

Veröffentlichungen des
Internationalen Mariologischen
Arbeitskreises Kevelaer

Sedes Sapientiae
Mariologisches Jahrbuch
Jg. 10 (2006) Band 2

Hrsg. von

Manfred Hauke, German Rovira und Johannes Stöhr
Schriftleitung: Pfr. Klaus Klein-Schmeink

Sedes Sapientiae
Mariologisches Jahrbuch, 10 (2006) Bd.2

Herausgegeben von
Prof. Dr. Manfred Hauke
Dr. German Rovira
Prof. Dr. Johannes Stöhr
Schriftleitung: Pfr. Klaus Klein-Schmeink
Eine Veröffentlichung des Internationalen
Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer
e.V. (IMAK)

1. Auflage 2007
ISBN: 978-3-939684-07-7
© fe-medienverlags GmbH
D-88353 Kisslegg
Druck: Top-Offset, Frankfurt
Titelbild: Gottesgebälerin des Zeichens, russische Ikone, 19. Jahrhundert

Inhalt

Editorial	5
Die Mariologie bei den unierten Katholiken von den östlichen Riten <i>Josef Krupa</i>	9
Bibliographie	39
Die Mutter des Herrn in der Orthodoxie <i>Metropolit Serafim Joantá</i>	45
Die Mariologie John Henry Newmans (1801–1890) – eine Antwort auf die Problematik der Reformation <i>Lutgart Govaert</i>	57
BERICHTE	
Das Ringen um das richtige Bild Mariens – 25. Jahrestagung des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer e.V. <i>Doris Kagerbauer</i>	73
Wallfahrt des IMAK vom 5.–14. Juni 2006 <i>Bruno Stübben</i>	77
Literaturhinweis	83

Editorial

Das Thema der letzten Tagung, die der Internationale Mariologische Arbeitskreis Kevelaer e.V. vom 28. April bis zum 1. Mai 2006 durchgeführt hat, war *Das Marienbild in den christlichen Kirchen*. Es wurde festgestellt, dass sich dieses Bild bei den Katholiken und den Orthodoxen nicht wesentlich unterscheidet: Beide glauben im Grunde das Gleiche. In einigen Fragen gibt es bei den katholischen Christen sichere dogmatische Antworten, während sich die orthodoxen Christen durch die Tradition und die Kirchenväter in demselben Glauben bestätigt sehen.

Das letzte von den Orthodoxen anerkannte ökumenische Konzil war das VIII. vom 5. Oktober 869 bis zum 28. Februar 870, das durch die Beseitigung des Photianischen Schismas unter Hadrian II. die vorübergehende Union erreichte. Es fand in Konstantinopel statt und deshalb bezeichnet man es als die IV. Konstantinopolitanische Synode. In diesem Konzil fielen – wie auch bei der vorangegangenen II. Synode von Nikaia, die den Sinn und die Erlaubtheit der Bilderverehrung dekretierte – keine dogmatischen Entscheidungen im eigentlichen Sinne.

Die letzte gemeinsame dogmatische Erklärung war auf dem sechsten ökumenischen Konzil verkündet worden, der III. Synode von Konstantinopel 680, bei dem der Papst Agatho mit einer ansehnlichen Delegation vertreten war. In diesem Konzil verurteilte die Kirche die Lehre des Monotheletismus, die einen einzigen Willen in Christus sah.

Die Verwerfung dieser falschen Lehre war sehr wichtig im Hinblick auf die Verehrung der Gottesmutter: Jesus, die zweite Person der Dreifaltigkeit, besitzt – wie das Konzil von Chalkedon (451) klärte – zwei vollkommene Naturen, die göttliche und die menschliche. Da Maria die Mutter des Gott-Menschen Jesus ist, ist sie auch die Mutter Gottes; denn sie ist nicht die Mutter einer von zwei Naturen, sondern eine Person, wie mit Recht das Konzil von Ephesus (431) verkün-

dete, und das zwanzig Jahre vor dem Konzil von Chalkedon. Die Gottesmutter formte zwar die menschliche Natur Jesu, die aber mit der göttlichen eins wurde in der zweiten Person Gottes, welche die Person Jesu war. Wäre in Jesus nur ein Wille, der göttliche, dann wäre „Gottesmutter“ nur ein Name; man könnte die Eigenschaften dieser außergewöhnlichen Frau nicht richtig erklären: Jesus wäre als Mensch unbegreiflich.

Diese altchristlichen Konzilien bieten den Grundstock für die gemeinsame Überzeugung im Bereich der Trinitätslehre und der Christologie. Damit waren die Prärogative der Gottesmutter festgelegt. Die Kirche glaubte zwar von Anfang an daran; aber die dogmatischen Entscheidungen, die verkündet wurden, waren notwendig, um die Besserwisserei einzelner Theologen zu korrigieren.

Die Kirche hielt es noch für wichtig festzulegen, dass die Mutter Gottes seit dem ersten Augenblick ihrer Existenz ohne Sünde war, unbefleckt empfangen, und dass sie bei ihrem Heimgang mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde.

Am 8. Dezember 1852 wurde das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Marias und am 1. November 1950 das der Aufnahme Marias mit Leib und Seele in den Himmel verkündet. Die Orthodoxen glauben an dasselbe, wenn sie es auch in anderen Begrifflichkeiten aussagen. Fundamente der Verehrung Marias werden von beiden Schwesternkirchen anerkannt.

Nur bei den Protestanten darf man von einem Glauben an bestimmte Eigenschaften, Tugenden oder Gnadenvorzüge Marias nicht sprechen: Sie verehren die Mutter des Herrn, aber sie halten es für falsch, sich mit Fürbitten an sie zu wenden. Ihr Glaube an die Privilegien Marias ist bei jeder Gruppierung, ja sogar bei jedem Gläubigen verschieden. Einige nehmen die Verehrung Marias ernst und bejahen sogar viele der Vorzüge, die Katholiken bejahen, um so dem wahren Glauben zuzustimmen. Einige Christen leugnen inzwischen Marias Jungfräulichkeit und sehen in der Verehrung der Muttergottes, vor allem als Mutter und Königin der Barmherzigkeit, eine gewisse Verdunkelung der alleinigen Mittlerschaft Jesu Christi.

Dies findet man von den Anglikanern bis zu den Calvinisten, die im 16. Jahrhundert die ursprüngliche katholisch gebliebene Lehre des Anglikanismus infiltrierten und so die protestantische Lehre der „sola scriptura“ eingeführt haben.

Aus diesem Grunde halten die protestantischen Konfessionen nichts von der Tradition der Kirche und von den Kirchenvätern, die sie akzeptieren, aber nur insofern diese ihrer einseitigen Meinung von der Schrift nicht widersprechen; Gelehrte unter ihnen schätzen die Patrologie und kennen sie sogar sehr gut; aber sie berücksichtigen sie nicht für den Glauben.

Dies ist am Beispiel von Erasmus sehr deutlich zu sehen: Er kannte die Kirchenväter zum Teil sehr gut; er verehrte und liebte Maria; aber er nahm Anstoß an den vielen Bitten, welche die Gläubigen an sie richteten, und gab in diesem Punkt ausdrücklich seinem Kontrahenten Luther recht, indem er meinte, man solle die Heiligen verehren und ihr beispielhaftes Leben bewundern und auch nachahmen; man solle aber allein dem Sohn Gottes vertrauen, der für uns gestorben sei und unsere Anliegen erhören könne, denn er sei ja unser Schöpfer. Deswegen solle man die Heiligen mit Bitten nicht „belästigen“, denn sie könnten uns ohne Gott eh nichts gewähren.

Das ist sicherlich ein ganz anderer Standpunkt. Die Katholiken und die Orthodoxen halten sich an die Tradition und auch an die Heilige Schrift, wonach auf die Bitte seiner Mutter, Jesus mit dem ersten Wunder sich offenbarte (vgl. Lk 2,1–11). Vor allem ist die Fürsprache der Heiligen nicht nur in der uralten Tradition der Kirche, sondern auch dogmatisch festgewurzelt, wie das Konzil von Trient verkündet: „Die Heiligen, die zusammen mit Christus herrschen, bringen ihre Gebete für die Menschen Gott dar; es ist gut und nützlich, sie flehentlich anzurufen und zu ihren Gebeten, ihrem Beistand und ihrer Hilfe Zuflucht zu nehmen, um Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, unseren Herrn, der allein unser Erlöser und Erreter ist, Wohltaten zu erwirken“ (DH 1821).

Die Orqodoxoz omologia des Kiewer Metropoliten Petrus Mogilas sagt aus dem Glauben heraus, aber so menschlich, dass es gut tut zu lesen: „Wir rufen die Vermittlung der Heiligen bei Gott an, damit sie für uns bitten. Und wir rufen sie an nicht wie eine Art Götter, sondern als Freunde dessen, dem sie dienen und den sie preise und verehren ... Wir bedürfen ihrer Hilfe, nicht wie wenn sie uns durch eigene Macht hälfen, sondern weil sie für uns die Gnade Gottes durch ihre Fürbitten zu erlangen suchen. Das ist auch unser Glaube!“ Die Heiligen sind eng mit uns verbunden und unter ihnen in ganz besonderer Weise die Gottesmutter Maria: Wir bilden mit ihnen zusammen die Gemeinschaft der Heiligen. In dieser Gemeinschaft, deren Existenz wir im Glaubensbekenntnis bekennen, sind wir eins mit Christus. So bitten wir füreinander. Und so sagte uns der Herr im Plural: „Bittet, so wird euch gegeben werden“ (Mt 7,7 und Lk 11,8). Das erklärt auch, warum die Apostel sich auf das Gebet der Gemeinden verlassen konnten: „Bittet für alle Heiligen“ (Eph 6,18) und „dass ich dank eurer Gebete wiedergeschenkt werde“ (Phlm 22). Und die Apostel selbst sprachen Bittgebete für die Gemeinden (z. B. Kol 1,9). Die Mittlerschaft Marias ist in der Tradition, aber auch in der Heiligen Schrift begründet: Maria ist die Mutter des Sohnes Gottes, unseres Schöpfers und Erlösers, und ist uns wohlgewogen; als Quelle und Mutter aller Gnaden kann sie für uns Fürbitte halten und alle Gnaden vermitteln. Diese Aussagen rechtfertigen die Verehrung Marias und das Vertrauen auf ihre Fürsprache.

German Rovira

Die Mariologie bei den unierten Katholiken von den östlichen Riten

Josef Krupa

1. Die Entstehung der östlichen katholischen Kirchen

Der christliche Osten hat zwei Teile: Der kleinere Teil ist mit Rom vereinigt, der größere Teil hat keine Gemeinschaft mit Rom. Wir unterscheiden daher den katholischen und den orthodoxen Osten.¹ Die östlichen katholischen Kirchen sind meistens durch den Anschluss der östlichen nicht-katholischen Kirchen oder ihrer Teile zur katholischen Kirche entstanden. Sie haben die Lehre der katholischen Kirche, einschließlich des Primates des Papstes, angenommen, aber sie behielten den östlichen Ritus und weitere Spezifika, zum Beispiel die Möglichkeit der Priesterweihe von verheirateten Männern. Ein Beispiel derartiger Vereinigungen ist zum Beispiel die Brest-litauische Union vom Jahre 1596, die einen Teil der orthodoxen Christen in der Ukraine und in Weißrussland mit der katholischen Kirche vereinigt hat, und der zum Beispiel die heutige ukrainische griechisch-katholische Kirche ihre Existenz verdankt.²

¹ Vgl. A. SLODIKA, *Sviatosť v dogmatickej teológii*, in *Acta facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, Jahrgang V., Nummer 2, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, Bratislava 2005, S. 195.

² Vgl. http://sk.wikipedia.org/wiki/V%C3%BDchodn%C3%A9_kat%C3%ADcke_cirkvi, 23.11.2005; SACRA CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE, *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano 1962, S. 327; JOHN PAUL II, *Apostolic letter of the Supreme Pontiff John Paul II for the fourth centenary of the Union of Brest*, 16. November 1995, in: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_19951112_iv-cent-union-brest_en.html, 11.1.2006; C. J. PIÍK, *Sou asnos ehole basilian*, in: *Teologické texty. Pé e o du i*, Jahrgang 16, Nummer 4, Královská kolegiální kapitula sv. Petra a Pavla na Vyšehrad, Prag 2005, S. 141. Ein anderes Beispiel der Vereinigung ist die Union von Uzhorod (diese Stadt befindet sich in der heutigen Ukraine) vom 24. April 1646; vgl. JOHN PAUL II, *Apostolic letter The 350th anniversary of the Union of Uzhorod*, 18. April 1996, in: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_19960418_union-uzhorod_en.html, 1.1.2006. Weitere Unionen sind die Union von

2. Die Charakteristik der ostkatholischen Kirchen

Die Ostkirchen mit ihren Einrichtungen und liturgischen Bräuchen, ihren Überlieferungen und ihrer christlichen Lebensordnung sind in der katholischen Kirche sehr geschätzt.³ In diesen Werten von

Florenz und mehr lokale Unionen, wie die äthiopische, moldawische, malabarere, rumänische und andere; vgl. V. VENTURA, *Walerian Bugel, Ekleziologie U borodské unie a jejich dedic na požadí doby*, in: *Teologické texty. K es anství a filosofie*, Jahrgang 15, Nummer 2, Královská kolegiální kapitula sv. Petra a Pavla na Vyehrad, Prag 2004, S. 85; G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, Pontificia Facoltà teologica „Marianum“, Anno accademico 2000 – 2001, S. 90.

³ Zu den unierten östlichen katholischen Kirchen gehören die Riten:

- der chaldäische (ostsyrische) Ritus (die chaldäisch-katholische Kirche, die besonders im Irak verbreitet ist, hat 358 682 Gläubige)
- der syrisch-malabarere Ritus (die syrisch-malabarere katholische Kirche, die besonders in Indien, meist im Staat Kérala, verbreitet ist, hat 3 699 142 Gläubige)
- der koptische Ritus (die koptisch-katholische Kirche, die besonders in Ägypten verbreitet ist, hat 252 790 Mitglieder)
- der äthiopische Ritus (die äthiopisch-katholische Kirche, die besonders in Äthiopien und Eritrea verbreitet ist, hat 225 224 Mitglieder)
- der westsyrische Ritus (die syrisch-katholische Kirche, die besonders in Syrien, im Irak und im Libanon verbreitet ist, hat 123 668 Gläubige; die syrisch-malankarere katholische Kirche, die besonders im indischen Staat Kérala verbreitet ist, hat 402 702 Mitglieder)
- der maronitische Ritus (die maronitische Kirche, die besonders im Libanon und in der Diaspora verbreitet ist, hat 3 107 344 Gläubige); der armenische Ritus (die armenisch-katholische Kirche, die besonders in Armenien, Georgien, im Libanon, in Syrien und in der Diaspora verbreitet ist, hat 368 101 Mitglieder); der byzantinische Ritus (griechisch-katholische Kirchen: Die melchitische griechisch-katholische Kirche, die besonders in Syrien, im Libanon, in Israel und in der Diaspora verbreitet ist, hat 1 342 014 Gläubige; die ukrainische griechisch-katholische Kirche, die besonders in der Ukraine und in der Diaspora verbreitet ist, hat 4 268 577 Mitglieder; sie wirkt in der Slowakei.
- Die griechisch-katholische Kirche in Kroatien in der Eparchie Krievac hat 15 311 Gläubige.
- Die griechisch-katholische Kirche in Serbien und Montenegro hat 22 934 Mitglieder.
- Die griechisch-katholische Kirche in Mazedonien hat 11 398 Gläubige.
- Die ungarische griechisch-katholische/rumänische griechisch-katholische Kirche, die besonders in Rumänien verbreitet ist, hat 741 917 Gläubige; die rusinische griechisch-katholische Kirche enthält drei Teile:
- Die Eparchia in Mukachevo, die sich auf dem Gebiet der ganzen sogenannten Unterkarpatischen Russien in der westlichen Ukraine befindet, hat 320 000 Mitglieder.
- Die rusinische griechisch-katholische Metropolen in den Vereinigten Staaten von Amerika haben 99 381 Gläubige.

ehrwürdigem Alter leuchtet ja eine Überlieferung auf, die über die Kirchenväter bis zu den Aposteln zurückreicht. Sie bildet ein Stück des von Gott geoffenbarten und ungeteilten Erbgutes der Gesamtkirche. Für diese Überlieferung sind die Ostkirchen lebendige Zeugen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat bestätigt, dass der katholischen Kirche daher die Sorge für die Ostkirchen sehr am Herzen liegt. Es hat gewünscht, dass diese Kirchen neu erblühen und mit frischer apostolischer Kraft die ihnen anvertrauten Aufgaben meistern. Darum hat es neben den die Gesamtkirche betreffenden Anordnungen auch über sie einige Beschlüsse im Dekret *Orientalium Ecclesiarum* verfasst.⁴ Von der ersten Gemeinde von Jerusalem an bis zur Wiederkunft Christi feiern die Kirchen in der Liturgie überall das gleiche Pascha-Mysterium, das nur eines ist, obwohl die Formen seiner Feier sehr unterschiedlich sind.⁵

Das griechisch-katholische apostolische Exarchat in der Tschechischen Republik hat 177 704 Mitglieder.

Die slowakische griechisch-katholische Kirche in Ungarn hat 268 935 Mitglieder.

Die bulgarische griechisch-katholische Kirche wirkt in Bulgarien. Sie hat ca. 10 000 Gläubige.

Die griechische griechisch-katholische Kirche wirkt in Griechenland und in der Türkei. Sie hat 2 340 Mitglieder.

Die albanische griechisch-katholische Kirche hat ca. 3200 Gläubige. Sie wirkt in Albanien.

Die italienisch-albanische griechisch-katholische Kirche, die besonders in Süditalien verbreitet ist, hat 61 398 Mitglieder.

Die russische griechisch-katholische Kirche wirkt in Russland und in der Diaspora.

Die weißrussische griechisch-katholische Kirche wirkt in Weißrussland und in Diaspora; vgl.

http://sk.wikipedia.org/wiki/V%C3%BDchodn%C3%A9_kat%C3%ADcke_cirkvi#Zdroje, 3.11. 2005; G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 2, 5; J. KOŇÍK, *V chodné cirkvi. Osobné svedectvo*, in *Nová evanjelizácia. Zborník sympózia s medzinárodnou účasťou. VI. ročník*, Nová evanjelizácia, Bratislava, 15. – 17. 9. 1997, volumen 1., Trnavská Univerzita – Aloisianum. Teologickín titul sv. Alojza Spolonosti Je i oveja na Slovensku, Bratislava 1997, S. 55 – 56; V. MALÝ, usw., *Liturgickéslovník*, in *Liturgia. časopis pre liturgickú obnovu 59 – 60*, Nummer 3 – 4, Jahrgang XV., Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2005, S. 307 und 310; J. KANÁK, *Principia quae Codicis Orientalis recognitionem dirigant*, in: *Studia theologica 20*, Jahrgang VII., Nummer 2, Sommer 2005, Univerzita Palackého v Olomouci – Cyrilometodějská teologická fakulta, Olmütz 2005, S. 23.

⁴ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dekret *Orientalium Ecclesiarum*, 1.

⁵ Vgl. *Katechismus der katholischen Kirche*, 1200.

Das Mysterium Christi ist von so unerschöpflichem Reichtum, dass keine liturgische Tradition es vollkommen und ganz zum Ausdruck bringen kann. Die Geschichte der Entstehung und Entwicklung der Riten zeugt von einer erstaunlichen und sich ergänzenden Vielfalt. Solange die Kirchen in diesen liturgischen Traditionen in der Gemeinschaft des Glaubens und der Sakramente lebten, bereicherten sie einander und erstarkten in der Treue zur Überlieferung und zur

gemeinsamen Sendung der ganzen Kirche.⁶

Die verschiedenen liturgischen Überlieferungen sind aus der Sendung der Kirche erwachsen. Die Kirchen ein- und desselben geographischen und kulturellen Bereichs begannen allmählich, das Mysterium Christi in besonderen, kulturell geprägten Ausdrucksformen zu feiern. Unterschiede in den Formen finden sich bei der Art und Weise der Überlieferung des Glaubensgutes (vgl. 2 *Tim* 1,14), in der liturgischen Symbolik, im theologischen Verständnis der Mysterien usw. Die Kirche ist allumfassend: Sie kann alle wahren Reichtümer der Kulturen läutern und so in ihre Einheit einbinden.⁷

Außer dem lateinischen Ritus⁸ sind die liturgischen Überlieferungen oder Riten, die gegenwärtig in der Kirche in Gebrauch stehen, auch der byzantinische, alexandrinische oder koptische, syrische, armenische, maronitische und chaldäische Ritus.⁹ Die Kirche erkennt allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre zu und will, dass sie in Zukunft erhalten und in jeder Weise gefördert werden.¹⁰

⁶ Vgl. PAUL VI., Apostolische Exhortation *Evangelii nuntiandi*, 63–64, in: *Katechismus der katholischen Kirche*, 1201.

⁷ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 23; ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dekret *Unitatis redintegratio*, 4; *Katechismus der katholischen Kirche*, 1202.

⁸ Vor allem der römische Ritus, aber auch die Riten gewisser Ortskirchen, wie der ambrosianische Ritus oder die Riten einzelner Orden.

⁹ Vgl. *Katechismus der katholischen Kirche*, 1203; *Historické setkání V chodních církví*, in: *Teologické texty. Raná církev a zít ek církeve*, Jahrgang 9, Nummer 1, Královská kolegiální kapitula sv. Petra a Pavla na Vy ehrad , Prag 1998, S. 32.

¹⁰ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, 4, in: DH, 4004.

3. Die katholische Kirche des byzantinischen Ritus in der Slowakei

Zu den ostkatholischen Kirchen gehört auch die griechisch-katholische Kirche in der Slowakei, die ihre Liturgie im byzantinisch-slawischen Ritus feiert. Die slowakische griechisch-katholische Kirche wirkt in der Slowakei, besonders im Osten der Republik, in der Eparchie in Prešov¹¹ und im apostolischen Exarchat in Košice¹² und in Kanada in der Eparchie des hl. Cyrill und des hl. Methodius in Toronto. Sie hat 225 369 Gläubige.

Papst Johannes Paul II. hat bei seiner zweiten apostolischen Reise in die Slowakei im Jahre 1995 beim Treffen mit den Mitgliedern der griechisch-katholischen Kirche in der ostslowakischen Stadt Prešov am 2. Juli in seiner Ansprache betont: „Bei diesem meinen Besuch in der Slowakei, besonders in seinem Ostteil, konnte ich persönlich die Besonderheiten kennen lernen, die das religiöse Leben und die Traditionen dieses Kreises charakterisieren. Hier trifft sich der Westen mit dem Osten, der lateinische Ritus mit dem östlichen. Hier ist es möglich, fast tastbar die Spuren des Erbes und der Botschaft des hl. Cyrill und des hl. Methodius zu spüren. Die heiligen Brüder von Thessaloniki haben in ihrer Evangelisationstätigkeit das Modell des Kirchenlebens ausgearbeitet, das in sich den Reichtum der Osttradition im Gebiet des Rechtes, der Liturgie, der Theologie und der Spiritualität mit dem Prinzip der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche in der Gemeinschaft mit dem römischen Bischof einträgt.“¹³

Viele Leute fragen nach den Wurzeln der griechisch-katholischen Kirche in der Slowakei. Obwohl das griechisch-katholische Bistum in der ostslowakischen Stadt Prešov im Jahre 1818 entstanden ist, hält sich die griechisch-katholische Kirche in der Slowakei in ihrem Bewusstsein für den Fortsetzer des Erbes der Mitpatronen Europas, des hl. Cyrill und des hl. Methodius, das in ihrem Wesen aus folgenden Grundpunkten besteht:

¹¹ Vgl. F. CARCIONE, *Le Chiese d'Oriente. Identità, patrimonio e quadro storico generale 1997*, San Paolo, Milano 1998, S. 154.

¹² Deutsch *Kaschau*. Sie ist die zweitgrößte Stadt der Slowakei.

¹³ G. SZÉKELY, A. MESARÓ, *Gréckokatolíci na Slovensku*, Košice 1997, S. 83.

1. östliche Spiritualität
2. Liturgie in der Volkssprache
3. Einheit mit dem Apostolischen Stuhl.

Der Hl. Vater Johannes Paul II. hat es ähnlich in der schon zitierten Ansprache formuliert: „In der Geschichte war es für verschiedene liturgische Traditionen nicht immer leicht, in Frieden und in Einheit zusammenzuleben. [...] Aber ihre Gegenwart ist das beredte Zeugnis dafür, wie es möglich ist, über Jahrhunderte hinweg dem ursprünglichen Modell treu zu bleiben, das der hl. Cyrill und der hl. Methodius verwirklicht haben. Seien Sie stolz auf ihre uralte Tradition.“

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich die griechisch-katholische Kirche in der damaligen Tschechoslowakischen Republik hoffnungsvoll entwickelt. Leider haben diese Epoche der Blüte gewaltsame politische Änderungen und der Antritt des Kommunismus in der Tschechoslowakei nach dem Jahre 1948 unterbrochen. Am 28. April 1950 hat sich die sogenannte Prešovská sobor – das heißt Pseudosynode – in der Stadt Prešov verwirklicht, als die griechisch-katholische Kirche in der Tschechoslowakei verboten war. Ihre zwei Bischöfe wurden ins Gefängnis gebracht. Papst Johannes Paul II. hat beide seliggesprochen. Die Tätigkeit der griechisch-katholischen Kirche in der Tschechoslowakei wurde erneuert am 13. Juni 1968.¹⁴ Wie andere Gläubige in der Tschechoslowakei und im ganzen Ostblock haben sie volle religiöse Freiheit erst im Jahre 1990 gewonnen. Im Jahre 1997 ist in der Ostslowakei in der Stadt Košice das griechisch-katholische apostolische Exarchat entstanden.¹⁵ In der Gegenwart leben in der Slowakei, besonders im Osten der Republik, rund 200 000 griechisch-katholische Gläubige, das sind 4% der Bevölkerung der Slowakei.¹⁶

¹⁴ Vgl. *Vládne nariadenie z 13. júna 1968 o hospodárskom zabezpečení gréckokatolíckej cirkvi tátom*, in: *Kalendár gréckokatolíkov 1969*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1969, S. 49–50.

¹⁵ Vgl. C. VASI, *Gréckokatolíci – dejiny – osudy – osobnosti*, Byzant, Košice 2000, S. 142.

¹⁶ Vgl. P. TURÁK, *Prešovské gréckokatolícke biskupstvo od jeho kánonického erigovania a po súčasnú súčasnosť*, in: *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život*, Jahrgang LXXXIV, (Október) 2003, Nummer 8, S. 435, 438–439.

4. Die Theologie bei den unierten östlichen Katholiken

Am Anfang müssen wir betonen, dass die östlichen, unierten Katholiken im religiösen Leben sehr den orthodoxen Christen gleichen. Dies ist verständlich, da sie viele Jahrhunderte lang Bestandteil der östlichen Tradition waren. Die östlichen unierten Kirchen des byzantinischen Ritus haben denselben Ritus wie die Orthodoxen des byzantinischen Ritus. Genauso ist es auch bei allen anderen östlichen Riten, welche die unierten Katholiken und die Orthodoxen gemeinsam haben. Sie unterscheiden sich nur darin, dass die unierten Katholiken in der Liturgie der Eucharistie den Namen des Papstes aussprechen. Der griechisch-katholische Exarcha Milan Chatur aus der ostslowakischen Stadt Košice hat erklärt, dass es nach dem Fall des Kommunismus eine der wichtigsten Aufgaben seiner Kirche ist, ihren byzantinischen Ritus von den Einflüssen des lateinischen Ritus, die sich dort während der vollen oder teilweisen Unfreiheit dieser Kirche in der ehemaligen kommunistischen Tschechoslowakei ergeben hat, zu reinigen, sodass der gewöhnliche Beobachter nicht gleich feststellt, ob er an der Liturgie der unierten Katholiken oder der Orthodoxen teilnimmt.

Auch die Theologie der unierten Katholiken des östlichen Ritus gleicht der Theologie der Orthodoxie. Diese Theologie charakterisiert vor allem extreme dogmatische Einfachheit. Die Dogmen sind fast mit Abscheu formuliert worden. Sie stellen sich vermittels der Ikonen wie „der verständliche Umschlag des Geheimnisses“ vor. Sie sind nur große Begleitbilder, weil die Liturgie das Zentrum des Lebens der östlichen Kirchen ist. Theologische Diskussionen kommen erst an zweiter Stelle. Es scheint, dass sie überflüssig und vergeblich sind. Zum Beispiel verherrlicht man im koptischen Monophysitismus, der nur eine Natur des Christus (die göttliche Natur) anerkennt, die Geburt Jesu, sein Leiden und seine Auferstehung.

Die orthodoxe Theologie, gründend auf der Lehre der östlichen Väter,¹⁷ behauptet, dass man Gott nur dann erkennen kann, wenn

¹⁷ Vgl. L. ALVAREZ, G. ANCONA usw., *Chiese orientali cattoliche*, in: *Lexicon. Dizionario*

man von ihm alles ableugnet, was der menschliche Geist auf Grund des Sichtbaren begreifen kann. Es ist der Weg des Unbekannten oder die „gelehrte Unwissenheit“,¹⁸ die für das Näherkommen zu Gott typisch ist. Die Konsequenz dessen ist das, was wir als orthodoxen Statismus bezeichnen.

Orthodoxie (die rechte Lehre) und Orthopraxis (das rechte Leben) sind untrennbar verbunden. Von diesem Standpunkt aus ist die orthodoxe Theologie nicht rationalistisch. Sie beachtet grundsätzlich das Leben Jesu Christi im Hl. Geist. In der Praxis ist es alles viel mehr durchmeditiert als ausgesprochen. Darin besteht auch die Wichtigkeit der religiösen Kunst.¹⁹

Die unierten Katholiken der östlichen Riten unterscheiden sich von den Orthodoxen am meisten in der Lehre des Glaubens und der Sitten, weil diese Bestandteil der katholischen Kirche sind. Obwohl die orientalischen Katholiken eine östliche Liturgie haben, anerkennen sie – wie die Katholiken – die Entscheidungen der ökumenischen Konzilien, die sich nach der Trennung mit dem Osten verwirklicht haben; weiterhin beachten sie die Entscheidungen der Päpste und der römischen Kongregationen.²⁰

Der Hauptunterschied in der Mariologie ist das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria, das die Orthodoxen ablehnen:²¹ Nach ihnen rücke es die Erbsünde zu sehr in den

Teologico Enciclopedico, 3. Auflage, Piemme, Casale Monferrato 1997, S. 168.

¹⁸ „Docta ignorantia“; vgl. AUGUSTINUS AURELIUS, *Epistola ad Probam*, in: *Liturgia horarum iuxta ritum Romanum IV, Tempus per annum hebdomadae XVIII – XXXIV*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXV, S. 320.

¹⁹ Vgl. J. KOŤK, *V chodné cirkvi. Osobné svedectvo*, in *Nová evanjelizácia. Zborník sympózia s medzinárodnou účasťou. VI. ročník*, 15.–17. 9. 1997, S. 60, 62.

²⁰ Vgl. A. SLODIKA, *Sviatosť v dogmatickej teológii*, in: *Acta facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, Jahrgang V., Nummer 2, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, Bratislava 2005, S. 195; V. VENTURA, *Katolícké cirkve v chodníbo obdobi u nás*, in: *Teologické texty. Kniha ství v era a života*, Jahrgang 12, Nummer 4, Kráľovská kolegiátna kapitula sv. Petra a Pavla na Vyšehrad, Prag 2001, S. 166.

²¹ Vgl. I. BELEJKANI, *Katolícky katechizmus z pohľadu pravoslávnej teológie. Zrovnávanie boboslovie*, Eparchiálna rada pravoslávnej cirkvi, Prešov 1998, S. 53–54; DERSELBE, *Pravoslávne dogmatické boboslovie I.*, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 1995, S. 93–94; DERSELBE, *Pravoslávne dogmatické boboslovie II.*, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov

Mittelpunkt und schmälere das Verdienst der Jungfrau Maria, weil ihr freier Wille nichts zu überwinden gehabt habe.²² Es gibt aber auch Theologen, die zur Ansicht von der Unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria neigen.²³ Die chaldäisch-katholische Kirche feiert am

1996, S. 170; W. BRANDMÜLLER, *Ľze této cirkvi je t v íť? Polemika*, in: *Teologické texty. Finále ivota*, Jahrgang 12, Nummer 3, Kráľovská kolegiálny kapitula sv. Petra a Pavla na Vyehrad, Prag 2001, S. 116; J. D. SZCZUREK, *Teológia dogmy Nepo kvrneného poatia*, in: *Acta facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, Jahrgang IV., Nummer 4, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, Bratislava 2004, S. 310 – 312. Die Argumentation gegen die Unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria wegen des Fehlens eines Zeugnisses der Hl. Schrift gleicht der Orientierung der Protestanten nach dem Prinzip *Sola Scriptura*.

²² Vgl. *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Herausgegeben von J. Feiner und L. Vischer, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1973, S. 617.

²³ In der theologischen Literatur finden wir auch die Behauptung, dass im Zusammenhang mit dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis oft gesagt wird, dass die nicht-unierten östlichen Kirchen dieses Dogma nicht anerkennen. Außer des logischen Zeugnisses, das uns der Feiertag der *Empfängnis der hl. Anna* mit seinen liturgischen Texten bietet, können wir hier das Zeugnis der gegenwärtigen orthodoxen Theologie anführen, die in diesem Zusammenhang sagt: „Die orthodoxe Kirche hielt es nicht für notwendig, den Inhalt der Erklärungen des Konzils von Ephesus, bezogen auf die Person Mariens, zu spezifizieren und glaubte, keine weiteren Dogmen formulieren zu müssen. Ausgehend von diesem Grundinhalt, sei alles, was von Maria geglaubt wird, in der poetischen und symbolischen Sprache der liturgischen Doxologie verkündet. [...] Die Unbefleckte Empfängnis war als theologische Meinung (theologumenon) in der Vergangenheit in den orthodoxen Kirchen zugelassen und wurde auch von bedeutenden Theologen unterstützt. Wenn auch nicht im Sinne des gegenwärtigen Terminus, so doch wenigstens im Ausdruck des Glaubens, der sich diesem Gedanken sehr nähert, finden wir diese Idee beim Patriarchen Fotios und Gregor Palamas. Die Unbefleckte Empfängnis hat ausdrücklich Georgius Scolarius, der letzte Patriarch des byzantinischen Reiches, gelehrt, der im Jahre 1456 gestorben ist“; E. EEHR-SIGEL, „*Madre di Dio. Mariologia tradizionale e i nuovi problemi*“, in: *Ave Gioia di tutto il creato. La Madre di Dio e il popolo russo ieri e oggi*, Torino 1988, S. 30 a 37. Es ist erwähnenswert, dass griechische Mönche des Klosters in Grottaferate bei Rom nach der Erklärung dieses Dogmas durch Papst Pius IX. die Sammlung der östlichen patristischen und liturgischen Texte gesandt haben, welche sich in den Kodexen und Manuskripten ihres Klosters befanden und die sie als Zeugnis der östlichen Liturgie beziehungsweise als Zeugnis der Berechtigung und Schicklichkeit dieser dogmatischen Erklärung, hielten; vgl. T. TOSCANO – I. COZZA (a cura di), *De Immaculata Deiparae Conceptione hymnologia graecorum i ex editis et manuscriptis codicibus cryptoferratensibus, latina et italica interpretatione patrologica comparatione et adnotationibus illustrata*. Typis S. Congreg. De Propaganda Fide, Romae MDCCCLXII, in C. VASI, *Vzajomné liturgické vplyvy mariánskej úcty medzi V chodom a Západom*, in: *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život*, Jahrgang LXXXI (Mai), Nummer 5, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2000, S. 213 – 214.

8. Dezember das Fest der Unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria.²⁴ Die syrisch-maronitische Kirche, die keinen orthodoxen Zweig hat,²⁵ hat ohne Diskussion das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis angenommen.²⁶

5. Die Mariologie bei den unierten Katholiken von den östlichen Riten

Die orientalischen Christen halten Maria, die in Jerusalem geboren und gestorben ist, für eine von ihnen. Es herrscht aber Uneinigkeit über die Bestimmung des Ortes, an dem Maria gelebt hat: Palästina – Jerusalem, Nazareth, Aen Karem, Lydda; Syrien, Ägypten und Äthiopien.²⁷ Auch gibt es Dissens darüber, wo Maria gestorben und in den Himmel aufgenommen wurde.

Seit längerer Zeit haben die Gläubigen marianische Reliquien gesucht. Aufgrund des Fehlens ihres Leibes, der in den Himmel aufgenommen wurde, haben sie ihre Aufmerksamkeit auf ihr Kleid: den Gürtel und den Kittel – Maphorion – geheftet. Diese zwei Reliquien, die in Jerusalem gefunden wurden, wurden nach Konstantinopel gebracht und werden in den zwei berühmten marianischen Heiligtümern der Stadt aufbewahrt: der Gürtel im Heiligtum Chalkoprateia, das Maphorion (der Kittel) im Heiligtum Blacherne, was Anlass für zahlreiche Wallfahrten geworden ist.²⁸ Der Ursprung der Reliquie des Gürtels ist unklar. Beide Reliquien wurden im 13. Jahrhundert während der lateinischen Okkupation in Konstantinopel verloren.²⁹

Den marianischen Reliquien nah stehen die marianischen Ikonen, welche die Gestalt der himmlischen Mutter veranschauli-

²⁴ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 15.

²⁵ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 33; L. ALVAREZ, G. ANCONA usw., *Maroniti*, in: *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, S. 612.

²⁶ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 37.

²⁷ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 5.

²⁸ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 5, 131; G. GHARIB, *Oriente cristiano*, in: *Nuovo Dizionario di mariologia*, a cura di Stefano de Fiore e Salvatore Meo, 4. Auflage, Edizioni San Paolo, Milano 1996, S. 935.

²⁹ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 131.

chen. Sie stammen aus den ersten christlichen Zeiten. Unter diesen ragt das Porträt von Maria hervor, das für ein Bild des Evangelisten Lukas gehalten wird. Das Porträt, das zuerst in Jerusalem aufbewahrt wurde, hat die Kaiserin Eudoxia nach Konstantinopel gesandt. Es war im Heiligtum Hodigitria aufbewahrt, nach dem es benannt wurde. Hodigitria hat die Pilger aus der ganzen christlichen Welt angezogen. Viele Kopien wurden von ihr angefertigt, die auch in manchen anderen Ländern aufbewahrt werden. Sie erhalten das Gedächtnis an das Original, das von den Türken im Jahre 1453 vernichtet wurde, lebendig. Das sogenannte „Lukasporträt“ hat sich dann in anderen ikonographischen Gattungen befunden, wie zum Beispiel Eleousa, Galaktotrophousa, Hagiosoritissa und in allen theologischen und historischen Darstellungen. Verschiedene marianische Ikonen, manche von ihnen sind wundertätige, haben den Beweggrund zu zahlreichen Festen der Ikonen gegeben, besonders in der russischen Kirche.³⁰

Bei der Entstehung und Entwicklung des marianischen Dogmas hatten den größten Einfluss die Literatur von der Jungfrau Maria, die sich in den Apokryphen befindet, die marianische Ikonographie und Euchologie, marianische Homilien, Reliquien, Ikonen, die Fürsprache der Jungfrau Maria während der Jahrhunderte für die Kirche und Gläubigen, die der Gelegenheit für den Bau vieler Heiligtümer und für die Bestimmung mancher Festtage waren. Die marianische Lehre, die natürlich schon vor dem Konzil von Ephesus existierte, konzentrierte sich auf die göttliche Mutterschaft Mariens, auf ihre herausragende Heiligkeit, ihre immerwährende Jungfräulichkeit und ihre Fürsprache. Dieses Konzil wurde die Gelegenheit für die erste große dogmatische Definition von der Gottesmutter-schaft Mariens,³¹ die das Zentrum und das Herz aller anderen späteren Definitionen ist. Der Ausdruck , der diese Defini-tion

³⁰ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 5–6

³¹ Vgl. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 1998, S. 126–129; E. M. TONIOLO, *Maria vincolo di unità. Presenza della Vergine nelle chiese di Cristo*, Centro di Cultura Mariana „Madre della Chiesa“, Roma 1986, S. 23.

enthält, ist für die Orientalen derselbe Name wie Maria, ihr Synonym, geworden. Johannes von Damaskus ist bis zur Aussage gelangt: „Der Ausdruck Gottesgebälerin enthält das ganze Geheimnis der Geschichte unseres Heils.“³²

Die Mariologie der östlichen Kirchen können wir so charakterisieren:

1. Es existiert kein mariologischer Traktat. Die Lehre von Maria bildet ein Kapitel von der Christologie, Ekklesiologie und Pneumatologie.
2. Es gibt einen engen Zusammenhang zwischen dem Dogma und der Frömmigkeit, zwischen der Theologie und Liturgie. Die Liturgie ist der Meisterweg für den marianischen Kult und das Dogma.
3. Die Quellen der orientalischen Mariologie sind:
 - a) Die Hl. Schrift, gelesen mit den Augen der Tradition, in der griechischen Übersetzung *Septuaginta* in der byzantinischen Kirche, in der Übersetzung, der sogenannten *Peshitta* oder *Einfache*, für die Kirchen mit syrischer Sprache
 - b) Die Apokryphen *Die Kindheit*, *Transitus* und andere
 - c) Die Liturgie, für jede Kirche in der eigenen Sprache verfasst
 - d) Die marianische Literatur, die größtenteils über Kommentare und Homilien verfasst wurde
 - e) Die Konzilien, offizielle Dokumente der Hierarchie, theologische Manuale und Katechismen.
4. Die Mariologie will so traditionell sein und stellt sich tief verwurzelt im Sehen des vollen christlichen Mysteriums vor. Sie will nach den neuen orthodoxen Autoren die richtige Mitte zwischen den Extremen der Katholiken und dem Ableugnen der Protestanten halten. Das Herz der orientalischen Mariologie ist die Gottesmutter-schaft Mariens.
5. Die Hauptepochen, besonders für die byzantinische Tradition, sind:

³² Vgl. *Patrologia graeca* (J. P. MIGNE) 94, 1028, in: G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 5–6.

- a) Der patristische Zeitraum (bis zum Anfang des 8. Jahrhunderts);
- b) die byzantinische Periode (8.–15. Jahrhundert);
- c) c) die orthodoxe Epoche (15.–20. Jahrhundert), die so aufgeteilt wird:
 - aa) griechische Orthodoxie;
 - ab) slawische Orthodoxie;
 - ac) gleichzeitige Diaspora³³.

Christen im Osten und Westen lieben die Jungfrau Maria auf gleiche Weise und so, wie es das Zweite Vatikanische Konzil lehrt: „Dieser Heiligen Synode bereitet es große Freude und Trost, dass auch unter den getrennten Brüdern solche nicht fehlen, die der Mutter des Herrn und Erlösers die gebührende Ehre erweisen, dies besonders unter den Orientalen, die sich zur Verehrung der allzeit jungfräulichen Gottesmutter mit glühendem Eifer und andächtiger Gesinnung vereinen.“³⁴

In Maria erkennen wir die Mutter des Erlösers und der Kirche an, die Synthese und den Gipfel der Wunder Gottes für den Menschen.³⁵ Die Kirche empfiehlt den Gläubigen zur Unterstützung der Weihe des Gottesvolkes die besondere Verehrung der hl. Jungfrau Maria, der Gottesmutter, die Christus zur Mutter aller Menschen eingesetzt hat.³⁶

³³ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 7.

³⁴ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 69.

³⁵ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Die Ansprache an den Engel des Herrn*, in: GIOVANNI PAOLO II., *Angelus fra Oriente e Occidente*, Vatikan 2000, S. 11–12, 21–22.

³⁶ Vgl. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 884.

5.1 Die Mariologie bei den unierten Katholiken nach der Enzyklika *Redemptoris Mater*

Besonders die Ostkirchen erweisen der Mutter des Herrn und Erlösers gebührende Ehre.³⁷ Die Ostkirchen – katholische und orthodoxe – verehren die Theotokos, die Gottesgebäerin, voller Liebe. Das Dogma vom Wort Gottes, das von der Gottesgebäerin geboren wurde, wurde im Orient definiert. In ihrer Liturgie preisen die Orientalen Maria mit herrlichen Hymnen als die allzeit jungfräuliche und heilige Gottesmutter.

Die orientalischen Christen haben immer mit grenzenlosem Vertrauen auf die Mutter des Herrn geschaut, sie mit Gesängen gefeiert und mit Gebeten unaufhörlich angerufen. In den schwierigen Augenblicken ihrer mühevollen christlichen Existenz haben sie sich unter ihren Schutz geflüchtet, weil sie sich bewusst waren, in ihr eine mächtige Helferin zu haben. Die Kirchen, die sich zur Glaubenslehre von Ephesus bekennen, nennen Maria die „wahre Mutter Gottes“, denn „unser Herr Jesus Christus, vom Vater vor aller Zeit in seiner Göttlichkeit geboren, ist als derselbe in den letzten Tagen für uns und zu unserem Heil von der Jungfrau Maria und Mutter Gottes in seiner Menschheit geboren worden“. Indem die griechischen Väter und die byzantinische Tradition die Jungfrau im Licht des menschgewordenen Wortes betrachteten, haben sie die Tiefe jenes geistigen Bandes zu durchdringen versucht, das Maria als Muttergottes mit Christus und mit der Kirche verbindet.³⁸ Die Jungfrau bleibt im gesamten Bereich des Heilsgeheimnisses stets gegenwärtig.

Die koptischen und äthiopischen Traditionen sind durch den hl. Cyrill von Alexandrien in diese Betrachtungsweise des Geheimnisses Marias eingeführt worden und haben sie ihrerseits in reichen poetischen Werken gefeiert. Die dichterische Kunst des hl. Ephräms des Syrers, der „Zither des Hl. Geistes“ genannt worden ist, hat unermüdlich Maria besungen und in der Tradition der syrischen Kirche eine noch heute lebendige Spur hinterlassen. In seinem

³⁷ Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris Mater*, 29.

³⁸ Vgl. S. VOJTKO, *Rie enie man elsk ch vz ahov vo svetle biblick ch textov*, in: *Rodina v sú asnom svete, Zborník z medzinárodnej konferencie 25.–26. novembra 2005*, Bratislava 2005, S. 141.

Lobgesang an die Theotokos vertieft der hl. Gregor von Narek, eine der berühmtesten Gestalten Armeniens, mit machtvoller poetischer Begabung die verschiedenen Aspekte des Geheimnisses der Inkarnation, und jeder von ihnen ist ihm eine Gelegenheit, die außergewöhnliche Würde und herrliche Schönheit der Jungfrau Maria, der Mutter des menschgewordenen Wortes, zu besingen und zu preisen. Es verwundert darum nicht, dass Maria in der Liturgie der altorientalischen Kirchen mit einer unvergleichlichen Fülle von Festen und Hymnen einen bevorzugten Platz einnimmt. In der byzantinischen Liturgie ist in allen Horen des Stundengebetes mit dem Lobpreis des Sohnes und mit dem Lobpreis, der durch den Sohn im Hl. Geist zum Vater aufsteigt, auch der Lobpreis der Mutter verbunden. In der Anaphora, dem eucharistischen Hochgebet des hl. Johannes Chrysostomus, besingt die versammelte Gemeinde gleich nach der Epiklese die Muttergottes mit folgenden Worten: „Wahrhaft recht ist es, dich, o Gottesgebäerin, seligzupreisen, der du die seligste und reinste Mutter unseres Gottes bist. Wir lobpreisen dich, der du an Ehre die Kerubim übertriffst, an Herrlichkeit die Serafim bei Weitem übertragst. Der du, ohne deine Jungfräulichkeit zu verlieren, das Wort Gottes zur Welt gebracht hast; der du wahrhaft Mutter Gottes bist.“ Diese Lobpreisungen, die sich in jeder Feier der eucharistischen Liturgie zu Maria erheben, haben den Glauben, die Frömmigkeit und das Gebetsleben der Gläubigen geformt.

Nach dem Zweiten Konzil von Nizäa im Jahre 787³⁹ haben die Bilder der Jungfrau Maria in den Kirchen und Häusern einen Ehrenplatz. Maria ist dort dargestellt als Thron Gottes, der den Herrn trägt und ihn den Menschen schenkt (*Theotókos*), als Weg, der zu Christus führt und auf ihn hinweist (*Odigitria*)⁴⁰, als Betende (*Deisis*), als Schirmherrin, die ihren Mantel über die Völker breitet

³⁹ Vgl. DS 600; *Katechismus der katholischen Kirche*, 1161.

⁴⁰ Die Hodigitria hält in der linken Hand den fleischgewordenen Sohn, der segnet, und mit der rechten Hand zeigt sie auf ihn, als ob sie sagen wollte, dass er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (vgl. *Job* 14,6); vgl. PIDLÍK, T., *Ve stu b Slova. cyklus C*, Olmütz 1992, S. 169–172.

(*Pokrov*)⁴¹ oder als barmherzige und mitfühlende Jungfrau (*Eleousa*).⁴² Gewöhnlich ist sie zusammen mit ihrem Sohn dargestellt, mit dem Jesuskind auf dem Arm: Die Beziehung zum Sohn verherrlicht ja die Mutter. Zuweilen umarmt sie ihn liebevoll (*Glykofilousa*); manchmal scheint sie ernst und erhaben der Betrachtung dessen hingegeben, welcher der Herr der Geschichte ist (vgl. *Offb* 5,9–14). Der verstorbene Papst Johannes Paul II. erinnert in seiner Enzyklika *Redemptoris Mater* auch an die Ikone der Madonna von Wladimir, die den Glaubensweg der Völker des Kiewer Rus stets begleitet hat. Die Ikonen werden noch heute unter verschiedenen Titeln in der Ukraine, in Weißrussland und in Russland verehrt.⁴³ Das Volk dieser

⁴¹ Am 1. Oktober feiert man in den slawischen östlichen katholischen Kirchen den Festtag *Pokrov* oder *Der Schutz der Muttergottes*. Der Festtag hat seinen Ursprung in der Erscheinung der Muttergottes an einen Heiligen von slawischer Herkunft, der in Konstantinopel während der Herrschaft des Kaisers Leo Weise (886 – 911) gelebt hat. Der Heilige hieß Andreas. Er wurde „der Narr“ beschimpft, weil er nur den Narren vorgespielt hat, um aus Liebe zu Christus ausgelacht zu werden. Die Erscheinung sollte in dem marianischen Heiligtum in Blachernae geschehen, wo man die Reliquie des Kleides oder das sogenannte Maphorion der Muttergottes hingebraht hat.

Die Bestimmung des Festtages stammt aus dem 12. Jahrhundert. Die marianische Erscheinung ist für die Slawen die Gelegenheit, die Gestalt der Muttergottes und ihre Sendung im Licht ihrer Aufgabe als Mittlerin der Gnaden hervorzuheben. Weil die Slawen keine materielle Reliquie des Kleides haben, haben sie diese auf den Begriff der Zuflucht und des Schutzes umgestaltet. Der Festtag hat sich entwickelt und wurde schließlich ein Festtag nicht der Reliquie, sondern der Muttergottes.

Dieser Festtag ist sehr bekannt in der ganzen slawischen Welt. Der Beweis dafür sind zahlreiche Kirchen, die dem *Pokrov* geweiht sind, und viele Ikonen, die es veranschaulichen. Die Erscheinungen an den hl. Andreas, den Narren, die den Ursprung des Festtages gelegt haben, hat Nikefor, der Priester in der Kirche Hagia Sophia in Konstantinopel, im Lebenslauf des Heiligen im 10. Jahrhundert beschrieben; vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 140; V. BOHÁČ, *Liturgika*, Košice 1993, S. 128–129; J. HÖFFER – K. RAHNER, *Mariemehrung*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7., Freiburg im Breisgau 1968, S. 66–68.

⁴² Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 5.

⁴³ In Russland verehrt man:

- die Ikone *Wladimirskaia* am 26. Juni, weil man ihr die Abwendung des tatarischen Einfalles während der Herrschaft Tamerlans im Jahre 1395 zuschreibt, und auch am 23. Juni, da sie Moskau von der Invasion Chan Macmet im Jahre 1480 befreit hat;
- die Ikone *Odighitria – Smolenskaja*, der das Verdienst vom Abprall der Tataren von Smolensk im Jahre 1237 zugeschrieben wird;
- die Ikone *Nowgorodskaja – Zeichen*, die Nowgorod vor der Armee von Suzdala im Jahre 1170 gerettet hat;

Länder hatte immer ein Gespür für die beschützende Gegenwart der Muttergottes. An diesen Ikonen leuchtet die Jungfrau auf als Abbild der göttlichen Schönheit, als Sitz der ewigen Weisheit, als Vorbild des betenden Menschen, als Urbild der Kontemplation. Wertvoll ist die Ikone der Jungfrau im Abendmahlssaal, in Erwartung des Hl. Geistes mit den Aposteln im Gebet versammelt. Sie ist das Zeichen der Hoffnung für all diejenigen, die in brüderlichem Dialog ihren Glaubensgehorsam zu vertiefen wünschen. Wir sehen hier, dass die Kirche mit zwei Lungen atmet: mit Orient und Okzident.⁴⁴

– die Ikone *Tichwinskaja*, die Tichwin vor der Invasion der Schweden am 26. Juni 1613 bewahrt hat;

– die Ikone *Po eneskaja*, die das Kloster Po ejewo im Jahre 1675 vor den Türken bewahrt hat;

– die Ikone *Donskaja*, die in der Mitte der russischen Armee auf Kulikfeld am 8. September 1380 getragen wurde, als die Russen erstmals die Tataren vernichtend besiegt haben. Diese Ikone gedenkt auch des Jahres 1591, an die Flucht der Tataren aus Moskau; vgl. R. SARKA, *Politická dimenzia v kres anskej pastorácii a v spiritualite*, in: *Verbum. časopis pre kres anskej kultúru*, Jahrgang XVI., Nummer 2, Verbum, Košice 2005, S. 67, Notiz Nummer 46.

⁴⁴ Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris Mater*, 31–34. Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt auch, dass die Orientalen in ihrem liturgischem Kult mit herrlichen Hymnen Maria preisen; vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dekret *Unitatis Redintegratio*, 15. Nach dem Konzil beschreibt Papst Paul VI. in der Exhortation *Marialis cultus*, dass im Osten eine besondere Liebe zur berühmten Gottesgebärenden existiere. Er nennt sie *Die Hoffnung der Christen*. Die Andachten zu Maria sind voll poetischer Begeisterung und tiefer Gedanken; PAUL VI., Exhortation *Marialis cultus*, Vatikan 1974. Von der Verleihung des Titels *Patrona* für Maria beim Konzil von Ephesus im Jahre 431; vgl. JOHANNES PAUL II., *Die Ansprache an den Engel des Herrn*, in: GIOVANNI PAOLO II., *Angelus fra Oriente e Occidente*, Vatikan 2000, S. 11–12.

5.2 Die Mariologie bei den unierten Katholiken nach anderen Werken Johannes Pauls II. Die Ikone *Deisis* stellt die Mutter des Erlösers dar, die voller Demut ihren Sohn und Herrn zeigt und die Menschen unaufhörlich darum bittet zu tun, was Christus ihnen sagt (vgl. *Job* 2,5).⁴⁵ Die marianische Verehrung wurde durch Mönche verbreitet. Wie Maria durch ihre Zustimmung zu der von Gabriel verkündeten Botschaft nichts von ihrem wahren Menschsein und ihrer Freiheit eingebüßt hat, so verliert das philosophische Denken nichts von seiner Autonomie, wenn es sich der Anfrage stellt, die von der Wahrheit des Evangeliums kommt. Das philosophische Denken erlebt vielmehr, das sein ganzes Forschen zur höchsten Verwirklichung angespornt wird. Diese Wahrheit haben die heiligen Mönche des christlichen Altertums sehr gut verstanden, wenn sie Maria „den geistigen Tisch des Glaubens“ nannten, wie es Pseudo-Epiphanius schreibt.⁴⁶

Der Prinz Jaroslav Weise hat sich Maria als die Mutter und die Herrscherin des Kiewer Rus gewählt. Maria hat damals die ganze Kirche und das Volk des Kiewer Rus in Schutz genommen auf ihrem Weg zur himmlischen Heimat.⁴⁷ Maria war gegenwärtig auch bei der Geburt der Kirche am Kiewer Rus.

Papst Johannes Paul II. wollte sich geistlich vor das Bild der Gottesgebälerin von Wladimir begeben, die an der Reise des Glaubens die Völker des Kiewer Rus begleitet hat. Das Bild der betenden Gottesgebälerin in der Kathedrale der Heiligen Weisheit ist auch bekannt.⁴⁸

⁴⁵ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Homília Papie a počas mszy w odprawionej v obecno ci patriarchy Dimitriosia 16 grudnia 1987 r.*, in: *L'Osservatore Romano*, Vatikan 1987, N. 11–12, S. 16, UU 783. Die Katholiken vom östlichen Ritus in der Slowakei nutzen diese griechische Form des Namens *Christus*, die *ó* ist.

⁴⁶ Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Fides et ratio*, 108.

⁴⁷ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Teilnehmer der 5. Synode der ukrainischen Bischöfe am 29. September 1987*, in: K. LORENZ, *Die ukrainische katholische Kirche*, Eichstätt 1989, S. 87–91.

⁴⁸ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Magnum Baptismi Donum* 4–5, 8; *Botschaft an die ukrainischen Katholiken zur Tausendjahrfeier der Taufe des Kiewer Rus*, in: LORENZ, K., *Die ukrainische katholische Kirche*. Eichstätt 1989, S. 8–9.

Der christliche Osten hat die Lehre über Maria als Gottesgebälerin in den theologischen Reichtum der ganzen Kirche gebracht. Diese Lehre wurde auf dem Konzil von Ephesus im Jahre 431 und dem Konzil von Chalzedon 451 definiert, obwohl der christliche Glaube diese Lehre schon von Anfang an immanent vertreten hatte. Das Konzil von Ephesus hat die Bedeutung der Mutterschaft der Jungfrau Maria gegen die Meinung des Nestorius in das rechte Licht gerückt. Nestorius hielt Maria nur für die Mutter Jesu, als Mutter des Menschen Jesus. Der hl. Gregor Taumaturgos⁴⁹ spricht davon, dass Maria im höchsten geistlichen Königreich als Lichtschein leuchtet. In ihr ist der Vater verherrlicht, der ohne Anfang ist. Seine Macht hat sie beschattet. In ihr wird dem Sohn, der aus dem Fleisch geboren ist, Verehrung entgegengebracht. In ihr ist der Hl. Geist verherrlicht, der in ihrem Schoß die Geburt des großen Königs verursacht hat. Durch die Fülle der Gnade konnte die Hl. Dreifaltigkeit in der Welt erkannt sein. Nach den kirchlichen Vätern war die erste Erscheinung der Dreifaltigkeit im Neuen Testament bei der Verkündigung. Der hl. Andreas von Kreta konstatiert Ähnliches. Der Vergleich Evas mit Maria ist ständig gegenwärtig in den Überlegungen über den Schatz des Glaubens und ist einer der beliebtesten Themen der Väter und kirchlichen Schriftsteller. Johannes Paul II. hebt unter den östlichen Vätern besonders den hl. Irenäus hervor und dessen Werk *Adversus haereses*, den hl. Johannes Chrysostomus, den hl. Cyrill von Jerusalem, den hl. Johannes von Damaskus und Hesychius von Jerusalem. Maria ist nach dem hl. Cyrill von Alexandria das Vorbild der Kirche. Die Beziehung zwischen Maria und der Kirche beschreibt Klemens von Alexandria.⁵⁰

⁴⁹ Wundertäter; vgl. J. PIRKO, *Patrológia. životy a spisy sv. Otcov*, Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, Prešov 1995, S. 219.

⁵⁰ Vgl. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* 3–4, 11, 22.

Nach Johannes von Damaskus enthält der Name Gottesgebä-
 rerin (*Theotokos*) das ganze Geheimnis der Heilsökonomie.
 Nach der Tradition hat die Lebensweihe der Jungfrau Maria
 im Tempel und ihre Liebe zu Gott in ihr eine solche Tiefe
 und Intensität erreicht, dass die Empfängnis des Sohnes sie als
 Gottesantwort durch-

dringt.⁵¹

Maria gehört in die Heilsgeschichte. Die östlichen Christen
 rufen: „Wahrhaft recht ist es, dich, o Gottesgebä-
 rerin, seligzupre-
 sen.“ Die östlichen und westlichen Christen eint der Glaube an die
Theotokos. Der marianische Kult – verschieden im Ausdruck – ist den
 Katholiken aller Riten und den Orthodoxen gemeinsam. Johannes
 Paul II. denkt an Maria *Odigitria*, die den Weg zu einem Herrn zeigt.⁵²
 Der Papst erinnert bei der Liturgie im armenischen Ritus im
 Marianischen Jahr 1987 an Gregor von Narek, der die Gottesge-
 bä-
 rerin verherrlicht. Maria ist von Gott auf einmalige Weise begna-
 det; sie ist der Engel, der von den Menschen stammt, sie ist der
 Kerubim, dem ein sichtbarer Leib angezogen wurde, sie ist die
 Himmelskönigin und reiner als das Licht. Maria ist nach der armeni-
 schen Liturgie vereinigt mit dem eucharistischen Geheimnis. Maria
 gibt unsterbliches Brot und den Kelch der Freude.⁵³ Maria ist in der
 syrisch-maronitischen Liturgie beschrieben als die, welche im Licht
 Gottes wohnt, die fähig ist, die Schwierigkeit des menschlichen
 Dunkels zu verändern und zu reinigen.⁵⁴ Nach dem Heiligen Vater
 soll nicht die Erfahrung der östlichen Liturgien an die Ehre der
 Gottesgebä-
 rerin während des marianischen Jahres der Vergessenheit
 anheimfallen. Wir sollen das Gedächtnis an das Osterfest des Mari-
 anischen Jahres lebendig halten.⁵⁵

⁵¹ Vgl. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 55.

⁵² Vgl. JOHANNES PAUL II., *Omelia, Celebrazione lucernario bizantino 8. 9. 1987*, in: *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987–1988*, Città del Vaticano 1990, S. 36–39.

⁵³ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Omelia, Divina liturgia in rito armeno, Presentazione al tempio della santa Madre di Dio 21. XI. 1987*, in: *ibidem*, S. 142–146.

⁵⁴ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Omelia, Divina liturgia in rito siro-maronito, Ingresso di Cristo al Tempio 2.2.1998*, in: *ibidem*, S. 322–326.

⁵⁵ Vgl. MARINI, P., *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'anno mariano 1987–1988*, in: *ibidem*, S. IX–XIX.

Der Heilige Vater hat ausgesprochen, dass er große Freude über die Ergebenheit der slowakischen Griechisch-Katholiken in Kanada hat. Es ist sichtbar auch in ihrer Liturgie und im Herausgeben der Zeitschrift unter dem Titel *Mária*.⁵⁶ Die hl. Patrone Europas, Cyrill und Methodius, haben den Völkern die heilige Gottesgebälerin zum Vorbild der unter Schmerzen leidenden Menschen gegeben. Die Apostel der Slawen haben bürgerliche und religiöse Schulen in Konstantinopel bekommen, wo Maria schon in den ersten christlichen Jahrhunderten vielfache Ehre erwiesen wurde.⁵⁷

⁵⁶ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Predigt in Marham*, 15.9.1984; J. HNILICA, *Cyrlil a Metod*, Bratislava 1990, S. 168–169.

⁵⁷ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Homília v Slovenskom ústave svätého Cyrila a Metoda v Ríme 8.11.1981*, in: M. LACKO, *Svät Cyril a Metod*, Rom 1992, S. 5–6.

5.3 Die Mariologie bei den unierten Katholiken nach anderen Werken

Alle alten marianischen Festtage sind im Osten entstanden. Von hier haben sie sich durch östliche Mönche in den Westen verbreitet. Die Geburt der Gottesgebälerin wurde im Osten schon im 4. Jahrhundert gefeiert. Nach Rom ist dieses Fest im 7. Jahrhundert gekommen. Das Fest der Empfängnis der hl. Anna befindet sich im Typikon des hl. Sawa aus dem 5. Jahrhundert. Im 10. Jahrhundert kam dieses Fest in den Westen. Das Fest der Verkündigung feiert man im Osten schon seit dem 5. Jahrhundert. Von Osten her kam es in den Jahren 660–680 in den Westen. Die liturgische Verehrung der Gottesgebälerin beginnt mit dem Konzil von Ephesus 431.⁵⁸

Nach Lossky ist die Mariologie kein theologisches Fach. Das Geheimnis der Gottesgebälerin ist ein wesentlicher Bestandteil der Christologie. Die östlichen Theologen weisen darauf hin, dass der Mangel an Verehrung gegenüber Maria zum Verlust des wahren Glaubens führt. Wenn man das menschliche Element im Christuswerk vergisst, wird seine Botschaft nur irgendeine Programmlehre. Jede christliche Seele hat nach Origenes die Funktion der Gottesgebälerin, denn sie hat die definitive Ankunft des Erlösers in diese Welt vorbereitet. Das Wesen des christlichen Glaubens ist das Treffen Gottes mit dem Menschen, das in Nazareth gipfelt. Der hl. Johannes Chrysostomus nennt den Festtag der Verkündigung den Festtag der Wurzel, denn er eröffnet eine neue Epoche, und dafür ist die Mariologie der organische Teil der Christologie.⁵⁹

Maria ist das Vorbild des gottgemäßen Lebens. Jesus Christus, der Gott-Mensch, ist nach dem russischen Theologen Sergej Bulgakow natürlich von Maria geboren. Die Tatsache, dass irgendeine Person auf der Erde Gott gebiert, ist im höchsten Maße Ausdruck der Gnade Gottes zu uns. Aber andererseits hat Gott unsere menschliche Natur angenommen, damit sie göttlich werde, damit sie am Leben Gottes teilnehme. In Maria hat die menschliche Natur die Verwirklichung der

⁵⁸ Vgl. V. BOHÁČ, *Liturgjka*, S. 122–123, 141–143, 158–160, 171–174; J. HÖFER – K. RAHNER, *Marienerehrung*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7., S. 66–67.

⁵⁹ Vgl. *Du e Ruska*, Velehrad 2000, S. 14–15.

Berufung als Mitarbeiterin des Gotteswerkes auf Erden erreicht. Den östlichen Ausdruck der Beziehung zwischen Maria und ihrem Sohn sehen wir an der Ikone der Gottesgebälerin von Wladimir. Maria hält das Kind mit dem schmerzlichen Ausdruck, als ob sie in mütterlicher Ahnung bereits zukünftige Passion und Trennung fühlte. Aber in diesem Moment schmiegt sich das Gotteskind an die Mutter und müht sich, sie zu trösten. Ihre Blicke treffen sich, nicht direkt, aber in der Ferne, im Glauben und in der zukünftigen Hoffnung.⁶⁰

Verschiedene Aspekte der Verehrung gegenüber Maria im Osten und Westen können wir an der Darstellung des Sterbens der Gottesgebälerin an den byzantinischen Ikonen sehen. Maria liegt nach der Darstellung der westlichen Ikonen an ihrer Schlafstelle ganz bewegungslos, ohne Leben, ohne Kraft. Der Tod ist dort in seiner ganzen Schwachheit dargestellt. In ihrem Fall geschieht etwas Besonderes. Es ist ikonographisch mit der Verwunderung in den Apostelgesichtern ausgedrückt. Christus erscheint, um die Seele seiner Mutter in seine Hände zu nehmen, wie sie seinen Leib in ihre Hände genommen hat. Christus ist hinabgestiegen, um Maria hinaufzuheben. Bulgakow sieht im Sterben der Gottesgebälerin die Charakteristik des christlichen Ostens. Der östliche Mensch schaut nicht so sehr an den Anfang, sondern vielmehr an das Ende. Was für eine Bedeutung soll das Ende in der Zukunft und in der Ewigkeit haben? Wo endet das Leben der Gottesgebälerin? Der Glaube antwortet, dass Maria in den Himmel aufgenommen wurde. Wir wissen aus der Hl. Schrift nichts von den letzten Augenblicken des Marienlebens, nur manche Apokryphen berichten davon.⁶¹ Die orthodoxe Kirche hält an der Aufnahme Mariens in den Himmel fest, sogar mit größerem Nachdruck als die katholische Kirche.⁶² Die armenische Kirche hat auf der

⁶⁰ Vgl. T. PIDLÍK, *My v Trojiči*, Velehrad 2000, S. 134–142.

⁶¹ Vgl. T. PIDLÍK, *Ve stu b Slova: cyklus B*, Olmütz 1992, S. 169–172, 181–184.

⁶² Vgl. *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, herausgegeben von J. Feiner und L. Vischer, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1973, S. 617. Von Zeit zu Zeit aber ertönt die Stimme der orthodoxen Theologen gegen die Dogmatisierung dieses Geheimnisses unseres Glaubens; vgl. M. PA EK, *Nanebevzetí Panny Marie ve v chodních církvích. Tradice a slavení*, in: *Teologické texty. Mariologie*, Jahrgang 11, Nummer 5, Královská kolegiální kapitula sv. Petra a Pavla na Vy ehrad , Prag 2000, S. 184.

Synode in Sis im Jahre 1345 ihren Glauben daran zum Ausdruck gebracht, dass die Gottesmutter durch die Macht Christi auch mit ihrem Leib in den Himmel aufgenommen wurde.⁶³

Zu Ehren der allzeit jungfräulichen Gottesgebälerin Maria hat die byzantinische Liturgie den Hymnus Akáthistos verfasst.⁶⁴ Sein Autor ist wahrscheinlich der hl. Roman Melod (+ ca 560).⁶⁵ Jesus, der einzige Mittler, ist der Weg unseres Gebetes. Maria, seine und unsere Mutter, steht ihm nicht im Weg. Sie ist vielmehr nach der herkömmlichen bildlichen Darstellung im Osten und Westen „Wegweiserin“ [Hodegetria] und nach der traditionellen Ostikonographie „Wegzeichen“ Christi.⁶⁶

Die ostkirchlichen Väter nennen die Gottesmutter die „Ganzheilige“ [Panhagia], sie preisen sie als „von jeder Sündenmakel frei“, gewissermaßen vom Hl. Geist gebildet und zu einer neuen Kreatur gemacht. Durch die Gnade Gottes ist Maria während ihres ganzen Lebens frei von jeder persönlichen Sünde geblieben.⁶⁷ Maria ist die eschatologische Ikone der Kirche. Bereits mit Leib und Seele verherrlicht, ist sie Bild und Anfang der in der kommenden Welt zu vollendenden Kirche.⁶⁸

Maria geht uns auf dem Weg der Vergöttlichung voran. Von ihr ist ein junger Trieb aus der Wurzel Jesse hervorgesprossen (vgl. *Jes* 11,1). Sie hat einen besonderen Ehrenplatz in der Kirche. Sie ist nicht

⁶³ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 51.

⁶⁴ Vgl. JÁN PAVOL II., in: *Gréckokatolícky kalendár*, Košice 1996, S. 37.

⁶⁵ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 5, 135.

⁶⁶ Vgl. *Katechismus der katholischen Kirche*, 2674.

⁶⁷ Vgl. *Katechismus der katholischen Kirche*, 493; ZWEITTES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 56.

⁶⁸ Vgl. *Katechismus der katholischen Kirche*, 972. Im Osten wird Maria verehrt als eine menschliche Person, die vergöttlicht wurde und die Gregor Palamas als die Grenze zwischen der geschaffenen und ungeschaffenen Welt nennt. Der größte Ruhm Mariens ist nach Lossky im eschaton, verwirklicht in einer erschaffenen Person noch vor der Schöpfung der Welt. Im Russland vor der Revolution von 1917 wurden ungefähr 1 000 Ikonen mit verschiedenen Titeln wie *unser Trost*, *Erweichen unserer schlechten Herzen* verehrt. Die Ikone Pokrov (der Schutz) stellt die Jungfrau vor, die mit ihrem Mantel die ganze Welt bedeckt. Die Ikone *Zeichen* beschreibt Maria als Betende, die in ihrem Schoß das Wort des Gottes (Logos) trägt; vgl. T. PIDLÍK, *Spiritualita k es anského V chodu*, Velehrad 1999, S. 70-71.

nur die Mutter, die auf uns wartet, sondern auch die reinste Jungfrau. Sie ist das Bild der Kirche, Vorwegnahme der von der Gnade verkörperten Menschheit, Vorbild und sichere Hoffnung für alle, die auf dem Weg zum himmlischen Jerusalem unterwegs sind.⁶⁹ Die Ostkirchen brachten den Reichtum des marianischen Kults in den Westen. Im Westen verbreitete sich in der letzten Zeit der *Akáthistos*, der beim Treffen des Papstes Johannes Paul II. mit den Angehörigen der griechischen Katholiken in der Slowakei im Jahre 1995 gesungen wurde.⁷⁰

Die ursprüngliche Sprache des *Akáthistos* ist griechisch, aber es existieren Übersetzungen in der lateinischen, arabischen, altslawischen, rumänischen Sprache und in allen Sprachen der Kirchen, die den byzantinischen Ritus benutzen. Der Hymnus *Akáthistos* ist ein Kompendium der marianischen Theologie. Er teilt sich thematisch in zwei Teile: Der erste Teil, den die erste bis zwölfte Strophe bildet, ist überwiegend historisch. Er beinhaltet die Szenen des Evangeliums von der Verkündigung bis zum Treffen mit Simeon im Tempel.

Der zweite Teil erstreckt sich von der 13. bis zur 24. Strophe und bildet den dogmatischen Teil des Hymnus. Der Dichter erinnert an das zentrale Ereignis, die Geburt Christi, spricht von der Geburt des Wortes aus der menschlichen Mutter, vertieft dieses Geheimnis mit der Geste der Kontemplation und des Lobes, mit dem Gefühl der ekstatischen Bewunderung.⁷¹

Der *Akáthistos* lehrt uns, wie unzertrennlich das Leben der Gottesmutter mit der innerlichen Heilsökonomie verbunden ist. Dieser erhabene Hymnus meditiert das Leben Mariens, die Verkündigung, die Geburt, den Gruß der Hirten, die Ankunft der Weisen, die Flucht nach Ägypten. In dieser außergewöhnlichen Folge der Ereignisse der Heilsgeschichte erscheint ahnungslose Tiefe und stehen verwegene Aussagen. In Maria ist die Kirche angedeutet. Die

⁶⁹ Vgl. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Oriente lumen*, 6.

⁷⁰ Vgl. G.A. TIMKOVIČ, *Kátik teológa*, in *Blahovistník* 34 (1998), Nummer 11, S. 287–291; C. VASI, *Vzájomné liturgické vplyvy mariánskej úcty medzi Východom a Západom*, in *Duchovná pastier. Revue pre teológiu a duchovný život*, Nummer 5, 2000, S. 216.

⁷¹ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 135.

Historie der Jungfrau ist die Historie der Erlösten. Die Ostslawen haben diesen Hymnus geliebt.⁷² Der Akáthistos wurde auch im Jubiläumsjahr beim Treffen des Papstes Johannes Paul II. mit den Gläubigen des byzantinischen Ritus in der Basilika Santa Maria Maggiore in Rom am 8. Dezember 2000 gesungen.

Im Osten haben die Litanien des Akáthistos und der Paráklisis mehr Ähnlichkeit mit dem Chorgebet in den byzantinischen Kirchen bewahrt, während die armenische, die koptische und syrische Überlieferung Hymnen und Volkslieder zur Mutter Gottes bevorzugt haben.⁷³ Die östlichen nicht-unierten Kirchen verehren auch die Person der Gottesgebälerin. Im Osten gibt es spezielle Gottesdienste zu dieser ungewöhnlichen Frau. Diese Kirchen lehren, dass Maria Gottesgebälerin und immerwährende Jungfrau ist. Schon Origenes, der hl. Dionysius von Alexandria, der hl. Athanasius der Große, der hl. Cyrill von Alexandria, Leontios von Byzantia, der hl. Gregor der Theologe nennen sie Gottesgebälerin.⁷⁴

Die Erlösung wird im Westen nach Anselm von Canterbury verstanden, im Osten wird sie dagegen patristisch mehr mit der Auferstehung verbunden. Der Osten hat keinen Begriff für die Genugtuung und die Wiedergutmachung gekannt. Im Osten wurde schon im 7. Jahrhundert die Empfängnis Mariens gefeiert. Die Ostkirche pflegt kein mariologisches System. Von Maria spricht man in der Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie. Der Glaube an Maria zeigt sich stärker in der Liturgie und im Kult als in der reflektierten Theologie. Er steht in Verbundenheit mit der Patristik, die für ihn sehr normativ ist.

Das Gebet „Du Gottesgebälerin, Jungfrau, freu dich, selige Maria, der Herr ist mit dir, Du bist gebenedeit unter den Frauen, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, da du uns Christus, den

⁷² Vgl. GIOVANNI PAOLO II., *Omelia, Mattutino noc L' Akathistos in rito bizantino-slavo nella festa della Annunziona alla santissima Madre di Dio di Santa Maria sopra Minerva, Liturgia dell' Oriente cristiano a Roma nell' Anno Mariano 1987–1988*, Città del Vaticano 1990, S. 466–469.

⁷³ Vgl. *Katechismus der katholischen Kirche*, 2678.

⁷⁴ Vgl. I. BELEJKANI, *Pravoslávne dogmatické boboslovie I*, Pravoslávna boboslovecká fakulta, Pre ov 1995, S. 156–157.

Erlöser unserer Seelen, geboren hast“, hat einen uralten Ursprung. Es ist im Osten schon im 4. Jahrhundert bekannt. Es war Bestandteil der Anaphora der Liturgie des hl. Jakobus. Ein ähnlicher Text findet sich auch in der Liturgie des hl. Evangelisten Markus.

Die orientalischen Christen preisen mit herrlichen Hymnen die hl. Gottesgebäerin, Jungfrau und Mutter des Wortes Gottes, Maria. Die Gottesgebäerin findet einen ehrenvollen Platz in der griechisch-slawischen Liturgie. Wir können es in allen Andachten bemerken, in kurzen Strophen – Irmosen, *theotokia*⁷⁵ genannt, die die enge Verbundenheit zwischen der Gottesgebäerin und ihrem Gottessohn zum Ausdruck bringen. Das häufige Wenden an Maria drückt den Glauben an die Wirkung ihrer Fürsprache aus. Die Verehrung Mariens wurde bei den Orthodoxen offiziell im Glaubensbekenntnis von Peter Mohila angenommen und es ist reicher in den Ostkirchen als in der römischen Liturgie. Der marianische Monat ist der August. Die Hauptthemen sind die Erlösung bringende *Theotokos* (außer den Nestorianern), die heiligste, allzeit jungfräuliche Maria, die mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde, die barmherzige Fürsprecherin und die Mittlerin bei dem Allmächtigen.⁷⁶ Im August feiern wir den Festtag der *Himmelfahrt Mariens*, der im Osten *Heimgang*⁷⁷ genannt wird. Im Osten ist dieser Tag der höchste Festtag. Die Gläubigen bereiten sich auf diesen Festtag zwei Wochen lang durch Fasten und Gebet vor.⁷⁸ Der Heimgang Mariens wurde schon nach dem Konzil von Ephesus gefeiert. Im Westen wurde das Fest während des Pontifikats des Papstes Sergius (687–701) aufgenommen.⁷⁹

⁷⁵ Slawisch *boborodi niki* – dieser, der der Gottesgebäerin gehört.

⁷⁶ Vgl. J. HÖFER, K. RAHNER, *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, S. 79. Eine interessante Bestätigung dieser Spiritualität sind drei in kyrillischer Schrift geschriebene Votivtafeln in der Lourdesgrotte von Bratislava, wo auch Mariens „Schutzmantel“ erwähnt wird, sie wird angerufen als „Beschützerin“, „Helferin“ und „Schirm“; vgl. J. HA KO, *Dejiny Lurdskej jaskyne na Hlbokej ceste v Bratislave*, Lú, Bratislava 2005, S. 43.

⁷⁷ Vgl. L. OTT, *Grundriß der Dogmatik*, 10. Auflage, Herder, Wien 1981, S. 253.

⁷⁸ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 126.

⁷⁹ Vgl. V. BOHÁ, *Liturgika*, S. 171–174; J. HÖFER – K. RAHNER, *Marienverehrung*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7., S. 68.

Das Fest des Heimgangs Mariens inspiriert auf mannigfaltige Weise den apokryphen *Transitus*. Die Autoren der Homilien und Predigten interessieren sich besonders für den Tod, die Auferstehung und die Aufnahme in den Himmel mit Leib und Seele. Die Texte beziehen sich außerdem auf die immerwährende Mitterschaft

Mariens vom Himmel aus für uns.

Die liturgischen Texte stellen ein großartiges Bild der Auferstehung dar, denn Christus bestätigt im Tod Mariens den eigenen Sieg über den Feind und verherrlicht gleichzeitig die Mutter. Wir finden dort noch das Bild der Verwandlung: Die „Mutter des Lichtes“ gelangt in den Ruhm, die den Glanz der himmlischen Chöre übertrifft. Weil die Auferstehung und Verwandlung des Herrn zwei bedeutsame Elemente des Christentums sind und als solche gleichzeitig endgültige Machttaten Gottes, realisiert auch dasselbe Ziel der Heilsökonomie.

In den liturgischen Texten können wir die Nostalgie der Apostelseelen beobachten, die sehen, dass sich in Maria alle Verheißungen erfüllen, die ihnen am Anfang ihres Glaubens gegeben wurden. Christus selbst hat Maria in seine Herrlichkeit geführt. Sie zieht uns unermüdlich dazu heran, auch selbst diese Herrlichkeit in Christus zu erreichen. Maria ist Christus immer nah, bleibt aber auch uns nah, um uns mit ihrer Fürsprache zu helfen.

Die liturgischen Texte betonen den Sieg über den Tod durch den Heimgang Mariens, die schon über die Sünde gewonnen hat. Andere Texte betonen, dass Maria ihrem Sohn zum Leben folgt, wie sie ihn auch an Heiligkeit im Gehorsam folgte. Durch die Texte schimmert die Sicherheit durch, dass die Himmelfahrt der Jungfrau Maria uns die Gewähr unserer Verbindung bei ihrem verherrlichten Sohn gibt. Angesichts dieser Hoffnung wächst unsere Zuversicht auf die Fürsprache Mariens.⁸⁰

⁸⁰ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 126–127.

Gerade im Heimgang Mariens sehen wir den Aspekt der christlichen Vision, die der Osten pflegt, dass der Mensch nach dem Ebenbild Gottes erschaffen ist. Maria, die voll der Gnade ist, ist Gott am meisten ähnlich.

Im byzantinischen Ritus ist mit dem Fest des Heimganges die Erinnerung an die Stellung des Kittels der Gottesgebälerin in Blacherne am 2. Juli und die Stellung ihres Gürtels in Chalkoprateia am 31. August vereint.⁸¹ Zwei Festtage der Reliquien – Maphorion⁸² (der Kittel, das Kleid) am 2. Juli und Zona⁸³ (der Gürtel) am 31. August – stellen die Nachricht von der Himmelfahrt Mariens nicht als Irrtum dar: Weil der Leib der Jungfrau abwesend ist, den die Erde nicht würdig war zu bewahren, gibt es diese Reliquien, die diesen Leib bedeckt haben.⁸⁴

Die Ikone Zeichen⁸⁵ sagt uns, dass Maria nicht nur das Wort Gottes geboren hat, sondern dieses Gotteswort auch in ihrem Herzen bewahrt hat. Der bekannte Hymnus Akáthistos stellt Maria als Kompendium der Wahrheit von Christus vor. Die heiligste Mutter ist das Modell der Kirche, die lebendige Ikone seiner Geheimnisse.⁸⁶ Die Ikone Zeichen stellt die betende Jungfrau vor, die das Gotteswort in ihrem Herzen eingeschrieben hat. Diese Ikone bringt zum Ausdruck, dass das durch sie geborene fleischgewordene Wort Gottes immer in ihrem Herzen bleibt. Die heiligste Mutter Gottes hat also im christlichen Osten ein absolutes Privileg. Maria, die Ganzheilige, hat eine wesentliche Aufgabe in der Heilsgeschichte

⁸¹ Vgl. V. BOHÁ , *Liturgika*, S. 174; J. HÖFER – K. RAHNER, *Marienverehrung*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, S. 68.

⁸² Griechisch.

⁸³ Griechisch.

⁸⁴ Vgl. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, S. 131.

⁸⁵ Die Ikone *Das Zeichen* stellt die Gottesgebälerin betend mit ausgebreiteten Händen vor, ähnlich wie die Oranterin in den Katakomben. An der Brust hat sie den ebenfalls betenden Christus. Maria betet zusammen mit Christus, dass der Hl. Geist auf die Kirche herabgesteige, sie vollkommener machen, sie weihen und reinigen möge; vgl. T. PIDLÍK, *Ve slu b Slova: cyklus C*, Olmütz 1992, S. 169–172.

⁸⁶ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Die Ansprache beim Engel des Herrn*, in: GIOVANNI PAOLO II., *Angelus fra Oriente e Occidente*, Vatikan 2000, S. 21–22.

gehabt. Sie verbindet sich im Osten immer mit dem Geheimnis Christi. Der Grund ihrer Verehrung besteht darin, dass sie den Sohn der Welt gebracht hat⁸⁷.

⁸⁷ Vgl. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Il grande giubileo del duemila e le chiese orientali cattoliche*, Vatikan 1999, S. 19; A. SLODIKA, *Úcta k Panne Márii na kres anskom V chode (pod a Jána Pavla II.)*, in: *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život*, Jahrgang LXXXIII, (Mai) 2002, Nummer 5, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2000, S. 195–201.

Bibliographie

1. H. DENZINGER, P. HÜNERMANN [Hrsg.], *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch – Deutsch*, 37. Auflage, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Rom – Wien 1991.
2. *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1993.
3. *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1993.
4. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*
5. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dekret *Orientalium Ecclesiarum*
6. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dekret *Unitatis redintegratio*
7. *Katechismus der katholischen Kirche*, in: http://www.pfarrer.at/katechismus_sakramente_kirche.htm, 18.11.2005.
8. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 74 (1990), Vatikan 1990, S. 1033–1363.
9. PAUL VI., Exhortation *Marialis cultus*, Vatikan 1974.
10. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris Mater*, in: http://stjosef.at/dokumente/redemptoris_mater.htm, 18.11.2005.
11. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Fides et ratio*, in: www.dbk.de/schriften, 23.11.2005.
12. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem*, in: www.dbk.de/Schriften, 11.1.2006.
13. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Orientalium lumen*, zum hundertsten Jahrestag des Apostolischen Schreibens „*Orientalium dignitas*“ von Papst Leo XIII., in: www.dbk.de/Schriften, 11.1.2006.
14. JOHN PAUL II., *Apostolic letter of the Supreme Pontiff John Paul II for the fourth centenary of the Union of Brest*, 16. November 1995.

15. JOHN PAUL II, Apostolic letter *The 350th anniversary of the Union of Uzhorod*, 18. April 1996.
16. JOHANNES PAUL II., *Homília Papie a podčas mszy w odprawionej v obecno ci patriarchy Dimitriosia 16 grudnia 1987 r.*, in: *L'Osservatore Romano*, Vatikan 1987, N. 11–12, S. 16.
17. JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Teilnehmer der 5. Synode der ukrainischen Bischöfe am 29. September 1987, in K. LORENZ, *Die ukrainische katholische Kirche*, Eichstätt 1989, S. 87–91.
18. JOHANNES PAUL II., *Magnum Baptismi Donum* 4–5, 8; *Botschaft an die ukrainischen Katholiken zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus von Kiew*, in: LORENZ, K., *Die ukrainische katholische Kirche*. Eichstätt 1989, S. 8–9.
19. JOHANNES PAUL II., *Omelia, Celebrazione lucernario bizantino 8. 9. 1987*, in: *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987–1988*, Città del Vaticano 1990, S. 36–39.
20. JOHANNES PAUL II., *Omelia, Divina liturgia in rito armeno, Presentazione al tempio della santa Madre di Dio 21. XI. 1987*, in: *ibidem*, S. 142–146.
21. JOHANNES PAUL II., *Omelia, Divina liturgia in rito siro-maronito, Ingresso di Cristo al Tempio 2.2.1998*, in: *ibidem*, S. 322–326.
22. GIOVANNI PAOLO II., *Omelia, Mattutino noc L' Akathistos in rito bizantino-slavo nella festa della Annunziona alla santissima Madre di Dio di Santa Maria sopra Minerva*, in: *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987–1988*, Città del Vaticano 1990, S. 466–469.
23. JOHANNES PAUL II., *Homília v Slovenskom ústave svätého Cyrila a Metoda v Ríme 8.11.1981*, in: M. LACKO, *Svät Cyril a Metod*, Rom 1992, S. 5–6.
24. JOHANNES PAUL II., *Die Ansprache an den Engel des Herrn*, in: GIOVANNI PAOLO II., *Angelus fra Oriente e Occidente*, Vatikan 2000, S. 11–12, 21–22.
25. SACRA CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE, *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano 1962.

26. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Il grande giubileo del duemila e le chiese orientali cattoliche*, Vatikan 1999.
27. AUGUSTINUS AURELIUS, *Epistola ad Probam*, in: *Liturgia horarum iuxta ritum Romanum IV, Tempus per annum hebdomadae XVIII – XXXIV*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXV, S. 320.
28. JOHANNES VON DAMASKUS, *Oratio 6*, in: *Nativitatem B. Mariae V.*, 2. 4. 6: PG 96, 663, 667, 670.
29. I. BELEJKANI, *Katolícky katechizmus z pohľadu pravoslávnej teológie. Zrovnávanie boboslovie*, Eparchiálna rada pravoslávnej cirkvi, Prešov 1998.
30. I. BELEJKANI, *Pravoslávne dogmatické boboslovie I.*, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 1995.
31. I. BELEJKANI, *Pravoslávne dogmatické boboslovie II.*, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 1996.
32. V. BOHÁČ, *Liturgika*, Košice 1993.
33. F. CARCIONE, *Le Chiese d'Oriente. Identità, patrimonio e quadro storico generale 1997*, San Paolo, Milano 1998.
34. O. CLÉMENT, *Pohledy do budoucnosti*, Velehrad 1998.
35. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 1998.
36. G. GHARIB, *Maria Madre di Dio nell'Oriente cristiano*, Pontificia Facoltà teologica „Marianum“, Anno accademico 2000–2001.
37. J. HÁKO, *Dejiny Lurdskej jaskyne na Hlbokej ceste v Bratislave*, Lúča, Bratislava 2005.
38. J. HNILICA, *Cyril a Metod*, Bratislava 1990.
39. P. MARINI, *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'anno mariano 1987–1988*, Città del Vaticano 1990.
40. L. OTT, *Grundriß der Dogmatik*, 10. Auflage, Herder, Wien 1981.
41. M. SCHMAUS, *Sviatosť* (= Lux et vita 4), Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, Rom 1981.
42. G. SZÉKELY, A. MESARO, *Gréckokatolíci na Slovensku*, Košice 1997.
43. T. PIDLÍK, *Ve slově Slova: cyklus B*, Olmütz 1992.

44. T. PIDLÍK, *Ve slu b Slova: cyklus C*, Olmütz 1992.
45. T. PIDLÍK, *Spiritualita ke es anskébo V chodu*, Velehrad 1999.
46. T. PIDLÍK, *My v Trojici*, Velehrad 2000.
47. J. PIRKO, *Patrológia.ivoty a spisy sv. Otcov*, Spolok biskupa Petra Pavla Gojdi a, Pre ov 1995.
48. E. M. TONIOLO, *Maria vincolo di unità. Presenza della Vergine nelle chiese di Cristo*, Centro di Cultura Mariana „Madre della Chiesa“, Roma 1986.
49. C. VASI , *Gréckokatolíci – dejiny – osudy – osobnosti*, Byzant, Ko ice 2000.
50. *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Herausgegeben von J. Feiner und L. Vischer, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1973.
51. *Du e Ruska*, Velehrad 2000.
52. L. ALVAREZ, G. ANCONA usw., *Chiese orientali cattoliche*, in: *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, 3. Auflage, Piemme, Casale Monferrato 1997, S. 168.
53. L. ALVAREZ, G. ANCONA usw., *Maroniti*, in *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, 3. Auflage, Piemme, Casale Monferrato 1997, S. 612.
54. W. BRANDMÜLLER, *Lze této církvi je t v it? Polemika*, in: *Teologické texty. Finále ivota*, Jahrgang 12, Nummer 3, Královská kolegiátní kapitula sv. Petra a Pavla na Vy ehrad , Prag 2001, S. 115–118.
55. F. COURTH, *Erbsündenfreiheit; Mariologie*, in: W. BEINERT, *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau 1987, S. 123–126; 361–363.
56. E. EEHR-SIGEL, „*Madre di Dio. Mariologia tradizionale e i nuoci problemi*“, in: *Ave Gioia di tutto il creato. La Madre di Dio e il popolo russo ieri e oggi*, Torino 1988, S. 30–37.
57. G. GHARIB, *Oriente cristiano*, in: *Nuovo Dizionario di mariologia*, a cura di Stefano de Fiores e Salvatore Meo, 4. Auflage, Edizioni San Paolo, Milano 1996, S. 935.
58. P. M. HNILICA, *Spomienka na spolubrata Michala Lacku S.J.*, in:

- J. HNILICA, *Cyril a Metod*, Bratislava 1990, S. 242–250.
59. J. HÖFER – K. RAHNER, *Marienverehrung*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7., Freiburg im Breisgau 1968, S. 66–68.
60. J. KANON, *Principia quae Codicis Orientalis recognitionem dirigant*, in: *Studia theologica* 20, Jahrgang VII., Nummer 2, Sommer 2005, Univerzita Palackého Olomouci – Cyrilometodská teologická fakulta, Olmütz 2005, S. 13–25.
61. J. KOŠKÁ, *V chodné cirkvi. Osobné svedectvo*, in: *Nová evanjelizácia. Zborník sympóziá s medzinárodnou účasťou. VI. ročník*, Nová evanjelizácia, Bratislava, 15.–17. 9. 1997, volumen 1., Trnavská Univerzita – Aloisianum. Teologický ústav sv. Alojza Spoločenosti Ježišovej na Slovensku, Bratislava 1997, S. 54–75.
62. V. MALÝ, usw., *Liturgické slovník (32)*, in: *Liturgia. časopis pre liturgickú obnovu* 59–60, Nummer 3–4, Jahrgang XV., Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2005, S. 302–320.
63. R. SARKA, *Politická dimenzia v kresťanskej pastorácii a v spiritualite*, in *Verbum. časopis pre kresťanskú kultúru*, Jahrgang XVI., Nummer 2, Verbum, Košice 2005, S. 67, Notiz Nummer 46.
64. A. SLODIK, *Úcta k Panne Márii na kresťanskej V chode (podľa Jána Pavla II.)*, in: *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život*, Jahrgang LXXXIII, (Mai) 2002, Nummer 5, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2000, S. 195–201.
65. A. SLODIK, *Sviatosť v dogmatickej teológii*, in: *Acta facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, Jahrgang V., Nummer 2, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, Bratislava 2005, S. 175–208.
66. J. D. SZCZUREK, *Teológia dogmy Nepoškvrneného počatia*, in: *Acta facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, Jahrgang IV., Nummer 4, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, Bratislava 2004, S. 310–322.
67. M. PALEK, *Nanebovzatie Panny Marie ve v chodných cirkvích. Tradice a slavení*, in: *Teologické texty. Mariologie*, Jahrgang 11, Nummer 5, Královská kolegiální kapitula sv. Petra a Pavla na Vyšehradě, Prag 2000, S. 184–187.

68. C. J. PI ÍK, *Sou asnos ebole basilian*, in: *Teologické texty. Pé e o du i*, Jahrgang 16, Nummer 4, Královská kolegiální kapitula sv. Petra a Pavla na Vy ehrad , Prag 2005, S. 141.
69. P. TURÁK, *Pre ovské gréckokatolícke biskupstvo od jeho kánonického erigovania a po sú asnos*, in: *Duchovn pastier. Revue pre teológiu a duchovnivot*, Jahrgang LXXXIV, (Október) 2003, Nummer 8, S. 435–439.
70. G. A. TIMKOVI , *Kútik teológa*, in: *Blahovistnik 34* (1998), Nummer 11, S. 287–291.
71. J. TIMKOVI , *Boborodice Divo*, in: *Blahovistnik 32* (1996), Nummer 7–8, S. 191.
72. C. VASI , *Vzájomné liturgické vplyvy mariánskej úcty medzi V chodom a Západom*, in *Duchovn pastier. Revue pre teológiu a duchovnivot*, Jahrgang LXXXI (Mai), Nummer 5, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2000, S. 213–216.
73. V. VENTURA, *Katolícké cirkve v chodního ob adu u nás*, in: *Teologické texty. Kn ství v era a zíttra*, Jahrgang 12, Nummer 4, Královská kolegiální kapitula sv. Petra a Pavla na Vy ehrad , Prag 2001, S. 166.
74. V. VENTURA, *Walerian Bugel, Ekleziologie U horodské unie a jejich dedic na pozadí doby*, in: *Teologické texty. K es anství a filosofie*, Jahrgang 15, Nummer 2, Královská kolegiální kapitula sv. Petra a Pavla na Vy ehrad , Prag 2004, S. 85.
75. S. VOJTKO, *Rie enie man elsk ch vz abov vo svetle biblick ch textov*, in: *Rodina v sú asnom svete, Zborník z medzinárodnej konferencie 25.–26. novembra 2005*, Bratislava 2005, S. 135–145.
76. *Vládne nariadenie z 13. júna 1968 o hospodárskom zabezpe ení gréckokatolíckej cirkvi tatom*, in: *Kalendár gréckokatolíkov 1969*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1969, S. 49–50.
77. *Historické setkání V chodních cirkví*, in *Teologické texty. Raná cirkvev a zít ek cirkve*, Jahrgang 9, Nummer 1, Královská kolegiální kapitula sv. Petra a Pavla na Vy ehrad , Prag 1998, S. 32.

Die Mutter des Herrn in der Orthodoxie

Metropolit Serafim Joantá

Das Thema „Die Mutter des Herrn in der Orthodoxie“ ist inhaltlich sehr weit. Daher soll es in drei Teile untergliedert werden:

1. Die theologische Begründung der Verehrung der Heiligen und der Mutter des Herrn
2. Die Mutter des Herrn im Kultus der orthodoxen Kirche
3. Die Mutter des Herrn in der orthodoxen Ikonographie

1. Die theologische Begründung der Verehrung der Heiligen und der Mutter des Herrn

Die orthodoxe Kirche macht eine eindeutige Unterscheidung zwischen Verehrung, die den Heiligen gebührt, und der Anbetung, die nur Gott gebührt. Gott beten wir an, vor ihm alleine verbeugen wir uns, jedoch vor denen von uns, die durch ihr reines Leben „Hausgenossen Gottes“ (LXX, Psalm 133,1), ausgewählte Gefäße des Hl. Geistes, sind, in welchen „Gott sich ausruht“, diese verehren wir und diese rufen wir zu unserer Hilfe an als solche, die „Mut vor Gott“ haben, weil sie ihm bereits in Liebe ähnlich wurden.

Der Heilige ist derjenige Gläubige, der in sich durch die Gnade Gottes und durch persönliche Askese (Gebet, Fasten, Enthaltbarkeit) die Leidenschaften überwunden hat und sich zum Haus des Hl. Geistes, des Geistes der Liebe und der Kommunion, gemacht hat. Jedoch ist die typische Leidenschaft, aus welcher alle anderen Leidenschaften und Sünden entstehen, der Egoismus, die übertriebene Selbst-Liebe und die Verachtung des Nächsten.

Auf den ersten Stufen ist das christliche Leben ein andauernder Kampf mit der Sünde bis zu deren Überwindung und den Empfang

des Hl. Geistes. Die Arena dieses Kampfes ist das Herz des Menschen.

Die Sünde vertreibt den Hl. Geist aus dem Herzen, sie schwächt seine Einheit und seine Rolle als Zentrum der psychischen und physischen Fähigkeiten, die sich in ihm wie in einem Brennglas konzentrieren. Im Stadium der Sünde verliert der Mensch seine Identität und seine profunde Einheit, seine innere Harmonie, und er verliert sich in die äußere Welt. Er wird Legion (Mk 5,9) und dadurch ein Unglücklicher mitten unter so vielem Ersatz von Glück, welches ihm diese Welt anbietet. Demgegenüber erlebt der Heilige, der durch Askese die Einheit des Herzens und die Harmonie der inneren Kräfte erlangt, die ontologische Einheit der gesamten Menschheit und des Kosmos. Nach den Hl. Vätern ist der Mensch ein Mikrokosmos, welcher in jeder einzelnen Person die Menschheit und den gesamten Kosmos rekapituliert. Nur die Sünde, die in uns die innere Harmonie aufwühlt, hindert uns daran, in Wirklichkeit das große Geheimnis unserer Existenz zu leben: (nämlich) die Einheit der gesamten Schöpfung, die im Herzen eines jeden Menschen grundgelegt ist. Denn weil der Heilige von der Sünde befreit ist, trägt er durch die Liebe alle Menschen in seinem Herzen, er betet für alle und die ganze Schöpfung, die wie der Mensch wegen der Zerstörung, die durch die Sünde verursacht wurde (Röm 8,22), leidet. Der Heilige besitzt also ein mitleidendes Herz, ein Herz, welches jederzeit bereit ist, sich für den Nächsten zu opfern. Er wurde in allem Christus ähnlich. *„So lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“* (Gal 2,20).

Die Kirche ist *„die Gemeinschaft der Heiligen“*, jener, welche die irdische Reise vollendet haben und in die *„Herrlichkeit des Lammes“* (Offb 19,9) eingetreten sind und Anteil haben an der *„triumphierenden Kirche“* und derjenigen, die noch mit den Versuchungen des Lebens kämpfen, um sich in Liebe zu vollenden, und die Glieder der *„kämpfenden Kirche“* sind. Die Berufung zur Heiligkeit richtet sich an alle Menschen: *„Seid heilig, so wie ich, euer Gott, heilig bin“* (Lev 11,44) und: *„So sollt ihr nun vollkommen sein, wie euer Vater, der himmlische, vollkommen ist“* (Mt 5,48).

Unter den Heiligen strahlt die Mutter des Herrn wie der Mond zwischen den Sternen. Die Kirche bringt ihr einen Kult der Überverehrung wegen ihrer einzigartigen Rolle in der Geschichte der Erlösung des Menschengeschlechtes dar. Wahrhaftig, die Mutter des Herrn machte sich durch Reinheit und besonders durch die Demut ihres Lebens (Lk 1,48) zum Instrument, durch welches es Gott möglich war, die Erlösung der Welt zu vollbringen. Gott tut nichts ohne die Mitarbeit des Menschen (1 Kor 3,9), und dieses besonders dann, wenn es um die Erlösung des Menschen geht. Damit Gott in die Welt kommen kann und damit er den Menschen erretten kann, benötigte er jemanden, der seinen Leib ihm darbringt, damit er daraus das menschliche Sein annimmt.

Dieser Mensch war die Jungfrau Maria, die durch ihr „fiat“, „mir geschehe nach Deinem Wort“ bei der Verkündigung des Erzengels Gabriel (Lk 1,38) die Verleiblichung des göttlichen Logos ermöglichte. „*Der Sohn Gottes wird Sohn der Jungfrau*“, so singt die Kirche zu Weihnachten. Und so wird Maria zur „*Mutter des Herrn*“ (Lk 1,43) oder zur Gottes-Gebärerin (Theothokos), wie dies das 3. Ökumenische Konzil (Ephesus 431) verkündet. Sie gebar keinen gewöhnlichen Menschen, sondern „*einen der Dreieit*“, Gott vor aller Ewigkeit, der aus ihr das menschliche Fleisch annahm und dadurch Mensch wurde. ER blieb, was ER war, und Gott wurde durch die Menschwerdung das, was ER nicht war, nämlich Mensch.

In Jesus, dem Christus – Emmanuel, trifft Gott den Menschen als solchen. Die Väter des 4. ökumenischen Konzils von Chalkedon (451) erklären dazu:

„Nachfolgend den Hl. Vätern, lehren und bekennen wir alle den einzigen und denselben Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, vollendet in der Vergöttlichung und vollendet im menschlichen Sein, den wahren Gott und wahren Menschen mit einer rationalen Seele und einem Leib, gleichwesentlich mit dem Vater nach der Gottheit und gleichwesentlich mit uns nach der Menschheit, er uns in allem gleich mit Ausnahme der Sünde. Als Gott wurde er vor aller Ewigkeit aus dem Vater geboren nach Seiner Göttlichkeit, jedoch als Mensch wurde er in diesen letzten Tagen für uns und um unserer Erlösung willen aus der Jungfrau Maria, der

Gottesgebürerin, geboren, der eine und derselbe Christus, Sohn, Herr, Einzig-Geborener, er kommt in zwei Wesen, in unvermischter Weise und unverändert, ungeteilt und ungetrennt, geboren, und den Unterschied der Wesen trotzdem nicht zerstörend, er wurde durch ihre Vereinigung sich erhaltend, insbesondere jede einzelne Eigenschaft, und sich vereinigend in einer einzigen Person und in einem einzigen Wesen (Hypostasis), nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern der EINE und DERSELBE Sohn, einzig geboren, Gott das Wort, der Herr Jesus Christus. So haben uns vorher über ihn die Propheten und unser Herr Jesus Christus belehrt und so wurde uns das Glaubensbekenntnis unserer Väter überliefert.“

Das „fiat“ Mariens ist im Grunde das „fiat“ der gesamten Menschheit, mit der Maria solidarisch ist und die nach Erlösung seufzt. Nach orthodoxer Tradition wurde Maria auf natürlichem Wege, so wie alle Menschen, also auch mit der Erbsünde, geboren, die jedoch für die Orthodoxie nicht die persönliche Sünde Adams bedeutet, die seinen Nachfolgern vorgeworfen wird, sondern die „natürlichen“ Konsequenzen dieser Sünde, nämlich die Schwächung der menschlichen Natur, deren Entfremdung von Gott und als Konsequenz davon der Tod. Obwohl die Jungfrau Maria sich zum Instrument der Errettung der Welt durch das Gebären des Erlösers machte, kann sie keine Ausnahme von der Erlösung durch Jesus Christus sein, indem man behauptet, sie sei ohne Erbsünde geboren. Denn wenn wir die „conceptio immaculata“, Mariä Empfängnis ohne Sünde, behaupten, vermindern wir das universale Erlösungswerk, welches nur durch den Sohn Gottes vollbracht wurde, der Fleisch angenommen hat und sich opferte, um die Welt von der Sünde Adams und deren Folgen, einschließlich des Todes, zu erlösen. Niemand wird außerhalb des Opfers Jesu Christi erlöst. Und obwohl sie mit der Erbsünde geboren wurde, war die Jungfrau Maria ohne persönliche Sünde. Weil sie „voll der Gnade“ (Lk 1,28) ist, hat sie die Erbsünde nicht aktualisiert, so wie die anderen Menschen dies tun, und sie blieb daher außerhalb jeglicher Sünde.

So wie die katholische Kirche, bekennt auch die orthodoxe Kirche die immerwährende Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn.

Maria war Jungfrau vor der Geburt, während der Geburt und auch nach der Geburt. Ihre Geburt war keine übliche Geburt, sondern eine „*übernatürliche Geburt*“. „*Der Hl. Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten, und der Heilige, der von Dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden*“, verkündet ihr der Erzengel Gabriel (Lk 1,35). Die immerwährende Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn wird in der orthodoxen Ikonographie durch drei Sterne, die auf dem Kopftuch Mariens und ihren zwei Schultern erscheinen, dargestellt.

Die Beziehung der Mutter des Herrn mit dem Erlöser Jesus Christus, ihrem Sohn, ist einzigartig. Es ist die Beziehung zwischen Mutter und Sohn, die mehr bedeutet als die geistliche Beziehung, die wir Menschen mit Jesus Christus haben. Andererseits sind alle Menschen, und zuallererst die Christen, geistliche Kinder der Mutter des Herrn, nämlich, Söhne im Sohn. Vor seinem Sterben am Kreuz vertraut der Erlöser seiner Mutter den geliebten Jünger mit den Worten an: „*Weib, siehe dein Sohn.*“ Und zu seinem Jünger spricht er: „*Siehe, deine Mutter*“ (Joh 19, 26–27).

Tatsächlich entspringt die Eigenschaft der Sohnschaft Mariens unserer Eigenschaft als Söhne Gottes, welche wir ja gerade durch die Fleischwerdung des Sohnes Gottes, „*des Erstgeborenen unter vielen Brüdern*“ (Röm 8,29), erlangten. Tatsächlich rekapituliert die menschliche Natur, die der Erlöser von der Jungfrau Maria annahm, in sich die gesamte Menschheit, also alle Menschen. Christus war nicht irgendein Mensch, ein Individuum, das getrennt war von den anderen Menschen, sondern der „*ganze Adam*“, der „*universale Mensch*“, der von niemandem und nichts getrennt ist. Daher sind in Jesus Christus alle Menschen Kinder Gottes und Brüder untereinander. Und die Kinder Gottes sind implizit ebenfalls Kinder der Mutter des Herrn, denn die Eigenschaft der Kindschaft haben wir nur durch und in Jesus Christus, der gleichzeitig Gottes Sohn (nach Seiner göttlichen Natur) und Sohn der Mutter des Herrn (nach Seiner menschlichen Natur) ist.

Durch ihre Eigenschaft als Mutter Gottes ist die Jungfrau Maria „*gebrütert als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim*“, so

wie die Kirche sie verehrt. Sie ist die erste vergöttlichte menschliche Person. Nach der Lehre der Hl. Kirchenväter ist der höchste Zweck der Schöpfung deren Vergöttlichung, deren Vollendung mit den göttlichen Energien, damit „*Gott alles in allem sei*“ (1 Kor 15,28). Die gesamte Tradition der östlichen Kirche bekennt einstimmig: „*Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergöttlicht werde.*“

Der Kult der Mutter des Herrn und der Heiligen verdunkelt in keiner Weise die Anbetung Gottes. Im Gegenteil, Gott verherrlicht sich in seinen Heiligen. „*Gepriesen sei der Herr inmitten seiner Heiligen*“ singt die Kirche.

Wenn wir die Heiligen verehren, verehren wir Gott selbst, der diese heiligte, denn Heiligkeit ist nur Gott eigen. Diese ist ein exklusives Geschenk Gottes. In den Heiligen offenbart sich Gott und er spiegelt darin alle Merkmale und Eigenschaften seiner Göttlichkeit wider. Und darüber hinaus: Die Heiligen identifizieren sich mit Gott. Alles, was von sich aus Gott ist, sind die Heiligen aus Gnade derart, dass Gott durch die Heiligen der Welt näher ist und in ihr am konkretesten wirkt, indem er sie zur Vollendung führt. Ohne die Heiligen bliebe die Welt in sich eingeschlossen und undurchsichtig bezüglich Gottes Gegenwart und Wirken in ihr.

2. Die Mutter des Herrn im Kultus der Orthodoxen Kirche

Die Orthodoxe Kirche ist in herausragender Weise eine betende Kirche. Durch ihren öffentlichen Kultus aktualisiert die Kirche für jede Generation und für jeden einzelnen Gläubigen die Erlösung der Welt, die vom Erlöser Jesus Christus vollbracht wurde. Als eine mystische, sakramentale Wirklichkeit ist die Kirche „*der Leib des Herrn*“ (Eph 1,23), den wir im Geheimnis der Eucharistie empfangen und dadurch an der Liebeskommunion der Hl. Trinität, die auf die Menschheit ausgeweitet ist, teilnehmen und wodurch wir eins werden mit Christus und untereinander (1 Kor 10,17 und Röm 12,5).

Der öffentliche Kultus der orthodoxen Kirche ist sehr reichhaltig. Er besteht zuallererst aus den Gottesdiensten der sieben Mysterien (Sakramente): der Eucharistie, der Taufe, der Myronsal-

bung (Firmung), dem Priestertum, der Beichte, der Krönung (Ehe) und der Ölung, danach aus den Segnungen (Sakramentalia): dem Begräbnis, der Mönchsscherung, der Wasserweihe, der Haussegnung, der Flursegnung etc., wie auch der sieben täglichen Lobgebete: der Vesper, der Komplet, der Matutin und der mit ihr verbundenen I. Stunde und den Stunden III, VI und IX.

Der orthodoxe Kultus hat eine tiefgehende mystische und symbolische Dimension. Er entspricht dabei den spirituellen Bedürfnissen des Menschen, wodurch er ihn zu einer mystischen Erfahrung einlädt, an welcher nicht nur die Vernunft, sondern im Besonderen auch das Herz teilnimmt. Anders gesagt: Jedes Gebet muss die Vereinigung der Vernunft mit dem Herzen zum Ziele haben, weil die Vernunft nichts anderes ist als eine Energie des Herzens.

Ich stellte bereits fest, dass die Kirche die „Gemeinschaft der Heiligen“ ist. Das bedeutet, dass am Gebet der Kirche nicht nur die in der Kirche anwesenden Gläubigen, sondern auch die Heiligen mit der Mutter des Herrn als Anführerin teilnehmen. Die ganze Gemeinschaft der Gläubigen betet und lobt zusammen mit den Heiligen Gott in der Hl. Trinität. Zusätzlich zu dem Lobgebet, dem Dankgebet und den Bitten, die an Gott gerichtet sind, Gebeten, die den Kern und den Sinn des orthodoxen Kultus darstellen, verfügt die Kirche über eine Vielzahl von Gebeten und Hymnen, die sich an die Mutter des Herrn und an die Heiligen wenden, die wir zu unserer Hilfe anrufen. Besonders viele Gebete und Hymnen, die an die Mutter des Herrn gerichtet sind, fehlen in fast keinem der kirchlichen Gottesdienste. In fast allen Gottesdiensten begegnen wir den sogenannten Ektenien, die, bevor diese mit dem doxologischen Schluss an die Hl. Trinität gesprochen werden, die Mutter des Herrn und alle Heiligen komemorieren: *„Unserer allheiligen, allreinen, über alles gesegneten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebälerin und steten Jungfrau Maria, mit allen Heiligen eingedenk, lasset uns selbst und einander unser ganzes Leben (durch) Christus Gott befehlen.“* Solche Anspornungen bezwecken die Stärkung der Gemeinschaft unter den Gläubigen, an welcher die Mutter des Herrn und alle Heiligen teilnehmen.

Die persönliche Aneignung der Erlösung kann nur in der Gemeinschaft der Kirche mit Hilfe der Mutter des Herrn, der Heiligen und unseresgleichen geschehen. Keiner erlöst sich selbst, sondern nur in Gemeinschaft mit den anderen. Die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander, mit Gott, mit der Mutter des Herrn, mit den Engeln und allen Heiligen stellt das Wesen der Kirche dar. Diese verwirklicht sich in der Eucharistie, dem Mittelpunkt des öffentlichen orthodoxen

Kultus, und in den anderen Gottesdiensten

der Kirche, die alle in Beziehung zur Eucharistie stehen.

In der heiligen und göttlichen Liturgie, die durch ihr Ritual, welches aus Symbolen, Gesten, Gebeten und Gesängen besteht, die das Leben des Erlösers Jesus Christus von der Geburt bis zu seiner Himmelfahrt aktualisieren, wird der Mutter des Herrn bereits von der Vorbereitung der Gaben von Brot und Wein (Proskomedie) an gedacht. Auf dem Hl. Diskus (der Patene) nimmt der Priester neben dem Brotstück (dem Lamm), welches den Erlöser Jesus Christus darstellt, ein Teilchen aus einem Opferbrot (der Prosphora), indem er sagt: „Zu Ehren und zum Gedächtnis unserer über alles gesegneten und ruhmreichen Gebieterin, der Gottesgebälerin und steten Jungfrau Maria. Auf ihre Fürbitten, Herr, nimm dieses Opfer auf deinen überhimmlischen Altar“, und indem er dieses auf den Hl. Diskus (die Patene) legt, sagt er: „Die Königin steht zu deiner Rechten in goldenem Gewand, herrlich geschmückt“ (LXX, Psalm 44,11).

Neben den Ektenien (Fürbitten) zu Beginn der Liturgie wird der Mutter des Herrn ebenfalls innerhalb der eucharistischen Anaphora gedacht, und zwar sofort nach der Segnung der Gaben von Wein und Brot. Nach der Aufforderung des Priesters singen die Gläubigen den bekannten Hymnus an die Mutter des Herrn: *„Wahrlich, würdig ist es, Dich seligzupreisen, die Gottesgebälerin, die allzeit hochselige und ganz unbefleckte Mutter unseres Gottes, die Du ehrwürdiger bist als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim, die Du unversehrt Gott, das Wort, geboren hast, wahrhafte Gottesgebälerin, Dich erheben wir.“*

Der Mutter des Herrn wird besonders gedacht und sie wird in den sieben Gebetszeiten gelobt, die das tägliche Gebet der Kirche bilden. Insbesondere: Die Vesper und die Matutin fließen in Gebeten

und Gesängen an die Mutter des Herrn über, und zwar alle in einer bemerkenswerten dogmatischen Tiefe. Ich möchte hierzu zwei Beispiele anführen:

„Die du die Verherrlichung der ganzen Welt, die aus dem Menschengeschlecht Erblühte bist und den Gebieter geboren hast, du himmlische Tür, du Lob der Körperlosen und Zierde der Gläubigen, dich, jungfräuliche Maria, preisen wir. Denn diese hat den Himmel und die Kirche als Vergöttlichung geoffenbart; diese hat den Frieden gebracht und das Königreich geöffnet, dadurch zerstörend die Innenmauer der Zwietracht. Und somit diese als Stärkung des Glaubens gewinnend, besitzen wir den Herrn, der aus ihr geboren wurde, als Beschützer. Wage dich, wage dich, du Volk Gottes, denn dieser überwindet den Gegner als Allmächtiger“ (Dogmatikon, Ton 1). Und: „Wie können wir uns nicht wundern über die göttlich-menschliche Geburt, die du über alles geehrt bist? Die du die Versuchung durch einen Mann nicht gespürt hast, die du ganz ohne Makel bist und ohne Vater (Mann) den Sohn im Fleisch geboren hast, der aus dem Vater ohne Mutter (Frau) vor aller Zeit geboren wurde; der in keiner Weise eine Änderung, Vermischung oder Trennung erlitten hat, sondern der unberührt den Unterschied beider Naturen bewahrte, bitte daher, Gebieterin, Mutter und Jungfrau, diesen, dass er erretten möge die Seelen, die mit rechtem Glauben dich, Gottesgebäerin, bekennen.“ (Dogmatikon, Ton 3).

Unter den bekanntesten Hymnen an die Mutter des Herrn befindet sich der Akathistos-Hymnos und der Bittgottesdienst (Paraclysis) an die Gottesgebäerin, welche die Gläubigen bei ihren häuslichen Gebeten sprechen.

Gleicherweise ist der Hymnus: *„Freue dich, gnadenerfüllte Maria, der Herr ist mit dir, du bist gebenedeit unter den Frauen und gesegnet ist die Frucht deines Leibes, denn du hast geboren den Erlöser unserer Seelen“*, so wie in der katholischen Kirche auch in der Frömmigkeit der orthodoxen Kirche verankert.

Hier müssen wir auch an die große Zahl der Feste erinnern, die der Mutter des Herrn gewidmet sind, und an das Eigen-Fasten zur Entschlafung der Mutter des Herrn vom 1.–15. August. Obwohl die orthodoxe Überlieferung die Emporhebung des Leibes der Mutter des Herrn in den Himmel bekennt, hat doch die Kirche aus dieser Überlieferung keine Glaubenswahrheit abgeleitet.

Viele Kirchen, darunter besonders orthodoxe Klöster, haben Gottesmutterfeste als Patrozinium, und besonders dabei Mariä Entschlafung, wobei eine große Pilgerschar zu den entsprechenden

Orten aufbricht.

3. Die Mutter des Herrn in der orthodoxen Ikonographie

Im Unterschied zum Westen, in welchem die Ikonen-Verehrung, die durch das 7. ökumenische Konzil von Nicäa (787) wiederhergestellt wurde, nur teilweise akzeptiert wurde, hat der orthodoxe Osten der Ikone eine wichtige Rolle sowohl auf theologischer wie auch auf liturgischer Ebene (Kult) zugeteilt. Das theologische Fundament der Ikonenlehre ist die Fleischwerdung: Gott kann dargestellt werden, weil er in Jesus Christus menschliche Gestalt annahm. Das hat zur Folge, dass die Ikone Christi wie die Schrift ein Zeugnis Seiner Menschwerdung ist.

Wer die Ikonen ablehnt, lehnt oder verkürzt die Fleischwerdung ab. Gemäß der Lehre des orthodoxen Glaubens gehört die Verehrung gegenüber der Ikone der Person, die diese abbildet: Jesus Christus und der Mutter des Herrn, den Engeln oder den Heiligen. In der Ikone verehren wir also nicht die Materie, sondern denjenigen, den sie repräsentiert. Darüber hinaus ist die Ikone kein einfaches Bild, sondern eine gnadenhafte Gegenwart, durch welche wir in realer Weise in Kommunion mit Christus oder dem abgebildeten Heiligen treten.

In der Ikonographie jeder orthodoxen Kirche nimmt die Mutter des Herrn, genauso wie in ihrem Kultus, einen sehr wichtigen Platz ein. An der Ikonostase – einer zentralen Stelle, die den Altarraum vom Schiff der Kirche trennt – befindet sich die Ikone der Mutter des Herrn zusammen mit dem Sohn Jesus (auf ihrem Arm) in der ersten Reihe der Ikonen, zur Rechten der Ikone Christi. Diese beiden Ikonen tragen den Namen „königliche Ikonen“. In der zweiten Reihe befinden sich die Ikonen der „königlichen Feste“, unter welchen sich auch die Ikonen der Hochfeste zu Ehren der Mutter des Herrn

befinden: der Geburt der Mutter des Herrn (8. September), Mariä Darstellung im Tempel – Mariä Lichtmess – (2. Februar), Mariä Verkündigung (25. März) und Mariä Entschlafung (15. August). Über der Ikonostase thront das Kreuz Christi, unter welchem zur Rechten die Mutter des Herrn, und zur Linken der hl. Evangelist Johannes stehen.

Weil die Mutter des Herrn „*Himmel und Kirche der Vergöttlichung*“ ist, Dogmatika, Ton 1, also ein Symbol der Kirche, wird ihr Bildnis mit ausgebreiteten Armen und mit Jesus Christus in einem Medaillon auf ihrer Brust in der Zentral-Apsis des Altarraumes gemalt, damit die Gläubigen, wenn sie die Kirche betreten und dieses Fresko erblicken, das Gefühl haben sollen, von der Mutter des Herrn empfangen und zu Christus hingeführt zu werden. Gleichermassen werden die gesamte Westwand der Kirche und der Freiraum über der Chorepore der orthodoxen Hermeneutik über Szenen des Lebens der Mutter des Herrn gewidmet, auf welcher das Mittelbild Mariä Entschlafung und deren leibliche Aufnahme in den Himmel beinhaltet.

Ein anderes Fresko oder eine Ikone, das/die in keiner orthodoxen Kirche fehlt, ist die Ikone der sogenannten „Deisis“, die Christus auf dem Richterstuhl darstellt, zur Rechten die Mutter des Herrn, jedoch zur Linken den hl. Johannes den Täufer, in Oranten-(Gebets-)Haltung.

In den lokalen orthodoxen Kirchen werden ebenso eine große Anzahl Ikonen der Mutter des Herrn, der Spenderin von Wundern, verehrt. Die im Osten am meisten bekannten Ikonen der Mutter des Herrn sind die russischen Ikonen von Vladimir und die von Kazan. Szenen aus dem Akathistos-Hymnos (gedichtet vom Patriarchen Sergius von Konstantinopel im 7. Jahrhundert) erscheinen häufig auf den Außenwänden von Kirchen, wie z.B. auf denen der berühmten Klöster in der Bukovina in Rumänien.

Beachtenswert ist die Tatsache, dass es sehr wenige Ikonen der Mutter des Herrn ohne das Jesuskind gibt. Dieses ist ein Beweis dafür, dass Maria nicht von Christus getrennt werden darf. Ihr Kult

führt uns immer zu Christus, der sie durch seine „göttlich-menschliche“ Geburt verherrlichte, so wie die Kirche dies besingt.

Zuletzt muss erwähnt werden, dass die orthodoxe Kirche keine dreidimensionalen Statuen Christi oder der Heiligen erlaubt. Die Dreidimensionalität verführt zur Verdinglichung, zur Umarmung, während die Zweidimensionalität, also die Fläche, den Menschen direkt auf die Transzendenz, die Transfiguration des Menschen und der Materie, hinleitet.

Die vorgetragenen Gedanken möchte ich in folgendem Schlusssatz zusammenfassen: In der Verehrung der Mutter des Herrn und Seiner Heiligen feiert die Kirche sich selbst, um in dieser Verehrung als die erlöste Menschheit Christus, ihr Haupt, anzubeten.

Die Mariologie John Henry Newmans (1801–1890) – eine Antwort auf die Problematik der Reformation

Lutgart Govaert

John Henry Newman, der bekannte Konvertit aus dem Anglikanismus, lädt uns ein, der Frage nachzugehen: Was bedeutete Maria für sein Leben, wer war sie für ihn? Er war doch bis zu seinem 44. Lebensjahr Anglikaner und während der zwölf Jahre, die seiner Konversion vorausgingen, hatte er alle ihm zur Verfügung stehenden Kräfte für die innere Erneuerung des Anglikanismus eingesetzt.

Wenige Jahre nach seiner Konversion stellte Newman in einer Aussage über seine Zeitgenossen fest: „Die Katholiken, die die Mutter ehrten, beten heute noch den Sohn an, während die Protestanten, die heute sich nicht mehr zum Sohn bekennen, mit der Verspottung der Mutter begonnen haben.“¹ Der Christusglaube und die Christusfrömmigkeit bilden für Newman die zentrale und notwendige Grundlage für jede Marienlehre und Marienverehrung. In der gleichen Predigt sagte Newman in Bezug auf die Zeit der Reformation des 16. Jahrhunderts: „Die Kirche und der Satan waren sich darüber einig, dass Sohn und Mutter zusammengehörten.“²

Wie kam der anglikanische Newman inmitten einer glaubensschwachen Umgebung zu dieser Annahme? Die Antwort hört sich einfach an; man könnte sagen: Gnade und menschliches Mitwirken, oder: Vorsehung und Treue zum Gewissen. Seit seiner ersten Bekehrung im Jahre 1816 – Newman war noch nicht 16 Jahre alt – war er zutiefst überzeugt von der Existenz eines personalen Gottes, mit dem er eine lebendige Beziehung pflegen konnte und sollte, und genauso von der Unabdingbarkeit des dogmatischen Prinzips, davon,

¹ Newman John Henry, *Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen*. Eingeleitet und übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten: Predigten, Gesamtausgabe XI, Stuttgart 1964, S. 393.

² A.a.O., 393.

dass eine Religion ohne Dogmen nicht existieren könne.³ Wir können über diesen Lebensabschnitt des jungen Anglikaners Newman sagen, dass sein Gewissen noch in Vielem irrig war. So hielt er z.B. an der Lehre der Prädestination fest. Aufgrund dieser und ähnlicher Erfahrungen wird Newman später als Katholik behaupten, dass die Treue zum Gewissen, auch zum irrigen Gewissen, auf dem Weg zur Fülle der Wahrheit unablässig sei. Im Jahre 1864 schreibt er in der „*Apologia pro vita sua*“: „... ich habe immer behauptet, Gehorsam selbst gegen ein irriges Gewissen, sei der beste Weg, Licht zu gewinnen. Es komme nicht darauf an, wo man anfange, sondern dass man voll Glauben vom Gegebenen ausgehe; für Gott kann alles Mittel zur Wahrheit werden; dem Reinen ist alles rein, er findet in allem eine veredelnde, neuschaffende Kraft.“⁴

Beim 16-jährigen Newman können wir noch nicht von einer Marienlehre oder einer Marienverehrung sprechen. Er hatte zwar als Zehnjähriger in seinem Schulheft für lateinische Gedichte auf der ersten Seite einen Rosenkranz gezeichnet. Ein halbes Jahrhundert später muss er aber eingestehen, nicht zu wissen, woher ihm diese Idee gekommen sei. Vielleicht von irgendeinem religiösen Gemälde oder von einem Roman ...⁵ 1824 schenkt Newman seinem jüngsten Bruder ein Marienbild von Correggio, „*La Madonna col devoto*“. Wir wissen nicht, ob er damit etwas Bestimmtes vorhatte. Der jüngere Bruder hingegen hielt in seiner Biographie John Henrys fest, dass er die Annahme des Bildes verweigert und der älteste daraufhin geantwortet habe: „Sie, die Protestanten, haben das Wort ‚Du bist gebenedeit unter den Frauen‘ vergessen.“⁶

Aus dem Wenigen, das man über diese frühen Jahre Newmans im Hinblick auf Maria mit Sicherheit wissen kann, geht nur eines hervor: Er hebt sich von seiner Umgebung ab. Deshalb noch einmal

³ Vgl. Newman John Henry, *Apologia pro vita sua*. Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman I. Hg. von Matthias Laros und Werner Becker. Mainz: Grünewald 1951, Ss. 21f. (Zitiert: Apo)

⁴ A.a.O., 21f.

⁵ A.a.O., 19.

⁶ Chiminelli, *Maria nella vita e nel pensiero di John Henry Newman*: Studium (1939) 287f.

die Frage: Wie kam er dazu? Wir erwähnten bereits das dogmatische Prinzip, woran Newman seit seinem 15. Lebensjahr festhielt. Die Dogmen, die ihm besonders wichtig schienen, waren die Trinität und die Inkarnation. Darüber hinaus nahm er einige Jahre hindurch die Lehre von der Prädestination an. Sie verblasste dann allmählich, weil sie dem Menschen in der Wirklichkeit, so wie er ihm in seinen pastoralen Aufgaben als junger anglikanischer Diakon und Priester begegnete, nicht entsprach. Zu dem dogmatischen Prinzip gesellte sich in den ersten Oxford-Jahren im Oriel College ein weiteres Prinzip, jenes der Tradition. Newman schreibt über eine Predigt Hawkins, der vor ihm Vikar der Universitätskirche St. Mary's in Oxford war: „Er stellte eine Behauptung auf, die jedem, der die Heilige Schrift auf ihre Anlage hin überprüft hat, sofort einleuchten mußte: Der heilige Text sei nie dazu bestimmt gewesen, in einer Lehre zu unterrichten, er sollte sie nur beglaubigen, und wir müßten uns, um die Lehre kennen zu lernen, an die Formulare der Kirche, den Katechismus und das Credo halten. Er meint, der Forscher müsse die Lehre des Christentums, nachdem er sie sich aus diesen Formularen angeeignet habe, aus der Schrift beweisen.“⁷ Wir sehen Newman, noch keine 25 Jahre alt, bereits ausgerüstet mit jenen Hilfsmitteln, die er in den kommenden Jahren und Jahrzehnten für seinen Dienst sowie für seine persönliche religiöse Entwicklung einsetzen wird. Jene Hilfsmittel sind die Säulen der Heiligen Schrift, des Credo und der Tradition.

Nun zur Christologie des jungen anglikanischen Newman. Für ihn sind zwei Titel Christi wichtig: Wort Gottes und Sohn Gottes. Er sieht in seinem Buch „*Die Arianer des 4. Jahrhunderts*“⁸, wie jeder dieser Titel, für sich genommen, unvollkommen ist und zu falschen Folgerungen führen kann, während sie, zusammengenommen, sich gegenseitig bestimmen und ergänzen. So schreibt er: „Der Titel Sohn zeigt Ihn, als vom Vater kommend und von Ihm verschieden, der Titel Wort besagt seine untrennbare Zugehörigkeit zur göttlichen

⁷ Apo 28.

⁸ Newman John Henry, *The Arians of the fourth Century*, 1833 publiziert.

Einheit. Der erste Titel, für sich genommen, könnte unseren Geist dazu führen, ihn als ein zweites Wesen zu betrachten, der letztere Titel könnte uns dazu bringen, Ihm jedes Sein abzusagen. Beide zusammengenommen jedoch bezeugen das Geheimnis, dass Er zugleich vom unergründlichen Gott herkommt und in ihm ist.⁹ Diese Wahrheit über Christus wird Newman in den kommenden Jahren noch vertiefen.

Seine Einsicht, dass die Tradition ihren Platz hat im Erkennen und Vertiefen der Glaubenslehre, hat für Newman eine Konsequenz, die sein ganzes späteres Leben beeinflussen wird. Im Jahre 1828, nach verschiedenen Schlägen, wie Krankheit und der plötzliche Tod seiner jüngsten Schwester Mary, wendet sich Newman entschieden vom Liberalismus in der Theologie ab, den er als Fellow von Oriel College im Common Room unter seinen Kollegen kennenlernte und der ihn auch eine Weile fasziniert hatte. In den Sommerferien dieses Jahres 1828, am 23. Juni¹⁰, wendet er sich den Kirchenvätern zu. Er fängt an, sie chronologisch zu lesen. Was ihm dabei durch den Kopf geht, können wir einem Brief an seine Schwester Jemima entnehmen: „Was würdest Du dazu sagen, wenn ich mich einer Aufgabe widme, die zehn Jahre in Anspruch nehmen wird, vielleicht auch zwanzig: Ich möchte nämlich jene Quellen studieren, die die Irrlehren der Kirche, vor allem der römischen, aufzeigen werden.“¹¹ Es ist gut, eine andere Aussage Newmans danebenzustellen. Er sagte nämlich wiederholt, dass es ihm um die Wahrheit gehe und dass er beabsichtige, ihr zu folgen, wo immer er sie auch finden möge.¹²

⁹ A.a.O., 156f.

¹⁰ Newman John Henry, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Edited at the Birmingham Oratory by Stephen Dessain (†), Thomas Gornall, Ian Ker, Gerard Tracey (†) and Francis McGrath. London: Thomas Nelson and Sons, Oxford: Clarendon Press and Oxford University Press 1961ff. Volume II 76. (Zitiert: LD)

¹¹ LD I 285: Brief vom 1. Mai 1826.

¹² Vgl. Newman John Henry, *Pfarr- und Volkspredigten*. Eingeleitet und übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten: Predigten I–VIII, Stuttgart Schwabenverlag 1948–1956. (Zitiert: PVP). Hier: PVP VIII 198. Vgl. Newman John Henry, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*. Ausgewählte Werke von Kard. Newman, Bd. 8, Mainz: Matthias Grünewald 1969, 309 (Zitiert: Entw). Vgl. Apo 241.

Newman wird von den Kirchenvätern sehr geprägt. Das kommt zum Ausdruck beispielsweise in seiner Weihnachtspredigt vom Jahre 1834 in der Oxforder Universitätskirche St. Mary's, wo er seit 1828 Pfarrer war. In dieser Predigt betont Newman, dass Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Das ist auch das offizielle Bekenntnis der Anglikaner, dennoch wurde dieser Glaube im Alltag vielfach negiert. Viele zögerten, voll einzugestehen, dass Christus Gott sei. Sie scheuten sich vor klaren Formulierungen des Glaubens, weil – so rechtfertigten sie dies – das Geheimnis zu groß sei. So fehlten klare Begriffe über Christus, der nach Ansicht der Zeitgenossen Newmans teils Gott, teils Mensch war oder ein Zwischenwesen oder einfach ein besonderer Mensch. Für Newman war das Dogma der Menschwerdung zentral, er machte die Existenz oder den Untergang der Kirche davon abhängig, wie er in seiner Universitätspredigt vom Jahre 1830¹³ darlegte. Weihnachten 1834 stellt Newman seinen Zuhörern sowohl die beiden Naturen Christi als auch die Einheit seiner Person vor Augen: „Der göttliche Logos ist gleichsam das Ich der Person Christi, das handelnde Prinzip dieser Person; – wie wir aus Seele und Leib bestehen, aber doch ein einziger Mensch sind, so wahrhaft sind Gott und Mensch nicht zwei, sondern ein Christus.“¹⁴ In dieser Predigt hört man im Hintergrund Irenäus von Lyon, Tertullian und Cyrill von Alexandrien.

In diesem Glauben an den „gleichewigen, menschgewordenen Sohn, Gott, mit unserer Natur bekleidet“ hat auch Maria ihren Platz. Den Grund dazu sieht Newman in der hypostatischen Union. Ist nämlich Jesus der Person nach derselbe wie das „Wort Gottes“, dann ist schließlich Maria, die Mutter Jesu, auch Mutter des Wortes und Mutter Gottes. In seiner Weihnachtspredigt sagt Newman ausdrücklich, dass der göttliche Logos vom ersten Augenblick seines Daseins

¹³ Vgl. Newman John Henry, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford (1826–1843)*, im Oktober 1843 veröffentlicht. S. 35. Deutsche Übersetzung: Newman John Henry, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. Oxforder Universitätspredigten*. Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman VI, hg. von Matthias Laros und Werner Becker. Mainz: Grünewald, 1964.

¹⁴ PVP II 43.

unter uns Leib und Seele in sich vereinigte, „sodass er wahrhaft Gott und Mensch war, eine Person. Seele und Leib waren wirklich eins mit dem Ewigen Wort – nicht eins nur dem Namen nach-, eins, um sich nie mehr zu trennen.“¹⁵

Für Newman folgt auch dem Glaubenssatz der Menschwerdung unmittelbar jener, dass Maria die Mutter Gottes ist. Am 25. März 1832 begann Newman seine Predigt mit den Worten: „Heute feiern wir Mariä Verkündigung, da der Engel Gabriel gesandt wurde, ihr zu verkünden, dass sie Mutter unseres Herrn sein sollte und der Heilige Geist über sie kam und sie mit der Kraft des Allerhöchsten überschattete.“¹⁶ Uns fällt vielleicht nicht sofort auf, welche Terminologie Newman hier für Maria wählt. Er spricht nämlich von der „Mutter des Herrn“. In der bereits erwähnten Weihnachtspredigt sagt er: „Er, der Sohn Mariens, und sie (wenn man so sagen darf), die Mutter Gottes.“¹⁷ Was sich hier wie ein Zweifel ausnimmt, ist eher ein Zögern oder ein praktischer Zweifel, keiner, der die Lehre selbst betrifft. Es ist Newman nämlich aufgefallen, dass in den Evangelien Maria ausschließlich Mutter Jesu genannt wird. Das ist für ihn die Sprache des Heiligen Geistes. In der späteren Kirchengeschichte, z.B. bei der Definition der Einheit der beiden Naturen in der Person Christi auf dem Konzil von Ephesus, liest er: „Wer nicht bekennt, dass der Emmanuel in Wahrheit Gott und die heilige Jungfrau deshalb Gottesgebärerin ist, weil sie das fleischgewordene, aus Gott entstammte Wort dem Fleische nach geboren hat, der sei ausgeschlossen.“¹⁸ Newman konnte damals noch keine Entwicklung der Lehre annehmen oder höchstens eine streng verbale, bei der ein Wort ein anderes ersetzt, die gleiche Bedeutung des Lehrsatzes aber gewahrt bleibt. Es war Newman klar, was dieser Titel „Theotokos“ besagte. Wie bei jeder natürlichen Mutterschaft, bezieht sich auch die

¹⁵ PVP 43; 45.

¹⁶ PVP II 146.

¹⁷ PVP II 42.

¹⁸ Neuner-Roos, Hg., *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Neu bearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger. Regensburg 1971⁸, S. 160.

Mutterschaft Mariens auf die ganze Person des Kindes. Der menschlichen Natur Christi allein kommt das Personsein nicht zu, so dass Maria etwa nur die Mutter eines Menschen wäre, der aber überdies wahrhaft und eigentlich Gott ist, denn das Prinzip seiner Subsistenz ist göttlich. Es ist für Newman keine Frage, dass Christus Gott und Mensch zugleich ist. Wenn aber die Kirche Maria „Theotokos“ nennt, beschränkt sie dann die göttliche Mutterschaft ausschließlich auf die zweite Person der Heiligsten Dreifaltigkeit? Hier liegt wohl der eigentliche Grund des Zögerns Newmans. Es ging ihm um klare Unterscheidungen und ein vertieftes Betrachten des Trinitätsgeheimnisses. Er wollte die Union Mariens mit Gott unter dem Namen „Mutter“ ausschließlich auf die göttliche Person des Logos bezogen wissen und wesensgemäß auf diese Person allein. Natürlich tritt Maria durch ihre göttliche Mutterschaft nicht nur mit dem inkarnierten Sohn Gottes in Verbindung, sondern auch mit den beiden anderen Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit. Im Laufe seiner Väterstudien wird Newman entdecken, dass diese Verbindung mit verschiedenen Namen im Hinblick auf jede Person der Dreifaltigkeit bezeichnet wird und dass diese Titel eine bestimmte Beständigkeit, wenn auch keine absolute, aufweisen. Newman sieht hier, dass das Geheimnis der Menschwerdung, worin der göttliche Logos sich mit der menschlichen Natur in der hypostatischen Union einzigartig verbindet, dem gefallen Menschen eine neue Beziehung zum dreifaltigen Gott anbietet. Im Hinblick auf die Inkarnation und die daraus folgende Marienlehre stellen der Glaube an die Jungfräulichkeit Mariens und sogar ihre unbefleckte Empfängnis für den anglikanischen Newman keine Schwierigkeit dar. Denn nur im Glauben an die Jungfräulichkeit Mariens lässt sich erahnen, was es bedeutet, dass Christus „durch die Annahme unseres Fleisches nicht befleckt wurde“: „Er trat durch ein Wunder in unsere Welt ein, Er hatte keinen irdischen Vater.“ Newman bezeugt weiter: „Gott aus der Wesenheit seines Vaters ..., Mensch aus der Wesenheit seiner Mutter ...“ Um ein wahrer Mensch zu sein, unserer Natur teilhaft zu

werden und uns in allem außer in der Sünde gleich zu werden, „wählte er sich aus der vorhandenen Natur ein Zelt.“¹⁹

So predigt er im Jahre 1832: „Wer kann die Heiligkeit und Vollkommenheit jener ermessen, die auserwählt wurde, Mutter Christi zu sein? Wenn dem, der hat, noch mehr gegeben wird und Heiligkeit und göttliches Wohlgefallen zusammengehören ..., welches muss dann die überragende Reinheit jener gewesen sein, die der Heilige Geist mit seiner wunderbaren Gegenwart zu überschatten sich würdigte? ... Denn was war nach eurer Meinung der geheiligte Zustand jener menschlichen Natur, aus der Gott seinen sündelosen Sohn bildete? Wir wissen ja, dass das, was aus dem Fleisch geboren ist, Fleisch ist (Joh 3,6) und dass niemand etwas Reines aus Unreinem hervorbringen kann (Hiob 14,4).“²⁰ Newman verwendet zwar nicht den Ausdruck „Unbefleckte Empfängnis“, dennoch wird ihm der Vorwurf gemacht, er verteidige diese Lehre. Hatte er auch im Jahre 1832 gepredigt: „Als später Leid über sie (Maria) kam, war es nur die gnadenvolle Teilnahme an ihres Sohnes heiligem Leid, nicht das Leid jener, die für ihre Sünden dulden.“²¹ Als Katholik sagt er einmal, dass „die Lehre von der Erbsünde unsagbar schwieriger ist als jene der Unbefleckten Empfängnis. Maria hatte den Mangel der Erbsünde nicht. Es ist nicht schwer zu glauben, dass die Seele mit dem Körper vereinigt wird ohne die Erbsünde, aber es ist ein großes Geheimnis, dass einige, dass Millionen und Abermillionen mit der Erbsünde geboren werden. Unsere Lehre über Maria hat eine Schwierigkeit weniger als die Lehre von dem Zustand der Menschheit im Allgemeinen.“²²

Nebst der Betrachtung der Inkarnation und der jungfräulichen Gottesmatterschaft Mariens war für Newman eine weitere Lehre

¹⁹ PVP II 241.

²⁰ PVP II 151.

²¹ PVP II 157.

²² Newman John Henry, *Betrachtungen und Gebete*. John Henry Kardinal Newman gesammelte Werke 2. München: Theatiner 1924. S. 311.

wichtig im Hinblick auf das Mariengeheimnis, nämlich die Lehre über die Kirche.

In den 39 Artikeln des Anglikanismus ist von der Kirche als von einer sichtbaren die Rede. Dies bereitete Newman Schwierigkeiten. Sofern die Kirche sichtbar ist, ist sie geteilt. Als Anglikaner hält er wenigstens eine Zeit lang daran fest, dass die eigentliche Kirche unsichtbar ist. Er sagt: „Durch die Taufe wird man nicht bloß in eine sichtbare Gemeinschaft aufgenommen, die anders ist je nach dem Land, in dem die Taufe gespendet wird – römisch oder griechisch oder englisch. Aber durch das englische oder griechische oder römische Tor wird man aufgenommen in die unsichtbare Schar der erwählten Seelen. Diese ist unabhängig von Zeit und Ort und ist nicht befleckt von den Unvollkommenheiten der sichtbaren Gemeinschaften.“²³

Hier dürfen wir vielleicht einen Hinweis auf die Biographie Newmans einfügen: Seit September 1833 setzte er sich zusammen mit einigen Freunden für eine Erneuerung der anglikanischen Kirche auf ihren Ursprung hin ein. Dieses Bestreben ist uns als die Oxford-Bewegung bekannt. Gerade im Zuge dieser Bemühungen macht Newmans Ekklesiologie einen starken Wandel durch.

In der eben zitierten Predigt aus dem Jahr 1837 vermischt Newman noch Ekklesiologie und Gemeinschaft der Heiligen. Wichtig für unser Thema ist, dass er von der Wirklichkeit der unsichtbaren Kirche überzeugt war und die Glaubensartikel über die Gemeinschaft der Heiligen annahm. In dieser gleichen Predigt sagte er: „Die Gemeinschaft der Heiligen ist ein Glaubensartikel und daher keine Sache zweiten Ranges, des Zweifels oder der Spekulation.“²⁴

Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen führt Newman zu den Fragen der Fürbitte und Anrufung. Newman geht aus von der Gegenwart der unsichtbaren Kirche mitten unter uns. So sagt er: „Nun hat Christus uns nicht etwa seiner Gegenwart beraubt, sondern aus Barmherzigkeit zu uns seine Heiligen und Engel in sie mit-

²³ PVP IV 200f.

²⁴ PVP IV 195.

einbezogen, eine große Schar geschaffener Wesen, ja auch solcher, die einst Sünder und Untertanen seines Königreiches auf Erden waren, so dass wir, ihr Beispiel vor Augen, ermutigt werden, auf Ihn zu schauen und trotzdem zu leben.“²⁵ Es fällt uns auf, dass es Newman um Christus geht. Dennoch kann er sich einer weiteren Frage nicht entziehen: Was können die Heiligen tun? Die Kirche Englands lehrt und ihre Liturgie bekennt, dass sie in die ewige Ruhe eingegangen seien. Newman sagt: „Es mag wahr sein, dass sie auf eine andere Art die tätigen Förderer des Wohles der Kirche sind, etwa durch ihr Gebet; gleichwohl wissen wir nicht, wie sie tätig sind und wie sie in Ruhe sind oder wie sie beides zugleich sein können“²⁶. Newman gestand die Möglichkeit [zu], dass die Heiligen für die Kirche eintreten können. So predigte er Ende 1834: „... und doch ist es möglich, daß die heimgegangenen Heiligen für den Sieg der Wahrheit auf Erden beten; ... sicher werden sie zu einem bestimmten Zweck abberufen. Ihre Gaben sind für uns nicht verloren ...; sie bitten und preisen Gott bei Tag und bei Nacht ... So erhellt doch so vieles aus den von Gott gegebenen Seiten der Geheimen Offenbarung, dass sie am Geschick der Kirche teilnehmen.“ Weiter deutet er an, dass „Verdienstursache und Unterpfand für die fürbittende Macht seiner Brüder der auferstandene Christus ist“²⁷. Und ein anderes Mal hören wir ihn sagen: „Ein zahlloses Heer von Engeln und die Geister der Gerechten; – wir wohnen in ihren Schatten, wir sind getauft in ihrer Gemeinschaft; wir sind zugeteilt ihrer Hut; unser wird, wie wir vertrauen, in ihren Bitten gedacht.“²⁸

Newman kann sich der Lehre der Fürbitte nicht entziehen. Er findet sie in der Heiligen Schrift begründet, bereits im Alten Testament. Dennoch befindet er sich in diesem Punkt innerhalb des Anglikanismus auf unsicherem Boden. Nach der anglikanischen

²⁵ PVP III 260f.

²⁶ PVP IV 207.

²⁷ PVP II 238; 236.

²⁸ *Die Kirche und die Welt*. Eine Auswahl aus den Predigten Newmans ins Deutsche übertragen von Theodor Haecker. München 1951, S. 101f.

Auffassung enthält die neutestamentliche Lehre über die Gemeinschaft der Heiligen nichts von einer Verbindung zwischen Lebenden und Verstorbenen – diese Lehre bezieht sich nur auf die Erlösung der Menschheit: Die verstorbenen Gläubigen sind in Christus und so auch die Lebenden. Was über diese biblische Lehre später in den östlichen und westlichen Kirchen auftaucht, kann in anglikanischer Sicht zu Irrtümern führen.²⁹ Newman untersucht diese Möglichkeit des Irrtums auf ihren Grund hin und wird dazu geführt, die Fürbitte der Heiligen im Himmel gelten zu lassen, ihre Anrufung unsererseits aber zu verwerfen. Denn dieses Gebet unsererseits kann seiner Meinung nach leicht dazu führen, dass den Heiligen, die schließlich

Geschöpfe sind, eine Ehre erwiesen wird, die nur Gott zukommt. Zunächst fühlt Newman sich dank dieser Unterscheidung sicher und ist überzeugt, damit auch die Stellung Mariens klären zu können. Vor allen anderen Heiligen geht es bei diesen Fragen der Fürbitte und der Anrufung um Maria, denn über Maria sagte Newman bereits 1832: „Vor allen diesen Makellosen, die dem Lamm folgen, ist die heilige Maria die Führerin.“³⁰ Seine Unterscheidung zwischen Fürbitte und Anrufung hilft ihm zunächst, die römische Marienverehrung abzulehnen. Dennoch kann ihm diese Unterscheidung offenbar nicht jene entscheidende Hilfe bieten, die er sich erhofft hatte. Die beiden Äußerungen der Marienverehrung – Fürbitte und Anrufung – scheinen viel enger zusammenzugehören, als er annehmen möchte. Mit seinem Vorwurf, die römische Marienverehrung sei götzendienerisch und müsse die heilige Jungfrau betrüben, wenn das im Himmel noch möglich wäre³¹, lehnt Newman das Ganze der Marienverehrung ab, so wie sie seiner Meinung nach in der römischen Kirche praktiziert wird. Noch hat er keine Klarheit darüber, dass zwischen der wahren Marienverehrung und manchen übertriebenen Formen zu unterscheiden ist. Er betrachtet die Praxis der römischen Kirche undif-

²⁹ *Doctrine in the Church of England*. The report of the Commission on Christian Doctrine appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922. London 1935. Ss. 213–215.

³⁰ PVP II 156.

³¹ Vgl. Apo 75.

ferenziert. Die Formen der Marienverehrung, die er bei Bossuet und anderen findet und die er annehmen könnte, sind für ihn nicht repräsentativ für das sogenannte „römische System“. Diese Katholiken haben seiner Meinung nach das System in der Praxis nicht voll entfalten können, da die Nähe der Protestanten – wie er glaubt – sie daran gehindert hat.

Newmans Unterscheidung von Fürbitte und Anrufung wird von offizieller anglikanischer Seite abgelehnt, obwohl sie im 22. der 39 Artikel zu finden ist. Dies trägt dazu bei, dass Newmans Überzeugung von der Wirklichkeit und Lebensfähigkeit der anglikanischen *Via Media*, die er im Schoß der Oxfordbewegung entwickelt hatte, ins Wanken gerät und ihm allmählich so den Weg zur Kirche Roms gebahnt wird.

Im Jahre 1836 starb ein guter Freund Newmans, Richard Hurrell Froude; dessen Vater bot Newman an, ein Buch aus der Bibliothek des Verstorbenen zu wählen. Das Buch, das die erste Wahl Newmans gewesen wäre, war bereits weg. So wählte er das römische Brevier, das Froude schon länger benutzt hatte. Auch Newman betete von da an täglich das römische Stundengebet. Er berichtet aber, dass er die Anrufungen an Maria und die Heiligen, die damals ins Stundengebet aufgenommen waren, wegließ. Daran hielt er bis zum Tag seiner Konversion fest, denn, auch wenn er persönlich glaubte, dass es gestattet sei, Maria und die Heiligen anzurufen, unterließ er es doch aus Gehorsam gegenüber der anglikanischen Kirche, der er noch immer angehörte.

Eine wichtige Ursache für die negative Haltung des anglikanischen Newman gegenüber der römisch-katholischen Marienverehrung findet sich darin, dass er viele Jahre hindurch – wie schon erwähnt – nur eine verbale Entwicklung der Glaubenslehre annehmen konnte. Deshalb hielt er die katholische Marienverehrung für unbegründet: Sie könne nicht aus der Schrift und den Vätern nachgewiesen werden. Für Newman war sie eine Korruption der ursprünglichen Lehre und Verehrung. Sein Begriff einer rein verbalen Lehrentwicklung erfuhr ab dem Jahre 1839 bis zu seiner Bekehrung

im Jahre 1845 eine tiefe Erschütterung. In diesen Jahren bringen verschiedene Ereignisse und Studienergebnisse Newmans innerste Überzeugung von der Wahrheit des Anglikanismus ins Wanken. Dies führt ihn schließlich dazu, seine Auffassung der bloß verbalen Entwicklung der Glaubenslehre aufzugeben zugunsten der Frage, ob denn das, was er die Korruptionen Roms nennt, nicht doch legitime Entwicklungen sein könnten. Seine Fragestellung verweist ihn erneut auf die Kirchenväter und führt ihn zur Abfassung seiner Abhandlung über „*Die Entwicklung der Glaubenslehre*“, die er im Jahre 1845 unmittelbar nach seiner Konversion veröffentlichte. Während der Niederschrift dieses Werkes wird Newman von der Wahrheit der Kirche Roms überzeugt und bittet als persönliche Antwort auf dieses innere Licht um die Aufnahme in die römisch-katholische Kirche, die am 9. Oktober 1845 vollzogen wird.

Maria tritt während dieser Jahre scheinbar in den Hintergrund. Dennoch gibt es mehrere Hinweise darauf, dass sie Newman auch in dieser Zeit nahe ist. Er kündigt seine Beschäftigung mit der Entwicklung der Glaubenslehre in seiner 15. und letzten Universitätspredigt vom Jahre 1843 an. Dort wählt er Maria als Vorbild für den Glauben eines jeden, des Einfachen wie des Gebildeten. Er sagt: „Es genügt Maria nicht, die Wahrheit anzunehmen; sie verweilt bei ihr. Es genügt ihr nicht, sie zu besitzen, sie benutzt sie. Es genügt ihr nicht, ihr zuzustimmen, sie entwickelt sie. Es genügt ihr nicht, ihr die Vernunft zu unterwerfen, sie denkt auch darüber nach. Allerdings nicht so, dass sie zuerst ihre Vernunft gebrauchte und nachher glaubte, wie Zacharias. Vielmehr glaubte sie zuerst, ohne nachzuforschen, und dann fängt sie aus Liebe und Ehrfurcht an zu überlegen, nachdem der Glaubensakt schon vollzogen ist.“³² In dieser Predigt konfrontiert er noch keine römischen Korruptionen, sondern betreibt im Hinblick auf die Lehren von der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung, was er nachher „metaphysische Entwicklungen“ nennen wird, nämlich die Analyse einer Idee, um zu ihrer vollständigen Umschreibung zu gelangen. Dennoch, er hat diesen Weg

³² Zur *Philosophie und Theologie des Glaubens*. Ss. 231f.

beschritten, und die Väter werden ihn sozusagen nicht mehr in Ruhe lassen, bis er entdeckt hat, in welcher Glaubensgemeinschaft sie zu Hause sind und wohin Newman selbst sich dann auch begeben will.

Die Veröffentlichung des 90. Traktates der Oxfordbewegung, worin Newman Anfang 1841 versucht hat, die 39 Artikel der anglikanischen Kirche in einem katholischen Sinn zu erklären, trägt ihm eine Verurteilung von Seiten der anglikanischen Bischöfe ein. Sie bringt ihm auch einen Brief aus Irland, von einem Professor am Priesterseminar Maynooth, Dr. Russel. Zunächst weist Dr. Russel Newman darauf hin, dass das, was er an der Transsubstantiationslehre der katholischen Kirche verurteile, eben keine getreue Wiedergabe der Lehre der katholischen Kirche sei. Mit einem weiteren Schreiben schickt Dr. Russel Newman einen Band der Predigten des hl. Alfons von Liguori. Darin fand Newman nichts von jener Mariolatrie, die er Rom vorwarf und die er in diesem Buch erwartet hatte. Es gab ihm außerdem viel zu denken, dass in einer Marienpredigt einzelne Teile fehlten. Es war doch ein Buch, das für Katholiken bestimmt war. Nun sah Newman ein, dass überschwängliche Formen der Verehrung, wie sie zum Beispiel in Italien oder Spanien üblich waren, nicht ohne Weiteres von Katholiken einer anderen Kultur nachvollzogen werden können oder sollten. Damit kommt Newman zu einer Unterscheidung, die ihm auch in späteren Jahren wichtig und hilfreich sein wird: die Unterscheidung zwischen der Lehre einerseits – in diesem Fall der Marienlehre –, die überall, immer und für alle gleich und verbindlich ist, und der Verehrung andererseits, die in ihren Äußerungen von vielen Faktoren wie Zeit, Ort, Kultur, Temperament ... abhängig ist. Diese Unterscheidung nimmt Newman zum Ausgangspunkt seiner marianischen Schrift, der „*Brief an Pusey*“³³. Newman verwendet sie später gerne, um Konvertiten oder solchen, die auf dem Weg zur katholischen Kirche sind, zu helfen. So schreibt er zum Beispiel Lady Chatterton: „Gott spricht, und was Er sagt, ist Dogma: Es kann nicht geändert werden, es gehörte uns nie, es

³³ Im Januar 1866 veröffentlicht: Newman John Henry, *A Letter to Rev. E. B. Pusey on his recent Eirenicon*.

kommt zu uns, nicht von uns; es ist objektiv. Aber Verehrung ist wesentlich subjektiv, sie ist das, was wir Gott geben und (innerhalb redlicher Grenzen) bestimmen wir selbst unsere Taten.“³⁴

Noch eine andere Schwierigkeit findet nun eine Lösung. In der „*Apologia pro vita sua*“ beschreibt Newman dies unter dem Titel „*solum cum solo*“. Er sagt dort, dass die katholische Kirche nichts oder niemanden, nicht einmal die Jungfrau Maria, zwischen die Seele und ihren Schöpfer treten lasse³⁵. Damit fallen alle Vorwürfe der Mariolatry und Idolatrie, die er gegen Rom hatte.

Zur Illustration bringen wir noch ein weiteres Beispiel, wie Newmans Entdeckung der Entwicklung in der Glaubenslehre für seine Mariologie fruchtbar wird. Er studiert den Kontext der arianischen Kontroverse. Er sieht hier einen Leitsatz des hl. Athanasius immer deutlicher herauskristallisiert, nämlich dass die Menschwerdung Christi um der Erhöhung des Menschen willen geschieht. Die Arianer führten gerade die Texte über das Erhöhtwerden Christi an, um seine Gottheit zu leugnen. Athanasius antwortet, dass nicht Christus (als Gott) verherrlicht worden sei, sondern die menschliche Natur, die Er angenommen habe, und damit auch unsere eigene wiedergeborene Natur. Dies sieht Newman im Zusammenhang mit den Konzilsbeschlüssen von Nizäa, wo es heißt: „Solange wir von einem Wesen glauben oder bekennen, es sei von geschöpflicher Natur, ist ein solches Wesen tatsächlich kein Gott für uns, mag es auch von uns mit welchen hohen Titeln und mit welcher Huldigung auch immer geehrt werden.“³⁶ Die Arianer sagten vieles von Christus aus, nur das eine nicht, dass Er der eine, ewige, allmächtige Gott sei. Manche von den Schriftstellen, worauf die Arianer sich beriefen, wurden in der katholischen Auslegung mehr auf seine Menschheit als auf seine Gottessohnschaft bezogen. Aber Newman sieht, dass nicht alle Texte eine solche Interpretation zulassen. Diese fordern ein Geschöpf, das besser als Christus, der

³⁴ LD XX 471.

³⁵ Vgl. Apo 229f.

³⁶ Entw 130.

Ungeschaffene, Gegenstand dieser Beschreibungen sein konnte. So wurde in der Kontroverse mit dem Arianismus sozusagen ein Platz frei, für den die Kirche offiziell noch niemanden bestimmt hatte. Newman erkannte folgende Prämisse als gegeben an: Die Erhöhung eines Geschöpfes bedeutet nicht die Anerkennung seiner Göttlichkeit. Im fünften Jahrhundert, beim Konzil von Ephesus (431), wird die Würde Mariens offiziell anerkannt und damit wird sozusagen der freie Platz besetzt. Inzwischen war zur arianischen Frage auch die nestorianische hinzugekommen. Die Arianer hatten die Kirche dazu veranlasst, zwischen dem Schöpfer und dem höchsten Geschöpf eine Grenze zu ziehen. Die Nestorianer veranlassten sie nun dazu, den Titel des höchsten Geschöpfes Maria zuzuerkennen, um die Lehre der Menschwerdung zu retten. Damit wird Maria allen anderen Geschöpfen vorangestellt, und es wird klar, dass sie auch ein besonderes Amt innehat, das aber wieder deutlich abgegrenzt ist vom Amt Christi. So schreibt Newman in seiner Entwicklungslehre: „Weil sie die Mutter Gottes ist, wird gesagt, dass die Erlösung der Menschheit ihren Bitten anheimgegeben sei ‚de congruo‘, aber ‚de condigno‘ verdanken wir die Erlösung nur dem Blute des Erlösers.“³⁷

³⁷ Entw 374.

BERICHTE

Das Ringen um das richtige Bild Mariens – 25. Jahrestagung des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer e.V.

Doris Kagerbauer

Von 28. April bis zum 1. Mai 2006 fand in Kevelaer die 25. Jahrestagung des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer (IMAK) statt, bei der gleichzeitig das 25-jährige Bestehen dieses Instituts gefeiert wurde. Vor einem Vierteljahrhundert legte Dr. German Rovira in engster Zusammenarbeit mit Monsignore Richard Schulte Staade, der bis Februar 2006 als Pastor und Wallfahrtsdirektor in Kevelaer tätig war, den Grundstein für diese Institution. Hauptziel des IMAKs ist die Förderung der Mariologie und Marienfrömmigkeit. Neben der Ausrichtung des Internationalen Mariologischen Weltkongresses im Jahr 1987 und des Internationalen Symposions über den hl. Josef im vergangenen Jahr liegt dem IMAK die Förderung der Marienverehrung durch eine rege Veröffentlichungstätigkeit und durch die Veranstaltung von mariologischen Jahrestagungen am Herzen. In diesem Jahr stand die Tagung unter dem Motto „Das Ringen um das richtige Bild Mariens“.

Im Eröffnungsreferat berichtete der Metropolit der rumänisch-orthodoxen Kirche in Deutschland, Dr. Serafin Joanta, über die Bedeutung Mariens in der orthodoxen Kirche. In der Orthodoxie werde Maria besonders als „allheilig“, als „Gottesgebäerin“ und „immerwährende Jungfrau“ verehrt und angerufen. Die orthodoxe Kirche ehre Maria, die unter den Heiligen wie der Mond unter den Sternen leuchte, besonders durch zahlreiche Ikonen, Hymnen, die zu

ihrer Ehre in nahezu jedem Gottesdienst erklingen, und durch die würdige Feier der marianischen Feste. Dem marianischen Hauptfest, der Entschlafung Mariens am 15. August, gehe sogar eine 14-tägige Fastenzeit voraus. Auch hätten zahlreiche Kirchen Marienfeste als Patrozinium. Kaum etwas, so fasste der Metropolit seinen Vortrag zusammen, würde die katholische und orthodoxe Kirche mehr verbinden als die gemeinsame Verehrung der Gottesmutter Maria.

Am folgenden Tag wandten sich die Teilnehmer zunächst Erasmus von Rotterdam (1466/67–1536) zu. In seinem Vortrag „Maria bei Erasmus“ führte Dr. Josef Wieneke aus, dass der bedeutende Humanist Erasmus Maria als gebildete Frau und Vorbild der Demut durchaus ehrte; doch ausgehend von der Bibel, die von Maria nur als „Mutter Jesu“ spreche, und der Lehre der Kirchenväter wandte er sich gegen die für ihn übertriebene Marienverehrung seiner Ära. Danach wurde Maria als Fürsprecherin, Mittlerin und Quelle der Gnaden in allen persönlichen Problemen um Hilfe und Fürbitte angerufen. Maria gebührten nach Erasmus weniger Lob, Ehre und Anrufung, entscheidend sei vielmehr ihre Nachahmung. Anders als seine Zeit, die Maria gern als leidende Schmerzensmutter unter dem Kreuz ihres sterbenden Sohnes darstellte, vertrat Erasmus eine intellektualisierte Sicht: Er betonte, dass Maria auch unter dem Kreuz mehr inneren Trost über die dadurch geschehende Erlösung des Menschengeschlechts verspürte als Schmerz über den Tod ihres Sohnes.

Dr. Lutgart Govaert FSO referierte zu dem Thema „Die Mariologie John Henry Newmans (1801–1890) – eine Antwort auf die Problematik der Reformation“. Wie sie ausführte, hielt sich Newman, der zunächst der anglikanischen Gemeinschaft angehörte, bis zu seiner Konversion im Jahr 1845 auch an die Grundlinien des Anglikanismus, nach denen die römische Marienverehrung und -anrufung als aus der Hl. Schrift und den Kirchenvätern unbegründet abgelehnt wurde. Als Katholik erachtete Newman später die

Marienverehrung aber als essentielles persönliches Anliegen, wie seine Briefe sowie seine Predigten und Meditationen über Maria bezeugen.

Prof. Dr. Jutta Burggraf beschäftigte sich in ihrem Vortrag mit der Kunst des Verzeihens und ihrer Bedeutung für die interkonfessionellen Beziehungen. Die Tugend des Verzeihens zeige sich in den fünf Grundhaltungen der Liebe, des gegenseitigen Verständnisses, der Großzügigkeit, der Demut angesichts des eigenen Versagens und der Offenheit für das Wirken Gottes, der uns immer zuerst liebt und verzeiht. Verzeihen sei nicht nur ein Akt innerer Stärke und christliches Gebot, das dem direkten Wort und Vorbild Jesu Christi entspringt, sondern bringe besonders dem Verzeihenden selbst reichen Nutzen, indem es Anteil an Gottes Liebe und Barmherzigkeit schenke, Wunden heile und bleibende Freude vermittle. In den interkonfessionellen Beziehungen müsse man lernen, offen zu sein, andere Haltungen nicht schon vorweg zu verurteilen und Wege der Versöhnung zu finden.

Anschließend erörterte Prof. Dr. Jozef Krupa die Mariologie bei den unierten Katholiken der östlichen Riten. Ähnlich der Orthodoxie finde der Glaube an Maria auch bei den Unierten ihren Ausdruck weniger in theologisch-systematischen Erwägungen, sondern werde in der Liturgie und im Leben der Gläubigen lebendig praktiziert. Maria, die „Gottesgebälerin“ und „eschatologische Ikone der Kirche“ sei als der Mensch verehrt, der ganz heilig und sündenfrei war und uns so auf dem Weg der Vergöttlichung, dem Ziel und der Berufung aller Menschen, vorangegangen sei.

Über die Bedeutung der Gestalt Mariens für das Leben und die Schriften von J.R.R. Tolkien referierte Michael Hageböck. Wie er dazu ausführte, korrespondierten wichtige Ereignisse aus dem Phantasieroman „Herr der Ringe“ mit den Daten von wichtigen kirchlichen Festen. Daneben seien die Romanfiguren Galadriel,

Eowyn, Arwen und Frodo durch ihre Schönheit, Macht, Jungfräulichkeit bzw. Demut marianisch inspirierte Figuren. Die Titelgestalt Frodo könne in diesem Roman seine Aufgabe, den Ring des Bösen zu vernichten, nur durch die Hilfe und gnadenhafte Führung Elbereths erfüllen, die für Maria stehe und deren Beistand er durch Hymnen anrufe, welche Anklänge an die marianischen Antiphonen erkennen ließen.

Den geistlichen Höhepunkt und feierlichen Abschluss der Tagung bildete das Pontifikalamt durch den Apostolischen Nuntius von Deutschland, Dr. Erwin Josef Ender, am 1. Mai, der anschließend die diesjährige Kevelaerer Wallfahrtssaison, die für 2006 unter dem biblischen Motto steht: „Kommt und seht!“, offiziell eröffnete.

Wallfahrt des IMAK vom 5.–14. Juni 2006

Bruno Stübben

Die etwas andere marianische Wallfahrtsroute des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer nahm in diesem Jahr nicht den gewohnten Weg der „Ruta Mariana“ nach Lourdes – Torreciudad – Zaragoza, sondern führte aus Anlass der großen römischen Ereignisse des vergangenen Jahres zu Wallfahrtsstätten Italiens.

Wie alljährlich starteten wir am **Pfingstmontag, dem 5. Juni**, nach der hl. Messe in Köln mit dem Bus gen Süden, wobei kurze Zwischenaufenthalte für den Zustieg weiterer Mitpilger eingelegt wurden. Die Fahrt führte durch das Schwabenland, das westliche Bayern, vorbei an der mit einer Wolkenhaube gekrönten Zugspitze und weiter über den Brenner zum ersten Tagesziel **Arco**, nahe dem Gardasee.

Der **Dienstag, 6. Juni**, bescherte uns bei sonnigem Wetter eine Fahrt entlang des Gardasees über die märchenhaft schöne Gardesana orientale durch die malerischen Orte Malcesine, Garda und Bardolino nach der Arena- und Opernstadt **Verona**. Der zweistündige Aufenthalt gab Gelegenheit, Dom, Arena, die Doppelkirche S. Fermo und die Casa di Romeo und Casa di Giuletta aufzusuchen. Die Fahrt durch das oberitalienische Flachland der Lombardei und Emilia Romagna unterbrachen wir in **Modena**, dessen romanischer S. Geminiano-Dom eine Fundgrube kunsthistorisch-christlicher Sehenswürdigkeiten bot: die mosaikartige Marmorfassade, den Lettner aus dem 12. Jahrhundert und die Kanzel aus dem 14. Jahrhundert mit einem mittelalterlichen Marienbild. Am Abend, nach Erreichen des Quartiers bei **Bologna**, entschloss sich ein Großteil der Pilger noch zu einer Fahrt in das historische Stadtzentrum. Die angestrahnten

Patrizier-Palazzi, die Kirche San Petronio, der Neptunbrunnen und die hohen Geschlechtertürme zeigten sich so noch reizvoller als bei Tageslicht.

Am folgenden Tag, **Mittwoch, 7. Juni**, führte unser Weg durch die Bergwelt der Apenninen mit zahlreichen Tunneldurchfahrten in die Toscana nach **Florenz**, der Stadt des Michelangelo, wo wir bei einer ergiebigen und fachkundigen Führung die „highlights“ der „Citta Vecchia“ aufsuchten: die Piazza Signoria mit dem Palazzo Vecchio, dem David des Michelangelo und dem Neptunbrunnen, die Uffizien und die romantischen Altstadtgassen im römischen Stadtquadrat; ferner das Baptisterium und den Dom, dessen großer Kirchenraum 30 000 Menschen fassen kann. Auf der Weiterfahrt durch die Landschaften der Toscana und Umbriens konnten wir die bis Mitte des 19. Jahrhunderts zum Kirchenstaat gehörende Stadt **Orvieto**, hoch auf einem breiten Tuffberg gelegen, mit dem im 14. Jahrhundert in Erinnerung an das Wunder von Bolsena gebauten Dom aufsuchen, dessen Giebelmosaikflächen und Fassadenreliefs Superlative in der künstlerischen Ausgestaltung sind. Berühmt auch im Innern die Fresken von Fra Angelico und die „Capella Nuova“ mit dem apokalyptischen Freskenzyklus von Signorelli aus dem Jahre 1499. Nach einer Fahrt durch die Sabiner Berge und entlang des Tiberflusses erreichten wir unser Wallfahrthauptziel **Rom**.

Der **Donnerstag, 8. Juni, und Freitag, 9. Juni**, waren der Ewigen Stadt gewidmet. Die Anfahrten vom Hotel zur Innenstadt waren von den in Rom unvermeidlichen Verkehrsstaus begleitet. Von der Engelsbrücke und der benachbarten Engelsburg, die auch Gruft römischer Kaiser, Fluchtburg und Kerker war, wurde man schon vom Menschenstrom zum Petersdom geleitet. Nach einem Rundgang durch das Innere und einem Besuch des Grabes des unvergessenen Papstes Johannes Paul II. ging es weiter mit Straßenbahn und zu Fuß zur Kirche „Unsere Liebe Frau vom Frieden“ in der Via Bruno-Buozzi, nahe der Villa Borghese, wo wir am Sarkophag des hl.

Josefmaria und vor dem Bild unserer „Lieben Frau vom Frieden“ die hl. Messe feierten. Auf dem Rückweg zum Bus durch die Parkanlagen der Villa Borghese und über die Spanische Treppe besuchten wir das Pantheon und die Kirchen „S. Maria sopra Minerva“ und „S. Maria dell’ anima“. Bei einer Erfrischungspause auf der Piazza Navona erfuhren wir die Lebhaftigkeit der Römer.

Am folgenden Tag konnten wir zusammen mit einer anderen Pilgergruppe am Josefsaltar des Petersdomes die Eucharistie feiern. Die begrenzt verfügbare Zeit erlaubte nur einige der bedeutenden Stätten der Heiligen Stadt aufzusuchen: die Kirchen S. Croce, S. Agostino und besonders S. Paul vor den Mauern mit dem aus dem 12. Jahrhundert stammenden Osterleuchter und den mit Mosaik-Doppelsäulen ausgestatteten Kreuzgang.

Nach dem Rom-Erlebnis der letzten beiden Tage führte uns die Fahrt am **Samstag, dem 10. Juni**, durch die urrömische Landschaft Latium, vorbei an der Geburtsstadt des hl. Thomas von Aquin, zu dem auf einer 500 m hohen Bergkuppe gelegenen Benediktinerkloster **Montecassino**. Die Feier der hl. Messe erlebten wir in der unterirdischen Krypta unter den Grabstätten des Kloster- und Ordensgründers Benedikt und seiner Schwester Scholastica. Soldatenfriedhöfe an den Hängen des Berges zeugen von den heftigen Kämpfen des letzten Krieges, in dem auch das Kloster fast völlig zerstört wurde, aber inzwischen im Originalzustand wiedererrichtet wurde. Auf der malerischen Wegstrecke am Golf von Neapel und am Golf von Salerno mit Ausblicken auf den Vesuv und das Mittelmeer erlaubte ein Halt in dem antiken und mittelalterlichen Städtchen **Amalfi** das Aufsuchen des in normannisch-arabischen Stils erbauten Doms mit den aus dem antiken Konstantinopel stammenden Bronzetüren. In dieser Kathedrale waren jahrhundertlang die Gebeine des Apostels Andreas aufbewahrt worden. Unweit von dieser geschichtsträchtigen Stadt erreichten wir nach Überqueren der Landzunge von Sorrent unser Tagesziel **Gragnano**.

Der morgendliche Blick aus dem Hotelfenster auf den Vesuv am **Sonntag, dem 11. Juni**, zeigte auch den Weg nach **Pompeji**. Dort konnten wir vor dem Gnadenbild der Rosenkranzkönigin verweilen und in der benachbarten Klosterkapelle die sonntägliche Messe feiern. Der Nachmittag war mit einer Führung durch die Ausgrabungen der vom Vesuvausbruch im Jahre 79 n. Chr. verschütteten Römerstadt ausgefüllt. Das Rosenkranzgebet beteten wir an diesem Sonntag in besonders feierlicher Form in der Basilika, die den Jesus-Maria-Geheimnissen gewidmet ist.

Am **Montag, dem 12. Juni**, verließen wir das Gebiet von Pompeji und erreichten nach Durchqueren der Apenninen-Halbinsel und Fahrt durch das Bergland der Abruzzen **Loreto**, wo die Casa Santa, das legendäre Haus der Hl. Familie in Nazareth, nach mehreren Zwischenstationen im 13. Jahrhundert Heimat gefunden hat. Die darum erbaute Basilika wurde später noch durch starke Festungsmauern gesichert. Die letzte Nacht auf italienischem Boden verbrachten wir in dem kleinen Adriaort Senigallia.

Am folgenden Tag, **Dienstag, 13. Juni**, durchfuhren wir in nördlicher Richtung wieder die Emilia Romagna, wobei wir in **Parma** mit dem lombardisch-romanischen Dom (11. Jahrhundert) und vielen großräumigen Palazzi Eindruck von seiner historischen Vergangenheit bekamen. Bei **Como**, in der Stadt am Comer See, mit dem aus weißem und schwarzem Marmor erbauten gotischen Dom, kamen wir in das Land der Eidgenossen und erreichten nach einer Fahrt durch die Schweizer Bergwelt mit Blick auf 3000er-Berge am Abend die letzte Wallfahrtsstätte unserer Pilgerreise: **Einsiedeln**.

Den Abschlusstag der Wallfahrt, **Mittwoch, 14. Juni**, begannen wir mit der Eucharistiefeier in der im Innern der Klosterkirche freistehenden Gnadenkapelle der „Heiligsten Jungfrau Maria von Einsiedeln“. Das jetzige Gnadenbild aus dem 15. Jahrhundert, eine schwarze Madonna aus dem Bodenseeraum als Nachfolgerin eines alten

romanischen Gnadenbildes, das Anfang des 15. Jahrhunderts bei einem Brand zerstört wurde, ist eine spätgotische Statue, die mit einem liturgisch-farblich abgestimmten Mantel bekleidet ist.

Auf der Heimfahrt durch die geordnete Schweizer Welt, über Basel und die badischen und rheinischen Autobahnen wurden im Gespräch noch einmal die Stationen der Wallfahrt lebendig, die durch die täglichen Rosenkranzgebete eine gute geistige Verbindung fanden.

Zeitgerecht erreichten wir nach diesem letzten langen Fahrweg unseren Ausgangspunkt Köln. Um mit dem noch allen im Geiste gegenwärtigen Papst Johannes Paul II. zu sprechen, war diese etwas andere Wallfahrtsroute des IMAK Ausdruck für die länderübergreifende Geographie des Glaubens und der marianischen Frömmigkeit unserer Pilgerschaft. Herrn Dr. Rovira sei für die Zusammenstellung der Pilgerreise, für seine Leitung und seine priesterliche Begleitung mit der Möglichkeit der täglichen Eucharistiefeier Anerkennung und Dank.

Literaturhinweis

JOAQUIN FERRER ARELLANO, *La mediación de la Immaculada Esperanza ecuménica de la Iglesia, Hacia el 5º dogma mariano – Razones teológicas*, Madrid 2006, ISBN 84-6110057-3, 318 S.

Joaquin Ferrer war lange Jahre bis zu seiner Emeritierung Professor an der Universität von Navarra. Jetzt befasst er sich primär mit Fragen der Mariologie. Das vorliegende Werk ist ein Plädoyer für die Mittlerschaft Marias. Ferrer hat im Mai 2005 an dem Symposium in Fatima teilgenommen, wo die Dogmatisierung eben dieser Mittlerschaft diskutiert wurde. In seinem Buch, das die bei dem Symposium versammelten Kardinäle und Bischöfe im Hinblick auf die Möglichkeit eines solchen Dogmas erarbeitet haben, bringt Ferrer auch die spanische und lateinische Version des Votums (272 s. y 310 s.).

Einiges an diesem an sich beachtenswerten Buch erscheint als wenig durchdacht bis verwirrend. So gibt Ferrer im Prolog einen Bericht wieder, den E. Llamas über dieses Symposium bereits veröffentlicht hatte (9 s.). Im zweiten Anhang bringt er die spanische Version des Votums der Bischöfe, dann den Vortrag von P. Fehlner (274–308) über das Votum, das von Benedikt XVI. abgegeben worden war, anschließend ein ohne Zweifel schönes Gedicht von Consuela Muerza (309) und danach erst die lateinische Fassung des Votums der Bischöfe. Es mutet auch merkwürdig an, dass Ferrer in einem ersten Anhang seinen gewiss wertvollen Vortrag über den hl. Josef dem Buch eingliedert (211–269), den er beim IX. Symposium über *Die Bedeutung des hl. Josef in der Heilsgeschichte* gehalten hat (26. 9. bis 2. 10. 2005) und der in der Dokumentation dieses Symposiums bereits publiziert worden ist.

Abgesehen von diesen Ungereimtheiten handelt es sich um ein Werk, das ein wichtiges Thema der heutigen Mariologie aufgreift: Maria als Mittlerin und Miterlöserin.

In vier Teilen, jeweils klar gegliedert, mit einer Einführung und einer Konklusion versehen, bringt der Verfasser Argumente, die unseren Glauben an Maria als Mittlerin und Miterlöserin gut begründen. Er übernimmt die Formulierung Fehlers, die besagt, dass Maria, die Immaculata, „die mütterliche Mittlerin als Miterlöserin, universelle Spenderin aller Gnade und Advokatin oder Fürsprecherin des Volkes Gottes“ der Kirche beistehen wird (209). Alle diese Bezeichnungen für die Mutter Gottes werden nacheinander geklärt, entfaltet und argumentativ begründet.

Im Zentrum des ersten Teiles steht „die Unbefleckte Empfängnis als Bedingung der Möglichkeit der Miterlösung“ (15–88). Im zweiten Teil befasst sich der Autor mit dem Thema „marianische Miterlösung und sakramentale Mittlerschaft“ (91–131). Der dritte Teil bringt eine Vertiefung des im zweiten Teil Ausgeführten: „die dreifache und untrennbare Mittlerschaft der Immaculata“ im Hinblick auf die Eucharistie, das petrinische Geheimnis für den Aufbau der pilgernden Kirche und im Hinblick auf die Parusie (135–173). Dieser Teil trägt den Untertitel „Die drei Reinheiten“ (133). Im vierten Teil sucht der Verfasser das bisher Ausgeführte durch philosophische Argumentation zu stützen – gerade auch mit Blick auf diejenigen, die an der Sicht Marias als Mittlerin und Miterlöserin Anstoß nehmen könnten. Es geht um „Die mütterliche Mittlerschaft Marias im Licht der christlichen Philosophie“ (175–209). Dabei argumentiert Ferrer mit der in *Fides et Ratio* dargelegten Lehre Johannes Pauls II. (178–181). Er zeigt auch auf, wie die Mariologie die christliche Philosophie zu bereichern vermag (182–186), und er eröffnet ökumenische Perspektiven.

Trotz der eingangs erwähnten Ungereimtheiten ist dies – summa summarum – ein Werk, dessen Übersetzung ins Deutsche lohnend wäre.

German Rovira

JACQUES DUQUESNE, *Maria – Die Mutter Jesu*, WSB, Darmstadt 2005, 3-421-05889-X, 268 S., 15.90

Der pseudowissenschaftliche Charakter dieses Buches zeigt sich bereits darin, dass der Autor all jene Scheinargumente gegen die Verehrung Marias und konsequenterweise auch gegen die Gottheit Jesu wiederholt, die seit Jahrzehnten vorgebracht werden und längst widerlegt sind. So behauptet der Autor, Maria werde angebetet (12), bringt falsche und unbegründete Aussagen über die Verfasser der Evangelien, über die Jungfräulichkeit Marias (73–94), über angebliche weitere Kinder Marias (95–117), über eine „Krise“ während des II. Vatikanischen Konzils (188–202), um nur einige der Themen zu erwähnen, denen der Autor ganze Kapitel widmet. Dabei beruft er sich auf die Werke verschiedenster Autoren, die er offenbar weitgehend nur aus zweiter Hand kennt, nämlich durch Zitation in anderen Werken, in denen die Seitenangaben der Quelle oft falsch sind. Die „langwierige Rechercharbeit“ (203) erscheint mithin als ziemlich dubios.

Im Kapitel „Unsere Liebe Frau – In Blau oder Schwarz“ (152–171), in dem es um die Verehrung Marias im Mittelalter geht, wird die unwissenschaftliche Vorgehensweise des Autors offenkundig: Von 29 Zitaten sind nur sechs echt. Und im Kapitel „Die Verkündigung an Joseph“ (38–50) werden nur Renan (Note 28) und Stendhal (Note 36) vollständig zitiert – neben dem, wie er sagt, „renommierten“

Bibelexegeten Geza Vermes, von dem er alle möglichen Interpretationen bringt (Note 35).

Schade, dass die Wissenschaftliche Buchgesellschaft nur dieses eine Buch über Maria herausgebracht und viele weit wertvollere nicht ediert hat, die sowohl wissenschaftlichen Anforderungen genügen als auch der katholischen Lehre entsprechen – wie etwa Bücher von Leo Scheffczyk.

German Rovira

JOHANNES HATTLER – GERMAN ROVIRA (Hrsg.), *Die Bedeutung des hl. Josef in der Heilsgeschichte. Akten des IX. Internationalen Symposions über den heiligen Josef, 25. September bis 2. Oktober 2005, Kevelaer/Deutschland*, 2 Bde., Fe-Medienverlags GmbH, Kisslegg 2006, ISBN 3-928929-93-3, 1048 S., 40 .

Die Verehrung des heiligen Josef erlebte einen Höhepunkt, als Papst Johannes XXIII. seinen Namen in den Römischen Kanon einfügte, aber bald danach geriet das Haupt der Heiligen Familie an den äußersten Rand des theologischen Nachdenkens. Ein heilsames Gegengewicht zu dieser problematischen Entwicklung bieten seit 1970 die Internationalen Symposien über den Heiligen. Im Oktober 2005 fand ein solches Symposium zum ersten Mal in Deutschland statt, organisiert vom IMAK (Internationaler Mariologischer Arbeitskreis Kevelaer). Der niederrheinische Wallfahrtsort Kevelaer bot das geeignete Forum für diese beachtenswerte Tagung. Zwei Bände, für einen sehr günstigen Preis, dokumentieren 56 wissenschaftliche Beiträge in sieben Sprachen: 24 deutschsprachige Vorträge (darunter auch einige, die aus anderen Sprachen übersetzt wurden), 14 auf Spanisch, 6 auf Italienisch, 5 auf Englisch, 5 auf Französisch, 1 auf

Polnisch und 1 auf Lateinisch. Wer sich theologisch fundiert mit der Gestalt des hl. Josef auseinandersetzen möchte, findet in den Tagungsakten den wesentlichen „status quaestionis“ der gegenwärtigen Forschung und eine Fülle von Anregungen.

Im Vorwort beschreibt German Rovira das theologische Anliegen des Kongresses (9–11). Da die vorausgehenden Internationalen Symposien (II.–VIII.) in einem chronologischen Durchgang bis zur Gegenwart verschiedene Gesichtspunkte zur Josefsverehrung behandelten, sollte es nun in einer systematischen Durchdringung um den Grund für die besondere Verehrung des hl. Josef gehen. Entscheidend ist hier die Einordnung in die Heilsgeschichte, insbesondere der Bezug zur Menschwerdung des Sohnes Gottes. Worum es hier geht, zeigt pointiert das Grußwort des Heiligen Vaters, das von Kardinal Sodano übermittelt wurde: „Die Braut und ihr Gemahl, die Mutter und der Vater Jesu bilden gemeinsam den Raum, in dem das Göttliche Wort Heimstatt nimmt“ (17). Ein lesenswertes Grußwort stammt auch von Jürgen Rüttgers, dem Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen (19f.).

Die theologischen Grundlagen zeigen sich vor allem in den Beiträgen, die von den Herausgebern unter die Überschrift „Systematische Untersuchungen“ gestellt wurden (21–311). Als Einstieg in die Lektüre der Tagungsbände eignet sich der Einführungsvortrag des bekanntesten italienischen Spezialisten zur Gestalt des hl. Josef, Tarcisio Stramare: „Die Theologie des Mysteriums – ‚Passwort‘ für die Lektüre von ‚Redemptoris custos‘“, 243–255). Den meisten Raum nehmen die Beiträge ein, die sich mit der Verbindung Josefs zum Erlösungsgeheimnis befassen (insbesondere Francisco Canals Vidal, Joaquin Ferrer, Daniel Picot, German Rovira, Dolores-Danuta Siuta und Anton Ziegenaus). Weitere Themen sind etwa die Bedeutung des hl. Josef für die Ehe (Enrique Llamas, 143–160), für die geistliche Vaterschaft (Blanca Castilla de Cortázar, 61–74), für die

Heiligung des Familienlebens (Johannes Stöhr, 257–275) und für die Wertung der Arbeit (Wojciech Hanc, 123–131).

Unter dem Stichwort „Monographische Studien“ findet sich eine Reihe von Arbeiten über die Bedeutung des hl. Josef bei einzelnen Theologen und herausragenden Gestalten der christlichen Spiritualität (313–621). Genannt seien hier nur, in chronologischer Reihenfolge, die behandelten Persönlichkeiten: hl. Bernhard von Clairvaux (Gerhard B. Winkler); hl. Thomas von Aquin (David Berger); hl. Theresa von Avila (zweimal: André Doze; Michaela-Josefa Hutt); Dienerin Gottes Maria von Agreda (zweimal: Luis Fernandez de Eribe Zulueta; Felix Ochayta Pineiro); Bossuet (Imre von Gaal); hl. Bernadette Soubirous (André Doze); Luigi Biaschelli (1832–1905), Missionar vom Kostbaren Blut (Beniamino Conti); Diener Gottes Eugenio Reffo (1843–1925), mitbeteiligt bei der Gründung der „Congregazione di san Giuseppe“ (Arcangelo Catapano); seliger Frère André (bürgerlicher Name Alfred Bessette) (1845–1937) (Mario Lachapelle); Barbara Weigand (1845–1943) (Gunther Maria Michel); seliger Charles de Foucauld (Pierre Robert); Kardinal Lépicier (1863–1936) (Manfred Hauke); Réginald Garrigou-Lagrange (1877–1964) (Thomas Marschler); Dienerin Gottes Therese Neumann von Konnersreuth (Peter H. Görg); Maria Valtorta (Aloysius Winter); Adrienne von Speyr (Stefan Hartmann); hl. Josemaría Escrivá (Ignacy Sohler); Hans Urs von Balthasar (Mariusz Beczek).

Die Überschrift „Historische Abhandlungen“ sammelt verschiedene Beiträge geschichtlicher Art (629–784). Neue Informationen, die auch für die systematische Erschließung wichtig sind, finden sich u. a. in der Studie über unveröffentlichte Akten der römischen Glaubenskongregation zum hl. Josef (aus den Jahren 1614–1944) (Stefan Heid): missbilligt wurde besonders die Meinung, auch der Bräutigam Mariens sei ohne Erbsünde empfangen (699–707). Die Stellungnahme des Hl. Offiziums zu einem italienischen Werk aus dem Jahre 1870 verurteilt insbesondere die abwegige These einer hypostatischen

Union des Heiligen Geistes mit Josef bei der Empfängnis Mariens (Johan Ickx, 709–716). Für den deutschen Sprachraum ist besonders lesenswert ein Beitrag über die hiesigen Anfänge der Josefsverehrung (Stefan Samerski, 725–737). Des Weiteren finden sich „Kunsthistorische Studien“ (785–933, mit Bildmaterial), „Pastorale Abhandlungen“ (935–1001) und sogar „Philosophische Untersuchungen“ (1003–1041). Unter den pastoralen Abhandlungen stellt Paul Spätling „Geistliche Übungen zur Verehrung des hl. Joseph“ vor, die etwa, für 30 Tage aufgeteilt, im Monat März vorgetragen werden können (953–980). Einer der beiden „philosophischen“ Beiträge bringt die Gestalt Josefs in Verbindung mit den Enzykliken „Fides et Ratio“ sowie „Veritatis Splendor“ (Pedro de la Noe, 1005–1024), während der Artikel von Josef Krupa über den Josef als Vorbild des Glaubens sich eher zwischen den Bereichen der Fundamentaltheologie und der Spiritualität bewegt (1025–1041).

Die beiden Tagungsbände werden abgeschlossen mit einer Adressenliste der Autoren (einschließlich Email und Telefon), die für eine internationale Zusammenarbeit überaus nützlich ist. Erwähnenswert sei schließlich der Hinweis auf das nächste internationale Symposium, das 2009 im polnischen Kalisz stattfinden wird, einem bekannten Josefsheiligtum (9). Die Kevelaerer Tagungsakten gehören in die Regale jeder größeren theologischen Fachbibliothek, sind aber auch über den Kreis der Wissenschaftler hinaus empfehlenswert für alle, die den heiligen Josef besonders verehren.

Manfred Hauke

MANFRED HAUKE UND MICHAEL STICKELBROECK, *Donum veritatis – Theologie im Dienste der Kirche*, Festschrift zum 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus, Regensburg 2006, 49.90 .

Besprochen wird der IV. Teil, *Die Bedeutung der Gottesmutter*, S. 253–328

Die ersten drei Artikel des IV. Teils dieses Buches behandeln historiographische Themen. Im vierten Artikel, dem umfangreichsten, geht es um „Kriterien einer gesunden Marienverehrung“ (299–328). Dabei stützt sich Markus Hofmann auf die Aussagen des Konzils, vor allem auf die Konstitution *Lumen gentium*, und auf das Mahnschreiben Pauls VI., *Marialis cultus*. Hofmann betrachtet die Lehre der Kirche über Maria systematisch, beginnend mit dem AT „als Erkenntnishorizont“ (201), dann mit Blick auf das NT. Im Corpus Paulinum (303) sieht er in der Aussage über die Präexistenz Christi, der geboren wurde von einer Frau (Gal 4,4), eine indirekte, aber bedeutungsvolle Aussage auch über Maria, ohne dass ihr Name erwähnt würde.

Bei Matthäus (304f.) erkennt Hofmann dessen Verehrung der Mutter des Herrn, wenngleich dieser, „aus der Perspektive Josefs“ schreibend, mit nur wenigen Worten auf Maria und die Kindheit Jesu eingeht. Bei Lukas (305–307) und bei Johannes (307–309) trete die Verehrung Marias viel deutlicher hervor, obwohl sie bei Johannes „nie mit Namen genannt wird“ (308). Lukas weise in der Apostelgeschichte „auf die bleibende Bedeutung Mariens für die betende Kirche“ hin (307).

Hofmann geht nicht auf die „lehramtlichen Äußerungen zur Marienverehrung“ in der Kirchengeschichte ein, auch nicht auf die im Laufe der Geschichte sich entfaltenden Dogmen als Rahmen der Marienverehrung, sondern beschränkt sich – wie bereits erwähnt – auf die Lehre des II. Vaticanums und das Mahnschreiben Pauls VI., *Marialis*

Cultus, das er sehr zu Recht ausführlich analysiert, weil hier die *Kriterien einer gesunden Marienverehrung* klar umschrieben sind (312–319). Manfred Hauke hebt die Bedeutung von Matthias Scheeben für die Theologie, nicht nur für die Mariologie, hervor und geht in einer sorgfältigen Analyse auf die Relation Maria – Dreifaltigkeit ein, nachdem er den Lebenslauf des Theologen skizziert hat. Hauke bezieht sich vor allem auf die mariologischen Aussagen in Scheebens Werken „Marienblühen“, „Natur und Gnade“ und „Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade“ („eine freie Anpassung des volkstümlichen Werkes des spanischen Jesuiten J. E. Nierenberg *Del aprecio y estima de la divina gracia*“, 257). Schließlich folgt er Scheebens mariologischen Aussagen bis in den fünften Band seines „Handbuchs der katholischen Dogmatik“.

Hauke zeigt auf, dass die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis und die damit eng zusammenhängende Lehre von der Aufnahme Mariens in den Himmel nach Scheeben nur zu verstehen sind, wenn wir Maria in „Beziehung zur Dreifaltigkeit“ sehen (263f.). Daraus ergebe sich dann eine gewisse Perichorese „zwischen Maria und Kirche“ (265f.), woraus sich ihre „Mitwirkung an der Erlösung“ erkläre (267–270). Der Artikel wird mit einer Bibliographie ausgewählter Schriften Scheebens abgeschlossen.

Obwohl Peter H. Görgs Beitrag unter den historiographischen Studien eingeordnet ist, bringt er doch wichtige Aussagen auch zur Marienverehrung im Zusammenhang mit der 1860 erschienenen „Mariologie“ des Theologen Johann Heinrich Oswald, dessen Lebenslauf Görge detailliert darstellt. Wenngleich es der Verfasser bedauert, in diesem Zusammenhang die Mariologie Oswalds nur umreißen zu können (281), ist sein Überblick über „die erste eigentliche Mariologie in deutscher Sprache“ (281) doch sehr erhellend.

In „Das Marienbild des Zweiten Vaticanums und seine Rezeption durch Joseph Kentenich“ (291–298) stellt Joseph Schmiedl vor allem die „Relationen Marias zum Vater und Heiligen Geist“ heraus und verweist auf die Bedeutung, die Kentenich den Aussagen Pauls VI. über Maria als Mutter der Kirche beimisst (298).

German Rovira

RAMON LULL, *Das Buch über Maria*, (Hrsg.) FERNANDO DOMÍNGUEZ REBORIAS; übers. von Elisenda Padrós Wolff. In der Reihe *Mystik Geschichte und Gegenwart*, Band 19; HRSG. M. SCHMIDT UND HELMUT RIEDLINGER, Stuttgart-Cannstatt 2005, ISBN 3-7728-2216-9, Seiten XLVII y 379, Preis 58 €.

„Maria ist nicht allein Objekt der Fürbitte äußerer Güter, sondern vielmehr Inbegriff ontologischer und logischer Vollkommenheit“ (VII). Dieser Satz fasst das Anliegen Lulls zusammen, das er beim Erstellen dieses Werkes gehabt haben könnte: Die Lobpreisung, die „Lausor“, wie sie im Katalanischen genannt wird. Sie gibt dem Eremiten eine Antwort auf seine Fragen. Er klärt sie mit Erläuterungen, Gebeten und Anliegen – den Intentionen, wie Lull sie nennt.

Die Einführung, die der Herausgeber zusammen mit Dr. Blanca Garí, einer Professorin für Geschichte des Mittelalters an der Universität Barcelona, geschrieben hat, ist sehr ausführlich. Sie beschreibt zuerst die Lage, in der Lull aufgewachsen ist: in einer christlichen Kultur, aber in einem gemischten Volk von Christen, Juden und Muslimen. In diesem Ambiente versuchte Ramon Lull mit seinen Schriften, die Konversion der Juden und Muslime zu erreichen. Er wollte sie von der Weisheit überzeugen, von der Weisheit, die zu der

Wahrheit, die in der Lehre der Kirche so menschlich ist, führt (XI-XXVIII).

Nach dieser Einleitung beschreibt der Herausgeber sehr gut und klar, wie der „lullianische Kosmos“ ist, in dem Maria sich befindet: „Die Geschöpfe bezeichnen und beweisen die edle Größe und Güte Gottes“ (XXVIII), wie Lull schon in seinem „Buch der Kontemplationen“ gesagt hatte. Gerade die Gutheit (20–33) und Größe (34–49) sind die zwei ersten Eigenschaften Marias, über die der Eremit die „Lobpreisungen“ befragt. Sie sind die wichtigsten Eigenschaften des Menschen, wie es sich im Aufbau des Buches erweist. Das Ende der Einleitung (XL–XLVII) interessiert mehr den Sprachwissenschaftler, aber es ist so geschickt angelegt, dass dieses sprachwissenschaftliche Studium der Schrift Lulls auch für den Mariologen nicht uninteressant ist.

Das Buch ist in 30 Abschnitte eingeteilt, in denen die verschiedenen Eigenschaften oder Tugenden behandelt werden, die in Maria strahlen: „... denn Gott hat die Welt erschaffen, damit Er Mensch werden konnte.“ Maria ist mit allen Tugenden bekleidet worden, damit sie eine würdige Wohnung des Allerhöchsten sei. Dies ist eine stets wiederholte These von Lull. Gerade dieses Prinzip, das auch Duns Scotus vertrat – vielleicht von Lull übernommen –, ist beim Verfasser dieses Werkes fundamental. Diese Sichtweise über die Menschwerdung Gottes bestimmt, wie schon gesagt, die Mariologie von Lull. Daraus ergibt sich: Was Maria ihrem Sohn gab, hat sie gleichzeitig vom Sohn Gottes in feinsten und höchster Form erhalten. Maria wurde erschaffen, damit Gott Mensch werden konnte.

Aber auch die Unbefleckte Empfängnis, die Lull als eine eindeutige Wahrheit verteidigte, wiederum mit ähnlichen Argumenten wie Duns Scotus, ist eine Konsequenz der Schöpfung Marias: Sie war rein und makellos. Diese Heiligkeit empfing sie von ihrem Sohn, damit sie den

Menschen Gott geben konnte: die Fülle der menschlichen Vollkommenheit und die Herrlichkeit (119–129) des Sohnes Gottes – und das ist die Gnade (132–139). Diese Eigenschaften besaß Maria schon bei der Empfängnis ihres Sohnes; aber Gott hatte ihr diese Eigenschaften schon vorher gegeben: Sie ist „voll der Gnade“ (Lk 1,28) und deshalb die Heilige (141–149).

Ramon Lull war während seines ganzes bewegten Lebens von missionarischem Drang erfüllt. Was er über Maria sagt, entspringt aus den Tatsachen: „eine Definition ist die Sache selbst, nach deren Definition gefragt wird“ (21). Was er von Maria sagt, entspricht der „Gutheit, Größe und den anderen Kräften“, mit denen sie geheiligt wurde (149); denn „Heiligkeit sei Reinheit der Gutheit, Größe, Standhaftigkeit und der anderen Kräfte“ (141).

Formal ist das Buch didaktisch gut aufgebaut, logisch und verständlich. „... das Buch geht aber im Prinzip von den Grundsätzen und Lehren der *Ars demonstrativa, inventiva et amativa*“ (5) aus. Bei einzelnen Eigenschaften staunt man, auf welche Fragen oder Dispute Lull eingeht, wie zum Beispiel auf die Vorzüglichkeit – „de honrament“ (232–243). In diesem Abschnitt ist er der Ritter, der auf Achtung der Ehre viel Wert legt: Der ritterliche Christ soll Maria wenigstens eine solche Achtung schenken. Überdies fällt es Lull nicht schwer, in dichterischer Weise das Thema Maria zu behandeln: Maria ist selbst Poesie, auch wenn sie ein hartes Leben hier auf Erden hatte.

Das Buch ist zweisprachig herausgegeben, in Katalanisch und Deutsch. Das mag für die Philologen sehr nützlich sein, aber es macht das Buch gleichzeitig teuer. So werden u. U. viele Gläubige, die mit Freude und mit großem Gewinn das Buch lesen könnten, nicht zu diesem Buch greifen. Das wäre schade, denn auch der „einfache Leser“ könnte durch diesen Traktat über die Mutter Gottes auf natürliche Weise mit Ramon Lull vertraut gemacht werden. Immerhin ist zu bedenken: Ramon Lull hat das *Libre de sancta Maria*

nicht in lateinischer Sprache geschrieben, weil er alle Leser erreichen wollte: Christen und Heiden.

German Rovira

SANTIAGO MARTÍN, *El evangelio secreto de la Virgen María – Las experiencias más íntimas de la Madre de Dios*, Planeta, Barcelona 2004⁴, ISBN: 978-8-40806692-7, 267 S.

Der Verfasser baut seinen Roman auf der Fiktion auf, er habe durch Zufall Einsicht in die als verloren geltenden Seiten des berühmten Buches der Nonne und Pilgerin Eteria gewonnen (8–13). Das wird jeden hellhörig machen oder auch irritieren, der um Dan Browns Buch *Sakrileg* (*Da Vinci Code*) weiß, das traurige Berühmtheit erlangt hat. Aber Martin geht es nicht um „Enthüllungen“ dunkler Geheimnisse und Machenschaften, sondern darum, sich in Maria einzufühlen, auszudrücken, „was die Mutter Gottes fühlte“ in den verschiedenen Situationen ihres Lebens (265) – so wie andere Mütter auch. Er versucht also etwas („approximativ“) zu erfassen, was uns in der Offenbarung verborgen bleibt.

Diese Intention ist durchaus legitim. Und Martin versteht es, spannungsvoll zu erzählen, z. B. von der Beziehung zwischen Maria und Johannes, dem Jesus vor seinem Tod seine Mutter anvertraute (Joh 19,26f.), von Josefs Tod als Folge seines Wunsches, dem Nächsten zu dienen und für ihn zu arbeiten (150–154). Immer ist das in den Evangelien Berichtete Ansatzpunkt für dichterische Ausgestaltung, für glaubwürdige und berührende Fiktion; so wenn es um das Verständnis Josefs angesichts der Schwangerschaft Marias geht (45–57; 74–78); um so Nebensächliches wie das Wissen Marias um die Begegnung mit der Samariterin (181) oder um die Verbindungen

Marias mit der Familie des Manasés, die durch Maria zur Hochzeit von Kana eingeladen hat (39–43; 162–165; 183–185).

Von seiner Intention her ist es nicht erstaunlich, dass der Autor mehr als die Hälfte seines Buches (bis 175) dem verborgenen Leben in Nazareth widmet und weniger ausführlich auf die Gefühle Marias während des öffentlichen Wirkens Jesu eingeht – Jahre der Schmerzen, aber auch des Glaubens und des Friedens.

Bei einem Roman dieser Art bleiben auf Seiten des Lesers kritische Einwände nicht aus. Ich finde es z. B. anmaßend, wenn Maria sich als Ehefrau Gottes fühlen soll (26). Aber es wäre ungerecht, solche Details hochzuspielen. Schließlich ist dieses Buch geeignet, uns einzuführen in die Geheimnisse der Seele Marias, der Frau, die ganz im Dienst Gottes und ihres Sohnes stand.

German Rovira

BRIGITTE ROMANKIEWICZ, *Die Schwarze Madonna – Hintergründe einer Symbolgestalt*, Patmos, Düsseldorf 2004, ISBN 3-491-72483-X, 215 S. Der Autorin geht es um die Frage, warum einige Madonnen, die besonders verehrt werden, schwarz sind; genauer: um die Symbolkraft Schwarzer Madonnen, d. h. sie verfolgt psychologische Interessen, die das gar nicht erfassen können, was Gläubige bewegt. Gläubigen geht es nicht um die Verehrung eines Bildes, sondern um die Verehrung der Frau, die dieses Bild darstellt – um die Mutter des Herrn. Dabei spielt die Farbe keine Rolle. Dies scheint die Autorin zumindest zu ahnen, wenn sie zum Schluss sagt, es könne auch eine andere Deutung geben, „welche sich all unseren Deutungskonzepten entzieht, in unsere konzeptverstellte Welt hereinblickt“ (191).

Von den fast unzähligen vielen Schwarzen Madonnen wählt die Autorin zehn aus, denen sie ausführliche Interpretationen widmet, überwiegend französischer Herkunft – bis auf drei (Unsere Jungfrau von Einsiedeln, 25–41; die Muttergottes von Altötting, 42–56; ein kleines Bild aus dem Umland des Lago Maggiore, 157). Diese Auswahl erscheint als willkürlich: Warum werden die Bilder der Muttergottes von Monserrat und Tschenschowau unterschlagen; warum vor allem die „Morenita“ von Guadalupe? Es mag ja sein, dass die Autorin diese Auswahl ihrem Mann verdankt, mit dem sie, wie sie darlegt (202), während sieben Jahren Schwarze Madonnen „auch an entlegensten Orten“ aufsuchte; aber dann ist der Titel irreführend. Treffender wäre: „Meine Interpretation einiger Schwarzer Madonnen“.

Die Interpretationen der Autorin basieren auf der Psychologie C. G. Jungs. Folglich sieht sie im Hintergrund Schwarzer Madonnen heidnische Ursprünge – z. B. Kybele und Isis (26), konkret Kybele bei der Jungfrau von Altötting oder den Isiskult bei der Gottesmutter von Le Puy. Das alles mag ja interessant sein, aber ob das in irgendeiner Weise die Pilger bewegt hat, die im 14. Jahrhundert die Jungfrau von Altötting zu verehren begannen, oder die Pilger, die bei der Muttergottes von Le Puy auf dem Weg nach Compostela Station machten, ist doch sehr die Frage. Kann die Psychologie Jungs der Erfahrung Gläubiger gerecht werden und dem Phänomen des Übernatürlichen überhaupt?

Zweifelloso sind die Interpretationen interessant. Aber warum hat die Autorin nicht die Gläubigen selbst nach ihrer Motivation gefragt: Verehren sie die Schwarze Madonna, weil sie schwarz ist? Vermutlich hätten die Antworten die Autorin aus dem Konzept gebracht: Es geht nicht um schwarz oder weiß, sondern um die göttliche Mutterschaft Marias. Von Kybele und Isiskult dürfte kaum ein Gläubiger wissen, der die Schwarze Madonna verehrt.

Eine Unkorrektheit sei noch angemerkt: Von einem Wunder im Jahr 1489 in Altötting soll der Chronist Jakob Irsing SJ berichten (44). Der Orden der Jesuiten ist aber erst im 16. Jahrhundert entstanden.

German Rovira

TARSICIO STRAMARE, *Er gab ihm den Namen Jesus – Der hl. Josef in Leben und Lehre der Kirche*, Kleinhein 2005, ISBN 3-901853-11-1

Der Verfasser ist ein guter Kenner der Theologie, insbesondere der Josefologie. Er hat viele Bücher über den hl. Josef geschrieben, in denen er für die Verehrung des Schutzpatrons der Kirche theologische Fundamente legt und somit die Frömmigkeit zu fördern sucht.

Im vorliegenden Buch, einem echt theologischen Buch über den hl. Josef, gibt der Autor auch Ratschläge für Frömmigkeit und Pastoral (229–246). Es geht ihm – wie mir scheint – zentral um die Vaterschaft Josefs gegenüber dem Sohn Gottes, die er immer wieder anspricht (109–115), um den Dienst des hl. Josef in der „Ausübung der Vaterschaft“ (116–134) als „Geheimnis des heiligen Josef“ (174–177).

Sicherlich – so der Verfasser im Anschluss an Johannes Paul II. – geht die Vaterschaft Josefs nicht auf die Zeugung von Kindern zurück. Trotzdem sei sie nicht „scheinbar“ oder nur „Ersatz“, sondern „*sie besitzt die volle Authentizität der menschlichen Vaterschaft*“ (147f.). Dem Verfasser geht es in diesem Buch allerdings weniger um die Begründung der Vaterschaft Josefs als vielmehr um die Rolle dieses Heiligen in der Heilsgeschichte, was ja auch Thema des Symposions über den hl. Josef in Kevelaer war. So analysiert Stramare den

Charakter der „bräutlichen Liebe“, die Josef mit Maria vereint (23), und bringt dafür zahlreiche Belege aus den Schriften der Kirchenväter, insbesondere des hl. Augustinus (51–55). Dass Jesus „unter einem Dach“ mit Maria und Josef „wohnte“ (72–115), ist für den Verfasser ein Hinweis darauf, dass es die Liebe im Heiligen Geist war, die sie einte (111ff.). Auch in diesem Teil des Buches geht es verschiedentlich um die Vaterschaft des hl. Josef, u. a.: „Was bedeutet Vater zu sein?“, „Die Bedeutung des Stammbaums“, „Die väterliche Liebe“, die in der übernatürlichen und gerade deswegen echt menschlichen Liebe begründet ist (83–109).

Es ist ein Verdienst der Gemeinschaft in Kleinhain, dieses Buch übersetzt und veröffentlicht zu haben. Bereits im Jahr 2000 haben dieselben Herausgeber einige „Zeugnisse der Kirche über ihren Schutzpatron“ publiziert. Wir brauchen solch klare, theologisch begründete und begründende Literatur über den Schutzpatron der Kirche, damit – wie Johannes Paul II. in *Redemptoris Custos* bat und forderte – den Gläubigen die Bedeutung des hl. Josef als Schutzpatron der Kirche bewusst werde und sie in diesem Sinne zu ihm beten.

German Rovira

Als Mitherausgeber kann ich leider für das vorliegende Heft des Jahrbuches keine Mitverantwortung übernehmen; wichtige Desiderata inhaltlicher und formaler Art – bereits im letzten Jahr angemeldet – sind offen geblieben. Weder ist mir die endgültige Auswahl der Beiträge vor dem Druck bekannt geworden noch evtl. Korrekturen möglich gewesen.

Für die zukünftigen Bände möchten wir eine einvernehmliche Lösung erwarten – wie dies an sich seit der ersten Nummer von 1997 üblich war.

Prof. Dr. Johannes Stöhr, Köln