodoxe und katholische Theologen ein Dogma wesentlich mehr ist als ein regulativer Satz oder eine Dialogregel, so müssten sie im ökumenischen Kontakt die Mariendogmen mindestens *auch* als Dialogregeln und Klarifikationsregulative demonstrieren können.

Kurz und vereinfacht gesagt geht es um vier Mariendogmen, von denen die drei großen kirchlichen Traditionen das erste (*theotokos*) gemeinsam vertreten (die protestantischen Kirchen jedenfalls theoretisch und implizit), die Orthodoxie auch das zweite (Maria als *aeiparthenos*, *semper virgo*), die römisch-katholische Kirche allein aber das dritte (*immaculata conceptio*, 1854) und vierte (*assumptio*, 1950). Die Entwicklung dahin soll im Folgenden in ihren systematisch-theologischen Konsequenzen ganz kurz skizziert und kommentiert werden, immer im Hinblick auf die umfassendere Frage, inwieweit diese Dogmen einerseits der Frömmigkeit Ausdruck geben und andererseits in ihrer Beziehung zu anderen theologischen Grundaussagen verifiziert oder wenigstens toleriert werden können.

IV. Die Mariendogmen als christologische und ekklesiologische Lehren

Wenn die unmittelbare Rückfrage nach biblischer Begründung der Mariendogmen — das klassisch protestantische Anliegen — sich als sprödes und ergebnisloses Unternehmen erweist, so liegt das letztlich daran, daß diese Dogmen nur scheinbar eine Überhöhung von biblischen Aussagen über Maria sind. In Wahrheit sind sie ein anderer *modus loquendi*, eine „Alloiosis“ sozusagen, für christologische sowie für ekklesiologische Anliegen. Damit haben sie letztlich eine Art Hilfsfunktion, denn sie wollen etwas transparent machen, was im Prinzip auch anders gesagt werden kann. Ein äußeres Anzeichen für diese Hilfs- oder Sekundärfunktion der Mariendogmen ist schon die Tatsache, daß viele katholische Dogmatiker im eigentlichen Vollzug ihrer Arbeit ohne Mariendogmen auskommen.¹⁷ Noch deutlicher ist dies in der Orthodoxie, wo außer dem unmittelbar christologisch interpretierten *theotokos*-Dogma die anderen möglichen Aussagen über Maria in Frömmigkeit und Liturgie verweilen dürfen; wie immer man die Beziehung zwischen dogmatischer und doxologischer Sprache faßt, sie haben in der Dogmatik keine direkte Funktion.¹⁸

Trotzdem muß man natürlich die Entstehung der Mariendogmen mit der Entwicklung der Marienfrömmigkeit in eins sehen. Ohne sie wäre die Möglichkeit der „Alloiosis“, der Rede von der einen Sache in der Sprache einer anderen, gar nicht geboten gewesen. Der entscheidende Sprung liegt in der altkirchlichen Parallelisierung von Jesus und Maria (bei Justin und Irenäus also), d.h. in der heilsgeschichtlichen Funktion, die Maria zugeschrieben wurde. Danach verging noch eine geraume Zeit, bis christologische Überlegungen bleibende mariologische Konzepte hervorgebracht haben. Das ist bekanntlich erst im nestorianischen Streit geschehen, als es 431 in Ephesus zur Bestätigung des schon vorher in Alexandria gelehrtens *theotokos* kam. Nun werden auch mehr und mehr Überzeugungen, die sich in der Marienverehrung bereits praktisch niedergeschlagen hatten, zu Aussagen über Christus bzw. über Maria selbst herangezogen. Die Betonung der Einzigartigkeit Marias ist ihrer Intention nach als Unterstreichung der Einzigartigkeit von Jesus Christus zu verstehen, daran sollten auch protestantische Kritiker nicht zweifeln, wenn es auch wahr ist, daß eben diese Betonung zugleich theologisch inakzeptable Ergebnisse zeitigen kann und tatsächlich auch hervorgebracht hat. Die Geschichte der Marienfrömmigkeit, nicht nur die der Mariendogmen, zeigt immer wieder die Auflösung dieser ursprünglichen Verbindung und tendiert zum Gedanken einer autonomen, heilsbringenden und göttlichen Funktion Marias. In der heutigen ökumeni-

schen Arbeit darf diese Gefahr nicht heruntergespielt werden. Erst recht darf die Tendenz zur Erhebung Marias als Göttin nicht durch den — an sich völlig berechtigten — Ruf nach der „weiblichen Dimension in Gott“ legitimiert oder in begrifflicher Unschärfe romantisiert werden. (Die Mütterlichkeit Gottes muß anhand von Texten aus den Psalmen, aus Dt. Jes., Hosea usw., auch aus der Trinitätslehre, neu verstanden und nicht durch die Apotheose einer historischen Frau konstruiert werden.)

Neben der christologischen Funktion der Mariologie besteht von Anfang an auch eine ekklesiologische Funktion. Schon Hippolyt vergleicht in seinem Daniel-Kommentar¹⁹ die Susanna mit der Frau aus der Apokalypse und hängt daran eine mariologische Reflexion mit der Tendenz, daß Maria das Kind gebiert, welches das Haupt der Kirche ist. Hiermit wird eine Doppelvorstellung möglich: die Kirche ist aus Jesus Christus im Heiligen Geist geboren; Jesus aber ist aus Maria geboren, und also ist Maria die Mutter der Kirche. Ja, sie gebiert ständig neu das Kind, das das Haupt der Kirche ist. Dies ist Marias tätige Funktion, die von der empfangenden zu unterscheiden ist. Sie ist sowohl Mutter der Kirche als auch die erste demütige, gehorsame Empfängerin und Gläubige. In der ersten Funktion ist sie Mutter der Kirche, in der zweiten Typus der Kirche. Beide Konzepte sind ähnlich problemgeladen. Im ersten wird ihre Sonderstellung gegenüber anderen Menschen bis zur Vorstellung der *immaculata conceptio* ihrer Mutter Anna getrieben, in der zweiten wird ihre vorbildliche Glaubensgestaltung vom Typus zum Archetypus, zum Urbild der Kirche, in das die Kirche ihre eigene Idealvorstellung projizieren kann. Beides könnte man als metaphorische Sprachfiguren verstehen, sofern wirklich eine eins-zu-eins Korrespondenz deutlich wird zwischen der marianischen (bzw. marianisch-christologischen) und der ekklesiologischen Aussage. Diese Korrespondenz wird aber zerstört, wenn dann in mittelalterlicher Frömmigkeit und Theologie ein Keil zwischen Jesus und Maria getrieben wird, indem Jesus als der strenge Richter, Maria aber als *mater misericordiae* gesehen und gepriesen wird, unter deren Schutzmantel die Gläubigen flüchten können.²⁰ Damit wird Maria zur Versöhnerin des Zornes ihres Sohnes. Sofern sie Typus der Kirche ist, repräsentiert sie eine die Gläubigen vor dem Zorn des Richters beschützende Kirche. Das ist eine folgenschwere marianische Lehre als die mit ihr verbundene Vorstellung von der Mitwirkung Marias am Heil²¹ (*mediatrix*, Vermittlerin aller Gnaden „in speciali“ durch ihre Fürbitte), die man zur Not noch als metaphorische, abgeleitete Rede verständlich machen könnte, sofern in Erinnerung bleibt, daß diese Aussagen ursprünglich auf Christus bezogen sind. Man müßte dann den im *theotokos* schon not-

wendig mitgedachten eigentümlichen Zeitbegriff so dehnen, daß Maria schon vor der Geburt Jesu und auch nach ihrem eigenen Tod mit Qualitäten (sog. „Privilegien“) ausgestattet war und ist, die ursprünglich und einzig Jesus Christus zukommen bzw. von ihm kommen. Diese Interpretation ist aber in bezug auf die vorhin genannte Kluft zwischen Jesus dem Richter und Maria der barmherzigen Mutter unmöglich. Die heutige ökumenische Frage ist, inwieweit diese mittelalterliche Lehre, die man auch mit bestem Willen nicht als eine „Alloiosis“ oder ein Transparent für eine christologische Aussage deuten kann, noch aufrechterhalten wird. Man wird diese heutige Frage auch mit Hilfe historischer Analysen angehen müssen, denn es ist nicht unwesentlich zu wissen, inwieweit Marienfrömmigkeit theologische Neuformulierungen gefordert hat oder in welcher Weise eine innertheologische Konsequenz in der Entfaltung der Lehren vorliegt.

In den vier entscheidenden mariologischen Dogmen liegt eine gewisse Konsequenz der logischen Entfaltung, mindestens im Übergang vom ersten (*theotokos*) zum zweiten (*semper virgo*) und dann vom dritten (*immaculata conceptio*) zum vierten (*assumptio*). Der harte Übergang vom zweiten zum dritten markiert auch den Dissens mit der Orthodoxie, indem sie das dritte und vierte Dogma nicht mehr akzeptiert hat.

Theotokos. Mit Recht hat man dieses schon zu Anfang des 4. Jahrhunderts in Ägypten gelehrt und 431 in Ephesus bestätigte Konzept als Gemeingut aller christlicher Kirchen bezeichnet. Es ist richtig, daß auch die Kirchen reformatorischer Tradition (es gibt interessante Ausnahmen) die vier ökumenischen Konzilien bis Chalcedon anerkennen und respektieren, damit also auch das *Theotokos*. Es ist darum auch sinnvoll, wenn hier die Basisaussage für heutige ökumenische Dialoge über Mariologie und Marienverehrung gesehen wird. Es ist aber keineswegs ausgemacht, daß auch solche reformatorischen Kirchen bzw. Theologen, die bewußt die ökumenischen Konzilien ernst nehmen und damit auch das *theotokos*, dies nun in derselben Weise verstehen wie die orthodoxen und römisch-katholischen Theologen. Das Mariologie-Papier der VELKD²² sowie A. Rössler²³ (einer der Mitverfasser) fragen darum auch ganz unverhohlen, ob man nicht die Formulierung des Nestorius (*christotokos*) ebenso akzeptieren könnte wie das Cyrillische *theotokos*; mindestens will man sich die Verurteilung des Nestorius nicht unbedingt zu eigen machen. Hier zeigen sich möglicherweise fundamentale Differenzen zwischen den drei großen Traditionen der Kirche im Verständnis nicht nur von Konzilien, sondern eben viel spezifischer noch: von Verbindlichkeit und Direktheit von Dogmen aus vergangenen Konzilien.²⁴ Mindestens Nestorius' Intention, nicht durch

theologische Logik genötigt zu sein, von „der Geburt Gottes“ und dann vom „Tod Gottes“ sprechen zu müssen, verdient Beachtung. Wie können wir einerseits die vorsichtige Wortwahl in trinitarischen und christologischen Fragen von der Alten Kirche bis zu den wichtigen Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts ernst nehmen, gerade im Interesse der Vermeidung von theologischen Kurzschlüssen, zugleich aber ungeniert das *theotokos* gegenüber dem *christotokos* verteidigen? Es ist eben die Frage, ob die gängigen Beurteilungen des Nestorius in den Lehrbüchern der Dogmengeschichte, er hätte eine mäßig scharfsinnige Kompromißformel verwendet, wirklich stimmen. Zudem müßte noch viel genauer als bisher in ökumenischen Diskussionen erwogen werden, inwiefern die zentralen Aussagen der klassischen ökumenischen Konzilien aus damals notwendigen Gegenpositionen heraus zu verstehen sind. Erst dann können wir uns mit Hilfe von sprachphilosophischen Mitteln daranmachen, solche zentralen Aussagen aus der Antike, Maria sei als „Gottesgebärerin“ zu verstehen und zu verehren, zu analysieren und auf ihre direkte, heutige Verwendung hin zu prüfen. Die einfache Aussage, alle Großkirchen seien sich ja über das *theotokos* von 431 ohnehin einig, ist naiv. Sinnvoll ist freilich die Annahme, diese großen Traditionen seien sich in ihren christologischen Anliegen und Aussagen viel näher, als man früher dachte, und daß diese Anliegen im damaligen *theotokos* — vielleicht neben anderen Inhalten — ausgedrückt werden sollten. Wenigstens dies — und es ist etwas sehr Zentrales — kann uns mit Hoffnung erfüllen.

Semper virgo. Diese in Konstantinopel 553 dogmatisierte Lehre, die schon früher vertreten worden war, ist — über die ursprüngliche Rede von der Jungfrauengeburt Jesu hinausgehend — eine Aussage über Maria. Sie wurde übrigens von Luther und von Zwingli geteilt.²⁵ Die Frage der Interpretation bietet große Schwierigkeiten. Wenn die biblische Rede von der jungfräulichen Geburt eine Aussage über Jesus, seine Herkunft, die göttliche Sendung und zugleich über seine wahre Menschheit war, so ist dieser direkte Rückbezug auf ihn in diesem Dogma nicht mehr erkennbar oder mindestens nicht mehr notwendig. Es geht nun um Marias eigene Würde, ihr eheloses Leben und damit — anders kann man das Gewicht des Dogmas nicht verstehen — doch um eine der Bibel fremde Ablehnung von Sexualität. Sollte diese buchstäbliche Interpretation nicht stimmen, sollte sie zu stark vom kritischen Standpunkt des Außenstehenden her geprägt sein, so müßten die Vertreter dieses Dogmas heute deutlich erklären können, inwiefern auch hier eine „*Alloiosis*“ vorliegt, ob und wie also dieses Dogma für etwas anderes steht, das sich nicht mit der wörtlichen, d. h. mit dem medizi-

nischen Verständnis von Jungfräulichkeit (*virginitas in partu*) deckt. Zudem ist die anfangs genannte Frage nach den biblischen Stellen über die Geschwister Jesu nicht leichtfertig an den Rand zu schieben.

Immaculata conceptio. Während die ersten beiden Dogmen auch von der Orthodoxie vertreten werden, (teils als Interpretation christologischer Aussagen, teils generell als Geheimnis der Menschwerdung Christi und der Gottesmutterschaft Marias verstanden), wird nun dieses dritte Dogma nur von der römisch-katholischen Kirche gelehrt. Das erst 1854 von Pius IX. verkündete Dogma erlaubt nicht nur durch Rückschluß, sondern bestätigt ganz ausdrücklich die Behauptung der Sündlosigkeit Marias, genauer: ihre Reinheit „von jedem Makel der Erbschuld“, und zwar „durch ein einzigartiges Gnadengeschenk und Vorrecht des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu“.²⁶ Die Geschichte dieser Dogmenentwicklung ist äußerst bizarr. Es erstaunt nicht, daß die Lehre zuerst von Pelagianern (Julian v. Eklanon) vertreten, von der Ostkirche nicht akzeptiert und auch von bedeutenden mittelalterlichen Theologen abgelehnt wurde. Auch hier wieder war ein besonderes Zeitverständnis nötig, um den franziskanischen Theologen, vor allem Duns Scotus, eine dieses Dogma ermöglichende Sequenz von Beseelung, Heiligung und „Vorerlösung“ vorstellbar zu machen, durch die die schwer zu vereinbarenden Gedanken, Maria sei einerseits erlösungsbedürftig, andererseits aber ohne Erbsünde gewesen, doch verknüpfbar wurden. Unsere heutige Frage muß lauten, inwieweit diese Begründungen und komplexen Argumentationsketten irgendetwas anderes hergeben oder transparent werden lassen können als die angeblich gar nicht beabsichtigte und für theologische Kritik äußerst verwundbare Vorstellung, Maria sei in wesentlichen Hinsichten gar kein eigentlicher Mensch gewesen. Wenn man auch von einem aus anderen Jahrhunderten stammenden Dogma nicht immer direkt verlangen kann, es müsse Schwierigkeiten mildern, anstatt sie zu schaffen, so wird man doch von *jedem* Dogma erwarten müssen, daß es nach angemessener Interpretation doch als Klarifikationsregulativ, wie ich es oben nannte, oder zumindest als Dialogregel für einen Dialog über gemeinsame Glaubensfragen und -anliegen wirksam und nützlich werden kann. Im Hinblick auf diese Testfrage scheint das Dogma von der unbefleckten Empfängnis das problematischste der Mariendogmen zu sein.

Assumptio. Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel ist eine Konsequenz aus den andern drei, vor allem aus dem dritten marianischen Dogma. Es stellt vielleicht keine so entscheidende Neuerung dar, wie die Kritiker innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche be-

hauptet haben. Wenn die Lehre auch bis spät ins 16. Jahrhundert stark abgelehnt wurde,²⁷ so waren ihre Grundelemente schon in der Vorstellung gegeben, Maria sei *homo purus* so wie Jesus Christus *homo deus* ist, d. h. ihre leibliche Verbundenheit mit ihm macht auch den Gedanken möglich und nötig, daß sie (und sie allein) den Weg ihres Sohnes nach seinem Tod teilt: auch ihr Leib soll nicht die Verwesung sehen. Mit dieser Logik ist die ursprüngliche Übertragung in der „*Alloiosis*“ richtungsvertauscht: Wurde ursprünglich, z. B. in der Rede von der jungfräulichen Geburt, etwas dadurch über Jesus gesagt, daß in bestimmter Weise über Maria gesprochen wurde, so wird hier nun eine mögliche Aussage über die Verdienste von Jesus gemacht, um damit etwas über Maria sagen zu können. So ist dieses Dogma von 1950 auch zu Recht als Einladung zu der Vorstellung verstanden worden, Maria sei *corredemptrix* (ein schon im 15. Jahrhundert gebrauchter Titel), sie sei in vieler Hinsicht die (weibliche) Parallele zu Jesus Christus; sie als Königin, er als König; sie als Fürbittende, er als Hoherpriester; sie als Opfernde, er als Opfer; sie als von Erbsünde Befreite, er als Sündloser; sie als Leidende, er als Leidender; sie als in Leib und Seele in den Himmel Aufgenommene so wie er auch. Sie ist *coadjutrix*, sie erwirbt *de congruo*, was Jesus *de condigno* für uns geleistet und erworben hat. Dabei wird nie aus den Augen gelassen, was schon mittelalterliche Bilder und Skulpturen so deutlich im Gleichnis zeigten: sie ist schon dadurch Mittlerin, daß sie ihre Brust zu Gott, dem Gottessohn, wendet, ihre reine und menschliche Natur aber zu den erlösungsbedürftigen Menschen. In der Farbsymbolik des Mittelalters gesprochen treffen sich in ihr die himmlischen und die irdischen Farben. Sie ist nicht nur, wie Luther sagte, die „*fabrica*“, in der Gott das Werk der Erlösung vollbrachte, sondern sie ist selbst *regina*, Gnadenmutter, „Vermittlerin aller Gnaden“, in die die Gläubigen *fiducia* haben können, auf deren Fürbitte sie hoffen dürfen. All dies — und es ist sehr altes christliches Traditionsgut — wird im Dogma von 1950 summiert und durch es legitimiert.

V. Ökumenische Möglichkeiten

Bei der Sichtung der Fragen um Marienverehrung und Mariologie in den letzten beiden Jahren sind mir vor allem zwei Probleme wichtig geworden, die in den genannten Gremien, Konferenzen und Stellungnahmen kaum angesprochen worden sind. Erstens müssen wir, meine ich, die große und umfassende Frage gemeinsam angehen, ob und inwieweit die Mariologie nur „die Spitze eines Eisbergs“ ist, in ihr also sichtbar wird, was sonst noch

an völlig unaufgearbeiteten Differenzen zwischen den drei großen kirchlichen Traditionen besteht. Im tatsächlichen Vollzug ökumenischer Arbeit — und jetzt also im Hinblick auf Mariologie — irritiert mich oft, daß wir im Bannkreis eines konkreten Kontroversthemas uns so verhalten, als seien wir uns über die anderen, gerade jetzt nicht diskutierten Grundaussagen der Theologie einig, etwa über die Relevanz der vier ersten ökumenischen Konzilien, über Sünde/Erbsünde, Gnade, Gottes „Zorn“, über Gebet und Fürbitte, über Erlösung und „Heilsgeschichte“ usw. Es ist ja nicht sicher, ob das wirklich der Fall ist. Ich meine damit nicht nur die möglichen Differenzen zwischen Theologen reformatorischer Tradition und der katholischen bzw. der orthodoxen Theologie. Ich bin auch keineswegs sicher, ob verbale Konsenshaltungen innerhalb dieser drei Traditionen auf letztlichem Konsens hinweisen.

Das zweite Problem sehe ich in der noch nicht abschätzbaren Einwirkung neuerer Sprachphilosophien auf die Arbeit der Theologen. Zur Zeit besteht ein ungemein belastendes und verwirrendes Ungleichgewicht in der Einschätzung von Sprache in den verschiedenen Teilen der Kirche und ihrer Theologenschaft. Ich könnte mir vorstellen — und ich möchte das natürlich erhoffen —, daß in den kommenden Jahrzehnten eine sinnvolle Rezeption sprachphilosophischer Einsichten die wesentlichen Teile der Theologenschaft so stark geprägt und vielleicht sogar vereinheitlicht haben wird, daß wir uns über Grundfiguren wie Metapher, figuratives Reden, deskriptive gegenüber askriptiver (doxologischer) Sprache, Kontrollsätze, regulative Sätze, Theorien, Hypothesen, Begründungen, Ableitungen und dergl. mehr mühelos werden einig sein können! Wir würden dann nicht in die alten kontroverstheologischen Argumente, z.B. gegen die mariologischen Dogmen, zurückfallen müssen. Die Vertreter dieser Dogmen ihrerseits würden ihre Aussagen nicht als photographische, d.h. deskriptive Sätze verstehen müssen, deren Annahme oder Ablehnung über die Rechtgläubigkeit der Diskussionspartner entscheidet. Das ist doch auch im Grunde ein unwürdiges Vorgehen, das weder den Bestreitern noch den Vertretern dieser alten (und wohl auch neuen) Dogmen irgendwie Ehre macht und den legitimen Aufenthalt in unseren heutigen Kirchen, Akademien und Universitäten gestattet.

Die abschließende These dieser Überlegungen zielt also darauf ab, eine umfassende Prüfung der Interrelationen theologischer Themen und Grundaussagen anläßlich der Mariologie-Diskussion nicht zu scheuen. Inwieweit erlauben mögliche Konsenssätze über Christologie und Ekklesiologie die freie, unbefangene und Neues erwartende Diskussion über mariolo-

gische Dogmen? Welche Korrekturen sind (in den drei genannten Traditionen der Kirche Christi) an Grundvorstellungen und Zentralaussagen und ihrer Interpretation vorzunehmen? Und zweitens — aber im selben Vollzug dieser Prüfung und Sichtung — welche Offenheit werden wir uns als Theologen im neuen Umgang und Verstehen von Sprache leisten können, welche neuen Einsichten (von Philosophen und durchaus auch von Theologen in den vergangenen Jahren erarbeitet) werden wir nutzbar machen können?

Abschließend möchte ich aus meiner eigenen reformatorischen (genauer: reformierten) Tradition sprechend einige thetische Sätze formulieren, die besonders meine Tradition betreffen. Ich möchte voraussagen (und als meine eigene Präferenz statuieren), daß konsensfähige Sätze über die bereits promulgierten Mariendogmen nur möglich werden, wenn die eben skizzierten zwei Aufgaben ernsthaft angegangen werden. Kommt es nicht zu dieser Prüfung der Interrelation theologischer Zentralthemen in Relation zur Mariologie und wird sprachanalytisches Überlegen weiterhin in der Theologie und in ökumenischer Arbeit als nebensächliches, intellektuelles Spiel ausgeklammert, so wird es evangelischerseits zu einer harten Ablehnung jeglicher Mariologie kommen und die bisherigen Ablehnungen werden einfach — ohne jeglichen Erkenntnisgewinn — repetiert werden.

Ganz anders aber steht es mit der Frage nach der Marienverehrung. Auch unabhängig von der so sehr wünschbaren und verheißungsvollen Analyse der Interrelation theologischer Grundthemen und der Nutzbarkeit von Sprachphilosophien, kann und muß es in den Kirchen reformatorischer Tradition zu einer neuen Freiheit der Verehrung Marias und überhaupt zu einer Öffnung für den Gedanken und die Praxis der Heiligenverehrung kommen. Über dieses Thema äußere ich mich z. Z. ausführlich an anderer Stelle.²⁸ Gerade die kontinentalen Protestanten haben einen ungehörlichen Abstand vom Kontakt mit den Männern und Frauen genommen, die in der unmittelbaren Umgebung von Jesus gelebt haben. In den englischsprachigen Kirchen (auch den bewußt lutherischen und reformierten, von den anglikanischen nicht zu reden) sind diese Personen viel direkter und persönlicher im Wissen und in den Gefühlen der Gläubigen gegenwärtig. Es ist ja auch nicht ganz unwichtig, daß der Begriff des Heiligen in den dortigen Kirchen aller Konfessionen viel eher und viel natürlicher akzeptiert wird als bei uns auf dem Kontinent. Nur in akademischen Kreisen spricht man von „Paulus“, in nahezu allen Kirchen würde man immer „St. Paul“ sagen. Heißen doch auch die Kirchengebäude tausendfach „St. Andrew’s“, „St. John’s“, „St. Philip’s“ und bei den Anglikanern „St. Mary’s“.

Nun sind die „Heiligen“ aber gewiß nicht nur die besonderen Personen der apostolischen Zeit, nicht einmal nur die Verstorbenen. Auch jetzt lebende Mitchristen dürfen — wie schon in der Alten Kirche — besonderer Verehrung gewiß sein, wenn ihr Glaube und ihr Leben für andere den Charakter des Vorbildes hat. Der protestantische Purismus — man mag ihn auch Feigheit nennen —, keine einzelnen Menschen als „Heilige“ benennen zu wollen, weil schon Paulus die Korinther insgesamt als „Heilige“ angesprochen hätte, ist gewiß revisionsbedürftig. Sollte man sich dazu theologisch noch nicht befreit haben, so könnte man es an der Situation der heutigen Jugend endlich merken, daß wir in einer Vorbild-losen, Heiligen-freien Welt auch auf eine zutiefst unchristliche Weise Ideal-los und leer zu leben beginnen — alles im Namen einer puristischen Ablehnung des Herausstellens besonderer und verehrungswürdiger Menschen.

Diese psychologischen und soziologischen Bemerkungen lösen freilich nicht die anstehenden ökumenischen Probleme. Es ist aber gewiß, daß die Kirchen reformatorischer Tradition ein großes Defizit zu erkennen haben und daß in ihren Reihen vielleicht größere Offenheit für die in diesen Ausführungen skizzierten komplexeren Überlegungen und Analysen zur Mariologie entstünde, wäre der Weg frei für fröhliche und undogmatische Heiligenverehrung und für einen neuen Zugang zur Hochschätzung dieser besonderen, von Gott erwählten Frau, Maria, der Mutter des Herrn.

ANMERKUNGEN

- ¹ Heiko A. Oberman, „The Virgin Mary in Evangelical Perspective“, *Journ. of Ecum. Studies*, Vol. I, Nr. 2, 1964, 271-298.
- ² Vgl. die eingehenderen Diskussionen über Mariologie in K. Barth, KD I/2, 151-60 sowie in J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, New York 1966, 351-57, z.T. auch W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 140-50. Andere Gesamtdarstellungen beschränken sich meist auf die Diskussion der Vorstellung von der Jungfrauengeburt, u.a.: P. Althaus, *die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1948, § 43; E. Brunner, *Dogmatik* Bd. 2, Zürich 1960, 377ff.; O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* Bd. 2, Neukirchen 1962, 119ff., 132 ff.; W. Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin 1962, 262ff. — S. auch das kath./evang. Werk: J. Feiner/L. Vischer, *Neues Glaubensbuch*, Freiburg u.a. 1973, 609-19.
- ³ Vgl. u.a.: A. Brandenburg, *Maria in der ev. Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965; R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im dt. Protestantismus*, Paderborn 1952; W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, Basel 1963; G. Wainwright, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life*, London 1980, 237ff., 259f.; M. Thurian, *Maria*, Mainz/Kassel 1965.

- 4 Vgl. u. a. die prot. Untersuchungen: G. Ebeling, „Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas“, ZThK 47, 1950, 383-91; E. Schlink/G. Bornkamp/P. Brunner/H. v. Campenhausen, *Ev. Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens*, München 1950; J. Lell, „25 Jahre Marien-Dogma“, *Materialdienst des Konfessionskundl. Instituts Bensheim* 26, 1975, 115ff.; A. Rössler, „Zeichen der Barmherzigkeit Gottes“, *Luth. MH* 20, 1981, 487-490. Außerdem u. a. die kath. Publikationen: L. Scheffczyk, „Die Mariologie im Gesamtgefüge der kath. Theologie“, *Münchener Theol. Zeitschr.* 29, 1978, 71 ff.; A. Müller, „Die Mutter Jesu als Thema der Theologie“, *Theol.-Prakt. Quartalsschrift* 127, 1979, 330ff.; ders., *Glaubensrede über die Mutter Jesu*, Mainz 1980. Zur feministischen Interpretation der Mariologie insbes. in der kath. Theologie vgl. u. a.: R. R. Ruether, *Maria, Kirche in weibl. Gestalt*, München 1980; E. Wurz, „Das Mütterliche in Gott“, *Una Sancta* 32, 1977, 261ff.; C. J. M. Halkes, „Eine ‚andere‘ Maria“, *Una Sancta* 32, 1977, 323ff.; J. Arnold, „Maria — Gottesmutter und Frau“, *Concilium* 12, 1976, 24ff. — Zum Gesamtthema: W. Völker, „Mariendogma u. Marienverehrung im Dialog der Kirchen seit 1950“, *ÖR* 30, 1981, 1-20.
- 5 Vgl. *Catholica-Arbeitskreis der VELKD und des DNK* (Hrsg.), *Maria, ev. Fragen und Gesichtspunkte*, Hannover 1982, 35 Seiten (ervielfältigt).
- 6 Dokumentation über das 8. theol. Gespräch mit der Russ. Orth. Kirche in Odessa 1979 (= Beiheft 41 zur *ÖR*), 96-136. S. auch H. J. Held, „Im Dialog mit der Russ. Orth. Kirche“, *ÖR* 29, 1980, 350-58.
- 7 A. Basdekis, „Gottesmutter — Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche“ in diesem Heft S. 424ff.
- 8 Vgl. z. B. Th. Reick, *Der eigene und der fremde Gott*, (1923), Frankfurt 1972.
- 9 Vgl. z. B. K. Algermissen (Hrsg.), *Lexikon der Marienkunde*, 1957ff.
- 10 Zu den Reformatoren vgl. u. a.: W. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962; H. Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung* (Kirche und Konfession, Bd. 13), Göttingen 1968.
- 11 Protokoll der ACK-Sitzung 7.-8. 10. 1981, 9 (ervielfältigt).
- 12 Vgl. z. B. L. Ott, *Grundriß der kath. Dogmatik*, Freiburg 1961⁵, wo in den mariologischen Abschnitten regelmäßig nach „Beweisen“ oder „Begründungen“ aus der Schrift gesucht wird, auch wenn es lakonisch heißt, „ausdrückliche Schriftzeugnisse fehlen“, u. ä.
- 13 Irenäus, *Adv. Haer.*, III, 22,4; V, 19,1.
- 14 Protokoll der ACK-Sitzung 7.-8. 10. 1981, 13 (ervielfältigt).
- 15 Protokoll der ACK-Sitzung 30. 6.-1. 7. 1982, 7 (ervielfältigt).
- 16 L. Vischer, *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt 1972, 111.
- 17 Vgl. auch J. Feiner/L. Vischer, *Neues Glaubensbuch*, Freiburg u. a. 1973, 617.
- 18 S. A. Basdekis (s. o. Anm. 6): Unterscheidung zwischen poetischer und dogmatischer Sprache, 439.
- 19 Hippolyt, *De Antichr.* 61, *Comm. Daniel* 1,14-15, 20.
- 20 Vgl. Luthers Kritik am Begriff „mater misericordiae“: WA 41, 199, (1535), sowie Apol. zur CA, Art. 21. Die klass. kath. Lehre von der Mittlerschaft Mariens ist die Fortsetzung dieses Konzepts.
- 21 Der Titel „mediatrix“ für Maria wird von der Alten Kirche bis heute ungehindert in der kath. Theologie gebraucht, während „corredemptrix“ nur mit Vorsicht und sorgfältigen Qualifikationen, im II. Vat. überhaupt nicht, verwendet wird.
- 22 Vgl. VELKD- und DNK-Papier, s. o. Anm. 5, 12.
- 23 A. Rössler, „Zeichen der Barmherzigkeit Gottes“, *Luth. MH* 20, 1981, 487-90.
- 24 Vgl. zu dieser Frage die differenzierten Ergebnisse in: *Verbindliches Lehren der Kirche heute*, hrsg. Deutscher Ökum. Studienausschuß, Beiheft zur *ÖR* 33, Frankfurt 1978, sowie die Anfragen von A. Basdekis in diesem Heft S. 429f.
- 25 Vgl. W. Tappolet (Hrsg.), a. a. O. (s. o. Anm. 10): 41 f. (Luther); u. G. Locher, „Inhalt

und Absicht von Zwinglis Marienlehre“, Huldrych Zwingli in neuer Sicht, Zürich 1969, 127-35, dort Stellenangaben und Literatur.

²⁶ Denz. 1641.

²⁷ Vgl. RGG³, IV, Sp. 654/55, u. L. Ott, a.a.O. 253: dogmengesch. Entwicklung.

²⁸ In der demnächst erscheinenden FS für J.-L. Leuba, Hg. R. Stauffer.

Chancen für theologische Forschung und Ausbildung aus ökumenischen Quellen

VON HANS-HEINRICH WOLF

1. Ökumenische Konferenzen über Fragen theologischer Ausbildung

Im Oktober 1980 hat die Programmeinheit für „Theologische Ausbildung“ des Ökumenischen Rates der Kirchen in Herrnhut in der DDR eine Konsultation über die „Theologische Ausbildung für die Dienste der Kirche“ („Theological Education for Ministerial Formation“) abgehalten. Man kann den englischen Titel, wie man sieht, nicht entbehren, denn er ist ungleich reicher als die oben angeführte Übersetzung ins Deutsche; er ist spezifischer, insofern von Dienst — Amt gesprochen wird; er ist umfassender, insofern er zwei Begriffe für die in dieser Konsultation zu erfüllenden Ziele nennt: „education“ und „formation“, Ausbildung, die zur prägenden Bildung führt, wenn man das Wort „formation“ im französischen Sinn nicht stehenlassen will. Es ging in diesem Fall um Europa und um die folgenden 5 Bereiche:

1. Theologische Ausbildung innerhalb der verschiedenen Umfelder (Kontexte) in Europa
2. Der wissenschaftliche Ansatz in der theologischen Ausbildung
3. Theologische Ausbildung und Kirche
4. Zurüstung für die Dienste der Kirche
5. Ökumenische Dimensionen der theologischen Ausbildung

Es sind eine Fülle von höchst aktuellen Problemen zur Sprache gekommen, die in der Tat für die theologische Ausbildungstradition in Europa eine klare Herausforderung bedeuten. Insofern kann die Konsultation in Herrnhut und auch die nachfolgende in Kanada eine neue Runde von Überlegungen zur Reform des Theologiestudiums auslösen, die wir jeden-