

Veröffentlichungen des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer e. V.

IMAK

Sedes Sapientiae

Mariologisches Jahrbuch

Jg. 6 (2002) Band 1-2

hrsg. von

German Rovira

Johannes Stöhr

Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch, 6 (2002) Bd. 1-2

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

Eine Veröffentlichung des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises
Kevelaer (IMAK)

1. Auflage 2002

ISBN: 3-928929-44-5

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

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

Inhalt

Heiligenverehrung und Marienverehrung.....	3
<i>Leo Kardinal Scheffczyk</i>	
Predigt in St. Martin, Freiburg.....	23
<i>Weihbischof Rainer Klug</i>	
Marianische Spiritualität im Martyrium deutscher Glaubenszeugen.....	29
<i>Helmut Moll</i>	
Marienlehre und Marienfrömmigkeit bei den Heiligen der Väterzeit	49
<i>Manfred Hauke</i>	
Metaphysik der Hingabe - Die Marienverehrung der hl. Edith Stein	69
<i>Marc Röbel</i>	
Maria, Gefährtin des Erlösers (<i>Lumen gentium</i>, 61).....	85
<i>Manfred Hauke</i>	
Bibliographische Notizen zur Mariologie	123
<i>Johannes Stöhr</i>	
Literaturhinweise	130
<i>C. Ortiz, S. Hartmann, G. Rovira, B. Müller, J. Stöhr</i>	
Berichte	137
<i>Margarita Broll</i>	

Heiligenverehrung und Marienverehrung

Leo Kardinal Scheffczyk

Das Thema, das unter dem Titel „Heiligenverehrung und Marienverehrung“ abgehandelt werden soll, scheint keine besondere Aktualität zu besitzen und nichts Neues zu erbringen. Auf dem Hintergrund unserer Zeit aufgetragen, kann es aber in zweierlei Hinsicht förderlich sein: Es kann zu einer Zeit, da die Heiligenverehrung aufgrund einer vorgeblichen Konzentrierung auf den Christusgedanken zurückgebildet wird, ihren Sinn und ihre Bedeutung neu ins christliche Bewusstsein heben, und es kann zum Zweiten die herausragende Eigenart des Mariengeheimnisses und seiner Verehrung tiefer zu begründen helfen. Heute ist nämlich auch die Tendenz zu spüren, was sich etwa an der katholisch-lutherischen Erklärung über die „Communio Sanctorum“ zeigt¹, die Marienverehrung allein aus der Heiligenverehrung zu erklären, sie in die Heiligenverehrung gänzlich zu integrieren und sie so ihrer besonderen Bedeutung für die Wirklichkeit des Glaubens zu berauben. Dabei darf der Gedankengang mit einer historischen Rückerinnerung beginnen.

1) Die Wurzeln der Heiligenverehrung

Beim Gedanken an den Zusammenhang zwischen Heiligen- und Marienverehrung drängt sich zunächst eine geschichtliche Erwägung auf, die scheinbar gegen diesen Zusammenhang spricht. Es ist die Tatsache, dass die Heiligenverehrung lange vor der Marienverehrung entstanden ist und so scheinbar eine späte Zutat zur Glaubenswirklichkeit darstellt, die auch wieder, etwa aus ökumenischen Gründen, rückgängig gemacht werden könne. Freilich lässt sich das Argument von der späteren Hinzufügung so auch schon auf die

¹ COMMUNIO SANCTORUM. *Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn²2000

Heiligenverehrung beziehen, so dass beide Kultformen hier schon eine Gemeinsamkeit zeigen, nämlich ihr Entstehen *nach* der biblischen Zeit der Kirche. So wird von evangelischer Seite gelegentlich eingewandt, dass das Neue Testament eine Gemeinschaft zwischen den lebenden und den verstorbenen Gerechten nicht kenne². Das ist tatsächlich richtig, trifft aber als Einwand nur dann zu, wenn man keinerlei Entwicklungsgesetz im Glauben anerkennt, das nach katholischem Verständnis tatsächlich angenommen werden muss und das von der Glaubensstradition bestimmt wird. Als Interpretationsinstanz der Heiligen Schrift verstanden, kann die Tradition durchaus verständlich machen, dass sich Keime und Elemente der Heiligenverehrung, wenn auch verstreut und unausgereift, schon in den ältesten Offenbarungsurkunden finden, z. B. in den Engelvorstellungen des Alten Testaments.

Die Anerkennung der Existenz der Engel ist hier schon mit einem gewissen Verehrungsmoment verbunden, das etwa deutlich zutage tritt, wenn im sogenannten „Bundesbuch“ die Mahnung an das Volk ergeht: „Ich werde einen Engel schicken, der dir vorausgeht. Er soll dich auf dem Weg schützen und dich an den Ort bringen, den ich bestimmt habe. Achte auf ihn und hör auf seine Stimme ... denn in ihm ist mein Name gegenwärtig“ (Ex 23, 20-22). Ein Verehrungsmoment klingt auch im Neuen Testament an, wenn Jesus seine Jünger daran erinnert, dass die Engel der Kleinen, der Kinder, „im Himmel das Angesicht des himmlischen Vaters sehen“ (Mt 18, 10 f.). Das sind noch keine Beweise für das Vorhandensein eines ausgeprägten Kultes; denn zur religiös-kultischen Verehrung gehört mehr als nur die Anerkennung einer höheren geistigen Qualität bestimmter Personen; es gehört dazu vor allem die heilszuversichtliche Anrufung, aber auch die Nachahmung der Verehrten. Diese Elemente sind im biblischen Engelglauben nicht zu entdecken. Dennoch ist in ihm ein Element anzuerkennen, das für jede religiöse Verehrung von gottnahen Personen von bleibender Bedeutung ist: Das ist die besondere, gnadenerfüllte Nähe zu Gott, die

² E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1983, 590

Heiligkeit, die solche Personen erst verehrungswürdig erscheinen lässt.

Dieses Moment der gnadenhaften, geheiligten Gottesnähe war ein Ferment, das bereits im alttestamentlichen Denken auch eine Hochachtung vor lebenden und verstorbenen Gestalten wachsen ließ, die als „*Gottesmänner*“ anerkannt wurden (2 Kön 13, 14). Sie waren wie Elias, Elischa, der Hohepriester Onias und der Prophet Jeremias für den Israeliten von „wunderbarer, überwältigender Hoheit“ (2 Makk 15, 13) umkleidet und galten insofern als verehrungswürdig.

Aber von solcher Anerkennung geistlicher Würde aufgrund der Nähe zu Gott ist noch ein weiter Weg zur Verehrung verstorbener Gerechter, welche die eigentümlichen Subjekte der Heiligenverehrung darstellen. Wenn man hier nicht zu den luftigen Theorien der Abkunft der christlichen Heiligenverehrung vom antiken Heroenkult greifen will, muss man anerkennen, dass die Heiligenverehrung, obgleich nicht ohne jegliche Vorbereitung in der Anerkennung einer „*Wolke von Glaubenszeugen*“ (Hebr 12, 2) durch das Neue Testament, ihre eigentliche Geburt erst in der nachneutestamentlichen Zeit erlebt, nämlich in dem aufkommenden Märtyrerkult.

Der Tatbestand, dass der Heiligenkult im Christentum mit der Verehrung der Märtyrer im zweiten Jahrhundert beginnt, könnte allerdings immer noch den Verdacht erwecken, dass die Ursache dafür in einer Art von verchristlichtem Heroenkult zu suchen sei, bei dem Menschen wegen ihrer herausragenden ethischen Leistung und der damit gewonnenen Vorbildhaftigkeit zur religiösen Verehrung emporgetragen worden wären. Der Grund und die Wurzeln der Heiligenverehrung aber liegen in einem anderen Wirklichkeitsbereich, nämlich in der religionsgeschichtlich neuartigen und einzigartigen Auffassung von der in der Kirche verwirklichten Gemeinschaft, der später so genannten und ins Glaubensbekenntnis eingegangenen „*Communio Sanctorum*“.

Das Wesen dieser Gemeinschaft zwischen Gott in Christus und den Glaubenden einerseits und andererseits zwischen den Gläubigen untereinander ist schon im Neuen Testament verwirklicht, vor allem in der „Leib-Christi-Vorstellung“. Wenn man bedenkt, was das Neue Testament etwa im 12. Kapitel des ersten Korintherbriefes über die Gemeinschaft des Leibes Christi sagt, in der „alle Glieder einträchtig füreinander sorgen“, in der die Ehre oder das Leiden des einen Gliedes zur Ehre oder zum Leid des anderen wird (vgl. 1 Kor 12, 24-27), dann kann man ermessen, dass sich aus einer solchen gnadenhaften Solidarität und Verwiesenheit aufeinander eine besondere Verehrung jener Glieder entwickelte, die sich in der Gemeinschaft dem Leben des Hauptes am nächsten gekommen waren. Das waren die Märtyrer, von denen man wusste und sagte: sie sind die vollkommensten Nachahmer Christi, und in ihnen ist das Leben Christi am vollkommensten nachgebildet. Der Berichtstatter über das Martyrium des Bischofs *Polykarp von Smyrna* († 156) um die Mitte des zweiten Jahrhunderts versteht das Leiden des Bischofs als vollkommenste Angleichung an das Leiden Christi, das den Märtyrer zur innigsten Christusnähe erhebt. Daraus ergibt sich für ihn die Verehrung der Märtyrer, wie der zusammenfassende Satz zeigt: „Den Märtyrern erweisen wir als Schülern und Nachahmern des Herrn die gebührende Liebe wegen ihrer unübertrefflichen Zuneigung zu ihrem König und Lehrer“. Der betreffende Absatz schließt mit den Worten: „Möchten doch auch wir ihre Genossen und Mitbrüder werden“³. So sind hier schon auf der Grundlage der Gemeinschaft im Leibe Christi zwei Wesensmomente der Heiligenverehrung eingeschlossen: geistliche Hochschätzung und Nachahmung.

Diese wenigen Sätze, zur Zusammenfassung der frühchristlichen Märtyrerfrömmigkeit geeignet, lassen in sich deutlich die ideellen Wurzeln der Märtyrer- und damit der Heiligenverehrung erkennen: Ihre vollendete Christuseinigung innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen, ihre damit gegebene Vorbildlichkeit für das

³ *Martyrium Polyc.*, 17

Heiligenverehrung und Marienverehrung

christliche Leben, zu der bald auch, etwa seit Beginn des dritten Jahrhunderts, die fürbittende Anrufung der Märtyrer hinzukam. Sie war zugleich mit dem allein den Märtyrern zugedachten Vorzug verbunden, dass sie als einzige nach dem Tod - nach Meinung der altkirchlichen Theologie - zur sofortigen Gemeinschaft mit Christus gelangten.

Die Märtyrerverehrung, die auf dem Prinzip der höchsten Christusgemeinschaft innerhalb der solidarisch miteinander verbundenen und füreinander wirkenden Glaubensgemeinschaft beruhte, entwickelte sich aufgrund dieses Prinzips folgerichtig zur Verehrung der Bekenner, der Mönche und Asketen bis hin zu den Vorbildern des christlichen Lebens und den sogenannten „politischen Kanonisationen“, an denen sich auch bereits manches Kritikwürdige an der Ausgestaltung dieses Kultes zeigte. Aber ihr Grundgedanke blieb klar und von dauerndem Bestand in der Kirche. Es ist der Gedanke von der Verbundenheit aller Glieder im Leibe Christi, in dem Christus als Haupt seine Heilssendung weiterführt, in dem er heilmäßige Glieder schafft und sowohl diesen als auch den sie verehrenden Gläubigen Anteil an seiner Fürbittkraft gewährt; denn er ist ja nach 1 Joh 2, 1 der erste Beistand und Fürsprecher beim Vater. In dieser Hinsicht ist der katholische Heiligenkult tatsächlich nichts Geringeres als eine Ausweitung der Menschwerdung Christi, der seine Glieder an seinem Werk des Lobes Gottes, des Dankes und der Bitte beim Vater Anteil gewährt; denn der Kult bezieht sich zwar auf die Person des Heiligen, aber insofern als sie transparent ist für den heilschaffenden Gott in Jesus Christus. An dieser Stelle darf auch der niemals aufgegebene Grundsatz Erwähnung finden, dass der Kult der Anbetung Gott allein zukommt, während die Heiligenverehrung nur ein Kult der Hochschätzung ist, transparent für die Anbetung Gottes.

Wenn man so Ursprung und Natur der Heiligenverehrung erwägt, wird man auch der Unterschiede der Marienverehrung gewahr.

2) Die Wurzeln der Marienverehrung

Eine erste Verschiedenheit kommt schon angesichts des Zeitunterschiedes bei der Entstehung der beiden Verehrungsformen in den Blick. Die Märtyrer- und die beginnende Heiligenverehrung datiert man auf die Mitte des zweiten Jahrhunderts, die Marienverehrung aber erst auf die Zeit unmittelbar nach dem *Konzil von Ephesus* im Jahre 431. Diese Feststellung hat zwar eine Präzisierung nötig, aber an dem bedeutend späteren Einsatz der Marienverehrung gegenüber dem Heiligenkult ist nicht zu zweifeln. Beiden scheint - wie angedeutet - wiederum gemeinsam, dass sie im Neuen Testament noch nicht vorkommen.

Aber diese bislang allzu sicher vorgetragene Behauptung bedarf einer Korrektur bezüglich der Marienverehrung. Bei genauerem Blick auf das Neue Testament zeigt sich nämlich, dass es in ihm durchaus schon Ansätze zur Marienverehrung gibt, auch wenn sie als solche selten anerkannt werden. Aber es ist eigentlich nicht zu bestreiten, dass in der ganzen Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums (Lk 1-2) der Mutter Jesu mit einer Haltung der Verehrung begegnet wird. Aber nicht nur das! Es gibt Stellen, wo diese *Verehrungstendenz* sich direkt zu einem Akt der Verehrung erhebt. Schon in der Anrede des Engels (Lk 1, 28) „Ave Maria“, „*chaire*“, mit „*jauchze, frohlocke, du Begnadete*“ übersetzt, schwingt ein Ton der Hochschätzung und der Verehrung der einzigartig Begnadeten mit. Aber einen direkten Akt der Verehrung setzt Elisabeth, wenn sie, an Maria gewandt, ausruft: „*Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen*“ (Lk 1, 42) und hinzufügt: „*Selig ist die, die geglaubt hat*“ (Lk 1, 45). Und wenn Maria selbst im Magnifikat, obwohl es ihr von manchen Exegeten aberkannt wird, auf die Zukunft hin weissagt: „*Von nun an preisen mich selig alle Geschlechter*“ (Lk 1, 48), so handelt es sich hier jedenfalls um eine auf die Zukunft hin ausgerichtete Bekundung der Verehrung Mariens, die damals schon in Ansätzen vorhanden war. Im gleichen Sinne ist auch die Anrede des greisen Simeon an Maria, in der er ihr die Verwundung ihres Herzens durch das Schwert verheißt, nicht an-

ders zu verstehen denn als erster Ausdruck der Verehrung ihrer herausragenden Person, auch wenn damit noch keine Anrufung verbunden ist. Selbst die meist negativ bewertete Szene, in der Jesus sich von seiner Mutter scheinbar distanziert, ist im ersten Teil ein Lobpreis der Mutter Jesu; denn es heißt ja in dem Wort der Frau aus dem Volke: „*Selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat*“ (Lk 11, 27).

Im Hinblick auf den Gesamtbefund des Neuen Testaments konnte deshalb sogar der evangelische Dogmenhistoriker *W. Delius* das positive Urteil fällen: „Mit Meisterhand hat Lukas hier ein Marienbild entworfen, das fast alle wesentlichen Merkmale der Marienverehrung der jahrhundertelangen Entwicklung enthält“⁴.

Der dogmengeschichtlich merkwürdige Befund besteht nur in der Tatsache, dass die kommenden zwei Jahrhunderte, das zweite und dritte Jahrhundert, auf diesen Grundlagen nicht weiterbauen. Diese Jahrhunderte kennen auch nicht annähernd eine Marienverehrung, die der Märtyrer- und Heiligenverehrung gleichkäme. Zwar entwickeln die sogenannten Apokryphen⁵, die von der Kirche nicht anerkannten legendären Schriften dieser Zeit, ein lebhaftes Interesse an Einzelheiten des Lebens und Sterbens Marias, die aber mehr von frommer Neugier und vom Spiel der Phantasie bestimmt sind, als von gläubig orientierter religiöser Verehrung. Sie sind zudem auch mit glaubenswidrigen Vorstellungen vermischt, obgleich im Protoevangelium Jacobi eine gewisse Verehrungstendenz hervortritt⁶. Aber solche Tendenzen führten weder in der Kirche noch in der Theologie zur Entstehung einer förmlichen Marienverehrung, obgleich die Theologie das Marienthema durchaus aufnahm und langsam anreicherte. Sie tat das aber nicht unter einem

⁴ W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, München 1969, 26.

⁵ Vgl. G. SÖLL, *Mariologie*, HDG III/4 (hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold), Freiburg 1978, 48, 47ff.

⁶ Vgl. A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte: Kath. Dogmatik V*, Aachen 1998, 197.

auf die Person und auf die Gestalt Mariens gerichteten Aspekt der Verehrung.

Das geschah vielmehr unter dem sogenannten heilsgeschichtlichen Aspekt, in dem die Heilsführungen Gottes und die Heilstat Christi in den Mittelpunkt der christlichen Glaubensverkündigung gerückt werden. Das Erlösungswerk bildet die Mitte oder den ersten Höhepunkt einer Linie, die von der Schöpfung über die Sünde bis zur Vollendung reicht, wobei die Einbeziehung dieser Tat in die Geschichte als überzeugendster Wahrheitsbeweis dient. Dieser heilsgeschichtliche Spannungsbogen mit dem Zentrum in Christus tritt schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts bei *Justin* († 165) zutage. Bei ihm geschieht nun auch das für die Marienlehre Bedeutsame, dass er Maria neben Christus in diesen Spannungsbogen einbezieht und ihr in Antiparallele zu Eva eine Stellung im Heilswerk einräumt. Aber das geschieht nicht im Hinblick auf die Besonderheit ihrer Person oder unter Rücksicht auf ihre individuelle Gestalt und deren herausragende Qualitäten. Hier steht, wie in der ganzen Frühzeit, nicht die einzelne Person im Mittelpunkt des Interesses, sondern ihre Stellung am Wendepunkt der Heilsgeschichte, ihre Aufgabe im von Christus vollzogenen Erlösungsgeschehen und ihre Tat, die sie zur Erlösung beitrug.

Dabei sind die beiden ursprünglichen marianischen Dogmen, die Jungfräulichkeit und die Gottesmatterschaft, durchaus schon erkannt und anerkannt, aber nicht um ihrer selbst willen, nicht im Sinne der persönlichen Verehrung der Jungfrau-Mutter. Das lässt sich beispielhaft an einer zentralen Aussage *Justins* ersehen, in der er erklärt, „dass er (der Sohn Gottes) Mensch geworden ist durch die Jungfrau, damit auf dem gleichen Wege, auf dem die von der Schlange verursachte Sünde ihren Anfang nahm, die Sünde auch aufgehoben werde Durch die Jungfrau ist Jesus geboren worden“⁷. Damit will er sagen, dass die Menschwerdung des Sohnes ein Heils- und Erlösungsereignis ist, in das Maria als jungfräuliche Mutter einbezogen ist. Der Nachdruck liegt aber auf Mariens Stel-

⁷ JUSTINUS, *Dial.* c. 100, 4 f.

lung als der neuen, der zweiten Eva, der geschichtlich auch dadurch noch verstärkt wird, dass die Voraussage der Jungfrauengeburt in Jes 7,14 angenommen wird.

Die Eva-Maria-Parallele wird von *Irenäus von Lyon* († 202) noch verstärkt und mit dem Akzent des Mitwirkens Marias am Heil versehen. Er sagt an entscheidender Stelle: „Wie durch den Ungehorsam einer Jungfrau der Mensch zu Fall gebracht wurde ..., empfing der Mensch durch eine Jungfrau, welche auf Gottes Wort hörte, ... das Leben“⁸. So wurde Maria durch ihren Gehorsam für sich und das ganze Menschengeschlecht die Ursache des Heils⁹. Das Wort von der „Ursache des Heils“ hat, wie man sich denken kann, für die sich entwickelnde Marienlehre eine ungemein wichtige Bedeutung. Aber es sagt, wie auch deutlich zu erkennen ist, noch nichts über einen persönlichen Vorzug aus, sondern über eine Tat Mariens von heilsgeschichtlicher Bedeutung. Die Frage, die wir heute bei einer entfalteten Mariologie stellen würden, nämlich, wie denn diese Tat mit dem Charakter und der persönlichen Ausstattung Mariens zusammenhänge, interessierte damals noch nicht, weil gegen die Juden wie gegen die Heiden die Einzigartigkeit des Christusereignisses und der geschichtliche Wendepunkt des Kosmos zu verteidigen waren.

Eine zukunftssträchtige Weiterentwicklung der Marienlehre, die sich ebenfalls aus der heilsgeschichtlichen Fassung des Mariengeheimnisses ergab, lag weiterhin in der Entdeckung der Symbolik von Maria und der Kirche. Ihr ging voraus die symbolische Bezeichnung der Kirche als der zweiten Eva, weil beide, Eva und die Kirche, eine neue Menschheitslinie begründeten. Eine solche Parallellität konnte man nun auch auf Maria übertragen. Der erste, der das im Abendland nach spurenhafte Anfängen bei *Tertullian* († 220) und *Origenes* († 234) tat, war der Kirchenvater *Ambrosius*

⁸ IRENAEUS, *Dem. evang.* 32 f.

⁹ IRENAEUS, *Adv. Haer.* III, 22, 4.

von Mailand († 379), der Maria als „*typus ecclesiae*“ bezeichnete¹⁰ und damit die Bedeutung Marias für die Kirche vertiefte, ohne daraus einen förmlichen Lobpreis oder eine Anrufung Mariens abzuleiten.

Dass diese Folgerung dem dritten Jahrhundert noch nicht nahe lag, zeigt der dem gereiften Denken über Maria merkwürdig vorkommende Umstand, dass Maria von Theologen dieser Zeit als mit Makeln und Fehlern behaftete Frau ausgegeben wurde. Derselbe *Origenes*, der die Identität Marias mit der Kirche virtuell schon erfasst hat und der Maria schon den Aposteln gleichordnet¹¹, spricht ihr doch auch gewisse Unvollkommenheiten zu. So sieht er z. B. in der Rückfrage Marias an den Engel einen Zweifel Marias aufkeimen. Auch hätte sie am Tode Christi zunächst Ärgernis genommen. Solche Töne finden sich auch bei *Tertullian*, der Maria mit der ungläubigen Synagoge vergleicht¹². Nach *Basilus dem Großen* († 379), der die immerwährende Jungfräulichkeit Marias glühend verteidigt, ist sie unter dem Kreuz vom Zweifel ergriffen¹³. Die repräsentative Auffassung von Maria als Heilstypus ließ die Reflexion über ihre Individualität noch zurücktreten, obgleich sie sich immer auch schon andeutete.

Wenn der Blick auf Maria als Person noch nicht scharf genug entwickelt war, so lag dies auch daran, dass der eigentliche personale Titel für Maria, der ihre individuelle Eigenart am treffendsten bestimmte, noch nicht gefunden war, nämlich die Kennzeichnung Marias als *Gottesmutter*. Obgleich die Christen an den Gottmenschen und seinen Hervorgang aus der Jungfrau Maria glaubten, wagten sie den Titel „Gottesmutter“ noch nicht in Gebrauch zu nehmen, weil er in der Zeit des herrschenden Heidentums den Anklang an die polytheistischen heidnischen Göttermütter wachgeru-

¹⁰ J. HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Würzburg 1954, 134 ff.

¹¹ G. SÖLL, *Mariologie*: HDG III/4, Freiburg 1978, 47ff.

¹² TERTULLIANUS, *De carne Christi*, 7, 13.

¹³ BASILIUS, *Ep.* 260,9.

fen hätte. Als diese Gefahr aber am Anfang des vierten Jahrhunderts gebannt war, stellte sich der Titel bald auch ein, und, was genauso bedeutsam war, er verband sich sofort auch mit einer Anrufung der Gottesmutter, nämlich in dem Gebet „Sub tuum praesidium“, das wir heute noch in einer etwas erweiterten Form beten¹⁴.

In diesem ersten Mariengebete war der Ertrag einer dreihundertjährigen Entwicklung zusammengefasst und in die Richtung der Verehrung Mariens als der großen Befreierin der Menschheit von allen Gefahren gedeutet. Es war aber immer erst noch ein privates Gebet. Die öffentliche liturgische Verehrung der Gottesmutter erfuhr ihren Auftrieb erst nach der dogmatischen Definierung dieses Titels auf dem Konzil von Ephesus im Jahre 431. Von diesem Ereignis her datiert das Entstehen des eigentlichen Marienkultes in der Kirche, der dem Kult der Märtyrer und Heiligen gleichgeordnet werden konnte. Während beim heiligen Augustinus trotz seiner relativ reich entwickelten Marienlehre noch kein Mariengebete zu finden ist, beginnen sich solche Gebete im Osten schon etwas früher zu entfalten, so bei *Gregor von Nyssa* († 394) und *Gregor von Nazianz* († um 390).

Hier spielt sich dann auch die für die Entwicklungsgeschichte bedeutsame Vereinigung von Märtyrer- und Heiligenverehrung einerseits und Marienverehrung andererseits ab. Beide genannten Kirchenväter wenden sich in Trauer- und Gedenkansprachen an die Seligen im Jenseits, erwähnen aber auch schon die fruchtbare Anrufung Mariens in den Nöten des Lebens und des Glaubens¹⁵. *Severion von Gabala* († nach 408) ordnet Maria in einer Predigt sogar schon vor die Märtyrer und Apostel ein. Zu gleicher Zeit erfolgt ihre liturgische Aufnahme in die Basilius-Liturgie und in die Anaphora des *Gregor von Nazianz*. So ist die dreihundertjährige Lücke geschlossen und Maria als Gottesmutter an die Spitze der verehrungswürdigen Heiligen gerückt.

¹⁴ *Marienlexikon* VI, 327 f.

¹⁵ GREGORIUS NAZ., *Orat.* 24, 10 f.

Der Verfolg der beiden Linien der Entstehung der Heiligen- und des Werdens der Marienverehrung bietet nun aber Anlass, in der Weise eines Vergleiches den der Marienverehrung eigenen und eigentümlichen Ursprung nochmals genauer in den Blick zu nehmen.

3) Das Besondere der Marienverehrung am Ursprung

Beim Vergleich zwischen Marien- und Heiligenverehrung lassen sich zunächst rein äußerlich einige Unterschiede feststellen, die das Eigentümliche am Ursprung der Marienverehrung zu erkennen geben. Die Marienverehrung entstand - geschichtlich gesehen - nicht aus der Märtyrer- und Heiligenverehrung; denn Maria war, rein historisch betrachtet, keine Märtyrin, auch wenn sie später aus innertheologischen Gründen (etwa schon im neunten Jahrhundert) als über die Märtyrer erhoben angesehen und als „Königin der Märtyrer“ verehrt wurde. Der Märtyrerkult entstand, wie gesagt wurde, schon im zweiten Jahrhundert aus einem bestimmten *kirchengeschichtlichen* Anlass; die Marienverehrung ging aus den in der *Heilsgeschichte* von Gott gesetzten Grundlagen und Prinzipien hervor. Hier ist zur Erklärung der Gedanke hinzuzunehmen, dass Kirchengeschichte nicht einfach identisch mit der Heilsgeschichte ist, insofern die erstere auch von Menschen gewirkt und gestaltet wird, letztere ganz von der Souveränität Gottes bestimmt und nach einem besonderen Plan unter Einsatz wunderbarer Mittel und Werkzeuge zum vorherbestimmten Ziel geführt wird.

Daraus darf man die Erkenntnis ableiten: Die Marienverehrung ist heilsgeschichtlicher Herkunft und mit heilsgeschichtlicher Notwendigkeit ausgestattet. Das lässt sich mit dem Hinweis darauf begründen, dass man von keinem einzelnen Märtyrer oder Heiligen Notwendigkeit für das Heil der Kirche und der Menschheit behaupten kann, dass man dies aber bezüglich Marias sogar behaupten muss. Das liegt an einem weiteren Unterschied, der dem eben genannten eine tiefere theologische Fassung verleiht. Die Verehrung der Märtyrer und der Heiligen ist ein Geschehen, das sich unter den Gliedern der Kirche zuträgt und abspielt. Aus den irdischen Glie-

den werden einige durch die Gnade Gottes herausgehoben, die nun in besonderer Weise für die irdischen Glieder eintreten, während diese sie loben, bitten und ihnen nacheifern. Was sich dagegen bei der Verehrung Mariens ereignet, geschieht an der Spitze der Kirche, insofern Maria nach *Augustinus* das „*excellentissimum membrum*“¹⁶ der Kirche ist.

Mit diesem Vorzug hängt noch ein anderer zusammen. Er liegt in dem Umstand, dass sich in der Spitze alle Kräfte des Ganzen vereinen und das Ganze in einem Punkt gleichsam versammelt ist. Maria ist die Kirche am Ursprung und die Kirche in ihrem Urbild. Was deshalb an ihr geschieht, sei es in ihrem eigenen Tun oder bei ihrer Verehrung, geschieht an der ganzen Kirche. Die Verehrung Mariens ist nicht ein Geschehen zwischen den Gliedern des Leibes Christi als solchen, sondern zwischen der Spitze der Kirche und der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen, die ihrerseits bereits auf die ganze Menschheit bezogen und ausgerichtet ist. Man kann aus dem hier obwaltenden Unterschied auch folgern: Das Tun wie auch die daraus resultierende Verehrung Marias haben universalen Charakter, das Tun und die Verehrung der Heiligen dagegen haben partikulären Charakter. Das hat seine Folgerungen auch in bezug auf das Motiv, unter dem die Gläubigen die Heiligen und unter dem sie Maria verehren. Die Heiligen werden wegen besonderer einzelner Vorzüge und im Hinblick auf gewisse Wirkungen verehrt, die sie den Gläubigen erbringen sollen. Maria dagegen wird nicht wegen eines einzelnen Vorzugs verehrt, sondern wegen ihrer Stellung im Ganzen des Heilswerkes Christi. Sie hilft den Gläubigen auch nicht nur in bestimmten begrenzten Anliegen, sondern sie ist für sie bestellt zur Vermittlung des Heils im Ganzen.

Ein gewichtiger und leicht ins Auge fallender Unterschied zwischen Maria und den Heiligen ergibt sich auch aus der verschiedenen zeitlichen Stellung beider im Heilsgeschehen, die anders gear- tet ist als die der zur Ehre der Altäre erhobenen Gläubigen. Maria war als Ursache des Heils, als jungfräuliche Mutter Gottes und als

¹⁶ AUGUSTINUS, *Sermo*, Denis, 25, 7

Gefährtin (socia) Christi am Geschehen der Erlösung beteiligt. Sie hat ihre Stellung im objektiven Erlösungswerk unter der Autorität und Initiative Christi. Die Heiligen dagegen empfangen ihre Position erst nach der von Christus erbrachten Erlösung in dem subjektiven Erlösungsgeschehen, das eine Folge und Auswirkung der objektiven Heilstat Christi unter Beteiligung Mariens ist. Sie sind an der Ausbreitung der Wirkungen der Erlösung beteiligt, Maria dagegen an ihrem Ursprung und danach auch, aufgrund des Ursprungs, an der Austeilung der Erlösungsfrüchte.

Will man die Unterschiede bezüglich der Begründung der beiden Kulte zusammenfassen, so lässt sich sagen: Der Marienkult ging geschichtlich nicht aus dem Märtyrerkult hervor, sondern er ging aus dem Gesamtplan der Heilsgeschichte hervor, in die Maria als jungfräuliche Mutter Christi einbezogen ist. Darum ist es im Nachhinein auch verständlich, was wir über den heilsgeschichtlichen Anfang der Marienlehre sagten. Es darf als göttliche Fügung betrachtet werden, dass die Marienlehre nicht mit der Betrachtung der Vorzüge und Auszeichnungen Mariens begann, sondern mit ihrer Verknüpfung in die Heilsgeschichte; denn die Tugenden und Auszeichnungen Mariens waren nicht gedacht zur Schaffung und zum Bestaunen einer einzigartigen, herausgehobenen menschlichen Person, sondern sie waren ihr geschenkt als die rechten Dispositionen und Vorbereitungen für ihren Heilsauftrag. Deshalb dürfen auch bei der heutigen Marienverehrung diese Tugenden nicht verselbständigt und so aufgefasst werden, als wären sie allein Marias wegen geschaffen und nur als persönliche Auszeichnungen zu verstehen ohne Rücksicht auf die Heilsgeschichte und auf das, was Maria für Christus tun sollte und getan hat.

So lässt sich ersehen, dass der Marienkult nicht förmlich aus der Heiligenverehrung hervorging, sondern seine eigenen Gründe und Ursachen hatte. Aber es lässt sich auch nicht verkennen, dass sich von einem gewissen Zeitpunkt an beide Verehrungsformen berühren und eine Einheit eingehen, die heute noch besteht. Für diese Einheit muss es selbstverständlich gemeinsame Voraussetzungen und Grundlagen geben, auf denen beide Kulte aufruhren und zur

Einigung gelangen können. Solche gemeinsamen Grundlagen gab und gibt es durchaus. Es sind dieselben, die schon bei der Erörterung des Märtyrerkultes genannt wurden: die Einheit der Glieder mit Christus und untereinander, die Solidarität und der Austausch der Glieder miteinander, die besondere Berufung und Begnadung einzelner, die sich dann in besonderer Weise für die anderen einsetzen sollen, und zwar nach dem von Christus bestimmten Gesetz, dass an der Verwirklichung des Heils auch die Menschen einen von Christus gewährten Anteil haben sollen.

4) Das Herausragende der Marienverehrung in ihrem Bestehen

Die Besonderheit der Marienverehrung an ihrem Ursprung verleiht ihr auch eine Eigentümlichkeit in ihrem Bestand; denn der

enthalten. Aber Mutterschaft dem Sohne Gottes gegenüber ist etwas anderes als ein Freundschaftsverhältnis mit ihm. Dieses ist ein moralisches Merkmal zwischen Menschen, jenes ein seinhaftes Verhältnis und eine physische Einheit mit dem Gottmenschen.

Durch die Gottesmutterschaft wird Maria in die höchstmögliche menschliche Gemeinschaft mit dem Sohne versetzt, die freilich wegen der Gottheit dieses Sohnes zugleich höchstmögliche Gemeinschaft des Geschöpfes mit dem göttlichen Sein und Wesen stiftet. Die Theologie hat diese einzigartige Nähe der Gottesmutter mit dem subtilsten Gedanken der Mariologie zu erfassen versucht, nämlich mit den Erwägungen über Marias Angrenzen an die Dreifaltigkeit. Was man dabei mit dem biblischen Denken entsprechenden Bezeichnungen Marias als „Tochter des Vaters“, als „Braut des Sohnes“ oder als „Tempel des Heiligen Geistes“ treffen wollte, war nicht nur die jedem Begnadeten zukommende Einwohnung der Dreifaltigkeit, sondern, umgekehrt, eine Einbeziehung Marias in die Allerheiligste Dreifaltigkeit. Diese Einheit steht zwar weit unter der gottmenschlichen Personeneinheit Jesu Christi, aber sie ist doch weit über die allgemeine Einwohnung der Trinität in den Begnadeten erhaben. Sie hebt die Gottesmutter an Würde weit über die Heiligen, die Freunde Christi, empor.

Diese Würde ist kein moralisches Attribut, sondern sie ist etwas Reales und Seinhaftes, nämlich die göttliche Gnade, oder das Leben und die Liebe Gottes in den drei göttlichen Personen. Sie ist aufgrund der Mutterschaft Mariens zum Gottmenschen zu einer mit keinem anderen Geschöpf vergleichbaren Mächtigkeit gesteigert. Deshalb legt die Theologie das „*gratia plena*“ des Engelsgrußes dahingehend aus, dass Maria die Gnade Gottes in solcher Fülle empfangen hat, wie sie von einem Geschöpf überhaupt getragen werden kann. Daraus folgt die höchste Begabung mit den übernatürlichen Tugenden.

Diese Fülle der Gnade ist auch das entscheidende Motiv für die besondere Verehrung der Gottesmutter in der Form des Lobpreises; denn die Heiligen werden nicht wegen ihrer menschlichen Leistun-

gen gerühmt und geehrt, sondern wegen ihrer Transparenz für die göttliche Gnade. Maria ist wegen der Einzigartigkeit und Fülle ihrer Gnade zugleich auch das höchste Subjekt der lobpreisenden Verehrung, weil sie in ihrer Gnadenfülle das leuchtende Abbild des göttlichen Lebens und der göttlichen Heiligkeit geworden ist. Deshalb verehren die Heiligen immer auch Maria als ihre Königin, während Maria selbst nicht als Verehrerin der Heiligen gelten kann. Sie verehrt nur Christus und die Dreifaltigkeit.

Auf den ersten Blick scheint die einzigartige Gnadenfülle Mariens die Gottesmutter so zu erheben, dass evangelische Christen sich immer wieder zu dem Vorwurf der Vergöttlichung eines Menschen veranlasst fühlen. Aber in Wirklichkeit ist Maria ein so reines und durchlässiges Abbild der göttlichen Gnade, dass hinter ihrer Erscheinung die göttliche Gnadenfülle immer sichtbar bleibt und die Gefahr der Vergöttlichung niemals ernstlich nahe kommt. Hier gilt der von *Ildefons von Toledo* († 667) geprägte Grundsatz: „So geht, was der Mutter gegeben wird, auf den Sohn über So fällt die im Dienste der Königin gegebene Ehre zur Ehre des Königs aus“¹⁷. D. h. die Gottesmatterschaft, die Quelle der Fülle der Gnade, weist zugleich am eindringlichsten auf den Ursprung der Gnade in Jesus Christus hin. Den Beweis für die einzigartige Verehrungswürdigkeit Mariens um Christi willen erbringen die Heiligen selbst, die als außergewöhnlich Begnadete in Maria immer ihr höchstes Verehrungsziel anerkannten.

Die Gottesmatterschaft, welche Maria, die das Gnadenhaupt der Menschheit gebar, mit dem höchstmöglichen Gnadenreichtum eines Geschöpfes ausstattete, ebnet zugleich auch den Weg zur Anerkennung der besonderen Fürbittkraft Marias und ihrer Anrufung um ihre Hilfe im subjektiven Heilsprozess. Hier kommt zunächst wieder der Grundsatz von der Solidarität der Glieder Christi im Einssein und im Austausch der Gnade zur Geltung, wie er aller Heiligenverehrung zu eigen ist. Nur muss hier der marianische Unterschied wieder zur Geltung gebracht werden, der darin besteht,

¹⁷ ILDEFONSUS TOLETANUS, *De virginitate perpetua S. Mariae*, c. 12

dass Maria zwar Glied am Leibe Christi ist, aber das höchste und sublimste Glied, in dem die Kirche als der Leib Christi seinen Ursprung hat und seine Urzelle besitzt, in der das ganze Wesen der Kirche präformiert und vorgebildet ist. Weil Maria das tätige, dynamisch wirkende Urbild der Kirche ist, kommt ihr an der Spitze der Kirche auch die Aufgabe zu, welche die Kirche allgemein vollzieht, nämlich Vermittlerin des göttlichen Lebens und der göttlichen Gnade zu sein.

Wiederum ist daran zu erkennen, dass die Gnadenfülle und die Gnadenvorzüge Marias nicht für sie selbst gedacht sind und in ihr verschlossen sind. Sie sind in ihr zur Vollendung und zur Fülle gebracht, um von ihr mitgeteilt und verströmt zu werden. Diejenige, die das Haupt der Gnade in Jesus Christus geboren hat und der Welt den Spender aller Gnade geschenkt hat, vollführte damit schon am Ursprung das Werk der Gnadenmitteilung, wie es der Kirche eigen ist. Durch die leibliche Aufnahme in den Himmel zur Vollendung gebracht, ist aus der Analogie des Glaubens zu erschließen, dass Maria als die Kirche in der Vollendung dieses Werk der Gnadenausteilung weiter vollzieht und in höchster Universalität und Intensität vollführt, was die Heiligen in partieller und begrenzter Weise für uns auch tun, nämlich uns die Gnade Gottes zu erlehen.

Die Theologie hat die gegenüber den Heiligen gesteigerte Universalität und Intensität der Gnadenmitteilung Marias zugespitzt auf den Ausdruck „fürbittende Allmacht“ gebracht. Freilich ist die Zuteilung der Eigenschaft der Allmacht an ein Geschöpf unstatthaft. Aber wie das Adjektiv „fürbittend“ zeigt, ist diese Allmacht nicht im eigentlichen, sondern nur im übertragenen Sinn zu verstehen. So bleibt der Ausdruck eine hyperbolische Kennzeichnung für die nicht mehr in eindeutige Begriffe zu fassende Überlegenheit der Fürbittkraft der Gottesmutter gegenüber der der Heiligen. Die Heiligenverehrung der Gläubigen als solche bestätigt, dass man die Heiligen für je besondere Wünsche und Nöte anruft, während die Anrufung Marias auf alle Fälle der menschlichen Hilfsbedürftig-

keit, vor allem auf Bewahrung vor Sünde und Gewährung des Heils geht.

Das höchste Gewicht der kultischen Verehrung kommt freilich der Angleichung an ihr Leben, der Nachfolge und der sogenannten Nachahmung zu, welche die geistige Anziehungskraft des betreffenden Heiligen aufnimmt und das eigene Streben nach Heiligkeit entfacht. Die Motivation zum Streben nach Heiligkeit, die von Maria ausgeht, ist aufgrund ihrer einzigartigen Christusgemeinschaft und der Strahlkraft ihrer Tugendschönheit die höchste und erhabenste. Sie wird in den fünf „Mutter-“ und in den zwölf „Jungfrauenanrufungen“ der *Lauretanischen Litanei* zu einem hochgestimmten Ausdruck gebracht. Dasselbe leistet in noch reicher entfalteter Weise der byzantinische *Akathistos-Hymnos*. In ihm wird Maria u. a. als die „Zusammenfassung“ alles dessen bezeichnet, was Christus lehrte, sie wird als „Inbegriff seiner Lehre“ und als „Wegweiserin“ der Gläubigen bekannt. Bemerkenswert bleibt aber, dass der Hauptakzent nicht auf dem liegt, was sie an nachfolgewürdigen Eigenschaften darstellt, sondern auf dem, was ihr bei der Menschwerdung Christi widerfahren ist und was sie dabei mitgewirkt hat¹⁸. So wird die Fülle ihrer Tugenden wiederum mit ihrer Mitwirkung bei der objektiven Erlösung zusammengebracht. Ihre Vorbildhaftigkeit und ihre Anziehungskraft liegen also vor allem in ihrem magdlichen Dienst an der Erlösung und am Erlöser.

Insgesamt besteht die eigentliche Vorbildlichkeit und Nachahmungswürdigkeit der jungfräulichen Gottesmutter in ihrem Mitwirken an der Erlösung. Sie ist als die Vollerlöste das Ur- und Vorbild des begnadeten Menschen, welcher an der Erlösung mitwirken soll.

Von Maria, der Mutter und Gefährtin des Erlösers, fällt so auch ein göltiges Licht auf das in der Heiligenverehrung eigentlich Gemeinte: nicht die Nachahmung eines einzelnen Vorzugs, sondern der Nachvollzug in der Lebenshingabe an Christus, welche auch

¹⁸ Vgl. H. STIRNIMANN, MARJAN. *Marienverehrung an einer Wende*, Freiburg/Schw. 1989, 58f.

Leo Kardinal Scheffczyk

die Teilnahme am Werk Christi erbringt. Aber auch umgekehrt spendet die Heiligenverehrung dem Marienkult Licht und höheren Sinn, insofern sie eine Vorstufe bildet, die in sich die Tendenz zu einer letzten Überhöhung aller ihrer Anliegen zeigt. Diese Überhöhung findet sie im Kult Marias, der seit jeher deshalb als *cultus hyperduliae*, als Kult gesteigerter Hochschätzung, bezeichnet, niemals aber als Anbetung verstanden wurde. Heiligen- und Marienverehrung gehen so eine Verbindung miteinander ein: Die erstere drängt zu ihrem einzig gearteten Höhepunkt in Maria, von ihr aber fällt ein erhellendes Licht auf den Sinn und die Bedeutung des Heiligenkultes.

Bei einer Dankmesse zur Heiligsprechung von Josefmaria Escrivá hat Weihbischof R. Klug folgende Ansprache gehalten, die auf Grund des besonderen Anlasses hier wiedergegeben werden soll. Die Liebe zur Muttergottes war für den neuen Heiligen besonders kennzeichnend und gab ihm immer neue Impulse zum Apostolat und zur Heiligung des Alltags¹.

Predigt in St. Martin, Freiburg

Weihbischof Rainer Klug

Am 6. Oktober hat der Papst das Leben des Priesters Josefmaria Escrivá der ganzen Kirche als geistgeleitetes und geisterfülltes Leben vor Augen gestellt. Das Beispiel seines Lebens und die Kraft seiner Fürbitte sollen uns heutigen Christen helfen, unsere eigene Berufung zu erkennen, ihr „nachzujagen“ (Hebr 12, 14) und uns ganz dem Wirken der Gnade zu öffnen und Werke des Geistes zu tun (Gal 5, 22 f.).

Jede Heiligsprechung, auch wenn sie zunächst nur einen bestimmten Personenkreis anspricht, strahlt doch auf die ganze Kirche aus und heiligt sie. Aus dem Land der hl. *Theresia von Avila*, des hl. *Ignatius von Loyola* und des hl. *Johannes vom Kreuz* wird uns mit Josefmaria Escrivá ein geistlicher Lehrer gegeben, der die Heiligung des alltäglichen, gewöhnlichen Lebens zum Kern seiner Botschaft macht. Das berufliche Leben inmitten der Welt, ein geistliches Leben, das aus dem Gebet und den Sakramenten schöpft, eine leidenschaftliche Liebe zur Eucharistie und die Treue zur Kirche und zum Papst sind Teilaspekte des den Alltag heiligenden Lebens.

Es ist klar, dass jedes Heiligenleben viele Aspekte hat, denen nachzuspüren sich lohnen würde. Für heute möchte ich beim Ge-

¹ Vgl. auch JOHANNES VILAR, *Die Verehrung der Mutter Gottes im Leben des Gründers des Opus Dei, des seligen Josefmaría Escrivá*, Mariologisches Jahrbuch. Sedes Sapientiae, 3 (1999) Nr. 2, S. 80-94 [die Hrsg.]

danken der Heiligung des alltäglichen Lebens bleiben. Es ist eine Grundfrage des christlichen Lebens. Die Eremiten und Asketen haben die konsequente Nachfolge Christi in der Einsamkeit gesucht. Das monastische Leben suchte die Heiligkeit im Aufbau der Stadt Gottes, die Mystiker in der Liebe zum kontemplativen Gebet, die apostolischen Gemeinschaften in gemeinsam geübter Nächstenliebe.

Obwohl uns die Heiligung des gewöhnlichen, alltäglichen Lebens als Berufung und Lebensform eines jeden Christen schon lange gezeigt worden ist, z. B. in der „*Nachfolge Christi*“ des *Thomas von Kempfen*, bei *Ignatius*, der uns lehrte, Gott auch in den kleinsten Dingen zu erkennen, durch eine Frau wie *Franziska von Chantal* oder in unserer Zeit *Madeleine Delbrel* oder auch Schwester *Ulrika Nisch*, ist uns dennoch weitgehend die allgemeine Berufung zur Heiligkeit außer Blick geraten. Der Papst hat sie den Jugendlichen der Welt in Rom 2000 neu zugerufen: „Habt keine Angst, die Heiligen des neuen Jahrtausends zu werden!“

Die Berufung zur Heiligkeit hat eine persönliche Seite, aber auch eine die Kirche aufbauende und eine die Gesellschaft heilende Seite.

Heiligung des Alltags bedeutet, „durch eine geheiligte und heiligende Arbeit Christus in das Innerste aller menschlichen Tätigkeiten hineinzutragen“, so formulierte der heilige Josefmaria und setzte das Ziel „Jesus Christus kennen lernen, anderen helfen, ihn kennen zu lernen, ihn überallhin tragen“.

Die folgenden Worte Escrivás erinnern uns an den Schlüsselsatz der *Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils*:

„Meine Töchter und Söhne, dort, unter euren Mitmenschen, in euren Mühen, eurer Arbeit und eurer Liebe, dort ist der eigentliche Ort eurer tagtäglichen Begegnung mit Christus.² ... Ich träume ... von unzähligen Kindern Gottes, die ihr Leben als gewöhnliche

² *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 113

Menschen heiligen und teilhaben an den Mühen, Hoffnungen und Anstrengungen ihrer Mitmenschen“³.

Das kann nur gelingen, wenn Menschen nicht nur beten, sondern vielmehr in einer Atmosphäre des Gebetes leben; wenn sie die Eucharistie, also die Feier der Messe, „zu einer Schule tiefer Spiritualität und zu einem ruhigen, aber anspruchsvollen Ort der Einübung in christliche Soziallehre werden lassen“, - so die Worte Papst *Paul VI*⁴ -, und wenn sie täglich das Evangelium „zum konkreten Kompass ihres Daseins“ nehmen, - so der hl. Josefmaria⁵.

Freilich scheint mir, dass dieser Weg der Heiligung von der theologischen Grundannahme ausgeht, dass Gott erst zu den Menschen getragen werden muss, dass das Gnadenwirken Gottes als ein in Raum und Zeit bestimmbares Eingreifen in eine ansonsten als profane und sündige Welt erfahren wird und dementsprechend auch der persönliche Weg der Heiligung geformt werden muss. „Demgegenüber geht eine andere Vorstellungsweise vom Wirken Gottes in der menschlichen Geschichte von der schöpfungstheologischen Glaubensüberzeugung aus, dass es eine völlig profane Welt gar nicht geben kann, dass vielmehr diese sogenannte ‚profane‘ Welt immer schon umfasst und bis in die letzten Fasern durchdrungen ist von der göttlichen Gnade. Demgemäss ist Gottes Gnade immer und überall in der Welt gegeben, selbst wenn sie vom Menschen weder erkannt, noch anerkannt wird. Dort aber, wo sie der Mensch in Freiheit annimmt, lebt sie als Annahme Gottes selbst und ist damit Heilsgeschichte“. Der Weg der Heiligung ist deshalb auch „zu verstehen als Geschichte der Freiheit des Menschen, der seine innerste Begnadigung annimmt, sie geschichtlich zur Erscheinung und kirchlich in die Entscheidung bringt“. So formulierte es 1998 der Basler Bischof *Koch*⁶.

³ *Christus begegnen*, Nr. 20

⁴ *Insegnamenti de Paolo VI*, Vatikanstadt 1970, S. 1130

⁵ J. ESCRIVÁ, *Im Feuer der Schmiede*, Nr. 754

⁶ K. KOCH, *Leben erspüren – Glauben feiern*, Freiburg 1999, S. 134

Weihbischof Rainer Klug

Ich hoffe, dass ich nicht überinterpretiert habe und glaube, dass es gut ist, wenn sich auch heute verschiedene Wege der Heiligung in unserer Kirche ergänzen. Manche gegenseitige Missverständnisse haben wohl darin ihren Grund, dass sie eher aus Halbwissen als aus theologischer Diskussion stammen. Jedenfalls muss das Spannungsverhältnis der verschiedenen Heiligungswege für den Aufbau der Kirche und für die Vergewisserung der

-r(n.Ds)1431(a)-337(skaennhab)12(ernu(r uir)10.7(hs d)11(a)-337(srständig)11(e)-3.3, of
en the)TJ-1.2292 -153612 D* 0.0006 Tc 0.2012 Tw [Schwestern rihgrindgeenenKürnzz
af(g)1165(ung)1162(der Kinche)776e unsGeswecehinweiswe
n Chr ist iitGlihed am dWChr isie unsMhitabü(rg)1145(e)-29(r(derMen-))TJ 0 -1.1458 TD 0.0098

wollen, indem sie die päpstliche Autorität für ihre Einsichten vereinnahmen und andererseits das Lehramt und die Aufgabe der Bischöfe außer Kraft setzen, z. T. sogar diffamieren und denunzieren. Der früher unheilvoll wirksame sogenannte „antirömische Affekt“ in Deutschland darf nunmehr nicht ins Gegenteil zur Aushebelung der Ortskirche umschlagen. Nur in der Gemeinsamkeit von Papst und Gemeinschaft der Bischöfe sind wir Katholische Kirche. Nur gemeinsam können wir hinausfahren in die Tiefe, die Netze auswerfen und - so Gott will - auch reich gefüllt wieder einbringen. Ich denke, dass der heutige Dankgottesdienst zur Heiligsprechung des seligen Josefmaria Escrivá ein sprechendes Zeichen für diese Einheit der Kirche ist.

Gehört Josefmaria Escrivá zu den „Politischen Heiligen“, wie *Gisbert Kranz* eine Reihe von Heiligenviten benannte? Ich wage keine Antwort darauf. Jedenfalls ist es von der Heiligung des Berufslebens nur ein kleiner Schritt zur Veränderung der Gesellschaft. Hierzu müssen im gegenwärtigen Deutschland alle christlichen Kräfte zusammenstehen. In einem Land also, in dem Regierende die religiöse Eidesformel verweigern und Personen mit öffentlicher Verantwortung erkennbar im Ehebruch leben, in einem Land, das bisherige Tabus des Lebensschutzes Schritt für Schritt aufgibt, das die Einrichtung der Ehe nicht mehr der verbindlichen Gemeinschaft von Mann und Frau reserviert und Familie nur noch nach der Existenz von Kindern definiert, dessen Rechtsprechung weltanschauliche Einzelinteressen gegen wohlbegründete Gemeinschaftsinteressen durchsetzt, und das wirtschaftliche Zusammenhänge nicht mehr in der Balance von sozialer Verantwortung und Freiheit halten kann.

All das sind Wunden in unserer Gesellschaft, die auf Heilung und Heiligung warten. Wer sein berufliches und persönliches Leben heiligen will, wie es Josefmaria Escrivá vorgeschlagen hat, muss konsequenterweise auch zum Reformier der Gesellschaft werden. Hier müssen wir Christen mit offenem Visier Seite an Seite kämpfen.

Weihbischof Rainer Klug

Bei seinem goldenen Priesterjubiläum am 28. März 1975 schrieb *Josefmaria Escrivá*: „Nach fünfzig Jahren bin ich immer noch wie ein stammelndes Kind; ich beginne und beginne immer wieder aufs Neue in meinem täglichen inneren Kampf. Und so bis ans Ende der Tage, die mir noch bleiben: stets aufs Neue beginnend“.

Ich denke an das Wort des *Augustinus*: „Wenn du, Herr, mich am Ende meiner Tage nicht als Sieger findest, so sollst du mich wenigstens als Kämpfer finden“.

Gott hat dem heiligen *Josefmaria Escrivá* den Sieg geschenkt. Wir stehen in der täglichen Aufgabe der Bewährung und der ständigen Neuorientierung, wie adäquat in unserer sich rasch verändernden Zeit der jeweils heutige Alltag zu heiligen ist. Der heilige *Josefmaria Escrivá* stehe uns dazu mit seiner Fürbitte bei. Amen.

Marianische Spiritualität im Martyrium deutscher Glaubenszeugen

Ausgewählte Beispiele aus der Zeit des Nationalsozialismus

Helmut Moll

I. Der universalkirchliche Auftrag

Im Jahre 1994 erfolgte der Aufruf, am Ende eines leidgeprüften und von zwei Weltkriegen erschütterten Jahrhunderts Männer und Frauen dem Vergessen zu entreißen, die um ihres christlichen Glaubens willen einen gewaltsamen Tod erlitten haben. Der um sich greifenden Geschichtsvergessenheit entgegenwirkend, sollten die schrecklichen Höllen der sibirischen GULags und der Konzentrationslager in ganz Europa durch das vorbildliche Glaubenszeugnis der oft „stillen Helden“ gewendet werden. Der Ideengeber dieser weltkirchlichen Weisung war Papst Johannes Paul II. In seinem Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* vom 10. November 1994 heißt es: „Am Ende des zweiten Jahrtausends ist *die Kirche erneut zur Martyrerkirche* geworden. Die Verfolgung von Gläubigen – Priestern und Laien – hat in verschiedenen Teilen der Welt eine reiche Saat von Märtyrern bewirkt. Das Zeugnis für Christus bis zum Blutvergießen ist zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden, wie schon Paul VI in der Homilie bei der Heiligsprechung der Märtyrer von Uganda betonte. *Das ist ein Zeugnis, das nicht vergessen werden darf*“¹.

Der aus Polen kommende Pontifex, in seiner Jugend von den rauchenden Schloten der Vernichtungslager in Auschwitz erschüt-

¹ Papst JOHANNES PAUL II, Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente* (10. 11. 1994), Nr. 37, in: AAS 87 (1995) 29-30; zitiert nach: VAS 119, 33

tert, wollte mit diesem universalkirchlichen Auftrag zugleich dem Verdrängen der geschenehen Gräueltaten Einhalt gebieten. Wir brauchen uns vor der geschichtlichen Wahrheit nicht zu fürchten! Das objektive Erhellern des Gewesenen förderte zutage, dass es neben vielfältigem Versagen auch heroische Glaubenszeugnisse von Christen gab, deren Andenken bewahrt werden muss. Dieses Gedächtnis gilt nach den Worten des Papstes weltweit: „In unserem Jahrhundert sind die Martyrer zurückgekehrt, häufig unbekannt, gleichsam 'unbekannte Soldaten' der großen Sache Gottes. Soweit als möglich dürfen ihre Zeugnisse in der Kirche nicht verloren gehen. Wie beim Konsistorium empfohlen wurde, muss von den Ortskirchen alles unternommen werden, um durch das Anlegen der notwendigen Dokumentation nicht die Erinnerung an diejenigen zu verlieren, die das Martyrium erlitten haben“².

Dieses „Anlegen der notwendigen Dokumentation“ erbrachte bis zur Stunde eine reichhaltige Ernte. Beim Ökumenischen Gedenken aller christlichen Glaubenszeugen am 7. Mai 2000 vor dem römischen Kolosseum lagen mehr als 11000 Namen vor, die der päpstlichen Kommission „*Nuovi Martiri*“ gemeldet worden waren.³ In der Zwischenzeit wuchs die Zahl von Monat zu Monat, auch nach Abschluss des Heiligen Jahres 2000. Jüngst war zu hören, die Ziffer belaufe sich derweil auf mehr als 16000 Glaubenszeugen.

II. Methodische Vorüberlegungen

Drei Hauptkriterien müssen erfüllt sein, ohne deren Bestehen von einem Martyrium nicht gesprochen werden kann: der gewaltsame Tod, das Sterben aus Hass auf den Glauben bzw. die Lehre der Kirche (*odium fidei*) und die Bereitschaft zum Martyrium trotz

² Vgl. Anm. 1.

³ Eine erste vorläufige Bilanz legte ANDREA RICCARDI, *Il secolo del martirio* (Milano 2000) vor; vgl. hierzu meine Besprechung „*Primo bilancio del martirologio nel ventesimo secolo. Nota in margine ad un libro recente*“, *Divinitas* 44 (2001) 179-188 sowie die zurückhaltenden Bemerkungen von DIEGO CONTRERAS in der spanischen Zeitschrift „*Aceprensa*“ (31, 12. 7. 2000, 1).

Todesbedrohung. Diesbezüglich sei auf das zweibändige im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Hauptwerk „Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts“⁴ hingewiesen. Die seit Oktober 2001 bereits in dritter, durchgesehener Auflage vorliegende Publikation weist zugleich auf die methodischen Einschränkungen hin: Wir müssen zunächst von der Lückenhaftigkeit der schriftlichen Quellen ausgehen, auch wenn sie eine oft genaue Rekonstruktion der damaligen Verhältnisse zulassen. Zugleich stirbt die Generation von Verwandten und Zeitzeugen aus, auf die wir uns haben berufen können, wenn es um wichtige Beobachtungen ging, wenngleich wir um den begrenzten Wert der so genannten *Oral History* wissen. Zudem beschränken wir uns im Folgenden auf Deutschland in den Grenzen von 1937, ohne den größeren Blick auf seine Nachbarländer und deren Probleme aus den Augen zu verlieren.

III. Mariologische und marianische Perspektiven

Zur besseren Einordnung des Themas „Marianische Spiritualität im Martyrium deutscher Glaubenszeugen. Ausgewählte Beispiele aus der Zeit des Nationalsozialismus“ erscheint es sinnvoll, sich die allgemeine theologische und kirchliche Situation zu vergegenwärtigen. Papst *Pius IX.* hatte im Jahre 1854 das Dogma der Unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria verkündet und damit eine neue Welle neuer mariologischer Forschungen und marianischer

⁴ Diese und weitere Ausführungen können in der „Theologischen Einleitung“ des Hauptwerks von HELMUT MOLL, *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts* (Paderborn u.a. 1999; ²2000; ³2001), Band I, S. XXIV-XLIV [= Moll, *Zeugen*] nachgelesen werden; vgl. DERS., *Die katholischen deutschen Martyrer des 20. Jahrhunderts. Ein Verzeichnis* (Paderborn u.a. 1999; ²2000; ³2001) S. IX-XVI [Moll, *Martyrer*].

Frömmigkeit ausgelöst.⁵ Sein Nachfolger, *Leo XIII*, hatte durch zahlreiche Rundschreiben, vor allem durch die Enzyklika „*Supremi Apostolatus*“⁶ von 1883, die Enzyklika *Superiore anno*⁷ von 1884 und die Enzyklika *Octobri mense*⁸ von 1891, den Gläubigen den Rosenkranz empfohlen. Nicht wenige sprachen im Blick auf die Zeit zwischen 1854 und der Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit im Jahre 1950 von einem „marianischen Jahrhundert“. Gerade der Glaubenssatz von der unbefleckt Empfangenen, dem der polnische Martyrerpriester *Maximilian Kolbe* (1894-1941) so sehr anhing, trug in Theologie, Literatur und Wallfahrtswesen reiche Früchte. Erinnert sei nur an die immer wieder aufgelegte Studie der deutschen Konvertitin *Gertrud von Le Fort* „Die ewige Frau“. Sie entfaltet darin die gesamte Heilsgeschichte des gefallenen und erlösten Menschen, wenn es heißt: „Das Dogma von der Immaculata bedeutet die Verkündigung dessen, was der Mensch als noch nicht gefallene Kreatur war; es bedeutet das unentwehte Antlitz des Schöpfers, das göttliche Ebenbild im Menschen.“⁹

Papst *Pius XI*. publizierte im Rückgriff auf das *Konzil von Ephesus* (431) im Jahre 1931 die Enzyklika *Lux veritatis* über die

⁵ Vgl. insbesondere Matthias JOSEPH SCHEEBEN, *Die bräutliche Gottesmutter*. Aus dem Handbuch der Dogmatik herausgehoben und für weitere Kreise bearbeitet von Carl Feckes (Freiburg i. Br. 1936) 110-150, GEORG SÖLL, *Mariologie* = HDG. Bd. III/4 (Freiburg – Basel – Wien 1978) 193-215, JOSEPH RATZINGER, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche* = Kriterien. Bd. 44 (Einsiedeln, 4. Aufl. 1990) 61-71 und LEO SCHEFFCZYK, *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, in: ders., *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge* = MSt. Bd. XIII (Regensburg 2000) 159-185.

⁶ Die deutsche Übersetzung besorgte RUDOLF GRABER, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren* (Würzburg 1954) 29-35.

⁷ Deutsche Übersetzung vgl. Anm. 6, 41-44.

⁸ Deutsche Übersetzung vgl. Anm. 6, 45-57.

⁹ GERTRUD VON LE FORT, *Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit. Die zeitlose Frau* (München 1941) 14

göttliche Mutterschaft Mariens; auf diese Weise stärkte er die Bande mit der östlichen Christenheit wie auch mit den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften, die am Dogma von der Mutterschaft Mariens festhalten.¹⁰

Die Erscheinungen der Gottesmutter gaben der Theologie wie der Frömmigkeit weitere Impulse. Es sei erinnert an La Salette im Jahre 1846. Größere Bedeutung kam Lourdes im Jahre 1858 zu, wohin der Regensburger Martyrer *Josef Zirkl* (1875-1945) eine Wallfahrt unternahm.¹¹ Ein heilsgeschichtliches Signal stellte das portugiesische Fatima im Jahre 1917 dar, demzufolge Papst Pius XII. nach 25 Jahren am 31. Oktober 1942 die „Weltweihe an das Unbefleckte Herz Mariens“ vornahm¹²; die Martyrer-Pfarrer *Karl Borromäus Kramer*¹³ (1881-1945) aus dem Bistum Regensburg und *Alfons Mersmann*¹⁴ (1905-1945) aus der Freien Prälatur Schneidemühl rekurrirten in ihrem Wirken auf Fatima. Schließlich sei das Augenmerk gelenkt auf die belgischen Erscheinungsorte Beauring in den Jahren 1932 bis 1933 und Banneux im Jahre 1933.

Zur gleichen Zeit traten neben den bereits bestehenden nun auch bestimmte Kongregationen marianischer Prägung stärker in den Vordergrund, von denen zunächst die Rede sein soll.

IV. Marianische Kongregationen

1. Gesellschaft des Katholischen Apostolates

Wer dem Einsatz der nach dem heiligen *Vinzenz Pallotti* (1795-1850) benannten Gesellschaft des Katholischen Apostolates in der Zeit des Nationalsozialismus nachgeht, stellt ein großes Potential

¹⁰ Den Schlussteil der Ephesus-Enzyklika hat Rudolf Graber (vgl. Anm. 6) in deutscher Sprache abgedruckt (vgl. 141-146).

¹¹ Siehe EMMERAM H. RITTER, *Josef Zirkl*, in: Moll, Zeugen, Band I, 552-554, hier 553

¹² Originaltext abgedruckt in: AAS 34 (1942) 345-346

¹³ Vgl. EMMERAM H. RITTER, *Pfarrer Karl Borromäus Kramer*, in: Moll, Zeugen, Band I, 525-529, hier 528.

¹⁴ Vgl. JOHANNES WIENKE – HELMUT MOLL, *Pfarrer Alfons Mersmann*, in: Moll, Zeugen, Band II, 694-697, hier 696.

an Aufbrüchen und Entwicklungen fest.¹⁵ Pallottis Wahlspruch „Caritas Christi urget me“ – „Die Liebe Christi drängt mich“, aus dem 2. Korintherbrief genommen (5,14), darüber hinaus alles „zur unendlichen Verherrlichung Gottes“ zu tun, verbindet sich mit der Spiritualität Schönstatts. Die Exerzitenkurse, die alljährlich in Vallendar am Rhein stattfanden, sowie die Betonung der göttlichen Vorsehung, gaben den Blutzegen eine eindeutige Wegweisung. In diesem Zusammenhang sei vor allem auf *P. Franz Reinisch*¹⁶ (1903-1942) hingewiesen, nach dem Schönstatt mithilft, „eine neue Blütezeit der Kirche“ heraufzuführen. Diese Kirche ist für ihn marianisch geprägt. Zwei Beispiele belegen diese Haltung: „Er freut sich wie ein Kind, als der Gefängnispfarrer – ein Schönstattpriester – ihm ein kleines Bild vom Innern des Heiligtums mitbringt. Seitdem betrachtet er seine Zelle als ein 'kleines Kirchlein', als 'Filiale des MTA-Kapellchens', und genau hinter dem Tabernakel auf dem Foto bewahrt er als größte Kostbarkeit Christus im Sakrament auf, das ihm sein 'Schutzengel' gebracht hat. Ein zweiter charakteristischer Zug seiner Verbundenheit mit Maria ist mit einem Ausdruck verbunden, der immer wieder, bis in sein Sterbelied hinein, auftaucht. Er nennt die Gottesmutter mit Vorliebe 'das große Zeichen'. Damit greift er etwas auf, was für ihn einen dichten Sinnkontext besitzt. Zu Beginn des Krieges, 1940, hatte Pater Kentenich dem Exerzitenkurs dieses Jahres den programmatischen Titel „Der apokalyptische Priester“ gegeben. Er unternahm in einer Auslegung der Geheimen Offenbarung den Versuch einer heilsgeschichtlichen und zeitgeschichtlichen Aktualisierung dieses urchristlichen Trost- und Orientierungsbuches. Dabei ist die 'Frau' die Kirche, personifiziert in Maria; der 'Drache' sind die irdischen Mächte und Machthaber als Verkörperung teuflischer Mächte. Maria wird für

¹⁵ Vgl. weiterführend OTMAR RIEG, *Pallottiner*, in: LThK³ 7, Sp. 1300-1301 (Lit.).

¹⁶ Aus der Fülle der Literatur sei besonders hingewiesen auf HEINRICH KREUTZBERG, *Franz Reinisch. Ein Martyrer unserer Zeit* (Limburg 1952), GÜNTHER M. BOLL, *Pater Franz Reinisch – Die spirituellen Quellen seiner Kraft*, in: *Regnum* 26 (1992) 145-156, und WERNER WEICHT, *Pater Franz Reinisch*, in: Moll, *Zeugen*, Band II, 836-840 (Lit.).

ihn zu einem „Licht-, Kampf- und Siegeszeichen“ (1, 28 u.ö.). Das muss Pater Reinisch innerlich gepackt haben, denn es wird zu einem seiner Lieblingsausdrücke. Seine Liebe zur Gottesmutter, die er seit Kindertagen in sich trägt, die stetig mit ihm gewachsen war, wird nun auch zu einer gläubig-hoffnungsvollen Zukunftsschau der Kirche: Maria ist – mit einem Ausdruck *Vinzenz Pallottis* – „der große Missionar, sie wird von hier aus universell fruchtbar sich erweisen. Ich glaube fest, dass von da aus die Blütezeit der Kirche in nächster Zeit mächtig gefördert wird“ (I, 46). In dieser Sicht begreift er auch den Sinn seines eigenen Lebensopfers als Saatkorn für diese kommende Blüte der Kirche¹⁷.

Vergleichbare Gedanken verdanken wir dem deutschlandweit bekannten Pallottinerpater *Albert Eise*¹⁸ (1896-1942) aus dem württembergischen Oeffingen bei Stuttgart. Bereits in seinem Noviziat in Limburg 1919 lautete sein Ideal: „Ein feuriger Marienapostel will ich werden“, und: „Mögen mich meine Obern hinstellen, wo es auch immer sei, für Maria will ich arbeiten und ihre Ehre vermehren“. Im Jahre 1936, als er Schriftleiter der Zeitschrift „Königin der Apostel“ wurde, entwickelte er ein Organ, dessen Gedankengut ganz im Gegensatz zur Ideologie des Nationalsozialismus stand; bereits die Dezemberausgabe 1936 wurde daher beschlagnahmt und er ernstlich verwarnt. Nachdem er während eines geheimen Studentinnentreffens 1941 in Koblenz festgenommen worden war, kam der Ordensmann nach stundenlangem Verhör in das Koblenzer Gefängnis, von dort in das Konzentrationslager Dachau. Im Wissen um seinen bevorstehenden Tod schrieb er am 26. Juli 1942 an seine „Lieben“ den „Letzten Brief“, in dem er seine Gebete wiederholt: „'Wenn es mit Deinen Plänen vereinbar ist, dann lass mich ein Opfer werden für Deine und der Gottesmutter Zwecke.' (...) In all diesen Dingen erlebte ich große Stunden, so vor allem an Mariä Heimsuchung und Maria vom Berge Karmel, und große

¹⁷ GÜNTHER M. BOLL (vgl. Anm. 16), 152-153.

¹⁸ Vgl. für das Folgende ALEXANDER HOLZBACH, *Pater Albert Eise*, in: Moll, Zeugen, Band II, 823-826 sowie EUGEN SCHMIDT, *Pater Albert Eise. Ein Herold Mariens* (Vallendar-Schönstatt 1981).

Gnadenbekundungen ... Gottes Vorsehung und Marias Schutz ist wunderbar mit mir“¹⁹.

Von der Pallottinern, die im „Dritten Reich“ um ihres Glaubens willen verfolgt und umgebracht wurden, sollen weiterhin folgende genannt werden: Der Generaldirektor des St. Raphaelsvereins in Hamburg, P. Dr. *Max Joseph Größer*²⁰ (1887-1940), der aus dem Westerwald kommende P. *Richard Henkes*²¹ (* 1900), der 1945 im Konzentrationslager Dachau starb, der Mannheimer Br. *Johannes Leodegar Kremer*²² (* 1893), der 1944 im Zuchthaus Brandenburg-Görden gehängt wurde, schließlich Br. *Franz Xaver Maier* (* 1910) und Br. *Eduard Ossowski* (* 1878), welche 1942 bzw. 1944 im Frankfurter Gestapogefängnis zu Tode kamen.²³

2. Schönstatt-Bewegung

Aus der Gesellschaft des Katholischen Apostolates bildete sich die Schönstatt-Bewegung²⁴, vor allem seit ihrer Gründung im Jahre 1914, in Verbindung mit P. *Joseph Kentenich*²⁵ (1885-1968), dem Gründer des Schönstattwerks, der von 1942 bis 1945 im Konzentrationslager Dachau interniert war. Die Schönstatt-Bewegung gab

¹⁹ ANNE-BÄRBEL BLAES (Hrsg. u. bearb.), *Albert Eise. Briefe aus dem Konzentrationslager* (Vallendar-Schönstatt 1997) 71-73, hier 72-73.

²⁰ ALEXANDER HOLZBACH, *Pater Dr. Max Joseph Größer*, in: Moll, Zeugen, Band II, 826-828.

²¹ ALEXANDER HOLZBACH, *Pater Richard Henkes*, in: Moll, Zeugen, Band II, 829-831.

²² ALEXANDER HOLZBACH, *Bruder Johannes Leodegar Kremer*, in: Moll, Zeugen, Band II, 832-834.

²³ ALEXANDER HOLZBACH, *Bruder Franz Xaver Maier und Bruder Eduard Ossowski*, in: Moll, Zeugen, Band II, 834-835 bzw. 835-836.

²⁴ Weiterführend ANDREA STOSIEK, *Schönstatt-Bewegung*, in: *Marienlexikon* 6, 53-54 sowie Engelbert Monnerjahn, *Häftling Nr. 29 392. Der Gründer des Schönstattwerkes als Gefangener der Gestapo 1941-1945* (Vallendar-Schönstatt 1972).

²⁵ Weiterführend bes. JOSEPH JOOS, *Leben auf Widerruf. Begegnungen und Beobachtungen im KZ Dachau 1941-1945* (Trier 1949) 132-136 und ENGELBERT MONNERJAHN, *Häftling Nr. 29 392. Der Gründer des Schönstattwerkes als Gefangener der Gestapo 1941-1945* (Vallendar-Schönstatt 1972).

entscheidende geistliche Impulse: Der Neupriester *Karl Leisner*²⁶ (1915-1945) aus dem Bistum Münster, der mit sieben Jahren zum ersten Mal zur „Trösterin der Betrübten“ nach Kevelaer an der Hand seiner Eltern pilgerte, fand nach Exerzitien in Schönstatt eine „innere Mitte für sein bewegtes Leben“²⁷; er trat während des Studiums der Schönstatt-Theologengruppe bei und wurde im Konzentrationslager Dachau Mitglied der Schönstatt-Priestergruppe, in Zusammenarbeit mit dem unvergessenen Jesuitenpater *Otto Pies*, auf den die Arbeiten „Stephanus heute. *Karl Leisner*, Priester und Opfer“²⁸ und „Geweihete Hände in Fesseln. Priesterweihe im KZ“²⁹ zurückgehen. Das Portal der Versöhnung der Kevelaerer Basilika, von Bert Gerresheim geschaffen, zeigt die Priesterweihe des 1996 Seliggesprochenen im Dachauer Konzentrationslager. In diesem Zusammenhang muss auch Vikar *Heinrich König*³⁰ (* 1900), Priester des Erzbistums Paderborn, genannt werden, der am 24. Juni 1942 im Konzentrationslager Dachau starb.

Zwei Lehrerinnen aus der Gemeinschaft der Frauen von Schönstatt haben ihr Apostolat mit dem Tod bezahlt. *Charlotte Holubars* (* 1883), wie der evangelische Glaubenszeuge Dietrich Bonhoeffer (1906-KZ Flossenbürg 1945) in Niederschlesien zur Welt gekommen, fand ihre geistige Heimat, aus der sie fortan lebte, in Schönstatt.³¹ Als sie 1929 ihre Ewig-Weihe ablegte, versprach sie: „Ich will der Mutter dienen als ihr Werkzeug (...). Ich will selbst echte marianische Frauenart verkörpern und sie andere (!) lehren.“ Nach

²⁶ Siehe vor allem das Lebensbild von HANS-KARL SEEGER, dem Präsidenten des Internationalen Karl-Leisner-Kreises e.V., *Seligster Neupriester Karl Leisner*, in: Moll, Zeugen, Band I, S. 433-439, aber auch M. N. L. COUVE DE MURVILLE, *Karl Leisner. Priest in Dachau* (London 1988).

²⁷ JOACHIM SCHMIEDL, *Mit letzter Konsequenz. Karl Leisner 1915-1945* (Münster 1999) 47.

²⁸ Kevelaer 1950

²⁹ Kevelaer 1958

³⁰ Vgl. PETER MÖHRING, *Vikar Heinrich König*, in: Moll, Zeugen, Band I, 484-487.

³¹ Für das Folgende KATHARINA LUKAS, *Charlotte Holubars*, in: Moll, Zeugen, Band II, 898-901.

der Machtübernahme Adolf Hitlers am 30. Januar 1933 geriet die Volksschullehrerin im saarländischen Heusweiler, wo die Bekenntnisschule bald in eine nationalsozialistische Schule umgewandelt wurde, in die Fänge der Geheimen Staatspolizei: Ihr fielen im November 1942 Abschriften aller bisherigen Briefe *P. Kentenichs* aus Dachau in die Hände. Daraufhin verhaftet und nach Koblenz gebracht, ging ihr Leidensweg in das Konzentrationslager Ravensbrück. Am 18. Oktober 1944, dem dreißigsten Gründungstag Schönstatts, erneuerte sie ihre Ganzhingabe an Gott durch die Hände der Dreimal Wunderbaren Mutter von Schönstatt. Wenige Tage später, am 9. November 1944, starb sie.

Das zweite Mitglied der Frauen von Schönstatt, die Mittelschullehrerin *Maria Laufenberg*³² (1910-1944), entstammte dem lothringischen Nilvingen, wuchs aber in Duisburg auf. Der Kampf um den Erhalt der Konfessionsschule, den sie 1937 in Osnabrück erlebte, zehrte an ihren Kräften. Eine Strafversetzung nach Esterwegen folgte. Am 20. August 1939 schrieb sie in ihr Tagebuch: „Siehe, Gottesmutter, alles, alles gebe ich dir zurück, lass es mich immer voller tun, und du nimm mich auch ernst! Suscipe! (...) Lehre du mich sterben. Läutere mich gründlich, und dann, bitte bald (...)“ Am folgenden 18. Oktober finden wir die Worte: „Suscipe! (...) lass mich Brennholz im Opfer- und Liebesfeuer sein, das vom Kappelchen aus die ganze Welt entzünden will“. Die so genannte Blankovollmacht sollte sie bald einlösen: Wegen Magenstörungen und Entkräftung wurde sie in ein Sanatorium eingewiesen, von dort sollte sie sich zu Hause erholen. Binnen kurzen stand ein Platz im Sanatorium Sackenbach bei Lohr am Main zur Verfügung, das sie sogleich nutzte. Da aus statistischen Gründen keiner in einem Sanatorium sterben durfte, wurde für die Sterbende eine neue Unterkunft gesucht. Während einer Zugfahrt kam sie noch bis Mecherich in der Eifel, wo sie am 7. März 1944 im Kreuser Stift verschied.

³² Siehe ERIKA STENGER und GISELA BARTSCH, *Maria Laufenberg*, in: Moll, Zeugen, Band II, 901-904 samt weiterführender Literatur.

3. Maristen-Schulbrüder

Es gehört zu den Grundsätzen des Gründers der Maristen-Schulbrüder des heiligen Marzellan Champagnat (1789-1840), Menschen heranzubilden, die aus dem Geist Mariens leben, dem Wahlspruch folgend: „Durch Maria zu Jesus“.³³ Johannes Goebels³⁴, 1896 in Meiderich bei Duisburg geboren, wuchs als ältestes von neun Kindern in einem katholischen Elternhaus auf. Nach dem Besuch der Volksschule trat er Anfang 1913 bei den „Kleinen Brüdern Mariens“ ein, erhielt mit dem Beginn des Noviziats den Namen Johannes Xaver und wurde Lehrer an verschiedenen Stätten der Kongregation. Als Erzieher an der Landwirtschaftsschule im münsterländischen Lüdinghausen erfolgte seine und vieler seiner Kollegen Verhaftung. Der Vorwurf lautete, sie hätten die natürliche soziale Erziehung der Schüler nicht hinreichend gefördert. Auch wegen antinationalsozialistischer Beeinflussung der Jugend festgenommen, kam Br. Johannes Xaver zunächst in das Gefängnis Recklinghausen, dann in das Konzentrationslager Dachau, wo der „treue Sohn Mariens“, von Jesuitenpater Otto Pies versehen, im Alter von 48 Jahren an Meningitis verstarb.

4. Kongregation der Schulschwestern de Notre Dame

Ein Mitglied der Kongregation der Schulschwestern von Unserer Lieben Frau, Sr. M. *Epiphania Pritzl*³⁵ wurde im Konzentrationslager Ravensbrück zur Martyrerin. Nachdem Barbara Pritzl 1881 im böhmischen Hirschau zur Welt gekommen war, trat sie bereits als Aspirantin am 15. September 1893, dem Fest der Schmerzhaften Mutter Gottes, in die Kongregation ein. Sie stellte ihr ganzes Ordensleben unter den Schutz *der Mater dolorosa*. Die ausgebildete Lehrerin und spätere Direktorin von Marienbad erlitt nach der Eingliederung des Sudetenlandes in das Deutsche Reich

³³ Eine erste Orientierung bietet HELMUT PETER, *Maristen-Schulbrüder, Marienlexikon* 4, 326.

³⁴ Vgl. das Lebensbild von Bernhard-K.: KLETZMEIER und HELMUT MOLL, in: Moll, *Zeugen*, Band II, 817-819.

³⁵ Siehe THEKLA HOFER, *Schwester M. Epiphania (Barbara) Pritzl*, in: Moll, *Zeugen*, Band II, 888-891.

nicht wenige heimtückische Diskriminierungen vielfältiger Art. Offenkundigen Rechtsverletzungen und der bloßen Willkür der Machthaber ausgesetzt, wurde die mutige Ordensfrau nach Ravensbrück eingewiesen, wo sie am 18. März 1944 umkam. Der Nekrolog der Kongregation hält u.a. Folgendes fest: „Eine kindliche Verehrung trug sie zur lieben Mutter Gottes und suchte auch den Herzen der Kinder diese einzupflanzen“.

5. Kongregation der Hünfelder Oblaten

In die Kongregation der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria³⁶ trat im Jahre 1916 der 1897 nahe bei Hildesheim geborene *Friedrich Lorenz*³⁷ (1897-1944) ein, der nach dem Studium der Philosophie und Theologie an der Ordenshochschule der Oblaten in Hünfeld bei Fulda im Jahre 1924 zum Priester geweiht wurde. Nach zehnjähriger Tätigkeit als Volksmissionar wurde P. Lorenz zur Militärseelsorge einberufen, betreute insgeheim polnische Priester im Bistum Kulm (Chelmno) und kam 1941, nachdem er aus der Militärseelsorge entlassen worden war, an seine alte Seelsorgestelle in Stettin-Züllchow, wo er, zusammen mit dem Berliner Priester *Herbert Simoleit* und Prälat Dr. *Carl Lampert*, durch einen bewusst angesetzten Spitzel verraten wurde. Die drei Priester wurden 1943 vor dem Reichskriegsgericht zum Tode verurteilt, P. Lorenz am 13. November 1944 in Halle exekutiert. Sein am gleichen Tag hinterlassenes „Testament“ offenbart seine marianische Gesinnung: „Es geschehe der heilige Wille Gottes! Er wollte, dass ich nicht länger als 48 Jahre leben, nicht länger als 20 Jahre Priester sein sollte. (...) Ich sterbe als katholischer Priester und als Oblate der Unbefleckten Jungfrau Maria im Namen des Vaters und des

³⁶ Einen Überblick bietet KARL SUSO FRANK, *Oblaten*. III. Rel. Gemeinschaften a) 1), LThK³ 7, Sp. 964.

³⁷ Vgl. insbesondere THOMAS KLOSTERKAMP, *Pater Friedrich Lorenz*, in: Moll, *Zeugen*, Band II, 820-822 und WOLFGANG KNAUFT, „*Fall Stettin*“ ferngesteuert (Berlin 1994) 26-33 und 43-52.

Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen! Gelobt sei Jesus Christus und die Unbefleckte Jungfrau Maria. Amen!“³⁸

V. Haftstätten

Die Zeit des Nationalsozialismus kannte unterschiedliche Grade der Freiheitsberaubung: Untersuchungshaft, Gefängnis, Strafanstalt, Zuchthaus, Arbeitslager, Arbeitserziehungslager, Konzentrationslager. Ausgewählte Beispiele sollen im weiteren Verlauf davon künden, wie die Glaubenszeugen auf die Entbehrung der Freiheit reagierten, welcher Hilfen sie sich bedienten und warum sie den Gekreuzigten verehrten, unter dessen Kreuz sie die Gottesmutter, die *mater dolorosa*, anriefen.

1. Konzentrationslager Dachau

Der Würzburger Diözesanpriester Georg Häfner, als Pfarrer von Oberschwarzach wegen der Verteidigung der Unauflöslichkeit der Ehe in das Netz der Geheimen Staatspolizei geraten und in das Konzentrationslager Dachau überstellt, kündigt in seinen Briefen an seine Verwandten von seiner tiefen Verbundenheit mit Gott im Sakrament der Eucharistie, aber auch mit der Gottesmutter. Seine dort niedergelegten Betrachtungen „kennzeichnen die Kirchengemeinschaft, die Häfner lebte und lehrte. Zur Schule des Betens gehört Häfners Anhalten zum Rosenkranzgebet. In der regelmäßig geübten Form entwickelt sich gleichsam die marianisch geprägte Gehorsamshaltung, werkzeuglich von Gott über sich verfügen zu lassen. Zugleich wird der Beter in den gesamten heilsgeschichtlichen Wirkungszusammenhang Gottes gestellt. Häfners Doppelhoffnung auf die göttliche und menschliche Hilfe bricht durch, wenn er am 17. Mai 1942 aus Dachau schreibt: „Beten und hoffen wir weiter auf Gott und Muttergottes“³⁹. Wenn der in Würzburg geborene Priester seine in Liebe verbundenen Eltern am 10. Januar

³⁸ ALFONS SCHRODI, *Verurteilt zum Tod durch Enthauptung. Pater Friedrich Lorenz OMI. Ein Opfer der Nazi-Justiz* (Mainz o.J. [1993]) 53.

³⁹ GÜNTER PUTZ, *Gott ist der Grund. Das Lebenszeugnis von Georg Häfner – Einsichten in das Priesteramt* (Würzburg 2000) 41.

1942 auf das Marienheiligtum Frankens, die Wallfahrtskirche Mariä Heimsuchung, hinweist und darum bittet: „Besucht fleißig das Käppele“⁴⁰, dann verdichtet sich hier seine marianisch orientierte Spiritualität. In seinem Brief vom 12. Juli 1942 legt er seinen Eltern die Worte ans Herz: „Beten und hoffen wir weiter auf Gott und Muttergottes.“⁴¹

Das *Würzburger Käppele* birgt ein altes Vesperbild. Die Pietà zeigt uns den von blutenden Wunden gezeichneten Herrn, von seiner Mutter auf dem Schoss gehalten.⁴² In ihr erfüllt sich die Prophezie des greisen Simeon, der bei der Darstellung Jesu im Tempel vorhervorkündigte, dass Jesus das Zeichen des Widerspruchs sei und zu Maria sagte: „*Dir selbst aber wird ein Schwert durch die Seele dringen.*“ (Lk 2, 35; vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 57). Die *Dogmatische Konstitution über die Kirche* des Zweiten Vatikanischen Konzils kleidet die Vorausverkündigung in folgende Worte: „Ihre Vereinigung mit dem Sohn hielt sie in Treue bis zum Kreuz, wo sie nicht ohne göttliche Absicht stand (vgl. Joh 19,25), heftig mit ihrem Eingeborenen litt und sich mit seinem Opfer in mütterlichem Geist verband, indem sie der Darbringung des Schlachtopfers, das sie geboren hatte, liebevoll zustimmte. Und schließlich wurde sie von Christus Jesus selbst, als er am Kreuz starb, dem Jünger zur Mutter gegeben mit den Worten: Frau, siehe da dein Sohn“ (Art. 58). Der eindringliche Ton des *Stabat mater dolorosa* drückt diese

⁴⁰ PAUL-WERNER SCHEELE – KLAUS WITTSTADT, *Georg Häfner. Priester und Opfer. Briefe aus der Haft. Gestapodokumente* (Würzburg 1983) 98 (Brief Nr. 1).

⁴¹ Vgl. Anm. 39, 113 (Brief Nr. 10).

⁴² Detaillierte Auskunft geben HANS DÜNNINGER, *Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens der heutigen Diözese Würzburg*, Würzburger Diözesangeschichtsblätter 24 (1962) 52-188, hier 62-69, und KARL KOLB, *Käppele. Rokoko-Kleinod in Würzburg*. Einführung: JOSEF DÜNNINGER (Würzburg 1976). – Im Frühjahr 1933 rief Kaplan Fritz Keller von Düren die Nachwallfahrt zur Heimbacher Pietà ins Leben, die bis heute die Erinnerung an ihn wach hält; vgl. AUGUST BRECHER, *Pfarrer Fritz Keller*, in: Moll, Zeugen, Bd. I, 16-18, hier 17.

Empfindungen in theologisch sublimer und sprachlich kaum überbietbarer Weise aus⁴³, in Anlehnung an das auf Maria bezogene Wort der Klagelieder: „Ihr alle, die ihr des Weges zieht, schaut doch und seht, ob ein Schmerz ist wie mein Schmerz, den man mir angetan“ (Klgl 1 12), wenn es dort heißt:

„Christi Mutter stand mit Schmerzen bei dem Kreuz und weint von Herzen, als ihr lieber Sohn da hing. Durch die Seele voller Trauer, schneidend unter Todesschauer, jetzt das Schwert des Leidens ging.

Welch ein Schmerz der Auserkornen, da sie sah den Eingebornen, wie er mit dem Tode rang! Angst und Jammer, Qual und Bangen, alles Leid hielt sie umfassen, das nur je ein Herz durchdrang.

O du Jungfrau der Jungfrauen, woll auf mich in Liebe schauen, dass ich teile deinen Schmerz, dass ich Christi Tod und Leiden, Marter, Angst und bitteres Scheiden fühle wie dein Mutterherz!⁴⁴

Pfarrer Häfner wollte mit den an seine Verwandten gerichteten Appellen auf die Vereinigung des Leides Christi und seiner Mutter mit dem der Häftlinge aufmerksam machen. Das *Stabat mater dolorosa* gibt zugleich Kraft, den eigenen Schmerz im Wissen um die Schmerzen des Gekreuzigten und seiner unter dem Kreuz stehenden Mutter geduldig und tapfer zu tragen. Schließlich klingt der Gedanke der Sühne an: für die Ungerechten und Sünder im Gebet und im Opfer einzutreten.

Kaplan *Hans Haun* erinnert sich an seinen ehemaligen Pfarrer *Häfner*, wenn er unter dem 14. Januar 1986 bezüglich des Rosenkranzgebetes zu Protokoll gab: „(...) auch seinen Haushälterinnen empfahl er dringend außer dem selbstverständlich täglichen Gottesdienstbesuch das tägliche Beten des Rosenkranzes“⁴⁵ In dieser

⁴³ Vgl. hierzu FRANZ KARL PRASSL, *Stabat mater dolorosa* I., in: LThK³ 9, Sp. 908-909.

⁴⁴ Text: HEINRICH BONE, zitiert nach: *Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Köln* (Köln 1949) 837-838.

⁴⁵ Vgl. Anm. 39, 39-40.

Haltung, die er persönlich vorlebte, bis in die letzten Tage seines Lebens, starb Pfarrer Häfner am 20. August 1942.

2. Konzentrationslager Buchenwald

Der christliche Gewerkschaftler *Otto Gerig*⁴⁶, 1885 in der badi-schen Kleinstadt Rosenberg unweit von Bad Mergentheim zur Welt gekommen, kam 1910 in das Rheinland, trat in die Zentrumspartei ein, für die er von 1921 bis 1924 als Abgeordneter in den preußi-schen Landtag, von 1923 bis 1933 für den Wahlkreis Köln-Aachen in den Berliner Reichstag einzog. Nach der Selbstauflösung der Zentrumspartei am 5. Juli 1933 versuchte der fünffache Familien-vater zunächst durch die Übernahme eines Feinkost-Lebensmittelgeschäftes in Köln-Deutz den Lebensunterhalt zu be-streiten, ab dem Jahre 1937 als kaufmännischer Angestellter bei den Kölner Ford-Werken. Da er und seine Freunde niemals die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei gewählt hatten, wurden sie im Zuge der „Gewitteraktion“ nach dem fehlgeschlagenen Attentatsversuch auf Adolf Hitler vom 20. Juli 1944 gefangen genommen und verhaftet. Nach Aufenthalt im berüchtigten Köl-ner Gestapo-Gefängnis und dem Konzentrationsaußenlager Köln-Deutz ging der Leidensweg in Richtung Weimar in das KZ Bu-chenwald.

Dem Zeitzeugen *Josef Baumhoff*, der überlebte, verdanken wir seinen ausführlichen Bericht vom 21. November 1944 über die dann folgenden Ereignisse. Hier zufolge begannen die aus Köln deportierten acht Katholiken „gleich nach der Ankunft in Buchen-wald (...) eine Novene zur Gottesmutter, der wir unsere Anliegen ans Herz legten. Im Anschluss daran folgte eine weitere tägliche Marienverehrung.“⁴⁷ Aus der Kraft dieser marianisch geprägten Frömmigkeit, die beispielhaft genannt werden muss, versteht sich die vertrauensvolle Haltung des letzten Briefes Gerigs an seine

⁴⁶ Vgl. für das Folgende REIMUND HAAS, *Otto Gerig*, in: MOLL, *Zeugen*, Band I, 299-302; jetzt ausführlicher DERS., *Gerig, Otto*, in: BBKL XIX (2001) Sp. 530-538.

⁴⁷ Vgl. Anm. 46, 301.

Familie. Mit Datum vom 22. September 1944 wünschte der bekennende Katholik seinen Lieben: „Bleibt gesund und tapfer, dann werden wir schon durchstehen“⁴⁸. Doch *Gerig*, der sich in seinem letzten Brief noch „gesund“ nannte, hielt den unwirtlichen Zuständen des Lagers nicht stand. Am 3. Oktober 1944 starb er an „Herzinsuffizienz bei Bronchitis“.⁴⁹

3. Zuchthaus Brandenburg-Görden

Die Kraft des Rosenkranzgebetes, gerade in schier aussichtsloser Lage, macht der Bamberger Rechtsanwalt *Hans Wölfel*⁵⁰ deutlich. Von einer 21-jährigen Parteigenossin denunziert, wurde der Familienvater, der das NS-Regime ebenso konsequent wie gradlinig abgelehnt hatte, am 12. Oktober 1943 in seiner Bamberger Wohnung verhaftet, vier Wochen lang im Landgerichtsgefängnis Bamberg inhaftiert und alsdann in die Berliner Haftanstalt Moabit verlegt. Während der Hauptverhandlung vor dem 6. Senat des Volksgerichtshofes wurde er am 10. Mai 1944 in Potsdam wegen „Wehrkraftzersetzung“ zum Tode verurteilt. In das Zuchthaus Brandenburg-Görden an der Havel überstellt, bewährte sich in seinen letzten Lebenstagen das christliche Fundament, auf dem er stand. „Wie während seines gesamten Lebens fand er auch in der tristen Gefängniszelle Trost und Halt in seinem christlichen Glauben. Ein deutsches Missale, eine Bibel, ein Buch von den Engeln und ein Rosenkranz begleiteten“⁵¹ ihn auf seinem letzten Wege. In der Betrachtung der freudreichen, schmerzhaften und glorreichen Gesätze des Rosenkranzes fand dieser katholische Laie „Trost und

⁴⁸ Vgl. Anm. 46, 301.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Für das Folgende siehe WERNER ZEIBNER, *Hans Wölfel*, in: Moll, Zeugen, Band I, 87-90.

⁵¹ Vgl. Anm. 50, 89. - Der Volksschullehrer *Joseph Roth* hatte sich im Konzentrationslager Buchenwald einen Rosenkranz aus Holzstückchen gebastelt, den er auch zusammen mit anderen Mithäftlingen betete; vgl. HEINRICH WALLE, *Joseph Roth*, in: Moll, Zeugen, Bd. I, 318-322, hier 321 und Helmut Moll, „Wenn wir heute nicht unser Leben einsetzen...“ Martyrer des Erzbistums Köln aus der Zeit des Nationalsozialismus. Hrsg. Bildungswerk der Erzdiözese Köln (Köln 2000) 68-69.

Halt“ bis zu seinem letzten Atemzug. *Papst Pius XI.* hatte angesichts der bedrohlichen Lage in der Welt die Gläubigen in aller Welt in seiner Enzyklika *Ingravescentibus malis* (1937) auf das Rosenkranzgebet als Zuflucht der Kirche nachhaltig aufmerksam gemacht: „Lasst uns mit allen Kräften und mit kindlichem und unermüdlichem Nachdruck die erhabene Mutter des Herrn bitten, dass diese den christlichen Kult und die Menschlichkeit zerstörenden Kräfte vernichtet werden und dass der müden angsterfüllten Menschheit der wahre Friede geschenkt werde! Wenn man so überall in rechter Absicht, mit großem Vertrauen und frommer Gesinnung beten wird, so darf man hoffen, dass die selige Jungfrau wie in der Vergangenheit so auch in unseren Tagen von ihrem göttlichen Sohne erlangen wird, dass die Sturmeswogen eingedämmt und beruhigt werden können und dass ein glorreicher Sieg diesen lobenswürdigen Gebetskrieg der Christgläubigen krönt.“⁵²

Ausblick

Die Blutzegen unter Hitlers Terror verbanden sich in ihrer leiblichen und seelischen Not mit dem Leid ihres gemarterten Herrn, dem bis in den Tod nachzufolgen sie sich vorgenommen hatten. Im Blick auf den am Kreuz Durchbohrten erblickten sie zugleich die *Mater dolorosa*. In der *Lauretanischen Litanei* wenden sich die Gläubigen in zwölf Marien-Anrufungen als Königin an sie und flehen um ihre mächtige Hilfe. In acht Akklamationen rufen sie die Himmelsbewohner an und flehen sie als Königin der Engel, der Patriarchen, der Propheten, der Apostel, der Martyrer, der Bekenner, der Jungfrauen und aller Heiligen an. Die *Regina martyrum* bildet den Fluchtpunkt der Martyrer des 20. Jahrhunderts, der Blutzegen aus der Zeit des Nationalsozialismus, aus der Zeit des Kommunismus, ferner der Zeugen des so genannten *martyrium puritatis* wie schließlich derjenigen aus den Missionsgebieten. Sie alle, die bekannten und die unbekanntenen Martyrer, verzweifelten

⁵² Deutsche Übersetzung nach RUDOLF GRABER (vgl. Anm. 6), 147-153, hier 151.

nicht ob der schier unerträglichen Schmerzen und Peinigungen, weil sie aus einer christlichen fundierten Spiritualität lebten, in der die Mariologie ihren legitimen Platz einnahm, ist doch die Gottesmutter „Typus und klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe“, wie es die Dogmatische Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils ausdrückte (vgl. Art. 53)⁵³.

⁵³ Vgl. BERNHARD KÖTTING, *Maria Mutter und „Königin“ und ihre Heilsbedeutung*, in: German Rovira (Hrsg.), *Ungetrübter Spiegel. Maria, Mutter der Kirche* (Essen 1992) 89-95.

Marienlehre und Marienfrömmigkeit bei den Heiligen der Väterzeit

Manfred Hauke

1. Einführung

In den ersten Jahrhunderten formuliert die Kirche die Grundlagen ihres Glaubens an den dreifaltigen Gott und an Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch. Die Wertschätzung und Verehrung Mariens ist dabei integrierender Bestandteil des Christusglaubens. Dies zeigt sich vor allem im Umfeld des Konzils von *Ephesus* (431), das Maria feierlich als *Theotókos* bekennt, als „Gottesgebärerin“.

Die Keimzellen für die Marienlehre und Marienfrömmigkeit der Väterzeit finden sich bereits in der Heiligen Schrift¹. Die Gottesmutterschaft ist beispielsweise einschliessweise enthalten in der Aussage des hl. Paulus, wonach Gott in der Fülle der Zeit seinen Sohn sandte, „geboren von einer Frau“ (Gal 4, 4). Und bei Lukas wird Maria „Mutter des Herrn“ genannt, Mutter des göttlichen *Kyrios* (Lk 1, 43). In der lukanischen Kindheitsgeschichte zeigen sich auch besonders deutlich die entscheidenden Motive der kirchlichen Marienverehrung: „Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter“, singt Maria im Magnifikat (Lk 1, 48), und bei der Verkündigung begrüßt der Engel die heilige Jungfrau: „Gegrüßet seist du Maria, voll der Gnade, der Herr ist mit dir“ (Lk 1, 28).

¹ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria* (Maria in der Heilsgeschichte I), Wien ⁶1990; A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik V), Aachen 1998, 75-142. 160-192.

Die Väterzeit² meditiert und vertieft die biblischen Ansätze. Hervorragende Zeugen für den Glauben der alten Kirche sind die Heiligen, vor allem in den Schriften der Kirchenväter. Die Heiligen der Väterzeit³ sind dabei natürlich nicht wie isolierte Meteoriten zu würdigen, sondern gleichsam wie die Gipfel eines gewaltigen Gebirges. Ihre Lehre und ihre Frömmigkeit bezeugen den Glauben der gesamten Kirche.

Die Väterzeit umspannt einen Zeitraum von ungefähr 700 Jahren. Als Endpunkt gilt in der Regel *Isidor von Sevilla* im Westen († 636) und *Johannes von Damaskus* im Osten († vor 754). Als heilige Glaubenszeugen könnten wir eine gewaltige Anzahl von Männern und Frauen auf ihre Marienlehre und Marienfrömmigkeit hin untersuchen. Aus dieser Wolke von Zeugen werden in der Folge nur einige hervorragende Beispiele vorgestellt.

Das Thema des Vortrags ist nicht einfachhin „Die Marienverehrung bei den Heiligen der Väterzeit“, sondern „Marienlehre und Marienfrömmigkeit bei den Heiligen der Väterzeit“. Mit „Marienfrömmigkeit“ ist gemeint die Nachahmung Mariens im christlichen Leben, das Gedächtnis der Gottesmutter in der Liturgie, die Verehrung Mariens im Bild, die Weihe von marianischen Heiligtümern und die Anrufung der heiligen Jungfrau im Gebet. Die Marienfrömmigkeit steht dabei in engem Zusammenhang mit der Lehre von Maria, der heiligen Jungfrau und Gottesgebärerin. Natürlich gibt es stets eine Wechselbeziehung zwischen Marienlehre und Marienfrömmigkeit, aber gerade in der alten Kirche ist sehr deut-

² Vgl. G. SÖLL, *Mariologie* (Handbuch der Dogmengeschichte III/4), Freiburg i. Br. 1978, 24-134; S. ALVAREZ CAMPOS (Hg.), *Corpus Marianum patristicum*, 8 Bde., Burgos 1970-1985; G. GHARIB u. a. (Hg.), *Testi Mariani del primo millennio*, 4 Bde., Rom 1988-1991; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1991; S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1992, 109-143; ZIEGENAUS (1998) 142-160. 192-203; E. PERETTO, *Percorsi mariologici nell'antica letteratura cristiana*, Vatikanstadt 2001

³ Vgl. *Marienlexikon*, 6 Bde., St. Ottilien 1988-1994, passim; F. HOLBÖCK, *Geführt von Maria. Marianische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte*, Stein am Rhein 1987, 54-196

lich der Vorrang der Marienlehre. Erst weil die hervorragende Stellung Mariens in der Heilsgeschichte immer deutlicher erkannt wird, wächst die Verehrung der Gottesmutter im gläubigen Lobpreis⁴.

Dieser Vorrang der Marienlehre zeigt sich sehr deutlich beim Thema der Anrufung Mariens um ihre Fürsprache. Die frühesten Zeugnisse für die Anrufung Mariens, auf die wir noch zurückkommen, finden sich erst im 3. beziehungsweise 4. Jahrhundert. Mariologische Aussagen gibt es dagegen schon bei den Apostolischen Vätern. Die Marienlehre bildet das dogmatische Fundament, auf dem die Marienfrömmigkeit begründet ist. Erst in einem zweiten Schritt beeinflusst dann auch die Marienverehrung die Mariologie. Bevor wir einzelne Ausdrucksformen der Marienfrömmigkeit beleuchten, sollen darum zunächst die Grundlinien der Marienlehre vorgestellt werden.

2. Lehrmäßige Grundlagen der Marienverehrung

2. 1 Maria als „neue Eva“ und jungfräuliche Gottesmutter

Die untrennbare Verbindung Mariens mit dem Christusgeheimnis zeigt sich beispielhaft in einem Text des syrischen Bischofs *Ignatius von Antiochien*, der um das Jahr 107 in Rom als Blutzeuge starb:

„Einen Arzt gibt es, aus Fleisch zugleich und aus Geist, gezeugt und ungezeugt, im Fleische erschienener Gott, im Tode wahrhaftiges Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott, zuerst leidensfähig und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr“⁵.

Ignatius verteidigt die Gottheit Jesu Christi gegen das Judentum und (vor allem) die Menschheit Christi gegen den Doketismus, nach dem Jesus nur zum Schein Mensch geworden und nur zum Schein gestorben ist. Der Bischof von Antiochien betont daher,

⁴ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Maria in der Verehrung der Kirche* (Maria in der Heilsgeschichte III), Wien ²1992, 10

⁵ IGNATIUS ANT., *Ad Eph.* 7, 2 (ed. J. A. Fischer, 147-149)

dass Jesus Christus „wahrhaft“ (*alethôs*) von einer Jungfrau geboren und unter Pontius Pilatus ans Kreuz geschlagen wurde⁶. Jesus Christus, der einzige Herr, Gott und Mensch zugleich, ist geboren aus Maria.

Eine synthetische Darstellung der gesamten Heilsgeschichte findet sich am Ende des zweiten Jahrhunderts in den Schriften des hl. *Irenäus von Lyon*. Wichtig ist dabei die Gegenüberstellung von Eva und Maria, ein Vergleich, der auf den Philosophen und Märtyrer *Justin* zurückgeht. Die biblische Parallele von Adam und Christus, dem sich die Antithese von Eva und Maria zuordnet, ist Irenäus wichtig für die Wertung der Heilsgeschichte. Der Kirchenvater wendet sich gegen die Gnostiker, die in Gott, in Christus und in die Heilige Schrift eine kontradiktorische Zweiheit hineinragen. Der Vater Jesu Christi wird bei den Häretikern gegen den Schöpfergott ausgespielt, der himmlische Christus gegen den irdischen und das Neue Testament gegen das Alte. Das zentrale Anliegen des Irenäus ist dagegen die Einheit: die Einheit Gottes, Christi und der Heilsgeschichte. Im Zentrum der Einheit steht die Menschwerdung Christi, die Gott und Mensch ebenso miteinander verbindet wie den Anfang und das Ende der Geschichte. Ein Kernbegriff ist dabei die „Rekapitulation“, in der Christus das erneuert und vollendet, was durch den Sündenfall Adams verlorengegangen ist. Das Christusgeschehen steht dadurch mit der ganzen Geschichte in Verbindung und nicht nur mit einem Teil⁷.

Mit diesem Zentralpunkt der irenäischen Theologie wird auch Maria verbunden⁸. Wie der Ungehorsam Evas als universale Ursache des „Todes“ (im umfassenden Sinne) erscheint, so der Gehorsam Mariens als Ursache des „Heiles“:

⁶ IGNATIUS ANT., *Ad Smyrn.* 1, 1 (ed. J. A. Fischer 205); vgl. *Ad Trall.* 9, 1 (ed. J. A. Fischer 177)

⁷ Vgl. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*, Paderborn 1993, 197. 261 f.

⁸ Vgl. hierzu M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, 265-267

„Gleichwie ... Eva ... durch ihren Ungehorsam sowohl für sich wie für das ganze Menschengeschlecht Ursache des Todes geworden ist: so ist auch Maria ... durch ihren Gehorsam für sich wie für das gesamte Menschengeschlecht Ursache des Heiles geworden“⁹.

Eva und Maria sind nicht nur symbolhafte „Typen“ von Unheil und Heil, sondern deren bewirkender Grund (*causa*). Die Wirkursächlichkeit beider Stammütter wird umschrieben mit dem Bild des „Fesselns“ und „Lösens“¹⁰. Die von Eva geschaffene Situation erscheint als unentwirrbarer Knoten, der von Maria zurückgeschlungen wird. Irenäus gebraucht hier nicht das Wort „Rekapitulation“, sondern den verwandten Ausdruck des „Rückkreislaufs“ (*recirculatio*):

Im „Rückkreislauf von Maria zu Eva“ wird „das Gebundene dadurch gelöst, dass die Bänder der Knoten zurückgeschlungen werden“¹¹.

„Was die Jungfrau Eva durch Unglauben gebunden, das hat die Jungfrau Maria durch Glauben gelöst“¹².

Die Stellung Mariens als zweite Eva wird von John Henry Newman mit einem gewissen Recht als „die grundlegende Lehre des Altertums in bezug auf sie“ bezeichnet. „Eva hatte eine klar umgrenzte, wesentliche Stellung im Alten Bunde. Das Schicksal des Menschengeschlechts lag bei Adam. In Adam sind wir gefallen. Er war es, der uns vertrat. Selbst wenn Eva gefallen wäre, Adam aber standgehalten hätte, hätten wir jene übernatürlichen Vorrechte nicht verloren, die ihm als unserem Stammvater verliehen worden waren. Doch obgleich Eva nicht das Haupt des menschlichen Geschlechtes war, hatte sie doch in bezug auf das Menschengeschlecht eine eigene Stellung; denn Adam, der von Gott den Auftrag erhalten hatte, allen Dingen ihren Namen zu geben, nannte sie ‚Mutter aller Lebendigen‘ [Gen 3, 20], ein Name,

⁹ IRENAEUS, *Adv. haer.* III, 22, 4 (SC 211, 440)

¹⁰ Vgl. *Adv. haer.* V, 19,1 (SC 153, 248)

¹¹ *Adv. haer.* III, 22, 4 (SC 211, 440)

¹² *Adv. haer.* III, 22, 4 (SC 211, 442-444)

der sicherlich nicht bloß eine Tatsache, sondern auch eine Würde ausdrückte“¹³.

Die Hinweise Newmans treffen einen Zentralpunkt der patristischen Mariologie, auch wenn die Eva-Maria-Parallele nicht immer den gleichen Stellenwert bekommt wie bei Irenäus¹⁴. Maria tritt hier in die Mitte der Heilsgeschichte an der Seite Christi, des neuen Adams. Die Parallele mit Eva bezieht sich vor allem auf das Jawort Mariens bei der Verkündigung, vor dem Ereignis der Menschwerdung Gottes. Ihre Mutterschaft ist eine aktive Mitwirkung am Heilsgeschehen, auch wenn ihre Heiligkeit vom Heilswerk Christi abhängt.

Diese Abhängigkeit von Christus zeigt sich bei Irenäus etwa in einer Bemerkung zur Taufe: der Sohn Gottes öffnet „als Reiner rein den reinen Mutterschoß, der die Menschen in Gott wiedergebirt“¹⁵. Der „reine Mutterschoß, der die Menschen in Gott wiedergebirt“, ist sowohl die Kirche, die von *Irenäus* als „jungfräuliche Mutter“ beschrieben wird¹⁶, als auch Maria. Deren jungfräuliche Mutterschaft bezieht sich auf Christus, dehnt sich aber auch auf die Christgläubigen aus¹⁷.

Schon bei Irenäus zeigen sich also mit aller Deutlichkeit zwei Grundlinien der patristischen Mariologie: die jungfräuliche Gottesmutterschaft und die Aufgabe als „neue Eva“.

¹³ J. H. N

2. 2 Maria als Jungfrau

Eine gesamthafte Schau Mariens spiegelt sich auch in der Bezeichnung „Jungfrau“, die sich in den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas findet (Mt 1, 18-25; Lk 1, 26-38). Matthäus zitiert dabei ausdrücklich die Weissagung von Jesaja nach dem Text der Septuaginta: „*Siehe, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, einen Sohn wird sie gebären, und man wird ihm den Namen Immanuel geben*“ (Jes 7, 14 LXX: Mt 1, 21). In der Väterzeit wird „die Jungfrau“ (*he parthénos*) schon sehr früh zu einem bevorzugten Ehrentitel für Maria, dem sich seit dem 2. Jh. kommentierende Adjektive beigesellen, insbesondere „die *heilige* Jungfrau“. Bei Hippolyt heißt es etwa: „Der Logos hat das heilige Fleisch aus der heiligen Jungfrau angezogen“¹⁸. In der Bezeichnung Mariens als „die Jungfrau“ zeigt sich eine gesamthafte Schau der Person Mariens, in der das leibliche Element ebenso einbezogen ist wie die geistliche Dimension.

Am Ende des 4. Jahrhunderts sieht sich die Kirche gezwungen, die Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt und nach der Geburt eigens zu verteidigen. Besonders hervorgetreten sind dabei Ambrosius und Hieronymus. In der Formel des Taufbekenntnisses *natus ex Maria virgine* sehen sie die *virginitas ante partum* und *in partu* eng miteinander verbunden¹⁹.

In der Verteidigung der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens spielt auch die gelebte Wirklichkeit der gottgeweihten Jungfräulichkeit in der Kirche eine große Rolle. Die Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt wurde angegriffen von Jovinian, einem ehemaligen Mönch. Nach Jovinian, wie über 1000 Jahre später bei Martin Luther, gibt es keinerlei Unterschied im Wert der christlichen Lebensstände. Der Jungfräulichkeit eignet nach Jovinian der gleiche Rang wie der Ehe. Es sei falsch, sich mit der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen besondere Verdienste erwerben zu

¹⁸ *De Antichristo* 4 (GCS Hippolyt II, 6); vgl. SÖLL, *Mariologie*, 63

¹⁹ Vgl. SÖLL, *Mariologie*, 74 f.

wollen. In diesen Zusammenhang fällt dann auch die Leugnung der Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt²⁰.

Jovinian wird von Synoden in Rom und in Mailand verurteilt. In dem von *Ambrosius* formulierten Mailänder Synodalschreiben heißt es:

„Gut ist die Ehe, durch die der Fortbestand der Menschheit gewährleistet wird, aber besser noch ist die Jungfräulichkeit, durch die das Erbe des Himmelreiches erworben wird ... Christus wählte für sich, als besondere Gabe, die Jungfräulichkeit, ... und zeigte in sich selbst, was er in seiner Mutter erwählt hatte“²¹.

Die Wertschätzung der heiligen Jungfrau ist verbunden mit dem christlichen Ideal der Jungfräulichkeit, das häufiger von Frauen als von Männern gelebt wurde. Hieronymus schreibt dazu: „Der Tod ist von Eva, das Leben aber durch Maria. Deshalb ergoss sich auch reicher die Gabe der Jungfräulichkeit auf die Frauen, weil dieselbe von einer Frau den Anfang genommen hatte“²². Athanasius, ein großer Förderer des monastischen Lebens, bezeichnet Maria als „Spiegel“, in den alle Jungfrauen hineinschauen sollen, um nach dem Bilde Mariens ihre Seele zu schmücken. Maria und die gottgeweihten Jungfrauen werden gleichsam in einer Perspektive zusammengeschaut: „Mit Bewunderung blicken die Heiden zu den Jungfrauen als dem Tempel des Logos empor. Man findet nämlich diesen heiligen, himmlischen Beruf in keiner anderen Religion, als nur bei uns Christen. In der Tat ein deutlicher Beweis, dass bei uns die wahre Gottesverehrung besteht“²³.

²⁰ Vgl. L. SCHEFFCZYK, „*Jovinian*“, *Marienlexikon*, 3 (1991) 445

²¹ AMBROSIUS, *Ep.* 42, 3 (PL 16, 1124)

²² *Ep.* 22, 21 (CSEL 54, 173)

²³ ATHANASIUS, *Apol. ad Const.*, 33 (SC 56 bis, 166). Das jungfräuliche Leben der Vestalinnen, das man gegen diese Aussage anführen könnte, war weder freiwillig noch auf Lebenszeit (vgl. SC 56bis, 166, Anm.). Vgl. M. HAUKE, *Jungfrauen. Maria als Vorbild der Jungfrauen*, *Marienlexikon* 3 (1991) 484-487

2.3 Die Gottesmutterschaft

Die Jungfräulichkeit Mariens ist untrennbar verbunden mit ihrer einzigartigen Würde als Gottesmutter. Die Voraussetzung für diesen Titel ist, systematisch gesehen, die hypostatische Union, d. h. die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu Christi in der Person oder Hypostase des ewigen Sohnes Gottes. Kraft dieser Verbindung der beiden Naturen in der Einzigkeit der Person ergibt sich die logische Folgerung der Idiomenkommunikation, d. h. die Eigenschaften (*idiomata*) der göttlichen und der menschlichen Natur sind verbunden in der göttlichen Person des Sohnes. Aus diesem Grunde lässt sich beispielsweise sagen „Gott ist gestorben“, nicht in seiner Gottheit, aber in seiner mit der Hypostase des ewigen Wortes untrennbar verbundenen Menschheit. Dementsprechend ist Maria „Mutter Gottes“, nicht weil sie die Gottheit Jesu erzeugt hätte, sondern weil sie den menschengewordenen Sohn Gottes geboren hat.

Die Einzigkeit des Subjektes in Jesus Christus und die Idiomenkommunikation finden sich von der Sache her schon im Neuen Testament und in den frühesten Kirchenvätern. Schwierigkeiten erhoben sich dagegen von Seiten der antiochenischen Theologie, die seit dem 4. Jh. dazu neigte, Göttliches und Menschliches in Jesus Christus auf zwei verschiedene Subjekte zu verteilen. Nestorius, der aus diesem theologischen Milieu stammte, lehnte darum den Titel der „Gottesgebäerin“ ab (*Theotokos*), der in der Volksfrömmigkeit längst verwurzelt war und erstmals ausdrücklich bezeugt ist am Beginn des 4. Jahrhunderts²⁴. Die feierliche Definition der Bezeichnung „Gottesgebäerin“ auf dem Konzil von *Ephesus* im Jahre 431 hat die Christologie geklärt und gleichzeitig die Marienverehrung wirksam gefördert. Kennzeichnend für diese Entwicklung ist die *Cyrill von Alexandrien* zugeschriebene Marienpredigt auf dem Konzil von Ephesus. Maria wird darin benannt als „Zepter des wahren Glaubens“²⁵.

²⁴ Vgl. ZIEGENAUS, *Mariologie*, 206 f.

²⁵ CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Sermo* 4 (PG 77, 992 A–996 C)

2. 4 Maria als Urbild der Kirche

Die Aufgabe Mariens als Gottesgebärierin begründet ein einzigartiges Verhältnis zu dem menschgewordenen Sohn Gottes, aber auch zur Kirche. Maria und die Kirche werden in der Väterzeit gleichsam in einer Perspektive zusammengeschaute. Ein Zeugnis dafür ist die bereits zitierte Aussage des hl. Irenäus, wonach „der reine Mutterschoß, der die Menschen in Gott wiedergebiert“ sowohl auf Maria als auch auf die Kirche bezogen werden kann. Ambrosius nennt Maria *typus Ecclesiae*, „Urbild der Kirche“:

„Sehr zu recht wird Maria Braut genannt, aber auch Jungfrau. Sie ist nämlich das Bild der Kirche, die makellos ist, aber auch Braut. Sie hat uns jungfräulich vom Heiligen Geist empfangen und uns jungfräulich ohne Klage geboren. Vielleicht ist auch aus diesem Grunde Maria, die Allheilige, einem als Braut vermählt, aber von einem anderen Mutter geworden. Auch die einzelnen Kirchen werden zwar vom Heiligen Geist und von der Gnade befruchtet, sind aber gleichwohl sichtbar an den Bischof gebunden, der sie zeitweise leitet“²⁶.

2. 5 Die Heiligkeit Mariens

Die jungfräuliche Gottesmutterchaft beinhaltet eine einzigartige Heiligkeit Mariens. In den ersten Jahrhunderten finden sich noch Äußerungen, die in Maria nicht nur ein strahlendes Vorbild der Tugenden sehen, sondern ihr auch moralische Unvollkommenheiten und kleine Sünden zuschreiben²⁷. Diese Hinweise sind freilich zu konfrontieren mit der Gesamtschau Mariens als neuer Eva, in der sich die vollkommene Heiligkeit des paradiesischen Ursprungs erneuert. Nach dem Konzil von Ephesus, das Maria als „Gottesgebärierin“ herausstellt, wird die Sündenlosigkeit Mariens immer deutlicher erkannt. Spitzenaussagen dazu finden sich beispielsweise im 8. Jh. bei Andreas von Kreta, der die Heiligkeit Mariens auf die Empfängnis im Schoße Annas und die Geburt aus-

²⁶ AMBROSIUS, *Exp. in Lc*, 2, 7 (CCL 14, 33)

²⁷ Vgl. SÖLL, *Mariologie* 47 f., 63-66, 81-88; ZIEGENAUS, *Mariologie* 288 f; DERS., „Sündenlosigkeit“, *Marienlexikon*, 6 (1994) 331 f.

dehnt²⁸. Darin ist sachlich enthalten auch die Freiheit von der Erbsünde, obwohl die systematische Lehre von der Erbsünde im griechischen Osten bis zum heutigen Tage nicht so klar ausgeprägt ist wie seit *Augustinus* im Westen²⁹. Bei Augustinus finden wir die bemerkenswerte Aussage, dass „die heilige Jungfrau Maria“ „wegen der Ehre des Herrn“ „ganz und gar nicht in Frage“ kommt, „wenn von Sünden die Rede ist“³⁰. Allerdings war Augustinus „noch nicht imstande, sein Axiom von der Allgemeinheit sowohl der Erbsünde wie der Erlösungsbedürftigkeit mit der auch von ihm der Gottesmutter zugebilligten Sonderstellung theologisch zu versöhnen“³¹. Der entscheidende Schritt für diese Versöhnung zeigt sich erst im Mittelalter, sobald die Freiheit Mariens von der Erbsünde als „Vorauslösung“ formuliert wird, als *praeredemptio*³². Diese systematische Voraussetzung finden wir in der Väterzeit noch nicht, aber gleichwohl beinhalten die Gehalte der jungfräulichen Gottesmutter und der Aufgabe Mariens als neuer Eva eine größtmögliche Heiligkeit. Das 1854 formulierte Dogma von der Erbsündenfreiheit Mariens stellt die denkerische Grundlage sicher für die makellose Heiligkeit Mariens.

2. 6 Die leibliche Aufnahme in den Himmel

Die Heiligkeit Mariens, der allzeit jungfräulichen Gottesmutter, begründet auch eine Sonderstellung bezüglich ihres Endschieds³³. Um das Jahr 500 finden wir in Jerusalem Zeugnisse von einer Marienkirche, in der das Grab der Gottesmutter verehrt wird. Das Fest der „Entschlafung“ Mariens (*koimesis*) wird seit dem 6.

²⁸ ANDREAS VON KRETA, *Canon in Beatae Annae conceptionem* (PG 97, 1313 B); *Hom. I in Nativ. B. Mariae* (PG 97, 811 f.); *Hom. I in Dormitionem S. Mariae* (PG 97, 1067f). Vgl. M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition Orientale*, Rom 1952, 105-114; JOHANNES PAUL II, Enzyklika *Redemptoris Mater*, Nr. 10, Anm. 25.

²⁹ Vgl. HAUKE, Heilsverlust in Adam

³⁰ AUGUSTINUS, *De natura et gratia* 36, 42 (PL 44, 267)

³¹ SÖLL, *Mariologie*, 87

³² Vgl. SÖLL, *Mariologie*, 167-176

³³ Vgl. SÖLL, *Mariologie*, 112-129

Jh. im gesamten oströmischen Reich gefeiert. Es verbindet sich mit der gläubigen Überzeugung, dass Maria mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen worden ist. Ein hervorragendes Zeugnis für den Glauben der Kirche an die Aufnahme Mariens findet sich z. B. bei *Johannes von Damaskus*:

„Es musste die, die in der Geburt die Jungfrauschaft unversehrt bewahrt hatte, auch nach dem Tode ihren Leib von aller Verwesung frei bewahren. Es musste die, die den Schöpfer als Kind in ihrem Schoß getragen hatte, in den Zelten Gottes weilen. Es musste die Braut, die der Vater angelobt hatte, in dem himmlischen Brautgemach Wohnung nehmen. Es musste die, die ihren Sohn am Kreuze geschaut hatte und damals ihr Herz durchbohrt fühlte vom Schwert der Schmerzen, die sie, als sie ihn gebar, nicht geduldet hatte, ihn jetzt an der Seite des Vaters sitzen sehen. Es musste die Mutter Gottes besitzen, was ihrem Sohne gehört, und von jeglicher Kreatur als Mutter Gottes und seine Magd verehrt werden“³⁴.

2. 7 Die Gnadenmittlerschaft

Die Mitwirkung Mariens, der neuen Eva, bei der Erlösung setzt sich fort in ihrer Fürbitte am Throne Gottes in der himmlischen Herrlichkeit. Die vermittelnde Aufgabe Mariens erreicht dabei eine universale Ausdehnung. Als exemplarisches Zeugnis sei zunächst die schon erwähnte berühmteste Marienpredigt des Altertums genannt, die Cyrill von Alexandrien auf dem Konzil von Ephesus gehalten haben soll. Darin heißt es beispielsweise: „durch dich wird das gefallene Geschöpf in den Himmel erhoben“, „durch dich wird allen Gläubigen die Taufe zuteil“, „durch dich werden die Völker zur Umkehr geführt“³⁵. Die Anrufungen der Mittlerschaft Mariens (mit der Formel „durch dich ...“) schließen mit der Wendung: „durch dich herrschen die Könige, durch die heilige Dreifal-

³⁴ JOHANNES VON DAMASKUS, *In dormitionem* II, 14, dt. bei R. GRABER/A. ZIEGENAUS, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II. (1849-1988)*, Regensburg 1997, Nr. 197.

³⁵ CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Sermo* 4 (PG 77, 992B–996C). Übersetzung nach A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Paradosis 5), Freiburg/Schweiz 1955, 155 f.

tigkeit³⁶. Maria scheint hier gesehen zu werden als personales Werkzeug für das Wirken des dreifaltigen Gottes, entsprechend zur trinitarischen Funktion der Kirche, die bei Cyrill deutlich betont wird³⁷.

Besonders markante Aussagen zur Gnadenmittlerschaft Mariens im christlichen Altertum finden sich beim hl. *Germanus, Patriarch von Konstantinopel* (715-730)³⁸:

„Wenn du nicht den Weg wiesest, würde niemand ein geistliches Leben führen und niemand Gott in der Wahrheit anbeten; denn damals wurde der Mensch geistlich, als du, Gottesgebälerin, die Wohnstätte des Heiligen Geistes wurdest. Niemand wird von der Kenntnis Gottes erfüllt außer durch dich, Allheilige, niemand wird gerettet außer durch dich, Jungfrau und Mutter; niemand wird erlöst außer durch dich, Gottesgebälerin³⁹. *Germanus* kann sogar betonen: Maria ist Mittlerin (*mesites*) zwischen Gott und den Menschen; darum ist sie für uns so notwendig wie die Luft zum Atmen⁴⁰.

Die Mittlerschaft Mariens ist nach der Enzyklika *Redemptoris Mater* nicht eine Vermittlung neben Christus und an ihm vorbei, sondern eine Mittlerschaft „in Christus“⁴¹. Eine vergleichbare christozentrische Sicht ist auch bei Aussagen wie des hl. *Germanus* selbstverständlich vorausgesetzt: die Heiligkeit Mariens geht auf das Einwirken Gottes zurück, der die zukünftige Gottesmutter zum „Gotteskind“ schlechthin macht⁴². Weil Maria das Leben selbst geboren hat, kennt ihre Hilfe keine Grenzen⁴³.

³⁶ *Sermo* 4 (PG 77, 992 C)

³⁷ Vgl. MÜLLER, *Ecclesia-Maria*, 157

³⁸ Vgl. HOLBÖCK 178-181; E. TRAPP/J. MADEY, *Germanos I: Marienlexikon* 2 (1989) 627 f.

³⁹ GERMANUS, *Hom. II in Dorm.* (PG 98, 349)

⁴⁰ GERMANUS, *Hom. III in Dorm.* (PG 98, 365)

⁴¹ *Redemptoris Mater* (1987), n. 38.

⁴² *Hom. I in Praesent. Deiparae* (PG 98, 300 B)

⁴³ *Hom. II in Dorm.* (PG 98, 349 A/B)

3. Die Marienfrömmigkeit bei den Heiligen der Väterzeit

In großen Zügen haben wir nun die lehrmäßigen Grundlagen der altkirchlichen Marienverehrung dargelegt: Maria als neue Eva, als heilige Jungfrau und als Gottesmutter, die mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen ist und am Throne Gottes als Gnadenmittlerin für uns eintritt. Dabei angeklungen sind schon manche Aspekte der Marienfrömmigkeit, die nun an ausgewählten Beispielen noch näher beleuchtet werden soll.

3. 1 Die Nachahmung des Beispiels Mariens

Die Nachahmung des Beispiels Mariens gilt nicht nur, wie bereits beschrieben, für die Jungfrauen, sondern für alle Christen. Ambrosius betont etwa:

„Maria hat nicht gezweifelt, sondern geglaubt und hat deshalb die Frucht ihres Glaubens erlangt. ‚Selig, die geglaubt hat‘. Selig aber auch ihr, die ihr gehört und geglaubt habt: in der Tat, jede Seele, die glaubt, empfängt und gebiert das Wort Gottes und versteht dessen Wirken. In jedem sei die Seele Mariens, um den Herrn zu lobpreisen; in jedem sei der Geist Mariens, um in Gott zu jauchzen: auf leibhafte Weise ist die Mutter Christi nur eine einzige, aber im Glauben gebären alle Seelen Christus...“⁴⁴.

Die Nachahmung Mariens gründet auf der einzigartigen Stellung der Gottesmutter als Urbild der Kirche, die ihrerseits als Jungfrau, Braut und Mutter auf Christus hingeordnet ist.

3. 2 Die Verankerung der Marienverehrung im sakramentalen Kern der Kirche

Für die Marienverehrung ist entscheidend die Verankerung in der Liturgie der Kirche, der „goldenen Norm für christliche Frömmigkeit“⁴⁵. In der Tat findet Maria ihren Platz schon in den ältesten Zeugnissen der Väterzeit für die Taufe und die Feier der Eucharistie. Das Apostolische Glaubensbekenntnis geht auf ein in drei Fra-

⁴⁴ *Exp. in Lc*, II, 26 (CCL 14, 42)

⁴⁵ PAUL VI, Apost. Schreiben *Marialis Cultus* (1974), 23

gen geteiltes Bekenntnis zurück, das der Taufbewerber beim Taufakt selbst zu bejahen hat: das Bekenntnis gilt Vater, Sohn und Heiligem Geist. Schon die *Traditio apostolica* des Hippolyt bezeugt das Bekenntnis zu Christus, *qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine*⁴⁶. Dieses Grundereignis im Leben des Christen führt zur Zusammenschau des jungfräulichen Ursprungs des menschgewordenen Sohnes Gottes aus Maria mit der Neugeburt zur Gotteskindschaft in der Taufe. Papst Leo d. Gr. beispielsweise kann deshalb beide Ereignisse, die Jungfrauengeburt und die Taufe, eng zusammenschauen:

„Den Ursprung, den (Christus) im Schoße der Jungfrau nahm, legte er in den Taufbrunnen: er verlieh dem Wasser, was er der Mutter verlieh: die Kraft des Allerhöchsten und die Überschattung des Heiligen Geistes, die bewirkte, dass Maria den Heiland gebar; sie bewirkt auch, dass das Wasser den Gläubigen zeugt“⁴⁷.

Maria findet ihren festen Platz nicht nur im Taufsymbol, sondern auch im Zentrum der Messfeier, im eucharistischen Hochgebet. Hippolyt erwähnt die heilige Jungfrau im anamnetischen Teil vor den Einsetzungsworten: Gott hat seinen „geliebten Knecht Jesus Christus“, sein von ihm selbst „untrennbares Wort“, durch das „alles geschaffen“ ist, „vom Himmel gesandt in den Schoß einer Jungfrau. Im Leib getragen, wurde er Mensch und offenbarte sich als dein Sohn, geboren aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau“⁴⁸.

3. 3 Das Mariengedächtnis im liturgischen Jahreskreis⁴⁹

Im liturgischen Jahreskreis gibt es ein eigenes Gedächtnis Mariens zunächst im Zusammenhang mit dem Weihnachtsfest. Dies geschieht vielerorts (mit unterschiedlichen Datierungen) im 5. Jh., vor allem nach dem Konzil von Ephesus. Dieses Gedächtnis enthält

⁴⁶ *Trad. apost.*, 21 (Fontes christiani 1, 262)

⁴⁷ LEO D. GR., *Hom.* 25 (In Nat. Domini), 5 (CCL 138, 138), dt.: GRABER/ZIEGENAUS, Nr. 349

⁴⁸ *Trad. apost.* 4 (Fontes christiani 1, 222-224)

⁴⁹ Vgl. DE FIORES, *Maria* 239-241

bald auch einen Hinweis auf das Ende der irdischen Pilgerschaft Mariens, analog zu den noch älteren Festen der Märtyrer, deren Todestag als „Geburtstag“ für die himmlische Herrlichkeit gefeiert wird. Seit dem Ende des 6. Jahrhunderts, auf Initiative des byzantinischen Kaisers Mauritius, wird in der gesamten Kirche das Fest der „Entschlafung Mariens“ bzw. der „Aufnahme Mariens“ begangen (15. August). Im 6. Jh. kommen dann hinzu das Gedächtnis der Verkündigung des Herrn (am 25. März), der Geburt Mariens (am 8. September), der Empfängnis Mariens durch Anna (am 8. Dezember) und das der *Hypapante* (der „Begegnung“ des Herrn mit seinem Volk), das im Westen „Darstellung des Herrn“ genannt wird (am 2. Februar). Das Fest der Hypapante nimmt seinen Ausgang bereits im Jerusalem des 4. Jahrhunderts. Auf diesen Festkalender beziehen sich zahlreiche Predigten der Väterzeit seit dem 5. Jahrhundert.

3. 4 Marienbilder

Zeugnisse für die Verehrung Mariens sind auch die Darstellungen der Gottesmutter im Bild. Die wohl ältesten marianischen Fresken, vermutlich aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, sind in der römischen Priscillakatakomben enthalten. Dort finden wir ein Medaillon der Verkündigung des Engels an Maria und ein Bild, in dem ein Prophet auf einen Stern über dem Haupt Mariens deutet, die das Jesuskind auf dem Schoß trägt. Dieses Fresko bezieht sich vielleicht auf die Weissagung Bileams, der einen Stern als Zeichen des Messias sah (Num 24, 17)⁵⁰.

Für die Verehrung der Gottesmutter im Bild sind besonders kennzeichnend die Ikonen in den Marienkirchen Konstantinopels⁵¹. Die erste Marienkirche, nach ihrem Erbauer „Wohnung der Gottesgebälerin im Bezirk des Kyros“ genannt, ist dort im 5. Jh. bezogen und enthielt eine als wundertätig verehrte Ikone. Bei dieser Kirche wohnte im 6. Jh. der berühmteste byzantinische Hymnen-

⁵⁰ Vgl. A. DUCAY, „Rom“, *Marienlexikon*, 5 (1993) 519-536, hier 520

⁵¹ Vgl. dazu G. A. B. SCHNEEWEISS, „Konstantinopel“, *Marienlexikon* 3 (1991) 623-635

dichter, *Romanos der Melode*. Die dichterische Berufung dieses Heiligen soll auf eine Erscheinung der Gottesmutter zurückgehen⁵². Die „heiligste“ Marienikone in Konstantinopel, die der Legende nach vom Evangelisten Lukas gemalt worden sein soll, ist der Überlieferung nach um das Jahr 438 aus dem Heiligen Land in die oströmische Hauptstadt gelangt. Maria wird dort dargestellt als Hodegetria, als „Wegweiserin“ zu dem Christusknaben, der den Betrachter segnet. Die *Hodegetria-Kirche* wurde errichtet auf Initiative der Kaiserin Pulcheria in der Nähe der Hagia Sophia. Die hl. Pulcheria spielte eine wichtige Rolle bei der Definition des Titels der Gottesgebäerin auf dem Konzil zu Ephesus: sie bekämpfte Nestorius und arbeitete mit dem hl. Patriarchen Cyrill von Alexandrien zusammen, der ihr einige theologische Abhandlungen widmete⁵³. Pulcheria stiftete in der Hodegetriakirche zur Verehrung der Marienikone eine große Feier, die allwöchentlich am Dienstag begangen wurde. Die Teilnehmer bereiteten sich vor durch eine Nachtwache und ein ganztägiges Fasten.

Von dem oströmischen Kaiser Leo III. wurde im 8. Jh. der Bilderstreit ausgelöst, der im byzantinischen Reich zur Zerstörung zahlreicher wertvoller Ikonen führte. Für die theologische Überwindung des Bildersturms ist wichtig das II. Konzil von Nizäa (787), dessen theologische Stellungnahme vorbereitet worden ist durch Johannes von Damaskus.

3. 5 Marienreliquien

In Konstantinopel wurden neben den Ikonen auch zwei Marienreliquien innig verehrt. In der Blachernenkirche wurde ein „Gewand Mariens“ aufbewahrt, während im Viertel der Kupferschmiede, in der Chalkopatreia-Kirche, ein „Gürtel Mariens“ gezeigt wurde, dessen Verehrung mit einem jährlichen Fest verbunden war. Teile dieser (vom historischen Ursprung her nicht ganz unproble-

⁵² Vgl. HOLBÖCK 145f; J. KODER, *Romanos Melodos*: Marienlexikon 5 (1993) 538f.

⁵³ Vgl. E. GRÜNBECK, „Pulcheria“, *LThK*³ 8 (1999) 742

matischen) Reliquien⁵⁴ kamen in der Zeit des lateinischen Kaiserreiches auch in den Westen (Stückchen vom „Gürtel Mariens“).

Dem Gewand und dem Gürtel Mariens, aber auch den Ikonen, wurden viele Errettungen aus Feindeshand zugeschrieben, angesichts der Bedrängnis durch Awaren und Perser (627), durch Araber (674/78, 717/18), Bulgaren (813, 924) und Waräger aus Russland (860, 1048). Das „Gewand Mariens“ ging schon 1434 durch einen Brand verloren.

Die byzantinische Kirche feiert bis heute am 2. Juli das Fest der Gewandniederlegung Mariens. In dessen Festtroparion heißt es:

„Gottesgebäerin, Immerjungfrau, der Menschen Schutz, Kleid und Gürtel deines makellosen Leibes hast du als machtvollen Umhang deiner Stadt geschenkt. Aufgrund deines samenlosen Gebärens sind sie unversehrt erhalten geblieben. Denn bei dir wurde die Natur erneuert und die Zeit. Deshalb flehen wir dich an: Friede schenke dem Reich und unseren Seelen das große Erbarmen“⁵⁵.

Die Errichtung von Marienkirchen, in denen ein Bild der Gottesmutter verehrt wurde, bekam durch das Konzil von Ephesus (431) einen gewaltigen Aufschwung. In Ephesus gibt es schon vor dem Konzil eine Marienkirche⁵⁶.

3. 6 Die Anrufung Mariens

Die erste Spur für eine Anrufung Mariens findet sich unter den Graffiti im ältesten Teil der Verkündigungskirche in Nazaret, aus dem 2. bzw. 3. Jahrhundert. Dort sind eingeritzt u. a. die ersten Grußworte des Engels bei der Verkündigung: *Chaire Maria*, „Gegrüßet seist du Maria“⁵⁷. Die erste literarische Bezeugung einer Anrufung Mariens findet sich dagegen in einer Predigt des hl. *Gregor von Nazianz*. Der Heilige erzählt, wie Justina, eine christliche

⁵⁴ Dazu L. HEISER, „Gewandniederlegung Mariens“, *Marienlexikon*, 2 (1989) 630; F. TSCHOCHNER, „Gürtel Mariae“, *Marienlexikon*, 3 (1991) 54; E. H. RITTER, „Reliquien“, *Marienlexikon*, 5 (1993) 453 f.

⁵⁵ *Anthologion* IV, 1968, 756, zitiert bei HEISER, 630

⁵⁶ Vgl. W. GESSEL, „Ephesos“, *Marienlexikon*, 2 (1989) 367-370, hier 368

⁵⁷ Vgl. DE FIORES, *Maria*, 135

Jungfrau, die sich durch strahlende Schönheit auszeichnete, von dem Verführer Cyprian bedrängt wurde: die Jungfrau ruft in dieser Gefahr vertrauensvoll Christus an, ihren Bräutigam, aber auch die Jungfrau Maria, und wird von den Nachstellungen des Bösen befreit⁵⁸. Die Predigt ist gehalten worden im Jahre 379, aber das berichtete Ereignis bezieht sich auf das Ende des 3. Jahrhunderts, auf das Martyrium von Justina und Cyprian während der Christenverfolgung des Diokletian.

Aus dem 3. (oder 4.) Jh. stammt auch das älteste uns erhaltene Mariengebete, das im Osten wie im Westen weite Verbreitung gefunden hat und noch heute bekannt ist. Die älteste bekannteste Fassung findet sich auf einem ägyptischen Papyrus:

„Unter den Schutz deiner vielfachen Barmherzigkeit fliehen wir, Gottesgebäerin; verachte nicht in Nöten unsere Bitten, sondern rette uns aus Gefahren, du allein Jungfräuliche (*mone hagné*), du allein Gesegnete“⁵⁹.

3. 7 Die Marienweihe

In der Väterzeit finden wir auch die ersten Spuren einer Weihe an Maria. „Weihe“ meint, dass eine Sache, eine Person oder eine Gemeinschaft der Gottesmutter übereignet wird. Diese Weihe wird ausgedrückt im Gebet, das die Hingabe an Maria beschreibt und sich dem Schutz der Gottesmutter anvertraut⁶⁰. Die ältesten Zeugnisse für eine solche Weihe finden sich in der Konsekration von Marienkirchen. Schon hier wird deutlich, dass es nicht um eine bloße Fürbitte geht, sondern um eine bleibende Wirkung des Segens und des Schutzes.

Die erste völlige Selbstübergabe an Maria findet sich, so scheint es, in einer Predigt des hl. *Johannes von Damaskus*, der die mariologische Lehre der Väterzeit zusammenfasst:

⁵⁸ Vgl. *Oratio* 24, 10 f. (SC 284, 56-60)

⁵⁹ Vgl. Th. MAAS-EWERD, „*Sub tuum praesidium*“, *Marienlexikon* 6 (1994) 327f; Übersetzung ergänzt von M. HAUKE. S. a. DE FIORES, *Maria*, 136

⁶⁰ Vgl. SCHEFFCZYK, *Maria in der Verehrung der Kirche*, 38 f.

„Auch wir stellen uns heute Dir vor, o Herrin, jungfräuliche Gottesgebäerin: wir binden unsere Seelen an Dich, unsere Hoffnung, wie an einen ganz und gar festen Anker, und weihen Dir unseren Geist, unsere Seele, unseren Leib, all unser Sein...“⁶¹.

4. Ergebnis

Die Heiligen der Väterzeit bieten eindrucksvolle Zeugnisse für die Entfaltung der Marienlehre und Marienfrömmigkeit in den ersten christlichen Jahrhunderten. Die Nachahmung, die Anrufung, das Gedächtnis und die Feier Mariens gründen auf dem christlichen Zentralgeheimnis der Menschwerdung Gottes, von dem die bleibende Aufgabe der neuen Eva und jungfräulichen Gottesmutter nicht wegzudenken ist. Marienlehre und Marienfrömmigkeit haben sich nach der Väterzeit weiter entfaltet, aber schon in den Heiligen der christlichen Frühzeit finden wir die zentralen Motive des Mariengeheimnisses, von der einzigartigen Heiligkeit an bis hin zur Aufnahme mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit, von der immerwährenden Jungfräulichkeit und der Mitwirkung bei der Erlösung bis hin zur universal ausgerichteten Gnadenmitterschaft. Die Heiligen der Väterzeit bilden eine erquickende Quelle für die Glaubenslehre und die Frömmigkeit, eine frische Quelle, aus der zu schöpfen auch heute noch reichen Ertrag bringt.

⁶¹ JOHANNES VON DAMASKUS *Hom. in Dorm.* I, 14 (PG 96, 720). Vgl. S. DE FIORES, „*Consacrazione*“: DE FIORES/MEO (1986) 394-417, hier 400

Beim folgenden Beitrag handelt es sich um die fast wörtliche Wiedergabe eines Vortrages auf der IMAK-Tagung, nicht um eine eigentliche wissenschaftliche Monographie. [Anm. der Herausgeber]

Metaphysik der Hingabe

Die Marienverehrung der hl. Edith Stein

Marc Röbel

Eine Darlegung der „Marienverehrung der hl. Edith Stein“ steht vor einer sachlichen Schwierigkeit: Edith Stein gilt zu Recht nicht nur als bedeutende Mystikerin, als große Heilige und Mitpatronin Europas. Sie war außerdem noch eine Philosophin, die *Hanna-Barbara Gerl* in ihrer Biographie „Unerbittliches Licht“ folgendermaßen beschreibt: „In Edith Stein verkörpert sich nicht der überwiegend gewohnte Typ der christlichen Frau, das Karitative der Elisabeth, das Mütterlich-Sorgende der großen volkstümlichen Heilerinnen Hildegard, Walburga, Odilia, oder das Dienende, wie es in der Küchenschwester Ulrika Nisch, zeitgleich zu Edith Stein hervorgehoben wurde. [...] Sie verkörpert vielmehr Intellekt, nicht selten auch die Spröde des Intellekts¹„. Das will in diesem Kontext sagen: es findet sich in ihren Schriften nur auf den zweiten oder dritten Blick Erbauliches, Erhellendes und Erhebendes über Maria. Der Blick Edith Steins auf Maria ist auch nicht so sehr biblisch, dogmatisch oder historisch und schon gar nicht hagiographisch bestimmt. Ihre marianische Perspektive ist eher philosophisch-spekulativ. Doch ist das Nach-Denken ihrer Ausführungen zweifellos der Mühe wert.

Mariologische Fundorte im Werk Edith Steins

Wer zudem als Leser ihrer philosophischen Werke erwarten sollte, Immer-Schon-Gewusstes bzw. Immer-Schon-Geglaubtes

¹ HANNA-BARBARA GERL, Unerbittliches Licht. Edith Stein. Philosophie-Mystik-Leben, Mainz 1999³, S. 43

über Maria einfachhin bestätigt zu bekommen, der weiß wenig über das Leben dieser großen Frau: wenig über dieses dreizehnjährige jüdische Mädchen, das beschließt, mit dem Beten aufzuhören und nicht mehr zu glauben; wenig über die engagierte Frauenrechtlerin und Studentin, die als Schülerin und Assistentin *Edmund Husserls* durch die harte Begriffs- und Denkschule der Phänomenologie geht; wenig über ihr geistiges Ringen mit den Großen der christlichen Überlieferung - mit *Thomas von Aquin*, den Exerzitien des hl. *Ignatius* und mit *Teresa von Avila* - die ihr allmählich den Weg in die Kirche bahnen.

Nun könnte der marianisch Interessierte in einige Verlegenheit geraten, findet sich doch in ihren „Gesammelten Werken“ keinerlei geschlossene Abhandlung über die Bedeutung Mariens. War Edith Stein überhaupt eine Mariologin? Die Antwort auf diese Frage muss wohl ehrlicherweise lauten: nein. Aber vielleicht ist ja gerade dies schon der entscheidende Verständnisschlüssel: der Umstand nämlich, dass die Bemerkungen und Reflexionen über Maria im Werk der heiligen Philosophin quasi nur eingestreut sind in andere Sachzusammenhänge. Über Maria lässt sich - nach Edith Stein - so ohne weiteres gar nicht losgelöst und isoliert von anderen Zusammenhängen sprechen. Wer Edith Stein nach Maria fragt, der denkt mit ihr nolens volens auch nach über das Wesen und die Bestimmung der Frau, ja des Menschen überhaupt. Die marianischen Einstreuungen zerstreuen aber nicht den Blick; sie öffnen ihn für das Ganze. Der „Aufblick zur Immaculata“² wie Edith Stein ihn versteht, lässt nämlich das menschliche Ganze aufleuchten, die Natur des Weiblichen und des Menschen überhaupt, die hingeordnet ist auf eine „Metaphysik der Hingabe“.

In der Metaphysik der Hingabe, die Edith Stein hier spekulativ entfaltet, kreuzen sich philosophische und theologische Anthropol-

² Vgl. EDITH STEIN, *Das Ethos der Frauenberufe* (1930), in: E. Stein, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, Edith Stein Gesamtausgabe 13, Schriften zur Anthropologie und Pädagogik 1, Einl. Von Sophie Binggeli, Bearb. von Maria Amata Neyer, Freiburg im Breisgau 2000, S. 20 u. S. 23.

logie, werden „Kreuzeswissenschaft“, wie unsere Autorin im Anschluss an den hl. Johannes vom Kreuz sagt. Vollendetes Frausein und Menschsein gelingt im Aufblick zu Maria, ja mehr noch: in der konkreten „Marien-Nachfolge“³.

Um dies zu verstehen, müssen wir zuvor unser Augenmerk richten auf die Situation der Frau im Deutschland der späten Weimarer Republik. Denn die tiefgründigsten Reflexionen Edith Steins über die Gottesmutter finden sich in den Vorträgen und Vorlesungsreihen, die sie in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren über „Probleme der Mädchenbildung“, „Mütterliche Erziehungskunst“⁴ oder die „Sendung der katholischen Akademikerin“⁵ gehalten hat. Die Frage nach Maria setzt für Edith Stein ganz lebenspraktisch an: Frauenbildung und Aspekte der Mädchenerziehung sind die Folie, vor der sie ihr Marien-, Frauen- und Menschenbild entfaltet. Gefragt ist Edith Stein in unserem Zusammenhang zunächst als Frau mit ihren spezifischen gesellschaftlichen Erfahrungen in der Weimarer Republik, sodann als Berufsphilosophin und schließlich als „*Sponsa Christi*“⁶, die zur „Marien-Nachfolge“ einlädt. Drei Etappen sollen somit den Aufblick zu Maria an der Hand Edith Steins bestimmen: Der erste Abschnitt betrachtet mit einem Wort der heiligen Philosophin das „Frauenleben im Licht der Ewigkeit“ (1.). Die zweite Etappe handelt von der „Metaphysik der Hingabe“ (2.) und der Schlussteil nimmt Maria als „Urbild einer theologischen Anthropologie“ (3.) in den Blick, die sich für Edith Stein in der konkreten „Marien-Nachfolge“ auch lebenspraktisch realisieren soll.

³ E. STEIN, *Probleme der neueren Mädchenbildung* (1932), in: E. Stein, *Die Frau*, S. 179.

⁴ E. STEIN, *Mütterliche Erziehungskunst* (1932), in: E. Stein, *die Frau*, S. 115-126.

⁵ E. STEIN, *Sendung der katholischen Akademikerin*, in: E. Stein, *Die Frau*, S. 223-224.

⁶ E. STEIN, *Mädchenbildung*, S. 179.

1. „Frauenleben im Licht der Ewigkeit“

Dass ausgerechnet die hochbegabte jüdische Intellektuelle Edith Stein sich einmal für das katholische Frauenideal würde begeistern können, geschweige denn das Marienideal und sogar die „Marien-Nachfolge“, das war nicht auszurechnen. Auf die Breslauer Abiturientin Edith Stein schmiedeten ihre Mitschülerinnen im Jahre 1911 folgenden kecken Vers: „Gleichheit der Frau und dem Manne, so rufet die Suffragette, sicherlich sehen dereinst im Ministerium wir sie“⁷. Das Engagement Edith Steins in der Frauenbewegung und ihr mutiges Eintreten für die Frauenrechte ist zugleich ein bitterer Beleg für die Zurückweisung der Frau noch in der späten Weimarer Republik: die erste Reifeprüfung einer Schülerin lag erst wenige Jahre zurück, auch ihren Platz an den deutschen Universitäten mussten sich die Frauen erst mühsam erstreiten. Die Reformziele der damaligen Frauenbewegung waren somit: Bildung von Frauen durch Frauen und die politische Gleichstellung der Frau, vor allem im Blick auf das Wahlrecht und den Rechtsschutz.

Als selbstbewusste Studentin trat Edith Stein einigen reformfreudigen Frauenverbänden bei. Aber auch an der geliebten Universität, sei es in Breslau oder später in Göttingen oder Freiburg, stößt sie nicht so sehr als Jüdin auf den Widerstand des akademischen Establishments, sondern als Frau. Auch später, als bienenfleißige und kongeniale Assistentin des Universitätsphilosophen *Edmund Husserl* bekommt sie diese Vorbehalte noch am eigenen Leib zu spüren. Konnte sich die junge, mit „summa cum laude“ promovierte Akademikerin in ihrem wissenschaftlichen Eros ernst genommen fühlen, wenn sie von Husserl mit „Fräulein“ tituliert wurde, dagegen männliche, vielleicht nicht einmal annähernd so begabte Schüler mit „Herr Doktor“⁸? Und was hätte bei ihren philosophischen und wissenschaftlichen Talenten näher gelegen als eine Habilitation? Zwar wird sie offiziell und in einem Gutachten nominell von ihrem philosophischen Lehrer Husserl unterstützt.

⁷ Zit. bei GERL, *Unerbittliches Licht*, S. 43 f.

⁸ Vgl. GERL, *Unerbittliches Licht*, S. 50.

Doch in kleinen Kreisen hörte man ihn häufiger sagen, eine Professur sei „nichts für Frauen“⁹. Von 1919 bis 1931 wird sie sich insgesamt viermal um eine Habilitation bemühen. Immer erfolglos, aber wohl nicht umsonst. Denn womöglich hat die verschlossene Tür zu den höchsten akademischen Etagen ihr den Weg zu einer inneren Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Wesen der Frau erst erschlossen. In den Jahren 1928 bis 1931 ist sie jedenfalls in katholischen und pädagogischen Kreisen bei Kongressen und Studientagen eine gefragte Rednerin, die sich die Frauenthematik ganz zu eigen gemacht hat. Im Jahre 1922 hatte sie die Taufe empfangen und wurde in die katholische Kirche aufgenommen. Was könnte Edith Stein als zeitkritische Intellektuelle wohl angezogen haben am *Specificum Catholicum*? Ihre zum größten Teil schockierte Familie glaubte jedenfalls, „die katholische Religion bestehe darin, auf den Knien zu rutschen und den Priestern die Füße zu küssen“¹⁰ – so jedenfalls beschreibt ein naher Verwandter die Fassungslosigkeit der Familie Stein über ihre Konversion. Sollte es möglich sein, dass sie als Frau ausgerechnet in der Kirche die Erfüllung gesucht und gefunden hat, die ihr im politischen und gesellschaftlichen Leben versagt blieb? Wie auch immer: genau dies – „Frauenleben im Licht der Ewigkeit“ – ist der Rahmen, in dem die Philosophin Edith Stein tiefer nach Maria fragt:

2. „Metaphysik der Hingabe“ – ein philosophischer Aufblick zur „Immaculata“

Es war nämlich ausgerechnet die Philosophie, die einstige ancilla theologiae, die der aufstrebenden und hochbegabten Philosophin Edith Stein den Weg zur *Ancilla Domini* gewiesen hat. Doch ging diesem Glaubensweg ein steiniger Denkweg voraus, der von der Geistesgeschichte alles andere als vorgezeichnet schien. Die Betrachtungen Edith Steins über die Natur (also das Wesen) und die

⁹ Vgl. CHRISTIAN FELDMANN, *Edith Stein - Jüdin, Christin, Ordensfrau*, Freiburg 1998, S. 42.

¹⁰ FELDMANN, *Edith Stein*, S. 52.

Bestimmung der Frau vermitteln eine Ahnung davon. Dieses Feld hatte die Universitätsphilosophie weitgehend der Psychologie kampflos übergeben. War doch die Philosophie, die „Liebe zur Weisheit“, nach Kant und erst recht im Anschluss an Nietzsche in eine metaphysische Sackgasse geraten. Die Weisheit, der ihre Liebe fortan gelten sollte, ging nicht mehr aufs Ganze: allgemeine Wesenszuschreibungen schienen ausgeschlossen, die Denkaussicht „meta ta physika“ war verbaut. Die Frau, der Mensch, das Ding „an sich“ schien auf dem Weg des weisheitsliebenden Denkens nicht mehr erreichbar. Einzig das „Ding für uns“, das Ding „für mich“ schien erkennbar am Erfahrungshorizont des Subjekt Denkens. Die Frage nach der Frau und dem Menschen war damit weitgehend delegiert an die exakten Naturwissenschaften und die Psychologie, die freilich noch in ihren universitären Kinderschuhen steckte. Auch Edith Stein hatte sich als junge Breslauer Studentin den Schuh der Psychologie angezogen, stolperte jedoch nach ersten ausgiebigen Gehversuchen über die Grenzsteine dieser Disziplin: sie kam darin nicht weiter auf ihrem eigenen Denkweg, die Schuhe waren einige Nummern zu klein für ihre eigene Frageunruhe.

Einen Ausweg auf dem Denkweg boten *Edmund Husserl* und seine neue phänomenologische Methode. Der Weg nach Göttingen wurde zum Ausweg aus der metaphysischen Sackgasse, nicht nur für Edith Stein, sondern für auch für andere Vertreter der Philosophie des 20. Jahrhunderts: in Göttingen ließ sich eine junge Philosophengeneration in ihrem Frage-Eros befeuern von Husserls „Logischen Untersuchungen“ und seinem programmatischen Ruf: „Zurück zu den Sachen!“. Diese Philosophie traute der eigenen Wahrnehmung und dem objektiven Erkenntnisvermögen wieder stärker über den philosophischen Weg. Seit langer Zeit war wieder die Rede vom Sein der Dinge, von der Wahrheit des Seins, von der Möglichkeit, die Dinge (objektiv) zu erkennen. In der Sprache Edith Steins klingt diese phänomenologische Einsicht so an: „Der theoretische Verstand ist darauf abgestimmt, die Welt zu erkennen. Der objektiven Seinsordnung entspricht die Gesetzlichkeit, die dem Verstand das Verstehen vorschreibt, das hin zur Übereinstimmung

mit dem objektiven Sein zur Wahrheit führt“¹¹. Auch andere junge Philosophen traten in diesen Jahren den Rückweg zur Seinsphilosophie an. So feierte etwa Peter Wust, der „Philosoph von Münster“ und ein wichtiger Weggefährte Edith Steins in deren Münsteraner Jahren, in seinen überfüllten Vorlesungen und vielgelesenen Schriften die „Auferstehung der Metaphysik“¹².

Es ist wohl kein Zufall, dass sich ausgerechnet aus dem Schülerkreis um Husserl angesichts solcher geistiger Vorgaben die Aufgeschlossenheit für christliche Denkformen allmählich zunahm. Auch Edith Stein wurde durch den Wahrheitsanspruch und das über alle subjektive Erfahrung hinaus objektiv Gültige in den Bann katholischen Denkens gezogen. Eine durchlesene Nacht bringt es schließlich an den Tag: im Haus ihrer Freundin, der Philosophin *Hedwig Conrad-Martius*, war sie auf die Autobiographie der großen Teresa gestoßen. „Das ist die Wahrheit“ sagt Edith nach vollendeter Lektüre. Als sie die Buchdeckel schließt hat sich die ihr die Welt des Katholischen eröffnet.

Damit aber ist die *Ancilla Domini* fast schon erreicht. Die junge Philosophin wagt sich auf den Vorhof des Glaubens, die „praeambula fidei“: sie studiert und übersetzt *John Henry Newmann*, sie befasst sich intensiv mit dem hl. Thomas von Aquin (und unter seiner Anleitung mit den Großen der Seinsphilosophie) sie entdeckt die Anschlussfähigkeit der philosophia perennis an die Fragen ihrer eigenen, der phänomenologischen Richtung, und übersetzt die antiken und mittelalterlichen Denkbemühungen in die Begriffe der modernen Philosophie - nicht nur sprachlich, sondern vielmehr gedanklich¹³. So begrifflich (und als beliebte Lehrerin und ge-

¹¹ Edith Stein in einem Artikel über den Intellekt und die Intellektuellen. Zit. bei FELDMANN, *Edith Stein*, S. 18.

¹² Der Titel dieses von Peter Wust 1920 publizierten Werkes ist in manchen Philosophenkreisen jener Zeit gleichsam zu einem „Schlachtruf“ in der Auseinandersetzung mit der Subjektphilosophie geworden.

¹³ Vgl. die Übersetzung des thomasischen Quaestiones „*De Veritate*“ durch Edith Stein und ihr Grundlagenwerk „*Endliches und ewiges Sein*“ als Summarium dieser Übersetzungsbemühungen.

schätzte Dozentin auch lebenspraktisch) gerüstet nimmt Edith Stein das Phänomen „Frau“ in den Blick und entfaltet ihre Metaphysik der Hingabe.

Dabei nimmt sie das begriffliche Rüstzeug der klassischen Metaphysik zu Hilfe. Von Aristoteles übernimmt sie den Hylemorphismus, die Unterscheidung von Form und Materie, Leib und Seele und fragt mit dem Stagiriten nach Ursache und Zweck. Dabei macht sie die jedermann zugänglichen und augenfälligen Erfahrungstatsachen zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtung: „Es ist nicht nur der Körper so verschieden gebaut“ - so lautet ihre Schlussfolgerung - „es sind nicht nur einzelne physiologische Funktionen verschieden, sondern das ganze Leibesleben ist ein anderes, das Verhältnis von Leib und Seele ist ein anderes und innerhalb des Seelischen das Verhältnis von Geist und Sinnlichkeit, ebenso das Verhältnis der geistigen Kräfte zueinander“¹⁴; da muss [...] auch ein verschiedener Seelentypus vorhanden sein“. Die gemeinsame Menschennatur von Männern und Frauen, das ihnen gemeinsame menschliche Wesen, steht für sie dabei nicht in Frage. Wohl aber die verschiedene Wesensart und die unterschiedliche Bestimmung. Edith Stein spricht in diesem Zusammenhang von der „Doppelspezies“¹⁵ der Geschlechter. Den Menschen betrachtet sie mit Thomas von Aquin als Psycho-Physikum, oder klassisch formuliert: „Anima corporis forma“. Kurz gesagt: wenn Frauen und Männer sich in ihrem Körperbau und in ihren Körperfunktionen so grundlegend unterscheiden, der Mensch aber eine Leib-Seele-Einheit ist, dann stehen diese Unterschiede in einer Beziehung zum seelischen Bereich. Beides wirkt aufeinander ein, ja der unterschiedliche Seelentypus verleibt sich in einem unterschiedlichen Körperbau. Konkret gesagt: der weibliche Körperbau und Seelentypus ist auf ein Ziel hin angelegt, auf ein „Telos“ um mit Aristoteles zu sprechen. Dieses Ziel kennzeichnet ihr ganzes Sein und heißt bei Edith Stein: „Zur Gefährtin des Mannes und zur

¹⁴ E. STEIN, *Mädchenbildung*, S. 167.

¹⁵ Ebd., S. 167.

Menschenmutter ist die Frau bestimmt“¹⁶. Aus der Physis der Frau und ihrer (philosophisch gesprochen) Potenz zur Mutterschaft (und der damit verbundenen größeren Nähe zum Kind) leitet unsere Philosophin die geschlechtsspezifischen Unterscheidungsmerkmale ab: also auf Seiten der Frau eine stärker ausgeprägte Emotionalität und Einfühlungsgabe sowie die (tendenziell) größere Sorge um das lebendige und konkrete Ganze (einer Familie, einer Gemeinschaft, einer Schulklasse etc.)¹⁷.

Das alles mag einem (nach „klassischen“ Rollenvorstellungen) nicht nur evident erscheinen, sondern beinahe selbstverständlich. Edith Stein ist sich aber über die Provokation ihrer Darlegungen vollkommen im Klaren; weiß sie doch dass nicht wenige Philosophen (und „-Innen“) zu ganz anderen Einsichten kommen, weil sie der klassischen Metaphysik an diesem Punkt die Gefolgschaft verweigern und auch der biblischen Auskunft in dieser Frage nicht über den Weg trauen. Man denke nur - Jahre später - an Simone de Beauvoir und ihre ebenso viel zitierte wie erschütternde Behauptung: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Kein biologisches, psychisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwesen im Schoß der Gesellschaft annimmt“¹⁸. Die Frau als Opfer der Männergesellschaft, die Frau – ein Gedankenkonstrukt der Männerphilosophie.

Ist auch Edith Stein mit ihrem Frauenbild in die Fänge einer metaphysischen Männerphilosophie geraten? Sie würde ganz im Gegenteil die metaphysische Sicht der Frau, die auch die weiblichen Wesenszüge mitbedenkt, geradezu als Befreiung empfinden. In einer kritischen Diagnose hält sie ihrer Zeit einmal einen Spiegel der unterschiedlichen Frauenbilder vor. In ihrem Vortrag „Das Ethos der Frauenberufe“ hält Edith Stein fest: „Viele von den Bes-

¹⁶ E. STEIN, *Ethos der Frauenberufe*, S. 18.

¹⁷ Dagegen lautet die kritische Anfrage der Philosophin HANNA-BARBARA GERL „Gibt es die „weibliche Eigenart“?“, GERL, *Unerbittliches Licht*, S. 65-68.

¹⁸ SIMONE DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1952, S. 285.

ten fast erdrückt unter der Doppellast von Berufs- oder oft nur Erwerbsarbeit und Familienpflichten; immer in Aktion, abgehetzt, nervös, gereizt: wo sollen sie die innere Ruhe und Heiterkeit hernehmen, um andern Halt, Stütze, Führung zu bieten?“¹⁹ Und schonungslos fährt die Philosophin in ihrer scharfzüngigen Analyse fort: „Daneben die vielen Oberflächlichen und Haltlosen, die dem Genuss nachjagen, um die innere Leere auszufüllen, Ehen schließen und lösen, Haushalt und Kinder sich selbst oder fremden Dienstboten überlassen, die nicht gewissenhafter sind als sie; wenn sie zur Erwerbstätigkeit genötigt sind, sie nur als Mittel zum Zweck, d. h. zum Unterhalt und möglichst ausgiebigen Lebensgenuss verrichten: bei ihnen kann weder von Beruf noch von Ethos die Rede sein“²⁰.

Die Ursache dieser gesellschaftlichen Auflösungserscheinungen sieht Edith Stein in einer „Seinsvergessenheit“, die von der menschlichen Doppelnatur absehen will, von den wesentlichen Unterschieden zwischen Mann und Frau. Doch die heilige Philosophin belässt es nicht bei der zeitdiagnostischen Kritik. Die philosophische Anthropologie, die sie als Therapie bereithält, ist „gratia plena“, weil vollends marianisch inspiriert. Denn das Schlüsselwort dieser Anthropologie heißt: „Hingabe“. Diese Metaphysik der Hingabe gewinnt Edith Stein im Aufblick zur Immaculata. Die Etappen dieses Aufblicks seien kurz umrissen: Der Mensch ist – von seiner leiblichen Verfasstheit her, ein Doppelwesen, das Wesen der Ergänzung. Der Mann ist, wie die heilige Edith im Anschluss an Thomas von Aquin sagt, „Prinzip und Ziel des Weibes“²¹. Das aber meint keineswegs eine anthropologische Degradierung der Frau, sondern will sagen „dass der Sinn des weiblichen Seins sich in der Vereinigung mit dem Mann erfüllt“²². Die allerdings vollzieht sie als Gegenüber des Mannes, als vollwertige Hilfe und nicht in einer

¹⁹ E. STEIN, *Ethos der Frauenberufe* (1930), in: E. Stein, *Die Frau*, S. 26.

²⁰ Ebd., S. 27.

²¹ E. STEIN, *Mädchenbildung*, S. 175.

²² Ebd., S. 175.

„erniedrigenden Rolle, die der personalen Würde des Menschen nicht entspricht“²³. Diese Metaphysik der Hingabe aber ist für Edith Stein gar nicht denkbar ohne eine *Philosophie der Liebe*. Oder, mit den Worte unserer Philosophin treffender und schöner ausgedrückt: „Sich liebend einem andern Wesen hingeben, ganz eines andern Eigentum zu werden und diesen andern ganz besitzen, ist tiefstes Verlangen des weiblichen Herzens“²⁴. Man kann über die philosophische Herkunft dieser Auskunft spekulieren und bei dieser Philosophie der Liebe an klassische oder moderne Vordenker denken, etwa an Pascal und seine Philosophie des Herzens oder an das „Wertfühlen“ bei Scheler. Die eigentlich *forma* dieser Denkform aber ist wohl in Maria zu sehen, der Ancilla Domini. Oft finden sich nämlich in Edith Steins philosophischen Betrachtungen über Sein und Sendung der Frau Formulierungen wie diese: „Wieder kann uns der Aufblick zur Gottesmutter wegweisend sein“²⁵.

3. „Ich bin die Magd des Herrn“ - Maria als Urbild einer theologischen Anthropologie

Dass die Verschiedenheit der Geschlechter nicht nur eine Frage der philosophischen Anthropologie und Metaphysik ist, sondern darüber hinaus eine religiöse, ja eine „Ewigkeitsbedeutung“ hat, auch das läßt sich ablesen an Maria: „So verlangt die philosophische Anthropologie von sich aus nach Ergänzung durch eine theologische Anthropologie, d. h. eine Herausstellung des Menschenbildes, das in unserer Glaubenslehre enthalten ist“²⁶. Und genau diese theologische Anthropologie arbeitet Edith Stein an Maria heraus. In der Tradition der Kirchenväter stellt sie die Frau in einen großen heilsgeschichtlichen Bogen, der mit dem Buch Genesis bei Eva ansetzt und aufgipfelt in der Gottesmutter, der neuen Eva: „Dass an der Schwelle vom alten zum neuen Bunde neben dem

²³ Ebd., S. 175.

²⁴ E. STEIN, *Frauenberufe*, S. 25.

²⁵ Ebd., S. 23.

²⁶ E. STEIN, *Theoretische Begründung der Frauenbildung* (1932/33), in: E. Stein, *Die Frau*, S. 226.

neuen Adam die neue Eva steht, ist der deutlichste Beweis für die Ewigkeitsbedeutung und den Ewigkeitswert der Geschlechtertrennung²⁷, so formuliert die Tochter Israels, als sie selbst längst schon zum neuen Bund gefunden hat. Und noch eine neue Einsicht geht ihr an Maria auf, die das Frauenbild des Alten Testaments übersteigt: das Ideal der Virginität, der Jungfräulichkeit. Auch darin ist Maria ganz „Magd des Herrn“, ein biblischer Terminus der häufig wiederkehrt in ihren Ausführungen über die Frau. Neben die Hochschätzung der Mutterschaft in der alttestamentlichen Tradition tritt die Jungfräulichkeit Mariens, die „entgegen allen Traditionen ihres Volkes nicht Ehe und Mutterschaft für sich gewollt“ hat.²⁸ Die Aufwertung der Frau ist hier wohl mit Händen zu greifen; muss sie doch ihre Würde nicht länger über die körperliche Vereinigung mit ihrem Mann, die Mutterschaft und die Zahl der (männlichen) Nachkommen definieren. Zugleich sieht Edith Stein in Maria die „Idee der Individualität“²⁹ verkörpert, da sich ihre freie Lebenswahl so sehr von dem entfernt, „was nach der ganzen Tradition ihres Volkes Frauenaufgabe war“³⁰. Maria erscheint in „ihrer Jungfräulichkeit als „reines Urbild des Frauentums“³¹. Das alte Ideal der *maternitas* wird im Urbild der *mater-virgo* erweitert. Edith Stein selbst hat ja als Schwester Teresia Benedicta a Cruce die Lebensform einer „Ancilla Domini“, einer „Sponsa Christi“ für sich gewählt. Und doch sieht sie nicht in der Ausschließlichkeit, sondern im Zusammenspiel der Elemente Mutterschaft-Jungfräulichkeit das „Ziel aller Frauenbildung“³². Das meint nun lebenspraktisch: auch die unverheiratete, kinderlose Frau kann und sollte *geistige Mutterschaft* ausüben, etwa als Lehrerin und Erzieherin, in der Katechese etc. Und umgekehrt: auch die verheiratete Frau und Mutter ist berufen, ihre Aufgabe in *jungfräulicher Haltung* zu erfüllen.

²⁷ E. STEIN, *Mädchenbildung*, S. 176 f..

²⁸ Ebd., S. 177.

²⁹ Ebd., S. 179.

³⁰ Ebd., S. 179.

³¹ Ebd., S. 178.

³² Ebd., S. 180.

Gegen ein solches Denken könnten gewiss Einsprüche erhoben werden. Eine („zeitgeistlich“ inspirierte) Intervention könnte etwa lauten: Kann sich eine solche Philosophie über den Rahmen des Katholischen hinaus überhaupt Gehör verschaffen? Sind nicht die anthropologischen Befunde dieser Philosophie in katholischen Denkmustern verhaftet und „stark zeitbedingt“³³, wie selbst Autorinnen meinen, die das Werk Edith Steins ansonsten mit kritischer Sympathie begleiten? Speziell das Bild der Heiligen von der Ehe, ihre Vorstellung von einer Unterordnung der Frau im Gehorsam müsse als „besonders unbefriedigend“ gelten. Aber es fragt sich doch: Wem gilt denn eigentlich dieser Gehorsam? Das Frauenideal der Edith Stein ist ja keineswegs identisch mit dem „Heimchen am Herd“. Auch will sie in ihrem Eheverständnis die Rolle der Frau nicht einschränken auf „Kinder, Küche, Kirche“ (um es einmal in die Sprachform des gängigen und plakativen Schlagwortes zu bringen). Das Frauenbild der heiligen Edith Stein lässt sich nur in marianischer Perspektive zutreffend auslegen, nämlich im Urbild der „Magd des Herrn“. Auch lässt sich ihre Ehevorstellung nicht in kleinbürgerliche Vorstellungen einschmelzen, sondern nur in metaphysischen, religiösen (ja man könnte sagen: sakramentalen) Kategorien ausdrücken. So schreibt sie über die Hingabe der Frau: „Wo diese Hingabe einem Menschen gegenüber erfolgt, ist sie eine verkehrte Selbstpreisgabe, eine Versklavung und zugleich ein unberechtigter Anspruch, den kein Mensch erfüllen kann. Nur Gott kann eines Menschen Hingabe ganz empfangen und so empfangen, dass der Mensch seine Seele nicht verliert, sondern gewinnt“³⁴. Und ganz ähnlich an anderer Stelle: „Das Mädchen, das eine Ehe eingeht, soll wissen, dass die Ehe diese erhabene Symbolbedeutung hat und dass sie im Mann das Bild des Herrn ehren soll“³⁵. Auf die Einsprüche also nun das „Respondeo“: von Maria her gewinnt Edith Stein ein Frauenbild und einen Ehebegriff, der sogenannte

³³ SOPHIE BINGGELI, *Einleitung zu E. Stein*, Die Frau, XI.

³⁴ E. STEIN, *Ethos der Frauenberufe*, S. 26.

³⁵ E. STEIN, *Aufgabe der Frau als Führerin der Jugend zur Kirche* (1932), in: E. Stein, Die Frau, S. 219.

„zeitbedingte“ Kategorien (wie „vorkonziliar“, „patriarchalisch“ oder „kleinbürgerlich“) weit hinter sich lässt und durchstößt zu einer sakramentalen Sicht der Ehe und des Menschen. Allein dieser Aspekt lohnte, in einer „Theologie der Ehe“ näher entfaltet und durchbuchstabiert zu werden.

Das Nachdenken Edith Steins geht aber über die Skizzierung zweier weiblicher Lebensentwürfe weit hinaus. Nicht nur die Ehefrau und Mutter, nicht nur die *Sponsa Christi*, die hinter Klostermauern das Leben einer „*Ancilla Domini*“ führt, ist hier gemeint. Es geht hier um den marianischen Horizont einer großen anthropologischen und ekklesiologischen Perspektive. Denn *Sponsa Christi* ist ja auch ein Bild für die Kirche, für jede Christenseele (wie Maria Vorbild der Kirche und aller Erlösten ist)³⁶. Damit aber ist endlich das erreicht, was man mit Edith Stein das Ideal der „Marien-Nachfolge“ nennen könnte.

Die Marien-Nachfolge sieht in Maria zunächst das Vorbild: „Braut Christi sein: d. h. dem Herrn angehören und der Liebe Christi nichts voranstellen. Die Liebe Christi über alles stellen – nicht bloß in theoretischer Überzeugung, sondern in Gesinnung des Herzens und Praxis des Lebens -, das heißt frei sein von allen Geschöpfen, von falscher Bindung an sich selbst und an andere, und das ist der innerste, geistige Sinn von Reinheit“³⁷. Aber die Mariennachfolge im Denken Edith Steins bleibt nicht auf das Ideal, auf Gesinnung und Lebenspraxis der Christen beschränkt. Die Verbindung mit Maria stellt sich für sie ganz und gar organisch dar, etwa wenn sie in Maria die „Urzelle dieser erlösten Menschheit“³⁸ sieht, „als übernatürliches Organ der Mutterschaft der Kirche“³⁹. Sie spricht von einer wesentlichen Organstellung Mariens im mystischen Kirchenleib und nennt sie mit der Tradition sogar

³⁶ Ebd. S. 181.

³⁷ Ebd., S. 181.

³⁸ E. STEIN, *Aufgabe der Frau*, S. 210.

³⁹ Ebd. S. 210.

das „Herz der Kirche“⁴⁰ Die gläubig gewordene Philosophin Edith Stein lässt dabei keinen Zweifel am konkreten Wirklichkeitsgehalt dieser Verbindung zu Maria. Sie wird nicht müde zu betonen, dass sie hinter den Bildern und Termini „etwas durchaus Reales“⁴¹ sieht.

Damit ist ein weiteres Kennzeichen ihrer Marien-Nachfolge genannt: der Realitätsgehalt. Mit einem kritischen Seitenblick auf eine allzu volkstümliche, da allzu emotionale Marienverehrung bemerkt sie: „Religiöse Bildung muss im Objektiven verankert sein“⁴², und stellt außerdem fest, sie müsse „viel stärker auf dogmatische Grundlagen gestellt werden [...]; die überlieferten Formen [...], wie sie in den Kongregationen üblich sind, scheinen mir heute keine durchschlagende Kraft mehr zu haben: die Poesie der Marienlieder und Maiandachten, die Symbolik der Marienfarben und -fahnen übt gewiss ihren Zauber auf kindliche Gemüter; sie ist überdies geeigneter Ausdruck echter Marienliebe.“⁴³ Aber im Blick auf die gefährdete und orientierungssuchende Jugend ihrer Zeit bemerkt sie auch: „Gegenüber der realen Gewalt der Versuchung und der Leidenschaft versagen die zahmen Mittel der Psychologie und Ästhetik“⁴⁴. Was also ist zu tun? Wie könnte eine angemessene Marienverehrung aussehen? Edith Stein bringt es auf die marianische Kurzformel: „auf allen Stufen - Marienkindschaft“⁴⁵. Und sie steht ganz in der Tradition der Kirche und ihrer späteren Ordensgemeinschaft, des Karmel, wenn sie ihren Lesern einen marianischen Weiheakt nahe legt: „Nur wer an die unbegrenzte Macht der „Hilfe der Christen“ glaubt, wird sich ihrem Schutz übergeben – nicht bloß in mit- und nachgesprochenen Gebetsworten, sondern in einem von innen heraus vollzogenen, vollkräftigen Akt der Übergabe. Und wer in Marias Schutz steht, den wird sie bewahren“⁴⁶.

⁴⁰ Ebd., S. 212

⁴¹ Ebd., S. 212

⁴² Ebd., S. 214

⁴³ Ebd., S. 218

⁴⁴ Ebd., S. 219

⁴⁵ Ebd., S. 213

⁴⁶ Ebd., S. 218

Marc Röbel

Maria, Gefährtin des Erlösers (*Lumen gentium*, 61)

Die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung als Forschungsthema¹

Manfred Hauke

1. Die Aktualität des Themas

Die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung gehört zu den am meisten diskutierten mariologischen Themen der letzten hundert Jahre. Einer der bekanntesten deutschen Mariologen des 20. Jahrhunderts, *Heinrich Maria Köster*, konnte bereits vor über 30 Jahren feststellen: Das „zentrale Thema der Mariologie zwischen 1910 und 1960 ist die Mitwirkung Mariens zu unserem Heile. Die verschiedenen Namen *Mittlerin*, *Miterlöserin*, *Gefährtin Christi*, *Neue Eva*, *Geistliche Mutter der Menschen* heben jeweils besondere Sinnmomente daran hervor, meinen aber nur diese eine Sache“². Der Gehalt der Mitwirkung bildet die Grundlage fast aller Maria zugewiesenen Eigenschaften, angefangen beim vornehmsten Titel, dem der „Mutter Gottes“³.

Die Mitwirkung Mariens im Erlösungsgeschehen gehört zu den grundlegenden Lehren, die von der katholischen Theologie ein-

¹ Die Originalfassung dieses Beitrags erschien auf italienisch: *Maria, „compagna del Redentore“*. *La cooperazione di Maria alla salvezza come pista di ricerca*, *Rivista teologica di Lugano* 7 (2002) 47-70. Der Artikel wurde für die deutsche Ausgabe aktualisiert.

² H. M. KÖSTER, *Die Mariologie im 20. Jahrhundert*, in H. VORGRIMLER – R. VANDER GUCHT (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Bd. III, Freiburg i. Br. 1970, 126-147 [137]

³ Dies betont zurecht A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik V), Aachen 1998, 333: „Die Mitwirkung Mariens am Heilsgeschehen wird mit verschiedenen Titeln und Bezeichnungen zum Ausdruck gebracht. Zentral und fundamental ist die Gottesmatterschaft“.

stimmig angenommen werden. Als Beweis dafür verwiesen wir auf das achte Kapitel von *Lumen gentium*, wobei wir uns auf einige zentrale Feststellungen beschränken. Bezüglich der Verkündigung an Maria betont das Zweite Vaticanum mit den Kirchenvätern, „dass Maria nicht bloß passiv von Gott benutzt wurde, sondern in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt hat“⁴. „Im Hinblick auf die Verdienste ihres Sohnes auf erhabener Weise erlöst“, ist Maria „mit ihm in enger und unauflöslicher Verbindung geeint ...“⁵. „Indem sie Christus empfang, gebar und nährte, im Tempel dem Vater darstellte und mit ihrem am Kreuz sterbenden Sohn litt, hat sie beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen. Deshalb ist sie uns in der Ordnung der Gnade Mutter“⁶. Indem das Konzil Maria „Gefährtin“ (*socia*) des Erlösers nennt⁷, greift es einen Begriff auf, der sich der besonderen Wertschätzung Papst Pius' XII erfreute⁸.

wertvollsten, aber auch umstrittensten Themen, höchst aktuell, aber ebenso in hohem Maße heikel“¹⁰.

Die Gemüter vieler Theologen haben sich erhitzt aufgrund der dem Heiligen Vater unterbreiteten Bitten, ein neues marianisches Dogma zu definieren: demnach soll feierlich erklärt werden, dass Maria Miterlöserin ist, Mittlerin aller Gnaden und Fürsprecherin des Volkes Gottes. Die Auflistung dieser drei Titel (insbesondere die Beifügung von „Fürsprecherin“) geht zurück auf die marianischen Botschaften der „Frau aller Völker“, welche die holländische Seherin *Ida Peerdeman* (1905-1996) in den fünfziger Jahren empfangen haben will¹¹. Am 31. Mai 2002 hat der zuständige Bischof, *J. M. Punt* von Amsterdam, die 1945-1959 gegebenen Botschaften als glaubwürdig anerkannt (*constat de supernaturalitate*)¹². Die

¹⁰ S. M. MANELLI, *Maria Corredentrice. Nuovi saggi di soteriologia mariana*, *Divinitas* 44 (2001) 73-90, hier 90 („una delle tematiche mariane più preziose ma anche più scottanti, più attuali ma anche più delicate“); s. a.: B. GHERARDINI, *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Rom 1998, 9: der „unwegsamste“ Pfad der Mariologie (il sentiero „più impervio“ della mariologia)

¹¹ R. LAURENTIN, *Pétitions internationales pour une définition dogmatique de la médiation et la corédemption*, *Marianum* 58 (1996) 429-446, hier 442f; P. M. SIGL, *Die Frau aller Völker. Miterlöserin, Mittlerin, Fürsprecherin*, Lütisburg (Schweiz) 1998, 104-293; A. B. CALKINS, *The Theological Relevance of Our Lady of All Nations and the Amsterdam Apparitions*, in: M. I. MIRAVALLE (Hrsg.), *Contemporary insights on a fifth Marian Dogma. Mary Coredeptrix, Mediatrix, Advocate*. Theological Foundations III, Goleta, CA 2000, 217-224; P. KLOS, *The Specific Messages of Our Lady of All Nations Regarding the Fifth Marian Dogma*, ibd., 225-234. Eine deutsche Ausgabe der Botschaften findet sich bei J. F. KÜNZLI, *Die Botschaften der Frau aller Völker*, Jestetten 1990. Die das Dogma betreffenden Aussagen finden sich in den Jahren 1951-1959.

¹² Der Wortlaut der Stellungnahme und andere Materialien zum Thema sind zugänglich über die Internetadresse der „Familie Mariens der Miterlöserin“: www.laudate.org.

theologische Diskussion um die visionären Ereignisse ist damit freilich noch nicht abgeschlossen¹³.

Die Initiative zugunsten des neuen Mariendogmas geht aus von einer katholischen Laienorganisation, *Vox Populi Mariae Mediatrici*, und wird koordiniert von *Mark I. Miravalle*, Professor für Mariologie an der Franziskanischen Universität von Steubenville (USA). Miravalle ist auch der Verfasser der offiziellen Bittschrift, die 1993 dem Heiligen Vater überreicht wurde. Diese Broschüre zur Unterstützung der Initiative ist in mehreren Sprachen verbreitet¹⁴. Miravalle ist auch Herausgeber von vier Sammelbänden mit wissenschaftlichen Beiträgen zum Thema¹⁵. Die Initiative zugunsten des neuen Mariendogmas hat einen beachtlichen Erfolg erzielt: während des Konsistoriums im Mai 2001 wies Kardinal *Aponte Martinez* auf die Unterschriften von über 550 Bischöfen und von

¹³ Dies beweisen etwa die kontroversen Leserbriefe in *Die Tagespost*, 4.7.2002, S. 12; 9.7.2002, S. 12; 16.7.2002, S. 12. Vgl. auch die sehr kritischen Hinweise des bekannten Mystikexperten J. BOUFLET, *Fausaires de Dieu: enquête*, Paris 2000, 560-570, insbesondere 565 (Verbindung zwischen Ida Peerdeman und der inzwischen kirchlich verurteilten kanadischen Pseudo-Mystikerin *Marie-Paule Giguère*; zu diesem Punkt vgl. auch CALABUIG [Anm. 8] 149 f, der freilich den Unterschied zwischen Peerdeman und Giguère betont).

¹⁴ Auch auf deutsch: M. I. MIRAVALLE, *Maria Miterlöserin Mittlerin Fürsprecherin*. Vorwort von Luigi Kardinal Ciappi OP, Santa Barbara, CA 1993

¹⁵ M. I. MIRAVALLE (Hrsg.), *Mary Coredemptrix Mediatrix Advocate. Theological foundations. Towards a Papal Definition?* Santa Barbara, CA 1995; *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations II. Papal, Pneumatological, Ecumenical*, Santa Barbara, CA 1996; *Contemporary insights on a fifth Marian Dogma. Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations III*, Goleta, CA 2000; *Mary Coredemptrix. Doctrinal Issues Today*, Goleta, CA 2002. Vgl. auch DERS.,

mehr als 6 Millionen Gläubigen¹⁶ hin. Darunter befinden sich unter anderem die schriftlichen Ermutigungen der Kardinäle *Arns (Sao Paolo)*, *Gagnon (Rom)*, *Glemp (Warschau)*, *Lustiger (Paris)*, *O'Connor (New York)* und *Schönborn (Wien)*¹⁷. Eine begeisterte Fürsprecherin des gewünschten Dogmas war *Mutter Teresa von Kalkutta*¹⁸.

Unser Beitrag möchte sich nicht zu dieser Initiative äußern (dies würde den Rahmen des vorliegenden Artikels sprengen), sondern hat ein bescheideneres Ziel: es sollen einige wichtige Gesichtspunkte ins Licht gestellt werden bezüglich der Mitwirkung Mariens im Erlösungswerk, das Jesus Christus in seinem Erdenleben vollbracht hat. Es handelt sich also um die (seit Scheeben so genannte) „objektive Erlösung“, d. h. um das Heilswerk Christi an sich, im Unterschied zur „subjektiven Erlösung“, der Zuwendung der von Christus verdienten Gnade an die erlösungsbedürftigen Menschen¹⁹. Die Unterscheidung ist wichtig, um den einzigartigen Beitrag Mariens zu würdigen: während alle Erlösten sich für das Heil der konkreten Menschen einsetzen können, ist die Mutter des Herrn einbezogen in die heilsgeschichtliche Grundlegung der Erlösung selbst, von der Menschwerdung des Sohnes Gottes bis zum Tod des Erlösers am Kreuz.

¹⁶ LUIS CARDINAL APONTE MARTINEZ, *Mary Co-redemptrix and the New Evangelization*, in MIRAVALLE (2002) (Anm. 15) 1-5, hier 5; vgl. auch M. I. MIRAVALLE, *Maternal Mediation, John Paul II, and Vatican II; A Response to a Statement of an International Theological Commission*, in: DERS. (2000) (Anm. 15) 109-123, hier 119 (1997); www.voxpopuli.org/bulletin.asp (11.6.2000): mehr als 540 Bischöfe, darunter 45 Kardinäle, über 6 Millionen Gläubigen aus circa 170 Ländern.

¹⁷ Vgl. die Liste der Kardinäle in SIGL (Anm. 11) 90f, sowie die Hinweise in MIRAVALLE (2000) (Anm. 15) 118 (O'CONNOR); 164 f. (SCHÖNBORN).

¹⁸ Vgl. SIGL (Anm. 11) 92; MIRAVALLE (2000) (Anm. 15) 179

¹⁹ Vgl. z. B. J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera della salvezza*, Roma 1991, 243-245; A. M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia*, Leumann (Torino) 1995, 297; GHERARDINI (Anm. 10) 43

2. Wurzeln der neueren Auseinandersetzung über den Titel „Miterlöserin“

2. 1 Die theologische Entwicklung bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums

Die systematische Diskussion über die Mitwirkung Mariens am Heilsgeschehen hat sich konzentriert auf den Begriff der „Miterlösung“. Trotzdem muss dieses Wort unterschieden werden von der entsprechenden Lehre: oft wird der Gehalt, der normalerweise mit dem Fachbegriff der „Miterlöserin“ verbunden ist, auch von Theologen vertreten, die bezüglich des sprachlichen Ausdrucks Vorbehalte anbringen. Ein klassisches Beispiel ist *M. J. Scheeben*, der größte deutsche Mariologe des 19. Jahrhunderts²⁰: der Titel *corredemptrix* habe den Vorteil der Kürze und könne (eine entsprechende Erklärung vorausgesetzt) leicht im richtigen Sinne verstanden werden, könne aber eine Gleichordnung mit Christus auf demselben Niveau bzw. eine „Ergänzung der Kraft Christi“ nahelegen. „Unverfänglicher“ sei daher der Ausdruck *adiutrix* (bzw. *adiutorium*) *redemptoris in redemptione*, „Gehilfin des Erlösers“ in seinem Werke²¹. Andererseits vertritt Scheeben eine „unmittelbare Teilnahme“ Mariens „an der berufsmäßigen Wirksamkeit ihres Sohnes, worin sie als seine geistliche Braut in der Wiedergeburt der Menschheit mit ihm zusammen wirken soll“²². Diese Teilnahme vollziehe sich in Christus und durch Christus, und in diesem Sinne könne man Maria „mit Recht und zugleich ganz unverfänglich“ „Miterlöserin“, *corredemptrix* nennen²³.

²⁰ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Scheeben, Marienlexikon* 5 (1993) 700f

²¹ Vgl. M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, V/2, Freiburg i. Br. ²1954, Nr. 1775-1776

²² *Ibid.*, Nr. 1769

²³ *Ibid.*, Nr. 1801-1802. Problematisch ist es folglich, sich für den Titel auf *Scheeben* zu berufen, ohne dessen Vorbehalte zu erwähnen (dies geschieht bei J. B. CAROL, *De corredemptione Beatae Virginis Mariae. Disquisitio positiva*, Vatikanstadt 1950, 440-444). Ebenso fragwürdig ist es aber, nur die Vorbehalte geltend zu machen: so bei R. LAURENTIN, *Le titre de Corédemptrice. Étude historique*, in *Marianum* 13 (1951) 396-452, hier 413, und CALERO (Anm. 19) 284.

Trotz der notwendigen Unterscheidung zwischen dem Titel „Miterlöserin“ und dessen Gehalt scheint es nützlich, eine kurze geschichtliche Übersicht zum Gebrauch des Begriffes *corredemptrix* zu geben²⁴. Wissen sollte man um die Vorbereitung in der Väterzeit, die auf mannigfaltige Weise eine Mitwirkung Mariens bei der Erlösung betont. Ein herausragendes Beispiel ist *Irenäus*, der Maria (aufgrund ihres Jawortes bei der Verkündigung) „Ursache des Heiles“ nennt (*causa salutis*) und sie vorstellt als neue Eva an der Seite Christi, des neuen Adams²⁵. Seit dem 10. Jh. bekommt Maria gelegentlich den Titel „Erlöserin“ (*redemptrix*). Hinzukommen ähnliche Ausdrücke, wie etwa „Heilbringerin“ (*salvatric*) und „Versöhnerin“ (*reconciliatrix*). Das Mittelalter betont die Gegenwart und das Mitleiden Mariens unter dem Kreuz. In den Visionen der hl. *Birgitta* sagt Jesus beispielsweise: „Meine Mutter und ich haben den Menschen mit einem einzigen Herzen erlöst, ich durch das Leiden in meinem Herzen und in meinem Fleische, sie durch

²⁴ Zu den geschichtlichen Einzelheiten vgl. LAURENTIN (Anm. 23); DERS., *Maria als Urbild und Vorbild der Kirche* in *Mysterium salutis* IV/2 (1973) 316-337, hier 330-333; A. MÜLLER, *Marias Stellung und Mitwirkung im Christusergebnis*, in *Mysterium salutis* III/2 (1969) 393-510, hier 500 f.; CALERO (Anm. 19) 284 f. Für die geschichtlichen Daten bezüglich des gesamten Inhaltes der marianischen Mitwirkung bei der Erlösung (also über den *corredemptrix*-Titel und das entsprechende Vokabular hinausgehend) vgl. auch CAROL (Anm. 23) (1950); CALERO (Anm. 19) (1995) 282-309; B. DE MARGERIE, *Mary Coredemptrix in the light of Patristics*, in MIRAVALLE (1995) (Anm. 15) 3-44; GHERARDINI (Anm. 10) (1998) 109-146. 221-318; AA. VV., *MARIA CORREDETRICE. Storia e teologia*, 5 Bde., Frigento 1998-2002, passim; AA. VV., *MARY AT THE FOOT OF THE CROSS: Acts of the International Symposium on Marian Coredemption*, New Bedford, MA 2001, passim; S. M. PERILLO, *Maria Corredentrice. Sintesi storica*, in *Corredemptrix. Annali mariani 2000 del Santuario dell'Addolorata*, Castelpetroso 2001, 45-76; MIRAVALLE (2002) (Anm. 15) passim

²⁵ Vgl. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, Paderborn 1993, 265-267

den Schmerz und die Liebe ihres Herzens“²⁶. Papst Johannes Paul II. hat daran erinnert anlässlich des 600jährigen Jubiläums der Kanonisation der Heiligen: Birgitta rief Maria an „als Unbefleckte, Schmerzensmutter und Miterlöserin; dabei hob sie die einzigartige Stellung Mariens hervor in der Heilsgeschichte und im Leben des christlichen Volkes“²⁷. In die Betrachtung der Passion fügt sich auch das erste Zeugnis des Begriffes *corredemptrix* ein. Es findet sich in einem Hymnus des 15. Jahrhunderts, belegt in einem Manuskript aus Salzburg²⁸.

Gegen die Verbreitung des Titels wendet sich 1673 Adam von Widenfeld in seinem Opusculum *Monita salutaria Beatae Virginis Mariae ad cultores suos indiscretos*: „Hüte dich davor, mir auf übertreibende Weise oder durch unmäßigen Eifer irgendetwas zuzuschreiben, was allein Gott zukommt. Folglich nenne mich nicht Heilandin oder Miterlöserin“ (*Cavendum tamen, ne per hyperbolum vel immoderatum zelum, mihi quidquid tribuas quod soli Deo debetur. Ne itaque me vocaveris Salvatricem aut Corredemptricem*)²⁹. Das mit bischöflichem Imprimatur erschienene Werk breitet sich aus in Windeseile, erweckt aber auch beträchtlichen Widerstand: innerhalb von nur zwei Jahren erscheinen ungefähr 40 Ge-

²⁶ *Revelationes extravagantes*, c. 3; siehe auch *Revelationes* I,35: „... ich (Maria) war Ihm in seinem Leiden ganz nahe und ließ mich von ihm nicht trennen ... Darum sage ich kühn, dass *Sein* Schmerz *mein* Schmerz gewesen ist, weil *Sein* Herz *mein* Herz war. Und wie Adam und Eva die Welt für einen Apfel verkauft haben, so haben mein Sohn und ich die Welt gewissermaßen mit *einem* Herzen zurückgekauft“. Vgl. U. MONTAG – T. NYBERG, *Birgitta von Schweden II. Werke*, in *Marienlexikon* 1 (1988) 489-491; F. HOLBÖCK, *Gottes Nordlicht. Die hl. Birgitta von Schweden und ihre Offenbarungen*, Stein am Rhein 1988, 257f; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*, Cinisello Balsamo 2000, 342

²⁷ Ansprache vom 6.10.1991: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Bd. XIV/2, 756: „come Immacolata, Addolorata e Corredentrice ...“. Siehe auch A. B. CALKINS, *Pope John Paul's Teaching on Marian Coredemption*, in MIRAVALLE (1996) (Anm. 15) 113-147, hier 124.

²⁸ Vgl. LAURENTIN (Anm. 23) 406. 423; MÜLLER (Anm. 24) 500, Anm. 4; CALERO (Anm. 19) 284

²⁹ A. v. WIDENFELD, *Monita salutaria Beatae Virginis Mariae ...*, Gent 1673, monitum 10, zitiert bei CAROL (Anm. 23) 304

genschriften. Am Ende gelangt das Büchlein auf den Index, und Papst *Alexander VIII.* verurteilt den Satz: „Das Lob, das Maria als Maria dargebracht wird, ist nichtig“ (DH 2326)³⁰. „Im 18. Jh. wird der Titel *redemptrix* durch *corredemptrix* ersetzt, ein Begriff, der mit dem deutlich ausgedrückten Ziel entsteht, die eigentliche und ausschließliche Aufgabe Christi als Erlöser zu unterstreichen“³¹.

Der Titel „Miterlöserin“ gelangt in das Zentrum der theologischen Aufmerksamkeit seit 1904, dem Datum des ersten Internationalen *Mariologischen Kongresses in Lourdes* (anlässlich des 50. Jahrestages der Definition des Immaculata-Dogmas)³². In der Folge bringen sich auch abweichende Stimmen zu Gehör. Nichtsdestoweniger geht der Titel ein in den Wortschatz der bischöflichen³³ und päpstlichen Lehrverkündigung. Während des Pontifikates von *Pius X.* erscheint der Titel dreimal (auf Veranlassung der Ritenkongregation bzw. des Heiligen Offiziums) in den offiziellen Akten des Heiligen Stuhls³⁴. Papst *Pius XI.* gebraucht den Titel mehrfach in Dokumenten niederen Ranges, unter anderem in einer Radioansprache zum Abschluß des Heiligen Jahres in Lourdes: Maria „als Mitleidende und Miterlöserin“ ist ihrem Sohn zur Seite gestanden, „der auf dem Altar des Kreuzes die Erlösung des

³⁰ Vgl. CAROL (Anm. 23) 302-321; L. SCHEFFCZYK – O. STEGMÜLLER, *Widenfeld, Marienlexikon* 6 (1994) 728f

³¹ CALERO (Anm. 19) 284

³² Vgl. LAURENTIN (Anm. 23) 413

³³ Vgl. etwa CAROL (Anm. 23) 539-619; S. M. PERRELLA, I „vota“ e i „consilia“ dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del concilio Vaticano II, Rom 1994, 156; P. M. SIANO, *Maria Santissima „Corredentrice“ nel pensiero del beato Ildefonso Card. Schuster*, in: *Maria Corredentrice III* (2000) (Anm. 24) 137-161

³⁴ Vgl. LAURENTIN (Anm. 23) 414-416; J. A. SCHUG – M. I. MIRAVALLE, *Mary Coredemptrix: Her Title and Its Significance in the Magisterium of the Church*, in MIRAVALLE (1995) (Anm. 15) 215-246, hier 223f; GHERARDINI (Anm. 10) 115-118; A. B. CALKINS, *The Mystery of Mary Coredemptrix in the Papal Magisterium*, in MIRAVALLE (2002) (Anm. 15) 25-92, [31 f.]: AAS 1 (1908) 409; AAS 5 (1913) 364; AAS 6 (1914) 108 (ein Ablassgebet, approbiert vom Hl. Offizium, das Maria „Miterlöserin des Menschengeschlechtes“ nennt, *corredentrice del genere umano*)

Menschengeschlechtes vollbrachte³⁵. Während des Pontifikates von *Pius XI.* gehört das Thema der Miterlösung zu den Bemühungen, die universale Gnadenmatterschaft Mariens zu definieren³⁶. *Pius XII.* jedoch vermeidet bewusst den Gebrauch des Titels „Miterlöserin“ und wählt stattdessen Ausdrücke mit dem Substantiv *socia* (Gefährtin), zum Beispiel *socia Redemptoris* (Gefährtin des Erlösers)³⁷. Der Papst betont aufs deutlichste die einzigartige Mitwirkung Mariens im Heilswerk³⁸, möchte aber nicht in die theologische Auseinandersetzung eingreifen, die sich seit dem Ende der dreißiger Jahre besonders heftig artikuliert. Nach dem Zeugnis seines Privatsekretärs, *Pater Leiber*, hielt *Pius XII.* die Lage nicht

³⁵ Radioansprache vom 28.4.1935, zitiert bei CALERO (Anm. 19) 290: „O Madre della pietà e della misericordia, che come compaziente e corredentrice hai assistito il tuo Figlio che compiva sull'altare della Croce la redenzione del genere umano ...“. Zu *Pius XI.* vgl. CAROL (Anm. 23) 527-530; LAURENTIN (Anm. 23) 416-418; SCHUG - MIRAVALLE (Anm. 34) 225-228; GHERARDINI (Anm. 10) 121-124; CALKINS (Anm. 34) 32-34

³⁶ Vgl. G. M. BESUTTI, *La mediazione di Maria secondo gli studi di due commissioni istituite da Pio XI.*, in *Marianum* 47 (1985) 37-41; in Anschluß daran werden zwei der drei Gutachten veröffentlicht: 42-78 (spanische Kommission, besonders 48-52); 79-176 (Belgische Kommission). Beide Gutachten sprechen sich für eine dogmatische Definition aus, während das römische Gutachten (laut mündlicher Bekundung von Laurentin: BESUTTI, a. a. O., 38) dagegen gewesen sein soll; siehe auch CALABUIG (Anm. 8) 138.

³⁷ Dies erwähnt ausdrücklich die erste Konzilsvorlage für eine dogmatische Konstitution über Maria: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani secundi*, Bd. I/4, Vatikanstadt 1971, 108.

³⁸ Vgl. CAROL (Anm. 23) 530-536; MIRAVALLE (1993) (Anm. 14) 18f; SCHUG - MIRAVALLE (Anm. 34) 228-231; CALERO (Anm. 19) 290; GHERARDINI (Anm. 10) 125-129

für reif, um zu den Themen der Gnadenmittlerschaft und der Miterlösung Stellung zu nehmen³⁹.

Am Vorabend des Zweiten Vaticanums finden wir bezüglich der Miterlösung drei verschiedene Strömungen, die je für sich noch weitere Differenzierungen aufweisen⁴⁰. Die eindeutig überwiegende Richtung unter den Mariologen setzt sich ein für eine unmittelbare Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung (auch „Erlösung *in actu primo*“ genannt im Unterschied zur „Erlösung *in actu secundo*“, der Austeilung der Gnaden). Als Beispiele seien genannt die Mariologie von *Michael Schmaus*⁴¹ und die umfangreichen Beiträge von *Gabriele Maria Roschini*⁴². Roschini benutzt den Begriff „Miterlöserin“ als systematische Zusammenfassung für die Mitwirkung Mariens, während Schmaus das Wort mit größerer Zurückhaltung anwendet und es mehrmals in Anführungszeichen setzt. Beide Theologen bestimmen jedoch die „Miterlösung“ als

³⁹ Stimmen der Zeit 163 (1958/1959) 86: „Was ... die Frage der ‘Mediatrice’ und ‘Coredemptrix’ angeht, hat *Pius XII*, noch wenige Wochen vor seinem Tod, in den Tagen gleich nach Beendigung des Mariologischen Kongresses in Lourdes geäußert, die beiden Fragen seien zu ungeklärt und zu unreif; er habe in seinem ganzen Pontifikat bewusst und absichtlich vermieden, Stellung zu ihnen zu nehmen, sie vielmehr der freien theologischen Auseinandersetzung überlassen. Er denke nicht daran, diese Haltung zu ändern“.

⁴⁰ Vgl. z. B. die Überblicke bei G. PHILIPS, *L’orientation de la mariologie contemporaine*, in *Marianum* 22 (1960) 209-253, hier 232-243 (Situation auf dem Mariologischen Kongreß in Lourdes von 1958); S. MEO, *Nuova Eva II. Lo sviluppo teologico della „Nuova Eva“: la Corredentrice*, in S. DE FIORES – S. MEO (Hrsg.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1986, 1017-1029, hier 1022f; J. FINKENZELLER, *Miterlöserin (Corredemptrix)*, in *Marienlexikon* 4 (1992) 484-486; CALERO (Anm. 19) 296-300. Eine besonders weitläufige Übersicht bietet G. BARAUNA, *De natura Corredemptionis marianae in theologia hodierna (1921-1958). Dissquisitio expositivo-critica*, Roma 1960.

⁴¹ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik V. Mariologie*, München ²1961, 321-379

⁴² Vgl. A. M. APOLLONIO, *Il mistero di Maria Corredentrice nei mariologi del nostro secolo*, in: *Maria Corredentrice III* (2000) (Anm. 24) 225-282, hier 227-241; P. PARROTTA, *La cooperazione di Maria alla Redenzione* in *Gabriele Maria Roschini* (Collana di Mariologia 3), Pregassona (Lugano) ²2002

unmittelbare Mitwirkung an der objektiven Erlösung⁴³. Dies ist inzwischen auch der allgemein akzeptierte Sinn des Begriffes bei den Autoren, die auf methodologische Klarheit Wert legen⁴⁴. Mitunter wird der Gehalt des Wortes aber auch auf die Mitwirkung an der „subjektiven Erlösung“ ausgedehnt. In diesem Sinne sind dann alle Christen „Miterlöser“⁴⁵. Als (bloße) Teilhabe an der „Austeilung der Gnaden“ gefasst, wird der Begriff „Miterlösung“ deshalb sogar von manchen Theologen angenommen, die eine unmittelbare Mitwirkung Mariens an der (objektiven) Erlösung ablehnen⁴⁶.

Eine Minderheit unter den Mariologen, oft als „minimalistisch“ benannt, lehnt die These einer unmittelbaren Mitwirkung Mariens an der Erlösung ab. Die Hauptvertreter dieser Richtung sind W. Goossens⁴⁷ und H. Lennerz⁴⁸. Nach diesen Theologen gibt es nur eine mittelbare oder entfernte Mitwirkung an der Erlösung, inso-

⁴³ Vgl. SCHMAUS (Anm. 41) 357f. 377f; PARROTTA (Anm. 42) 87-131

⁴⁴ Vgl. z. B. CAROL (Anm. 23) 46; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Maria, Madre del Redentor*, Pamplona 1995, 300; S. M. MANELLI, *La Corredenzione mariana. Lineamenta*, in AA. VV., *Miscellanea Brunero Gherardini* (Studi Tomistici, 61), Città del Vaticano 1996, 260-270, hier 262f; GHERARDINI (Anm. 10) 100-108; G. de MENTHIÈRE, *Marie Mère du salut. Marie, Corédemptrice? Essai de fondement théologique*, Paris 1999, 22; PARROTTA (Anm. 42) 88-94 (G. M. Roschini)

⁴⁵ So z. B. GALOT (Anm. 19) 242-245 (der allerdings dabei die einzigartige Bedeutung der Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung unterstreicht) und A. M. APOLLONIO, *I „punti fermi“ della Corredenzione mariana*, in MARIA CORREDENTRICE I (1998) (Anm. 24) 17-36, hier 23: „La Corredenzione si può definire propriamente come la cooperazione attiva, immediata, formale e subordinata di Maria a tutta l'opera della Redenzione“.

⁴⁶ Vgl. die Hinweise bei LAURENTIN (Anm. 23) 421-423

⁴⁷ W. GOOSSENS, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam*, Parigi 1939

⁴⁸ H. LENNERZ, *De Beata Virgine*, Rom ³1939; DERS., *De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis*, Gregorianum 28 (1947) 574-597; 29 (1948) 118-141 (u. a.). Zur Kontroverse zwischen Lennerz und Roschini vgl. M. HAUKE, *La questione del „primo principio“ e l'indole della cooperazione di Maria all'opera redentrice del Figlio: due temi rilevanti nella mariologia di Gabriele M. Roschini*, Marianum 64 (2002) (in Vorbereitung)

fern Maria den Erlöser geboren hat. Die Verbindung Mariens mit dem Heilswerk Christi hat keine Bedeutung für die Erlösung selbst, sondern nur für die Zuwendung der Erlösungsfrüchte an die heilsbedürftigen Menschen (subjektive Erlösung).

Eine dritte Richtung, vorwiegend im deutschen Sprachraum vertreten (*H. M. Köster* und *O. Semmelroth*⁴⁹), möchte eine vermittelnde Position einnehmen. Nach Köster befindet sich die Mitwirkung Mariens jenseits der Unterscheidung von „unmittelbar“ und „mittelbar“. Christus als Repräsentant Gottes erwirbt die Erlösungsgnade und Maria, als Vertreterin der Kirche und damit der empfangenden Menschheit, stimmt im Namen der Menschheit der Erlösung zu und nimmt sie in Empfang. Maria empfängt die Früchte der Erlösung als Urbild und Spitze der Kirche. Diese Empfänglichkeit entspricht ihrem Frausein und dem Bund zwischen Christus und der Kirche, der durch die Liebe zwischen Bräutigam und Braut versinnbildet wird⁵⁰. Da die vertretungsweise Annahme durch Maria die objektive Erlösung betrifft, wird die vermittelnde Position manchmal gekennzeichnet als „unmittelbare passive Mitwirkung“⁵¹, obwohl diese Begrifflichkeit nicht ganz der von Köster selbst entspricht.

Die „vermittelnde“ Position hat das Verdienst, mit dem Hinweis auf das Bild der Ehe (die Beziehung von Bräutigam und Braut) die Ähnlichkeit zwischen Maria und der Kirche zu betonen; im Vordergrund steht dabei die Rezeptivität. Andererseits wird man der Kritik recht geben müssen, wonach die Mitwirkung Mariens auch

⁴⁹ O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1950; die Bedeutung dieses Theologen unterstreicht S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Rom³ 1991, 51 f., 117

⁵⁰ H. M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn. Theologische Versuchungen und Überlegungen*, Limburg 1947; ²1954; DERS., *Unus mediator*. Gedanken zur marianischen Frage, Limburg 1950; DERS., *De corredemptione Mariana in theologia hodierna*, in *Marianum* 24 (1962) 158-182; vgl. F. COURTH, *Köster*, *Marienlexikon* 6 (1994) 851; *Bibliographie Heinrich M. Köster SAC*, Dokumentation 1993. Pallottiner intern, Limburg 1994, 122-145; GHERARDINI (Anm. 10) 72 f., 346-349

⁵¹ Vgl. etwa (im Gefolge Roschinis) MEO (Anm. 40) 1023

einen aktiven Charakter hat, besonders dann, wenn die Heilsbedeutung der Inkarnation betont wird (und das Erlösungsgeschehen nicht auf das Kreuz reduziert wird)⁵². Auch die Annahme ist eine Aktivität.

2. 2 Die Entwicklung vom Zweiten Vatikanum bis zu Johannes Paul II.

Das Zweite Vatikanum hat den Begriff *corredemptrix* nicht benutzen wollen, im Unterschied zu etwa 50 Bischöfen, die eine diesbezügliche Definition wünschten⁵³. Bezeichnend ist die offizielle Begründung von seiten der Konzilskommission:

„Ausgelassen wurden einige von den Päpsten gebrauchte Ausdrücke und Worte, die zwar in sich vollkommen richtig sind, aber von den getrennten Brüdern (insbesondere von den Protestanten) schwieriger zu verstehen sind. Dazu können wir auch den Ausdruck rechnen ‚Miterlöserin des Menschengeschlechtes‘ (*hl. Pius X, Pius XI*) ...“⁵⁴.

Die Tatsache, dass der Begriff *corredemptrix* nicht im Text von *Lumen gentium* auftaucht, gründet also nach der zitierten Begründung in ökumenischen Rücksichten. Um eine prinzipielle Frage der

⁵² Vgl. etwa die Kritik an Köster bei GALOT (Anm. 19) 281-283; ZIEGENAUS (Anm. 3) 346 f.

⁵³ Vgl. PERRELLA (Anm. 33) 172-227; M. HAUKE, *Die trinitarischen Beziehungen Mariens als Urbild der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 4 (2/2000) 78-114, hier 82 f. Etwa 400 Bischöfe waren für eine dogmatische Definition der Mittlerschaft Mariens (wozu dann auch die Mitwirkung bei der Erlösung gehört): vgl. A. ESCUDERO CABELLO, *La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Vaticano II*, Rom 1997, 86-92; CALABUIG (Anm. 8) 139 f.

⁵⁴ Übersetzt aus *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani secundi*, Bd. I/4, Vatikanstadt 1971, 99; zum Gebrauch des Begriffes siehe auch PERRELLA (Anm. 33) 209, Anm. 123

Wahrheit geht es dabei nicht⁵⁵. Das Konzil betont jedenfalls aufs deutlichste die Mitwirkung Mariens am Heilsgeschehen auf eine Weise, die nicht auf eine bloß passive oder indirekte Teilhabe reduziert werden kann. Maria wurde „nicht bloß passiv von Gott benutzt“, sondern hat „in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt“⁵⁶. Von der Verkündigung bis zum Kreuz hat Maria „beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise ... mitgewirkt ...“⁵⁷.

In der nachkonziliaren Mariologie überwiegt die Neigung, den Begriff „Miterlöserin“ ebenso zu vermeiden wie das systematische Nachdenken darüber, wie die Art und Weise der Mitwirkung näher zu bestimmen ist. Die Unterscheidungen zwischen objektiver und subjektiver Erlösung, *in actu primo* und *in actu secundo*, unmittelbar und mittelbar, aktiv und passiv sind nicht gerade beliebt. Andererseits wird man auch nicht sagen können, dass die genannten Differenzierungen, eingeordnet in den weiten Horizont der Marienlehre im Geheimnis Christi und der Kirche, überflüssig geworden wären. Anscheinend finden sich keine Wortführer mehr der Auffassung, wie sie seinerzeit von *Goossens* und *Lennerz* vertreten wurde, wonach die Mitwirkung Mariens ausdrücklich nur einen

⁵⁵ Es ist darum falsch, zu behaupten – so etwa bei CALERO (Anm. 19) 301 –, das Konzil habe der Lehre von der Miterlösung „den Weg versperrt“. Diese Deutung widerspricht im übrigen auch *Lumen gentium*, 54: Das Konzil hat „nicht im Sinn, eine vollständige Lehre über Maria vorzulegen oder Fragen zu entscheiden, die durch die Arbeit der Theologen noch nicht völlig geklärt sind ...“.

⁵⁶ *Lumen gentium*, 56

⁵⁷ *Lumen gentium*, 61

mittelbaren Charakter habe⁵⁸. Und der Vergleich zwischen Maria und Kirche reduziert die Gottesmutter zweifellos nicht auf eine passive Rolle. Als Beispiele seien der bekannte spanische Mariologe *Candido Pozo*⁵⁹ und Kardinal *Leo Scheffczyk* zitiert, der die neuen Errungenschaften der Mariologie mit dem Erbe der Vergangenheit integriert: in Maria finden wir „keine Passivität, wohl aber Rezeptivität und tätige Empfänglichkeit“ in der „direkten und unmittelbaren“ Mitwirkung am Erlösungswerk⁶⁰.

Die *Internationale Päpstliche Marianische Akademie (Pontificia Academia Mariana Internationalis = PAMI)* hat Stellung bezogen zu den oben genannten Bemühungen zur Definierung eines neuen marianischen Dogmas. Auf Bitten des „Heiligen Stuhles“⁶¹

⁵⁸ Die Überwindung der minimalistischen Position von Goossens und Lerner zeigte sich bereits (nach Einschätzung von *J. M. Alonso* und *C. Pozo*) auf dem Mariologischen Kongreß in Lourdes 1958: man sei sich einig gewesen bezüglich einer wirklichen (aktiven und unmittelbaren) Mitwirkung an der objektiven Erlösung. Vgl. *J. M. ALONSO, El tercer Congreso Internacional Mariológico de Lourdes*, in *Revista Española de Teología* 15 (1958) 447-455, hier 454f; *C. POZO, La contribución del P. Balic a la mariología*, in *P. MELADA/D. ARACIC (Hrsg.), P. Carlo Balic O. F. M. Perfil - impresiones - ricordi*, Rom 1978, 47-62, hier 55 f.; *J. STÖHR, Maria, unsere Mutter. Mariologische Studien*, Köln 1991, 71; *A. M. APOLLONIO, Il „calvario teologico“ della Corredenzione mariana*, in *Corredemptrix. Annali mariani 1999 del Santuario dell'Addolorata*, Castelpetroso 2000, 51-89, hier 55 f.

⁵⁹ *C. POZO, María en la obra de la salvación*, Madrid ²1990, 50: „No olvidemos, sin embargo, que siendo la aceptación de la Encarnación una cooperación inmediata a la obra de la salvación, también lo es su mantenimiento junto a la Cruz“. POZO hat die Kommission der PAMI geleitet, deren Arbeit im folgenden genannt wird: vgl. CALABUIG (Anm. 8) 130.

⁶⁰ *L. SCHEFFCZYK, Maria im Glauben der Kirche. Maria in der Heilsgeschichte II*, Wien 1980, 59. Vgl. DERS., *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, in DERS., *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge (Mariologische Studien XIII)*, Regensburg 2000, 159-185, hier 173-181, besonders 180: „So lässt sich der letzte Sinn der Bewahrung der Gottesmutter von der universalen Menschheitssünde darin erkennen, dass ihr auf diese Weise ein wirkliches Mitwirken an der Erlösung durch Jesus Christus ermöglicht wurde“.

⁶¹ LAURENTIN, *Pétitions internationales* (Anm. 11), 429

berief die Leitung des Mariologischen Kongresses von *Tschenstochau* (August 1996) eine ökumenische Kommission ein, um die Meinung der Gelehrten zur Möglichkeit und Opportunität eines neuen Dogmas zu erfragen über Maria als Miterlöserin, Mittlerin und Fürsprecherin. Die Antwort der Kommission wurde dann im *Osservatore Romano* veröffentlicht.

Die marianischen Titel werden als „zweideutig“ bezeichnet (*ambigui*). Es sei verkehrt, „die vom Zweiten Vatikanum verfolgte theologische Linie zu verlassen“: das Konzil habe keinen der genannten Titel definieren wollen, obwohl es auf „nüchterne“ Weise die Titel „Mittlerin“ und „Fürsprecherin“ gebraucht habe. Der Begriff „Miterlöserin“ komme in keinem wichtigen Dokument des päpstlichen Lehramtes vor, und Pius XII. habe dessen Gebrauch bewusst vermieden. „Auch wenn man den Titeln einen Inhalt zuwiese, dessen Zugehörigkeit zum Glaubensgut man annehmen könnte, wäre deren Definition in der gegenwärtigen Situation jedoch nicht theologisch einleuchtend, insofern diese Titel und die mit ihnen verbundenen Lehren noch eine weitere Vertiefung benötigen aus einer erneuerten trinitarischen, ekklesiologischen und anthropologischen Perspektive“. Schließlich weist man hin auf „ökumenische Schwierigkeiten“⁶².

Unter den Kommentaren zugunsten der Erklärung von *Tschenstochau* ragen heraus die Beiträge von *Angelo Amato*⁶³, *René Laurentin*⁶⁴ und *Salvatore M. Perrella*⁶⁵. Auf der gleichen Linie

⁶² Übersetzt (von Hauke) aus *Dichiarazione della Commissione Teologica del Congresso di Czestochowa*, in *L'Osservatore Romano* (ital.), 4.6.1997, S. 10; siehe auch PAMI, *Un nuovo dogma mariano?* Ibid.

⁶³ A. AMATO, *Verso un altro dogma mariano?*, *Marianum* 58 (1996) 229-232 (kurz vor der Erklärung von *Tschenstochau* verfaßt); DERS., *Gesù, Salvatore unico, definitivo, universale, e la cooperazione di Maria alla salvezza*, in E. PERETTO (Hrsg.), *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, Roma 1999, 387-427

⁶⁴ LAURENTIN, *Pétitions internationales* (Anm. 11)

befindet sich auch eine Tagung, die von der Päpstlichen Marianischen Theologischen Fakultät *Marianum* organisiert wurde und in deren Beiträgen das Thema der marianischen Mitwirkung mit lobenswerter Breite behandelt wird⁶⁶. Ebenso haben Vertreter der Bewegung zugunsten des neuen Dogmas kritisch zur Erklärung von Tschenschau Stellung bezogen⁶⁷.

Unabhängig von der Bitte um ein fünftes marianisches Dogma (wenn auch zweifellos von der einschlägigen Diskussion angeregt), sind einige umfangreiche Studien erschienen, die das Thema der marianischen Mitwirkung anhand des Begriffes der „Miterlöserin“ vertiefen. Dies gilt besonders für die im Zeitraum von vier Jahren (1998-2001) erschienenen fünf Bände unter dem Titel *Maria Corredentrice*. Den Ausgangspunkt bildet ein Internationales Mariologisches Symposium, organisiert von den *Frati Francescani dell'Immacolata* und feierlich begangen in Gemeinschaft mit der

⁶⁵ S. M. PERRELLA, *La cooperazione di Maria all'opera della Redenzione. Attualità di una questione*, in: *L'Osservatore Romano*, 4.6.1997, S. 10-11; DERS., *Maria, Madre di Gesù nel servizio al compimento del Regno*, in PERETTO (Anm. 63) 537-618

⁶⁶ ESCUDERO CABELLO, *Approcci attuali* (Anm. 9); CALABUIG (Anm. 8)

⁶⁷ A. B. CALKINS, „Towards another Marian Dogma?“ *A Response to Father Angelo Amato, S. D. B.*, in *Marianum* 59 (1997) 159-167; MIRAVALLE (2000) (Anm. 15), besonders 109-166 (M. I. Miravalle, A. B. Calkins, M. O'Carroll, Th. Xavier); vgl. DERS., *Mary Co-redemptrix: A Response to 7 Common Objections*, in DERS. (2002) (Anm. 15) 93-138; APOLLONIO, *Calvario teologico* (Anm. 58) 64-81. Siehe auch die kritischen Bemerkungen von GHERARDINI (Anm. 10) 54.

Ortskirche (September 1996)⁶⁸. Unter den systematischen Monographien aus der Feder eines einzelnen Theologen ragt heraus die Studie von *Brunero Gherardini*, emeritierter Professor für Ekklesiologie und Spezialist für die Theologie Luthers (1998). Der Verfasser bietet einen „klassischen“ Ansatz und verhehlt nicht seine Sympathie mit *Gabriele Maria Roschini*, „mit dem mich die Verehrung des Schülers für seinen Lehrer verbindet“⁶⁹. Verschiedene Beiträge zum Thema der „Miterlöserin“ stammen von dem bekannten Christologen *Jean Galot*, Verfasser auch eines umfangreichen Handbuchs der Mariologie⁷⁰. Eine interessante Studie hat außerdem der Mariologe der Pariser *École Cathédrale* beigetragen, *Guillaume de Menthière* (1999), der angesichts auseinanderlaufender Positionen Klarheit bringen möchte:

„Man ist betroffen von der Heftigkeit der Stellungnahmen, die manchmal diametral einander entgegengesetzt sind, und das bei Gläubigen mit den besten Absichten. Die einen sehen in der Zu-

⁶⁸ *Maria Corredentrice* (Anm. 24); vgl. die Anmerkungen von CALABUIG (Anm. 8) 129f sowie die Zusammenfassungen von MANELLI, *Maria Corredentrice* (Anm. 10) (Bd. I-III) und S. M. MIOTTO, *Maria Corredentrice. Nuovi saggi di soteriologia mariana*, in *Immaculata Mediatrix* 1 (2001) 121-132 (Bd. IV). Die Tagungsbände werden neuerdings ergänzt durch eine mariologische Zeitschrift, ebenfalls betreut von den *Frati Francescani dell'Immacolata*, die vom Gedankengut des hl. Maximilian Kolbe angeregt wissen (dem die päpstliche Definition der universalen Gnadenmittlerschaft Mariens ein besonderes Anliegen war): *Immaculata Mediatrix*, seit 2001 (Casa Mariana Editrice, Santuario dell'Addolorata, I-86090 Castelpetroso). Ein gleichgestimmter Tagungsband (mit einigen Beiträgen, die in den italienischen Bänden wiederkehren) gibt es obendrein in englischer Sprache: *Mary at the Foot of the Cross* (2001) (Anm. 24); ein weiterer Band ist für das laufende Jahr angekündigt. Auf das Thema der „Miterlösung“ hat sich auch die neueste Studie von Miravalle konzentriert: MIRAVALLE (2002) (Anm. 15).

⁶⁹ GHERARDINI (Anm. 10) 75

⁷⁰ GALOT (Anm. 19) 239-295; DERS., *Maria Corredentrice. Controversie e problemi dottrinali*, in *La Civiltà Cattolica* (1994) III 213-225 = *Mary Co-redemptrix: Controversies and Doctrinal Questions*, in MIRAVALLE (2002) (Anm. 15) 7-23; vgl. auch DERS., *Maria: Mediatrix o Madre universale?* In *La Civiltà Cattolica* (1996) I 232-244; DERS., *La Mediazione di Maria: natura e limiti*, in *La Civiltà Cattolica* (1997) IV 13-25

rückweisung des Titels ‚Miterlöserin‘ eine Beleidigung der heiligen Jungfrau, während andere ihn als Anschlag auf die Ökumene betrachten und als Phantasie von Marienanbetern⁷¹.

Zweifellos kommt eine besondere Bedeutung der Lehre und dem Wortschatz des gegenwärtigen Papstes zu. *Johannes Paul II.* hat den Titel „Miterlöserin“ wiederholt gebraucht⁷². Freilich ist es auch wahr, dass der Ausdruck nicht in den hochrangigsten Dokumenten vorkommt, insbesondere nicht in der Enzyklika *Redemptoris Mater*. Eine besonders reichhaltige Lehre über die marianische Mitwirkung findet sich in der Katechese vom 9. April 1997, aus der wir einige wichtige Aussagen wiedergeben:

Schon *Augustinus* nennt Maria „Mitarbeiterin“ der Erlösung⁷³, „ein Titel, der die mit dem Erlöser Christus verbundene und ihm untergeordnete Tätigkeit Mariens betont“. Das Nachdenken über dieses Thema, „vor allem seit dem 15. Jh.“⁷⁴, stellt „Maria nicht auf

⁷¹ MENTHIÈRE (Anm. 44) 8 f. (Übersetzung von Hauke)

⁷² Vgl. CALKINS, *Pope John Paul II's Teaching on Marian Corredemption* (Anm. 27); DERS., *Papal Magisterium* (Anm. 34) 41-50; DERS., *Pope John Paul II's Ordinary Magisterium on Marian Coredemption: Consistent Teaching and more recent Perspectives*, *Divinitas* 45 (2002) 153-185. Der Verfasser listet auf: die *Generalaudienz vom 8. 9. 1982* („Maria ... ha partecipato in maniera mirabile alle sofferenze del suo divin Figlio, per essere Corredentriche dell'umanità“: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Bd. V/3, 404), die *Angelus-Ansprache beim Fest des hl. Karl Borromäus in Arona, 4. 11. 1984* (Insegnamenti ..., Bd. VII/2, 1151), eine *Ansprache im Marienheiligtum von Guayaquil, Ekuador, am 31. 1. 1985* („el papel corredentore de María no cesó con la glorificación del Hijo“: Insegnamenti ..., Bd. VIII/1, 318 f.; der Papst benutzt hier den Ausdruck auch für die subjektive und nicht nur für die objektive Erlösung), die *Angelus-Ansprache vom 31. 3. 1985* (Palmsonntag und Weltjugendtag: Maria, die ihren Sohn bis zum Kreuz hin begleitet, wird vom Papst als „Corredentriche“ angerufen: Insegnamenti ..., Bd. VIII/1, 889-890), eine *Ansprache an Lourdes-Pilger, 24. 3. 1990* (Insegnamenti, Bd. XIII/1, 743), das schon erwähnte *Jubiläum der hl. Birgitta, 6. 10. 1991* (die Heilige ruft Maria unter anderem als „Miterlöserin“ an: Insegnamenti, Bd. XIV/2, 756). Siehe auch PARROTTA (Anm. 42), 161-164

⁷³ Vgl. *De sancta Virginitate* 6 (PL 40, 399): „... cooperata est caritate, ut fideles in ecclesia nascerentur ...“.

⁷⁴ In dem wir erstmals den Titel *corredemptrix* finden (Anm. von Hauke).

die gleiche Ebene mit Christus. In Wirklichkeit unterstreicht die Lehre der Kirche mit aller Klarheit den Unterschied zwischen Mutter und Sohn im Heilswerk, indem sie die Unterordnung der Jungfrau, eben als Mitarbeiterin, gegenüber dem einzigen Erlöser betont“. Schon der Apostel Paulus betont die Tatsache, dass der Mensch „mit Gott mitarbeiten“ kann (vgl. 1 Kor 3, 9), auch wenn natürlich „die Mitarbeit der Gläubigen ... jede Gleichheit mit Ihm ausschließt“. „In seiner Anwendung auf Maria gewinnt der Begriff ‚Mitarbeiterin‘ jedoch eine besondere Bedeutung. Die Mitarbeit der Christen im Heilsgeschehen geschieht nach dem Ereignis von Kalvaria, dessen Früchte sie auszuteilen suchen durch Gebet und Opfer. Die Mitwirkung Mariens jedoch geschah während des Ereignisses selbst und in ihrer Eigenschaft als Mutter; das Mitwirken erstreckt sich also auf das Ganze des Heilswerkes Christi. Nur sie ist auf diese Weise dem Erlösungsopfer beigesellt worden (*associata ... all’offerta redentrice*), welches das Heil aller Menschen verdient hat. In Verbindung mit Christus und ihm untergeordnet hat sie mitgewirkt, um die Gnade des Heiles für die gesamte Menschheit zu erlangen ... Maria ist als Frau dem Heilswerk verbunden. Da der Herr den Menschen als ‚Mann und Frau‘ geschaffen hat (vgl. Gen 1, 27), will er bei der Erlösung dem neuen Adam die neue Eva zur Seite stellen ... Maria, die neue Eva, wird so die vollkommene Ikone der Kirche. Gemäß dem göttlichen Plan vertritt sie unter dem Kreuz die erlöste Menschheit, die heilsbedürftig war und in die Lage versetzt worden ist, einen Beitrag für die Entfaltung des Heilswerkes darzubringen“⁷⁵.

⁷⁵ L’Osservatore Romano, 10.4.1997, S. 4 (Übersetzung von Hauke). Vgl. V. FAGIOLO (Hrsg.), *Giovanni Paolo II, Maria Madre di Cristo e della Chiesa. Catechesi mariane*, Casale Monferrato 1998, 302-307 (mit einem Kommentar zugunsten der „corredenzione“). Zu dieser Katechese vgl. J.-M. GARRIGUES, *Un développement en cours du dogme marial*, in *Nova et vetera* 73 (3/1998) 35-51. Man beachte auch eine Bemerkung von GHERARDINI (Anm. 10) 53 f.: „Fassungslosigkeit erweckt die Tatsache ..., dass der Osservatore Romano vom 10. [April] die päpstliche Katechese abschwächt, indem er ‚Miterlöserin‘ in ‚einzigartige Mitarbeiterin‘ ändert“ („Sconcertante è ... che ‘L’Osservatore Romano’ del 10 [aprile] attenui la catechesi papale, convertendo ‘corredentrice’ in ‘singolare cooperatrice’”).

2. 3 Ergebnis der Nachforschung

Die Untersuchung zum Titel „Miterlöserin“ zeigt, dass es sich nicht um einen geächteten Begriff handelt, sondern um die kürzeste Ausdrucksweise, um die (unmittelbare und aktive) Mitwirkung Mariens bei der Erlösung zu kennzeichnen. Diese Lehre gehört zur grundlegenden „Infrastruktur“ der Mariologie und könnte in der Zukunft auch Gegenstand einer dogmatischen Definition werden. Ein solcher Schritt und die Verwendung des Wortes „Miterlöserin“ ist weniger ein theologisches Problem als vielmehr eine Frage der Opportunität und der Reifung der öffentlichen Meinung in der Kirche⁷⁶.

3. Die Mitwirkung Mariens im ökumenischen Kontext

3. 1 Der katholisch-lutherische Dialog über die Rechtfertigung

Die Verwendung des Begriffes „Miterlösung“ im Inneren der Kirche wird ganz offensichtlich gebremst von ökumenischen Rücksichten. Das Problem jedoch ist nicht allzusehr der auf die Miterlösung abhebende Wortschatz, sondern die grundlegendere Frage nach der Mitwirkung des Menschen im Heilsgeschehen. Die Auseinandersetzung betrifft hier nicht die Beziehungen mit der Orthodoxie, die durchaus kräftig die Mitwirkung (*sunergeia*) des Menschen mit der göttlichen Gnade herausstellt⁷⁷, sondern das Gespräch mit den Protestanten. Hier taucht das Thema der Rechtfertigung unter marianischem Vorzeichen auf.

Verteidigt wird der Titel „Miterlöserin“ von dem Theologen des Päpstlichen Hauses, P. Georges COTTIER, *La Mariologia dal Concilio Vaticano II ad oggi*, in *L'Osservatore Romano* (ital.), 3.-4.06.2002, S. 8; vgl. dazu S. M. MANELLI, „*Maria, a titolo unico, è Corredentrice*“, in *Immaculata Mediatrix* 2 (2002) 247-264

⁷⁶ Zu diesen wichtigen Voraussetzungen vgl. u. a. GALOT, *Maria: Mediatrice o Madre universale?* (Anm. 70) 236-238. 244; DERS., *La mediazione di Maria* (Anm. 70) 25; GHERARDINI (Anm. 10) 11; PARROTTA (Anm. 42) 169-171. 200 f.

⁷⁷ Vgl. T. SPIDLIK, *Synergie I. En Orient Chrétien*, in *Dictionnaire de spiritualité* 14 (1990) 1412-1417

Am 31. Oktober 1999 wurde in Augsburg die „*Gemeinsame Offizielle Feststellung*“ unterzeichnet des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche. Durch diese Unterzeichnung wird die „*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*“ von 1997 bestätigt, allerdings im Lichte eines beigefügten Anhanges und unter Berücksichtigung der negativen katholischen Antwort auf die „*Gemeinsame Erklärung*“ aus dem Jahre 1998⁷⁸. Schon der mühsame Weg zu dieser Übereinkunft bezüglich „fundamentaler Wahrheiten“ der Rechtfertigung und der heftige Widerstand gegenüber einem oft für trügerisch gehaltenen Konsens weisen auf beachtliche Schwierigkeiten⁷⁹.

Nach der „*Gemeinsamen Erklärung*“ geschieht die Rechtfertigung „allein aus Gnade“ (GE 19). Demnach wird von beiden Seiten die protestantische Formel der Rechtfertigung *sola fide* angenommen. Diese Formel gibt jedoch keinen gemeinsamen Inhalt wieder, wie die darauf folgende Erläuterung zeigt:

„Wenn Katholiken sagen, dass der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln ‚mitwirke‘, so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften.

Nach lutherischer Auffassung ist der Mensch unfähig, bei seiner Errettung mitzuwirken, weil er sich als Sünder aktiv Gott und seinem rettenden Handeln widersetzt. Lutheraner verneinen nicht, dass der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann. Wenn sie betonen, dass der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann (*mere passive*), so verneinen sie damit jede Möglichkeit eines eige-

⁷⁸ Die Dokumente werden im folgenden zitiert nach *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan* (Texte aus der VELKD, 87/1999), Hannover 1999

⁷⁹ Zur kritischen Bilanz der einschlägigen Diskussion vgl. ausführlicher M. HAUKE, *Die Antwort des Konzils von Trient auf die Reformatoren*, in A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade*, Buttenwiesen 2000, 75-109, hier 94-109

nen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird“ (GE 20-21).

Nach der von der „Gemeinsamen Erklärung“ selbst beschriebenen katholischen Lehre ist der Mensch unter dem Einfluss der Gnade in der Lage, sich auf die Rechtfertigung vorzubereiten. Die lutherische Auffassung dagegen lehnt jede Mitwirkung des Menschen zum eigenen Heil ab: im Vorgang der Rechtfertigung selbst ist der Mensch passiv. Das menschliche „Beteiligtsein“ wird in einer vorbereitenden Stellungnahme auf folgende Weise erklärt: „*‘Mitwirkung‘* kann es nur in *dem* Sinne geben, dass das Herz beim Glauben dabei ist, wenn das Wort es trifft und den Glauben schafft“⁸⁰. Diese Formulierung drückt jedoch keineswegs die Eigentätigkeit des Menschen im Vorgang des Glaubens aus, der die Hingabe des Verstandes und des Willens an Gott beinhaltet⁸¹.

Die katholische Seite (in der „Gemeinsamen Erklärung“) setzt die menschliche Mitwirkung in Anführungszeichen, offensichtlich um den protestantischen Befürchtungen entgegenzukommen, wonach eine „Mitwirkung“ den Menschen auf die gleiche Ebene mit Gott stellen würde. Festzuhalten ist außerdem, dass die lutherische Seite „jede Mitwirkung beim Geschehen der Rechtfertigung selbst ausschließen“ will⁸². Die offizielle Antwort der Katholischen Kirche, gemeinsam formuliert 1998 von der Glaubenskongregation

⁸⁰ K. LEHMANN – W. PANNENBERG (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. I, Freiburg i. Br. – Göttingen 1986, 53. Die „Gemeinsame Erklärung“ nennt den zitierten Text unter ihren Quellen (vgl. GE 19-21).

⁸¹ Siehe dazu bereits die Kritik bei L. SCHEFFCZYK, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik VI), Aachen 1998, 480-482 (vgl. auch 445-491 zum gesamten Thema der Rechtfertigung in der ökumenischen Diskussion).

⁸² Stellungnahme des Gemeinsamen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (13. September 1991), in *Lehrverurteilungen im Gespräch*, Frankfurt 1993, 57-160, hier 84, zitiert unter den Quellen von GE 19-21 (S. 14)

und dem Einheitssekretariat, war nicht zufrieden mit den Aussagen der „Gemeinsamen Erklärung“ zur menschlichen Mitwirkung: es sei lobenswert, dass die lutherische Seite der menschlichen Freiheit die Möglichkeit zuerkenne, die Gnade zurückzuweisen; „es müßte aber auch gesagt werden, dass dieser Freiheit zur Zurückweisung auch eine neue Fähigkeit zur Annahme des göttlichen Willens entspricht, eine Fähigkeit, die man mit Recht ‚*cooperatio*‘ (Mitwirkung) nennt. Diese mit der neuen Schöpfung geschenkte Neubefähigung gestattet nicht die Verwendung des Ausdrucks ‚*mere passive*‘ „⁸³.

Der Anhang zur „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“ von 1999 verdeutlicht nicht das Thema der Mitwirkung, zitiert aber (neben den protestantischen Prinzipien *sola fide* und *sola gratia*) ein lutherisches Dokument aus der Reformationszeit, die Konkordienformel: wir können „durch die Kraft des Heiligen Geistes mitwirken“ in dem, was der Heilige Geist durch das „Werk der Wiedergeburt und Erneuerung in uns angefangen hat“⁸⁴. Dieser Text spricht jedoch nicht von einer Mitwirkung bei der Rechtfertigung selbst (d. h. bei der Disposition auf die Rechtfertigung), sondern von einer Mitwirkung der gerechtfertigten Person zum Vollbringen des Guten; bei der Rechtfertigung selbst ist der Mensch passiv⁸⁵. Es bleibt also durchaus aktuell, was das Konzil von Trient mit höchster Autorität betont: „Wer sagt, der von Gott bewegt und erweckte

⁸³ *Antwort der Katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre*, Nr. 3 (S. 27). Das Konzil von Trient betont allerdings bereits die Mitwirkung des Menschen auf dem Weg zur Rechtfertigung, also vor dem Beginn der „neuen Schöpfung“ (DH 1525-1527; 1554). Es gibt auch eine menschliche Mitwirkung beim Wachstum der empfangenen Rechtfertigung (DH 1535; 1545), ein Gesichtspunkt, der nicht fehlen dürfte: vgl. SCHEFFCZYK, *Gnadenlehre* (Anm. 81) 482-488. Auch die Antwort (Nr. 3) deutet diese Inhalte an.

⁸⁴ *Formula Concordiae, Solida Declaratio* II,64f (BSLK 897), zitiert im *Anhang*, C (S. 32)

⁸⁵ Vgl. R. FLOGAUS, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Historisch-kritische Exegese einer ökumenischen Konsenserklärung*, *Theologische Literaturzeitung* 124 (1999) 1083-1106, hier 1098 f.

freie Wille des Menschen wirke durch seine Zustimmung zu der Erweckung und dem Ruf Gottes nichts dazu mit, sich auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade zuzurüsten und vorzubereiten ...: der sei mit dem Anathema belegt⁸⁶. Leider ist festzustellen, dass es zur Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung keinen wirklichen Konsens gibt⁸⁷.

3. 2 Die Beziehung zwischen Rechtfertigungslehre und Mitwirkung Mariens

Die offizielle Überkunft zur Rechtfertigungslehre muss im Bereich der Mariologie verifiziert oder falsifiziert werden⁸⁸. Bezeichnend ist schon der Kommentar *Luthers* zur Formulierung des *Regina coeli*, „den du zu tragen verdient hast“ (*quem meruisti portare*): in ihrem „Verdienst“, Mutter Gottes zu sein, ist Maria gleich mit dem „Verdienst“ des Kreuzesholzes, den Erlöser zu tragen⁸⁹. Im

⁸⁶ *Dekret über die Rechtfertigung*, Kanon 4 (DH 1554). Vgl. Kanon 9 (DH 1559)

⁸⁷ Vgl. u. a. FLOGAUS (Anm. 85) 1095-1099; L. SCHEFFCZYK, „*Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*“ und die Norm des Glaubens, *Theologisches* 28 (1998) 61-68; 125-132; DERS., *Einig im Uneins-Sein. Zu den Konsensdokumenten in der Rechtfertigungslehre*, *Theologisches* 29 (1999) 453-468; DERS., Der ökumenische Dialog und das bleibende Katholische, in *Theologisches* 30 (2000) 218-230

⁸⁸ Zu diesem Thema vgl. A. DITTRICH, *Protestantische Mariologiekritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse* (Mariologische Studien XI), Regensburg 1998, 281-292; M. KREUZER, *Maria und die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, *Forum Katholische Theologie* 17 (2001) 47-58, der abschließend betont: „So werden sich weiter an Maria die Geister scheiden. Damit wird auch deutlich, dass die Gemeinsamkeit, die durch die GE [Gemeinsame Erklärung] in der Rechtfertigungslehre erzielt worden ist, bei genauem Hinsehen so groß nicht ist. Sie wird es erst, wenn auch die katholische Position auf das sola gratia reduziert wird“ (57).

⁸⁹ *Auslegung des Magnifikat* (1521): WA 7, 573; zum Kontext vgl. DITTRICH (Anm. 88) 29-37; ZIEGENAUS (Anm. 3) 52; M. KREUZER, „*Und das Wort ist Fleisch geworden*“. Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther, Paderborn 1998, 262-266; W. LAYH, *Luthers Verständnis von Maria anhand seiner Magnificatauslegung von 1521*, *Ephemerides Mariologicae* 50 (2000) 107-140, hier 119

Heilsgeschehen wirkt Gott alles und Maria, Urbild des „allein aus Gnade“ gerechtfertigten Menschen, wirkt nichts⁹⁰.

Das Thema der marianischen Mitwirkung ist neuerdings aufgegriffen worden besonders in einem Dokument der „*Gruppe von Dombes*“⁹¹. Unter die „umstrittenen Fragen“ in der Mariologie wird an erster Stelle (!) genannt „Das ‚Mitwirken‘ Marias am Heil und die Beziehung zwischen Gnade und Freiheit“⁹². Als Beispiel für die protestantische Überzeugung wird Karl Barth zitiert: „Er wendet sich vor allem gegen das ‚Mitwirken‘ Marias“⁹³. Die katholischen Gesprächspartner setzen den Begriff „Mitwirkung“, wie auch in der „Gemeinsamen Erklärung“ zur Rechtfertigungslehre, stets in Anführungszeichen. Die protestantischen, katholischen und orthodoxen Theologen zitieren gemeinsam Martin Luther: die Rechtfertigung geschieht nicht durch unsere Werke; die Werke offenbaren (nur) das von Gott geschenkte Heil⁹⁴. Maria ist ein Beispiel für das, was in allen Erlösten geschieht: der Mensch ist passiv gegenüber der Gnade; die Antwort auf Gott hingegen „ist gleichzeitig das Werk der Gnade Gottes und der Freiheit des Menschen, die von der Gnade hervorgerufen wird“⁹⁵. Wenn Paulus von der Mitwirkung der Diener Gottes spricht (1 Kor 3,9), dann sei klar, dass Gott „selbst der einzig ‚Wirkende‘ ist“⁹⁶. Maria „wirkt nicht an dem einzigartigen Opfer mit, das allein Christus vollbringt“⁹⁷. Das

⁹⁰ Vgl. H. GORSKI, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt 1987, 64

⁹¹ GROUPE DE DOMBES, *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, Frankfurt a. M./ Paderborn 1999 (frz. 1997/98). Dazu A. LANGELLA, *La recezione critica del Documento di Dombes. Valori e limiti*, *Marianum* 62 (2000) 319-345; S. M. PERRELLA, *La recezione del Documento di Dombes su Maria. Ricognizione bibliografica*, *Marianum* 62 (2000) 347-355

⁹² GROUPE DE DOMBES (Anm. 91) Nr. 204-227 (S. 89-101)

⁹³ *Ibid.*, Nr. 208 (S. 91)

⁹⁴ *Ibid.*, Nr. 216-217 (S. 95f)

⁹⁵ *Ibid.*, Nr. 219 (S. 97)

⁹⁶ *Ibid.*, Nr. 225 (S. 100)

⁹⁷ *Ibid.*, Nr. 218 (S. 97)

Zweite Vatikanum habe den Begriff der „Miterlösung“ „absichtlich fallen gelassen“. Dieser Begriff sei „objektiv gesehen falsch, denn er legt nahe, dass die Rolle Marias mit der Rolle Christi gleichrangig ist ... Er muss bewusst beiseite gelassen werden“⁹⁸.

Die katholischen Gesprächspartner meinen, dass das Problem der „Mitwirkung“ Mariens (in Anführungszeichen) nicht vollständig gelöst sei, aber die gemeinsame Klarstellung erlaube es, „von einer Gemeinschaft im Glauben zu sprechen“⁹⁹. Die protestantischen Theologen hingegen beziehen sich auf die Möglichkeit, (wie die Reformatoren) „in Maria, der Mutter des Herrn“, diejenige zu sehen, „die durch die aktive Antwort am Heil ‚mitgewirkt‘ hat“, vorausgesetzt, es verschwinde „jede Zweideutigkeit bezüglich des Heils durch die Gnade, das von Christus allein bewirkt wird“. In diesem Fall erscheint „Maria als Vorbild des durch den Glauben und nicht durch die Werke gerechtfertigten Gläubigen“¹⁰⁰.

Man wird der Gruppe von Dombes als Verdienst anrechnen dürfen, das Thema der marianischen Mitwirkung in die erste Reihe der Tagesordnung für den ökumenischen Dialog gestellt und mit dem grundlegenden Problem der Rechtfertigung verbunden zu haben. Es hat allerdings nicht den Anschein, dass ein wirkliches Übereinkommen erfolgt ist über die Tatsache, dass Gott die menschliche Mitwirkung im Rechtfertigungsgeschehen einschließt und nicht ausschließt. Im Dokument ist nicht klar, dass der Mensch sich unter dem Einfluss der Gnade auf die Freundschaft mit Gott in der Rechtfertigung vorbereiten kann. Die Mitwirkung des Menschen im Heilsgeschehen erscheint nur als Antwort auf die bereits erfolgte Rechtfertigung.

Im Dokument von Dombes fehlt es auch nicht an inneren Widersprüchen: wieso kann man von einem Mitwirken am Heil

⁹⁸ Ibid., Nr. 210 (S. 92 f.)

⁹⁹ Ibid., Nr. 295 (S. 130). Zu diesem unannehmbaren Vorgehen vgl. die Kritik von J.-M. HENNAUX *Le Document du Groupe des Dombes sur la Vierge Marie*, *Nouvelle Revue Théologique* 121 (1999) 41-58, hier 54-58

¹⁰⁰ Ibid., Nr. 323-324 (S. 142 f.)

„durch die aktive Antwort“ sprechen, aber gleichzeitig „Mitwirken“ in Führungszeichen setzen und behaupten, Gott sei der allein Handelnde? Auch dieses Dokument enthüllt letztendlich „die Schwierigkeit, eindeutig eine Eigentätigkeit des Geschöpfes im Blick auf das Heil zuzugeben“¹⁰¹.

Unseres Erachtens sollte das ökumenische Gespräch vertieft werden durch das Einbeziehen der Christologie. Eine menschliche Mitwirkung bei der Erlösung findet sich schon in Jesus Christus selbst: nach dem Ersten Timotheusbrief (um nur einen wichtigen Text herauszugreifen) ist „der Mensch Christus Jesus „, der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2, 5). Für die Vermittlung zwischen Gott und Mensch ist also unverzichtbar die Eigentätigkeit der menschlichen Freiheit in Jesus Christus, die von der göttlichen Person des Sohnes getragen wird. Luther stellt im Gegensatz dazu die Menschheit Jesu nur als „Zeichen“ des Heiles vor; sie ist kein lebendiges Werkzeug, durch das Gott handelt¹⁰². Die Menschheit Jesu erscheint als „Köder“, mit dem der göttliche Fischer den Teufel angelt: Satan „frisst“ den menschlichen „Köder“ und trifft dabei auf Gott, der stärker ist als er. Der „Köder“, die Menschheit Jesu, ist tot und vermag nichts zu wirken, dient aber als Falle für den Teufel¹⁰³.

Indem die menschliche Mitwirkung des Erlösers selbst gewürdigt wird (im Gegensatz zu Luther), wird der Weg bereitet für eine

¹⁰¹ ESCUDERO CABELLO, *Approcci attuali* (Anm. 9) 203, bezüglich eines Konsensdokumentes zwischen Katholiken und Evangelikalen (1984) mit einem Anhang über „Die Rolle Marias in der Erlösung“ (*Enchiridion Oecumenicum*, Bd. III, Nr. 1132-1148; vgl. auf deutsch: H. MEYER u. a. [Hrsg.], *Dokumente wachsender Übereinstimmung II*, Paderborn/Frankfurt 1992, 418-421). Vgl. auch HENNAUX (Anm. 99) 42-51. Alle Probleme sind dagegen gelöst laut G. BRUNI, *Chiavi di lettura del documento su Maria del Gruppo di Dombes*, *Marianum* 62 (2000) 289-317, hier 306-308

¹⁰² Vgl. P. HÜNERMANN, *Jesus Christus. Gottes Wort in die Zeit*, Münster 1994, 231. 234

¹⁰³ Vgl. Th. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, 338-351; KREUZER, *Und das Wort ist Fleisch geworden* (Anm. 89)

Überwindung des *mere passive* in der Rechtfertigung des Menschen. Die aktive Mitwirkung Mariens bei der Erlösung könnte eine wichtige Rolle spielen, um zu einer ausgewogenen Lehre bezüglich der Rechtfertigung zu gelangen: Gott macht nicht alles alleine, sondern befähigt mit seiner Gnade das Geschöpf, am Heilsprozess teilzunehmen. Während das Konzil von Trient mit bewundernswertem Feingefühl die Teilhabe des Menschen in die subjektive Erlösung (= Rechtfertigung) einbezieht, betont das *Zweite Vaticanum* (ohne Anführungszeichen) die aktive Mitwirkung der Jungfrau Maria am Werk des Erlösers (und damit bei der objektiven Erlösung). Es wäre wünschenswert, diese Verbindung auch im ökumenischen Gespräch deutlicher zu würdigen.

4. Die systematische Verbindung zur Christologie

Das Beispiel der Mitwirkung der Menschheit Christi an der Erlösung zeigt die Bedeutung der gesamten Christologie für die Ausarbeitung der Mariologie. An dieser Stelle erlauben wir uns einige Hinweise auf die systematische Aufgabe, die noch zu leisten (oder wiederzugewinnen) ist.

4.1 Die mütterliche Mittlerschaft Mariens in Christus

Um in ausgewogener Weise die Lehre von der Mitwirkung Mariens an der Erlösung zu entwickeln, müssen die verschiedenen Möglichkeiten berücksichtigt werden, mit denen die Erlösungslehre strukturiert werden kann. Als angemessenster systematischer Ausgangspunkt bietet sich der Begriff der „Mittlerschaft“ an¹⁰⁴. Jesus Christus erscheint als *einzigster* Mittler (1 Tim 2, 5), denn durch ihn allein wird die Verbindung geknüpft zwischen Gott und den Menschen. Andererseits weiß gerade die paulinische Theologie sehr wohl um den von Christus ermöglichten menschlichen Beitrag, das Heil zu den konkreten Empfängern gelangen zu lassen. Wir haben schon daran erinnert, dass Paulus sich selbst und die

¹⁰⁴ Vgl. etwa B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, Bd. I, Cini-sello Balsamo 1991, 97-125 (frz. 1988)

anderen Apostel als „Mitarbeiter“ und „Mitwirkende“ Gottes vorstellt (*theou sunergoi*): sie vollbringen ein heilhaftes Werk „gemeinsam mit“ Gott zugunsten der Kirche (1 Kor 3, 9). Die Freunde des Begriffes „Miterlösung“ betonen darum: wenn es legitim ist, den paulinischen Ausdruck des „Mit-Wirkens“ zu gebrauchen, ohne den Menschen auf die gleiche Ebene mit Gott zu stellen, dann bezieht auch die „Mit-Erlösung“ Maria ein in die gänzliche Abhängigkeit von der Erlösung durch Christus¹⁰⁵.

Ein systematischer Schlüssel, die einzige Mittlerschaft Christi und die Mitwirkung geschöpflicher Personen zu verbinden, wird uns zur Verfügung gestellt durch Thomas von Aquin. Nach dem Aquinaten befindet sich der Mittler „in der Mitte“ von zwei Extrempunkten; seine Aufgabe ist es, diese Extrempunkte miteinander zu verbinden¹⁰⁶. Jesus Christus ist der einzige Mittler, während andere Personen nur *dispositive vel ministerialiter* mitarbeiten können¹⁰⁷, d. h. sie bereiten auf die Einheit mit Gott vor (sie disponieren für diese Einheit) oder aber vermitteln das Heil als Diener, in denen Christus selbst handelt¹⁰⁸. Der Erlöser selbst ist der vorzüglich Handelnde und vollendet, was von anderen vorbereitet oder übermittelt wird¹⁰⁹. Die Vermittlungstätigkeit anderer kann darum als „Mittlerschaft in Christus“ beschrieben werden. Die „Einzigkeit der Mittlerschaft des Erlösers“ schließt „im geschöpflichen Bereich eine unterschiedliche Teilnahme an der einzigen Quelle in der Mitwirkung nicht aus, sondern erweckt sie“¹¹⁰.

Da die Mittlerschaft den umfangreichsten Begriff der Erlösungslehre darstellt, finden sich mariologische Ansätze, die syste-

¹⁰⁵ Vgl. z. B. GALOT, *Maria* (Anm. 19) 243; GHERARDINI (Anm. 10) 370 f.

¹⁰⁶ Vgl. S.th. III q 26 a 1-2

¹⁰⁷ S.th. III q 26 a 1

¹⁰⁸ S.th. III q 26 a 1 ad 1

¹⁰⁹ S.th. III q 26 a 1 ad 2: eine Handlung *principaliter et perfective* im Unterschied zu einem Geschehen, das sich *ministerialiter et dispositive* vollzieht.

¹¹⁰ *Lumen gentium*, 61b

matisch von der Mittlerschaft Mariens ausgehen, die sich in Christus und durch ihn vollzieht. Ein hervorragendes Beispiel ist der Vorschlag von *Roschini*, der die Mitwirkung Mariens bei der Grundlegung des Heils im Leben Christi, die „Miterlösung“, als erste Phase der Mittlerschaft versteht, die sich dann ausdehnt auf die zweite Phase, die Austeilung der Gnaden. Die Mittlerschaft Mariens hängt ganz und gar von der Mittlerschaft Christi ab¹¹¹. Auch Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Redemptoris Mater* handelt von der Mitwirkung Mariens bei der Erlösung im abschließenden dritten Teil unter dem Titel „Mütterliche Vermittlung“¹¹². Eine andere begriffsmäßige Übereinkunft unterscheidet dagegen die „Miterlösung“ (als Mitarbeit an der objektiven Erlösung) und die „Mittlerschaft“ (in einem engeren Sinne, als Mitarbeit an der subjektiven Erlösung)¹¹³.

4. 2 Schlüsselbegriffe als Ausdruck der Mittlerschaft¹¹⁴

In der Erlösungslehre konkretisiert sich der Grundgehalt der Mittlerschaft in mannigfachen Begriffen, die jeweils einen besonderen Gesichtspunkt zum Ausdruck bringen. Der geläufigste Schlüsselbegriff der Soteriologie ist die „Erlösung“, verstanden als Befreiung von einem Übel. Oft wird der Begriff *redemptio* auch im engeren Sinne des „Loskaufens“ gebraucht, des für die Befreiung bezahlten „Preises“. Beachtet werden muss weiterhin der zentrale Gegenstand, die Ausrichtung der Erlösung: die Befreiung von Sünde, Tod und der Macht Satans.

Ein weiterer Zentralbegriff ist der des Opfers, der auf verschiedene Weise bestimmt werden kann: sich an Gott hingeben mit irgendeiner auf ihn bezogenen Handlung oder eine sichtbare Gabe

¹¹¹ Vgl. PARROTTA (Anm. 42), 88

¹¹² *Redemptoris Mater*, 38-50

¹¹³ So z. B. MANELLI, *La corredenzione mariana* (Anm. 44) 263

¹¹⁴ Für die Analyse der Kernbegriffe vgl. besonders SESBOÜÉ (Anm. 104); F. OCARIZ/L. F. MATEO SECO/ J. A. RIESTRA, *Il mistero di Cristo. Manuale di cristologia*, Roma 2000

mit einer rituellen und sozialen Dimension¹¹⁵. Die Unterscheidung entspricht der zwischen „innerem“ und „äußerem“ Opfer¹¹⁶. Ein anderer klassischer Begriff stammt aus dem römischen Recht: die (stellvertretende) „Genugtuung“ (*satisfactio*), die Wiedergutmachung für eine Beleidigung. Nicht dieses Wort, wohl aber die Sache findet sich schon in der Heiligen Schrift, wenn etwa vom „Lösepreis“ die Rede ist, den Jesus (dem Vater) darbringt (Mk 10, 45; 1 Tim 2, 6). Der in den Begriffen „Opfer“ und „Genugtuung“ vermittelte Gehalt zeigt sich auch in der Rede von der „Sühne“: „Sühne bedeutet, der Gerechtigkeit Gottes Genüge leisten und den Menschen für den Empfang der göttlichen Liebe wieder geeignet und fähig zu machen“¹¹⁷. Eine zentrale Rolle in der paulinischen Theologie spielen die „Rechtfertigung“ und die „Versöhnung“ durch das Wirken Gottes (des Vaters). Die den Begriffen von Opfer, Sühne und Genugtuung gemeinsame „Infrastruktur“ zeigt sich im Ausdruck der „Stellvertretung“: Jesus handelt „an unserer Stelle“, was einen gewissen Ersatz (Substitution) für unsere Aufgabe bedeutet; gleichzeitig wirkt der Erlöser zu unseren Gunsten, was die Solidarität mit uns beinhaltet¹¹⁸.

Wichtig für die systematische Einordnung ist auch die Berücksichtigung des „Verdienstes“ als Anspruch auf Lohn. Durch das Handeln zu unseren Gunsten ist Jesus Christus würdig gewesen, die Verherrlichung und (als Haupt der Kirche) die Erlösung der Sünder zu erlangen. Für das Verdienst Christi ist maßgeblich der menschliche Wille, insofern er von der göttlichen Person des Soh-

¹¹⁵ Vgl. etwa die beiden Definitionen bei *Thomas von Aquin*, S.th. III q. 48 a. 3 (= *Augustinus*, *De civitate Dei*, X, 6): „Ein wahres Opfer ist jedes Werk, das getan wird, damit wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhängen“; STh II-II q. 85 a. 3 ad 3: „Von Opfer spricht man im eigentlichen Sinne, wenn an den Gott dargebrachten Dingen etwas geschieht ... Der Name [*sacrificium*] weist selbst schon darauf hin, weil er bedeutet, eine Sache heilig zu machen“.

¹¹⁶ Vgl. z. B. S.th. II-II, q 85 a 2

¹¹⁷ J. AUER, *Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes* (KKD IV/2), Regensburg 1988, 185

¹¹⁸ Vgl. K.-H. MENKE, *Stellvertretung*, Einsiedeln 1991

nes getragen wird. Gott konnte darum die Annahme des vom Erlöser dargebrachten Opfers nicht verweigern. Es handelt sich hier um ein Verdienst im strengen Sinne des Rechtsanspruches oder der „Würdigkeit“ (*meritum de condigno*) im Unterschied zu einer bloßen Angemessenheit (*meritum de congruo*). Bezüglich des Verdienstes ist wichtig seine Erstreckung auf das irdische Leben: ein Verdienst kann erworben werden nur während des Unterwegsseins auf Erden (*status viatoris*), das mit dem Tod endet.

Die marianische Mitwirkung bei der Erlösung kann beschrieben werden auf eine analoge Weise zu den Kernbegriffen der Soteriologie. In der Theologiegeschichte finden sich die Titel der „Erlöserin“ (*redemptrix*) und später besonders der „Miterlöserin“ (*coredemptrix*), von den wir bereits gehandelt haben. Die Teilnahme am Opfer Christi, die sich bei allen Christen im gemeinsamen Priestertum verwirklicht, findet eine herausragende Ausformung in Maria als der „opfernden Jungfrau“¹¹⁹. Das Verdienst Mariens erscheint als *meritum de congruo*, also als Angemessenheitsverdienst (im Unterschied zur Notwendigkeit, die vom Verdienst Christi begründet wird)¹²⁰. Bekannt ist auch die Darstellung Mariens aus dem Blickwinkel der „Versöhnung“¹²¹. Für alle Schattierungen der verschiedenen Titel, die dem Erlöser angetragen werden, finden wir auch eine Entsprechung in Maria, der Gefährtin des Erlösers.

4. 3 Das Schema der drei Ämter Jesu und die „Mysterien des Lebens Jesu“

Eine andere Weise, die gesamte Soteriologie zu beschreiben, ist das Schema der drei Ämter Jesu: Prophet (oder Lehrer), Priester und König (oder Hirt)¹²². Die Teilhabe an den drei Ämtern Jesu, die

¹¹⁹ Vgl. M. HAUKE, *Priestertum I. Dogmatik*, in *Marienlexikon* 5 (1993) 314-317

¹²⁰ PIUS X, Enzyklika *Ad diem illum* (1904): DH 3370. Vgl. GHERARDINI (Anm. 10) 355-360; anders GALOT, *Maria* (Anm. 19) 288-292

¹²¹ Vgl. J. STERN, *Versöhnerin*, in *Marienlexikon* 6 (1994) 620f

¹²² Vgl. z. B. J. ALFARO, *Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester*, in *Mysterium salutis* III/1 (1970) 649-710; OCARIZ – MATEO SECO - RIESTRA (Anm. 114), 151-184

das Zweite Vaticanum für alle Gläubigen und auf besondere Weise für das Weihesakrament unterstreicht, zeigt sich auch in ihrer marianischen Ausformung bei der objektiven Erlösung. Dem prophetischen und priesterlichen Auftrag gesellt sich das Königtum Mariens bei, das in der Gnadenfülle und in der Teilhabe am Heilswerk Christi verankert ist¹²³.

Die drei Ämter Jesu verwirklichen sich in den Ereignissen seines Erdenlebens. Thomas von Aquin spricht davon unter dem Stichwort „was der Erlöser für uns getan und gelitten hat“¹²⁴. Die „Geheimnisse des Lebens Jesu“ sind gleichsam ereignishafte Brennpunkte, in denen sich mit unterschiedlichen Ausprägungen jeweils die gesamte Heilssendung des Erlösers darstellt. In diesen „narrativen“ Zugang können wir auch die Geschehnisse einfügen, die für die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung besonders wichtig sind: vor allem das „Protoevangelium“ (Gen 3, 15), die Verkündigung (Lk 1, 26-38), die Darstellung Jesu im Tempel (Lk 2, 22-38), die Fürsprache der „Frau“ bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2, 1-12) und ihre Gegenwart unter dem Kreuz (Joh 19, 25-27)¹²⁵. Für eine ausgewogene Synthese sind all diese Heilsereignisse zu bedenken.

4. 4 Jesus Christus als „neuer Adam“ und Maria als „neue Eva“

Ein weiteres Element, das in den systematischen Entwürfen zur Soteriologie nicht immer vorkommt, bildet eine Klammer für alle geschilderten Dimensionen: Jesus Christus als „neuer Adam“, dem

¹²³ Vgl. z. B. S. GASPARI, *Maria Regina coronata di gloria. Significato teologico-liturgico*, in C. CARVELLO – S. DE FIORES (Hrsg.), *Maria icona viva della Chiesa futura*, Roma 1998, 251-292

¹²⁴ S.th. III q. 27-59

¹²⁵ Siehe etwa GALOT, *Maria* (Anm. 19) 251-265; W. G. MOST, *Mary Coredemptrix in Scripture: Cooperation in Redemption*, in MIRAVALLE (1995) (Anm. 15) 147-172; I. DE LA POTTERIE, *The Mediation of the Mother of Jesus at the Incarnation: An Exegetical Study*, in MIRAVALLE (1995) (Anm. 15) 173-190; S. M. MANELLI, *Maria Corredentrice nella Sacra Scrittura*, in: MARIA CORREDENTRICE I (1998) (Anm. 24) 37-114 (vgl. DERS., *Mary Coredemptrix in Sacred Scripture*, in: MIRAVALLE [1996] [Anm. 15] 59-104); GHERARDINI (Anm. 10) 181-220

Maria als „neue Eva“ zur Seite gestellt ist¹²⁶. Die Adam-Christus-Parallele findet sich bereits im Neuen Testament¹²⁷, in dem sich auch der Vergleich zwischen Eva und Maria andeutet: die Bezeichnung „Frau“ (Joh 2, 4; 19, 26), in der die Verheißung des „Protoevangeliums“ wiederhallt (Gen 3, 15). *Irenäus von Lyon* verbindet die Gestalten Adam und Christus miteinander durch den Begriff der „Rekapitulation“: Jesus Christus stellt das aufgrund der ersten Sünde verlorene Heil wieder her, bringt es zur Vollendung und erweist sich als Haupt der ganzen Schöpfung. Wie die Sünde Evas dem Ungehorsam Adams vorausgeht, so geht der gehorsame Glaube Mariens dem heilshaften Gehorsam Christi voraus. Irenäus führt dabei den Begriff der „Rezirkulation“ ein. Er nennt Maria „Ursache des Heiles“ und „Fürsprecherin Evas“¹²⁸.

Schon die unterschiedlichen Begriffe „Rekapitulation“ (für die Beziehung zwischen Adam und Christus) und „Rezirkulation“ (Eva-Maria) deuten auf verschiedene Ebenen, auf denen sich die Erlösung durch Christus und die Einbeziehung Mariens vollziehen. Der Blick auf die Stammeltern, also auf den Ursprung, erlaubt gleichzeitig eine Verbindung zwischen Erlösungslehre und Anthropologie. Der bräutliche Gesichtspunkt, die Beziehung zwischen Mann und Frau, stellt sich auch in der Ekklesiologie dar: die Kirche als „Braut“ des göttlichen „Bräutigams“ Jesus Christus wird seit den Zeiten der Väter mit marianischen Zügen beschrieben¹²⁹. Die Erlösung durch Jesus Christus ist demnach hingeordnet auf die Mitwirkung des Menschen und der Kirche, die ihren heilen Ursprung in Maria findet. Das Zweite Vaticanum hat die angedeu-

¹²⁶ Vgl. MEO (Anm. 40)

¹²⁷ Insbesondere Röm 5; 1 Kor 15

¹²⁸ Vgl. HAUKE, *Heilsverlust in Adam* (Anm. 25) 261-267

¹²⁹ Vgl. z. B. H. U. V. BALTHASAR – J. RATZINGER, *Maria – Kirche im Ursprung*, Freiburg i. Br. 1980; M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung* (KKTS 46), Paderborn 1995, 292-321. 508f; DERS., *Mariologie und Frauenbild. Wachstumskräfte für einen neuen Aufbruch*, in A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *Das Marianische Zeitalter. Entstehung – Gehalt – Bedeutung* (Mariologische Studien XIV), Regensburg 2002, 229-254

ten Sachverhalte wiederentdeckt, als es Maria „im Geheimnis Christi und der Kirche“ beschrieb¹³⁰. In dieses weite und zweifellos zentrale Umfeld fügt sich die Mitwirkung Mariens im Heilsgeschehen ein. Oder, um ein Bild zu gebrauchen: die Verbindung der Gottesmutter mit der Erlösung ist nicht irgendein Juwel im Kranz der Gnaden Mariens, sondern gleichsam der goldene Faden, der alle Edelsteine zusammenhält¹³¹.

5. Ergebnis

Für eine ausgewogene Darstellung der marianischen Mitwirkung gilt es, einen „christotypischen“ Zugang zu entwickeln, der die Teilhabe Mariens am Heilswerk Christi vertieft. Gleichzeitig braucht es den „ekklesiotypischen“ Weg, der Maria als Urbild und herausragendes Glied der Kirche vorstellt, die Christus gegenüber steht und von ihm die Heilsgnade empfängt. Bei einem trinitarischen Zugang wäre es außerdem wünschenswert, systematisch die Beziehung Mariens zum Vater und zum Heiligen Geist zu berücksichtigen¹³². Aus dieser Einfügung der Gottesmutter in das Geheimnis Christi und der Kirche muss das ökumenische Gespräch entspringen, aber auch die anthropologische Vertiefung des menschlichen Beitrages im Erlösungsgeschehen sowie der Sendung von Mann und Frau in der Kirche.

¹³⁰ *Lumen gentium*, Kap. VIII

¹³¹ Vgl. MENTHIÈRE (Anm. 44), 140

¹³² Zu den theologischen Voraussetzungen vgl. HAUKE, *Die trinitarischen Beziehungen Mariens* (Anm. 53); A. ZIEGENAUS, *Trinitarische Bezüge des Mariengeheimnisses*, in *Forum Katholische Theologie* 16 (2000) 260-270; A. AMATO, *Maria e la Trinità*, Cinisello Balsamo 2000. Versuche, die trinitarischen Beziehungen Mariens ausdrücklich mit der Mitwirkung bei der Erlösung zu verbinden, finden sich bei G. ROVIRA, *Der dreifaltige Gott und Maria im Geheimnis der Erlösung*, *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 4 (2/2000) 115-143; M. I. MIRAVALLE, *Our Lady's Coredemption and Mediation in Relation to the Most Holy Trinity*, in *MARY AT THE FOOT OF THE CROSS* (2001) (Anm. 24) 93-102; A. M. APOLLONIO, *The Holy Spirit and Mary Coredemptrix*, *ibd.*, 61-91 = *Lo Spirito Santo e la Corredentrice*, in *MARIA CORREDENTRICE IV* (2001) (Anm. 24) 25-59.

Manfred Hauke

Bibliographische Notizen zur Mariologie

Johannes Stöhr

Die so außerordentlich verdienstvollen Arbeiten im *Marienlexikon* (hrsg. von R. Bäumer und L. Scheffczyk) sind auf lange Zeit hin noch nicht überholt, müssen aber wie alle wissenschaftlichen Forschungen immer auf dem neuesten Stand gehalten werden. Nicht nur die bekannten mariologischen Zeitschriften sondern auch viele **besondere Bibliographien** bieten dazu eine Fülle von Material, z. B.:

BESUTTI OSM, GIUSEPPE M., *Bibliografia Mariana 1978-1984*, Romae 1988

CARROLL, EAMON R., *A Survey of recent Mariology*, *Marian Studies* 48 (1997) 138; *Marian Studies* 35 (1984) 157-187; 34 (1983) 91-126; 33 (1982) 165-201; 32 (1981) 113-141; 31 (1980) 111-154; 30 (1979) 140-180; 29 (1978) 93-133; *Theology on the Virgin Mary: 1966-1975*, *Theological Studies* 37 (1976) 253-290

LASOUL, J. P., *Bibliografia sulla „Marialis cultus“* (1974-1997), *Marianum* 151 (1997) 87-98

RIVERA CMF, ALFONSO, *María y la reconciliación. Boletín bibliográfico*, *Ephemerides Mariologicae* 34 (1984) 291-304

STERN M.S., JEAN, *La Salette, Bibliographie*, *Marian Library Studies New Series*, 7 (1975) 330 p.

Marian Library Newsletter, The Marian Library/International Marian Research Institute [ISSN 0076-4434] (Dayton, USA)

Für bibliographische Recherchen wird zudem das **Internet** immer wichtiger. Viele entspr. allgemeine Hilfsmittel für die Suche nach Titeln und Schlagworten in verschiedenen Bibliotheken sind aufgelistet in der Website „Subsidia theologica“: <http://www.teol.de/biblioth.htm>

Insbesondere zur **Mariologie** finden sich nicht wenige Hinweise z. B. unter den Adressen: <http://www.cuoreimmacolatodimaria.it/-Presentazione.htm>; oder auch in „Theotokos“: <http://www.-theotokos.org.uk/pages/maritheo/maritheo.html>

Mariendarstellungen oder Ikonen sind im Internet zahlreich auch zum Download verfügbar; z. B. bereitgestellt von P.O. Schenker, Immaculata Center, CH-9050 Appenzell (Switzerland): <http://www.immaculata.ch/images.htm>

Oder reichhaltige Verweise beim spanischen Portal „*Encuentra.com*“: <http://www.encuentra.com/includes/aplicacion.-php?IdApp=clipartmaria&IdSec=292>

Oder: http://spazioinwind.libero.it/roxy_parma/index_te.htm /; <http://icones.priere.free.fr/rosaire.htm>

Alle früheren Publikationen aus unserem Mariologischen Jahrbuch *Sedes Sapientiae* können auch im Internet eingesehen werden - lesbar mit dem kostenlos erhältlichen Programm Acrobat-Reader von Adobe -: <http://www.teol.de/pdf-texte.htm>

Die Sender von **Radio Maria** aus den verschiedensten Ländern können problemlos via Internet gehört werden. Übersicht: <http://www.radiomaria.org/media/index.asp?LNG=ITA#>

Zum Jahr des Rosenkranzes u. a. folgende bibliographische Hinweise:

ANGELINI, GIUSEPPE, *Il rosario, catechesi nella preghiera*, MaterEcc1 7 (1971) 227-232

BASADONA, GIORGIO, *La Preghiera del Rosario*, Ancora, 1986

BRYAN, DAVID BURTON, *A Western Way of Meditation: The Rosary Revisited*, Loyola University Press, 1991

BURNSIDE, ELEANOR THERESE, *The Bible Rosary: The Life of Jesus. Thirty-Five Mysteries*, 1981

CHAMPENOIS, GUY, *Le Rosaire, Chemin de Sainteté*. Tequi, 1987

CUERVO OP, MANUEL, *La Virgen Santísima mediadora de gracia y el Rosario*, in: Academia Mariana Internationalis, Alma Socia Christi. Acta Congressus mariologici-mariani Romae anno sancto MCML celebrati, vol. II, De cooperatione B. V. Mariae in acquisitione et distributione gratiarum, Romae 1952, S. 249-271

DOLLEN, CHARLES, *My Rosary, Its Power and Mystery: A Book of Readings*. Alba House, 1988.

ENARD, ALBERT, *Le Rosaire: Prier avec Marie*, Paris, Du Cerf, 1987

ESCRIVÁ DE BALAGUER, JOSEMARÍA, *Santo Rosario*, Roma⁵ 1952, ¹² Roma 1971, Madrid 1977 (deutsch: *Der Rosenkranz*, ³Köln 1971 u. ö.)

EYQUEM, JOSEPH, *Le Rosaire et l'Encyclique 'La Mère du Rédempteur'*, Lethielleux, 1988

FRANK, HUBERT, *Unsere Liebe Frau vom Rosenkranz in Chi-quinquirá, Kolumbien*, Theologisches 12 (1989) Sp. M 680-683

FRASCISCO, REGINALDO P., *Pio V: il Papa del rosario*, Maria Ausiliatrice 10 (Nov. 1997) 35-8

GARCÍA MIRALLES OP, MANUEL, *Un movimiento actual de espiritualidad mariana: los Equipos del Rosario*, Estudios Marianos 37 (1973) 193-206

GARRIGOU-LAGRANGE OP, RÉGINALD, *La teologia del Rosario*, Alma Socia Christi 9 (1953) 178-188

GERST, D., *Rosenkranzbilder*, Marienlexikon V (1993) 559-564

GRABER, RUDOLF, *Die Geheimnisse des Rosenkranzes*. Mit einem Auszug aus „Marialis Cultus“. ed. 2: 1976

GUARDINI, ROMANO, *Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau*, Würzburg 1940; *The Rosary of Our Lady*, Sophia Institute Press, 1994 (reprinted)

GUITTON, JEAN, *La Medaglia Miracolosa*, ed. S. Paolo³ 1994

HASTINGS, JOANNA, *The Rosary: Prayer for All Seasons*, The Liturgical Press, 1993

HEINZ, A., *Die Zisterzienser und die Anfänge des Rosenkranzes*, *Analecta Cisterciensia* 33 (1977) 262-304

HEINZ, A., *Rosenkranz. I. Theologiegeschichte*, *Marienlexikon V* (1993) 553-555

HEINZ, ANDREAS, *Die Zisterzienser und die Anfänge des Rosenkranzes*, *Analecta Cisterciensia*, 33 (1997) 262-309

HIEMER, ALFONS, *Die Familie unter dem Schutzmantel Mariens. Der Rosenkranz in Ehe und Familie*, 1956

HOLBÖCK, FERDINAND; ISENEGGER, MARIE-THERESE, *Der Schlüssel zu den Schätzen Gottes: Rosenkränze, Litaneien, Novenen, Kreuzwegandachten*, Hauteville 1986, 476 S. ISBN 3-907523-01-6

HOUYVET OP, J., *Die geistliche Mutterschaft Mariens und der Rosenkranz*, in: *La maternité spirituelle de Marie (149-156)* (8^e Congrès marial national, Lisieux-5-9. juillet 1961), Paris 1962, 188 pp. (Rez.: *FZThPh* 13/14 (1966/67) 139

JOURNET, CHARLES, KARD., *Réflexions et témoignage sur le chapelet*, *Nova et Vetera* 2 (1931) 196-202; *La prière du chapelet*, *Nova et Vetera* 70 (1995) 67

KLINKHAMMER SJ, KARL JOSEPH, *Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in d. geschichtl. Situation, seinem Entstehen u. in seinen bleibenden Anliegen*, Frankfurt 1972 [Rez.: *Sudbrack, Joseph, TheolRev* 71 1975 158-160]

LAFRANCE, JEAN, *Le Chapelet: vers la Prière Incessante*, Mediaspaul, 1987

LLAMERA OP, MARCELIANO, *El problema de la reforma del rosario*, *EstMar* 35 (1970) 209-258

LLEWELYN, ROBERT, *A Doorway to Silence: The Contemplative Use of the Rosary*. Paulist Press, 1986

MARCUCCI, DOMENICO, *Through the Rosary with Fra Angelico*, Alba House, 1989

MASINI OSM, M., *Il Rosario: ieri, oggi, domani*, Marianum 56 (1994) 271-282

MASSON, R., *Le rosaire après le Concile*, Marianum 30 (1968) 218-252

MATRONE, R., *La preghiera mariana nella vita del Longo*, Il Rosario E La Nuova Pompei 114.5 (May 1998) 6

ORLANDI, STEFANO (Hrsg.), *Libro del Rosario della Gloriosa Vergine Maria*, Centro Internazionale Domenicano Rosariano, Roma 1965

O'ROURKE, BISHOP EDWARD W., *Jesus the Divine Teacher: Five New Decades of the Rosary*. Liguori Press, 1994.

RIVERA CMF, ALFONSO, *Validez actual y revocación del Rosario*, *Nota bibliográfica*, EphMar 19 (1969) 353-358

ROSSETTI OP, M., *Vale la pena di difendere il rosario?*, L'Osservatore Romano, 4. 11. 1970, S. 6-7

SCHERSCHEL, RAINER, *Der Rosenkranz - das Jesusgebet des Westens*, Freiburg, Herder, 1979

SCHÜRMAN, HEINZ, *Rosenkranz und Jesusgebet: Anleitung zum inneren Beten*, Freiburg i. Br. 1986

TUYA OP, MANUEL DE, *La Palabra de Dios en el rosario. Excelencia del rosario según la enseñanza conciliar y pontificia*, CienTom 94 (1967) 469-490

URS VON BALTHASAR, HANS, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*, Einsiedeln 1977 (italien.: *Il Rosario. La salvezza del mondo nella preghiera mariana*, Milano 1978)

VERD, G. M., *La reforma de los misterios del rosario*, TeolEsp 15 (1971) 261-271

WILLAM, FRANZ MICHEL, *Die Geschichte und Gebetsschule des Rosenkranzes*, Herder, Wien 1948

WINSTON-ALLEN, ANNE, *Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages*, Penn State University Press, University Park (Pennsylvania) 1997. Salvo indicazione diversa tutte le informazioni nel testo sono tratte da questo volume.

THEOTOKOS ROSARY CONFRATERNITY: <http://www.theotokos.org.uk/pages/rosaconf/rosaconf.html>

Lehramtliche Texte zum Rosenkranz

PIUS V, Konst. *Consueverunt Romani Pontifices*, (17. 9.1569)

GREGOR XIII, Bulle *Monet Apostolus*, (1. 4. 1573)

INNOZENZ XI, Breve *Nuper pro parte*, (31. 7. 1679)

CLEMENS XI, (3. 10. 1716); Decr. S. Congr. de Indulgentiis (30. 9. 1817)

LEO XIII, Enz. *Supremi apostolatus*, (1. 9. 1883); *Superiore anno*, (30. 8. 1884); *Quod auctoritate*, (12. 12. 1885); *Magnae Dei Matris*, (8. 9. 1892); *Laetitia sanctae*, (8. 9. 1893); *Iucunda semper* (8. 9. 1894); *Adiutricem populi* (5. 9. 1895); *Fidentem piumque*, (20. 9. 1896); *Augustissimae Virginis*, (12. 9.1897); *Diuturni temporis* (5. 9. 1898); Apostol. Schreiben *Salutaris ille* (24. 12. 1883) und *Optimae quidem spei* (21. 7. 1891); *Octobri Mense* (22. 9. 1891), Rundschreiben über den Marianischen Rosenkranz, [*Maria, Vermittlerin aller Gnaden*, II. Kapitel, 299-301]

PIUS X, Enz. *Ad diem illum*, (2. 2. 1904)

PIUS XI, Enz. *Ingravescentibus malis*, (29 9. 1937)

PIUS XII, *Ansprachen* (16 10. 1940 und 8. 10. 1941); Enz. *Ingruentium malorum*, (15. 9. 1951): Familienrosenkranz

JOHANNES XXIII, Enz. *Grata recordatio*, (26. 9. 1959); Apostolisches Schreiben (29. 9. 1961)

PAUL VI, Enz. *Mense maio*, (29 4. 1965); Apostol. Mahnschreiben *Recurrentis mensis October*, (7. 10. 1969)

PAUL VI, Enz. *Christi Matri rosarii*, (15. 9. 1966)

PAUL VI, Apost. Schreiben. *Marialis cultus* (2. 2. 1974), 47; (Apostolisches Schreiben Seiner Heiligkeit über die rechte Gestaltung und Förderung der Marienverehrung. Dritter Teil: Hinweise zu zwei religiösen Andachtsformen Der Engel des Herrn und das Rosenkranzgebet), (AAS (1974) 156; OsservRom dt Nr. 20 (1974) 8)

JOHANNES PAUL II, *Zum Angelus* (29. 10 1978) (Insegnamenti 1 (1978) 76); *Predigt in Pompeji* (21. 10. 79) (Insegn II, 2 (1979) 813-819; *Ansprache in Reggio Calabria* (7. 10. 84) (OsservRom 8./9. 10. 1984; OssRom dt 12. 10. 84, S. 1. 3)

JOHANNES PAUL II, *Novo millennio ineunte* (6. 1. 2001), 20 (AAS 93 (2002) 279)

JOHANNES PAUL II, Ep. Ap. *Rosarium Virginis Mariae* über den Rosenkranz (16. 10. 2002) [Text im Internet: <http://zenit.org/german/visualizza.phtml?sid=264609>]

KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTE, *Direktorium über die Liturgie und Volksfrömmigkeit. Prinzipien und Orientierungshilfen* (17. 112. 2001), 201, Città del Vaticano 2002, 165

Die **Texte** selbst sind zu finden z. B. in: R GRABER, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren*, Würzburg 1954 (Neuaufll.: A. Ziegenaus, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II. (1849-1988)*, Regensburg 1997; A. TONDINI, *Le Encicliche Mariane*, Romae 1950, 1952; *Documentos Marianos*, BAC, Madrid 1954

Im *Internet* unter: <http://www.multimedios.org/docs/> (spanisch)

Enz.: *Redemptoris Mater*: http://www.stjosef.at/dokumente/-redemptoris_mater.htm

Literaturhinweise

CÉSAR ORTIZ (HRSG.), *Josemaría Escrivá. Profile einer Gründergestalt*, Köln, Adamas Verlag 2002, 453 S. , 20,- € [Stefan Hartmann]

Am 9. Januar 2002 wurde vielerorts des 100. Geburtstages des Gründers der Personalprälatur „Opus Dei“, des am 17. 2. 1992 seliggesprochenen spanischen Priesters *Josemaría Escrivá*, gedacht. Am 6. Oktober dieses Jahres wurde er heiliggesprochen, so dass es sicher angebracht ist, diesem somit kirchlich voll anerkanntem Charisma erneute und vorurteilsfreie Aufmerksamkeit zu widmen. Die Gelegenheit dazu bietet die zum Jubiläumsanlass herausgegebene „Festschrift“:

Neben dem Prälaten des Opus Dei, Bischof *Javier Echevarría*, hat der Herausgeber eine Reihe hoher kirchlicher Persönlichkeiten des deutschen Sprachraums (die Kardinäle *Meisner*, *Degenhardt* und *Scheffczyk*, Erzbischof em. *Karl Braun* von Bamberg, der sich mit dem Ökumenismus bei *Escrivá* befasst, die Bischöfe *Reinhard Lettmann* von Münster, *Klaus Küng* von Feldkirch und *Kurt Koch* von Basel) und bekannter Publizisten versammelt, um unter den Oberbegriffen „Person und Botschaft“, „Berufen zur Heiligkeit“, „Die Welt als Abenteuer und Aufgabe“ und „Zeugnisse“ die Dimensionen des Wirkens von *Escrivá* auszuloten. Besonders informativ und grundlegend ist der Beitrag des 1997 verstorbenen Misereor-Referenten *Stephan Puhl* „Zur Spiritualität der Arbeit“ (S. 123-138), den *Die Neue Ordnung* (Bonn / Walberberg) im Heft 6/1998 bereits einmal veröffentlichte. Dabei wird die Modernität der oft mit „konservativem“ Image versehenen Prälatur deutlich. Wie St. *Puhl* u. a. nachweist, hat die dritte Ausgabe des LThK (1993 ff.) nicht nur in der Charakterisierung des Heiligen, sondern auch in der Behandlung des Stichworts „Arbeit“ einige Defizite aufzuweisen (S. 130). *Wolfgang Ockenfels OP* geht auf „Glaube, Moral und Politik bei Josemaría Escrivá“ (S. 253-268) ein und

schildert mit vielen Zitaten dessen völlig unklerikalistisches Politikverständnis, bei dem es weder eine „Befreiungstheologie“ noch eine politische Theologie geben kann, aber auch keinerlei Totalitarismus Rechtfertigung findet. Das Wirken von Frauen und Männern aus dem Opus Dei hat Spanien nicht, wie vielfach befürchtet, „zu einem Vorort von Fatima gemacht, sondern nach Brüssel in die EU geführt“ (so der amerikanische Soziologe *Peter L. Berger*). Von den informativen und hilfreichen Beiträgen (u. a. von *Martin Rhonheimer* aus Fribourg, *Kurt Malangré*, dem ehemaligen Oberbürgermeister von Aachen, oder von *Nikolaus Lobkowitz*, der die Katholische Universität Eichstätt mitbegründet hat) können nicht alle hier inhaltlich erwähnt werden. Hinzuweisen ist aber auf die sehr persönlichen Zeugnisse von *Alfons Par* (S. 367-381), der vor nunmehr fünfzig Jahren als einer der ersten Opus-Dei-Priester nach Deutschland kam, und *Peter Berglar*, dem ersten deutschen Escrivá-Biographen (S. 433-447). Wer nach dieser Lektüre immer noch mit Vorurteilen und Ressentiments zu kämpfen hat, lese schließlich die Aufsätze von *Fernando Inciarte* (S. 81-89; 419-432) oder von *Johannes B. Torello*: „Aus Liebe verrückt“ (S. 39-55). Sehr grundsätzlich, vor allem im Blick auf die eschatologischen Bezüge, ist der Artikel von *Margit Harbort* über die Marienfrömmigkeit des Gründers des Opus Dei.

Das Ganze ergibt ein ungeheuer vielfältiges und buntes Mosaik von Wahrnehmungen und Deutungen des Heiligen, das viele Leser sicher erstaunen wird. Trotz der klaren Sympathie der Autoren will der Band kein „Füllhorn an Lob und Huldigung“ (Klappentext) über den Geehrten ausgießen, sondern Spurensicherung für einen oft umstrittenen und nicht selten auch angefeindeten Mann der Kirche sein, dessen Hauptthema die „allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche“ (Vat. II, *Lumen gentium*, Kap. 5) darstellt und dessen Lebensmotto war „sich verbergen und verschwinden, damit allein Jesus ins Licht trete“.

C. Ortiz, S. Hartmann, G. Rovira, B. Müller, J. Stöhr

EUGEN MEDERLET, *Gott hat sich so sehr an dir entzündet - Marien-Identität der Frau, der Kirche – Nach Hildegard von Bingen und den großen Franziskanern.* Als Manuskript herausgegeben von Mechthild und Hans Gaus, Besigheim 2000, 237 S., Preis 10 € [**German Rovira**]

Die Herausgeber bieten eine Sammlung von Marienpredigten und Gesprächen von P. Eugen Mederlet über Maria und andere Themen, die der Verfasser in Zusammenhang mit Gott und seiner heiligsten Mutter bringt; sie sind mit Recht unter dem Titel des Buches zusammengefasst. P. Eugen Mederlet ist 80 Jahre alt geworden: er muss ein heiligmäßiger Franziskaner gewesen sein. 1912 in der Schweiz geboren, trat er in Metz in den Franziskanerorden ein und verbrachte mehrere Jahre in Deutschland und zwar in Craheim; dann kam er 1983 in die Schweiz zur Wallfahrtskaplanei Wiesenberg zurück, wo er 1992 starb (221 f.). „Die geistliche Persönlichkeit“ von P. Mederlet wird in einem seiner Gedichte dargestellt, die er zu seinem 25. Priesterjubiläum 1964 verfasste.

Das Buch ist in 5 Teile gegliedert, wobei der 5. Teil Erläuterungen der Herausgeber darstellt. Der 4. Teil bringt die Mariologie von Mederlet „im Kontext der Tradition“; deshalb führen die Herausgeber Texte aus verschiedenen Dokumenten der Kirche an und nennen Autoren wie *J. Kentenich, Hildegard von Bingen, Maura Böckler*, usw., welche die Mariologie von P. Mederlet verdeutlichen. Die eigentlichen Texte Mederlets finden sich in den ersten drei Teilen der Sammlung (vgl. das Vorwort (6)).

Das Buch ist ein guter Versuch, die Ideen von P. Mederlet bekannt zu machen, und man muss dem Ehepaar Gaus für diese Arbeit dankbar sein.

FEDERICO DELCLAUX, *Santa María, Alegría de Europa – Apuntes tomados a lo vivo*, Ediciones Internacionales Universitarias S.A., Madrid 2001, 244 S., ISBN 84-8469-038-5 [German Rovira]

In der Geschichte Europas wirkt Maria in allen Zweigen der Kultur: Sie ist überall anwesend. Der Verfasser will in diesem Zusammenhang seine Eindrücke beschreiben – es sind „nach dem Leben geschilderte Notizen“, wie der Titel zu verstehen gibt. Er will gleichsam Maria ein Lied singen.

Diese Eindrücke sind – wie kann es anders sein – subjektiv; aber sie werden, wenigstens teilweise, die Zustimmung vieler Leser finden. Der Verfasser versucht nicht, ein Buch für Gelehrte zu schreiben, auch wenn er sehr tiefe Gedanken entwickelt. Er bietet auch keinen Führer oder Katalog der Marienheiligtümer in Europa und auch kein Andachtsbuch für Studenten, wie man wegen des Erscheinens in einem Universitätsverlag vermuten könnte. Es sind einfach persönliche Eindrücke eines Priesters, der auf seinen Wegen durch Europa Maria gesucht hat, neben anderen Dingen, die einen Bezug zur Mutter Gottes hatten. Er war auf seinen Wegen meistens mit jungen Leuten zusammen, weil er sein Leben lang in der Pastoral mit Studenten gearbeitet hat. Deshalb ist das Werk der Jugend gewidmet (12).

Das Buch ist nach Zeitabschnitten eingeteilt; das zweite Millennium wird in zwei großen Kapiteln zusammengefasst: das Mittelalter und die Zeit nach dem 16. Jahrhundert. Interessanterweise nimmt dabei die zweite Hälfte der vergangenen tausend Jahre viel mehr Raum ein. Das Buch beginnt in Jerusalem, Athen und Rom als der Wiege des Christentums (15-29) und endet bei der Muttergottes von Begoña: „Hier bin ich wieder, Mutter“ (235).

Der Autor lebt in Bilbao und erinnert sich an sein Leben: seine Kindheit, die Jahre als Student und an das Wirken als Priester. Er entwirft ein Gebet, das die eigentliche Absicht des Verfassers zeigt: Gott und seiner seligsten Mutter zu danken für alle Schönheiten

C. Ortiz, S. Hartmann, G. Rovira, B. Müller, J. Stöhr

dieser Welt, die natürlich gegebenen und jene, die gute Menschen mit besten Absichten geschaffen haben (235-240)

Josemaria Escrivá, In Josefs Werkstatt, mit einer Einleitung von Prof. Laurentino Herrán. Vorwort von Dr. German Rovira, Fe-Medienverlag, 88353 Kisslegg, S. 96, Preis 4,80 €, ISBN 3-928929-39-9 [**Bernhard Müller**]

Aus Anlass des 100. Geburtstages von Josemaria Escrivá legt der Fe-Medienverlag in diesem Frühjahr ein kleines Buch mit Gedanken des Seligen über den heiligen Josef vor. „In Josefs Werkstatt“ hat der Gründer des Opus Dei, der in diesem Jahr heiliggesprochen wurde, seine Homilie aus dem Jahre 1963 überschrieben. Für Escrivá ist der heilige Josef aus zwei Gründen Vater und Herr. Erstens, weil er „jene, die ihn verehren, auf ihrem irdischen Weg beschützt und begleitet, so wie er den zum Mann heranwachsenden Jesus beschützt und begleitet hat“ und zweitens, weil er „Lehrmeister des inneren Lebens“ ist. Der heilige Josef - so der selige Josemaria - „lehrt uns, Jesus kennen zu lernen, mit ihm zusammen zu leben und uns als Teil der Familie Gottes zu betrachten“. Für Escrivá ist der heilige Josef der größte Heilige nach der Gottesmutter Maria. In Josefs großer menschlicher Persönlichkeit sieht er alle Tugenden zusammentreffen, die ein Leben schmücken können. „Er erscheint nie verzagt oder ängstlich; im Gegenteil, er weiß, Probleme anzupacken, schwierige Situationen zu meistern und Aufgaben, die ihm anvertraut werden, mit Verantwortung und Initiative zu übernehmen“. Josemarias Appell an die Gläubigen mündet in der Aufforderung: „Geht zu Josef und ihr werdet Jesus finden. Geht zu Josef und ihr werdet Maria finden, die jene liebenswerte Werkstatt in Nazareth mit Frieden erfüllte“.

Wertvoll macht das Buch auch eine ausführliche Einführung von *Laurentino Maria Herrán*, der die Verehrung des heiligen Josef in Leben und Lehre des seligen Josemaria Escrivá untersucht und anhand der Escrivá-Texte erläutert. Dabei wird deutlich, dass die Grundlage der Spiritualität des Opus Dei in vielen Bereichen

auf einer Nachahmung des Nährvaters Jesu beruht. Dr. theol. L. M. Herrán, emeritierter Professor für Mariologie an den Theologischen Fakultäten von Burgos und Pamplona und Mitglied der Internationalen Mariologischen Akademie sowie der Iberoamerikanischen Josefologischen Gesellschaft, versteht es, in leicht verständlicher Sprache und dennoch auf hohem Niveau die Nachahmung und Verehrung des heiligen Josef durch Josemaria Escrivá herauszustellen. Ein kleines, aber wichtiges Buch über den heiligen Josef, das eigentlich ausreicht, um die Gestalt des Nährvaters Jesu würdig zu verehren und die notwendigen Folgerungen für das eigene Leben zu ziehen. Denn auch im 21. Jahrhundert brauchen wir das Vorbild des heiligen Josef, wie es uns Escrivá vorstellt.

FRIEDRICH FUCHS, *Bilder von Maria am Regensburger Dom*, hrsg. vom Institutum Marianum Regensburg, Regensburg 2002, 36 S. [Johannes Stöhr]

Der Autor, Regensburger Kunsthistoriker, der schon in einem 1990 erschienenen Buch über das Hauptportal des Domes neue Erkenntnisse über die mittelalterliche Marienfrömmigkeit veröffentlicht hat, fasst nun einige Aspekte in der vorliegenden reich bebilderten Schrift neu zusammen. Weihbischof V. Guggenberger bekräftigt in einem Vorwort die Bedeutung dieses Werkes für die Förderung der Marienverehrung.

Das Giebelfeld über dem Regensburger Domportal und die rahmenden Archivolten stellen eindrucksvoll 26 Szenen aus dem Leben Marias dar - darunter auch Tod und Himmelfahrt Marias. Bemerkenswert: Das Mitleiden Marias unter dem Kreuz ist hier sehr deutlich als aktiver Beitrag beim Erlösungsoffer Christi dargestellt - allerdings auch, wie gelegentlich in Malerei und geistlichen Schauspielen des 14./15. Jahrhunderts - im Anschluss an *Birgitta von Schweden* - als eine Art ohnmächtiges Niederstürzen. Demgegenüber hat jedoch die Theologie immer das „Stehen“ Marias unter dem Kreuz hervorgehoben (vgl. den Hymnus *Stabat Ma-*

C. Ortiz, S. Hartmann, G. Rovira, B. Müller, J. Stöhr

ter); so ist die Einführung eines Festes „De spasma B.M.V.“ später auch kirchenamtlich abgelehnt worden¹.

Der Reform-Erzbischof *Johann von Jenzczenstein* († 1396) sah in Maria die einzig mögliche Retterin aus dem Schisma und setzte die Einführung des neuen Festes Mariä Heimsuchung am 2. Juli beim Papst durch; er übte das päpstliche Legationsrecht über Regensburg aus und brachte auch dort seine Grundideen programmatisch bildhaft zum Ausdruck. Am Hauptportal des Domes erscheint Maria als Bild der Reinheit und Unversehrtheit der Kirche – und dies gerade auch vor dem dunklen Hintergrund des damaligen Schismas.

Eine empfehlenswerte Schrift des Institutum Marianum !

¹ Auf Grund eines Gutachtens von Kardinal CAJETAN (17. 7. 1506) (*Opuscula*, Bd. II, tract. 13); vgl. BENEDIKT XIV, *De festis domini nostri Jesu Christi, beatae Mariae Virginis et quorundam sanctoiorum*, lib. 2 cap. 4; Kardinal CHARLES JOURNET, *Mater dolorosa. Unsere Liebe Frau von den sieben Schmerzen*,²Stein a. Rh. 1974, S. 80-83

Berichte

Jahrestagung des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer (28. 4. - 1. 5. 2002)

Margarita Broll

Marienverehrung und Heiligenverehrung

Maria hat im Heilsgeschehen eine hervorragende Stellung, weil in ihrem Schoße durch die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen die hypostatische Union hervorgerufen wurde. Diese Stellung ist auch der Grund ihrer besonderen Verehrung, welche die der anderen Heiligen weit überragt.

Leo Kardinal Scheffczyk hielt das Referat zur Eröffnung der diesjährigen Tagung des IMAK in Kevelaer; er erklärte ausführlich den Unterschied der Marienverehrung zur Verehrung der Heiligen. Er erläuterte dies vor mehr als 80 Zuhörern sowohl historisch als auch vor allem theologisch.

Spuren der Marienverehrung finden wir schon im Evangelium. Die Begebenheiten bei der Empfängnis, Geburt und dem heranwachsenden Sohn Gottes im Lukas- und Matthäusevangelium sind mehr als reine Berichte, sie deuten eine gewisse Verehrung der Muttergottes an. Wegen ihrer Mutterschaft wird ihr im Werk der Erlösung eine spezielle Stellung zugebilligt. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist Bestandteil des Werkes der Erlösung; und Gott hat dieses Werk gewirkt, indem er Sohn Mariens wurde.

Die Heiligen, angefangen bei den Märtyrern, sind uns ein Vorbild der Treue zum Evangelium, für das sie ihr Leben hingaben. Wir verehren sie, weil wir an die Ewigkeit glauben, an eine fort-dauernde Existenz nach dem Tod, dank der Auferstehung Jesu Christi. Aber die Verehrung der Gottesmutter hat noch ein andere Grundlage: Gott hat sie beim Werk der Erlösung der Menschen mitwirken lassen. Dadurch ist Maria der Kirche ähnlich, die auch

mit Eva verglichen wird, der Mutter aller Lebendigen, wie schon *Justin* († ca. 165) gelehrt hat.

Professor *Manfred Hauke* aus Lugano erklärte dies an Hand der Lehre der Kirchenväter. Seine Ausführungen ergänzten diejenigen seines Lehrers Kardinal Scheffczyk; er erklärte die Marienverehrung der Väter der Kirche an einzelnen Beispielen, und zwar in Bezug auf die Lehre, die sie verteidigten, und den Kult, den sie forderten. *Irenäus* (* ca. 130), ein Schüler des heiligen *Polykarp*, der seinerseits ein Jünger von Johannes war, dem Apostel, dem Jesus seine Mutter vor seinem Tode anvertraute, entwickelte und vertiefte die Lehre von Maria, der neuen Eva, im Zusammenhang mit der Kirche. Seine Lehre ist im Neuen Testament verankert mit der Aussage: Christus ist der neue Adam, - so wie Paulus sie vertrat (z. B. 1 Kor 15, 25).

Daran schlossen sich in den darauffolgenden Vorträgen lebendige Beispiele von konkreten Heiligen an. Kaplan *Marc Röbel* zeigte ein Bild der heiligen *Theresia Benedicta a Croce*, das die große Marienverehrung dieser neuen Heiligen des Karmel deutlich machte, insbesondere ihre Auffassung von der Kirche und von der Braut Christi. Mit hervorragender Akribie und für die Zuhörer gut verständlich, schilderte er das Bild der Frau, das Edith Stein nach ihrer Bekehrung zur katholischen Kirche entwarf und das noch heute gültig ist. Auf der philosophischen Suche nach der Wahrheit kam Edith Stein zum Glauben. Der Glaube vermittelte ihr ein Bild Mariens, und das Bild Mariens bestimmte ihre Auffassungen von der Frau, die geboren ist, zu lieben.

Dr. *Lilo Kurka*, Köln, entwarf ein Bild des sel. Josemaria, des Gründers des Opus Dei, das die Menschen anzog. Von Kind an Maria geweiht, war er während seines ganzen Lebens ein treuer Verehrer der Gottesmutter, die aber, wie er überall verkündete, auch unsere Mutter ist. Gott verlangte von ihm, sein Werk unter schwierigsten Umständen zu führen. Die Verfügbarkeit, mit der er Gott alles hingab, war auch ein Zeichen seiner Hingabe an Maria; er ahmte hier unsere Mutter nach. Er war ein Mensch, der nicht wollte, dass man ihn nachahmt; allein in der Verehrung Mariens

wollte er eventuell Nachfolger hinterlassen. Zur Überwindung der Schwierigkeiten in seinem Leben suchte er immer Zuflucht bei Maria. Sein kindliches Vertrauen zu Maria sollte uns ermutigen, seiner Frömmigkeit zu folgen, die auf dem Fundament gewachsen ist, dass wir alle Menschen lieben sollen, wie Christus uns geliebt hat (Joh 13, 34), und hierin ist Maria für uns das beste Beispiel.

Mit Begeisterung hörten die Anwesenden die klaren Ausführungen von Prälat Dr. *Helmut Moll*, Köln, dem Herausgeber des deutschen Martyrologiums des 20. Jahrhunderts, das er im Auftrag Roms und der deutschen Bischöfe erstellt hat. Er beschrieb an einzelnen Beispielen von Frauen und Männern im dritten Reich, wie die deutschen katholischen Märtyrer sich der Muttergottes anvertrauten und im Glauben, sie bei ihrem Sohn im Himmel zu sehen, den harten und grausamen Weg bis zum Tod wegen ihres Bekenntnisses gingen. Er skizzierte einzelne Priester, Ordensleute, Frauen der Schönstattbewegung oder Laien - Beispiele für über 350 Frauen und Männer, die in diesem umfangreichen Werk gesammelt sind.

Die Tagung des „Internationalen Mariologischen Arbeitskreises“ (IMAK) dauerte von Sonntag, dem 28. April, bis zum 1. Mai zur Eröffnung der Wallfahrt zur „*Consolatrix afflictorum*“. Am ersten Tag, dem Sonntag, fand um 10 Uhr ein Pontifikalamt statt, geleitet von Leo Kardinal Scheffczyk. In seiner Predigt ermutigte er alle, im Gebet zu Gott nicht nachzulassen und auf die Fürsprache der Gottesmutter zu vertrauen; sie ist nicht nur die Königin des Friedens, wie sie *Benedikt XV.* 1917 in der *Lauretanischen Litanei* anrufen ließ, sondern sie ist auch die Hilfe der Christen, um diesen in ihren Kämpfen beizustehen, sie ist die „*Consolatrix afflictorum*“, die Trösterin der Betrüben.