

MARIA BURGER

PRÄDESTINATION ZUR GNADE.  
ÜBERLEGUNGEN ZUR IMMACULATA CONCEPTIO

“Zur Ehre der heiligen und unteilbaren Dreifaltigkeit, zur Zierde und Auszeichnung der Jungfrau und Gottesgebälerin, zur Erhöhung des katholischen Glaubens und zum Wachstum der christlichen Religion ... erklären, verkünden und definieren wir, daß die Lehre, welche festhält, daß die seligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis durch die einzigartige Gnade und Bevorzugung des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechtes, von jeglichem Makel der Urschuld unversehrt bewahrt wurde, von Gott geoffenbart und deshalb von allen Gläubigen fest und beständig zu glauben ist”<sup>1</sup>.

140 Jahre sind vergangen, seit Papst Pius IX. die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens als Glaubenswahrheit definierte. Dies ist gemessen an der nahezu zweitausendjährigen Entwicklungsgeschichte christlicher Dogmatik ein junges Datum; und doch scheint dieses Dogma dem Glaubensbewußtsein ferner zu stehen als trinitätstheologische und christologische Definitionen der ersten christlichen Jahrhunderte<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Bulle *Ineffabilis Deus*, 8.12.1854; DH 2803: “Ad honorem sanctae et individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparae, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum ... declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatum immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam”.

<sup>2</sup> Es mag hier dahingestellt bleiben, ob die Inhalte trinitarischer und christologischer Definitionen immer in ihrem tatsächlichen Gehalt erfaßt werden; auf jeden Fall werden Aussagen wie “Gott ist dreifaltig” oder “Gott wurde Mensch” als weniger anstößig empfunden als der Satz “Maria wurde ohne den Makel der Erbsünde empfangen”.

Zweifellos wird hier inhaltlich ein Thema berührt, daß in der Hierarchie der Glaubenswahrheiten nicht den ersten Platz beanspruchen kann und darf. Zudem mag das jahrhundertelange Ringen um dieses Dogma seine Rezeption auch nach der Definition problematisch gemacht haben, zumal wenn wir die die Kirchengeschichte prägenden Konfessionsspaltungen berücksichtigen, die mariologischen Diskussionen nicht eben günstig waren. Und schließlich hat sich auch in katholischen Kreisen spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil die marianische Euphorie deutlich gelegt.

Sollten wir dieses Dogma somit der Vergessenheit anheimgeben, die es vielfach schon eingeholt hat? Oder können wir gerade mit dem Abstand von 140 Jahren uns unbefangener der Interpretation einer Glaubenswahrheit widmen, deren Implikationen trotz reicher theologischer Tradition noch nicht ausgeschöpft scheinen. In diesem Fall gilt es, stets die positiven wie negativen Potentiale der Dogmatisierung gleichermaßen im Auge zu behalten<sup>3</sup>.

Ist die Lehre einerseits der Bestreitung und Ablehnung ausgesetzt, so droht ihr andererseits durchaus auch von Befürwortern Gefahr. Die Makellosigkeit Mariens begründet in besonderer Weise einen marianischen Maximalismus, aus dem sich andere Lehren bis hin zur Mittlerinnen- und Erlöserinnenschaft herleiten lassen. Nicht zuletzt die aus der Immaculata-Tradition erwachsene Ikonographie läßt ahnen, wie Maria herausgenommen wird aus der erlösungsbedürftigen Menschheit und in qua-

<sup>3</sup> Sehr scharf kritisiert E. Gössmann sowohl die einseitige Sichtweise der Universitätstheologie wie auch mythologisierende Tendenzen der feministischen Theologie: E. Gössmann, *Reflexionen zur mariologischen Dogmengeschichte*, in *Maria, Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung*, hg. v. H. Röcklein, C. Opitz, D. R. Bauer, Tübingen 1990, 19-36. Neben vergleichsweise harmlosen Einseitigkeiten lassen sich hierbei sehr bedenkliche, ja erschreckende Interpretationen benennen: Vgl. etwa K. Adam, *Jesus, der Christus, und wir Deutsche*, in *Wissenschaft und Weisheit* 10 (1943) 73-103, 11 (1944) 10-23; 90f: "Es ist dieses Dogma von der immaculata conceptio Mariens, welche all jene böswilligen Fragen und Klagen, als ob wir in Jesus trotz all seiner Vorzüge einen 'Juden-Stämming' erkennen müßten, in katholischer Sicht zu einer völlig abwegigen Frage macht. Denn es bezeugt uns, daß Jesu Mutter Maria in keinerlei physischem und moralischem Zusammenhang mit jenen häßlichen Anlagen und Kräften stand, die wir am Vollblutjuden verurteilen. Sie ist durch Gottes Gnadenwunder jenseits dieser jüdischen Erbanlagen, eine überjüdische Gestalt". Auch wenn eine solche blasphemische Sichtweise heute hoffentlich keine Rezeption mehr findet, macht das Beispiel doch deutlich, in welche Abirrungen theologische Spekulation zu verfallen vermag, wenn sie sich dem Ungeist verschreibt.

si göttliche Ferne rückt. Leicht kann dies dahin führen, daß nicht mehr die Heilsbotschaft Christi, von der her sich alle Dogmen befragen lassen müssen, in den Blick genommen wird, sondern die Privilegien einer Frau, deren Relation zu den Menschen sich zu verwischen scheint.

Kontrastierend aufgegriffen wird dieses Motiv von einigen Strömungen der feministischen Theologie, die die Marienverehrung als Fortsetzung antiken Göttinnenkultes sehen. Je nach Dogmengehalt läßt sich auf Ägypten (Isis mit dem Horus-Knaben), den Artemiskult in Ephesus, auf den Sinngehalt des Ewig-Jungfräulichen und Paradiesisch-Sündenlosen verweisen<sup>4</sup>. Wenngleich diese Symbolik zweifellos Eingang fand in die Mariologie (wie es ähnlich auch bei anderen theologischen Themen zu beobachten ist<sup>5</sup>), so läßt diese sich nicht darauf reduzieren. Die Mythologie ist nur eine Wurzel der Ausgestaltung mariologischer Gehalte, die aber der christlichen Aussageabsicht wenig dient.

Vor dem Hintergrund dieser Probleme geht es mir nun nicht darum, die vielfältigen Argumente für und gegen die Lehre von der Immaculata conceptio abzuwägen<sup>6</sup>; die Frage lautet vielmehr: Welcher Sinn kommt der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens innerhalb der christlichen Erlösungsbotschaft zu? Mit Johannes Duns Scotus und Karl Rahner wähle ich zwei Autoren, die diese Lehre in ihrer je eigenen Weise in verschiedenen historischen und theologischen Kontexten vertraten. Es läßt sich so deren konkreter Stellenwert bestimmen und einordnen. Im Horizont dieser mittelalterlichen und modernen Interpretation kann die Frage nach der aktuellen Relevanz dieser Lehre mit größerer Klarheit und Präzision gestellt werden.

<sup>4</sup> Exemplarisch sei hier verwiesen auf: Ch. Mulack, *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*, Zürich 1985. In dieser Studie sind die Themen der klassischen Mariologie wohl am ausführlichsten umgesetzt in eine mythologische Betrachtungsweise; 14: "Ich versuche ... einen außerchristlichen Ursprung nachzuweisen, da es sich bei den Aussagen der Mariendogmen sowie der Liturgie nicht etwa um ein spezifisch christliches Gedanken-gut handelt, sondern um symbolische Inhalte, die weltweit die Jahrtausende der religiösen Menschheitsgeschichte durchziehen und ihren Ursprung sehr wahrscheinlich in einer matriarchalen Vergangenheit haben".

<sup>5</sup> Vgl. hierzu ausführlich H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Basel 1984 - Freiburg 1992.

<sup>6</sup> Der lange Weg der dogmengeschichtlichen Entfaltung kann hier nicht nachgezeichnet werden. Vgl. hierzu Darstellung und weitere Literaturangaben bei G. Söll, *Mariologie* (Handbuch der Dogmengeschichte III/4), Freiburg 1978; M. Seybold, Art. 'Unbefleckte Empfängnis', in *Marienlexikon* VI (1994), 519-525.

## 1. Johannes Duns Scotus

Johannes Duns Scotus wird in der Regel als der Zeuge benannt, der die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens als erster argumentativ absicherte und somit den Weg bereitete für die spätere Dogmatisierung. In der Dogmengeschichtsschreibung bleibt seine Lehre jedoch nicht unbestritten, ja mitunter wird ihm sogar abgesprochen, die *Immaculata conceptio* überhaupt vertreten zu haben. Solche Kritik mag einerseits ihren Grund haben in den Schulstreitigkeiten zwischen Dominikanern und Franziskanern und entsprechend in dem Bestreben, Thomas von Aquin als den wahren Vertreter der Orthodoxie festzuschreiben<sup>7</sup>. Zum anderen bleibt über den Wortlaut der einschlägigen Quaestio hinaus der theologische Kontext bei Duns Scotus zu berücksichtigen, eine Aufgabe, die zum Teil erst auf der Grundlage der besseren Quellenkenntnis zu bewältigen ist<sup>8</sup>, die aber auch durch Untersuchungen zur Prädestinationslehre, Christologie und Willenslehre inzwischen ein gutes Fundament hat<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Diesem Problem widmet sich vor allem die historische Studie von C. Balić, *Ioannes Duns Scotus et historia Immaculatae conceptionis*, Rom 1955. Die Ergebnisse werden aufgegriffen von J. Kaup, *Die Bedeutung des Duns Scotus für die Entwicklung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, in *Franziskanische Studien* 38 (1956) 78-85. Bezeichnend mag es sein, daß Scotus zu Zeiten, in denen die *Immaculata-conceptio*-Lehre noch umstritten war, von den Gegnern als Vertreter dieser Lehre hingestellt wurde, während sie ihm angesichts stärkerer Verbreitung auch in dominikanischen Kreisen später abgesprochen wurde.

<sup>8</sup> So war etwa für die wichtige Untersuchung von C. Balić, *La Prédestination de la Très Sainte Vierge dans la doctrine de Jean Duns Scot*, in *France Franciscaine* 19 (1936) 114-158, das genaue Verhältnis von *Ordinatio* und *Reportationes* für diese Frage noch nicht hinreichend geklärt. Bei der Vorbereitung der Kritischen Edition der Werke des Johannes Duns Scotus konnte der Zusammenhang zwischen *Ordinatio*, *Lectura* und *Reportationes* erhellt werden und so innerhalb der Sentenzenkommentierung der Haupttext von Einschüben unterschieden werden. Leider liegt aufgrund des langsamen und von Schwierigkeiten begleiteten Voranschreitens der Kritischen Edition der für uns wichtige Text des 3. Buches der Sentenzenkommentierung dort noch nicht vor; die Einzelstudien von C. Balić bieten jedoch eine gute Textbasis: C. Balić, *Ioannis Duns Scoti, Doctoris Mariani, Theologiae Marianae Elementa*, Sibenici 1933. Die hier vorgelegten Ergebnisse wurden einer gründlichen Analyse unterzogen von K. Koser, *Die Immakulatalehre des Johannes Duns Scotus*, in *Franziskanische Studien* 36 (1954) 337-384.

<sup>9</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Göttingen 1954; B. M. Bonansea, *Man and His Approach to God in John Duns Scotus*, Lanham - New York - London 1983; A. B. Wolter,

Werfen wir aber zunächst einen Blick auf die Argumentation der Quaestio: "Wurde die selige Jungfrau mit der Erbsünde empfangen?"<sup>10</sup>, fragt Scotus und kündigt damit bereits programmatisch sein weiteres Vorgehen an. In scholastischer Manier sammelt er zunächst eine Vielzahl von Autoritätsargumenten für diese Sichtweise: Maria steht aufgrund ihrer Abstammung von Adam wie alle anderen Menschen unter der Sünde und bedarf somit der Erlösung durch Christus, der um des Heiles der Menschen willen in die Welt kam<sup>11</sup>. Wenngleich Scotus auch zwei damals geläufige Zitate von Augustinus und Anselm von Canterbury gegen diese Auffassung anführen kann<sup>12</sup>, so bleibt doch für die Diskussion im 13. Jahrhundert das Gewicht der gegen die *Immaculata conceptio* argumentierenden Tradition erheblich. So kann für Scotus der Weg nicht primär darin liegen, sich der gleichlautenden Position von Autoritäten zu vergewissern; vielmehr muß die Frage eigenständig systematisch behandelt werden. Er stellt daher die Pro-Argumentation (*dicitur communiter*) noch einmal in drei Aspekten als Diskussionsbasis voran<sup>13</sup>: 1. Christus ist als Erlöser für alle gekommen; hätte Maria sich die

*Duns Scotus on the Will and Morality*. Selected and Translated with an Introduction, Washington 1986; M. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen* (BGPhMA, NF 40), Münster 1994.

<sup>10</sup> *Ord.* III d. 3 q. 1, Ed. Viv. XIV, 159-176: "Utrum Beata Virgo fuerit concepta in originali peccato"?

<sup>11</sup> Ebd. n. 1, 159.

<sup>12</sup> Ebd. n. 2, 159f. Vgl. Augustinus, *De natura et gratia*, XXXVI/42, in *Schriften gegen die Pelagianer* I, Würzburg 1971, 496: "Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem". Dabei steht für Augustinus jedoch nicht die Erbsünde zur Diskussion, sondern das Verhältnis von Natur und Gnade im Blick auf ein sündenloses Leben. Anselm von Canterbury geht es dagegen um die Sündenreinheit Mariens bei der Empfängnis Christi, die er als der Gottesmutterchaft angemessen ansieht. Vgl. *De conceptu virginali et de originali peccato*, Kap. XVIII, in *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Vol. II, Edinburgi 1946-1961; editio photomechanica recensuit F. S. Schmitt, Stuttgart — Bad Cannstadt 1968, 159: "Nempe decens erat ut ea puritate, qua maior sub deo nequit intelligi, virgo illa niteret, cui deus pater unicum filium, quem de corde suo aequalem sibi genitum tamquam se ipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis dei patris et virginis filius, et quam ipse filius substantialiter facere sibi matrem eligebat, et de qua spiritus sanctus volebat et operaturus erat, ut conciperetur et nasceretur ille de quo ipse procedebat".

<sup>13</sup> *Ord.* ebd. n. 3, 160.

Erbsünde nicht zugezogen, so bräuchte sie keinen Erlöser und würde also die Universalität der Erlösung in Frage stellen. 2. Maria wurde gezeugt und empfangen wie alle Menschen. Ihr Körper wurde also durch den infizierten Samen gebildet, wodurch auch die Seele verdorben wird. 3. Es ist überliefert, daß Maria Sündenstrafen, wie Durst und Hunger, trug; dies konnte aber nur Strafe oder Sühne sein. Da Maria nicht Erlöserin ist, kann es bei ihr nur als Strafe für die (somit nachgewiesene) Erbsünde verstanden werden.

Mit diesen wichtigen Argumenten setzt Scotus sich nun zunächst auseinander, wobei das Hauptaugenmerk auf dem ersten Einwand liegt<sup>14</sup>: Die Einzigartigkeit und Universalität Christi als Erlöser, Versöhner und Mittler gilt es zu wahren. Scotus stellt sich dem Problem durch Vertiefung des Erlösungsverständnisses. Der Vollkommenheit Christi als Erlösungsmittler muß ein vollkommener Erlösungsakt entsprechen. Dieser Erlösungsakt kommt in vorzüglichstem Grade Maria zu und besteht darin, daß sie von der Erbsünde nicht nur gereinigt, sondern vor ihr bewahrt wurde<sup>15</sup>.

Der Gedanke der bewahrenden Erlösung (*redemptio praeservativa*) ist das Grundprinzip, von dem her Scotus seine Argumentation entwickelt und auf das sie gleichermaßen zielt. Er führt seinen Beweis zunächst in drei Richtungen aus: 1. im Blick auf Gott, der erlöst; 2. im Blick auf das Böse, von dem er befreit; 3. im Blick auf die Verpflichtung gegenüber der Person, die erlöst wird.

Die erste Betrachtung, im Blick auf Gott, beginnt Scotus mit einem Gleichnis, das in Anlehnung an einen Text aus "Cur Deus Homo" des Anselm von Canterbury gebildet ist<sup>16</sup>. Gott wird hier mit einem König verglichen, der so sehr beleidigt wurde, daß sein Zorn alle Nachkommen des Beleidigers erfaßt. Wird nun ein Unschuldiger dem König einen so großen Gunstbeweis erbringen, daß er die vorausgehende Schuld überwiegt, so kann der König dies wiederum dem ganzen Geschlecht

<sup>14</sup> Ebd. nn. 4-7, 160-162.

<sup>15</sup> "Sed hoc non esset nisi meruisset eam praeservari a peccato originali": ebd. n. 4, 161.

<sup>16</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo*, lib. II cap. 16, in *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Vol. II, Edinburgi 1946-1961; editio photomechanica recensuit F. S. Schmitt, Stuttgart - Bad Cannstadt 1968, 118f. Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo - Warum Gott Mensch geworden*. Hg. u. übers. v. F. S. Schmitt, Darmstadt <sup>4</sup>1986, 126-129.

zuerkennen; und doch wird er an jedem Neugeborenen Anstoß nehmen und ihm erst nachträglich die Schuld erlassen aufgrund der Verdienste des Mittlers. Es ist aber auch noch eine vollkommenerere Möglichkeit denkbar: Der Mittler kann bei dem König in so hohem Ansehen stehen, daß er dadurch dem Zorn gegenüber einem der Nachkommen zuvorkommt. Da die Ungnade den einzelnen gegenüber nicht auf je eigener Schuld beruht, sondern aus fremder Schuld resultiert, ist dieses zuvorkommende Nachlassen der Sünde durchaus denkbar. Es stellt schließlich gegenüber der ersten Möglichkeit eine vollkommenerere Form dar<sup>17</sup>. Es scheint für Scotus zumindest naheliegend, daß die zuvorkommende vollkommene Erlösung wenigstens einmal verwirklicht ist. In diesem Punkt geht Scotus über das Beispiel Anselms hinaus; für diesen stellte sich das Problem, wie ein Mensch (nämlich Maria) schon vor dem Erlösungstod Christi durch ihn erlöst sein könne, so daß daraus in der jungfräulichen Empfängnis die Sündlosigkeit Christi resultieren würde. Nicht die Erbsündenlosigkeit Mariens von der Empfängnis an, sondern ihre Reinigung vor dem Zeitpunkt der Erlösungstat war sein Thema. Dies wird jedoch in der gesamten Scotischen Argumentation — und hier unterscheidet er sich von Anselm wie von der Tradition — sekundär bleiben. Nicht das singuläre, zeitlich bestimmbare Kreuzesgeschehen, sondern die Intensität der liebenden Annahme macht die Vollkommenheit der Erlösung aus, wie wir später noch zeigen werden.

Der zweite Weg, im Blick auf das Böse, von dem befreit wird, hebt damit an, daß der vollkommene Mittler den zu versöhnenden Menschen von aller Schuld befreit. Die Erbsünde ist nun aber als eine größere Form der Schuld zu verstehen als das persönliche Versagen. So ist die Erlösung von der Erbsünde die vollkommenste Form der Erlösung, die somit Maria zukommt. Im zweiten Teil verweist Scotus auf die traditionelle Lehre, nach der Menschwerdung, Leiden und Sterben Christi notwendig waren aufgrund der Verfallenheit des Menschen an die Erbsünde. Um so mehr muß Christus dann aber auch vollständig von der Erbsünde erlösen können, also auch in bewahrender Weise.

<sup>17</sup> *Ord.* III d. 3 q. 1 n. 5, Ed. Viv. XIV, 161: "Aliquis offert obsequium ita gratum, quod reconciliet filios, ut non exhaereditentur, tamen cuilibet nato rex offenditur, licet postea remittat offensam propter merita mediatoris; sed si ille mediator posset ita perfecte placare regem, ut praeveneret respectu alicuius filii irae, nec ei offenderetur, hoc magis esset quam si rex offensam habitam contra talem remitteret, sed hoc non est impossibile, cum haec offensa non est ex culpa propria, sed ex alia contracta".

Wurde Maria vor jeder aktuellen Sünde bewahrt, so auch vor der Erbsünde.

Bei der dritten Betrachtung konfrontiert Scotus seine Argumentation mit dem Vorwurf, daß die Erlösten Christus nicht zuhöchst verpflichtet seien, wenn sie von ihm nicht in der höchstmöglichen Weise erlöst wurden. Er läßt das Problem dieser Ungleichheit der Erlösung offen. Auf jeden Fall ist jeder Mensch Christus in der Weise verpflichtet, in der er erlöst wurde.

Die anderen beiden Argumente für die Erbsündenbehaftheit Mariens, die Scotus eingangs nannte<sup>18</sup>, werden vergleichsweise kurz abgehandelt: Den Zusammenhang zwischen Verdorbenheit des Fleisches und Erbsündenverhaftetheit der Seele läßt er so nicht gelten. Er verweist darauf, daß die Infiziertheit des Fleisches auch nach der Taufe weiterbesteht, die Sündenverhaftetheit der Seele also nicht notwendig damit verbunden ist. Die zeitlichen Sündenstrafen betreffend hält Scotus es somit durchaus für angemessen, daß Maria diese in verdienstvoller Weise mitträgt<sup>19</sup>.

Nach dieser Pro- und Contra-Argumentation, die schon sehr deutlich die Position des Duns Scotus herausstellte, legt er nun seine Antwort auf die Frage dar<sup>20</sup>. Drei Möglichkeiten schlägt er vor: Gott konnte es bewirken, daß Maria nie im Zustand der Erbsünde war; er konnte sie für einen Moment in der Erbsünde belassen; und er konnte sie für eine gewisse Zeit in der Erbsünde belassen und sie im letzten Moment dieses Zeitraumes davon reinigen.

Der Mensch wird auf jeden Fall durch die Gnade Gottes von der Erbsünde befreit. Ob und wann Gott diese Gnade verleiht, bleibt seinem Ratschluß überlassen. Für gewöhnlich erfolgt diese Reinigung von der Erbsünde in der Taufe. Gott kann einer Seele jedoch ebenso im ersten Moment ihres Daseins seine Gnade verleihen. Nur der Zeitpunkt wäre hier zu unterscheiden; die Wirkungen wären dieselben wie beim getauften Menschen, insbesondere die Verdorbenheit des Fleisches betreffend. Ein solches Tätigwerden zu einem bestimmten Zeitpunkt in

<sup>18</sup> Ebd. n. 3, 160.

<sup>19</sup> Ebd. n. 8, 162.

<sup>20</sup> Ebd. n. 9f, 164f. K. Koser vermutet, daß die vorausgehende Argumentation und die nun folgende Antwort ursprünglich als unabhängige corpora konzipiert waren; (Anm. 8), 355.

einem Falle und im anderen nicht kann der Macht Gottes zugesprochen werden. Es besteht immer die Möglichkeit, aber keine Notwendigkeit der Gnade. Es bleibt aber zu bedenken, daß diese Lösung der zeitlichen Vorgängigkeit nur möglich ist auf der Basis eines gewandelten Erbsündenverständnisses, wie später noch auszuführen ist.

Damit hat Scotus jenes Ziel erreicht, das wir auch in anderen theologischen Themen antreffen werden: Er gibt den Aufweis der grundsätzlichen Möglichkeit einer Glaubensaussage, ohne deren Faktizität mit notwendigen Gründen beweisen zu wollen. Diese Vorsichtigkeit wurde ihm mitunter dahingehend ausgelegt, er habe die *Immaculata conceptio* tatsächlich gar nicht gelehrt<sup>21</sup>. Bei Scotus zeigt sich jedoch dahinter die Überzeugung, daß Glaubenswahrheiten sich nicht mit Notwendigkeit herleiten lassen, sondern letztlich der Offenbarung bedürfen. In diesem Sinne wird der Schlußsatz des *corpus quaestionis* zu interpretieren sein: "Welche aber der drei (Formen), die als möglich aufgezeigt wurden, geschehen ist, weiß Gott; wenn es der Autorität der Kirche oder der Autorität der (Heiligen) Schrift nicht widerspricht, scheint es wahrscheinlich, Maria die vorzüglichere (der Möglichkeiten) zuzuerkennen"<sup>22</sup>. Wenn Möglichkeit und Angemessenheit feststehen, so mag daraus nach Scotus die Faktizität hergeleitet werden; und doch ist dies ein Schritt, der im 13. Jahrhundert noch nicht definitiv getan werden konnte<sup>23</sup>. Wegweisend war für Scotus die aus dem 12. Jahrhundert überlieferte Argumentationsfolge "potuit, decuit, fecit", deren erstes Glied es nachzuweisen galt. So bedeutsam für mittelalterliches Denken die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit einer solchen Erlösung Mariens war, wird heutiges dogmatisches Denken sich mit dem Erreichten nicht zufrieden geben dürfen; gilt unser Interesse doch eher der Angemessenheit einer solchen Aussage. Gegenüber der Diskussion des 12. Jahrhun-

<sup>21</sup> Dagegen stellt C. Balić (Anm. 7) die Scotische Lehre ausführlich dar und vergleicht sie mit der anderer Vertreter der *Immaculata conceptio*. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Scotus diese Lehre sehr wohl vertrat, wenn auch die Formulierungen vorsichtig sind. In diesem Sinne wird auch *Theorematum* XIV, 27 (Ed. Viv. V, 42) verstanden; der Gattung dieses Textes entspricht es nicht, Fakten beweisen zu wollen.

<sup>22</sup> *Ord.* III d. 3 q. 1 n. 10, Ed. Viv. XIV, 165: "Quod autem horum trium, quae ostensa sunt esse possibile, factum sit, Deus novit; si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile quod excellentius est, attribuere Mariae".

<sup>23</sup> Vgl. die ausführliche Diskussion dieses Problems bei K. Koser, der auch die parallelen Fassungen der *Reportationes* mit auswertet; (Anm. 8) 355ff.

derts bezieht sich die Frage nach dem 'deicit' heute jedoch nicht auf die Würde Mariens, sondern auf die Universalität der Heilzusage. Ohne dem Scotischen Ansatz und seinem Fragehorizont Gewalt anzutun, ist daher der theologische Kontext mit heranzuziehen, wengleich manche Verbindungslinien von Scotus nicht ausdrücklich aufgezeigt werden, sich vielmehr aus dem Wissen um die weitere theologische Tradition als plausibel herausstellen.

Im Hintergrund der knappen Zurückweisung der letzten beiden Argumente gegen die Immaculata conceptio steht bei Scotus ein entscheidender Wandel im Erbsündenverständnis. Bei Augustinus, dessen Erbsündenlehre sich als prägend für die Theologie erwies, ist die Erbsünde gleichzusetzen mit der Konkupiszenz. Übertragen wird sie im libidinösen Zeugungsakt. Von diesem Denken her war einerseits die jungfräuliche Empfängnis Christi zwingend gefordert, um die Übertragung der Erbsünde abzuwenden. Zum anderen war aber aufgrund der natürlichen Empfängnis Mariens deren Erbsündlichkeit notwendige Folge. So wurden im Anschluß an Augustinus zwar Überlegungen über die Heiligkeit Mariens entwickelt, und es setzte sich schließlich die Überzeugung durch, daß sie vor der Empfängnis Christi von der Erbsünde gereinigt wurde; eine unbefleckte Empfängnis war aber aus diesem Denken nicht herzuleiten.

Einen Neuanfang unternimmt Anselm von Canterbury. Er bestimmt Erbsünde als das Fehlen der geschuldeten Ursprungsgerechtigkeit. Maria wird durch Glauben an die künftige Erlösung von der Sünde befreit, d.h. die Reinigung erfolgt bei der Verkündigung. Dennoch ist für Anselm die Sündenreinheit Mariens bei der Empfängnis Jesu nicht notwendig, sondern (nur) angemessen, da er an der augustinischen Vorstellung der Übertragung der Erbsünde bei der natürlichen Empfängnis festhält. Somit bleibt notwendig auch hier die Jungfräulichkeit Mariens. Dieses Denken bestimmt zunächst auch weiterhin die Tradition und führt in der frühen Franziskanerschule zu vertiefter Reflexion der Reinigung Mariens vor der Empfängnis Christi. Es mag nun hier die franziskanische Auffassung von der aktiven Mitwirkung der Frau bei der Empfängnis zu einer gewissen Zwangsläufigkeit der Lehre von der Erbsündenlosigkeit Mariens geführt haben. War nach dem augustinischen Verständnis der Übertragung der Erbsünde verbunden mit der Vorstellung der passiven Rolle der Frau die Jungfräulichkeit hinreichende Gewähr für die Erbsündenlosigkeit Christi, so besteht bei der Lehre von der personalen Übertragung verbunden mit der Annahme der aktiven Mitwirkung Mariens

bei der Empfängnis sehr wohl wieder die Gefahr der Übertragung<sup>24</sup>.

Erste Ansätze, die Immaculata conceptio theologisch zu formulieren, bleiben dennoch zunächst unsicher<sup>25</sup>. Wengleich Scotus zweifelsohne aus dieser Tradition schöpft, so wagt er doch einen ganz neuen Ansatz. Er greift nicht nur zurück auf die anselmische Lehre von der Erbsünde als Fehlen der Ursprungsgerechtigkeit, sondern löst sie konsequent auch von der augustinischen Lehre der Weitergabe der Erbsünde bei der libidinösen Empfängnis. Dies wird von Scotus im zweiten Buch der Sentenzenkommentierung ausgeführt, wenn er untersucht, was die Erbsünde sei, ob die Erbsünde bei jeder natürlichen Empfängnis weitergegeben wird und ob die Seele sie sich durch den Leib zuzieht<sup>26</sup>. Nach ausführlicher Diskussion der Argumente hält er fest, daß Erbsünde formal das Fehlen der Ursprungsgerechtigkeit ist, verbunden mit der Schuld, sie haben zu sollen; material kann Erbsünde auch als Konkupiszenz bezeichnet werden<sup>27</sup>.

Diese Ursprungsgerechtigkeit muß im Scotischen Denken als die Gott geschuldete Liebe und so als Ausrichtung des Menschen auf sein Letztziel verstanden werden. In der Sünde wendet der Mensch sich ab von Gott, richtet sein Streben auf etwas unwürdigeres als Gott; die erlösende heiligmachende Gnade richtet den Menschen wieder liebend auf Gott aus, ersetzt gleichsam die Ursprungsgerechtigkeit. Dies ist aber eindeutig ein Akt der Person, und daher kann die Erbsünde nicht durch den infizierten Leib weitergegeben werden, sondern durch die Konstitution einer Person aus Leib und Seele<sup>28</sup>. Die Sündenreinheit Mariens im personalen Akt der Empfängnis wäre somit auch bei Scotus zwingend ge-

<sup>24</sup> Dieser Aspekt wurde im Zusammenhang der Rezeptionsgeschichte der lukanischen Verkündigungspemikope umfassend aufgearbeitet von E. Gössmann, *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*, München 1957; neben den einzelnen Quellenanalysen vgl. v. a. 169. Wichtige Ergebnisse dieser Studie werden von ihr aufgegriffen in dem Beitrag *Mariologische Entwicklungen im Mittelalter. Frauenfreundliche und frauenfeindliche Aspekte*, in *Maria - für alle Frauen oder über allen Frauen?* hg. v. E. Gössmann, D. R. Bauer, Freiburg 1989, 63-85, v. a. 75ff.

<sup>25</sup> Vgl. A. Emmen, *Die Bedeutung der Franziskanerschule für die Mariologie*, in *Franziskanische Studien* 36 (1954) 385-419, und ders., *Einführung in die Mariologie der Oxforder Franziskanerschule*, in *Franziskanische Studien* 39 (1957) 99-217.

<sup>26</sup> *Lect. II dd. 30-32 qq. 1-4*, Ed. Vat. XIX, 291-315. Ich beziehe mich hier auf den Text der Lectura, da er in kritischer Edition vorliegt.

<sup>27</sup> Ebd. nn. 48f, 305f.

<sup>28</sup> Ebd. nn. 61-63, 310f.

fordert; sie ist Voraussetzung für den Empfang der Gnadenfülle bei der Empfängnis durch den Heiligen Geist. Er thematisiert die aktive Mitwirkung Mariens bei der Empfängnis im Blick auf ihre wahre Mutterschaft, aus der sich die wahre menschliche Sohnschaft Christi herleitet<sup>29</sup>.

Vergegenwärtigen wir uns nun, daß die skizzierte Quaestio über die *Conceptio Mariae* eingefügt ist in den Fragenkreis der Christologie im dritten Buch der Sentenzenkommentierung. Unmittelbar zuvor geht es um die Ermöglichungsbedingungen der Inkarnation, um die Zweinaturenlehre, vor allem aber um die Personalität Christi. Im Anschluß wird die menschliche Natur Christi in ihrer Eigenständigkeit in bezug auf die Göttlichkeit untersucht, wobei, wie erwähnt, die wahre Mutterschaft Mariens und analog die wahre menschliche Sohnschaft Christi eine Rolle spielt. Der ontologische Themenkreis mündet schließlich in die für das Scotische Denken so zentrale Frage nach der Prädestination Christi. In diesem Kontext liegt der Schlüssel für die Interpretation der mariologischen Aussagen<sup>30</sup>.

Nach Scotus ist die ganze Schöpfung auf Jesus Christus als Ziel- und Mittelpunkt hin angelegt. Wenn der dreifaltige Gott sich in seinem Schöpfungshandeln liebend nach außen wendet, so findet dies sein angemessenes Ziel in der freien Liebesantwort eines Geschöpfes, das Gott um seiner selbst willen in vollkommener Weise liebt. In der Umkehrung bedeutet dies zugleich höchste Erfüllung für das Geschöpf, das auf eben dieses Ziel — die *dilectio Dei* — hin geschaffen ist.

Scotus zeigt in seiner ausführlichen Analyse von Personalität, daß der Mensch seine Vollkommenheit nur bis zu einem gewissen Grade erlangt. Geschaffene Personalität ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie in sich ungeschlossen über sich hinausverweist. Einzig in Jesus Christus scheint das in der menschlichen Natur angelegte erreicht: Aufgrund seiner ontologischen Einheit mit der göttlichen Person kann er in vollkommener Weise Gott als den unendlich um seiner selbst willen zu Liebenden erkennen und somit seinen Willen ganz auf diese Liebe ausrichten. Da Scotus der menschlichen Natur Christi eine gewisse ei-

<sup>29</sup> *Ord.* III d. 4 q. un., Ed. Viv. XIV, 182-200. Wie seine franziskanischen Vorgänger beruft sich Scotus dabei auf das Zeugnis des Galenus gegen Aristoteles; n. 17, 200.

<sup>30</sup> Darauf weist schon K. Koser hin, wengleich er den Zusammenhang sehr vorsichtig formuliert; (Anm. 8) 373-379.

genständige Existenz zugesteht<sup>31</sup>, kann diese Liebe dennoch frei genannt werden. Aus der Prädestinationslehre wird andererseits deutlich, daß Jesus Christus von Anbeginn einzig um dieser Liebesantwort willen gewollt und alles andere im Blick auf ihn geschaffen ist.

Wie läßt sich aber eine solche Sichtweise soteriologisch deuten? In welcher Weise erfolgt die Prädestination anderer Menschen — und somit auch die Mariens? Die Beantwortung dieser Fragen fällt zunächst schwer, erwecken die einschlägigen Quaestiones zur Prädestination doch den Eindruck, als würde hier alles um den sich selbst liebenden Gott zentriert. Doch die subtile Scotische Argumentation ist es wert, genauer betrachtet zu werden:

Scotus definiert Prädestination als "vorausgehende Hinordnung jemandes auf die ewige Seligkeit und auf anderes in Hinordnung auf diese Beseligung"<sup>32</sup>. Sie erfolgt nach einer Stufenfolge des göttlichen Handelns. Seinem geordneten Willen entsprechend will Gott zuerst das Ziel und in zweiter Hinsicht das auf das Ziel Hingearbeitete. Die Prädestination zur Seligkeit ist daher als Ziel vorgängig zu weiteren kontingenten Ereignissen<sup>33</sup>.

Tatsächlich werden auch Sündenfall und Verdammnis vorhergesehen, doch immer sekundär. Eindrucksvoll wird dies von Scotus wieder im Bild des Königs dargelegt: Gott wird mit einem König verglichen, der frei auswählt, wer zu seiner Familie gehört, und für alle anderen nur wie gegenüber Fremden Sorge trägt. Diese Auswahl erfolgt nicht aufgrund vorhersehbarer Verdienste oder Verfehlungen, sondern einzig, weil es dem König so gefällt. Weil der König einige annimmt, sind diese

<sup>31</sup> Vgl. *Ord.* III d. 6 q. 1 n. 5, Ed. Viv. XIV, 310b.

<sup>32</sup> *Ord.* III d. 7 q. 3 n. 2, Ed. Viv. XIV, 349: "Respondeo cum praedestatio sit praedeterminatio alicuius ad gloriam principaliter, et ad alia in ordine ad gloriam ...". Auch wenn ich mir bewußt bin, daß die Übersetzung von 'gloria' mit 'Seligkeit' nicht ganz korrekt ist, so nehme ich hier gerne den Hinweis von P. Camille Bérubé an, daß die gängige Übersetzung dieses Terminus mit 'Herrlichkeit' das bei Scotus in 'gloria' konnotierte schwerlich wiederzugeben vermag. Vgl. die Rezension meiner Dissertation (Anm. 9) durch C. Bérubé in *Collectanea Franciscana* 65 (1995) 319-321.

<sup>33</sup> Vgl. *Ord.* I d. 41 q. un. nn. 40-42, Ed. Vat. VI, 332f; n. 41: "Primum probatur, quia ordinate volens finem et ea quae sunt ad finem, prius vult finem quam aliquod entium ad finem, et propter finem vult alia; ergo cum in toto processu quo creatura beatificabilis perducitur ad perfectum finem, finis ultimus sit perfecta beatitudo, Deus — volens huic aliquid istius ordinis — primo vult huic creaturae beatificabili finem, et quasi posterius vult sibi alia, quae sunt in ordine illorum quae pertinent ad illum finem".

gut. Die anderen dagegen sind nicht einfachhin als schlecht zu bezeichnen, sondern eher als nicht-gut. So will Gott es zulassen, daß Prädestinierte in Sünde fallen, daß sie nicht zum ewigen Leben, nicht zur Seligkeit und Gnade bestimmt sind. Der positive Willensakt der Prädestination geht der Entscheidung über Erwählung und Verdammnis noch voraus<sup>34</sup>.

In besonders nachdrücklicher Weise wird unterstrichen, daß die Prädestination kontingent erfolgt, ihre Ursache einzig im Willen Gottes hat. Dieser Gedanke bestimmt auch die Überlegungen zur Erwählung der Menschen im zweiten Buch der Sentenzenkommentierung. Die Unabhängigkeit der Prädestination von Sündenfall und Erlösung wird von Scotus dadurch unterstrichen, daß die Zahl der Erwählten sich durch dieses Faktum nicht verändert hat, daß vielmehr jene, die nicht erwählt sind, überhaupt erst unter infralapsarischen Bedingungen geboren wurden<sup>35</sup>. Zugleich versucht Scotus, den deterministischen Konsequenzen dieser Aussage zu entkommen, indem er den schlechten Willensgebrauch dieser Menschen doch in deren Freiheit verankert<sup>36</sup>.

Auf jeden Fall ist die Prädestination in Relation zur Gottesliebe zu verstehen. Nicht von ungefähr weisen die verschiedenen Scotischen Texte über die innergöttlichen Handlungsabfolgen Gott selbst als Ursprung und Ziel des Prozesses aus: An erster Stelle steht Gott — Gott, der sich als das höchste Gut erkennt; Gott, der sich selbst liebt; Gott,

<sup>34</sup> Vgl. [Ms Ripoll 53, fo. 21c-22c, de l'Archivo de la Corona d'Aragon]: *Utrum Christus sit praedestinatus esse Filius Dei?* Ed. E. Longpré in *France Franciscaine* 17 (1934) 37-45; 41f: "... sicut quando rex aliquis acceptat quos et quot vult habere de familia quasi non habendo curam de aliis nisi sicut de extraneis, non propter demerita aliqua ad hoc praevia in eis, sed tantum acceptat istos prae aliis quia isti sibi placent nec quia adhuc illi displiceant, sed utrisque existentibus paribus, non quia isti boni, ideo acceptat, nec quia illi mali, ideo non acceptat, sed e converso est quia istos acceptat ideo boni, sed quia istos non acceptat, non propter hoc sunt mali sed forte negative non-boni quia non mali, hoc est, per actum proprium. Si vero ex hoc quod alii essent extranei sequeretur eos finaliter delinquere, ex hoc puniret eos sicut finaliter delinquentes. Similiter Deus adhuc in quarto instanti vult permittere praedestinos cadere et permittere lapsum, licet non finaliter propter praedestinationem, et simul in eodem instanti naturae permittit alios cadere vel vult permittere eos quos non praedestinavit ad vitam aeternam et ideo nec ad gloriam nec per consequens ad gratiam".

<sup>35</sup> Vgl. *Lect.* II d. 20 q. 1 nn. 21-25, Ed. Vat. XIX, 195f.

<sup>36</sup> Vgl. *Ord.* I d. 41 q. un. nn. 42-46, Ed. Vat. VI, 333f. W. Pannenberg setzt sich in seiner Untersuchung ausführlich damit auseinander, (Anm. 9) 26. 125ff.

der alles liebt<sup>37</sup>. So wie Gott sich selbst als höchstes Gut erkennt und sich selbst liebt, so will er auch von anderen geliebt werden. Diese Selbstliebe ist nicht die eines eifersüchtigen Gottes, sondern letztlich eine aus dem Begriff Gottes als des unendlich guten Seienden resultierende Forderung. Wenn Gott als das höchste Gut vorgestellt ist, so ist zugleich schon der Bezug eines jeden anderen — ja sogar Gottes selbst — auf dieses höchste Gut konnotiert. Gott, das höchste Gut, ist das Ziel, auf das hin alles angelegt ist. Die Erlangung dieses Zieles aber erfolgt auf dem Weg der Liebe. Daraus resultiert schließlich der Scotische Naturrechtsgrundsatz: "Gott ist zu lieben" (*Deus est diligendus*)<sup>38</sup>. Dieser Grundsatz ist selbst für das göttliche Wollen notwendig; alles andere ist demgegenüber sekundär und kontingent gewollt. Bedeutet Prädestination Hinordnung auf die Seligkeit, so hat sie ihr Ziel in Gott, in der 'fruitio Dei'. Das auf das Ziel Hinordnende ist die Liebe. Der Mensch ist zur Gottesliebe geschaffen; sie ist für ihn notwendig, und zugleich ist sie von ihm gefordert<sup>39</sup>.

Scotus hat diesen Gedanken nicht ausdrücklich auf Maria angewendet. In seiner theologischen Synthese gewinnt lediglich die Prädestination Christi eine gewisse Notwendigkeit. Aufgrund seiner ontologischen Verbindung mit der göttlichen Unendlichkeit kann dieser die vom Geschöpf geforderte Liebesantwort in vollkommener Weise geben und somit die Schöpfungsintention erfüllen. Scotus läßt aber keinen Zweifel,

<sup>37</sup> Vgl. *Ord.* III d. 19 q. un. n. 6, Ed. Viv. XIV, 714; *Ord.* III d. 32 q. un. nn. 5f, Ed. Viv. XV, 432f. Eine Zusammenstellung der wichtigen Texte findet sich bei A. B. Wolter, *John Duns Scotus on the Primacy and Personality of Christ*, in D. McElrath (ed.), *Franciscan Christology. Selected Texts, Translations and Introductory Essays*, St. Bonaventure-New York 1980, 139-182.

<sup>38</sup> Vgl. *Ord.* III d. 27 q. un. n. 2, Ed. Viv. XV, 355b; *Ord.* IV d. 46 q. 1 n. 10, Ed. Viv. XX, 426b: "... multo magis est in nobis habitus rectus appetitivus, qui inclinatur concorditer principio primo practico, quia illud principium practicum est verius, et per consequens rectius. Iustitia autem, quae est in Deo unica, re et ratione, ut dictum est, concorditer inclinatur primo principio practico, puta: Deus est diligendus".

<sup>39</sup> Vgl. hierzu: L. Honnefelder, *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, in M. Heimbach-Steins (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 1-27, bes. 16ff. B. M. Bonansea, *Will, Freedom and Love. Voluntarism vs. Intellectualism*, in ders., *Man and His Approach to God*, Lanham - New York - London 1983, 51-89.

daß diese Stellung Christi einmalig ist<sup>40</sup>. So sehr die grundsätzliche Möglichkeit, in Abhängigkeit von einer göttlichen Person genommen zu werden, für die menschliche Natur herausgearbeitet wurde, so sehr bleibt die faktische Realisierung kontingent. Die Nicht-Notwendigkeit müßte geradezu für alle anderen Menschen noch unterstrichen werden, da die Schöpfung in Jesus Christus ihr Ziel erreicht hat und jede andere Prädestination nur darauf hingeordnet werden kann<sup>41</sup>.

Aus dieser (wenngleich unvollständigen) Skizze wird deutlich, daß die Lehre von der Immaculata conceptio bei Scotus nicht als isolierte Glaubenswahrheit zu verstehen ist; vielmehr werden die Gehalte von Prädestinationslehre und Soteriologie an ihr exemplarisch zur Vollendung geführt. Zugleich bleibt der Verweis auf Jesus Christus als Zentrum der Heilsbotschaft immer gewahrt. An Maria wird deutlich, wie Erlösung durch Befreiung von der Erbsünde — und in vollkommenerer Weise als Bewahrung vor der Erbsünde — erfolgen kann. Da sie prädestinatorisch in unmittelbare Nähe zum Christus-Geschehen gerückt ist, da sie auserwählt ist, Mutter des Erlösers zu sein, so scheint ihr diese Ehre durchaus zu gebühren, geht doch ihre Vorherbestimmung — wie eine jede — dem Vorherwissen von Sünde voraus. Zugleich

<sup>40</sup> Die Möglichkeit der hypostatischen Union für jede menschliche Natur folgert H. Mühlen aus den Voraussetzung der Inkarnation bei Scotus: H. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, Werl 1954, 106-121. L. Boff führt dies im Blick auf Maria in einer Hypothese konkret aus; L. Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung*, Düsseldorf 21987, 106-117. Beide Ansätze scheinen mir aber die im Scotischen Denken liegende Pointe zur verkennen. Scotus zeigt auf, daß grundsätzlich jede menschliche Natur potentiell in Abhängigkeit von einer göttlichen Person genommen werden kann. Nur so erreicht die Inkarnation die erlösungsbedürftige menschliche Natur als solche. Dies beinhaltet für Scotus jedoch weder, daß die hypostatische Union an sich die Erlösung darstellt, noch daß diese für jeden Menschen erreichbar oder gar einzufordern wäre.

<sup>41</sup> Vgl. *Ord.* III d. 20 q. un. n. 7, Ed. Viv. XIV, 736a: "Praeterea, nulla est necessitas genus humanum reparari; igitur nec Christum pati. Consequentia de se patet. Antecedens probatur, quia si sic, hoc non est nisi quia homines praedestinati sunt ad gloriam, et lapsi non possunt intrare nisi per satisfactionem; sed modo ita est, quod praedestinatio hominis contingens est et non necessaria; sicut enim Deus ab aeterno contingenter praedestinavit hominem, et non necessario, quia nihil necessario operatur respectu aliquorum extra se, ordinando illa ad bonum, sic potuit non praedestinasse; nec est inconveniens hominem frustrari a beatitudine, nisi praesupposita praedestimatione hominis, igitur nulla fuit absolute redemptionis eius necessitas, sicut nec praedestinationis eius".

unterscheidet Scotus deutlich die Erbsünde als Zustand der Unerlöstheit von den materiellen Folgen und zeitlichen Sündenstrafen, die mit der Leiblichkeit des Menschen in Verbindung gebracht werden. Da Erbsünde als Fehlen der Ursprungsgerechtigkeit verstanden wird, bedarf es des gnadenhaften Eingreifens Gottes, um die Schuld aufzuheben. Doch wird der Mensch dadurch nicht einfachhin in den Urzustand zurückversetzt; vielmehr verbleiben die materiellen Folgen und zeitlichen Sündenstrafen. Insofern steht Maria hier ganz auf der Seite der erlösungsbedürftigen Menschen. An ihr wird gerade nicht der Vollkommenheitszustand einer hypostatischen Union vollzogen, sondern an der Erlösungsbedürftigkeit ansetzend, wird die Prädestination zur Gnade an ihr exemplarisch zu ihrem Ziel geführt. Nicht ein (unerreichbares) Privileg, sondern die Hoffnung des Menschen auf Erlösung wird hier thematisiert<sup>42</sup>.

## 2. Karl Rahner

Wenn wir uns nun den Schriften des Jesuiten-Theologen Karl Rahner zuwenden, so lassen wir nicht nur das Mittelalter zeitlich hinter uns, sondern auch die offizielle Definition der Lehre der Unbefleckten Empfängnis liegt bei der Entstehung seiner Texte bereits ein Jahrhundert zurück. Im eigentlichen Sinne muß hier nun von der Interpretation eines Dogmas gesprochen werden; und diese geschieht zugleich im unmittelbaren Kontext einer weiteren Dogmatisierung, nämlich der der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, die für Rahner wohl der entscheidende Ausgangspunkt zur intensiven Beschäftigung mit der Mariologie wurde<sup>43</sup>. Wenn ich seine Gedanken hier aufgreife, so geschieht

<sup>42</sup> Vgl. hierzu auch A. de Villalmonde, *Duns Escoto, la Immaculada y el pecado original*, in *Mélanges Bérubé*, Rom 1991, 239-255; 252. Er ordnet die Lehre von der Immaculata conceptio bei Scotus ein in Christologie, Soteriologie und Caritas-Lehre und deutet sie aus dem Licht des II. Vatikanischen Konzils, insbesondere mit Verweis auf *Gaudium et Spes* 22.

<sup>43</sup> Das Dogma von 1950 war Anlaß für das Konzept einer umfangreichen Monographie zur Mariologie, konzentrisch um das 'neue' Dogma entwickelt: K. Rahner, *Mariologie* (Unveröffentlichtes Manuskript), Innsbruck 1959 [Für die Bereitstellung des Manuskripts danke ich dem Karl-Rahner-Archiv, Innsbruck]. Das Buch wurde als ganzes nie veröffentlicht; zu den Hintergründen vgl. K. H. Neufeld, *Zur Mariologie Karl Rahners - Materialien und Grundlinien*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 109 (1987) 431-439. Ein zentraler Abschnitt wurde in französischer Sprache publiziert: K. Rahner, *Le principe fondamental*

dies zum einen, weil Rahner unter den modernen Theologen wohl am systematischsten die Mariologie in der Theologie verortet, nicht nur konstatiert, sondern interpretiert. Zum anderen lassen sich, wenngleich dies nicht explizit greifbar ist, Verbindungslinien zur Scotischen Interpretation ziehen, die unter dem Blickwinkel einer fortgeschrittenen Dogmen- und Theologiegeschichte weitergeführt wird.

„Anfang aller Mariologie ist der Glaube an die Geburt Christi aus Maria“. Diese Aussage Rahners basiert auf der eindeutigen Voraussetzung, daß Maria nur von Christus her verständlich ist, da in ihm Offenbarung und Heilsgeschehen ihren Höhepunkt und Abschluß erreichen. So sind die mariologischen Dogmen als Glaubenswahrheiten immer in das Ganze des christlichen Glaubens einzuordnen und von ihm her zu deuten<sup>44</sup>. Das Ja Mariens zur Menschwerdung Gottes ist nicht Privatsache irgendeiner Frau an irgendeinem Zeitpunkt der Geschichte, sondern erweist sich als freie Glaubensstat als heilsbedeutsam für die ganze Menschheit. Sie nimmt die höchste Selbstmitteilung Gottes mit ihrer ganzen personalen (nicht nur biologischen) Existenz auf. Sie steht an jenem Punkt der Heilsgeschichte, wo durch ihre Freiheit hindurch das Heil der Welt unwiderruflich geschehen kann. Dabei bleibt aber zu bedenken, daß das Ja Mariens als freie persönliche Tat bedingungslos Glaubens Gnade Gottes war und eben nur so für sie und für uns heilbringende Bedeutung erlangte. Diese Freiheitstat kann von Gott im voraus absolut und wirksam gewollt sein, ohne daß diese Handlung da-

*de la théologie mariale*, in *Recherches de Science Religieuse* 42 (1954) 481-522. — Was Rahner über die Interpretation des Assumptio-Dogmas schreibt, kann gleichermaßen auf das Immaculata-Dogma angewendet werden: „Die Definition schließt eine lange Entwicklung ab. Die Kirche hat in der Entfaltung ihres Glaubensbewußtseins eine absolute und unfehlbare Gewißheit gefunden. Die Tatsache, daß Maria mit Leib und Seele ihre totale Vollendung gefunden hat, ist als von Gott geoffenbart gewiß. Dieser Abschluß bedeutet aber kein Ende. Nicht nur läßt die Definition viele Fragen bewußt offen und stellt sie der Arbeit der Theologen anheim; der Inhalt der Definition selbst ist wie jedes Glaubensmysterium ein Gegenstand stets erneuter glaubender, betender, forschender Versenkung. Die Definition findet nur dann ihr Ziel, wenn dieser immer neue Anfang geschieht. Denn Gottes Offenbarungswort soll nicht nur bezeugt und verkündigt, sondern geglaubt werden. Dieser Glaube aber bedarf auch der Theologie, soll er eine solche Lebensmacht haben, daß sie alle Kräfte des Menschen in Anspruch nimmt und heiligend durchdringt“: *Mariologie*, 132.

<sup>44</sup> K. Rahner, *Die Unbefleckte Empfängnis* (1954), in *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln 1954, 223-237; 223f.

durch ihre Freiheit verlöre. Gott schenkt dem Geschöpf gerade das Freie. Mariologie ist somit die Aussage darüber, was Maria für das Heil der Welt bedeutet.

In diesem Kontext deutet Rahner das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis: „Mit dem Dogma ist zunächst die Tatsache unmittelbar ausgesprochen, daß ein Mensch, der nicht der Mittler, sondern ein Erlöser ist, ohne Sünde war“<sup>45</sup>. Auch hier wird unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß Maria nicht aus dem Erlösungsgeschehen herausgenommen ist, sondern — wie alle Menschen — der Mittlerschaft Christi bedarf. Obwohl sie durch ihre Freiheitstat die Menschwerdung Gottes und das darin beinhaltete Erlösungshandeln bis hin zu Kreuz und Auferstehung geschichtlich erst ermöglicht, ist ihr freies Ja getragen von der darin gründenden Gnade.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die vorausgesetzte Erlösungsbedürftigkeit des Menschen: Erbsünde wird von Rahner beschrieben als Unheiligkeitszustand, der der sittlichen Entscheidung des einzelnen vorausliegt, der der Freiheitssituation vorgegeben ist<sup>46</sup>. Die Individualgeschichte ist in ihrer Eingebundenheit in die Weltlichkeit, die Geschichte immer schon mitgeprägt durch die Freiheitsgeschichte anderer Menschen. Diese Situation ist bestimmt durch das Fehlen der heiligmachenden Gnade der Selbstmitteilung Gottes: „Selbstmitteilung des schlechthin *heiligen* Gottes bezeichnet eine den Menschen heiligende Qualität im voraus zu seiner freien, guten Entscheidung; und darum erhält das *Fehlen* einer solchen heiligenden Selbstmitteilung den Charakter eines *Nichtseinsollenden* und ist nicht bloß eine Minderung in den Freiheitsmöglichkeiten, wie sie sonst als 'Erbschaden' gegeben sein kann“<sup>47</sup>.

In der Situation der Erbsünde, d.h. des Noch-Ausstehens der göttlichen Selbstmitteilung, kommt somit die Freiheit des Menschen zu sich selbst zum Ausdruck als Freiheit des Ja oder Nein zu Gott<sup>48</sup>. In seiner Freiheit kann und soll der Mensch sich als vor Gott stehend erken-

<sup>45</sup> K. Rahner, *Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und unsere Frömmigkeit* (1954), in *Schriften zur Theologie* 3, Einsiedeln 1959, 155-167; 157.

<sup>46</sup> Vgl. hierzu: K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1984, 113-121; und Art. 'Erbsünde', in *Herders Theologisches Taschenlexikon* II, 155-164.

<sup>47</sup> K. Rahner, *Grundkurs* (Anm. 46) 119.

<sup>48</sup> K. Rahner, *Theologie der Freiheit*, in *Schriften zur Theologie* 6, Einsiedeln 1965, 215-237; 220, s. auch: K. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg 1974, 169.

nen. Diese Situation ist ja zugleich umfassen vom absoluten Heilswillen Gottes, und zwar in der Weise, daß der Mensch immer schon angelegt ist auf eine mögliche Selbstmitteilung Gottes an ihn. Diese transzendente Verfaßtheit geht jeder personalen Entscheidung des Menschen seismäßig voraus. Gnade ist somit "eine Wirklichkeit, die so sehr in der innersten Mitte der menschlichen Existenz in Erkenntnis und Freiheit *immer* und überall im Modus des Angebotes, im Modus der Annahme oder Ablehnung, so gegeben ist, daß der Mensch aus dieser transzendentalen Eigentümlichkeit seines Wesens überhaupt nicht heraustreten kann"<sup>49</sup>. Dieses Gnadenangebot Gottes gilt grundsätzlich für alle Menschen. Doch kann der Mensch in der Sünde frei Nein sagen zum Willen Gottes, kann die Selbstmitteilung Gottes nicht ankommen lassen im geschichtlichen Vollzug der Freiheit. Erlösung besteht somit in der Gnade der freien Selbstmitteilung Gottes und der freien Annahme durch den Menschen, die wiederum Gnadengeschenk ist. Erst die Gnade gibt dem Menschen die Möglichkeit, sein Leben heiligmäßig auszurichten. Der erlöste Mensch kann seine Strebungen so koordinieren, daß er ein freies Ja zum Willen Gottes sagt; der Tod, die wirkmächtigste 'Sündenstrafe' wird als Vollendung erfahren. Doch auch innerhalb des allgemeinen Heilswillens Gottes bleibt das Gnadenangebot der Selbstmitteilung ungeschuldet. Es ist grundsätzlich auch mit der Möglichkeit der Nicht-Offenbarung, mit dem Schweigen Gottes zu rechnen. Gott wählt frei aus, wem er seine Gnade in besonderer Weise zukommen läßt<sup>50</sup>.

Maria wird diese Erlösung aufgrund ihrer personalen Nähe zum Heilsgeschehen in Jesus Christus durch Erwählung zuteil. Das 'Nein' des sündigen Menschen wird bei ihr aufgrund dieser Erlösungsgnade zum bedingungslosen 'Ja' zum Willen Gottes. Dieses 'Ja' vollzieht sich in ihrem Leben in der durch Jungfräulichkeit und Gottesmutterchaft charakterisierten Verfügbarkeit und Empfänglichkeit für Gottes Selbstmitteilung an die Welt.

Dabei weiß Rahner die konkreten Lebensumstände dieser Frau durchaus realistisch zu benennen. Er zeigt auf, daß der Stand ihrer Sündlosigkeit und Heiligkeit gerade nicht in einer lebensfernen Wirklichkeit Gestalt gewinnt, sondern in den konkret banalen Verhältnissen, wie sie

<sup>49</sup> Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages, in *Herder-Korrespondenz* 28 (1974) 77-92; 83.

<sup>50</sup> K. Rahner, *Mariologie* (Anm. 43) 374f.

allen Menschen vorgegeben sind. Zum anderen ist die Freiheit des Ja, die Gnade der Befreiung von der Sünde, nicht erst dann vollkommen, wenn sie in die reale Finsternis der Sündenbefangenheit eingreift. Auch hier gilt es, der bewahrenden Erlösung ihren eigenen Wert beizumessen<sup>51</sup>. Zugleich macht Rahner daran deutlich, wie das Dasein des Menschen — jedes Menschen — von seinem ersten Anfang an von Gottes Liebe umfaßt ist, ja mehr noch, wie dieser Anfang von Gott gesetzt ist. Wohl bleibt dabei die je andere Disposition der einzelnen Menschen zu beachten, die Gottes souveräner Freiheit unterliegt; und doch ist in jedem Anfang die Möglichkeit auf das Ganze hin mitgesetzt. Rahner räumt hier die Möglichkeit ein, daß Gott einen Menschen auch verlorengelassen lassen kann; und wenn wir mit der Unergründlichkeit Gottes ernst machen, wird diese letzte Konsequenz trotz allen 'Heilsoptimismus' nicht auszuschließen sein<sup>52</sup>. Dennoch — oder gerade deshalb — bleibt der Daseinsvollzug, die Daseinsbejahung notwendige Aufgabe des Menschen. Beinhaltet die Freiheit die Möglichkeit des Ja oder Nein zu Gott und zum Selbstvollzug des Subjekts, so bleibt doch auch in Rahners Denken die Unverfügbarkeit Gottes letzter Grund für die Gewährung seiner Gnade. Das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit läßt sich durch nichts 'Früheres' erklären. Umfassen bleibt es jedoch vom allgemeinen Heilswillen Gottes für den Menschen.

Für Maria ist dieser Heilswille Gottes die Vorherbestimmung Christi als Erlöser, die allen anderen Möglichkeiten vorausgeht. Die Unbefleckte Empfängnis kann somit nicht nur als zeitliche Verlagerung jenes Heiles begriffen werden, das dem Menschen 'normalerweise' in der Taufzuerkannt wird. "Das Geheimnis ihrer Vorherbestimmung ist vielmehr das Geheimnis, das der zeitlichen Differenz zwischen ihr und uns im Geheimnis ihrer Unbefleckten Empfängnis erst ihre eigentliche Bedeutung gibt"<sup>53</sup>. Erlösung bedeutet bei Maria konkret Bewahrung vor der Erbsünde und nicht nur Befreiung, ohne daß deshalb ein zeitlich früherer Zustand der Unerlöstheit angenommen werden muß. Zu betonen bleibt nochmals, daß auch Maria ihre Erlösung in Christus findet und nicht — gleichsam noch im Urstand — außerhalb der Erlösungsbedürfnis-

<sup>51</sup> K. Rahner, *Maria. Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen*, Freiburg 1956: *Maria die Sündenlose*, 73-84.

<sup>52</sup> Ebd. *Die Unbefleckte Empfängnis*, 39-50.

<sup>53</sup> K. Rahner, *Unbefleckte Empfängnis* (Anm. 44) 234.

tigkeit des Menschengeschlechtes steht. Für uns bleibt festzuhalten: "Es gibt wenigstens einen Menschen, der im Lichte Gottes sein Dasein begann, einen, der diese Liebe aushielt ohne ihrer überdrüssig zu werden, ohne an ihr den unbegreiflichen, aber dauernd möglichen und uns so unbegreiflich verständlichen Paroxysmus der Aufsässigkeit gegen diese Liebe zu entzünden"<sup>54</sup>. Maria ist, wie Rahner immer wieder betont, die in vollkommener Weise Erlöste<sup>55</sup>. Dies bedeutet nun andererseits nicht, daß Maria als Unbefleckt Empfangene nur das "Ideal [ist], das wir hätten erreichen sollen und als ewig unerreicht von ferne grüßen"<sup>56</sup>. Die Zeitdifferenz, die bei uns zwischen Daseinsanfang und Gnadenbeginn liegt, beinhaltet nicht, daß wir nur 'halb' ankommen. Unser Weg zur Vollendung ist ein anderer<sup>57</sup>, der deshalb nicht weniger von der Gnade Gottes gehalten ist.

Ohne von dieser Skizze her schon die gesamte Rahnersche Mariologie hinreichend gewürdigt zu haben, soll sie nun noch einmal mit dem mittelalterlichen Denken konfrontiert werden. Ansatzpunkt für die Scotische Soteriologie ist eine recht abstrakt bleibende menschliche Natur in Relation zu Gott. So sehr Scotus in seiner Analyse der Personalität den je einmaligen Selbststand herausarbeitet und die Willenstätigkeit der Person in ihrer individuellen Natur verankert, so gilt sein Interesse letztlich nicht dem konkreten individuellen Menschen. Wohl ist ihm unter soteriologischen Aspekten die grundsätzliche Möglichkeit der hypostatischen Union für alle Menschen von Bedeutung. Aufgrund der Offenbarung ist sie jedoch konkret nur unter den Bedingungen, wie sie von Jesus Christus überliefert sind, anzuwenden. Vergleichbar wird für Maria eine Form der Erlösung vorgestellt, die grundsätzlich allen Menschen zukommen könnte, die aber doch auf den Einzelfall einer in der Offenbarung benannten Person begrenzt wird. Dennoch wird auch bei Scotus deutlich, daß diese Aussagen exemplarischen Charakter haben. Dabei vermag er noch nicht endgültig den Gedanken einer doppelten Prädestination der Menschen zu überwinden. Wird prädestinatorisch der Heilswille Gottes umgesetzt, so bleiben mit rechnerischer Selbstverständlichkeit

<sup>54</sup> K. Rahner, *Unbeflechte Empfängnis und Frömmigkeit* (Anm. 45) 158.

<sup>55</sup> K. Rahner, *Unbeflechte Empfängnis* (Anm. 44) 229; *Mariologie* (Anm. 43) 377.

<sup>56</sup> K. Rahner, *Unbeflechte Empfängnis und Frömmigkeit* (Anm. 45) 163.

<sup>57</sup> Rahner spricht ausdrücklich von "zwei sehr verschiedenen Weisen", zur Vollendung zu gelangen, *Unbeflechte Empfängnis und Frömmigkeit* (Anm. 45) 163.

Menschen davon ausgeschlossen. Auch wenn dies von Scotus eher im Sinne der Nicht-Prädestination gefaßt ist, bleibt das Verhältnis von Gnade und Freiheit hier problematisch. Gerade angesichts der soteriologischen Konzentration auf die eine Natur des Menschen ist diese Doppelung schwer hinzunehmen. Ein entscheidender Schritt ist von Scotus in der Überwindung der leibverhafteten augustinischen Erbsündenlehre getan. Dennoch vermag er trotz Unterscheidung von Erbsünde und Konkupiszenz der leiblichen Dimension des Menschen — gerade auch im Erlösungsgeschehen — nicht gerecht zu werden. Angesichts des für Scotus noch vorrangigen Problems der Begründung und Verteidigung der Immaculata-conceptio-Lehre sind gewisse Defizite nachvollziehbar und mindern nicht seinen Beitrag zur theologiegeschichtlichen Entfaltung. Dennoch bedarf dieser Ansatz unter heutigen theologischen Bedingungen weiterer Entfaltung.

Im Rahnerschen Denken ist der Mensch in seinem Dasein auf jeden Fall zunächst vom Heilswillen Gottes umfassen, zumindest im Modus des Angebots; und dies bezieht sich auf den Menschen in all seinen leib-seelischen Daseinsvollzügen; denn die Selbstmitteilung Gottes wirkt als Gnade aus der Mitte menschlicher Existenz. Trotz dieser ontologisch fundierten Sicht der menschlichen Natur rückt hier der einzelne konkrete Mensch als Subjekt göttlichen Heilswillens in den Blick. Dieser Heilswille besteht zuerst allgemein, für alle (einzelnen) Menschen, so sehr auch Rahner mit der grundsätzlichen Möglichkeit rechnet, daß der Mensch sein Heil verfehlen kann. An Maria wird ausgeführt, wie Erlösung ungeschuldet in vollkommener Weise beim Menschen ankommen kann.

Der Vergleich beider Konzeptionen läßt an dieser Stelle eine Spannung sichtbar werden: Dem von der einen menschlichen Natur ausgehenden mittelalterlichen Denken scheint eine Zweiteilung der Menschen in Prädestinierte und Nicht-Prädestinierte möglich; die eine menschliche Natur ist Bezugspunkt der hypostatischen Union, und doch bleiben Menschen von der Erlösung ausgeschlossen. Dem vom Subjekt ausgehenden neuzeitlichen Denken aber gereicht der gelungene Einzelfall von Erlösung zum allgemeinen Heilsoptimismus; weil Maria die vollkommene Erlösung erlangt hat, können wir alle darauf hoffen.

Entscheidend ist für beide Ansätze die Christozentrik. Dieses Thema wird von Scotus in der Lehre von der absoluten Prädestination entfaltet, und wir sahen, daß sich von hier erst seine Mariologie verstehen läßt. — Auch für Rahner ist dies unbestritten die Basis, von der her er seine Gnadenlehre (bis hin zur Theorie vom anonymen Christen)

entfaltet. Schöpfung ist von Anbeginn auf Christus hin ausgerichtet, durch ihn kommt Gottes Heil wirkmächtig für alle in die Welt. Es mag nur konsequent erscheinen, gerade an jener Frau, die in engstem Zusammenhang mit dem Christusereignis steht, die Heilszusage vollkommen erfüllt zu sehen.

### 3. *Schlußbetrachtung*

Zum Abschluß meiner Ausführungen möchte ich noch einen Blick auf das Lukas-Evangelium werfen mit der Frage, ob die in der theologischen Interpretation gewonnene Aussage sich vereinbaren läßt mit den christologisch-mariologischen Intentionen jenes Evangelisten, der uns zweifelsohne am meisten über Maria berichtet.

Zum einen dürfte es heute wohl unbestritten sein, daß die mariologischen Aussagen des NT nie isoliert betrachtet werden können, sondern der Hinordnung auf Christologie und Gnadenlehre bedürfen. Hierbei kommt Maria neben ihrer einzigartigen Stellung in der Heilsgeschichte immer auch eine exemplarische zu. So wie sie bei der Verkündigung der Verheißung glaubt, so ist sie auch in der weiteren Begegnung mit Jesus — wie alle Menschen — auf diesen Weg gewiesen. Sie steht dabei ganz in der Tradition biblischer Verheißungen seit Abraham: Gnade bedeutet die glaubende Annahme des göttlichen Handelns<sup>58</sup>. Aus dieser Begnadung erwächst Maria zugleich Freude, jene Freude, die aus der unmittelbaren Zuwendung Gottes herrührt<sup>59</sup>. In diesem Sinne ist das *χαίρει κεχαριτωμένη* der Verkündigungsszene kein Schriftbeweis für die *Immaculata conceptio*, wohl aber Beleg für die Gnadenzusage Gottes an Maria. Maria wird aus dieser Erfahrung zur Prophetin, sie teilt

<sup>58</sup> Vgl. F. Mußner, *Der Glaube Mariens im Licht des Römerbriefs*, in ders., *Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament*, St. Ottilien 1993, 57-72.

<sup>59</sup> Überzeugend nachgewiesen wurde jüngst, daß der Gruß des Engels an Maria (Lk 1, 28) im weiteren Kontext biblischer Geburtsankündigungen und Englerscheinungen wie auch im engeren Kontext der Bedeutung der Freude im Lukas-Evangelium wohl als Aufruf zur Freude zu verstehen ist; R. Kampling, *Die Freude Mariens. Formgeschichtliche und redaktionskritische Erwägungen zur theologischen Bedeutung von χαίρει in Lk 1, 28*, in R. Kampling - A. Lob-Hüdepohl (Hg.), *Blicke auf das Andere: Stationen theologischer Erfahrung*, Hildesheim 1994, 11-37; 29: "Freude ist nach Lukas eine Reaktion auf die Erfahrung des Handelns Gottes, der der eigentliche Urheber der Freude ist".

diese Zusage allen mit<sup>60</sup>. Rufen wir uns den Text des Magnifikat in Erinnerung, so finden wir hier die großartige Vorherverkündigung der Botschaft Jesu vom Kommen des Reiches Gottes, verbunden mit der eigenen Seligpreisung<sup>61</sup>. Die Gnade, die Maria zugesagt ist, bleibt nicht exklusiv auf sie beschränkt, sondern wird zum Heil für viele.

Gerade hier ließe sich nun aber der Gehalt des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis wieder aufnehmen. Wenn wir es nicht als Privileg, sondern als exemplarisch für unsere Situation ansehen, so läßt sich die befreiende Dimension erfassen: Erlösung wird den Menschen angeboten aus der wirklichen, kollektiven Situation der Sünde — nichts anderes besagt ja die Erbsünde. Das Gnadenangebot Gottes lautet, auszurechnen aus den Unheilsstrukturen, unsere Liebe wieder Gott und dem Nächsten zuzuwenden. Daß dies möglich ist, erfahren wir an Maria: Gottes Gnade kann so sehr beim Menschen ankommen, daß die Verfallenheit an die Sünde überwunden wird.

Problematisch bleibt hier allerdings das Faktum des 'zweifachen Weges'. Schon bei Scotus wurde deutlich, daß die konkrete Heilsrealität trotz des grundsätzlichen Angelegtseins der menschlichen Natur auf Gnade und Erlösung nicht einfachhin verallgemeinerbar ist. In der dogmatischen Formulierung der Bulle 'Ineffabilis Deus' wird dies aufgegriffen durch Verweis auf die 'einzigartige Gnade und Bevorzugung', die Maria hier zuteil wird. Auch Rahner läßt schließlich keinen Zweifel, daß Gott seine Gnade in verschiedenem Maße mitteilt und der Heilsweg Mariens ein anderer ist als der aller anderen Menschen.

Alejandro de Villalmonste schlägt in diesem Zusammenhang vor, das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis heute konsequenterweise auf alle Menschen anzuwenden. Er sieht eine Problemstellung, die der des

<sup>60</sup> Vgl. R. Kampling, ebd. 33: "Hier wird das Verhältnis von Gnade und Freude konzentriert ausgesagt: Der Gegenwart der Gnade Gottes entspricht die Freude. Daher kann man von einer Parallelisierung der Freude Mariens und der Kirche bei Lukas sprechen. Maria wird proleptisch die Freude zugesagt, die nachösterlich allen Menschen erfahrbar wird. So gilt ihr als derjenigen, die das Wort des Herrn gläubig hörte, der Aufruf zur Freude in besonderer Weise, aber gleichwohl auch jeder und jedem, dem die Gnade Gottes zuteil wird".

<sup>61</sup> Die Zukunftsgerichtetheit des Magnifikat läßt sich gerade an dieser Seligpreisung verdeutlichen, vgl. dazu die Untersuchung der grammatischen Struktur bei F. Mußner, "Königin der Propheten". *Bemerkungen zum prophetischen Charakter des Magnifikat (Lk 1, 46-55)*, in *Maria, die Mutter Jesu* (Anm. 58), 97-117; v. a. 104ff.

13. Jahrhunderts analog ist: Es gibt die 'opinio communis', die von der Erbsündenbehaftetheit aller Menschen ausgeht; und es gibt die 'pia opinio', die annimmt, daß kein Mensch in Erbsünde geboren wird. Aus der christozentrischen Perspektive des II. Vatikanischen Konzils will er die Vollkommenheit der Erlösung auf alle Menschen anwenden. Die Einzigartigkeit der Erlösung Mariens darf nicht exklusiv verstanden werden, gerade weil sie Urbild der Kirche ist. Ihre Exemplarität ist in der Weise real und effektiv, daß alle an ihr teilhaben<sup>62</sup>.

So berechtigt die Frage nach der allgemeinen Heilzusage sein mag, so sehr scheint mir in dieser Interpretation der Lehre von der Immaculata conceptio der Heilsoptimismus in einen Heilsautomatismus gewandelt. Hier sollte doch mit Rahner die grundsätzliche Möglichkeit des Nicht-Ergehens der göttlichen Selbstmitteilung, des Schweigens Gottes festgehalten werden. Auch wenn dies unserem Denken eine Zumutung sein mag, so bleibt doch Gottes Souveränität wie auch das Zusammenwirken von seiner und unserer Freiheit ein "Geheimnis von blendender Finsternis"<sup>63</sup>. So kann die Exemplarität Mariens sicher nicht auf Heilsgewißheit hin gedeutet werden, und sie gibt auch nicht den einzigen Weg der Zueignung von Erlösung an. Vielmehr geht es um die grundsätzliche Möglichkeit, daß das in Christus gewirkte Heil den Menschen vollkommen erreicht; und diese Möglichkeit ist durch die einmalige Realität besiegelt. Mehr kann hier legitimerweise wohl zunächst nicht abgeleitet werden<sup>64</sup>.

So bleibt schließlich zu berücksichtigen, daß — so sehr Heil auch eine konkrete irdische Dimension enthält — es gleichwohl ganz als von Gott gewirkt erfahren und verkündet wird. Erlösung ist Gnadenangebot Gottes, und sie ist als Verheißung real. Doch sie ist vom Menschen nicht herstellbar, und sie ist auch nicht einklagbar. Dies gilt es gegenüber manchen Tendenzen der Befreiungstheologie und auch der feministischen Theologie zu betonen. An Maria sehen wir Offenheit für den geschichtlichen Dialog Gottes mit den Menschen, wir sehen, wie sie die Verheißung lebt, wie gerade aufgrund der besonderen Begnadung

<sup>62</sup> A. de Villalmonde, (Anm. 42) 248ff.

<sup>63</sup> K. Rahner, *Unbefleckte Empfängnis*, (Anm. 44) 232.

<sup>64</sup> Rahner verweist daher zu Recht auf die Marienverehrung als den Ort, diese Ungleichheit zu würdigen; K. Rahner, *Mut zur Marienverehrung*, in *Schriften zur Theologie* 16, Einsiedeln 1984, 321-335.

ihr Leben nicht in Passivität erstarrt, sondern sich auf das Leben in allen Daseinsbezügen einläßt. Was wir in den Aussagen der Mariologie finden, sind nicht in erster Linie Privilegien einer Heiligen, sondern Zeugnis von Gottes machtvollm Handeln am Menschen zum Segen und zur Freude für den Menschen.

Wenn wir die jahrhundertelange Ausfaltung der Mariologie heute mit ihren Ursprüngen in den biblischen Texten konfrontieren, so können die scheinbar so ganz andersartigen Formulierungen der katholischen Dogmen neue Kraft gewinnen. Die mariologischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, die wir angesichts des vorkonziliaren marianischen Maximalismus durchaus als zurückhaltend bewerten können, ermöglichen heutigem Nachdenken über die Frau aus Nazareth, die Jungfrau und Gottesgebäerin, das erforderliche Maß an Gleichmut im Rahmen der Tradition. Zugleich zeigt uns die Mariologie des Konzils, daß diese Reflexion immer auch im Kontext der Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie gesehen werden muß. Wenn Heil und Erlösung thematisiert werden, so hat dies umgekehrt Auswirkungen auf die Mariologie, auf die Interpretation der Dogmen.

Geben wir zum Schluß noch einmal Karl Rahner das Wort: "Die Mariologie ist nicht zu Ende. Sie hat auch heute eine Geschichte in eine Zukunft hinein, die erst noch gefunden werden muß"<sup>65</sup>, so formuliert er in einem Beitrag aus dem Jahre 1975; und er weiß dabei wohl auch, daß die von ihm gegebenen Impulse längst nicht hinreichend rezipiert sind, daß sich durch die Mariologie mehr sagen läßt, als dies in nachkonziliarer Theologie der Fall ist.

SOMMAIRE. — En 1854 Pie IX définissait l'Immaculée Conception de Marie comme vérité de foi chrétienne. 140 ans plus tard, le Concile de Vatican II était marqué par une euphorie marianiste. M. Burger y voit deux épisodes "de la jeune histoire du développement de la dogmatique chrétienne". Elle en prend occasion pour une réflexion sur l'Immaculée Conception comme exemple de la prédestination à la grâce dans l'Histoire du Salut de tous les hommes. L'A. en trouve les données dans les preuves du frère mineur Duns Scot en faveur de la Conception Immaculée de Marie, diffusée dans le peuple mais niée par la plupart des théologiens à la suite de Bernard de Clairvaux. Une deuxième source est le théologien jésuite Karl Rahner, dans ses commentaires encore inédits sur l'Assomption de Marie au Ciel.

<sup>65</sup> K. Rahner, *Maria und das christliche Bild der Frau* (1975), in *Schriften zur Theologie* 13, Einsiedeln 1978, 353-360; 360, ebenso 355.