Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 24 (1968)
Heft: 1

Artikel: Mariologie in protestantischer und römisch-katholischer Sicht
Autor: Benkö, Stephen
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878597

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: 16.07.2025

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

Mariologie in protestantischer und römisch-katholischer Sicht

Vortrag, gehalten an der Universität Basel am 3. Juli 1967

Die protestantische Theologie kennt eigentlich keine Mariologie im römisch-katholischen Sinne. Wenn wir im Folgenden das Wort «Mariologie» anwenden, dann bedeutet es für uns einfach die Lehre von der Mutter des Erlösers. Ferner wird diese Lehre in der protestantischen und der römisch-katholischen Theologie verschiedenartig begründet. Hauptsächlich besteht der Unterschied in folgenden drei Punkten: 1. in unserer protestantischen Auffassung von der *Quelle* der göttlichen Offenbarung, 2. in der Frage der *Inkarnation* und 3. in unserem Verständnis von der Natur der *Gnade* und Rechtfertigung.

1. Die Quelle der Offenbarung

Die Kirchen der Reformation haben neuerdings ihre Stellung zur Frage der Tradition neu zu überprüfen begonnen. Trotzdem ist zu sagen, daß für Protestanten nur die Heilige Schrift die Quelle der Offenbarung ist, weil für uns Tradition die apostolische Tradition bedeutet, welche mit dem Abschluß des neutestamentlichen Kanons selbst abgeschlossen wurde. Römisch-katholische Theologie hingegen behauptet, daß die Schrift allein nicht genügend ist. Das Konzil von Trient hat die Definition formuliert, daß die Schrift und die Tradition «pari pietatis affectu ac reverentia» angenommen werden müssen. Diese These wurde auch vom zweiten vatikanischen Konzil bestätigt, mit der Erklärung, daß man dabei nicht an zwei Quellen denken dürfe, weil die beiden nur die eine Quelle der Offenbarung bilden. Die Heilige Schrift hat eine chronologische Priorität, aber dieselbe apostolische Lehre, die in der Schrift enthalten ist, entwickelt sich weiter in der Kirche, und das ist eben, was man Tradition nennt[1].

Soweit wäre alles klar. An diesem Punkte jedoch erklärt das zweite vatikanische Konzil, daß zur Heiligen Schrift und zur Tradition, welche zusammen das Depositum des Glaubens bilden, noch

---

[1] Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, 9–10.

die Autorität der Interpretation hinzukommen müsse, so daß man schließlich mit drei Quellen der Offenbarung rechnen muß: der Schrift, der Tradition und der Autorität der Interpretation, welche einzig und allein der Kirche zusteht. Diese lehramtliche Autorität der Kirche nennt man «Magisterium». Diese drei, d. h. Schrift, Tradition und Magisterium, sind, nach der Lehre des zweiten vatikanischen Konzils, miteinander ganz eng verbunden, so daß keine Quelle ohne die anderen bestehen kann. Alle drei zusammen und jede auf ihre Art dient dem Heil der Seelen. Für die römisch-katholische Theologie sollten also eigentlich alle drei Quellen die gleiche Wichtigkeit haben.

In der *Mariologie* gehört jedoch das überwiegende Gewicht dem *Magisterium*, ja dieses ist sogar der Ausgangspunkt der römisch-katholischen Mariologie.

Offiziell wurde dieses Prinzip vom Papst Pius XII. aufgestellt in der Enzyklika «Humani Generis». Hier stellt der Papst fest, die eigentliche Aufgabe des Theologen sei, «aufzuzeigen, wie das, was das lebendige Magisterium lehrt, in der Schrift und in der göttlichen Tradition ausdrücklich oder stillschweigend mitinbegriffen ist». Demgemäß schreibt ein bekannter amerikanischer Theologe der römisch-katholischen Kirche, Cyrill Vollert, daß die erste Pflicht eines Mariologen sei, das Magisterium zu studieren. Dieses ist die nächstliegende Quelle, welche er am einfachsten erreichen kann. Nur nachdem er sich vergewissert hat, daß er den Geist des Magisteriums richtig verstanden hat, darf der marianische Theologe die Schrift und die Tradition anrühren, welche eben die «fernliegenden Quellen» sind. Indem nun diese zwei eine untergeordnete Rolle spielen, so bedeutet das allerdings nicht, daß sie von der römisch-katholischen Mariologie ganz außer acht gelassen werden; das wäre besonders hinsichtlich der Tradition nicht wahr. Aber die beiden sind dem Magisterium ganz gewiß untergeordnet. Das Magisterium kann, aber muß nicht unbedingt, Beweisstücke aus Schrift und Tradition beibringen. Oder, wie Cyrill Vollert sagt, das Magisterium ist sich bewußt, daß «die Übereinstimmung der lehrenden Kirche ein genügendes Kriterium ist»[2].

Diese Methode der römisch-katholischen Mariologie kann man

---

[2] C. Vollert, The Scientific Structure of Mariology: J. B. Carol, Mariology, 2 (1957), S. 12.

sehr gut an den zwei jüngsten Dogmen, an dem der «Unbefleckten Empfängnis» und dem der «Assumption», beobachten. In den Bullen «Ineffabilis Deus» und «Munificentissimus Deus» gibt es überraschend wenig Hinweise auf die Bibel. Die Texte, die zitiert werden, sind beinahe alle solche, in denen man mit dem besten Willen keine Anspielung an Maria entdecken kann, z. B. H.L. 4, 4: «Dein Hals ist wie ein Turm Davids», oder Ps. 45, 10: «Höre, Tochter, sieh und neige deine Ohren... den König verlangt nach deiner Schönheit.» Diese Bibelstellen werden aber gar nicht zitiert, damit man aus ihnen die unbefleckte Empfängnis Marias oder ihre Himmelfahrt herleiten könne. Sie werden deshalb zitiert, weil sie von gewissen mittelalterlichen Theologen in solchen Zusammenhängen erwähnt wurden, welche mit dem Geist des gegenwärtigen Magisteriums im Einklang stehen. Dieser Zustand wird auch in der Bulle «Munificentissimus Deus» ganz offen zugegeben. Dazu sagt der Papst noch, daß die Lehrer der Kirche sich ihre Köpfe gar nicht darüber zerbrechen sollen, weshalb dieses Dogma notwendig oder richtig sei, sondern sie sollen ihre Aufmerksamkeit ganz dem Glauben des Magisteriums widmen. Unter dieser Voraussetzung wird dann kühn behauptet: «In der universalen Übereinstimmung mit der ordentlichen lehramtlichen Autorität der Kirche besitzen wir einen gewissen und bestimmten Erweis, daß die körperliche Himmelfahrt der seligen Jungfrau Maria... eine Wahrheit ist, von Gott selbst geoffenbart und deshalb etwas, was von allen Kindern der Kirche standhaft und treu geglaubt werden muß.»

Es ist damit ganz klar, daß die römisch-katholische Mariologie durch einen einzigen Faktor beherrscht wird, nämlich durch das Magisterium. Neben diesem spielen Schrift und Tradition nur eine zweite und unterstützende Rolle. Hier liegt der erste große Unterschied in der Begründung der Mariologie. Für die Protestanten müßte die Mariologie in der Bibel begründet werden. Die römischen Katholiken sagen: ja, aber auch in der Tradition, genauer in der römisch-katholischen Interpretation der Bibel und der Tradition – also in dem Magisterium. Von hier kann man weder an die Bibel noch an die Tradition appellieren.

Was ist aber das Magisterium? Das Wort wird im zweifachen Sinne gebraucht. Es bezeichnet die Vollmacht zu lehren, welche Jesus den elf Jüngern gegeben hat (Matth. 28, 19) und welche die römisch-katholische Kirche für sich beansprucht. Dann bedeutet es

auch die Personen, welche diese Macht innehaben, d. h. der Papst oder das Konzil der Bischöfe zusammen mit dem Papst. Das Magisterium offenbart sich, wenn der Papst «ex cathedra» spricht oder eine Enzyklika herausgibt und auch dann, wenn das Konzil oder auch nur eine heilige Kongregation der Kuria ein Dekret herausgibt. Letzten Endes läßt sich also das Magisterium auf eine verhältnismäßig kleine Anzahl von Personen verengern. Das Verständnis dieses kleinen Kreises wird dann der maßgebende Leitfaden für jede Interpretation der Schrift und der Tradition. Wenn man diese Stellung annimmt, muß man automatisch den Heiligen Geist Gottes mit dem Geiste des Magisteriums identifizieren. Wenn man aber diese Identifizierung nicht vollziehen kann, so muß man die Frage ernstlich aufwerfen, ob wir im Magisterium wirklich dem lebendigen Worte Gottes begegnen oder nur dem Selbstverständnis jener Personen, die in einer gegebenen Zeit gerade das Magisterium ausmachen[3]?

Wir glauben, daß in dieser Hinsicht eine ganz reale Gefahr der Subjektivität und der Willkür vorhanden ist, besonders im Zusammenhang der Mariologie. Römische Katholiken lehnen natürlich das Vorhandensein einer solchen Gefahr ab. Sie antworten, daß die Kirche nie etwas zum Depositum des Glaubens hinzutut, sie drückt nur eine Wahrheit aus, welche immer im Depositum des Glaubens eingebettet war. Nun gab es aber Perioden der Dogmengeschichte, in denen moderne marianische Thesen nicht einmal erwähnt wurden. Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, bedient sich die römisch-katholische Mariologie der Begriffe der «fides implicita» und der «fides explicita». Der erste dieser Begriffe bedeutet das stillschweigende Vorhandensein eines marianischen Glaubensartikels, welcher von niemandem ausgesprochen wurde. Der zweite deutet natürlich auf die Zeit hin, wo der Glaube literarisch oder liturgisch nachgewiesen werden kann. So wird die Entwicklung der Lehre von der unbefleckten Empfängnis in der römisch-katholischen Mariologie auf drei Perioden geteilt: bis zum Konzil in Ephesus (431 n.Chr.) läuft die Periode des «fides implicita», von hier bis zum elften Jahrhundert die Periode der im Entstehen begriffenen «fides explicita» und vom elften Jahrhundert an die Periode der «fides explicita».

Wir müssen natürlich einsehen, daß solche Hilfsmittel wie «fides

---

[3] Siehe dazu R. Ehrlich, Rome – Opponent or Partner? (1966).

implicita» und «explicita» von römisch-katholischen Theologen angewendet werden, weil diese ernstlich bestrebt sind, für ihre Mariologie eine biblische Begründung zu finden. Karl Rahner hat das in seinem Artikel «Zur Frage der Dogmenentwicklung»[4] getan, und dasselbe Bestreben spüren wir auch im marianischen Dokument des zweiten vatikanischen Konzils. Aber der Unterschied bleibt doch bestehen: wir beginnen mit der Schrift, und sie beginnen mit dem Magisterium. Und weil es eben so ist, bleibt selbst das an und für sich preiswerte Dokument des zweiten Vatikanums fremd für uns.

2. *Die Frage nach der Inkarnation*

Die protestantische Einstellung zur Inkarnation ist dadurch charakterisiert, daß wir an der chalcedonensischen Formulierung festhalten, nach der Jesus Christus «eine und dieselbe Person ist, vollkommen nach der Gottheit und vollkommen nach der Menschheit, wirklicher Gott, wirklicher Mensch». Von Luther an bis in unsere Zeit haben protestantische Theologen darauf geachtet, der Gottheit und der Menschheit Jesu gleiche Bedeutung zuzuschreiben. Der theologische Ort, an dem wir über die Mutter Jesu sprechen, ist die Christologie, und zwar die Lehre von der Menschwerdung, d. h. der Menschheit Jesu Christi. Wenn wir Maria so behandeln, geschieht es in Übereinstimmung mit dem Chalcedonense, das Maria gerade in diesem Zusammenhang erwähnt: «Er wurde in diesen letzten Tagen für uns und für unsere Erlösung geboren aus der Jungfrau Maria, der Mutter Gottes, *nach seiner Menschheit.*» Wir lehnen also jede Mariologie ab, welche die Menschheit Jesu Christi abschwächt, selbst wenn dadurch seine Gottheit gesteigert erscheint.

Ein Blick auf die römisch-katholischen marianischen Hauptdogmen zeigt, daß sie für die ursprüngliche Christologie der Väter eine Gefahr bedeuten. Die immerwährende Jungfräulichkeit Marias kann nicht mit der vollkommenen Menschlichkeit Jesu in Einklang gebracht werden. Wir meinen hier nicht die Jungfrauengeburt oder die Frage, ob Maria nach der Geburt Jesu noch andere Kinder gehabt habe. Diese Probleme haben wenig Einfluß auf die Christolo-

---

[4] K. Rahner, Schriften zur Theologie, 1 (1962), S. 49–90. Siehe auch ebd., 4 (1962), S. 11–50 («Überlegung zur Dogmenentwickelung»).

gie, und soweit es um die Jungfrauengeburt geht (d. h. also die Empfängnis durch den Heiligen Geist), ist diese ein Bestandteil protestantischen Glaubens. Aber die übernatürliche, nichtmenschliche Art der Geburt Jesu, welche durch die Lehre von der Jungfräulichkeit während der Geburt («in partu») ausgedrückt wird, zerstört ganz gewiß die biblische Idee der Menschwerdung. Es gibt keine reale Menschwerdung und folgerichtig keine wirkliche Christologie, wenn Jesus Christus nicht genau so geboren wurde wie alle anderen Menschen. Die protestantische Christologie behauptet mit dem Apostel Paulus, daß Jesus Christus «geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan» wurde (Gal. 4, 4). Mit der Lehre von der Jungfräulichkeit «in partu» hingegen wird behauptet, daß er nicht wirklich von einem Weibe geboren und also nicht unter das Gesetz getan wurde. Eine solche Mariologie führt zu einer doketistischen Christologie, und wir dürfen nicht vergessen, daß Doketismus von Anfang an als eine Häresie erkannt und dementsprechend behandelt wurde.

Wir erheben denselben Einwand gegen die Lehre von der unbefleckten Empfängnis (d. h. die Empfängnis der Maria, nicht die Jesu). Natürlich war die treibende Kraft hinter dieser Lehre der fromme Wunsch, die Erhabenheit Jesu Christi zu akzentuieren. Heute noch gebrauchen Mariologen dieses Argument, wenn sie die These verteidigen: Gott hat Maria für die große Aufgabe, die sie zu erfüllen auserkoren war, vorbereitet. Aber hat Jesus Christus eine solche Vorbereitung seiner Mutter nötig gehabt? Wenn seine Mutter so vorbereitet wurde, wenn sie durch einen einmaligen Eingriff Gottes von der Erbsünde befreit und so aus der Reihe der nachfolgenden menschlichen Generationen herausgerissen wurde, dann war die Person Jesu nicht wirklich ein Teil des Menschengeschlechts. Dann hat er am Schicksal der Nachfolger Adams keinen Anteil gehabt, dann war er nicht wirklich ein Mensch.

Hier findet sich ein Widerspruch innerhalb der römisch-katholischen Christologie selbst. Offiziell wird nämlich in der römisch-katholischen Kirche die vollkommene Menschheit Christi gelehrt. Auch das zweite vatikanische Konzil hat festgestellt: «Durch seine Menschwerdung hat sich Gottes Sohn irgendwie mit jedem Menschen verbunden. Er hat mit menschlichen Händen gearbeitet, mit einer menschlichen Vernunft gedacht, er handelte durch menschliche Wahl und liebte mit einem menschlichen Herzen. Aus der

Jungfrau Maria geboren, wurde er tatsächlich einer von uns, gleich uns in jeder Hinsicht, die Sünde ausgenommen.» Wie verhält sich diese Erklärung zu der unbefleckten Empfängnis? Wenn Jesus Christus seine menschliche Natur von einer Mutter angenommen hat, die vorher schon von der Erbsünde und später noch von allen anderen Sünden bewahrt wurde, dann ist die Menschheit Jesu im besten Fall nur eine bedingte und partielle.

Nehmen wir dazu noch die neuesten Spekulationen über Joseph, den Mann von Maria, dann zeigt sich die christologische Frage ganz verwirrt. Joseph soll nunmehr als immerwährend heilig gelten, und so entsteht die interessante Möglichkeit, daß ein sündenloser Joseph und eine sündenlose Maria ganz gut der natürliche Vater und die natürliche Mutter Jesu hätten sein können. Beide waren ja schon vor der Empfängnis Jesu geheiligt, in ihnen war also das Urbild Adams vor dem Sündenfall hergestellt, durch sie wäre dann Jesus Christus schon in Heiligkeit empfangen worden. Die Jungfrauengeburt verliert also ihre Bedeutung.

Für unseren protestantischen Glauben besteht das Wunder der Inkarnation gerade darin, daß Gott wirkliches Fleisch und nicht irgendeine bedingte Menschlichkeit angenommen hat: also ein sündiges Fleisch und nicht ein Fleisch, das schon vorher geheiligt war. Gregor von Nazianz schrieb darüber folgendes: «Er wird ein Mensch genannt, nicht nur damit er durch seinen Leib von leiblichen Kreaturen erfaßt werden kann..., sondern auch damit er durch sich selbst die Menschheit heiligt, damit er sozusagen der Sauerteig für die ganze Masse wird und damit er sich *mit dem gänzlich Verdammten vereinigt* und es so von jeder Verdammung erlöst...»[5].

Wir sprechen deshalb über Maria nur insofern, als Gott durch sie unsere menschliche Natur angenommen hat, während die römisch-katholische Mariologie über sie wegen ihrer eigenen erhabenen Position spricht. Unsere Christologie erkennt Marias Rolle bei der Inkarnation in einem prädestinierten Zeitpunkt der Heilsgeschichte, und wenn wir unsere Mariologie so begründen und gleichzeitig beschränken, sind wir die echten Erben der Christologie und Mariologie der Kirchenväter der ersten fünf Jahrhunderte.

---

[5] Greg. Naz., Or. theol. 4 (Über den Sohn), 21

3. *Die Natur der Gnade und der Rechtfertigung*

Wenn wir Protestanten sagen, daß Rechtfertigung sola fide, «allein durch den Glauben» geschehe, dann meinen wir meistens die subjektive Aneignung der Rechtfertigung, welche in ihrer objektiven Form die Gnade Gottes in Jesus Christus ist. Römisch-katholische Theologie nimmt diesen Grundsatz nicht an. Das Tridentinum hat die betreffende Lehre der Reformatoren inanis fiducia, «hohles Vertrauen» genannt. Und die Kanones, die dem Dekret über die Rechtfertigung angehängt wurden, sprechen das Anathema über solche Personen aus, welche diese Lehre annehmen.

Die römisch-katholische Lehre über die Gnade besagt kurz zusammengefaßt folgendes:

Es gibt zwei Hauptarten von Gnade. Die eine wird gratia increata «unerschaffene Gnade» genannt. Sie ist die Urgnade, d. h. die Güte und Barmherzigkeit Gottes, letzten Endes identisch mit Gott. Als menschliche Person tritt diese Gnade mit Jesus Christus in die Welt ein. Die zweite Art der Gnade wird gratia creata, «erschaffene Gnade» genannt. Sie ist die Gnade, welche den Menschen so vorbereitet, daß er die «unerschaffene Gnade», also die Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus, annehmen kann. Rechtfertigung bedeutet nämlich das Innewohnen Gottes in dem Menschen, und dafür muß man durch eine vorhergehende Gnade vorbereitet werden.

Der Prozeß der Rechtfertigung wird folgendermaßen beschrieben. Er beginnt mit der Infusion der vorhergehenden Gnade, die einen zum Glauben bringt, so daß man die göttliche Wahrheit bejahen kann. Während diese Gnade im Menschen arbeitet, ist allerdings sein freier Wille wirksam, und er kann entweder die vorhergehende Gnade ablehnen oder mit dem Erlösungswerke Gottes zusammenarbeiten. So hängt der Erfolg des ganzen Prozesses in einem entscheidenden Punkte teilweise von Gottes Initiative und teilweise von der Zusammenarbeit des Menschen ab. Vorausgesetzt daß man bereit ist, mit dem Plane Gottes mitzugehen, so wird der Prozeß der Rechtfertigung schließlich den Grad erreichen, wo sich das Begehren entwickelt, das Sakrament der Taufe zu empfangen.

Diese römisch-katholischen Thesen über Gnade und Rechtfertigung schließen grundsätzlich Ideen ein, welche auch gewisse mariologische Folgerungen ganz selbstverständlich erscheinen lassen. Wenn nämlich jeder zuerst auf das Innewohnen Gottes vorbereitet

werden muß, dann stellt sich die Frage sofort, ob man nicht über Maria ähnliches denken muß, weil sie Jesus Christus, Gottes Sohn, sogar physisch in sich tragen durfte. Die Antwort ist klar: sie mußte durch die vorhergehende Gnade Gottes dazu vorbereitet werden. Sie war, so lautet es, innerlich gereinigt und durch die unbefleckte Empfängnis so disponiert, daß Jesus Christus in ihr Wohnung nehmen konnte. Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis ist keineswegs etwa ein unverständlicher Irrtum des römischen Katholizismus, sie ist einfach eine logische Anwendung der Lehre von der «gratia creata» und «increata» auf die Person der Maria.

Nun kann aber der Mensch die vorhergehende Gnade auch ablehnen, und wenn das der Fall ist, so wird die unerschaffene Gnade nie in das Leben des Menschen eindringen, oder, wie Paulus gesagt hat, Christus wird in ihm nie «Gestalt gewinnen» (Gal. 4, 19). Was wäre passiert, wenn Maria sich geweigert hätte, sich der Macht des Heiligen Geistes zu unterwerfen? Ihre Zusage in diesem entscheidenden Punkte der Heilsgeschichte ist beinahe so wichtig als wie Initiative Gottes selbst. Auf die Verkündigung des Engels antwortete Maria: «Siehe, ich bin des Herrn Magd. Fiat mihi secundum verbum tuum» (Luk. 1, 38). Sie hat ihre Zustimmung gegeben, und so konnte die Empfängnis stattfinden, Jesus Christus konnte geboren werden, die Erlösung der Menschheit konnte nach Gottes Plan vor sich gehen.

Die Zustimmung Marias, ihr «Fiat», ist ein Eckstein römisch-katholischer Mariologie geworden. So hat Vatican II. gesagt: «Der Vater der Barmherzigkeit hat gewollt, daß die Zustimmung der prädestinierten Mutter der Inkarnation vorangehen soll.» Noch einleuchtender sind die Worte von Karl Rahner: «Es wird uns von der Schrift in ganz schlichten Worten gesagt: Siehe da, da war ein Mensch, zu dem trat ein Engel mit einer unbegreiflichen Botschaft, und dieser Mensch sagte bedingungslos und schlicht: Mir geschehe nach deinem Wort; und durch dieses Wort der Jungfrau ist der Sohn des ewigen Vaters herabgestiegen in diese Welt, in unser Fleisch, in unsere Geschichte, hat dieser Gott die Welt selbst im Fleisch seines Sohnes für ewig angenommen. *All das geschieht also dadurch, daß Maria durch das Ja ihres Glaubens Mutter Gottes wird.*»[6]

---

[6] K. Rahner, Maria Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen (1956), S. 54.

Maria hat also ihre Zustimmung gegeben und so mit Gott zusammengearbeitet. In sich selbst ist das nicht mehr, als was jeder Katholik gemäß der Lehre seiner Kirche machen sollte, und doch ist es unendlich mehr wegen der außergewöhnlichen Situation Marias. Wenn ein Mensch die Gnade der Rechtfertigung annimmt oder ablehnt, betrifft diese Entscheidung nur seine eigene Person. Marias Zustimmung, ihr «Fiat» aber hat das Schicksal der ganzen Menschheit beeinflußt. Sie hat nicht nur an ihrer eigenen Erlösung mitgewirkt, sondern auch an der Erlösung des Universums, und so wurde sie zu einer Corredemptrix, «Miterlöserin» mit Jesus. Der bekannte amerikanische Mariologe Juniper B. Carol sagt: «Unsere selige Frau hat durch die Tatsache, daß sie ihr ‚Fiat' gesagt hat, in einer *positiven Weise* an der initialen Phase der Erlösung der Welt teilgenommen. Ihr ‚Fiat' war nicht nur eine freundliche Geste, mit der sie das Erlösungswerk Christi angenommen hat. Das war ein Akt formaler Anteilnahme in dem soteriologischen Mysterium selbst.»[7]

Das hat den Klang einer fremden Sprache in protestantischen Ohren. Sobald wir aber das Ganze im Lichte der römisch-katholischen Lehre von Rechtfertigung und Gnade betrachten, erscheint es ganz logisch und konsequent. Tatsächlich ist die protestantische und die römisch-katholische Diskussion über Maria im Grunde eine Frage nach der Gnade Gottes. Hier müssen wir den Unterschied klar sehen.

Im römisch-katholischen System ist die Mariologie eine Aktualisierung der Lehre von der Gnade Gottes. Eben die Thesen, die in der Gnadenlehre als ungreifbare, abstrakte Prinzipien erscheinen, werden in der Mariologie zu greifbaren, menschlichen Realitäten. Christus ist die Verkörperung der «gratia increata», Maria aber die der «gratia creata». Sie war der vollkommenste Mensch, der je Gnade empfangen hat, weil sie in der vollkommensten Weise dazu vorbereitet war. Und weil die «erschaffene Gnade» zuerst kommt und die «unerschaffene Gnade» nachher, so ist klar, daß von menschlicher Seite zuerst Hingebung zu Maria kommen muß, und erst nachher gelangt man zu Christus. Maria als die «erschaffene Gnade» bereitet den Menschen vor, die «unerschaffene Gnade», Christus, zu empfangen.

---

[7] J. B. Carol, Our Lady's Coredemption: Carol, Mariology (A. 2), 2, S. 389f.

In der protestantischen Tradition haben wir «Christus nicht also gelernt» (Eph. 4, 20). Rechtfertigung bedeutet für uns das Gericht Gottes, in dem er den Sünder für gerecht erklärt. Die persönliche Aneignung der Rechtfertigung besteht darin, daß man, auf die Verdienste Jesu Christi vertrauend, die Gnade Gottes persönlich ergreift. All das ist ein Werk Gottes, eine neue Schöpfung im Menschen. Wir glauben nicht, daß man zu einem solchen schöpferischen Akt Gottes vorbereitet werden muß. Denn wir glauben auch nicht, daß Gott, als er Himmel und Erde und alles was darin ist «ex nihilo» schuf, das alles zuerst für seine Schöpfung vorbereitete[8]. Wir lehnen also die Lehre von der unbefleckten Empfängnis ab, weil wir glauben, daß die Jungfrauengeburt nur dann einen Sinn hat, wenn darin eine neue Schöpfung Gottes stattfindet, welche der ersten Schöpfung analog ist; weil wir in dieser Tat sehen, daß derselbe Gott, der die Welt geschaffen hat, jetzt die Welt erlöst. Ähnlich steht es mit dem «Fiat» der Maria, sofern es dahin ausgelegt wird, daß ohne die Mitwirkung Marias die Erlösung nicht hätte stattfinden können. Das Neue Testament bezeugt, daß Joseph von der Empfängnis Jesu ausgeschlossen war, weil eben das Wunder ohne menschliche Mitwirkung stattfinden mußte. Römisch-katholische Mariologie schließt aber die menschliche Mitwirkung zur Empfängnis Jesu wieder ein und ersetzt den Joseph mit dem «Fiat» der Maria.

Die protestantische Theologie verläßt sich auf die völlige Zulänglichkeit der Gnade Gottes in Jesus Christus. Römisch-katholische Mariologie impliziert, daß die Gnade Gottes nicht wirklich genug sei. Vielmehr mache die Gnade nur die Erlösung möglich, und Maria habe die Möglichkeit in Wirklichkeit verwandelt. Demgegenüber sagen wir Protestanten «Non possumus» und meinen wie Augustin: «Wir leben in größerer Sicherheit, wenn wir alles Gott überlassen, wenn wir nicht halb auf Gott und halb auf uns selbst vertrauen.»[9]

Stephen Benkö, Philadelphia, Pa.

---

[8] Ehrlich (A. 3), S. 129.

[9] Aug., De dono persev. 6, 12.