Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 68 (1978)

Heft: 1

Artikel: Marienlehre und -verehrung in der orthodoxen Kirche auf dem Hintergrund der Christologie

Autor: Kalogirou, Johannes

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404595

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Marienlehre und -verehrung in der orthodoxen Kirche auf dem Hintergrund der Christologie

Von Prof. Dr. Johannes Kalogirou, Thessaloniki

Es ist bekanntlich nur eine Folgerung aus der Lehre von der hypostatischen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, wenn die orthodoxe Kirche lehrt, dass die allerheiligste Jungfrau Maria nicht nur den Menschen, sondern den Gottmenschen Jesus Christus geboren hat und deshalb mit Recht *Θεοτόκος*, Gottesgebärerin, genannt wird und ist. Jesus Christus ist nach der Einheit seiner Person Gottmensch, d. h. seine Gottheit ist untrennbar mit seiner menschlichen Natur verbunden, nachdem diese letztere in die Einheit seiner einen Hypostase, der Hypostase der Person des göttlichen Logos, aufgenommen wurde. Das Geheimnis der Menschwerdung vollzog sich also dadurch, dass die menschliche Natur zur Teilnahme an der Person des Sohnes Gottes erhoben wurde. Diese Aufnahme der menschlichen Natur von seiten des göttlichen Logos wird als der Grund und Ursprung der hypostatischen Vereinigung bezeichnet. Dazu kommt noch die weitere Bestimmung, dass sich diese Aufnahme zugleich mit der Erschaffung der menschlichen Natur Christi vollzog. Kraft eines einzigen Aktes der göttlichen Allmacht geschah also die Erschaffung der menschlichen Natur und ihre Aufnahme in die hypostatische Verbindung mit dem Sohne Gottes.

In allen kirchlichen Glaubensbekenntnissen wird hervorgehoben, dass Christus die menschliche Natur aus Maria, der Jungfrau, angenommen hat. Durch das Kommen des Heiligen Geistes über sie und so durch die sie überschattende Kraft des Höchsten (Luk. 1, 35), d. i. durch einen ausserordentlichen Akt göttlicher Allmacht, wurde der Leib des Erlösers in und aus dem Schosse Mariens gebildet und in demselben Augenblick mit der Seele und mit der Gottheit vereinigt. Kraft dieser wahren und wirklichen Mutterschaft Mariens trat der Erlöser seiner menschlichen Natur nach in einen realen Zusammenhang mit dem adamitischen Geschlechte; so konnte er in Wahrheit der Menschensohn, ein Nachkomme Davids, und der Sohn Mariens genannt werden. Hierauf beruht auch der Glaubenssatz, dass die menschliche Natur Christi mit der der Nachkommen Adams gleicher Wesenheit ist (vgl. Hebr. 2, 17; 4, 14–15).

In Christus ist tatsächlich der Gottessohn wahrhaft Mensch geworden, d. h. er hat in seiner Menschwerdung eine der unsrigen wesensgleiche Natur wahrhaft und wirklich angenommen, nicht bloss den Schein einer

solchen. Die von ihm angenommene menschliche Natur ist demnach auch, wie die aller Menschen, aus Leib und Seele als ihren wesentlichen Bestandteilen zusammengesetzt. Diesen Grundgedanken der christologischen Wahrheit – die Wirklichkeit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi – hat die Kirche von Anfang an dem Doketismus, d. h. derjenigen Theorie, welche die Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Erscheinung Christi teilweise oder völlig leugnete (schon seit den Zeiten von 1. Joh. 4, 2; 2. Joh. 7; Ignat. Smyrn. 2–5), sodann den mannigfachen Irrlehren der Gnostiker, der Arianer, der Apollinaristen und hauptsächlich der Monophysiten gegenüber ebenso nachdrücklich in Schutz nehmen müssen wie die Gottheit Christi.

Die hypostatische Vereinigung bedeutet ebensowohl die Einheit der Person als auch die Vollständigkeit und Unversehrtheit der beiden Naturen in Christus. Aus der Einheit der Person in Christus ergibt sich vor allem, dass er auch seiner menschlichen Natur nach der wahre oder natürliche Sohn Gottes durch die Inkarnation und im ersten Moment derselben geworden ist. Diesen in der Heiligen Schrift klar angedeuteten Satz hatte die Kirche ausgesprochen, indem sie gegen Nestorius die Einpersönlichkeit Christi und die Muttergotteswürde Mariens definierte. Durch die Zeitumstände, die zur Widerlegung der nestorianischen Irrlehre führten, wird zudem indirekt bestätigt, wie alt die Benennung und damit die Würdigung und Verehrung der Jungfrau Maria als der Gottesmutter ist. Solche apostolische und erste nachapostolische, allerdings schlichte, das Wichtigste jedoch enthaltende Zeugnisse haben wir in dem Brief des Paulus an die Galater, 4, 4[1] und in dem Brief des Ignatius an die Epheser, 7 und 18–19[2].

[1] So wird diese Stelle schon in der alten Zeit vom kirchlichen Bewusstsein ausgelegt. So z. B. von Irenäus (Gegen die Häresien III, 16, 3). Mit Argumenten aus der Literarkritik wollen jedoch neuere protestantische Forscher diese altkirchliche Auffassung von einer Wechselbeziehung zwischen dem «Weib» in Gal. 4, 4 und der jungfräulichen Geburt Jesu aus Maria in Abrede stellen. So z. B. Paul Feine (der übrigens «die Jungfrauengeburt Jesu nach Mt und Lk» verteidigt. Theologie des Neuen Testaments, Leipzig 1936[7], S. 418 ff.): «Man hat die Ausdrucksweise ‚geboren aus einem Weibe', wörtlich ‚geworden aus einem Weibe' *(γενόμενον ἐκ γυναικός)*, als Anspielung auf Jesaia 7, 14 im Sinne der Jungfrauengeburt verstehen wollen, da eines Vaters hier eben nicht Erwähnung getan werde. Mit Unrecht. Das ‚vom Weibe geboren' ist nur eine geläufige jüdische Wendung zur Bezeichnung der Menschheit Jesu. So spricht auch Hiob 14, 1; 15, 14; 25, 4 von Menschen als vom Weib geborenen», a. a. O., S. 177, Anm. 1. Von dem paulinischen Schrifttum will Paul Feine nur Hebr. 7, 3 als «wohl eine Anspielung an die übernatürliche Erzeugung Jesu» verstanden wissen, a. a. O., S. 419.

[2] Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang Eph. 19, 1, eine

Da die menschliche Natur Christi durch denselben Akt der göttlichen Allmacht zugleich erschaffen und mit dem Sohne Gottes zur Einheit der Person verbunden wurde, wird ersichtlich, dass sie niemals ausser dieser Verbindung existiert. Hieraus ergibt sich, dass Maria den Sohn Gottes (seiner menschlichen Natur nach) empfing und gebar. Der Sohn Gottes nahm aus ihr, wie es in dem kirchlichen Symbol (dem nicänisch-konstantinopolitanischen, welches auch die Altkatholiken in seiner ursprünglichen Form bei der Feier der heiligen Messe beten) heisst, Fleisch an («... und Fleisch geworden vom Heiligen Geiste aus Maria der Jungfrau, und Mensch geworden» [3]), nicht aber ein blosser Mensch. In ihrer Empfängnis wurde Maria würdig befunden, dem Sohne Gottes den menschlichen Leib darzubieten, mit welchem er, vermittels einer Seele, sich hypostatisch verband. Aus dem Ursprung und Wesen der hypostatischen Verbindung folgt also, dass Maria die Gottesmutter *(Θεομήτωρ)* oder die Gottesgebärerin *(Θεοτόκος)* genannt und als solche entsprechend in der Kirche verehrt werden muss.

Die Verbindung von Seele und Leib im Menschen zur Einheit der Person kann als ein Gleichnis der hypostatischen Verbindung dienen. Die Verbindung von Leib und Seele ist bekanntlich eine physische (nicht bloss moralische), und unmittelbare; die Seele ist unmittelbar und ihrer Wesenheit nach das Lebensprinzip des Leibes, und eben darum bildet sie mit dem Leibe *ein* einheitliches *Prinzip* aller menschlichen Tätigkeit. Ähnlicherweise verhält sich die göttliche Person des Logos zur menschlichen Natur Christi. Sie ist mit der letzteren unmittelbar verbunden, und zwar dadurch, dass sie (die göttliche Person des Logos) dieselbe (die menschliche Natur Christi) an ihrer Subsistenz oder ihrem Personsein teilnehmen lässt. Ein eigenes (rein menschliches) Personsein bildet darum diese vom göttlichen Logos angenommene menschliche Natur nicht; die Stelle desselben vertritt vielmehr (seit dem ersten Augenblicke des Daseins dieser menschlichen Natur) die Person des Logos. Insofern jene nun hieran Teil hat, ist sie auch wieder nicht unpersönlich; sie ist eine individuelle persönliche Menschennatur kraft ihrer Teilnahme an der göttlichen Persönlichkeit des Logos. So ist sie nicht subsistenzlos *(ἀνυπόστατος)*, sondern *ἐνυπόστατος*, indem sie (die menschliche Natur, «das Fleisch des Gott-

Stelle, die in der alten Kirche oft zitiert worden ist. Sie lautet: «Und verborgen blieb dem Herrscher dieser Welt die Jungfräulichkeit Marias und ihr Gebären, gleichwie auch der Tod des Herrn: drei lautkündende Geheimnisse, die in der Stille Gottes vollbracht werden.»

[3] Im griechischen Text eigentlich: «... *καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα.*»

Logos») in ihr (in der Hypostase des Gott-Logos) subsistiert, wie Johannes von Damaskus die diesbezügliche kirchliche Lehre zusammenfasst: «Denn nicht in eigener Hypostase subsistiert das Fleisch des Gott-Logos, noch existiert ausser der Hypostase des Gott-Logos eine andere Hypostase, sondern es subsistiert in ihr, ist vielmehr hypostatisiert, es hat kein selbständiges Fürsichsein. Daher ist es weder subsistenzlos (unhypostatisch) noch führt es eine andere Hypostase in die Dreiheit ein[4].»

Da es sich mit der hypostatischen Vereinigung in Christus, aus welcher sich auch die Personeinheit ergibt, so verhält, dass sich nämlich die beiden Naturen in der Hypostase des Gott-Logos innerlich, in über jedes menschliche Verständnis hinausgehender Weise vereinigen, darf und muss man die Handlungen der menschlichen Natur von der Person des Gott-Logos aussagen. Er ist der in der menschlichen und in der göttlichen Natur Tätige. Er verantwortet also auch die Tätigkeiten der menschlichen Natur. «So unglaublich es dem menschlichen Ohr klingt», bemerkt dabei Michael Schmaus[5], «so muss man doch sagen: Der Sohn Gottes, insofern nämlich er das metaphysische Ich der menschlichen Natur ist, ist geboren worden, so dass seine irdische Mutter als Mutter Gottes bezeichnet werden kann (Konzil von Ephesus), er isst und trinkt, wird müde und schläft, weint und tröstet, zürnt und verzeiht, fürchtet und überwindet, ist an diesem und an jenem Ort, er hat sein Blut vergossen, er schenkt uns seinen Leib.» Dies gilt aber immer unter der Voraussetzung, dass, weil der *Einen Person* Christi beide Naturen gehören, derselben auch die Attribute (Merkmale) der einen wie der anderen Natur beigelegt werden können; so zwar, dass auch dann, wenn Christus als Gott bezeichnet wird, die Attribute der menschlichen Natur, und wenn er als Mensch bezeichnet wird, die Attribute der göttlichen Natur von ihm ausgesagt werden können. Wohl aber muss hier auch in Betracht gezogen werden, «in Übereinstimmung mit der Definition der vierten Ökumenischen Synode bleiben die zwei Naturen nach der Vereinigung unverändert und unvermischt, oder

[4] De fide orthodoxa, III, 9 (Migne PG 94, 1017). Über Sinn und Inhalt der Begriffe Hypostase, Person, Enhypostaton in ihrer Entwicklung vom patristischen Zeitalter des 4. und 5., aber auch schon des 3. Jahrhunderts bis zu Johannes Damaszenus, s. in der Allgemeinen Einleitung, S. XVII–XIX, der Ausgabe von Dr. Dionys Stieffenhofer, Des Heiligen Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens aus dem Griechischen übersetzt und mit Einleitung und Erläuterungen versehen, 1923 (in der Reihe: Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung hersg. von Geh. Rat Prof. Dr. O. Bardenhewer, Prof. Dr. K. Weymann, Prof. Dr. J. Zellinger).

[5] Katholische Dogmatik, Bd. II, 2[6], München 1963, S. 145.

‚in ihrer eigenen Bestimmung und Art und Weise', indem sie nämlich ihre physische Unterschiedlichkeit und ihr Anders-Sein nicht ablegten. Nur die menschliche Natur wurde kraft ihrer hypostatischen Vereinigung mit der göttlichen erhöht, vollendet und vergottet. Aber diese Vergottung ist als ihre Erhöhung auf Grund der Aufnahme und Vereinigung mit der göttlichen Natur zu verstehen[6].»

[6] Johannes Karmiris, Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche. In: Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 1. Teil, hrsg. von Panagiotis Bratsiotis (Reihe: Die Kirchen der Welt, Band I, Herausgeber: Dr. Hans-Heinrich Harms, D. Ferdinand Sigg, Dr. Hans-Heinrich Wolf. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1959), S. 58. Vgl. Dr. Urs Küry, Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte – ihre Lehre, ihr Anliegen (in derselben Reihe, Band III, 1966), S. 150–152.

Heinrich Vogel kritisiert unter bestimmten Voraussetzungen seiner eigengeprägten, existenziell-dialektisch erfassten Christologie die allgemeinere altkirchliche Terminologie des damit zum Ausdruck kommenden christologischen Dogmas. Dabei erwähnt er auch manches von der diesbezüglichen Kritik, die im Protestantismus seit Schleiermacher und dann von Ritschl und seiner Schule in ihrem Kampf gegen die «Metaphysik in der Theologie» an der altkirchlichen Christologie der Zweinaturenlehre und des Begriffs der Person (der einen Person) geübt wurde (D. Heinrich Vogel, Christologie, erster Band, München 1949, S. 220ff., 230–231). Aber auch gegen diese letztere Kritik richtet sich Vogel entschieden und zeigt in vielem ein positives Verständnis für die obigen Begriffe. Er will allerdings, dass sie im reinen und nüchternen Sinn verstanden und angewandt werden, im Gegensatz zu anderen diesbezüglichen protestantischen Auffassungen und Interpretationen. So z. B. S. 226, wo er bemerkt: «Indem wir den Ursprung der kirchlichen Aussagen über die wesenhafte Gottheit und Menschheit des Gottmenschen in der Menschwerdung Gottes erkennen, suchen wir denn auch das rechte Gehör und Verständnis für die Begriffe zu gewinnen, in dem die Väter das Offenbarungsgeheimnis, das in dem Namen des Jesus Christus beschlossen ist, nun eben nicht zu ‚erklären', sondern anzuerkennen und gegen alle Umdeutungen und Verfälschungen abzugrenzen versuchten». Vgl. auch die Ausführungen auf den Seiten 231–232. In diesem Geiste einer tatsächlich sauberen Sacherörterung scheut sich dann Heinz Vogel nicht vor Zugeständnissen wie folgenden: «Wenn man in aller Nüchternheit bedenkt, was hier zu bedenken ist, dann wird man dem so fragwürdigen Personbegriff in der Christologie jedenfalls den Vorzug geben vor ‚den genannten modernen Verständnisformeln des Selbstbewusstseins, das die psychologische Fragestellung bezeichnet', und doch auch des ‚Ich-Geheimnisses', das die Frage nach diesem Ich, dem ‚Ich' des Gottmenschen, von vornherein der Frage nach dem Geheimnis des menschlichen Ich überhaupt einzuordnen droht. Es möchte sein, dass die scheinbar so intellektuellen, geradezu mathematisch-dialektischen Formeln der alten Christologie mit ihrer Rede von der Zweiheit in der Einheit und der Einheit in der Zweiheit das Geheimnis, um das es hier geht, viel besser respektiert haben als die zudringlichen Versuche, mit den wissenschaftlichen Methoden und Mitteln der Religionspsychologie und Religionsgeschichte das Bewusstseinszentrum des Jesus von Nazareth zu ergründen... Wir werden gerade den

Der durch die Einheit der Person vermittelte und darin begründete wechselseitige Austausch der Merkmale beider Naturen ist das, was die kirchliche Wissenschaft die *κοινοποίησις, ἀντίδοσις ἰδιωμάτων* (communicatio idiomatum, Idiomenkommunikation, Eigentümlichkeitengemeinschaft) genannt hat[7].

Hier wird bemerkt, dass der auf Grund des obigen Prinzips geschehene wechselseitige Austausch der Eigentümlichkeiten beider Naturen in concreto, nicht aber in abstracto stattfindet. Als Regel für die Sprachweise, der man sich dabei bedient, gilt, dass man sie nur bei konkreten, nicht bei abstrakten Ausdrücken anwenden kann. Denn die abstrakt ausgesprochenen Ausdrücke, wie z.B. *Θεότης, ἀνθρωπότης,* divinitas, humanitas, bezeichnen die Naturen als solche, während hingegen die konkret ausgesprochenen Ausdrücke, wie z. B. *Θεός, υἱὸς Θεοῦ,* Deus, Dei filius, die Person als solche bezeichnen. So sagt schon Johannes Damascenus: «Und

Gebrauch, den die altkirchliche Christologie von dem Personbegriff in der Zuordnung zu dem Geheimnis des Gottmenschen macht, eben in dieser Bezogenheit zu sichten und zu verstehen haben und uns durch keine Begriffsscheu hindern lassen dürfen, dem Hinweis auf das Geheimnis zu folgen, der mit und trotz der Fragwürdigkeit des Begriffes gegeben sein möchte» (S. 235–236). S. auch Edmund Schlink, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1961, S. 80–87 («Die Christologie von Chalcedon im ökumenischen Gespräch»). Ein durchaus positives Verständnis für die altkirchliche christologische Terminologie und für die dauernde Bedeutung der damit ausgesprochenen christologischen Wahrheit auf Chalcedon zeigt auch unser zeitgenössischer Dogmenhistoriker, der Lutheraner Alfred Adam. Er übt zudem eine lehrreiche Kritik an früheren Vertretern des Liberalismus, wie Ad. von Harnack, die auf Grund ihrer theologischen und weltanschaulichen Voraussetzungen und Voreingenommenheiten den Wert des christologischen Dogmas von Chalcedon in Abrede stellten. (Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I, Die Zeit der Alten Kirche, 1965, S. 335–337.) Vgl. auch Reinhard Slenczka, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, hrsg. von Edm. Schlink, Bd. 18), Göttingen 1967, S. 343–344.

[7] «In der Reformation wollte Zwingli die Idiomenkommunikation nur als Redeweise gelten lassen. Von Calvin wurde sie auf das Verhältnis der Naturen zur Person des Mittlers und zu seinem Amte beschränkt. K. Barth verwirft sie als blosse Abstraktion. Dies dürfte mit seiner zugespitzten These von der Verborgenheit und Jenseitigkeit Gottes auch im inkarnierten Christus zusammenhängen. P. Althaus lehnt die Idiomenkommunikation als Verletzung des christologischen Paradoxes ab, wenngleich er die Zweinaturenlehre bejaht» (Mich. Schmaus, a. a. O., S. 145, 145–146). Vgl. auch Friedrich Heiler, Der Ganze Christus der ganzen Kirche. In: Im Ringen um die Kirche. Gesammelte Aufsätze und Vorträge Bd. II, München 1931, S. 37–60 («Die christologische ‚Häresie' in alter und neuer Zeit»).

dass Gott Mensch geworden und der Mensch Gott, ist gesagt worden. Denn das Wort, das Gott ist, ist ohne sich zu verwandeln Mensch geworden. Dass aber die Gottheit Mensch geworden ist oder Fleisch oder die menschliche Natur angenommen hat, haben wir nirgends gehört. Dass jedoch die Gottheit sich mit der Menschheit in einer ihrer Hypostasen vereint hat, wissen wir. Und dass Gott eine fremde Form und Wesenheit, nämlich die unsrige, angenommen hat, ist gesagt worden...[8]» Es ist charakteristisch, dass Johannes von Damaskus diese Aussagen dem Kapitel voranschickt, in welchem er über «die heilige Jungfrau, die Gottesgebärerin. Gegen die Nestorianer» handelt.

Der Nestorianismus hatte ja der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft die Gelegenheit geboten, den inneren Zusammenhang der beiden Wahrheiten (des Einpersonseins Christi und der Muttergotteswürde Mariens) zu betonen. So zunächst in dem bekannten zweiten Brief des Kyrill von Alexandrien an Nestorius *(«Καταφλυαροῦσι...»)*, welcher vom 3. Ökumenischen Konzil, dem zu Ephesus (331), schon bei seiner ersten Sitzung feierlich gutgeheissen wurde, da in diesem Brief das «Theotokos» ausdrücklich als allgemeine Lehre der Kirche hingestellt wird: «Wir sagen nämlich nicht, dass die Natur des Wortes erst umgewandelt worden ist, um Fleisch anzunehmen; auch nicht, dass sie zu einem ganzen, aus Leib und Seele bestehenden Menschen umgeändert worden sei; Wir behaupten vielmehr: Das Wort hat auf eine unaussprechliche und unergründliche Weise das menschliche Fleisch, das von einer Vernunftseele belebt wurde, mit sich der Person nach (kath' hypostasin) vereinigt, ist dadurch Mensch geworden und hat den Namen Menschensohn erhalten, aber keineswegs nur nach Willen und Wünschen des Wortes oder so als habe es eine Person (prosopon) hinzugenommen, – vielmehr sind die Unterschiede der beiden zu einer wirklichen Einheit zusammengekommenen Naturen (physeis) erhalten, und doch ist aus beiden ein Christus und Sohn geworden; ohne dass die Eigenarten der Naturen um der Vereinigung willen aufgehoben wären, bilden sie in der auf unaussprechliche und unsagbare Weise zur Einheit zusammengefügten Gottheit und Menschheit für uns den einen Herrn und Christus und Sohn.

Deswegen kann man sagen, dass er, obwohl er von Ewigkeit her existiert und vom Vater gezeugt ist, dem Fleische nach auch aus dem Weibe geboren wurde; nicht als ob seine göttliche Natur in der heiligen Jungfrau ihren Ursprung genommen hätte oder als ob eine zweite Geburt nach dem Hervorgang aus dem Vater um ihrer selbst willen notwendig gewesen

[8] De fide orthodoxa, III, 11 (Migne PG 94, 1025).

wäre. Denn es wäre unüberlegt und töricht zugleich, wenn man sagen würde, dass der, der von aller Ewigkeit her existiert und gleich ewig mit dem Vater ist, einer zweiten Geburt bedurft hätte, um ins Dasein zu treten. Da aber das Wort sich für uns und um unseres Heils willen in seiner Person mit der menschlichen Natur vereinigt hat und aus dem Weib geboren wurde, darum heisst es, dass es dem Fleische nach aus dem Weibe stamme. Denn es ist nicht zuerst ein gewöhnlicher Mensch aus der heiligen Jungfrau geboren worden und auf diesen dann das Wort herabgestiegen, sondern aus dem Mutterschosse selbst ist er geeint hervorgegangen; und deshalb heisst es, dass er sich der fleischlichen Geburt unterzogen hat, weil er die Geburt seines Fleisches zu seiner eigenen Geburt machte... Das alles gilt überall als die Lehre des wahren Glaubens, und die gleiche Lehre werden wir auch bei den heiligen Vätern finden. Daher haben sie auch unbedenklich die heilige Jungfrau Gottesgebärerin (theotokos) genannt, – nicht als hätte die Natur des Wortes oder seine Gottheit aus der heiligen Jungfrau ihren Ursprung genommen, sondern weil aus ihr der heilige mit einer Vernunftseele ausgestattete Leib geboren wurde, mit dem sich das Wort der Person nach (kath' hypostasin) vereinigt hat, so dass man sagen konnte, es sei dem Fleisch nach geboren worden[9].»

Dann wurde auf demselben Konzil, immer noch im Zusammenhang mit den christologischen Auseinandersetzungen und Definitionen, der dritte Brief Kyrills an Nestorius, der auch die bekannten zwölf «Anathemen» (in der Polemik zum Teil etwas überspitzte Sätze) enthält, vorgelesen und in der darin enthaltenen Lehre ebenfalls als Ausdruck des rechten Glaubens anerkannt. Der erste dieser Sätze lautet wie folgt: «Wer nicht bekennt, dass der Emanuel in Wahrheit Gott und die heilige Jungfrau deshalb Gottesgebärerin (theotokos) ist, weil sie das fleischgewordene, aus Gott stammende Wort dem Fleisch nach geboren hat, der sei ausgeschlossen[10].»

Im Jahre 433 wurde das zum grössten Teil von dem zwischen den Antiochenern und Alexandrinern vermittelnd wirkenden Theodoret von Cyrus (schon im Jahre 431) verfasste Unionssymbol auch von Kyrill unterschrie-

[9] E. Schwarz, Acta Conciliorum Oecumenicorum I, 1, 1 S. 26ff.; H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, 111a; Joh. Karmiris, Die dogmatischen und symbolischen Dokumente der Orthodoxen Katholischen Kirche (griechisch), Athen, 1960, Bd. I², S. 139–140 (Anmerk.); Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige und H. Bacht, Bd. II), Mainz, 1963, S. 226–228 (deutsch).

[10] E. Schwarz, a. a. O., I, 1, 1, S. 40; H. Denzinger, Ench., 113; Joh. Karmiris, Die dogmatischen und symbolischen Dokumente I², S. 145; Pierre-Thomas Camelot, a. a. O., S. 241; Urs Küry, a. a. O., S. 155–156 (deutsch).

ben und in seinen Unionsbrief («*Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί*») an Johannes von Antiochien aufgenommen. Auf diese Weise von allen als Eintrachtsformel anerkannt, wird dieses Unionssymbol zu den offiziellen Texten des 3. Ökumenischen Konzils mitgerechnet und von manchen auch als «Ephesinisches Glaubensbekenntnis» bezeichnet. Es wurde dann in seinem wesentlichen Teil auch in den «*Ὅρος*», den offiziellen dogmatischen Text, des 4. Ökumenischen Konzils zu Chalcedon (451) aufgenommen. In diesem Unionssymbol heisst es: «... Wir bekennen deshalb also unseren Herrn Jesus Christus, den eingeborenen Sohn Gottes, als vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen, mit einer Vernunftseele und einem Leibe, vom Vater vor aller Zeit in seiner Gottheit gezeugt und in den letzten Tagen um uns und um unseres Heiles willen von der Jungfrau Maria in seiner Menschheit geboren, seiner Gottheit nach dem Vater wesensgleich, seiner Menschheit nach uns wesensgleich. Beide Naturen haben sich vereinigt; daher bekennen wir *einen* Christus, *einen* Sohn, *einen* Herrn. Auf Grund der Vereinigung ohne Vermischung bekennen wir, dass die heilige Jungfrau *Theotokos* ist, da ja der Gott-Logos Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist und von seiner Empfängnis an sich mit dem Tempel vereinigt hat, den er aus ihr angenommen hat[11].»

Die ganze diesbezügliche Wahrheit hob dann das 4. Ökumenische Konzil zu Chalcedon hervor. Das Konzil verstand ja sich selbst als die Auslegung des «Symbols der Väter» – d.h. der alten Symbole von Nicäa (325) und von Konstantinopel (381) –, welches es auch als das an sich für die vollkommene Erkenntnis und Bestätigung der Frömmigkeit genügende «weise und heilsame Symbol der göttlichen Gnade»bezeichnet. Des weiteren betrachtete das Konzil die Auslegung zweier Briefe des Kyrill von Alexandrien als seine Aufgabe (2. Brief an Nestorius – «*Καταφλυαροῦσι*» – und Unionsbrief vom Jahre 433 an Johannes von Antiochien – «*Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί*» –, welcher Brief auch das Versöhnungssymbol von Theodoret mitenthält), wie auch die Auslegung des bekannten dogmatischen Briefes des Papstes Leo I. an Flavian von Konstantinopel (Tomus Leonis), welchem Brief auch das genannte Versöhnungssymbol zugrunde liegt[12]. So konnte das 4. Ökumenische Konzil seine Hauptaufgabe erfolgreich durchführen und vollenden. Sie bestand in der Behandlung der dem Nestorianismus (der Trennungstheologie) entgegengesetz-

[11] Ed. Schwarz, a.a.O., I, 1, 4, S. 8–9; Joh. Karmiris, Die dogmat. und symb. Dokumente, I², S. 154–155; Pier.-Tom. Camelot, a.a.O., S. 66 (deutsch).

[12] Über die Entstehung des Tomus Leonis s. Joh. Karmiris, Die dogmat. und symbol. Dokumente, I², S. 161.

ten Irrlehre des Monophysitismus, der «Einnaturlehre», nach welcher die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus nicht nur als Einheit der Person, sondern als Verschmelzung im Wesen aufgefasst wird, so dass nur noch eine, nämlich die göttliche, Natur bleibt. So wird das Menschliche in Christus restlos ausgeklammert und die von daher mitbestimmte Wirkung der von ihm vollbrachten Erlösung völlig aufgehoben. Die Fleischwerdung Gottes wird in Wahrheit geleugnet und so der ganze christliche Glaube verwirrt und gefährdet.

Das Konzil von Chalcedon lehrte nun gegenüber dem Arianismus und dem Nestorianismus die Wesensgleichheit mit dem Vater, gegenüber dem Arianismus, dem Apollinarismus, dem Doketismus und jeglicher Beeinträchtigung der menschlichen Natur die Wesensgleichheit mit uns, indem es auf Grund der Heiligen Schrift und der vorangegangenen kirchlichen Tradition zeigte, dass der Gott-Logos bei seiner Menschwerdung in sein wirkliches Erlösungswerk versehen mit einer konkreten, aus Maria stammenden, vollen menschlichen Natur einging, und zwar derart, dass der Logos nur in dieser engen Beziehung zur menschlichen Natur in seinem nunmehr bis zur Parusie ständigen Heilshandeln besteht («subsistiert»). So sind tatsächlich die Aussagen des Konzils über Christus als Heilsaussagen gemeint und das damit verbundene Bekenntnis zu seiner Geburt aus Maria (dem einzigen Faktum vom historischen Jesus und seinen Heilstaten, welches in den Aussagen von Chalcedon, und zwar in seiner Heilsbedeutung erwähnt wird) oder, anders gesagt, das Bekenntnis zur wahren Gottesmutterschaft der Jungfrau Maria bekommt ersichtlich eine entsprechende Tragweite im ganzen zu bekennenden, heilsnotwendigen Glauben von der Menschenliebe Gottes und von der daher bestimmten Menschwerdung des Logos. So erweist das Ganze, als Faktum in seinem Geheimnischarakter und als Bekenntnis in seiner Dank und Lob aussprechenden Form (Doxologie), einen besonderen erlösenden, ja heilverheissenden und heilbringenden Charakter[13]. «... Wir folgen also den heiligen Vätern und lehren alle einstimmig, dass der Sohn, unser Herr Jesus Christus, ein und derselbe ist: Der eine und selbe ist vollkommen der Gottheit und vollkommen der Menschheit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend aus einer Vernunftseele und einem Leib. Der eine und selbe ist wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach, ‚er ist uns in allem ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen' (Hebr. 4, 15). Vor aller Zeit wurde er aus dem Vater gezeugt seiner Gottheit nach, in den letzten Tagen aber wurde derselbe für uns und

[13] Edm. Schlink, a. a. O., S. 83.

um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau und Gottesgebärerin, der Menschheit nach geboren. Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn und Herrn, den Eingeborenen, der in zwei Naturen *(ἐν δύο φύσεσι)* unvermischt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt besteht. Niemals wird der Unterschied der Naturen durch die Vereinigung aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit einer jeden Natur bewahrt, indem beide in eine Person *(πρόσωπον)* und Hypostase zusammenkommen. Wir bekennen nicht einen in zwei Personen getrennten und zerrissenen, sondern einen und denselben eingeborenen Sohn, das göttliche Wort *(Θεὸν Λόγον)*, den Herrn Jesus Christus. So haben es schon die Propheten vor ihm verkündet, der Herr Jesus Christus hat es selbst uns gelehrt, und im Glaubensbekenntnis der Väter ist es uns so überliefert[14].»

Ganz ähnlich lautende Definitionen finden sich auch in den Akten der übrigen drei ökumenischen Konzilien der ungetrennten alten Kirche. In den diesbezüglichen Aussagen des 5. Ökumenischen Konzils (553, Konstantinopel II), in der Verurteilung der «Drei Kapitel», erfährt auch die immerwährende (allzeit unversehrte) Jungfräulichkeit der heiligen glorreichen Gottesgebärerin Maria eine authentische Bestätigung. «Wer nicht zwei Geburten des Wortes Gottes bekennt, die eine von Ewigkeit aus dem Vater, zeitlos und körperlos, die andere in den letzten Tagen, da er herabkam aus dem Himmel und Fleisch geworden ist aus der heiligen glorreichen Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau *(ἀειπαρθένου)* Maria und aus ihr geboren wurde, der sei ausgeschlossen... Wer die heilige, glorreiche, immerwährende Jungfrau Maria nur im uneigentlichen und nicht im wahren Sinne Gottesgebärerin nennt, oder nur der Beziehung nach, als ob nur ein Mensch aus ihr geboren und nicht das Wort Gottes aus ihr Fleisch angenommen habe, wobei nach jenen die menschliche Geburt insofern auf Gott das Wort zu beziehen wäre, als es mit dem geborenen Menschen zusammen war ... der sei ausgeschlossen[15].» Aber auch schon vorher, in der «Begrüssungsansprache» *(«προσφωνητικὸς λόγος)* der Väter des 4. Ökumenischen Konzils an den Kaiser Markianos, von der einige Stücke von einer besonderen dogmengeschichtlichen Bedeutung sind, wird, allerdings immer im christologischen Zusammenhang, die Wahrheit von der immerwährenden Jungfräulichkeit der Got-

[14] Ed. Schwarz, a. a. O., II, 1, 2, S. 129–130; Denzinger, Ench., 148; Joh. Karmiris, Die dogmat. und symbol. Dokumente, I², S. 175; Pier.-Tom. Camelot, a. a. O., S. 263–264 (deutsch).

[15] Ed. Schwarz, a. a. O.; Denzinger, Ench., 214; Joh. Karmiris, Die dogmat. und symbol. Dokumente, I², S. 193, 194; J. Neuner/H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Freiburg 1958⁵, S. 246 (deutsch).

tesgebärerin als eine selbstverständliche Wahrheit des Glaubens ausdrücklich hervorgehoben[16]. Und später in dem «*Ὅρος πίστεως*» des 7. Ökumenischen Konzils (787, Nizäa II), also in dem offiziellen dogmatischen Text dieses Konzils, wird Maria, die «unbefleckte Gottesgebärerin» (*«ἄχραντος Θεοτόκος»*), auch «immerwährende Jungfrau» (*«ἀειπάρθενος»*) genannt[17].

Aus dem Angeführten wird ersichtlich, dass, wer auf dem Boden der altkirchlichen ökumenischen Konzilien steht, die Würde Mariens als Mutter des Herrn, ja ihre Muttergotteswürde nicht ablehnen oder geringschätzen kann. Daraus wird aber ebenfalls ersichtlich, dass ihr der einzigartige Vorzug einer allzeit unversehrten Jungfräulichkeit zusteht, der gewirkt wurde durch den ausserordentlichen Gefallen, den ihr Gott, «der mächtige», mit den anderen «grossen Dingen», die er an ihr tat (Luk. 1, 49), erwies, sowie durch ihre eigene freie Wahl. Gleich wie Maria bis zu dem Augenblick der Empfängnis ihres göttlichen Sohnes ihre Jungfräulichkeit bewahrt hatte, so wurde sie auch durch die vom Heiligen Geist und von ihrer demütigen Zustimmung bewirkte Empfängnis und Geburt derselben nicht beraubt; geschweige denn, dass sie jemals nachher an ein tatsächliches Preisgeben dieses Vorzugs gedacht oder darin eingewilligt hätte. Dieser ganze Vorgang bildet gerade ein überzeugendes Zeichen des kraft der Allmacht Gottes übernatürlich hervortretenden Sohnes. Auf das unfassliche Staunen der Jungfrau Maria hin hatte ja schon der Engel Gabriel ihr eine erste offenbarende Ankündigung und zugleich auch eine Zusicherung gegeben (Luk. 1, 35–37). Ihr Sohn selbst, erklärte Gabriel, wird der «Heilige», d. h. der der Welt entnommene und ganz und gar Gott gehörende genannt. Da ist es verständlich, dass auch sie, die dem Heiligen den Eintritt in die Ge-

[16] «*Ἀλλ' οὐκ ἔλαθε τὸν ἀκοίμητον ὁ τῆς φύσεως ἐχθρὸς ὀφθαλμόν, ἀλλ' ὡς φωστῆρας εὐθὺς τοῖς ἐν πλάνῃ, τοὺς πατέρας ἀνέδειξε τῆς πίστεως ἅπασιν ἀναπτύσσοντας τὴν διάνοιαν καὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως ἀκριβῶς τὴν εὐεργεσίαν κηρύττοντας· πῶς ἄνωθεν ἐκ μήτρας τῆς οἰκονομίας κατήρτισται τὸ μυστήριον, πῶς καὶ Θεοτόκος διὰ τὸν τὴν παρθενίαν αὐτῇ καὶ μετὰ τὴν κύησιν χαρισάμενον καὶ θεοπρεπῶς τὴν μήτραν σφραγίσαντα, καὶ κατὰ ἀλήθειαν μήτηρ, διὰ τὴν ἐξ αὐτῆς, ἣν ἐδάνεισε, σάρκα τοῦ Δεσπότου τῶν ὅλων ἡ παρθένος ὠνόμασται· πῶς ἀνέτειλεν ἐκ τῆς Ἰεσαὶ ῥίζης ὁ Κύριος, πῶς σπέρματος Ἀβραὰμ ὁ ποιητὴς ἐπελάβετο, πῶς τῆς ἡμετέρας ἐν αὐτῷ φύσεως τὴν ἀπαρχὴν ἐπεδείξατο...*». E. Schwarz, Acta conciliorum oecumenicorum, II, 1, 3, S. 112; Joh. Karmiris, Die dogmatischen und symbolischen Dokumente, I², S. 171, Anm.

[17] «*...σὺν τούτοις δὲ καὶ τὰς δύο φύσεις ὁμολογοῦμεν τοῦ σαρκωθέντος δι' ἡμᾶς ἐκ τῆς ἀχράντου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, τέλειον αὐτὸν Θεὸν καὶ τέλειον ἄνθρωπον γινώσκοντες...*» Joh. Karmiris, Die dogmat. und symbol. Dokumente, I², S. 239; Mansi, Sacr. concil. nova et amplissima collectio, XIII, 377 A.

schichte vermitteln sollte, heilig ist und als Heilige lebt, d. h. von der welthaften Form der Existenz abgesondert ist. Allein eine wahre Jungfräulichkeit konnte tatsächlich als Ausdruck der bewussten Lossagung von den Einflüssen der Welt und damit dem Mysterium der Inkarnation dessen dienen, vor dem «nicht einmal der Himmel rein ist» (Hiob 15, 15), und der ja sich als der Fürst des Lebens (Apg. 3, 15), Urheber, Anfänger und Vollender des Heiles und des Glaubens (Hebr. 2, 10; 12, 2) auszeichnen und erweisen würde. Denn wie Gregorius Palamas später (im 14. Jahrhundert) sagen wird: «Wenn die Empfängnis Gottes aus dem Samen geschehen wäre, wäre er weder neuer Mensch noch Fürst des neuen und keineswegs alternden Lebens; denn wenn er aus dem alten Teil und Erbe jenes Schadens (aus der Übertretung Adams) wäre, hätte er weder in sich die Fülle der unversehrten Gottheit tragen noch sein Fleisch zu einer unerschöpflichen Quelle der Heiligung machen können[18].»

Die durch den Heiligen Geist bewirkte übernatürliche Empfängnis Jesu wird im Neuen Testament ausdrücklich bezeugt, besonders Matth. 1, 18–20 und Luk. 1, 35. Zu diesen Stellen bemerkte der evangelische Pfarrer Wolfgang Borowsky (Stuttgart)[19] auf dem im Mai 1975 in Rom gehaltenen

[18] «*Εἰ γοῦν ἐκ σπέρματος ἦν ἡ τοῦ Θεοῦ σύλληψις, οὐκ ἂν ἦν καινὸς ἄνθρωπος οὐδὲ τῆς καινῆς καὶ μηδαμῶς παλαιουμένης ζωῆς ἀρχηγός· τοῦ γὰρ παλαιοῦ κόμματος ὢν καὶ κληρονόμος ἐκείνου τοῦ πταίσματος οὐκ ἂν ἠδυνήθη τὸ πλήρωμα ἐν ἑαυτῷ φέρειν τῆς ἀκηράτον Θεότητος καὶ πηγὴν ποιῆσαι τὴν σάρκα τοῦ ἁγιασμοῦ ἀνεξάντλητον.*» Homil. XIV. In Annuntiationem..., Migne PG 151, 169.

[19] Auf die ihm (Pfarrer Borowsky, der ja schon im Jahre 1964 die Bücher «Verdrängt Maria Christus?» und «Evangelische Kirche – wohin?» geschrieben hatte) im Jahre 1973 gestellte Frage, warum er sich als protestantischer Pfarrer mit dem Thema Maria beschäftige, gab er folgende Antwort: «Bei vielen Gesprächen mit evangelischen Frauen und Mädchen musste ich den Eindruck gewinnen, dass in unserer Kirche die Marienverehrung zu kurz kommt. In meinem Buch ‚Verdrängt Maria Christus?' kam ich nach eingehenden Untersuchungen zu folgender Meinung: es ist eine unleugbare Tatsache, dass der Marienkult dort, wo er seine ganze Kraft und Inbrunst allein oder zumindest vorwiegend von dem Christusglauben bezog, Millionen eine grosse Hilfe gewesen ist und es heute noch ist. Aus diesem seelsorgerischen Bemühen heraus habe ich mich mit der Gestalt Mariens befasst. Ich fragte mich: Wo liegt die Abgrenzung dem katholischen Glauben gegenüber? Wo liegen die Mängel bei uns? Wie kommt es, dass Maria in unserer Verkündigung fast totgeschwiegen wird?»

Und auf die weitere Frage, ob er aus diesem pastoralen Anliegen, sich mit der Lehre von Maria zu beschäftigen, neue Erkenntnisse gewonnen habe, die für ihn als Pfarrer bedeutsam sind, antwortete er folgendermassen: «Bedeutsam war für mich, dass ich erkannt habe: für die Katholiken ist Maria und Jesus eine geistliche Einheit, die im Glaubensleben eine wichtige Rolle spielt. Gewiss sah ich Gefahren in der Praxis der Marienverehrung. Ich sah aber auch, wie die Theologen darauf

XIV. Internationalen Marianischen Kongress, an dem ich auch selbst teilgenommen habe, folgendes: «Während sündige Menschen zeitweilig allenfalls vom Anfang an mit dem Heiligen Geist erfüllt werden können, war Christus darüber hinaus eine Wirkung, ein Erzeugnis des Heiligen Geistes, und zwar ganz. Über das Wie der Empfängnis wird nicht geredet. Jedenfalls tritt der Heilige Geist nicht wie in griechischen Mythen an die Stelle der zeugenden männlichen Gottheit, sondern ist göttliche Schöpferkraft; wie in Genesis 1, 2 ist an einen ‚neu setzenden Schöpfungsakt Gottes' gedacht, auch wieder ohne eine ‚Mittelursache'[20].»

Dies bringen wir hier vor, um zu zeigen, dass die Botschaft von der jungfräulichen Geburt des Gottessohnes selbst bei älteren, neueren und zeitgenössischen Protestanten keinen Anstoss erregt[21]. Die erwähnten Protestanten lehnen sogar die von anderen vertretene Auffassung von einer durchgehenden Vermischung mit mythologischen Elementen ab[22]. Bischof Urs Küry will auch diesbezügliche sich immer wieder meldende kritische Einwände und Widerreden in Betracht ziehen[23], um sie doch als für den Glauben überwindbar zu zeigen, wenn er den Anhang: Maria, die

achten, dass Maria nicht die Stelle Christi einnimmt. Mir geht es vor allem darum, Maria in meiner Kirche als Glaubenszeugen anzubieten. In meinem Buch habe ich die Frage gestellt: Lässt es sich bestreiten, dass das ‚Marienbild' uns ahnen lässt, was uns Gott in ‚Maria' an irdischer und himmlischer Schönheit offenhält? Sehen wir in ihr nicht eine Schönheit der Natur und eine des erlösten Menschen in einer herrlichen Verschmelzung?» In: «Katholisches Sonntagsblatt», 15. Juli 1973. Abgedruckt auch in: «Ephemerides Mariologicae. Revista Internacional de Mariologia», Madrid, Vol. XXIV, 1974, Fasc. I–II, S. 227–228.

[20] Dabei zitierte Borowsky Stellen von protestantischen Exegeten, wie Walter Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus; in: Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin 1968, S. 67; Dr. W. M. L. de Wette, Kurze Erklärung des Evangeliums Matthäi, Leipzig 1845, S. 16; Adolf Schlatter, Das Evangelium nach Matthäus; in: Erklärung zum Neuen Testament, Stuttgart 1930, S. 7.

[21] Vgl. Paul Feine, Theologie des Neuen Testaments, Leipzig 1936[7], S. 148–149.

[22] Ebda., S. 420: «...Solche mythologische Vorstellungen spielen hier eben keine Rolle. Das gleiche gilt von der Verweisung auf die vielen Mythen von Erlösergöttern des Heidentums und von Göttersöhnen als Parallelen der Geburtsgeschichte, wie sie von Celsus bis auf Drews immer wieder begegnet. Denn wir stellen allerdings Jesus nicht in eine Reihe mit anderen Menschenkindern. Es liegt jenen Mythen der richtige Gedanke zugrunde, dass die Führer der Menschheit in einem besonders nahen Verhältnis zur Gottheit zu stehen berufen sind. Aber was dort Symbol und Mythologie ist, ist in der Person Jesu Wirklichkeit, er war aus Gott und ist aus Gott geboren.» Vgl. Walter Delius, Geschichte der Marienverehrung (protestantisch.), München 1963, S. 30–33, s. besonders S. 32–33.

[23] Vgl. A. Köberle, Natus ex Maria virgine. In: In Deo omnia unum. Eine Sammlung von Aufsätzen Friedrich Heiler zum 50. Geburtstage dargebracht. Hrsg. von Christel Matthias Schöder, München 1942, S. 141 ff.

jungfräuliche Gottesmutter (in seinem Hauptwerk über die Altkatholische Kirche) folgendermassen beginnt: «Die Botschaft von der jungfräulichen Geburt des Gottessohnes hat trotz der nicht zu übersehenden Anstössigkeit dieses Wunders[24], ihrer mythologischen Umhüllung und historisch-protokollarischen Unbeweisbarkeit als ein biblisch einwandfrei belegtes und aus der Sache notwendiges Zeugnis für das Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes zu gelten[25].»

Dass Maria als Jungfrau vom Heiligen Geiste empfangen und ihren göttlichen Sohn geboren hat, ist eine in den Glaubensbekenntnissen der Kirche von Anfang an ausdrücklich hervorgehobene Wahrheit, die dann im ökumenischen Symbol von Nizäa-Konstantinopel zum unwiderruflichen Dogma erhoben worden ist. Ebenso bestimmt lauten von Anfang an die Zeugnisse der Tradition, welche in den Schriften der Lehrer und Väter der Kirche enthalten sind. Schon der Apologet Aristides, in der Mitte des 2. Jahrhunderts (vor Ignatius von Antiochien), hat diese Wahrheit in einer zwar schlichten, aber doch inhaltsreichen Form in christologischem Zusammenhang bekannt: «*Οἱ δὲ Χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ'οὐρανοῦ καταβὰς διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων· καὶ ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθεὶς ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως σάρκα ἀνέλαβε* (und es wohnte in eines Menschen Tochter der Sohn Gottes...)[26].» In diesem Zitat

[24] Vgl. A. Köberle, a. a. O., S. 150: «Wir sprachen von der rationalistischen Wunderscheu, die so viele Menschen abhält, sich der Weihnachtsgeschichte freuen zu können. Gewiss muss die exakte Naturwissenschaft mit dem geschlossenen Kräftehaushalt im Kosmos rechnen, wo alle Vorgänge nach dem Gesetz der Kausalität berechenbar erscheinen. Und doch handelt es sich dabei nur um eine grosse und fruchtbare Arbeitshypothese, deren Grenzen wir nicht übersehen dürfen. In Gott selbst sind unendliche, unerschlossene, unerschöpfliche Möglichkeiten, die die Naturgesetze zwar nicht aufheben, aber überragen. Diese unerschlossenen, unerkannten, immer neuen, frischen Kräfte kann Gott jederzeit wirksam werden lassen, wenn es ihm gefällt. Darum bekennt sich ja auch der religiöse Mensch in grundsätzlicher Gültigkeit zu dem Wort, das sich nicht von ungefähr im lukanischen Weihnachtsbericht findet: ‚Bei Gott ist kein Ding unmöglich' (1, 37). Es soll kein Arzt und kein Biologe an dieser Stelle von der Kirche zu einem Sacrificium intellectus genötigt werden. Aber man darf dem naturwissenschaftlich geschulten Forscher nahelegen, sich für den Gedanken zu öffnen, dass dieses All ein unergründlicher Ozean ist, der aus verborgenen, nichtgegenständlichen, unergründlichen Tiefen der Gottheit gespeist wird. Im Rahmen einer solchen religiösen Weltbetrachtung mag auch die Denkmöglichkeit der jungfräulichen Geburt Jesu für den wunderscheuen Menschen der Gegenwart wieder Raum gewinnen.»

[25] Urs Küry, a. a. O., S. 155.

[26] Apologie des Aristides, XV, 1. (J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig und Berlin 1907, S. 22–23).

begegnet uns tatsächlich ein ausreichender Hinweis auf die sich in christologisch-soteriologischem Zusammenhang befindende besondere Art und Weise der Geburt Christi aus der Jungfrau, selbst im Falle, dass die gewiss zu präzisen Ausdrücke «*διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων*» (*«für das Heil der Menschen»*) und «*καὶ ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθεὶς ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως*» («und aus einer *heiligen* Jungfrau geboren *ohne Same und ohne Versehrung*») als spätere Zusätze gefasst und so in Klammern gesetzt werden, wie dies ältere protestantische Kritiker in ihrem Unternehmen, die nach ihrer Meinung ursprüngliche Form des Textes wiederherzustellen, taten[27]. Dass gesagt wird, dass die Christen von Christus ihre Abstammung haben, bedeutet nicht nur, dass sie eine neue, von ihm gestiftete Religion haben, sondern dass sie sich in einer neuen Existenz, in der Erlösungs- und Heilsexistenz befinden[28]. Urbild und Vorentwurf dieser aus dem Heiligen Geiste kommenden himmlischen, neuen Existenz ist die Geburt Jesu Christi, der nach Paulus nicht von der Erde, sondern vom Himmel stammt, dem die geistgeborenen Menschen gleichgestaltet werden sollen (1. Kor. 15, 47ff., vgl. Joh. 1, 12f.). Durch die neue Weise seiner Geburt soll auf die Neuheit dessen, was er im gesamten Leben – diesseits und jenseits – seiner Abkömmlinge wirkt, hingewiesen werden. Denn wie etwas später Irenäus sagen wird: «Wie wird der Mensch in Gott übergehen, wenn nicht Gott in den Menschen überging? Wie aber wird er die Geburt des Todes verlassen, wenn er nicht wiedergeboren wird zu der neuen Geburt, die da von Gott wunderbar und unbegreiflich zum Zeichen des Heils aus der Jungfrau (S. 7, 13f.) durch den Glauben geschenkt wurde[29]?»

[27] So z. B. J. Geffcken, a. a. O., S. 23, 83.

[28] Apologie des Arist. XV, 3–6, a. a. O., S. 23–24.

[29] Gegen die Häresien IV, 33, 4 (Bibliothek der Kirchenväter, Des Heiligen Irenäus ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt, II. Band, 1912, S. 107). S. auch ebda. III, 19, 3: «Dieser Sohn Gottes also ist unser Herr und das Wort des Vaters und der Sohn des Menschen. Denn insofern er aus Maria, die von Menschen abstammte und daher selbst ein Mensch war, sein Dasein empfing, ist er der Sohn des Menschen geworden. Deswegen gab auch der Herr selbst uns das Zeichen in der Tiefe und in der Höhe oben (S. 7, 11), das der Mensch nicht verlangt hatte, weil er gar nicht hoffte, dass eine Jungfrau, die wirklich Jungfrau war, schwanger werden und einen Sohn gebären könne. Und dieser ihr Sohn war der ‚Gott mit uns', stieg herunter auf die Erde (Eph. 4, 9) und suchte das verlorene Schaf (Luk. 15, 4), das doch sein eigenes Geschöpf war, und stieg hinauf in die Höhe, um seinem Vater den Menschen, den er gefunden hatte, anzubieten und zu empfehlen, und stand selber als erster von den Toten auf, damit, wie das Haupt, so auch der ganze übrige Leib des Menschen, der das Leben empfangen hatte, nach der für seinen Ungehorsam festgesetzten Zeit der Verdammnis auferstehe, durch

Die Kirchenväter lehren und verteidigen eifrig den Ehrentitel, der Maria in der kirchlichen Überlieferung nach ihrem Haupttitel *Θεοτόκος* (Gottesgebärerin) eigen ist, eben den Ehrentitel *πάρθένος* (Jungfrau) und *ἀειπάρθενος* (allzeit Jungfrau), was beides bei ihr als ein Sachprädikat ein und dasselbe bedeutet[30]. Dieser Titel bringt ja die über der Vernunft stehende Wahrheit zum Ausdruck, dass sie Mutter und Jungfrau in einer Person ist; Mutter des Eingeborenen des Vaters, der den Menschen durch seine Menschwerdung und seinen neuartigen Eintritt in die Geschichte die neue Existenz ermöglicht, die aus dem Glauben in ihrer Erlösungserfahrung versichert wird, wie dies auch aus der entsprechenden Art und Weise seiner Auferstehung zu ersehen ist: «Herr, als das Grab von den Gesetzverächtern versiegelt (war), tratst du hervor aus der Gruft, wie du als Kind aus der Gottesmutter hervorgingst. Nicht wussten die leiblosen Engel, wie du das Fleisch annahmst. Nicht merkten, wann du erstandest, die dich bewachenden Krieger. Denn beides ist versiegelt den Forschenden. Erschlossen sind denen die Wunder, die das Geheimnis gläubig verehren. Uns, die es besingen in Hymnen, vergilt mit Frohlocken und mit dem grossen Erbarmen[31].» «Unversehrt bewahrtest du die Siegel, Christus, und wardst erweckt aus dem Grab, der du nicht verletztest der Jungfrau *Schrein (Riegel)* bei deiner Geburt *(ὁ τὰς κλεῖς τῆς παρθένου μὴ λυμηνάμενος τῷ τόκῳ σου)* und des Paradieses Pforten uns öffnetest[32].»

die innigste Verbindung erstarkend und gekräftigt (Eph. 4, 16) durch das Zutun Gottes, indem jedes Glied seinen eigenen und passenden Platz am Körper hat» (a. a. O., I. Band, S. 295).

[30] S. Johannes Kalogirou, Maria die allzeitjungfräuliche Theotokos nach dem orthodoxen Glauben, Thessaloniki 1957 (griechisch), S. 14–28 («Wie das alte kirchliche Bewusstsein der Infragestellung der Wahrheit von der immerwährenden Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn entgegengesetzt ist»). In diesem Paragraphen setze ich mich auch mit den Schriften des zäh diese Idee bekämpfenden Protestanten Hugo Koch auseinander. Diese Schriften sind: 1. Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts, Tübingen 1929; 2. Virgo Eva – Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschaft und der Ehe Mariens in der älteren Kirche, Berlin und Leipzig 1937.

[31] Fünfter Sonntag nach Ostern, Frühgottesdienst. Stichera zu Psalm 140ff. (Laudes). Auferstehungstroparion. (In: Osterjubel der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigtägigen Osterfeier der byzantinischen Kirche, aus dem griechischen Originaltext des Pentekostarion übertragen und 1940 in zwei Bänden herausgegeben von Pater Kilian Kirchhoff O. F. M. In zweiter Auflage überarbeitet und in einem Band herausgegeben von Pater Chrysologus Schollmeyer O. F. M. Regensburg 1961, S. 371.)

[32] Osterkanon des Johannes von Damaskos, Troparion der sechsten Ode, a. a. O., S. 21.

Maria ist somit auf geheimnisvolle und wunderbare Weise Jungfrau im Augenblick der Empfängnis, in und nach der Geburt, um auch als ein beredtes menschliches Vorbild der neuen, von der Menschwerdung des göttlichen Logos bestimmten, Erlösungs- und Heilsexistenz, die im zukünftigen Äon in dieser Hinsicht für alle Erlösten vollendet wird[33], zu dienen.

Die Kirchenväter bleiben immer bei aller Hervorhebung der Eigenschaften Marias, und namentlich ihrer immerwährenden Jungfräulichkeit, fest beim christologischen Kern der Frage und bei der heilsgeschichtlichen Bedeutung der damit verbundenen Ereignisse, die auch mit der Person der irdischen Mutter des menschgewordenen göttlichen Logos im Zusammenhang stehen. So z. B. Gregor von Nyssa, wenn er erklärt, warum in den Evangelien der Leib der Jungfrau, welcher der unbefleckten Geburt diente, seliggepriesen wird (Luk. 11, 27). Er sagt dort, dass dies (die Seligpreisung) geschah, weil sich eben das Wunderliche ereignete, dass weder die Geburt die Jungfräulichkeit zerstörte, noch die Jungfräulichkeit zum Hindernis für diese Schwangerschaft wurde; denn es handelt sich, erklärt Gregor, um Heilsereignisse, bei denen sich die Gelüste des Fleisches durchaus als unnütz (*ἄχρηστα,* auch: töricht) erweisen[34]. Es geziemt sich, so lehren die Kirchenväter, dass der Erneuerer des Geschlechtes, der Verursacher des neuen Lebens und Befreier von dem Tode auf eine ganz neue Weise in das Geschlecht der Menschen eintritt[35]; dass, wie Eva als eine unversehrte Jungfrau *(«παρθένος ἄφθορος»*[36]*)* mitgewirkt hat zum Falle der Menschheit, so auch eine Jungfrau mitwirkte zum Heile derselben[37].

[33] Matth. 22, 30; Mark. 12, 25; Luk. 20, 34–35.

[34] Migne PG 46, 396 · «*Τούτῳ μακαρίζεται καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἡ τῆς ἁγίας παρθένου κοιλία, ἡ τῷ ἀχράντῳ τόκῳ ὑπηρετήσασα· ὡς οὔτε τοῦ τόκου τὴν παρθενίαν λύσαντος, οὔτε τῆς παρθενίας τῇ τοιαύτῃ κυοφορίᾳ ἐμποδὼν γενομένης· Ὅπου γὰρ πνεῦμα σωτηρίας γεννᾶται, καθὼς Ἠσαΐας φησὶν, ἄχρηστα πάντως τῆς σαρκὸς θελήματα.*»

[35] Vgl. Irenäus, Gegen die Häresien V, 1, 3 «... Denn sie (die Ebioniten) wollen nicht einsehen, dass der Hl. Geist über Maria gekommen ist und die Kraft des Allerhöchsten sie überschattet hat (Luk. 1, 35), weswegen auch das Geborene heilig ist und der Sohn des höchsten Gottes, des Vaters von allem, der seine Menschwerdung bewirkte und die neue Zeugung darstellte, damit wir durch diese neue Zeugung das Leben ererbten, wie wir durch die alte den Tod geerbt haben.» (a. a. O., II. Band, S. 154).

[36] Justin der Märtyrer, Dialog mit dem Juden Tryphon, 100, 5.

[37] Belege und deren Auswertung s. bei M. Schmaus, Katholische Dogmatik, V. Bd.[2] (Mariologie), München 1961, S. 94ff., 285ff.

Interessant ist es hier, an eine Bemerkung des Erzpriesters Prof. Serg. Bulgakov zu erinnern, die er in Bezug auf die Bezeichnung «neue, sündenfreie Eva» für die Jungfrau Maria machte. Er sah und wertete diese Bezeichnung in der Relativität

Dabei betonen die Kirchenväter und in ihrem Gefolge auch die kirchliche Hymnologie und allgemeiner die Liturgie die alttestamentlichen Vorbilder und Prophezeiungen des Mysteriums von der Gottesgebärerin, in welchem auch ihre immerwährende Jungfräulichkeit miteingeschlossen ist[38]. Maria ist das «Reis aus der Wurzel Jesse» (Jes. 11, 1), der brennende Dornbusch, der vom Feuer nicht verzehrt wird (Ex. 3, 2ff.), die Jungfrau,

eines Vergleiches. Dabei stellte er fest, dass beiden, Eva (bis zum Sündenfall) und der Jungfrau Maria, die Sündlosigkeit gemeinsam ist. «In jeder anderen Hinsicht unterscheiden sich alte und neue Eva voneinander. Die ersterschaffene Eva kannte nicht die Last der Erbsünde, welche die Jungfrau Maria zu tragen hatte. Deshalb blieb auch die persönliche Sündenlosigkeit der Eva noch ungeprüft. Die Freiheit von persönlicher Sünde war hingegen bei der Jungfrau Maria nicht nur ihr persönliches Glaubenswerk, sondern auch das der ganzen alttestamentlichen Kirche, aller Erzväter und Vorväter, d. h. die Höhe des Aufstiegs des gesamten Menschengeschlechtes, die paradiesische Lilie, die auf dem Baum der Menschheit erblüht ist.» (Bei Prof. W. D. Sarytschew, Die Verehrung der Gottesmutter nach dem Verständnis der orthodoxen Kirche, in: Stimme der Orthodoxie, Berlin [DDR] 3, 1974, S. 47ff., Zitat S. 52.) Das grundlegende mariologische Werk von Serg. Bulgakov ist «Der unverbrennbare Dornbusch. Versuch einer dogmatischen Deutung einiger Züge der orthodoxen Verehrung der Gottesmutter» Paris 1927 (russisch). Er nimmt in diesem Werk vor allem zum römisch-katholischen Dogma der Unbefleckten Empfängnis (Marias) polemisch Stellung. Die mariologischen Betrachtungen Serg. Bulgakovs sind auch aus diesbezüglichen Veröffentlichungen von ihm und über ihn in westeuropäischen Sprachen bekannt. Sie enthalten mitunter auch einige besondere Elemente, die im Zusammenhang mit seinen bekannten sophiologischen Anschauungen zwar als interessante, aber doch eigene, persönliche Lehrmeinungen betrachtet werden müssen. Vgl. P. Bernhard Schultze, S. J., Maria und Kirche in der russischen Sophia-Theologie. In, Maria et Ecclesia. Acta congressus Mariologici – Mariani in civitate Lurde anno 1958 celebrati. Vol. X. Romae, Academia Mariana Internationalis, 1960 S. 51ff. (über Serg. Bulgakov S. 87–119 mit vielen Passus seines oben genannten mariologischen Werks in deutscher Sprache).

[38] Vgl. Alexis Kniazeff, Mariologie biblique et liturgie byzantine. In: Irénikon (prieuré bénédictin d'Amay, Chevetogne, Belgique) XXIII, 1955, S. 268ff. «L'analyse qui précède de l'imagerie biblique utilisée par la liturgie mariale byzantine, nous permet de voir que la mariologie de l'Église d'orient est tout entière centrée sur la maternité de Marie et sur le caractère divin de cette maternité. Elle fait ressortir, en effet, que c'est de là que découlent toutes les autres vérités que l'Eglise enseigne sur la Vierge. Il en est ainsi notamment de la virginité inviolée de Marie, que la liturgie présente, en faisant état des manifestations vétero-testamentaires du grand principe d'action divine dont relève ce miracle, comme étant une anticipation de sa glorification future et une conséquence nécessaire de l'habitation du Verbe incarné en son sein. C'est là que nous voyons apparaître le caractère christologique, voire christocentrique de la mariologie byzantine: toute sa liturgie, par les éléments bibliques qu'elle utilise, proclame bien, en effet, que l'on n'honore pas Marie indépendamment de son Fils et de l'œuvre accomplie par ce dernier» (S. 288).

die empfangen und einen Sohn gebären wird (Jes. 7, 4). Über sie hat Ezechiel geweissagt (44, 2): «Dies Tor, geschlossen soll es sein und nicht werde es geöffnet. Nicht soll ein Mensch eintreten in dasselbe, denn der Herr, der Gott Israels, ist in dasselbe eingetreten, darum soll es verschlossen bleiben.» So auch in der Liturgie: «Siehe erfüllt ist die Weissagung des Jesaja: denn als Jungfrau gebarst du, und bliebst auch nach der Geburt wie vor der Geburt. Denn Gott war der Geborene, deshalb schlug die Natur auch einen neuen Weg ein» (Samstag, Abendgottesdienst, 1. Ton). «O des grössten Mysteriums! Schauend die Wunder, künd ich die Gottheit, nicht leugne ich die Menschheit. Denn der Emanuel hat als Menschenfreund aufgetan die Tore der Natur. Nicht zerbrach er als Gott der Jungfräulichkeit Schrein. Nein, so trat er hervor aus dem Schoss, wie er eintrat beim Gruss. So ward er Fleisch, wie er ward empfangen. Ohne Leid trat er ein, unsagbar trat er hervor nach dem Wort des Propheten: Sie wird sein die geschlossene Pforte, durch die niemand eintritt als allein der Herr, Israels Gott, der hinhält das grosse Erbarmen» (Theotokion, zweiter Sonntag nach Ostern, am Vorabend zur kleinen Vesper. Kil. Kirchoff – Chrysol. Schollmeyer, a. a. O., S. 107).

Der Glaube an die Jungfräulichkeit Mariens gehört zum Urglauben der Kirche. Maria, die den Logos durch den sie überschattenden Heiligen Geist empfangen hatte, musste ihre Jungfräulichkeit auch in der Geburt haben als ein anschauliches Kennzeichen der durch sie, wegen ihrer Demut und Keuschheit, mit der Geburt des Gottmenschen eintretenden neuen Ordnung. Matthäus, der in der ganzen Aufzählung des Stammbaumes Christi (1, 1–16) die Wortform ἐγέννησε (zeugte) gebraucht, lässt am Schluss dieses genealogischen Berichtes eine Änderung in der Konstruktion eintreten und führt ihn wie folgt zu Ende: «Jakob zeugte Joseph, den Mann Mariens, von welcher ist geboren Jesus, der da heisst Christus[39].»

[39] Vgl. Paul Feine, a. a. O., S. 420: «Auch wird mit Unrecht betreffend Mt behauptet, dass der Stammbaum 1, 2–17 und die Geburtsgeschichte 1, 18–25 zwei im Grunde unvereinbare Überlieferungen darstellen... Den Stammbaum aber und die Jungfrauengeburt schliesst der Evangelist nicht als sich widersprechende Stoffe aneinander, sondern nach jüdischem Eherecht erhielt Maria mit der Aufnahme als Josephs Eheweib Anteil an den Stammesrechten ihres Mannes. Sie trat in das Geschlecht Davids ein. Ebenso aber ihr Kind. Jesus kann nach jüdischem Eherecht fortan nicht anders betrachtet werden denn als Davidide. Wir haben nicht moderne Anschauungen einzutragen und zu betonen, dass nach dem Stammbaum selbst ja kein Tropfen davidisches Blut in Jesu Adern geflossen habe, sondern wir müssen die Überlieferung nach den damals geltenden rechtlichen Anschauungen beurteilen. Mt hat in beiden Stücken des 1. Kap. einen Widerspruch nicht gesehen. Den hat erst die moderne Kritik eingetragen.»

Die Kirche stützte sich auf die ersten Auskünfte der Heiligen Schrift, und sie hatte, als sie diesem Glauben feierlichen Ausdruck und dogmatischen Charakter gab, die volle Bestätigung durch die göttliche Offenbarung – besonders aber durch das Neue Testament – vor Augen, wie auch die Glaubensüberzeugung der apostolischen der ersten nachapostolischen Generation von der hervorragenden und einzigartigen Rolle, die die heilige Person der Mutter des Herrn bei dem sich durch die Menschwerdung des Logos vollziehenden Heilswerk spielte. Das katholische Bewusstsein der apostolischen und überhaupt der alten Kirche von dieser Wahrheit wird, wie wir schon sagten, durch die feierliche Erklärung über die Jungfrau Maria als die Mutter Jesu Christi, des menschgewordenen «wahren Gottes», im Symbol der ökumenischen Synoden von Nizäa-Konstantinopel ausgedrückt: «Wir glauben (ich glaube) ... auch an einen Herrn Jesum Christum, Gottes eingeborenen Sohn ... wahren Gott vom wahren Gott ... der um uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen ist vom Himmel und Fleisch geworden vom Heiligen Geiste und (aus) Maria der Jungfrau und Mensch geworden.»

Dieses Dogma von der Menschwerdung des Gottessohnes umschliesst den ganzen Reichtum der Wahrheit und die ganze Tiefe des Mysteriums der Gnade und der Liebe Gottes, das für die Menschen wirksam wurde, für die Sünder und Verirrten, und zwar unter Mitwirkung einer Repräsentantin dieses menschlichen Geschlechtes, nämlich der reinen, keuschen und demütigen Jungfrau Maria. Als Elisabeth sie als die «Mutter des Herrn» bekannte, sagte sie als Antwort auf diese Seligpreisung mit Gewissheit voraus, dass für das «Grosse», das der «Mächtige» an ihr getan hat, «alle Geschlechter» sie fortwährend seligpreisen werden (Luk. 1, 42ff.). Und genauso geschieht es ununterbrochen in der Kirche Christi: immer, wenn sich die Verehrung Gottes und die Dankbarkeit für alles Gute, das von ihm gegeben wird, vor allem für das in Christus geschenkte Heil, äussert, dann wird auch die heilige Person der Gottesmutter als Mitursache dieses Heils geehrt und ausgezeichnet. «... wofür wir nämlich den Wohltäter preisen, dafür preisen wir auch seine Mutter zusammen mit ihm», sagt Basilios von Seleukia[40]. So ist die Verehrung der allheiligsten Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria nur eine logische, dogmatische und praktische Folgerung aus der orthodoxen Christologie als dem übervernünftigen heilbringenden Geheimnis der Menschwerdung. Weitere ins einzelne gehende dogmatische Entscheidungen über die

[40] Migne PG 85, 432 «*... δι' ὧν γὰρ τὸν εὐεργέτην δοξάζομεν καὶ τὴν αὐτοῦ μητέρα συνδοξάζομεν.*»

heilige Person der Jungfrau und ihre Mittlerrolle bei ihrem Sohn für die Menschen hat die ökumenische Kirche nicht formell gefällt. Deshalb wird von den Orthodoxen betont, dass «die seitens der Bischöfe von Rom im Verlauf des letzten Jahrhunderts verkündeten mariologischen Dogmen über die unbefleckte Empfängnis und die leibliche Aufnahme der Theotokos in den Himmel, wie auch andere mariologische Theologumena der Lateiner von der orthodoxen katholischen Kirche nicht angenommen wurden, da sie sich nicht auf die heilige Schrift und die echte heilige Überlieferung stützen[41].»

Indem man aber die Gottesmutter, über die bei der Verkündigung der Heilige Geist gekommen ist, in der orthodoxen Kirche als ganz frei von persönlichen Sünden, von Begierden und fleischlichen Leidenschaften betrachtet und ihr so «relative Sündlosigkeit aus göttlicher Gnade (da ja nur der Herr allein der Natur nach absolut sündlos ist)»[42] zuspricht, wird sie

[41] Johannes Karmiris, Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Kirche, S. 61, Anm. 5. Vgl. Urs Küry, a. a. O., S. 156–157. Der römische Katholik P. Heinrich M. Köster, S. A. C., der, gewiss unter seinen römisch-katholischen Voraussetzungen, «Die Eigenart der orthodoxen Mariologie» zu skizzieren unternahm (in: Maria in sacra scriptura. Acta congressus Mariologici-Mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati, Vol. VI. De beata virgine Maria et hodierno motu oecumenico. Romae, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1967, S. 36–56, wobei die sich dort, S. 49–56, befindende «Kleine Bibliographie» sehr interessant ist, und zwar S. 51–56 «über ostkirchliche Mariologie: Gesamtdarstellungen und Einzelfragen» – s. auch Giuseppe M. Besutti, O. S. M., Bibliografia Mariana 1967–1972, Roma, edizioni «Marianum», 1974, S. 180–182), schreibt in bezug auf den uns hier beschäftigenden Punkt das Folgende: «Mariologisch bedeutsam wird auch die orthodoxe Ekklesiologie. Dies nach zwei Seiten. Zunächst in der Frage, wer dogmatische Definitionen aussprechen kann. Der Orthodoxe antwortet: sicher nicht der römische Papst für sich allein. Dann in der Frage, was man dogmatisch definieren sollte. Der Orthodoxe meint: nur Tatsachen (Wahrheiten), die sicher in der Offenbarung enthalten und überdies durch Fehllehren innerhalb der Kirche gefährdet sind. Unter der ersten wie unter der zweiten Rücksicht hat die Orthodoxie gegen das Dogma der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel ihre Vorbehalte» (S. 47 mit Hinweis auf Kniazeff A., Etudes Mariales – Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales – Paris 1962, S. 122–143.)

[42] Johannes Karmiris, a. a. O., S. 61; Johannes Kalogirou, a. a. O., S. 78–100 («Die Sündlosigkeit der Theotokos vom orthodoxen Standpunkt aus»). S. auch W. D. Sarytschew, a. a. O., S. 51: «Der Glaube an ihre (der Jungfrau) persönliche Sündlosigkeit, an ihre grosse, bis zur Vollkommenheit gesteigerte Heiligkeit bereits im irdischen Leben ist eine der Voraussetzungen für ihre Verehrung... Die grosse Heiligkeit der Jungfrau Maria ist das Geheimnis für das gnadenvolle Wirken Gottes an ihr. Dieses Geheimnis hat die Orthodoxe Kirche stets bekannt, indem sie die Gottesmutter andächtig verehrt... Indessen lehnt die Orthodoxe Kir-

mit Recht in den liturgischen Gebeten als die «ganz heilige» *(παναγία)*, die «ganz untadelige» *(παναμώμητος)* und «unbefleckte» *(ἄσπιλος)* verherrlicht. So bezeichnet man sie auch «als allen Heiligen vorgestellte Fürsprecherin vor Gott»[43]. Die christologische Begründung der so zum Ausdruck kommenden Mittlerrolle ist ebenfalls ersichtlich. Kraft ihrer hohen Würde und Teilnahme am Heilswerk Christi ist die allerheiligste Jungfrau unsere Fürbitterin vor Gott[44]. Gleich einer liebenden Mutter nimmt sie unsere Gebete auf und trägt sie zu Gottes Thron empor. Die orthodoxen Christen wenden sich an Christus, der von ihr geboren ist und am Kreuz gelitten hat, als Gott aber den Tod durch den Tod besiegte und auferstand, mit der Bitte, er möge die Gebete seiner Mutter für uns gnädigst entgegennehmen: «...Zeige deine Menschenliebe, o Barmherziger! Nimm sie an,

che die Version der unbefleckten Empfängnis Marias ab, obgleich sie neben der Bezeichnung ‚Allheilige' auch andere Attribute wie ‚Unbefleckte', ‚Allreinste' und ‚Ewigselige' verwendet. Diese Unbeflecktheit, vollkommene Reinheit und Heiligkeit der Jungfrau Maria betrifft nicht ihre menschliche Natur, die sie ja mit jedem anderen Menschen teilt, sondern die Höhe ihres geistlichen Zustandes, ihr persönliches Überwinden der Sünde in allen Lagen des irdischen Lebens.»

[43] Joh. Karmiris, a. a. O., S. 61.

[44] «Die Kirche bringt diesen Gedanken von der Teilnahme der Gottesmutter an den Leiden des Sohnes, die nach den Worten von Erzpriester A. Lebedew ‚ein Prüfungsgeheimnis für die Gottesmutter waren, dessen Auflösung in der Auferstehung erfolgt', in zahllosen Gebeten, den ‚*Σταυροθεοτοκία*' (Kirchenlieder vom Kreuz Christi und von der Mutter Gottes) zum Ausdruck. Diese unmittelbare mütterliche Teilnahme an dem Kreuzweg, den Leiden und dem Tod des Heilands war ein ausserordentliches inneres Glaubenswerk der allheiligen Jungfrau, das ihre geistliche Natur vervollkommnete und erhöhte und sie auf die für sie bestimmte Stufe der Herrlichkeit führte. So verwirklichte sich im Leben der Allheiligen Jungfrau die allgemeine Heilsordnung, die von Gott für die Menschheit festgesetzt worden war, und damit bestätigt sich erneut ihre geistliche Gemeinschaft mit allen, die den Glauben an die Kraft des Kreuzes Christi angenommen haben. Diese Gemeinschaft und die Bedeutung der Gottesmutter als Fürsprecherin der Christen wird auch am Pfingstfest wahrgenommen. An diesem Tag nahmen die Diener Christi ‚die völlige Gnade des Geistes' an (nach den Worten des Festkanons), und es erschienen das übernatürliche ‚Geschehen' und die Erleuchtung, die die segensvolle ‚Beschattung' der Jungfrau Maria (Luk. 1, 35) vollendete. Die Herabkunft des Heiligen Geistes vollendete die irdische Vergottung der Natur der Gottesmutter, indem sie sie mit allen Gütern der Erlösung versah und zum Unterpfand für ihre herrliche Auferstehung nach der seligen Entschlafung wurde. Ihre höchst bedeutungsvolle Teilnahme bei der Annahme der Gaben des Heiligen Geistes und ihre zentrale Bedeutung in der Kirche, die damals in der sichtbaren Vollendung erschienen war, zeigt sich in der Ikonographie des Pfingstfestes. Die Gottesmutter wird inmitten der Apostelgruppe als deren Haupt, als Mittelpunkt der vergöttlichten Schöpfung dargestellt.» W. D. Sarytschew, a. a. O., S. 56–57.

die dich geboren hat, die Gottesgebärerin, welche Fürbitten für uns einlegt, und erlöse, unser Erlöser, das verzweifelte Volk» (Abendgottesdienst des Samstags, 8. Ton). «Wir haben keine Zuversicht ob unserer vielen Sünden. So flehe denn du zu deinem Kinde, Gottesmutter und Jungfrau. Denn viel vermag die Bitte der Mutter bei der Huld des Herrn. Verschmähe nicht die Gebete der Sünder, Allheilige. Denn erbarmend ist und stark zu retten, der es auf sich nahm, zu leiden für uns» (8. Antiphon, 3. Lied des Frühgottesdienstes am Karfreitag. Kil. Kirchhoff – Chrysol. Schollmeyer, Die Ostkirche betet. Bd. II, Triodion. Regensburg 1963, S. 404).

An dieser Stelle sei mir ein der Information dienender Exkurs erlaubt. Im August des Jahres 1971 hatte der schweizerische reformierte Pastor Henry Chavannes (Kt. Vaud) eine Einladung zum internationalen Seminar von Fatima bekommen, das damals auf den mariologischen Kongress von Zagreb folgte. In Gegenwart einer Anzahl von Theologen hatte er Gelegenheit, den Gedanken auszusprechen, dass «die Mariologie den Protestanten weniger Schwierigkeiten bereiten würde, wenn die Lehre von der Anteilnahme im allgemeinen ihnen in besserer Fassung vorläge. Denn gerade in der Mittlerschaft Mariens sehen die Protestanten den Beweis römischer Irrlehre.» Daraufhin, um diese seine Aussage zu verdeutlichen, schrieb Pastor Chavannes einen Artikel: «Die Mittlerschaft Mariens und die Lehre von der Anteilnahme.» Dieser Artikel wurde (in französischer, spanischer, englischer und deutscher Sprache) veröffentlicht in einem besonderen Heft der spanischen mariologischen Zeitschrift «Ephemerides Mariologicae» [45]. In demselben Heft, in welchem sich ausser dem genannten Artikel viel anderes diesbezügliches Material (auch in deutscher Sprache) befindet, gibt es (S. 139–141) eine Stellungnahme des orthodoxen Priesters Prof. Dr. Dimitrije Dimitrijević (Beograd), betitelt: «Zum Artikel: ‚La médiation de Marie et la doctrine de la participation' von Mr. H. Chavannes». Darin betont Prof. Dimitrijević, dass die Frage: Ist die Jungfrau Maria eine Mittlerin durch die Teilnahme an der Mittlerschaft Christi oder ist allein Jesus Christus Mittler im eigentlichen Sinne des Wortes, nur christologisch endgültig gelöst werden kann. Er schreibt: «Nach der Christologie ist die Mittlerschaft Christi einzigartig, einmalig und unwiederholbar, weil sie in der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Hypostase des Sohnes Gottes besteht. So ist der Mitt-

[45] Ephemerides Mariologicae. Revista Internacional de Mariologia. Ökumenisches Gespräch. Die Mittlerschaft Mariens. (Der Untertitel so, auf Deutsch), Vol. XXIV, 1974, Fasc. I–II. (Der deutsche Text des Artikels von Pastor H. Chavannes, S. 57–65). Ähnliches interessantes Material enthält auch Fasc. III–IV desselben Jahres (1974) mit dem gleichen Untertitel, II.

ler kein Mittelding, das zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Fleisch steht, sondern im vollen und wahren Sinn Gott und Mensch. In dieser Gegebenheit seine Mittlerschaft begründet und bestimmt habend, ist der Mittler in Wirklichkeit der personhafte Repräsentant, der göttliche Träger der göttlichen Tätigkeit, der auch die menschliche Tätigkeit ohne Sünde zum Ausdruck bringt. Demnach ist er kein bloss Delegierter, ein Bevollmächtigter, der eine delegierte Vollmacht besässe, sondern ein einziges Wesen, das gleichzeitig ein wahrer Gott und ein wahrer Mensch ist. Von hier aus ist die Beziehung der Jungfrau Maria zu Christus als Mittler zu bestimmen und die Frage zu beantworten, ob auch sie eine Mittlerrolle neben Christus hat und ausübt.

Es ist ohne weiteres klar, dass die Jungfrau Maria als Gottesmutter der Mittlerschaft ihres Sohnes sehr nahesteht. Ohne ihre Zustimmung, Empfängnis, (ihr) Tragen und Gebären wäre die Mittlerschaft Christi überhaupt nicht möglich. Der Mittler wäre nicht zustandegekommen und geboren, wenn sie es nicht wollte. Das ist ein Grund, warum sie die Mittlerin genannt wird. Sie ist also die Mittlerin, weil sie den wahren Mittler geboren hat. Doch ist sie aber keine Mittlerin im eigentlichen Sinne des Wortes. Sie ist nicht in der personhaften Einheit mit dem Sohne Gottes, in welcher sich dieser mit einem konkreten Menschen befindet. Sie ist ein begnadeter Mensch, der an der Spitze der Heiligen ist und höher als die Cherubim und Seraphim steht, ganz nahe Gott und ihrem Sohn.

Nun ist die Frage zu erörtern, ob die Jungfrau Maria in dem Sinn die Mittlerin genannt werden kann, dass sie an der Ausübung der im gottmenschlichen Dasein begründeten Mittlerrolle Christi Anteil hat, vor allem an der Mittlerschaft des Todes, der das ‚Lösegeld für alle' bedeutet. Auch in diesem Sinne ist die Jungfrau Maria keine Mittlerin im eigentlichen Sinn des Wortes. Ohne Zweifel hat sie unter dem Kreuz gelitten und auch immer, wenn Er in Gefahr gewesen ist und gelitten hat. Sie hat es immer als die Mutter getan. Deshalb hat ihr Leiden nicht die Bedeutung des Sühnopfers, die allein das Leiden Christi hat.

Als Mutter Gottes, die durch ihre Zustimmung, den Mittler zu gebären, das Schicksal der Menschheit in der Richtung des Heiles bestimmt hat, hat (sie) auf Grund des vollzogenen Heiles das Recht der Fürbitte und Fürsprache für die ganze Menschheit. In diesem Sinn wird sie eine Mittlerin genannt. Es ist aber klar, dass es eine andere Mittlerschaft ist als die Mittlerschaft Christi in seiner Person und in seinem Heilswerk, besonders in seinem Tod am Kreuz[46].»

[46] Dim. Dimitrijević, a. a. O., S. 140–141.

Mit der Bekanntmachung eines anderen neueren Ereignisses, welches mit der Frage, die uns hier beschäftigt, im Zusammenhang steht, möchte ich diese Ausführungen abschliessen.

Während des in Rom im Mai 1975 abgehaltenen, bereits oben erwähnten VII. Internationalen Mariologischen Kongresses traf sich eine engere Gruppe von Theologen. Sie bestand aus sieben römischen Katholiken (P. Carl. Balić, Präsident der Marianischen Akademie zu Rom; Prof. Leo Scheffczyk, München; Prof. Ignacio Ortiz de Urbina, Orientalisches Institut, Rom; Theodor Koelher, Universität Dayton, Ohio; Joaquin M. Alonso, Madrid; Vjekoslav Bajsić, Zagreb; Fidelis Back, Toronto, Sekretär), drei Protestanten (Pastor H. Chavannes; Prof. D. Peter Meinhold, Lutheraner, Kiel; Lic. Theol. Kai Selin, von der Staatskirche in Schweden, Degorsfors) und drei Orthodoxen (Priester Prof. Dr. Dim. Dimitrijević, Beograd; Prof. Dr. Konstantin Kalokyris, Thessaloniki und Prof. Dr. Johannes Kalogirou, Thessaloniki). Diese Gruppe hatte in besonderen Sitzungen die Frage der Mittlerschaft der Jungfrau besprochen und einigte sich darüber, folgende Punkte herauszubringen: «1. Il faut retenir comme dogme de foi que le seul médiateur entre Dieu et les hommes est l'homme Jésus-Christ (1. Tim. 2, 5). Le Christ unit en sa personne la divinité et l'humanité. La médiation du Christ consiste en la Rédemption, la pacification entre Dieu et les hommes. Ainsi il appartient au Christ d'être notre médiateur irremplaçable. 2. Dieu a voulu associer à divers degrés à l'œuvre de la rédemption des collaborateurs créés, parmi lesquels la Vierge Marie a une dignité et une efficacité exceptionnelle. 3. Marie a été choisie pour concevoir et enfanter le Rédempteur qui a reçu de sa Mère l'humanité dont il a eu besoin pour accomplir son sacrifice au calvaire, comme victime et grand-prêtre. 4. Le ‚fiat' qui conserve un caractère permanent a été le libre consentement de Marie à la maternité divine et donc à notre salut. 5. La collaboration de Marie s'est montrée singulièrement lorsqu'elle a cru à la Rédemption, accomplie par son fils et lorsqu'elle restait au pied de la croix tandis que presque tous les apôtres s'étaient enfuis. 6. Les prières d'intercession adressées à la Vierge ont comme fondement, outre la confiance que le Saint Esprit a suscité envers la Mère de Dieu parmi le peuple chrétien, le fait que Marie reste toujours liée à l'œuvre de la Rédemption et donc à son application à travers les temps et les lieux[47].»

[47] Irénicon, XLVIII (1975), 3, S. 364. Derselbe Text, italienisch, in: L'osservatore Romano, Anno CXV = N. 135 (34915), Sabato 14 Giugno 1975, S. 2, «Un importante testo ecumenico. Il ruolo della Madonna nel contesto della redenzione».

Mit diesen Sätzen werden, wie ich glaube, in der Frage der Mittlerschaft Mariens zwei Extreme ausgeschlossen: Einerseits die Furcht, welche die Protestanten herkömmlicherweise vor jeder «Mittlerschaft» irgendeines anderen Wesens ausser Christus bei der Vollbringung des Heils hegen, anderseits die Tendenzen, welche sich von Zeit zu Zeit in der römisch-katholischen Mariologie in der Richtung, Maria zur «Commediatrix» und darüber hinaus zur «Corredemptrix» zu erhöhen, ausbreiten [48].

Der zentrale christologische Charakter, der nicht nur die Frage der Mittlerschaft Mariens, sondern auch die ganze Lehre über sie bestimmen soll, wie dies die Orthodoxe Kirche in der Lehre und in der Liturgie immer hervorhebt, ist, wie ich glaube, in den angeführten sechs Punkten des (freilich inoffiziellen) Beschlusses der erwähnten Theologengruppe in Rom deutlich enthalten. Diese Punkte hätte auch ein Altkatholik, wenn einer beim Kongress von Rom anwesend gewesen wäre, mit gutem Gewissen unterschreiben können.

[48] S. Hermann Seiler, S. J., Corredemptrix. Theologische Studie zur Lehre der letzten Päpste über die Mittlerschaft Mariens. Rom 1939. Vgl. Hans Düfel, Die Mittlerschaft Marias und die Lehre von der Anteilnahme. Bemerkungen zur Stellungnahme, die Herr P. Chavannes zur Frage der Mittlerschaft Marias abgegeben hat. In: Ephemerides Mariologicae, Vol. XXIV, 1974, Fasc. I–II, S. 136–137. Dr. Günter von Horw, Kapuziner, Zürich, Das Marienbild Martin Luthers, ebda. S. 139–140.