

«Die Erfindung des Scotus».

(I) Protestantische Kritik an der Immaculata-Definition nach 1854 und im 20. Jahrhundert

Achim Dittrich

Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Bonn

Das 19. Jahrhundert war ein bewegtes Saeculum, in ganz Europa, für Katholiken wie für Protestanten. Politische Umbrüche allerorten, die Auswirkungen der Aufklärung und die Gegenkultur der Romantik. Mitunter konnten die christlichen Konfessionen in einem gewissen Anti-Rationalismus zusammenfinden; der erneute Konfessionalismus und seine Besinnung auf das Eigene war auf Erneuerung bedacht, nicht nur auf Abgrenzung. Im Protestantismus entstand der «Neulutheranismus», doch der aufklärerische Rationalismus blieb bedeutsam. J. M. Möhler schrieb seine «Symbolik», in der das erneuerte katholische Selbstbewußtsein gegenüber den Reformationsbekenntnissen zum Ausdruck kam. Doch im Hinblick auf das Nachdenken und die Verehrung Mariens herrschte in der ersten Hälfte jenes Jahrhunderts noch eine durch die Aufklärung verursachte Zurückhaltung, auch bei der katholischen Theologie. Protestantischerseits nannte der D. F. Strauß 1835 die Jungfrauengeburt einen Mythos, F. Schleiermacher dagegen hielt am vollen Apostolikum fest, idealisierte Maria als Frau, verneinte aber ihre bleibende Jungfräulichkeit. Wenn auch die Schleiermachersche Auffassung zunächst maßgeblich war und nicht selten die Distanz zu Maria bedauert wurde, so konnte sich bis zum Ende des Jahrhunderts doch ein Minimalismus in der «protestantischen Mariologie» durchsetzen¹. Katholischerseits markieren die Erscheinung

¹ Quasi als Pionier einer reduktionistischen Entwicklung bezüglich protestantischer Mariologie verwarf D. F. STRAUB 1835 (in: *Das Leben Jesu*) die Jungfrauengeburt als hellenistischen Mythos. Von dieser Auffassung ist die protestantische Theologie seit A. v. Harnack und dem zweiten Apostolikumstreit (vgl. *Wesen des Christentums*, 1900) nicht mehr abgerückt ist; erneuert von der Religionsgeschichtlichen Schule, wurde sie durch die maßgeblichen protestantischen Exegeten M. DIBELIUS (*Jungfrauensohn und Krippenkind*, Berlin 1932) und R. BULTMANN (*Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921) Allgemeingut prot. Theologie. Das vehemente Votum KARL BARTH'S für die Ernstnahme einer historischen Jungfrauengeburt (*Kirchl. Dogmatik* I,2, Zürich 1939, 151f) konnte sich nicht durchsetzen. – Vgl. zu die-

von 1830 in der Rue de Bac in Paris² sowie die erstmalige Herausgabe des marianischen Devotionsbuches von L. M. Grignon von Montfort 1843³ eine Wende und den Beginn des sog. *Marianischen Zeitalters*, das bis zur Definition der Aufnahme Mariens 1950 andauern sollte. 1849 stellte Pius IX. mit der Enzyklika *Ubi primum* die Definition der *Immaculata Conceptio Mariae* in Aussicht und befragte den Weltepiskopat. Obwohl einige Bischöfe aus Mitteleuropa Bedenken angemeldet hatten, kam es 1854 schließlich zur Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens.

Wie hat die protestantische Theologie auf dieses Ereignis reagiert? Wie hat sich das Meinungsbild seit damals entwickelt, was sagen protestantische Theologen heute? Beim folgenden Durchgang einiger repräsentativer Meinungen (Hase, Preuß, Hengstenberg, Barth, Asmussen, Ebeling, Wilckens u. a.) soll auch die diesbezügliche Auffassung der Reformatoren selbst berücksichtigt werden. Die Erklärungen «*Communio sanctorum*» und «*Maria in Gottes Heilsplan*» (Gruppe von Dombes) sollen den aktuellen Meinungsstand abschließen.

1. Stimmen des 19. Jahrhunderts zur Definition der *Immaculata Conceptio*

«In der Mitte des Jahrhunderts gab die Erhebung der Lehre von der unbefleckten Empfängnis zum Dogma der römischen Kirche auch den evangelischen Theologen Veranlassung, sich mit dieser Frage und darüber hinaus mit der Stellung

ser Frage: H. M. KÖSTER, *Die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit D. F. Strauß*, in: *Jungfrauengeburt gestern und heute* (Mariologische Studien IV), Essen 1969, 35-88; A. DITTRICH, *Der Streit um die Jungfrauengeburt*, in: A. DITTRICH, *Protestantische Mariologie-Kritik*, Regensburg 1998 (Mariologische Studien XI), 49-55. Die Aussagen F. SCHLEIERMACHERS († 1834) zur Jungfrauengeburt und Maria finden sich in seiner Dogmatik sowie in: *Weihnachtsfeier – Maria als Exempel der Mütterlichkeit*, 1806. Er lehnte die Augustinische Erbsündenlehre ab, ebenso die *Immaculata conceptio*; vgl. W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, München-Basel 1963 (= DELIUS), 300f.

² Vgl. H. PETRI, *Marienerscheinungen - Rue du Bac*, in: *Handbuch der Marienkunde* II, Regensburg 1997, 35.

³ Es handelt sich um die beiden Schriften *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* und *Secret de Marie*, die Grignon von 1700 herum verfaßt hatte, die aber wegen geistesgeschichtlicher Widerstände (Jansenismus, Fr. Revolution) erst über 100 Jahre später veröffentlicht wurden. Damit begann der Siegeszug dieses sog. «*Goldenen Buches*», das in viele Sprachen übersetzt wurde und 1980 in Deutschland seine 22. Auflage fand. Es geht darin um die «*wahre Marienverehrung*» als Weg zu Gott, verbunden mit einer Marienweihe; vgl. H. J. HÜNEMANN, *Grignon de Montfort*, in: *Marienlexikon* 3, hg. v. R. Bäumer u. L. Scheffczyk, Regensburg 1991, 28f).

des Christen zur Gottesmutter überhaupt auseinanderzusetzen»⁴. Am meisten Beachtung fanden die Ausführungen von K. Hase, E. W. Hengstenberg und kurzfristig auch von E. Preuß.

1.1. Karl von Hase

«Manches Lächeln ist uns vorgekommen und die Verwunderung haben wir geheilt über den Mangel an alt- und neu-römischer Besonnenheit bei diesem ganzen Geschäfte. ... Auch in den Thaten menschlicher Willkür vollzieht sich ein geschichtliches Gesetz, welches hier darin besteht, daß diejenige Meinung, durch welche der einmal anerkannte Gegenstand religiöser Verehrung höher gestellt wird, als die frömmere erscheint»⁵ – so schreibt der protestantische Apologet Hase über die Reaktionen seines Umfeldes über die Definition von 1854. Sein «Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche», das eine Erwiderung zu Möhlers «Symbolik» sein möchte, hat über Jahrzehnte hinweg weite Verbreitung in mehreren Auflagen erfahren. Der Theologieprofessor aus Jena zeigt ein gewisses Wohlwollen für katholische Anliegen, motiviert von einem antirationalistischen Affekt. Doch die Definition der *Immaculata Conceptio* hält er für einen lächerlichen Anachronismus.

Hase wundert sich über die Definition, denn dem erklärlichen Bedürfnis nach einer «natürlichen Steigerung des Marien-Cultus... trat doch die Sorge entgegen,

⁴ REINTRAUD SCHIMMELPFENNIG, *Geschichte der Marienverehrung im dt. Protestantismus*, Paderborn 1952 (= SCHIMMELPFENNIG), 88.

⁵ KARL HASE, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche*, 3. verbesserte Aufl., Leipzig 1871 (= HASE), 342. Im Vorwort der 1. Auflage, 1862 in Rom verfaßt (S. X), steht: «Ich habe diese Schrift ein Handbuch der Polemik genannt, wiefern sie alles zusammenfassen sollte, was von unserm hochgelehrten Martin Chemnitz an von Seiten des Protestantismus fürjetzt noch Berechtigtes und Lebenskräftiges vorgebracht worden ist». Das Buch versteht sich als eine ergänzende bzw. umfassende Zusammenfassung protestantischer Kritik gegenüber «Möhlers geistesmächtigem Angriff auf die protestantische Kirche» (S. III). Das Kapitel «Marien-Cultus» weist die Abschnitte «Heilige Jungfrau» und «Unbefleckte Empfängnis» auf.

Zu HASE vgl. SCHIMMELPFENNIG, 86: «die Haltung dieses bedeutenden Kirchenhistorikers» ist «charakteristisch... für die nicht konservative, aber anti-rationalistische Haltung bestimmter Theologen des 19. Jahrhunderts». Hase habe das Weibliche in Maria idealisiert, den Verlust des Madonnenkultes bedauert. Trotz der klaren Distanz zur katholischen Mariologie fordert er eine protestantische Rückbesinnung: «wir verkennen nicht, daß der göttliche Sohn auch in der Mutter geehrt werde, wir halten sie wert in ihrer einfachen biblischen Wahrheit wie in ihrer künstlerischen Verherrlichung» (zitiert nach DELIUS, 301).

DELIUS, 301: «Die kritische Theologie des 19. Jahrhunderts übt in der Stellung zur Maria die gleiche Zurückhaltung wie das 18. Jahrhundert. Auf's Ganze gesehen nehmen die Theologen die Haltung des M. Chemnitz ein. Ihre kritische Stellung zur Person Jesu Christi und zu seiner Menschwerdung beeinflußt auch die zur Maria. Der einzige Theologe, der sich mit der Marienverehrung kritisch auseinandersetzt, ist Karl v. Hase in seiner Polemik».

dass ein Menschenkind dem Gottmenschen gleichgestellt werde, und nachdem diese Sorge einmal durch hochangesehene Auctoritäten der mittelalterlichen Kirche im entschiedenen Widerspruche gegen eine drohende Gleichstellung der Entstehung Marias mit dem hehren Wunder der Menschwerdung des Gottessohnes ausgesprochen war, konnte niemals im Interesse der katholischen Kirche liegen, solchem Widerspruche durch ein unfehlbar verkündetes Dogma entgegenzutreten. Pius IX hat die ganze Auctorität des Papstthums in Glaubenssachen auf dieses Dogma gewagt, das so gar keinen Anhalt findet in der H. Schrift und nur den mittelbaren Widerspruch des Paulus, das so gar nicht auf eine alte und einige Tradition sich berufen kann, und das der Erbauung so gar nichts bietet als etwa die Hoffnung, der Eitelkeit einer himmlischen Frau zu schmeicheln, welche dafür... auch feierliche Proben ihrer mächtigen Fürbitte ablegen werde»⁶. Hase hält die Definiton von 1854 für reine Willkür des Papstes: «Man hat den Protestantismus das Christenthum der Subjectivität genannt, und nicht unberechtigt, wiefern er den Gläubigen in sich selbst vertieft und auf das eigne Gewissen stellt. Wo aber ist das Subjective im geringeren Sinne, das Willkürliche individueller Neigungen nackter und unvorsichtiger zu Tage gekommen als in diesem Gebahren hierarchischer Machtvollkommenheit!»⁷. Er schließt sein Kapitel über die *Immaculata* mit dem umfassenden Vorwurf: «Das Dogma der unbefleckten Empfängnis ist von gelehrten und heiligen Kirchenlehrern abgelehnt worden, diese Ablehnung ist durch feierliche Decrete der obersten Kirchengewalten noch am 7. Dec. 1854 als zulässig anerkannt: vom nächsten Tage an bringt diese Ablehnung die Ausstossung aus der alleinseligmachenden Kirche mit sich, und das soll von nun an in alle Ewigkeit als unfehlbare Wahrheit gelten, nur weil es die Lieblingsmeinung eines frommen und unglücklichen Papstes war. Darein dürfte sich doch auch der katholische Unterthanenverstand schwer finden»; abschließend meint er, daß diese «letzte Entwicklung eines Mythos, der so zum volksthümlichen Sinnbilde und Inbegriffe des römischen Katholicismus geworden ist»⁸ nicht zukunftsweisend ist, sondern jetzt schon der Vergangenheit angehöre. Der vermeintlich überbordende, unzeitgemäße Marienenthusiasmus wird dem romanischen Süden zugeordnet.

⁶ HASE, 342f.

⁷ HASE, 344.

⁸ Ebd.

1.2. Eduard Preuß

Ein besondere Gestalt in der protestantischen Auseinandersetzung mit dem Immaculata-Dogma ist der Lutheraner Preuss, ein Kontroverstheologe und zunächst Streiter für das reformatorische Anliegen Luthers. Er hatte sich – wie Hase – bereits mit der Lehre von Martin Chemnitz⁹ befaßt und die Dekrete des Tridentinums untersucht, als er 1865 eine Streitschrift gegen das Immaculata-Dogma veröffentlichte: «Die römische Lehre von der unbefleckten Empfängnis aus den Quellen dargestellt und aus Gottes Wort widerlegt»¹⁰. Der Berliner Professor legte damit eine ausführliche Untersuchung über die Geschichte der Immaculata-Lehre vor. Sein Fazit ist, daß mit der Definition der Immaculata im Katholizismus der christliche Glaube endgültig durch eine «neue Religion» ersetzt worden sei. Wegen der Repräsentativität der Preußischen Untersuchung (1865) sollen hier ausführlich zentrale Aussagen wiedergegeben werden. Trotz der bildhaft-apologetischen Sprache ist an der wissenschaftlichen Reputation des Theologieprofessors nicht zu zweifeln, wie seine sonstigen Veröffentlichungen zeigen.

Preuß will zeigen, wie «modern» das «System» des Papsttums ist, das sich eben nicht als «alt» und «apostolisch» ausgeben kann (Vorwort).

«Die Irrlehren der römischen Kirche haben alle eine unter sich gleiche Entstehungsgeschichte: Ihre Anfänge sind unscheinbar und liegen nicht in dem Gebiete des Dogma's, sondern in dem des Kultus oder doch der kirchlichen Praxis; ihre Wurzel ist eine gewisse Frömmigkeit, die nicht nach der Richtschnur des Wortes Gottes geregelt wird. Hat aber solch selbstgewähltes frommes Verfahren durch die Gewohnheit Ansehn erworben, so tritt die Spekulation hinzu und vergeistigt es zur Theorie... hat sie sich aber erst des Mittelpunktes, das ist des päpstlichen Stuhls, bemächtigt, dann gewinnt sie einen Sieg nach dem andern; zuletzt legt sie ihr Joch auf den Hals aller, die unter der Botmässigkeit Roms stehn» (s. 1). Das Papsttum habe sich 1854 «durch die feierliche Sanktion... von seiner materiellen Basis, der Ueberlieferung und der Bibel gelöst...; wie es an ihrer Stelle die öffentliche Meinung zu seinem Fundamente gemacht, und sich endlich selbst für die inkarnierte öffentliche Meinung erklärt hat. So ist die Bulle vom 8. December 1854 ein Bruch des

⁹ Vgl. zu M. Chemnitz den Aufsatz von F. COURTH, *Mariens Unbefleckte Empfängnis im Zeugnis der frühen reformatorischen Theologie*, in: G. ROVIRA (Hg.), *Im Gewande des Heils*, Essen 1980, 94f.

¹⁰ E. PREÜß, *Die römische Lehre von der unbefleckten Empfängnis aus den Quellen dargestellt und aus Gottes Wort widerlegt*, Berlin 1865; DERS. (Hg.), *Martin Chemnitz, Examen Concilii Tridentini 1565*, Berlin 1861; DERS., *Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Aus der heiligen Schrift dargelegt*, Berlin 1868.

Papstthums mit seiner eigenen Vergangenheit, ein Bruch mit den Grundsätzen des h. Vinzenz von Lerins, Grundsätzen, an welche sich noch das Concil von Trident mit der Angst eines Ertrinkenden klammerte; ein Bruch auch mit den objektiven Mächten, welche die Geister beherrschen; eine thatsächliche Erklärung seiner eigenen Unfehlbarkeit» (3). Er erwartet dabei in naher Zukunft die formelle Erklärung der päpstlichen Infallibilität, da mit der Immaculata-Definition diese praktisch schon beansprucht und anerkannt worden sei.

Preuß schreitet nun Schritt für Schritt die Geschichte der Theologie ab im Hinblick auf die Frage, ob man Maria eine Immaculata conceptio zugebilligt habe; er erzählt mit prosaischem Spott die Geschichte des Dogmas.

So attestiert er Ephräm eine «ungezügelter Einbildungskraft» und der Folgezeit «Überschwang und Verfehlung ohne Maß» (7). Nicht nur im Osten war die «Schleuse... aufgezogen und das Wasser phantastischen Lobes ergoss sich nun in Strömen über die Kirche» (8). Er würdigt in seiner dramatisierenden Darstellung stets auch die vermeintlichen Kritiker der voranschreitenden Mariendevotion, neben Bernhard auch Thomas v. Aquin. Duns Scotus gilt ihm als Hauptschuldiger für den Fortschritt der Immaculata-Lehre: «Aus dem Mutterschosse einer zuchtlosen Andacht geboren hatte sie in Johannes Scotus die Gabe der Rede gewonnen» (45). Auf der Gegenseite sieht er die Dominikaner: «Man sieht, es war für die neue Lehre keine Kleinigkeit sich freie Bahn zu schaffen, die alten Grossmächte: Gottes Wort und der Glaube der Väter waren nicht mit einem einzigen Stosse über den Haufen zu werfen» (34). Eine neue Etappe habe sich dann erst mit der Reformation ergeben.

Der frühe Luther habe eine gewisse Sympathie für die Sündenlosigkeit Mariens und die ganze Reformation wenig Interesse an der Marienlehre gehabt, aber bei den Magdeburger Centurien wurde festgehalten, daß Maria nicht ohne Sünde sei.

Nach der Würdigung der Reformation folgt der Blick auf das Tridentinum:

Während die dt. Kirche «sich aus dem mittelalterlichen Meinungssumpf auf den Felsen des Wortes Gottes hinaufrettete, wogte in der italienischen der Streit über die unbefleckte Empfängnis nach kurzer Waffenruhe hin und her wie vordem» (72). Er resümiert «die allmähliche Verirrung der occidentalischen Kirche und ihre Bekehrung»: «Zuerst ihre zuchtlose Andacht, dann den daraus geflossenen Irrthum; wie selbiger weiter durch die Frivolität der Universität Paris, der Mutter des Abendlandes, gepflegt wurde; wie er durch ein kopfloses Concil vergeblich versuchte Gesetz der ganzen Kirche zu werden; wie er sich des römischen Stuhles

bemächtigte und so nach und nach zur öffentlichen Meinung heranwuchs. Da kam Gottes Ruf zur Bekehrung. Ein Theil seiner Gemeinde wandte sich wirklich von dem Willen der Vernunft und des Fleisches zum Worte Gottes, auch in der damals noch untergeordneten Frage von Mariä Empfängnis; ein anderer Teil blieb in seiner Verirrung, erklärte sich zu Trident selbst für unfehlbar und verfluchte alles, was ihm zuwider war. Im Schosse dieser unfehlbaren und stolzen Parthei hatte die Meinung der unbefleckten Empfängnis die Herrschaft» (80).

Die Dominikaner werden als die letzten Aufrechten dargestellt, die der Irrlehre widerstehen.

Doch 1662 (Bulle Alexanders VII.) seien auch sie überwunden worden: «die letzte Schlacht in ihrem dreihundertjährigen Streit war verloren. Ehre ihnen. Sie haben männlich den Kampf wider den Scotistischen Irrthum gekämpft. Das erste Mal auf der Arena der Universität von Paris. Dort unterlagen sie, und, als sie sich wieder aufrafften, noch einmal im Münster zu Basel. Dann stritten sie in dem Heimathlande der Päpste; Bandellus rang stolz und energisch mit Sixtus dem vierten, aber die päpstliche Autorität war ihm zu stark... Ihre letzte Schlacht schlugen sie in voller Verzweiflung in dem Lande ihres Patriarchen, in Spanien. Sie sind auch da unterlegen» (107 f). Die beiden katholischen Kritiker Launoy und Muratori werden als Blitz und Wetterleuchten gewertet, dem endgültig die Nacht gefolgt sei.

Schließlich sei der «Romantiker auf dem Papstthron», Pius IX., zum finalen Akt geschritten, wenn auch zögerlich:

«Die Bedenken, welche sich einer solchen Dogmenfabrikation ohne Schriftgrund und ohne das Zeugniß des Alterthums, selbst in der Seele des Papst-Flüchtlings entgegenstellten, beseitigte der Jesuit Perrone. Dogma, sagte er, ist was Gott offenbart hat. Dass aber Gott eine bestimmte Lehre offenbart hat, wird am sichersten aus der Meinung der Mehrzahl geschlossen» (119). Und das überwiegend positive Votum der 1849 befragten Bischöfe verspottet er als «das eintönige Jubelkonzert eines devoten und marienküssenden Episkopats» (121). Hinsichtlich der Bedenken einiger mitteleuropäischer Bischöfe habe «Perrone... die Zweifel zerstreut: Die Kirche ist die Wahrheit, der Papst ist die Kirche, also Papst-Wahrheit» (133). So kommt es für Preuß zu den «zwei bitteren Früchten», nämlich der Bulle Ineffabilis und der Liturgie von 1863: «Wir haben gesehen, wie der Satan sie säte, wie aus dem Samen der Keim kam, und aus dem Keime die Pflanze. Wie dann die Pflanze gross ward und fest. Zuletzt ein Baum, der seine Aeste über das Abendland streckte ... Alles mit innerer, beinahe unabwendbarer, Nothwendigkeit. Der Samen ist die

zuchtlose Devotion, der Keim das Fest der Empfängnis. Die Pflanze war die Lehre des Scotus. Zu einem Baume erstarkte sie im Quartier latin zu Paris. Der Baum aber streckte seine Aeste über Basel und über Madrid und Agreda, endlich auch über Rom. Und hier in Rom trieb er Blüthen, Alexander-Blüthen von so starkem Duft, dass thomistische Dominikaner und andere ehrliche Leute darob fast ersticken. Dann kam die Hitze des Sommers, die weissen Blätter fielen ab und da habt ihr die Früchte» (143f).

«Der Alp des Papstthums» (144) ermöglichte den Triumph einer irrigen Auffassung, die durch «grobe Schwindeleien» zur Herrschaft gelangt sei, eine Auffassung, die «weder nach evangelischen noch nach tridentinischen Grundsätzen wahr <ist>. Nicht nach evangelischen, weil sie die reine Lehre des Wortes Gottes bricht und verhöhnt; nicht nach tridentinischen, weil dies Fündlein mit dem, was das Concil von 1546 Tradition nennt, nicht das geringste zu thun hat... Die Bulle Ineffabilis, und ihr nach ein halbes Dutzend Trabanten, macht im Angesicht der hier mitgetheilten Thatsachen mit staunenswertem Ernst den Versuch: in der Schrift, in den Büchern der Väter und selbst in unserer armen Vernunft für ihre unbefleckte Empfängniss eine materielle Basis zu finden. Höchst lächerlich für unseren großen Perrone. Denn ist die Thatsache, daß der Papst gesprochen hat, nicht genug?» (148).

Preuß betrachtet nun die Schriftstellen, die die Jesuiten *G. Perrone* und *C. Passaglia*¹¹ zur Immaculata-Lehre in sich gegenseitig beleuchtende Beziehung setzen.

Paulus (Röm 3,23f), aber auch das Buch der Könige (1 Könige 8,46) sagten deutlich, daß alle Menschen Kinder Adams und insofern Sünder seien. «So wie nun einerseits die Sünde durch unsern Aelternvater Adam auf uns alle gekommen ist, so ist andererseits Christus auch für alle gestorben. Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, er hat sich selbst zum Lösegeld für alle gegeben. Wenn für alle, dann doch auch für Maria? Ist sie aber mit uns andern durch das Opfer Christi erlöst, dann ist sie vorher doch gefangen gewesen?» (152).

Die anklagenden Worte Marias und ihr Unverständnis gegenüber dem 12jährigen Jesus im Tempel werden als sündhaft gewertet, ebenso das Verhalten Marias

¹¹ G. PERRONE SJ († 1876), *Abhandlung über die dogmatische Definition der unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau Maria*, Regensburg 1855; C. PASSAGLIA SJ († 1887), *De immaculato Deiparae semper virginis conceptu commentarius* I-III, Romae 1854-55.

bei der Hochzeit von Kana, wo Jesus sie tadelte. «So besteht die Verfehlung Maris hier in ihrer Einmischung in Christi Beruf, in ihrem unzeitigen Drängen, wie der h. Irenaeus sich ausdrückt» (159). Bei der Rede Jesu über die wahren Brüder und Schwestern, über seine wahre Mutter (Mk 3,31ff) sieht er den klarsten Hinweis: «Ich denke, die Jungfrau Maria für ein sündiges Menschenkind halten, ist doch besser als Gott lästern» (160).

Preuß referiert die gängige protestantische Exegese hinsichtlich Mariens, bei Joh 19,26 präsentiert er gefühllos einen patristischen Gedanken des Ostens: das Leiden Marias unter dem Kreuz sei Ausdruck ihrer Unvollkommenheit und Sünde, denn Leid sei nach 1 Mose 3 und Apk 21 eine Folge der Sünde. Man muß allerdings die damals mitunter haltlos spekulativen Interpretationen einzelner Mariologen berücksichtigen, die er vor Augen gehabt haben mag; daher spottet er: «Gott schuf ein Weib ohne Sünde, dies Weib versöhnte Gottes Zorn, litt für uns, starb für uns, fuhr für uns leiblich gen Himmel, sitzt jetzo zur rechten Hand Gottes, ist die Königin des Himmels, und macht alle selig die zu ihr beten oder sich wenigstens ein Exemplar ihrer Medaille verschaffen. Das alte Christenthum ist aus den Angeln gehoben, eine neue Religion ist an seine Stelle getreten; eine Religion, die ungleich lieblicher und für sentimentale Herzen wol auch anziehender ist als die alte» (161).

Er wendet sich gegen die allegorische Bibeldeutung und Typologie, da sie sehr willkürlich sei: «Wie kommt der Papst dazu sich selber Typen zu machen, statt sie von der Schrift zu empfangen?» (224). «Wozu auch überhaupt all diese dunkeln und gekünstelten Dinge. Bringt uns doch einen hellen und klaren Text, einen Text, der die unbefleckte Empfängnis der Mutter so deutlich lehrt, wie Matth. 26, Vers 63 und 64 die Gottheit des Sohnes. Haben sie denn einen?» (230). Auch das Protoevangelium Gen 3,15 läßt sich für Preuß nicht mit der Unbefleckten Empfängnis verbinden.

Dann betrachtet er die mariologisch relevanten Stellen der Väterliteratur sowie die Argumente der Logik und Vernunft.

Inakzeptabel sei die Art, wie Perrone und seine Mitstreiter für die Immaculata einzelne Väteraussagen positiv herausgreifen, um andere zu ignorieren oder umzuinterpretieren: «Johannes Scotus und die seinigen werden freilich mit allen diesen Zeugnissen eben so leicht wie mit den Schrifttexten fertig» (171). Augustinus und die Kirchenväter finden seine Anerkennung. «Tausend Jahre lang hat niemand unter allen, die im Namen Jesu getauft sind, von ihr <Immaculata-Lehre> auch nur geträumt; und dreizehnhundert Jahre lang hat niemand gewagt öffentlich und vor

aller Welt zu ihrer Fahne zu schwören... Das bestätigen die besonneneren unter den Papisten ohne den mindesten Anstand» (197f).

Er befragt die Logik zur Immaculata-Lehre, wo ihm besonders der Jesuit Bellarmin ein Ärgernis ist. Es sei auch heute «wie in den Tagen des Thomas: die Lehre von der unbefleckten Empfängnis streitet wider ihre eigenen Prämissen» (172). Da Maria natürlich gezeugt worden ist, unterliege sie nach kath. Denken auch der Erbsünde. «Aber, redet Bellarmin ein, konnte Gott die Seele Marias, als er sie mit dem verpesteten Fleische verband, nicht so reich mit Gnade begaben, dass sie von der Sünde ganz rein blieb. Ganz gewiss. Ebenso gut konnte Gott Bellarmin sterben lassen gleich nachdem er getauft war, dann wären uns seine vier Bände Kontroversen erspart worden» (173).

Die deduktive Methode der Mariologen und Neuscholastiker weist er zurück, sie sei einfach zu widerlegen und mit «der Widerlegung der Schicklichkeitsgründe ist der unbefleckten Empfängnis die Wurzel abgeschnitten, aus der sie einst so lustig hervorbrach» (190).

Er fragt, ob Maria natürlich gestorben sei; wenn ja, dann sei dies aber ein Hinweis auf ihre Sündhaftigkeit, da nach Röm 5,12 der Tod der Sünde Sold ist. «Man müsste denn annehmen, sie sei für die Sünde der Welt stellvertretend gestorben wie Christus. Eine Gotteslästerung, zu welcher sich die Phantasie papistischer Skribenten bis jetzt nicht verirrt hat» (174 f).

«Gesetzt aber den Fall, Gott hätte sie durch ein so einfaches Verfahren, wie unsere Gegner fingieren, wirklich vor der Sünde behütet, warum behütet er nicht auf eben so einfache Weise Pius den neunten und mich? Ja überhaupt alle Menschen?» (176) Christi Leiden würde überflüssig. «So ist es die Ehre unseres Heilands, um deretwillen wir die Erfindung des Scotus von uns weisen» (177). «Denn die Sündlosigkeit eines Geschöpfes streitet wider die alleinige Sündlosigkeit Jesu, die durch Gottes Wort ausdrücklich bezeugt wird, und die behauptete Mittlerschaft Marias, welche in der Immaculata-Bewegung die treibende Kraft ist, klingt der Erklärung des h. Petrus, Apg 4,12, gegenüber wie offenbare Verhöhnung» (178 f).

Das Fazit von Preuß lautet: «So bleiben wir denn bei der alten reinen Lehre, welche von den Aposteln gepflanzt und von den Vätern bezeugt ist: Maria hat in Adam gesündigt, ist in Sünden empfangen und geboren, hat auch während ihres Wandels auf Erden wider das Gesetz des alleinheiligen Gottes mannichfaltig gefehlt. Nichts desto weniger preisen wir sie mit der ganzen Christenheit selig. Dann an ihr hat grosses gethan, der da mächtig ist; das ist, Gott selbst hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen und hat sie gewürdigt seine Mutter zu heissen. Und sie hat ihres

Herrn Wort gehört, hat dem gehörten geglaubt und hat das geglaubte treulich und einem feinen Herzen bewahrt»¹².

Eduard Preuß hat 1865 in breiter Darstellung die gesammelte Kritik lutherischer Theologie vorgetragen. Er ist weder Rationalist noch Romantiker, sondern kann mit Hase auf einer Linie gesehen werden. Allerdings hat er eine stellenweise gehässige apologetische Schärfe in seine durchaus wissenschaftliche Untersuchung getragen, die Eifer verrät; einen Eifer, der ihn vom Saulus zum Paulus wandeln sollte. Das Buch von Preuß wurde nur wenige Jahre im Protestantismus rezipiert und fehlt deshalb in den Darstellungen protestantischer Marienverehrung bei Schimmelpfennig (1951) und Delius (1963) sowie Heymel (1991)¹³. Ungewöhnlicherweise findet sich nämlich von E. Preuß ein zweites Buch über die Immaculata conceptio aus dem Jahr 1879: «Zum Lobe der unbefleckten Empfängniß der Allerseligsten Jungfrau. Von einem, der sie vormals gelästert hat»¹⁴. Mittlerweile war er in die USA ausgewandert und Anfang des Jahres 1872 zur katholischen Kirche konvertiert. Im neuen Immaculata-Buch beleuchtet er die gleiche Entwicklungsgeschichte in einem positiven Licht, im Einverständnis mit dem Infallibilitätsdogma von 1870. Es wurde katholischerseits von einer «Rache der Unbefleckt Empfangenen» gesprochen¹⁵.

Dieser Wandel bei Preuß macht deutlich, daß die Betrachtung der Immaculata-Lehre durchaus eine Frage des Standpunktes ist. Neben der Frage der Interpretationshermeneutik ist die Frage nach der Anerkennung der Lehrautorität des Heiligen Stuhles ausschlaggebend, welche aber mit dieser Hermeneutik verbunden gesehen werden muß – sonst ginge es tatsächlich um einen willkürlichen Positivismus.

¹² PREÜß, 179; als Prolog: «Für wen ich das schreibe? Für meine Brüder, deren Sehnsucht nach Rom steht; Kinder desselben Vaters, durch die heilige Taufe gezeugt ... -Schon haben sie den Faden zerschnitten, der sie noch mit der Schrift und den Vätern rückwärts verknüpfte. Und wenn euer Papst, wie er muss, seine eigene Unfehlbarkeit vor dem Angesichte der christlichen Welt feierlich wird erklärt haben, dann wird die letzte Kette gesprengt sein, welche die Söhne von Veronius und Bossuet mit diesem Stuhle verband» (256).

¹³ M. HEYMEL, *Maria entdecken. Die evangelische Marienpredigt*, Freiburg 1991 (= HEYMEL).

¹⁴ E. PREÜß, *Zum Lobe der unbefleckten Empfängniß der Allerseligsten Jungfrau*. Von einem, der sie vormals gelästert hat. Mit einem Geleitworte des H. Herrn Konrad Martin, Bischof von Paderborn, Freiburg 1879.

¹⁵ Vgl. zur Konversionsgeschichte von E. Preuß: PAUL STRÄTER, *Marienverehrung als Hilfsmacht zum christlichen Leben*, in: DERS. (Hg.), *Katholische Marienkunde III* (Maria im Christenleben), Paderborn 1951, 55.

1.3. E. W. Hengstenberg und andere Neulutheraner

Der lutherische Exeget *E. W. Hengstenberg*, ein Opponent von A. Harnack, verteidigte in der Berliner «Evangelischen Kirchenzeitung» 1855 in einem Aufsatz¹⁶ die Immaculata-Definition. Das neue Dogma halte sich «ganz innerhalb der menschlichen Grenzen, und nimmt zur Vergottung der Maria keinen Ansatz. Die bloße unbefleckte Empfängnis und daraus hervorgehende Sündlosigkeit ist nur ein geringer Vorzug für die «Königin des Himmels»». Eine natürliche Geburt Jesu hält er für einen frevelhaften Gedanken; ebenso sei es unvorstellbar, daß Maria nach der Geburt Jesu, nach der Übersattung mit dem Hl. Geist nochmals den ehelichen Verkehr aufgenommen hätte. Gegenüber der liberalen Theologie: «Es ist offenbar schlimmer, die übernatürliche Geburt Christi unsers hochgelobten Herrn zu leugnen, als die unbefleckte Empfängnis der Maria zu behaupten»¹⁷.

Hengstenberg sieht zwar in der Definition eine «zulässige Ehrung», allerdings stehe sie theologisch im Widerspruch zur Hl. Schrift, da zumindest die Stellen Lk 2,43, Joh 2,4 sowie Mk 3,21-35 eine gewisse Sündhaftigkeit Mariens zeigten. Darüberhinaus könne nicht die Sündlosigkeit Jesu durch die Mariens begründet werden. Daher diene die Lehre von der unbefleckten Empfängnis nicht der Ehre des Herrn.

Gleichzeitig kritisiert er aber die «rationalistische Barbarei», verbliebene Marienbilder aus protestantischen Kirchen zu entfernen. Mit den Neulutheranern *W. Löhe* und *A. Vilmar*¹⁸ votiert er für eine Neubelebung der Marienfeste Mariae Verkündigung, Heimsuchung und Reinigung, die in vielen Pfarreien verschwunden seien. Hengstenberg würdigt Maria und die Heiligen, die «uns also tatsächliche Prediger der göttlichen Gnade <sind>, Muster christlicher Tugend, Diener und Werkzeug, durch welche Gott sein Volk segnet»¹⁹.

1855 hielt Pfarrer *F. Ahlfeld* zum Fest Mariä Verkündigung eine Predigt, die als typisch gelten darf für eine «evangelische Marienbetrachtung»²⁰. Maria ist danach wie alle Menschen nicht ohne Erbsünde geboren. «Wir wollen gern bekennen, daß

¹⁶ E. W. HENGSTENBERG, *Über das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis*, in: *Ev. Kirchenzeitung*, Berlin 1855, 56. Bd., 17-24; Hengstenberg selbst ist der Herausgeber jener Kirchenzeitung.

¹⁷ Ebd. 24 (zitiert nach SCHIMMELPFENNIG, 93).

¹⁸ Vgl. A. VILMAR, *Maria*: in: *Wagners Staats- und Gesellschaftslexikon* XII, Berlin 1859, 763ff; W. LÖHE, *Von der weiblichen Einfalt*, Stuttgart 1845.

¹⁹ Hengstenberg, a.a.O., 24 (zitiert nach DELIUS, 302f).

²⁰ SCHIMMELPFENNIG, 88f.

Gott die lauterste von allen Töchtern Davids, ja von allen Menschenkindern, zur Mutter seines eingeborenen Sohnes erwählt hat. Aber eine Sünderin ist sie dennoch. Sie hat auch das natürliche, unreine Herz»²¹. Demut sei ihr Schmuck und ihre Krone sei die Ehre, Mutter des Herrn werden zu dürfen. «Mutter Maria» sei ihr ewiger Ehrenname. «Wir ehren sie, verehren sie aber nicht»²².

Auch der Theologe *Louis Harms* predigte bei den drei protestantischen Marienfesten: Maria sei natürlich geboren, weder vor der Erbsünde bewahrt, noch frei von aktueller Sünde²³. «Wir preisen die demütige Jungfrau selig, weil Gott ihr die höchste Gnade hat zu Teil werden lassen, die einem Menschenkinde auf Erden zu Teil werden konnte, aber dabei lassen wir es auch bewenden, *wir preisen sie selig, aber wir beten sie nicht an. Sie ist nicht groß, aber Gott hat große Dinge an ihr getan*»²⁴. Zu würdigen seien jedoch die Demut, der Glaube und Gehorsam der Jungfrau.

Der Neulutheraner *G. A. Süskind* hält die Immaculata-Lehre für schriftwidrig, das Gebet zu Maria für lästerlich, da der Sohn der Jungfrau, nicht die Jungfrau selbst angebetet werden solle. «Und doch läßt sich sagen: Maria sei eine rechte Wallfahrtskirche. Dahin gehet und lernet tun, wie sie getan, lernet beten, wie sie gebetet; lernet harren, wie sie geharret; lernet glauben, wie sie geglaubt; lernet loben, wie sie gelobet»²⁵.

Der lutherische Theologe *W. O. Dietlein* veröffentlichte 1863 das vieldiskutierte Buch «Ave Maria», der «Versuch einer evangelischen Marienlehre»²⁶. Er ermahnt darin den Protestantismus, Maria wieder ernstzunehmen, sich für eine Mariologie zu öffnen statt nur die katholische Marienlehre zu kritisieren. In seiner Darstellung macht er – ausgehend vom Bibelzeugnis – starke Anleihen bei der katholischen Mariologie, was ihm den Vorwurf des Katholisierens eingebracht hat (E. Preuß u.a.). Wenn er auch die Definition von 1854 bedauert, so sieht er doch einen positiven Aspekt darin: «Die Verordnung Ineffabilis ist nichts weniger als eine blindlings die Verehrung Marias überspannende Meinung; sie ist vielmehr eine sorgfältige

²¹ F. AHLFELDT, *Predigt am Tage Mariä Verkündigung* 25.3.1855, in: *Predigten an Sonn- und Festtagen*, Bd. 1, Leipzig 1860, 137 (zitiert nach SCHIMMELPFENNIG, 89).

²² Ebd. 140.

²³ L. HARMS, *Predigten über die Evangelien des Kirchenjahres*, Hermannsburg 1860, 375f.

²⁴ Ebd., 372 (zitiert nach SCHIMMELPFENNIG, 88f).

²⁵ G. A. SÜSKIND, *Passionsschule*, Wittenberg 1880, 38 (zitiert nach SCHIMMELPFENNIG, 91).

²⁶ DELIUS, 303; W. O. DIETLEIN, *Ave Maria. Beitrag zur Lehre von der seligzupreisenden Jungfrau*, Halle 1863.

Läuterung der bis dahin herrenlos dem überspannenden Mißverständnisse preisgegebene Vorstellung, und will durch das neu aufgedrückte Siegel die geläuterte Erkenntnis der Frage sicherstellen»²⁷. Ähnlich wie Hengstenberg kommt er nach der praktischen Würdigung zur theologischen Kritik, die das Dogma nicht als in der Bibel verankert anerkennt. «Vielmehr war sein Bemühen zu zeigen, daß die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben, auch das Geheimnis der besonderen göttlichen Gnade ist, welche der Jungfrau widerfahren ist»²⁸. Er ist ein Opponent der Kritik des Haseschen Handbuchs der Polemik an der Marienlehre. Zukunftsweisend für die interkonfessionelle Verständigung ist wohl Dietleins Aussage, «daß gerade die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben das Geheimnis ist, in welchem auch das Geheimnis der besonderen Gnade, die der seligen Jungfrau eignet, seine tiefsten Wurzeln hat»²⁹.

Walter Delius zieht das Fazit: «In Hinblick auf die marienfreundliche Haltung der Neulutheraner wird man sagen können, daß diese weder auf die Theologie noch auf die Frömmigkeit der Evangelischen Kirche des 19. Jahrhunderts Einfluß gehabt hatte. Wohl aber hat das Mariendogma zur Folge, daß in der Evangelischen Kirche gelegentlich Marienpredigten gehalten worden sind, die in Maria das Ideal der Mutter sehen. In der Literatur der Romantik spielt der Madonnenkult eine besondere Rolle. Künstlerische und ästhetische Gesichtspunkte veranlassen auch evangelische Künstler und Schriftsteller sich mit der Gestalt der Maria zu beschäftigen»³⁰.

Die Kritik des Protestantismus an der Immaculata-Definiton im 19. Jahrhundert, von neulutherisch (Hengstenberg) bis antirationalistisch (Hase, Preuß), ist sich darin einig, daß – bei aller grundsätzlichen Berechtigung der Marienverehrung – das Dogma von 1854 keinen Rückhalt in Schrift und Tradition finde und der Willkür des Papsttums entspringe.

Die liberale Theologie kennt bereits den Gedanken der Dogmenentwicklung (Harnack), der zum Verständnis der Lehrentwicklung bei der Immaculata-Frage nötig ist, wendet ihn aber gegen das Depositum fidei, meist im Sinne einer Depravation des ursprünglichen Evangeliums. Bei Preuß findet sich der ausgeführte Gedanke, daß die Immaculata-Lehre die reformatorische Vorstellung der

²⁷ DIETLEIN, *Ave Maria*, 167 (zitiert nach DELIUS, 303f).

²⁸ DELIUS, 304.

²⁹ DIETLEIN, 170 (DELIUS, 304).

³⁰ DELIUS, 304.

Rechtfertigung *sola fide et gratia* in Frage stelle. Dieses Thema wird in der Kritik des 20. Jahrhunderts beherrschend.

2. Die Reformatoren und die Lehre von der *Immaculata conceptio Mariae*

Mit Beginn des 20. Jahrhunderts kommt es zu einer «Lutherrenaissance», die auch das Schrifttum des Reformators neu in den Blick nimmt. Doch erst in der Mitte des Jahrhunderts wird – angestoßen durch die provozierende Definition der *Assumptio Mariae* – das Marienbild Luthers genau untersucht und damit auch die Frage der *Immaculata conceptio*. Auch die Rede der anderen Reformatoren über Maria wurde gesichtet³¹.

2.1. Martin Luther

F. W. Künneth sieht es als Luthers beständige Überzeugung an, «daß Gottes Gnade in Maria heiligende, auch leibliches Leben durchformende Kraft besitzt»³². Er habe die *Immaculata*-Lehre des (schismatischen) Basler Konzils gekannt, aber wesentlich darauf abgehoben – im Sinne einer *Conceptio duplex* –, daß Maria im Fleische für die Empfängnis Christi der Erbsünde enthoben und vom Hl. Geist gereinigt worden sei. Damit blieb er durchaus im Rahmen der damaligen Interpretation der Augustinischen Erbsündenlehre. «Das einseitige Argumentieren späterer Protestanten vom Schriftzeugnis her, unter Absehen von der Tradition der Kirchenlehre, ist Luther fremd. Zwischen dem biblischen Zeugnis und dem Marienzeugnis der Alten Kirche besteht keine Kontroverse – prinzipiell auch nicht zur bestehenden römischen Kirchenlehre der Zeit»³³.

Künneth schränkt aber im Hinblick auf 1854 ein: «Die Tatsächlichkeit der in

³¹ Vgl. dazu die an der Neubegründung des prot. Marienlobes interessierte Studie von W. TAPPOLET, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962 (= TAPPOLET); sowie M. HEYMEL, *Maria entdecken. Die ev. Marienpredigt*, Freiburg 1991; P. MEINHOLD, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, in: *Saeculum* 32 (1981) 43-58; E. W. GRITSCH, *Embodiment of Unmerited Grace. The Virgin Mary according to M. Luther and Lutheranism*, Washington D. C. 1980.

³² F. W. KÜNNETH, *Luthers Marienzeugnis und das theolog. Ringen der Gegenwart*, in: *Zeitenwende* 35 (1964) 661-670 (= KÜNNETH), hier: 664f; Künneth darf als «einer der ernstzunehmendsten Kritiker der kath. Mariologie in Deutschland» gelten, vgl. A. DITTRICH, *Prot. Mariologiekritik*, Regensburg 1998 (= DITTRICH), 25.

³³ KÜNNETH, 662.

Maria leiblich wirksamen Gottesgnade berechtigt nicht zu dogmatisch verbindlichen Folgerungen über ihre bleibende Jungfräulichkeit und Sündenreinheit, wenn solche Züge des Marienbildes nicht mit klaren Worten von der Schrift bezeugt werden. Andererseits ist der Abbau marianischer Vorstellungen im Protestantismus... über das Schriftzeugnis hinausgegangen»³⁴.

Horst Gorski präzisiert: Obwohl die Schrift nichts zu dieser Empfängnis sage, teile Luther die «Erbsündlosigkeit Marias im Augustinischen Verständnis, daß also zwischen der leiblichen Empfängnis im Akt des Zeugens und der seelischen Empfängnis, wenn Gott später die Seele eingießt, unterschieden wird, und daß Maria im Blick auf die Eingießung sündlos sei»³⁵. Luther erkenne im Englischen Gruß aus Lk 1,42 einen indirekten Hinweis auf Marias Sündenlosigkeit.

Die profunde Lutherstudie von Hans Düfel³⁶ (1968) sagt allgemein: «In ähnlicher Weise, wie es bei der Beurteilung von Luthers mariologischer Entwicklung der Fall war, hat die Frage nach der Stellung des Reformators zur Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias den Theologen Schwierigkeiten bereitet. Von evangelischer und römisch-katholischer Seite sind mehr oder minder abweichende Ansichten darüber geäußert worden»³⁷. Düfel skizziert die diversen Stimmen pro und contra von Luthers Immaculataglauben³⁸, zählt ihn selbst aber nicht zu den Anhängern dieser Lehre. Die entscheidende Stelle, auf die fast alle Interpreten abheben, ist die Predigt Luthers zum Fest Mariae Empfängnis 1527 (Rothischen Festpostille)³⁹, die von der unbefleckten Empfängnis Mariens spricht. Düfel charakterisiert diese Stelle so: «Maria ist leiblich – wie alle Menschen – in Sünden empfangen, aber mit der

³⁴ KÖNNETH, 667f.

³⁵ HORST GORSKI, *Die Niedrigkeit seiner Magd*, Frankfurt u.a. 1987, 82.

³⁶ HANS DÜFEL, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1968 (= DÜFEL); vgl. auch: A. DITTRICH, *Die Entdeckung der Lutherschen Marienrede*, in: DITTRICH, 15-29.

³⁷ DÜFEL, 165.

³⁸ DÜFEL, 166-179: so werde Luther als Anhänger der Immaculata-Lehre (zumindest bis 1528) gesehen von E. Preuß (1865), J. Köstlin (1901), W. Maurer (1949), Fr. Heiler (1955), H. Asmussen (1950), R. Schimmelpfennig (1952) u. Th. Sartory (1954). Katholischerseits: M. Scheeben (1882), S. Paulerer OFM (1951); vgl. E. STAKEMEIER, *De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta Reformatores*, in: *De Mariologia et Oekumenismo*, Rom 1962; B. GHERARDINI, *Lutero – Maria. Pro o contro?*, Pisa 1985, sowie F. COURTH, *Mariens Unbefleckte Empfängnis im Zeugnis der frühen reformatorischen Theologie*, in: G. ROVIRA (Hg.), *Im Gewande des Heils*, Essen 1980, 85-100 (= COURTH).

Der Lehrer Düfels, W. v. Loewenich, deutete 1954 das Votum Luthers für die Immaculata um auf die Empfängnis Christi, was Düfel verwirft. Th. Süß sieht beim jungen Luther einen Kompromiß zwischen skotistischer u. thomistischer Auffassung (in: *Positionen lutheriannes*, 1954, Nr. 3, 101).

³⁹ Vgl. WA (1886) 4, 345.

Eingießung der Seele von Erbschuld gereinigt. 1528 wird diese Auffassung dahingehend abgeschwächt, daß über Marias Empfängnis nichts in der Heiligen Schrift zu finden sei. Gedanken darüber seien zollfrei, es soll aber kein Glaubenssatz über die Art der Empfängnis Marias aufgestellt werden»⁴⁰.

Tatsächlich wurde in der zweiten Auflage der Rothschen Feldpostille 1528 von Luther selbst eine Änderung der Predigt vorgenommen, die klar macht, daß der Reformator persönlich für eine Reinigung der Jungfrau Maria von der Erbschuld votiert, aber daß sich wegen des fehlenden Schriftzeugnisses daraus kein Glaubensartikel erheben ließe.

Übersieht man das Gesamt der Lutherschen Äußerungen zu Maria im Kontext seiner Rechtfertigungslehre, dann kann man F. Courth zustimmen, der von einem sich wandelnden Verständnis der Immaculata conceptio bei Luther spricht, das «neben dem immer deutlicher hervortretenden Schriftprinzip von seiner Gnadenlehre bestimmt» wird⁴¹. Letztlich hatte die Frage nach der Erbsündenfreiheit Mariens keine soteriologische Bedeutung, sondern wurde christologisch funktional gedacht⁴².

1522 predigte Luther am Fest der unbefleckten Empfängnis und betonte dabei, daß allein Jesus Christus «rein» geboren sei, daß er der einzige reine Mensch sei. Am Heiligabend 1539 konkretisierte er, daß Maria wie alle Menschen in Sünden empfangen worden sei; selbst wenn Maria vor der Erbsünde befreit worden wäre, hätte sie von sich aus der einzigartigen Geburt Jesu Christi nicht genügen können⁴³. So kann, im Ganzen gesehen, Luther nicht als Anhänger der Immaculata-Lehre gelten, wie sie 1854 als Dogma definiert worden ist.

2.2. Jean Calvin und Huldrych Zwingli

«Nach Johannes Calvin ist Christus allein dem Unheilszusammenhang der Erbsünde enthoben»⁴⁴. Diese Heraushebung Christi nach seiner menschlicher Natur ist eine Tat des Heiligen Geistes, der eine «unbefleckte Erzeugung» Jesu

⁴⁰ DÜFEL, 169f.

⁴¹ COURTH, 87.

⁴² Vgl. dazu Luthers Predigt «Von der Erbsünde» vom 8.12.1520 (WA 9, 492,2-9); vgl. auch E. CAMPI, *Zwingli und Maria. Eine reformationsgeschichtliche Studie*, Zürich 1997 (= CAMPI), 59; vgl. auch E. CAMPI, *Via antiqua, Umanesimo e Riforma. Zwingli e la vergine Maria*, Torino 1986.

⁴³ WA 47, 860,35-38; vgl. TAPPOLET, 27ff, hier 31; auch CAMPI, 59f.

⁴⁴ COURTH, 88.

bewirkt hat. «Maria aber will der Reformator keinerlei Freiheit von der Erbsünde einräumen; es sei denn, so hält er ausdrücklich den Katholiken entgegen, sie könnten die biblische Grundlage für ihre Lehre nennen»⁴⁵.

Huldrych Zwingli: «Von der unbefleckten Empfängnis Marias findet sich bei Zwingli... keine Spur»⁴⁶ – diese Aussage von *G. W. Locher* findet in der neueren Forschung keine Zustimmung. *E. Campi* kommt in seiner Studie über Zwingli zum differenzierteren Schluß, daß der «Sprachgebrauch des Reformators... eine Berufung auf jene Lehre möglich machen <mag>, diese Berufung ist aber... mit Sicherheit widerlegbar, ja sogar grundsätzlich unmöglich»⁴⁷. Bei Zwingli gebe es im Unterschied zu Luther keine *Conceptio duplex* und somit keine Differenzierungsmöglichkeit hinsichtlich der Erbsünde. Die totale und je persönliche Sündhaftigkeit sei ihm eine wesentliche *Conditio humana*. «Er versieht zwar Maria aufgrund ihrer einzigartigen Stellung in der Heilsökonomie mit großer Ehre, zögert aber nicht, sie für ein gänzlich menschliches Geschöpf zu halten, d.h. daß auch sie der Sünde unterworfen war und auch sie die Erlösung nötig hatte. Trotz beträchtlicher Entwicklungen und Schwankungen, die das Denken Zwinglis über die Sündenlehre kennzeichnen, ist... unübersehbar, daß er sich klar auf der Linie der Alten Kirche, der Scholastik und der anderen Reformatoren bewegt, wenn er behauptet, daß die Wurzel der Sünde in der Übertretung Adams zu suchen sei. Die Sünde ist dementsprechend die totale Verderbnis des Menschen, der leiblichen sowie der seelischen Kräfte»⁴⁸. Bei Zwingli kann keinesfalls von einer *Immaculata conceptio* gesprochen werden, allerdings finden sich einige Predigtgedanken, die von einer Heiligung Mariens sprechen⁴⁹.

Das Urteil des waldensischen Theologen *G. Miegge* kann als grundsätzliche Einordnung der Mariologie bei den Reformatoren gelten: «Die Reformation hat die Jungfrau Maria nicht zum Gegenstand besonderer Forschung oder Polemik gemacht; sie ließ die ganze Mariologie und den mit ihr verbundenen Kult als nicht schriftbegründet fallen»⁵⁰. Anerkennung fand Maria vor allem bei ihrem demütigen Glaubensgehorsam bei der Verkündigung.

⁴⁵ COURTH, 88; vgl. zu Calvin auch B.-D. DUPUY, *La Mariologie de Calvin*, in: Ist 4 (1958) 479-490 sowie DELIUS, 233f.

⁴⁶ G. W. LOCHER, *Zwingli in neuer Sicht*, Stuttgart-Zürich 1969, 128.

⁴⁷ CAMPI, 66; vgl. auch RUDOLF PFISTER, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*, Zürich 1939.

⁴⁸ CAMPI, 62f.

⁴⁹ Vgl. COURTH, 88.

⁵⁰ G. MIEGGE, *Die Jungfrau Maria* (Kirche u. Konfession 2), Göttingen 1962 (zitiert nach DELIUS, 95).

3. Protestantische Stellungnahmen zur *Immaculata conceptio* im 20. Jahrhundert

3.1. Karl Barth

Der bedeutende reformierte Theologe K. Barth forderte den Glauben an die ungeschmälerte Offenbarung Gottes, des «ganz Anderen», ein, an das ganze Apostolikum. Sein Votum für die Ernstnahme einer historischen Jungfrauengeburt war für die protestantische Theologie eine Provokation, hatte man doch mit Harnack, Dibelius und Bultmann diese Glaubensaussage als Theologoumenon entleert⁵¹. Der Ausfall der irdischen Vaterschaft ist für Barth das Nein zu allen Möglichkeiten des Menschen gegenüber Gott. Die Jungfrauengeburt sei allein eine christologische Wahrheit.

Maria selbst will er keinesfalls zum Gegenstand der Theologie machen: «Die Mariologie ist eine Wucherung, d. h. eine krankhafte Bildung des theologischen Denkens. Wucherungen müssen abgeschnitten werden»⁵². Auch Marienverehrung hält er für unangebracht. «Wir lehnen die heutige katholische Mariologie ab, weil sie gegenüber der Schrift und gegenüber der älteren Kirche eine willkürliche Neuerung bedeutet und weil diese Neuerung sachlich in einer Verfälschung der christlichen Wahrheit besteht. ... Die Mutter Gottes des katholischen Mariendogmas ist... sehr schlicht das Prinzip, das Urbild und der Inbegriff des bei seiner Erlösung auf Grund der zuvorkommenden Gnade dienend (*ministerialiter*) mitwirkenden menschlichen Geschöpfs und eben als das auch das Prinzip, das Urbild und der Inbegriff der Kirche»⁵³. Maria triffe hierbei nicht in die Trinität, sondern sei Typus einer positiven Empfänglichkeit des Menschen gegenüber Gott, Typus der katholischen *Analogia entis*. Maria stehe in Konkurrenz zu Gott, ebenso wie die katholische Kirche, die sich in Maria versinnbildlicht sieht. Aber es gebe keine Wechsel-

⁵¹ Vgl. Fußnote 1, auch A. ZIEGENAUS, *Die Jungfrauengeburt im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Ihre Interpretation bei A. v. Harnack*, in: H. PETRI (Hg.), *Divergenzen in der Mariologie*, Regensburg 1989, 35-56.

Zu K. Barth: vgl. DITTRICH, 50-55 sowie K. RIESENHUBER, *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth u. Karl Rahner*, Freiburg 1973 (*Quaestiones disputatae* 60) (= RIESENHUBER); H. KÜNG, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957; H. URS V. BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung u. Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976⁴.

⁵² KD I,2, 153.

⁵³ KD I,2, 157.

wirkung zwischen Gott und Geschöpf. Er fragt: «*mediatrix omnium gratiarum? cor-redemptrix? regina coeli?* Wie hat man das Alles auf jenes *fiat mihi* und auf jene Mutterschaft aufbauen mögen – ein so flagrantes “Zu viel” – wo doch die so glorifizierte, neben den einen Mittler, Erlöser und König gestellte Person vom Engel gerade nur das Reich ihres Sohnes verkündigt (bekommt), wo ihr selbst gerade nur das gesagt wird, daß sie bei Gott Gnade gefunden habe und daß er mit ihr sei...?»⁵⁴.

Barth prognostizierte 1938 zusammen mit Bartmann die Definition der *Assumptio Mariae*, weil diese Aussage die logische Konsequenz des mariologischen System sei - eine Irrlehre, der er mit «tiefstem Unverständnis» gegenüberstehe⁵⁵. Der eschatologische Charakter des Christentums würde durch eine *Maria assumpta* aufgehoben. Mit der wahren Maria des Evangeliums habe die Mariologie wenig zu tun. Vielmehr sei sie verformt worden zum Symbol der Mitwirkung des Menschen an seinem Heil.

Barth geht in seiner Kirchlichen Dogmatik nur einmal und beiläufig auf die *Immaculata conceptio* ein (KD I,2, 155), was sehr eigenartig ist, da er doch im Hinblick auf die Mariologie stets das Kernproblem der Gnaden- und Rechtfertigungslehre anvisiert. Er will die uneingeschränkte Alleinwirksamkeit Gottes bei der Erlösung des Menschen verteidigen und akzeptiert keine Differenzierung der Gnade. Von daher ergibt sich indirekt eine klare Ablehnung der *Immaculata conceptio* in der Sache, denn er verwirft den Begriff einer zuvorkommenden Gnade. «Die verdinglichende Aufspaltung der Gnade, durch die das je neue rechtfertigende Handeln Gottes in Christus zur Form, zum inneren Zustand und Vermögen des Geschöpfes depotenziert wird, ist Barths tiefster, im Grunde einziger – weil alles andere umfassender – Vorwurf an katholische Gnadenlehre und Mariologie»⁵⁶.

«Mariologie ist... für Barth die konkrete Gestalt katholischer Gnaden- und Erlösungslehre, sofern sie, mindestens in gefährlicher Nähe zum Semipelagianismus, die Erlösung auch im Menschen begründet sein läßt; “diesem am Werk Gottes schöpferisch mitwirkenden Geschöpf eigentlich gilt die unaufhaltsame Ausstattung der Maria mit jener Würde, mit jenen Privilegien, mit jenen bis an eine relative

⁵⁴ KD IV,3, 691.

⁵⁵ KD I,2, 153.

⁵⁶ RIESENHUBER, 25.

⁵⁷ RIESENHUBER, 24.

Konkurrenz mit Christus heranreichende Aussagen über ihre *cooperatio* zu unserem Heil" (KD I,2, 159)»⁵⁷.

Barth nimmt vor allem die Verkündigung an Maria als konkrete Bezugsstelle, entsprechend der Bedeutung, die Mariologen jener im Rahmen einer Cooperatio-Lehre beimessen. Dabei verneint er jede gnadenhafte Vorbereitung Mariens, keine vorausgehende Gnade, die Maria vor der Erbsünde bewahrt hätte, auch wenn sie unmittelbar von Christus her gedacht wird. Möglicherweise hat die übertriebene Privilegienmariologie der Neuscholastik Barth den Blick auf die gnadentheologisch herausfordernde Frage der *Immaculata conceptio* verstellt.

«Dies: die *loco totius humanitatis* auf Grund von Gnade die Gnade bejahende Maria, in dieser Maria also die der Welt auch abgesehen von der Inkarnation des Logos innewohnende göttliche Sophia – diese Sophia verstanden als Offenheit, als Bereitschaft des Geschöpfs für seinen Gott – diese Bereitschaft verstanden als *vertex meritorum* und also das Geschöpf, das nun "auch Subjekt der göttlichen Heilswirksamkeit" ist – dies ist's, was die Mariologie meint»⁵⁸, und was Barth vehement ablehnt, weil der Mensch in der Rechtfertigung nur passives Objekt des völlig souveränen göttlichen Erbarmens sein könne.

Barth († 1968) hat sich über das Zweite Vatikanum hinaus nicht von seiner Kritik an der Mariologie distanziert. Zwar sind seine Bezugspunkte in der katholischen Mariologie (Scheeben, Adam, Bartmann u. a.) noch vorkonziliar, doch hat sich durch die stärkere Einbindung der Mariologie in die Ekklesiologie (*Lumen Gentium* VIII) nichts am Kernbestand der Mariologie geändert. Barth sah sich bereits der starken Verknüpfung beider Traktate gegenüber, was er aber negativ deutete⁵⁹. So bleibt das klare Nein von Karl Barth zur aller über die Jungfrauengeburt hinausgehenden Mariologie, auch zur *Immaculata conceptio*.

3.2. Giovanni Miegge

Der waldensische Theologe G. Miegge hatte bereits 1950 eine Studie über die Entwicklung der Marienlehre, die 1959 in zweiter, verbesserter Auflage und dann 1962 auch in deutscher Sprache erschien; bis heute gilt sie im Protestantismus als Standardwerk⁶⁰.

⁵⁸ KD I,2, 159 im Hinblick auf M. J. Scheebens Mariologie.

⁵⁹ Vgl. RIESENHUBER, 27f; es ist fraglich, ob die Einschätzung Riesenhubers am Ende seines Buches, 115, stimmt, daß Barth weithin die katholische Mariologie mißverstanden habe – vgl. DITTRICH, 54f.

⁶⁰ G. MIEGGE, *Die Jungfrau Maria* (Kirche u. Konfession 2), Göttingen 1962 (= MIEGGE); ital.: *La vergine Maria. Saggio di Storia del Dogma*, Torre Pellice 1959.

Auf 27 Seiten betrachtet Miegge die Entwicklung der Immaculata-Lehre. Eine kulturgeschichtliche Spekulation ist es, wenn er den wesentlichen Impuls für die stark aufbrechende Marienverehrung und Mariologie des 12. Jahrhunderts in einer langen «Verdrängung der Gefühle» durch die «asketischen Ideale des Mittelalters» vermutet; von daher rühre die Idealisierung der Frau in der europäischen Kultur nach der Jahrtausendwende, von daher der neue Marienkult. Wenn er auch dem religionsgeschichtlichen Verdacht, in der Marienverehrung habe sich heidnischer Aberglaube eingeschlichen, entgegen Barth ein gewisse Plausibilität einräumt, so wertet er die Väterzeit doch eher positiv. Allerdings spottet er über das Klosterideal, mit dem Ambrosius für die Nonnen des 4. Jahrhunderts Maria stilisiert habe. Er würdigt Augustinus und dessen Erbsündenlehre, bedauerte aber die Inkonsequenz bei der Einstufung Mariens: man könne «mit Harnack zugeben, daß Augustin, indem er Maria hinsichtlich der aktuellen Sünde eine Ausnahmestellung zubilligte, allgemein die dogmatische Entwicklung gefördert hat, die fünfzehn Jahrhunderte später zur Definition der unbefleckten Empfängnis führen sollte»⁶¹.

Besondere Würdigung erfährt Bernhard von Clairvaux, dessen tadelnde *Epistula* an die Kanoniker von Lyon fast vollständig wiedergegeben wird. Bernhards Kritik sei nicht gegen Maria gerichtet, da er selbst ein glühender Marienverehrer war, sondern er sehe den augustinischen Sündenbegriff hintergangen und dabei die Ehre Christi geschmälert⁶².

Im weiteren wird Thomas von Aquin als vernünftiger Theologe zumindest in der Marienfrage vorgestellt, der zwar von der Heiligung Mariens im Mutterleib ausgehe im Sinne eines vernünftigen Satzes, nicht aber einer offenbaren Wahrheit. Und Thomas lege Wert darauf, daß die Reinigung erst nach der Beseelung im Mutterleib erfolgt sei, damit auch Maria den Makel der Erbsünde in der leiblichen Zeugung empfangen habe und so von Christus her gereinigt worden sei. Miegge lobt aber nicht nur Thomas: «Dies ist also die faktische einhellige Meinung der größten Geister des 12. und 13. Jahrhunderts, des hl. Bernhard, des hl. Thomas von Aquin, des hl. Bonaventura. Maria ist zwar im Mutterleib geheiligt worden; das kann man glauben, obwohl es einen Bibel- oder Väterbeweis dafür nicht gibt. Aber sie ist nicht ohne Sünde empfangen»⁶³.

Miegge sieht keinen logischen Übergang vom Heiligungsgedanken zu dem der

⁶¹ MIEGGE, 104.

⁶² MIEGGE, 105-8; BERNHARD V. CLAIRVAUX, *Epistula* 174 (172) *ad Canonicos Lugdunnenses*, PL 182, 332ff.

⁶³ MIEGGE, 112.

Immaculata conceptio: «Die Heiligung im Mutterleib rückt Maria in die Nähe ähnlicher Fälle, die man für solche hielt; sie respektiert auch in Marias Person das allgemeine Gesetz von Sünde und Erlösung. Die unbefleckte Empfängnis dagegen zerbricht diesen Zusammenhang und führt hinsichtlich Marias etwas völlig Neues ein»; die Theologen der klassischen Zeit der Scholastik hätten erkannt, daß «die unbefleckte Empfängnis Marias und Jesu wunderhafte Empfängnis einander in besorgniserregender Weise nahestehen würden»⁶⁴.

Wie Barth unterstellt Miegge der katholischen Lehre seit der Renaissance-Zeit Pelagianismus, wogegen die Reformation die augustinische Erbsündenlehre von einem «maskierten Manichäismus» befreit habe. Daher fand die Immaculata-Lehre im Katholizismus zunehmends Anklang. Doch sie sei «in einem entscheidenden Punkt die Leugnung der Lehre von der Universalität der Sünde, und sie war zugleich die Verklärung der zu fast göttlicher Höhe erhobenen jungfräulichen Reinheit. Darum mußte sie unausweichlich den Sieg davontragen – zu ausgesucht katholisch war sie, als daß die augustinischen Bedenken eines Thomas von Aquin oder das Wissen um den unüberschreitbaren Abstand zwischen Christus und seiner Mutter, wie es alle Großen der klassischen Periode der Scholastik besaßen, gegen sie hätten bestehen können. Es ist gewiß kein Zufall, daß auf dem Felde der Theologie die Idee der unbefleckten Empfängnis gerade von der skotistischen Schule vertreten wurde, in der das große System des mittelalterlichen Glaubens sich auflöste»⁶⁵.

Der Beitrag des Duns Scotus sei nicht so originär, wie oft angenommen werde, aber entstamme dem franziskanischen Denken des späten 13. Jahrhunderts. Seit Duns Scotus falle die Heiligung Mariens und ihre leibliche und seelische Empfängnis quasi in eins, wenn es auch abstrakt noch unterschieden gedacht worden sei. Der Weg ins Jahr 1854 sei mit einer Argumentation der Schicklichkeit bestritten worden: «*Potuit, decuit, fecit*. So baut man im Katholizismus die Dogmen auf; so ist ... die ganze Mariologie aufgebaut»; seine Betrachtung der katholischen Mariologie stützt sich wesentlich auf den «modernen Mariologen» G. M. Roschini, dessen Einordnung der Immaculata-Definition er teilt, daß nämlich das Dogma der Theotokos und der *Immaculata conceptio* die wesentlichen Grundlagen der ganzen Mariologie seien⁶⁶.

⁶⁴ MIEGGE, 113.

⁶⁵ MIEGGE, 116.

⁶⁶ MIEGGE, 118; G. M. ROSCHINI OFM, *Mariologia* I-IV, Romae 1948².

Miegges Exegese der Bulle von 1854 «Die feierliche Erklärung bestimmt nicht näher, in welchem Augenblick die Bewahrung Marias vor der Erbsünde als geschehen zu denken sei; aus dem Kontext der Bulle geht hervor, daß mit dem “ersten Augenblick ihrer Empfängnis” der Augenblick der “Beseelung” der Jungfrau bezeichnet ist; so verstehen die Mariologen das Dogma. Es handelt sich also um die mittlere Lösung,... die den Gedanken ausschließt, Maria könne geheiligt worden sein, ehe sie eine Seele besaß! Die makellose Empfängnis wird passiv als Bewahrung vor der Sünde und aktiv als Heiligung im Mutterleibe verstanden»⁶⁷.

«Daß es zu dieser Definition kam, kann nicht im mindesten wundernehmen – als sonderbar kann allenfalls gelten, daß so viele Jahrhunderte nötig waren, um eine so folgerichtige Entwicklung zu ihrem Ende zu führen» – denn für die römische Kirche ist «Kriterium der Offenbarung ... nicht das, was tatsächlich in der Schrift steht, sondern was nach Anordnung der Kirche in ihr enthalten sein muß, weil es dem Glauben der Kirche entspricht. Es ist klar, daß man in diesem *circulus vitiosus* jedwede Neuerung als offenbarte Wahrheit definieren kann»⁶⁸.

Miegge argumentiert ganz auf der Linie von Barth und will die Alleinwirksamkeit Gottes verteidigen gegenüber der Parallelisierung Mariens zu Christus. So lautet seine umfassende Kritik: «Der Katholizismus scheint in seiner geschichtlichen Entwicklung die Aufgabe übernommen zu haben, mit ständig wachsender Entschiedenheit all das, was sich an menschlichem Geschehen mit der christlichen Heilslehre verbindet, aufzuwerten, indem er gegenüber dem “Gott allein die Ehre” nachsichtig auch für den Menschen einen entsprechenden Teil an Ehre beansprucht»; der Marienkult sei der beste Beweis dafür⁶⁹.

3.3. Max Thurian und Hans Asmussen

Neben *W. Tappolet* ist auch *M. Thurian* zu nennen, wenn es um das Bemühen in den 1960er Jahren geht, im Protestantismus das reformatorische Marienlob neu zu entdecken und von daher eine mariologische Brücke zur katholischen Kirche zu

⁶⁷ MIEGGE, 121.

⁶⁸ MIEGGE, 113 u. 123.

⁶⁹ MIEGGE, 210; vgl. MIEGGE, *Die gegenwärtige Situation der kath. Mariologie*, in: ThLZ 82 (1957) 562-70.

⁷⁰ Vgl. O. KARRER, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 2546, 26. Nov. 1950; kritische Entgegnung durch: G. W. LOCHER, *Inhalt und Absicht von Zwinglis Marienlehre*, in: Kirchenblatt für die ref. Schweiz 107 (1951) Nr. 3.

⁷¹ Schon frühzeitig hat sich katholischerseits *J. V. Pollet* OP gegen diese Absicht gewandt (vgl.: *Recherches sur Zwingli*, in: Revue des Sciences Rel. 28 (1954) 155-174. Die diesbezüglich vehementeste Abwehr für Luther unternahm der dialektisch denkende Theologe *H. Düfel*, a.a.O.

schlagen. O. Stakemeier und O. Karrer⁷⁰ kamen diesem protestantischen Bemühen entgegen⁷¹. Mittlerweile aber kann Zwingli nicht mehr als ein Verfechter der Mariologie angesehen werden, Luther nur bedingt, Calvin ist nie in diesen «Verdacht» geraten. Dennoch gilt es, einen Blick auf das vielbeachtete Buch von Max Thurian zu werfen.

Trotz seines vehementen «*Non possumus!*» gegenüber der Definition von 1950 hat der reformierte Theologe und Taizé-Frater Thurian seit 1951 sich zunehmend mit der Mariologie beschäftigt. Sein 1962 veröffentlichtes Buch «Marie. Mère du Seigneur, figure de l'Eglise» ist über Jahrzehnte hin in mehreren Sprachen verlegt worden⁷².

Thurian fordert das Festhalten des Glaubens an die Semper virgo ein, erklärt auf rein biblischer Grundlage die besondere Heiligkeit Mariens, beschreibt sie als «personale Manifestation des Volkes Israel, der Tochter Sion»⁷³. Mit Barth votiert er für die Marienlehre der ersten vier ökumenischen Konzile. Darüberhinaus ist Maria ihm ein Bild der Kirche, ja ihr Anfang. Das biblische Meditation Thurians über Maria ist dogmatisch nicht unbedarft.

In einem Anhang behandelt Thurian «Die unbefleckte Empfängnis Marias und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel und die protestantische Theologie»⁷⁴. Hinsichtlich des reformatorischen Zweifels an der Heiligkeit Marias hebt er hervor, daß diese ein dauerhaftes Geschenk Gottes sei, das stets in der Relation zur einzigen Gnadenquelle zu sehen sei. Eine falsche Seinsphilosophie könne vergessen, «daß die Gnade immer eine lebendige und personale Beziehung zu Gott ist»⁷⁵. Das Immaculata-Dogma unterstreiche zu sehr «das gemachte Geschenk, das dem Sein eingepreßt und von der Natur erworben wird, als die lebendige Wirklichkeit der personalen Beziehung zu Gott, der unaufhörlich in Maria die Gnade erneuert – eine Erneuerung, derer sie als menschliches Geschöpf ständig bedarf, um in ihrer einzigartigen Berufung erhalten zu bleiben». Maria dürfe nicht den menschlichen Bedingungen enthoben werden, brauche dies auch nicht, um die Sündlosigkeit Jesu

⁷² Zur 1950er Stellungnahme vgl. DITTRICH, 61f; M. THURIAN, *Mariology Reformed*, in: *Ways of Worship. The Report of a Theological Commission of Faith and Order*, London 1951 - dieser Text wurde als *Maria. Die Mutter des Herrn – Urbild der Kirche*, Mainz 1965 (1967², 1978³) in einigen Auflagen und fünf Sprachen veröffentlicht (*Maria Madre del Signore. Immagine della Chiesa*, Brescia 1983⁶); dazu ausführlich DITTRICH, 88-94 und HEYMEL, 101ff.

⁷³ M. THURIAN, *Maria*, Mainz 1967² (= THURIAN), 17.

⁷⁴ THURIAN, 229f.

⁷⁵ THURIAN, 230.

zu gewährleisten. «Selbst wenn der protestantische Glaube die Heiligkeit Marias während ihres ganzen Erdenlebens bejaht, wie es Zwingli getan hat, so erachtet er es doch nicht für absolut notwendig, daß Maria nicht hat sündigen können»⁷⁶. Schließlich meint Thurian, daß sich in der Immaculata-Frage zwei Auffassungen von der Gnade gegenüberstehen, die sich nicht widersprechen, aber die Betonung auf verschiedene Aspekte des Werkes Gottes am Menschen legen: «einerseits auf die Berührung der göttlichen und der menschlichen Natur, die eine endgültige Seinsveränderung des Menschen bewirkt – andererseits auf die Beziehung zwischen der göttlichen und der menschlichen Person, die eine in ständiger Wechselbeziehung erneuerte Verbindung erfordert»⁷⁷.

1962 sagte Thurian, daß die Protestanten die beiden Dogmen von 1854 und 1950 nicht gelten lassen können. Er ist bei dieser ablehnenden Auffassung nicht geblieben; er hat sein Verständnis für die katholische Mariologie in den folgenden Jahrzehnten weiter vertieft⁷⁸, um letztlich ganz zur katholischen Kirche überzutreten.

Das Jahr 1950 mit der Definition der Aufnahme Mariens in den Himmel war ein starker Impuls für die protestantische Theologie, ihr ökumenisches Augenmerk besonders auf Maria zu richten und sich diesbezüglich zu erklären; den Auftakt einiger wichtiger Bücher zum Thema «Maria im Protestantismus» machte in Deutschland der lutherische Theologe *Hans Asmussen*, ein Mitstreiter Barths in der Bekennenden Kirche während der 1930er Jahre. Er rief 1951 in seinem Buch «Maria, die Mutter Gottes» aus: «Man hat Jesus Christus nicht ohne Maria!»⁷⁹. Auf 70 Seiten streitet er für ein protestantisches Marienlob, das er nicht für beliebig hält: «Wir sind nicht gerettet, wenn wir einen vom Himmel gefallenen Gott anbeten. Jesus... ist aber nur der unsere, wenn Maria die unsere ist. – Solange die Verehrung, welche wir dem Herrn Christus angedeihen lassen, ohne das Echo des Segens ist, mit welchem Gott die Mutter Jesu Christi segnete, müssen wir uns den Verdacht gefallen lassen, daß wir gar nicht den einen Mittler Jesus Christus meinen, sondern nur eine zeitlose Idee, der wir den Namen Jesus Christus beilegen»⁸⁰.

⁷⁶ THURIAN, 230.

⁷⁷ THURIAN, 230f.

⁷⁸ Vgl. die beiden Beiträge von THURIAN: Maria u. der Ökumenismus, in: J. C. HAMPE (Hg.), *Die Autorität der Freiheit I*, München 1967, 482-86; Gestalt, Lehre und Verehrung Mariens im ökumenischen Gespräch, in: SKZ 150 (1982) 722-29.

⁷⁹ H. ASMUSSEN, *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1951 (= ASMUSSEN), 13; weitere Auflagen: 1955², 1960³. Zu Asmussen vgl. DITTRICH, 75-79; HEYMEL, 73ff, SCHIMMELPFENNIG, 134f.

⁸⁰ ASMUSSEN, 40 u. 61.

Er sieht sich als Gegner der Theologie Bultmanns, der das Vorwort geschrieben hatte zum 1950 neuaufgelegten «Wesen des Christentums» von A. v. Harnack. Man hat Asmusen des Katholisierens verdächtigt (Barth u.a.), da er von einer Mitwirkung Marias im Christusereignis spricht und in ihr die «Erste einer erlösungsbedürftigen Menschheit» sieht. Er fordert den Glauben der ersten vier Konzilien samt der *Semper virgo* ein.

Bei seiner Betrachtung des biblischen Marienzeugnisses kommt er auch auf die Maria *assumpta* und *immaculata* zu sprechen. Er will zwar die Definition von 1950 nicht dramatisieren, aber auch er sieht Maria durch dieses Dogma zu sehr herausgehoben aus der Menschheit. Für die Immaculata-Lehre hat er keinerlei Verständnis: «Würde Maria eine Sündlosigkeit zugeschrieben, wie sie... niemand außer Christus oder Adam und Eva vor dem Fall gehabt hat, dann muß es scheinen, als ob die Grenze zwischen Gott und Mensch in einer Weise verschoben ist, die man nicht verantworten kann»⁸¹. Er insistiert auf der «Sünderin Maria» und möchte es anschaulich machen, indem er sagt, eine sündige Maria hätte gewiß mehr Verständnis für die Fehler der Lebenden in ihrer Aufgabe als Fürbitterin bei Gott⁸².

Maria ist ihm die notwendige Pforte des Heilands und Exempel der Mitwirkung mit der souveränen Gnade Gottes. Wenn er sich auch von einer Totalkonkupiszenz distanziert, so kann er doch den Schritt zur *Immaculata conceptio* nicht mitgehen. Allerdings meint er, daß die meisten divergierenden Fragen in der Tiefe nicht wirklich trennend seien.

3.4. Stellungnahmen zur Immaculata-Lehre in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

1959 schrieb der Missouri-Lutheraner *Jaroslav Pelikan* (USA): «Die Definitionen von der unbefleckten Empfängnis vor 100 Jahren und die von der Marienhimmelfahrt in der Mitte dieses Jahrhunderts drohen aus dem römischen Katholizismus eine universale Naturreligion zu machen»⁸³. Es sei jedoch nicht zu leugnen, daß die moderne Mariologie viel Anziehendes hat und tiefe Einsichten in sich berge; sie ermögliche «dem römischen Katholizismus, einen großartigen Blick von der natür-

⁸¹ ASMUSSEN, 40.

⁸² Nur diese Frage kritisierte K. RAHNER in seiner Rezension: Maria müsse nicht Sünderin sein, um ganz zur erlösungsbedürftigen Menschheit zu gehören; durch Christi Gnade erlöst u. vor aller Sünde bewahrt, sei sie Glaubende u. Mutter Christi (in: ZKTh 73 [1951] 113f); weitere Rezension v. H. VOLK in: ThRev 47 (1951) 6-10.

⁸³ J. PELIKAN, *The Riddle of Roman Catholicism*, New York 1959, 138-141 (zitiert nach Brandenburg 40f).

lichen Welt in sein System hineinzubringen, ohne damit das souveräne Anderssein Gottes preiszugeben. Erst in unseren Tagen hat protestantisches Denken damit begonnen, den Reichtum zu realisieren, den es durch die radikale Ausschließung der natürlichen Welt verloren hatte, und es bleibt abzuwarten, ob die Wiederbetrachtung dieses Gebietes die offensichtliche Tiefe der römisch-katholischen erreichen wird. Die Verehrung der seligsten Jungfrau Maria hat sodann geholfen, das harte Gesicht Gottes zu mildern, welches die prophetische Religion so oft hervorbringt. (...) In einer protestantischen Mariologie... gibt es zwei Einsichten, die nicht übersehen werden dürfen, nämlich Marias Bedeutung für Christus und ihre Bedeutung auch für die Kirche»⁸⁴.

Der lutherische Theologe G. Ebeling äußerte sich 1950 in einem Vortrag über den Sinn des mariologischen Dogmas⁸⁵. Der Bultmannschüler meint kritisch: Maria sei die «vollkommene Synthese zwischen Gnade und Natur». Aber letztlich gehe es um die katholische Kirche, die sich in Maria selbst symbolisiere. Mit der *Assumptio Mariae* sei nun auch die katholische Kirche vollendet und jeder eschatologischen Spannung enthoben. Die Immaculata-Lehre hält er für die logische Konsequenz der mariologischen Entwicklung, die mit dem Ephesinum begonnen habe, wobei er dem Theotokos eine «doketische Tendenz» unterstellt. Nur scheinbar wahre das Dogma von 1854 das Gnadenprivileg, die Bewahrung Marias vor der Erbsünde, sowie die Einordnung der Mariologie in die Christologie. «Wir sehen hier, wie das *solus Christus* theoretisch immer gewahrt bleibt, doch so, daß es als *prima causa* eine *secunda causa* aus sich heraussetzt, an die sich zu halten gleichbedeutend wird mit dem, daß man sich an Christus hält»⁸⁶. Die Möglichkeiten der mariologischen Lehrentwicklung seien noch nicht ausgeschöpft, Maria aber triffe in die Position des Hl. Geistes. Und stets blickt Ebeling auf die Kirche: «Von der Mariologie her wird erst die soteriologische Bedeutung der Kirche im katholischen Verständnis voll erkannt. Die Kirche ist die fortdauernde, ganz in die menschlich-geschichtliche Natur eingegangene Wirklichkeit der Inkarnation»⁸⁷.

⁸⁴ Pelikan veröffentlichte 1996 «Mary through the centuries. Her place in the history of culture», London u. a. (dt. 1999). Der protestantische Kultur- und Dogmengeschichtler konvertierte Ende des Jahrhunderts zunächst zur katholischen Kirche, um dann orthodox zu werden; vgl. DITTRICH, 263.

⁸⁵ G. EBELING, *Der Sinn des mariologischen Dogmas*, in: ZThK 47 (1950) 383-91; der Aufsatz wurde unverändert abgedruckt in: *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964 (= Kirche u. Konfession 7) 175-84 (= EBELING); zu Ebeling vgl. DITTRICH, 71ff.

⁸⁶ EBELING, 179.

⁸⁷ EBELING, 183.

Mariologie als andere Form katholischer Anthropologie – das war das Fazit der Doktorarbeit des lutherischen Theologen *F.-W. Künneth*. 1964 schrieb er: «Die Tatsächlichkeit der in Maria leiblich wirksamen Gottesgnade berechtigt nicht zu dogmatisch verbindlichen Folgerungen über ihre bleibende Jungfräulichkeit und Sündenreinheit, wenn solche Züge des Marienbildes nicht mit klaren Worten von der Schrift bezeugt werden»⁸⁸.

Ein unerwartete Position bezieht der Hamburger Kirchenhistoriker *Ulrich Wickert*; er bewertete 1971 die Lehre von der *Assumptio* Marias positiv und bedauerte nicht nur die protestantische Marienabstinenz, sondern auch das nach dem Konzil eingetretene Schweigen der katholischen Theologie über Maria. Ebenso kann er 1985 die Immaculata-Lehre akzeptieren: «Die von protestantischer Seite... unnötig problematisierte Lehre von der Sündlosigkeit Mariens besagt ja nichts anderes, als daß Maria vom ersten Augenblick ihres Daseins an mit Leib und Seele von Christus ergriffen, auf ihn hingordnet und in sein Heilswerk integriert gewesen ist»⁸⁹. Auch die Proklamation der *Mater ecclesiae* durch Paul VI. 1964 findet er sinnvoll.

Viele protestantische Stellungnahmen zu Maria nach dem II. Vatikanum zeigen vor allem ökumenisches Wohlwollen, doch den Sachfragen weicht man oft ängstlich aus. *Peter Meinhold* steht für eine ganze Reihe von Theologen, die Maria als Glaubensvorbild stilisieren und von daher eine Basis für eine ökumenische Sicht auf Maria gewinnen wollen⁹⁰. Andere wenden die analytische Philosophie auf die Mariologie an, erregen aber den Verdacht, die Dogmen in eine bloße Zeichenhaftigkeit aufzulösen bzw. theologische Divergenzen zwischen den Konfessionen als reine Sprachprobleme zu betrachten, so z. B. *D. Ritschl*⁹¹.

Den Divergenzen bzgl. der Mariologie stellt sich der lutherische Theologe *Hans*

⁸⁸ F.-W. KÜNNETH, *Maria, das röm.-kath. Bild vom christl. Menschen*, Berlin 1961 (Arbeiten zur Geschichte u. Theologie des Luthertums, Bd. VII); Luthers Marienzeugnis u. das theolog. Ringen der Gegenwart, in: *Zeitenwende* 35 (1964); zu Künneth vgl. DITTRICH, 87f.

⁸⁹ ULRICH WICKERT, *Die Weltlichkeit des Glaubens, die historische Theologie und Maria Assumpta*, in: *Wort Gottes in der Zeit*, hg. v. H. Feld u. J. Nolte (FS K. H. Schelkle), 1973; DERS., *Maria, Mutter der Kirche*, Jestetten 1985, 17; zu Wickert vgl. DITTRICH, 156ff u. 165-169f.

⁹⁰ P. MEINHOLD, *Maria in der Ökumene. Die Mutter Jesu im NT*, Wiesbaden 1978; vgl. DITTRICH, 172ff.

⁹¹ D. RITSCHL (ref.), *Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie*, in: *ÖR* 31 (1982) 443-461; vgl. DITTRICH, 186.

Grass in seinem 1991 veröffentlichten «Traktat über Mariologie». Kritisch im Hinblick auf einen oberflächlichen ökumenischen Dialog sagt er: «Die heute oft geäußerte Meinung, daß wir uns in der altkirchlichen Basis einig seien (*consensus quinque saecularis*) ist eine Fiktion»⁹².

Er verwirft jegliche Typologie im Hinblick auf Maria als unbiblisch und verneint jede «Aufgabe Mariens im Heilswerk» (UR 20) als unprotestantisch. Wegen der katholischen Betonung der Erlösungsbedürftigkeit Mariens brauche die Mariologie zwar nicht als Abgötterei bezeichnet zu werden, aber für eine Annäherung in diesem Bereich sieht er keinerlei Ansatzpunkt. Es «ist klar, daß sich die katholische Mariologie außerordentlich belastend auf die ökumenischen Beziehungen auswirkt. Sie bildet neben dem Papsttum einen Hauptstein des Anstoßes auf unserer Seite»⁹³. Solange die katholische Lehre Maria zum Wesen der Kirche notwendig hinzuziehe, sei keine Einigung der Konfessionen möglich; eine bloße Marienverehrung ohne dogmatisches Gewicht wäre akzeptabel.

Es ist auffällig für die protestantische Auseinandersetzung mit der Mariologie, daß sie selten auf die Immaculata-Lehre eingeht, wie dies auch bei Grass der Fall ist. Er ist damit zufrieden, daß letztlich auch Luther die Lehre von 1854 verworfen hätte. Deren protestantische Inakzeptabilität ist ihm so sehr ein Faktum, daß er in der systematisch angelegten Studie nicht eigentlich auf sie eingeht. Seit Miegge hat sich m. E. kein protestantischer Theologe mehr intensiv und ausführlich mit dieser anstößigen Lehre beschäftigt.

Ein exegetisches Moment lieferte der Kieler Landesbischof *Ulrich Wilckens*, als er 1999 im Hinblick auf die Immaculata-Lehre meinte, da Jeremia bereits im Mutterleib geheiligt wurden, sei eine Heiligung Mariens vor ihrer Geburt biblisch vorstellbar. Diese katholische Exegese des Jeremiabuches hat allerdings Miegge als unzutreffend und willkürlich abgelehnt, da es im AT um die Erwählung und Vorbereitung für die Prophetenaufgabe ginge⁹⁴.

Wilckens hatte 1987 allgemeiner gesagt: Der «Trend der Lehrbildung der römisch-katholischen Kirche vom Dogma von 1854 an hin zu einer immer zentraleren und umfassenderen ekklesiologischen Bedeutung der Mariologie bietet – neben

⁹² H. GRASS, *Traktat über Mariologie*, Marburg 1991 (MThSt 30) (= GRASS); Grass wendet sich vor allem gegen die VELKD-Veröffentlichung *Maria – Ev. Fragen u. Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch*, in: US 37 (1982) 184–201, ein Diskussionsauftakt, der dann zum VELKD-Buch *Maria, die Mutter unseres Herrn* führte, hg. v. M. KieBig, Lahr 1991; vgl. DITTRICH, 196f.

⁹³ GRASS, 109.

⁹⁴ Vgl. MIEGGE, 114.

den entsprechenden Entwicklung der Lehre vom Papsttum – den brisantesten Dissens zwischen evangelischer und katholischer Theologie in der Neuzeit». Und 1988: Die beiden neuzeitlichen Mariendogmen seien problematisch, da sie die katholische Kirche «auf bestimmte Motive aus ihrer jahrhundertealten Frömmigkeitsgeschichte lehrmäßig-definitiv festlegt und über die lehrmäßigen Gegensätze der Reformationszeit hinaus neue Barrieren in ihrem Verständnis zu der evangelischen Kirche errichtet»⁹⁵.

4. Neueste ökumenische Dokumente zur Mariologie

4.1. «Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen»

1999 veröffentlichte eine bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD das Dokument *Communio Sanctorum*⁹⁶, das allerdings wenig Aufmerksamkeit gewinnen konnte aufgrund der spektakulären Diskussionen um die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre in Augsburg. Die Arbeitsgruppe hat das Thema «Heiligenverehrung» ökumenisch aufgearbeitet und dabei auch die Marienverehrung in den Blick genommen.

Es werden Gemeinsamkeiten formuliert, aber ebenso Unterschiede herausgestellt und danach bewertet, ob sie für die je andere Konfession tolerabel sei. Im Kapitel 4 (Nr. 253-260) geht es auch auf die Verehrung Marias ein, der Mutter des Herrn. Maria wird so unter die Heiligen subsumiert, was mariologisch nur für einige Fundamentalfragen sinnvoll ist. Sie wird als «Schwester des Glaubens» tituiert, einige Begriffe und Passagen aus LG VIII zitiert. Ihre heilsgeschichtliche Aufgabe wird benannt und von daher die Lehre der Jungfrauengeburt und der Gottesmutterchaft Mariens als christologische Aussagen charakterisiert. Die Kritik der Reformation am Marienkult wird benannt und für die Neuzeit von «Maria als Zeichen der konfessionellen Trennung» (Nr. 256) gesprochen. Die Dogmen von 1854 und 1950 werden als protestantischerseits fragwürdig bezeichnet, da sie ohne

⁹⁵ U. WILCKENS formulierte maßgeblich Nr. 256 des ökum. Dokumentes «Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen», Paderborn u. Frankfurt 2000², worin sich der Jeremia-Verweis findet. Ders., Evangelische Zustimmung und Kritik, in: US 42 (1987) 226 - es ist ein Kommentar zur Enzyklika *Redemptoris mater*; DERS., *Maria, die Mutter des Herrn in evangelischer Sicht*, in: US 43 (1988) 166-176, hier: 172.

⁹⁶ *Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn-Frankfurt 2000².

unmittelbare Verankerung in der Bibel seien. Es wird konstatiert, daß erst seit den 1990er Jahren Maria zum Gegenstand ökumenischer Dialoge geworden sei.

In Nr. 259 heißt es, daß die «Erwählung Mariens von Anfang an» für Protestanten kein Problem sei, da auch Jeremia im Mutterschoß bereits erwählt worden ist. Aber Maria müsse im Schuldzusammenhang der sündigen Menschheit belassen werden, da sie in die Gemeinschaft der Glaubenden gehöre und nicht über ihr stehe. Die Darstellung der protestantischen Position wird abgerundet durch den Verweis auf die *Assumptio Mariae*, die nicht mit Gewißheit behauptet werden könne; Maria habe ebenfalls nur die Hoffnung auf Vollendung wie alle Menschen. Nr. 260: Die ev.-luth. Kirche «sähe freilich ihren Glauben an den einzigen Mittler Jesus Christus gefährdet, sollte Maria damit aus der Gemeinschaft der Glaubenden herausgehoben und ihrem Sohn – etwa als Mittlerin – an die Seite gestellt werden».

Nr. 263 konstatiert: «Nach wie vor bleiben triftige Gründe bestehen, welche Maria als Gestalt *zwischen* den Kirchen erscheinen lassen. Sie sind nicht immer theologischer Natur, sondern – trotz aller Klärungen – sehr oft im Bereich von Emotionen und konfessionellen Traditionen verankert». Die Katholiken sollten die alleinige Mittlerschaft Jesu ernster nehmen, ebenso den Primat von Glauben und Gnade, den Vorrang des Wortes Gottes in der Bibel. Der doxologische Charakter der neuzeitlichen Mariendogmen könne in den Vordergrund gestellt werden. Bei Nr. 265 wird gefragt, «ob es zur Einheit im Glauben notwendig ist, daß reformatorische Theologie sich diese Mariendogmen zu eigen macht, wenn sie andererseits bereit ist anzuerkennen, daß es sich bei ihnen um Sätze handelt, die grundsätzlich im Einklang mit der Offenbarung stehen». Nr. 267 lädt die lutherischen Christen ein «zu bedenken, daß für katholisches Denken die Mutter Christi die Verkörperung des Rechtfertigungsgeschehens allein aus Gnade und durch den Glauben» sei. Die Erwählung Mariens solle als Ganzberufung ernstgenommen werden, vom Anfang bis zur Vollendung. «Was aber die Anrufung und Verehrung der Mutter Gottes anlangt, so gelten hierfür keine anderen Regeln und Maßstäbe, als sie im Hinblick auf alle Heiligen beschrieben worden sind». Allgemein wird festgehalten, daß Maria das «vornehmste Glied der Kirche» sei – «mehr nicht».

Solche ökumenischen Dokumente sind zuallerst Ausdruck des guten Willens zwischen den Dialogpartnern. Sie neigen zu oberflächlichen oder kompromißhaften Formulierungen bzw. zur Überbewertung von Einzelmeinungen, die von der jeweiligen Konfession nicht in Gänze vertreten werden. *Communio sanctorum* ist bemüht um eine ehrliche Formulierung der Gemeinsamkeiten und trennenden Momente. Aber die problematischen Stellen wurden nicht so geklärt, daß man von einem

Fortschritt sprechen könnte. Fraglich ist, ob Nr. 267 in dieser Formulierung katholischerseits wirklich zulässig ist: Maria als Verkörperung des Rechtfertigungsgeschehens allein aus Gnade und durch den Glauben. Das *Sola fide* ist klar, aber die konkrete Aufgabe des Glaubens bleibt ungeklärt. Die Aussage verschleiert m. E. die bleibende Bruchstelle zwischen den Konfessionen, nämlich die Frage nach der begnadeten, aber doch wirklich-personalen Mitwirkung Mariens am Heilsgeschehen und damit des Menschen schlechthin bei seiner Erlösung.

4.2. Die Gruppe von Dombes: Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen

1997 veröffentlichte diese seit 1937 bestehende ökumenische Arbeitsgruppe aus katholischen und protestantischen Theologen, die sich nach ihrem Treffpunkt in Frankreich – das ehemalige Kloster von Dombes bei Lyon – benennt, eine ausführliche Studie über die Marienlehre, auf einer ähnlichen Linie wie zwei Jahre später *Communio sanctorum* in Deutschland, wobei jedoch die orthodoxe Sichtweise mitberücksichtigt wird. Dieser Text soll als Abschluß des Beitrages referiert werden, da er alles noch einmal zusammenfaßt und wichtige Perspektiven für den weiteren ökumenischen Dialog öffnet und klärt.

Der Gesamttext hebt stark auf die Einbindung Mariens in die Menschheitsfamilie ab und sucht in den konfessionell verschiedenen Perspektiven den Platz der Herrenmutter in der Gemeinschaft der Heiligen. Ein Kapitel handelt über «Die katholischen Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis und von der Aufnahme in den Himmel». Es beginnt: «Wir sind uns dessen bewußt, daß alle protestantischen Konfessionen diese beiden ... Dogmen inakzeptabel finden (Nr. 234)»⁹⁷. Unter Nr. 240: «Die reformatorischen Christen heben oft die Tatsache hervor, daß diese beiden Dogmen kein explizites biblisches Fundament haben. So findet der Dialog zwischen Katholiken und Protestanten hier in konzentrierter Form die klassischen Streitfragen wieder: die Normativität des Zeugnisses der Hl. Schrift, die Lektüre und das Verständnis der Schrift in der lebendigen Tradition der Kirchen, der *sensus fidei* der Gläubigen (der vor allem in der Frömmigkeit zum Ausdruck kommt), die Intervention des Lehramtes sowie die „Aufnahme“... der lehramtlichen Definitionen»; unter Nr. 241: «Die Protestanten erkennen sehr wohl die Heiligkeit Marias in der Gemeinschaft der Heiligen an, aber ihrer Meinung nach darf man

⁹⁷ GROUPE DE DOMBES, *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, hier 104.

⁹⁸ DOMBES, 106.

nicht, ausgehend vom Glauben an Christus, bis zu Behauptung der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme in den Himmel gehen»⁹⁸.

Gemäß dem Prinzip der «Hierarchie der Wahrheiten» (UR 11) «sollte man den Lehren von der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme in den Himmel eine Bedeutung zuerkennen, die gewiß nicht nebensächlich ist, aber zweitrangig im Vergleich mit dem Kern des christlichen Glaubens» (Nr. 242). Es müßte katholischerseits nachgewiesen werden, daß die beiden Dogmen keine Neuheiten, sondern durchaus in der Schrift verwurzelte Glaubensvorstellungen seien. Dabei sei die Immaculata-Lehre schwieriger zu erklären als die der Assumpta. Nr. 266: «Es handelt sich... um rein theologische Schwierigkeiten, die auf das unterschiedliche Verständnis der Beziehungen zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen, der Erbsünde, der Gnade und der Freiheit, und der Stellung Marias im Heilsplan zurückgehen»⁹⁹.

Protestantischerseits muß für die Inkarnation des Logos Maria keineswegs von Anfang vor der Sünde bewahrt gewesen sein. Die Immaculata-Lehre wird nicht von der Schrift bezeugt, ja eher wird sie von dieser bestritten (Nr. 267). Die «Katholiken sind der Meinung, daß Maria dieser Gunst vom Augenblick ihrer Empfängnis ab teilhaftig geworden ist, und genau in diesem Punkt kommt es zur Meinungsverschiedenheit»; doch könne eine Annäherung darin gefunden werden, daß die Erlösung Marias mittels ihrer Bewahrung nicht ihr absolutes Privileg ist, sondern für die Berufung zur Heiligkeit aller stehe (Nr. 268).

Das ökumenische Dokument stellt schließlich einen Konsens fest mit der Voraussetzung, daß vorbehaltlos die Souveränität Christi gewahrt bleibt: Maria mußte wie jedes Geschöpf von Christus erlöst werden und die *Immaculata conceptio* ist nur verstehbar in Bezug auf das Mysterium der Menschwerdung (Nr. 269). Alle Überlegungen seien gnadentheologisch begründet, in gewisser Weise gelte für beide Erlösungsauffassungen das *Sola gratia*, den Maria sei nicht aufgrund von Verdiensten erlöst worden. Die Heiligkeit Marias dürfe nicht statisch gesehen werden; wenn selbst Jesus versucht werden konnte, dann sie auch.

Nr. 272: «Der Dialog über die Unbefleckte Empfängnis kann im Endeffekt von den Fortschritten der ökumenischen Reflexion über das Thema der "Mitwirkung" nur profitieren. Denn einerseits können die Katholiken, sofern sie zugeben, daß das *Fiat* Marias anläßlich der Verkündigung nur mittels der Gnade Gottes möglich war, die Unbefleckte Empfängnis als einen radikalen Ausdruck dieser Gnade darstellen,

⁹⁹ DOMBES, 116.

durch die es Gott gefallen hat, Maria von Anfang an das zu geben, was ihr erlauben würde, dem Plan Gottes zuzustimmen. Und umgekehrt können die Protestanten, sofern sie anerkennen, daß die Gabe der Gnade Maria nicht davon dispensiert, frei und aktiv auf den Willen Gottes zu antworten, besser den Sinn der katholischen Position verstehen, nach der es nicht Ziel der Unbefleckten Empfängnis ist, Maria aus der menschlichen Situation herauszureißen, sondern sie vielmehr darauf vorzubereiten, eines Tages, wie jedes erlöste Geschöpf, eine aktive Antwort auf die Initiative Gottes zu geben»¹⁰⁰.

Unter Nr. 273 und 274 wird abschließlich klargestellt, worin die Unterschiede der konfessionellen Betrachtung der *Immaculata conceptio* bestehen bleiben, daß nämlich diese Lehre einem protestantischen Verständnis der göttlichen Gnade und dem Werk Christi nicht voll gerecht werde, weil Erlösung doch Sünde voraussetze. «Die Lehre der Unbefleckten Empfängnis läuft immer Gefahr, Maria dem menschlichen Alltag zu entreißen, und zwar weil sie... das einzige Geschöpf ist, das von Anfang an vor der Erbsünde bewahrt worden ist». Katholischerseits werde weiterhin die Bewahrung vor der Erbsünde als Voraussetzung des Fiat Mariens gedacht, wenn auch die Heiligkeit Mariens nicht vergleichbar ist mit der Christi. «Diese Heiligkeit hat sie keineswegs der menschlichen Situation entrissen, sondern hat in ihr die wahrhafte Menschlichkeit wiederhergestellt und sie fähig gemacht, eines Tages das Wort des Engels anzunehmen und so die Verwirklichung des Heilsplans zu ermöglichen... Diese Sicht übersteigt jede logische Notwendigkeit: sie gehört in den Bereich der göttlichen Maßlosigkeit»¹⁰¹.

5. Schluß

Überblickt man die Zeit seit 1854, dann zeigt sich die unisono vorgetragene Kritik der protestantischen Theologie an der Immaculata-Lehre in zwei Punkten: die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis sei nicht schriftgemäß, finde keinerlei konkreten Anhaltspunkt in der Bibel; aus impliziten Momenten der Heiligen Schrift diese Lehre erheben zu wollen, sei nicht ausreichend, um ein Dogma daraus zu bilden. Im weiteren wird auch von den wohlwollendsten protestantischen Theologen stets angemerkt, daß eine Bewahrung vor der Erbschuld Maria wenn nicht aus dem

¹⁰⁰ DOMBES, 119.

¹⁰¹ DOMBES, 120f.

allgemeinen Schuldzusammenhang ganz herausnehme, sie doch von der übrigen Menschheit isoliere und zu sehr an Christus selbst heranrücke.

Es hat sich gezeigt, daß die Marienfrage eine Frage nach der Kirche ist, in deren Verständnis und Möglichkeiten die konfessionellen Meinungen nach wie vor auseinandergehen. Diesbezüglich halte ich die ökumenische Studie der Gruppe von Dombes für das erhellendste und zukunftsweisendste, was bisher zur Marienlehre und zur Frage der *Immaculata conceptio* speziell verfaßt wurde. Diese Arbeit siedelt die ganze Marienfrage nicht nur im notwendigen Kontext der Ekklesiologie an, wie es auch die ökumenische Veröffentlichung *Communio sanctorum* getan hat; sie erkennt auch das Zentralproblem der ganzen mariologischen Diskussion, das in letzter Zeit oft übergangen wurde: die Soteriologie. Es geht beiden Konfessionen um die wahre Erlösung, um das *Sola fide*, um das Verhältnis von Mensch und Gott in der Rechtfertigung. Insofern bleibt gültig, was Michael Schmaus, Karl Barth oder Karl Rahner zur Marienfrage gesagt haben: An Maria scheiden sich die Geister, da «fast das Ganze der Lehrdifferenzen zwischen der evangelischen Christenheit und der katholischen Kirche in dem Gegensatz in der Mariologie sich wiederfinden läßt, als dem radikalsten Fall des Gegensatzes in der theologischen Lehre vom Menschen und seinem Verhältnis zu Gott überhaupt»¹⁰². Daran hat sich nichts geändert, nichts Geringeres steht zur Diskussion: das Heil des Menschen durch Christus und die Teilnahme des Gläubigen in der Gnade.

Es ist für die weitere Klärung und Vertiefung wichtig festzuhalten, daß Erbsünde und Konkupiszenz nicht dasselbe sind, wie es die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999 im Hinblick auf das Erbsündenverständnis von Luther und Tridentinum festgehalten hat. Maria ist so die ganz Geheiligte, die dennoch versuchbar war und ihren Weg mit ihrem Sohn Jesus Christus im Glauben zu gehen hatte. Die Bewahrung vor der Erbsünde, was sie letztlich zur tatsächlichen Sünde unfähig machte, ist nicht nur ihr individuelles-einzigartiges Privileg, sondern auch das Gnadengeschenk Gottes an die Kirche, an die Menschheit. Und die Vollendung Marias im Himmel und ihre Aktualität für die Kirche ist nicht Wirkursache, sondern personale Struktur unserer Heiligung im Leib Christi, in der Kirche, in der Gemeinschaft der Heiligen. Das sei abschließend nochmals betont: Maria ist nicht ohne die Kirche zu verstehen, die Kirche nicht ohne Maria! Dieser Ertrag des II. Vatikanums muß bei der gnadentheologischen Diskussion der mariologischen Fragen leitend sein.

¹⁰² K. RAHNER, *Zur konziliaren Mariologie*, in: *StdZ* 182 (1964) 88f.