

1-1-1985

# Maria im Aspekt einer "Ökumenischen Dogmatik"

Leo Scheffczyk

Follow this and additional works at: [http://ecommons.udayton.edu/ml\\_studies](http://ecommons.udayton.edu/ml_studies)



Part of the [Religion Commons](#)

---

### Recommended Citation

Scheffczyk, Leo (2014) "Maria im Aspekt einer "Ökumenischen Dogmatik", " *Marian Library Studies*: Vol. 17, Article 41, Pages 592-607.

Available at: [http://ecommons.udayton.edu/ml\\_studies/vol17/iss1/41](http://ecommons.udayton.edu/ml_studies/vol17/iss1/41)

This Article is brought to you for free and open access by the Marian Library Publications at eCommons. It has been accepted for inclusion in Marian Library Studies by an authorized administrator of eCommons. For more information, please contact [frice1@udayton.edu](mailto:frice1@udayton.edu).

## MARIA IM ASPEKT EINER "ÖKUMENISCHEN DOGMATIK"

LEO SCHEFFCZYK, MÜNCHEN

Obgleich im Durchschnittsbewußtsein der Christen die Auffassung vorherrscht, daß das ökumenische Gespräch erfolgreich fortschreitet, ist eine genaue Angabe über das wirklich Erreichte und den gesicherten Stand der Einigungsbemühungen schwierig. Wenn nicht alles täuscht, hat sich in der Diskussion der letzten Jahre (zumal in Deutschland) der Frage- und Zielpunkt des ökumenischen Strebens nicht unerheblich und nicht zum Vorteil der Sache verschoben.

Vielen unter den Gesprächspartnern geht es nicht mehr um eine Ökumene der "Wiedervereinigung" (weil diese angeblich eine "Rückkehr" zur katholischen Kirche bedeuten würde), sondern um eine solche der "Anerkennung" der bestehenden Kirchentümer<sup>1</sup>, was die Annahme zur Voraussetzung hat, daß in der Wahrheitsfrage weitgehend Übereinstimmung erreicht sei und die verbleibenden Unterschiede als legitime Traditionen weiterbestehen könnten<sup>2</sup>. Dabei bleibt aber fraglich, ob das Ziel der ökumenischen Bewegung eine Vielheit von gleichgeordneten Kirchentümern sein könne, die anstelle der una, sancta, catholica et apostolica ecclesia treten würde, oder ob ein solches Modell nicht (unter Zurückstellung der Wahrheitsfrage<sup>3</sup>) bloß die Befestigung der bestehenden Unterschiede erbringen würde, die nun nicht mehr urgiert würden. Aber für das Schicksal einer real-idealen Einheit wäre ein solches Modell unzureichend; es würde im Verlauf der Zeit entweder den Dissens neu aufbrechen lassen oder einem relativistischen christianismus vagus Vorschub leisten, der gegenwärtig ohnehin die geheime Versuchung aller christlichen Konfessionen ist.

<sup>1</sup> Vgl. dazu: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, (München 1973), p. 16.

<sup>2</sup> FRIES, H. und RAHNER, K., Einigung der Kirchen-reale Möglichkeit (Quaest. disp. 100), (Freiburg 1983), p. 18.

<sup>3</sup> Ebda., 17. Hiernach ist kein "ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma der anderen Teilkirche verpflichtend gefordert".

Auf dem Feld der marianischen Frage (eine förmliche Mariologie kennen die evangelischen Theologien nicht) liegen die Verhältnisse ähnlich, wenn die Gegensätze hier auch offener zutage treten und ausgetragen werden. Aber sie vermitteln doch auch einen uneinheitlichen Eindruck. Nach wie vor stark abweisend ist die evangelische Stellungnahme bezüglich der Einzelwahrheit der *Assumptio corporalis*<sup>4</sup>. Ähnlich kritisch fallen stellenweise die Urteile über die "Jungfrauengeburt" aus<sup>5</sup>, die selbst in der katholischen Theologie häufig der Eindeutigkeit entbehren<sup>6</sup>, wenn sie nicht in manchen Fällen schon negativ gehalten sind<sup>7</sup>. Nicht unwichtig für die Beurteilung der Situation sind die von protestantischer Seite kommenden Urteile über das Mariengeheimnis als ganzes, weil sie einen tieferen und wesenhafteren Dissens erkennen lassen, so wenn etwa gesagt wird, daß alle Vermittlungsversuche bezüglich Marias an der reformatorischen Rechtfertigungslehre gescheitert seien<sup>8</sup>. Aber auch solche Stellungnahmen gelten nicht für den Protestantismus insgesamt.<sup>9</sup>

In der Tat ist die Lage in etwa unübersichtlich geworden, so daß ein Gesamturteil schwierig wird. Will man trotzdem eine gewisse Sicherheit gewinnen, so empfiehlt sich die Erstellung von "Fallstudien" bei einzelnen evangelischen Autoren, die als repräsentativ gelten können und von deren Ergebnissen vorsichtige Rückschlüsse auf gewisse vorherrschende Tendenzen in der evangelischen Theologie gezogen werden können. Dafür bietet sich die "Ökumenische Dogmatik"<sup>10</sup> E. Schlinks als geeignetes Untersuchungsobjekt an.

## 1. MARIA IM GEHEIMNIS DER MENSCHWERDUNG

Das Werk, das als ein Vermächtnis des verdienstvollen Wegbereiters der evangelisch-katholischen Ökumenik bezeichnet werden darf, bietet trotz mancher der

<sup>4</sup> SCHEFFCZYK, L., Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas: H. Petri (Hrsg.), *Divergenzen in der Mariologie – Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu* (Mariologische Studien VII), (Regensburg 1989), p. 57-80.

<sup>5</sup> ZIEGENAUS, A., Die Jungfrauengeburt im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Ihre Interpretation bei A.v. Harnack; ebd., p. 35-55.

<sup>6</sup> Vgl. Handbuch der Marienkunde (hrsg. von W. Beinert und H. Petri), (Regensburg 1984), p. 279. Danach ist an der "biologischen Grundlegung" der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens festzuhalten, sie ist aber "keine Angabe zum Familienstand der Mutter Jesu, sondern zu ihrer Spiritualität".

<sup>7</sup> Vgl. RIEDLINGER, H., Zum gegenwärtigen Verständnis der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, in: *Theologie und Glaube*, 69 (1979), p. 22-61.

<sup>8</sup> So LELL, J., *Maria/Mariologie aus evangelischer Sicht*: P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe III*, (München 1985), p. 74.

<sup>9</sup> vgl. COURTH, Fr., SAC., *Kontroverspunkte im ökumenischen Gespräch über die Mutter Jesu und Ansätze zu ihrer Überwindung: Divergenzen in der Mariologie*, p. 9-33.

<sup>10</sup> SCHLINK, E., *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, (Göttingen 1983).

katholischen Dogmatik ungewohnter Eigenheiten (z.B. der Anfügung der Gotteslehre als vierten Teil an den Schluß des Bandes) und trotz des konsequent vertretenen lutherischen Bekenntnisses unstreitig bemerkenswerte Vorzüge, die auch für die Marienlehre Positives zeitigen.

Beim flüchtigen Lesen kann sogar der Eindruck entstehen, daß die sehr kurz dargebotene Marienauffassung des Bandes (S. 283-288) gänzlich positiv zu beurteilen sei und der katholischen Marienlehre wesentlich gleiche, wenn diese auch inhaltlich reicher ist. Trotzdem fallen auch kritische Auslassungen ins Auge, die aber niemals direkt gegen die katholische Lehre gerichtet sind. Daraufhin ist es nicht leicht, die positiven und die kritischen Aussagen richtig ins Verhältnis zu setzen und ein überzeugendes Gesamturteil zu gewinnen. Das verlangt ein differenziertes Eingehen auf die Texte, das manchmal zu subtil wirken kann, aber doch sachlich unentbehrlich ist.

Als Vorzug hat vor allem die dem Werk eignende Christozentrik zu gelten, die sich in der Abfolge von Schöpfung, Erlösung (Christologie) und Neuschöpfung (Geist- und Kirchenlehre) ausdrückt. Das ökumenische Anliegen, das alle Teile des Ganzen spürbar durchwirkt, ist in der Kirchenlehre besonders ausdrücklich und grundsätzlich gefaßt, was etwa der programmatische Satz beweist: "Die Einheit (der Kirche) ist von Gott gegeben. Von dieser Voraussetzung her ist die eine Kirche inmitten der gespaltenen Christenheit zu suchen" (S. 684). Alle Kirchen sind wie Planeten um das eine (unsichtbare) Zentrum Christus angeordnet, so daß keine gegenüber der anderen einen Vorzug anmelden könne. Die verschiedenen "Traditionen" stünden dann, von dem Bezug auf den einen Christus normiert und zugleich relativiert, nicht mehr in trennendem Gegensatz zueinander. Ausdrücklich wird dieser Grundsatz des Autors von seiten des katholischen Befürworters des Werkes auch bezüglich der Marienlehre bestätigt: "Der katholische Theologe kann dieser ökumenischen Dogmatik bestätigen, daß die spezifisch katholischen ... Positionen mit großer Objektivität dargestellt sind. Besonders gilt das auch für die Darstellung der Mariologie"<sup>11</sup>.

Tatsächlich ermöglicht dieser Grundsatz dem Autor ein durchaus wohlwollendes und verständnisvolles Eingehen auf die Marienlehre, das auch durch die starke Christozentrik legitimiert ist. Christus ist der theologische Ort, auf den die Marienlehre bezogen bleibt, und zwar ist er der einzige theologische Ort, nicht das Werk der Erlösung, nicht die Kirche oder die Gnadenvermittlung. So ist freilich der Beziehungsreichtum der Marienwahrheit im katholischen Verständnis von vornherein in bestimmter Hinsicht auch eingeschränkt.

Freilich müssen Reduzierung und Konzentration nicht von vornherein als Mangelerscheinungen angesehen werden. So sind die Aussagen über die Stellung Marias in der Menschwerdung durchaus positiv gehalten, bekenntnismäßig bekräftigt und von

<sup>11</sup> So FRIES, H., im "Geleitwort": ebda., XVIII.

religiöser Wärme durchstimmt. Der Glaube an das "Geheimnis des Werdens Jesu" ist durch Matthäus und Lukas bezeugt "als die Zeugung ... durch den Heiligen Geist und seine Geburt von der *Jungfrau* Maria. Kein Mann hat ihn gezeugt. Gott hat durch seinen Geist den jungfräulichen Schoß der Maria zubereitet, daß sie Jesus gebären sollte" (S. 283f.). Hier wird von dem "Wunder" der Empfängnis und Geburt Jesu eindeutiger und bekenntnishafter gesprochen als in manchen katholischen Darstellungen<sup>12</sup>.

Dabei fällt auf, wie stark die "Jungfrauengeburt" und (in negativem Ausdruck) der Ausschluß eines menschlichen Vaters auf den Erweis der Geistbegabung und der Geisterfülltheit Jesu ausgerichtet ist; denn so wird bezeugt und begründet, "daß Jesus nicht erst im Laufe seines Lebens den Geist empfangen hat, sondern daß er in Gottes Geist seinen Ursprung hatte" (S. 284). Die Jungfrauengeburt ist deshalb, im Gegensatz zu jeder nestorianischen oder modernen "Bewährungstheorie" in bezug auf Jesus, ein Beweismittel für die göttlich geistige Abkunft des Menschen Jesus und damit für seine Gottheit. Mit Irenäus von Lyon († 202) stimmt der Verfasser dafür, daß "in dem Zusammenhang von Jesu Zeugung durch den Heiligen Geist und seiner Geburt von der Jungfrau die Einheit des Gottessohnes und des Menschensohnes begründet gesehen" werden muß, was auch durch das Apostolicum und das Constantinopolitanum bekräftigt wird (S. 284). Zur Sicherung dieses dogmatisch erheblichen Befundes wird eigens vermerkt, daß das Wunder der vaterlosen Zeugung durch den Heiligen Geist von der Jungfrau weder durch die zwei unterschiedlichen Stammbäume Jesu noch durch die Aussagen des Evangeliums über Josef als Vater Jesu widersprüchlich gerate, weil hier nur die gesetzliche Vaterschaft angesprochen sei.

Unter dieser Voraussetzung hat nach Schlink die Kirche "mit Recht den Namen Marias ins Credo aufgenommen und gedenkt ihrer zu allen Zeiten als der von Gott Erwählten und in einzigartiger Weise in Dienst Genommenen" (S. 287). Als wahrer irdischer Mutter des Sohnes, der mit dem Vater von Ewigkeit her eins ist, hat die Kirche Maria auf dem Konzil von Ephesus (431) auch mit Recht den Titel Theotokos (Gottesmutter) zuerkannt und damit (wie die altkirchliche Erklärung erkennt) einen neuen Grund für das Geheimnis der hypostatischen Einheit gelegt.

Während also (mit Blick auf die Zeitsituation bemerkt) katholische Autoren die Wahrheit von der jungfräulichen Gottesmuttertschaft heute gelegentlich als heidnisches Relikt ablehnen oder in Zweifel ziehen<sup>13</sup>, werden hier alle Anklänge der jungfräulichen Mutterchaft an heidnische Mythen (S. 285) verneint und der altkirchliche Standpunkt in Einheit mit den Reformatoren (S. 287) als glaubwürdig anerkannt. So ist nicht zu bezweifeln, daß es sich bei den erwähnten Ausführungen des Autors über

<sup>12</sup> Vgl. dazu RIEDLINGER, H., a.a.O., p. 23f.

<sup>13</sup> So u.a. KÜNG, H., Christsein, (München 1974), p. 441-453.

Maria im Geheimnis der Menschwerdung um ein qualifiziertes ökumenisches Zeugnis handelt, das im Vergleich mit früheren klassischen Bestreitungen des Jungfrau-Mutter-Geheimnisses (etwa bei A. v. Harnack, M. Dibelius oder E. Brunner)<sup>14</sup> einen wirklichen Fortschritt in dem Bemühen zur Überbrückung der Gegensätze auf dem Feld der marianischen Wahrheit erbringt.

Dabei zeigt der Autor auch Verständnis für das Analogielose und Wunderbare der "Jungfrauengeburt", das er in eine Parallele zur Auferstehung Christi setzt, womit er auf die Fragen der historischen Kritik und der historisch-kritischen Methode zu sprechen kommt. Je mehr man nach E. Schlink dieses Geheimnis eines analogielosen Neuanfangs der Menschheitsgeschichte bedenkt, "um so weniger wird man sich darüber verwundern, daß dieses Ereignis einer biologischen oder historischen Verifizierung entzogen ist" (S. 285). Damit möchte der Autor keineswegs in der heute üblichen unsachgemäßen Manier diese Wahrheit, die ja im Sinn der Kirche "ein geschichtliches Ereignis" ist (S. 285), der realgeschichtlichen und naturhaft-biologischen Grundlegung entziehen (was heute leichtfertig als historisierende Vergröberung und als Biologismus abgetan wird, um danach das Faktum als solches in eine reine Bedeutsamkeit und in eine ideale Geltung aufzuheben), sondern er möchte nur auf die eigentümliche erkenntnistheoretische Einstellung zu diesem Wunder hinweisen, das von den historisch-kritischen Wissenschaften nicht bewiesen werden, wenn auch in Frage gestellt werden kann. Aber ein solches In-Frage-Stellen der "Jungfrauengeburt" durch die historische Kritik ist eigentlich der Sache unangemessen und entbehrt der argumentativen Kraft, weil das Ereignis aus den Analogien der Welt "in einzigartiger Weise herausfällt" (S. 285). Es wird allerdings auch nicht gesagt, daß dieses Ereignis vor dem historischen und kritischen Denken widerspruchsfrei gehalten werden könne, was wohl dem protestantischen Glaubensansatz, der meist auf den Ausweis einer rationalen Voraussetzung für den Glauben verzichtet, nicht entspräche.

## 2. DIE CHRISTOLOGISCHE ENGFÜHRUNG

Ungeachtet dieser das Geheimnis objektiv erhebenden Aussagen (die hier in eine gewisse systematische Abfolge gebracht sind, während sie im Text an getrennten Stellen erscheinen), wird der Beurteiler ihnen gegenüber doch auch feststellen, daß sie, wenn der Vergleich erlaubt ist, nicht in der gleichen "Tonart" wie in der katholischen Mariologie gehalten sind. Gemäß der als verbindlich erklärten Christozentrik liegt der Nachdruck der Erklärungen nicht auf Maria selbst, sondern auf Christus

<sup>14</sup> Vgl. ZIEGENAUS, A., a.a.O., 35-55.

und der Menschwerdung, nicht auf der Gestalt Mariens und ihrem Sein als Jungfrau und Mutter, sondern auf ihrer Funktion oder auf ihrem Dienst. Sie ist ja die von Gott bei der Menschwerdung "in einzigartiger Weise in Dienst Genommene" (S. 287).

Aber über die Bedeutung dieses Dienstes für Maria selbst wie für die Kirche und die Menschheit wird nicht reflektiert. Darum wird auch das von der Tradition so hoch erhobene und auf seine universale Heilsbedeutung hin befragte Ja-Wort Mariens nicht weiter erörtert und thematisiert. Es heißt darüber nur beiläufig, daß die Kirche beim Gedächtnis der irdischen Mutter des Herrn auch "des willigen Ja's Marias zu ihrer Bestimmung" wird gedenken müssen (S. 287).

Hier drängt sich bei der Interpretation (die angesichts dieser knapper Aussagen notwendig wird) die Vermutung auf, daß der Autor der lutherischen "Tradition" gemäß über Maria nicht zu viel sagen und seinen Blick nicht auf ihrer Gestalt ruhen lassen möchte, sondern alles Marianische immer perspektivisch auf Christus ausgerichtet sieht und das Auge immer nur über Maria hinweggleiten läßt zum einzigen Ruhepunkt in Christus. Die legitime Christozentrik scheint hier in eine gewisse Engführung zu geraten, welche dem Entstehen eines ganzheitlichen, lebhaften Marienbildes zumindestens nicht günstig ist.

Diese Vermutung bestätigt sich bei Durchsicht der weiteren, knapp gehaltenen Aussagen über Maria, die der Autor im Hinblick auf die anderen marianischen Bibelstellen macht, welche er offenbar nicht als unbedeutend ansieht. Aber charakteristisch ist die Art ihrer Verwertung, die immer in die Richtung auf eine Eingrenzung der Gestalt und des Dienstes Mariens weisen, welche beide den Glanz Christi nicht verdunkeln dürfen. Während die katholische Mariologie aus dem einzigartigen Wunder der jungfräulichen Gottesmutterschaft konsequent entscheidende Folgerungen für das Leben Mariens ableitet wie für ihre exzeptionelle Rolle in der Heilsgeschichte, welche die Kirche und die ganze Menschheit betrifft, schränkt der evangelische Autor die Bedeutung Mariens sichtlich auf das "Weihnachtswunder" ein und scheint bemüht, daraus keine zu weitreichenden Folgerungen zu ziehen.

Freilich steht am Ende der Erwägungen über das Geheimnis der Jungfrau-Mutter der gewichtige Satz: "Auf jeden ... Fall gilt, daß Maria, die Mutter Jesu, unablässig zur Botschaft vom Kommen des Sohnes in die Welt gehört. Zu keiner Zeit kann die Kirche die irdische Mutter ihres Herrn verschweigen oder gar vergessen. Sie würde sonst die Wirklichkeit der Menschwerdung doketisch auflösen" (S. 287). Das so Gesagte ist nicht wenig. Aber ihm folgt sogleich der Hinweis auf die scheinbar anders geartete "Überlieferung", die durch Aussagen wie Lk 2,50, Mk 3,21.34f. und Joh 2,4 repräsentiert wird.

Hier wird dann in Erinnerung gerufen, daß Jesus seine Mutter und seine Brüder "draußen stehen ließ" und die den Willen Gottes erfüllenden Menschen als "Bruder, Schwester und Mutter" (Mk 3,34f. pass.) bezeichnete. Im gleichen Sinne einer Dis-

tanzierung wird die Reaktion der Angehörigen auf Jesu rastlose Tätigkeit gedeutet (Mk 3,21: "er ist von Sinnen"), ebenso das Nicht-Verstehen seitens der Eltern (Lk 2,50) und die angebliche Abweisung der Mutter durch den Sohn in der Kana-Perikope (Joh 2,4). Daraus wird ohne jede Einschränkung der Schluß gezogene: "So stellen uns die Evangelien die begnadete Mutter Jesu auch als eine im Glauben angefochtene Frau vor Augen, deren Schmerzen nicht nur im Mitleiden mit ihrem leidenden Sohn, sondern auch im Nichtverstehen seines Weges begründet waren. Dem entspricht es, daß eine Sündlosigkeit Marias von den östlichen Kirchenvätern nicht gelehrt worden ist. So hat z.B. Chrysostomos sogar immer wieder auf die Mängel und Schwächen Marias hingewiesen. Ihre Sündlosigkeit wurde erst von Ambrosius und vollends seit Augustinus' Erbsündenlehre betont" (S. 287f.).

Es kann hier keine Auseinandersetzung mit dieser Schrift- und Traditionsdeutung geboten werden, wohl aber darf gesagt werden, daß sie ein wenig problemlos erfolgt<sup>15</sup> und wohl schon unter dem Apriori steht, daß Marias Bedeutung im Geburtsergebnis beschlossen liegt. Darum wird in diesem Zusammenhang der Kreuzesszene (Joh 19,25-27) keine Erwähnung getan, deren Historizität aus Gründen der historischen Kritik bezweifelt wird (S. 339). Noch auffälliger ist aber die eklektische Heranziehung des Zeugnisses der Patristik, das wohl problematischer (im positiven Sinne) und differenzierter ist, als hier zur Darstellung gelangt; denn Ansätze für den Gedanken einer ethischen Vollkommenheit Marias finden sich schon bei Hippolyt († 235), bei Origenes († 253/54) und Ephräm d. Syrer († 373)<sup>16</sup>.

Schließlich wird in diesem Zusammenhang auch deutlich, daß der evangelische Verfasser dem katholischen Verständnis einer Dogmenentwicklung weniger nahesteht, wenn er eine sich langsam entwickelnde und mit gewissen Schwierigkeiten (etwa in der Frage der Sündenfreiheit Mariens) kämpfende Tradition nicht anerkennt. So spricht jedenfalls vieles dafür, daß E. Schlink, wie er das ethische Marienbild relativiert und in der Erbsündenfrage eine ablehnende Haltung zeigt, im ganzen die Bedeutung Mariens außerhalb des Ereignisses der Menschwerdung minimalisiert und dem Mariengeheimnis im katholischen Glaubensverständnis nicht gerecht wird. Dafür läßt sich auch ein Satz am Ende des zuletzt skizzierten Gedankenweges heranziehen, in dem es heißt: "Gerade, daß die neutestamentlichen Schriften dies beides bezeugen: Maria als die leibliche Mutter des ewigen Gottessohnes und als das schlichte Glied der urchristlichen Gemeinde, Maria als die in einzigartiger Weise in

<sup>15</sup> Vgl. dagegen ERNST, J., *Das Evangelium nach Markus* (Regensburger NT, hrsg. von J. Eckert und O. Knoch), (Regensburg 1981), p. 121f.: "Der Text erlaubt es nicht, eine Polemik gegen den in der Gemeinde einflußreichen Familienkreis herauszuhören. Die Betonung liegt vielmehr auf der Konstituierung der geistlichen Familie ..." (zu Mk 3,34).

<sup>16</sup> Vgl. SÖLL, G., *Mariologie* (Handbuch der Dogmengeschichte III, 4, hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold), (Freiburg 1978), p. 48, 63, 64f.

Dienst Genommene und als die Angefochtene, macht ihr Gedächtnis der Kirche teuer und tröstlich" (S. 288). Das scheint die auf das Geheimnis der Menschwerdung reduzierte Stellung Mariens zu bestätigen, aus dem sich für die Kirche zuletzt auch nicht mehr ergibt als etwas Erbauliches: Wertschätzung ("teuer") und Tröstung. Streng geurteilt, wäre mit dieser Aussage, sollte sie als Zielaussage des Ganzen beansprucht werden können, die ganze Mehr- und Vieldimensionalität des Mariengeheimnisses einer wesentlichen Reduktion unterworfen.

Aber tatsächlich ist das nicht die Letztaussage des Verfassers. Sein mariologisches Denken geht nicht einsinnig und linear vor, sondern verläuft dialektisch, so daß der Behauptung immer auch eine gewisse Entgegensetzung folgt. Darum steht der minimalistisch anmutenden Aussage auch eine positive gegenüber, in der es etwa heißt: "Ihr Leben ist ein Lobpreis der göttlichen Gnade ... So ist Maria als die Gestalt einer neuen Mutter verstanden worden, die sich im Unterschied zu Eva Gottes Willen hingegeben hat (Irenäus). So ist sie darüber hinaus zum Typus des Gottesvolkes geworden, aus dem Jesus hervorgegangen ist und das von Gott durch die Anfechtungen dieser Welt hindurchgeführt und verherrlicht wird. Wann auch immer die irdische Kirche der Vollendeten gedenkt, gedenkt sie auch der Mutter ihres Herrn. Mit ihr und allen Vollendeten weiß sich die kämpfende Kirche im Lobpreis Jesu Christi als des alleinigen Erlösers verbunden" (S. 288).

Dieser am Ende des kleinen mariologischen Traktates stehende Satz eröffnet offenbar wieder positive Aussichten auf ein integrales Marienbild, in das auch die Elemente der besonderen Begnadung Marias, ihre Stellung als neue Eva, ihre Typik für das ganze Gottesvolk in Zeit und Ewigkeit einbezogen sind. Gleichwohl wird dem katholischen Leser nicht unbemerkt bleiben, daß diese Elemente in sehr zurückhaltendem Ton anklingen und kaum im Ausdruck katholischer Frömmigkeit gehalten sind. Freilich darf man eine sparsame oder gar spröde Ausdrucksform nicht eigentlich einer theologischen Kritik unterwerfen.

Entscheidend ist das Inhaltliche und der Gedanke selbst. Dieser weist nun aber wieder deutlich auf die christologische Engführung oder Reduktion des Mariengeheimnisses hin. Es ist wohl nicht zu verkennen, daß die hier gebotenen Ausblicke auf das Gnadenwunder an Maria, auf ihre Antithetik zu Eva und ihre Prototypik für die Kirche zuletzt keine Entfaltung des marianischen Gedankens in die Ökonomie der Gnade und der Erlösung hinein erbringen, wie sie auch nicht zu einer besonderen heilshaften Beziehung zwischen Maria und den Glaubenden führen. Daß die Mutter Gottes etwa auch als Mutter der Glaubenden angesprochen werden könnte, ist in diesen Aussagen nicht angelegt.

Die erwähnten reicheren Ausblicke auf Bedeutungen Marias, die sie außerhalb der Menschwerdung und in ihrer Konsequenz für die Erlösung und die Kirche gewinnen könnte (in die sie nach dem Gesagten nur als eingeschlossenes, nicht als hervorragendes

des Glied hineingehört), sind hier nicht zu festen Relationen und Entitäten ausgearbeitet, sondern nur als ideale Punkte des Gedenkens angefügt, die letztlich wieder auf den Ausgangspunkt in Christus zurückführen. Selbst der mit diesem Gedanken intendierte Lobpreis, der im Sinne der reformatorischen Theologie an die Stelle einer theologisch-dogmatischen Marienlehre treten könnte und oft an die Stelle getreten ist, ist hier nicht als Lobpreis auf Maria kenntlich gemacht. Die Kirche ist vielmehr zusammen mit Maria zum alleinigen Lobpreis des einzigen Erlösers Christus ermächtigt.

So ist der Schluß wohl nicht unbegründet, daß der Autor selbst angesichts der dialektisch-positiven Aussagen von seinem einsinnig-linearen Konzept nicht loskommt, welches die Marienwahrheit allein christologisch als Funktion innerhalb der Menschwerdung ortet und ihr darüber hinaus keine Bedeutsamkeit und effektive Wirksamkeit zuerkennt. Man kann durchaus zugeben, daß der evangelische Theologe zwar richtig am Fundament der Marienwahrheit ansetzt, nämlich bei Jesus Christus, daß er aber auf diesem Fundament nichts Weiteres aufbaut und die in dieser Wurzel eingesenkten Kräfte nicht hervorholt. Alle zusätzlich herangezogenen Gedanken fallen schließlich wieder auf dieses Fundament zurück.

Diese von der Gestalt und dem Werk Marias deutlich Abstand nehmende "Mariendarstellung" legt dem Betrachter die weitergehende Frage nahe, ob denn bei Anwendung dieses "mariologischen Sparsamkeitsprinzips" wenigstens das im "Fundament" verankerte Tun Marias als jungfräuliche Gottesmutter genügend begründet und gefestigt sei. Diese Frage ergibt sich mit einer gewissen Notwendigkeit aus den Aussagen über die Jungfräulichkeit Mariens, die bisher nur nach ihrer positiven Seite zur Sprache kamen.

### 3. DIE ZWEIFELHAFTKEIT DES BEKENNTNISSES ZUR JUNGFRÄULICHKEIT

In das hier vorliegende christozentrische Konzept, konkret in das Geheimnis der Menschwerdung, ist der Marienglaube vermöge der Wahrheit von der jungfräulichen Gottesmutterchaft eingefügt. Dieser Glaube, dessen Inhalt an vielen Stellen vorbehaltslos als Wunder ausgegeben und im realistischen Sinne als vaterlose Empfängnis in der Kraft des Geistes angenommen wird ("kein Mann hat ihn gezeugt": S. 284), gilt dem Verfasser als wesentliches Argument für das Christusgeheimnis, dies aber (wie schon in der altkirchlichen Tradition) in mehrfacher Hinsicht. Die Jungfrauengeburt verbürgt einmal den einzigartigen Ursprung Jesu "in Gottes Geist" (S. 284); sie stützt zum anderen das wahre Menschsein des Gottessohnes gegen alle doketischen und gnostischen Verirrungen der alten Zeit; sie garantiert aber auch das wahre Erlösertum Jesu Christi, der ohne wahre Menschheit nicht der Erlöser hätte werden

können (S. 284). Schließlich klingt das heilsgeschichtliche Argument an, daß mittels dieses Wunders "ein analogieloser Neuanfang in der Menschheitsgeschichte" gesetzt werden sollte (S. 285). Der in der Patristik gelegentlich herangezogene Gedanke von der Notwendigkeit eines sündelosen Entstehens der Menschheit Jesu fehlt begreiflicherweise bei dem protestantischen Autor in diesem Zusammenhang. Mit all dem ist der kirchliche Glaube aufgenommen und eingehalten.

Aber nun geschieht das Merkwürdige, daß dieser Glaube mit allen exegetischen Schwierigkeiten und den modernen wissenschaftlichen Problemen konfrontiert wird. Unter den Einwänden werden genannt: das der menschlichen Erfahrung Widersprechende eines solchen Vorgangs; der Einfluß antiker Mythen von der Art der "heiligen Vermählung" einer Gottheit mit einer Frau; die historisch-kritischen Bedenken aufgrund der erst im jüdisch-hellenistischen Raum geformten Kindheitsgeschichten mit Anklängen an hellenistische Erklärungen der wunderbaren Empfängnis von Frauen des alten Bundes; damit zusammenhängend das Argument von M. Dibelius<sup>17</sup> bezüglich der Entstehung des Theologoumenons im hellenistischen Judentum und seiner Übernahme in die Predigt der Christen.

Es ist nun nicht so, daß sich der Autor alle diese Einwände zu eigen machen würde, besonders nicht das aus der Erfahrung genommene Argument und die auf den antiken Mythos zurückgehende Erklärung. Aber das aus der historisch-kritischen Exegese kommende und mit dem Namen M. Dibelius verbundene Argument lehnt er nicht förmlich ab und erhebt es zu einem bedenkenswerten Problem; denn "das Verständnis der Erzählung von Jesu Geisteszeugung und Jungfrauengeburt als eines Christuszeugnisses in Gestalt eines geschichtlichen Berichtes ist heute zumal in der westlichen Christenheit und zwar auch im Bereich der römisch-katholischen Kirche in mannigfacher Weise verbreitet. Dem entspricht, daß die Jungfrauengeburt in vielen heutigen 'Kurzfassungen' des Credo nicht erwähnt wird" (S. 285). Hier referiert der Verfasser die Theorie, nach der es sich bei der "Jungfrauengeburt" um ein Theologoumenon handele,<sup>18</sup> d.h. um eine theologische Deutung eines religiösen Sachverhaltes in der Form und Art einer historisierenden Erzählung.

Aber der Autor referiert diese Theorie nicht nur, sondern er versieht sie auch mit Argumenten, die seine Zustimmung zu ihr erkennen lassen. Dazu gehören die bekannten Einwendungen,<sup>19</sup> daß nur Matthäus und Lukas über die Geburt Jesu

<sup>17</sup> DIBELIUS, M., Jungfrauengeburt und Krippenkind, in: Botschaft und Geschichte. Ges. Aufsätze I, (Tübingen 1953), p. 35f.

<sup>18</sup> Vom Theologoumenon spricht auch SCHÜRMANN, H., Das Lukas-Evangelium, Erster Teil (Herders theol. Kommentar zum NT), (Freiburg 1969), p. 61, ohne das "historische Faktum" leugnen zu wollen.

<sup>19</sup> Vgl. dazu KÜNG, H., a.a.O., p. 442-447; ähnlich schon bei A.v. Harnack: vgl. ZIEGENAUS, A., a.a.O., p. 45-48.

berichten, daß Paulus darüber schweigt, daß die Jungfrauengeburt selbst bei den Apostolischen Vätern (außer Ignatius) keine Rolle spielt, daß sie daraufhin "nicht allgemeiner Inhalt der urchristlichen Botschaft von Jesus Christus" gewesen sein könne (S. 286) und daß es offenbar in der Urzeit Christengemeinden gab, welche die "Jungfrauengeburt" nicht kannten (im Unterschied zur Botschaft vom Kreuz und von der Auferstehung) und doch in Gemeinschaft mit den anderen lebten.

Schließlich bringt er diese Theorie auf eine für das systematische Denken einprägsame Unterscheidung, die zwischen dem "Daß" des Ereignisses der Menschwerdung und dem "Wie" seiner Verwirklichung differenziert. Das "Wie", die "Jungfrauengeburt", ist dem "Daß" der Zeugung durch den Heiligen Geist "interpretierend zugeordnet". In diesem Sinn kann die Jungfrauengeburt in aller ihrer Anstößigkeit auch als ein "Zeichen" auf das Wunder der Menschwerdung hin verstanden werden. Nach allem Gesagten kann es sich aber nicht um ein wirklichkeitserfülltes Zeichen oder um ein Realsymbol handeln, welches das, was es besagt, auch wirklich in sich enthält. Es kann sich nur um ein Begriffs- oder Wortzeichen handeln, das mit dem im Begriff oder Wort Angezeigten nichts zu tun hat. So gesehen, wäre die "Jungfrauengeburt" keine zusätzliche Zumutung an die Menschen, sondern eine "Konkretisierung dieses Geheimnisses" (der Menschwerdung), man darf aber wohl kritisch hinzufügen: eine sehr gekünstelte, unnötige und sogar irreführende Konkretisierung, die den Glauben an die Menschwerdung des Sohnes mit einem diesen Glauben verunklarenden, zweifelhaften Zeichen und mit einer brüchigen Stütze verbindet.

Im Hintergrund dieser Erklärung steht ebenfalls wieder die überbeanspruchte Christozentrik; denn dem Autor gilt selbstverständlich das "Bezeichnete" (die Menschwerdung des Sohnes) wichtiger als das "Zeichen" (die Jungfrauengeburt). "Dabei ruht das Gewicht auf dem Bezeichneten" (S. 287). Aber die Frage bleibt, was ein solches "leeres" (in mancher Hinsicht sogar irreführendes) Zeichen für einen Sinn habe.

Angesichts solcher, mehr von außen an den Gedankenweg herangetragenen Einwände wird sich aber auch die der inneren Kritik zugehörige Frage stellen, ob die Gesamteinstellung des Autors zur Wahrheit von der Jungfräulichkeit Marias, die er zuvor ja als "wunderbare Geburt Jesu von der Jungfrau" anerkannte (S. 284), in sich schlüssig und widerspruchsfrei ist. Das scheint zunächst nicht der Fall zu sein. Eine Widerspruchsfreiheit wird sich aber dann halten lassen, wenn man alle positiven Aussagen über das Wunder der Jungfrauengeburt als Referate über die Tradition und den Glauben der Kirche versteht, welche die "Jungfrauengeburt" von Anfang an als Bezeugung eines geschichtlichen Ereignisses verstanden hat" (S. 285). Der Autor geht an dieser Stelle sogar noch weiter und behauptet nicht, "daß Jesu Zeugung durch den Heiligen Geist und seine Geburt von der Jungfrau Maria als geschichtliche Ereignisse auszuschließen wären" (S. 286). E. Schlink würde, so darf man ihn inter-

pretieren, ein Festhalten an der realistischen Auffassung der Tradition nicht als unbegründet ansehen oder es ablehnen. Aber für die moderne Diskussion und den gegenwärtigen Glaubensstand muß nach ihm die restriktive Auffassung von einem bloßen Theologoumenon auch zugelassen werden. Er läßt damit, vereinfachend gesagt, beide Möglichkeiten offen, er stellt die beiden Möglichkeiten zur Diskussion, wobei er selbst wohl der Annahme eines Theologoumenons zuneigt.

So interpretiert, kann der Autor den Vorwurf eines Widerspruchs in seinem Gedankengang abwehren. Aber dann bleibt die nicht weniger gewichtige Frage, was eine solche Einräumung zweier Möglichkeiten, die man auch als Unentschiedenheit bezeichnen könnte, für den Marienglauben und für das christliche Glaubensverständnis insgesamt bedeutet. Kann man in dem einen, wahren Glauben zwischen zwei sich ausschließenden Möglichkeiten wählen?

#### 4. DIE FORDERUNG DES HEILSREALISTISCHEN GLAUBENS

Es erscheint nicht unbegründet zu sagen, daß E. Schlink seine Zuneigung zur Auffassung von der Jungfrauengeburt als Theologoumenon oder als Interpretament des Wunders der Menschwerdung bzw. der Gottheit Christi zwar aus weltbildbedingten und hermeneutischen Argumenten ableitet, daß aber die dabei bezeugte Offenheit auch für die realistische Auffassung aus einer ökumenischen Grundeinstellung resultiert. Hier ist der (freilich nicht weiter begründeten) Aussage besonderes Gewicht zuzusprechen, in der es heißt, daß es am Ursprung der Kirche sowohl Gemeinden gab, welche die "Jungfrauengeburt" kannten und glaubten als auch solche, die sie nicht kannten und glaubten, daß beide aber in Gemeinschaft miteinander standen (S. 286). Dieses Modell soll für den gegenwärtigen Stand der Ökumene bezüglich dieser Wahrheit als beispielhaft gelten, wozu besonders der Hinweis auf die Verbreitung der Auffassung vom Theologoumenon in der römischen katholischen Kirche dient, die trotz dieses Unterschiedes doch eine Gemeinschaft darstellt (Der hier zu erwartende Verweis auf den anders gearteten Stand in den orthodoxen Kirchen fehlt).

Als dogmatisches Argument für diese Pluralität erscheint im Hintergrund die Überzeugung, nach der das "Daß" der Menschwerdung des Sohnes wichtiger sei als das "Wie", welches deshalb auch nicht als glaubensverpflichtend anerkannt werden müsse. Es ist das gleichsam ein Angebot, den in diesem Zentralpunkt der Mariologie bestehenden Unterschied (der Autor kennt noch eine Reihe anderer: S. 288) nicht zu urgieren, ihn zwar nicht zuzudecken, ihn aber auch nicht als so entscheidend und als kirchentrennend anzuerkennen. So wäre ein der Ökumene entgegenstehendes Hindernis beseitigt, ohne daß sich in den unterschiedlichen Glaubensauffassungen etwas

ändern müßte<sup>20</sup>. Es wäre die Einführung des auch sonst (selbst im katholischen Bereich) empfohlenen Prinzips der Pluriformität im Glauben, die die ökumenische Aufgabe gewiß erleichtern könnte, aber um den Preis einer wirklichen Einheit im Glauben. Aus dem Hintergrund leuchtet hier auch wieder der schon genannte Grundsatz auf, daß es zur Einheit genüge, wenn nur ein Bekenntnissatz des anderen (oder der anderen Konfession) nicht dezidiert abgelehnt und geleugnet werde, ohne daß er als solcher bekannt und angenommen werden müßte.

Es ist freilich die Frage, ob sich auf dieser Basis dogmatischer Toleranz eine wirkliche Einheit im Glauben herstellen und halten lasse und ob eine Kirchengemeinschaft mit solcher Indifferenz sich nicht dem Vorwurf eines taktischen "Als-ob" (bezüglich ihrer Gemeinsamkeit) aussetze. Man dürfte die Frage auch ins Praktische wenden und zur Diskussion stellen, ob auf die Dauer Christen eine Glaubensgemeinschaft beanspruchen und leben könnten, die zu einem Teil an die Jungfrauengeburt glaubten, zum anderen Teil eine natürliche Erzeugung Jesu durch Maria und einen menschlichen Vater annähmen (wodurch auch der Geistursprung Jesu in etwa in Mitleidenschaft gezogen würde); denn das ist beim Geheimnis der Jungfrauengeburt das Besondere, worauf schon Harnack hinweist,<sup>21</sup> daß es sich hier um eine Tatsachenfrage handelt, der gegenüber es keine Umdeutung gibt, sondern nur eine Annahme oder eine Ablehnung. Wenn man berechtigterweise hinzunimmt, daß es sich um eine Heilstatsache handelt, dann würden bestimmte Christen an eine Heilstat Gottes glauben, andere dagegen nicht. Die Anerkennung eines solchen Zwiespalts ist für eine Glaubensgemeinschaft unmöglich. Hier geht es nicht mehr um die im Sinne einer Konzession angebotene Unterscheidung zwischen dem "Daß" und dem "Wie", sondern um die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, zwischen Wahrheit und Irrtum im Glauben.

Dieser (vom Autor konzedierte) Dissens hätte noch eine Reihe andere Divergenzen zur Folge, die in dem Entwurf E. Schlunks impliziert sind und auf wesentliche Unterschiede in der Glaubensauffassung zwischen den Konfessionen hinweisen. Als solche seien genannt: die gewisse Alleingültigkeit der historisch-kritischen Methode, die relative Unverbindlichkeit der Tradition (die ja in ihrem unbezweifelbaren heilsrealistischen Verständnis aufgegeben werden kann) und die Verbindlichkeit des immer im gleichen Sinne zu interpretierenden Dogmas (vgl. DS 3020). Eine Glaubensgemeinschaft, die solche wesentlichen Unterschiede zulassen würde, müßte sich ernstlich fragen lassen, ob sie den Anspruch auf Gemeinschaft im Glauben nicht aufgeben sollte.

<sup>20</sup> Vgl. dazu FRIES, H. und RAHNER, K., a.a.O., p. 17.

<sup>21</sup> ZIEGENAUS, A., a.a.O., p. 51.

Aber zuletzt geht es hier nicht um solche praktischen Konsequenzen, sondern, wie schon angedeutet, um die Wahrheitsfrage. Der Bedeutung und der Last der Wahrheitsfrage kann man sich nicht entziehen, auch nicht mit der Auskunft, daß es sich bei der "Jungfrauengeburt" ja um etwas weniger Wichtiges handele als bei der Got-tessohnschaft Christi, eben nur um das "Wie" und nicht um das "Daß". Bei dieser Einrede ist vergessen, daß Schrift und Tradition den Zusammenhang immer nur als unauflösliche Einheit faßten, so daß das "de Spiritu Sancto" stets mit dem realistisch verstandenen "ex Maria virgine" verbunden war. Die Auflösung dieser Verbindung müßte beides tangieren: den Marien- wie den vom Autor besonders hochgestellten Christusglauben. Das lässt sich aus der inneren Logik des Glaubens begründen.

Bezüglich der Marienwahrheit hält der Verfasser trotz der Doppeldeutigkeit in der Auffassung von der Jungfräulichkeit und der Option für ein Theologoumenon daran fest, daß Maria "unablösbar zur Botschaft vom Kommen des Sohnes Gottes in die Welt gehört", weil die Kirche "sonst die Wirklichkeit der Menschwerdung doketisch auflösen würde" (S. 287). Aber das Argument erscheint bei Annahme eines bloßen Theologoumenons nicht stichhaltig; denn dabei muß ja einschlußweise eine natürliche Erzeugung Jesu durch ein Elternpaar, Maria und Joseph, angenommen werden. Damit ist aber Maria als einzelne und einzige von der Heilsbotschaft tatsächlich schon abgelöst, weil alles über ihre Mutterschaft Gesagte auch für den menschlichen Vater gilt.

Geschichtlich und retrospektiv betrachtet, wäre im Falle einer natürlichen elterlichen Erzeugung Jesu (die potentia dei absoluta denkbar ist) in der Kirche nie ein Mariengeheimnis entstanden und ein diesbezügliches Dogma kreiert worden, sondern allenfalls die Annahme eines von Gott ausgezeichneten Elternpaares. Im übrigen wäre durch ein solches Elternpaar dem Doketismus auch gewehrt gewesen, woran deutlich wird, dass man die Marienwahrheit nicht allein aus dem Gegensatz zum Doketismus erklären kann. Man muß sie in ihrer Eigenbedeutung erfassen und würdigen.

Eine solche aber hätte Maria nie gewinnen können, wenn ihre Mutterschaft nicht eine exzeptionelle, einzigartige und eben jungfräuliche gewesen wäre. Die Erzeugung Jesu durch ein Elternpaar wäre nicht mehr, wie Schlink selbst fordert, "erweckt durch den Heiligen Geist" (S. 285). Der Geist würde allenfalls in den durch die Zeugung entstandenen Menschen den Logos einführen. Damit aber wäre weder der schöpferischen Produktion des Heiligen Geistes in Bezug auf die Menschennatur Jesu noch der einzigartigen, ausschliesslichen Korrespondenz zwischen Maria und dem Heiligen Geist genüge getan. Der Verzicht auf die Jungfräulichkeit Marias müßte zu einer Nivellierung der Mariengestalt führen, sodaß der Vorschlag Harnacks, der vor

allem dieses Geheimnis angriff, konsequent erscheint, man solle das "natus ex Maria virgine" (und damit das ganze Mariengeheimnis) aus dem Apostolicum entfernen<sup>22</sup>.

Der Fortfall der Jungfräulichkeit müßte aber nicht nur den Marienglauben, sondern auch den Christusglauben schmälern. Hier ist zunächst das Gewicht des Traditionsargumentes nicht gering zu veranschlagen, daß die wunderbare Geburt aus der Jungfrau das hochragende sichtbare Zeichen für die Gottheit des Sohnes wie für seine Menschheit war, aber so auch schon am ersten Ursprung die Einheit der Person gegen jeden Nestorianismus verteidigte.

Allerdings ist dieses apologetische Argument nicht das entscheidende. Tiefer dringt der Gedanke, der aus der Beteiligung des Sohnes selbst an der Entstehung des Menschen Jesus zu gewinnen ist, eine Beteiligung, welche ja durch die Vermittlung des Heiligen Geistes nicht ausgeschlossen wird (von der immer per appropriationem gesprochen wird). Deshalb ist der Sohn nicht nur Gegenstand und Ziel der Einigung mit dem von Maria bereitgestellten menschlichen Substrat, sondern als göttliche Person zugleich auch das Prinzip der *actio creativa* wie der *actio unitiva* dieser einzigartigen Erzeugung. Darin liegt der theologische Sinn der vielen Aussagen der Tradition über die Jungfrau-Mutter als die Arche, die sich Christus selbst erbaute<sup>23</sup>, oder als die Braut Christi, die vom Bräutigam Christus erwählt ist, der sich Maria heranbildet, mit Gnaden ausstattet und von ihr Besitz ergreift. Hier hat auch das Axiom bezüglich der menschlichen Natur Christi seine Stellung, das besagt: *ipsa assumptione creatur*,<sup>24</sup> auf Grund dessen der Sohn selbst zum schöpferischen Prinzip der Erzeugung der Menschennatur aus Maria wird, die so, als Konprinzip gedacht, nur jungfräuliche Mutter sein kann.

So bietet gerade die Jungfräulichkeit Marias dem Sohn den Anlaß zur Betätigung und Offenbarung seiner göttlichen Macht und Majestät, aber zugleich auch seiner den Menschen zugewandten, sich entäußernden Liebe, die sich in ihrer Grösse vor allem an der Jungfrau-Mutter Maria offenbarte. Diese wurde aber durch das von Christus gestiftete *connubium divinum* so intensiv in das Erlösungswerk hineingezogen, daß hiermit auch schon die Befähigung zum Mittun am Werk der Erlösung als *socia Christi* angelegt war.

Dieser Erweis der so gearteten Göttlichkeit Christi wäre ohne die Korrespondenz zur jungfräulichen menschlichen Mutter nicht möglich. Die Jungfräulichkeit der

<sup>22</sup> Ebda., p. 51.

<sup>23</sup> Vgl. dazu WITTKEMPER, K., Dreifaltigkeit, in: *Marienlexikon II* (hrsg. von R. Bäumer und L. Scheffczyk), (St. Ottilien 1989), p. 237f.

<sup>24</sup> So LEO I., Ep. 35 (PL 54,807C).

*Maria im Aspekt einer "Ökumenischen Dogmatik"*

Mutter Jesu ist damit nicht nur ein Wesensmoment des Mariengeheimnisses, sondern auch ein Zeichen für das göttliche Sein und Wirken des Sohnes. Das von E. Schlink letztlich auch intendierte Bekenntnis zur Marienwahrheit wie zum Christusgeheimnis, für das es in seinem gehaltvollen Traktat viele Beweise gibt, würde ohne den Glauben an die wirkliche Jungfräulichkeit Mariens (nach Geist und Leib) ihres eigentlichen Sinnes entleert.

