

Veröffentlichungen des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer e. V.

IMAK

Sedes Sapientiae
Mariologisches Jahrbuch

Jg. 4 (2000) Band 2

hrsg. von

German Rovira
Johannes Stöhr

Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch, Bd. 4, 2 (2000)

Herausgegeben von Dr. German Rovira und Prof. Dr. Johannes Stöhr.

Eine Veröffentlichung des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer

1. Auflage 2001

ISBN: 3-928929-31-3

© Fe-Medienverlag, Friedrich-Wirth-Str. 4, D-88353 Kisslegg

Druck: D. und M. Gräbner, Gotenstr. 3, 96146 Altendorf

Inhalt

Editorial	2
Maria und die Trinität bei F. Suárez und M. J. Scheeben.	5
<i>Johannes Stöhr, Bamberg</i>	
Maria, die Gottesmutter, und der trinitarische Gott bei John Henry Newman.....	47
<i>Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.</i>	
Die trinitarischen Beziehungen Mariens als Urbild der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil	78
<i>Manfred Hauke, Lugano</i>	
Der dreifaltige Gott und Maria im Geheimnis der Erlösung.....	115
<i>German Rovira, Bonn</i>	
Berichte	144
Literaturhinweise.....	148

Editorial

Im Jubiläumsjahr war es angemessen, auch einen Tag den marianischen Verbänden und Marienwallfahrtsorten zu widmen: Es war der vierundzwanzigste September, der Tag, an dem die Kirche das Fest Mariens von der Erlösung der Gefangenen feiert, „Maria de la Merced«; zugleich der Tag des Abschlusses des zehntägigen mariologisch-marianischen Weltkongresses, der am 15. 9. begann und anlässlich des Jubiläumjahres diesmal in Rom stattfand.

Der Papst zelebrierte die Heilige Messe mit allen Teilnehmern des internationalen mariologischen Kongresses und nannte in seiner Ansprache neben vielen anderen Wallfahrtsorten auch Kevelaer als einen Ort, wo er bei seinem Besuch 1987 in Deutschland die Marienfrömmigkeit der Deutschen feststellen konnte. Dieser Besuch des Papstes in Deutschland hatte aus Anlass des mariologisch-marianischen Weltkongresses stattgefunden, der im September 1987 in Kevelaer mehr als 250 Kongressteilnehmer aus der ganzen Welt zusammenschloss; Zehntausende von Pilgern bezeugten damals ihr Vertrauen zur Gottesmutter unter dem Titel der «Consolatrix afflictorum».

Die Verehrung der Mutter Gottes hat seit Beginn der Kirche nie aufgehört; seitdem Maria ihr Jawort zur Menschwerdung Gottes gab, ist sie der Spiegel, in den die Katholiken schauen, wenn sie wahrhaftig gläubig sein wollen. Die Christen wissen, dass Maria aufgrund der Gottesmatterschaft eine besondere Stellung beim Erlösungswerk hat. Ihr „Ja“ war im Heilsplan Gottes zur Rettung der Menschen vorherbestimmt und zugleich eine freie und bewusste Entscheidung, das Zeichen ihrer Bereitschaft, mit dem Sohn Gottes mitzuwirken: Maria ist in das Geheimnis der Menschwerdung Gottes und damit in das Erlösungswerk mit einbezogen. Maria ist, wie schon *Justin* und *Irenäus* feststellen, die «neue Eva», die wahrhaftige Mutter der Lebenden. Die Kirche spricht bei den Vespern am Tag des Festes der Gottesmatterschaft vom „wunder-

baren Tausch“ und erklärt: „Der den Menschen erschuf, nimmt menschliches Leben an und wird aus der Jungfrau geboren“.

Wenn man das religiöse Leben nur mit dem Verstand vollziehen will und nicht mit dem Herzen, also mit dem ganzen Menschen, der auch Gefühl und Willen hat, dann vernachlässigt man auch die Verehrung Mariens; man will nur für wahr halten, was zu begreifen ist. Was man empfindet und liebt, gilt dann schließlich als irrational. Damit werden wesentliche Aspekte des Lebens eines jeden Menschen vernachlässigt. Rationalisten sehen in der Verehrung Mariens eine minderwertige Religiosität und lehnen die Mariendogmen ab als eine irrationale Festlegung von Dingen, die der Verstand nicht begreift.

Auch in den Zeiten eines immer wiederkehrenden Rationalismus gab es Heilige, die aus der Fülle der Religion schöpften und sich deswegen an Maria wandten als ihre Führerin „auf dem Pilgerweg des Glaubens“. Im Leben dieser Heiligen sah das treue Volk Gottes ein hervorragendes Beispiel für die Orientierung ihres eigenen Lebens. Die Heiligen werden der Kirche nie fehlen, denn Christus bleibt bei ihr *„bis zum Ende der Welt“* (Mt 28, 20); sie ist ja sein Leib. Und die Heiligen waren und werden zu allen Zeiten innige Verehrer der Jungfrau Maria sein. Sie haben nicht übertrieben oder leichtsinnig Phantastereien über das Geheimnis Mariens angenommen. Sondern sie geben eine Orientierung für das Volk Gottes und die Hierarchie, die es auf seinem Pilgerweg zu Gott führen soll.

So sah man bei diesem mariologisch-marianischen Kongress, der sich mit den Beziehungen Mariens zu der Trinität beschäftigte, häufig auf das Beispiel der Heiligen und der treuen Theologen der Vergangenheit. Nicht unbedingt, um sie in allem und jedem nachzuahmen - sie waren ja auch Kinder ihrer Zeit. Aber sie bieten maßgebende Orientierungen gerade in ihrem Zeugnis über die Beziehungen der Gottesmutter zum trinitarischen Gott. Gott hat Maria „in der Ordnung der Gnade“ als unsere Mutter mit unzähligen Privilegien ausgestattet: voll der Gnade, Jungfrau und Braut; auserwählt zur Mutter Gottes und aufgenommen in den Himmel; er gab

|
sie uns, seinen geliebten Kindern, als unsere geistliche Mutter. „Daher wird sie auch als überragendes und völlig einzigartiges Glied der Kirche wie auch als ihr Typus und klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe begrüßt, und die katholische Kirche verehrt sie, vom Heiligen Geist belehrt, in kindlicher Liebe als geliebte Mutter“¹.

In den Beiträgen dieses Teilbandes sind einige Referate des Kongresses veröffentlicht.

German Rovira

¹ *Lumen gentium*, 53

Maria und die Trinität bei F. Suárez und M. J. Scheeben.

Johannes Stöhr, Bamberg

In der Trinitätsoffenbarung verwirklichen sich die Worte Jesu: *Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde, denn ich habe euch alles geoffenbart, was ich von meinem Vater empfangen habe* (vgl. Joh 15, 15). Das ganze christliche Leben ist trinitarisch strukturiert – so erklärt der hl. *Augustinus* gegen Ende seines berühmten Werkes über die Trinität; die Seele müsse mit allen ihren Kräften, Gedächtnis, Erkennen und Wollen, danach streben, dem dreifaltigen Gott ähnlich zu werden¹. Der Glaube an den trinitarischen Gott ist nach einem Wort des hl. *Thomas* Ziel und Frucht des ganzen christlichen Lebens². Er ist Vorgeschmack der ewigen Seligkeit und führt uns in die Intimität des göttlichen Lebens (*M. J. Scheeben*³) als Kinder Gottes, Brüder Christi und Tempel des Heiligen Geistes. Zwar ist nirgends ein Irrtum gefährlicher und nirgends ist es mühsamer zu suchen; doch ist es auch nirgends gewinnbringender, etwas zu finden (*Augustinus*⁴). *F. Suárez SJ*⁵ hat dieses Wort aufgenommen. Daher ist – so stellt er fest – das Gebet zu den drei göttlichen Personen besonders wichtig; denn würde

¹ “Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi Te . . . Meminerim tui, intelligam Te, diligam Te. Auge in me ista, donec me reformes ad integrum”. AUGUSTINUS, *De trin.*, lib. 15 c. 28 (PL 42, 1098)

² THOMAS VON AQUIN, *In I Sent* d. 2, 1 expos. textus

³ Vgl. M. JAMMARONE OFM [ANM. 30], 138

⁴ AUGUSTINUS, *De trin.*, lib. 1 c. 3 n 5 (PL 42, 822; CChr 50, 32)

⁵ Vgl. F. SUÁREZ SJ, *De trin.*, prol; *De oratione*, I, 9, 14 (ed. Vivès, P 1856, t. 1., 532; t. 14., 34)

man dieses zentrale Mysterium des Christentums außer Acht lassen, so wäre die Folge theologische Ignoranz und Kälte der Seele.

Francisco Suárez wurde 1548 in Granada geboren; er starb 1617 in Lissabon. Bekanntlich lehrte er an den Ordenshochschulen von Segovia, Avila, Valladolid und im römischen Kolleg der Jesuiten und erhielt den Ehrennamen *doctor eximius*. Er war zweifellos ein hervorragender Wissenschaftler und ebenso auch ein frommer Priester. Sein immenses Werk umfasst in der neueren Ausgabe 26 Folio-Bände mit 2 Bänden Indizes und hatte großen Einfluss – nicht nur in Bezug auf die damals so viel diskutierte Gnadenlehre; die Metaphysik von Suárez war über Jahrhunderte hinweg das maßgebende Handbuch auch bei den Protestanten, etwa in Skandinavien. *E. Llamas* bezeichnet ihn als „Begründer der systematischen Mariologie“; allerdings bildet seine Mariologie noch keinen in sich abgeschlossenen Traktat.

⁶ SUAREZSJ, FRANCISCUS, *Opera omnia*, 23 Bde., Venedig 1740-51; 28 Bde., ed. M. André, C. Berton, Paris 1856-1878, 2 Bde. Indices; darin: *Commentaria ac disputationes in 1 p. s. th. d. Thomae*: Opera omnia, tom. 1: *De ss. trinitatis mysterio libri 12*, Mainz 1606-1607, 1620, Lyon 1607, Venetiis 1608, 1740, Paris 1856.

LARRAINZAR, C., *Una introducción a F. Suárez*, Pamplona 1977; ALDAMA SJ, JOSÉ ANTONIO DE, *El mérito condigno de la maternidad divina de Nuestra Señora en la teología de los s. XVI-XVII*, ATG 25 (1962) 179-224 - Apéndice: *De Deipara et Christo ut eius Filio de Francisco Suárez*, ib., 225-237 (Texte: p. 228-237, Roma, Gregoriana Ms. 534, fol. 296: "Quaestio 18. Utrum B. Virgo meruerit de condigno esse Mater Dei"); RIUDOR, P. I., *Influencia de San Bernardo en la Mariología de Salmerón y Suárez*, Estudios Marianos 14 (1954) 329-352; ELORDUY SJ, ELEUTERIO, *Suárez en las controversias sobre la gracia*, ATG 11 (1948) 131-192; BOVER SJ, JOSÉ MARIA, *Suárez mariólogo*, EE 22 (1948) 300-337; ELORDUY SJ, ELEUTERIO, *Las perfecciones relativas de la trinidad en la doctrina Suareziana*, ATG 7 (1944) 187-219; DE YURRE, G. R., *Suárez y la trascendencia de la maternidad divina*, Revista Española de Teología 1 (1940) 873-918; RODRÍGUEZ, F., *Suárez*, in: DictSpir, fasc.95 (1990) col. 1275-1283; GUMMERSBACH SJ, J., *Unsündlichkeit u. Befestigung in der Gnade nach der Lehre der Scholastik mit besonderer Berücksichtigung des Suárez*, Frankfurt 1933; STEGMÜLLER, FRIEDRICH, *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez* Freiburg i. Br. 1933; SOMMERVOGEL 7, 1661-87; DThC 14, 2638-2728.

Zunächst eine Übersicht über die Marienlehre von Suárez:

Sie findet sich in den 23 Disputationen zu q 27-37 der *Summa theologica* p. III. Die Mariologie ist bei Suárez stark von der Christologie her bestimmt – das zeigt schon die formale Anordnung. Er behandelt die Hauptereignisse des Lebens Marias parallel zu den Mysterien Christi und kommt dann auf die Privilegien im einzelnen zu sprechen. Die Mariologie behandelt er in seinem Kommentar zur Summa p. III weithin narrativ in 21 langen Distinktionen, die wieder in Sektionen unterteilt sind⁷. Dabei geht er über Thomas hinaus, zumal in seinen Überlegungen über die Würde Marias.

Sein besonderes Interesse gilt der Heiligkeit und Gnadenfülle Marias⁸, die er jedoch methodisch-systematisch der Gottesmutter-schaft nachordnet. Die Gottesmutter-schaft ist für ihn der Kern und Schlüsselbegriff der Mariologie. Sie gehöre in gewisser Weise zur hypostatischen Ordnung, denn im Augenblick der Empfängnis geschah die hypostatische Vereinigung mit dem Verbum divinum – eine Aussage, die, obwohl nicht selten, doch später für manche Kontroversen Anlass gab. Der Titel Gottesmutter genüge schon für eine ihr geschuldete besondere Verehrung⁹.

Die Gnade Marias übertrifft infolgedessen die aller Engel und Heiligen¹⁰. Die Unbefleckte Empfängnis sei bereits von den Apos-

⁷ F. SUAREZ SJ, *Commentarii et disputationes in III p. d. Thomae*, disp 1: De matris Dei dignitate in communi; disp 2: de naturali perfectione et origine b. Virginis; disp. 3 : De tempore quo primum b. virgo sanctificata fuerit; disp.4: De perfectione primae sanctificationis virginis; ... disp.7: De virginis matrimonio cum sponso suo Joseph; d 21: De gratiis gratis datis b. Virginis (Opera omnia, t. 19, Paris 1866)

⁸ Ibid., dist. 18 s. 4; ed. cit., p. 290-297

⁹ „Titulus hic maternitatis et dominii est sufficientissimus adorationis ratio“. (p. 327)

¹⁰ „... prima dignitas Virginis fuit esse Matrem Dei, quo titulo illi debetur maximus amor et honor; et cum hac coniuncta est alia [dignitas], scilicet singulari modo cooperari redemptioni, cui fini nihil potest magis esse contrarium quam peccatum. Et ex his sequitur tertia, scilicet, ut singulari modo sit Domina omnium et

teln gelehrt worden; sie allein sei konvenient für den Sohn Gottes und sei durchaus schon definibel¹¹; Maria habe aber das *debitum peccati* gehabt; sie bedurfte sie der Erlösung. Die Gottesmutter-schaft sei Grund für ihre absolute Sündenlosigkeit. Ferner lehrt er schon sowohl den Tod wie die Aufnahme Marias in den Himmel.

Francisco Suárez sieht auch die Königsherrschaft Marias als eine logische Folge der Gottesmutter-schaft und Miterlöserschaft. Maria kommt ein besonderes Herrschaftsrecht zu gegenüber allen Kreaturen¹². Von der Miterlöserschaft, die er besonders hervorhebt, leitet er auch die Unbefleckte Empfängnis ab¹³.

Maria sei nicht eigentliche und wesentliche Ursache, nicht Wirkursache der Erlösung, aber ihr komme eine Mitwirkung eigener Art zu, als Fürsprecherin, Mittlerin, Aquädukt. Maria habe kein Würdigkeitsverdienst, kein *meritum de condigno*, erwerben können, sondern nur *de congruo* verdient.

Ihre Seligkeit in der Gottesschau überragt die aller Engel und Menschen, aller heiligen Lehrer und Martyrer¹⁴; nicht nur *singulariter sed et collective*¹⁵. Suárez setzt sich ausführlich mit dem Einwurf auseinander, die Würde Christi könnte beeinträchtigt werden; er antwortet mit dem Vergleich des hl. *Bernhard* vom Aquädukt: Christus sei in der Kirche die Quelle aller Gnaden; seine Gnade steht weit über allen Gnaden zusammengenommen, in ihm sind alle Stufen der Gnade zusammengefasst; Maria stehe nur im Vergleich

Regina angelorum ...“ (F. SUAREZ SJ, *De mysteriis vitae Christi*, q. 27 art. 2, disp. 3, sect. 5, ed. Vivès, t. 19, p. 44).

¹¹ Ibid., disp. 3 s. 6

¹² „Habet speciale quoddam ius et dominium in omnes creaturas“ (Ibid., disp. 22 s. 2 n. 4, p. 326)

¹³ “Sicut enim Christus, eo quod nos redemit, speciali titulo Dominus est ac Rex noster, ita et B. Virgo, propter singularem modum quo ad nostram redemptionem concurrat, et substantiam suam ministrando et illum pro nobis voluntarie offerendo, nostramque salutem singulariter desiderando, petendo, procurando...“ (Ibid., disp. 22, s. 2, n. 4, p. 327)

¹⁴ Ibid., d 19 s. 3

¹⁵ Ibid., d 19 s. 4

zu den anderen Heiligen höher – wie die Wasserleitung gegenüber allen Rinnsalen, die von ihr abgehen und in ihr gesammelt sind¹⁶.

Suárez lehrt zwar ein Mitopfern Mariens im moralischen Sinn, hat aber den Schrifttext Joh 19 noch nicht wie andere Autoren seiner Zeit von der geistlichen Mutterschaft interpretiert. Die erste Erscheinung des Auferstandenen habe nach alter Überzeugung Maria gegolten¹⁷. Maria habe zwar nicht die Sakramente der Priesterweihe, Busse und Ehe, wohl aber häufig die Eucharistie empfangen¹⁸.

In ihr sind die göttlichen Personen auf einzigartige Weise gegenwärtig; ihr kommt eine besondere Nähe und Verwandtschaft mit ihnen zu. Wenn Suárez jedoch Maria *tripliciter sanctificata* nennt¹⁹, bzw. von einer dreifachen Heiligung Marias spricht, so hat dies nicht, wie man vermuten könnte, irgendeinen Bezug zur Trinitätslehre. Bei ihm findet sich aber die damals nicht seltene Bezeichnung *„complementum trinitatis“* für Maria, da sie bei der Inkarnation mitwirkte.

Besonders kennzeichnend und bedeutsam für später dürften allerdings seine ekklesiologischen Bezüge sein.

Maria werde von Christus mehr geliebt als die Kirche²⁰; Suárez beruft sich dafür auf *Augustinus* und das *speculum beatae Virginis* (*Ps.-Bonaventura*=*Konrad von Sachsen*); er erklärt dann näher, in

¹⁶ „Christi tamen gratia tam ipsius virginis, quam reliquorum sanctorum angelorum et hominum gratias etiam simul collectas plurimum superat; gratia autem virginis solum cum aliorum sanctorum gratiis confertur, et illas superare dicitur; et in hoc dicimus servare optimam proportionem et similitudinem. Primo quidem quia (ut *Bernardus* dixit, *ser. De nativitate b. Mariae*) Christus est in ecclesia tamquam fons gratiae; Beata autem virgo ut aquaeductus; reliqui vero sancti, ut rivuli; ergo in Christo ut in fonte congregantur omnes gradus gratiae, qui tam ad aquaeductum quam ad rivulos fluunt; in Virgine vero ut in aquaeductu congregantur omnes qui ad rivulos derivantur“ (n. 12, p. 295)

¹⁷ Ib., d 49 s. 2

¹⁸ Ib., q 28 a 4 d 18 s. 3 n. 2, p.283

¹⁹ Ib., d 3 s. 2

²⁰ „Magis Christo dilecta quam ecclesia“ (Ib., d 18 s. 4 n. 10; p. 294)

welchem Sinne Christus dennoch die Kirche über alles liebe: Christus liebt nämlich Maria mit der Kirche, zu der sie ja gehöre; wenn man die Kirche mit Maria zusammen verstehe, dann sei die Liebe zur Kirche natürlich größer; man vergleiche ja in diesem Fall das Ganze mit dem Teil.

Die Christusliebe von Maria selbst dürfte größer gewesen sein als die von allen Heiligen zusammen – so lehre auch *Bonaventura*.

Nicht zuletzt bezeichnet er Maria als *mater credentium*²¹ und Überwinderin der Häresien²²; sie hatte besondere Gaben des Wissens, die *scientia infusa*, allerdings nicht per se²³: wahrscheinlich besaß sie auch in ihrem irdischen Leben gelegentlich vorübergehend die Gottesschau²⁴. Ignoranz sei auszuschließen²⁵.

Suárez erklärt zwar, wie Maria die *Gaben des hl. Geistes*²⁶ alle in Fülle besitze; über die Beziehung Marias zum Hl. Geist im einzelnen beginnt er aber erst nachzudenken. Auch benutzt er nicht die damals durchaus nicht unbekannt Bezeichnung *Braut des Hl. Geistes*. Die ihm an sich nicht unbekannt Lehre von den trinitarischen *Appropriationen* hat er hier in Bezug auf Maria nicht weiter entfaltet. Er ist darauf bedacht, entsprechend der verbindlichen Formulierung des IV. Laterankonzils alles Wirken ad extra den drei göttlichen Personen gemeinsam bzw. der göttlichen Natur zuzuschreiben.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: F. Suárez kommt nur gelegentlich und nicht eigens systematisch auf die Beziehungen Marias zu den einzelnen göttlichen Personen zu sprechen; für seine Mariologie ist das christologische und auch ekklesiologische Interesse vorherrschend. Konsequenterweise vermeidet er sowohl Übertrei-

²¹ Ib., d 19 s. 2;

²² „Cunctas haereses interimisti“ (Ib., d 19 s. 2)

²³ Ib., d 19 s. 3 s. 4

²⁴ Ib., s. 4

²⁵ Ib., s. 6 (p. 299-309)

²⁶ Vgl. DictSpir, t. 3, col. 1603

bungen wie Minimalismus. Seine Hervorhebung der Gottesmutter-
schaft als mariologisches Prinzip und der Nähe Marias zum Hl.
Geist hat viele spätere Theologen beeinflusst, z. B. die Karmeliter
des berühmten *Cursus theologiae Salmanticensis* oder den Jesuiten
*Bernardo de Alderete*²⁷.

²⁷ Vgl. E. LLAMAS MARTINEZ OCD, Referat auf dem 20. internationalen mariologi-
schen Kongress in Rom, 15.-24. Sept. 2000

Bei **M. J. Scheeben**²⁸ finden wir demgegenüber weiterführende Überlegungen.

Scheeben wurde 1835 in Meckenheim geboren und starb 1888 in Köln²⁹. *Eschweiler* bezeichnet ihn poetisch als die kostbarste

²⁸ SCHEEBEN, MATTHIAS JOSEPH, *Gesammelte Schriften* (hrsg. v. J. Höfer), 8 Bde. 1941-67; Band 1/I: *Natur und Gnade. Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen u. übernatürlichen Lebensordnung des Menschen*, ed. M. Grabmann, ⁴Freiburg 1949; Band 1/ II: *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (nach P. Eusebius Nieremberg SJ frei bearbeitet) ed. R. Grosche, ¹⁷Freiburg i. Br. 1949; Band II: *Die Mysterien des Christentums*, ed. J. Höfer, ³Freiburg 1958; Band VI: Handbuch der katholischen Dogmatik, 5. Buch: *Die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus*, ed. C. Feckes, 2 Bde., Freiburg 1954;

Ältere Auflage: SCHEEBEN, MATTHIAS JOSEPH, *Handbuch der katholischen Dogmatik* I, 1: Theologische Erkenntnislehre, 2: Gotteslehre oder Theologie im engeren Sinne, Freiburg i. Br. 1925; II, 3: Von Gott in seinem fundamentalen und ursprünglichen Verhältnis zur Welt oder von der Begründung der natürlichen und übernatürlichen Weltordnung, Freiburg i. Br. 1925, 4: Die Sünde und das Reich der Sünde als Widerspruch und Kampf gegen die übernatürliche Weltordnung, Freiburg i. Br. 1925, 5: Die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus oder die Wiederherstellung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung durch den menschgewordenen Sohn Gottes, Freiburg i. Br. 1925; III, 6: Die Verwirklichung des von Christus verdienten Heiles in den einzelnen Menschen durch die rechtfertigende Gnade Christi, Freiburg i. Br. 1925; IV, 6: Die Verwirklichung des von Christus verdienten Heiles in den einzelnen Menschen durch die rechtfertigende Gnade Christi, Freiburg 1925, 7: Die fortdauernde Ausführung des Heilswerkes durch den in der Kirche als seinem mystischen Leibe dynamisch und substantiell fortlebenden Christus, Freiburg 1925; V, 2 (=Mariologie), ²Freiburg 1954 [=D]

SCHEEBEN, MATTHIAS JOSEPH, *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*. Nach P. Eusebius Nieremberg SJ (Ascetische Bibliothek), Freiburg/Br. 1885; ²Freiburg 1949, Freiburg 1968 (Gesammelte Schriften, vol. 1) [=HG]

SCHEEBEN, MATTHIAS JOSEPH, *Die Controverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum*, Katholik 63 (Mainz 1883) 142-175; 64 (1884) 465-494, 610-621;

SCHEEBEN, MATTHIAS JOSEPH, *Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt*, Freiburg i. Br. 1865, 772 S. (S. 20-186: Das Mysterium d. hl. Dreifaltigkeit); ²Fr 1941) ed. J. Höfer, ³Freiburg 1958 (=Gesammelte Schriften, Bd. II), 778 S. [=MC]

²⁹ AA. VV., *M. J. Scheeben, teologo cattolico di ispirazione tomista*, Città del Vaticano 1988 (Studi Tomistici, 33); *Divinitas* 32/I (1988); BARTZ, W., *Die lehrende Kirche. Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens*, Trier 1950; BERTETTO

SDB, DOMENICO, *La mariologia in M. J. Scheeben*, in: Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, M. J. Scheeben. Teologo cattolico d'ispirazione tomista, Roma 1988 (Studi Tomistici 33) 335-350 [=Divinitas 32 (1988) 335-350]; BIRKENMAIER, RAINER, *Die geistgewirkte Empfängnis Jesu und die jungfräuliche Gottesmutter Maria in den frühen systematischen Werken Matthias Joseph Scheebens*, 263 p., Freiburg/Br. 1992, (D. Th., Diss. 25. 6. 92, Riedlinger, H.); DONNELLY SJ, M., *The Indwelling of the Holy Spirit according to M. J. Scheeben*, Theological Studies 7 (1946) 244-280; ERÖSS, A., *Die Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes bei M. J. Scheeben*, Schol 11 (1936) 370-395; FECKES, K., *Die Stellung der Gottesmutter Maria in der Theologie des M. J. Scheeben*, Festgabe des Kath. Akademikerverbandes, Mainz 1935, 109-130; FRAIGNEAU PSS, JULIEN B., *Grace créée et grace incréée dans la théologie de Scheeben*, NRTTh 77 (1955) 337-358; FRIES CSSR, ALBERT, *Zur Mariologie bei M. J. Scheeben*, FZThPh 11 (1964) 331-363; HOLBÖCK, FERDINAND, *Der Heilige Geist als Seele des Mystischen Leibes Christi bei M. J. Scheeben*, in: Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, M. J. Scheeben. Teologo cattolico d'ispirazione tomista, Roma 1988 (Studi Tomistici, 33) [=Divinitas 32 (1988) 297-312]; HOFFMANN, N., *Zur „Perichorese“ von Maria und Kirche in der Sicht M. J. Scheebens*, in: H. Hammans etc. (ed.), Geist und Kirche, Paderborn (F. Schöningh) 1990, 247-275; HUERGA OP, ALVARO, *La pneumatología de M. J. Scheeben*, Divinitas 32 (1988) 147-160 [dasselbe auch in: Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, M. J. Scheeben, Teologo cattolico d'ispirazione tomista, Roma 1988 (Studi Tomistici, 33), 147-160]; IAMMARRONE OFMCONV, LUIGI, *Il mistero della SS. Trinità nell'opera di M. J. Scheeben "I misteri del Cristianesimo"*, in: Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, M. J. Scheeben. Teologo cattolico d'ispirazione tomista, Roma 1988 (Studi Tomistici 33), 123-146 [=Divinitas 32 (1988) 123-146]; MINZ, KARL-HEINZ, *Pleroma trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben*, Frankfurt/M. 1982 [S. 1-22: Bibliographie Scheebens] [Rez: Schadel, E., Zeitschr. für Rel. u. Geistesgeschichte 38 (1986) 380-381]; MÜHLEN, HERIBERT, *Der "Personalcharakter" Mariens nach J. Scheeben. Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie*, Wissenschaft und Weisheit 17 (1954) 191-213, 18 (1955) 95-107, 19 (1956) 17-42; MUSER, IVO, *Das mariologische Prinzip „gottesbräutliche Mutterschaft“ und das Verständnis der Kirche bei M. J. Scheeben*, Roma 1995 (Analecta Gregoriana, 267); NICOLAS OP, MARIE-JOSEPH, *Le concept de maternité sponsale dans la théologie mariale de Scheeben*, in: Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, M. J. Scheeben. Teologo cattolico d'ispirazione tomista, Roma 1988 (Studi Tomistici 33) 351-360; PANCHERI, F., *Il pensiero teológico di Scheeben e San Tommaso*, Messagero, Padova 1956; PAUL, E., *Denkweg und Denkform von M. J. Scheeben*, München 1970; PETRI, H., *Zur Theologie des Glaubensvollzuges bei M. J. Scheeben*, ThGl 55 (1965) 409-430; RATZINGER, JOSEPH, *Grundlinien und Schlüsselbegriffe im Werk M. J. Scheebens*, Theologisches 18 (1988) Nr. 5, Sp. 246-250; SABREY, THOMAS WILLIAM, *The person and work of the Holy Spirit according to the theories of Denys*

Blüte der Neuscholastik, C. *Dillenschneider*³⁰ lobt seine Mariologie geradezu überschwänglich; E. *Druwé*³¹, sagt, dass sie allgemein als bester und originellster Teil seiner Dogmatik angesehen werde; und C. *Feckes* nannte ihn den größten Mariologen unserer Zeit. In seiner Lehre schließt er sich weitgehend an die Summe des hl. Thomas an. Doch sein früher Tod mit 53 Jahren machte die geplante systematische Ausarbeitung seiner Ekklesiologie und Mariologie unmöglich. Die Fortführung seiner Dogmatik durch *Atzberger* verblieb nicht ganz in seiner Linie.

Petau SJ, Theodore de Regnon SJ and Matthias J. Scheeben, Washington 1952 (Catholic University of America Press); SALGADO OMI, JEAN-MARIE, *Lamaternité spirituelle de la Sainte Vierge selon M. J. Scheeben*, in: *Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, M. J. Scheeben Teologo cattolico d'ispirazione*, Roma 1988 (Studi Tomistici 33) 361-384 [=Divinitas 32 (1988) 361-384]; SCHAUF, HERIBERT, *M. J. Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti*, Divinitas 32 (1988) 237-250 (dasselbe in: Pontificia Accademia di s. Tommaso e di Religione Cattolica. M. J. Scheeben, Teologo cattolico d'ispirazione tomista, Roma 1988 (Studi Tomistici, 33) 237-250); SCHAUF, H., *Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader, Freiburg 1941 (Freiburger theologische Studien 59)*; SCHAUF, H., *Ein bedeutender Theologe der Geheimnisse des Glaubens. Matthias Joseph Scheeben zum 150. Geburtstag*, Theologisches 184 (1985) 6570-6572; SCHAUF, H., *Zu Scheebens Lehre von der Einwohnung des hl. Geistes: Pastor Bonus* 48 (1937) 19-26; SCHEFFCZYK, LEO, *Der trinitarische Bezug des Mariengeheimnisses*, Cath 29 (1975) 120-131; Theologisches 65 (1975) 1726-1732; TANZELLA-NITTI, GIUSEPPE, *La SS. Trinità e l'economia della nostra santificazione ne "I misteri del cristianesimo" di M. J. Scheeben*, Athenaeum romanum Sanctae Crucis. Facultas theologiae, Roma 1991; TANZELLA-NITTI, GIUSEPPE, *Mistero trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di Matthias Joseph Scheeben*, Roma 1997 (Studi di Teologia: 5), 334 pp. [Rez: BOROBIA, JUAN JESÚS, in: Scripta Theologica 30 (1998) 937-940]; VATTER, RAIMUND, *Das Verhältnis von Trinität und Vernunft nach Johannes Ev. von Kuhn mit Berücksichtigung der Lehre M. J. Scheebens*, Speyer 1940; DE YURRE, GREGORIO R. DE, *La teoria de la maternidad divina, formalmente santificante en Ripalda y Scheeben*, Estudios Marianos 3 (1944) 255-286; ZIEGENAUS, ANTON, *Maria als Abbild der Person des Heiligen Geistes (M. J. Scheeben)*, in: Ziegenaus, Anton (Hrsg.), *Maria und der Heilige Geist, (Mariologische Studien VII)* Regensburg 1991, S. 25-38

³⁰ „Aucun théologien ne s'est appliqué autant que Suárez a enrichir la théologie mariale de conclusions nouvelles (C. DILLENSCHNEIDER, *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*, Fribourg 1931, 159 (nach YURCE, RET, 874)

³¹ Nach D. BERTETTO SDB [Anm. 29], 341

Der große Verteidiger des I. Vatikanum betete täglich den Rosenkranz, beteiligte sich oft an Wallfahrten. Er erlebte in Rom den Aufschwung der Marienverehrung nach den Erscheinungen von der Rue du Bac (1830), La Salette (1846), Lourdes (1858) und Pontmain (1871), den Einfluss des 1842 wieder aufgefundenen Buches des heiligen Grignon von Montfort: „*La vraie dévotion à la sainte Vierge*“. Mitte des Jahrhunderts erschienen bedeutende mariologisch-wissenschaftliche Werke, z. B. die große *Summa aurea de laudibus b. Virginis* von I. Bourassé in 13 Bänden und die 4 Bde. von I. A. Barbier über Maria in der Lehre der Kirchenväter. Das große Ereignis der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis konnte er in Rom mitfeiern (1854). 1852 war er in das Collegium Germanicum eingetreten und besuchte die Gregoriana, am 18. 12. 1858 wurde er geweiht und kehrte 1859 nach Deutschland zurück, wo er von 1860 an Dogmatik im Kölner Priesterseminar lehrte.

Eine marianische Veröffentlichung stammt schon aus dem ersten Jahr seiner Lehrtätigkeit: „*Marienblüten aus dem Garten der heiligen Väter und christlichen Dichter zur Verherrlichung der ohne Makel empfangenen Gottesmutter*“, eine Sammlung von Texten, die sich mit dem klassischen Werk seines Lehrers Carlo Passaglia berührt: *De immaculato Deiparae Virginis conceptu*, Roma 1854-1855. Ferner bringt er in den *Mysterien des Christentums* (1865) schon eine Synthese der Mariologie in engem Zusammenhang mit den Mysterien der Inkarnation und der Kirche, ferner eine Art Parallelisierung der Gottesmutterchaft mit dem Priestertum³².

Sein *Handbuch der Dogmatik* blieb unvollendet, mariologische Aussagen finden sich darin in der Christologie oder im Anschluss an sie. *Scheeben* handelt von Maria vor allem in seiner Dogmatik³³.

³² Vgl. D. BERTETTO SDB, ebd.

³³ Vgl. *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 3, Freiburg 1882, unveränderter Nachdruck 1925, 5. Buch, fünftes Hauptstück: *Die jungfräuliche Mutter des Erlösers und ihr Verhältnis zum Werke der Erlösung* (Mariologie), ed. C. Feckes, Freiburg 1954 (=Gesammelte Schriften, VI, 2), S. 306-499

in Bd. V, f⁴; spricht aber bereits vorher über die Relation Marias zu Gott und Christus, Empfängnis und Geburt Jesu, um dann ihre persönlichen Attribute und ihren Anteil an der Erlösung direkt ins Auge zu fassen³⁵. Seine Mariologie wurde auch selbständig von C. Feckes ediert (*Die bräutliche Gottesmutter*, Freiburg 1936, 1951) und auch flämisch, englisch, französisch (Paris 1953) und italienisch (Brescia 1955) herausgegeben.

Sie schließt sich an die Christologie an und bildet ein „Mittelglied zwischen der Lehre vom Erlöser und seinem Werke einerseits und der Lehre von der Gnade des Erlösers und der Vermittlung derselben durch die Kirche andererseits“³⁶. Zuerst behandelt er die jungfräuliche Mutterschaft, höchste („relativ unendliche“) Würde, Gnadenfülle; dann³⁷ die drei wichtigsten Privilegien der Gnadenfülle Mariens nach ihrer negativen Seite, d. h. ihre dreifache Freiheit und Unversehrtheit (Immaculata Conceptio, Sündenfreiheit und Unsündlichkeit, Freiheit von der Herrschaft des Todes); dann ihre übernatürliche Wirksamkeit bzw. Mitwirkung und die Typologie³⁸. Marias Antwort an den Engel lasse vernünftigerweise nur den Sinn eines Gelübdes zu, denn Lk 1, 34 bedeute evident ein Keuschheitsgelübde³⁹. Doch handelte es sich um eine wahre Ehe mit Josef, kein bloßes Freundschafts- oder Patronatsverhältnis.

Er bringt viele Details, biblische Texte, patristische Bezüge, die man sogar in modernen Handbüchern vermisst. Kleindruck, Kursivschrift, Hervorhebungen und Sperrungen erleichtern die Lektüre des oft verschachtelten und nicht unkomplizierten Stils. Allerdings sind leider auch in der Neuausgabe die Anmerkungen zwischen den Haupttext geklemmt – wie dies die Franzosen meist noch heute

³⁴ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch*; V, 1, Freiburg 1854, n. 725-773, S. 335-359

³⁵ Ebd., § 229-231, S. 233-266

³⁶ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, V/1, hrsg. von C. Feckes, Freiburg 1954, Vorrede zum 3. Bd., S. X; vgl. *Marienlexikon*, Bd. V, 700

³⁷ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der kath. Dogmatik*, V/2, Freiburg 1954, § 279-281

³⁸ Ebd. § 282a-c

³⁹ Ebd. 1569-1572; S. 340-342

machen, und weithin sogar auch das Marienlexikon - , was die Lektüre nicht wenig erschweren kann.

Die gesamte Scheebensche Theologie ist zuerst einmal gekennzeichnet durch den Begriff *Mysterium*. Grundsätzlich ging es ihm um eine systematische Darstellung der *connexio Mysteriorum*; er erklärte aber ausdrücklich, dass es nicht einfach auf logische Deduktionen ankomme, vielmehr um den Lebenszusammenhang, der oft nur analog und vom Glaubensverständnis her zugänglich sei.

Wie die Theologiegeschichte zeigt, kann das Miteinander von geschaffener und ungeschaffener Gnade einseitig verstanden werden – einmal als bloße Verdinglichung der Gnade oder aber als bloßer Aspekt der Zuwendung Gottes ohne bleibende Wirkung in uns. Scheeben jedenfalls geht es um ein personales Verständnis des Gnadenwirkens des Dreifaltigen; er ist immer besorgt, Einseitigkeiten und Missverständnisse zu vermeiden.

Einige Zentralessagen der Mariologie Scheebens

Scheeben hat seine Terminologie entfaltet: Die übernatürliche Einheit der Person Mariens mit der Person ihres Sohnes sucht er immer wieder neu zu begründen. Neue Ausdrücke wie gottesbräutliche Mutter, mütterliche Gottesbraut, und dann bräutliche Gottesmutter musste er näher erklären; sie haben sich auch nicht allgemein durchgesetzt.

Von Maria gilt zunächst, dass sie „nicht ein Christo koordiniertes, von ihm unabhängiges, zur Ergänzung seiner erlösenden Kraft und Macht befähigtes und berufenes Prinzip sein kann“⁴⁰. Sie hat aber – hier folgt er *Suárez* - unmittelbar zur objektiven Erlösung mitgewirkt.

Die Mittlertätigkeit Mariens „ist keine bloß instrumentale Natturtätigkeit, sondern eine ministeriale persönliche Tätigkeit, weil

⁴⁰ Ebd., n. 1774, S. 462

sie von ihrer freien Einwilligung in die Mutterschaft getragen wird“⁴¹.

„Demgemäss hat das mittlerische Tun Marias die spezifische Bedeutung, dass es die den Empfängern der Gnade zustehende Mitwirkung zur Gewinnung derselben repräsentiert; aber in dieser Hinsicht ist es auch so vollkommen und allseitig, dass Maria nicht bloß fürbittend bei der Zuteilung der Gnade, sondern auch wegbe-reitend bei der Aufnahme des Prinzips der Gnade in der Inkarnati-on und miterwerbend in dem die Gnade verdienenden Opfer Christi tätig ist“⁴². Als neue Eva nennt er sie Miterlöserin, ja sogar Diakonin beim priesterlichen Opfer Christi⁴³, da so sowohl ihre Unter-ordnung wie Gemeinschaft mit dem Opfer Christi ausgedrückt werde - worin ihm die anderen Theologen verständlicherweise nicht gefolgt sind. Der richtige Begriff der *corredemptrix* werde aber „eher verwirrt und verdunkelt, wenn man Maria in ihrer Ei-genschaft als Mitopferin Priesterin oder gar Hohepriesterin resp. Mitpriesterin nennt“⁴⁴. Die Funktion Mariens beim Opfer Christi habe ebenso wenig den Charakter einer Stellvertretung Christi wie den einer Weihe der Opfergabe. Wohl aber könne man statt Prie-sterin ganz unverfänglich Liturgin oder Mitliturgin sagen.

Die Gnade der Seele Christi sei von Anfang an vollendet, bei Maria gebe es im Unterschied dazu ein Wachsen⁴⁵. Scheeben meint nicht, dass Maria während des ganzen Lebens die *Visio* gehabt hätte (gegen *Ch. De Vega*); er hat auch Bedenken gegen die An-sicht von *Suárez*, dass Maria bisweilen, z. B. im Augenblick der Empfängnis Jesu, die unmittelbare Gottesschau gehabt hätte; diese Meinung sei bloße Konjektur⁴⁶. Doch als Sitz der Weisheit dürfe man bei Maria auch keinen rein menschlichen, keinen allzu knap-

⁴¹ Ebd., n. 1787, S. 469

⁴² Ebd., S. 514

⁴³ „Diacona sacerdotis et ara sacrificii“, ebd., n.1802, S. 477

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., n. 1644, S. 379

⁴⁶ Ebd., n. 1645, S. 380 [519-520]

pen Maßstab in bezug auf die Vollkommenheit der Erkenntnis anlegen⁴⁷. Ständig habe sie die höchste Art der Beschauung gehabt, nicht nur zeitweilig wie die Heiligen, sondern in einzigartiger Weise. Ihr komme als neuer Eva der Name Herrin, *Domina*, zu, der dem Namen *Dominus* bei Christus entspricht; sie habe daher Anspruch auf Verehrung und Gehorsam aller von Gott abhängigen Wesen, weil „Maria nächst Gott und Christus das Endziel ist, auf welches die ganze vernünftige wie unvernünftige Kreatur in ähnlicher Weise hingeeordnet ist wie die unvernünftige irdische Kreatur auf den Menschen“⁴⁸.

Maria ist „Bild der Trinität“; die Bezeichnung „*complementum trinitatis*“ ist eher missverständlich

Scheebens Erklärung spricht für sich. Er bringt genauere Unterscheidungen bzw. Einschränkungen zum damals nicht selten gebrauchten Titel „*complementum trinitatis*“ und stellt fest: „Aus dem Vorstehenden ergibt sich, dass hinsichtlich der ganzen Trinität und jeder göttlichen Person in besonderer Weise der Mutter Gottes als solcher eine ganz einzige Verbindung und Ähnlichkeit zukommt, in Bezug auf welche sie in einziger Weise mit der Trinität verwandt (*affinis*) und Bild (*imago*) derselben ist. Will man aber die Beziehungen zu den einzelnen göttlichen Personen harmonisch ausdrücken, so geschieht dies am besten durch Anwendung der auch bei den Gnadunion üblichen Formel (s. Buch III n. 1001) *sponsa filii, filia Patris, templum Spiritus Sancti*. - Einige Theologen haben seit dem 17. Jhd. (vgl. *Salazar*, in *Prov.* 8, 23, n. 300 ff.) im Anschluss an den missverstandenen Ausdruck von *Hesychius Hierosolymitanus*, dass, wie in der Arche Noahs drei Stockwerke, so in Maria das *Pleroma* der Trinität sei, d. h. die ganze Trinität ihr innewohne und mit ihr verbunden sei, auch den Ausdruck gebraucht, die Mutter Gottes selbst sei oder bilde ein *äußeres Kom-*

⁴⁷ Ebd., n. 1652, S. 382 [522]

⁴⁸ Ebd., n. 1621; S. 369

plement der Trinität. Mit diesem Ausdruck lässt sich allerdings ein vernünftiger Sinn verbinden, analog dem, in welchem der Apostel die Kirche das *pleroma Christi* nennt. In diesem Sinne lässt sich sogar von Maria mit Emphase sagen, sie sei das *pleroma Christi*, wie Eva Adams; aber auf die Trinität angewandt, führt der Ausdruck zu leicht auf Abwege, und sein Sinn ist viel schöner und unverfänglicher in der *„imago totius trinitatis“* enthalten. Dagegen kann man allerdings mit dem Kardinal *Bérulle* von einer *Mitwirkung* Marias zur *Herstellung einer äußeren Komplettierung der trinitarischen Relationen* insofern reden, als in Christus zu den inneren Relationen der göttlichen Personen unter sich, und speziell zu den Relationen des Vaters und des heiligen Geistes zum Logos, die Beziehungen zwischen jenen beiden Personen und dem menschgewordenen Sohne gleichsam ergänzend hinzutreten, indem nämlich der Vater hier über den in der Gottheit ihm allseitig gleichen Sohn eine wahre Autorität gewinnt, der heilige Geist aber, der in der Gottheit des Sohnes *sein* Prinzip hat, hier in gewisser Weise zum Prinzip des Sohnes wird und an der Autorität des Vaters über denselben teilnimmt⁴⁹.

Geistliche Mutterschaft Marias und der Kirche

Eine wirkliche, einzigartige Mitwirkung Marias mit dem Opfer Christi steht für M. J. Scheeben ohne jeden Zweifel fest. Im letzten Kapitel seiner Mariologie behandelt er in ungewöhnlicher Weise die geistliche Mutterschaft Marias. Das Mitleiden Marias besagt nach ihm eine mütterliche Wirksamkeit, ähnlich wie das Leiden Christi ein väterliches Tun sei. Sie bestehe im leiblichen Schenken des Sohnes, in dem sie noch mehr lebe als in sich selbst. Mit dem Schenken ihres eigenen Wesens und Lebens teile sie den Menschen die Gnade mit und wirke so mit bei der neuen Geburt der Menschen, kraft der mütterlichen Zeugung. Er zeigt ferner die Beziehungen zwischen der freudigen Gottesmutterschaft und der

⁴⁹ *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, V, 1, n. 772, ed. C. Feckes, Freiburg 1954, S. 358

schmerzhaften geistlichen Mutterschaft. Sie wird vollkommene Mutter der Menschen nur dadurch, dass sie in ihrem Herzen das Opfer Christi trägt: Sie gebar uns unter Schmerzen. Obgleich sie Christus ohne Schmerzen geboren hat, wurde sie seit der Menschwerdung Mutter der Schmerzen, damit sie verstand, dass ihr Kind zum Erlösungsoffer bestimmt war. So erklären sich die Geburtsschmerzen, von denen in der Apokalypse (Kap. 12) die Rede ist. Maria gebiert nicht einfach die Erlösten, nachdem sie Christus geboren hat, sondern gebiert Christus selbst und in ihm die Erlösten. Für die geistliche Mutterschaft verweist er auf entspr. biblischen Texte (Apk 1, 2; Joh 19, 26-27; Jes 55, 3; 66, 7; 1 Kor 4, 15).

„In ihrer transzendenten Stellung erscheint Maria vermöge der Gnade der göttlichen Mutterschaft neben, mit und nächst Christus in so eminenter Weise als Bild und Gleichnis Gottes, dass die Kirche kein Bedenken trägt, die Schilderungen der Hl. Schrift von der ewigen Weisheit als dem außer und über allen Kreaturen stehenden Bilde und Gleichnisse Gottes auf sie zu übertragen. Demgemäss findet bei Maria, analog wie bei Christus, eine Teilnahme an der gloria et virtus der göttlichen Personen, eine gewisse *communicatio idiomatum divinorum* statt in einer so einzigen Form wie bei keiner anderen noch so begnadigten Kreatur⁵⁰. Deshalb dürfe man sie aber keineswegs Göttin nennen, auch nicht göttliches Weib, oder göttliche Jungfrau, „vielmehr muss man ihre „göttliche“ Eigenschaft durch andere Ausdrücke wie: die heilige, glorreiche, himmlische Jungfrau charakterisieren. Weil sie dagegen in analoger Weise wie Christus als Mensch heiliges Gotteskind ist, so liegt in ihrer Gotteskindenschaft auch ein spezifischer Reflex der göttlichen Tochterchaft der ewigen Weisheit gegenüber Gott Vater als solchem, welche in der Person des Logos und so auch im Menschen Christus sachlich mit seiner göttlichen Sohnschaft zu-

⁵⁰ Ebd., n. 1618, S. 366 f.

sammenfällt und in derselben aufgeht, im Hl. Geist aber, und so auch in Maria, durch das von der Sohnschaft spezifisch verschiedene Verhältnis der aus dem Odem der göttlichen Liebe hervorgehenden Taube Gottes repräsentiert wird⁵¹“. Scheeben erklärt die Bezeichnung *columba Dei* näher und sagt, dass sie „in plastischer und ganz unverfänglicher Weise zugleich die *filia Patris* und die *sponsa et soror Filii* in organischer Einheit bezeichnet und in demselben Sinne auch auf Maria und die Kirche als Repräsentanten des Hl. Geistes Anwendung findet⁵²“.

Ein knappes Jahrhundert vor dem Vatikanum II hat er auch die Mutterschaft Marias mit der Mutterschaft der Kirche zusammen gesehen. Zwischen beiden bestehe eine so „innige und wechselseitige Beziehung oder vielmehr Perichorese“, dass jede nur mit der anderen oder in der anderen erkannt werden könne. Die Kirche ist wahrhaft Mutter; aber Maria noch mehr, da sie noch inniger mit Christus vereint sei. Sie sei auch Mutter der Kirche. Während Maria grundlegend zur Erlösung des ganzen Menschengeschlechtes mitgewirkt habe, wirke die Kirche nur bei der schon geschehenen Erlösung mit, d. h. bei der Zuwendung der Erlösung an die einzelnen Menschen. Die Mutterschaft Marias sei Wurzel und Seele der Mutterschaft der Kirche. Die Mutterschaft der Kirche könne nur existieren oder wirksam sein insofern die Mutterschaft Marias in ihr eingeschlossen sei und in ihr wirke. Zwischen der Mutterschaft Marias und der der Kirche existiere eine Wechselbeziehung, so dass man die eine nicht ohne die andere ganz verstehen könne. Die Mutterschaft der Kirche wirke kraft der Mutterschaft Marias und die Mutterschaft Marias wirke weiter in der Mutterschaft der Kirche⁵³.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd., S. 367, Anm. 3

⁵³ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. III, Freiburg, 1822; vgl. A. KERKVOORDE OSB, *La Mère virginale du Sauveur*, p. 193-198)

Geistliche Mutterschaft ist zwar analog, aber auch nach dem *Vaticanum II* keineswegs als bloße Metapher, sondern im eigentlichen Sinne zu verstehen: "Veram erga animas maternitatem exercet"⁵⁴. Das Leitmotiv der Mariologie des Konzils ist ja die Verbindung der Mutter mit dem Sohn im Werk der Erlösung⁵⁵. Papst Paul VI hat dies in *Marialis Cultus* ausführlich erklärt.

Der Terminus *corredemptrix* lässt nach Scheeben einen guten, ja sehr schönen Sinn zu, doch solle man ihn nur mit der ausdrücklichen Restriktion „in gewissem Sinne“ gebrauchen⁵⁶.

Maria und die Kirche: sie ist das Herz, der Hl. Geist die Seele der Kirche⁵⁷

Kennzeichnend für die Stellung und Tätigkeit Marias ist nach Scheeben, dass sie „das mystische Herz des mystischen Leibes Christi“ ist⁵⁸. „Im Herz des Organismus lebt das Leben des Hauptes in einzigartiger Weise; es steht mit dem Haupte in ursprünglicher und nächster Gemeinschaft“. So ist Maria am objektiven Werk der Erlösung in strenger Abhängigkeit von Christus beteiligt.

Herz bezeichnet in der christlichen Tradition das Innerste der Person als Quellgrund der Gesinnungen und Handlungen, beson-

⁵⁴ VATICANUM II, *Presbyterorum Ordinis*, 6

⁵⁵ "Matris cum Filio in opere salutari coniunctio" (LG, 57)

⁵⁶ Ebd., n. 1775, S. 463 f. [594]. J. Höfer erklärt: M. J. SCHEEBEN war zurückhaltend gegenüber dem Titel Miterlöserin, obwohl er ihm einen plausiblen Sinn zugestand (*Katholische Dogmatik*, Bd. 3, Buch V, 2 n. 1776; Freiburg 1882, 594 s.) - vielleicht unter dem Eindruck des Verbotes von Bischof F. J. RUDIGIER von Linz (gest. 1884) für seinen Klerus, diesen Titel zu gebrauchen (Linzer Diözesanblatt, Mai 1882; vgl. G. KOLB SJ, *Wegweiser in die marianische Literatur*, Freiburg 1900, S. 6 ff.; E. DRUWÉ (1949) 427). Der Titel ist jedenfalls nach C. Feckes und J. Höfer erheblich älter, als Scheeben dachte; er findet sich in einem armenischen Hymnus des 5. Jhdt., bei *Moses von Choren*, in der lateinischen Kirche bei *Alanus Varenius* oder *Montalbanus* im 14. und bei *Bernhardin de Bustis* im 15. Jhdt..

⁵⁷ Vgl. J. STÖHR, *Sapientia cordis*, Mariologisches Jahrbuch I, 1 (1997) 74-118

⁵⁸ *Handbuch der katholischen Dogmatik*, V, 2, n. 1845, S. 498

ders Liebe, Erbarmen und Kraft der Hingabe. Die Hl. Schrift sieht schon im Alten Testament das Herz als das entscheidende Organ der Gottesbegegnung. So gilt insbesondere von Maria, dass sie alles, was Jesus betraf, „in ihrem Herzen bewahrte und bedachte“ (Lk 2, 19.51). Sie empfing den Heiland, wie schon *Augustinus* erklärt, „glückseliger mit ihrem Herzen als mit ihrem Leibe“⁵⁹. Ebenso stellt das *II. Vatikanum*⁶⁰ fest, dass Maria Christus mit dem Herzen und dem Leibe empfing, und fügt noch hinzu, dass sie so der Welt das Leben gebracht hat.

In Weiterführung von privaten Frömmigkeitsformen bei *Mechthild von Hackeborn*⁶¹ (1241-1288) *Gertrud von Helfta*⁶² (1252-1302), *Mechthild von Magdeburg* (†1288)⁶³, *Birgitta von Schweden*, *Heinrich Seuse* (†1366)⁶⁴, *Marie de l'Incarnation* und *Franz von Sales* verbreiteten dann *J. Petrus Pnamonti SJ* (1621-1703) und vor allem der heilige *Jean Eudes* (1601-1680) die öffentliche Herz-Mariä-Verehrung. Fest und Offizium wurden am 2. 6. 1668 vom apostolischen Legaten genehmigt; am 8. 6. 1669 erfolgte allerdings ein Widerruf der Ritenkongregation unter *Clemens IX*. Die theologischen Begründungen waren noch unzureichend und man musste Angriffen des *Jansenismus* begegnen. 1670 gab *J. Eudes* der Herz-Mariä-Verehrung eine revidierte Form, die bis 1672 von fast allen französischen Diözesen übernommen wurde. 1674 erteilte *Clemens X* Sondererlaubnisse für die *Herz-Mariä-Bruderschaften*, die von mehreren französischen Bischöfen sehr gefördert worden waren. Ab 1672 setzte sie sich in Frankreich

⁵⁹ AUGUSTINUS, *De s. virginitate*, II, 3 (CSEL 41, 237, 17-19; PL 40, 398)

⁶⁰ VATICANUM II, *Lumen Gentium*, 53

⁶¹ *Revelationes Gertrudiana ac Mechtildiana II*, S. MECHTILDIS OSB, *Liber specialis gratiae*, p. 1 c. 39; Pictavii 1877, p. 123

⁶² *Revelationes Gertrudiana ac Mechtildiana I*, S. GERTRUDIS MAGNAE OSB, *Legatus divinae pietatis*, lib. 4 c. 51; Pictavii 1874, p. 459

⁶³ Texte bei A. WALZ OP, *De corde Mariae testes dominicani*, *Angelicum* 31 (1954) 313

⁶⁴ Texte ebd., S. 317-319. H. SEUSE, *Büchlein der ewigen Weisheit*, c. 16-17 (ed. K. Bihlmeyer, H. Seuse, Deutsche Schriften, Stuttgart 1907, 260-270)

durch. Seit 1729 verwandte man mit *J. de Galliffet SJ* (1663-1749), der immer wieder auf die enge Verbindung der Herz-Jesu- und Herz-Mariä-Verehrung hinwies, den Titel: Unbeflecktes Herz Mariä; Versuche zur allgemeinen Einführung eines Doppelfestes zu Ehren der Herzen Jesu und Mariä wurden aber noch abgewiesen. Mit der ersten Approbation des Herz-Jesu-Kultes 1765 entfielen die Schwierigkeiten; das Fest - zuerst unter *Pius VI* (22. 3. 1799) bewilligt - breitete sich rasch in immer mehr Diözesen aus. Am 31. 8. 1805 wurde die offizielle liturgische Herz-Mariä-Verehrung von der Ritenkongregation unter *Pius VII* allgemein gestattet, mit Messe und Offizium vom Fest Mariä Schnee. Am 21. 7. 1851 erhielt der neu geordnete öffentliche Kult des reinsten Herzens Mariä seine volle und endgültige Bestätigung, eng verbunden mit der Herz-Jesu-Verehrung. *Pius IX* gewährte am 21. 7. 1855 eigene Tagzeiten mit Messe zu Ehren des Unbefleckten Herzens. Das Offizium wurde am 17. 9. 1857 von der Ritenkongregation approbiert. Am 4. 5. 1944 wurde ein allgemeines „Fest des Unbefleckten Herzens Mariä“⁶⁵ für den 22. August mit neuem Formular angeordnet.

Lebendige Zeugnisse für die Verehrung des Herzens Marias finden sich auch schon *bei Alanus de Rupe OP* (ca. 1428-1475), *H. Kalteisen OP*, *P. Canisius SJ* (1521-1597), *J. Osorio SJ* (1542-1592), *F. Suárez SJ* (1548-1617), *Sr. Dominica a Paradiso OP*, *S. Bárradas SJ* (1543-1615), *E. Binet SJ* (1569-1639), *Cornelius a Lapide SJ* (1566-1637), *F. Poiré SJ* (1584-1637), *J. B. Saint Juré SJ* (1588-1659), *Chr. de Vega SJ* (1595-1672), *P. de Barry SJ* (1587-1661), *H. Nicquet SJ* (1585-1667), *J. E. Nieremberg SJ* (1590-1685), *R. Fizing OP*, *Maria Dominica Josepha a Rottenberg OP* (1676-1737). Als Volksmissionar wirkte *J. P. Pinamonti SJ* (1632-1703); die theologische Vertiefung begann mit *Bartolomeo de los Rios y Alarcón OSA*⁶⁶. *J. M. Bover* führt über 400 Zeugnisse an, in denen das Wort Herz speziell auf Maria bezogen ist. Künst-

⁶⁵ AAS 37 (1945) 50

⁶⁶ BARTH. DE LOS RIOS Y ALARCÓN OSA, *De hierarchia Mariana*, lib. 5 c. 39, Antw. 1641, 608 ss.

lerische Darstellungen sind aus dem 16. Jhd. bekannt, die erste Krönung eines Bildes erfolgte 1841. Die erste Bruderschaft wurde schon 1640 in Neapel von V. Guinigi gegründet. Abbé Les Genette gründete 1836 in Paris die Erzbruderschaft vom heiligsten und Unbefleckten Herz Mariäs. Mehrere Provinzialsynoden empfahlen die Pflege dieser Andacht (Oregon 1848⁶⁷, Albi 1850⁶⁸, Aix la Chapelle 1850⁶⁹, Westminster 1852⁷⁰, Reims 1853⁷¹, Venedig 1859⁷², Kalocsa 1863⁷³).

Häufige Missverständnisse sind im übrigen kein Grund, auf wichtige spezifisch christlich-theologische Begriffe zu verzichten. Das gilt auch für das Wort Herz. „*Redite ad cor*“ heißt es ja schon im Alten Testament (Is 46, 8). Alles spricht dafür, die Theologie als *Theologia mentis et cordis* zu verstehen (V. Contenson OP⁷⁴) und die Heilsgeschichte als Weg vom Herzen Gottes, Christi und Mariä zum Menschen und Rückkehr des menschlichen Herzens zu Gott (A. Grillmeier SJ).

Das Herz Marias wird also als leibliches Herz und zugleich als Ausdruck der leibhaften und geistlichen Liebe zu Gott und den Menschen verstanden, zusammen mit allen erworbenen und eingegossenen Tugenden, Charismen und Gnadengaben. Symbol für eine Liebe, die zugleich geschaffen und miterlösend ist, menschlich

⁶⁷ *Decreta* XI (Collectio Lacensis (=CollLac) 3, 126a)

⁶⁸ Albi 1850, Tit. 1 decr. 1 (CollLac 4, 405c): *Weihe an das Unbefleckte Herz Mariä*

⁶⁹ *Decreta conc. prov. Aquensis* (1850), tit 12 c. 3: „Cum vero ad cor Jesu non tutior pateat aditus quam Cor Mariae immaculatum, per matrem ad Filium confugimus. ut meritis sanctissimi cordis Genitricis Dei, quae et mater nostra est, in intima cordis Filii penetralia feliciter perducamur“. (CollLac 4, 1008d-1009a)

⁷⁰ *Decreta* XXV, 9 (CollLac 3, 942b)

⁷¹ *Decreta* c. XI (CollLac 4, 173ab)

⁷² Vgl. p. 2 c. XX § 4 (CollLac 6, 324d)

⁷³ Vgl. Tit. 6 c. 13 (CollLac 5, 711d: Bruderschaften des Unbefleckten Herzens Mariä)

⁷⁴ V. CONTENSON OP, *Theologia mentis et cordis*, 4 Bde., Parisii 1875

und übernatürlich, jungfräulich, bräutlich und mütterlich und auch schon verklärt.

Manche deutsche Theologen sehen die wissenschaftliche Mariologie grundsätzlich in einer polaren Spannung zum Frömmigkeitsleben, ja sogar weithin getrennt davon: Sie sei das Korrektiv gegen die immer zu Unordnung und Übertreibung neigenden Kräfte des Herzens und Gemütes bei der Marienverehrung⁷⁵. Bei diesem allzu wenig positiv geprägten Ansatz liegt die Gefahr des Minimalismus recht nahe. Verkannt wird dabei auch die Bedeutung des "*sensus fidelium*" für die Entfaltung der Theologie, bzw. des geistlichen Instinktes, den der hl. Clemens *Maria Hofbauer* als "katholische Nase" bezeichnet hat.

M. J. Scheeben hat sich an *Thomas* angelehnt, wenn er in großartiger Intuition im Herz das Vitalzentrum der Person sieht - und im Herzen Marias die Zusammenfassung ihrer Personalität als Gottesmutter, die unbefleckt ist im Hinblick auf die Kirche. Ihr Herz ist Organ der leiblichen wie der geistlichen Mutterschaft. Das ganze Sein und Tun Marias ist zusammengefasst, wenn man sagt: Herz des mystischen Leibes. Denn die Stellung Marias entspreche ganz dem menschlichen Herzen: das Haupt verdanke ihm die materielle Existenz und werde vom Blute genährt; das Haupt gebe aber dem Herzen das Lebensprinzip und mache seine Funktion erst möglich⁷⁶.

⁷⁵ Vgl. H. M. KÖSTER, *Die Mariologie im 20. Jhd.*, in: H. Vorgrimler, Bilanz d. Theol., Bd. III, Freiburg 1970, 129

⁷⁶ „Soweit aber die auf Christus aufgebaute Menschheit wie ein organischer Leib mit ihm als dem Haupte verbunden ist, lässt sich die Stellung Mariens in diesem Leibe am adäquatesten als die des Herzens bezeichnen. Diese Bezeichnung gilt schon für die Mutter in der natürlichen Korporation der Familie; wie aber beim mystischen Leibe Christi überhaupt die Analogie des animalischen Organismus in höherer Weise und in vollere Maße zutrifft als in jeder menschlichen Korporation und deshalb Christus in einem überaus tiefen und prägnanten Sinne Haupt seines mystischen Leibes ist, so ist auch Maria in einem nicht minder tiefen und prägnanten Sinne das Herz dieses Leibes. Wie nämlich zwischen Maria und Christus dasselbe organische Wechselverhältnis besteht wie zwischen Herz und Haupt, so findet in Maria auch eine ähnliche organische Vermittlung zwischen

„Wie in neuerer Zeit die Andacht zur heiligen Menschheit Christi in der Andacht zu seinem heiligen Herzen konzentriert und dadurch vertieft, belebt und verklärt worden ist, so hat sich auf ähnliche Weise mit kirchlicher Autorisation und Approbation die Andacht zum *reinsten Herzen Mariens* ausgebildet. Beide Andachten haben einen tiefen theologischen Grund, und ihr spezieller Gegenstand ist geradezu der Brennpunkt, in welchem sich die ganze Fülle und Größe der katholischen Idee von der menschlichen Natur Christi und der Person Mariens sammelt und von welcher aus sich dieselbe nach allen Seiten hin ins hellste Licht setzen lässt. Während aber bei Christus sein Herz nur als Glied seiner Person in Betracht kommen kann und daher auch formell *nur* seine menschliche *Natur* repräsentiert, ist bei Maria ihr Herz das Lebenszentrum ihrer *Person* und repräsentiert als solches diese selbst in ihrem mütterlichen Personalcharakter, da das Herz spezifisch das Organ der *leiblichen* wie der *geistlichen* Mutterschaft ist. Ebenso lässt sich aber auch nach unseren Ausführungen der ganze Personalcharakter Mariens und ihre ganze Stellung und Wirksamkeit in dem Begriffe des mystischen Herzens des mystischen Leibes Christi zusammenfassen. Wir dürfen daher wohl sagen, dass die von uns versuchte Verwertung dieses Begriffes zur Erweiterung und Vertiefung der Mariologie durchaus dem Geiste der Kirche und der von ihm getragenen Entwicklung der Andacht zu Maria entspricht. - Weil die tiefen dogmatischen Gründe, welche die Andacht zu dem heiligen Herzen Jesu und zu dem reinsten Herzen Mariens bestimmen, bei-

dem Haupte und den übrigen Gliedern statt wie im animalischen Leibe in dem Herzen. Insbesondere erscheint Maria in der Eigenschaft des Herzens des mystischen Leibes Christi als der bevorzugte Sitz des vom Haupte zur Beseelung des ganzen Leibes ausgehenden Heiligen Geistes, als dasjenige Glied, worin sich das ganze Leben des Hauptes am vollkommensten reflektiert und dessen Funktionen in mannigfacher Weise den Einfluss des Hauptes auf die übrigen Glieder bedingen und unterstützen. Überdies wird durch dieses Bild bei Maria treffend ihre persönliche lebensvolle Stellung im inneren Organismus des Leibes Christi charakterisiert, im Gegensatz zu derjenigen Stellung, welche den amtlichen Stellvertretern Christi im äußeren Organismus der Kirche zukommt“. (J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 5. Buch. Erlösungslehre, 2. Halbbd., § 277, ed.2 hrsg. von C. Feckes, Freiburg 1954, n. 1628, S. 372)

de Herzen in innigster organischer Verbindung darstellen, so rechtfertigen sie es auch, beide als Gegenstand der Andacht miteinander zu verbinden und daher nebeneinander abzubilden“⁷⁷.

Für den Hl. Geist ist die Bezeichnung Herz der Kirche nicht gut passend, da er ja reiner Geist ist, das Herz aber ein leibliches Organ. So erklärt S. Tromp SJ⁷⁸ - im Unterschied zu einigen thomistischen Texten, die den hl. Geist - wegen seiner Unsichtbarkeit - mit dem Herzen vergleichen. Das Herz ist ein leibliches Organ; der Hl. Geist jedoch entspricht dem geistigen Lebensprinzip, d. h. der Seele. Die Analogie des Herzens passt jedoch sehr gut auf Maria und ihre menschliche Herzenswärme. *Cor Mariae dici potest et debet cor mystici corporis*; sie passt besser als die seit Bernhard bekannte und für die Gnadenvermittlung verwendete Parallele vom *Collum corporis mystici*⁷⁹. Wir haben hier also neben den bekannten liturgisch-pastoralen Zeugnissen für die Tatsache der Verehrung des Herzens Marias auch eine durchaus eigenständige Linie mehr spekulativ-theologischer Überlegungen - angefangen bei Ernst von Prag, bis zu M. J. Scheeben, S. Tromp SJ, B. de Margerie SJ, und anderen, die vielversprechend erscheint.

Scheeben hat hier auch schon irgendwie die heutige sog. *Theologia cordimariana* vorweggenommen; auch wenn er nicht so weit geht wie nicht wenige heutige Theologen, die im Herzen Mariens sogar das mariologische Grundprinzip am besten ausgedrückt finden.

Die Herz-Mariä-Verehrung kann die heutzutage so aktuelle Gefahr vermeiden helfen, dass man die Kirche nur als Konkretisie-

⁷⁷ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* V/2, n. 1845, S. 498

⁷⁸ Vgl. S. TROMP SJ, *Die Sendung Mariens und das Geheimnis der Kirche*, *Theologie und Glaube* 43 (1953) 410; DERS., *De Spiritu Christi anima*, Roma 1960, 33-35, 181-182, 208-210

⁷⁹ S. BERNARDUS SENENSIS, *Quadrag. de evang. aeterno*, Sermo. X a. 3 c. 3; zitiert von PIUS X in der Enz. „*Ad diem illum laetissimum*“ (2.2. 1904) oder im Werk *De laudibus B. M. Virginis* (=PS-ALBERTUS), lib. 5 c. 2 n. 38-39 (ed. Borgnet, 36 (Paris 1898), 302-303)

rung einer Idee, oder einseitig bzw. sogar geringschätzig als bloße sichtbare menschliche Institution, etwa als Amtskirche bezeichnet, oder dass man sie sich vorstellt als Summe aller Handlungen der Christen, auch der sündhaften⁸⁰. Dann könnte man die Kirche gewiss nicht ohne Vorbehalte lieben. Dies wird jedoch möglich, wenn wir die Kirche verkörpert sehen in einer Person, in Maria, die ihre innerste leiblich-geistliche Herzmitte bildet. Ohne Maria wird das Evangelium entleiblicht und entstellt; es verwandelt sich in Ideologie, in spiritualistischen Rationalismus⁸¹.

Marias Nähe zum Hl. Geist

Der Hl. Geist erscheint bei Scheeben gleichsam als *donum hypostaticum*. Von Maria sei zu sagen, dass sie „in analoger Weise Organ des in ihr und durch sie wirkenden heiligen Geistes ist wie die Menschheit Christi Organ des Logos, und zwar in volleren und höherem Sinne, als dies bei einer anderen geschaffenen Person stattfinden kann“⁸².

Die Gottesmutterchaft bestimmt ihren Personalcharakter⁸³. „Ihr Personalcharakter besteht ... unmittelbar und formell in ihrer Eigenschaft als lebendige und persönliche Trägerin und Repräsentantin, d. h. Wohnung, Gefäß, Organ, Kleid und Bild, m. e. W. als Heiligtum der vom Logos ausgehenden Person des Hl. Geistes, oder darin, dass sie in ebenso spezieller, wenn auch entfernt nicht gleich vollkommener Weise mit der sie gleichsam informierenden und beseelenden Person des Heiligen Geistes eine Person bildet, wie die menschliche Natur Christi mit dem Logos eine Person ausmacht. Denn unter diesem Gesichtspunkt erscheint Maria sofort

⁸⁰ Vgl. J. STÖHR, *Heilige Kirche - sündige Kirche?*, Münchener theologische Zeitschrift 18 (1967) 119-142

⁸¹ „Sin María, el Evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista“. (CELAM, *III conferencia general*, Puebla, n. 3012)

⁸² M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* V/2, n. 1764, S. 453 [589]

⁸³ Ebd., n. 1602-1613, S. 357-364 [489-504]

nicht nur als eine eigene Person neben Christus, sondern auch gerade in dieser Stellung als eine ähnlich konstituierte und gleichwohl einen besonderen übernatürlichen Typus darstellende Person, weil der Heilige Geist gegenüber dem Logos nach derselben Richtung hin die göttliche Natur repräsentiert, wie das Weib neben dem Manne die menschliche, und eben diese beiden Typen in Maria als dem vom hl. Geiste beseelten Weibe sich ähnlich zum übernatürlichen Typus der himmlischen und geistlichen Eva verbinden, wie in Christus der Typus des Logos und des Mannes zum Typus des himmlischen und geistlichen Adam⁸⁴.

Besonders kennzeichnend und vieldiskutiert sind die Erklärungen Scheebens darüber, inwieweit im Verhältnis Marias zum hl. Geiste von einem Proprium oder aber von einer Appropriation die Rede sein kann⁸⁵:

„Obgleich demnach die Vermählung der Mutter Gottes mit dem heiligen Geiste in Bezug auf die dritte Person der Gottheit zunächst nur eine Appropriation ist ... so impliziert doch die durch die Einwirkung des heiligen Geistes erzielte Verbindung Marias mit dem Logos mittelbar und einschließlich ebenso eine streng persönliche Beziehung zu dem heiligen Geiste als dem eigenen Geiste ihres Sohnes und Bräutigams, wie zu Gott als dem Vater ihres Sohnes und Bräutigams⁸⁶.“

„Hiermit steht weiter in Verbindung, dass Maria als Braut des Logos auch in besonderer Weise Abbild der Person des heiligen Geistes als solcher, d. h. in deren Unterschiede von und in deren Relation zum Logos ist – in analoger, aber weit vollkommener Weise, wie das Vorbild Marias, die erste Eva, in ihrem Verhältnisse zu Adam ein solches Vorbild war⁸⁷. ...“

⁸⁴ Ebd., n. 1610; p. 361 [501-502]

⁸⁵ Ebd., n. 771, S. 356-358

⁸⁶ Ebd., S. 357

⁸⁷ Ebd., S. 357

Familie als Bild der Trinität ? Maria als Frau in besonderer Nähe zum Hl. Geist ?

Die Ausführungen Scheebens über die Eva-Maria-Parallele könnten zur Vermutung führen, er sehe in der Familie, speziell in der hl. Familie, ein besonderes Bild der Trinität, ja vielleicht in Maria eine Verkörperung des Hl. Geistes in feministischem Sinn. Hören wir ihn selbst, wie er alle biologistischen Bezüge ablehnt:

„Bei den geschaffenen Geistern gibt es keine substantiale Mitteilung der Natur, auch beim Menschen nicht, insofern er geistigen Wesens ist. Die Fortpflanzung der Natur geschieht nur im Fleische und durch das Fleisch. Das Weib repräsentiert aber als Gattin und Mutter diese Art der Fortpflanzung eben von seiten ihrer Unvollkommenheit, insofern nämlich in der Notwendigkeit des Weibes als zweiten Prinzips der Zeugung die Mangelhaftigkeit des ersten zu Tage tritt. Sein Name ruft daher wesentlich alle die Unvollkommenheiten in den Sinn, Welche mit den menschlichen Fortpflanzungsverhältnissen verbunden sind. Wenn man diesen Namen also auf die dritte göttliche Person übertrüge, würde nicht nur sie, würden auch Vater und Sohn fleischlich vorgestellt werden; auch in Gott würde man denken an Auflösung seiner Substanz, an gegenseitige Vervollständigung der einzelnen Personen, an fleischliche Begierde usw. Dieser Name und der ihm zugrunde liegende Begriff lässt sich nicht ohne weiteres steigern und purifizieren wie der des Vaters; letzterer drückt vorherrschend etwas Aktives, Vollkommenes aus, während der des Weibes, der Gattin und der Mutter geradezu eine passive Stellung andeutet. Während nun aber beim Menschen das Mittelglied zwischen Vater und Sohn die Fleischlichkeit der Natur und der Fortpflanzung repräsentiert, muss in Gott die Mittelperson zwischen Vater und Sohn die Geistigkeit seiner Natur und die in derselben stattfindende Fortpflanzung repräsentieren; es muss die Blüte, die Spitze der göttlichen Geistigkeit sein. ...

Wie daher beim Menschen das Weib die fleischliche Einheit, die Einheit des Fleisches zwischen Vater und Sohn vermittelt und darstellt: so muss in Gott die dritte Person die geistige Einheit, die

Einheit des Geistes, der geistigen Natur zwischen Vater und Sohn darstellen. und zwar nicht als Vermittlerin, sondern als Blüte und Spitze derselben. Um den Charakter und die Stellung dieser göttlichen Person zu bezeichnen, darf man also nicht nur nicht den Namen des Weibes auf dieselbe übertragen, man muss sie vielmehr als den verklärten Gegensatz desselben bezeichnen, als ein durchaus geistiges Band oder schlechthin als Geist, als die Ausströmung und Offenbarung der geistigen Einheit zwischen Vater und Sohn. - Die Zeugung in Gott ist wegen ihrer reinen Geistigkeit eine jungfräuliche; in jungfräulicher Weise muss also auch der Hl. Geist das Bindeglied sein zwischen Vater und Sohn.

Nur dann, wenn das Weib, ohne Gattin und Mutter zu sein, als Jungfrau den Brennpunkt der Liebe in der Familie zwischen Vater und Sohn bilden könnte, würde es nicht bloß halb, sondern ganz, nicht bloß in seinem Ursprung, sondern auch in seinem Wesen den Heiligen Geist repräsentieren; und wenn man daher von jenen Beziehungen absieht, dürfte man in etwa die dritte Person als die Repräsentantin des weiblichen Wesens, d. h. der Liebe und der Zärtlichkeit unter den göttlichen Personen bezeichnen..

Aber jene Beziehungen sind so innig mit der Idee des Weibes, wenn es seine Stellung in der Familie geltend machen soll, verwachsen, dass sie sich gar nicht davon trennen lassen. Nur da lassen sie sich abstreifen, wo das Weib nicht in der menschlichen, sondern in der übernatürlichen Gottesfamilie, in jungfräulicher Vermählung mit dem fleischgewordenen Gottessohne und als Adoptivtochter seines himmlischen Vaters die Repräsentantin einer himmlischen Liebe wird⁸⁸. ... Vor allem ist das die Jungfrau der Jungfrauen, die zugleich durch die Kraft desselben Heiligen Geistes in übernatürlicher Weise Mutter geworden, und die, wie er zwischen dem Vater und seinem Sohne in der Gottheit, durch ihn und mit ihm das Liebesband zwischen dem Vater und seinem menschgewordenen Sohne ist. Und nach ihrem Vorbilde ist es die Kirche,

⁸⁸ *Die Mysterien des Christentums*, ed. 3 Freiburg 1958, S. 160

die vom hl. Geiste beseelt, in ihm und durch ihn die geistliche, jungfräuliche Mutter aller derjenigen ist, welche sie in der Kraft des Heiligen Geistes Gott dem Vater als Kinder schenkt und dem menschgewordenen Sohn als Glieder seines mystischen Leibes einverleibt. Aber diese Idee der übernatürlichen, verklärten Weiblichkeit ist nicht so sehr ein sichtbares, selbständiges Bild, das uns zur Erkenntnis der dritten Person in Gott führt, als vielmehr ein in sich selbst unsichtbarer Abglanz ihres Wesens, der selbst nur in und aus dem Wesen des Heiligen Geistes begriffen und verstanden werden kann⁸⁹.“

Bild und nicht nur Spur der Trinität findet sich nach *Augustinus* und *Thomas* allein in den geistigen Kräften der Seele⁹⁰. „Imago Dei intus est, non in corpore“ (*Augustinus*⁹¹). *Thomas* zitiert: Da gilt nicht Mann oder Weib, Römer oder Grieche, sondern alle sind eins in Christus (vgl. Gal 3, 28); die Gottebenbildlichkeit ist in der Geistnatur des Menschen mit seinem Erkennen und Lieben ausgeprägt⁹². Die biologische Verschiedenheit ist als solche irrelevant für die Trinitätstheologie. Auch wenn man nicht nur Extreme vermeiden will, wie etwa die eines Sektierertums von *Zinzendorf*, der den Hl. Geist einfach Mutter genannt hat (und Gott Sohn Vater), oder eines gnostischen Feminismus. *Das Bild der Trinität liegt nach Augustinus nicht „in tribus hominibus“*⁹³. Die Kirche hat deshalb manche künstlerische Darstellungsversuche mit drei Personen abgelehnt und für den Hl. Geist Symbole gewählt, z. B. die Taube beim Gnadenstuhl. Zwischenmenschliche Beziehungen zeigen ein Spur der Trinität, gehören aber auch spezifisch zur Unvollkom-

⁸⁹ *Die Mysterien des Christentums*, ed. 3, Freiburg 1958, S. 158-159

⁹⁰ Belege zu Folgenden bei: J. STÖHR, *La preponderancia de la analogía psicológica para la Santísima Trinidad*, in: Izquierdo, C.; Alviar, J. J.; Balaguer, V.; González-Alió, J. L.; Pons, J. M.; Zumaquero, J. M. (Hrsg.), *Dios en la palabra y en la historia. XIII Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1993, 411-421

⁹¹ AUGUSTINUS, *Enarr. in Ps.* 48 (PL 36, 564)

⁹² THOMAS, *S. th.* I q 93 a 4-6

⁹³ AUGUSTINUS, *De trin.* 12 c. 7, 9 (CChr 50, 363-364)

menheit und Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen. Die göttlichen Hervorgänge sind in der Familie, auch wenn sie nur drei Personen hat, nicht eigentlich abgebildet: Die Frau geht nicht aus Vater und Kind hervor. *Augustinus* und *Thomas* argumentieren hier sehr eindeutig ablehnend.

Wenn Scheeben – allerdings mit großen Einschränkungen – eine Art mütterlicher Analogie für den Hl. Geist bringt, dann sagt er selbst, dass er diese Lehre in dieser Gestalt nirgends bei den Vätern oder Theologen gefunden habe⁹⁴.

Das Ternar: filia Patris, sponsa Christi, templum Spiritus Sancti

In Maria, die Typus und Urbild der Kirche ist, ist das trinitarische Leben schon zu uns gelangt. Sie stellt den Idealfall der bräutlichen Verbindung und Durchdringung der Natur mit der Gnade des dreifaltigen Gottes dar. Die Hinordnung des Menschen auf die Trinität ist in ihr erfüllt, sie ist „*sponsa Filii, filia Patris, templum Spiritus Sancti*“⁹⁵. In ihr ist die Kirche nicht nur symbolisiert, sondern verwirklicht.

Sponsa Verbi: Diskussionen zu Scheebens Terminologie

Die Kritik⁹⁶ hat angesetzt bei der *Verbindung* der beiden Begriffe Mutter und Braut: *G. Philips* lehnt diese Verbindung radikal ab, *J. Galot* spricht von großem Unbehagen, und auch *M. J. Nicolas*, der sonst Scheeben folgt, hält die Begriffe für eigentlich unvereinbar. Der grundlegende Titel sei der der Gottesmutter. *J. Lecuyer* sieht die Schwierigkeit bei dem Begriff *sponsa Christi*, der erst relativ spät sei; außerdem sei Maria ja auch als Braut des Hl. Geistes und des Vaters bezeugt – offensichtlich, weil die Inkarnation ja das Werk der drei göttlichen Personen sei. Der Begriff der Gottes-

⁹⁴ *Mysterien*, ed. J. Höfer 1941, S. 156

⁹⁵ *Dogmatik*, V, 1 n. 772, S. 358

⁹⁶ Vgl. I. MUSER, Anm. 29

mutterschaft schließe bereits den der *Socia Christi* ein, der hier vorzuziehen sei.

C. Feckes dagegen stimmt Scheeben rückhaltlos zu; - er sieht in der bräutlichen Mutterschaft mit Scheeben sogar das Fundamentalprinzip der Mariologie; mit geringen Einschränkungen auch M. J. Nicolas und O. Semmelroth SJ. Zu beachten ist – worauf I. Muser hinweist – dass der Titel Braut bei Scheeben keineswegs rein metaphorische Bedeutung hat. In der Gottesbeziehung Marias erreicht das *matrimonium divinum* der begnadeten Seele seine vollkommenste Dimension.

Das *Vaticanum II* hat den Ausdruck *Braut Christi* nicht aufgenommen, wohl aber spricht es von der innigen Beziehung Marias zu ihrem Sohn als seine großmütige Gefährtin und demütige Magd des Herrn.⁹⁷ Wie im einzelnen die Appropriationslehre auf die Namen Braut Christi und Braut des Hl. Geistes anzuwenden ist, hat er wohl noch unzureichend erklärt.

Die Einwohnung Gottes in der Seele.

Wer von Gott umgestaltet wird, verliert deshalb noch nicht seine eigene geschaffene Persönlichkeit. Der *hl. Thomas* hatte dafür das Beispiel vom glühenden Eisen gebracht, das seine Natur nicht verliert, aber trotzdem die Eigentümlichkeit des Feuers durch Teilhabe annimmt⁹⁸. Er hatte ferner erklärt, daß wir allein durch die Gnade die Fähigkeit erlangen, eine göttliche Person zu "verkosten"⁹⁹. *Ignatius von Loyola* hat in seinen Exerzitien daran angeknüpft (*potestatem fruendi divina persona*). Einwohnung im eigentlichen Sinne geschieht nach den Thomisten nicht schon durch den Intellekt und nicht durch den - auch im Sünder möglichen - "ungeformten Glauben"¹⁰⁰. Erst die heiligmachende Gnade ermögliche es uns,

⁹⁷ LG 61

⁹⁸ THOMAS, S. th. I, II, q 112 a 1; I q 8 a 1; I q 44 a 1, etc.

⁹⁹ THOMAS, S. th. I q 43 a 3

¹⁰⁰ *Habitare Christum in nobis potest accipi dupliciter: vel quantum ad intellectum, vel quantum ad affectum. Si quantum ad intellectum, sic ipse habitat in nobis per*

die göttlichen Personen zu besitzen. Diesen kostbaren Schatz haben wir also sorgsam zu bewahren. Jeder Verlust an Ehre und Habe sei gering, verglichen mit dem, was durch die schwere Sünde verloren wird, nämlich etwas Unendliches, der Besitz des unendlichen Gottes.

Die Lehre von der besonderen Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechtfertigten durch die Gnade führt nach allgemeiner Auffassung der Theologen zu vielen fruchtbaren **Konsequenzen für das christliche Leben**. Dieser praktische Aspekt der Lehre wurde deutlich durch das erneute Studium der paulinischen Texte und der des hl. Augustinus als Lehrer einer theozentrischen Pastoral und vertieften Innerlichkeit. Im gesamten Bereich des geistlichen Lebens vermochte diese Lehre nachweislich in einzigartiger Weise zur Reinigung, Verinnerlichung und dynamischen Entfaltung beizutragen¹⁰¹. Die Zusammenhänge mit dem praktischen Christenleben sind von *Theresa von Avila* (1515-1582) und *Johannes vom Kreuz* (1542-1591)¹⁰² ausführlich dargelegt worden¹⁰³; bedeutsam sind auch die mystischen Erfahrungen der Einwohnung Gottes bei der Ursulinin *Marie de l'Incarnation* (1599-1672) und der Karmelitin *Elisabeth von der heiligsten Dreifaltigkeit* (-1906), von der ein Gebet in den entspr. Abschnitt des neuen Katechismus aufgenommen worden ist¹⁰⁴.

fidem informem ... Si vero quantum ad affectum, sic habitat Christus in nobis per fidem formatam." (THOMAS, Super 2 Cor. 13, lect. 2, n. 517; cf. Super Rom, c. 8, lect. 2, n. 629.)

¹⁰¹ Vgl. J. STÖHR, *Verborgtheit und Offenbarkeit des Mysteriums. Hilfen und Hindernisse für den Trinitätsglauben*, in: Stöhr, J. (Hrsg.), *Der dreifaltige Gott und das Leben des Christen*, Eos-Verlag St. Ottilien 1993, 33-73; auch *Guy-M. Bertrand* (1971)

¹⁰² Vgl. EFREN DE LA MADRE DE DIOS OCARM, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual* (Zaragoza 1947)

¹⁰³ Vgl. A. ROYO MARIN, *El gran desconocido. El Espíritu Santo y sus dones*, Madrid 197, 5 81 ff.

¹⁰⁴ *Katechismus der katholischen Kirche*, Nr. 260

Danach wird neu deutlich: Der Mensch kann nicht durch die Konstruktion babylonischer Türme, durch autonome Selbstverwirklichung zu Gott gelangen; sondern nur weil Christus als Mittler zum dreifaltigen Gott zu uns gekommen ist: *Nemo ascendit, nisi qui descendit ...* (vgl. Joh 3, 13). Die größte Nähe der Kreatur zu Gott - einmal abgesehen von der hypostatischen Union, die nur in einer göttlichen Person gegeben ist - verwirklicht sich durch die Einwohnung. Und diese ist notwendig mit dem Zustand der heiligmachenden Gnade verbunden. Wundertaten, Charismen, der Glaube als solcher oder Akte der Gottes- und Nächstenliebe reichen nicht so weit; Wunder besagen nur Wirken der Allmacht Gottes, der Glaube ist auch in einem Sünder möglich - viel mehr jedoch ist das ständige „Besitzen“ und „Verkosten (*frui*)“ der Gegenwart Gottes im Erkennen und Lieben¹⁰⁵. Daraus folgt eine große Nüchternheit für das religiöse Leben des Christen: Er vermeidet sowohl einen naturalistisch-existentialistischen Immanentismus wie eine wundersüchtige Überschätzung von außergewöhnlichen äußeren Phänomenen, denn unser Leben muss mit Christus in Gott verborgen sein (Kol 3, 3).

Auch die *systematische Trinitätslehre* hat man oft so darzustellen versucht, dass sie im Vollzug des christlichen Lebens wirksam werden kann. Diese Tendenz bestimmt z. B. die "Theologia mentis et cordis" des Dominikaners V. Contenson¹⁰⁶; offensichtlich ist sie neuerdings etwa bei M. Schmaus, G. Philips, Garrigou-Lagrange, H. Rondet. Die häufig aufgelegte Synopse der Dogmatischen Theologie von A. Tanquerey schließt mit "*corrolaria pietatis*", d. h. Hinweisen auf die Bedeutung des Trinitätsgeheimnisses für das geistliche Leben¹⁰⁷.

Der Bedeutung der Trinitätslehre für das sittliche und geistliche Leben hat man auch speziell im deutschsprachigen Bereich in der neuesten Zeit immer mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Matthias

¹⁰⁵ THOMAS, I s. th. q 43 a 3

¹⁰⁶ V. CONTENSON OP, *Theologia mentis et cordis* (Tu 1770, Ven. 1790, Paris 1875)

¹⁰⁷ A. TANQUEREY, *Synopsis theol. dogmaticae* (R 1922), 425 f.

Josef Scheeben muss hier als Vorläufer gelten für die späteren Aussagen etwa *R. Guardinis*¹⁰⁸ von ihrer Überzeugung, dass religiöse Wahrheiten keine rein theoretischen Sätze seien; dass die Wahrheitserkenntnis auch auf das Willens- und Gemütsleben ausstrahlen solle, als Wegweiser und Antrieb des Menschen für sein Streben nach dem letzten Ziel, Gott selbst. Zwar seien die Grundwahrheiten des Glaubens Mysterien, die über die Kraft unseres Verstandes hinausgehen. Doch gilt von ihnen das Wort *Chestertons*, sie seien wie die Sonne: Hineinschauen kann man nicht, wohl aber sehen wir alles andere in ihrem Lichte. Es sei also falsch, in der Lehre vom dreieinigen Gott nur abstrakte und lebensferne Sätze zu sehen, die man zwar festhalten müsse, die aber für das wirkliche Leben nicht viel bedeuten.

Zunächst einiges zum theologischen Kontext.

Bei aller teilweise recht unübersichtlichen Vielfalt der auseinandergelassenen neueren *theologisch-wissenschaftlichen Diskussionen* ist die Tatsache nicht zu übersehen, dass die entscheidenden Elemente der Lehre von der Einwohnung - wie alle wesentlichen Wahrheiten des Glaubens und geistlichen Lebens - zum stillschweigenden und unbestrittenen Besitz der Kirche gehören: d. h. zuerst die Tatsache der inhabitatio als solche; dann das Faktum, dass die drei Personen selbst und nicht nur in ihren Gaben anwesend sind; die notwendige und wirksame Bindung an die geschaffene heiligmachende Gnade; die wesentliche Bedeutung der übernatürlichen Habitus des Erkennens und Liebens; die Notwendigkeit einer gemeinsamen Wirkursächlichkeit der drei Personen für das Zustandekommen der Einwohnung; der Unterschied zur Allgegenwart Gottes; der übernatürliche Charakter der Einwohnung Gottes selbst als einer Verbindung mit Gott, die nicht wesentlich von jener der Seligkeit verschieden ist.

¹⁰⁸ R. GUARDINI, *Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft*, *Theologie und Glaube* 8 (1916) 400-406

Zwei *Hauptprobleme* jedoch haben die neuere Theologie ganz besonders beschäftigt: Dasjenige des *objektiven* und des *subjektiven* Aspektes der Einwohnung, d. h. ob Gott in der Seele des Gerechtfertigten auch als Gegenstand von dessen Erkenntnis und Liebe zugegen sei - oder vielmehr nur als Schöpfer der besonderen gnadenhaften Wirklichkeit, die er in ihr gerade als übernatürlich Gegenwärtiger hervorbringt. Ferner die Frage, ob von einer *eigentlichen* Gegenwart des Hl. Geistes, ja aller einzelnen Personen als solchen die Rede sein könne¹⁰⁹ oder nur von einer Appropriation¹¹⁰. Damit hängen die Fragen zusammen, ob die Einwohnung nur auf eine intensivere Wirkursächlichkeit Gottes oder mehr der Formal- oder Quasi-Formalursächlichkeit zuzurechnen ist, ob die Gerechten des Alten Bundes bereits die Einwohnung hatten und in welchem Verhältnis überhaupt Einwohnung und übernatürliche Gnade und Liebe zueinander stehen.

Die Verschiedenheit der Interpretationen hat ihren Grund in den verschiedenen Konzeptionen der übernatürlichen göttlichen Kausalität. Entscheidend ist die Beantwortung der Frage, wie Gott in der übernatürlichen Ordnung wirkt und auf welche Weise er Grund ist für seine geheimnisvolle Gegenwart.

Den Anstoß zu erneuter Diskussion hatte zuerst Kardinal *Cajetan* gegeben, da er die gnadenhafte Gegenwart Gottes nicht als zusätzliche Weise der Gottesgegenwart betrachtete, sondern mit der allgemeinen Gegenwart Gottes in der Seele des Gerechten durch Erkenntnis und Liebe gleichsetzte.

In Opposition gegen die Sondermeinung des *Lombarden* und gegen *L. Lessius SJ* hat *J. M. de Ripalda SJ* (1594-1648) eine ebenso einseitige entgegengesetzte Auffassung entwickelt¹¹¹: Eine substantielle Gegenwart der Trinität in der Seele sei auszuschließen;

¹⁰⁹ Eine Synthese der verschiedenen Antworten gibt J. TRÜTSCH, *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Romae 1948; Trento 1949)

¹¹⁰ ENRICO DI SANTA TERESA, *EphCarm* 4 (1950) 239-290

¹¹¹ J. M. DE RIPALDA SJ, *De ente supernaturali* (Burdeos 1634; Ly 1645; K 1648), d. 132 n. 95

die einzelnen göttlichen Personen seien allein durch die Gnade gegenwärtig und diese stelle, ähnlich wie die göttliche Gegenwart in jedem geschaffenen Sein, keine Partizipation der göttlichen Natur in ihrem realen Wesen, sondern eine Emanation und ein Bild der Gottheit dar. Gott wohne in der Seele nur durch sein Wirken (*energeia*), nicht durch sein Wesen und seine Subsistenz (*usia kai enhyparxei*). Ähnlich dachte auch *D. Viva SJ*¹¹² (1648-1726).

Francisco de Suárez SJ (1548-1617) nahm demgegenüber eine Realpräsenz der göttlichen Personen an: Durch die Gnade komme eine neue Weise der Gegenwart Gottes zustande; Gott sei da als das der Seele innerlichst gegenwärtige Gut, um sie zu schützen, zu leiten und von ihr verehrt und angebetet zu werden. Er verglich diese Gegenwart mit derjenigen eines Freundes, der im Erkennen und Lieben zugegen ist¹¹³.

Dagegen meinte *Gabriel Vasquez SJ*¹¹⁴ (1551-1604), Gottes Gegenwart im Menschen beruhe auf derjenigen des Schöpfers in seinen Geschöpfen, welche im Sein und nicht nur im Werden von ihm abhängig sind; und deshalb sei im Begnadeten Gott als Schöpfer der Gnade mehr zugegen als im Unbegnadeten. Gnadengegenwart sei aber ebenso wie die Allgegenwart Gottes auf sein Wirken zurückzuführen. *Vasquez* steht nicht in derselben scharfen Opposition zur traditionellen Lehre wie *Ripalda* (mit dem übrigens *K. Rahner* viel gemeinsam hat); doch haben er und *Gregor von Valencia* das Charakteristische der übernatürlichen gnadenhaften Gegenwart aus dem Blickfeld verloren, da sie die objektive Gegenwart Gottes in der geheiligten Seele nicht als reale auffassen¹¹⁵. Die Kritik stellte

¹¹² D. VIVA SJ, *De gratia*, d. 4 q 3 n. 4

¹¹³ F. SUAREZ SJ, *De trin.*, lib. 12 c. 6 n. 12 (ed. Vives (P 1856) t. 1, 811). Vgl. *De trin.*, 12 c. 5 n. 8, n. 10-14

¹¹⁴ G. VASQUEZ SJ, *Commentariorum et disputationum in 1 p. s. Thomae*, disp. 30 c. 3 (Alcalá 1598, An 1621 p. 157 s.); disp. 119 c.2-3; In I q 43 a 3; vgl. *D. Sullivan, Justification and the inhabitation of the Holy Ghost. The doctrine of Father G. Vasquez SJ* (R 1940)

¹¹⁵ Vgl. H. GROER (W 1947), 23-24

fest, dass die bloße Tatsache der Erschaffung zur Erklärung der gnadenhaften Gegenwart, welche ja in der Hl. Schrift mit so reichen Farben gezeichnet wird, nicht ausreicht. Vasquez bleibe im Bereich des Natürlichen. Gnadengegenwart sei nicht nur eine besonders intensive Weise der göttlichen Allgegenwart. Leben in der Gegenwart Gottes bedeute für den Christen nicht nur eine Erinnerung an die Allgegenwart Gottes. Ein Erfassen der Omnipräsenz wäre grundsätzlich auch schon ohne Offenbarung möglich. Die einzigartige Nähe Gottes zum Gerechtfertigten durch die Einwohnung sei nach Augustinus von der Allgegenwart wesentlich und nicht nur graduell verschieden: "*Cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat*"¹¹⁶. Wirkursächlichkeit im klassischem Sinne besage - im Gegensatz zur Material- und Formalursache - kaum Verbindung und Gegenwart. Die Erschaffung der Gnade mache noch nicht das Eigentliche der Einwohnung aus. Scheeben warf *Ripalda* vor, das mütterliche Verhältnis Mariens zu Christus rein physiologisch zu fassen und eine *forma sanctificans* durch die Mutterschaft zu behaupten, die auch ohne heiligmachende Gnade bestehen würde¹¹⁷.

Die Sonderlehre Scheebens von der Einwohnungsgnade als proprium des Hl. Geistes

Besondere Schwierigkeiten ergaben sich aus der Frage, in welchem Sinne die Einwohnung den einzelnen göttlichen Personen zugesprochen werden kann. So sind eine Reihe neuerer Begründungsversuche für eine "*eigentümliche*" *Einwohnung* der einzelnen Personen - speziell des *Hl. Geistes* - diskutiert worden:

Schon *L. Lessius* (gest. 1623) meinte, die Gnade bringe zwar die innere Heiligung, sei aber als geschaffene Wirklichkeit außerstande, die innere Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, die Gotteskindschaft, zu verleihen; dazu sei die direkte Herabkunft einer der göttlichen Personen erforderlich, und zwar des Hl. Geistes, der

¹¹⁶ AUGUSTINUS, Ep. 187, 5, 16 (PL 33, 837)

¹¹⁷ *Dogmatik* V, 2, n. 1609, S. 359 f.

sich der Seele analog zur hypostatischen Union in Christus verbinde¹¹⁸. D. Petau¹¹⁹ verstand auf Grund der griechischen Patristik den Hl. Geist als "munus personale", "dynamis hagiastiké", "quasi-forma sanctificans¹²⁰" und zwar im ausschließlichen Sinne¹²¹; die anderen Personen seien nur mittelbar einwohnend, durch die *circuminsessio*. Ihm schloss sich sein Schüler, der Oratorianer L. Thomassin (1680) an. Er leugnet, dass die Heiligung auf die "unio informans" zurückgehe¹²², und bevorzugt den Vergleich mit der Einheit von Leib und Seele. Über seine Abweichung vom üblichen theologischen Sprachgebrauch war er sich klar; wollte allerdings nicht wie Petavius die Einwohnung nur als persönliche Eigentümlichkeit des Hl. Geistes verstehen¹²³. Im 19. Jahrhundert sind als Anhänger dieser Theorie C. Passaglia und Cl. Schrader zu nennen¹²⁴ - sie fand nicht zuletzt in Deutschland etwas Anklang (Hergenröther, H. Denzinger, Scholz, Kohlhofer, H. Schell) - von den meisten Theologen wurde sie aber ignoriert. Petaus Theorie - ihre Vertreter haben oft die begründenden Zitate einfach übernommen - ist von J. Franzelin und B. Froget zurückgewiesen und ihre pa-

¹¹⁸ L. LESSIUS SJ, *De summo Bono*, lib. 2, cap. 1, n. 75; cf. *ibid.*, n. 5; *ib.*, lib. 2, cap. 1, n. 3; *De perfectionibus divinis*, lib. 12, cap. 11, n. 75

¹¹⁹ D. PETAVIUS, *Dogmata theologica de trinitate*, 1644, Paris 1864

¹²⁰ D. PETAVIUS, l. c. 1, ib. 8 c. 6 n. 3, 8

¹²¹ D. PETAVIUS: "... Adeo ut certa quaedam ratio sit, qua se Spiritus Sancti persona sanctorum iustorumque mentibus applicat, quae ceteris personis eodem modo non competit." (*Ibid.*, lib. 8, cap. 6, n. 6).

"Ceterae personae perinde commorari dicuntur in sanctis, ac Spiritus ipse. Quis hoc negat? Sed interest quomodo id fiat. ... Pater ecce, atque Spiritus Sanctus in homine Christo non minus manet quam Verbum; sed dis similis est, tes enypareos' modus." (*Ibid.*, n. 7).

¹²² L. THOMASSIN: "Substantiali copulatione atque informatione Spiritus Sancti piorum mentes sanctificari." "Illabi menti humanae substantiale illapsu, ac perficere et formare piorum mentes." (*Dogmata Theologica, De Incarnatione Verbi*, lib. 7, cap. 13, n. 16 ss. (ed. Vivès, Paris 1866, t. 3, n. 755)

¹²³ T. URDANOZ OP, *Influjo causal de las Divinas Personas en la habitación en las almas justas*, *RevEspTeol* 8 (1948) 152

¹²⁴ Vgl. H. SCHAUF (1941) [Anm. 29]

tristischen Begründungen sind von der Kritik nicht anerkannt worden (P. Galtier SJ).

Doch **M. J. Scheeben**¹²⁵ - wegen verschiedener Unklarheiten in dieser Frage recht umstritten - bejahte wieder eine unmittelbare, besiegelnde und quasi-formelle Einigung, und zwar mit allen göttlichen Personen, nicht nur mit dem Hl. Geist. Er nennt "die Einstrahlung der übernatürlichen Erkenntnisse in die Seele" und "die Einhauchung der übernatürlichen Liebe" eine "Nachbildung, Fortsetzung und Ausbreitung derjenigen Lebensoffenbarung und Mitteilung", "welche in Gott selbst im Sohne und im Hl. Geiste stattfindet"¹²⁶. Scheeben meint, dass wir "an eine dem Hl. Geiste wirklich hypostatisch eigentümliche Besitznahme der Kreatur denken müssen"¹²⁷. Gnade und Gegenwart des Geistes seien die zweifache Formalursache unserer Heiligung¹²⁸. Für Scheeben ist dabei "der Heilige Geist in seiner hypostatischen Eigentümlichkeit und kraft

¹²⁵ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*. Gotteslehre, Bd. II, Freiburg 1948, Nr. 125, 1096, 450; *Mysterien des Christentums*, ²Fr 1865, ³Fr 1958) § 30, 31. Wie Scheeben denkt auch K. HOFFMANN, *Natur und Gnade bei Scheeben*, Regensburg 1967

¹²⁶ Das Wort sei uns durch ein "Hineinsprechen dieses Wortes und ein Einprägen dieses Bildes in die Seele" nahe, und der Hl. Geist durch eine "Einhauchung oder Einströmung des eigenen Odems Gottes" durch Gott. Die Weise, wie wir im übernatürlichen Leben zur Erkenntnis und zur Liebe kommen, sei also eine "Nachbildung, Fortsetzung und Ausbreitung" des zeugenden Erkennens und der geisthauchenden Liebe Gottes in uns hinein.

¹²⁷ *Mysterien des Christentums*, § 30, ²Freiburg 1865, 151 f.; ³Freiburg 1958, 141

¹²⁸ "Wenngleich die Substanz und die Tätigkeit allen Personen gemeinschaftlich, so ist doch der Besitz der Substanz jeder Person eigentümlich. Wie jede einzelne Person die göttliche Natur auf eine besondere Weise besitzt, so kann sie auch eine geschaffene auf eine ihr eigentümliche Weise und insofern allein besitzen. Wir sehen das beim Sohne in der Inkarnation. Wenn hier der Sohn allein eine geschaffene Natur zum physischen Besitz in sich aufnimmt, sollte dann nicht der Heilige Geist auf eine seiner Person eigentümliche Weise durch einen minder vollkommenen und bloß moralischen Besitz ... ein geschaffenes Wesen in Besitz nehmen können, so dass die übrigen göttlichen Personen jenes Wesen in dieser bestimmten Beziehung nicht unmittelbar, sondern nur in ihm besitzen, wie das bei dem Sohne und seiner Menschheit der Fall ist?" (M. J. SCHEEBEN, *Mysterien des Christentums*, § 30, ed. J. Höfer, Freiburg 1941, 1958, S. 141-142); *Dogmatik* Bd. II, n. 832 ss.)

derselben das Pfand, worin und wodurch wir die anderen Personen besitzen und umfassen"¹²⁹. Besonders die Bezeichnung „hypostatisch“ für die Einwohnung des Hl. Geistes und die Annahme einer bloß mittelbaren Einwohnung der anderen göttlichen Personen stieß auf Kritik. Die Interpretationen gehen auseinander. Doch Scheeben wollte nicht die sichtbare Sendung des Sohnes mit der unsichtbaren Heiligung durch die Gnade gleichsetzen.

J. Höfer¹³⁰ wandte sich gegen Th. Granderaths¹³¹ Versuche, bei Scheeben einen Widerspruch zur tridentinischen Lehre nachzuweisen; Scheeben setze diese Lehre voraus. Es treffe nicht zu, wie Rademacher¹³² annahm, dass die Frage der Einwohnung des Hl. Geistes einfach "identisch sei mit derjenigen nach der Formalursache" der Gotteskindschaft im Sinne des Tridentinums.

Im Anschluss an M. J. Scheebens Kontroverse mit Th. Granderath versuchte H. Kuhaupt¹³³ zu zeigen, inwiefern unsere Gotteskindschaft uns mit Christus verbindet. Unsere Beziehungen zu den einzelnen Personen seien direkte und von allen dreien bewirkt, seien aber jeweils nur das Ziel der Sendung einer einzigen Person. Zudem haben wir an einer einzelnen göttlichen Person Anteil, indem wir ihre Beziehungen zu den anderen Personen mitvollziehen¹³⁴. Die geschaffene Gnade mache uns Gott ähnlich, die ungeschaffene verbinde uns mit ihm.

¹²⁹ M. J. SCHEEBEN, *Mysterien*, ebd., 142.

"Denn gerade dadurch werden wir dem natürlichen Sohne Gottes am meisten ähnlich, dass wir nicht bloß ihm gleichförmig sind, sondern auch denselben Geist persönlich in uns besitzen, den er besitzt; ebenso erscheint unsere Verbindung mit dem himmlischen Vater darin am glänzendsten, dass er seinen eigenen Geist in uns niedergelegt hat" (ebd., S. 145).

¹³⁰ M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*,³ Freiburg 1958; ed. J. Höfer, S. 144 Anm. 6

¹³¹ TH. GRANDERATH (1878, 1881, 1883, 1884)

¹³² SCHEEBEN, *Mysterien*, ed. Freiburg 1912, S. 149 Anm. 2

¹³³ H. KUHAUPT (1940)

¹³⁴ H. KUHAUPT lehrt mit Scheeben, der Hl. Geist nehme uns durch die Heiligung in die Gottheit hinein und vermittele uns zum Vater und zum Sohn, und zwar zum

|

Johannes Stöhr, Bamberg

Bei diesen Diskussionen bestand nicht selten die Gefahr des Irrtums: irgendwie doch eine besondere Wirkursächlichkeit für eine einzelne göttliche Person zu insinuieren.

Scheeben ist vor allem mit seiner Lehre über Maria als Mutter und Herz der Kirche ein Vorläufer der heutigen Theologie. Auch für ein tieferes Verständnis der trinitarischen Bezüge der Mariologie hat er viele Anregungen gegeben; die Lehre von Marias Sonderbeziehung zum Hl. Geist steht und fällt allerdings mit seiner Sondermeinung von der Einwohnung als *proprium* des Hl. Geistes. Im deutschen Sprachraum war er als Mariologe für viele Jahrzehnte maßgebend.

Vater mittels der Verbindung mit dem Sohn, die er uns schenkte. Es wohnen also alle drei Personen als *proprium* in uns, aber nur der Hl. Geist auf Grund eines Titels, nämlich der Liebe. Der einfache Glaube verbinde uns noch nicht mit dem Sohne, da er ja auch nach Verlust der Gnade in uns weiterbestehen könne.

Maria, die Gottesmutter, und der trinitarische Gott bei John Henry Newman

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

John Henry Newman hat durch seine Beschäftigung mit der Theologie der Kirchenväter nicht nur den Weg zur römischen Kirche gefunden, sondern auch zu Maria. Dabei ist die Mariologie ein bestimmender Faktor für seine Hinwendung zur römischen Kirche, vor allem in der letzten Phase seiner Konversion¹.

Newman schreibt: „Die Väter haben mich katholisch gemacht, und ich werde die Leiter nicht zurückstoßen, auf der ich in die Kirche hineingestiegen bin. ... Obgleich ich ... an einem Prozess der Entwicklung in der Apostolischen Wahrheit in der fortschreitenden Zeit festhalte, so ersetzt doch eine solche Entwicklung nicht die Väter, sondern erklärt und vervollständigt sie. Und was im besonderen unsere Lehre bezüglich der Allerheiligsten Jungfrau anbelangt, so begnüge ich mich mit den Vätern. ... Hier, sage ich, ... genügen mir die Väter. Ich wünsche nicht mehr zu sagen als sie, und ich will auch nicht weniger sagen ...“².

Die Marienlehre Newmans, der keinen theologischen Traktat über die Mariologie verfasst hat, finden wir in seinem Essay über die Entwicklung der Glaubenslehre, in seinem Brief an Pusey und in seinen Marienpredigten.

¹ Vortrag auf dem Mariologischen Weltkongress in Rom am 22. September 2000. LUTGARD GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang*, Salzburg 1975, 9

² JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey*, in: JOHN HENRY NEWMAN, *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre* (Ausgewählte Werke von John Henry Newman, IV), Mainz 1959, 19

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

Wenn sich der Weg Newmans zur römisch-katholischen Kirche als solcher als ein innerer Reifungsprozess darstellt, so gilt das nicht minder für seine Mariologie und für seine konkrete Marienverehrung. Sie begleitet gewissermaßen seinen inneren Wandel, und zwar kontinuierlich³. Die zunehmende Verehrung Mariens und die Verehrung auch der anderen Heiligen geht Hand in Hand mit der kontinuierlichen inneren Entwicklung Newmans hin zu seiner Konversion. So bezeugt es nicht zuletzt auch seine *Apologia pro vita sua*⁴. Dabei vollzieht er in gewisser Weise die geschichtliche Entfaltung der Mariologie innerhalb der römischen Kirche nach. Wie in der Geschichte der Kirche Maria immer deutlicher hervorgetreten ist, so gewinnt sie immer mehr an Gestalt in der religiösen und theologischen Entwicklung des Konvertiten⁵. Unter diesem Aspekt nimmt die Mariologie im persönlichen Werdegang Newmans eine Sonderstellung ein⁶.

Die Marienlehre behält ihre Sonderstellung bei Newman auch nach seiner Konversion. In der katholischen Zeit Newmans gibt gerade die Marienlehre des Konvertiten seinen Predigten und Schriften eine besondere Wärme⁷. Newman artikuliert das Profil seiner persönlichen Frömmigkeit, wenn er die Marienverehrung als Ergänzung der Gottesverehrung versteht. Die erstere ist lieb-

³ LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 9

⁴ Ebd., 21

⁵ Ebd., 11. Es ist bezeichnend, wenn die Freunde Newmans, die ihm nicht folgen auf dem Weg seiner Konversion, die katholische Marienverehrung als das entscheidende Skandalon betrachteten (ebd., 22).

⁶ Anders ist das beispielsweise bei der Glaubenswahrheit von der Transsubstantiation (vgl. JOHN HENRY NEWMAN, *Apologia pro vita sua. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen* [Ausgewählte Werke von John Henry Newman, I], Mainz 1951, 276). Vgl. LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 129; PAUL SCHNEIDER, *Das Marienbild des anglikanischen Newman*, in: *Newman-Studien*. Zweite Folge, Nürnberg 1954, 104.

⁷ LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 129.

lich und voll Glut, so stellt er fest, die letztere ist streng, feierlich und ehrfurchtgebietend⁸.

Grundsätzlich hält Newman sich an die Schrift in seiner Mariologie⁹. Das bewahrt ihn, wie er feststellt, vor Übertreibungen und erinnert ihn daran, dass Maria, gemäß der Schrift, immer nur zugleich mit Christus genannt und geehrt werden kann. Deswegen will er in seiner anglikanischen Zeit auch nur jene Marienfeste beibehalten, die auch Herrenfeste sind, wie etwa die Darstellung im Tempel und die Verkündigung¹⁰. Eine Zeitlang hat er die angebliche Mariolatrie der Kirche Rom mit großem Eifer angeprangert¹¹. Damals kritisierte er, Rom habe die Anbetung des dreifaltigen Gottes durch die Marienverehrung und die Fegfeuerlehre verdrängt¹².

Das Fundament der Mariologie und der Marienverehrung ist für Newman das Grunddogma der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person, das Geheimnis der Inkarnation. Seit seinem Bekehrungserlebnis im Jahre 1816 steht dieses Dogma zusammen mit jenem des trinitarischen Gottes im Mittelpunkt seiner Religion. Er weiß: Die Glaubenswahrheit vom dreifaltigen Gott, das Fundament der ganzen Heilsordnung, tritt in den Blick durch das Geheimnis der Inkarnation. Aus dem trinitarischen Dogma erfließen alle anderen Dogmen. Wenigstens dieses Dogma ist, wie Newman später feststellt, die Bedingung des Heiles¹³.

⁸ Vgl. PAUL SCHNEIDER (Anm. 6), 117

⁹ Ebd., 104. 107 f.

¹⁰ Ebd., 108

¹¹ JOHN HENRY NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (Anm. 6), 228-231.

¹² PAUL SCHNEIDER (Anm. 6), 114.

¹³ JOHN HENRY NEWMAN, *Pfarr- und Volkspredigten II* (Predigten Gesamtausgabe, I), Stuttgart 1950, 300.

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

Es ist der dreifaltige Gott, der die Menschwerdung und die Erlösung bewirkt, denn die drei Personen teilen sich nicht die göttliche Natur, jede Person ist vielmehr Gott in Fülle („Each is ‚*hólos Theós*‘“) ¹⁴. Jede der drei Personen ist der eine persönliche Gott, jede ist in sich selbst alles, was Gott ist ¹⁵. Daher kommen alle Wirkungen nach außen den drei göttlichen Personen gemeinsam zu.

Mit der gläubigen Bejahung des trinitarischen Gottes und der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person verbindet sich bei Newman das dogmatische Prinzip. Das sei nur nebenbei bemerkt. Schon in dieser frühen Phase seines Lebens wird es konstitutiv für sein Verständnis des Christentums. Das bedeutet: Der Glaube ist nicht eine bloße Geisteshaltung oder ein bloßes Handlungsprinzip oder eine unklare Vorstellung, erst recht nicht nur eine Sache des Gefühls, sondern eine bestimmte Lehre ¹⁶. Zehn Jahre später, seit den zwanziger Jahren, tritt zu dem dogmatischen Prinzip das Prinzip der Tradition hinzu ¹⁷.

Seit seinem Bekehrungserlebnis stehen für Newman das Trinitätsdogma und die Wahrheit von der Menschwerdung Gottes unverrückbar fest. Damit hat er auch „die entscheidende Stellung zu Maria gewonnen“, zunächst allerdings nur in der Gestalt von „Wertschätzung und Hochachtung“ ¹⁸.

¹⁴ JOHN HENRY NEWMAN, *Selected Treatises of St. Athanasius II*, Oxford 1977, 322. 320 ff.

¹⁵ JOHN HENRY NEWMAN, *Entwurf einer Zustimmungslehre* (Ausgewählte Werke von John Henry Newman, VII), Mainz 1961, 87.

¹⁶ JOHN HENRY NEWMANN, *Pfarr- und Volkspredigten II* (Anm. 13), 286- 302; ders., *Apologia pro vita sua* (Anm. 6), 37-40; JEAN DANÍÉLOU, HERBERT VORGRIMLER, *Sentire Ecclesiam*, Freiburg 1961, 741.

¹⁷ JOHN HENRY NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (Anm. 6), 21-24. 28; LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 24. 152 f; JOHN HENRY NEWMANN, *Pfarr- und Volkspredigten II* (Anm. 13), 300

¹⁸ PAUL SCHNEIDER (Anm. 6), 105. Vgl. JOHN HENRY NEWMANN, *Pfarr- und Volkspredigten II* (Anm. 13), 146 158. Eigentlich datiert seine Marienverehrung New-

Die grundlegende und uneingeschränkte Bejahung des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes durch Newman ist schon bemerkenswert, denn angesichts des herrschenden Liberalismus und der verbreiteten Dogmenfeindlichkeit war dieses Dogma damals unter den Anglikanern, innerhalb der anglikanischen Kirche, äußerst angefochten. Dabei war die Menschwerdung Gottes für Newman mehr als eine abstrakte Glaubenswahrheit. Nur mit „Schauer und Bewunderung“, mit „Verehrung und Hochachtung“ konnte er von dieser Gottestat reden. Es ist wohl zu beachten, dass Newman mystisch begnadet war. Die Mystik bestimmte seine Theologie und sein Glaubensleben¹⁹.

Die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person ist, wie Newman feststellt, die Mitte der Heilsgeschichte und infolgedessen das Zentrum der christlichen Verkündigung²⁰. Sie ist als solche jenseits aller Logik²¹ und ohne jede Analogie in der natürlichen Religion²² und von daher das größte aller Wunder²³.

Das führt Newman zu der Erkenntnis, dass die Grundstruktur des Christlichen inkarnatorisch ist²⁴. Konsequenterweise ist die Mariologie Newmans christozentrisch. Gerade sie ist aufs engste mit der Lehre von der Menschwerdung Gottes verbunden. In erster Linie sieht Newman Maria in ihrer Beziehung zu ihrem

mans seit dem Jahre 1826. Damals lernte er Froude kennen, der ihn nicht nur in diesem Punkt inspiriert hat (Paul Schneider [Anm. 6], 115)

¹⁹ Ebd., 110

²⁰ JOHN HENRY NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Ausgewählte Werke von John Henry Newman, VIII), Mainz 1969, 37. 52. 281

²¹ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 59

²² JOHN HENRY NEWMAN, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* (Ausgewählte Werke Newmans, VI), Mainz 1964, 36; vgl. ders., *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Anm. 20), 79

²³ JOHN HENRY NEWMAN, *Lectures on the Present Position of Catholics in England*, London ³1857 (¹1851), 305; ders., *Two Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles*, London 1890, 185

²⁴ JOHN HENRY NEWMAN, *Betrachtungen und Gebete*, München ³1952, 273

Sohn. Das Entscheidende ist für ihn ihre Gottesmutterschaft, die ihre heilsgeschichtliche Stellung begründet. So entspricht es, wie unser Autor feststellt, der Mariologie der Kirchenväter, wenn sie Maria vor allem als die neue Eva verstehen²⁵. Aber die Väter erkennen ihr auch bereits den Titel „Gottesmutter“ zu. Zum ersten Mal geschieht das bei *Origenes* († 253/254), wie Newman betont²⁶. Er weist darauf hin, dass uns die Termini „Mutter Gottes“ und „Gottesgebäerin“²⁷ oder Umschreibungen dieser Wirklichkeit mit immer neuen Worten und Bildern auf Schritt und Tritt begegnen bei den Kirchenvätern²⁸. Newman weiß auf Grund seines Väterstudiums, dass die Bezeichnung „Mutter Gottes“ schon lange vor Ephesus in der Kirche heimisch geworden ist. Damit sollte, wie er immer wieder feststellt, die Lehre von der Gottheit Christi geschützt werden²⁹.

Durch die Menschwerdung wird der Sohn Gottes, die zweite göttliche Person, zum zweiten Mal Sohn. So stellt Newman fest. Das heißt jedoch nicht, dass er ein zweiter Sohn wird, ist doch seine wesentliche Beziehung zum Vater vor und nach der Inkarnation nicht eine andere³⁰.

²⁵ JOHN HENRY NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Anm. 20), 357; ANTON ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie V* [Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, V], Aachen 1998, 32; LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 162

²⁶ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 46

²⁷ Ebd., 46- 50

²⁸ Ebd., 47. So sagt etwa *Ignatius von Antiochien* († um 110): „Unser Gott wurde in Mariens Schoß getragen“, und *Hippolyt* († 235): „Gottes Wort wurde in diesem jungfräulichen Leib getragen“ (ebd. 47). Vgl. JOHN HENRY NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Anm. 20), 131 -133

²⁹ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 45

³⁰ JOHN HENRY NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, London ⁶1890 (¹1833), 158 -163; vgl. ders., *Pfarr- und Volkspredigten VI* (Predigten Gesamtausgabe, I), Stuttgart 1954, 69 (Predigt vom 26. April 1836); ders., *Parochial and Plain Sermons VI*, Oxford 1868, 58f.; LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 28

Die Marienlehre ist für Newman einerseits die Folge des Geheimnisses der Inkarnation, andererseits führt sie wiederum zurück zum Geheimnis der Inkarnation und beleuchtet es³¹. So ist es konsequent, wenn Newman vom Glauben an die Inkarnation zum Glauben an das Mariengeheimnis geführt wird.

Die Marienlehre verkündigt und verteidigt nach Newman die Lehre von der Inkarnation. So erklärt er: Weil Jesus der Person nach identisch ist mit dem Wort Gottes, deshalb ist die Mutter Jesu auch die Mutter des Wortes und die Mutter Gottes³². Dabei kann er sich auf das Konzil von Ephesus (431) berufen, das ebenfalls die Gottesmutterchaft Mariens als ein Kriterium verstanden hat für das Geheimnis der hypostatischen Union. In dem Dogma von der Gottesmutterchaft Mariens geht es in Ephesus „um die wahre Lehre von der Menschwerdung“ Gottes, „um den rechten Glauben an die Menschheit des ewigen Sohnes“³³. So Newman. Wörtlich erklärt er: Fortan wurde dieser Titel „zu einem festen Bestandteil der formellen dogmatischen Lehre der Kirche“³⁴.

Eine bedeutende Station für die Entfaltung der Marienlehre und der Marienverehrung und gleichzeitig für das Verstehen der katholischen Heiligenverehrung ist für Newman das Studium des Arianismus und der Werke des Athanasius. Er erkennt: Die Arianer betrachteten Christus als das erste aller Geschöpfe, die Kirche hingegen bestätigte die Gottheit Christi und wies Maria

³¹ LUTGART GOVAERT, *Art. Newman, John Henry*, in: *Marienlexikon* [Hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e. V. von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk], Bd. IV, St. Ottilien 1992, 609

³² JOHN HENRY NEWMAN, *Pfarr- und Volkspredigten II* (Anm. 13), 43; LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 32 f.

³³ JOHN HENRY NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Anm. 20), 131. 367. Vgl. LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 33; Denzinger Schönmetzer Nr. 252

³⁴ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 46

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

den ersten Platz zu, sofern sie um ihrer Gottesmatterschaft willen Gott näher ist als alle anderen Geschöpfe, allerdings nicht dank der Schöpfungsordnung, sondern dank der Erlösungsordnung. Dabei bleibt ihre Sendung klar unterschieden von der Sendung ihres Sohnes, wie die römische Marienverehrung prinzipiell klar unterschieden ist von der Christusverehrung³⁵.

Mit Athanasius bemerkt Newman: Im Geheimnis der Gottesmatterschaft Mariens begegnen sich Gott und Mensch. In diesem Sinne ist Maria der Mittelpunkt aller Dinge³⁶.

Das Dogma von Ephesus besagt für Newman, dass Maria nicht nur die Mutter der menschlichen Natur des Erlösers ist oder des Fleisches, das der göttliche Logos angenommen hat, dass sie vielmehr die Mutter des fleischgewordenen Wortes ist. Die Gottesmatterschaft garantiert ihm von daher den Realismus der Menschwerdung Gottes³⁷. Lapidar erklärt er: „Gott in der Person des Wortes, die zweite Person der allerheiligsten Dreieinigkeit, hat sich ihr Sohn zu werden herabgelassen“³⁸.

Der Bezeichnung Mariens als der „Gottesmutter“ geht nach Newman die Bezeichnung „Mutter des Herrn“ voraus. So wird Maria bereits in der Heiligen Schrift genannt. Schon in seiner ersten Marienpredigt (1831) weist Newman darauf hin mit der Bemerkung „wie der Heilige Geist sie nennt“³⁹, um so gewissermaßen das Fundament des Titels „Gottesmutter“ zu vertiefen.

³⁵ LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 172; vgl. JOHN HENRY NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Anm. 20), 130

³⁶ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 62

³⁷ JOHN HENRY NEWMAN, *Religiöse Vorträge an Katholiken und Protestanten*. Aus dem Englischen von Gerhard Schündelen, Mainz 1851, 306 f.

³⁸ Ebd., 320

³⁹ „Was müssen wir denken über die Heiligkeit jener, die (wie der Heilige Geist [die Heilige Schrift] sie nennt) die Mutter unseres Herrn war ...“ (LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* [Anm. 1], 153).

Wiederholt erklärt Newman, die Gottesmutterchaft Mariens beziehe sich nur auf die zweite Person der Heiligsten Dreifaltigkeit und sie könne nicht ohne weiteres auf Gott bezogen werden⁴⁰. Unter dieser Voraussetzung gilt für ihn: „Gott ist ihr Sohn, so wahr wie irgend jemand von uns seiner eigenen Mutter Sohn ist“⁴¹.

Dennoch ist Maria auch die Mutter des Schöpfers, die „*Mater Creatoris*“, wie es in der Lauretanischen Litanei heißt, und zwar deshalb, weil die Schöpfung das Werk des dreifaltigen Gottes ist⁴². Die Gottesmutterchaft Mariens bedingt endlich, dass wir alle Brüder unseres Gottes werden⁴³.

In seiner Weihnachtspredigt des Jahres 1834 scheint Newman den Titel „Gottesmutter“ indessen einzuschränken. Oder hegt er hier einen anfänglichen Zweifel an diesem Titel? Da heißt es nämlich: „Er, der Sohn Marias und sie (wenn man so sagen darf), die Mutter Gottes“⁴⁴. Diese Formulierung wird man jedoch so verstehen müssen: Für *Newman* ist es klar, dass Maria die Mutter Gottes ist. Das hat er vor 1834 schon wiederholt zum Ausdruck gebracht. Ja, das hat er gar in ebendieser Weihnachtspredigt nur wenige Zeilen zuvor zum Ausdruck gebracht. Es ist die Glaubenswahrheit von der Menschwerdung Gottes, die *ihm* die Gewissheit gibt, dass die Bezeichnung Mariens als der Gottesmutter ohne Einschränkung verwendet werden kann. Es stellt sich ihm jedoch in seiner anglikanischen Zeit die Frage, ob es klug ist, wenn er diesen Titel hochhält. Es gab damals nicht wenige Zweifler in seiner Umgebung⁴⁵. Ohne jede Einschränkung

⁴⁰ Ebd., 33–36. 153

⁴¹ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 45

⁴² JOHN HENRY NEWMAN, *Betrachtungen und Gebete* (Anm. 24), 273 f.

⁴³ Ebd., 275

⁴⁴ JOHN HENRY NEWMAN, *Pfarr- und Volkspredigten II* (Anm. 13), 42

⁴⁵ PAUL SCHNEIDER (Anm. 6), 111

spricht Newman jedoch schon immer von der Jungfräulichkeit Mariens und von ihrer Unbefleckten Empfängnis, verbunden mit ihrer Sündenlosigkeit von Anfang an. Auch diese Vorzüge Mariens gründen für ihn im Geheimnis der Inkarnation, nicht weniger als die Gottesmutterschaft Mariens⁴⁶.

Das Faktum der Gottesmutterschaft Mariens ist indessen grundlegend für Newman. Aus ihm folgert er alle anderen Vollkommenheiten Mariens. Newman konstatiert im Jahre 1832: „Ihr wurde die größte Ehre erwiesen, die je auf einen einzelnen unseres gefallenen Geschlechtes übertragen wurde. Gott nahm Fleisch aus ihr und ließ sich dazu herab, ihr Spross genannt zu werden ...“⁴⁷. Das ist „die zentrale Wahrheit, woraus Newmans Mariologie Licht, Kraft und Wärme schöpft“⁴⁸. Wenn Gott ihr Sohn ist, so stellt er fest, „was kann dann überhaupt noch von irgendeinem Geschöpf ausgesagt werden, was nicht auch auf sie zutrifft? Kann zuviel gesagt werden, vorausgesetzt, dass die Eigenschaften des Schöpfers nicht angetastet werden?“⁴⁹. Die Gottesmutterschaft Mariens ist der Ausgangspunkt ihrer Heiligkeit und der Ursprung ihrer Größe und all ihrer Privilegien. Um dieser ihrer Berufung willen musste sie mit der Fülle der Gnaden ausgestattet werden⁵⁰. Das heißt: Zur Würde des Amtes musste die persönliche Heiligkeit hinzutreten⁵¹. Wenn der Sohn

⁴⁶ Ebd., 111 f.

⁴⁷ JOHN HENRY NEWMAN, *Pfarr- und Volkspredigten* II (Anm. 13), 147: „On her was bestowed the greatest honour ever put upon any individual of our fallen race. God was taking upon Him her flesh, and humbling Himself to be called her offspring...“ (ders., *Parochial and Plain Sermons* II, Oxford 1880, 128)

⁴⁸ LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 153. „Alle Privilegien Mariens, auch ihre persönliche Heiligkeit, die größer ist als ihre Mutterschaft, konvergieren in dem einen Punkt: ‚sie leuchtet nur im Licht ihres Sohnes und in unaussprechlichem Glanz dieses Geistes, der über sie kam und sie überschattete‘, predigte er 1831“ (ebd., 153f.), in seiner ersten Marienpredigt.

⁴⁹ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 45

⁵⁰ JOHN HENRY NEWMAN, *Religiöse Vorträge* (Anm. 37), 311

⁵¹ Ebd., 322

Gott war, so musste die Mutter seiner würdig gemacht werden, so musste sie alle Heiligen überstrahlen. Sie musste mehr Gnaden und mehr Verdienste haben als alle übrigen Geschöpfe, als alle Menschen und Engel miteinander. Anderes war gar nicht zu erwarten⁵². Im Blick auf die hohe Erwählung Mariens fragt unser Autor einmal: „Kann ihr, die mit dem Ewigen Worte so eng verbunden, so innig eins ist wie eine Mutter mit ihrem Sohne, eine zu große Würde zuerkannt werden?“⁵³

Sodann stellt er fest: „Jener, die die Mutter des Heiligsten war, können wir keine Grenzen in ihrer Heiligkeit setzen“⁵⁴. Demnach steht Maria, so Newman, herrlicher da in ihrem persönlichen Glanz als in dem ihres Amtes, ist sie um ihrer Heiligkeit, ihrer Reinheit und Hingabe willen mehr zu preisen als um ihrer Mutterschaft willen⁵⁵. Er erklärt: Um der Welt zu bezeugen, dass Gott Mensch geworden war, musste sie „einen hohen und weithin sichtbaren Platz“⁵⁶ erhalten. Dieses Faktum rechtfertigt es für ihn, dass Maria ein so hohes Maß an Heiligkeit, an Gnaden und an Verdiensten zugesprochen wird, wie es immer wieder bei den Kirchenvätern geschieht⁵⁷. Wir erkennen darin die Logik eines glaubenden und liebenden Herzens.

⁵² Ebd., 328. 331

⁵³ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 45. Es ist das Argument der Schicklichkeit oder der Angemessenheit, das hier bestimmend ist. In solcher Argumentation beruft sich Newman formal gern auf Lk 24,26: „Musste nicht Christus all das leiden, um so in seine Herrlichkeit einzugehen“ (vgl. JOHN HENRY NEWMAN, *Religiöse Vorträge* [Anm. 37], 319 -335: Von der Schicklichkeit der Ehren Mariens). Das Schickliche ist zugleich das Vernünftige, und es ist legitimiert durch die Väter, letztlich auch durch die Heilige Schrift (vgl. auch JOHN HENRY NEWMAN, *Betrachtungen und Gebete* [Anm. 24], 311-313).

⁵⁴ JOHN HENRY NEWMAN, *Religiöse Vorträge* (Anm. 37), 328

⁵⁵ Ebd., 310; JOHN HENRY NEWMAN, *Discourses Addressed to Mixed Congregations*, London 1849, 369- 374

⁵⁶ JOHN HENRY NEWMAN, *Religiöse Vorträge* (Anm. 37), 309

⁵⁷ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 45

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

Wegen ihrer Auserwählung zur Gottesmutter wurde Maria die Heiligkeit geschenkt, wie Newman feststellt. Diese beiden Gnadenvorzüge gehören eng zusammen. Dennoch kann man sagen, dass der zweite Gnadenerweis größer ist als der erste, denn er ist die Bedingung für die Gottesmutter Maria. Sie wurde die Gottesmutter um ihrer persönlichen Heiligkeit willen. Der zweite Gnadenerweis ist bestimmt von dem Glauben und von dem Gehorsam der Gottesmutter. Das hat Newman schon in seiner anglikanischen Zeit intuitiv erfaßt⁵⁸. In diesem Sinne äußert er sich schon in seiner Marienpredigt aus dem Jahre 1831. Diese Predigt zeigt uns, dass er schon früh der Mutter Jesu in treuer Verehrung ergeben war⁵⁹. Mehr als 30 Jahre später schreibt er in seiner Apologia: „... ich hatte eine aufrichtige Andacht zur allerseligsten Jungfrau, in deren Kolleg ich lebte, deren Altar ich diente und deren makellose Reinheit ich in einer meiner ersten gedruckten Predigten verherrlicht hatte“⁶⁰.

⁵⁸ LUTGART GOVAERT, *Kardinals Newmans Mariologie* (Anm. 1), 151. „Bevor sie durch einen besonderen Gnadenerweis die Mutter des Wortes wurde, war sie bereits durch ihren Glauben und ihren Gehorsam so eins mit dem Willen Gottes wie sonst kein Mensch. In ihrem ‚fiat‘ spricht sie diese innerste Haltung Gott gegenüber aus: ‚Siehe die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort‘“ (ebd., 155)

⁵⁹ Vgl. JOHN HENRY NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (Anm. 6), 43–45; vgl. LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 10. Diese erste Marienpredigt ist bislang nicht veröffentlicht worden. Man könnte meinen, sie sei durch die zweite Marienpredigt, die ein Jahr später (1832) am gleichen Festtag (Mariae Verkündigung) zum gleichen Thema gehalten worden ist, überholt. Dem ist jedoch nicht so. In beiden Fällen geht es zwar um die Heiligkeit Mariens, aber der Akzent ist verschieden, im ersteren Fall geht es um die Heiligkeit Mariens auf Grund ihrer Verwandtschaft mit Jesus, ihrer Natur und ihrem Glauben nach, im letzteren Fall geht es vor allem um die Konsequenz aus dieser hervorragenden Heiligkeit, um die Unbefleckte Empfängnis, die in der ersten Predigt nicht so deutlich hervortritt. Die Eigenständigkeit der ersten Predigt geht auch aus dem Faktum hervor, dass Newman sie des öfteren wiederholt hat, zum letzten Mal noch 1843, einige Monate, bevor er seine letzte Predigt als Anglikaner hielt (ebd., 134 f.).

⁶⁰ JOHN HENRY NEWMAN, *Apologie pro vita sua* (Anm. 6), 196. Gemeint ist hier wohl die Predigt von 1832 zum Fest der Verkündigung des Herrn.

Nach seiner Konversion fügt er dem hinzu, dass wir Maria näher kommen können in ihrer Heiligkeit durch die Betrachtung ihrer Vorzüge und durch ihre Verehrung, dass wir so gar Anteil erhalten an ihrer Heiligkeit. Das konnte er als Anglikaner noch nicht aussprechen⁶¹. Wörtlich sagt er in einer Predigt: „Niemand kann ihr besonderes Vorrecht (das Vorrecht Mariens), die Mutter des Höchsten zu sein, besitzen, aber du kannst Anteil haben an der Seligkeit Mariens, die größer ist: Die Seligkeit, den Willen Gottes zu tun und seine Gebote zu halten“⁶². Er konstatiert, dass wir Maria daher nicht nur um ihres Sohnes willen ehren, sondern auch um unseretwillen, um sie nachzuahmen in ihren Tugenden, in ihrer Heiligkeit, in ihrem Glauben, in ihrem Gehorsam, in ihrer Geduld, in ihrer Demut, in ihrer Gottergebenheit, in ihrer Güte, in ihrem Starkmut, in ihrer Entsagungsbereitschaft, in ihrer Herzenseinfalt und in ihrer Reinheit⁶³.

In seiner ersten katholischen Marienpredigt sagt Newman, dass Maria in ihrem Glauben mehr gesegnet war als in ihrer Gottesmatterschaft. Er kann sich dabei auf Augustinus und auf Chrysostomus berufen. Die persönliche Heiligkeit Mariens aber versteht er als Folge ihrer Unbefleckten Empfängnis⁶⁴. Demgemäß erklärt er: „Niemand kann ihr besonderes Vorrecht, die Mutter des Höchsten zu sein, besitzen, aber du kannst Anteil

⁶¹ LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 150 f.

⁶² ORATORIUM VON BIRMINGHAM, Hrsg., *Catholic Sermons of Cardinal Newman*, London 1957, 104: „None indeed can have her special prerogative and be the Mother of the Highest, but you will have a share in that blessedness of hers which is greater, the blessedness of doing God's will and keeping His commandments“. Vgl. LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 151. 233

⁶³ JOHN HENRY NEWMAN, *Religiöse Vorträge* (Anm. 37), 334 f.

⁶⁴ LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 151; ORATORIUM VON BIRMINGHAM, *Catholic Sermons of Cardinal Newman* (Anm. 62), 92–94. 97f.; JOHN HENRY NEWMAN, *Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen* (Predigten XI), Stuttgart 1964, 396 f.

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

haben an der Seligkeit Mariens, die größer ist: die Seligkeit, den Willen Gottes zu tun und seine Gebote zu halten“⁶⁵.

Die Heiligkeit und Reinheit Mariens ist im Vergleich mit ihrer Gottesmutterchaft, so stellt Newman fest, die höhere Gabe. Die vollkommene Heiligkeit Mariens ist der größere Segen, der ihr zuteil geworden ist⁶⁶. Daraus folgt für ihn, dass wir Maria die *Verehrung* schulden, weil sie heilig ist, so wie wir Gott, dem schlechthin Heiligen, die *Anbetung* schuldig sind. Maria und auch die Heiligen haben ein Recht darauf, dass wir sie verehren, und zwar um ihrer Heiligkeit willen. Das ist ein Gedanke, der sich durchhält bei Newman⁶⁷. Die Marienverehrung erfährt ihre Berechtigung in der Heiligkeit der Gottesmutter. Diese Erkenntnis ist bestimmend für ihn in jeder Phase seiner religiösen Entwicklung⁶⁸. Dabei betont er, dass auch Christus Maria wegen ihrer persönlichen Heiligkeit geehrt hat, dass wir somit in der Marienverehrung nicht zuletzt das Beispiel Christi nachahmen, dass uns also bereits die Christusbefolgung die Verehrung Mariens gebietet⁶⁹. Schon in der ersten Marienpredigt begründet Newman die Verehrung Mariens mit dem Beispiel Christi, „der seine Mutter ... stets mit unaussprechlichen Gefühlen betrach-

⁶⁵ ORATORIUM VON BIRMINGHAM, *Catholic Sermons of Cardinal Newman* (Anm. 62), 104: „None indeed can have her special prerogative and be the Mother of the Highest, but you will have a share in that blessedness of hers which is greater, the blessedness of doing God's will and keeping His commandments“. Vgl. LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 151. 233.

⁶⁶ JOHN HENRY NEWMAN, *Betrachtungen und Gebete* (Anm. 24), 249

⁶⁷ LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 152

⁶⁸ Ebd.: „Vom Anfang bis zum Ende hält er (Newman) daran fest, dass wir Maria verehren sollen, weil sie heilig ist, so wie wir Gott, dem schlechthin Heiligen, Anbetung schuldig sind und auch die Heiligen ein Recht auf unsere Verehrung haben“.

⁶⁹ So in der 1. Marienpredigt aus dem Jahre 1831; vgl. LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 150

tet⁷⁰ und der sie dank ihrer persönlichen Heiligkeit mit der Gottesmutterchaft belohnt hat⁷¹.

In der anglikanischen Zeit spricht Newman angesichts des in der anglikanischen Kirche herrschenden Misstrauens gegenüber der Marienverehrung von der Verehrung ihres Andenkens⁷². Wenn Newmans Äußerungen zur Mariologie in dieser Zeit noch eine gewisse Zurückhaltung aufweisen, so erklärt sich das einerseits aus seinem religiösen Milieu und andererseits aus seiner dezidierten Treue zur anglikanischen Kirche. Allein seine Hinwendung zu Maria war für ihn unvermeidbar, als ihm die Bedeutung des Mysteriums der Inkarnation zum Bewusstsein gekommen war⁷³. Das beste Zeugnis für diese frühe Verehrung Mariens durch Newman ist seine Predigt zum Fest Mariae Verkündigung im Jahre 1832⁷⁴. Das Thema dieser Predigt ist das Geheimnis der Menschwerdung Gottes, das Motto das Schriftwort „Von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter“. Da heißt es: Als die zweite Eva hat Maria den „über Eva ausgesprochenen Fluch in Segen“ verwandelt. Und darüber hinaus wurde in ihr die Frau vom Joch des Mannes befreit und neu gesegnet, wobei nicht übersehen werden darf, dass Maria auch in sich selbst gesegnet und begnadet ist, und zwar in der höchst möglichen Form⁷⁵. Er fügt hinzu: „Folgend dem Beispiel der Schrift täten wir daher besser daran, nur zugleich mit ihrem Sohn und um Seinetwillen an sie zu denken. Nie sollten wir sie von Ihm trennen, sondern ihren Namen gebrauchen als ein Erinne-

⁷⁰ Ebd., 144. 149 f.

⁷¹ Ebd., 150. JOHN HENRY NEWMAN, *Pfarr- und Volkspredigten* II (Anm. 13), 151. Newman denkt hier an die Unbefleckte Empfängnis. Daher die klare Unterscheidung zwischen der persönlichen Heiligkeit Mariens und ihrer Gottesmutterchaft. Das wird deutlich in der 2. Marienpredigt unseres Autors (vgl. LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* [Anm. 1], 150).

⁷² Ebd.

⁷³ PAUL SCHNEIDER (Anm. 6), 105

⁷⁴ JOHN HENRY NEWMAN, *Pfarr- und Volkspredigten* II (Anm. 13), 146-158

⁷⁵ Ebd., 148-150; vgl. PAUL SCHNEIDER (Anm. 6), 106

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

rungszeichen an seine große Herablassung⁷⁶. Da fragt er: „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 (und dies wird uns ausdrücklich gesagt), welches muss dann die überragende Reinheit jener gewesen sein, die der Heilige Geist mit Seiner wunderbaren Gegenwart zu überschatten Sich würdigte?“⁷⁷ Es war der Heilige Geist, der „über sie kam und sie mit der Kraft des Allerhöchsten überschattete“⁷⁸. Er wirkte das Geheimnis des menschengewordenen Gottessohnes als eine neue Schöpfung, wie unser Autor vier Jahre später feststellt⁷⁹. Weiter heißt es in dieser Predigt: „Welches müssen die Gaben derer gewesen sein, die auserwählt wurde, die einzig nahe, irdische Verwandte des Gottessohnes zu sein, die einzige, die zu ehren und zu achten Er von Natur aus verpflichtet war“⁸⁰. Und ein wenig später: „(Denn) was war nach eurer Meinung der geheiligte Zustand jener menschlichen Natur, aus der Gott seinen sündelosen Sohn bildete?“⁸¹. Newman erklärt, nichts könne zu hoch sein für die, der Gott sein menschliches Leben verdanke („*nothing [is] too high for her to whom God owes His life*“)⁸². Die Grenze könne hier nur von der natürlichen Begrenztheit des Geschöpfes her zuerkannt werden. Die Begründung für diese Reinheit sieht er in dem Faktum, dass gemäß Hiob 14,4 „niemand etwas Reines aus Unreinem hervor-

⁷⁶ JOHN HENRY NEWMAN, *Pfarr- und Volkspredigten* II (Anm. 13), 155

⁷⁷ Ebd., 151; vgl. 146

⁷⁸ Ebd., 146. Auch Elisabeth war vom Heiligen Geist erfüllt, als sie Maria begrüßte (Lk 1, 41, aber in anderer Weise (ebd., 146)

⁷⁹ JOHN HENRY NEWMAN, *Sermons and Discourses* (1825-1839), New York 1949, 204. 206

⁸⁰ JOHN HENRY NEWMAN, *Pfarr- und Volkspredigten* II (Anm. 13), 151

⁸¹ Ebd.: „... for what, think you, was the sanctified state of that human nature, of which God formed His sinless Son ... ?“ (JOHN HENRY NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons* II [Anm. 47], 132)

⁸² JOHN HENRY NEWMAN, *Discourses to Mixed Congregations* (Anm. 55), 384

bringen kann⁸³. Damals wurde ihm vorgeworfen, er habe die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis verteidigt. Seit dem Jahre 1839 kann ihn niemand mehr von dieser Position abbringen⁸⁴. Ohne Umschweife stellt er später in seinem Brief an Pusey fest, dass die Reinheit und Sündenlosigkeit Mariens die Folge ihrer Unbefleckten Empfängnis sei und leitet diese Glaubenswahrheit aus der Lehre der Väter ab, dass Maria die zweite Eva ist⁸⁵. Er führt diesen Gedanken weiter, wenn er an anderer Stelle sagt: „Wir werden alle als Enterbte und Verlorene empfangen und geboren, und der gewöhnliche Weg, auf dem wir befreit werden, ist das Sakrament der Taufe. Maria aber befand sich nie in diesem Zustand. Sie war durch den ewigen Ratschluss Gottes davon ausgenommen ... Mariens Erlösung ... wurde in jener besonderen Weise festgesetzt, die wir die Unbefleckte Empfängnis nennen⁸⁶. Nie hat sie auch nur eine lässliche Sünde begangen⁸⁷.

In der Schule der Väter lernt Newman zunächst, Maria als die zweite Eva zu verstehen. Er erkennt, dass der Parallelismus Eva Maria, die erste Eva – die zweite Eva, Lehre der Kirchenväter ist seit den ältesten Zeiten und dass von der Stellung und von dem Amt

⁸³ JOHN HENRY NEWMAN, *Pfarr- und Volkspredigten* (Anm.13), 151. Vorausgeht die Feststellung: „Wir wissen ja, dass ‚das, was aus dem Fleisch geboren, Fleisch ist‘“ (Jo 3,6). (ebd.).

⁸⁴ LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 20. 36. Verständlich ist der Vorwurf, wenn man sich klar macht, dass der Christusglaube damals nicht eindeutig formuliert war in der anglikanischen Kirche. Lutgart Govaert bemerkt: „Wenn Christus für sie nicht eindeutig das menschgewordene Wort Gottes ist, wie konnten seiner Mutter dann noch besondere Auszeichnungen zuteil werden“ (ebd., 36). Newman geht davon aus, dass Maria, geschichtlich betrachtet, zuerst als die Jungfrau der Jungfrauen verkündet wurde, dann als die Mutter Gottes, dann als die glorreich in den Himmel Aufgenommene, dann als Fürsprecherin der Sünder und endlich als die unbefleckt Empfangene (JOHN HENRY NEWMAN, *Betrachtungen und Gebete* [Anm. 24], 250).

⁸⁵ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 33– 37. Die Lehre von Maria als der zweiten Eva spielt im Brief an Pusey eine zentrale Rolle.

⁸⁶ JOHN HENRY NEWMAN, *Betrachtungen und Gebete* (Anm. 24), 247 f.

⁸⁷ Ebd., 249. 263f.; Ders., *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching II*, London 1910, 129, 136, 143, 145

der ersten Eva beim Sündenfall die Stellung und das Amt der zweiten Eva bei der Erlösung beleuchtet wird⁸⁸. Dem zweiten Adam tritt die zweite Eva zur Seite. Die erste Eva wurde versucht und fiel, weil sie auf den bösen Geist hörte. Sie wirkte bei dem Sündenfall mit nicht als „unverantwortliches Werkzeug, sondern mit innerer, persönlicher Beteiligung“⁸⁹. Newman erklärt, sie habe ihn zuwege gebracht, sie sei die positive, aktive Ursache gewesen⁹⁰. Maria hörte auf den Heiligen Geist und wirkte mit an der Erlösung durch ihren Gehorsam. Nach der Lehre der Väter ist sie nicht lediglich ein physisches Werkzeug der Menschwerdung Gottes, sondern eine mit Erkenntnis, mit Bewusstsein und Freiheit begabte Ursache⁹¹. Es ist ein wesentliches Element der Lehre von Maria als der zweiten Eva, dass Maria in der Herabkunft des Heiligen Geistes auf sie, in der geistgewirkten Empfängnis, nicht nur ein Werkzeug des Heiligen Geistes war, sondern dass sie mitgewirkt hat an unserer Erlösung durch bestimmte heilige Handlungen. Er erklärt: *She was „not a mere instrument in the Incarnation“ but „cooperated in our salvation ... by specific holy acts“*⁹². Wie die erste Eva aktiv beteiligt war an der Sünde, so war die zweite Eva aktiv beteiligt an der Erlösung⁹³. Das gilt ungeachtet der einzigartigen Stellung ihres Sohnes im Erlösungsgeschehen⁹⁴. Charakteristisch sind ihr Glaube und ihr Gehorsam. An diesen Tugenden gebrach es aber gerade der ersten Eva. Wie Maria durch ihren Glauben und ihren Gehorsam Anteil

⁸⁸ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 24

⁸⁹ Ebd.; vgl. JOHN HENRY NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Anm. 20), 357 f.

⁹⁰ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 24.

⁹¹ Ebd., 26 f.

⁹² JOHN HENRY NEWMAN, *Certain Difficulties II* (Anm. 87), 36; vgl. 31 f., 35.

⁹³ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 24. 26. 32. 36. 23-32.

⁹⁴ JOHN HENRY NEWMAN, *Certain Difficulties II* (Anm. 87), 103; ders., *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Anm. 20), 374: „Weil sie die Mutter Gottes ist, wird gesagt, dass die Erlösung der Menschheit ihren Bitten anheim gegeben sei ‚de congruo‘, aber ‚de condigno‘ verdanken wir die Erlösung nur dem Blut des Erlösers“ (vgl. LUTGART GOVAERT, *Art. Newman, John Henry* [Anm. 31], 610).

an der Rettung der Menschen gewann, so führte die erste Eva durch das Fehlen dieser Tugenden den Fall herbei⁹⁵. Die Überzeugung der Väter, dass die zweite Eva nicht nur ein physisches Werkzeug der Erlösung gewesen ist, hat Augustinus, wie Newman bemerkt⁹⁶, in klassischer Weise zum Ausdruck gebracht, wenn er festgestellt hat, dass Maria höher steht durch ihre Heiligkeit als durch ihre Verwandtschaft mit dem menschengewordenen Gottessohn⁹⁷, dass sie Christus zuerst im Geiste empfangen hat, dann erst in ihrem Schoß⁹⁸. Das ist die Lehre der Väter: Maria hat bei unserer Erlösung mitgewirkt nicht nur „als der Heilige Geist auf ihren Leib herabkam, sondern durch besondere heilige Akte, die die Wirkungen des Heiligen Geistes in ihrer Seele waren“⁹⁹. Lapidar stellt Newman fest: „So ungehorsam und ungläubig Eva war, so gehorsam und gläubig war Maria. Während Eva die Ursache des Verderbens für alle war, war Maria die Ursache des Heils für alle ... während Eva mitwirkte, ein großes Übel herbeizuführen“, wirkte Maria mit, „ein weit größeres Gut herbeizuführen“¹⁰⁰. Ähnlich hatte es *Epiphanius von Salamis* († 403) in seiner Schrift „*Panarion*“ („*Haereses*“) ausgedrückt: „Eva war die Ursache des Todes für

⁹⁵ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 26; vgl. ders., *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Anm. 20), 357 f.

⁹⁶ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 27

⁹⁷ AUGUSTINUS, *De virginitate* c. 3 (PL 40, 398): „*Beatior ergo Maria percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi*“; ähnlich ders., *In Joannis Evangelium Tract. X*, 3 (PL 35, 1468); vgl. JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 27

⁹⁸ AUGUSTINUS, *Sermo* 291,5.6 (PL 38, 1319). In dem *Sermo* 215 heißt es bei Augustinus von Maria: „*Christum prius mente quam ventre concipiens*“ (*Sermo* 215,4 [PL 38, 1074]), in dem *Sermo* 293: „*Fit prius adventus fidei in cor virginis et sequitur fecunditas in utero matris*“ (*Sermo* 293, 1 [PL 38, 1327]) und in dem *Sermo* 25: „*Plus mente custodivit veritatem quam utero carnem. Veritas Christus, caro Christus. Veritas Christus in mente Mariae, caro Christus in ventre Mariae. Plus est, quod est in mente quam quod portatur in ventre*“ (*Sermo* 25,7 [PL 46, 938]).

⁹⁹ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 27

¹⁰⁰ Ebd.

den Menschen ... und Maria die Ursache des Lebens“¹⁰¹ oder *Augustinus* († 430) in seinem *Sermo* 232: „Durch eine Frau der Tod, durch eine Frau das Leben“¹⁰².

Zahlreich sind die Zeugnisse der Kirchenväter, die Newman anführt, um die Verbindung Mariens mit dem Erlösungswerk zu bekräftigen. Er zitiert *Cyrrill von Jerusalem* († 386), *Ephräm, den Syrer* († 378), *Epiphanius* († 403), *Hieronymus* († 20), *Augustinus* († 430), *Petrus Chrysologus* († 450) und *Fulgentius von Ruspe* († 553). Wie durch die erste Eva der Tod kam, so kam durch die zweite Eva das Leben. Von beiden Geschlechtern wird der Teufel besiegt, vom männlichen und vom weiblichen Geschlecht. Die Mitwirkung beider Geschlechter bei der Erlösung ist eine besondere Strafe für den Teufel, der beide Geschlechter zu Fall gebracht hat. Wie durch die zweite Eva das weibliche Geschlecht regeneriert wurde, so wurde das männliche Geschlecht durch den neuen Adam regeneriert¹⁰³. Diese zahlreichen Väterzeugnisse, so stellt er fest, entsprechen der hohen Auffassung, die die katholische Kirche der allerseligsten Jungfrau zuerkennt¹⁰⁴. Diese Zeugnisse wiegen um so schwerer, als sich keine Väterzeugnisse beibringen lassen, die eine gegenteilige Auffassung vertreten oder stützen könnten¹⁰⁵.

Newman konstatiert: „Bei jener furchtbaren Übertretung (der Ursünde) waren drei Personen beteiligt – die Schlange, die Frau und der Mann. Und zur Zeit ihrer Verurteilung wurde ein Ereignis für

¹⁰¹ EPIPHANIUS VON SALAMIS, *Haereses* 78, 18 (PG 42, 729); vgl. JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 30

¹⁰² AUGUSTINUS, *Sermo* 232, 2 (PL 38, 1108): „*per feminam mors, per feminam vita*“; vgl. JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 31

¹⁰³ AUGUSTINUS, *De agone christiano* c. 22 (PL 40, 302f.); JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 29-32

¹⁰⁴ Ebd., 32: Die Kirchenväter hätten wohl kaum „so verschwenderisch in hohen Worten von der Allerseligsten Jungfrau gesprochen, Worte, die sie von anderen niemals gebraucht haben, wenn sie nicht sehr wohl gewusst hätten, kein Mensch sonst habe einen solchen Anspruch auf ihre Liebe und Verehrung wie sie“.

¹⁰⁵ Ebd., 29. Mit einigen Zitaten, die *Pusey* in diesem Sinne in seiner Schrift vorgebracht hat, setzt Newman sich überzeugend auseinander: Ebd., 83-100

die Zukunft verkündet, bei dem die drei Parteien einander wieder begegnen sollten, die Schlange, die Frau und der Mann. Aber es sollte ein zweiter Adam, eine zweite Eva, und die neue Eva sollte die Mutter des neuen Adam werden¹⁰⁶. Initiiert wurde dieses neue Geschehen durch den Heiligen Geist¹⁰⁷.

Aus dem Parallelismus Eva – Maria, die erste Eva – die zweite Eva leitet Newman einerseits die Heiligkeit Mariens und ihre Unbefleckte Empfängnis ab, andererseits ihre Würde und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel¹⁰⁸.

Alle Prärogativen Mariens gründen für Newman in der Menschwerdung der zweiten Person der göttlichen Dreieinigkeit und damit im Geheimnis der Gottesmutterchaft Mariens¹⁰⁹. Die Gottesmutter aber sollte, so Newman, die geistliche Mutter aller Gläubigen werden¹¹⁰. Die Marienlehre ist für ihn einerseits eine Folge des Geheimnisses der Inkarnation, andererseits führt sie wiederum zurück zum Geheimnis der Inkarnation und beleuchtet es. Vom Glauben an die Inkarnation wurde Newman schon in jungen Jahren zum Glauben an das Mariengeheimnis geführt¹¹¹. Christus bzw. das Geheimnis der Inkarnation ist daher für ihn auch das Kriterium der wahren Marienverehrung. Das ist ihm bereits ein

¹⁰⁶ Ebd., 24

¹⁰⁷ Ebd., 27

¹⁰⁸ LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 173; vgl. auch JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 36

¹⁰⁹ JOHN HENRY NEWMAN, *Pfarr- und Volkspredigten II* (Anm. 13), 151; ders., *Parochial and Plain Sermons II* (Anm. 47), 131; ders., *Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen* (Anm. 64), 395; ders., *Discourses to Mixed Congregations* (Anm. 55), 370f.; LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 38. 220

¹¹⁰ Ebd., 173; vgl. auch JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 36

¹¹¹ LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 38. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Mariologie und die Marienverehrung Newmans sich nicht auch aus anderen Glaubenswahrheiten speiste, wie etwa die Lehre von der sichtbaren Kirche, von der Gemeinschaft der Heiligen und die Lehre von der Tradition und von der Entwicklung der Glaubenslehre (vgl. ebd., 39–80)

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

Prinzip des anglikanischen Theologen¹¹². Es verbindet sich mit dem Gedanken der Heiligkeit Mariens, der sich in gleicher Weise in allen Marienpredigten Newmans durchhält¹¹³. Als Mutter Gottes hütet Maria das Christusgeheimnis, partizipiert sie in einzigartiger Weise an der Heiligkeit des menschengewordenen Gottessohnes dank ihrer natürlichen Verwandtschaft mit diesem und dank ihrer übernatürlichen Berufung und findet von daher zu Recht ihre Verehrung¹¹⁴. Wie Newman feststellt, hatte Christus mit Maria „eine besondere naturhafte Verbindung“, weil er von ihr seine Menschheit angenommen hatte. Newman spricht in diesem Zusammenhang von einer „wunderbaren Verwandtschaft“¹¹⁵.

Newman weiß, dass Maria durch ihre Gottesmutterschaft, die sich ausschließlich auf die göttliche Person des Logos bezieht, nicht nur in eine besondere Beziehung zu dem inkarnierten Sohn Gottes tritt, dass sie dadurch auch in besonderer Weise mit den anderen Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit verbunden wird. In diesem Zusammenhang erinnert er daran, dass Maria deshalb als „Kind“ oder als „Tochter“ oder als „Bild des ewigen Vaters“ und dass sie als „Braut“ oder als „Tempel“ oder als „Heiligtum“ des Heiligen Geistes bezeichnet wird.

Im Geheimnis der Inkarnation tritt aber, so Newman, nicht nur Maria in eine neue Beziehung zu dem dreifaltigen Gott, sondern die ganze Menschheit¹¹⁶.

¹¹² Ebd., 82. 90

¹¹³ Ebd., 149

¹¹⁴ Ebd., 127. 149 f.

¹¹⁵ JOHN HENRY NEWMAN, *Pfarr- und Volkspredigten* II (Anm. 13), 154. „Es ist für uns vielleicht unmöglich, ohne eine gewisse Entgleisung der Gefühle eingehend bei dieser wunderbaren Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch zu verweilen“ (154 f.).

¹¹⁶ Vgl. MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* V,1: Erlösungslehre (Gesammelte Schriften VI/1), Freiburg 1954, 354–359 (Nr. 766–773); JOHN HENRY NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (Anm. 6), 23; ders., *Discussions and Arguments on Various Subjects*, London 1911 (1872), 223; LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 35

Bei *Irenäus* heißt es, wie Newman feststellt, Maria sei Evas „*advocata*“ in der Not geworden, weil sie durch ihren Gehorsam „die Ursache oder zumindest die Veranlassung“ der Erlösung für sich selbst und für das ganze Menschengeschlecht gewesen sei. Man kann den Terminus „*advocata*“ auch mit „Mittlerin“ übersetzen. Das Wort „*advocata*“ entspricht dem griechischen Wort „*parakletos*“. Das heißt: Irenäus spricht Maria den Namen und das Amt des Heiligen Geistes zu¹¹⁷.

Newman schreibt: „Wenn man uns anklagt, wir gäben Unserer Lieben Frau die Titel und Ämter ihres Sohnes, dann möge man bedenken, dass der heilige Irenäus ihr sogar den Namen des Heiligen Geistes und das Ihm eigentümliche Amt zuschreibt“¹¹⁸.

Der „*advocatus*“ ist bei den Vätern aber auch Christus. Wie dem auch sei. Zwischen dem „*advocatus*“ und der „*advocata*“ bestehen Abgründe. Wir müssen unterscheiden zwischen der Mittlerschaft der göttlichen Personen und der Mittlerschaft des höchsten Geschöpfes¹¹⁹. Ihre Gegenwart ist im Himmel, nicht auf Erden. Ihre Macht ist indirekt. Sie wirkt durch ihr Gebet. Und ihr Gebet ist wirksam dank ihrer Heiligkeit¹²⁰.

Da wird deutlich, dass Maria nicht nur in einer innigen Beziehung zur zweiten Person des dreifaltigen Gottes steht, sondern auch zur dritten. Das ist verständlich angesichts ihrer engen Verbundenheit mit dem Werk der Erlösung.

Der Heilige Geist hatte sie „überschattet“, und sie hatte auf den Heiligen Geist gehört¹²¹, und in ihrem Leben hat sie das Wirken des Heiligen Geistes auf paradigmatische Weise bezeugt¹²². Das aber

¹¹⁷ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 27; ders., *Betrachtungen und Gebete* (Anm. 24), 310

¹¹⁸ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 27

¹¹⁹ JOHN HENRY NEWMAN, *Betrachtungen und Gebete* (Anm. 24), 310

¹²⁰ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 59 f.

¹²¹ Ebd., 26 f; vgl. PAUL SCHNEIDER (Anm. 6), 108 f.

¹²² JOHN HENRY NEWMAN, *Pfarr- und Volkspredigten II* (Anm. 13), 156

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

hat sie getan, indem sie „dem Lamm“ in beispielhafter Weise gefolgt ist¹²³.

Newman zitiert *Cyrrill von Alexandrien* († 444), der auf dem Konzil von Ephesus geradezu hymnisch das Lob der Gottesmutter singt: „Heil dir, Maria, Gottes Mutter, erhabener, kostbarer Gemeinbesitz der ganzen Welt, du nie verlöschende Lampe, du Krone der Jungfräulichkeit, du Szepter des wahren Glaubens, du unzerstörbarer Tempel, du Wohnung des Grenzenlosen, du Mutter und Jungfrau, durch die Er, der da kommt im Namen des Herrn, in den heiligen Evangelien selig gepriesen wird ... durch die die Heiligste Dreifaltigkeit geheiligt (besser: verherrlicht!) wird ... durch die die Engel und die Erzengel sich freuen, die Teufel in die Flucht gejagt werden ... und die gefallene Schöpfung in den Himmel aufgenommen wird“¹²⁴.

Schon in seiner anglikanischen Zeit weiß Newman um die Verehrung, die Maria gebührt¹²⁵, wenngleich er unter dem Eindruck der offiziellen Meinung des Anglikanismus die römische Marienverehrung als Abgötterei ablehnt, speziell in der Gestalt ihrer Anrufung¹²⁶. Er ringt jedoch um Verständnis in dieser Frage¹²⁷, um

¹²³ Ebd.

¹²⁴ CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Homiliae diversae*, Homilia 4 (PG 77, 991): „Salve a nobis, Deipara Maria, venerandus totius orbis thesaurus, lampas inexstinguibilis, corona virginitatis, sceptrum rectae doctrinae, templum indissolubilis, locus eius, qui loco capi non potest, mater et virgo, per quam is benedictus in sanctis Evangelicis nominatur, qui venit in nomine Domini: salve quae immensum incomprehensibilemque in sancto virgineo utero comprehendisti, per quam sancta Trinitas glorificatur et adoratur, per quam pretiosa crux celebratur, et in universo orbe adoratur; per quam coelum exultat, per quam angeli et archangeli laetentur, per quam daemones fugantur, per quam tentator diabolus coelo decidit, per quam pro lapsa creatura in coelum assumitur“. Vgl. JOHN HENRY NEWMAN, *Briefan Pusey* (Anm. 2), 48

¹²⁵ JOHN HENRY NEWMAN, *Pfarr- und Volkspredigten* II (Anm. 13), 146–158; JOHN HENRY NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (Anm. 6), 196

¹²⁶ Ebd., 137. 150. 228; vgl. JOHN HENRY NEWMAN, *Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit seines Lebens* (Ausgewählte Werke von John Henry Newman, II/III), Mainz 1957, 24; ders., *Discussions and Arguments on Various Subjects* (Anm. 116), 17; ders., *The Via Media of the Anglican Church* II, London 1978,

schließlich zu der Erkenntnis zu kommen, dass die Marienverehrung die Gottes- und Christusverehrung nicht bedroht, sondern geradezu schützt¹²⁸. Wiederum ist es das Väterstudium, das ihn zur Anerkennung der römisch-katholischen Praxis der Anrufung Mariens und mit ihr auch der Heiligen führt¹²⁹.

Die älteste Geschichte der Kirche lehrt ihn, dass das Gebet der Gläubigen füreinander von Anfang an ein genuines Wesensmerkmal der Christenheit gewesen ist, dass die Fürbitte ein entscheiden-

119- 130. Zunächst wirft Newman der römischen Kirche vor, sie habe dem apostolischen Depositum neue Inhalte hinzugefügt, bis seine Studie über die Entwicklung der Glaubenslehre ihn eines anderen belehrt (vgl. LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* [Anm. 1], 170 f.). Der Vorwurf, die katholische Marienlehre sei Abgötterei, war zur damaligen Zeit der gängige Vorwurf in der anglikanischen Kirche (vgl. auch JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* [Anm. 2], 55).

¹²⁷ JOHN HENRY NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (Anm. 6), 178. 198 f.

¹²⁸ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 65. 67. Die Lehre über Maria, wie sie der katholische Newman annimmt und lehrt, ist in dem „*Essay über die Entwicklung der Glaubenslehre*“ keimhaft enthalten, einem Werk, das Newman kurz nach seiner Konversion veröffentlichte (LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* [Anm. 1], 129).

¹²⁹ Ebd., 22. Gemäß dem Glaubensbekenntnis der 39 Artikel sollen die Heiligen nicht angerufen werden, folglich soll auch Maria nicht angerufen werden (Art. 22 und 39). Das führte bei den Anglikanern schon bald zu einer Vernachlässigung der Marienverehrung (vgl. ALEXANDER PENROSE FORBES, *An Explanation of the Thirty-nine Articles with an Epistle Dedicatory to the Late Rev. E. P. Pusey*, London ⁵1887, 203; LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* [Anm. 1], 36 f. 220). Aus der Befürchtung heraus, dass Christus durch Maria in den Schatten gestellt werden könnte, und unter dem Eindruck der anglikanischen Tradition hat Newman bis kurz vor seiner Konversion zur Kirche Roms die Anrufung Mariens als Missbrauch abgelehnt. Die Verehrung Mariens erschien ihm schon früh legitim dank des Einflusses seines Freundes Richard Hurrell Froude, schon gegen Ende der zwanziger Jahre, nicht aber die Anrufung (ebd., 49-79. 81. 128). In diesem Punkt, Anrufung und Fürbitte, hat Newman in seiner katholischen Zeit seine Meinung grundlegend geändert (ebd., 155). Noch im Jahre 1841, nach seiner Veröffentlichung des Traktats 90, hält Newman dezidiert daran fest, dass die Anrufung der Heiligen eine Neuerung der Kirche Roms sei, die eine Beeinträchtigung der Christusverehrung bedeute. Das ist die offizielle Lehre der anglikanischen Kirche. Er denkt hier persönlich um diese Zeit freilich jedoch schon mehr an die Praxis als an die Theorie. Das heißt: Die theoretischen Widerstände sind um diese Zeit schon weithin abgebaut (ebd., 155 f. 169).

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

des Element bereits der nachösterlichen Kirche Christi gewesen ist. Dafür spricht die Apostelgeschichte, dafür sprechen aber auch die apostolischen Briefe. Das geistliche Band, das die Jünger Jesu so miteinander verband, wie konnte es mit dem Tod enden? Konsequenterweise verband auch von Anfang an das fürbittende Gebet die Lebenden mit den Verstorbenen, mit den vollendeten wie auch mit den noch nicht vollendeten Verstorbenen. Dafür zeugen, wie Newman feststellt, im Neuen Testament ansatzweise die Geheime Offenbarung und der Hebräerbrief, noch mehr zeugt davon indes das außerbiblische Zeugnis. Die Lebenskraft der Fürbitte aber ist die Heiligkeit. So führt Newman aus. Das bringt Paulus zum Ausdruck, wenn er den Heiligen Geist als den höchsten Fürsprecher versteht (Röm 8, 26)¹³⁰, oder das Johannes-Evangelium, wenn es da heißt: „Wenn jemand ein Diener Gottes ist, den hört Er“ (Joh 9, 31), oder der Jakobusbrief, wenn er konstatiert: „Viel vermag das Gebet eines Gerechten“ (Jak 5, 16), oder der 1. Johannesbrief, wenn er feststellt: „Um was immer wir bitten, werden wir erlangen, weil wir seine Gebote halten“ (1 Joh 3, 22). In diesem Kontext ist es für Newman geradezu selbstverständlich, dass Maria in ihrer Heiligkeit und Würde, als die, die „den Ewigen in der Gestalt eines Kindes geboren“¹³¹ hat, für die Kirche auf Erden Fürbitte einlegt, dass sie für die Kirche die Fürbitterin schlechthin ist¹³².

Das Kernstück der Mariologie und der Marienverehrung Newmans ist die innere heilsgeschichtliche Verbindung Mariens mit Christus. Zentral ist dabei der Gedanke, dass der Glaube an das mariologische Dogma den Glauben an das christologische Dogma verbürgt: Maria schenkt uns Christus, den menschengewordenen Sohn Gottes und hilft uns, ihn aufzunehmen¹³³. „Der Glaube an Maria als die Mutter Gottes und die Jungfrau ist eine Gewähr für

¹³⁰ „Der Geist selbst legt Fürbitte für uns ein; er legt Fürbitte ein für die Heiligen nach Gottes Willen“ (Röm 8, 26).

¹³¹ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 59

¹³² Ebd., 49-52

¹³³ LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 11

den Glauben an die Inkarnation. Wird Maria verehrt, wahrhaft verehrt, so wird auch Christus angebetet¹³⁴. Das war für Newman nicht nur eine intellektuelle Einsicht, sondern auch eine konkrete Alltagserfahrung¹³⁵. So fragt er, ob jene, die meinen, sie verehrten Christus, dabei aber seine Mutter ablehnen, ob sie diesen Christus auch wirklich als Gott anbeten und ihn nicht nur als einen Menschen verehren¹³⁶. Dabei betont er nachdrücklich, nicht die Glaubenslehre über Maria sei gewachsen in der Geschichte der Kirche, wohl aber die Verehrung Mariens¹³⁷. Wörtlich sagt er: „Ich gebe voll und ganz zu, dass die fromme Verehrung der Allerseligsten Jungfrau bei den Katholiken mit den Jahrhunderten zugenommen hat; doch ich gebe nicht zu, die auf sie bezügliche Lehre habe einen Zuwachs erfahren, denn ich glaube, sie ist in der Substanz von Anfang an ein und dieselbe gewesen“¹³⁸. Das Verhältnis von Glaube und Andacht charakterisiert er mit dem Hinweis auf das Verhältnis einer Wahrheit zu ihrer Realisation, und er erklärt, es könne Glauben geben ohne Andacht, nicht aber Andacht ohne Glauben¹³⁹.

Newman erklärt: Wo Maria verehrt wird, da wird auch ihr Sohn angebetet, wo man aber auf die Marienverehrung verzichtet, da tritt auch der Glaube an die Gottheit Christi zurück, da wird Christus eher als das höchste Geschöpf verehrt, wie es bei den Arianern der Fall ist¹⁴⁰. Die Praxis der Verehrung Mariens, der legitimen Verehrung Mariens, bestätigt es ihm, dass die Größe Mariens stets in den

¹³⁴ Ebd..

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ JOHN HENRY NEWMAN, *Discourses to Mixed Congregations* (Anm. 55), 362- 380; vgl. LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 11 f.

¹³⁷ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 20; LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 81

¹³⁸ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 20

¹³⁹ Ebd., 20 f.; vgl. LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 95

¹⁴⁰ LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 164 (mit Hinweis auf JOHN HENRY NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Anm. 20), 366- 375)

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

Dienst ihres Sohnes getreten ist. In seiner ersten katholischen Predigt erklärt er: „Seid dessen sicher, der Weg zu den Leiden des Sohnes geht über die Schmerzen der Mutter“¹⁴¹. Die Marienverehrung ist für Newman ein Weg zu Christus¹⁴². Er bemerkt: Wenn Maria „nicht unsere Huldigung an sich ziehen soll, warum machte Er sie so einzigartig in ihrer Größe inmitten seiner weiten Schöpfung? Wäre es Götzendienst für uns, unsere Affekte unserem Glauben entsprechen zu lassen, dann hätte Er sie nicht zu dem gemacht, was sie ist, oder Er hätte uns nicht gesagt, dass Er sie so gemacht hat ... Und wir haben die gleiche Bürgschaft dafür, dass wir sie als Gottesmutter begrüßen dürfen, wie wir sie haben, Ihn als Gott anzubeten“¹⁴³.

Seine geschichtlichen Studien haben Newman gezeigt, dass die Marienverehrung nicht in Konkurrenz tritt zur Christusverehrung, sondern den Christusglauben und die Christusverehrung gefördert und gegen die entsprechenden Häresien gesichert hat. Maria hat stets zu Christus geführt. Mehr und mehr erkennt er, dass jener, der sich weigert, Maria zu verehren, in der Gefahr ist, Christus zu vergessen¹⁴⁴. Er erklärt: „Wenn wir Europa überblicken, werden wir

¹⁴¹ ORATORIUM VON BIRMINGHAM, *Catholic Sermons of Cardinal Newman* (Anm. 62), 103: „... the way to enter into the sufferings of the Son is to enter into the sufferings of the Mother“. Vgl. LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 164 und 235

¹⁴² Ebd., 166

¹⁴³ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 61

¹⁴⁴ Lapidar erklärt Newman: „Der Entehrung der Mutter folgt die Entehrung des Sohnes auf dem Fuße“ (JOHN HENRY NEWMAN, *Religiöse Vorträge* [Anm. 37], 308). Papst Pius XII. hat sich diesen Gedanken Newmans zu eigen gemacht in einer Ansprache am 4. Mai 1952, wenn er erklärt: „Darum dürfen wir die Mutter nicht vom Sohne trennen. Sein Tod auf Golgotha war ihr Martyrium; sein Sieg ist ihre Erhöhung. Das Zeugnis dreier Jahrhunderte bestätigte die Tatsache, dass, wie der gelehrte Kardinal Newman es so klar gesehen hat, ‚die Katholiken, die die Mutter verehrten, noch immer den Sohn verehren, während jene, die jetzt aufhören, den Sohn zu bekennen, damit anfangen, die Mutter zu belächeln‘ ...“. (*Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, XIV, Vaticano ²1953, 130). Vgl. LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 174 f. Für Newman ist Maria nicht nur die Überwindern der christologischen Häresien,

merken, gerade jene Nationen und Länder haben im großen ganzen ihren Glauben an die Gottheit Christi verloren, die die Verehrung seiner Mutter aufgegeben haben, und andererseits haben jene, die in ihrer Verehrung an vorderster Stelle gestanden haben, ihre Rechtgläubigkeit bewahrt¹⁴⁵.

So kommt er zu der Erkenntnis: „Zwei große Gesichtskreise eröffnet ... das Christentum unserer Frömmigkeit; der eine hat seinen Mittelpunkt in dem Sohne Mariens, der andere in der Mutter Jesu. Keiner von beiden braucht den anderen zu verdunkeln, und in der katholischen Kirche geschieht das wirklich nicht ...“¹⁴⁶. Und er fährt fort: „In der katholischen Kirche hat sich Maria nicht als Rivalin, sondern als Dienerin ihres Sohnes erwiesen ...“¹⁴⁷. Die Ehre Mariens kommt dem Sohn zugute¹⁴⁸. Maria wird geehrt um Jesu willen¹⁴⁹. Es ist natürlich die gesunde Marienverehrung, die Newman

sondern aller Häresien. Das ist für ihn mehr als eine theoretische Deduktion (JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* [Anm. 2], 54)

¹⁴⁵ Ebd., 64. An anderer Stelle sagt Newman: „... die Katholiken, die die Mutter ehrten, beten auch heute noch den Sohn an ...“ (JOHN HENRY NEWMAN, *Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen* [Anm. 64], 393) oder „Die beschuldigt wurden, ein Geschöpf an seiner Stelle zu verehren, verehren ihn heute noch; ihre Ankläger aber, die hofften, ihn so rein zu verehren, haben aufgehört ihn überhaupt zu verehren ...“ (JOHN HENRY NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* [Anm. 20], 367). Die Erfahrung, dass die Einschränkung der Marienverehrung keineswegs zu einer vertieften Christusfrömmigkeit führt, musste im übrigen auch Luther machen (vgl. *Predigt am Tage Annunciationis* 25. März 1532 [WA 36, 152]. Auch die Aufklärung hat in ihrer marianischen Zurückhaltung keineswegs eine tiefere Christusfrömmigkeit ausgelöst (ANTON ZIEGENAUS (Anm. 25), 10). Vgl. auch LUTGART GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie* (Anm. 1), 78 f.

¹⁴⁶ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 64

¹⁴⁷ Ebd., 65

¹⁴⁸ JOHN HENRY NEWMAN, *Religiöse Vorträge* (Anm. 37), 304. Dieser Gedanke ist das Thema des Vortrags: *Mariens Preis des Sohnes Ehre!*

¹⁴⁹ Ebd., 308

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

hier im Blick hat, nicht jene, die in der anglikanischen Kirche seiner Zeit nicht zu Unrecht zurückgewiesen wurde¹⁵⁰.

Im Marienkult geht es Newman um die Verkündigung des rechten Glaubens an den Gottmenschen¹⁵¹. Die Marienlehre klärt und schützt das Geheimnis der Menschwerdung Gottes¹⁵². Maria steht im Dienst des Christusgeheimnisses, in ihrem Erdenleben wie auch in der Geschichte. Das betont Newman immer wieder in seinen Predigten und in seinen Briefen¹⁵³.

Er weist nicht nur darauf hin, dass die Marienverehrung die Christusverehrung und die Gottesverehrung faktisch nicht verdrängt hat, sondern stellt auch dezidiert die Andersartigkeit der Verehrung Mariens im Vergleich mit der Verehrung ihres Sohnes und der Verehrung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit in der römischen Kirche heraus. Die göttliche Verehrung charakterisiert er als „ernst, tief und scheu“ und dennoch „zart, vertrauend und hingebend“, speziell in der Christusverehrung. Er bemerkt, zu Maria spreche man „wie zu einem bloßen Adamskind“, zwar „in einer liebenden und glühenden Sprache“, aber doch wiederum „unterwürfig, wie es eben ihre sündigen Verwandten tun müssen“¹⁵⁴. Konkret verweist er auf die grundlegende formale Verschiedenartigkeit des „*Dies irae*“ und des „*Stabat Mater*“¹⁵⁵. Er zeigt schließlich, dass auch die populären Veröffentlichungen über die Vorrech-

¹⁵⁰ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 62- 82; vgl. ders., *Die Kirche I*, Einsiedeln 1945, 61 und 63-66

¹⁵¹ JOHN HENRY NEWMAN, *Brief an Pusey* (Anm. 2), 62-65

¹⁵² JOHN HENRY NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Anm. 20), 179; ders., *Discourses to Mixed Congregations* (Anm. 55), 367-369; vgl. PAUL SCHNEIDER (Anm. 6), 119. Das ist so etwas wie ein Leitmotiv in den Predigten Newmans und auch in seinen Briefen (LUTGART GOVAERT, *Art. Newman, John Henry* (Anm. 31), 610.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ JOHN HENRY NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Anm. 20), 367

¹⁵⁵ Ebd..

te und Vorzüge der allerseligsten Jungfrau nicht die göttliche Herrlichkeit ihres Sohnes verdunkeln¹⁵⁶.

In diesem Zusammenhang äußert er den Verdacht, dass die protestantische Christusfrömmigkeit vielfach nicht mehr ist als die katholische Marienfrömmigkeit, und das noch in vergrößerter Gestalt¹⁵⁷.

Eindrucksvoll erläutert Newman das Verhältnis der Marienverehrung zur Christusverehrung oder die Hinordnung der Marienverehrung auf die Christusverehrung, wenn er erklärt, warum wir Maria als Morgenstern bezeichnen. „Sie strahlt nicht für sich selbst und nicht aus sich selbst, sie ist vielmehr der Widerschein ihres und unseres Erlösers und verherrlicht ihn. Wenn sie in der Dunkelheit erscheint, wissen wir, dass er nahe ist“¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Ebd., 371, 375

¹⁵⁷ Ebd., 368 f.

¹⁵⁸ JOHN HENRY NEWMAN, *Betrachtungen und Gebete* (Anm. 24), 304

Die trinitarischen Beziehungen Mariens als Urbild der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Manfred Hauke, Lugano

1. Die Bedeutung der Trinität auf dem Zweiten Vatikanum

Das Jubiläumsjahr 2000 als Feier der Menschwerdung des Sohnes Gottes verbindet sich in besonderer Weise mit dem Blick auf die Allerheiligste Dreifaltigkeit, „von der alles kommt und der sich alles zuwendet in Welt und Geschichte“¹. Da in den vorausgegangenen Jahren der göttliche Sohn, der Heilige Geist und der Vater auch in ihrer Beziehung zu Maria betrachtet werden sollten², ist im Jubeljahr eine Gesamtschau angesagt zum Verhältnis zwischen Maria und der Dreifaltigkeit³. Dabei empfiehlt sich ein Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil, das die Themen „Kirche“, „Trinität“ und „Maria“ miteinander verbunden hat.

Das Geheimnis des dreifaltigen Gottes spielt in den Diskussionen des Zweiten Vatikanum keine zentrale Rolle. Nicht etwa, weil es für unwichtig gehalten würde, sondern weil es als selbstverständlicher Kern des christlichen Glaubens vorausgesetzt wird. Und als grundlegendes Motiv allen Redens über die Kirche ist die göttliche Dreifaltigkeit in den Konzilstexten mannigfach gegenwärtig⁴. Dies zeigt sich besonders in der Dogmatischen Konstitution

¹ JOHANNES PAUL II, Apost. Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* (1994), 55

² JOHANNES PAUL II, *Tertio Millennio Adveniente*, 43. 48. 54

³ Der vorliegende Beitrag wurde gehalten als Referat auf dem XX Congresso Mariologico Internazionale in Rom, 15.-24. 9. 2000, dessen Akten voraussichtlich erst in einigen Jahren gedruckt werden (*Il Mistero della Trinità e Maria*, herausgegeben von der *Pontificia Academia Mariana Internationalis*). Wegen der Aktualität des Themas im Jubiläumsjahr 2000 geschieht der Vorabdruck.

⁴ Zur trinitarischen Theologie auf dem Zweiten Vatikanum vgl. M. PHILIPON, *Die heiligste Dreifaltigkeit und die Kirche*, in: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils I*,

über die Kirche, *Lumen Gentium*: die Einführung kennzeichnet die Kirche als „Sakrament“ „für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1), um dann sofort einen ausgiebigen Blick auf die Dreifaltigkeit zu richten (LG 24). „Einige an die moderne Methode der Beobachtung und Induktion gewöhnte Geister haben ihr Erstaunen darüber nicht verheimlicht, zu sehen, wie ein Konzil, das sich pastoral nennt und den Anspruch erhebt, auf die Fragen des heutigen Menschen zu antworten, mit der Darstellung des Geheimnisses der Kirche beginnt [so der Titel des ersten Kapitels], dabei jedoch nicht von der irdischen Wirklichkeit, dem Gegenstand unserer täglichen Erfahrung und unserer historischen Methode, sondern ‚ex abrupto‘, von oben her, vom Ursprung aller Ursprünge ausgeht: von Gott dem Vater, dem letzten Grund der Gottheit, dem Ursprung des Sohnes und des Heiligen Geistes“⁵.

Vater, Sohn und Geist ist je ein eigener Artikel gewidmet. Für den Vater wird betont der freie Ratschluss, die Welt zu erschaffen und die Menschen am göttlichen Leben teilhaben zu lassen nach dem Bilde Christi in der Gemeinschaft der Kirche (LG 2). Der Vater sendet den Sohn, um das Werk der Erlösung zu vollziehen und die Menschen in seinem Leib, der Kirche, zu vereinen (LG 3). Nachdem der Sohn sein Werk auf Erden vollbracht hat, wird am Pfingstfest der Heilige Geist gesandt, in dem die Gläubigen durch Christus Zugang haben zum Vater. „Der Geist wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wie in einem Tempel ... So erscheint die ganze Kirche [nach einem Wort *Cyprians*] ‚als das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk‘“ (LG 4).

Freiburg i. Br. u. a. 1966, 252-275; B. de MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire (Théologie historique 31)*, Paris 1975, 303-333; N. SILANES, „La Iglesia de la Trinidad“, in: *La SS. Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca 1981; DERS., *Vaticano II*, in: X. Pikaza/N. Silanes (Hrsg.), *Diccionario teológico „El Dios cristiano“*, Salamanca 1992, 1425-1433 (Lit.); F. COURTH, *Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG II/1c)*, Freiburg i. Br. 1996, 169-173 (Lit.)

⁵ PHILIPON, 253 f.

Die trinitarischen Ausführungen am Beginn von *Lumen Gentium* sind typisch für die Darstellungsweise des Konzils zur Gotteslehre überhaupt: in einer eher narrativen Sprache werden die zentralen Ereignisse der Heilsgeschichte nachgezeichnet. Entgegen dem Wunsch einiger Konzilsväter wird keine Abgrenzung vorgenommen zwischen persönlichen Proprietäten und Appropriationen. Das Konzil „gebraucht einfachhin die Sprache der Schrift und überlässt es den Theologen, diese Lehren mit wissenschaftlicher Genauigkeit auszulegen“⁶.

Trotz des Mangels an systematischer Vertiefung wird man dem Konzil zuerkennen müssen, dass es mit großem Nachdruck „den vorrangigen Platz des Dreifaltigkeitsgeheimnisses der Kirche herausgestellt“ hat⁷. „Unter trinitätstheologischem Aspekt liegt die Bedeutung des 2. Vatikanum darin, sein Verständnis von Kirche und christlicher Existenz wie keines der vorangegangenen Konzilien mit dem Grundgeheimnis der Offenbarung verknüpft zu haben. Es erscheint tatsächlich als das ‚Protomysterium‘ und der zusammenfassende ‚Schlussstein‘ aller Glaubensaussagen“⁸.

2. Die trinitarische Verankerung der Mariengestalt im Überblick

Was für das Zweite Vatikanum und dessen doktrinellen Kern, *Lumen Gentium*, im allgemeinen gilt, zeigt sich auch im Blick auf die Darstellung Mariens, die sich auf das achte Kapitel der Dogma-

⁶ PHILIPON, 254. Vgl. SILANES (1992) 1427-29; COURTH 171f. Die Lehrkommission des Konzils bemerkte zu den angedeuteten Vorschlägen: „Aliqui Patres clarius distinguere volunt inter ea quae divinis Personis sunt *propria* vel *appropriata*. Ut disputationes vitentur, textus loquitur simpliciter secundum verba, quae tum in Scripturis, tum in Symbolis fidei et Conciliis passim adhibentur. In explicationes theologicas ulteriores de Sanctissimae Trinitate non videtur intrandum. Notum est autem quod apud S. Paulum, notatim *Eph. 1*, revelatio de salute per Ecclesiam secundum munus trium Personarum exhibetur“ (*Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, vol. III/1*, Vatikanstadt 1973, 171).

⁷ PHILIPON, 253

⁸ COURTH, 172

tischen Konstitution über die Kirche konzentriert (LG 52-69). Dies ist umso beachtlicher, als der marianische Teil von *Lumen Gentium* seine eigene Geschichte hat, auf die gleich noch einzugehen ist. Wie das gesamte Dokument, so beginnt auch das achte Kapitel mit dem trinitarischen Urgrund der Heilsgeschichte: „Da der gütigste und weiseste Gott die Erlösung der Welt vollenden wollte, *‘sandte er, als die Fülle der Zeit gekommen war, seinen Sohn, von der Frau geboren ... damit wir die Annahme zu Söhnen empfangen’* (Gal 4, 45). Er stieg für uns Menschen und um unseres Heils willen vom Himmel herab und ist Fleisch geworden durch den Heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau. Dieses göttliche Heilsmysterium wird uns offenbar und wird fortgesetzt in der Kirche“ (LG 52).

Die Dreifaltigkeit steht nicht nur am Beginn, sondern auch am Ende des mariologischen Kapitels und bildet damit gleichzeitig den krönenden Abschluss der Darlegungen über die Kirche: Maria möge bei ihrem Sohn Fürbitte einlegen, „bis alle Völkerfamilien ... zum einen Gottesvolk versammelt werden, zur Ehre der heiligsten und ungeteilten Dreifaltigkeit“ (LG 69). Das Ende von *Lumen Gentium* nimmt mit dem Ausblick auf die ewige Seligkeit zugleich einen Faden wieder auf, der bereits das den mariologischen Aussagen vorgelagerte eschatologische Kapitel abschließt: die zukünftige Herrlichkeit, worin wir „in dem einen Lob der Heiligsten Dreifaltigkeit miteinander Gemeinschaft haben“. Die Verehrung der Heiligen gestaltet reicher den „Kult der Anbetung ... , der Gott dem Vater durch Christus im Heiligen Geist dargebracht wird ...“ (LG 51).

Noch am Beginn des Marienkapitels (im *Prooemium*) findet sich eine wichtige Kennzeichnung, die wir als trinitätstheologischen Kern der konziliaren Mariologie bezeichnen dürfen: „Im Hinblick auf die Verdienste ihres Sohnes auf erhabener Weise erlöst und mit ihm in enger und unauflöslicher Verbindung geht, ist sie mit dieser höchsten Aufgabe und Würde beschenkt, die Mutter des Sohnes Gottes und daher die bevorzugt geliebte Tochter des Vaters und das Heiligtum des Heiligen Geistes zu sein“ (LG 53).

Schon dieser erste, noch unvollständige Blick auf die trinitarischen Aussagen des Marienkapitels zeigt deren zentrale Bedeutung und die thematische Verklammerung mit dem übrigen Text von *Lumen Gentium*. Eine monographische Untersuchung des achten Kapitels trägt nicht ohne Grund den Obertitel: „*Maria im Licht der Dreifaltigkeit*“⁹. Andererseits ist es wohl auch kein Zufall, wenn beispielsweise das einbändige „*Nuovo dizionario di Mariologia*“ für eine erste Bestandsaufnahme zu unserem Thema wenig ergiebig ist: im Artikel über Maria beim Zweiten Vatikanum fehlt der systematische Hinweis auf die Dreifaltigkeit¹⁰, und im Beitrag über Maria und die Trinität findet sich (fast) nichts zum Zweiten Vatikanum¹¹. Um eine genauere Analyse vorzubereiten, werfen wir zunächst einen Blick auf die Textgeschichte.

3. Die Vorbereitung des eigenständigen Marienschemas

3.1 Das geschichtliche Umfeld

Mit der offiziellen Ankündigung des Konzils am 25. Januar 1959 beginnt die Zeit der *antepraeparatoria*, der ersten Vorbereitungen. Konkret geht es um die offizielle Anfrage von seiten der Kurie an alle maßgebenden Instanzen (insbesondere an alle Bischöfe, Generaloberen und Theologischen Fakultäten), welche Themen auf dem Konzil behandelt werden sollen. Von den 1998 Antworten bis zum Frühjahr 1960 betreffen ungefähr 600 die Gottesmutter: „500 wollten eine dogmatische Definition; davon etwa 400 eine solche der Mittlerschaft, 50 eine der geistlichen Mutterschaft, 50 eine der Miterlöserschaft und 20 eine des Königtums Mariens. Knapp 100 wünschten dagegen überhaupt kein marianisches Kon-

⁹ P. CIPOLLONE, *Maria alla luce della Trinità. Studio sul capitolo VIII della „Lumen Gentium“*, Roma 1990

¹⁰ S. MEO, *Concilio Vaticano II*, in: ST. DE FIORES/S. MEO (Hrsg.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo²1986, 379-395

¹¹ J. M. ALONSO, *Trinità*: in: ST. DE FIORES/S. MEO (Hrsg.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo²1986, 1406-1417

zilsthema¹². Diese Bilanz spiegelt sich denn auch in den acht Überschriften, mit denen die Eingaben zusammengefaßt werden: 1) *De Mariologia in genere*, 2) *De maternitate spirituali*, 3) *De integritate physica*, 4) *De regalitate*, 5) *De transitu*, 6) *De mediazione universalis*, 7) *De Corredemptione*, 8) *De non opportunitate novarum definitionum*¹³. Die Beziehung Mariens zur Trinität erweckt in dieser Zusammenschau kein Interesse.

Ein halbes Jahr nach dem Eintreffen der letzten Eingaben trifft sich zum ersten Mal die Vorbereitungskommission (27. Oktober 1960). Sie legt fest, dass die marianischen Themen im Schema über die Kirche, *De Ecclesia*, behandelt werden sollen¹⁴. Nach etwa hundert Treffen von durchschnittlich drei Stunden erstellt die für die Kirche zuständige Unterkommission einen Text mit dem Titel *De Ecclesia et de Beata Virgine Maria*. Schon dieser erweiterte Titel macht den Eigenwert des marianischen Themas deutlich. Am 2. März 1962 beschließt die Theologische Kommission, den inzwischen überarbeiteten marianischen Text vom Kirchenschema zu trennen unter dem Titel *De Beata Virgine Maria Matre Dei et Matre hominum*¹⁵. Die Schemata über die Kirche und über Maria werden, nach weiteren Korrekturen, bald nach dem Beginn des Konzils (11. Oktober 1962) an die Teilnehmer ausgeteilt (23. November 1962)¹⁶.

Der für die konziliare Diskussion vorausgesetzte Text des Marienschemas¹⁷ ist in sechs Paragraphen gegliedert. In einem ersten

¹² G. SÖLL, *Mariologie* (HDG III/4), Freiburg i. Br. 1975, 238

¹³ Vgl. *Acta et documenta Concilio Vaticano II apparando. Series I (Anteparaeparatoria), vol. II, appendix: Analyticus conspectus consiliorum et votorum quae ab Episcopis et Praelatis data sunt, pars I*, Vatikanstadt 1961, 131-142

¹⁴ G. M. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Rom 1966, 18.

¹⁵ Vgl. BESUTTI, 19-21

¹⁶ Vgl. BESUTTI, 22 f.

¹⁷ Vgl. *Acta synodalia I/4*, 92-121; BESUTTI 23-39; im Vergleich mit der endgültigen Fassung von *Lumen Gentium* bei G. ALBERIGO/F. MAGISTRETTI (Hrsg.),

Teil geht es um die enge Verknüpfung Christi und Mariens im Heilsplan Gottes (*De arcta necessitudine inter Christum et Mariam iuxta Dei beneplacitum*). Maria erscheint als einzigartiges Glied der Kirche, aber auch als deren Urbild und Mutter. Anschließend wird die Aufgabe Mariens in der Heilsgeschichte dargelegt (*De munere beatissimae Virginis Mariae in oeconomia nostrae salutis*). Ein dritter Teil, dessen Inhalt in der Folge für die meisten Diskussionen sorgt, widmet sich den Maria aufgrund ihrer Verbindung mit Christus zukommenden Titeln: insbesondere wird Maria herausgestellt als „Mitterin aller Gnaden“; es ist eine Mittlerschaft, die sich in Christus vollzieht und ganz von ihm abhängt (*De titulis quibus consociatio Beatae Virginis Mariae cum Christo in oeconomia nostrae salutis exprimi solet*). Weitere Teile beschreiben die einzigartigen Vorzüge Mariens (*De singularibus privilegiis Dei hominumque Matris*), die ihr zustehende Verehrung (*De cultu erga beatissimam Virginem Mariam*) und ihre Aufgabe für die Einheit der Christen (*Maria Santissima Fautrix unitatis christianae*).

In dieser Struktur zeigen sich zwei Ziele, die vom Hauptredaktor des Textes, Carlo Balic, formuliert werden: herausgestellt werden sollen der ewige Plan Gottes sowie die Mitarbeit Mariens als neuer Eva am Werk der Erlösung; stark berücksichtigt werden soll bei der Darlegung das ökumenische Anliegen¹⁸.

3. 2 Die trinitarischen Aussagen im Schema *De beata*

Die trinitarische „Einrahmung“ des achten Kapitels von *Lumen Gentium* findet sich im Marienschema noch nicht. Am Beginn steht der ewige Heilsplan Gottes bezüglich der Menschwerdung des Wortes aus der Jungfrau Maria, während am Ende auf das Konzil von Ephesus gewiesen wird: bei der feierlichen Verkündigung des Titels der „Gottesgebälerin“ wurde der Nachfolger Petri als „Be-

Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium synopsis historica, Bologna 1975, 251-293 (= Alberigo, *Synopsis*).

¹⁸ C. BALIC, „El capitulo VIII de la constitución ‘Lumen Gentium’ comparado con el primer esquema de la Virgen Madre de la Iglesia“: *Estudios marianos* 27 (1966) 135-183, hier 138-140

wahrer des Glaubens“ begrüßt; Maria möge darum bitten, dass alle Christen den Stellvertreter Christi auf Erden als gemeinsamen Vater anerkennen. Diese akzentuierte Verbindung von (wenn man so will) „marianischem“ und „petrinischem Prinzip“ taucht in den Konzilstexten nicht mehr auf.

Auch wenn die trinitarische „Einrahmung“ im Marienschema noch fehlt, so findet sich im wesentlichen schon hier der trinitätstheologische Kernsatz der Mariologie von *Lumen Gentium*. Er steht freilich nicht am Beginn, sondern im vierten Paragraphen, um die Privilegien Mariens herauszustellen: im Blick auf die Nähe zu ihrem Sohn wurde Maria vor der Erbsünde bewahrt und mit reichen Gnaden geschmückt, „damit sie als wahre Mutter Gottes, als Tochter des Vaters, als Heiligtum des Heiligen Geistes vor allen Geschöpfen an Würde hervorrage“¹⁹.

Der Ausgangspunkt für die trinitätstheologische Kennzeichnung ist schon hier die Ausrichtung Mariens auf die Inkarnation und die Gottesmatterschaft. Aus diesem Grund steht am Beginn der Aufzählung nicht die Beziehung zum Vater, sondern die Verbindung mit dem Sohn, die allerdings schon von Ewigkeit her von Gott (Vater) vorgesehen wurde. Dieser betonte Hinweis auf den Heilsplan des Vaters zeigt sich noch deutlicher in der Fußnote, die unmittelbar auf den trinitarischen Kernsatz folgt: zitiert wird die Bulle *Ineffabilis Deus*, mit der Papst *Pius IX* 1854 die Bewahrung Mariens vor der Erbsünde definierte:

„(Und es war auch ganz entsprechend, dass sie, die stets im Glanze vollkommenster Heiligkeit leuchtete, sogar frei blieb von der Makel der Erbsünde und so über die alte Schlange einen vollen Sieg errang. Ist sie doch die) verehrungswürdige Mutter, der Gott der Vater seinen einzigen Sohn voll und ganz anvertrauen wollte, jenen Sohn, der aus seinem Schoße ihm wesensgleich hervorgeht und den er liebt wie sich selbst. So sollte auf Grund natürlicher Bande ein und dieselbe Person das gemeinsame Kind von Gott-

¹⁹ ALBERIGO, *Synopsis* 279: „... ut revera Mater Dei, filia Patris, sacrarium Spiritus Sancti, omnibus creaturis dignitate praecelleret“.

Vater und der heiligen Jungfrau sein. Der Sohn selber aber erwählte sich diese Mutter und der Heilige Geist wollte und bewirkte, dass der von ihr empfangen und geboren würde, aus dem er selbst hervorgeht²⁰.

Der Hinweis auf den Heilsplan Gottes mit der Erwähnung von Vater, Sohn und Geist im Marienschema (und in *Lumen Gentium* 53) greift somit auf *Pius IX* zurück. Dies gilt allerdings nicht für die Formulierungen „Tochter des Vaters“ und „Heiligtum des Heiligen Geistes“. *Pius IX* stellt Maria nicht als „Tochter“ des Vaters dar, sondern betont die Analogie zwischen der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater und dem zeitlichen Ursprung aus der menschlichen Mutter: ein und derselbe ist der gemeinsame Sohn Gottes des Vaters und der Jungfrau²¹. Dieser Sachverhalt wird in der Tradition gelegentlich mit dem Titel „Braut des Vaters“ ausgedrückt²².

Neben dem Willen des Vaters, aus dem von Ewigkeit her alles trinitarische Leben hervorgeht, betont *Ineffabilis Deus* auch den Willen des Sohnes und des Heiligen Geistes, die am göttlichen Ratschluss des Vaters teilhaben. Das aktive Willen von Sohn und Geist im Blick auf die Inkarnation – für den Sohn durchaus bib-

²⁰ Übersetzt aus R. GRABER; A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *Die Marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX bis Johannes Paul II. (1849-1988)*, Regensburg 1997, 22; der in Klammern gesetzte erste Teil des vollständigen lateinischen Satzes fehlt im Marienschema. Vgl. ALBERIGO, *Synopsis* 281 (Fußnote 30); *Enchiridion delle encicliche 2. Gregorio XVI, Pio IX (1831-1878). Edizione bilingue*, Bologna 1996, 974: „... venerabilis Mater, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum diligit, ita dare disposuit, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius, et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem elegit, et de qua Spiritus Sanctus voluit et operatus est, ut conciperetur et nasceretur ille, de quo ipse procedit“.

²¹ Offenbar aufgrund dieses Kontextes schlug ein Konzilsteilnehmer (*Krol*) vor, die Formel „Tochter des Vaters“ auszulassen: *Acta synodalia* II/3, 743; vgl. BESUTTI, 70

²² Vgl. K. WITTKEMPER, „Braut IV. Dogmatik“: *Marienlexikon I* (1988) 564-571, hier 568f; A. Amato, „Dio Padre“, in: St. de Fiores/S. Meo (Hrsg.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo²1986, 469-484, hier 478 f.

lisch belegt²³ und für den Heiligen Geist angedeutet²⁴ -, kommt dagegen in den konziliaren Dokumenten nicht zum Tragen. Stattdessen wird in den ersten beiden Sätzen des Marienkapitels von *Lumen Gentium* nur auf den Heilsratschluss des Vaters abgehoben, der seinen Sohn sandte, der Fleisch geworden ist durch den Heiligen Geist (LG 52). Die gleiche trinitätstheologische (nicht falsche, aber) fragmentarische Sicht findet sich in den Sohn und Geist gewidmeten Eingangspartikeln der Kirchenkonstitution: Sohn und Geist werden „gesandt“ in diese Welt, ohne dass deren aktive Teilnahme am göttlichen Wollen zum Zuge kommt (LG 34). Im Trend dieser nur auf die trinitarische Aktivität des Vaters konzentrierten Sicht liegt es, die aktive Funktion des Sohnes und des Heiligen Geistes gegenüber Maria weniger zu betonen.

3. 3 Der mariologische Hintergrund für die Kennzeichnung „Heiligtum des Heiligen Geistes“

Während die Titel „Mutter des Sohnes Gottes“ und „Tochter des Vaters“ den Konzilsteilnehmern geläufig sind, gilt dies nicht allgemein für die Qualifikation „Heiligtum des Heiligen Geistes“. Vertrauter ist der Dreiklang „Tochter des Vaters, Mutter des Sohnes und Braut des Heiligen Geistes“²⁵. In der späteren Diskussion um das achte Kapitel von *Lumen Gentium* fragt sogar ein Konzilsteilnehmer: Sind nicht alle in der Gnade Lebenden „Heiligtum des Heiligen Geistes“? „Warum wird nicht die Trilogie genommen, die immer im Lehramt der Kirche auftaucht, nämlich: 1) Tochter des Vaters, 2) Braut des Geistes, 3) Mutter des Sohnes?“²⁶

Dass die angegebene Trilogie „immer“ im Lehramt der Kirche so benannt werde, ist zweifellos allzu pauschal geurteilt. Der Titel „Braut des Heiligen Geistes“ geht auf das frühe Mittelalter zu-

²³ Insbesondere Phil 2, 6 f.

²⁴ Vgl. Lk 1, 35

²⁵ Vgl. die Grundsatzrede von Kardinal Santos: *Acta synodalia II/3*, 338; BESUTTI, 86; ebenso Bischof León Bonaventura de Uriarte Bengoa: *Acta synodalia III/1*, 524

²⁶ Prälat GROTTI: *Acta synodalia III/2*, 124 f.

rück²⁷, obwohl Maria als „Braut“ (und Urbild der „bräutlichen“ Kirche) sonst eher im Gegenüber zu Christus beschrieben wird²⁸ (gelegentlich auch zum Vater). Typisch für die Reflexion des Hochmittelalters scheint die Formel des Rupert von Deutz: *Sponsa Patris, Sponsa et Mater Filii, Templum Spiritus Sancti*²⁹. In der Neuzeit dagegen findet sich eine Vorliebe für die Trilogie „Tochter des Vaters, Mutter des Sohnes, Braut des Heiligen Geistes“³⁰. In dem Titel „Braut“ findet sich der Gehalt der liebenden Mitwirkung, der Maria in gewisser Hinsicht mit jeder Person der Dreifaltigkeit verbindet. Insofern es um die Mitwirkung am Erlösungswerk geht, erscheint dieser Titel allerdings am besten als Gegenüber zum Sohn. Scheeben verbindet die Mutterschaft Mariens mit der liebenden Mitwirkung bei der Erlösung in der paradoxen Formulierung „gottesbräutliche Mutterschaft“ bzw. „gottesmütterliche Brautschafft“³¹. Im Blick auf den Heiligen Geist, der von innen her den Menschen durchdringt und ihn ausrichtet auf Vater und Sohn, ist dagegen angebrachter der Titel „Tempel“ bzw. „Heiligtum“³².

Der Nachdruck auf dem in der Zeit vor dem Konzil weniger gebräuchlichen Titel „Heiligtum des Heiligen Geistes“ (und nicht „Braut“) setzt eine bewusste Besinnung voraus, die freilich im Text des Marienschemas selbst nicht thematisiert wird. Nachforschen könnte man in den Werken des Hauptredaktors, P. Carlo Balic

²⁷ Vgl. WITTKEMPER, *Braut* 569

²⁸ Dies zeigt sich schon sehr klar in der Karolingerzeit: vgl. L. SCHEFFCZYK, *Das Marien Geheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Leipzig 1959, 196f. 257-260. 402 f. 414-421

²⁹ RUPERT VON DEUTZ, *De glorificatione Trinitatis* VII,13 (PL 169,155), zitiert bei K. WITTKEMPER, *Heiliger Geist II. Dogmatik*, in: *Marienlexikon* 3 (1991) 108-112, hier 111.

³⁰ Vgl. WITTKEMPER, *Braut*, 569; DERS., „Dreifaltigkeit I. Dogmatik“: *Marienlexikon* 2 (1989) 233-239, hier 235

³¹ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Buch V, § 276, Nr. 1590

³² So z. B. L. SCHEFFCZYK, „Der trinitarische Bezug des Marien Geheimnisses“, in: ders., *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie* (Mariologische Studien 13), Regensburg 2000, 227-240, hier 236 (= *Catholica* 29, 1975, 120-131, hier 128); vgl. WITTKEMPER, *Braut*, 564-568

OFM (1899-1977), dem ersten Präsidenten der *Pontificia Academia Mariana Internationalis*³³. An dieser Stelle können wir uns beschränken mit einem Blick auf die umfangreichste zeitgenössische Mariologie aus der Feder des Balic vertrauten römischen Theologen *Gabriele Maria Roschini*³⁴. In dessen mehrbändiger Mariologie, in den 40er Jahren auf lateinisch und in den 50er Jahren auch auf italienisch erschienen, finden sich mehrere Seiten „über die Würde der Gottesmutter betrachtet in Beziehung zu den Personen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit“³⁵. Beachtlich ist hier schon im Titel der Ausgangspunkt bei der Gottesmutter, den wir auch im Marienschema und in *Lumen Gentium* finden: „Aufgrund der Gottesmutter“ (*ratione divinae maternitatis*) hat Maria eine je besondere Beziehung zu den drei göttlichen Personen. Dem Vater ist Maria verbunden a) durch die Geburt des Wortes und b) als „erstgeborene und folglich eingeborene Tochter“. Im Blick auf den Sohn ist sie a) Mutter, b) Herrin (was freilich *cum ceteris paribus* differenziert wird) und c) Braut. In Beziehung zum Heiligen Geist ist Maria a) dessen Heiligtum (*sacrarium*) und b) dessen Braut³⁶. Ausführlich erläutert wird dann, inwiefern Maria als „Braut“ des göttlichen Wortes sowie des Heiligen Geistes benannt werden kann. Der *sponsa*-Titel für die Kennzeichnung der

³³ Vgl. R. LAURENTIN, *La Madonna del Vaticano II. Storia, esegesi e testo del cap. VIII della Costituzione „De Ecclesia“*, Sotto il Monte 1965, 31 (frz. *La Vierge au Concile*, Paris 1965); Balic als Hauptredaktor; D. Aracic, *La dottrina mariologica negli scritti di Carlo Balic*, Rom 1980; DERS., *Balic, Carlo*, in: *Marienlexikon* 1 (1988) 344 f.

³⁴ Vgl. M. O'CARROLL, „Roschini, Gabriele Maria“: *Marienlexikon* 5 (1993) 547f; P. Parrotta, *La cooperazione di Maria alla redenzione in Gabriele Maria Roschini*, Diss. masch. Lugano 2000, 11-26 und passim (eine Drucklegung ist in Vorbereitung)

³⁵ G. M. ROSCHINI, *Mariologia II*, Milano 1942, 238-242; vgl. ders., *La Madonna: secondo la fede e la teologia II*, Roma 1953. Für die Zeit nach dem Konzil siehe ders., *Maria Santissima nella storia della salvezza: trattato completo di mariologia alla luce del Concilio Vaticano II, Bd. II*, Roma 1969. Die Mariologie der 50er und 60er Jahre umfasst vier Bände, die lateinische Fassung der 40er Jahre dagegen drei.

³⁶ ROSCHINI (1942) 238

Beziehung zum Heiligen Geist sei möglich, aber er passe besser im Blick auf Christus für Maria als Urbild der Kirche, die Braut Christi ist. Roschini erwähnt auch, dass sich erst in der Neuzeit der Titel „Braut des Heiligen Geistes“ häufiger findet. Für Maria als „Tempel des Heiligen Geistes“ wird die biblische Grundlegung zitiert: „Wisst ihr nicht, dass ihr Tempel Gottes seid und dass der Geist Gottes in euch wohnt?“ (1 Kor 3, 16)³⁷. Schon in diesen Ausführungen Roschinis (und vergleichbarer Spezialliteratur) findet sich ein hinreichendes Fundament für die konziliare Formel „Mutter des Sohnes“, folglich „Tochter des Vaters“ und „Heiligtum des Heiligen Geistes“.

Der Titel „Heiligtum (*sacrarium*) des Heiligen Geistes“ steht im Marienschema neben vergleichbaren Bezeichnungen, welche die Beziehung zu Christus und zum dreifaltigen Gott im allgemeinen betreffen: der Leib Mariens durfte sich nicht in Staub auflösen, denn er war „das erhabene Zelt (*tabernaculum*) des göttlichen Wortes, der Tempel Gottes“³⁸.

4. Der Weg zum Marienkapitel von *Lumen Gentium*

4.1 Die mariologischen Grundoptionen

Nach der Vorstellung des Marienschemas entbrennt eine heftige Diskussion darüber, ob die Gottesmutter in einem eigenen Dokument vorzustellen oder besser in das Thema der Kirche zu integrieren sei. Dabei stehen sich zwei Schulen gegenüber, die seit den 50er Jahren nach einer Anregung von *H. M. Köster*³⁹ und auch auf dem Konzil⁴⁰ selbst als „christotypische“ und „ekklesiotypische“ Mariologie gekennzeichnet werden: im christotypischen Ansatz

³⁷ ROSCHINI (1942) 242

³⁸ ALBERIGO, *Synopsis* 279

³⁹ Dazu F. COURTH, „Mariologie – Maria, die Mutter des Christus“, in: W. Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik II*, Paderborn 1995, 299-398, hier 309

⁴⁰ Siehe etwa die Grundsatzrede von Kardinal Santos: *Acta synodalia II/3*, 341; Besutti, 88.

erscheint die Mutter Jesu mehr auf der Seite ihres Sohnes und steht damit der Kirche gegenüber; die ekklesiotypische Sicht stellt dagegen Maria betont heraus als Glied und Urbild der Kirche. Die Einfügung des Marienthemas in die Kirchenkonstitution konnte (musste aber nicht) als Stellungnahme für die ekklesiotypische Richtung gedeutet werden. Das Ergebnis der Abstimmung am 29. Oktober 1963 ist äußerst knapp: 1114 Konzilsväter sprechen sich für eine Integration in das Kirchenschema aus, während 1074 ein selbständiges Dokument verlangen⁴¹.

Die Redaktion des marianischen Kapitels von *Lumen Gentium* wird daraufhin zwei Theologen übertragen, die gemäß der Erklärung der Lehrkommission die beiden miteinander ringenden „Tendenzen“ vertreten⁴²: Carlo Balic, der Hauptredaktor des vorausgegangenen Marienschemas, und der belgische Theologe Gérard Philips, der Schlussredaktor der gesamten Dogmatischen Konstitution über die Kirche⁴³. Beide Theologen haben sich nach dem Konzil zum Werden und zum Inhalt des Marienkapitels geäußert⁴⁴.

Nach einer langwierigen Redaktionsarbeit werden die Ausführungen über die Gottesmutter gemäß der Entscheidung der Theologischen Kommission als achttes und damit abschließendes Kapitel

⁴¹ Vgl. BESUTTI, 96; L. SCHEFFCZYK, *Vaticanum II*, in: *Marienlexikon* 6 (1994) 567-571, hier 567f; G. Alberigo (Hrsg.), *Storia del Vaticano II*, Bd. III, Bologna 1998, 114

⁴² Vgl. *Acta synodalia III/1*, 374. Vgl. ALBERIGO, III 76. 389-391

⁴³ Zu letzterem vgl. allgemein E. HENAU, „Philips, Gérard“: *LThK*³ 8 (1999) 241; speziell C. M. Antonelli, *Le rôle de Mgr. Gérard Philips dans la rédaction du chapitre VIII de Lumen Gentium*, *Marianum* 55 (1993) 17-97

⁴⁴ Vgl. BALIC (1966); G. PHILIPS, *El Espíritu que alienta en el capítulo VIII de la 'Lumen Gentium'*: *Estudios marianos* 27 (1966) 187-209; ders., *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Mailand 1993 (= 1975; frz. *L'Église et son mystère ...*, Paris 1967), 511-585; ders., *La Vierge au II^e Concile du Vatican et l'avenir de la mariologie*, in: Hubert du Manoir (Hrsg.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge VIII*, Paris 1971, 41-88. Hierbei fällt auf, dass Philips (im Unterschied zu Balic) großen Wert darauf legt, dass die Verbindung Mariens mit der Dreifaltigkeit am Beginn sowie am Ende des VIII. Kapitels steht und damit den Anfang von *Lumen Gentium* aufnimmt (PHILIPS, 1966, 189; 1975 [= 1967] 517f; 1971, 51).

von *Lumen Gentium* vorgestellt. Die Konzilsväter bekommen den zu beratenden Text in zwei Versionen: die der Unterkommission (Balic/Philips) und die veränderte Fassung durch die Lehrkommission und die Theologische Kommission⁴⁵. Wichtig für unser Thema ist schon der Titel des achten Kapitels: „Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche“. Die Lehrkommission hat hierzu einen offiziellen Kommentar gegeben:

„Es wird gesagt ‚*Gottesgebärerin*‘, weil das Dogma der Gottesmutter in jeder Hinsicht grundlegend ist und weil sich jene Benennung sowohl im Westen wie im Osten höchster Wertschätzung erfreut.

Es wird daher zuerst das Geheimnis *Christi* behandelt, des menschgewordenen Wortes; auf dieses Geheimnis bezieht sich alles, was die selige Jungfrau betrifft, von der Quelle her. Dasselbe Geheimnis aber wird in der *Kirche* fortgesetzt, und durch sie werden dessen heilbringende Wirkungen den Gläubigen zugewandt“⁴⁶.

Die bewusste Einbindung Mariens in das Geheimnis Christi und der Kirche wird beiden auf dem Konzil vorhandenen Tendenzen gerecht. Die Tatsache der Eingliederung in das Kirchenschema wird in gewisser Weise ausgeglichen durch den starken christologischen Akzent, der als Quelle der gesamten Mariologie erscheint (*fontaliter*): die Gottesmutter Maria wird verlängert in die Kirche hinein, die Maria in der Ordnung der Gnade als Mutter verehrt (vgl. LG 53. 61). „Das Fundament für die gesamte Lehre [über

⁴⁵ Vgl. BESUTTI, 101

⁴⁶ *Acta synodalia III/1*, 374 (vgl. BESUTTI 102): „Dicitur scilicet *Deipara* seu *Theotokos*, quia dogma de divina maternitate omnino fundamentale est, et quia appellatio illa tum in Occidente tum in Oriente in maxima veneratione habetur. Agitur itaque de mysterio *Christi*, Verbi incarnati; ad quod mysterium omnia quae ad Beatam Virginem spectant, fontaliter pertinent. Idem autem mysterium in *Ecclesia* continuatur, eiusque salutiferi effectus per eam credentibus applicantur“ .

Maria] ist die erlösende Menschwerdung, mit der die selige Jungfrau innerlich verbunden ist⁴⁷.

Die Redaktion des Marienkapitels wurde geleitet durch die Vorgaben Pauls VI. Danach sind die wichtigsten Glaubenslehren über Maria im Kontext des Geheimnisses Christi und der Kirche darzulegen, aber keine vollständige Lehre über die Gottesmutter und keine Lösung theologischer Streitfragen⁴⁸. Diese wichtigen Feststellungen erscheinen auch im Konzilstext selbst (LG 54).

Die Diskussion in den Generalkongregationen konzentriert sich auf zwei Streitfragen: soll Maria als „Mittlerin“ bezeichnet werden und als „Mutter der Kirche“? Schon die Mehrheit in der Theologischen Kommission hatte die allgemeine Richtung vorgegeben, dass beide Titel zwar nicht ausdrücklich genannt werden sollten, aber die zugrundeliegende Lehre vorzutragen sei⁴⁹. Auf dieser Linie liegt denn auch der vorgelegte Text: die vermittelnde Tätigkeit Mariens wird vor allem mit dem Begriff der geistlichen „Mutter-schaft“ umschrieben (LG 53, 61 f., usw.), während der Titel „Mittlerin“ als solcher nicht thematisch entwickelt wird. Es wird nur kurz auf die Praxis der Kirche hingewiesen, die Maria „unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin“ anruft (LG 62). Der Titel „Mutter der Kirche“, dem sich der Konzilstext annähert⁵⁰, wird schließlich von Papst Paul VI nach der

⁴⁷ LEHRKOMMISSION: *Acta synodalia III/1*, 366 (vgl. BESUTTI, 270): „Totiusque itaque doctrinae fundamentum est incarnatio redemptiva, quacum B. Virgo intrinsecus connectitur“. Vgl. auch *Acta synodalia III/8*, 152.

⁴⁸ So die Erklärung der Lehrkommission mit Hinweis auf die Ansprache Pauls VI vom 4. Dezember 1963: *Acta synodalia III/1*, 366 f.

⁴⁹ Vgl. BESUTTI, 160 f.

⁵⁰ LG 53: „... und die katholische Kirche verehrt sie ... in kindlicher Liebe als geliebte Mutter“. - LG 54: Maria als „Mutter Christi“ und „Mutter der Menschen, vor allem der Gläubigen“. - LG 61: Maria „ist ... uns in der Ordnung der Gnade Mutter“.

Schlussabstimmung über *Lumen Gentium* am 21. November 1964 feierlich promulgiert⁵¹.

Die mit den Stichworten „Mittlerin“ und „Mutter der Kirche“ angedeuteten Streitfragen haben jedenfalls die Aufmerksamkeit der Konzilsväter so sehr beansprucht, dass die Beziehungen Mariens zur Dreifaltigkeit nur in wenigen Beiträgen zur Sprache kamen. Immerhin gewinnt die trinitarische „Einrahmung“ des Marienkapitels und die Inklusion mit dem trinitarischen Beginn von *Lumen Gentium* einen besonderen Wert durch die Gewichtung des achten Kapitels. Die marianischen Ausführungen bilden keinen, im Grunde entbehrlichen, marianischen „Anhang“ zur Lehre über die Kirche, sondern sie werden an das Ende gestellt „gleichsam als Krönung, weil die Mutter Gottes gleichzeitig auch Mutter derer ist, die das Volk Gottes ausmachen; sie ist Urbild und Vorbild der Kirche“⁵². Papst Paul VI nennt das Marienkapitel den „Höhepunkt“ (*fastigium*) der Kirchenkonstitution: das innigste Wesen der Kirche ist ihre Verbindung mit Christus, die nicht von der Mutter des menschengewordenen Wortes gelöst werden kann⁵³. Das wichtigste Dokument des II. Vatikanums wird demnach durch das Marienkapitel gleichsam gekrönt, das vom Umfang her alle anderen Kapitel übertrifft. Kein anderer Teil von *Lumen Gentium*, nicht einmal die Äußerungen zur Kollegialität oder zum Ökumenismus, hat auch so viele Kommentare hervorgerufen⁵⁴.

⁵¹ Vgl. BESUTTI 233; A. BODEM, *Mutter der Kirche*, in: *Marienlexikon 4* (1992) 553-555; A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie (Katholische Dogmatik V)*, Aachen 1998, 224-228

⁵² LEHRKOMMISSION: *Acta synodalia III/1*, 374: „... et quidem in fine, quasi coronidis instar, quia illa quae est Mater Dei et simul mater eorum qui ‘populum Dei’ constituunt ac typus et exemplar Ecclesiae“.

⁵³ Ansprache am 21. November 1964: *Acta synodalia III/8*, 915 (= AAS 56, 1964, 1014)

⁵⁴ So PHILIPS, *Lumen Gentium* 511; G. ALBERIGO (Hrsg.), *Storia del Vaticano II, Bd. II*, Bologna 1996, 521

4. 2 Die trinitätstheologische Diskussion

Die Diskussion über das Marienkapitel in der Konzilsaula geschieht in den Generalkongregationen vom 16. bis zum 19. September 1964⁵⁵, ergänzt durch zahlreiche schriftliche Eingaben, die erst zehn Jahre später (1974) in den Konzilsakten veröffentlicht werden⁵⁶.

4. 2. 1 Der Heilige Geist und Maria nach Kardinal Jaeger

Als umfangreichste trinitätstheologische Wortmeldung ragt ein Beitrag von *Lorenz Jaeger* hervor, Erzbischof von Paderborn und (seit 1965) Kardinal. Ihm geht es um das Verhältnis zum Heiligen Geist⁵⁷. Jaeger beruft sich dabei auf *Matthias Joseph Scheeben* und gliedert seinen Beitrag in vier Punkte:

1. Maria ist Urbild der Kirche, weil sie Heiligtum des Heiligen Geistes ist. Der Heilige Geist wohnt in den lebendigen Gliedern der Kirche wie in einem Tempel (1 Kor 6, 19) und betet in ihnen (Röm 8, 26). Umso mehr ist darum die selige Jungfrau als vornehmstes Glied der Kirche ein beseelter Tempel des Heiligen Geistes. Die Kirche, aber auch Maria erscheinen in der Väterzeit als „Taube Gottes“.

⁵⁵ *Acta synodalia III/1*, 438-476; 504-544

⁵⁶ *Acta synodalia III/2*, 99-188

⁵⁷ Möglicherweise hat bei der Erstellung des Beitrags *Heribert Mühlen* eine Rolle gespielt. In der Konzilszeit habilitierte sich Mühlen und war Assistent für Dogmatik bei *Johannes Brinktrine* († 1968) in Paderborn. Auf einen Einfluß der Pneumatologie Mühlens und seiner Beratertätigkeit auf die Textgeschichte von *Lumen Gentium* (Art. 8a) weist jedenfalls A. M. KOTHGASSER, „*Die katholische Pneumatologie im zwanzigsten Jahrhundert*“: AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Bd. I, Città del Vaticano 1983, 611-655, hier 626 (zur Intervention Jaegers: 628). Jaeger geht es freilich positiv um das Verhältnis Mariens zum Heiligen Geist, während Mühlen argwöhnt, in der Tradition sei die Aufgabe Mariens zu Ungunsten des Heiligen Geistes überbetont worden: vgl. etwa H. MÜHLEN, *Neue Perspektiven der Mariologie*, in: J. C. Hampe (Hrsg.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput I*, München 1967, 486-498, hier 493-497. MÜHLEN, so scheint es, übernimmt eher die Rolle der vom Kardinal zitierten „getrennten Brüder“.

2. „Die Kirche erhält ihr übernatürliches Wesen und ihre Subsistenz vom Heiligen Geist gleichsam als ihrer Seele und ihrem ungeschaffenen Prinzip der Einheit“. In ähnlicher Weise beinhaltet das Handeln des Heiligen Geistes an Maria, wodurch sie Mutter Gottes wird, „eine eigene Beziehung der Jungfrau zum Heiligen Geist, der aufgrund seines Hervorganges vom Sohn der seligen Jungfrau auf besondere Weise gegeben wird. Darum wird die Mutter des Sohnes Gottes auf einzigartige Weise Eigentum des Heiligen Geistes, und diese persönliche Beziehung wird bezeichnet mit den Worten ‚Tempel‘ oder ‚Heiligtum des Heiligen Geistes‘. Und wie die Kirche beseelt und belebt wird vom Heiligen Geist, so ist auch Maria das bevorzugte Organ des Heiligen Geistes, von dem sie auch den Namen und die personale Kennzeichnung empfangen hat“⁵⁸.

3. „Die Beziehung der seligen Jungfrau zum Heiligen Geist zeigt aufs neue, auf welche Weise einerseits Maria als Mutter Gottes durch den Geist Christus aufs innigste verbunden ist und über alle anderen Menschen erhöht ist, andererseits aber mit den anderen Gläubigen durch die Gnade des Heiligen Geistes die geeignete und auf einzigartige Weise treue Magd des Herrn ist“⁵⁹.

4. „Aus dem Gesagten folgt auch eine Antwort auf den Einwand, den manche der von uns getrennten Brüder vortragen, dass die katholische Lehre deutlich und geschickt der seligen Jungfrau jenen Ort zuweise, den die Heilige Schrift allein dem Heiligen Geist zumisst. Nach der Heiligen Schrift kann nämlich niemand zu

⁵⁸ Anm. (Hauke): Jaeger weist hier auf M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Dogmatik*, Buch V, § 240b (Nr. 771), sowie § 276 (Nr. 1612). Zur Lehre Scheebens vgl. A. ZIEGENAUS, „*Maria als Abbild der Person des Heiligen Geistes (M. J. Scheeben)*“: ders. (Hrsg.), *Maria und der Heilige Geist (Mariologische Studien 8)*, Regensburg 1991, 25-38; M. HAUKE, „*Die Diskussion um die weibliche Symbolik des Gottesbildes in der Pneumatologie*“: AA. VV., *Der dreifaltige Gott und das Leben der Christen*, St. Ottilien 1993, 130-150, hier 138f. Nicht klar scheint mir in dem Beitrag Jaegers der Hinweis auf den „Namen“ Mariens.

⁵⁹ JAEGER weist hier auf SCHEEBEN, *Handbuch der Dogmatik*, Buch V, § 276 (Nr. 1613), und betont in der Fußnote: „Hic praeclarus theologus demonstrat Beatam Virginem recte vocari sponsam Filii, filiam Patris et templum Spiritus Sancti“.

Christus kommen, wenn nicht durch den Heiligen Geist, während die Katholiken nichts häufiger hätten als den Ausspruch: niemand komme zu Jesus wenn nicht durch Maria“⁶⁰. Dagegen ist zu sagen, dass die Formel „durch Maria zu Jesus“ „von den Katholiken positiv und nicht exklusiv dargelegt“ wird“⁶¹.

Im Anschluss an das Gesagte schlägt Kardinal *L. Jaeger* vor, folgenden Text einzufügen:

„Maria ist außerdem Urbild (*typus*) der Kirche, insofern sie vom Heiligen Geist beseelt, belebt und geleitet wird, der in der Mutter des Sohnes Gottes auf ganz besondere Weise als erhabenstem Tempel oder ihm geweihtem Heiligtum wohnt. Derselbe Geist und Beistand, der die Seele der Kirche ist und alle Teile des mystischen Leibes Christi mit dem erhabenen Haupt Christus auf unaussprechliche Weise verbindet – ist er doch der Geist des Sohnes oder der Geist Christi –, verbindet die Jungfrau-Mutter auf einzigartige Weise mit Christus und macht sie auch auf diese Weise zum Vorbild (*exemplar*) der Kirche“⁶².

Da Kardinal *Jaeger* einer der Pioniere der ökumenischen Bewegung ist⁶³, dürfte dem Hinweis auf die „getrennten Brüder“ eine besondere Bedeutung zukommen. Die personale Beziehung Mariens zum Heiligen Geist zeigt Maria als Urbild der Kirche, die Heiligtum des Heiligen Geistes ist. Von daher erledigen sich die Vorwürfe, die katholische Kirche würde Maria an die Stelle des Heiligen Geistes setzen.

Der Beitrag Jaegers beinhaltet einen gewisse spekulative Prägung, die mit dem „pastoralen“ Charakter des Konzils nicht leicht zu vereinbaren ist. Mit dem Hinweis auf Scheeben setzt der Kardinal obendrein einen typisch „deutschen“ Hintergrund voraus. Au-

⁶⁰ Zitiert wird dafür G. EBELING: Zeitschrift für Theologie und Kirche 47 (1950) 387

⁶¹ JAEGER beruft sich hierfür auf PIUS X, *Ad diem illum*, ASS 1904, 451f. Vgl. GRABER/ZIEGENAUS 140 f.

⁶² *Acta synodalia III/1*, 517-519 (Übersetzung von Hauke)

⁶³ Vgl. A. KLEIN, „*Jaeger, Lorenz*“: LThK³ 5 (1996) 707

ßerdem geht das achte Kapitel von *Lumen Gentium* (wie noch zu zeigen ist) ohnehin schon mehrfach auf die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria ein, so dass die Wortmeldung des Paderborner Oberhirten keine erkennbaren Spuren hinterlassen hat.

4. 2. 2 Der Titel „Gottesgebäerin“ als Erfindung der Theologen?

Während der Beitrag von Kardinal Jaeger in spekulative Höhen verweist, führt die Wortmeldung eines peruanischen Franziskanerbischofs, *León Bonaventura de Uriarte Bengoa*, in theologische Tiefen. Dieser Konzilsvater stellt den Antrag, den Titel „Gottesgebäerin“ (*Deipara*) zu streichen und durch „Mutter Jesu“ zu ersetzen. Als Begründung führt er an, *Deipara* sei von Theologen erfunden worden, die Bezeichnung „Mutter Jesu“ dagegen vom Heiligen Geist. Die Herausgeber der Konzilsakten haben anscheinend diesen Teil der Konzilsrede des Franziskanerprälaten mit dem Mantel der Barmherzigkeit bedeckt und ihn nicht in die offizielle Dokumentation aufgenommen⁶⁴.

4. 2. 3 Die Bedeutung der trinitarischen Ordnung

Über den Ursprung des trinitätstheologischen Kernsatzes reflektiert *Alfonso Maria Montà*, der Generalprior der Serviten. Der Prälat beobachtet die Abhängigkeit der Formulierungen von der Bulle *Ineffabilis Deus* von *Pius IX* und bittet, die dort angegebene Gedankenverbindung und trinitarische Ordnung wiederzugeben. Mit anderen Worten: es soll die Reihenfolge „Vater-Sohn-Geist“ beibehalten werden. Maria solle genannt werden „Tochter des Vaters, allerwürdigste Mutter des Sohnes Gottes, ihm mit einem engen und unlöslichen Band verbunden, und ebenso Heiligtum des Heiligen Geistes“⁶⁵.

⁶⁴ Vgl. den Vorabdruck von BESUTTI (1966) 170-172 mit *Acta synodalia III/1* (1973) 523-525

⁶⁵ *Acta synodalia III/1*, 531. 533; vgl. BESUTTI, 177 f.

4. 2. 4 Die Ausrichtung auf den Vater

Prälat *Grotti*, der öfters durch sehr umfangreiche Eingaben hervortrat, möchte deutlicher die Ausrichtung auf den Vater betont wissen. Die Einleitung des Marienkapitels möge den Titel tragen: „Über die selige Jungfrau Maria im allgemeinen Heilsplan des ewigen Vaters“ (*De B. M. V. in Aeterni Patris de universali salute consilio*). Dementsprechend solle der erste Satz nicht allgemein von „Gott“ sprechen (der seinen Sohn sendet), sondern vom „Vater“⁶⁶. Außerdem möchte der Prälat Maria als „Magd des ewigen Vaters“ bezeichnet wissen, während die dem Sohn zugeordneten Titel die der „Mutter“ und der „Gefährtin“ (*socia*) seien⁶⁷.

4. 2. 5 Variationen zum Titel „Braut“

Auf die Pneumatologie weist der Beitrag des spanischen Bischofs *Laureano Castán Lacoma*, der im Namen von 80 Konzilsvätern spricht. Sein Anliegen ist es, Maria mit der Mutter in der Familie zu vergleichen und den Titel „Mutter der Kirche“ in den Konzilstext aufzunehmen. Zu einer Familienmutter gehörten drei Dinge: 1) sei sie Braut des Bräutigams, 2) Mutter der Kinder und 3) eifrige Helferin derer, die in gewisser Weise zur Familie gehören, auch wenn sie keine Kinder sind. Zum ersten Punkt bemerkt der Bischof, dass Maria „Braut des Heiligen Geistes“ sei, was von allen Katholiken zugestanden und auch vom Schema angedeutet werde, wenn es von Maria als „Heiligtum des Heiligen Geistes“ spreche⁶⁸. Ein Änderungsvorschlag wird hier nicht ausgebreitet, da die Termini „Braut“ und „Heiligtum“ als miteinander verwandt empfunden werden.

Prälat *Grotti* nimmt dagegen Anstoß am Titel „Heiligtum des Heiligen Geistes“, der für alle in der Gnade Lebenden gebraucht werden könne. Besser sei es, wie auch in den Texten des Lehramts üblich, von der „Braut des Heiligen Geistes“ zu sprechen. Man

⁶⁶ *Acta synodalia III/2*, 121-123. 126

⁶⁷ *Acta synodalia III/2*, 132

⁶⁸ *Acta synodalia III/2*, 51f; vgl. BESUTTI 189 f.

solle darum schreiben: „Denn durch die Gottesmutterschaft ist sie Mutter des Sohnes, bevorzugt geliebte Tochter des Vaters und Braut des Heiligen Geistes, so dass sie alle anderen Geschöpfe ... bei weitem überragt“⁶⁹.

Der Titel „Braut Christi“ kommt im Blick auf Maria im Konzilstext nicht vor. Bischof *Wilhelm Kempf* aus Limburg spricht von Maria als „Braut des Wortes“, weil in ihr alle Elemente der Kirche als Braut Christi aufleuchten⁷⁰. Kardinal *Jaeger* zitiert (in einer Fußnote) eine Trilogie *Scheebens*: Maria als Braut des Sohnes, Tochter des Vaters und Tempel des Heiligen Geistes⁷¹. Aber weder Kempf noch Jaeger stören sich daran, dass der Titel *sponsa Verbi* nicht genannt wird. Deutlicher wird dagegen, bereits in einem schriftlichen Votum zum vorausgehenden Marienschema, der spanische Bischof *Arturus Tabera Araoz aus Albacete*: die Kirchenväter haben Maria nicht nur „Mutter des Wortes“ genannt, sondern auch „Braut des Wortes“. „Der Antitypus für diese Typologie findet sich in der Kirche, die Braut Christi ist und gleichzeitig Mutter, die geistlicherweise in den Gläubigen zeugt“⁷².

4. 2. 6 Die Dreifaltigkeit als Urheber der Marienverehrung

Bischof *Petrus Cule* möchte betonen, dass die Marienverehrung in der Kirche von der Dreifaltigkeit selbst veranlasst worden ist: „Denn der erste, der Maria Ehre bezeugte, war Gott Vater, der sie durch seinen Engel als die Gnadenvolle begrüßte. Der zweite war Gott Sohn, der sie sich als Mutter erwählte und sich freiwillig ihrer mütterlichen Autorität unterwarf. Der dritte war der Heilige Geist, der sie durch den Mund Elisabeths als die Gesegnete unter den Frauen pries und durch den Mund der seligsten Jungfrau selbst die

⁶⁹ *Acta synodalia III/2*, 124-126

⁷⁰ *Acta synodalia III/1*, 522; vgl. BESUTTI 169

⁷¹ *Acta synodalia III/1*, 519; vgl. BESUTTI 167, Anm. 5.

⁷² *Acta synodalia II/3*, 801

Verheißung gab, dass alle Geschlechter ihr die Ehre bezeigen werden“⁷³.

4. 2. 7 Die Distinktionen zwischen Proprium und Appropriationen

Schon bei der Vorstellung des selbständigen Marienschemas bemerkte ein polnischer Bischof⁷⁴, der Hinweis auf Maria als „Tochter des Vaters, Mutter des Sohnes und Heiligtum des Heiligen Geistes“ sei ein Nebeneinander (*juxtapositio*) unterschiedlicher Formulierungen: „denn die Gottesmutterchaft wird von der Jungfrau Maria im wahren *physischen* Sinn ausgesagt, während die übrigen Aussagen nur einen *moralischen* Sinn haben“⁷⁵. Diese Bemerkung entspricht beispielsweise dem Hinweis *Scheebens*, wonach der Name „Mutter“ „*ausschließlich* auf die göttliche Person des *Logos* bezogen werden muss“; die übrigen Namen können dagegen „*auf die ganze Trinität* und damit auch *speziell auf eine beliebige andere Person* [der Trinität] bezogen werden“⁷⁶. Der Name „Mutter“ ist verbunden mit dem Proprium des Sohnes, während „Tochter“ des Vaters und „Heiligtum“ des Geistes Appropriationen darstellen, die zwar angemessen sind, aber keine Ausschließlichkeit beanspruchen.

Allerdings könnte man auch über diese Distinktion weiter diskutieren: wäre es nicht denkbar, auch die Ausdrücke „Tochter des Vaters“ und „Tempel des Heiligen Geistes“ als Hinweis zu lesen auf eine nicht-approprierte Beziehung Mariens (und des begnadeten Menschen) zu Vater und Geist? Jedenfalls neigt die zeitgenössische Theologie zur Auffassung, nicht-approprierte Beziehungen zu einer jeden der drei göttlichen Personen

⁷³ *Acta synodalia III/2*, 108

⁷⁴ ANTONIUS PAWLOWSKI VON WLADISLAVIA

⁷⁵ *Acta synodalia II/3*, 763

⁷⁶ SCHEEBEN, *Handbuch*, Buch V, § 240 b, Nr. 769. Anders SCHEFFCZYK, *Der trinitarische Bezug* 233, wonach „*in Maria* jede Bestimmung des Verhältnisses zu einer Person *auch* auf die *ganze Trinität* geht und damit auch schon das Verhältnis zu einer *anderen Person* berührt wird“, auch wenn sich der spezifische Sinn dabei verändert.

zu einer jeden der drei göttlichen Personen anzunehmen⁷⁷. Vater, Sohn und Geist wirken nach außen immer gemeinsam, aber in ihrer spezifisch trinitarischen Ordnung.

4. 2. 8 Ergebnis

Die wenigen, eher disparaten Wortmeldungen zu den trinitarischen Beziehungen Mariens sind im endgültigen Text nicht zur Geltung gekommen. Sie bieten auch keine grundlegenden neuen Einsichten, die im Marienkapitel noch unbedingt hätten berücksichtigt werden müssen. Am zukunftsträchtigsten war vielleicht die Wortmeldung von Kardinal Jaeger: die Beziehung Mariens zum Heiligen Geist wurde in der Nachkonzilszeit deutlicher in den Vordergrund gestellt⁷⁸. Dies gilt nicht nur für die theologische Arbeit, sondern auch insbesondere für das Apostolische Schreiben *Marialis cultus* von Papst Paul VI (1974), das ausführlicher die Verbindung Mariens mit der Person und dem Wirken des Heiligen Geistes beschreibt⁷⁹. Unter anderem wird dabei (mit Zeugnissen aus Altertum und Mittelalter) der vom Konzil bevorzugte Titel „Heiligtum des Heiligen Geistes“ betont. Daneben erwähnt der Papst einen „bräutlichen Aspekt“ in der Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria: „Die unvermählte Jungfrau vermählte sich mit dem Heiligen Geist“ (*Prudentius*)⁸⁰.

⁷⁷ Vgl. etwa, im Kontext der Mariologie, SCHEFFCZYK, *Der trinitarische Bezug* 237-240; s. a. allgemein, im Rückgriff auf Thomas von Aquin, H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 488-501

⁷⁸ Dies betont (bereits 1967) PHILIPS, *Lumen Gentium* 516; vgl. M. NAVARRO PUERTE, „María“, in: X. Pikaza/N. Silanes (Hrsg.), *Diccionario teológico „El Dios cristiano“*, Salamanca 1992, 853-863, hier 855f.

⁷⁹ *Marialis Cultus*, Nr. 26-27. Der Text wird zitiert nach der kommentierten Ausgabe von L. SCHEFFCZYK, *Neue Impulse zur Marienverehrung*, St. Ottilien 1974. Vgl. auch WITTKEMPER, *Heiliger Geist*

⁸⁰ *Marialis Cultus*, 26

5. Analyse der trinitarischen Beziehungen Mariens

5. 1 Die Verbindung mit dem göttlichen Sohn⁸¹

5. 1. 1 Maria als Mutter Gottes und Mutter der Kirche

Nach dem Blick auf das Werden der trinitarischen Aussagen im achten Kapitel von *Lumen Gentium* sei nun eine genauere Analyse des endgültigen Textes versucht. Begonnen sei mit der Ausrichtung Mariens auf ihren göttlichen Sohn. Diese christozentrische Sicht erscheint in den Konzilstexten und deren offizieller Kommentierung, wie schon gezeigt wurde, als theologischer Ausgangspunkt und als Fundament der Mariologie. Darauf weist schon die Bezeichnung „Gottesmutter“ im Titel (*Deipara*), eine Übersetzung des auf dem *Konzil von Ephesus* (431) definierten griechischen *Theotókos*: es ist die „selige Jungfrau Gottesgebäerin Maria“, die „im Geheimnis Christi und der Kirche“ aufleuchtet. Vom Titel her zu urteilen, ist der Ausgangspunkt des Marienkapitels nicht eigentlich trinitarisch, sondern christologisch in enger Verknüpfung mit dem Geheimnis der Kirche⁸². Die Inkarnation „wird uns offenbar und wird fortgesetzt in der Kirche“, die als Leib Christi erscheint (LG 52).

Schon in der Einleitung erscheint die Gottesmatterschaft in dreifacher Formulierung: in der Zitation des Galaterbriefes, wonach der Sohn Gottes von der Frau geboren wurde (Gal 4, 4 f); im nizäno-konstantinopolitanischen Glaubenssymbol, wonach der Sohn Gottes Fleisch geworden ist aus Maria, der Jungfrau; im römischen

⁸¹ Vgl. H. M. MANTEAU-BONAMY, „*De conjunctione Dei Genitricis cum Filio nella Costituzione Dogmatica 'Lumen Gentium'*“: AA. VV., *La Madonna nella Costituzione „Lumen Gentium“*. *Commento al capitolo VIII della Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Milano 1967, 173-207 (orig. frz.: *La Vierge Marie dans la Constitution sur l'Église*: Études Mariales, 1965, numéro special); MEO, *Concilio Vaticano II*, 387-389

⁸² Vgl. auch u. a. LAURENTIN, *Madonna del Vaticano II*, 172f: „Certamente, la volontà dei redattori è stata quella di fare della maternità divina (o, più concretamente, della Vergine in qualità di *Theotókos*) il centro del capitolo“; dies sei auch die Perspektive der vorausgegangenen marianischen päpstlichen Enzykliken.

Messkanon, der Maria als allzeit jungfräuliche Mutter „unseres Herrn und Gottes Jesus Christus“ feiert (LG 52).

Unmittelbar danach wird mit einem Blick auf die Verkündigung des Engels das Ereignis der Menschwerdung betont: „Die Jungfrau Maria, die auf die Botschaft des Engels Gottes Wort in ihrem Herzen und in ihrem Leib empfing und der Welt das Leben brachte, wird als wahre Mutter Gottes und des Erlösers anerkannt und geehrt“. Maria ist „die Mutter des Sohnes Gottes und daher [!] die bevorzugt geliebte Tochter des Vaters und das Heiligtum des Heiligen Geistes“. Die Gottesmatterschaft, verbunden mit einer besonderen Beziehung zum Vater und zum Heiligen Geist, begründet den „Vorrang“ Mariens vor allen anderen Geschöpfen (LG 53). Diese einzigartige Stellung entfremdet Maria aber nicht von der Gemeinschaft der Kirche, sondern schafft im Gegenteil eine innige Verbindung mit den Nachkommen Adams: nach Augustinus ist die Gottesmutter auch „Mutter der Glieder (Christi), ... denn sie hat in Liebe mitgewirkt, dass die Gläubigen in der Kirche geboren wurden, die dieses Hauptes Glieder sind“ (LG 53). Die privilegierte Stellung Mariens und deren Einbeziehung in die Kirche werden gerade kraft der Gottesmatterschaft gemeinsam betont. „Daher wird sie auch als überragendes und völlig einzigartiges Glied der Kirche wie auch als ihr Typus und klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe begrüßt“ (LG 53).

Der Hinweis auf die Gottesmutter ist ein Leitmotiv, das in verschiedenen Varianten das gesamte Marienkapitel durchzieht. Interessant ist bereits ein Blick auf das dabei verwandte Vokabular⁸³: viermal taucht der auf Ambrosius zurückgehende Begriff *mater Dei* auf („Mutter Gottes“)⁸⁴, dreimal *Dei genitrix* (die Gott Zeugende)⁸⁵ und achtmal *Deipara* (die Gott Gebärende)⁸⁶, die im Blick auf

⁸³ Hierzu vgl. LAURENTIN, *Madonna del Vaticano II*, 170-173 (die fehlerhaften Zahlenangaben wurden im folgenden nach Durchsicht des Textes korrigiert).

⁸⁴ LG 53, 61, 66, 69

⁸⁵ LG 52, 66, 67; vgl. auch 53 (*Genitrix Dei Filii*)

⁸⁶ LG: Titel des VIII. Kapitels, 54, 56, 57, 63, 66, 67, 69

den christlichen Osten bewusst gewählte und bevorzugte Übersetzung des griechischen *Theotókos*. Der Titel „Gottesgebäerin“ markiert gleichsam den Brennpunkt des Marienkapitels, in dem sich die verschiedenen Tendenzen auf dem Konzil treffen konnten: wir finden hier sowohl das wichtigste „Privileg“ Mariens, aber auch den Ausgangspunkt für ihre Aufgabe in der Kirche⁸⁷.

Die Redeweise des Konzils ist vorzugsweise konkret: der abstrakte Ausdruck „Gottesmutter“ taucht nur einmal auf⁸⁸, während ansonsten in den genannten Variationen von der „Mutter Gottes“ die Rede ist⁸⁹.

Neben den genannten Titeln finden wir dreimal die biblische Redeweise „Mutter Jesu“⁹⁰, je einmal „Mutter Christi“⁹¹ und „Mutter des Herrn“⁹² sowie fünfmal „Mutter des Erlösers“ (*mater Salvatoris* bzw. *Redemptoris*)⁹³. Als organische Fortsetzung der Gottesmutterchaft erscheint dann die mütterliche Aufgabe gegenüber den „Menschen“, „vor allem“ den Gläubigen (LG 54), was ein gleichsam allgegenwärtiges Thema bildet und beinahe in jedem Paragraphen auftaucht⁹⁴.

Wichtig für den Dialog mit den Protestanten ist die Feststellung des Konzils, dass Maria nach den heiligen Vätern „nicht bloß passiv von Gott benutzt wurde, sondern in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt hat“. Im Vergleich mit Eva wird Maria als „Mutter der Lebendigen“ benannt (LG 56; vgl. Gen 3, 20), worin sich eine universale Sendung ausdrückt.

⁸⁷ Vgl. LAURENTIN, ebd., 173

⁸⁸ LG 63

⁸⁹ Vgl. MANTEAU-BONAMY, 174

⁹⁰ LG 56, 68. Vgl. Joh 2,1.3; Apg 1,14.

⁹¹ LG 54; vgl. 52

⁹² LG 69. Vgl. Lk 1, 43.

⁹³ Vgl. LG 53, 55, 61, 69

⁹⁴ Vgl. LAURENTIN, *Madonna del Vaticano II*, 180

5. 1. 2 Maria als „Gefährtin“ und „Magd“ ihres Sohnes

Im zweiten Abschnitt des Marienkapitels über die „Aufgabe der seligen Jungfrau in der Heilsökonomie“ zeigt sich nicht nur die Sendung als „Mutter“, sondern auch die „Verbindung (*coniunctio*) der Mutter mit dem Sohn im Heilswerk ... vom Augenblick der jungfräulichen Empfängnis Christi bis zu seinem Tod“ (LG 57). Der Abschnitt über die Heilsgeschichte schließt mit dem Hinweis auf die vollkommene Gleichgestaltung Mariens mit ihrem Sohn durch die Aufnahme von Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit sowie die Erhöhung als „Königin des Alls“ (LG 59).

In dem Abschnitt über Maria und die Kirche geht es grundlegend um die Abhängigkeit der geistlichen Mutterschaft Mariens von Jesus Christus als dem einzigen Mittler (LG 60-62). Die Beziehung Mariens zu ihrem Sohn wird dabei durch die Titel „Gefährtin“ (*socia*) und „Magd des Herrn“ näher bestimmt (LG 56; 61⁹⁵). „Herr“ (*Kyrios*) wird dabei auf Jesus Christus bezogen (und nicht auf den Vater, wie von einem Konzilsvater gefordert)⁹⁶. Der Ausdruck „Gefährtin“, dem die besondere Vorliebe Pius´ XII galt, bezieht sich auf die Mitarbeit Mariens an der Erlösung⁹⁷, was sofort näher ausgeführt wird: „Indem sie Christus empfing, gebar und nährte, im Tempel dem Vater darstellte und mit ihrem am Kreuz stehenden Sohn litt, hat sie beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise ... mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen“ (LG 61). Die Gottesmutterschaft sowie die Aufgabe als „Gefährtin“ und „Magd“ ihres Sohnes lassen

⁹⁵ „Die selige Jungfrau ... war nach dem Ratschluss der göttlichen Vorsehung hier auf Erden die erhabene Mutter des göttlichen Erlösers, in einzigartiger Weise vor anderen seine großmütige Gefährtin und die demütige Magd des Herrn“ (noch deutlicher im lateinischen Urtext: „... his in terris exstitit alma divini Redemptoris Mater, singulariter prae aliis generosa socia, et humilis ancilla Domini“).

⁹⁶ Vgl. o. 4. 2. 4. In der Antwort Mariens „Siehe ich bin die Magd des Herrn“ (Lk 1,38) dürfte der Bezug auf den Vater im Vordergrund stehen (vgl. Lk 1,32). Aber schon im Lobpreis Elisabeths wird der Titel *Kyrios* eindeutig auf den Sohn Gottes bezogen: „Woher geschieht mir dies, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ (Lk 1,43)

⁹⁷ Vgl. A. ZIEGENAUS, „*Socia*“: *Marienlexikon* 6 (1994) 194 f.

sich gemeinsam beschreiben durch den Begriff der „Mitwirkung“ (*cooperatio*), die allem heilshaften Tun Mariens zu eigen ist. Diese Mitwirkung Mariens am Heilswerk des Sohnes auf Erden ist die Grundlage dafür, dass Maria „uns in der Ordnung der Gnade Mutter“ sein darf (vgl. LG 61).

5. 1. 3 Maria und die Kirche als Mutter und Jungfrau

Kraft der Mitwirkung am Heilswerk Jesu auf Erden steht Maria in gewisser Weise den übrigen Gliedern der Kirche gegenüber. Gleichzeitig ist sie aber, wie das Konzil mit Ambrosius betont, „Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus“. Maria ist im Geheimnis der Kirche „in hervorragender und einzigartiger Weise das Urbild (*exemplar*) sowohl der Jungfrau wie der Mutter“ (LG 63). Die Kirche wird „durch die gläubige Annahme des Wortes auch selbst Mutter: Durch Predigt und Taufe nämlich gebiert sie die vom Heiligen Geist empfangenen und aus Gott geborenen Kinder zum neuen und unsterblichen Leben. Auch ist sie Jungfrau, da sie das Treuwort, das sie dem Bräutigam gegeben hat, unversehrt und rein bewahrt ...“ (LG 64). Die Beziehung Mariens zu Christus als Mutter und Gefährtin spiegelt sich auf analoge Weise in der gesamten Gemeinschaft der Kirche wider. Indirekt wird auch der „bräutliche“ Charakter der Hingabe Mariens betont, insofern die Gottesmutter Urbild der Kirche ist. Die Titel „Jungfrau“ und „Braut“ rücken eng zusammen.

5. 2 Maria als „Tochter des Vaters“

Das Marienkapitel von *Lumen Gentium* beginnt mit einem Hinweis auf den Heilsplan Gottes (des Vaters), der seinen Sohn sendet: „Da der gütigste und weiseste Gott die Erlösung der Welt vollenden wollte, sandte er ... seinen Sohn ...“ (LG 52). Die göttlichen Attribute der Güte und Weisheit erinnern an den zweiten Artikel der Kirchenkonstitution, der ähnlich einsetzt: „Der ewige Vater hat die ganze Welt nach dem völlig freien, verborgenen Ratschluss seiner Weisheit und Güte erschaffen“ (LG 2). Die Sendung des göttlichen Sohnes, der von Maria in der Zeit geboren wird, beinhal-

tet den ewigen Ausgang vom Vater. Gleichzeitig wird der Heilsplan, der theologisch gesehen den drei göttlichen Personen gemeinsam ist, dem Vater in besonderer Weise zugeeignet. Im gleichen Satz werden die Attribute der „Weisheit“ und der „Güte“ dem Vater appropriiert.

Das „Wollen“ des Vaters und sein ewiger Heilsplan werden in *Lumen Gentium* wiederholt erwähnt (LG 2, 3, 9, 40, 41, 52). Die Stellung Mariens gründet sich auf die göttliche Vorsehung, die von Ewigkeit her die Gottesmutter mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes verbunden hat⁹⁸. Vom biblischen Urgrund aus gesehen, klingt hierbei der Eröffnungshymnus des Epheserbriefes an (Eph 1,3-14), der am Beginn von *Lumen Gentium* ausdrücklich erwähnt wird: „Es kam also der Sohn, gesandt vom Vater, der uns in ihm vor Grundlegung der Welt erwählt und zur Sohnesannahme vorherbestimmt hat, weil es ihm gefallen hat, in Christus alles zu erneuern (vgl. Eph 1, 45 u. 10)“ (LG 3)⁹⁹. Im Marienkapitel wird der Wille des Vaters besonders auf das Jawort Mariens bei der Inkarnation bezogen: „Der Vater der Erbarmungen wollte aber, dass vor der Menschwerdung die vorherbestimmte Mutter ihr empfangendes Ja sagte, damit auf diese Weise so, wie eine Frau zum Tode beige-tragen hat, auch eine Frau zum Leben beitrüge“ (LG 56).

Als Folge der Gottesmatterschaft ist Maria „die bevorzugt geliebte Tochter des Vaters“ (LG 53). Die Adoptivkindschaft gegenüber dem göttlichen Vater kommt allen in der Gnade wiedergeborenen Menschen zu, aber für Maria betont das Konzil den einzigartigen Charakter dieser Abkömmlingheit. Nicht näher ausgeführt wird

⁹⁸ Vgl. Th. KOEHLER, „Il capitolo VIII ‘De Beata Maria Virgine’ nel contesto generale della Costituzione Dogmatica ‘Lumen Gentium’“: AA. VV., *La Madonna nella Costituzione „Lumen Gentium“*. *Commento al capitolo VIII della Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Milano 1967, 88-136, hier 98f (orig. frz.: *La Vierge Marie dans la Constitution sur l’Église*: Études Mariales, 1965, numéro special)

⁹⁹ Vgl. den Hinweis der LEHRKOMMISSION: „Notum est ... quod apud S. Paulum, notatim *Eph.* 1, revelatio de salute per Ecclesiam secundum munus trium Personarum exhibetur“ (*Acta synodalia III/1*, 171).

die genaue logische Verbindung zwischen der Gottesmutterchaft und dem Tochtersein gegenüber dem Vater: Ist Maria „Tochter“ des himmlischen Vaters, insofern sie auf der zeitlichen Ebene das ewige Ursprungsein des Vaters gegenüber dem Sohn nachbildet? Hierbei würde die Ähnlichkeit der „Tochter“ gegenüber dem Vater betont. Oder erscheint Maria als „Tochter“, insofern sie dem „Sohn“ des Vaters zur Seite steht? In diesem Fall stünde die Analogie zum Sohnsein Christi im Vordergrund.

Der Kontext von *Lumen Gentium* erlaubt keine klare Antwort auf diese Fragen. Der Blick auf das vorausgehende Marienschema spricht jedoch eher für die erste Erklärung (ohne die zweite dabei auszuschließen): das in der Fußnote angeführte Zitat von *Pius IX*, das die trinitarische Formel kommentiert, betont die Verbindung zwischen Gottvater und der Jungfrau, die ein und denselben Sohn gemeinsam haben¹⁰⁰. *Lumen Gentium* lässt die trinitarische Kernformel dem Hinweis auf das Jawort Mariens bei der Verkündigung folgen (LG 53), was ebenso für diese Deutung spricht. Auch in der Folge wird das Muttersein Mariens gegenüber Christus immer wieder herausgestrichen, während ihre Ähnlichkeit mit ihm schwächer zum Zuge kommt, obwohl sie durchaus nicht fehlt: Maria ist insbesondere „Gefährtin“ (*socia*) des Erlösers (LG 61), und in der ewigen Herrlichkeit wird sie als Königin erhöht, „um vollkommener ihrem Sohn gleichgestaltet zu sein“ (LG 59).

Im Licht der Äußerungen Pius´ IX erscheint der Titel *filia Patris* im Zusammenhang mit der Inkarnation und somit (zumindest in erster Linie) als Teilhabe am Wirken Gottes des Vaters. Maria „gebar den Sohn des Vaters auf Erden“ (LG 63). Maria wird aber nicht nur in Parallele zum Vater gesehen, sondern ihm auch als Bezugspunkt gegenübergestellt. Dies geschieht am deutlichsten in dem Hinweis auf die Darstellung im Tempel: „Indem sie Christus ... im Tempel dem Vater darstellte ..., hat sie beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise ... mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen“ (LG 61).

¹⁰⁰ ALBERIGO, *Synopsis* 281, Anm. 30; vgl. 3. 2

Das Konzil weist aber auch allgemein darauf, dass die Verehrung Mariens „die Gläubigen hin zu ihrem Sohn und seinem Opfer und zur Liebe des Vaters“ ruft (LG 65). Sie fördert den „Kult der Anbetung, der dem menschengewordenen Wort gleich wie dem Vater und dem Heiligen Geist dargebracht wird“ (LG 66).

Im Blick auf die Beziehung zum Vater lässt sich vielleicht auch der Hinweis auf Maria als „Tochter Sion“ anbringen (LG 55). Die „Tochter Sion“, Allegorie Jerusalems und des Volkes Israel, erscheint im AT Gott gegenüber als „Braut“¹⁰¹. Hierbei ist freilich nicht ohne weiteres „Jahwe“ mit Gott Vater gleichzusetzen. In der neutestamentlichen Aufnahme der alttestamentlichen Bilderwelt wird das Bild der Hochzeit jedenfalls angewandt auf die Beziehung zwischen Christus und der Kirche, am deutlichsten im Epheserbrief (5,21-33)¹⁰².

5. 3 Maria als „Heiligtum des Heiligen Geistes“¹⁰³

Für die Beziehung Mariens zum Heiligen Geist wird vor allem auf das Ereignis der Menschwerdung hingewiesen: der Sohn Gottes, gemäß dem Credo, „ist Fleisch geworden durch den Heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau“ (LG 52); im Blick auf die Inkarnation wird „die vorherbestimmte Mutter“ „gewissermaßen vom Heiligen Geist gebildet und zu einer neuen Kreatur gemacht“ (LG 56). Daneben wird aber auch die Anwesenheit Mariens inmitten der betenden Jünger vor Pfingsten betont und mit dem Wirken des Heiligen Geistes bei der Verkündigung in Parallele gesetzt: „Da es aber Gott gefiel, das Sakrament des menschlichen Heils nicht eher feierlich zu verkünden, als bis er den verheißenen Heiligen Geist ausgegossen hatte, sehen wir die Apostel vor dem Pfingsttag einmütig im Gebet verharren mit den Frauen und Maria, der Mutter

¹⁰¹ Vgl. z. B. Is 62,4f.11f. S. a. J. SCHARBERT, „Tochter Zion“: *Marienlexikon* 6 (1994) 436

¹⁰² Vgl. M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn ⁴1995, 245-250

¹⁰³ Vgl. A. AMATO, „*Spirito Santo*“: St. de Fiore/S. Meo (Hrsg.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo ²1986, 1327-1362, hier 1337 f.

Jesu, und seinen Brüdern' (Apk 1, 14) und Maria mit ihren Gebeten die Gabe des Geistes erleben, der sie schon bei der Verkündigung überschattet hatte" (LG 59)¹⁰⁴. Die „Überschattung“ durch den Heiligen Geist bei der Inkarnation ist auch theologiegeschichtlich der wichtigste Grund, von Maria als „Tempel“ oder „Heiligtum“ Gottes zu sprechen (vgl. LG 53).

Die Kennzeichnung Mariens als *sacrarium Spiritus Sancti* steht im Makrokontext von *Lumen Gentium* parallel zur pneumatologischen Aussage am Beginn: „Der Geist wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wie in einem Tempel (vgl. 1 Kor 3, 16; 6, 19) ...“ (LG 4). Der Blick auf den gleichen Artikel macht vielleicht auch plausibel, wieso der Titel *sacrarium* nicht, wie von einer Wortmeldung gewünscht¹⁰⁵, durch *sponsa* ersetzt wurde: der Heilige Geist geleitet die Kirche „zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam. Denn der Geist und die Braut sagen zum Herrn: ‚Komm‘ (vgl. Apk 22, 17)“ (LG 4). Nicht der Heilige Geist ist „Bräutigam“ der Kirche, sondern Jesus Christus. In diesem Kontext scheint die Rede von Maria als „Braut des Heiligen Geistes“ weniger passend.

Gérard Philips bemerkt in seinem Kommentar zu *Lumen Gentium*, dass der Titel „Heiligtum“ als solcher keinen Unterschied mache zwischen Gottesmutter und heiligmachender Gnade. Die Redeweise sei aber geläufig insbesondere durch die Liturgie (die Benediktus-Antiphon des Mariensamstags)¹⁰⁶.

Mit dem Titel „Heiligtum“ oder „Tempel“ des Heiligen Geistes beleuchtet die biblisch gegründete Ekklesiologie die Gestalt Mariens. Aber auch umgekehrt wird vom Wirken des Gottesgeistes an Maria die Kirche geschildert als Mutter und Jungfrau: die Kirche gebiert durch Predigt und Taufe „die vom Heiligen Geist empfangenen und aus Gott geborenen Kinder zum neuen und unsterbli-

¹⁰⁴ Die Nennung der Verkündigung im Zusammenhang mit dem Pfingstgeschehen ist neu im Vergleich zum Marienschema: vgl. ALBERIGO, *Synopsis* 265

¹⁰⁵ Vgl. 4. 2. 5

¹⁰⁶ PHILIPS, *Lumen Gentium*, 526

chen Leben“; „in der Kraft des Heiligen Geistes (bewahrt sie) jungfräulich einen unversehrten Glauben, eine feste Hoffnung und eine aufrichtige Liebe“ (LG 64).

6. Ergebnis

Die Verbindung Mariens mit den drei göttlichen Personen findet sich auf dem Zweiten Vatikanum an zentraler Stelle: sie steht am Beginn und am Ende des Marienkapitels als dem krönenden Abschluss der Dogmatischen Konstitution über die Kirche. Auch wenn die theologische Diskussion zu diesem Thema keine überragende Rolle spielt, so wird doch das Gewicht der trinitarischen Beziehungen der Gottesmutter deutlich hervorgehoben. Die trinitätstheologische Kernformel („Mutter des Sohnes“, folglich „Tochter des Vaters“ und „Heiligtum des Heiligen Geistes“) findet sich bereits in dem eigenständigen marianischen Schema. Für seine Interpretation wird dort auf die Bulle *Ineffabilis Deus* von Pius IX verwiesen, welche den ewigen Heilsplan des göttlichen Vaters betont sowie die Gottesmutter Maria als zeitliche Parallele zur ewigen Vaterschaft.

Die Gottesmutter ist der Ausgangspunkt und das Fundament der konziliaren Mariologie. Neben der Qualifikation Mariens als Gottesgebäerin erscheint die Beziehung zu ihrem Sohn mit den Titeln der „Gefährtin“ (*socia*) und der „Magd“ (*ancilla*). Der Ausgangspunkt des Marienkapitels von *Lumen Gentium* ist klar christologisch, auch wenn durch die Einfügung in den ekklesiologischen Kontext gleichzeitig die Verbindung Mariens zur Kirche zur Geltung kommt.

Der Ausdruck „Tochter des Vaters“ weist auf die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Sohn, kann sich aber auch auf die mütterliche Aufgabe Mariens beziehen, welche die ewige Zeugung des Vaters auf der zeitlichen Ebene nachbildet. Die heilsgeschichtlich geprägte Mariologie wird dabei im ewigen Plan Gottes verankert, der auf besondere Weise dem Vater zugeeignet wird (LG 2; 52). Die Bevorzugung des Titels „Heiligtum“ vor „Braut“ „des Heiligen

Geistes“ entspricht der älteren Tradition bis zum Hochmittelalter und wird den trinitarischen Voraussetzungen besser gerecht.

Indem die Titel „Tochter des Vaters“ und „Heiligtum des Heiligen Geistes“ von der Gottesmutterchaft abgeleitet werden, erscheint Maria auch in den Beziehungen zum Vater und zum Heiligen Geist in ihrer Einzigartigkeit. Gleichzeitig aber ist sie Urbild für das Gottesverhältnis der Kirche: gegenüber dem Sohn ist die Kirche „Mutter“, insofern sie vom Heiligen Geist die Kinder Gottes empfängt und sie durch Predigt und Taufe gebiert; sie ist bräutliche „Jungfrau“, die ihrem göttlichen Bräutigam die Treue bewahrt (LG 64); gegenüber dem Vater findet sich mit Maria das ganze Gottesvolk in der „Tochter Zion“ des Alten Testaments vorgebildet (vgl. LG 55); im Blick auf den Heiligen Geist ist die Kirche „Tempel“ (LG 4), so wie Maria dessen „Heiligtum“ darstellt (LG 53). In dieser Urbildhaftigkeit Mariens für die Kirche liegt der neue Akzent des achten Kapitels von *Lumen Gentium*, das sich in der trinitarischen Perspektive ansonsten inhaltlich weitgehend mit dem vorausgehenden eigenständigen Marienschema deckt.

Das Zweite Vatikanum weist auf die Bedeutung der trinitarischen Perspektive für das Verständnis der Aufgabe Mariens, bietet aber keine theologisch vertiefte Sicht. Die Titel „Tochter des Vaters“ und „Heiligtum des Heiligen Geistes“ werden nur genannt, aber nicht erklärt. Durch den Verzicht auf die Verhältnisbestimmung von Proprium und Appropriationen bei der Rede von den göttlichen Personen erklärt sich eine trinitätstheologische Einseitigkeit, die das Wollen des Vaters betont, ohne die aktive Beteiligung von Sohn und Geist bei der Menschwerdung eigens hervorzuheben. Nicht eingegangen wird auf den in der Diskussion referierten Einwand, Maria würde in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes treten; erst Paul VI mit *Marialis Cultus* (1974) wird stärker auf die Beziehung Mariens zum Heiligen Geist eingegangen.

Dass die angedeuteten Themen nicht vertieft werden, gründet in der vorwiegend heilsgeschichtlichen Darstellungsweise des Kon-

Manfred Hauke, Lugano

zils sowie in dessen „pastoralem“ Charakter. Auch für die trinitarischen Beziehungen Mariens gilt die allgemeine Beobachtung *Scheffczyks*, „dass das ‚An sich‘ dieser Geheimnisse, ihre innere Mächtigkeit und ihre das Denken des Menschen herausfordernde Tiefe mit weniger Aufmerksamkeit bedacht und erwogen werden ... Hier hat das heilsgeschichtliche Konzept zu einer gewissen Verengung geführt, die gerade aus pastoralen Gründen hätte vermieden werden können“¹⁰⁷. Das Zweite Vatikanum bildet einen wichtigen Ausgangspunkt für die Mariologie. Gleichzeitig ist die theologische Forschung und die Verkündigung aber zu weiterem Bemühen aufgerufen, auch im Blick auf die Beziehung Mariens zu Gott Vater, Sohn und Geist.

¹⁰⁷ SCHEFFCZYK, *Vaticanum II*, 570 f.

Der dreifaltige Gott und Maria im Geheimnis der Erlösung

German Rovira, Bonn

Maria, Mutter unseres Herrn Jesus Christus, ist auch unsere geistliche Mutter, der Spiegel der Gerechtigkeit, das Zeichen der Hoffnung und Vorbild der Heiligkeit, Urbild und Anfang der Kirche in ihrer ewigen Vollendung.

Unser Herr Jesus Christus hat seine Botschaft an die jüdische Religion angeknüpft; aber er hat sie in einem Punkt nicht nur überholt, sondern hat sogar Anstoß durch seine Verkündigung bei den Juden erregt, die sie von ihrer monotheistischen Auffassung Gottes her nicht begriffen. Seine Lehre vom Vater, Sohn und Heiligen Geist schien den Heiligen Schriften zu widersprechen, so wie die Israeliten sie verstanden. Nicht die Lehre von der „Liebe und Hilfeleistung“, die sich an die Verkündigung der Propheten anschloss, obwohl auch diese Lehre bei Jesus ganz neue Züge annahm, sondern die Lehre von einem Gott in drei Personen war der Grund für die Aufregung bei den Juden. Die Empfehlung Jesu von „Liebe und Hilfeleistungen“ erregte viel mehr bei den Heiden Ärgernis¹. „Im Gegensatz zu den übrigen Monotheismen bekennt der Christ Jesus von Nazareth als seinen Herrn und Gott. ... er bekennt, ... dass Gott Mensch geworden ist. ... Gott das menschliche Schicksal in seiner ganz alltäglichen Wirklichkeit angenommen hat, Gott *sich selbst* ... mitgeteilt hat“². Dieses Bekenntnis stieß bei den Israeliten auf Widerspruch.

Maria ist die Ausnahme ihres Volkes; man kann sagen, sie hat als erste ihres Volkes, und somit vor allen Menschen, das Geheim-

¹ A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig 1924, S. 170-220

² X. LÉON-DUFOUR, *Die Evangelien und der historischen Jesus*, Aschaffenburg 1966, S. 4 f.

nis der Dreieinigkeit erfahren. Weil sie *frei* dem Schöpfer Gott ihren Schoß zum Plan des Allerhöchstens zur Verfügung stellte (Lk 1, 38), kam die heiligste Dreifaltigkeit auf sie herab und sie wurde von Gott durchdrungen. Auf die Frage des Boten Gottes hat sie „mit ihrem ganzen menschlichen, fraulichen «Ich» geantwortet“³ und durch sie ist Gott Mensch geworden. Gott hat in ihr nicht eine scheinbare körperliche Gestalt angenommen, „wie etwa Zeus sich in die Gestalt eines Fabeltieres verwandelte“⁴, sondern er ist in der Jungfrau wahrhaftiger Mensch geworden, indem Gott in ihr die menschliche Natur annahm, und auf diese Weise Gott durch die zweite Person der Gottheit zwei Naturen vereinigte, die göttliche mit der menschlichen.

An dieser Vereinigung der beiden Naturen hat Maria wesentlichen Anteil. *Hesychius* verglich Maria mit der Opferschale, auf der das Opfer vorbereitet wurde; die Opferschale war heilig und das Opfer, das darin vorbereitet wurde, gehörte dem Priester (Lev 7, 9). Ähnlich bei der Jungfrau: Sie ist vollkommen heilig, ein *vervollständigtes* Mittel für das Gott dargebrachte Opfer seines Sohnes, das auch ihr Sohn ist⁵. Das Wort „vervollständigt“ besagt nicht, dass Gott sich notwendig ein Werkzeug schaffen musste, um seinen Ratschluss hinsichtlich der Erlösung der Menschen ergänzend zu „vervollständigen“. *Hesychius* bezieht sich nur auf den tatsächlichen Plan Gottes, in den Maria frei einbezogen ist; Maria antwortet ja freiwillig: „*Mir geschehe, wie du gesagt hast*“ (Lk 1, 38).

Gott hat nach seinem ewigen Ratschluss (vgl. z. B. Ps 33, 11; Eph 3, 11 ff., etc.) sofort nach dem Sündenfall (Gen 3, 6/15 bzw. Eph 1, 11) beschlossen, die Menschen zu erlösen. Der Vater sandte seinen eingeborenen Sohn, der empfangen und geboren wurde von der Jungfrau Maria, um uns von unseren Sünden zu befreien: „Als er (der Mensch) deine (Gottes) Freundschaft verlor und der Macht des Todes verfiel, hast Du ihn dennoch nicht verlassen ... So sehr

³ JOHANNES PAUL II, *Redemptoris Mater*, 13

⁴ X. LEON-DUFOUR, ebd., S. 5

⁵ HESYCHIUS VON JERUSALEM, *In Leviticum* 2, 7, 8-10 (PG 93, 860 b-c)

hast Du die Welt geliebt, heiliger Vater, dass Du Deinen eingeborenen Sohn als Retter gesandt hast. Er ist Mensch geworden durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“⁶.

Vor der Menschwerdung im Schoße Marias hatte der Sohn des ewigen Vaters als Sohn Gottes die ganze göttliche Herrlichkeit in sich. Der Vater und den Sohn hauchen von Ewigkeit her den Heiligen Geist, und er besitzt dadurch die gleiche Herrlichkeit wie der Vater und der Sohn. „Als Menschensohn (aber) übt er (Jesus Christus) die Vorrechte der göttlichen Macht aus, sieht alle Knie derer, die im Himmel, die auf der Erde sind und unter der Erde, in seinem Namen sich beugen und übernimmt vom Vater selbst die oberste Richtergewalt... Und diese Natur und diese Eigenschaften des Menschensohnes hat der Sohn Gottes von Maria... Der Heilige Geist hat es auch der Menschheit des Wortes und eben darum der allerseligsten Jungfrau zu verdanken, dass er noch der Urheber eines anderen großen Werkes ist, nämlich der Kirche, dieser Fortsetzung der Menschwerdung... So hat Maria auch dem Heiligen Geist, wie dem Sohne und wie dem Vater, eine Herrlichkeit bereitet, welche er früher in der Welt nicht hatte“⁷.

So erscheint Maria als die auserwählte Tochter des Vaters, Mutter des Sohnes und Magd des Heiligen Geistes. Wir sehen, wie diese Affinität Marias mit dem dreieinigen Gott ihr von Ihm im Hinblick auf das Erlösungswerk zugeteilt worden ist. Maria ist die erste Erlöste, die Vorerlöste und schon die Vollerlöste, da sie gleich ihrem Sohn auferweckt und in den Himmel aufgenommen worden ist. Gott hat es so vorgesehen und gewollt, weil sie die Mutter unseres Erlösers und Mitarbeiterin im Erlösungswerk des Heiligen Geistes sein sollte. So singt *Adam von St. Viktor*: „Sei begrüßt, Du Mutter der Barmherzigkeit und der ganzen Dreifaltig-

⁶ Viertes Hochgebet der Heiligen Messe

⁷ A. NICOLAS, in: J. H. Schütz, *Summa Mariana I.*, Paderborn 1903, S. 155 f.

keit erhabener Diwan; des menschengewordenen Wortes ausgezeichnete Erhabenheit, die ihm eine Heimat vorbereitet“⁸.

I. Maria, die auserwählte Tochter Gottes

Von Maria als Geschöpf und Tochter Gottes können wir prinzipiell das Gleiche sagen, was wir von uns Menschen als Geschöpfen Gottes sagen: Auch wir sind Kinder Gottes! Wir sind jedoch Kinder Gottes durch Maria, weil sie den Sohn Gottes empfangen und uns geboren hat. Im Sohn Gottes sind wir, wie das *Konzil* sagt⁹, Söhne: Im Sohn Gottes haben wir „an Wesen und Gestalt seines Sohnes“ teil (Röm 8, 29). Weil wir mit Christus, mit dem Sohn Gottes, der unsere menschliche Natur angenommen hat, vereinigt sind, sind wir Söhne des Vaters. In uns spiegelt sich so gewissermaßen das Geheimnis der Dreifaltigkeit wider: Wir sind eins mit Christus und behalten doch unsere Persönlichkeit.

Die Bezeichnung Marias als *auserwählte Tochter Gottes des Vaters*¹⁰ ist nur zu begreifen, wenn man ihre Aufgabe als Mutter des Erlösers berücksichtigt; ihre Gotteskindschaft ist mit ihrer außergewöhnlichen Berufung verbunden. Maria war vorgesehen als Mutter Gottes, die den eingeborenen Sohn Gottes gebären sollte. *Leo der Große* erklärt diese wunderbare Geburt Gottes, der gleichzeitig Mensch ist: „Wäre er nicht wahrer Gott, so brächte er uns keine Erlösung; wäre er nicht wahrer Mensch, so böte er uns kein Beispiel. ... Eine königliche Jungfrau aus dem Stamme Davids wird dazu auserwählt, die heilige Frucht in sich aufzunehmen und Got-

⁸ ADAM VON ST. VIKTOR, *Salve, Mater Salvatoris*, Verse 55-62: „Salve, mater pietatis / et totius Trinitatis / nobile triclinium; Verbi tamen incarnati / speciale maiestati / praeparans hospitium“. (M.A. MARCOS CASQUERO Y J. OROZ RETA, *Lírica medieval II*, Madrid 1997, S. 590)

⁹ Vgl. II. VATIKANISCHES KONZIL, *Lumen Gentium*, 3-7

¹⁰ Vgl. *Mariologisches Jahrbuch*, 3 (1999) 310: G. ROVIRA, *Die auserwählte Gottes, des Vaters*

tes und der Menschen Sohn zunächst im Geiste und dann in ihrem Schoße zu empfangen“¹¹.

Weil Maria Kind Gottes ist wie jeder erlöste Mensch gilt von ihr das gleiche, was auch von der Gotteskindschaft bei jedem anderen Menschen gilt. Aber zugleich ist sie die *ausgewählte Tochter*; und dadurch unterscheidet sich die Gotteskindschaft Marias in einzigartiger Weise von uns. Maria nimmt im Heilsplan Gottes eine besondere Stellung ein; Maria ist wie kein anderer Mensch in das trinitarische Heilsgeschehen einbezogen¹². Es gibt eine Parallele zwischen der Aussage Marias: „Was er euch sagt, das tut!“ (Joh 2, 5), mit den Worten Jesu: „so handle (ich), wie es mir der Vater aufgetragen hat“ (Joh 14, 31).

Maria ist uns als Mensch, der eine Gottesbestimmung durch die Gnade erlangt hat, nur zum Teil ähnlich; sie ist zugleich verschieden, und zwar nicht nur proportional, sondern auch qualitativ. Sie ist ebenso Tochter Gottes und Mutter unseres Herrn und Gottes. Und weil sie die Mutter des Herrn ist, steht sie in inniger Vereinigung mit der Dreifaltigkeit, sie nimmt teil an der *hypostatischen Union* Jesu Christi. Deswegen wurde sie „im Himmel über alle Seligen und Engel erhöht“¹³. „Nach der «Einigungsgnade» vermochte Gott keine größere zu gewähren als jene, die vollkommen mit der Gottesmutterchaft harmoniert und die er Maria, der Mutter Jesu, vorherbestimmte“¹⁴. Sie musste die Vollbegnadete sein, die ohne Sünde empfangene, heilig vom ersten Augenblick ihrer Existenz an. Diese Gnade aber, wie alle Gnaden, die Gott uns gewährt, hat in Christus Jesus ihren Ursprung.

¹¹ LEO DER GROBE, *Weihnachtspredigt*; in: G. STEMBERGER (Hrsg.), *Die Bibel und das Christentum* 6, Salzburg 1977, S. 2895

¹² Vgl. II. VATIKANISCHES KONZIL, *Sacrosanctum Concilium*, 103, und *Lumen Gentium*, 53 und 61, und *Apostolicam Actuositatem*, 4

¹³ *Lumen Gentium*, 69

¹⁴ ARBEITSGEMEINSCHAFT VON THEOLOGEN (Hrsg.), *Die Katholische Glaubenswelt III.*, Freiburg 1961, S. 207

Uns Menschen wurde die Gnade der Gotteskindschaft geschenkt durch die Taufe, von Christus als Sakrament der Wiedergeburt gegründet. Jesus Christus aber, der Sohn Gottes, hat unsere Natur im Schoße Marias angenommen. Dadurch hat Maria uns den Erlöser vermittelt, sie ist Vermittlerin unserer Gotteskindschaft. Gott hat sie für diese Aufgabe vorgesehen, die sie *frei* mit ihrem Ja annahm: „Dieses Fiat Marias - „mir geschehe“ - hat von der menschlichen Seite her über die Verwirklichung des göttlichen Geheimnisses entschieden“¹⁵. Gott offenbarte ihr, als Mutter der Kirche, diese Wirklichkeit, als sie am Fuße des Kreuzes beim Tod ihres Sohnes die Worte vernahm: „Frau, siehe, dein Sohn!“ (Joh 19, 26)¹⁶. So liebt sie uns mit der Liebe, die ihr Vater, Gott, ihr gibt; in ihr findet sich verwirklicht, was Jesus sich mit seinem Opfer wünschte, dass „die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin“ (Joh 17, 26).

Die Berufung Mariens zur Mutterschaft schreiben wir dem Vater zu; sie ist aber ein Werk des dreifaltigen Gottes. Dabei wird die Mutterschaft Mariens zu einem Bild der ewigen Zeugung des Sohnes vom Vater. Eine Gleichstellung mit der Gottesvaterschaft ist unmöglich; aber „die jungfräuliche Zeugung ist der menschliche Ausdruck des göttlichen Ursprungs Jesu Christi. ... Die Zeugung Jesu »von oben«, durch den Geist, hängt innerlich mit seiner Geburt »von unten«, durch die Jungfrau Maria, zusammen“¹⁷. Dadurch hat Maria eine besondere Affinität zu Gott dem Vater als seine auserwählte Tochter. Dem Vater schreiben wir auch die Verleihung aller Eigenschaften zu, die zu einem solchen Geschehen nötig waren: die Mutter Gottes wurde unbefleckt empfangen und blieb mit Gewissheit ihr ganzes Leben lang ohne Sünde; sie ist voll der Gnade oder, wie die Ostkirche sagt, die *Panhagia*.

¹⁵ JOHANNES PAUL II., *Redemptoris Mater*, 13

¹⁶ *Katechismus der Katholischen Kirche*, n. 964 u. 2679; bzw. *Lumen Gentium*, 58

¹⁷ THEOL.-HIST. KOMMISSION (Hrsg.), *Jesus Christus - Wort des Vaters*, Regensburg 1997, S. 128 f.

Gott, der Schöpfer, hat mit ihr einen Plan, ähnlich wie bei jedem Menschen, den er in dieser Welt leben lässt. Dieser Plan ist aber für Maria außergewöhnlich: Gott wirkte einen neuen Beginn, eine *neue Schöpfung*. Die Berufung Marias kommt von Ewigkeit her, sie ist ein *Beschluss* des dreifaltigen Gottes, den wir dem Vater zuschreiben, der in seiner *erschaffenden* Weisheit alles vorgesehen hat. Das bedeutet, Gott hat Maria nicht erst vor ca. 2000 Jahren angefangen als seine auserwählte Tochter und Mutter zu lieben. Die Visionärin *Maria de Agreda* deutet die Worte *Jesu Sirachs* folgendermassen: „Vor der Zeit, am Anfang hat er mich erschaffen, und bis in Ewigkeit vergehe ich nicht“ (Sir 24,9). Die Worte, welche die Kirche in ihrer Liturgie für Maria verwendet, besagen: Gott hat alles schon vor der Erschaffung aller Dinge besessen; Gott hatte Christus Jesus, unseren Herrn, und dessen heiligste Mutter in jenem Augenblick schon vor Augen¹⁸.

Die Interpretation von *Maria von Agreda* gibt uns Anlass, genauer in der Heiligen Schrift zu forschen. Viele der inspirierten biblischen Texte des Alten Testaments verbinden uns mit dem Geheimnis der Menschwerdung¹⁹. Zum Beispiel existiert eine Verbindung zwischen dem Text der Genesis (1, 1-5) und dem Prolog des Johannesevangeliums (1, 1-5): In beiden Texten ist die Rede vom *Licht* und von der *Finsternis*. Vielleicht hat Johannes diese Worte zur Einführung in sein Evangelium absichtlich übernommen. Weiterhin sprechen beide Berichten von *arché*. *Arché* bedeutet einen Primat, sei es der Zeit, sei es des Ranges: Macht, Reich, Amt, etc²⁰. Zuerst aber bedeutet es „Anfang“; das könnte die Vorzeit, die Urzeit sein. Dann kann *arché* in übertragenem Sinn *initium*, der Beginn irgendeiner Sache sein; es enthält aber auch etwas von dem hebräischen Wort „resch“, von „Ursprung“, von „principium“. So könnte *arché* auch bedeuten: vor der Urzeit war der Va-

¹⁸ MARIA VON AGREDA, *Die Mystische Stadt Gottes*, I, 11.

¹⁹ JOHANNES PAUL II, *Ansprache* vom 23. 4. 1993, n. 6.

²⁰ Vgl. DELLING, *arché*, in: G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, I, Stuttgart 1990, S. 477-483

ter. Dann wäre der Satz sowohl in der Genesis und noch deutlicher im Johannesevangelium zu übersetzen: „Im Vater schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen. 1, 1), bzw. „Im Vater war der Sohn“ (Joh 1, 1). Gewiss, das ist nur eine Spekulation; sie erklärt uns aber, wie Gott Vater seine *ausgewählte Tochter* schon von Anfang der Zeiten an liebte.

Der Bericht der Genesis und der Anfang des Johannesevangeliums haben etwas Gemeinsames; wir können sogar von einer Übereinstimmung reden. Im Buch der Genesis lesen wir: *„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde war wüst und leer, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser. Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. Gott sah, dass das Licht gut war. Gott schied das Licht von der Finsternis“* (Gen 1, 1-4). Im Johannesevangelium steht: *„Im Anfang war das Wort ... und das Wort war Gott. Im Anfang war es bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden... In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht leuchtet in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht erfasst“* (Joh 1, 1-5). War nicht bei diesem „am Anfang“ auch Jesus als der Sohn Gottes bei Gott Vater und mit ihm auch seine Mutter? Gott hat am Anfang alles gesehen, auch die neue Schöpfung: Jesus und mit ihm Maria: Die Finsternis war die Sünde, das Licht war Jesus Christus, der Sohn Gottes, der sich aber in der *ausgewählten Tochter* des Vaters widerspiegelt. So jedenfalls interpretiert *Maria von Agreda*.

Gott besitzt in seiner Weisheit alles Erschaffene «ab aeterno», das heißt, ohne Nacheinander, in einem steten und ungeteilten Jetzt. „Alle seine Geschöpfe, die geistigen und die körperlichen, kennt er nicht deswegen, weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie kennt“²¹. Dies bestätigt das Gebet der Kirche: Wenn in der Liturgie der Kirche die Worte der Heiligen Schrift über die Weisheit zum Teil für Maria gebraucht werden, dann hat auch die Deutung von *Maria von Agreda* ihre Berechtigung. Das Alte Testament erwähnt zwar Maria, die Mutter Gottes, nicht ausdrücklich. Die kirchliche

²¹ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, 1, 14, 8 ad 1.

Tradition jedoch sah schon im Bericht über den Sündenfall der Menschen und in der Verheißung Gottes, sie zu erlösen, eine Hindeutung auf Maria (Gen 3, 15)²².

Zudem übernimmt die Kirche viele Texte des Alten Testaments, in denen sie entweder eine Prophezeiung über Maria sieht (z. B. Jes 7, 14) oder sie im übertragenen Sinne marianisch deutet. Viele Heilige und Gelehrte haben zu diesen Interpretationen der Texte des Alten Testaments beigetragen und dadurch das Gebet und die Liturgie der Kirche durch ihre Verkündigung angeregt und bereichert. Auch haben viele gläubige Theologen die von der Kirche angewandten Lesungen des Alten Testaments für Maria häufig kommentiert und die verschiedensten bis heute gültigen Konsequenzen daraus gezogen.

Gewiss, die Worte der Heiligen Schrift in den sogenannten *Weisheitsbüchern* beziehen sich wörtlich auf die Weisheit in Gott; dabei müssen wir unterscheiden zwischen der *subsistierenden* ewigen Weisheit und der Weisheit in Bezug auf alles Erschaffene. Die ewige Weisheit Gottes ist, wie der hl. Thomas sagt, Gott selbst²³, das Wissen Gottes über sich selbst. Hier knüpft die Kirche in ihrer Verkündigung an die Lehre über die Dreifaltigkeit an: Der Vater weiß alles über sein Wesen von Anfang an, das auch dem Sohn und dem Heiligen Geist gemeinsam ist; das Wollen ist in Gott seinem Wissen gleich. Die *subsistierende* Weisheit ist aber der Sohn Gottes, eines Wesen mit dem Vater; sie ist die ewige Zeugung des Sohnes, so wie das Wort *konzipiert* werde, werde der Sohn hervorgebracht: „*Sie ist der Widerschein des ewigen Lichts, der ungetrübte Spiegel von Gottes Kraft, das Bild seiner Vollkommenheit*“ (Weish 7, 26).

²² Siehe PIUS IX., Bulle zur Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens, *Ineffabilis Deus* n. 12; auch T. GALLUS, *Interpretatio Mariologica Protoevangelium posttridentina*, Roma 1953 und 1954, bzw. M. SCHMAUS, *Mariologie*, München 1961, S. 176 - 179

²³ *Summa Theologica* I, 14, 2 bzw. 14, 4; 18, 4.

Dann aber gibt es eine Weisheit, die auch ewig ist, aber das Erschaffene betrifft; sie ist das Wissen Gottes von seinen Werken. Diese Weisheit ist auch dem Sohn wie dem Heiligen Geist zueigen, weil sie, wie in allen Werken Gottes nach außen, beteiligt sind; alle Werke sind *Akte* der Allmacht Gottes. Von ihr gilt: „*Eingeweiht in das Wissen Gottes, bestimmt sie seine Werke*“ (Weish 8, 4).

Die Verflechtung zwischen der *subsistierenden* Weisheit und der auf die äußeren Werke Gottes bezogenen Weisheit Gottes²⁴ in den Texten der Heiligen Schrift gab *Arius* Anlass zu seinem Irrtum: Der *Logos* sei geschaffen; er habe nicht die Eigenschaften des Vaters und sei nicht ewig²⁵. Diese Auffassung entnahm *Arius* der Lektüre von *Lukian von Antiochien*, der seinerseits vermutlich die Lehre des *Paul von Samosata* vertrat²⁶. Alle drei nahmen an, dass der Sohn eine mindere Stellung zum Vater habe, weil sie meinten, er sei nicht *ewig* wie der Vater, denn die Heilige Schrift spricht von der Weisheit als von etwas Erschaffenem: „*Früher als sie alle ist die Weisheit erschaffen*“ (Sir 1,4)²⁷.

Wenn die Kirche für die Mutter Gottes die Ausdrücke über die *erschaffene* Weisheit aus dem Alten Testament verwendet, gebraucht sie diese in einem *allegorischen* Sinn. Diese Deutung ist legitim, aber eben nur in einer übertragenen Bedeutung²⁸. „Der Heilige Geist wollte oft in den ungefügten Bildern des Alten Bundes die Geheimnisse des Neuen andeuten, gleichgültig, was der menschliche Schriftsteller von diesen Geheimnissen verstanden

²⁴ Vgl. J. GÖTTSCHEK, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testamente*, Münster 1919

²⁵ DH 139

²⁶ O. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristliche Literatur II.*, Freiburg 1902, 232-237 bzw. III., Freiburg 1912, S. 41 f.

²⁷ Protéra pánton éktistai sophia

²⁸ H. DE LUBAC, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952, S. 34 f.

haben mag“²⁹. So sagt die Kirche bezogen auf Maria: *„Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege, vor seinen Werken in der Urzeit; in frühester Zeit wurde ich gebildet, im Anfang, beim Ursprung der Erde“* (Spr 8, 22 f.); oder: *„Sie habe ich geliebt und gesucht von Jugend auf, ich suchte sie als Braut heimzuführen und fand Gefallen an ihrer Schönheit. Im Umgang mit Gott beweist sie ihren Adel, der Herr über das All gewann sie lieb“* (Weish 8, 2 f.); oder zuletzt: *„Ich ging hervor aus dem Munde des Allerhöchsten und bedeckte dem Nebel gleich die Erde. Ich hatte in der Höhe gewohnt, auf einer Wolkensäule stand mein Thron“* (Sir 24, 3 f.)³⁰.

Die Kirche will mit diesen Worten des Alten Testaments die Erhabenheit der Mutter Gottes preisen; gleichzeitig sagt sie uns etwas Wahres über das Mysterium dieser auserwählten Tochter Gottes und ihrer Mutterschaft: Gott hat sie immer geliebt, seit Ewigkeit! Der Grund dieser Liebe und des Vorzuges ihrer Kinderschaft aber ist ihr Sohn, denn Gott Vater hat vorgesehen, ihn als unseren Erlöser in die Welt zu senden und sich selbst mitzuteilen³¹. Dafür sollte der Sohn Gottes wie jeder Mensch werden, *„geboren von einer Frau“* (Gal 4, 4): *„Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden“*³². Im apostolischen Glaubensbekenntnis kommt die Rolle der Jungfrau Maria noch deutlicher zum Ausdruck: empfangen und geboren von der Jungfrau Maria³³.

²⁹ F. OGARA, *De typica apud Chrysostomum prophetia*, Gregorianum 1943, 7, in: H. DE LUBAC, ebd., S. 37

³⁰ Vgl. im *Missale Romanum* und in der *Collectio Missarum de BMV* die entsprechenden Lesungen in den Lectionaria

³¹ Für die Frage nach dem Motiv für die Menschwerdung Gottes siehe z. B. G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Freiburg 1996, S. 45-47 und 362 f.

³² DH 150. In der Fassung des im Deutschen gebeteten Credo in der Heiligen Messe

³³ Vgl. DH 30.

II. Die erhabene Mutter des Sohnes Gottes

Das Neue Testament nennt Maria nicht ausdrücklich die *Mutter Gottes*, offensichtlich um Verirrungen unter den zu bekehrenden Heiden zu vermeiden. In der Zeit, als die Evangelien geschrieben wurden, gab es bei den Heiden mehrere Göttinnen, die als Mütter der Götter bezeichnet wurden; man wollte solchen Missverständnissen unbedingt aus dem Weg gehen. Es ist aber sehr bezeichnend, wie häufig Maria erwähnt wird, sowohl als die Mutter des Herrn, als auch als die Mutter Jesu³⁴, weil Jesus der Herr (Kyrios = Jahwe) ist. Das 3. Ökumenische Konzil von Ephesus (431) stellte dann endgültig, nachdem jene Gefahr gebannt worden war, den Titel *Mutter Gottes* fest, der implizit „in den Evangelien und apostolischen Schriften enthalten“ ist³⁵.

Wir finden im Neuen Testament mehrere Hinweise auf die Mutter des Herrn. Sicherlich, nicht so viele Hinweise, wie wir uns wünschen würden. Und dennoch sind die wenigen sehr wertvoll. Matthäus erwähnt sie dreimal namentlich: als die Frau des hl. Josef (1, 16/ 18/ 20), als die Mutter Jesu bei der Anbetung der Weisen: „sie sahen das Kind mit Maria, seiner Mutter“ (2, 11), und bei der Skepsis der Nazarener gegenüber Jesus: „*Heißt nicht seine Mutter Maria?*“ (13, 55). Implizit gibt dieses Evangelium sie als Mutter Jesu an, oder als *seine Mutter*: bei der Flucht nach Ägypten und bei der Rückkehr nach Nazareth (2, 13-14 bzw. 20-21). *Matthäus* (12, 40-50), *Markus* (3, 31-35) und *Lukas* (8, 19-21) erwähnen sie wieder einmal unter den Verwandten Jesu als *seine Mutter*, als diese den Herrn von seiner Lebensweise abbringen wollten. Markus nennt Maria nur einmal namentlich, als die Einwohner von Nazareth Zweifel hatten, ob Jesus solche Wunder tun könnte, wie man

³⁴ B. BARTMANN, *Christus ein Gegner des Marienkultus? - Jesus und seine Mutter in den Evangelien*, Freiburg 1907, bzw. A. SCHAEFER, *Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift*, Münster 1887, S. 85-104

³⁵ DH 252 bzw. 255; darüber vgl. G. BARDY und A. TRICOT, *Le Christ - Encyclopedie populaire des connaissances christologiques*, Paris 1935; in der spanischen Übersetzung Madrid 1951, S. 239 f.

von ihm sagte: „Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria“ (6, 3). Und Lukas erzählt uns von der Seligpreisung Marias, seiner Mutter, durch eine Frau aus dem Volke, die von Jesus begeistert war (Lk 11, 27 f.).

Lukas, dessen Anfang des Evangeliums wahrscheinlich von einer vorhandenen Erzählung eines Judenchristen übernommen wurde, macht aber Maria zur zentralen Figur der Kindheit Jesu³⁶ (Kap. 1-2). Er vermittelt dabei wichtigste Nachrichten über die Mutter des Herrn: Maria war Jungfrau und mit Josef verlobt, als die Verkündigung stattfand (1, 27); sie ging zu Elisabeth, deren Kind in ihrem Schoße vor Freude hüpfte, als Maria ihre Cousine grüßte (1, 39-44); diese proklamiert Maria als „gesegnet mehr als alle anderen Frauen“ (1, 42). Elisabeth sagt deutlich, dass sie die Mutter ihres Herrn ist (1, 43), was gleichbedeutend ist mit *Mutter Gottes*, und sie ist selig, weil „sie geglaubt hat ..., was der Herr ihr sagen ließ“ (1, 45). Dieses Evangelium beschert uns das Magnifikat (1, 46-55) und berichtet uns von der Geburt Jesu in Bethlehem (2, 4-7), von der Anbetung der Hirten, die das Kind bei Maria fanden (2, 16), und es sagt, dass Maria alle diese Ereignisse in ihrem Herzen bewahrte (2, 1-20); überdies berichtet es, was sich bei der Reinigung der Mutter im Tempel zugetragen hat und wie Simeon das Kind und seine Mutter segnete und ihr prophezeite: „Dir selbst aber wird ein Schwert durch die Seele dringen“ (2, 35).

Das 2. Kapitel des Lukasevangeliums spricht ebenfalls von der Mutter Jesu und erzählt uns von einer Begebenheit, die sich zugetragen hat, als Jesus mit zwölf Jahren von seinen Eltern zum Paschafest mitgenommen wurde, und dass sie ihn verloren haben (2, 41-52). Dabei ist von Bedeutung, dass Jesus zum ersten Mal in seinem Leben von seinem himmlischen Vater spricht (2, 49).

Das Johannesevangelium - einmal abgesehen vom umstrittenen Vers 1, 13, den viele modernen Autoren jetzt wieder im Singular lesen wollen und dazu auf die ältesten Texte dieses Evangelium

³⁶ Vgl. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia III*, Madrid 1987, S. 3-8

zurückgreifen³⁷ - erwähnt die Mutter des Herrn zweimal, ohne ihren Namen zu nennen (2, 1-5 und 19, 25-27): Johannes spricht lediglich von der „Mutter Jesu“, die er *Frau* nennt - eine wichtige Aussage, denn sieht man diese Stelle parallel mit entsprechenden anderen, dann ist sie die *Tochter Sion*³⁸.

Die Apostelgeschichte berichtet uns von Maria, dass sie im Gebet einmütig mit den Jüngern Jesu verharrte (1,14); sonst sagt sie nichts mehr über sie. Und im Galaterbrief sagt der hl. Paulus, „*als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt*“ (Gal 4, 4). Auch die Offenbarung des Johannes spricht in einer Vision möglicherweise von der Mutter des Herrn (Offb 12); wenigstens kann man so interpretieren, auch wenn diese Stelle sich zugleich auf die Kirche beziehen kann³⁹.

In den Evangelien wird auch Jesus selbst selten Gottes Sohn genannt. Es ist der Vorzug von Petrus (Mt 16, 15) und Natanaël (Joh 1, 49), ihn als solchen zu erkennen, oder der Marta, als Jesus ihren Bruder Lazarus heilen wollte (Joh 11, 27) und ebenso des Hauptmanns bei Jesu Tod am Kreuze: „*Wahrhaftig, dieser war Gottes Sohn!*“ (Mt 27, 54). Andere, die ihn fragten, wie etwa die Besessenen, oder wie der Teufel bei den Versuchung, oder wie Kajaphas: „*Bist du der Messias, der Sohn Gottes*“ (Mt 26, 63), wollten eben dies wissen, ob Jesus der Christus, der Messias sei; sie gaben dem Titel „*Gottessohn*“ nicht die gleiche Bedeutung, die die Christen ihm zumessen. Jesus bezeichnete sich selbst normalerweise nicht direkt als *Gottes Sohn*; dieser Ausdruck wäre so, wie wir ihn heute

³⁷ Vgl. z.B. I. DE LA POTTERIE, *Maria en el misterio de la Alianza*, Madrid 1993, S. 128 f.

³⁸ Ebda., S. 244 f. und 265 f.; sieh auch C. POZO, *Maria en la obra de la redención*, Madrid 1974, S. 231-246

³⁹ Darüber sieh H. GOLLINGER u. A. ZIEGENAUS, *Apokalyptische Frau*, in: R. BÄUMER UND L. SCHEFFCZYK, *Marienlexikon I*, St. Ottilien 1988, S. 190 f.; überdies F.X. DURRWELL, *Der Geist des Herrn*, Salzburg 1986, S. 181 f.

verstehen, für die Juden nicht verständlich⁴⁰. Nur in den Fällen, wo Jesus ausdrücklich danach gefragt wurde, antwortete Er: „*Ihr sagt es, ich bin es*“ (Lk 22, 70).

Der Glaube an die Dreifaltigkeit ist das urchristliche zentrale Geheimnis⁴¹: „Darum steht das ganze christliche Leben in Gemeinschaft mit jeder der göttliche Personen, ohne sie irgendwie zu trennen. Wer den Vater preist, tut es durch den Sohn im Heiligen Geist“⁴². Jesus selbst bezeichnete sich eher als *Menschensohn*⁴³, obwohl er, nach dem Zeugnis der Evangelien, häufig Gott als seinen Vater anredete, *Abbā*⁴⁴.

Natürlich verstand Jesus sich selbst als der Sohn Gottes. Dass er sich nicht selbst direkt so bezeichnet hat, ist auf seine Sendung⁴⁵ zurückzuführen. Aber er ist der *Christus*, der *Kyrios*; und wenn wir einen Unterschied zwischen Jesulogie und Christologie machen wollten, würden wir eine Christologie von unten und eine von oben konstruieren, d.h. trennen, was nicht zu trennen ist: das *Menschliche* in Jesus und das *Göttliche* in Christus. In Jesus Christus ist aber alles, was er tut, die Tat einer Person⁴⁶. Deshalb hat das 3. ökumenische *Konzil von Ephesus* im Hinblick auf Maria festge-

⁴⁰ W. SCHNEEMELCHER, vox: *hyios ktl*: E. *hyios theou*, in: G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VIII.*, Stuttgart 1990, S. 395 - 400

⁴¹ *Katechismus der Katholischen Kirche*, n. 234

⁴² Ebda. n. 259

⁴³ C. COLPE, vox: *ho hyios tou anthropou*, in: *Theologisches Wörterbuch...*, a.o.z., S. 403-481; bzw. M. MÜLLER, *Über den Ausdruck «Menschensohn» in den Evangelien*, *Studia Theologica* 31 (1977) S. 65-82

⁴⁴ O. MICHEL, vox: *Sohn Gottes*, S. 1166-1175S. 1166-1175, in: L. COENEN, etc., *Theologisches Begriffslexikon zum NT*, II,2, Wuppertal 1971

⁴⁵ Vgl. E. STAUFER, *Die Theologie des Neuen Testamentes*, Stuttgart 1947, S. 92-96, siehe auch S. 88-92

⁴⁶ Vgl. L. MATEO-SECO, F. OCARIZ u. J.A. RÍESTRA, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 1991, S. 28-37

setzt⁴⁷: „Maria (ist) wirklich Mutter Gottes, Theotokos, Gottesgebä-
rerin“⁴⁸.

Wir können zusammenfassen: Jesus Christus ist *wahrer Gott und wahrer Mensch*, Sohn Gottes und Sohn der Jungfrau Maria. „Derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib ... derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach den letzten Tagen unsretwegen und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau (und Gottesgebärerin, geboren“⁴⁹.

Jesus, der wahre Gott-Mensch, ist nicht nur wirklich vollkommen in seiner Gottheit, wie das Konzil von Chalkedon unterstreicht, sondern er ist auch wahrhaftig als Mensch, „geboren von einer Frau“ (Gal 4, 4). Der ursprüngliche Text des Konzils schreibt auf Griechisch für ‘vollkommen’ *alethós*, das in Wirklichkeit *wahrhaftig* oder *wahrhaft* heißt, im Sinne von *wirklich*. So wäre im vorangegangenen Text zu übertragen „wirklicher Gott und wirklicher Mensch“.

So müssen wir die Antwort Jesu an seine Eltern verstehen, die ihn „*voll Angst gesucht*“ (Lk 2, 48) haben: Er ist Gott und muss, weil Gott in seinem ewigen Ratschluss beschlossen hat, uns zu erlösen, seinem göttlichen Vater gehorchen; aber als *vollkommener, wahrer Mensch* liebt er seine Mutter. Diese beiden Wirklichkeiten müssen wir in Ihm erkennen, um die Worte Jesu während seines ganzen Lebens hier auf Erden zu begreifen: Er lehrt uns, Gott über alles zu lieben und seinen Willen zu tun (vgl. z. B. Joh 4, 34; 6, 39, etc.); aber er erinnert uns gleichzeitig daran, dass es z. B. ein viertes Gebot gibt: „*Ehre deinen Vater und deine Mutter*“ (Dt 20, 12).

⁴⁷ DH 251

⁴⁸ KKK, n. 495

⁴⁹ DH 301

Franz von Sales hat dies unterstrichen: „Man muss allen seinen Vorgesetzten gehorsam sein, und zwar einem jeden in denjenigen Dingen, worin er uns zu befehlen hat... den Eltern, dem Ehemanne...“⁵⁰. Und er fügte hinzu: „Segnet Gott die christliche Ehe mit Kindern, so trifft die Eltern überaus große Verantwortung. Sobald die Kleinen des Vernunftgebrauches fähig werden, müssen beide Eltern alle mögliche Sorge anwenden, um ihnen Gottesfurcht ins Herz zu pflanzen“⁵¹. So taten auch Maria und Josef im Bezug auf Jesus.

Auch Kardinal Meisner rät, uns an Maria ein Beispiel zu nehmen und Christus zu folgen, wenn wir etwas nicht verstehen: „Als Maria den Sohn ein zweites Mal sucht, findet sie ihn inmitten der Apostel und lässt ihm sagen: *„Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und wollen mit dir sprechen“* (Mt 12,47). Daraufhin wiederholt sich der Vorwurf des Sohnes aus dem Tempel. ... So verstummt aller Anspruch und aller Einspruch der Mutter auf den Sohn vor der Souveränität göttlicher Antwort: *«Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?»* (Lk 2, 49)... So ist Maria für uns eine richtungsweisende Gestalt auf unseren Weg. Ihr Weg zeigt, dass er uns nicht überfordert, sondern uns in der Gemeinschaft des Herrn Bewährung schenkt“⁵². Maria handelt so unseretwegen, um ihrem Sohn im Werk der Erlösung folgsam zu sein.

Aber nicht nur seine Mutter liebt er, sondern auch uns, „die in der Welt“ sind, er erwies uns, als *Gott-Mensch*, „*seine Liebe bis zur Vollendung*“ (vgl. Joh 13, 1). Und am Ende seines Lebens, kurz bevor *„Jesus wusste, dass nun alles vollbracht war“* (Joh 19, 28), schenkte er uns seine Mutter: Maria wurde unsere geistige Mutter. Die Worte, die Jesus vom Kreuz aus sprach, als er *„seine Mutter sah und bei ihr den Jünger, den er liebte“*, hat man in diesem Sinne

⁵⁰ FRANZ VON SALES, *Philothea*, Freiburg 1925, S. 241 f.

⁵¹ Ebda. S. 368

⁵² J. MEISNER, *Sein, wie Gott uns gemeint hat - Betrachtungen zu Maria*, Hildesheim-Berlin 1988, S. 56

interpretiert⁵³: Er sagte zu seiner Mutter: „*Frau, siehe, dein Sohn!*“; dann sagte er zu uns, vertreten in der Person des Jüngers: „*Siehe, deine Mutter*“ (Joh 19, 26).

Das Wort *Frau* bei Johannes bedeutet: Maria ist die *Tochter Sion*⁵⁴. Gewiss, in der christlichen Auslegung des Alten Testaments, die Texte Jesajas über den *Knecht Gottes* (42, 1-9; 49, 1-9; 50, 4-9 und 52, 13-53, 12) bringen ihn im Zusammenhang mit Sion, der durch ihn befreit wird und seinen Trost findet bei ihm; es ist ein prophetisches Wort über Jesus Christus, als der wahre *Knecht Gottes*⁵⁵. Auch die Apokalypse in ihrer Beschreibung der Frau (Offb 12) offenbart uns Maria. Sie ist in dieser herrlichen Erscheinung der Frau zu sehen, im großen „*Zeichen am Himmel: eine Frau, mit der Sonne bekleidet, der Mond unter ihren Füßen und ein Kranz von Zwölf Sternen auf ihrem Haupt*“ (Offb 12, 1). Gewiss kann in diesem Bild gleichzeitig die Kirche gesehen werden⁵⁶; die marianische Auslegung ist eher eine Schlussfolgerung aus dem Ganzen, wie auch die Kirchenväter es auslegen⁵⁷. Im Bild sind beide zu finden: Die Mutter der Kirche und die Kirche als unsere Mutter. „Sie ist die Mutter; sie ist jener Punkt in der Menschheit, in dem sich die Menschwerdung des Sohnes vollzogen hat. Diese Funktion macht sie der Tochter Sion (Soph 3, 14; vgl. Lk 1, 28), dem neuen Jerusalem in seiner mütterlichen Aufgabe vergleichbar“⁵⁸.

⁵³ W. SEBASTIÁN, *La maternidad espiritual de María*, in: J.B. CAROL, *Mariologia*, Madrid 1964, S. 741 f. Siehe auch in gleichen Werk J. B. CAROL, *Corredención de Nuestra Señora*, S. 760 - 804

⁵⁴ Vgl. Anm. 31: I. DE LA POTERIE und C. POZO; vgl. auch X. LÉON-DUFOUR, *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, vox: *Maria I*, Freiburg 1981, S. 448 f. und 452 f.

⁵⁵ X. LÉON-DUFOUR, ebd., vox: *Knecht Gottes III*, S. 381 f.

⁵⁶ Vgl. J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, Madre del Redentor*, Pamplona 1995, S. 188-193

⁵⁷ J. BEUMER, *Maria Mutter der Christenheit*, in: P. STRÄTER, *Marienkunde II. - Maria in der Glaubenswissenschaft*, Paderborn 1947, S. 203 f. Vgl. auch R. GUARDINI, *Der Herr*, Basel 1948, 657-662

⁵⁸ X. LEON-DUFOUR, ebd., S. 452

In allen diesen Namen und Bildern erscheint Maria als die Mutter des Erlösers; so ist sie von Anfang an in der Kirche betrachtet worden: Sie ist die vollkommene Mitarbeiterin Christi, die *socia Christi*. In ihrer Berufung - und diese Funktion gehört dazu - ist sie die auserwählte Tochter Gottes des Vaters, weil Gott vorgesehen hat, selbst in die Welt zu kommen, die menschliche Natur anzunehmen und uns Menschen zu erlösen. Sie ist aber gleichzeitig ein Werk, das wir dem Heiligen Geistes zuschreiben, das vollkommene Geschöpf Gottes, im Himmel erhoben über alle Engel und Heiligen.⁵⁹

III. Das Werk des Heiligen Geistes

Die Beziehungen Marias zum Heiligen Geist sind Konsequenzen der besprochenen Beziehungen des Sohnes Gottes zu seiner Mutter und auch des Vaters zu seiner auserwählten Tochter. Maria wurde ohne Sünde empfangen und war voll der Gnade: Ein typisches Werk des Heiligen Geistes. Aber Christus ist es, der in ihr durch den Geist Gottes lebt, den er seiner Mutter mitteilt. Dieser Geist wohnt in Maria und bewirkt in ihr alles Gute, was ihr eigen ist; er „bewirkt in ihr eine ähnliche Gesinnung wie in der menschlichen Seele Christi“⁶⁰, die von Gott geschaffen und vom Heiligen Geist geheiligt wurde, weil sie sich mit der Gottheit vereinigen sollte.

Der Heilige Geist wirkt somit in der menschlichen Natur Jesu, die mit der Gottheit in der Person des Sohnes Gottes vereinigt ist, und in Maria, um beide zu heiligen und zu vervollkommen. Die Einheit der menschlichen Natur Jesu mit der Gottheit bewirkt in dieser menschlichen Natur die höchste Vollkommenheit, weil sie Gottes Heiligkeit besitzt, die dem Sohn Gottes zu eigen ist. Dieses Werk schreiben wir dem Heiligen Geistes zu, der es im Hinblick auf die Heiligung der Menschennatur des Sohnes Gottes gemäß

⁵⁹ *Lumen Gentium*, 69

⁶⁰ A. TANQUERAY, *Grundriß der asketischen und mystischen Theologie*, Tournai 1935, S. 1098

dem Ratschluss Gottes wirkt. Das geschah in Schoße Mariens. Dem Heiligen Geist wird auch dieses zugeschrieben: „Kraft der Verdienste und Gebete des Heilandes wird Maria vom Heiligen Geist geheiligt und verherrlicht, sie wird Jesus so ähnlich wie nur möglich gemacht, so dass sie als vollkommenste, lebende Nachbildung Christi erscheint“⁶¹.

Sie konnte jedoch diese vor allen anderen Menschen einzigartige Aussonderung nur erfahren im Hinblick auf die Verdienste ihres Sohnes. Sowohl im natürlichen wie im übernatürlichen Bereich ist die Vollkommenheit Marias auf die Mutterschaft des Erlösers hin ausgerichtet. Wie in den anderen Gläubigen das Werk des Heiligen Geistes auf die Gotteskindschaft hinzieht, so ist es bei Maria auf die Ausstattung der auserwählten Tochter Gottes gerichtet, die ihrerseits auf die Gottesmutterausstattung ausgerichtet ist.

Sie „empfang von Heiligen Geist“: „*Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten*“ (Lk 1, 35). Dieses Geschehen im Schoße Marias ist ein Akt der Dreifaltigkeit, wie schon die ersten christlichen Schriftsteller *Justin*⁶², *Irenäus*⁶³, *Klemens von Alexandrien*⁶⁴ usw. feststellten. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* stimmt ihnen zu: „Die Sendung des Heiligen Geistes ist stets mit der des Sohnes verbunden und auf sie hingeordnet (vgl. Joh 16, 14-15). Der Heilige Geist wird gesandt, um den Schoß der Jungfrau zu heiligen und göttlich zu befruchten; er, «der Herr ist und lebendig macht», bewirkt, dass sie den ewigen Sohn des Vaters empfing, der aus ihr die menschlichen Natur annimmt“⁶⁵.

⁶¹ Ebda. S. 1098

⁶² *Apologia* 33, 1-9; PG 6, 380. In der Sammlung von S. ALVAREZ, *Corpus Marianum Patricum I*, Burgos 1970, S. 18 f.

⁶³ *Adversus haereseos* 5, 1,2-3; PG 7, 1122 b - 1123 a; S. ALVAREZ, ebd., S. 49. Darüber siehe JOSÉ A. DE ALDAMA, *Maria en la patristica de los siglos I y II*, Madrid 1970, S. 141-158

⁶⁴ *Excerpta ex Theodoto* 60; PG 9, 688 b; S. ALVAREZ, ebd., S. 55

⁶⁵ *KKK*, n. 485

Wir schreiben dem Heiligen Geist zu, den Schoß Marias „zu heiligen und göttlich zu befruchten“, was tatsächlich ein Werk Gottes ist: „Das Wirken der Dreieinigkeit ist ungeteilt wie das Wesen der Dreieinigkeit ungeteilt ist“⁶⁶. Aber „wie wir die Ähnlichkeit des Eindruckes oder des Bildes, die wir in den Geschöpfen vorfinden, zur Darstellung der göttlichen Personen verwenden, so auch die wesentlichen Attribute; und diese Darstellung der Personen durch die wesentlichen Attribute wird Zueignung genannt“⁶⁷. Denn er ist „die Endursache aller Dinge deshalb, weil, genau so wie am Ziel der Wille und im allgemeinen alles zur Ruhe kommt, der Heilige Geist, der die göttliche Güte ist und die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn, jenes geheimnisvolle Wirken zum ewigen Heil der Menschen durch seinen wirksamen und innigen Antrieb zu Ende und zur Vollendung führt“⁶⁸.

Das Geheimnis dieser jungfräulichen Befruchtung ist daher eine Folge der Einwirkung des Heiligen Geistes in die natürlichen Eigenschaften Mariens und weist in der Ordnung der Schöpfung auf die Kraft, *dynamis* Gottes hin. Dem Heiligen Geist schreiben wir nach diesem Prinzip die *Heiligung* des Menschen zu und das *Fruchtbarmachen* in Werken des Gottes- und Nächstenliebe. So hat der Heilige Geist Maria *voll der Gnade* gemacht. Aber Jesus Christus ist auch als der Sohn Gottes bei der Verleihung dieser Gnade an die Jungfrau Maria zugegen: Die Ursache der Heiligkeit der Menschen ist die Heiligkeit Jesu, der in der Vereinigung seiner Menschheit mit dem Wesen Gottes in der Person des Sohnes die Heiligkeit bewirkt. Die Heiligkeit eines jeden Christen wird dem Heiligen Geist zugesprochen.

Nur wer mit Christus, wie die Reben mit dem Weinstock (Joh 15, 8), verbunden ist, nimmt an der Gnade des Herrn teil. Und so

⁶⁶ AUGUSTINUS, *De Trinitate* 1, 1, 5; in: Rundschreiben LEO XIII., *Divinum illud*, vom 9. 5. 1897; s.u. S. 136

⁶⁷ THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I, q. 39 a 7; ebd. s. u. S. 136

⁶⁸ LEO XIII., *Divinum illud*; in: Y. D'ORMESSON, *Veni Sancte Spiritus*, Luzern 1959, S. 137

steht die geschaffene Gnade mit der Menschheit Christi in engem Zusammenhang: Christus hat uns alle Gnaden verdient; unsere persönliche Heiligung hängt von der Gnade Christi, von der *gratia capitis*, ab. „Der sehr realistisch und grammatisch sonderbare Ausdruck «in Christus Jesus» kommt beim hl. Paulus 242 mal vor. Das können wir nur durch die enge Verbundenheit der von uns empfangenen Gnade mit der Gnade Christi erklären“⁶⁹. Maria hat durch die Vereinigung mit Christus an der *hypostatischen* Union teil, an seiner Gnade kraft des Heiligen Geist. Der Heilige Geist hat sie im voraus von Christus durchdringen lassen. Die Begnadung Mariens und ihre Vollkommenheit (das heißt, dass sie *voll der Gnade* ist, die *Panhagia*) ist ein Werk des Heiligen Geist dank der Verdienste Christi, der unser Erlöser ist: Sie ist die Vorerlöste und die vollkommene Erlöste, die Vollerlöste.

„Von dem Augenblick an, da Christus Fleisch geworden ist, gab es im Menschengeschlecht eine göttliche Person, eine Person, die nur in ihrer Verbindung mit den beiden anderen Personen und durch sie besteht. Von diesem Augenblick an gab es in der Menschheit für immer und zu ihr gehörend eine werkzeugliche Ursache der Erlösung, der Heiligung und der Vergöttlichung, und die wirkende Kraft dieser Ursache war die des Wortes, ausschließlich die des Wortes und keiner anderen Person“⁷⁰. So auch bei der Mutter Gottes: sie war ein Werk des Heiligen Geist, weil sie von ihrem Sohn geheiligt worden war.

Sie ist die *ausgewählte Tochter* Gottes des Vaters und die *Mutter* Gottes des Sohnes durch den Heiligen Geist, weil ihr Sohn für uns am Kreuz gestorben ist. Das Geheimnis der Einwirkung und Einwohnung des Heiligen Geistes in ihr ist in ihrer Ursachlichkeit die Folge der Erlösung: „*Es ist gut für euch, dass ich fortgehe; denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden*“ (Joh 16,

⁶⁹ F. FERRIER, *Das Geheimnis der Menschwerdung*, Aschaffenburg 1963, S. 133

⁷⁰ P. MERSCH, *La Théologie du Corps Mystique*, S. 52-53; zitiert bei F. FERRIER, ebd., S. 136

7). So ist durch den Heiligen Geist „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“⁷¹.

Der *Katechismus der Katholischen Kirche* beschreibt die Einwohnung des Heiligen Geistes in Maria zusammen mit dem Sohn mit folgenden Worten: „Maria, die ganz heilige, stets jungfräuliche Gottesmutter, ist die Krönung der Sendung des Sohnes und des Geistes in der Fülle der Zeit. Weil der Geist sie vorbereitet hat, findet der Vater nach seinem Heilsratschluss zum ersten Mal die Wohnung, in der sein Sohn und sein Geist unter den Menschen bleiben können. In diesem Sinn hat die Überlieferung der Kirche die schönsten Texte über die Weisheit⁷² oft auf Maria bezogen. Maria wird in der Liturgie als «Thron der Weisheit» besungen und dargestellt.“⁷³

Um Marias Sendung zu verstehen, kann man viele Gestalten des Alten Testaments berücksichtigen: Als Jungfrau ist sie die *Vollendung Israels*; in ihrer Mitwirkung bei der Menschwerdung stellt sie die *Jungfrau* von Jesaja (7, 14) dar; mit ihrer Mitarbeit beim Werk der Erlösung erinnert sie uns an die *Tochter Sion*; in den Jahren bis zu ihrer Himmelfahrt ist sie die *Mutter der Lebendigen*, und in den Himmel aufgenommen verweist sie uns an unser Ziel und ist das *neue Jerusalem* und sorgt für uns als *Mutter der Kirche*, als die *neue Eva*.⁷⁴

In allen diesen Funktionen ist es der Heilige Geist, der Maria für ihre Aufgaben vorsieht. Er wirkt in ihr, wie er auch bei der Abfassung und bei den späteren marianischen Erläuterungen dieser Bilder der Heiligen Schrift in der Verkündigung der Kirche wirkt. Er ist es, „*der gesprochen hat durch die Propheten*“⁷⁵. Deshalb sollen

⁷¹ *Lumen gentium*, n. 1

⁷² Vgl. Spr 8, 1-9, 6; Sir 24

⁷³ *KKK*, n. 721

⁷⁴ Vgl. z. B. L. DEISS, *Maria Tochter Sion*, Mainz 1961; vgl. auch *KKK*, n. 726

⁷⁵ DH 41 und 42, 325. Vgl. auch vom II. VATIKANISCHES KONZIL, *Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“* n. 8

wir bei allem sein Werk sehen: Er hat angekündigt, was wir von Marias Mitwirken bei der Erlösung wissen. So erklärt die Kirche als die einzige authentische Auslegerin der Heiligen Schrift⁷⁶.

Zusammengefasst: Christus ist das Haupt der Kirche, Christus ist das lebendigmachende Haupt der Gerechten, auf Erden wie im Himmel (vgl. Eph 4, 15 f. und Kol 1, 18); er hat uns den Heiligen Geist gesandt, damit wir mit dem Haupt ein Leib seien. Er hat uns die unbefleckte, gnadenerfüllte und immerwährend jungfräuliche Mutter Christi als Mutter gegeben, aber die geistige Mutterschaft Marias für die Menschen ist eine Wirkung des Heiligen Geistes. Jesus, der menschgewordene Sohn Gottes, kam, um uns diese Kindschaft zu offenbaren, und damit des Geheimnis der Dreifaltigkeit: „*Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht und werde ihn bekannt machen, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin*“ (Joh 17, 26), so sagte Jesus im Gespräch mit seinem Vater Gott. Hierin wird uns auch die Person des Heiligen Geistes geoffenbart, der die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist (vgl. *Johannes Paul II* in seinem Schreiben über den Heiligen Geist)⁷⁷.

IV. Maria, Mutter der Kirche - Die Aufgabe Marias, mit dem Heiligen Geist „die Welt überführen“ und sie „in die ganze Wahrheit einführen“ (Joh 16, 8/12)

Im *Katechismus der Katholischen Kirche*⁷⁸ finden wir auch die Aufgaben der Mutter Gottes in der Kirche verdeutlicht: „In ihr (Maria) beginnen die «großen Taten» Gottes, die der Geist in Christus und in der Kirche vollbringen wird“⁷⁹. Welches sind diese Aufgaben Marias? Der Katechismus antwortet: „Der Heilige Geist beginnt durch Maria, die Menschen, denen «die barmherzige Liebe

⁷⁶ DH 1507 und *Dei Verbum*, 21 und 22

⁷⁷ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Dominum et Vivificantem*, n. 10. Vgl. auch LEO XIII., *Divinum illud Munus*, von 9. 5. 1897.

⁷⁸ Vgl. Anm. 75

⁷⁹ *KKK*, n. 721

Gottes»⁸⁰ gilt, *in Gemeinschaft mit Christus zu bringen*. Die demütigen Menschen sind immer die ersten, die ihn aufnehmen: die Hirten, die Weisen, Simeon und Hanna, die Brautleute von Kana und die ersten Jünger⁸¹. Damit wird eine der auffallenden Tugenden Marias hervorgehoben, die auch eine spezifische Tugend aller Christen sein soll: die Demut.

Die Urbildlichkeit Marias der Kirche gegenüber zeigt sich insbesondere in dieser Tugend, mit der sich im Wirken des Heiligen Geistes ihre Aufgaben in der Kirche erfüllen. In Maria „überführt er die Welt“, weil der „gnädige Ratschluss des Vaters“ sich in ihr vollkommen verwirklicht⁸²: Sie hat den Sohn Gottes angenommen und lädt uns ein „ihn aufzunehmen“, damit wir „Kinder Gottes werden“ (vgl. Joh 1, 12). Überdies, indem der Heilige Geist durch Maria den Menschen die „endgültige Theophanie“ offenbart, die sich uns durch den Sohn des Vaters und Marias mitteilt⁸³, führt sie uns in die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung. So führt der Heilige Geist durch Maria und die Kirche die Menschen zur Erkenntnis „der ganzen Wahrheit“; Maria ist auf dem Pilgerweg des Glaubens die Führerin der Kirche⁸⁴.

Die Titel *Zeichen der Hoffnung* und *Vorbild der Heiligkeit* sind in diesem Sinne zu sehen: Sie ist ein Zeichen der Hoffnung, weil mit ihr jeder Mensch sein Heil erwarten kann. Damit aber ist die *Überführung dieser Welt* nichts anderes als das, was Jesus uns durch die Sendung des Heiligen Geistes versprochen hat: „*Wenn er kommt, wird er die Welt überführen (und aufdecken), was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist*“ (Joh 16, 8). Nennen wir in der *lauretanischen Litanei* Maria nicht *Zuflucht der Sünder* und *Spiegel der Gerechtigkeit*? Ist sie nicht die *Unbefleckte Empfängnis*, die *Kämpferin gegen alle Häresien*? Im Gebet der Kirche am Hochfest

⁸⁰ Vgl. Lk 1, 78

⁸¹ KKK, n. 725

⁸² KKK, n. 723

⁸³ KKK, n. 724

⁸⁴ Vgl. *Lumen Gentium*, 58

der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria kommt dies zum Ausdruck: „Im Hinblick auf den Erlösertod Christi hast du die selige Jungfrau Maria schon im ersten Augenblick ihres Daseins vor jeder Sünde bewahrt, um deinem Sohn eine würdige Wohnung zu bereiten. Höre auf ihre Fürsprache: Mache uns frei von Sünden und erhalte uns in deiner Gnade“. Ähnliches, im Hinblick auf den Glauben, der uns rechtfertigt, und die Liebe, die uns erfüllen soll, betet die Kirche an den Festen Marias: „Hilf uns, nach dem Beispiel ihres Glaubens und ihrer Liebe so zu leben, dass auch wir dem Werk der Erlösung dienen“.⁸⁵

Als *Vorbild der Heiligkeit* lehrt sie uns, Jesus nachzuahmen, und hilft uns in der Nachfolge Christi: Sie ist unsere Führerin auf unserem Pilgerweg des Glaubens. „Auch in diesem Punkt kommt die Verbindung zwischen Maria und der Kirche so machtvoll zum Ausdruck, dass hinter jener Frau, die Gott dem Zugriff der Schlange entzieht (Apk 12, 13-16) - als dem Gegenbild Evas, die sich durch dieselbe Schlange hatte betören lassen (2 Kor 11, 3; Gn 3, 1-13) -, die Gestalt Mariens ebenso sichtbar wird wie die Kirche, da ihre Aufgabe im Ratschluss des Heiles ja eben solcher Art gewesen ist.“⁸⁶

Die Marientitel *Zeichen der Hoffnung* und *des Trostes*⁸⁷ und *Vorbild der Heiligkeit* finden wir in der Präfationen der Heiligen Messe der Immakulata und der Assumpta. Sie ist der Beginn der Kirche wegen ihrer Gottesmatterschaft, und sie stellt die Kirche dar dank ihrer makellosen Existenz von Anfang an. In Marias „ewiger Vollendung“ ist sie „dem pilgernden Volk ein untrügliches Zeichen der Hoffnung“; sie ist „vor allen Heiligen ein Vorbild der Heiligkeit“, wie auch für uns, weil „ihre Fürsprache uns die Gnade durch unseren Herrn Jesus Christus erlehrt“⁸⁸; sie ist unsere Hoff-

⁸⁵ Vgl. Schlußgebet der 1. Commune-Texte für Marienmessen

⁸⁶ X. LEON-DUFOUR, ebd., S. 452

⁸⁷ Tagesgebet am Tag der Aufnahme Marias in den Himmel

⁸⁸ Vgl. die Präfationen von der Unbefleckten Empfängnis Mariä und von ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel

nung. Klemens von Alexandrien sagt aus diesem Grund, „mir gefällt, sie Kirche zu nennen“⁸⁹.

Wahrhaftig, sie ist das Urbild der Kirche. Das *II. Vatikanische Konzil* bestätigt dies: „Die Kirche aber wird, um die Verherrlichung Christi bemüht, ihrem erhabenen Urbild ähnlicher, indem sie fortwährend wächst in Glaube, Hoffnung und Liebe und fortschreitet durch das Suchen und Befolgung in allem des Willens Gottes“⁹⁰. Daher auch die Formulare der Marienmessen: „Maria Urbild und Mutter der Kirche“.

Die Aufgabe Marias in der Kirche aber kann man nur zusammen mit Christus und dem Heiligen Geist verstehen. Sie ist schon in den Worten enthalten, welche die Frau aus dem Volke in ihrer Begeisterung zu Jesus sagte: „*Selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat*“; Jesus selbst verwies auf den wahren Grund der Seligpreisung seiner Mutter: „*Selig sind vielmehr die, die das Wort Gottes hören und es befolgen*“ (Lk 11, 27-28). Das Wort Gottes hören und es befolgen, das ist Glauben. Diesen Glauben bezeugte Elisabeth als Maria zu ihr kam: „*Selig ist die, die geglaubt hat, dass sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ*“ (Lk 1,45). Maria (vgl. Lk 1, 46-55) und Zacharias (vgl. Lk 1, 68-79) verkünden prophetisch, was Gott für die Menschen vorgesehen hat.

Der *Katechismus der Katholischen Kirche* unterstreicht das Vorhaben Gottes mit den Menschen und gleichzeitig den Weg, den Maria mit uns geht: „Weil sie dem Willen des Vaters, dem Erlösungswerk ihres Sohnes und jeder Anregung des Heiligen Geistes voll und ganz zustimmte, ist die Jungfrau Maria für die Kirche Vorbild des Glaubens und der Liebe. Daher ist sie «schlechthin herausragendes und geradezu einzigartiges Glied der Kirche» (LG

⁸⁹ CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedag.* 1, 6; (PG 8, 300)

⁹⁰ DH 4179

53); sie stellt das «Urbild der Kirche» (*Ecclesiae typus*) (LG 65) dar⁹¹.

Joseph Görres sieht auch das Kreuz mit den Bildern Marias verbunden. Er erzählt die Anekdote von Papst Nikolaus V und Michelangelo: „die Bilder der Jungfrau oder das Kreuzeszeichen führt er immer nur kniend aus“⁹². Das Kreuz und Maria gehören zusammen. Sie ist die wahre Dienerin im Werk der Erlösung des Menschen: „Diese Verbindung der Mutter mit dem Sohn im Heilswerk zeigt sich vom Augenblick der jungfräulichen Empfängnis Christi bis zu seinem Tod“⁹³. Und die dogmatische Konstitution des *II. Vatikanischen Konzils* über die Kirche fährt fort, das ganze Leben der Jungfrau Maria zu beschreiben; sie beginnt mit der Menschwerdung und führt uns durch das ganze Leben Jesu und Marias. Maria begleitet Jesus als treue Mitarbeiterin durch das ganze Erlösungswerk bis zu seinem Höhepunkt, bis „sie schließlich von Christus Jesus selbst, als er am Kreuz starb, dem Jünger zur Mutter gegeben wurde mit den Worten: Frau, siehe da dein Sohn (vgl. Joh 19,26-27)“⁹⁴. Und nach der Himmelfahrt ihres Sohnes ‚verharrte sie im Gebet mit der ganzen Kirche‘, um mit ihrem Gebet die Gaben des Heiligen Geistes für die Kirche zu erbitten⁹⁴. Mit Recht nennt die Kirche Maria die *socia Christi*, die Gesellin Jesu. Ein sehr alter Name für Maria, der weniger Missverständnisse wecken könnte als die Bezeichnung Miterlöserin.

Im Gebet verharrt Maria mit der Kirche bis heute und die Kirche mit ihr, „die durch ein unzerreißbares Band mit dem Heilswerk ihres Sohnes verbunden ist“⁹⁵. Immer wieder kommt die Verbindung Marias mit unserem Erlöser zum Ausdruck; Jesus ist unserer Mittler, und Maria ist, weil sie Ihn geboren hat, unsere ‚Fürspre-

⁹¹ KKK, n. 967

⁹² J. GÖRRES, *Mystische Erscheinungen in oberen Menschen...*, in: *Ausgewählte Werke* 2, Freiburg 1978, S. 515

⁹³ *Lumen Gentium*, 57

⁹⁴ Ebd., 57-59

⁹⁵ *Sacrosanctum Concilium*, 103

Maria und die Trinität im Erlösungsgeheimnis

cherin, Helferin, Beistand und Vermittlerin'⁹⁶. Bei der Beurteilung dieser 'Aufgabe Marias am Heilswerk' gibt es zwar bei unseren Brüdern, die sich von der Kirche getrennt haben, 'nicht geringe Unterschiede'⁹⁷. Die Kirche jedoch unterstreicht nach wie vor die einzigartige Stellung Mariens: „Ein vollendetes Vorbild ... ist die seligste Jungfrau Maria, die Königin der Apostel; ... sie war immer innigst mit ihrem Sohn verbunden und arbeitete auf ganz einzigartige Weise am Werk des Erlösers mit.“⁹⁸

⁹⁶ *Lumen Gentium*, 62

⁹⁷ II. VATIKANISCHES KONZIL, *Dekret Unitatis Redintegratio*, 20

⁹⁸ Ebda. *Apostolicam Actuositatem*, 4

Berichte

Wallfahrt des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises (IMAK) nach Israel von 12. bis 22. Juni 2000

Bruno Stübben

„Ich freute mich, als man mir sagte: zum Hause des Herrn wollen wir pilgern“. Freude und erwartungsvolle Spannung lag auf den Gesichtern der 38 IMAK-Pilger, die am Pfingstmontag nach einer Eucharistiefeyer in der Flughafenkapelle in Frankfurt und nach eingehenden Personen- und Gepäckkontrollen die El-Al-Maschine bestiegen.

Im Heiligen Jahr 2000 war das Pilgerziel gesteckt: das Heilige Land. In diesem Gnadenjahr sollten das Land der Patriarchen und Propheten und die Stätten des Wirkens Jesu mit allen Sinnen erlebt werden. Ohne moderne Verkehrsmittel, Flugzeug und Bus, wäre aus der elftägigen Pilgerfahrt ein mehrjähriges Unternehmen geworden. So war es möglich, Israel vom südlichen Judäa über Samaria und Galiläa bis zu den Golan-Höhen kennen zu lernen. Eine wendige und geschichtlich-theologisch fundierte Reiseleitung führt die Pilger vom Flughafen in Tel Aviv an allen Tagen vom frühen Morgen bis zum späten Abend zu den biblischen Stätten des alten und des neuen Bundes.

Am Tage nach der Ankunft in Jerusalem wurden die oft von Jesus begangenen Wege aufgesucht: Bethphage am Ölberg, von wo Jesus auf einer Eselin seiner Einzug in die geheiligte Stadt begann, zur *Pater-Noster-Kirche*, an der Stelle, an der der Herr seine Jünger zu beten gelehrt hat. An den Wänden des Kirchengangs ist das Gebet des Herrn auf achtzig kunstvollen Keramiktafeln in achtzig verschiedenen Sprachen angebracht. Der Weg am Ölberg hinab führte weiter zur Kirche *Dominus flevit*, wo der Herr weinte über die Verstocktheit der Bewohner Jerusalems. Der Blick durch das

Berichte

halbrunde breite Fenster auf die Stadt lässt dieses Ereignis lebendig werden. Weiter geht der Weg an der orthodoxen *Maria-Magdalenen-Kirche* mit ihren vergoldeten Zwiebeltürmen vorbei hinab zur *Kirche der Nationen*, wo der Herr vor seiner Gefangennahme die Todesangst zutiefst erfahren hat. Die Kirche in neoromanischem Stil wurde 1924 als letztes Werk von *Antonio Barluzzi* gebaut; angrenzend der *Garten Getsemani* mit viele hundert Jahre alten Olivenbäumen. Für alle erstaunlich, dass aus diesen uralten und meist hohlen Baumstämmen neue frische Triebe auswuchsen. Ein Steinwurf weiter die Grabeskirche Mariens, wo nach einer Überlieferung die Gottesmutter in einer Grottenkrypta zu Grabe gebracht wurde.

Durch die Stadtmauer, vorbei an der Zitadelle des Herodes und durch Basargassen mit orientalischen Verkaufsläden geht der Weg weiter zu Grabeskirche, deren Vorgängerbau von Helena, der Mutter des Kaisers Konstantin, über der Kreuzigungsstätte und dem Grab Jesu errichtet wurde. Pilgergruppen aus aller Welt zogen durch die Grabeskirche und warteten geduldig vor der Grabkapelle mit dem Engelvorraum und dem heiligen Grab. Ein Höhepunkt der Wallfahrt war die Eucharistiefeier in Konzelebration der mitpilgernden Priester aus Deutschland, Polen und Spanien in der Kreuzfahrerkapelle, einer Seitenkapelle der Grabeskirche. Die historischen Stellen auf dem *Berg Sion* mit der Kirche Sankt Petrus in *Gallicantu*, wo des Felsenfundament der Kirche nachzugeben drohte: „*Non novi illum*“, daneben eine alte, heute noch begehbbare Treppe, die auch Jesus begangen haben muss, und die benachbarten Kellerräume, die zu Kaiphaszeiten als Silo und als Gefängnis gedient haben, lösten bei den Pilgern nachdenkliche Ergriffenheit aus.

Nicht weit davon entfernt die *Dormitiokirche* an der Stelle, wo nach der Überlieferung die Mutter Jesu auf dem Sionsberg gestorben sei. Die in neoromanischem Stil erbaute Kirche wurde Anfang des 20. Jahrhunderts vom Erzbistum Köln auf einem von Kaiser Wilhelm II. zur Verfügung gestellten Grundstück erstellt. In der nahe gelegenen Kirche der Franziskaner neben dem Nachfolgebau

des Abendmahlsaales wurde in der Heiligen Messe der Aufforderung des Herrn an diesem Ort, sein Opfer immer wieder zu erneuern, entsprochen.

Vom Weg zum Hause des Zacharias und seiner Frau Elisabet in *En Kerem* im Hochland von Judäa, den Maria zu ihrer Base hinaufeilte, um ihr am Ende ihrer Schwangerschaft behilflich zu sein, wurde von der Pilgergruppe nur der letzte Kilometer gegangen. Das wenige Kilometer südlich Jerusalems gelegene über 3000 Jahre alte Bethlehem ist trotz seines Alters und seiner geschichtsträchtigen Vergangenheit nicht über die Größe einer Kleinstadt hinausgewachsen. Auch hier ist ein geduldiges Warten in der Reihe vor der Treppe zur Geburtsgrötte normales Pilgerschicksal. Die gewaltige konstantinische Hallenbasilika muss ihrer Grösse nach in früheren Zeiten beeindruckende Pilgerströme erlebt haben. In der Grotte und in der Kapelle auf den Hirtenfeldern sind deutsche Pilger am Singen von Weihnachtsliedern zu erkennen.

Das *Herodion*, in Blickweite von Bethlehem, war nicht ohne Mühe zu ersteigen. Die Burg und das Mausoleum des Königs Herodes ist eine mehrstöckige kreisrunde Burganlage mit palastähnlichem Ausbau auf einem künstlich erhöhten Berg südöstlich der Davidstadt Bethlehem. Trotz seiner kaum einnehmbaren Festung hier auf dem Berg fühlte sich Herodes von einem neugeborenen Kind bedroht.

Auch dem Baden im *Totes Meer* kann sich ein Pilger im Heiligen Land nicht entziehen. Kurzfristige medizinische Heileffekte konnten nach zweimaligem Baden nicht erwartet werden, jedoch waren die anscheinend veränderten physikalischen Gesetze und Phänomene verblüffend.

Pilgerziele im Norden waren in *Nazaret* im klimatisch ausgeglichenen Galiläa, wo das Fiat der Jungfrau Maria die Welt veränderte, die *Josefskirche* (erbaut 1914) und die vor 30 Jahren fertiggestellte Basilika über der Verkündigungsgrotte. Letztere ist nach vier Vorgängerbauten der größte christliche Bau des Nahen Ostens. Für die Berliner und Kölner Pilger bemerkenswert war eine Kera-

Berichte

mikplatte im Kirchenumgang „*Patrona Germaniae*“ mit der Darstellung des mauergeteilten Deutschlands, gestiftet 1989 von Kardinal Meisner.

Auch die Stammväter und Könige des Volkes Israel zeigten auf dieser Pilgerreise Präsenz in den frühgeschichtlichen Städten und Ausgrabungsfeldern von Hebron, Bet She'an, Korazim, Be'er Sheva, Jericho und Mambre, wo Abraham nach seiner Rückkehr aus Ägypten Jahwe einen Altar errichtete. Hebron, die Stadt der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob und der Ort, wo David zum König gesalbt wurde, war jahrelang Hauptstadt Israels und ist bis heute noch für die Juden eine der heiligen Städte, aber auch spürbar voll politischer Spannungen. Auch auf dem Tempelberg in Jerusalem und an der Klagemauer zeigte die Anwesenheit zahlreicher Militär- und Polizeiposten den labilen Friedenszustand. Dies kam noch stärker zum Ausdruck bei der Fahrt über die Golanhöhen entlang der Grenzen zu Syrien und Libanon. Hier die Grenzen zu überschreiten, ist auch dem Pilger verwehrt.

Die täglichen Gebete, Betrachtungen und Eucharistiefiern an den Wirkungsstätten Jesu waren Eckpunkte und Ankerstellen dieser Pilgerreise. Das täglich gesprochene und gesungene „*Gib uns Deinen Frieden*“ sollte nicht nur eine Bitte für die Pilger sein, sondern auch für das zerstrittene Israel. Mit einem von allen Teilnehmern ehrlich gemeinten *Shalom* endete mit dem Heimflug von Tel Aviv die 11-tägliche Pilgerfahrt des Heiligen Jahres.

Literaturhinweise

TREIBER, ADOLFINE, *Maria im Bistum Regensburg*, Echo-Buchverlags-GmbH, Kehl 2000, 48 Seiten Preis 13.90 DM. [ISBN 3-927095-51-6]

Das vorliegende Büchlein im Din-A-4 Format zeichnet sich durch hervorragende Fotos und bestechende Präsentation aus; es ist zum Lesen und Verschenken sehr geeignet. Die Verfasserin war jahrelang Mitherausgeberin des „*Bote von Fatima*“ und unermüdlische Sekretärin des *Institutum Marianum* in Regensburg. Sie hat auch hier mit viel Hingabe und großer Sorgfalt gearbeitet.

In der Einleitung - „Das Testament des Herrn und die marianische Konsequenz“ - erinnert sie an das Wort des hl. *Augustinus* und vieler Väter, dass Johannes das Wort Christi vom Kreuz her (Joh 19, 27) so verstanden hat, „dass er Maria mit in seine Aufgaben nahm, die er mit seiner eigenen Verantwortung zu erfüllen sich bemühte.“ Dieses „Hereinnehmen der Gottesmutter in alle Lebensbereiche“ hat deutliche Spuren in der fast 1300-jährigen Geschichte des Bistums Regensburg hinterlassen (1). Die Verfasserin beginnt mit den ältesten Zeugnissen (2-3); dazu gehört die Abbildung eines Kelches mit einem Marienbild, angeblich „das älteste Marienbild nördlich der Alpen“ (wie es aber auch von der goldenen Madonna im Dom zu Essen behauptet wird). Danach kommt die Marienverehrung in der Karolingerzeit (4-5), im Hoch- und Spätmittelalter (6-8) sowie ihre Darstellungen im Dom (9-11). Darauf folgen die Zeugnisse der Ordensgemeinschaften, vor allem der Dominikaner, wobei aber die „neuen“ Orden und Kongregationen nicht berücksichtigt sind. Durch die Einfügung vieler Bilder nimmt dieser Teil relativ viel Platz in Anspruch (12-19). Im Rahmen der historischen Einteilung folgen dann „die ältesten Marienwallfahrten“ (22-29). Dabei ist u. a. interessant, wie viele Kopien des Gnadenbildes von Neukirchen in die ganze Welt gingen. Schließlich

Literaturhinweise

wird die Marienverehrung des 17. und 18. Jahrhunderts behandelt (30-31). Auch die Gnadenbilder (32-40) und Mirakelbücher (41) gehören fast ausschließlich zum 18. Jahrhundert. Das Buch schließt mit der Besprechung des 19. und 20. Jahrhunderts (42-48) – es ist erstaunlich, wie viele neue Wallfahrtsorte in dieser letzten Zeit entstanden sind.

Man muss der Verfasserin für dieses sehr schöne und betrach-
tenswerte Büchlein sehr dankbar sein.

G. Rovira

KARL BRAUN, *Wegbegleiterin zu Christus*, Regensburg 2000, Institutum Marianum, 430 S.

Der Erzbischof von Bamberg hat, bevor er zum Bischof von Eichstatt berufen wurde, im Generalvikariat von Augsburg gearbeitet. Der vorliegende Sammelband enthält Predigten, Ansprachen, Vorträge und gelegentlich Artikel über die Mutter Gottes aus dem Jahren 1972 bis April 2000, die er zuerst in Augsburg und dann als Bischof gehalten hat, in chronologischer Ordnung. Sie haben somit unterschiedliche Gewichtung. Es sind Worte eines Seelsorgers an die Mitglieder der verschiedensten Vereinigungen, Bruderschaften und Arbeitsgemeinschaften, an Priester oder an das Gottesvolk im allgemeinen, immer wenn sich die Gelegenheit ergab, von der Muttergottes zu sprechen.

Der Verfasser begründet in seinem Vorwort, warum *Maria nicht genug zu preisen und von ihr zu reden* ist (13-20): Er erklärt dabei, wie man von Maria ohne Übertreibungen – denn so muss der Regel des Glaubens folgend von Maria die Rede sein, - aber mit Begeisterung sprechen kann; denn schließlich ist sie ja die Mutter unseres Erlösers.

Gewiss kann man von kurzen Predigten oder Vorträgen, die bei irgendeinem Anlass gehalten wurden, keinen Marientraktat erwarten. Doch hinter den Texten von Erzbischof Karl Braun steht eine wirkliche Theologie, nicht überschwenglich sondern mit nüch-
terner Klarheit, aber, wie gesagt, nicht ohne Begeisterung. Seine

Überlegungen entnimmt er der Heiligen Schrift, der Lehre der Kirchenväter und Werken bewährter Theologen, sowie dem letzten Konzil und den Verlautbarungen der Päpste, vor allem von Paul VI und Johannes Paul II.

Das Büchlein hat ein handliches Format und bietet eine sinnvolle Hilfe, ja eine Quelle der Inspiration für die gleichen Anlässe, bei denen der Verfasser seine Predigten oder Vorträge gehalten hat. Man muss dem Institutum Marianum in Regensburg für die Veröffentlichung dankbar sein.

G. Rovira