

MARIA, DIE VORERLÖSTE

Rundfunk-Vortrag bei Radio Horeb am 18. August 2003

VON JOSEPH SCHUMACHER

Am vergangenen Donnerstag, am Vortag des Festes der Aufnahme Mariens in den Himmel, begingen wir den Gedenktag des heiligen Maximilian Maria Kolbe, der in der Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft im Konzentrationslager Auschwitz sein Leben freiwillig hingegeben hat für einen Mithäftling und damit zum Märtyrer der christlichen Nächstenliebe geworden ist. Der heilige Maximilian Maria Kolbe hatte ein besonders inniges Verhältnis zum Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria. Der Hintergrund seines Martyriums ist die Liebe zur unbefleckt empfangenen Jungfrau Maria, die Gott durch ein besonderes Gnadenprivileg vor der Erbsünde und vor jeder Sünde bewahrt hat in ihrem Leben. Das bringt das Tagesgebet des Gedenktages klar zum Ausdruck.

Das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis Mariens ist die Grundlage des Geheimnisses ihrer leiblichen Aufnahme in die Herrlichkeit des Himmels, die wir am vergangenen Freitag begangen haben. Das Geheimnis der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel ist gewissermaßen die Verlängerung des Geheimnisses ihrer Unbefleckten Empfängnis. Beide Glaubenswahrheiten sind grundgelegt in der Glaubenswahrheit von der Gottesmutterchaft Mariens, dem mariologischen Grunddatum, aber sie führen wesentlich über dieses hinaus. Von dem Geheimnis der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel soll am kommenden Montag die Rede sein. Heute geht es um ihre Unbefleckte Empfängnis, um ein Glaubensgeheimnis, das am 8. Dezember liturgisch. gefeiert wird.

Im Jahre 1854 hat Papst Pius IX. das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens verkündet. Im Jahre 1858 begannen die Marienerscheinungen in Lourdes, in denen Maria sich der Sehe-rin Bernadette als die Unbefleckte Empfängnis präsentierte, die eine intensive Verehrung Mariens in der Kirche herbeigeführt haben. Im Hinblick auf dieses Faktum hat man von einem Marianischen Zeitalter gesprochen. Ein sprechender Ausdruck dieses Marianischen Zeitalters sind die Ereignisse von Fatima im Jahre 1917. Nach der Mitte des 20. Jahrhunderts, vor allem auch im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils ging die

Marienverehrung auffallend zurück¹. Als Antwort darauf veröffentlichte Papst Paul VI. am 2. Februar 1974 das Apostolische Mahnschreiben "Marialis cultus". Das Mahnschreiben hatte nicht die angestrebte Wirkung. Im Hinblick auf das gegenwärtige katholische Denken hat man - nicht zu Unrecht - von einer Distanzierung gegenüber dem Marien Geheimnis in der Kirche, von einer Krise der Marienverehrung, gesprochen².

Das II. Vaticanum hat hinsichtlich des marianischen Gedankens nicht wenige Anstöße gegeben. Das ist nicht zu bestreiten. Diese haben sich allerdings in der Zeit nach dem Konzil nicht auf breiter Ebene entfaltet. Der marianische Enthusiasmus, der sich seit der Gegenreformation entfaltet und bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein bestimmend blieb, ist heute so nicht mehr wirksam³. Das hat verschiedene Gründe. Nicht zuletzt ist hier auf die schwindende Glaubenskraft und Glaubensbereitschaft des modernen Menschen zu verweisen, der schon völlig absorbiert wird von der Gottes- und von der Christusfrage, von der Frage der Erlösung und von der Frage ihrer Vermittlung in der Kirche.

Als die Glaubenswahrheit von der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Jahre 1854 definiert, das heißt zur verpflichtenden Glaubenswahrheit erhoben wurde, war sie schon längere Zeit hindurch im Glauben der Kirche verankert. Wie bei vielen Glaubenswahrheiten, die in der Kirche zum Dogma erhoben wurden, ist es auch hier. Die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens war das Ergebnis einer jahrhundertelangen Glaubensgeschichte. Sie entschied nicht eine Kontroverse der Theologen, sondern ratifizierte eine Glaubenswahrheit, die langsam im Bewusstsein der Gottesvolkes herangereift war, eine Glaubenswahrheit, die ganz im Dienste der Frömmigkeit und der Verherrlichung der Werke Gottes stand und steht⁴.

Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis beinhaltet, dass Maria die einzigartige Gnade empfangen hat, dass sie schon im Augenblick ihrer Empfängnis erlöst worden ist und dass sie keine Sünde in ihrem Leben begangen hat. Im Hinblick auf die Verdienste Christi wurde sie auf erhabenerer Weise erlöst als die übrigen Menschen, wurde sie vorerlöst, ersterlöst⁵.

1 W. Beinert, Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie (Theologie im Fernkurs, 1), Freiburg ²1974, 11 f.

2 L. Scheffczyk, Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens, in: G. Rovira, Hg., Im Gewande des Heils. Die Unbefleckte Empfängnis Mariens als Urbild der menschlichen Heiligkeit, Essen 1980, 26.

3 L. Scheffczyk, Neue Impulse zur Marienverehrung, St. Ottilien 1974, 7-16.

4 A. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen, Die Frage nach der Rezeption des Dogmas, in: FkTh 1, 1985, 1.

5 Lumen gentium, n. 53.

Es geht hier um die besondere Christusbeziehung dieses Menschen. Man spricht daher auch von einer "praeredemptio", von einer Vorerlösung⁶. Das bedeutet, dass bei ihr Schöpfung und Erlösung zusammenfallen, dass Natur und Gnade bei ihr nicht nur gleichzeitig eintraten, sondern dass bei ihr die Kraft der Gnade dem Entstehen der Natur zuvorkam, anders als bei der übrigen Menschheit⁷. Die erhabeneren oder vollkommeneren Weise der Erlösung Mariens besteht in der Bewahrung vor der Sünde. Diesen Gedanken hatte bereits Duns Scotus (+ 1308) hervorgehoben. Maria, das besagt das Dogma, trat ins Dasein im Zustand der heiligmachenden Gnade, besteht doch die Ursünde in dem durch den Sündenfall verschuldeten Mangel der heiligmachenden Gnade⁸. Das geschah um der Ehre des Herrn willen, wie schon die Kirchenväter immer wieder feststellen⁹.

Die Bewahrung vor der Ursünde, das ist der negative Aspekt dieser Glaubenswirklichkeit, der positive ist die Heiligung, die Mitteilung der Fülle der Gnaden. Das bedeutet, dass Maria in einem einzigartigen Verhältnis zu Christus stand, das sich in der Gottesmutterchaft vollendete, dass sich der Erlöser ihr in einer unvergleichlichen Weise zugewandt hat, was die Tradition vor allem durch das Bild der bräutlichen Verbundenheit Mariens mit Christus zum Ausdruck gebracht hat. So konnte man immer wieder das Hohelied im Sinne des "sensus plenior" auf Maria anwenden¹⁰.

Zahlreich sind die Bilder, in denen das Geheimnis der innigen Beziehung Mariens zu Christus, damit aber auch zum trinitarischen Gott, bezeichnet wird. Die Verbundenheit Mariens mit ihrem Sohn bedingt Verähnlichung mit ihm und Angleichung an ihn. Die Berufung Mariens, wie sie im Marienglauben der Kirche zum Ausdruck kommt, stellt sie an die Seite des Erlösers¹¹.

Der letzte Sinn der Bewahrung Mariens vor der universalen Menschheitssünde liegt in ihrer Einbeziehung in das Heilswerk, in ihrem wirklichen Mittun im Erlösungsgeschehen ihres

6 L. Scheffczyk, Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens, a.a.O., 29.

7 Ebd., 30. "So fiel das Licht der Erlösung im gleichen Augenblick auf sie, als ihr Dasein entstand, so dass dieses Dasein niemals im Schatten der Sünde stand und dieser Schatten nicht erst vom Licht der Erlösung zerstreut werden mußte" (ebd.).

8 L. Ott, Grundriß der Dogmatik, Freiburg ²1954, 231.

9 L. Scheffczyk, Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens, a.a.O., 28.

10 Speziell die Stelle Hoh 4,7 f; vgl. L. Scheffczyk, Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens, a.a.O., 31 f.

11 L. Scheffczyk, Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens, a.a.O., 36 f.

Sohnes. Die Ersterlösung findet ihre Bestimmung in der Mitwirkung an der Erlösung. Maria sollte nach dem Plan Gottes stellvertretend die Erlösung annehmen, ausweiten und in der Menschheit einwurzeln, prototypisch für alle Erlösten. Um diesen Gedanken zum Ausdruck zu bringen, hat man sie etwa seit dem 15. Jahrhundert immer wieder als Miterlöserin bezeichnet, eine Bezeichnung, die sachlich nicht falsch ist, aber missdeutet werden kann. Dabei ist zu bedenken, dass Maria diesen Titel prototypisch für alle Erlösten trägt, die auch dazu berufen sind, nicht anders als Maria, die Erlösungsgnade anzunehmen, den Menschen zu vermitteln und in die Welt zu tragen im tätigen Kampf gegen das Böse und gegen die Sünde. In Maria wurde das Gesetz des menschlichen Mittuns am eigenen Heil und am Heil der anderen "zur höchsten Konkretion erhoben"¹².

Die Wahrheit von der Unbefleckten Empfängnis, die der Kirche im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr bewusst wurde, ist die Explikation der biblischen Anrede an Maria "du bist voll der Gnade"¹³ und des Protoevangeliums "ich will Feindschaft setzen zwischen dir und der Frau..."¹⁴ im Lichte der Tradition.

Im Anschluss an diese beiden Schriftworte betonen die Väter die enge Verbindung Mariens mit Christus in der Einung der Gnade und in der Feindschaft gegenüber dem Satan und der Sünde, ohne explizit die Freiheit Mariens von der Erbsünde zum Ausdruck zu bringen. Aber deutlich heben sie immerfort die Reinheit und Sündenlosigkeit Mariens heraus und den Gegensatz zwischen Eva und Maria. Sie bezeichnen Eva als die Ursache des Verderbens, Maria als die Ursache des Heils. Das Problem war für sie dabei die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit in Verbindung mit der ebenso allgemeinen Mittlerschaft Jesu Christi. Es fehlte der Begriff der Vorerlösung.

Die Ideen der Reinheit und der Sündenlosigkeit Mariens wurden von den Theologen der Früh- scholastik und der Hochscholastik weitergeführt. Dabei drängte sich mehr und mehr die Folgerung auf: Wenn Maria je unter der Herrschaft Satans gestanden hätte, so wäre ihr Sieg kein vollständiger gewesen. Aber man dachte an eine Heiligung Mariens im Mutterschoß, also nach der Empfängnis.

12 L. Scheffczyk, Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens, a.a.O., 39 bzw. 38 f.

13 Lk 1,28.

14 Gen 3,15.

Ausdrücklich spricht von der Empfängnis Mariens ohne Erbsünde erstmals der britische Mönch Eadmer (+ 1124), ein Schüler des Anselm von Canterbury (+ 1109), am Beginn des 12. Jahrhunderts, der eine Monographie über diesen Gegenstand schrieb. Der Franziskaner-Theologe Duns Scotus (+ 1308) fand den Begriff der Vorerlösung. 1476 hat Papst Sixtus IV. die Messe und das Stundengebet zu Ehren des Geheimnisses der Unbefleckten Empfängnis allgemein eingeführt und untersagt, die Vertreter dieser Lehre der Häresie zu verdächtigen¹⁵. Das Konzil von Trient bestätigte die Lehre in seinem Erbsünde-Dekret indirekt¹⁶. In der Folgezeit wurden ihr entgegenstehende Behauptungen wiederholt durch die Päpste zurückgewiesen¹⁷.

Definitiv wurde die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens in den Glaubensschatz der Kirche aufgenommen durch Papst Pius IX. am 8. Dezember 1854 durch die Bulle "Ineffabilis Deus"¹⁸.

Grundsätzlich war Maria erlösungsbedürftig wie alle Menschen, aber im Hinblick auf ihre Gottesmatterschaft wurde sie vor der Erbsünde bewahrt, vorerlöst, von Anfang an in der Gnade geschaffen. Schon am Beginn ihres Lebens ist sie ein Mensch nach Gottes Schöpfungs- und Heiligungsplan, somit das Realbild der wesentlichen Heiligkeit der Kirche und das Idealbild christlicher Anthropologie¹⁹, worin die Aussage enthalten ist, dass die Sünde nicht zur Wirklichkeit des Menschen oder gar zu seinem Wesen gehört²⁰.

Dass sie darüber hinaus auch zeitlebens vor jeder persönlichen Sünde bewahrt geblieben ist, das sagt zwar nicht der Definitionstext von 1854, die Theologen bewerten diese Wahrheit jedoch als "sententia fidei proxima", wenn nicht gar als "de fide" oder als formelles Dogma. Diese wurzelhafte Heiligkeit Mariens ergibt sich wohl nicht "mit innerer Logik aus ihrer Mutterschaft zu Gott", wie Beinert meint²¹, aber für das gläubige Denken folgt sie aus ihrer Freiheit von der Ursünde, aus ihrer innigen Gemeinschaft mit Christus, aus der Eva-Maria-

15 DS 1400.

16 DS 1516.

17 M. Schmaus, Katholische Dogmatik V: Mariologie, München 1955, 175-189. 198-211; L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg 1954, 231-234.

18 DS 2800-2804. Vgl. R. Graber, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren, Würzburg 1951, 14-27.

19 L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 277; ders., Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens, a.a.O., 41.

20 L. Scheffczyk, Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens, a.a.O., 34.

21 W. Beinert, Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung, in: W. Beinert, H. Petri, Hg., Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984, 282.

Parallele und aus der Analogie der Mariengestalt zur Kirche, der Braut Christi "ohne Fehl und Makel"²². Augustinus erklärt, dass er, wenn es um die Sünde geht, von der Gottesmutter nicht im mindesten geredet haben will²³. Die Definitionsbulle "Ineffabilis Deus" erklärt, die Heiligkeit Mariens sei so groß gewesen, dass kein Engel sie habe begreifen können, und bemerkt, wenn auch nicht in der eigentlichen Definitionsformel, Maria sei stets frei geblieben von jeder Sünde²⁴. Zudem spricht das Tridentinum davon, wenn auch nur in einem Nebensatz²⁵. Und auch die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils erwähnt diese Wahrheit²⁶.

Nach der "sententia communis" ist sie darüber hinaus frei gewesen von der ungeordneten Begierde, kam ihr dank der Gnade die präternaturale Gabe der Integrität zu²⁷. Das bedeutet, dass in ihr nicht die Neigung herrschte, sich "in Selbstherrlichkeit gegen Gott zu behaupten und durchzusetzen"²⁸, dass es in ihr nicht die Versuchung gab, "ihr eigenes Selbst gegen Gottes Willen zur Geltung zu bringen"²⁹.

Das bedeutet, dass sie zwar nicht Vorbild sein kann im sittlichen Ringen, dass sie aber wohl Vorbild sein kann als ideale Zielgestalt und in ihrer persönlichen Heiligkeit, die sie durch die Ausübung aller Tugenden erreicht hat³⁰.

Maria ist die Vorerlöste oder die Ersterlöste. Als Vorerlöste und Ersterlöste ist sie das Urbild des erlösten Menschen. Darin ist die Wahrheit enthalten, dass sie den den erlösten Menschen in seiner Offenheit vor Gott, in seiner passiven Verfasstheit und in seiner grundlegenden Gehorsamshaltung repräsentiert. Sie wird damit zum Modell des erlösten Menschen, vorbildlich und beispielhaft. Das ist nicht nur eine ethische Vorbildhaftigkeit und Beispielhaftigkeit, wie sie bereits jedem Heiligen, ja, schon jedem begnadigten Menschen zukommt. Sie ist eine bleibende und wesentliche, eine seinshafte³¹. Darum erklärt das II. Vatikanische Konzil, sie sei in Wahrheit der Urtyp des glaubenden Menschen³². Das will

22 Eph 5,27.

23 Augustinus, De natura et gratia; PL 44, 267.

24 DS 2800. Vgl. P. Sträter, Maria im Reiche Christi, Paderborn 1958, 33; L. Scheffczyk, Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens, a.a.O., 30.

25 DS 1573.

26 Lumen gentium, n. 56.

27 H. Lais, Dogmatik I, Kevelaer 1965, 254.

28 M. Schmaus, Katholische Dogmatik V: Mariologie, München 1955, 191.

29 Ebd., 192.

30 Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik V: Mariologie, München 1955, 192.

31 L. Scheffczyk, Neue Impulse zur Marienverehrung, St. Ottilien 1974, 38-40.

32 Die Kirchenkonstitution nennt sie ein "überragendes und völlig einzigartiges Glied der Kirche" und den

sagen: Sie ist das prägende und normierende Vorbild, das letzten Endes von Gott selber gesetzt worden ist, nicht geschichtlich zufällig, sondern gemäß dem Heilsplan Gottes, wie er von Ewigkeit her von ihm erdacht worden ist³³. In diesem Sinne erklärt das Konzil: "Mit Recht...sind die heiligen Väter der Überzeugung, dass Maria nicht bloß passiv von Gott benutzt wurde, sondern in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt hat"³⁴. Papst Leo XIII. zitiert in seiner Enzyklika "Fidentem piumque" vom 20. September 1896 das große Wort des heiligen Thomas von Aquin: "Im Augenblick der Verkündigung erwartete Gott das Ja-wort der Jungfrau als der Stellvertreterin der ganzen Menschheit"³⁵.

Der Glaube Mariens wird uns bezeugt in dem Bericht von der Verkündigung an sie, in dem uns auch das Geheimnis ihrer jungfräulichen Mutterschaft übermittelt wird³⁶. Das II. Vaticanum hebt in diesem Zusammenhang die freie Hingabe Mariens im Glauben hervor, wodurch sie unter ihrem Sohn und mit ihm in der Gnade Gottes dem Geheimnis der Erlösung diene, und erklärt, Maria habe in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und Liebe in einzigartiger Weise beim Werk des Erlösers mitgewirkt, weshalb sie für uns Mutter sei in der Ordnung der Gnade³⁷. Das gilt in ähnlicher Weise auch von der Kirche. Auch sie ist in gewisser Weise unsere Mutter in der Ordnung der Gnade³⁸.

Als Mutter der Glaubenden ist Maria zugleich das Urbild der Kirche, die sich ja als die Gemeinschaft der Glaubenden darstellt, die faktisch konstituiert wird durch den Glauben, nicht anders als das alttestamentliche Gottesvolk³⁹. Speziell in ihrer Demut, die ein entscheidendes

"Typus" der Kirche und deren "klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe" (Lumen gentium, n. 53).

33 F. Courth, Der Glaube Mariens - Der Glaube der Christen, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 83, 1974, 402.

34 Lumen gentium, n. 56.

35 Summa Theologica III q. 30 a. 1; vgl. DS 3321.

36 Lk 1, 37 f. Ein grundlegendes Zeugnis für den Glauben Mariens ist auch jenes Wort, das uns im Zusammenhang mit der Hochzeit zu Kana überliefert ist: "Was er euch sagt, das tut!" (Jo 2,5). Eine letzte Bestätigung und Erfüllung erfährt ihr Glaube unter dem Kreuz, wenn der sterbende Sohn sie zur Mutter aller seiner Jünger beruft (Jo 19). Vgl. L. Scheffczyk, Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung, in: Das Marienbild in Rheinland und Westfalen I, Essen 1974, 28.

37 Lumen gentium, n. 56 und n. 61 f. Das Dokument erinnert daran, dass nach einem Gedanken des Irenäus (um 202) Maria in ihrem Gehorsam für sich und für das ganze Menschengeschlecht Ursache des Heiles geworden ist (Adversus haereses III, 22, 4; PG 7,959 A), dass die Väter verschiedentlich den Ungehorsam und den Unglauben Evas dem Gehorsam und dem Glauben Mariens gegenüberstellen (n. 56).

38 Lumen gentium, n. 63 f.

39 Vgl. L. Scheffczyk, Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung, in: Das Marienbild in Rheinland und Westfalen I, Essen 1974, 24 f. - In einer feierlichen Erklärung proklamierte Papst Paul VI. Maria am Ende der 3. Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils am 21. November 1964 zur Mutter der Kirche. Er bemerkt dabei, dass in ihr die ganze Kirche in ihrer einzigartigen Vielfalt des Lebens und der Werke die vollendete Form der vollkommenen Nachfolge Christi finde. Damit wollte der Papst keine neue Lehre verkünden, sondern eine alte, allgemein bekannte Wahrheit durch einen kurzen und allgemein verständlichen Titel zum Ausdruck bringen.

Element ihres Glaubens ist, ist Maria die Antithese zum satanischen Hochmut, der sich im Grunde in jeder Sünde manifestiert, und auch damit beispielhaft für alle⁴⁰. Sie hat sich vollständig dem Willen Gottes unterworfen, sie hat sein Wort angenommen und ausgeführt und ist somit die erste und vollkommenste Schülerin des gehorsamen und demütigen Christus geworden⁴¹. Deshalb ist die Nachfolge Mariens, der heiligen Jungfrau, der sicherste Weg zur Nachfolge Christi.

Die Mitwirkung Mariens mit dem Heilswerk der Erlösung erschöpft sich nicht in ihrer Mutterschaft, darüber hinaus hat sie teilgenommen an der Erlösungstat ihres Sohnes in einer heil- und lebenbringenden Lebens- und Leidensgemeinschaft, weshalb sie auch als Ausspenderin aller Erlösungsgnaden verehrt werden kann. Das heißt freilich nicht, dass sie die übernatürliche Gnade wirkt, denn das kommt allein Gott zu. Darauf verweist Pius X. in der Enzyklika "Ad diem illum" zur 50. Wiederkehr der Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Jahre 1904⁴². Die Beteiligung Mariens am Werk der Erlösung ist nicht nur passiv. Das II. Vaticanum betont nachdrücklich, dass sie "in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt"⁴³ hat. Dabei steht sie gleichsam für die Mitwirkung des Geschöpfes bei der Erlösung⁴⁴.

Maria gehört in das Erlösungsgeheimnis hinein. Wie eine Frau eine zentrale Stelle innehat in der Geschichte des Unheils, so kann auch die Geschichte des Heiles nicht ohne eine Frau geschrieben werden. Die Kirchenväter verstehen Maria bereits seit dem 2. Jahrhundert als die neue Eva.

Die Stellung Mariens im Glauben der Kirche ist von anderer Art als jene der Heiligen, auch der Apostel oder gar eines Petrus. Kein Heiliger besitzt eine seinsmäßige Stellung und Bedeutung in der Heilsordnung. Diese aber kommt Maria zu⁴⁵. Ohne sie ist die Botschaft des Neuen Testaments fragmentarisch. Auch die Apostel und Petrus gehören wesentlich in das Evangelium von Jesus Christus hinein, auch von ihnen kann die Verkündigung der Kirche nicht absehen, aber ihre Stellung gründet in ihrer besonderen Aufgabe in Kontext der

40 M. Hauke, Die Problematik des Frauenpriestertums vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn ³1991, 297; 293-297.

41 Apostolisches Mahnschreiben des Papstes Paul VI. "Marialis cultus" vom 2. Februar 1974, n. 35.

42 DS 3370.

43 Lumen gentium, n. 56.

44 M. Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungsordnung, Paderborn ³1991, 300 ff.

45 L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 273 f.

nachösterlichen Kirche, anders aber ist das bei Maria. Sie ist als solche im Hinblick auf Christus in die Vermittlung des Erlösungsgeschehens an die Menschheit einbezogen und im Hinblick auf die Kirche die erste Repräsentantin der erlösten Gemeinde⁴⁶. In gewisser, freilich abgeschwächter Weise, gilt das allerdings auch von dem heiligen Joseph, dem Schutzpatron der Kirche. Auch er ist nicht zu trennen von dem Geheimnis der Inkarnation, die auf das Geheimnis des Kreuzes und der Auferstehung des Gekreuzigten hingeordnet ist. Man kann daher nicht von der Erlösung reden, ohne auch von jenem Gerechten zu reden, dem die Mutter des menschengewordenen Gottessohnes gemäss dem Willen Gottes angetraut war und der dem menschengewordenen Gottessohn vor dem Gesetz Vater gewesen ist, der diesen zwei heiligen Personen in seinem Erdenleben über einige Jahrzehnte hin enger verbunden gewesen ist als irgendein anderer Mensch. Das gibt ihm einen aussergewöhnlichen Rang⁴⁷.

Papst Paul VI. erklärt im Jahre 1974 in dem Apostolischen Schreiben über die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung "Marialis cultus" - ich erwähnte dieses Schreiben bereits - der Marienglaube besitze eine besondere Aussage- und Leuchtkraft für den katholischen Glauben im Ganzen, die Mariengestalt sei so etwas wie ein Schlüsselfigur für das ganze katholische Glaubensverständnis, sie sei ein Konzentrationspunkt aller Glaubenswahrheiten, auch jener, die in ihrem inneren Gehalt und in ihrem Wert weit erhaben seien über die Marienwahrheit. Das will sagen: Alle Glaubenswahrheiten und Glaubenswirklichkeiten finden sich irgendwie im Geheimnis Mariens und werden durch dieses gewissermaßen wie von einem Spiegel reflektiert. Aus dieser Erkenntnis heraus hat sich von Anfang an in der Kirche die Lehre über Maria entwickelt, nicht aber hat sich die Lehre über einen Apostel oder sonst einen Heiligen in dieser Weise entwickelt.

Der Papst greift damit einen Gedanken des II. Vatikanischen Konzils auf, das festgestellt hatte in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche: "Maria vereinigt, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider"⁴⁸.

Die Mariengestalt hat ihren theologischen Standort im Geheimnis Christi und der Kirche, wie das II. Vatikanische Konzil nachdrücklich feststellt⁴⁹. In ihrer Beziehung zu Christus und der

46 L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 274 f.

47Vgl. ebd.

48 *Lumen gentium*, n. 65.

49 *Lumen gentium*, n. 52.

Kirche ist sie gleichsam der Exponent des katholischen Glaubens, sofern sie in ihrer Gestalt und in ihrem Tun "eine letztmögliche Ausweitung und Verankerung des gottmenschlichen Geheimnisses im natürlichen Leben der Menschen und der Welt" darstellt, inhaltlich und formal⁵⁰. Nach katholischem Verständnis ist sie "die stärkste, letzte Garantie für die Konkretion des Göttlichen im Geschöflichen, des Übernatürlichen im Natürlichen"⁵¹, die Grundgegebenheit des Christentums schlechthin.

Die zentrale Bedeutung Mariens für den katholischen hat schon lange vor dem II. Vatikanischen Konzil der evangelische Theologe Gerhard Ebeling - er Jahrzehnte hindurch in Zürich gewirkt -, artikuliert, wenn er festgestellt hat: "Die Mariologie...ist der zentrale Schnittpunkt des katholischen Dogmas: der Christologie, der Ekklesiologie, der Anthropologie wie der Gnadenlehre, der natürlichen Theologie wie der Sakramentenlehre...Es läßt sich kein anderes Dogma denken, in welchem die katholische Kirche prägnanter zum Ausdruck bringt, was sie glaubt"⁵².

Einen ähnlichen Gedanken finden wir bei dem evangelischen Theologen Karl Barth (+ 1969), wenn er in seiner Kirchlichen Dogmatik schreibt, die katholische Mariologie hänge untrennbar mit der gesamten übrigen katholischen Theologie zusammen⁵³.

Als Ersterlöste und Vorerlöste ist Maria das Urbild der Kirche. Als solche ist sie aber nicht so etwas wie eine Göttin oder eine Erlöserin an der Seite des Erlösers. Sie hat ihren Platz in der Kirche und unter den Erlösten, aber als deren erstes Glied.

Der Weg zur Marienverehrung und zur Mariologie wird heute erschwert durch eine negative Sicht des Weiblichen, wie sie in der sexuellen Permissivität ihren Ausdruck findet. Die Missachtung des Weiblichen zeigt sich in der Instrumentalisierung der Frau, die die Zerstörung ihrer Würde vielfach selbst nicht einmal mehr registriert.

Wenn die Hinführung zum Christentum, die "Rechristianisierung" der Menschheit weithin eine "préconversion", eine "Vorbekehrung", voraussetzt, so gilt das a fortiori für die Verkündigung der Mariengestalt, die seit eh und je das christliche Frauenbild entscheidend

50 L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, a.a.O., 272 bzw. 271 f.

51 L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, a.a.O., 273.

52 G. Ebeling, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1950, 390 f.

53 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, 157 ff.

geprägt hat.

Die typisch marianischen Tugenden, die Demut und die Hingabe, erscheinen suspekt in dieser Weltsicht der Abwendung von dem Marienideal. Das ist bezeichnend. An ihre Stelle treten Auto-nomie und Selbstverwirklichung.

Die Wertschätzung Mariens hängt nicht zuletzt - das ist bemerkenswert - mit der Bedeutung zusammen, die man ihrem Sohn einräumt. Ist er nur ein reiner Mensch, so besteht kein Anlass, seiner Mutter besondere Beachtung zu schenken. Es ist nicht üblich, dass man den Müttern berühmter Persönlichkeiten der Geschichte eine besondere Bedeutung beimisst. Dieser Sohn ist aber mehr als nur ein reiner Mensch. Schon darum ist es angemessen, dass wir seine Mutter verehren. Darum führt die Verehrung Mariens - das zeigt die Erfahrung in der Geschichte - immer wieder zum gottmenschlichen Geheimnis des Erlösers.

Über die Sonderstellung Mariens in der Kirche, darüber kann man sich noch einigen in der Ökumene. Divergenzen treten aber auf, sobald es um die Frage nach dem wirklichen Handeln Mariens an der Kirche geht, wenn ihre Mittlerfunktion ins Gespräch gebracht wird.

Unter den vier Marienwahrheiten (Gottesmutterschaft, Jungfrauenschaft, Unbefleckte Empfängnis und Leibliche Aufnahme in den Himmel) findet die Wahrheit von den Unbefleckten Empfängnis zusammen mit der Wahrheit von der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, anders als die Wahrheiten von der Gottesmutterschaft und der jungfräulichen Empfängnis des Gottessohnes, weniger Resonanz bei den Gemeinschaften der Reformation⁵⁴. Aber es gibt auch hier Brücken. Auf jeden Fall kann der ökumenische Dialog an ihnen nicht vorübergehen.

Martin Luther hat immerhin neben der Gottesmutterschaft Mariens und ihrer immerwährenden Jungfräulichkeit mit Einschränkungen auch ihr Freisein von der Erbsünde und ihre Aufnahme in den Himmel gelehrt⁵⁵, mit Einschränkungen, das heißt: nicht konsequent⁵⁶. Allein

54 G. Söll, Mariologie und Ökumene. Die Chancen für Verständigung im Licht neuer Dokumente, in: A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer, Hg., *Veritati Catholicae*, Aschaffenburg 1985, 529. Dabei ist freilich nicht zu verkennen, dass der Jungfrauengeburt bei den reformatorischen Theologen, aber auch den katholischen wachsende Skepsis begegnet bzw. dass man sie theologische Stilmittel deutet (vgl. W. Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin 1962, 263-265).

55 E. Stakemeier, *De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta Reformatores*, in: *De mariologia et oecumenismo*, Romae 1962, 449 f.

56 W. Tappolet, Hg., *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962, 55 ff.

achtzig Predigten zu den Marienfesten sind uns von ihm überkommen⁵⁷. Bewusst distanzierte sich die spätere protestantische Theologie allerdings von der Mariologie Luthers, bezeichnenderweise. Man wollte dadurch die katholischen und die mittelalterlichen Reste überwinden, deren Beseitigung Luther, wie man meinte, nicht gelungen war⁵⁸.

Dennoch ist nicht zu übersehen, dass die Marienlehre nach wie vor - auch wenn sie heute teilweise wohlwollender betrachtet wird⁵⁹ - ein entscheidendes Hindernis ist für die Ökumene, neben der Lehre vom apostolischen Amt und vom Petrusamt.

Ausdrücklich weist der protestantische Konzilsbeobachter Edmund Schlink die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis zurück in seiner ökumenischen Dogmatik⁶⁰. Karl Barth (+ 1969) spricht von Willkür und Verfälschung der christlichen Wahrheit⁶¹, von einer krankhaften Bildung des theologischen Denkens⁶². Etwas irenischer stellt der Evangelische Er-wachsenen-katechismus fest, die unbefleckte Empfängnis gehe über das biblische Zeugnis hinaus und die evangelische Marienverehrung könne bescheidener sein, weil die Bibel bescheidener sei. Nicht anders wertet der Katechismus die Lehre von der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel⁶³.

Bezeichnenderweise hat man nach der Dogmatisierung der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel mit Nachdruck auf den ökumenischen Schaden verwiesen, der dadurch hervorgerufen werde oder hervorgerufen worden sei. Die Ablehnung war damals auf Seiten der reformatorischen Christen entschieden und heftig⁶⁴. In einer Reihe von Protesterklärungen sprachen reformatorische Kirchenführer von dem Mangel einer biblischen Bezeugung des Dogmas und erklärten es als eine Bedrohung der zentralen Herrschaft Christi. Teilweise sprach man gar von der Dogmatisierung eines Mythos⁶⁵, ja, von einem Schritt zur

57 Ebd., 6.

58 A. Brandenburg, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965, 25 f.

59 L. Scheffczyk, *Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas*, a.a.O., 68.

60 E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1983, 288,

61 *Die kirchliche Dogmatik I,2: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Zollikon-Zürich ⁴1948, 157.

62 Ebd., 153.

63 *Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens*, Gütersloh ⁴1982, 393.

64 L. Scheffczyk, *Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas*, in: H. Petri, Hg., *Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu (Mariologische Studien, Bd. 7)*, Regensburg 1989, 62 ff.

65 A. Brandenburg, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965, 55 ff; F. Heiler, in: *Theologische Zeitschrift* 10, 1954, 446-465; H. W. Köster, *De novo Dogmate Mariano quid Protestantes Germaniae sentiant*, in: *Marianum* 17, 1955, 37-75.

Vergöttlichung der Mutter Jesu⁶⁶. Diese Wertung gilt sicherlich weithin auch für die Glaubenswahrheit von der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Andere stellten fest, dieser Schritt sei “in Blindheit getan” worden. Sie sprachen von “Schwäche” und “Nutzlosigkeit”⁶⁷.

Schon das Sola-Scriptura-Prinzip der Reformatoren versperrt im Grunde den Weg zu der Glaubenswahrheit von der Unbefleckten Empfängnis Mariens.

Dennoch gehört Luther in seiner früheren Zeit zu den Verteidigern dieser Glaubenswahrheit, - später übergeht er sie allerdings. Wenn er von einer Reinigung Mariens spricht kann er wohl nicht für die skotistische Auffassung in Anspruch genommen werden. An der persönlichen Sündenlosigkeit Mariens hat er indessen durchgehend festgehalten⁶⁸. Der Reformator Calvin betont demgegenüber ganz ausdrücklich, dass auch Maria in die Erbsündenschuld verstrickt ist⁶⁹.

In der Gegenwart sind es immerhin einzelne, wenn auch nur einzelne, reformatorische Theologen, die Verständnis haben für die Anrufung Mariens und für ihr fürbittendes Wirken und allgemein - darüber hinaus - für den mittlerischen Dienst der Heiligen und deren Anrufung - zumindest atmo-spärisch - zu wachsen scheint⁷⁰.

Im Raum des reformatorischen Christentums findet diese Glaubenswahrheit schon deshalb wenig Verständnis, weil die Sünde hier gewissermaßen radikalisiert wird.

Der aus katholischer Sicht wunde Punkt ist in der Sicht der Reformatoren das Verhältnis Gottes zur Kreatur, die Frage der Mitwirkung des Geschöpfes im Heilsvorgang, die Alleinwirksamkeit Gottes im Heilsgeschehen⁷¹. Man fürchtet, dass Maria mit Christus gleichgestellt wird und ihn gar verdrängt. Durch die Himmelfahrt Mariens wird die Himmelfahrt Christi “geschändet und verunehrt” schreibt Luther im Jahre 1544 in einer Predigt⁷². Jede Mitarbeit des Geschöpfes an seinem Heil wird abgelehnt, nicht nur jede selbständige, sondern

66 G. Söll, Mariologie und Ökumene. Die Chancen für Verständigung im Licht neuer Dokumente, in: A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer, Hg., Veritati Catholicae, Aschaffenburg 1985, 537.

67 M. Thurian, Le dogme de l'Assomption, in: Verbum Caro, 5, 1951, 17, 2-41, bes. 4-7.

68 W. Tapolet, Hg., Das Marienlob der Reformatoren, Tübingen 1962, 27; W. Delius, Geschichte der Marienverehrung, München 1963, 207; G. Söll, Mariologie, a.a.O., 195.

69 Ebd., 167.

70 Ebd., 72-74

71 A. Brandenburg, Maria in der evangelischen Theologie, 16-20.

72 W. Tapolet, a.a.O., 56 f.

auch jede instrumentelle. Dabei wird freilich übersehen, dass Mitwirkung nicht gleichbedeutend ist mit Gegenseitigkeit. Es geht hier um die Beziehung zwischen der Erstursache und der Zweitursache⁷³. Nach der klassischen Gotteslehre der katholischen Kirche wirkt das Geschöpf mit Gott zusammen - in der Schöpfungsordnung wie in der Heilsordnung -, ohne in Konkurrenz zu Gott zu treten⁷⁴. Das ist letztlich eine Frage des Gottesbildes. Gott ist nicht auf die Mitwirkung des Menschen angewiesen. Das würde seiner Vollkommenheit widersprechen. Gott bedient sich des Menschen nicht aus Bedürfnis, sondern aus Liebe, "um unserer Freiheit den richtigen Spielraum zu ihrer Tätigkeit zu belassen"⁷⁵. "Seine Haltung gegenüber den Menschen entspricht einer freien Wahl seiner Liebe und nicht einer Begrenztheit seines Wesens"⁷⁶. Die Sorge der Reformatoren geht auf die Allmacht Gottes und die Wahrung der Souveränität Gottes im Heilsgeschehen. Für sie ist Gott alles und ist der Mensch nichts, für sie ist der Mensch nur Sünde. Bei ihnen ist der Blick fixiert auf das, was Gott wirkt, und - einseitig - sehen sie den Menschen nur in seiner Verlorenheit. Sie sprechen nicht vom geheiligten Menschen, sondern nur vom heiligenden Gott. Der Mensch wird zwar heilig durch den heiligenden Gott, der ihm, sofern er glaubt, die Sünden zudeckt. Aber das ist nicht von ontologischer Valenz. Stets ist der Mensch zugleich ein Sünder und ein Gerechter. Die Sünde wird ihm ja nicht vergeben, sondern nur zugedeckt, nicht angerechnet. Dabei bleibt die Gnade außerhalb des Menschen, bewirkt sie lediglich, dass Gott die Sünde nicht anschaut. Damit fällt im Glauben der Reformatoren auch die vielfältige Differenziertheit menschlicher Heiligkeit, gibt es in ihm kein Mehr oder Weniger an Heiligkeit oder an Unheiligkeit, was wiederum zu einem starken Desinteresse an der Heiligung des Lebenswandels führt⁷⁷. Das ist das Erbe des spätscholastischen Occamismus, Abkehr von der Wesensphilosophie, Hinwendung zum Nominalismus. Demgemäß kann Luther in einer Predigt zum Fest der Geburt Mariens im Jahre 1522 sagen: "So sind wir ja gleich so heilig wie Maria"⁷⁸. Der Nivellierung der Heiligkeit entspricht aber die Nivellierung der Sünde. Bekanntlich unterscheidet man im Protestantismus nicht zwischen Todsünden und läßlichen Sün-

73 H. Chavannes, Die Protestanten und die Lehre von Marias Aufnahme in den Himmel, in: G. Rovira, Hg., Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade, Kevelaer 1986, 66.

74 Genau das behauptet Karl Barth für die Mariologie der Kirche (vgl. K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I,2, Zollikon-Zürich 1948, 159).

75 H. Chavannes, Die Protestanten und die Lehre von Marias Aufnahme in den Himmel, in: G. Rovira, Hg., Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade, Kevelaer 1986, 67.

76 Ebd.

77 In der reformierten Theologie des Calvinismus tritt dieses Desinteresse, das aus der Formel "simul peccator et iustus" folgt, wieder etwas mehr zurück.

78 Weimarer Ausgabe 10,3: S. 115 f; vgl. H. Fries, Antwort an Asmussen, Stuttgart 1958, 128.

den, gibt es im Protestantismus im Grunde nur eine Sünde, nämlich den Unglauben⁷⁹. Für protestantisches Denken ist Gott vor allem der Unverfügbare, der Unverrechenbare, der Uneingrenzbare. Von daher hat man von dem Pathos des 1. Gebotes im Protestantismus gesprochen⁸⁰. In der marianischen Durchdringung der katholischen Lehre sieht man in dieser Gestalt des Christentums infolgedessen weithin eine wachsende Aufhebung des Christlichen zugunsten einer "religio humana"⁸¹.

Um es genauer zu sagen: Im Luthertum folgt die Ablehnung der katholischen Mariologie mehr aus dem Verständnis der Rechtfertigung, aus dem Kampf gegen alle Gesetzlichkeit im Sinne des Ausschließens der geschöpflichen Mitwirkung, im Calvinismus mehr aus der Sorge darum, dass hier ein Geschöpf vergötzt und die Reinheit der Gottesverehrung in Frage steht, dass sich ein gewisser Paganismus in das Christentum einschleicht⁸².

Die katholische Theologie betont indes, dass das kreatürliche Sein eine Teilhabe am göttlichen Sein ist, dass ein Zusammenhang zwischen Gott und Mensch besteht, dass Gott den Menschen so beanspruchen und in Dienst nehmen kann, dass so etwas wie eine echte "cooperatio" stattfindet. Gott ist der ganz Andere, dennoch gibt es eine Ähnlichkeit des Seins, eine Seinsanalogie, zwischen ihm und dem Geschöpf. Leugnet man diese, so führt das zu Konsequenzen, die mit der biblischen Offenbarung nicht vereinbar sind. Der Mensch ist in irgendeiner Weise nach katholischem Verständnis Gottes Mitarbeiter. Dabei darf die Gottheit Gottes, seine souveräne Macht freilich nicht angetastet werden⁸³. Der Abstand zwischen Gott und Mensch ist unendlich, auch zwischen Christus und Maria, trotz aller Zuordnung, trotz aller "cooperatio". Christus ist der Erlöser, Maria ist der Erlösung bedürftig. Dieser Gedanke wird ausdrücklich hervorgehoben in der Definition der "immaculata conceptio": Maria wurde vor jeder Sünde bewahrt auf Grund der Verdienste ihres Sohnes. In ihrer Sündelosigkeit ist sie die volle und höchste Frucht der wirksamen Erlösungstat Christi. Der notwendige christologische Bezug aller Privilegien Mariens und aller Marienverehrung wird durch das II. Vaticanum klar und deutlich sowohl in der Kirchenkonstitution als auch in der

79 U. Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus. Wesen und Werden*, Essen 1965, 41.

80 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik I,2*, Zollikon-Zürich 1948, 157-160; vgl. H. Volk, *Gott Ales in Allem*, Mainz 1961, 209; H. Chavannes, *Die Protestanten und die Lehre von Marias Aufnahme in den Himmel*, in: G. Rovira, Hg., *Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade*, Kevelaer 1986, 63.

81 A. Brandenburg, a.a.O., 74 ff.

82 U. Ranke-Heinemann, a.a.O., 41 f. 95.

83 A. Brandenburg, a.a.O., 120-122.

Liturgiekonstitution herausgestellt⁸⁴.

Im evangelischen Raum bringt man der orthodoxen Marienverehrung mehr Sympathie entgegen als der katholischen, weil es in den orthodoxen Kirchen keine ausgebaute Mariologie gibt. Aber faktisch stellt sich die Marienfrömmigkeit hier wenigstens ebenso intensiv dar wie in der katholischen Kirche. In den orthodoxen Kirchen fehlen Mariendogmen, weil sie grundsätzlich nicht ein solch systematisches theologisches Lehrgebäude haben wie die Kirche des Westens. Aber praktisch sind sie alle vorhanden. Ein wenig zwiespältig ist die Position neuerdings bei dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis⁸⁵. In den orthodoxen Gemeinschaften entfaltet sich die Dogmatik in der Liturgie. Die Liturgie ist das gebetete Dogma⁸⁶.

Die Nähe der katholischen Kirche zu den orthodoxen Kirchen gründet, wie das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanischen Konzils "Unitatis redintegratio" herausstellt, nicht zuletzt in dem gemeinsamen Marienglauben⁸⁷.

Die unbefleckt Empfangene bestätigt und sichert die wesentliche Heiligkeit der Kirche, der Gemeinde der von Christus Erlösten. Maria stellt die Kirche dar und ist ihr vorzüglichstes Glied⁸⁸. Sie ist es, die die Kirche zur wirklichen "Braut ohne Makel und Runzel", zu "einem realisierten Idealbild" macht. Gleichzeitig weist sie hin auf die eschatologische Vollendung, in der sich die Sündenlosigkeit und Heiligkeit auf alle Glieder der Kirche erstrecken wird, die indes schon in der Gegenwart wirksam ist und wirksam angestrebt wird. Die unbefleckt Empfangene vermittelt und fördert sie fortwährend⁸⁹.

Die Heiligkeit ist freilich eine Kategorie, die im gegenwärtigen Denken und Empfinden der Menschen wenig Verständnis findet, sei es die Heiligkeit Mariens, sei es die Heiligkeit der Kirche. Die Kehrseite dieses Phänomens ist die Verständnislosigkeit gegenüber der Sünde,

84 A. Brandenburg, a.a.O., 134-138.

85 H. Petri, Maria und die Ökumene, in: W. Beinert, H. Petri, Hg., Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984, 328.

86 L. Höfer, Maria, Gestalt des Glaubens, Gestalt der Kirche, Freiburg 1971, 70 f; M. Gordilloi, Mariologia orientalis, Rom 1954, 185-249.

87 Unitatis redintegratio, n. 15.

88 L. Scheffczyk, Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens, a.a.O., 41: "Die Unbefleckte Empfängnis Marias ist...die grundlegende und bleibende Verwirklichung einer präsentischen Heiligkeit der von Christus gereinigten Kirche, die Darstellung der makellosen Schöpfung Christi in einem innersten Kern, die Verwirklichung des Brautseins der Kirche des Erlösers in einer lebendigen Gestalt, die, an der Spitze der Kirche stehend, das Ganze durchwirkt und ihm ihre Prägung verleiht"

89 L. Scheffczyk, Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens, a.a.O., 41 f.

erst recht gegenüber der Erbsünde⁹⁰. Das Heilige “als der alles übersteigende Wert” gerät dem modernen Menschen aus dem Blick. Das ist bedingt durch die allgemeine Abwendung von der Transzendenz und die Hinwendung zu den empirischen Wirklichkeiten, durch das Schwinden der Dimension des Religiösen, durch einen atmosphärischen Monismus oder Naturalismus, der mehr und mehr die Wirklichkeit bestimmt und geneigt ist, das Christentum auf Humanität zu reduzieren oder auf sei-ne ethischen Implikationen, was immer man darunter versteht, wenn man nicht gar auch schon darüber hinaus ist. Dazu braucht man auf jeden Fall nicht die Gnade Christi, die der Kern der christlichen Wahrheit ist⁹¹. Dann gibt es schließlich nur noch ein innerweltliches Heil, und die Erlösung besteht dann in der Verwirklichung der eigenen Möglichkeiten und in der Treue zu sich selbst oder einfach in der Befreiung von versklavenden Gesellschaftsformen⁹². Angesichts einer solchen konsequenten Säkularisierung, zumal wenn sie formell innerhalb der Kirche und des Christentums verbleibt, wird freilich das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens gegenstandslos.

Enthalten ist in dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens die Wahrheit, dass das menschliche Leben, das Menschsein des Menschen in der Empfängnis beginnt, eine Wahrheit, die heute angesichts der Ausbreitung der Abtreibung in der säkularen Welt erhöhte Aktualität erhält.

Unverständlich wird das Dogma, wenn man die Erbsünde problematisiert oder ihre Wirklichkeit in Frage stellt, nicht wenn man sie tiefer durchdenkt und versucht, dem modernen Menschen ihr Wesen zu erklären und nahezubringen. Die Kritik an der Erbsünde wird so immer neu zur Kritik an dem Dogma von der “Immaculata Conceptio”⁹³.

In der Verkündigung der Kirche spielt die Unbefleckte Empfängnis Mariens heute im allgemeinen kaum noch eine Rolle. Der Festtag dieses Marien Geheimnisses hat viel an Glanz

90 In der sogenannten feministischen Theologie ist die Leugnung der Sünde geradezu programmatisch. Man deklariert sie als Produkt einer patriarchalischen Gesellschaftsordnung oder als eine maskuline Fiktion oder Konstruktion und desavouiert die Unterwerfung des Menschen unter die Gebote Gottes als pathogene Ideologie (J. Schumacher, a.a.O., 23 f).

91 Vgl. L. Scheffczyk, Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens, a.a.O., 40 f; J. Schumacher, a.a.O., 13 ff.

92 J. Schumacher, a.a.O., 14.

93 Als Beispiel sei hier hingewiesen auf H. Stirnimann, Marjam. Marienrede an einer Wende, Freiburg/Schweiz 1989, 136 f; vgl. L. Scheffczyk, Die Mariologie als Aufgabe und Impuls der Ökumene, in: A. Ziegenaus, Hg., Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung (Mariologische Studien, Bd. 9), Regensburg 1993, 157.

verloren. Das Thema der Selbsteiligung und des Kampfes gegen die Sünde ist in den Hintergrund getreten. Die Sünde wird entweder wegerklärt oder um der angeblichen seelischen Gesundheit willen angenommen, gewissermaßen hochstilisiert nach dem Motto: Man muß sich annehmen, wie man ist. Zuweilen nennt man das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis eine überschwengliche Redeweise und geht zur Tagesordnung über. Da hat man reagiert auf die Erwartung der Menschen und die katholische Identität verloren. Die unbefleckt Empfangene ist - pastoral betrachtet - die Siegerin, die den noch im Kampf Stehenden Ansporn und Hilfe ist. Der Gläubige erkennt hier, dass Gott das, was er an Maria getan hat, an allen Erlösten tun will. Denn Maria ist das Modell. In ihr hat die Gottesherrschaft bereits ihre endgültige Gestalt gefunden. An die Stelle der Selbstverwirklichung ist bei ihr die Hingabe getreten. Dabei ist wohl zu bedenken, dass die Heiligkeit das Ziel eines jeden Christen ist. Im 1. Thessalonicherbrief stellt Paulus fest: "Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung"⁹⁴. Durch die Taufe wird der Christ geheiligt. Dieser Indikativ enthält in sich den Imperativ, dass wir das werden, was wir sind. Der Blick auf die unbefleckt Empfangene hat verwandelnde Kraft. Sie spornt den Christen an und steht ihm bei. Vor allem erinnert sie ihn an die Macht der Gnade⁹⁵.

Die leibliche Aufnahme Mariens wurde durch Papst Pius XII. durch die Apostolische

⁹⁴ 1 Thess 4,3.

⁹⁵ U.-V. Brederecke, Die Sündlosigkeit Mariens und des Christen Kampf gegen die Sünde, in: G. Rovira, Hg., Im Gewande des Heils. Die Unbefleckte Empfängnis Mariens als Urbild der menschlichen Heiligkeit, Essen 1980, 133-137.

Konstitution "Munificentissimus Deus" am 1. November 1950 definiert⁹⁶. Einige Jahre zuvor hatte der Papst diese Wahrheit in der Enzyklika "Mystici Corporis" (1943) angesprochen, indem er erklärt hatte, Maria erstrahle "im Himmel in der Herrlichkeit des Leibes und der Seele" und herrsche dort "mit ihrem Sohn"⁹⁷. Unmittelbar vor der Definition der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel hatte der Papst in dieser Angelegenheit eine offizielle Anfrage an alle Bischöfe der Erde gerichtet, die mit überwältigender Mehrheit zustimmend geantwortet hatten. Die Lehre war nicht neu. In Jahrhunderten war sie mehr und mehr Gegenstand des Glaubens der Kirche geworden. Nun wurde sie genauer abgegrenzt und formuliert und erhielt ihre letzte Verbindlichkeit⁹⁸.

Das Wesen dieser Wahrheit besteht darin, dass Maria als die Vorerlöste im Hinblick auf ihre Gottesmutterchaft und ihre Aufgabe im Heilsgeschehen in der Verähnlichung mit ihrem Sohn auch zur Vor-Verherrlichten erhoben wurde⁹⁹. "Als endzeitliche Vollendung des Marienlebens erbringt dieses Geschehen die abschließende Zusammenfassung und letztmögliche Veröffentlichung des Sinnes und der Bedeutung des Lebens der Gottesmutter als der >generosa socia Christi<¹⁰⁰. In diesem Ereignis werden alle Gnadenvorzüge Marias und alle ihre heilsbedeutsamen Dienste aufs höchste gesteigert..."¹⁰¹.

Die Grundlage des Glaubens an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ist nicht eine kontinuierlich wachsende historische Tradition - diese gibt es in diesem Fall nicht - sondern der innere Sinnzusammenhang der marianischen Glaubensgeheimnisse. Geschichtlich begegnet uns der Gedanke der leiblichen Aufnahme Mariens zum ersten Mal in apokryphen Transitus-Berichten des 5. und 6. Jahrhunderts¹⁰² und seit dem 6. Jahrhundert vereinzelt bei den Vätern. Einige dunkle Hinweise gibt es schon vor dem Konzil von Ephesus, also vor 431, bei den Kirchenvätern des Ostens. Hier ist etwa an Timotheus von Jerusalem (4.-5.

96 DS 3900-3904. Vgl. AAS 42, 1950, 753-771. Deutsche Übersetzung in: R. Graber, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren, Würzburg 1951, 186-199.

97 D 2291. In DS fehlt diese Stelle.

98 Vgl. H. Chavannes, Die Protestanten und die Lehre von Marias Aufnahme in den Himmel, in: G. Rovira, Hg., Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade, Kevelaers 1986, 60.

99 L. Ott, Dogmatik, Freiburg ²1954, 242.

100 Lumen gentium, n. 61.

101 L. Scheffczyk, Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias im Ganzen des Glaubens, in: G. Rovira, Hg., Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade, Kevelaer 1986, 30.

102 Vgl. die außerordentlich instruktiven Ausführungen von J. Ibáñez und F. Mendoza: Die Aufnahme der allerseligsten Jungfrau in den Himmel gemäß den apokryphen Schriften aus der Zeit der Kirchenväter, in: G. Rovira, Hg., Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade, Kevelaer 1986, 140-167.

Jahrhundert) zu erinnern. Deutlicher und zahlreicher werden die Zeugnisse seit dem 7. Jahrhundert, vor allem im Osten, aber auch im Westen¹⁰³. Im Hochmittelalter setzt sich die Anerkennung dieser Glaubenswahrheit - gegen immer wieder auftauchenden Widerspruch - mehr und mehr durch. Der Schwerpunkt der Argumentation liegt bei diesem Dogma - wie gesagt - auf dem inneren Sinnzusammenhang der marianischen Glaubensgeheimnisse. Damit argumentieren schon die Väter der ausgehenden Patristik und die Theologen der Scholastik¹⁰⁴.

Seit dem 6. Jahrhundert feiert man im Osten das Fest des Heimgangs Mariens, der Dormitio B. M. Virginis, im Westen seit dem Ende des 7. Jahrhunderts. Gedachte man an diesem Festtag ursprünglich des Todes der Mutter Jesus, so trat schon bald der Gedanke der Unverweslichkeit ihres Leibes und seiner Aufnahme in den Himmel hinzu. In den liturgischen und patristischen Texten des 8. und 9. Jahrhunderts ist die leibliche Ausnahme Mariens als solche klar bezeugt, wengleich noch Jahrhunderte hindurch Unsicherheit herrschte, bedingt durch eine pseudo-augustinische Predigt, durch einen pseudo-hieronymianischen Brief und das Martyrologium des Mönches Usuard. Thomas von Aquin (+ 1274) sprach sich für diese Wahrheit aus. Seither wurde sie mehr und mehr Gemeingut der Kirche. Der Gedanke, sie zum formellen Dogma zu erheben, erwachte um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Seit dieser Zeit ergingen immer wieder entsprechende Petitionen an den Heiligen Stuhl¹⁰⁵.

Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, ihre Verklärung, wird erschlossen aus den marianischen Stammdogmen der Gottesmatterschaft, der Jungfräulichkeit und der Unbefleckten Empfängnis. Bezeichnenderweise werden diese in der Definitionsformel aufgeführt. Die Wahrheit von der Assumptio ist das Ergebnis des Umgangs der geistgeleiteten Kirche mit der Offenbarung, der zunehmenden Reflexion über die Heilsgestalt Mariens, weniger im Sinne der Argumentation als im Sinne gläubiger Intuition. Ihre Definition ist die lehramtliche Bestätigung des entfalteten Glaubenssinns der Kirche¹⁰⁶. "Um der Ehre des göttlichen Sohnes willen sollte der leibliche Tabernakel, aus dem er Leib und Leben erhalten

103 J. Ibáñez, F. Mendoza, Die Aufnahme Marias in den Himmel nach dem Zeugnis der Kirchenväter, in: G. Rovira, Hg., Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade, Kevelaer 1986, 95-139, bes. 128-130.

104 L. Ott, Dogmatik, Freiburg ²1954, 242.

105 G. Hentrich, R. G. de Moos, Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad S. Sedem delatae, propositae secundum ordinem hierarchicum, dogmaticum, geographicum, chronologicum, ad consensum Ecclesiae manifestandum, 2 Voll., Città del Vaticano 1942. Zum Ganzen vgl. L. Ott, a.a.O., 243 f.

106 H. Lais, a.a.O., 258 f. Die Dogmatisierung lenkte die Aufmerksamkeit der Theologie auf das Problem der Dogmenentfaltung in der Kirche. Vgl. B. Altaner, Zur Frage der Definibilität der Assumptio BMV, in: ThRv 44, 1948, 130-140; 45, 1949, 130-142; 46, 1950, 5-20; G. Söll, Mariologie (HDG III,4), Freiburg 1978, 223-227, bes. 225.

hatte, vor der Zerstörung bewahrt bleiben"¹⁰⁷. Tod und Verwesung sind Folgen der Erbsünde. Von daher ist es angemessen, dass die, die um der Verdienste Christi willen vor der Erbsünde bewahrt geblieben war und sündenlos gelebt hatte, diese Folgen der Erbsünde nicht tragen mußte. Die Christus im Sterben ähnlich war, sollte ihm auch in der Verklärung ähnlich sein. Weil Christi Leib nicht verwest war, deswegen durfte auch der Leib der Mutter Jesu nicht verwesten, da sie so eng mit ihrem Sohn im Leben verbunden gewesen war, da sie aktiv am Erlösungswerk beteiligt war. Die verwandelnde Kraft der Christusverbundenheit ist so groß, dass sie in diesem außerordentlichen Fall auch die Leiblichkeit, den ganzen Menschen umfaßt. Den Gläubigen veranschaulicht sie die endzeitliche Auferstehung und Verklärung¹⁰⁸. Die Schriftstellen, auf die man sich dabei beruft, sind Lk 1, 28 und Gen 3, 16-19, die gleichen, auf die man sich bei der Glaubenswahrheit von der Unbefleckten Empfängnis beruft. Hinzukommt dann noch die Stelle Apk 12 (die sonnenumkleidete Frau). Diesen Gehalt kann man in ihnen faktisch erst entdecken angesichts der faktischen Entwicklung der Glaubensgeschichte in der Kirche. Das Verständnis der Offenbarung Gottes ist nicht nur eine Frage der formalen Logik. Der Zugang der Kirche zu den geoffenbarten Realitäten ist differenzierter.

In der Gestalt Mariens hat die pilgernde Kirche schon jetzt Anteil an ihrem Vollendungszustand, den eines ihrer Glieder schon erreicht hat¹⁰⁹. Diese Glaubenswahrheit dient der Stärkung jener, die noch auf dem Wege sind.

Nachdrücklich verweist das Apostolische Schreiben "Munificentissimus Deus" zur Begründung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel auf die innige Verbundenheit der Mutter mit dem Sohn beim Erlösungswerk, die ein Grundgedanke in der Theologie der Kirchenväter ist, und auf die innere Beziehung von Sünde und Tod, die vor allem bei Paulus thematisiert ist¹¹⁰. Die Auferstehung ist ein wesentliches Moment des Erlösungsgeschehens für den Sohn und infolgedessen auch für die Mutter¹¹¹.

Den zeitlichen Tod Mariens erwähnt die Definition nicht. Nach der "sententia communis" der Väter und der Theologen wurde sie jedoch auch durch den leiblichen Tod Christus gleichförmig. Erst in neuerer Zeit hat man versucht, vor allem im Anschluss an die

107 Ebd., 259.

108 H. Lais, a.a.O., 259.

109 L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 277.

110 DS 3901.

111 Ebd.

apokryphen Transitus-Berichte des 5. und 6. Jahrhunderts mit spekulativen Gründen zu zeigen, dass Maria am Ende ihres Lebens direkt in die Verklärung aufgenommen worden sei¹¹².

Der Abschluss der Aufnahme Mariens in den Himmel ist ihre Erhebung zur Königin der Engel und aller Heiligen. Diese Stellung kommt ihr zu, weil sie alle anderen Geschöpfe überragt durch die Fülle der Gnade, der Tugenden und der Verdienste, vor allem aber, weil sie auch im Himmel eine Heilsfunktion ausübt in analoger Weise zu Christus und in einer ihm untergeordneten Weise. Wie sie auf Erden aktiv mitgewirkt hat am Erlösungswerk, so hat sie auch im Himmel Anteil am königlichen Machtbereich des Sohnes, indem sie fürbittend beteiligt ist an der Vermittlung der Gnadenschätze der Erlösung¹¹³.

Die Glaubenswahrheit von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel liegt ganz in der Linie der katholischen Lehre über Maria. Darauf hat Karl Barth (+ 1968) verwiesen, ohne dieser Wahrheit freilich seine Zustimmung zu geben. 1937 schrieb er: "Die leibliche Himmelfahrt der Maria ist zwar noch immer nicht Dogma, wurde aber ähnlich wie die immaculata conceptio und wohl schon früher als diese bereits im 7. Jahrhundert gefeiert. Sie gilt allgemein als *sententia pia et probabilissima*, und ihre Dogmatisierung wird vielleicht nicht mehr lange auf sich warten lassen: liegt sie doch >am logischen Ende des marianischen Hauptdogmas< (Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 1, 1928, 444)"¹¹⁴.

Im Licht der Assumptio besagt die Gottesmutterschaft Mariens eine immerwährende gnadenhafte Vereinigung mit ihrem göttlichen Sohn. Ihr Ziel findet sie in der Teilnahme an dessen Herrlichkeitsexistenz. Weil Maria so leiblich mit ihrem Sohn in der Verklärung lebt, darum sie auch in der Gegenwart und bleibend seine Mutter. Das hat wichtige Konsequenzen für ihr Verhältnis zu den Menschen. Ihr aus der Gottesmutterschaft abgeleitetes Muttersein gegenüber den Gläubigen und gegenüber allen Menschen könnte sie "nicht betätigen und bewahren, wenn sie nicht aktuell und immerwährend vor Christus für die Menschen als

112 H. Lais, a.a.O., 257 f; A. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen, in: Form Katholische Theologie 1, 1985, 19. Vgl. v. a. T. Gallus, Der Rosenkranz. Theologie der Mutter Gottes, Klagenfurt 1978.

113 H. Lais, a.a.O., 259 f.

114 K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I,2, Zollikon-Zürich 1948, 155. Barth schreibt in diesem Zusammenhang: "Wir lehnen die Mariologie (sc. der katholischen Kirche) 1. darum ab, weil sie gegenüber der Schrift und gegenüber der älteren Kirche eine willkürliche Neuerung bedeutet, und 2. darum, weil diese Neuerung sachlich in einer Verfälschung der christlichen Wahrheit besteht" (ebd., 157).

Mutter einträte. Das aber ist nur gewährleistet, wenn sie als Person jetzt beim Sohne weilt¹¹⁵.

Weil Maria aber eine universale Berufung und Stellung in der Heilsordnung hat, deshalb hat das, was an ihr geschehen ist, nicht nur private und individuelle Bedeutung. Sie steht an der Spitze der erlösungsbedürftigen Menschheit "in hinnehmender Aktivität vor dem Erlöser". Daher muß ihre Vollendung auf das Ganze übergreifen¹¹⁶.

Demgemäß hat ihre "Himmelfahrt" eine besondere Bedeutung für die Kirche. Die Zusammengehörigkeit von Maria und der Kirche haben schon die Kirchenväter hervorgehoben. Maria ist das Urbild der Kirche, ihre Grundform und Urgestalt. Wie sie einst Christus empfangen und der Welt gebracht hat, so muß die Kirche ihn immer wieder empfangen und in die Welt tragen. In Maria ist die Kirche schon am Ziel angekommen, ist sie schon zur Vollendung gelangt. Von daher können wir die sündige Kirche zugleich als die heilige verstehen und den Vorrang des Lebens der Gnade im Glauben und in der Liebe in der sichtbar-unsichtbaren Kirche ermessen¹¹⁷.

Das Endgeschick Mariens zeigt, was Erlösung bedeutet. Sie ist nicht nur die Tilgung der Sünde und die Wiederherstellung eines bestimmten positiven Gottesverhältnisses, sondern darüber hinaus die Überwindung des Todes und die Teilnahme des ganzen Menschen an der Lebensfülle Gottes. Ist aber der Leib in diesem Sinne für die Verklärung bestimmt, in der er sich in vollkommener Gefügigkeit als Werkzeug und Spiegel des Geistes darstellt, so darf er nicht einfach als Mittel der Triebbefüllung betrachtet werden, so muß er jetzt schon als Gefäß des Geistes besondere Achtung und Wertschätzung finden¹¹⁸.

Damit ist die Assumpta zugleich das Zeichen der kommenden Weltvollendung, denn die ganze Schöpfung geht der Verklärung entgegen¹¹⁹. Sie ist aber ein Korrektiv gegenüber den vielfältigen Formen einer innerweltlichen Eschatologie, wie sie neuerdings auch ins Christentum eingedrungen sind, ohne deren legitimes Anliegen zu missachten, und erinnert zudem an die Gnadenhaftigkeit der Vollendung der Welt¹²⁰.

115 L. Scheffczyk, Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias im Ganzen des Glaubens, in: G. Rovira, Hg., Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade, Kevelaer 1986, 31 bzw. 30 f.

116 Ebd., 31.

117 Ebd., 34 f.

118 Ebd., 32 f.

119 Rö 8,19; 8,21 f.

120 L. Scheffczyk, Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias im Ganzen des Glaubens, a.a.O., 36-40.

An zwei Punkten setzt die Kritik des reformatorischen Christentums an diesem Dogma an, an der Tatsache, dass es nicht explizit in der Schrift enthalten ist, und an der Sorge um die einzigartige Stellung Christi im Erlösungsvorgang, an der Sorge, dass Maria Christus gleichgestellt wird. Diese Kritik ist allerdings nicht nur hier relevant, sie führt dazu, dass im Raum der Reformatoren jede Mariologie suspekt erscheint¹²¹.

Unverkennbar ist der innere Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse der “Immaculata Conceptio” und der “Assumptio”. Das stellt die Apostolische Konstitution “Munificentissimus Deus” aus-drücklich fest¹²². Sie betreffen die beiden Endpunkte der Biographie Mariens, ihren Eintritt in diese Welt und ihre transzendente Fortexistenz¹²³, verbinden Protologie mit der Eschatologie¹²⁴. Die Assumptio folgt gewissermaßen aus der Immaculata conceptio¹²⁵. Die dogmatische Definition dieser Glaubenswahrheiten erfolgte erst in neuester Zeit, aber seit der Väterzeit schritt die Anerkennung dieser Wahrheiten im allgemeinen Glaubensbewußtsein der Kirche unaufhaltsam voran¹²⁶. Rein formal betrachtet, spielt in ihrer Entfaltung die Liturgie eine große Rolle, die Feier der Feste und der Gottesdienste. Inhaltlich handelt es sich bei ihnen um Privilegien Mariens, die sie als das “excellens membrum” der Kirche auszeichnen. Diese Privilegien müssen aber von ihrer heilsgeschichtlichen Stellung her betrachtet, im Lichte der Einbeziehung dieses Menschen in die Verwirklichung des Erlösungsgeheimnisses gesehen werden. Ihre Gnadenfülle oder ihre vollständige Sündenfreiheit und ihre Verklärung am Ende ihres Erdenlebens entsprechen ihrem Auftrag und ihrem Dienst in der geheimnisvollen Heils- und Erlösungsordnung Gottes, ihrer Mitwirkung am Heil gemäß dem Willen Gottes¹²⁷. Angesichts des faktischen Weges, den Gott gewählt hat, um sich mit der Menschheit zu verbinden, können wir im nachhinein nur das Handeln Gottes dankbar annehmen und dessen Konvenienz konstatieren.

Wenn die Glaubenswahrheiten über die Immaculata und die Assumpta heute nicht mehr die Bedeutung für das Glaubensleben der Christen haben, die sie in der Vergangenheit hatten, so

121 H. Chavannes, Die Protestanten und die Lehre von Marias Aufnahme in den Himmel, in: G. Rovira, Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade, Kevelaer 1986, 59. Vgl. K. Barth, a.a.O. 160.

122 R. Graber, a.a.O., 186. 197.

123 G. Söll, Mariologie, a.a.O., 194. 217.

124 W. Beinert, Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung, in: W. Beinert, H. Petri, Hg., Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984, 293.

125 Ebd.

126 Ebd.

127 Vgl. L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 275.

liegt das wesentlich an dem Verlust des Übernatürlichen, an der Säkularisierung, die auch innerkirchlich wirksam ist und nicht zuletzt wohl auch an der ökumenischen Rücksicht. Vor allem ist hier auch die christologische Verflachung zu bedenken¹²⁸.

Nicht nur diese zwei Glaubenswahrheiten über Maria stehen heute im Kreuzfeuer der Kritik, zusammen mit der Gottesmutterchaft und der Jungfräulichkeit sind sie mannigfachen Angriffen ausgesetzt, wenn sie nicht bereits neu interpretiert wurden in einer Weise, die auch die Sache nicht mehr gelten läßt, oder einfach lautlos ihren Geist aufgegeben haben. Es ist bezeichnend, wenn Hans Küng in seinem Buch "Christ sein" die dogmatischen Aussagen über Maria faktisch völlig destruiert, und zwar mit Berufung auf die Schrift¹²⁹.

Probleme kommen hier von Seiten der Christologie, sofern diese nicht festhält an dem überlieferten Bekenntnis der Kirche und eine nestorianische Christologie sich empfiehlt, latent oder offen, sofern Jesus zu einem gewöhnlichen Menschen depotenziert wird, wenn etwa, wie es Gerhard Ebeling ausdrückt, das Menschsein Jesu nur noch ein "Ort der Anwesenheit Gottes"¹³⁰, nicht naturhaft, sondern lediglich als Wortgeschehen zwischen Gott und dem Menschen Jesus in dem Sinne, dass "in dem gesamten, leibhaftigen Menschsein Jesu, seinem Leben und Sterben, Gott zur Sprache kommt"¹³¹. Diese Auffassung dürfte bezeichnend sein, nicht nur im Raum der evangelischen Theologie. Haltbar ist das Assumpta-Dogma aber auch dann nicht, wenn die Jungfräulichkeit Mariens rein symbolistisch aufgefaßt wird¹³² oder lediglich als eine Interpretation des Christusgeschehens verstanden wird¹³³. Nicht wenige Darstellungen des reformatorischen Glaubens gehen über diese Glaubenswahrheit hinweg¹³⁴.

Anstoß hat man daran genommen, dass die Aufnahme Mariens in den Himmel entsprechend der Definition mit Leib und Seele erfolgt sei, dann aber darauf hingewiesen, dass damit nicht

128 A. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen, a.a.O., 2.

129 H. Küng, Christ sein, München 1974, 448-453; vgl. J. Schhumacher, Mariologische Verkündigung vor dem Hintergrund gegenwärtiger Zeitströmungen, in: A. Ziegenaus, Hg., Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung (Mariologische Studien, Bd. 9), Regensburg 1993, 12.

130 G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Tübingen 1979, II, 69.

131 G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, a.a.O., II, 92.

132 Vgl. L. Scheffczyk, Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas, a.a.O., 68.

133 G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, a.a.O., 282; vgl. L. Scheffczyk, Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas, a.a.O., 70 f.

134 G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, a.a.O., II, 282; E. Schlink, Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983, 287; L. Scheffczyk, Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas, a.a.O., 70 f.

die Konstitution des Menschen aus Leib und Seele definiert sei¹³⁵. Es fragt sich allerdings, ob diese Anthropologie nicht ohnehin zum unaufgebbaren Bestand des Glaubengutes der Kirche gehört. Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten gehören zusammen. Die Auferstehung der Toten setzt die Unsterblichkeit der Seele voraus. Andernfalls fehlt das Subjekt der Auferstehung.

Damit hängt ein weiteres zusammen. Die Frage des Gantodes und die Frage der Auferstehung im Tode. Von der Wahrheit des "Assumptio" bleibt im Grunde nichts mehr, wenn alle Menschen im Tod auferstehen, wenn das, was in der Glaubenswahrheit der Assumptio von Maria ausgesagt ist, zum normalen Endgeschick aller Menschen wird, das heißt: wenn das Dogma auf die Kanonisierung Mariens reduziert wird¹³⁶ oder wenn die Assumptio zu einer "gemeinchristlichen Selbst-verständlichkeit" wird¹³⁷, die jedem Christen im Tod zukommt¹³⁸, wenn die Auferstehung für alle bereits im Tod erfolgt¹³⁹. Die Theorie von der Auferstehung im Tode, zuerst entwickelt von Karl Barth, fand seit dem Ende der sechziger mehr und mehr Zustimmung auch bei katholischen Theologen¹⁴⁰. Aber auch jene Position ist nicht mit dem Dogma vereinbar, die die Allgemeingültigkeit der Auferstehung aller am Tag der Parusie in Frage stellt, die an Ausnahmen denkt im Zusammenhang mit der Passionsgeschichte bei Matthäus, Mt 27,52 f und mit dem Descensus Jesu¹⁴¹. Auch hier geht die Tendenz freilich in die Richtung der Leugnung des Zwischenzustandes¹⁴². Es dürfte die Intention der lehramtlichen Aussage nicht entsprechen, wenn man sagte, die Assumptio Beatae Mariae Virginis meine nicht, "dass Maria zuteil geworden sei, was den übrigen nicht

135 W. Beinert, Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung, in: W. Beinert, H. Petri, Hg., Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984, 291 f.

136 Mysterium Salutis V, 1976, 882; vgl. L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 185.

137 So K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 375; vgl. dazu F. Courth, Marias endgültige Verherrlichung. Neue Aspekte im ökumenischen Dialog, in: TGA 29, 1986, 39-46.

138 L. Scheffczyk, Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumptio-Dogmas, a.a.O., 75.

139 Das ist mit A. Ziegenaus (vgl. A. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, a.a.O., 9 ff) festzuhalten gegen W. Beinert, der meint, der "Zwischenzustand" sei nicht so bedeutsam, dass mit ihm das Dogma stehe oder falle (W. Beinert, Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung, a.a.O., 292 ff).

140 So Chr. Schütz in: J. Feiner, L. Vischer (Hg.), Neues Glaubensbuch, Freiburg 1973, 542; J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1969 (später ist er davon abgerückt, vgl. J. Ratzinger, Eschatologie - Tod und ewiges Leben [Kleine katholische Dogmatik, Bd. 9], Regensburg 1977, 91-135); G. Greshake-G. Lohfink, Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit, Freiburg 1982; K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1975, 375; M. Schmaus, der Glaube der Kirche II, München 1970, 734-746. 773 ff; W. Breuning, in: Mysterium Salutis V, 881 ff (zustimmend mit Vorbehalt). Erinnert sei in diesem Zusammenhang auch an das Lehrschreiben der römischen Glaubenskongregation "Zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979.

141 O. Karrer, Über unsterbliche Seele und Auferstehung, in: Anima 1956, 332-336; K. Rahner, Zum Sinn des Assumptio-Dogmas, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1958, 239-252.

142 A. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, a.a.O., 9.

zuteil geworden sei”, sie mache einfach an einem herausragenden Beispiel offenbar, “wohin der Heilsweg führt, zur Ermutigung für alle anderen”¹⁴³. So sagt es Schmaus in seiner Dogmatik “Der Glaube der Kirche”. Demnach will das Dogma nur Allgemeingültiges ins Bewußtsein bringen. Rahner möchte, diese Erklärung aufgreifend, das Dogma den reformatorischen Gemeinschaften schmackhaft machen¹⁴⁴. Bei solchem Verständnis wird indessen nicht gewürdigt, dass die Assumptio als Privileg zu verstehen ist, als höchste Auszeichnung Mariens, auch wenn der Terminus Privileg nicht im Kern der Definition nicht vorkommt. Das unterstreicht der Begründungszusammenhang dieses Dogmas mit den übrigen marianischen Dogmen. Unmittelbar vorher findet er sich. Zudem wäre die wechselhafte Geschichte des Dogmas völlig unverständlich sowie die Diskussion, die die Definition innerkirchlich wie außerkirchlich in Gang gesetzt hat¹⁴⁵. Es muss sich hier um eine Wirklichkeit handeln, die vor dem Ende der Zeiten und vor der allgemeinen Auferstehung der Toten gegeben ist¹⁴⁶. Zudem wäre es merkwürdig, wenn dieses Dogma nichts anderes wäre als eine Aussage über eine gemeinchristliche Selbstverständlichkeit¹⁴⁷. Wenn es sich hier lediglich um eine Kanonisierung Mariens handelte, so wäre es überraschend, dass die Kirche diese bei Maria nicht schon früher vorgenommen hätte, ganz abgesehen von dem Wirbel, diese Dogmatisierung hervorgerufen hat, der völlig unverständlich wäre, wenn es sich nur um eine Heiligsprechung gehandelt hätte¹⁴⁸. Dabei ist noch nicht berücksichtigt, dass jene, die die Auferstehung im Tode für alle vertreten, eine Fülle von Divergenzen im Detail aufweisen. Über die Selbstverständlichkeit, die hier definiert worden wäre, bestünde also noch einmal im einzelnen ein beträchtlicher Dissens¹⁴⁹.

Das Privileg kann nur recht verstanden werden, wenn man an der Trennung von Leib und Seele im individuellen Tod des Menschen und an dem Zwischenzustand bis zur allgemeinen Auferstehung der Toten festhält. Die philosophische Überlegung von der Zeitlosigkeit ist

143 M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München 1970, 745.

144 *Grundkurs des Glaubens*, a.a.O., 375.

145 B. Altaner, *Zur Frage der Definibilität der Assumptio BMV*, in: *ThRv* 44, 1948, 130-140; 45, 1949, 130-142; 46, 1950, 5-20; G. Söll, *Mariologie (HDG III,4)*, Freiburg 1978, 223-227, bes. 225.

146 A. Ziegenaus, *Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen. Die Frage nach der Rezeption des Dogmas*, in: *FkTh* 1, 1985, 1-19; bes. 16 ff.

147 L. Scheffczyk, *Marias Aufnahme in den Himmel*, in: *Praedica Verbum* 84, 1974-1979, 310.

148 C. Pozo, *El dogma de la ascensión en la nueva eschatología*, in: *Mariología in Crisis? Los Dogmas Marianos y su Revisión Teológica*, *Estudios Marianos*, Vol XLII, Barcelona 1978, 187. Es ist eine unzulässige Ausflucht, wenn Beinert meint, alle Überlegungen darüber, worin die Privilegierung der Gottesmutter gegenüber den anderen Heiligen bestehe, seien dogmatisch nicht gedeckt (W. Beinert, *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung*, a.a.O., 293).

149 A. Ziegenaus, *Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen*, a.a.O., 17 f.

nicht haltbar. Die Kategorie der Zeit gehört zur Geschöpflichkeit, nicht die physikalische Zeit, wohl aber das Wesen, das dahinter liegt. Zeitlosigkeit kommt nur Gott zu. Zudem erinnert die Auferstehung Jesu, dessen Leib nicht verweste, an die Bedeutung des materiellen Leibes für die allgemeine Auferstehung. Einen Zwischenzustand legt die Philosophie wie auch die Offenbarung nahe. Das Neue Testament verbindet die allgemeine Auferstehung mit der Wiederkunft Christi¹⁵⁰. Die Apostolische Konstitution "Munificentissimus Deus" betont nachdrücklich die Singularität dieses Privilegs¹⁵¹. Dabei setzt sie voraus, dass Gott den Gerechten die leiblichen Verklärung erst am Jüngsten Tag zuteil werden läßt¹⁵². Das Privileg muß formal und sachlich als solches verstanden werden. Sein Fundament ist die heilsgeschichtliche Singularität Mariens¹⁵³. Die Einzigartigkeit dieses Privilegs ist der Grundtenor der Apostolischen Konstitution "Munificentissimus Deus". Damit hat es aber nicht nur private Bedeutung für Maria, im Gegenteil, es ist bedingt durch ihre heilsgeschichtliche einmalige und von daher exponierte Rolle¹⁵⁴. Es geht an der Wirklichkeit vorbei, wenn man die entscheidenden Aussagen des Dogmas auf die Hochachtung gegenüber dem menschlichen Leben und gegenüber dem menschlichen Leib, die Verstärkung der Hoffnung auf die eigene Auferstehung und die Abwehr des Materialismus reduziert. Das ist auch gemeint. Davon ist in der Definitionsbulle die Rede. Diese Aspekte haben heute größere Aktualität als damals angesichts der Abtreibungsmentalität, der Sexualisierung des Lebens, der künstlichen Befruchtung und der Genmanipulation¹⁵⁵. Das Dogma beinhaltet aber mehr, nämlich "eine gewisse Zusammenfassung und Überhöhung der Heilsstellung und des Heilsauftrages Mariens..., die beide mit einer gewissen theologischen Logik erst dann realisiert werden können, wenn die Mutter Jesu auch leiblich, d. h. in voller menschlicher Personalität ihre Verbindung zum Sohne leben und auswirken kann"¹⁵⁶. Wird das Dogma so verstanden, so fällt von ihm her Licht auf alle Glaubenswahrheiten von der Schöpfung bis zur Vollendung und empfängt der Dienst Mariens an der Kirche eine Ausweitung ins Universale sowie eine höchste Intensivierung - auch hinsichtlich der Übermittlung des Heils an die Kirche und an

150 Vgl. A. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen, a.a.O., 18.

151 AAS 42, 1950, 759.

152 Munificentissimus Deus, in: R. Graber, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren, Würzburg 1951, 186. Vgl. L. Scheffczyk, Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias im Ganzen des Glaubens, in: G. Rovira, Hg., Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade, Kevelaer 1986, 30: "Das Dogma meint die allein unter den Erlösten für Maria vorweggenommene >Auferstehung des Fleisches<".

153 A. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel..., a.a.O., 6 f.

154 Ebd., 7.

155 A. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld theologischer Strömungen, a.a.O., 2.

156 L. Scheffczyk, Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas, a.a.O., 77 bzw. 76 f.

die Menschheit, woraus dann ganz selbstverständlich die Anrufung Mariens und das Gebet um ihre Fürbitte folgt¹⁵⁷. Das Assumpta-Dogma zielt auf die Heilsmittlerschaft Mariens und ist schon von daher reformatorischem Denken schwer eingängig. Die Heilsbedeutung Mariens ist zwar keine selbständige, aber doch eine ihr zukommende gemäß dem Heilsplan Gottes in Unterordnung unter Christus, aber doch "in partizipativer und rezipienter Ursächlichkeit" hinsichtlich des Heiles¹⁵⁸. Lapidar konstatiert das II. Vaticanum: "Mit Recht...sind die heiligen Väter der Überzeugung, dass Maria nicht bloß passiv von Gott benutzt wurde, sondern in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt hat"¹⁵⁹. Im Hinblick auf das Assumpta-Dogma erklärt das Konzil in diesem Zusammenhang: "In den Himmel aufgenommen, hat sie diesen heilbringenden Auftrag nicht aufgegeben, sondern fährt durch ihre vielfältige Fürbitte fort, uns die Gaben ewigen Heils zu erwirken...Deshalb wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin angerufen"¹⁶⁰.

Es dürfte aber auch nicht dem Dogma gerecht werden, wenn man davon ausgeht, dass auch anderen Personen die leibliche Auferstehung zuteil geworden ist, etwa Henoch oder Elija oder den Toten, von denen Mt 27, 52 f die Rede ist, oder im Zusammenhang mit dem Descensus Jesu ins Totenreich, und die Einzigartigkeit des Privilegs Mariens darauf beschränkt, dass Maria "durch ihre leibliche Aufnahme in den Himmel über alle Geschöpfe gesetzt"¹⁶¹ oder sie in der inneren Beziehung dieser Verklärung zur Jungfräulichkeit Mariens zu sehen¹⁶². Hinsichtlich dieser biblischen Bezugspunkte ist auf die Unterscheidung zwischen historischer und theologischer Aussage zu verweisen und zu fragen, ob es sich in all diesen Fällen wirklich um die endgültige Auferstehung handelt¹⁶³. Würde man diese Frage mit ja beantworten, wären in allen angeführten Fällen Menschen der endgültigen Auferstehung, also der Verklärung, teilhaft geworden vor der Auferstehung Jesu. Dieser wäre dann aber mehr der Erstling der Entschlafenen¹⁶⁴. Das ist doch nicht denkbar. Im 1. Korintherbrief heißt es im Hinblick auf die Auferstehung: "Erster ist Christus, dann folgen, wenn Christus kommt, alle,

157 Ebd., 77 f; ders., Maria im Glauben der Kirche. Maria in der Heilsgeschichte II, Wien 1980, 41ff.

158 L. Scheffczyk, Die ökumensiche Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas, a.a.O., 78.

159 Lumen gentium, n. 56.

160 Ebd., n. 62.

161 G. Rovira, Der Sieg über den Tod in der Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die biblische Grundlage der Offenbarung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel, in: G. Rovira, Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade, Kevelaer 1986, 51 bzw. 50 f.

162 Ebd., 51 f.

163 A. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen, a.a.O., 8.

164 1 Kor 15,20.23.

die zu ihm gehören"¹⁶⁵. Mit Recht hat man auch darauf hingewiesen, dass im Falle der endgültigen Auferstehung der Gerechten des Alten Bundes im Zusammenhang mit dem Abstieg Jesu in das Totenreich diese den Heiligen des Neuen Bundes vorgezogen worden wären, wogegen das Jesus-Wort steht, dass der Kleinste im der Basileia, die Jesus verkündet, größer ist als Johannes der Täufer¹⁶⁶.

Man hat gefragt, ob es nicht besser gewesen wäre, die Kirche hätte auf die Definition der unbefleckten Empfängnis Mariens und ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel aus ökumenischen Gründen verzichtet, ob "der christliche Glaube seinen adäquaten Ausdruck nur unter Einschluss solcher dogmatischer Formeln finden" könne und ob die Anerkennung des in diesen Dogmen Ausgesagten "in dieser Explizitheit tatsächlich eine Vorbedingung für die Einheit aller Christen darstellen"¹⁶⁷ müsse. Bei solchem Fragen wird nicht der verpflichtende Anspruch der Glaubenswahrheit bedacht, die nicht in den Dienst des menschlichen Kalküls gestellt werden darf, wird die zentrale Bedeutung der Marienwahrheit für das Glaubensdepositum der Kirche verkannt und die Ökumene zu einer pragmatischen Einigung depraviert.

Gott hat Maria hoch erhoben über Engel und Menschen. Das gibt selbst der Reformator Zwingli zu¹⁶⁸. Aber in ihren Privilegien begegnen uns die Großtaten Gottes. Sie verweisen uns auf das, was Gott uns allen zugedacht hat. Maria ist wie wir eine Erlöste. Die Gnade ist akzidentell. Ihre Begnadigung steht im Dienst der Kirche und hat für uns exemplarischen Charakter. Als die Vorerlöste und Vollerlöste ist sie die Ersterlöste. Um ihrer besonderen Berufung willen zieht sie an der Spitze des Gottesvolkes. Als Vollendete begleitet sie die noch Unvollendeten mit ihrer Fürbitte. Wie sie einst mitwirkte an dem Werk der Erlösung, so bleibt sie ein Instrument des Heiles bis die Erlösung ihr Ziel in der Wiederkunft des Erlösers gefunden hat. "Wo Maria nicht geliebt und verehrt wird, da fehlt etwas an der Ehre, die man Gott schuldet", denn die "Gnade verherrlicht noch mehr den, der ihre Ursache und ihre Quelle ist, als jene, die ihre Nutznießerin ist". Die Marienlehre der Kirche setzt nicht den Menschen an die Stelle Gottes, sie meint vielmehr die Anerkennung des Höhepunktes, "den das Werk der Gnade im Dienst der göttlichen Allmacht erreicht"¹⁶⁹ hat.

165 1 Kor 15,23.

166 Mt 11,11. Vgl. A. Ziegenaus, a. a. O., 8.

167 H. Petri, Maria und die Ökumene, a.a.O., 359.

168 Zwingli, Werke, Bd. 1, S. 424.

169 H. Chavannes, a.a.O., 67.