

Veröffentlichungen des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer e. V.

IMAK

Sedes Sapientiae
Mariologisches Jahrbuch

Jg. 4 (2000) Band 1

hrsg. von

German Rovira
Johannes Stöhr

Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch, Bd. 4, 1 (2000)

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

Eine Veröffentlichung des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises
Kevelaer

1. Auflage 2000

ISBN: 3-928929-27-5

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

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

Inhalt

Ist die Väterexegese noch aktuell?	3
<i>Joseph Schumacher</i>	
Gott der Schöpfer und die Verherrlichung Marias.....	30
<i>German Rovira</i>	
Maria Assumpta - im Licht des Erlösungsgeheimnisses.....	45
<i>Leo Scheffczyk</i>	
Maria und die Einheit der Kirche.....	71
<i>Johannes Stöhr</i>	
Der erzieherische Wert der Marienverehrung	100
<i>Anton Ziegenaus</i>	
Maria und das Menschenbild der katholischen Soziallehre	119
<i>Manfred Spieker</i>	
Buchbesprechungen (Marienkunde).....	143
FRANZ BREID (HRSG), <i>Maria in Lehre und Leben der Kirche.</i>	
DITTRICH, ACHIM, <i>Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse</i>	
GROËR, KARDINAL HANS HERMANN, <i>Maria im Geheimnis Jesu Christi - Ein Beitrag zum Jahr 2000 nach der Geburt Jesu Christi aus Maria</i>	
KUBY, GABRIELE, <i>Mein Weg zu Maria. Von der Kraft lebendigen Glaubens</i>	
MARTIN, SANTIAGO, <i>El evangelio secreto de la Virgen María</i>	

MENKE, KARL-HEINZ, *Fleisch geworden aus Maria - Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1999, 187 S.

PEMÁN, JOSÉ MARÍA, *Lo que María guardaba en su corazón*, Editorial Edibesa, Madrid 1997, 348 S.

VON RAAB-STRAUBE, ALBRECHT (HSRG), *Marienerscheinungen in Deutschland*

SCHMIEDL, JOACHIM, *Marianische Religiosität in Aachen. Frömmigkeitsformen einer katholischen Industriestadt des 19. Jahrhunderts*

ZIEGENAUS, ANTON, *Maria in der Heilsgeschichte - Mariologie*.

ZIEGENAUS, ANTON (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit und Theologie - Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen*

Literaturhinweise 170

SCHUMACHER, JOSEPH, *Esoterik - Die Religion des Übersinnlichen*

SONNENFELD, ALFRED, *Gott auf der Spur - du kannst es schaffen*

STÖHR, JOHANNES, *Ehe und Familie im Lichte christlicher Spiritualität. Handbuch christlicher Texte*, 3 Bde.

Ist die Väterexegese noch aktuell? Anmerkungen zur Rechtfertigung der Väterexegese

Joseph Schumacher¹

In ihrer Ausgabe vom 5. Mai 1998 erklärt die Süddeutsche Zeitung, die historisch-kritische Methode der Exegese habe den 52 Jahre alten Göttinger evangelischen Theologen *Gerd Lüdemann* an die Grenze des Glaubens geführt, wie sie *Albert Schweitzer* († 1965) und nicht wenige andere Theologen schon an die Grenze des Glaubens geführt habe. Lüdemann bekenne sich offen zum Unglauben mit Berufung auf seine exegetischen Forschungen, trete aber nicht aus der Kirche aus, um seinen Lehrstuhl nicht zu verlieren. Er begründe seine neue Position mit seiner Verpflichtung zur Rationalität und erkläre, seine Wissenschaft habe ihm gezeigt, dass nur 20 % der überlieferten Jesusworte echt seien und dass das Christentum, historisch betrachtet, auf extrem schwachen Füßen stehe. Er sei der Meinung, dass er das freimütig bekenne, was im Grunde alle Theologen wüssten, die meisten von ihnen jedoch nicht zugeben wollten².

Mitnichten führt die historisch-kritische Exegese geradewegs in den Unglauben, es sei denn, sie verabsolutiert sich, oder sie ist bestimmt von einer rationalistischen Vorentscheidung, oder sie isoliert die biblischen Zeugnisse und reißt sie aus ihrem Zusammenhang. Die historisch-kritische Schriftauslegung ist nicht als solche problematisch. Sie wird jedoch unter Umständen problematisch, und zwar durch Vorentscheidungen. So etwa, wenn sie von einem

¹ Die folgende Darstellung geht auf einen Vortrag zurück, der am 6. Juni 1998 im Tschechischen Kolleg in Rom gehalten worden ist.

² M. DROBINSKI, *Theologe ohne Glauben. Das Grab voll, die Krippe leer*, in: Süddeutsche Zeitung vom 5. Mai 1998

deistischen Gottesbild ausgeht oder wenn sie die Möglichkeit einer geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes bestreitet oder wenn sie offenbarungs- und institutionskritisch ist, wenn sie prinzipiell den Offenbarungscharakter der Heiligen Schrift und des Glaubens der Kirche in Frage stellt und damit der Eigenart der Schriften des Alten und des Neuen Testaments nicht gerecht wird³. Als vorurteilsfreier wissenschaftlicher Methode kommt der historisch-kritischen Exegese indessen ein bedeutender Platz zu im Hinblick auf die Auslegung der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments. Denn die Bibel ist zunächst menschliches Wort. Zunächst ist sie ein literarisches Dokument der Geistesgeschichte der Menschheit. Aber das ist sie nicht nur, sie ist mehr. Zudem hat die Offenbarung, die in der Bibel bezeugt wird, geschichtlichen Charakter. Das heißt: Die Bibel ist der Niederschlag der Geschichte Gottes mit seinem Volk, einer Geschichte, die sie als Heilsgeschichte bezeugt. Weil die Bibel nun mehr ist als menschliches Wort, entgegen der historisch-kritischen Exegese in ihrer Anwendung auf dieses Buch viele und wesentliche Fakten im Kontext des Alten und des Neuen Testaments und der Entstehung der Kirche. Dessen muss sie sich bewusst sein. Darum muss sie über sich selbst hinausgeführt werden, muss sie sich selbst überschreiten. Denn die Heilige Schrift muss so gelesen werden, wie sie sich darbietet, „als eine Textendgestalt“⁴, worin sie sich als „Ausdruck des Glaubens der kirchlichen Bekenntnisgemeinschaft“⁵ versteht. Der historisch-kritischen Exegese kommt es zu, den Wortsinn der Heiligen Schrift

³ Das war nicht der Fall bei dem Begründer der historisch-kritischen Bibelerklärung, bei dem Oratorianer *Richard Simon* († 1712). Vgl. R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik* (Sammlung Horizonte: Neue Folge, 31), Einsiedeln 1998, 92 ff.; J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: J. Ratzinger, Hrsg., *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg 1989, 33

⁴ R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* (Anm. 3), 124

⁵ Ebd., 125

zu ermitteln. Sie beschäftigt sich mit der Heiligen Schrift auf der Basis der natürlichen Vernunft. Deshalb erkennt sie vieles nicht, deshalb entzieht sich ihr vor allem der tiefere Sinn und der größere Zusammenhang der konkreten Aussagen. Bedenkt sie das nicht, so gerät sie in verhängnisvolle Aporien. Vor allem ist die Schrift dann am Ende für sie bestenfalls nur noch ein Arsenal von Trostworten und lebensmäßigen Orientierungshilfen, die man ebenso gut auch anderswo finden kann. Man kann das Problem so formulieren: Mit der historisch-kritischen Methode der Schrifterklärung kann man in die Schrift hineinkommen, nicht aber kann man mit der historisch-kritischen Exegese in ihr verbleiben. Das zeigt nicht nur die Biographie des oben genannten Exegeten Lüdemann⁶.

Der russische Religionsphilosoph *Wladimir Solowjew* († 1900) hat vor mehr als 100 Jahren die Fragwürdigkeit einer sich verabsolutierenden und einer rationalistisch vorentschiedenen historisch-kritischen Exegese beschworen, wenn er in seiner Geschichte vom Antichristen den endzeitlichen Gegenspieler Christi als einen berühmten Exegeten einführt, der den Doktor der Bibelwissenschaften in Tübingen erworben hat⁷.

Heute ist die historisch-kritische Exegese in eine Krise geraten. Bedeutende Anzeichen dafür sind die immer neuen Formen der Auslegung der Bibel, die man auf dieser Grundlage geschaffen hat, die sich immer mehr vom Text entfernen.

Die historisch-kritische Exegese versteht sich zunächst religionsgeschichtlich. Sie betrachtet die Heilige Schrift mit den Augen des Philologen und des Historikers. Sie will den Literalsinn der Heiligen Schrift erheben. Damit legt sie das Fundament zum Verständnis dieses Buches und damit das Fundament für den Glauben der Kirche, das verpflichtende Fundament. Ein tieferes Eindringen in die Heilige Schrift ermöglicht sodann der Glaube, die gläubige

⁶ L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, 357 f.

⁷ J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit* (Anm. 3), 15

Annahme dieses Buches und die Beschäftigung mit ihm auf der Basis der gläubigen Vernunft, wobei auch die Tradition mit einbezogen werden muss. Schon der übergeschichtliche Gehalt der geschichtlichen Ereignisse der Heilsgeschichte kann nur durch den Glauben und durch die gläubige Vernunft erfasst werden. Die Schrift ist aus dem Glauben geboren, und erst mit dem Glauben kann man in ihr Inneres eintreten⁸. Diese Erkenntnis hat dazu geführt, dass in der Theologie der Gegenwart immer wieder der Ruf nach einer geistlichen oder geistigen Schriftauslegung ergangen ist, nach einer theologischen Exegese, nach einer Erneuerung der Erklärung der Bibel im Geiste der Kirchenväter⁹.

Nun ist die Erkenntnis der Offenbarung in ihrem „Was“, die Frage nach dem „an ita est“, wie *Thomas von Aquin* († 1274) sich ausdrückt¹⁰, die entscheidende Aufgabe der Kirche, und sie ist von existentieller Bedeutung für sie. Der Weg zu den geoffenbarten übernatürlichen Realitäten, die rechte Interpretation der Heiligen Schrift, die Bestimmung dessen, was zum Glauben gehört, ist die erste Aufgabe der Theologie. Dabei geht es darum, dass wir durch das naturgemäß begrenzte menschliche Wort der Schrift hindurch zu der von Gott intendierten Aussage, zu der darin angesprochenen transzendenten Wirklichkeit vordringen. Das ist gleichermaßen relevant für den Glauben, für den theologischen Fortschritt und für die Entfaltung der Dogmengeschichte¹¹.

⁸ Ebd., 44

⁹ W. KASPER, *Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung*, in: H. FRANKEMÖLLE, K. KERTELGE, Hrsg., *Vom Urchristentum zu Jesus*, FS Joachim Gnllka, Freiburg 1989, 508-526; L. SCHEFFCZYK (Anm. 6), 345-368; K. LEHMANN, *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*, in: J. Schreiner, Hrsg., *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971, 77-79

¹⁰ THOMAS VON AQUIN, *Quodlibetales* IV, q 9 a 18

¹¹ A. KOLPING, *Zur theologischen Erkenntnismethode anlässlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel*, in: A. Kolping, *Kirche - die komplexe Realität. Eine Auswahl von Aufsätzen*, Münster 1989, 82-103

Hinsichtlich der Erklärung der Heiligen Schrift kommt der berühmten Stelle 2 Petr 1, 16-21 eine Schlüsselstellung zu. Zu Recht hat man sie als die „erste kirchliche Hermeneutik biblischer Texte“¹² bezeichnet. Sie erklärt, dass das inspirierte Gotteswort nicht eigenmächtig ausgelegt werden darf, dass es vielmehr gemäß dem Willen Gottes ausgelegt werden muss. Dieser Wille Gottes wird für den gläubigen Katholiken erkennbar in der Tradition der Kirche, zunächst, oder in der aktuellen Lehrverkündigung der Kirche, worin das Lehramt der Kirche oder der Lehrapostolat zusammenwirkt und zusammenwirken muss mit dem „*sensus fidelium*“ und mit der Theologie¹³.

Die Bibel enthält das Wort Gottes, und in all ihren Teilen ist sie inspiriert. Das heißt: In ihrer Ganzheit ist sie das Werk des Hagiographen, eines Menschen, zugleich ist sie aber das Werk Gottes¹⁴. Deshalb muss sie mit historischen und linguistischen Methoden erklärt werden, aber diese Methoden können sie allein nicht hinreichend erklären¹⁵. Die historisch-kritische Schriftauslegung ist folglich berechtigt und gar notwendig, wegen der menschlichen Dimensionen des biblischen Wortes, sie hat jedoch ihre unausgesprochenen Voraussetzungen, und sie hat ihre Grenzen. Das darf nicht übersehen werden¹⁶. Daher bedürfen ihre Ergebnisse der Aneignung in einem Akt des Glaubens an das Wort Gottes in der Bibel

¹² P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1979, 67

¹³ W. KERN; F. J. NIEMANN, *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981, 68 f.

¹⁴ Vgl. J. RATZINGER, *Einleitung und Kommentar zu Art. 1-10 und 21-26 der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, 44

¹⁵ H. SCHÜRMAN, *Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag*, in: H. Frankemölle, K. Kertelge (Hrsg.), *Vom Urchristentum zu Jesus*, FS Joachim Gnilka, Freiburg 1989, 527-533

¹⁶ J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit* (Anm. 3), 10 (Vorwort). 21-24; ders., *Einleitung und Kommentar zu Art. 1-10 u. 21-26 der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung* (Anm. 14), 499. 576. Vgl. auch D. KAES, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers* (Dissertationen: Theologische Reihe, 75), St. Ottilien 1997, 1-6

und an die Inspiration als spezifische Qualifikation der biblischen Schriften sowie ihrer Einordnung in das Gesamt des Glaubens. Immerhin sind sie die Grundlage, das Fundament, auf dem der Exeget mit Hilfe des Glaubens tiefer eindringen kann in den Inhalt der Offenbarung. Darum muss er sich allerdings auch bemühen. Er darf nicht stehen bleiben bei der historisch-kritischen Interpretation der Texte¹⁷. Die Bibel ist inspiriert. Nicht zuletzt deswegen hat sie einen geistigen Sinn¹⁸. Der geistige Sinn darf allerdings nicht an die Stelle des *Literalsinns* treten. Nur der buchstäbliche Sinn hat theologische Beweiskraft, aber der geistige tritt ihm zur Seite, unterstützend und erhellend. Wir dürfen den geistigen Sinn indessen nicht verwechseln mit dem „*sensus consequens*“. Diesen erschließen wir logisch aus dem, was implizit in der Heiligen Schrift enthalten ist. Er hat infolgedessen gegebenenfalls auch theologische Beweiskraft¹⁹.

Der Wortsinn ist entscheidend. Das wird immer wieder hervorgehoben von älteren und von neueren Autoren²⁰. Ohne das Fundament des Wortsinns gerät die theologische Schriftauslegung in das Fahrwasser der Willkür. Aber der Literalsinn wird belanglos, wenn er nicht weitergeführt wird durch die theologische, durch die geistige Schriftauslegung. Auch die isolierte Hinwendung zum Literalsinn, die Leugnung des Sinnzusammenhangs zwischen dem Literalsinn und dem geistigen Sinn, führt im Grunde in das Fahrwasser der Willkür, wenn nicht in die inhaltliche Willkür, so doch in die methodische²¹.

Die Ausgangsposition des katholischen Exegeten ist der Glaube der Kirche. So sollte es sein. Es ist die Kirche, die ihm das Ma-

¹⁷ H. SCHÜRMAN (Anm. 15), 527-533

¹⁸ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 1: *Theologische Erkenntnislehre* (1874), Freiburg 1948, Nr. 240

¹⁹ Ebd., Nr. 239

²⁰ A. HARTMANN, Hrsg., *Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. Probleme der Gegenwart*, Frankfurt/M 1952, 133

²¹ J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit* (Anm. 3), 40

terial seiner Forschung an die Hand gibt. Durch sie nimmt er die Schrift als Gottes Offenbarung entgegen. Vom Neuen Testament weiß er zudem, dass es der Niederschlag der Predigt der Kirche ist. Davon ausgehend, versteht er die historische Kritik als eine Methode.

Dass es sich bei der Bibel um Gottes Offenbarung handelt, kann er historisch-kritisch nicht verifizieren. Er kann jedoch historisch-kritisch erkennen, dass diese Schriften, speziell die Evangelien, in ihrer Form wie auch in ihrer Inhaltlichkeit die menschlichen Kategorien sprengen, dass sie in ihnen nicht ganz aufgehen, dass sie in ihrer Rätselhaftigkeit auf ihren transzendenten Ursprung verweisen.

Die historisch-kritische Methode gilt für die fundamentaltheologische Argumentation, für die Rechtfertigung des Glaubens von außen her. Ebenfalls für die Ökumene. Auch der Fundamentaltheologe klammert den Glauben methodisch aus.

„Der Historiker kann mit seinen Mitteln kein Handeln Gottes in der Geschichte ausmachen, der Philologe mit den Mitteln der Text-, der Literar- und der Kompositionskritik keine verbindlichen Glaubenswahrheiten. Beide können nur positive Fakten aufgrund historischer Glaubwürdigkeitskriterien erheben und ihren ursprünglichen Sinn nach hermeneutischen Regeln festlegen“²². Dabei können sie indessen auf die Einzigartigkeit dieser Literatur aufmerksam machen und ihrer Inhalte und so den Grund legen für den Glauben. Aber als historisch-kritische Exegese vermag die Exegese nicht einmal das Dogma von Chalcedon zu rechtfertigen²³.

Vielfach übersieht die Exegese heute, dass sie, sofern sie der Theologie zugeordnet ist, sich als Glaubenswissenschaft verstehen muss und verbleibt daher nicht selten bei der historisch-kritischen Methode. Ja, zuweilen wendet sie sich gar dezidiert ab von diesem

²² L. SCHEFFCZYK (Anm. 6), 362

²³ Ebd., 349-355

Selbstverständnis. Es ist bezeichnend, wenn heute angesichts der Dominanz der historisch-kritischen Exegese die dogmatischen Wahrheiten durchweg nicht mehr vom Schriftbefund her gestützt und gesichert werden, ja, wenn ihnen von daher nicht selten gar der Boden entzogen wird²⁴.

Weil die Schriften des Alten und Neuen Testamentes von Gott eingegeben sind und die Offenbarung Gottes enthalten, deshalb muss man davon ausgehen, dass in ihnen Tieferes gemeint ist als das, was dem bloßen Wortlaut entspricht, dass im Literalsinn stets noch ein tieferer Sinn verborgen ist, der durch die Wörter und Sätze, Bilder und Umschreibungen gewissermaßen verhüllt wird. Ist es doch Gott, der im Menschenwort spricht. Deshalb bezeugt das biblische Wort die Offenbarung zwar grundsätzlich, aber nicht so, dass sie darin aufginge. Schon im natürlichen Bereich gilt, dass ein Text mehr besagen kann, als ein Autor sich dabei zu denken vermochte. Um wie viel mehr gilt das für die biblischen Texte, die den Hagiographen und Gott zum Autor haben²⁵.

Dieser tiefere Sinn wird bald als mystisch-geistig, bald als typisch-mystisch-geistig, bald als typisch, bald als allegorisch, bald als parabolisch, bald als symbolisch bezeichnet. Oder man bezeichnet ihn als Real- oder Sachsinn im Unterschied zum Wortsinne. Ist der Wortsinn historisch, grammatikalisch, explizit und unmittelbar, so ist der Sachsinn geistig und mittelbar und implizit²⁶.

Dass die heiligen Schriften einen über den grammatikalischen Sinn hinausgehenden geistigen Sinn haben, einen Sinn, den der Heilige Geist bei der Abfassung der Schriften dem Hagiographen absichtlich nicht explizit eingegeben hat, das wird an verschiedenen Stellen des Neuen Testamentes ausdrücklich gesagt (1 Kor 10, 1-11; 2 Kor 3, 4-18; Gal 4, 21-31). Diesen verborgenen Sinn aber enthüllt Gott selber im Laufe der Geschichte. Damit wird der

²⁴ Ebd., 360

²⁵ J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit* (Anm. 3), 41

²⁶ Ebd., 146-148

Dienst am Wort mehr als nur ein Dienst des toten Buchstabens, wird er zum Dienst des lebendigen Gottes²⁷. Stets herrschte die Meinung in der Kirche, dass nicht nur das explizit Geoffenbarte die Norm des Glaubens sei. Die Unterscheidung zwischen buchstäblichem und geistigem Sinn prägt die katholische Theologie über fast zwei Jahrtausende²⁸.

In diesem Sinne beginnt die Geschichte der christlichen Bibelauslegung schon im Neuen Testament, sofern in ihm das Alte Testament ausgelegt wird, typologisch. Im 1. Petrusbrief wird die Taufe als Antityp zur rettenden Arche des Noe verstanden (1 Petr 3, 21). Im 2. Petrusbrief finden wir einen Hinweis darauf, dass die Paulusbriefe der Erklärung bedürfen (2 Petr 3, 16).

Paulus interpretiert das Alte Testament christologisch, das heißt: typologisch. Der Begriff „Typos“ ist dabei der „Ausdruck für die Vorausdarstellung des Kommenden in einer vorlaufenden Geschichte“²⁹. Paulus schreibt: „*Diese (alttestamentlichen) Ereignisse sind Vorausbilder (typoi) für uns geworden ... dies alles geschah an jenen in vorausbildlicher Weise; aufgeschrieben aber ist es zur Belehrung für uns*“ (1 Kor 10, 6-11). Es geht hier um den Auszug Israels aus Ägypten und um die vierzigjährige Wüstenwanderung des Volkes Gottes. Das Alte Testament wird im Neuen Testament im Blick auf das Neue Testament gelesen, nicht nur bei Paulus. Auch sonst werden die alttestamentlichen Ereignisse als Vorausdarstellungen christlicher Personen und Vorgänge gedeutet. Alle Autoren des Neuen Testamentes interpretieren das Alte Testament auf Christus hin³⁰.

²⁷ Vgl. W. GRÜNINGER, *Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel* (Arena-Taschenbuch, 82), Würzburg 1963, 148 f.

²⁸ R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* (Anm. 3), 54 f.

²⁹ L. GOPPELT, *Typos. Die typologische oder allegorische Deutung des Alten Testamentes im Neuen*, Gütersloh 1939, 5

³⁰ R. VODERHOLZER, *Das Wort deutet die Worte. Der auferstandene Herr als Deuter der Schriften des Alten Testamentes*, Die Tagespost vom 22. April 2000

Die bekannteste der neutestamentlichen Typologien ist die Adam-Christus-Typologie des Römerbriefes (Röm 5, 12-21). Paulus erklärt, dass durch den ersten Adam der Tod gekommen ist, durch den zweiten aber die Erlösung. Im Anschluss an diesen Gedanken bilden die Kirchenväter schon sehr früh die Eva-Maria-Parallele. Eine andere Typologie findet sich bei Paulus im ersten Korintherbrief (1 Kor 10, 1-2), wenn er den Durchzug durch das Rote Meer und die Manna-Speisung Israels in der Wüste als Vorbilder der Sakramente der Taufe und der Eucharistie versteht. Im Galaterbrief verwendet Paulus den Begriff der Allegorie oder der Allegorese für diese Form der Interpretation des Alten Testaments (Gal 4, 24). Dieser Begriff wird zum Oberbegriff aller Auslegungsweisen, die den Buchstaben überschreiten auf der Grundlage der christologischen Erfüllung. Es geht hier also nicht um eine unkritische Anwendung hellenistischer Hermeneutik auf die Heilige Schrift³¹. Typologisch interpretiert auch der Hebräerbrief das Alte Testament, wenn er den Hohenpriester des Alten Bundes als Vorbild des wirklichen Hohenpriesters Christus bezeichnet (Hebr 4 und 5) oder wenn er eine Reihe von „Vorherbildern“ und Glaubensvorbildern des Alten Testaments aufzählt (Hebr 11).

Allegorie und Typologie meinen die christologische Auslegung des Alten Testaments im Heiligen Geist. Es geht hier um die Einheit der Schrift, zu der sich auch das *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum* bekennt, wenn es das „*secundum scripturas*“ aufgreift und von dem Heiligen Geist spricht, „*qui locutus est per prophetas*“³².

Bereits Jesus interpretiert das Alte Testament typologisch, christologisch, jedenfalls ansatzweise, wenn er etwa im Lukas-Evangelium eine Jesaja-Stelle auf sich und sein Wirken bezieht (Lk 4, 16-30) oder wenn er auf Jona oder auf die von Mose in der Wüste aufgerichtete Schlange verweist (Mt 12, 39 f.) und darin

³¹ R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* (Anm. 3), 55

³² Ebd., 137

einen Hinweis auf seinen Erlösertod sieht (Joh 3, 14). Auch für Jesus erschließt sich der eigentliche Sinn des Alten Testamentes erst im Neuen Testament. Das wird auch deutlich, recht eindrucksvoll, wenn der Auferstandene den Emmaus-Jüngern seinen Tod und seine Auferstehung vom Alten Testament her erklärt (vgl. Lk 24, 13 ff.). Wiederholt stellt Jesus fest, dass er gekommen ist, um das Alte Testament zu erfüllen oder zu vollenden. Im Johannes-Evangelium ist immer wieder die Rede von Missverständnissen, die darauf beruhen, so der Evangelist, dass die Akteure dem buchstäblichen Verständnis der heiligen Schriften verhaftet sind, dass sie das geistige Verständnis der alttestamentlichen Schriften nicht erfasst haben, wodurch diese Schriften zu einem Zeugnis des Messias werden³³.

Das ist gemeint, wenn wir von geistiger Schriftauslegung sprechen. Genauer gesagt umfasst der Begriff „geistige Schriftauslegung“ die Allegorese und die Typologie und eine Reihe weiterer Methoden und Ansätze, die auf die christologische Interpretation des Alten Testamentes im Neuen Testament zurückgehen³⁴.

Die Existenz des geistigen Schriftsinns gehört zum Glauben. Er muss allerdings im einzelnen nachgewiesen werden. Das II. Vatikanische Konzil bestimmt, dass die Schrift in dem Geist zu deuten ist, in dem sie geschrieben wurde, unter Berücksichtigung der „analogia fidei“ und der Einheit der Schrift³⁵. Damit spielt das Konzil an auf den geistigen Sinn der Schrift. Die Begriffe Allegorese und Typologie kommen nicht vor in den Texten des Konzils. Aber es stellt immerhin fest, dass das Alte Testament auf das Kommen Christi zielt³⁶ und dass das Neue Testament im Alten verborgen ist

³³ R. VODERHOLZER, *Das Wort deutet die Worte* (Anm. 30)

³⁴ R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* (Anm. 3), 55

³⁵ *Dei Verbum*, 12

³⁶ Ebd., 15

und dass das Alte Testament erst im Lichte des Neuen Testamentes recht verstanden werden kann³⁷. An dieser Stelle wurde die Lehre vom geistigen Schriftsinn bzw. die dieser Lehre zugrunde liegende Idee zum Rang eines Glaubenssatzes erhoben³⁸.

Es ist ein Grundgedanke bei den Kirchenvätern, dass die Selbsterschließung Gottes im Alten Testament die Vorgeschichte des Neuen ist, und zwar im Sinne der Vorausbildlichkeit. Dabei denken sie primär an die messianische Hoffnung, die das ganze Alte Testament programmatisch durchzieht und die sich immer deutlicher und immer stärker abzeichnet im Laufe der Jahrhunderte, vor allem in den Prophetenbüchern. Das heißt: Das Mysterium Christi wird für sie im Alten Testament symbolisch dargestellt und vorbereitet. Allgemein bezeichnen die Väter diesen Tatbestand als Typologie oder auch - ungenauer - als Allegorie³⁹. Demgemäss ist die geistige Auslegung der Schrift ein zentrales Moment der Väterexegese, das entscheidende schlechthin, schon bei den Apostolischen Vätern. Die Väter verstehen von daher das Alte Testament als prophetische Geschichte, als eine Vorausdarstellung des Kommenden, als einen Vorausverweis auf das Neue Testament und als einen Hinweis auf die künftigen Geheimnisse Christi und der Kir-

³⁷ Ebd., 16

³⁸ H. DE LUBAC, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966, 10; vgl. R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* (Anm. 3), 47-49, 150

³⁹ Die Allegorie ist, wie HENRI DE LUBAC bemerkt, gemäß dem Sprachgebrauch der Kirchenväter im Anschluss an Gal 4, 24 als Glaubenssinn zu verstehen. De LUBAC zitiert immer wieder *Gregor den Großen*: „Die Allegorie baut den Glauben auf“ (GREGOR DER GROBE, *Homiliae in Evangelia* 40, 1; vgl. R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* [Anm. 3], 42). Zugleich ist die Allegorie die Voraussetzung für die Typologie. Auf jeden Fall darf sie nicht gegen die Typologie ausgespielt werden, wie es oft geschehen ist. Die Unterscheidung von Allegorese und Typologie ist sachlich nach de Lubac nicht zu begründen (H. DE LUBAC, *Mélanges offerts au R. P. Fernand Cavallera*, Toulouse 1948, 347-366; ders., *Typologie et Allégorisme*, *Recherches des sciences religieuses*, 34 (1947) 180-226; vgl. R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* [Anm. 3], 27 f.).

che⁴⁰. Die Kirchenväter gehen davon aus, dass sich die Urzeit in der Endzeit erfüllt und dass der eine Gott zu allen Zeiten in gleicher Weise die Offenbarung und in ihr das Heil der Menschen wirkt⁴¹.

Maßgeblich ist hier für sie das Motto „cum aliud geritur, aliud figuratur“. Demgemäss gehen sie davon aus, dass das Alte Testament seine Erfüllung findet in den Geheimnissen Christi und seiner Kirche⁴². Das führt *Augustinus* († 430) zu dem bekannten Axiom, dass das Neue Testament im Alten verborgen ist, und dass das Alte Testament im Neuen offenbar wird⁴³.

Nicht erst die Kirchenväter haben die geistige Schriftauslegung erfunden. Die geistige Schriftauslegung ist vielmehr der Oberbegriff für die verschiedenen Weisen der neutestamentlichen Autoren, das Alte Testament als Zeugnis des Evangeliums zu verstehen. Der französische Schriftsteller *Paul Claudel* († 1955) stellt demgemäss fest, dass die Kirchenväter nichts anderes tun als das, was Jesus auf seiner Wanderung mit den Emmausjüngern getan hat.

Es ist auch falsch, *Origenes* († 252/53) als den Begründer des geistigen Schriftsinns zu bezeichnen. Wohl aber ist er der bedeutendste Tradent dieser vom Neuen Testament her grundgelegten Hermeneutik. Und er hat sie in gewisser Weise systematisiert. Er nimmt hier eine bedeutende Stellung ein als Vermittler, das ist nicht zu bestreiten, obwohl nicht übersehen werden darf, dass es „inakzeptable Übertreibungen“ bei ihm gibt und dass er in gewisser Weise unter dem Einfluss des jüdischen Philosophen *Philo von Alexandrien* († 50 n. Chr.) steht. Im übrigen sind die Unterschiede zwischen den Alexandrinern und den Antiochenern oft übertrieben

⁴⁰ J. SCHUMACHER, *Das mariologische Konzept in der Theologie der Römischen Schule*, Trierer Theologische Zeitschrift 98, 1989, 219

⁴¹ K. H. SCHELKLE, Art. *Exegese* III, 2, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, ²Freiburg 1959, 1278

⁴² W. KERN, F. J. NIEMANN, (Anm. 13), 72-74

⁴³ Vgl. AUGUSTINUS, *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 73

worden⁴⁴. Und die These von einer weitgehenden Abhängigkeit des Origenes von seinem alexandrinisch-hellenistischen Milieu ist zurückzuweisen angesichts des fundamentalen Unterschiedes zwischen christlicher und hellenistischer Schriftauslegung⁴⁵. Die christliche Allegorese geht auf Paulus zurück. Sie ist nicht hellenistische Mythen-Allegorese⁴⁶.

Im allgemeinen gingen die Väter von einem vierfachen Schriftsinn aus, von einem niederen Sinn und drei höheren Sinnen. Der niedere Sinn, das war der Wortsinn, die drei höheren Sinne, das waren der allegorische, der tropologische und der anagogische Sinn. Der allegorische hatte es mit der Dogmatik zu tun, der tropologische mit der Moral und der anagogische mit der Eschatologie. Das heißt: Der Buchstabe erzählt das historische Faktum, die Allegorie entfaltet die Glaubensmysterien, der moralische Sinn zeigt die Handlungsmaximen und die Anagogie die eschatologische Relevanz oder die Erfüllung. Die Anagogie war eine Weiterführung der Typologie, mit der es begonnen hatte. Die Typologie stellte die Verbindung zwischen den Ereignissen des Alten Testaments und ihrer Erfüllung im Neuen Testament heraus, sie stellte die vorbildhafte Bedeutung des Alten Testaments für das Neue Testament heraus, die Anagogie stellte die vorbildhafte Bedeutung des Neuen Testaments für die Endvollendung heraus. So symbolisiert etwa Jerusalem, die historische Stadt des Volkes Israel, die Kirche des Neuen Testaments und die vollendete Gemeinde der Erlösten, das himmlische Jerusalem⁴⁷.

⁴⁴ R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* (Anm. 3), 55 f; ders., *Das Wort deutet die Worte* (Anm. 30)

⁴⁵ H. DE LUBAC, *A propos de l'Allégorie chrétienne*, *Recherches des sciences religieuses* 47 (1959), 5-43; vgl. R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* (Anm. 3), 32 f.

⁴⁶ Ebd., 39

⁴⁷ A. ZIEGENAUS, Art. *Schriftsinn*, in: R. Bäumer, L. Scheffczyk, Hrsg., *Marienlexikon VI*, St. Ottilien 1994, 75 f.

„Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas, anagogia“, so sagte man im Mittelalter. Das Distichon begegnet uns zuerst um 1260 bei *Augustin von Dacien*. *Augustin von Dänemark* war sein wahrer Name⁴⁸. Die Sache bestimmt jedoch das ganze 1. Jahrtausend. Das ist nicht zu bestreiten⁴⁹. Sie kann sich in der Tat auf die Kirchenväter berufen, ja, auf das Neue Testament, und mehr noch, sie entspricht der Logik des Glaubens⁵⁰.

Das entscheidende Anliegen der Vätertheologie ist es, den Zusammenhang des Alten Testaments mit dem Neuen Testament aufzuzeigen. Die Vätertheologie ist primär Auslegung der Schrift, einerseits, und sie ist andererseits in erster Linie bemüht, die „concordia testamentorum“ zu verifizieren⁵¹, die heilsgeschichtlich begründete Einheit der Schrift aufzuzeigen⁵².

In Abwehr des Vorwurfs der Subjektivität und der Willkür der geistigen Schriftauslegung hat bereits *Origenes* darauf hingewiesen, dass sie nur möglich sei im Kontext des Glaubens und im Geist der Kirche. Tatsächlich ist die Norm der patristischen Schriftauslegung der konkrete Glaube der Kirche und seine Verkündigung⁵³.

Der vierfache Schriftsinn behält seine Gültigkeit von der Väterzeit bis zum Ende des Mittelalters, wobei sich allerdings das Interesse nach der Väterzeit von der Allegorie auf die Tropologie verlagerte. Das erklärt sich aus der Tatsache, dass es in älterer Zeit zunächst um den ersten Zugang zum Glauben ging, während es später, in einer bereits christianisierten Gesellschaft, um die Überwindung der heidnischen Sitten bzw. um die Umkehr der Herzen

⁴⁸ R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* (Anm. 3), 35.

⁴⁹ Ebd., 36

⁵⁰ Ebd., 27 f.

⁵¹ J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien ²1992, Vorwort; vgl. R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* (Anm. 3), 14 f.

⁵² Ebd., 88 f.

⁵³ W. KERN, F. J. NIEMANN (Anm. 13), 77 f; K. H. SCHELKLE (Anm. 41), 1278-1280.

ging. Aufschlussreich ist dabei, dass die tropologische Exegese seit dem Entstehen und seit der Ausbreitung des Mönchtums stark auf das mönchische Leben zugeschnitten wurde⁵⁴.

Kannte man auch während des ganzen Mittelalters die Methode der vierfachen Schriftauslegung, so hatte sie doch nicht überall den gleichen Stellenwert. Für *Thomas von Aquin* († 1274) beispielsweise ist der Literalsinn der einzige Sinn, der bei einer stringenter theologischer Argumentation Verwendung finden darf⁵⁵. Schon sein Lehrer *Albertus Magnus* († 1280) hatte den Literalsinn nachdrücklich als das Fundament des Glaubens bezeichnet. Er konnte sich dabei auf Augustinus berufen. Der buchstäbliche Sinn hat in diesem Verständnis allerdings die Anerkennung der Bibel als Urkunde der Offenbarung Gottes und die Anerkennung der Inspiration ihrer Schriften zur Voraussetzung, so dass darin bis zu einem gewissen Grad das eingeschlossen ist, was wir den geistigen Sinn nennen. Auch *Bonaventura* († 1274) erklärt, obwohl er stark der Allegorese zuneigt: „Wer den Literalsinn der Heiligen Schrift gering achtet, wird nie zu ihrem geistlichen Verständnis gelangen“⁵⁶. Bei aller Akzentuierung des Literalsinns verwendet *Thomas* jedoch ganz selbstverständlich die überkommenen vier Schriftsinne⁵⁷, und er betont, es sei Aufgabe des guten Auslegers, nicht die Wörter zu betrachten, sondern den Sinn. „Officium est enim boni interpretis non considerare verba, sed sensum“⁵⁸. Dabei betont er wiederum, dass die Vielheit des Sinnes stets ihre Begründung finden muss in

⁵⁴ Vgl. W. KERN, F. J. NIEMANN (Anm. 13), 75 f.

⁵⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q 1 a 10 ad 1; vgl. M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget*, Einsiedeln 1971, passim und W. KERN, F. J. NIEMANN (Anm. 13), 77 f.

⁵⁶ Vgl. W. GRÜNINGER (Anm. 27), 142 f.

⁵⁷ M.-D. CHENU, *Das Werk des heiligen Thomas von Aquin*, Heidelberg 1960, 289.

⁵⁸ THOMAS V. AQUIN, *In S. Matthaei Evangelium Lectura XXVII*, I n. 2321 (Ed. R. Cai, Turin-Rom 1951, 358). Vgl. M. ARIAS-REYERO (Anm. 55), 161.

dem einen geschichtlichen oder buchstäblichen Sinn⁵⁹. Zuweilen nennt er den geistigen Sinn auch den „sensus rerum“. Er ist in seinem Verständnis im Grunde zugleich der Wortsinn⁶⁰, denn Gott sieht, wie er bemerkt, „die res in ihrer ganzen, von ihm ihnen gegebenen Bedeutung“ und er will „diese für uns in den die Gegenstände bezeichnenden Worten auch ausdrücken“⁶¹. Nachdrücklich erklärt er, der Hagiograph sei in seinem Glauben implizite auf das tiefere Verständnis seiner Worte ausgerichtet⁶².

Die Bedeutung des historischen Sinnes ist weder der Exegese der Väterzeit noch der des Mittelalters entgangen. Stets ging man davon aus, dass die Erforschung des geschichtlichen und des wörtlichen Sinnes der Schrift die Voraussetzung ist für die Erkenntnis der geistlichen Sinne. Im Literalsinn sah man durchweg das Fundament der weiteren Auslegung der Schrift. Immer wieder begegnet uns daher die Feststellung: „Historia est fundamentum“. Dabei ist man indessen zutiefst davon überzeugt, dass der Buchstabe tötet, der Geist hingegen lebendig macht, weshalb man es nicht für angemessen hält, bei dieser Interpretation stehen zu bleiben⁶³.

Historisch-kritische und theologische Schriftauslegung sind nicht nur miteinander vereinbar, sie sind zutiefst aufeinander angewiesen. In der modernen historisch-kritischen Exegese erhält das vorkritische Festhalten des christlichen Altertums und des Mittelalters am Buchstaben gewissermaßen seine Perfektion, wenn sie sich

⁵⁹ H. RIEDLINGER, *Zur Unterscheidung der Verstehensbereiche der geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Anmerkungen zu Thomas von Aquin, Summa theologiae, I q 1 a 10*, in: A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer (Hrsg.), *Veritati Catholicae*, FS Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, 699-706

⁶⁰ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae I q 1 a 10 ad 1; Quaest. Quodlibetales VII q 6 a 15 ad 5*

⁶¹ J. SCHILDENBERGER, Art. *Schriftsinne*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, Freiburg²1964, 492

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. W. KERN, F. J. NIEMANN (Anm. 13), 77 f.

eingehend mit den literarischen Gattungen und den Entstehungsprozessen der biblischen Schriften beschäftigen kann⁶⁴.

Martin Luther lehnte die drei geistlichen Sinne ab und akzeptierte lediglich den Literalsinn als wirklichen Schriftsinn; theoretisch, faktisch verwandte er die Väterexegese in seinen Schriften doch⁶⁵. Mit seinem Plädoyer für den Literalsinn wollte er dem Wildwuchs der geistlichen Sinne in seiner Zeit entgegenreten. Aber gemäß seinem theologischen Ansatz brauchte er auch die geistliche Schriftauslegung nicht, denn zum einen galt für ihn das Prinzip der „*perspicuitas sacrae Scripturae*“ und zum andern meinte er in der Rechtfertigungslehre das entscheidende Auslegungsprinzip und den Angelpunkt aller Schriftinterpretation gefunden zu haben. Die Ablehnung der geistlichen Schriftauslegung erklärt sich bei *Luther* aber nicht zuletzt auch aus der Tatsache, dass er der Kirche für die Überlieferung des Glaubens keine Bedeutung zuerkannte. Er ist jedoch, wie gesagt, nicht ganz konsequent in der Ablehnung der Väterexegese, sofern er sie faktisch immer wieder als legitim erachtet⁶⁶.

Das *Konzil von Trient* hat entscheidende Prinzipien für die Auslegung der Schrift in der Kirche formuliert, wenn es im einzelnen bestimmt hat, dass sich die Schriftauslegung an den Wortlaut der

⁶⁴ R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* (Anm. 3), 57

⁶⁵ H. RIEDLINGER, *Erwägungen zum hermeneutischen Wirken des Heiligen Geistes nach der Magnificat-Auslegung Martin Luthers*, in: W. Brandmüller, H. Immenkötter, E. Iserloh (Hrsg.), *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet*, Bd. 2, Paderborn 1988, 87-108

⁶⁶ A. ZIEGENAUS (Anm. 47), 76 f. Es ist bezeichnend, wenn *Erasmus von Rotterdam*, ein Zeitgenosse Luthers, bei aller Wertschätzung des Literalsinns feststellt, die kanonischen Bücher enthielten Mysterien, die ein kurzsichtiger und unreligiöser Exeget übersehe, und wenn er selber reichen Gebrauch macht von der theologischen Interpretation der Schrift (vgl. W. GRÜNINGER [Anm. 27], 143 f und P. WALTER, *Erasmus von Rotterdam und der mehrfache Schriftsinn*, in: M. Schmidt, F. Domínguez Reboiras, Hrsg., *Von der Suche nach Gott*, FS Helmut Riedlinger [Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I: Christliche Mystik, Bd. 15], Stuttgart 1998, 448).

Schrift halten muss, dass sie nichts hinzufügen, aber auch nichts weglassen darf, dass sie vor allem nicht gegen jenen Schriftsinn erfolgen darf, den die Kirche festhält und immer festgehalten hat⁶⁷. Man dachte hier an die gesamte in der Kirche anerkannte theologische Tradition, nicht nur an die konkreten Äußerungen des Lehramtes. Die Schriftauslegung sollte sich also im Rahmen dessen halten, was in der Kirche allgemein geglaubt wurde. Dadurch wurde die Exegese nicht an das kirchliche Lehramt angekettet, wie man gesagt hat. Denn wenn das Konzil festlegt, dass die Schrift nicht gegen den von der Kirche festgehaltenen Sinn ausgelegt werden darf, so stellt es eine negative Norm auf. Es lässt also Raum für die konkrete Interpretation der Schrift, mehr auf jeden Fall, als wenn es die Deutung bestimmter Stellen positiv festgelegt hätte⁶⁸.

Für den Gläubigen hat die Einzelaussage der Heiligen Schrift neben der natürlichen eine innere übernatürliche Seite, die nur übernatürlich erfaßbar ist. Das ist festzuhalten. Die Offenbarungsaussage ist für den Gläubigen immer ein Spiegelbild der mit der Aussage gemeinten übernatürlichen Realität. Zusammen mit anderen Einzelaussagen führt sie ihn im Kontext des Glaubens der Kirche zu einer Erhellung des Wesens dieser Realität. Und mehr noch: Indem die Kirche mit den geoffenbarten Realitäten umgeht, lernt sie, diese im Laufe ihrer Geschichte immer tiefer zu erfassen und so wiederum immer tiefer auch in das Ausgesagte einzudringen.

Dank der Begrenztheit unseres menschlichen Verstehens und unserer menschlichen Ausdrucksweise bleiben angesichts der Aussagen der Schrift viele Fragen offen, sind aber auch häufig verschiedene Deutungen möglich. Da nun findet die Kirche als unbestechliche Hüterin des echten Sinnes der Offenbarungsaussagen und als deren legitime Interpretin im Umgang mit den Glau-

⁶⁷ DS 1507.

⁶⁸ H. KÜMMERLINGER, *Es ist Sache der Kirche (iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum), zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vatikanum I*, Theologische Quartalschrift 149 (1969) 286; vgl. W. KERN, F. J. NIEMANN (Anm.12), 93

bensrealitäten und den immer neuen Fragen der Zeit immer neu einen Ansatz. Sie erklärt die Aussagen der Schrift und führt sie in ihrer Mehrdeutigkeit zur Eindeutigkeit⁶⁹. Das tut sie kraft des Heiligen Geistes, primär durch das Lehramt, aber auch durch die Gläubigen gemäß 1 Joh 2, 20.27, durch ihren gelebten Glauben.

Die Reformation hat die Schrift von der lebendigen Interpretation durch die Kirche gelöst und zur alleinigen Grundlage des Glaubens und des theologischen Forschens gemacht. Dass aber das tote Wort der expliziten Aussage der Schrift der legitimen Interpretation des lebendigen Geistes bedarf, das lehren uns in alter Zeit die Kirchenväter, das ist aber auch in allen späteren Epochen die unverbrüchliche Überzeugung der Theologen gewesen. In neuerer Zeit haben große Theologen wie *Johann Adam Möhler* († 1838), *Matthias Joseph Scheeben* († 1888), *John Henry Newman* († 1890) und viele andere mit Nachdruck darauf hingewiesen, wenn sie sich bewusst den Kirchenvätern zuwandten und ihnen größte Wertschätzung entgegenbrachten. Bemerkenswert sind im 19. Jahrhundert die Theologen der sogenannten Römischen Schule: *Giovanni Perrone* († 1876), *Carlo Passaglia* († 1887), *Clemens Schrader* († 1875) und *Johannes Baptist Franzelin* († 1886)⁷⁰. Ihre dogmatischen Werke enthalten einen ungeheuren Reichtum an Bildern, Parabeln, Gleichnissen und theologischen Aussagen, die die Väter in der Schrift entdeckt haben dank ihrer Verwendung der Typologie und der Analogie und dank ihres Bemühens, die Heilstatsachen, die geoffenbarten Realitäten, innerlich miteinander zu verbinden⁷¹.

Ein sehr instruktives Zeugnis für die Wertschätzung der Väterexegeese begegnet uns in dem Monumentalwerk *C. Passaglias* „De Immaculato Conceptu“, das in drei Teilen in den Jahren 1834 bis

⁶⁹ VINZENZ VON LERIN, *Commonitorium*, c. 2: „Paene quot homines sunt, tot ibi sententiae erui posse videantur.“

⁷⁰ J. SCHUMACHER (Anm. 40), 207-226

⁷¹ Ebd., 221

1856 in Neapel im Druck erschienen ist und 1375 Seiten umfasst. Passaglia schrieb es zusammen mit seinem Schüler *C. Schrader*. Das Werk enthält eine Unmenge von Väterziten im Blick auf Maria und zeigt uns eindrucksvoll den unerschöpflichen Reichtum des Marienlobes, den die Väter in der Schrift entdeckt haben. In den beinahe 50 Titeln, in denen Maria in der Lauretanschen Litanei angerufen wird, haben wir nur eine kleine Auswahl jener Titel, die Maria in diesem Werk zugelegt werden⁷².

Die aus der Heiligen Schrift deduzierten Bilder, Vorausbilder, Symbole und Attribute, die uns in dem Werk *Passaglias* begegnen, begegnen uns auch in großer Zahl in der Apostolischen Konstitution „*Ineffabilis Deus*“ vom 8. Dezember 1854, in der das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens definiert worden ist. Die Nähe dieses Dokumentes zu dem Werk „*De Immaculato Conceptu*“ spricht dafür, dass Passaglia wesentlich an seiner Erstellung beteiligt gewesen sein muß⁷³. Das ist patristische Exegese, geistige Schrifterklärung, die auch stark die Konstitution „*De ecclesia Christi*“ („*Pastor aeternus*“) des I. Vatikanischen Konzils inspiriert hat⁷⁴.

Die Väterexegese steht im Kontext des Glaubens der Kirche. Sie geht davon aus, dass das tote Wort der Schrift durch die Interpretation innerhalb der Kirche im Heiligen Geist zum Leben gebracht wird und werden muss. So hatte es der Herr bereits seinen Jüngern vorausgesagt, wenn er ihnen verheißen hatte, der Heilige Geist werde ihnen die Wahrheit der Jesus-Offenbarung neu zum Bewusstsein bringen (Joh 14, 26) und er werde sie *in alle Wahrheit einführen* (Joh 16, 13). Dabei gibt es substantiell keine neuen Glaubenswahrheiten. Die Lehrsubstanz bleibt dieselbe bis zum Jüngsten Tag. Denn nach dem Abschluss der Offenbarung mit dem Ende der apostolischen Zeit werden der Kirche keine neuen über-

⁷² Ebd., 217 f.

⁷³ Ebd., 215, 220

⁷⁴ Ebd., 216

natürlichen Realitäten mehr geschenkt. Das heißt aber nicht, dass keine Einzelaussagen mehr neu in das aktuelle Bewusstsein der Kirche treten könnten.

In jüngster Zeit hat *Henri de Lubac* († 1991) die Aktualität der Väterexegese herausgearbeitet⁷⁵. Der „Katechismus der katholischen Kirche“ bekennt sich wenigstens indirekt zu ihr⁷⁶. Stark hebt das II. Vatikanische Konzil die Väterexegese hervor in der Mariologie⁷⁷.

Gott ist der „auctor principalis“ der heiligen Schriften. Ihm sind die auszusagenden übernatürlichen Realitäten gegenwärtig, vollständig. Durch die menschlicherweise begrenzten Aussagen hindurch sieht er die übernatürlichen Realitäten als solche und bringt sie zur konkreten Aussage in der Kirche. Wie Gott sich menschlicher Vermittlung für seine Offenbarung bedient, so bedient er sich auch menschlicher Vermittlung für die rechte Interpretation der Aussagen der Offenbarung, für deren Interpretation in dem von ihm intendierten Sinn. In diesem Zusammenhang ist an das bekannte Augustinuswort zu erinnern: „Evangelio non crederem, nisi me commoveret catholicae ecclesiae auctoritas“⁷⁸.

Die „propositio ecclesiae“ ist es, die dem Gläubigen die Offenbarkeit einer übernatürlichen Wirklichkeit verbürgt. Sie verbürgt auch den genauen Sinn, den die einzelne Offenbarungsaussage hat, sei es, dass er in logischer Deduktion aus der expliziten Offenbarungsaussage erschlossen wurde, sei es, dass er das Ergebnis der inneren Beschäftigung der Kirche mit den mehrdeutigen Aspekten und Andeutungen der konkreten Offenbarungsaussage ist. Wir dürfen nicht vergessen, die „regula fidei proxima“ ist für den Gläubigen nicht die Schrift, sondern die „propositio ecclesiae“. Oft sind

⁷⁵ H. de LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968; DERS., *Der geistige Schriftsinn*, Einsiedeln 1956

⁷⁶ Vgl. *Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993, Nr. 688

⁷⁷ *Lumen Gentium*, 52-69

⁷⁸ AUGUSTINUS, *Contra epistulam Manichaei, quam vocant fundamenti*, c.5

es einfach nur Konvenienzen, die hier zur Erkenntnis der Wahrheit führen.

Während das natürliche Erkennen in solchen Fällen nur zur Erkenntnis der Möglichkeit des Geoffenbartseins gelangt, so erhebt das übernatürliche Erkennen diese Möglichkeit zur Wirklichkeit oder zur Gewissheit, dass diese Wirklichkeit geoffenbart ist. Mit Berufung auf 1 Kor 2, 9-16 nimmt die Kirche hier eine gnadenhafte Hell- und Scharfsichtigkeit in Anspruch, die es ihr erlaubt, tiefer einzudringen in die Offenbarungsaussagen⁷⁹.

Es ist hier wohl zu bedenken: Gegenstand der Theologie sind gemäß dem Selbstverständnis der katholischen Theologie nicht bestimmte Aussagen der Offenbarung in sich und ihr logisch erschließbarer Zusammenhang, nicht in sich sind sie Gegenstand der Theologie, sondern sofern sie Ausdruck der lehrenden Kirche sind. Die Kirche verbürgt den Offenbarungscharakter der Heiligen Schrift. Die theologische Erkenntnis gründet in den Offenbarungsaussagen und in den daraus abgeleiteten Konklusionen, gewiss, aber auch hier ist die "regula fidei proxima" die "propositio ecclesiae". Die Gewissheit des Glaubens gründet auch hier nicht in der menschlichen Einsicht, sondern in dem übernatürlichen Charisma des kirchlichen Amtes kraft des Wirkens des Heiligen Geistes. Das darf man nicht übersehen⁸⁰.

An der geistigen oder geistlichen Schriftdeutung sind viele Faktoren beteiligt. Zunächst ist daran die Tradition beteiligt, speziell in der Gestalt der Lehre der Väter, dann aber auch die Liturgie, die Volksfrömmigkeit, auch die Theologie, unter Umständen sind gar apokryphe Schriften daran beteiligt, im ersten Ansatz - wie das etwa bei der Entfaltung der Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel der Fall gewesen ist -, sofern in ihnen Ahnungen aufsteigen können, die sich im Laufe der kirchlichen Entwicklung zu begrifflicher Klarheit und zu kirchlicher Anerkennung durchringen. Bedeutende Momente sind dabei

⁷⁹ A. KOLPING (Anm. 11), 82-90; vgl. AUGUSTINUS [Anm. 78]

⁸⁰ Ebd., 93 f.

durchringen. Bedeutende Momente sind dabei immer die „*analogia fidei*“ und Konvenienzgründe⁸¹. Das Ganze muss jedoch getragen sein von der erleuchtenden Gnade des Heiligen Geistes. Dass das der Fall gewesen ist, wird letztlich erkennbar durch die nachfolgende „*propositio ecclesiae*“, wodurch die Glaubenswahrheit als solche bindend wird für alle. Dabei ist es nicht immer leicht, die Position des Lehramtes zu erkennen, zumal wenn eine Lehre sich in einem konkreten Punkt noch im Stadium der Entfaltung, „*in statu nascendi*“, befindet⁸².

Die Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ vom 30. September 1943, die die historisch-kritische Exegese legitimiert hat, hat auch die Bedeutung des geistigen Sinnes für die Erklärung der Schrift und für den Glauben der Kirche hervorgehoben und seine Erforschung den katholischen Exegeten ans Herz gelegt. Sie unterscheidet allerdings zwischen dem echten geistigen Sinn und den übertragenen Bedeutungen. Sie erklärt, der Exeget solle sich fernhalten von ihnen, gesteht aber dem Prediger zu, dass er sich ihrer bedient, wenn er nur maßvoll dabei ist⁸³.

Nicht anders ist die Stellungnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bei aller Wertschätzung, die es dem Literalsinn entgegenbringt, will es auf den geistigen Sinn nicht verzichten. Es wendet sich dezidiert gegen einen isolierten „*sensus historicus*“ und führt nachdrücklich zum „*sensus plenior*“, zum „*sensus divinus*“, wenn es feststellt, die Schriftausleger sollten erforschen, was die heiligen Schriftsteller zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten habe kundtun wollen. Es liegt nahe, hier den Aussagewillen Gottes und seine Sicht nicht mit dem Aussagewillen und dem Ver-

⁸¹ Vgl. DS 3016

⁸² A. KOLPING (Anm. 11), 94-97

⁸³ L. SCHEFFCZYK (Anm. 6), 367. Vgl. A. REUTER, Hrsg., *Summa Pontificia. Lehren und Weisungen der Päpste durch zwei Jahrtausende*, II, Abensberg 1978, 705

stehenshorizont des Hagiographen zusammenfallen zu lassen⁸⁴. Dabei versteht das Konzil den „sensus plenior“ im Grunde nicht als einen zweiten Sinn, sondern als eine Weiterführung des „sensus literarius“, der seinerseits über sich selbst hinausweist und auf den „sensus plenior“ hin offen ist⁸⁵.

Gerade in neueren einschlägigen theologischen Werken wird der Gedanke der Einheit der Schrift als das leitende Prinzip ihrer Interpretation innerhalb der Kirche immer wieder hervorgehoben⁸⁶. Für eine religionsgeschichtlich arbeitende Exegese gibt es die Schrift nicht als einheitlichen Forschungsgegenstand, gibt es weder die Inspiriertheit der Einzelschriften noch deren Kanonizität noch eine authentische Interpretation der Schrift in der Kirche. Sie sieht darin lediglich dogmatische Postulate, begrenzt damit aber notwendig ihren Blick⁸⁷.

Schon immer spielten die exegetischen Erklärungen der Väter eine besondere Rolle in der Dogmatik, zumal wenn sie eine breite Übereinstimmung aufwiesen. Stärker noch wurden sie herangezogen von Konzilien und Päpsten, speziell im Zusammenhang mit feierlichen Definitionen, wovon bereits die Rede gewesen ist.

Angesichts der Einheit der Schrift und ihrer Inspiration ist es legitim, sich bei einer tieferen Auslegung des Glaubens auf Schriftinhalte zu berufen, die so dem jeweiligen Verfasser einer einzelnen Schrift nicht bewusst waren und nicht bewusst sein konnten. So ist es immer wieder geschehen in der Geschichte der Kirche und ihres

⁸⁴ *Dei Verbum*, n. 12. Vgl. H. RIEDLINGER, *Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Erwägungen im Rückblick auf die hermeneutischen Weisungen der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: W. Löser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann, Hrsg., *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 423-450

⁸⁵ A. ZIEGENAUS (Anm. 47), 76 f.

⁸⁶ Vgl. J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit* (Anm. 3), 43; I. DE LA POTTERIE, *L'esegesi biblica, scienza della fede*, in: L. Pacomio, Hrsg., *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato (AL) 1991, 150

⁸⁷ O. KUSS, *Der Römerbrief*. Dritte Lieferung (Röm 8,19-11,36), Regensburg 1978, 932-934

Glaubens. Bei der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Jahre 1854 und ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel im Jahre 1950 berief sich das Lehramt unter anderem auf das Protoevangelium Gen 3, 15 („*Feindschaft will ich setzen zwischen dir und der Frau*“) und auf die neutestamentliche Stelle Lk 1, 28 („*Sei begrüßt, voll der Gnade*“). Eine solche Interpretation geht unverkennbar über den unmittelbaren Sinn der Worte hinaus. Sie erhält ihre Rechtfertigung durch die Kirche, die mehr ist als eine natürliche soziologische Gegebenheit, die sich in spezifischer Weise durch den Geist Gottes geleitet weiß⁸⁸.

Geistige Schriftauslegung, autorisiert durch die Kirche, begegnet uns auch, wenn die „*zeichenhafte Frau*“ des 12. Kapitel der Apokalypse, mit der dem Wortsinn nach Israel oder die Kirche gemeint ist, im Sinne des „*sensus plenior*“ auf Maria hin gedeutet wird⁸⁹.

Das ist hier ähnlich wie im Neuen Testament, wenn der Evangelist Matthäus (Mt 1, 23) in der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria die Erfüllung der Weissagung des Jesaja sieht, Jes 7, 14 („*Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären*“), und diese Stelle messianisch und mariologisch deutet. Der Literalsinn rechtfertigt diese Deutung nicht, aber es gibt hier manche Momente, die auf eine solche tiefere Deutung hin offen sind. So etwa das hebräische „*ha almah*“, das immer eine junge Frau meint, die noch Jungfrau ist, die faktische Übersetzung dieses Wortes mit „*parthénos*“ in der Septuaginta und die Namensgebung des Kindes durch die Mutter, nicht durch den Vater. Es ist bezeichnend, dass es auch in der lukanischen Kindheitsgeschichte (Lk 1, 31) die Mutter ist, die dem Kind den Namen gibt⁹⁰.

⁸⁸ A. KOLPING (Anm. 11), 98 f.

⁸⁹ In diesem Zusammenhang ist auch an das Hohelied zu erinnern, das allein wegen seiner typologischen oder allegorischen Bedeutung in den jüdischen wie auch in den christlichen Kanon gekommen ist.

⁹⁰ Anders ist das allerdings in der *Septuaginta*, wo die Namensgebung nicht durch die Mutter erfolgt.

Die Hinwendung der Exegese zur Schriftauslegung der Väter, ihr Bemühen um den „sensus plenior“⁹¹, bedeutsam für alle Zeiten der Kirchengeschichte, besonders für die Gegenwart, ist nicht wieder, sondern noch aktuell. Stets spielte sie eine bedeutende Rolle in der Dogmatik und in der Definition der Glaubenswahrheiten durch das Lehramt der Kirche. Das gilt vor allem für die Mariologie und für die mariologischen Dogmen. Stark geprägt von der Väterexegese waren seit eh und je die Liturgie und das Gebet der Kirche. Die geistige Schriftauslegung und das geistige Schriftverständnis der Kirchenväter steht in engster Beziehung zur Ekklesiologie und erfährt von daher ihre letzte Legitimation. Dank des Selbstverständnisses der Kirche ist sie aber auch folgerichtig. Die Kirche ist Trägerin des Pneuma in einem ganz spezifischen Sinn. Ihr ist in besonderer Weise der Heilige Geist verheißen, der sie in alle Wahrheit einführen, der ihr gleichsam das Weggeleit geben soll (Joh 16, 13). Die Kirche ist mehr als eine soziologische Gegebenheit. Außer ihrer menschlichen Seite hat sie eine göttliche Seite, wie das Zweite *Vaticanum* programmatisch erklärt⁹². In ihrem tiefsten Wesen ist sie ein Glaubensmysterium. Sie verkündigt nicht nur Glaubensgeheimnisse, sie ist auch selber ein eine übernatürliche Realität. Das ist ihr tiefstes Wesen. Die Überlegungen über die Glaubenserkenntnis und ihre Entfaltung in der Kirche führen uns immer wieder zu dem göttlichen Charakter dieser Kirche, deren tiefste Wirklichkeit unausschöpfbar ist. Daher ist es letztlich die Kirche, die den „sensus plenior“ des Offenbarungswortes ermöglicht und legitimiert, zugleich aber auch fordert⁹³.

⁹¹ W. KERN, F. J. NIEMANN (Anm. 12); W. GRÜNINGER (Anm. 27), 144 f.

⁹² *Lumen Gentium*, 8

⁹³ A. KOLPING (Anm. 11), 101

Gott der Schöpfer und die Verherrlichung Marias

German Rovira

Gaudent angeli!, sagt die Kirche im Eröffnungsvers der Heiligen Messe am Fest der Aufnahme Marias in den Himmel: Die Engel freuen sich, weil ihre Königin mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen ist; aber sie freuen sich vor allem auch, weil Gott sein höchstes Werk vollendet hat, das aus ihm hervorgegangen ist: Maria ist das höchste, oder wie Platon¹ sagen würde, das schönste von Gott erschaffene Geschöpf. Das wird bestätigt in der zweiten Präfation der allgemeinen Marienmessen des *Missale Romanum*: „Du hast an der ganzen Schöpfung Großes getan und an allen Menschen Barmherzigkeit erwiesen; denn Du hast geschaut auf die Niedrigkeit Deiner Magd und durch sie der Welt den Heiland geschenkt“. In Maria sieht Gott die Kirche in ihrer vollendeten Vollkommenheit, und die Engel und mit ihnen alle Heiligen, die in Maria die Schönheit der Kirche erkennen, freuen sich, in ihr zu sein.

Warum ist es so? Warum vollendete Gott in der Zeit, mit der Aufnahme Marias mit Leib und Seele in den Himmel, das schönste und höchste Werk, das er gemacht hat?

Gehen wir Schritt für Schritt vor, um zu einem theologischen Verständnis dieser Wahrheit zu gelangen. Vier Aussagen enthält unsere These: 1. dass Maria das schönste und höchste Werk Gottes ist; 2. dass Gott mit der Aufnahme Marias mit Leib und Seele in den Himmel dieses Werk vollendete; 3. dass die Vollendung dieses Werkes in der Zeit geschehen ist und 4. dass Gott in ihr, in Maria, die Kirche in ihrer Heiligkeit und Jungfräulichkeit sieht.

¹ Vgl. G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée*, Paris 1945, S. 140 f.

Maria ist das schönste Werk Gottes

Maria ist voll der Gnade. Dies kann man in doppeltem Sinn verstehen: eine Kreatur kann „voll“ von irgendeiner Gabe Gottes werden, je nach ihrer Beschaffenheit, ob sie wenig oder viel empfangen kann; „voll der Gnade“ sagt daher, so betrachtet, nicht viel über die Größe Marias aus, sondern nur, dass sie die Huld Gottes entsprechend ihrer menschlichen Natur gefunden hat. Aber „voll der Gnade“ sagt auch - und das ist besonders wichtig, - dass Gott Maria die Fülle der Gnade geschenkt hat; Fülle hier verstanden als das vollkommene Maß, das Gott jener zukommen ließ, die seine Mutter sein sollte. Die Fülle der Gnade, die Maria empfing, ist unermesslich; Gott war in ihr (vgl. Lk 1, 28) und *‘der Heilige Geist kam über sie und die Kraft des Allerhöchsten hat sie überschattet’* (vgl. Lk 1, 35).

Gehen wir weiter: Wenn Christus die Fülle der Gnade hat und diese den Menschen vermitteln kann, weil Er Gott ist, das heißt, der Schöpfer der Gnade, dann bedeutet in Ihm die „Fülle“ das unendliche Maß an Gnade, das ein Mensch besitzen kann, weil Er gleichzeitig „wahrer Mensch“ und wahrer Gott ist². Aber das ist das Mysterium: dieser Mensch Jesus war „der Gottheit nach dem Vater wesensgleich“; „derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unseretwegen und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau (und) Gottesgebärerin geboren“³. In Jesus kann der Mensch die *Fülle* der Gnade besitzen: „*Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen*“ (Kol 1, 19); „*in Christus allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes*“ (Kol 2, 9).

Paulus ist davon überzeugt, dass wir zur Fülle der Gaben Gottes gelangen können, wenn wir sie uns von Christus schenken lassen: „*Wenn ich zu euch komme, werde ich zu euch mit der Fülle des*

² DH 301

³ Ebd.

Segens Christi kommen“ (Röm 15, 29); er ist Apostel Jesu Christi und hat daher die Vollmachten unseres Erlösers. Diese Fülle ist anders als eine Fülle, die wir erwerben können; es ist die Fülle, die wir gewinnen werden, wenn wir endlich mit Ihm vereinigt sind, die Fülle ‘des Segens Jesu’, in der wir wachsen können. Wenn wir Jesus besitzen, sind wir seiner Gottheit teilhaftig. Dies ist eine *dynamische* Eigenschaft des Menschen, der in Gott lebt; wenn der Mensch zu Gott gelangt, im Himmel, wird er sie in diesem Zustand nicht wie eine *statische* Eigentümlichkeit des geretteten Menschen besitzen. Er wird Gott kennen, und durch diese Erkenntnis Gott lieben, und in der Liebe zu Gott Ihn besser erkennen und dann noch mehr lieben, und so unendlich, weil Gott unendlich ist. Deshalb sagt uns Paulus wiederum, unser Ziel sei, *„die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt. So werdet ihr mehr und mehr von der ganzen Fülle Gottes erfüllt“* (Eph 3, 19).

‘Voll der Gnade’ bedeutet in Maria die Gnade in Fülle, die sie schon ganz am Anfang ohne ihr Zutun erhält; Gott, ihr Sohn, hat sie ihr gegeben. Sie ist vom ersten Augenblick ihrer Existenz an ganz in Gott hineingenommen. Sie ‘wuchs’ aber in dieser Gnade, wie auch ihr göttlicher Sohn ‘wuchs’: *„Jesus aber wuchs heran, und nahm zu an Weisheit“* (vgl. Lk 2, 52). Das ist wiederum ein Geheimnis, das wir uns nur in Gott vollkommen erklären können, wenn wir ‘von der Fülle Gottes erfüllt’ sind und ‘die Liebe Christi’ verstehen.

Maria hat die Fülle der Gnade vom Anfang ihrer Existenz an, und dennoch nahm sie an Gnade und Weisheit zu, zum Beispiel *„als die Fülle der Zeit kam“* (Gal 4, 4), und sie die Mutter Jesu wurde, oder später, als sie am Kreuz stand (vgl. Joh 19, 25), und auch als sie mit den Aposteln den Heiligen Geist empfing (vgl. Apg 1, 14-2, 1-4). Im Augenblick ihres Scheidens aus dieser Welt, bei ihrer Verherrlichung, empfing Gott seine Mutter im Himmel, und sie wurde noch begnadeter; nun wächst sie auch im Himmel unendlich weiter, weil Gott unendlich ist. Wir können analog zu Jesus von ihr sagen: ‘Gott erfüllt sie mit Weisheit, weil seine Gna-

de auf ihr ruht' (vgl. Lk 1, 40). Der hl. *Epiphanius* vergleicht Maria mit dem Stein, aus dem der Berg ist, aber der Berg war schon vor dem Stein; und so „hat Er aus Maria in ihrem Schoß Fleisch angenommen, obwohl Er Maria das Fleisch gab“⁴. Die Kirche singt in der Liturgie ähnliches: „Du hast Den geboren, der dich erschaffen hat“, denn „Den, Den die Welt nicht fassen kann, hast du in deinem Schoß getragen“⁵.

Deshalb hat Gott sie 'voll der Gnade' gemacht. Auch ein anonym christlicher Schriftsteller des vierten Jahrhunderts sagt: „Das Wort Gottes, das schon vor den Zeiten war und Mensch werden wollte, hat aus Maria seinen Leib genommen, aus einer von Ihm geheiligten Jungfrau, als sie noch nicht existierte“⁶. Dies ist auch die Auffassung der Kirche: Gott hat Maria schon 'geschaut' und geliebt 'vor der Zeit', bevor sie begonnen hat in der Zeit zu existieren.

Nach der jüdischen wie nach der christlichen Interpretation ist Gen 3, 15 eindeutig messianisch zu verstehen: „*Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs*“⁷. Und die Kirche wendet auf Maria die Worte des Buches der Sprüche an, die von der Weisheit sprechen: „*Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege, vor seinen Werken in der Urzeit; in frühester Zeit wurde ich gebildet, am Anfang, beim Ursprung der Erde*“ (Spr 8, 22 f.); und sie unterstreicht in ihrer Liturgie dasselbe noch klarer mit Worten, die von der ewigen Weisheit gesagt werden, aber auf Maria angewandt werden: „*Vor*

⁴ EPIPHANIUS VON SALAMIS, *Ancoratus* 40 (PG 43, 90 b)

⁵ Versikel zu den Lesungen der *Matutin* vom 1. Januar

⁶ ANONYMUS, *De Trinitate*, 4, 5; S. ALVAREZ, *Corpus Marianum Patristicum* II, n. 1072; Burgos 1970, p. 334.

⁷ Vgl. C. BALIC, *Testimonia de Assumptione BVM ex omnibus saeculis*, pars prior, Roma 1948, pars altera, Roma 1950; T. Gallus, *Interpretatio Mariologica Protoevangelii posttridentina ...*, t. I, Roma 1953; t. II, Roma 1954

der Zeit, am Anfang hat er mich erschaffen und bis in Ewigkeit vergehe ich nicht“ (Sir 24, 9)⁸.

Es scheint so, dass Gott Maria schon als Prototyp des Menschen vor Augen hatte, als Er den Menschen nach Seinem Bild schuf und sich Ihm ähnlich machte (vgl. Gen 1, 26 f.); nach diesem Muster schuf Gott Adam und Eva (vgl. Gen 2, 7-22 f.). In dem *Athanasius* zugeschriebenen Werk „von der Jungfräulichkeit“ lässt er Gott sagen: „Alle die waren und sind, sind wie Maria, meine Mutter“, so auch die Engel⁹. Die Theologie der Kirchenväter macht aus Maria, in Analogie zu Christus, ‘die eingeborene Tochter’ des Vaters.

Mit der Ankunft Jesu in der Welt ändert sich die Geschichte der Menschheit; neben Ihm, als dem Ort, wo sich die Vereinigung der beiden Naturen der Person Christi vollzieht, steht Maria als Mitursache der hypostatischen Union. Maria ist wie die Achse aller theologischen Reflexionen¹⁰, die man darüber machen kann. Am 22. 10. 1978, dem Tag, an dem Papst *Johannes Paul II* feierlich sein Amt übernahm, verkündete er beim Angelusgebet: „Die Heilsgeschichte erreichte ihren Höhepunkt und nahm gleichzeitig einen neuen Anfang in ihrer endgültigen Form, als die Jungfrau von Nazaret die Botschaft des Engels annahm und sagte: *Mir geschehe nach deinem Wort*“¹¹.

Die Vollendung dieses Werkes

Der Sohn Gottes hat uns durch seine Menschwerdung zur Umkehr bewegen wollen (vgl. Lk 5, 32), und Er hat uns gelehrt, wie wir leben sollen, um zu Gott zu gelangen (vgl. z. B. Lk 9, 23-27). Jesus Christus hat uns durch seinen Tod und seine Auferstehung erlöst; durch seine Himmelfahrt hat Gott Ihn „*im Himmel auf den Platz zu seiner Rechten erhoben*“ (Eph 1, 20). Jesus, „*in den Him-*

⁸. 1. Lesung der Commune-Messen *de BMV extra T.P.*, n. 5-6

⁹. S. ALVAREZ, *Ibid.* [Anm. 6], II, n. 542, Burgos 1970, p. 59

¹⁰ Vgl. J. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, BAC, Madrid 1995, p. 71 u. 120

¹¹. *Osservatore Romano*, n. 43 (27. 10. 78) p. 3

mel gegangen, ist dort zur Rechten Gottes, und Engel, Gewalten und Mächte sind Ihm unterworfen“ (1 Petr 3, 22). Von dort sendet Er uns seinen Geist, und das ist gut für uns, weil der Heilige Geist uns Licht gibt für das Geheimnis Christi (vgl. Joh. 16, 5-15). Durch den Heiligen Geist können wir Kinder Gottes werden (vgl. Joh 3, 5 f.).

Das ist, kurz zusammengefasst, das Mysterium der Himmelfahrt Jesu. Aber, warum hat Gott mit der Aufnahme Marias mit Leib und Seele in den Himmel das Werk vollendet, das Er mit der Schöpfung wirken wollte und mit der Erlösung wiederhergestellt hat? Er hat sie, die ‘voll der Gnade’ war, als erste Frucht der Erlösung gebracht. Er hat dieses Werk vollendet, als Jesus Maria, wie Er sich selbst, von der Sklaverei des Todes befreite.

Andreas von Kreta († 740), Johannes von Damaskus († 750), und Germanus von Konstantinopel († 783) sind die drei großen Prediger des Geheimnisses der Aufnahme Marias mit Leib und Seele in den Himmel. Alle drei bringen ähnliche theologische Argumente¹². Wir fassen sie zusammen und ergänzen sie. a) Der Sohn und die Mutter sind sehr eng verbunden, sowohl durch die Bande des Fleisches als auch in ihrer Sendung. b) Gott wollte Maria im Himmel als Person mit Leib und Seele haben wegen ihrer göttlichen Mutterschaft und ihrer Heiligkeit. c) Da Maria unbefleckt empfangen war, durfte ihr Fleisch nicht die Verwesung erleiden: „*assumpta, quia immaculata*“. d) Ihre Jungfräulichkeit ist ein Zeichen der Integrität des Leibes Marias, so konnte ihr Leib im Grab nicht verfallen und e) Maria, unsere Fürsprecherin und Mittlerin vor ihrem Sohn, soll diese ihre Aufgabe als Person bewältigen können; die menschliche Person aber verlangt den Leib, die Seele allein ist nicht Person¹³.

¹² Vgl. J. GARCIA PAREDES, *Mariologia*, Madrid 1995, p. 273 s.

¹³ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. Th.* I q 30 a 4, 2; q 75 a 4 ad 2; und *S. c. Gent.* IV, 10, 35, 38 und 41.

Diese Argumente wiederholen sich - neben vielen anderen - in der Bulle der Dogmatisierung¹⁴ der Himmelfahrt Marias von *Pius XII.* Gott hat in „ein und demselben Ratschluss“ Jesus Christus von aller Ewigkeit her vorherbestimmt und so diese beiden Wahrheiten unzertrennlich verbunden: Maria wurde ohne Erbsünde empfangen und am Ende ihres irdischen Lebenslaufes „in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen“¹⁵. Die Dogmatisierungsbulle erklärt uns dies durch Konvenienzargumente.

Ähnlich bestätigt auch das II. Vatikanische Konzil, dass Gott mit diesem Akt sein Werk vollendete: „Schließlich wurde die unbefleckte Jungfrau, von jedem Makel der Erbsünde unversehrt bewahrt, nach Vollendung des irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen und als Königin des Alls vom Herrn erhöht, um vollkommener ihrem Sohn gleichgestaltet zu sein, dem Herrn der Herren (vgl. Offb 19, 16) und dem Sieger über Sünde und Tod“¹⁶.

Gott hat in ein und demselben Ratschluss die beiden zentralen Augenblicke im Leben des Menschen Maria verbunden. Im Augenblick der Aufnahme Marias mit Leib und Seele in den Himmel hat er Sein Werk zum Abschluss gebracht. Jetzt ist Maria unsere Fürsprecherin und Mittlerin, wie auch *Johannes Paul II* mit dem Vatikanum sagt: „Sie ist uns in der Ordnung der Gnade Mutter“¹⁷. „Diese kindliche Beziehung, dieses Sichanvertrauen eines Kindes an die Mutter, hat nicht nur *in Christus ihren Anfang*, sondern man kann sagen, dass sie im letzten *auf ihn hingeordnet* ist. Man kann sagen, dass Maria fortfährt, für uns alle dieselben Worte zu wiederholen, die sie zu Kana in Galiläa gesprochen hat: «Was er euch sagt, das tut!»“¹⁸.

¹⁴ . AAS 42 (1950) 767-770

¹⁵ . DH 3902 und 3903

¹⁶ DH 4175

¹⁷ *Redemptoris Mater*, 40 (DH 4176)

¹⁸ Ibid., n. 46

Wir können von der Mutter Ähnliches sagen wie von ihrem göttlichen Sohn: 'Gott hat sein Wort gesprochen, und alles ist geworden; Maria sagte: mir geschehe nach deinem Wort, und das Wort ist Fleisch geworden'¹⁹. Durch ihr Dasein ohne Sünde ist sie uns ein Beispiel, wie wir als Getaufte leben sollen; durch ihr himmlisches Sein in Gott zeigt sie uns, welches Ziel für uns vorbereitet ist, und hilft uns, es zu erreichen.

Ein zeitliches Geschehen

Durch diese Verherrlichung Marias im Himmel ist sie uns, wie wir sahen, nahe; sie ist sozusagen mit uns. Die Fürbitten der Engel und Heiligen können uns helfen; sie erbitten für uns von Gott, Er möge uns erhören wegen ihrer Verdienste. Bei Maria wenden wir uns an sie als unsere Mutter; und wir sind sicher, ihr Sohn Jesus erhört sie. Wie *Johannes Paul II.* schon am Anfang seines Pontifikats lehrt: „Im Geheimnis Christi lebt immer Maria und ... wirkt mit.“²⁰.

Die Liturgie vor 1962 hatte eine Heilige Messe für den 31. Mai mit dem Titel „Maria, Mittlerin aller Gnaden“ (B.M.V. omnium gratiarum Mediatrix). In dieser Messe wurden vor dem Evangelium im *Graduale* die Worte aus Jesus Sirach gesungen, die die Kirche am Vortag von Maria Himmelfahrt in der Epistel wiederholt: „In mir ist die Gnade jedes Weges und jeglicher Wahrheit; in mir ist alle Hoffnung des Lebens und der Tugend. Kommt her zu mir, alle, die ihr nach mir Verlangen hegt“ (Eccli 24, 25-26). Diese Worte sind wie eine Bestätigung des oben Gesagten.

In einem Text, der uns nur in Latein überliefert ist²¹, sagt der hl. *Irenäus*, Gott habe Maria wegen ihres Gehorsams eher erhört, als Er Adam und Eva in ihrem Ungehorsam hörte. *Origenes* sagt ähnlich, Maria habe schon vor Johannes im Magnifikat die Heilstaten

¹⁹ Dixit Verbum, et omnia facta sunt; dixit Maria, et Verbum caro factum est.

²⁰ Osservatore Romano, n. 42, vom 20. 10. 1978, p. 3

²¹ IRENAEUS, *Adversus haereses* 3,22 (PG 7, 958 B)

Jesu prophezeit, und Gott habe mit Wohlgefallen ihrem Gebet zugehört, weil sie immer gehorsam war, im Gegensatz zu Eva²².

„Vom Augenblick der Empfängnis im Schoß ihrer Mutter Anna an, als Er (Gott) sie zur Mutter seines eingeborenen Sohnes erwählt hatte, hat Er sie vom Joch der Erbsünde befreit. Und dann in den Jahren ihrer Kindheit, als Er sie ganz in seinen Dienst gerufen hatte als die Braut des Hohenlieds. Und weiter: durch die Verkündigung in Nazaret, durch die Nacht von Bethlehem, durch die dreißig Jahre verborgenen Lebens im Haus zu Nazaret. Und schließlich durch die Erfahrung der Jahre, als ihr Sohn als Messias lehrte, der schreckliche Leiden am Kreuz und der Morgenröte der Auferstehung. Wirklich, «der Mächtige hat Großes an mir getan, und sein Name ist heilig». In diesem Augenblick (bei ihrer Aufnahme in der Himmel) erfüllt sich der letzte Akt in der irdischen Dimension, der zugleich der erste in der himmlischen Dimension ist“²³.

Die Himmelfahrt Marias ist eine geschichtliche Tatsache. Es geschah, von Gott gewollt, in der Zeit vor ca. 2000 Jahren, und Maria wird im Himmel in der Ewigkeit bleiben; aber mit ihrer leiblichen Aufnahme ist sie auch für uns auf Erden besondere Fürsprecherin. Denn sie nimmt ja auch besonders teil an der Sendung ihres Sohnes.

In der Orthodoxie gibt es eine Legende, die uns anschaulich die Gegenwart Marias unter uns darstellt: Als Andreas seine Zeit hier auf Erden abgeschlossen hatte und als Märtyrer in den Himmel kam, war Maria die erste, die er suchte. Er suchte sie in allen möglichen Ecken und Winkeln, fand sie aber nicht, so dass er sich entschloss, seinen Bruder Petrus zu fragen. Die Antwort des Petrus bestätigt uns in unserer Überzeugung: „Sie ist nicht da; sie ist bei den Menschen auf der Erde, um ihnen in allem zu helfen“. Die Legenden haben immer etwas von 'Geschichtlichem'; in diesem Fall, dass Maria unter uns ist, um uns in allem zu helfen. Maria ist

²² ORIGENES, In *Lucam homilia* 8 (GCS 49, 47-51)

²³ JOHANNES PAUL II, *Osservatore Romano*, n. 34, vom 24. 8. 79, p. 1

„wie ein himmlischer Strom, auf dessen Wellen alle Gnaden und Gaben uns unglücklichen Sterblichen gebracht werden“²⁴.

Maria ist hier unter uns bis zum Ende der Welt, solange Menschen hier auf Erden das Heil durch Jesus Christus benötigen; bis dahin werden die Bewohner der Erde sie mit dem *Ave Maria* lobpreisen, wie der Abt *Blanquerna*²⁵, und sich vertrauensvoll an Maria mit einfachen Gebeten wenden: „Die Mutter Gottes, die nicht schläft in ihrer Fürsprache, ermutigt uns zu unerschütterlicher Hoffnung auf ihren Schutz“. Wir tun es im Vertrauen auf ihre Hilfe²⁶.

Gott vollendet sein Werk in der Zeit zum Guten der Menschen, die Er von ihren Sünden befreien will, die Er zu seinen Kindern zu machen wünscht und die Er bei sich im Himmel haben möchte. Und das ist eine Entscheidung, die Gott für immer getroffen hat, solange Menschen hier auf der Erde ihr Leben verbringen; Gott will, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. z. B. Joh 1, 9-12; 11, 50-52; Hebr 7, 25). Und Christus, der für jeden von uns sein Leben hingab, auferstanden ist und in den Himmel auffuhr, lebt für uns hier auf Erden weiter in der Eucharistie. Sein Tun ist *sakramental* präsent mit Seiner Gottheit und Seiner Menschheit; Er ist auferstanden und in den Himmel aufgefahren für uns, um uns den Himmel hier auf Erden finden zu lassen.

Ähnliches können wir von seiner Mutter sagen: „Bei der Feier dieses Jahreskreises der Mysterien Christi verehrt die heilige Kirche mit besonderer Liebe Maria, die selige Gottesgebäerin, die durch ein unzerreißbares Band mit dem Heilswerk ihres Sohnes verbunden ist. In ihr bewundert und preist sie die erhabenste Frucht

²⁴ BENEDIKT XIV, *Gloriosae Dominae* 8, in: *Doctrina Pontificia - Documentos Marianos* (BAC), Madrid 1954, p. 132 n. 217

²⁵ RAIMUND LULL, *Das Ave Maria des Abtes Blanquerna*, Paderborn, 1954. Entnommen aus R. LULL, *Evast y Blanquerna*, BAC, Madrid 1948

²⁶ Strophe des griechischen Offizium von 15. August; vgl. M. PONCE CUÉLLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Badajoz 1995, p. 318

der Erlösung. In ihr schaut sie wie in einem reinen Bilde mit Freuden an, was sie ganz zu sein wünscht und hofft“²⁷.

Und im ‘*Credo des Gottesvolkes*’²⁸ sagt uns Papst *Paul VI*: „Verbunden in einer ganz innigen und unauflöslichen Weise mit dem Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung wurde die allerseeligste Jungfrau, die unbefleckt Empfangene, am Ende ihres irdischen Lebens mit Leib und Seele in die Herrlichkeit des Himmels aufgenommen und - in Vorausnahme des künftigen Loses aller Gerechten - ihrem auferstandenen Sohn in der Verklärung angegliedert“. Hier sieht man, dass Maria von ihrem göttlichen Sohn in den Himmel aufgenommen wurde, um unsere Führerin zu unserer ewigen Heimat zu sein.

Schließlich zitiert der *Katechismus der Katholischen Kirche* die *Byzantinische Liturgie* und lehrt: „Bei deiner Niederkunft hast du die Jungfräulichkeit bewahrt, bei deinem Entschlafen hast du die Welt nicht verlassen, o Mutter Gottes. Du bist zurückgekehrt zum Quell des Lebens, die du den lebendigen Gott empfangst und durch deine Gebete unsere Seelen vom Tod befreien wirst“²⁹

Dieser Titel Marias „*unsere Führerin auf unserem Pilgerweg des Glaubens*“³⁰, der Papst *Johannes Paul II* so gut gefällt, wurde vom II. Vatikanischen Konzil³¹ so umschrieben: „die selige Jungfrau Maria (ist der Kirche) vorausgegangen, da sie in hervorragender und einzigartiger Weise das Urbild sowohl der Jungfrau wie der Mutter darstellt“. Derselbe Titel zeigt, wie wir die Bedeutung der Himmelfahrt Marias verstehen: Sie bleibt für die Welt im Himmel als Mutter!

²⁷ II. Vat. Konzil, *Sacrosanctum Concilium*, 103; vgl. auch M. PONCE, ebd., p. 333

²⁸ *Credo des Gottesvolkes*, 14 (ed. ⁵Wien 1971)

²⁹ *Byzantinische Liturgie*, Tropar am Fest der Entschlafung am 15. August; *Katechismus der Katholischen Kirche* [=KKK], n. 966

³⁰ Vgl. z. B. *Redemptoris Mater*, 6 (DH 4111, 4124)

³¹ *Lumen Gentium*, 63

Maria in der Kirche

Der *Katechismus der Katholischen Kirche*³² hebt diese Stellung Marias nach ihrer Himmelfahrt hervor: „Die Aufnahme der heiligen Jungfrau ist eine einzigartige Teilhabe an der Auferstehung ihres Sohnes und eine Vorwegnahme der Auferstehung der anderen Christen“. Er unterstreicht ihre Mutterschaft gegenüber der Kirche³³, wie auch ihre Ikone eine ähnliche Aufgabe für die Gläubigen hat³⁴.

Das heißt, dass Maria eng verbunden ist mit dem Werk ihres Sohnes, das die Kirche ist: „Die Gottesmutter ist, wie schon der heilige *Ambrosius* lehrte³⁵, der Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus“³⁶.

Das tiefere Verständnis von der Rolle der Kirche wird deutlicher durch Maria. Sie hat die Aufgabe, uns in den Leib Christi einzugliedern durch die Taufe; dadurch sind alle unsere guten Werke sozusagen Taten Gottes, denn unsere guten Werke sind nicht ohne die Gnade; wir arbeiten mit Jesus zusammen. Dann ist das Werk Marias klarer: Die „Stellung Mariens wird uns auch das Werk Christi selbst klarer sehen lassen... Maria (hat) als Typus und Spitze der Kirche das Werk Christi bejaht. ... Sie wurde ... die Mutter, das heißt hier der Inbegriff und die Urzelle, aus der dem Ganzen das Leben zufließt“³⁷.

O. *Semmelroth SJ* und viele andere Mariologen erwähnen drei Gesichtspunkte, die zu dieser ‘organischen’ Stellung Marias gehören: Maria als Miterlöserin, als Beispiel der Christen und als Mitt-

³² KKK, n. 966

³³ PAUL VI, Ansprache vom 21. 11. 1964; KKK, n. 963

³⁴ KKK, Artikel 9, Absatz 6, III, Nr. 972

³⁵ AMBROSIUS, *Expos. Lc II*, 7 (PL 15,1555)

³⁶ I. VATIKANISCHES KONZIL, *Lumen Gentium*, 63

³⁷ O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche*, Würzburg 1950, S. 67 ff.

lerin der Gnaden, welche die Gläubigen durch ihre Fürsprache erhalten können³⁸. Um die Wahrnehmung dieser drei Aufgaben Marias im Himmel und bei uns, als Mutter der Kirche, bitten wir mit der Kirche in dem bekannten Stoßgebet: „Zeige, dass du Mutter bist, nimm unsere Bitten und bring sie dem, den du uns geboren und gegeben hast“³⁹.

In der Präfation zum Fest der Unbefleckten Empfängnis Marias beten wir mit dem Priester: „Sie ist Urbild und Anfang der Kirche, der makellosen Braut Deines Sohnes“. *Johannes Paul II* sagte in Knock: „Maria, Mutter der himmlischen und irdischen Kirche“⁴⁰, indem er die Anrufung einer Litanei der Iren wiederholte. Aber er drückte damit die Überzeugung der ganzen Kirche und aller Päpste, die Maria „die Mutter des mystischen Leibes“ genannt haben, aus⁴¹.

Der Vergleich der Kirche mit Maria ist wenigstens seit *Irenäus* und *Justin* bekannt; *Ambrosius* bringt die beste Interpretation. Nach der Theologie des hl. *Paulus* wird Christus parallel zu Adam gesehen: Christus ist der neue Adam - und als Konsequenz daraus vergleicht man Eva mit Maria. Eva ist in diesem Vergleich eher die Mutter der Sterbenden, während Maria die wahre Mutter der Lebenden ist. Sie ist daher die neue Eva. Schenkt uns die Kirche das Leben in Christus, dann ist Maria die Mutter der Kirche, weil sie die Mutter des Hauptes der Kirche ist⁴².

Nach einem bekannten Wort von *Augustinus*⁴³, mit dem viele andere Kirchenväter übereinstimmen, war Maria schon deshalb die treue Magd des Herrn, weil sie das Wort Gottes im Geist annahm,

³⁸ Ebd., S. 68

³⁹ *Monstra te esse matrem, sumat per te preces, qui pro nobis natus tulit esse tuus*
⁴⁰ *Osservatore Romano*, n. 41, S. 7 vom 12. 10. 1979

⁴¹ PIUS XII, AAS 51 (1959) 713

⁴² Ch. MOLETTE, *Marie, memoire de l'Église*, Paris 1989, p. 37 s.

⁴³ „Priusquam conciperetur iam Deo dicatam de qua nasceretur elegit“
(AUGUSTINUS, *De sancta virginitate* 4, 4, PL 40, 398)

bevor sie es in ihrem Leib empfang. Treu erfüllte sie, was Gott von ihr erbat. Als der Engel mit seiner Botschaft zu ihr kam, unterwarf sie sich, nachdem ihr erklärt worden war, wie das Wunder der Menschwerdung geschehen sollte, vollkommen und restlos dem Willen ihres Gottes und Herrn. Der Schoß der Jungfrau ist der Ort und Ursprung dieser Vereinigung mit dem Sohn, wie wiederum *Augustinus* sagt⁴⁴, und gleichzeitig der Beginn ihrer Aufgabe als Mittlerin. Als sie unter dem Kreuz stand, hat sie sich die Worte ihres Sohnes zu Herzen genommen und uns als Kinder angenommen (vgl. Joh 19, 26).

Diese Erkenntnis gab es schon im 3. Jahrhundert, in der Frühpatristik⁴⁵. So kam es zur Bezeichnung Marias wie auch der Kirche als 'Braut Christi', 'sponsa Christi'. Später heißt Maria auch 'Mitarbeiterin Christi', 'socia Christi'⁴⁶, was meines Erachtens ein viel treffenderer Ausdruck ist, der aber heutzutage wenig gebraucht wird.

Durch den Tod Christi wurden wir erlöst; und seine Mutter stand an der Seite ihres gekreuzigten Sohnes; mit ihr ist auch die Kirche berufen. Die Kirche betet zum Gekreuzigten und verehrt das Kreuz am Karfreitag, als Zeichen unserer Erlösung: „Siehe dieses Holz des Kreuzes, an dem das Heil der Welt hing“⁴⁷. Seitdem ist das Kreuz das Zeichen der Hoffnung. Maria, die gläubig an der Seite des Kreuzes stand, ist unsere Hoffnung. Wie soll die Kirche Ihm zur Seite stehen? „Mit der Kraft ihrer Hoffnung, wie Maria es tat“⁴⁸.

⁴⁴ AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalm.* 44, 3 (PL 35, 495)

⁴⁵ Vgl. K. DELAHAYE, Erneuerung der Seelsorge aus der Sicht der Frühen Patristik, Freiburg 1958, entnommen aus J. Plumpe, *Mater Ecclesia. An inquiry into the concept.*, Washington 1943, 18 f.

⁴⁶ „Socia Redemptoris“ ist eine der Anrufungen in der Litanei im *Ordo Coronandi Imaginem BMV*, Città del Vaticano 1981, 28

⁴⁷ *Ecce lignum Crucis, in quo salus mundi pependit*

⁴⁸ R. CANTALAMESSA, *Maria ein Spiegel für die Kirche*, Köln 1994, S. 157

Und fahren wir fort mit der Betrachtung des Lebens Marias hier auf Erden. In einer Predigt, in der *Chromatius von Aquileja* die Befreiung Petri aus dem Gefängnis kommentiert, erklärt er zu Apg 12, 12: „Wir kommen ins Haus Marias, der Kirche Christi, wo Maria wohnt, die Mutter des Herrn“⁴⁹. Und von der Apostelgeschichte gehen wir zur Offenbarung des Johannes: In den patristischen Kommentaren zu Kapitel 12, das uns die Vision von der Frau mit der Krone aus zwölf Sternen berichtet, wird diese ‘große Frau’ mit Maria identifiziert. So geschah es schon fast seit Beginn der entspr. theologischen Überlegungen. Die ‘große Frau’ ist aber gleichzeitig auch ein Bild der Kirche. So erklärt schon *Hyppolit*: „Mit dem Weib, das von der Sonne bekleidet ist, meint Johannes ohne Zweifel die Kirche“⁵⁰. Ob nun die Kirche oder Maria gemeint ist - im Grunde bedeutet es das Gleiche: Sie ist für uns der Ort, in dem wir Zuflucht finden (vgl. Offb 12, 13-17).

Wir rufen zu Maria als Mutter des Herrn, die auch unsere Mutter ist, als „*socia Christi*“, weil sie mit Christus als die Magd des Herrn mitgewirkt hat. So sollen wir in der Kirche für die Sache Christi wirken: ‘Für den Leib Christi, die Kirche, sollen wir in unserem irdischen Leben ergänzen, was an den Leiden Christi noch fehlt’ (vgl. Kol 1,24). Maria ist unser Beispiel. Und so nähern wir uns dem Verständnis der Kirche, dem Geheimnis Christi und Marias, indem wir gläubig und fromm sind: „sit pietas in credente et erit fructus in intelligente“⁵¹.

⁴⁹ *Sermo* 29, 4 (CCL 9,A, 134). Darüber vgl. F. Peralta *La Iglesia de Cristo casa de Maria*, Scripta de Maria, 4 (1981) 49-100

⁵⁰ CHROMATIUS VON AQUILEJA, *De Antichristo*, 61 (GCS 1, 2, p. 41); siehe H. Rahner, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951, 107

⁵¹ AUGUSTINUS, *Tract in Ioh. Ev.*, 8, 9 (PL 35, 1456)

Maria Assumpta - im Licht des Erlösungs- geheimnisses

Leo Scheffczyk

„Mariä Aufnahme in den Himmel“ ist eines der strahlendsten und freudereichsten Marienfeste. In seltener Hochgestimmtheit überlässt sich die Liturgie dieser Freude, wenn sie im Wissen um die Vollendung des Marienlebens singt: „Maria ist aufgenommen in den Himmel: es freut sich das Heer der Engel“¹. Entsprechend hat Papst *Paul VI* in der Enzyklika „*Marialis Cultus*“ zutreffend ausgeführt: „Es ist das Fest ihrer [Marias] Bestimmung zur höchsten Seligkeit, der Verherrlichung ihrer unbefleckten Seele und ihres jungfräulichen Leibes, ihrer vollkommenen Gleichförmigkeit mit Christus, dem Auferstandenen“². Das gläubige Denken ist von diesem Geschehen an Leibe und Seele bzw. an der Person der jungfräulichen Gottesmutter so beeindruckt, dass es dazu neigt, das Ereignis *allein* als Auszeichnung der Person Marias zu betrachten und es nur als zusätzliches Privileg der Gottesmutter anzusehen, welches die Fülle ihrer Begnadung abrundet und vollendet.

Indessen deutet das zitierte Papstwort mit dem Hinweis auf die Gleichförmigkeit Marias mit Christus und auf dessen Auferstehung schon an, dass der Sinn dieses Mariengeheimnisses nicht allein in der individuellen Erhebung und Erhöhung der Gottesmutter gelegen ist, was in eine einseitige Mariologie der Privilegien zurückführen müsste, welche in Gefahr steht, die Gestalt und Bedeutung Mariens zu isolieren. Der Sinn eines Wirklichen ergibt sich immer erst, wenn man es in einem größeren Zusammenhang sieht, wenn es einem Ganzen dient und auf ein höheres Ziel ausgerichtet er-

¹ So im *Zwischengesang* der Festmesse vom 15. August

² *Marialis Cultus* (2. Februar 1974), nr. 6

scheint³. Nur so ist auch bezüglich der Mariengestalt und ihrer einzigartigen Stellung gewährleistet, dass sie nicht als extremer Sonderfall der Glaubenswirklichkeit erachtet wird und so leicht der (z. B. dem evangelischen Christentum eignenden) Geringschätzung verfällt⁴, sondern als eine in der göttlichen Heilsordnung organisch befestigte Größe anerkannt bleibt, die sich sogar mit einer gewissen inneren (freilich von Gott frei gesetzten) Notwendigkeit aus dem Ganzen ergibt.

Dieses höhere Ganze kann freilich immer noch unter verschiedenen Teilaspekten aufgenommen werden, die den umgreifenden Zusammenhang zwar nicht nach allen Seiten hin ausleuchten, ihn aber doch in einem gewissen Umfang aufscheinen lassen. Das ist in der Tat möglich, wenn man die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel ins Licht des Erlösungsgeheimnisses rückt, das nur die dynamisch-tathafte Seite des Christusereignisses darstellt.

1) Christus der einzige Erlöser - Maria die Erst- und Vollerlöste

Dass Maria (auch im Hinblick auf das Ereignis ihrer leiblichen Aufnahme) in besonderer Weise in das Erlösungsgeheimnis hineingehört, hat das Glaubensbewusstsein in der inzwischen weithin angenommenen Kennzeichnung Mariens als der „Ersterlösten“ wie als der „Vollerlösten“ treffend zum Ausdruck gebracht. Das Zweite Vatikanische Konzil setzt dafür die den gleichen Sinn enthaltende Formel von Maria als „der erhabensten Frucht der Erlösung“, welche „durch ein unzerreißbares Band mit dem Heilswerk ihres Soh-

³ Vgl. dazu L. SCHEFFCZYK, *Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias im Ganzen des Glaubens*, in: G. Rovira (Hrsg.), *Die sonnenbekleidete Frau* (Marianische Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer), Kevelaer 1986, 27-41

⁴ Dazu vgl. A. DITTRICH, *Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse* (Mariologische Studien XI [hrsg. von A. Ziegenaus]), Regensburg 1998, 312-314

nes verbunden ist⁵. Damit ist zwar über die Art und Weise dieser Verbindung wie über die sich daraus ergebenden Folgerungen für Maria wie für die Menschen noch nichts gesagt, aber es ist die grundsätzliche Feststellung getroffen, dass Maria in all ihrer Einzigartigkeit und Überhobenheit Christus dem Erlöser unterstellt ist und alle ihre Vorzüge zuletzt Ihm (in Einheit mit der göttlichen Dreifaltigkeit)⁶ verdankt.

So erfüllt sich auch an Maria, was der hl. Paulus 1 Kor 1, 30 von allen Christen sagt: „Von Ihm [Gott] her seid ihr in Christus Jesus ... zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung“ gemacht worden. Diese vorbehaltlose Anerkennung Jesu Christi als des einzigen Erlösers der Menschheit (vgl. dazu die entsprechende biblische Kennzeichnung Christi als des „*unus mediator*“: 1 Tim 2, 5) erscheint zunächst als eine allgemein christliche Selbstverständlichkeit, aber sie ist in ihrer Bedeutung gerade für die Mariologie und insbesondere auch für das Assumptionsdogma nicht gering zu schätzen, vor allem, wenn man an dieser Stelle schon den Gedanken anvisiert, dass Maria, trotz ihrer Unterstellung *unter* Christus, vermöge der Eigentümlichkeit ihres in der jungfräulichen Gottesmutterschaft gründenden Christusverhältnisses schließlich doch in der Erlösungsordnung eine *eigentümliche* Rolle und Stellung beanspruchen darf.

Deshalb ist es auch nicht unerheblich, der Tatsache Aufmerksamkeit zu schenken, wie stark die christliche Tradition, beginnend in der Patristik, die Assumptio Mariens (nicht immer schon als *leibliche* Aufnahme verstehend) auf das Heilswirken Christi an Maria zurückgeführt hat, so den Grund für eine unanfechtbare christologische Verknüpfung und Verursachung des Mariengeheimnisses und der Assumptio corporalis legend. Dabei sind die

⁵ Konstitution über die heilige Liturgie: *Sacrosanctum Concilium*, 103

⁶ Vgl. dazu L. SCHEFFCZYK, *Der trinitarische Bezug der Mariengeheimnisse*: A. Ziegenaus (Hrsg.), *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge* (Mariologische Studien XIII), Regensburg 2000, 227-240

ersten Begründungen dieser christologischen Verknüpfung noch verhältnismäßig allgemein und in ihrer reichen (griechischen) Bildhaftigkeit unpräzise gehalten, so wenn etwa *Hesychius von Jerusalem*⁷ († nach 450) allegorisierend ausführt: „Wenn du [Christus] die ‘Perle’ bist, dann ist jene [Maria] die ‘Auster’, wenn du ‘Sonne’ genannt wirst, dann notwendigerweise die Jungfrau ‘Himmel’. Wenn du die ‘unverwelkliche Blume’ bist, dann die Jungfrau die ‘Pflanzung der Unvergänglichkeit, das Paradies der Unsterblichkeit’“⁸.

Weniger bildhaft und schon theologisch argumentierend, führt der Bischof *Theoteknos von Livias* († vor 649) in einer Festpredigt zum 15. August, dem „Fest der Feste“, wie er sagt, aus: „Wenn er (Christus) seinen Heiligen das ganze Himmelreich gegeben und mit einem Wort dem Schächer das Paradies geöffnet hat, mit wie viel mehr Grund dann auch derjenigen, die ihm die Wohnstätte ihres Schoßes gewährt hat, ihr, die er selbst geschaffen hat und aus der er Fleisch annahm“⁹.

Als in der Karolingerzeit der Gedanke an die Aufnahme Mariens auch im Abendland an Kraft gewann, wurden die Gründe für diese Auszeichnung Marias schon reicher entfaltet. So führt der der leiblichen Aufnahme Marias noch kritisch gegenüberstehende *Paschasius Radbertus von Corbie* († um 865) als Grund für eine immerhin annehmbare „*opinio pia*“ die für ihn historisch verbürgte Tatsache bei Mt 27, 52 an, dass Christus bei seinem Tod die leibliche Auferstehung vieler Heiliger bewirkt habe und dass von daher

⁷ Zu diesem Autor vgl.: *Marienlexikon* (=ML) III, 179f. (St. Haid)

⁸ PG 93, 1464; vgl. G. SÖLL, *Mariologie: Handbuch der Dogmengeschichte* III,4 (hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold), Freiburg 1978, 112.

⁹ A. WENGER, *L'Assomption de la Très Ste. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle*, Paris 1955, 270. Zu weiteren patristischen Zeugnissen vgl. A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik, V: Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (hrsg. von L. Scheffczyk und A. Ziegenaus), Aachen 1998, 309-315

ein Gleiches für Maria angenommen werden könne¹⁰. *Hinkmar von Reims* († um 882) schließt, schon in deutlicher Anerkennung des Geheimnisses von der Unverweslichkeit des Leibes Christi, auf einen gleichen Vorzug des Leibes seiner Mutter. Er bringt aber auch schon den Gedanken ins Spiel, dass der Mutter Christi die Erhöhung an die Seite ihres Sohnes in den Himmel wegen der engen Verbindung des Leibes des Erlösers mit dem seiner Mutter gebühre¹¹.

So war es nur eine Frage der Zeit, dass ein frühmittelalterlicher Autor in einem ersten proassumptionistischen Traktat eine Zusammenstellung von Gründen für die Assumptio corporalis Mariens bot, von denen die meisten christologisch-soteriologisch bestimmt waren: Der von Christus unversehrt gelassene Schoß Marias spreche auch für die Bewahrung ihres Leibes vor der Verwesung durch ihren Sohn; er habe begründet das von seiner Mutter empfangene Fleisch in den Himmel aufgenommen; es sei geziemend, dass die Verheißung, nach der die Diener Christi bei Ihm seien, gerade auch für Maria Geltung habe (Joh 12, 26); Christus sei gekommen, das Gesetz zu erfüllen, wozu auch das Gesetz der Verehrung der Mutter gehöre. Abschließend urteilt der Verfasser in einem sechsten Argument: Es habe einen guten Grund, Maria in Christus und bei Christus im Himmel weilen zu lassen, weil Christus, der kein Haar vom Haupt seiner Heiligen verlorengehen lasse, auch die Macht habe, Maria unversehrt bei sich aufzunehmen. Mögen diese Gründe auch noch manches an innerer theologischer Überzeugungskraft vermissen lassen, so ist doch ihre christologisch-soteriologische Ausrichtung unübersehbar und unbestreitbar¹².

¹⁰ Ep 9 (PL 30, 1243)

¹¹ *Carmen dogmaticum*: MGH poet. lat. III, 412

¹² PS.-AUGUSTINUS, *De Assumptione beatae Mariae virginis liber unus* (PL 40, 1141-1148); vgl. dazu G. RIEDEL, *Die pseudoaugustinische Schrift „De Assumptione Beatae Mariae Virginis“*. *Theologische Argumentationskunst und dogmen-*

Lenkt man den Blick nun über den zeitlichen Abstand von tausend Jahren auf das Ende der dogmengeschichtlichen Entwicklung hin, d. h. auf die Dogmatisierung der Assumptio corporalis Mariens in der Bulle *Pius' XII „Munificentissimus Deus“* vom 1. November 1950, so wird man auch hier den christologisch-soteriologischen Urgrund des Dogmas bestätigt finden, dies neben den vielen patristischen und mittelalterlichen Einzelzeugnissen vor allem in dem lapidaren Satz, der das Schriftzeugnis zusammenfasst: „Diese [die Hl. Schrift] stellt uns die hehre Gottesmutter als aufs engste mit ihrem göttlichen Sohne verbunden und sein Los immer teilend vor Augen. Daher scheint es unmöglich, sie nach diesem irdischen Leben, wenn nicht der Seele, so doch dem Leibe nach von Christus getrennt zu denken, sie, die Christus empfangen, geboren, an ihrer Brust genährt, ihn in den Armen getragen und an ihr Herz gedrückt hat“. Nicht unwichtig ist aber auch die danach folgende Ergänzung mit dem Hinweis auf das Erlösungswerk Jesu Christi: „Wie daher die glorreiche Auferstehung Christi ein wesentlicher Teil und das letzte Wahrzeichen des Sieges ist, so mußte auch der von Maria gemeinsam mit ihrem Sohne geführte Kampf mit der Verherrlichung ihres jungfräulichen Leibes abschließen“¹³.

Indessen bietet der zuletzt zitierte Satz eine bedeutsame Ausweitung der christologischen Begründung, die der Mariologie erst in der neueren Zeit zugewachsen ist (deren Eigenargumente hier nicht angeführt werden können). Im Unterschied zur frühmittelalterlichen Begründung, die einseitig auf dem Grundsatz „*caro Jesu, caro Mariae*“, d. h. auf dem Fundament der seinshaften Verbindung zwischen Sohn und Mutter vermittelt der jungfräulichen Geburt Jesu basiert, bezieht die Argumentation *Pius' XII* auch das aktiv-dynamische Verhältnis zwischen Sohn und Mutter in die Begründung mit ein, d. h. sowohl das Handeln des Sohnes an sei-

geschichtlicher Kontext, Mariologische Studien XI (hrsg. von A. Ziegenaus), Regensburg 1998, 75-183

¹³ A. ROHRBASSER, *Heilslehre der Kirche*, Freiburg/ Schweiz 1953, 344

ner Mutter, wie auch (umgekehrt) das Tun der Mutter an ihrem Sohn und das Mitwirken mit ihm. Damit ist der Grund für das Geheimnis der Assumpta nicht nur auf das Geburtsergebnis beschränkt, sondern auf das ganze Christusgeschehen ausgedehnt, das die Menschwerdung, das menschliche Leben und Wirken des Erlösers, sein Kreuz und seine Auferstehung mit umschließt. *An all dem* war Maria als jungfräuliche Mutter Jesu in bestimmter Weise beteiligt; *in all dem* aber wirkte sich die zuvorkommende Kraft und Gnade des Sohnes aus, und dies zuhächst in der sofort nach dem Lebensende der Mutter erfolgten Verklärung ihres Leibes in der durch den Sohn gewirkten Anteilnahme an seinem Sieg.

Der Urgrund, den Christus in seinem Sein und Wirken für die Assumptio corporalis bedeutet, erfährt eine noch deutlichere Bestimmung durch das der Aufnahme Mariens vorausgehende Dogma von der „Unbefleckten Empfängnis“ Marias, das im Jahre 1854 von *Pius IX* definiert wurde¹⁴. Hier erfährt die christologische Verwurzelung des ganzen Mariengeheimnisses bis hin zur Höhe der Assumptio ihre letztmögliche Vertiefung und Fundamentierung, nämlich in jener Tat, in der „die allerseligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis aufgrund einer besonderen Gnade und Auszeichnung von seiten des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi, des Erlösers der ganzen Menschheit, von jedem Makel der Erbsünde bewahrt wurde“¹⁵. Demnach war es die vorweggenommene Frucht der Erlösung durch den Sohn, die der Mutter in der Art einer Vorerlösung die vollkommene Sündenfreiheit und damit zugleich auch die Fülle der Gnade verschaffte, in deren Besitz sie dann das höchst geeignete personale Werkzeug zur Geburt des Erlösers wurde. Dies geschah aus einem tieferen Grunde, der Maria, entsprechend der schon bei *Justin* († um 165)¹⁶ und *Irenäus von Lyon* († 202) auftretenden

¹⁴ *Ineffabilis Deus*: DH 2800-2804

¹⁵ DH 2803

¹⁶ *Dialogus* 100, 5

Tradition, in die Stellung der „zweiten Eva“ rückt, weil sie „durch ihren Gehorsam für sich und für das gesamte Menschengeschlecht die Ursache des Heils“ wurde¹⁷. Als „zweite Eva“ aber rückte sie auch schon an die Seite des „zweiten Adam“ und gewann eine aktiv-tathafte Bedeutung für dessen Werk¹⁸.

An dieser heilsgeschichtlichen Parallelisierung wird auch schon etwas von der theologischen Logik bei der Entfaltung des Marien Geheimnisses erkennbar. Es lässt sich die Ansicht vertreten, dass die heranreifende Glaubenswahrheit von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel durch die vorausgehende Definition der „Immaculata conceptio“ einen machtvollen, weiterführenden Impuls empfing; denn nur weil Christus Maria durch die vorausgehende Zuwendung seiner Erlösung dem allgemeinen Sündengeschick enthob, vermochte sie seine makellose Mutter und seine Gefährtin bis hin zur Teilnahme an seiner Verklärung zu werden. Die heilsgeschichtlichen Ereignisse greifen hier sichtlich ineinander und verzahnen sich miteinander und dies immer unter dem Vorgang und der Dominanz des Erlösers Jesus Christus, welcher Maria *das schenkte, was* ihr als Mutter und Gefährtin des Erlösers notwendig oder angemessen war. Aber dieses Geschenk des Erlösers lenkt nicht allein den Blick auf die Mutter und versieht diese mit hellem Glanz; es strahlt genau so wieder auf Christus zurück, gemäß dem Grundsatz, den schon *Ildefons von Toledo* († 667) in das christologisch ausgerichtete marianische Denken einbrachte: „So wird dem Herrn zurückerstattet, was der Magd gewidmet wird; so geht auf den Sohn über, was der Mutter gewährt wird“¹⁹. Der Grund für die Auszeichnung Marias liegt immer, so auch bei der Assumptio, im heilhaft-erlösenden Handeln des Herrn an seiner Mutter, das ihr in der Kraft der vorausgenomme-

¹⁷ IRENAEUS, *Adv. haer.* III, 22,4.

¹⁸ Zur Eva-Maria-Parallele vgl. ML II, 420f. und A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte*, 13-15 u. ö.

¹⁹ *De virginitate Beatae Mariae*, ed. V. B. Garcia, Madrid 1937, 12.

nen Erlösung schon im ersten Augenblick ihrer Existenz zuteil wird, das sich aber auch auf das Ende ihrer Existenz erstreckt und hier zur leiblichen Verklärung nach dem Tod führt. So sind Anfang und Ende des irdischen Daseins Mariens von der Erlösungskraft Christi in eine bewundernswerte Entsprechung und Harmonie gebracht: Der ursprünglichen Bewahrung vor der Erbschuld ist die Bewahrung vor der Verwesung höchst angemessen, die (in einer Art von „Vorerlösung“) *Ersterlöste* wird am Ende auch als die *Vollerlöste* offenbar, und das nicht einseitig oder ausschließlich auf die Glorifizierung der Mutter abgezweckt, sondern noch entschiedener auf die Gestalt und das Werk des Sohnes ausgerichtet, der in dieser Art der Erhöhung seiner Mutter sein eigenes Sein und Tun in neuem Licht erstrahlen lässt.

Es ist nämlich nicht zu bezweifeln, dass das, was die Erlösung Christi bedeutet, in seiner Vollgestalt erst an Maria Assumpta aufgeht. An ihr wird klar, dass Erlösung nicht, wie man sie heute in einer immanentistischen und horizontalistischen Geistesverfassung, die auch in den Glauben eindringt, versteht, nur als Befreiung vom irdischen Zwang, von sozialer Not und von innerweltlicher Entfremdung zu begreifen ist. Sie ist vielmehr (dies als Folgerscheinung mit einbegriffen) Befreiung von der den Menschen zutiefst entzweierenden Sünde vor Gott, Wiederversöhnung mit Gott und totale Gemeinschaft mit Ihm in Jesus Christus. Zur Totalität und Vollendung dieser Gemeinschaft gehört angemessenerweise aber auch die vollmenschliche Verklärung, der Durchbruch des göttlichen Lebens auch zum Leiblichen des Menschen hin und damit auch die Verwandlung des Materiellen und die endgültige Besiegung des Todes in jeglicher Form. Die Vollendung der menschlichen Erlösung geschieht erst dort, wo sie sich auch auf den Leib des Menschen (und damit auch schon auf die ganze materielle Welt) erstreckt. Dies ist an Maria Assumpta geschehen zur Offenbarung der eschatologischen Mächtigkeit der Erlösung und ihres Verursachers Jesus Christus. Zuvor geschah die Auferstehung des Leibes schon in der Auferstehung Christi. Der hier festzuhal-

tende Unterschied liegt darin, dass Maria als erste aus der Reihe der zu Erlösenden genommen war.

2) Die Einzigartigkeit der Erlösung Marias als Grundlegung ihrer Mithilfe

Die außerordentliche Weise der Erlösung Marias kann vom Glaubensdenken von vornherein nicht als privat-individuelles Geschehen verstanden werden, das sich etwa nur zwischen Christus und Maria abspielte und sich in dieser Beziehung erschöpfte. Dagegen steht nicht nur die Tatsache der Universalität allen Erlösungsgeschehens, sondern auch die grundlegende Bestimmung Mariens zur Gottesmutterchaft, welche nach wie vor (wenn auch nicht in Ausschließlichkeit) als das mariologische Grundprinzip und als Leitidee zu gelten hat²⁰. Aber bereits die Gottesmutterchaft ist ein Dienst, den Maria an Christus für die ganze Menschheit und damit als Beitrag zur objektiven Erlösung vollbrachte.

Mit der Anerkennung der Gottesmutterchaft als eines Dienstes an der Menschheit (schon bei Irenäus v. Lyon heißt Maria deshalb „*advocata Evae*“²¹ - „*causa salutis*“²²) musste auch ihr lebensmäßiges Einssein mit dem Sohne, das sich bis zum Kreuzesgeschehen hin erstreckte, eine Bedeutungssteigerung erfahren. Sie konnte auch die innige Verbindung des Erlösers mit der Erst- und Vollerlösten (welche Kennzeichnungen freilich erst später aufkamen), ihre Stellung im Erlösungsgeschehen mit höherer Bedeutsamkeit ausstatten, und dies in einer Weise, die eine Verlagerung von der *passiven Erlösung* zu einer in gewisser Weise auch *aktiven Mithilfe* erbrachte. Dieser bedeutsame Vorgang, der dem heilsgeschichtlichen Gesetz folgt, nach dem die besonders Erwählten und Begna-

²⁰ Fundamentalprinzip: ML II, 565-567 (L. SCHEFFCZYK); A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte*, 28-43.

²¹ *Dem. ev.* I, 33

²² *Adv. haer.* III, 22,4

deten auch aktiv in den Plan Gottes einbezogen werden, vollzog sich allerdings auf indirektem Weg und unter Vermittlung von Erkenntnissen und Erfahrungen, die Maria zunächst in Verbindung mit der Kirche, mit den Gläubigen und mit der Menschheit brachten. So stellt sich für den dogmengeschichtlichen Überblick vor allem die Verbindung Mariens mit der Kirche als bedeutsame Wachstumskraft für eine auch aktive Bedeutung Mariens in der Erlösung heraus.

Die theologische Tradition hat das Verhältnis der Kirche zu Maria seit *Ambrosius von Mailand* († 397) unter Einfluss einer noch weiter zurückgehenden Überlieferung, nämlich der Gegenüberstellung von Eva-Maria und von Eva-Kirche, auf die Formel von Maria als „typus ecclesiae“, als (Mutter, Modell, Beispiel oder) Bild und Urbild der Kirche²³ gebracht. Das war aber schon damals nicht bloß im Sinne eines moralischen Beispiels oder einer nur äußeren Ähnlichkeit mit dem Abbild gedacht. Es handelt sich vielmehr um ein seinhaftes und wirksames Verbundensein von Urbild und Abbild, von Maria und der Kirche. Vermöge ihrer Christusverbundenheit, ihrer Jungfräulichkeit und Gnadenfülle, die sie nicht für sich selbst, sondern für die Menschheit in Empfang nahm, stellte Maria die Kirche am Anfang dar, verkörperte sie in ihrer Person die Kirche des Beginns, ja, repräsentierte die Kirche des Ursprungs und bildete die Urzelle der Kirche, die dazu bestimmt und befähigt war, als keimhafte Grundlage den ganzen Werdeprozess der Kirche mitzuerwirken und den ganzen Organismus aus der Urzelle hervorgehen zu lassen.

So war das Verhältnis von Maria zur Kirche von Anfang an als das eines inneren Zusammenhanges gedacht, wie er zwischen dem Ursprung eines Seienden und seinem Wachsen, zwischen Wurzel und Blüte, zwischen Quelle und Fluss, ja, zwischen Mutter und Kind besteht. Dieses seinhaft-mütterliche Moment hat *Augustinus*

²³ Vgl. Lc II, 7; zu AMBROSIIUS (ML I, 126-129) (J. HUHNS)

ins rechte Verhältnis gesetzt mit dem aufschlussreichen Wort: „Wahrlich, Maria ist auch die Mutter der Christusglieder, die wir selber sind. Denn sie hat mitgewirkt in Liebe, dass Glaubende in der Kirche geboren werden, Glaubende, die da sind die Glieder jenes Hauptes, dessen Mutter sie leiblich wurde“²⁴. Einen eindeutigen Ausdruck fand dieses Einssein u. a. in der marianischen Deutung des Hohenliedes durch *Honorius Augustodunensis* († um 1144)²⁵, der erklärt: „Dieses Buch wird also zum Fest der hl. Maria gelesen, weil sie selbst den Begriff der Kirche verkörpert, die Jungfrau und Mutter ist. Jungfrau, weil von jeder Irrlehre unversehrt, Mutter, weil sie ständig aus Gnade geistliche Kinder gebiert. Daher kann alles, was von der Kirche gesagt worden ist, auch von der Jungfrau selbst, der Braut und Mutter verstanden werden“²⁶. Allerdings wäre dem erklärend die von Augustinus getroffene²⁷ und später von *Autpert* († 784)²⁸ weitergeführte Feststellung hinzuzufügen, dass Maria dabei *membrum*, d. h. Glied der Kirche, blieb, wenn auch als „*excellentissimum membrum*“ hervorragte.

Der Gedanke, dass Maria eine innere, seins- und wirkmächtige Verbindung zur Kirche besitze, wurde schon in der frühen Tradition in neuartigen Wortschöpfungen bekräftigt, die das Gedachte mit noch bestimmterem Inhalt erfüllten. In der Kraft der Eva-Maria-Parallele, bei welcher die biblische Kennzeichnung Evas als der „*Mutter aller Lebendigen*“ (Gen 3, 20) mitschwang, konnte dieser Titel bald auch auf Maria übertragen werden. Andeutungsweise geschieht das wiederum bei *Ambrosius*, wenn er, auf das Wort des Glaubens ansprechend, sagt: „Aus des Weibes Kind war vorher der

²⁴ AUGUSTINUS, *De sancta virginitate*, 6 (PL 40, 399)

²⁵ Seine Bedeutung in der Geschichte der Mariologie: ML III, 242-243 (H. M. KÖSTER)

²⁶ *In Cant.* IV (PL 172, 494)

²⁷ *Sermo*, Denis 25,7

²⁸ *In Apoc.*: Max. Bibl. Patrum XIII, 531 E

Tod hervorgegangen, durch des Weibes Wort wird das Leben wiederhergestellt“²⁹.

Genauer auf die Empfänger des Lebens eingehend, erklärt um die Mitte des vierten Jahrhunderts *Epiphanius von Salamis* († 403): „Rein äußerlich betrachtet, ist ja von Eva das ganze Menschengeschlecht geboren. So aber ist in Wirklichkeit von Maria das Leben selbst der Welt geboren worden, auf dass sie einen Lebendigen gebäre. Darum wird ‘Maria selbst zur Mutter der Lebendigen’ (Gen 3, 20)“³⁰. *Augustinus* aber benennt auch schon den inneren Beitrag und das reale Geschehen, durch das Maria zur Geburt der Gläubigen aus Christus beitrug: „Durch ihre Liebe nämlich hat sie mitgewirkt, dass Glaubende in der Kirche geboren werden, Glaubende, die da sind die Glieder jenes Hauptes, dessen Mutter sie leiblich wurde“³¹. Dabei legt der Kirchenvater, wie um jede irri- ge Auffassung abzuwehren, auch den Unterschied zwischen dem Muttersein Mariens gegenüber Christus und gegenüber den Glaubenden dar. Die geistige Mütterlichkeit Marias, die sie durch Glaube und Liebe ausübt, ist von der leiblichen, die allein gegenüber Christus gilt, zu unterscheiden: „Dem Körper nach ist sie Mutter des Hauptes selber ... Mutter der Glieder aber ist sie dem Geiste nach“³², wobei diese geistige Mutterschaft keineswegs seinsmäßig geringer einzustufen ist, als die physisch-leibliche Mutterschaft.

Die Vätertradition zusammenfassend, vereint der Benediktinermönch *Ambrosius Autpertus* († 784) die Titel Mariens, die ihre mütterliche Verbindung zu den Christusgläubigen beinhalten, und nennt Maria: „Mutter der Erwählten“ (*mater electorum*), „Mutter

²⁹ AMBROSIUS, *In Luc.* X, 156

³⁰ EPIPHANIUS, *Adv. Haer.* 78, 18

³¹ AUGUSTINUS, *De sacra virginitate* 6, 6 (PL 40, 399).

³² Ebd., 6, 6.

der Glaubenden“ (*mater credentium*) und, universal gerichtet, „Mutter der Völker“ (*mater gentium*)³³.

Aber es ist zu bedenken, dass der Titel „Mutter der Glaubenden“ nur auf einzelne und auf ihre Summierung geht. Darum liegt in der damit zusammenhängenden Bezeichnung Marias als „Mutter der Kirche“ die reifere Formel und der inhaltlich bedeutsamere Titel vor. Bringt er doch zum Ausdruck, dass das mütterlich-hervorbringende Sein und Tun auf die Kirche als gesamthaftem Organismus, eben auf den Leib Christi als solchen geht. So hat man denn auch die darin liegende Schwierigkeit erkannt, insofern Maria, obwohl sie doch Glied der Kirche ist und bleibt, als Mutter in einer Stellung vor und über der Kirche erscheint. Das war nicht zuletzt der Grund, dessentwegen die Väter des Zweiten Vatikanums gegenüber dem marianischen Titel „Mutter der Kirche“ auch Bedenken vorbrachten³⁴.

Andererseits kommt dem Titel wegen seiner Verwurzelung in der Tradition (die inhaltlich weiter zurückreicht als der erste formelle Gebrauch wohl im Apokalypse-Kommentar des *Berengar von Tours* († 1088)³⁵) ein hohes theologische Gewicht zu. Es wird nicht gemindert durch den jeden mißverständlichen Gebrauch abweisenden Hinweis, dass Maria als „Mutter der Kirche“ diese Kirche, den Leib Christi, nicht in derselben ursächlichen Weise erzeugt hat und weiter belebt, wie das Christus mit der Hingabe seines Lebens und der Kreierung der neuen Schöpfung in der Gnade tat und wie es die Kirche in der Kraft Christi bei der Taufe und der Sakramentenspendung weiter tut. Die Deutung des Titels liegt auf der gleichen Linie, auf der Augustinus die Geburt von Gliedern der

³³ AMBROSIUS AUPERTUS, *In Apoc.*: Max. Bibl. Patrum XIII, 530 H; *In Purificatione* (PL 89, 1297 C)

³⁴ Vgl. dazu G. SÖLL, *Maria als Urbild und Mutter der Kirche*, in: M. Seybold (Hrsg.), *Maria im Glauben der Kirche*, Eichstätt 1985, 95-99.

³⁵ Vgl. dazu W. DÜRIG, *Maria - Mutter der Kirche, Zur Geschichte und Theologie des neuen liturgischen Marientitels*, St. Ottilien 1979, 12 ff.

Kirche durch die Mithilfe Mariens im Glauben und in der Liebe anspricht.

Auf diese Linie wird man deutlicher verwiesen, wenn man in den Begriff des Mutterseins Mariens gegenüber auch jenes Moment hineinnimmt, das ebenfalls seit Augustin darin einbegriffen war: die Kreuzesszene, in der Jesus Maria den Jünger Johannes zum Sohne gibt und dem Apostel Maria als Mutter zuweist (Joh 19, 26-27). Als Sprecher für die patristische Tradition darf hier *Ephräm der Syrer* († 373)³⁶ mit seinem bündigen Wort herangezogen werden: „Ihm, dem Johannes, gab Christus Maria als seine Kirche“³⁷. Der Jünger vertritt hier die Menschheit oder die Kirche, der Maria zur Mutter gegeben wird, d. h. der Obhut, der Fürsorge, der hingebungsvollen Liebe und Fürsprache Marias anvertraut wird (was die Väter bei der Exegese des Johannes-Evangeliums auch in der Stellung Marias beim Kana-Ereignis angedeutet finden [Joh 2, 1-12])³⁸. Diese Begründung des Mutterseins Mariens bezüglich der Kirche ergibt eine Mütterlichkeit im moralischen Sinne eines Hingabe- und Schutzverhältnisses, das Marias Mitwirken am Ursprungspunkt der Erlösung in dem gläubigen Jawort zur Menschwerdung des Gottessohnes freilich nicht ganz einholt.

Aber gerade die Kreuzesszene, in der Maria die geistig-moralische Mutterschaft über die Kirche angetragen wird, beweist eine Wiederaufnahme und eine Verstärkung des ursprünglichen marianischen Jawortes, das an dieser Stelle auch das Mitleiden Marias mit ihrem Sohn, dem Erlöser, besagt. Schon Ambrosius hatte das leidvolle Ausharren Marias unter dem Kreuz als Ausdruck ihrer Liebe wie ihres Starkmutes hervorgehoben, allerdings

³⁶ Zu EPHRÄM vgl. ML II, 370-373 (M. LOCHBRUNNER).

³⁷ *Evangelia concordantis expositio* (ed. Moesinger), 134.

³⁸ Dazu Näheres bei H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, Innsbruck²1962, 64-73.

noch nicht als Beitrag zur Erlösung gewertet³⁹. Zu einer theologischen Thematisierung dieser Szene kam es aber erst im frühen Mittelalter, da u. a. *Rupert von Deutz* († 1129/1130) in seinem Johanneskommentar die Schmerzen Marias mit Geburtsschmerzen verglich und daraus sogleich auch die Stellung Mariens als unser aller Mutter ableitete⁴⁰. Die Weiterentwicklung dieser Vorstellung (die hier im Einzelnen nicht verfolgt werden kann), fand in der Neuzeit eine starke soteriologische Gewichtung durch *Pius XII* († 1958) in der Enzyklika „*Mystici Corporis*“. Hier erklärte der Papst, dass Maria „dadurch, dass sie ihr namenloses Leid tapfer und vertrauensvoll trug, mehr als alle Christgläubigen zusammen, als wahre Königin der Märtyrer ‘ergänzt, was an den Leiden Christi noch fehlt’ ... für seinen Leib, die Kirche“. Sie hat den geheimnisvollen Leib Christi, der aus dem durchbohrten Herzen des Heilandes geboren war, mit derselben innigen Mutterliebe und Sorge begleitet, womit sie das Jesuskind in der Krippe und an ihrer Brust umhegte und nährte“⁴¹.

Es kann nicht verborgen bleiben, dass in all den Vorstellungen, die um das Muttersein Marias gegenüber den Menschen, gegenüber den Gläubigen wie besonders gegenüber der Kirche kreisen, der Gedanke an eine irgendwie geartete Mittlerschaft und Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerk in Erscheinung tritt. In diesem Zusammenhang steht auch die Bezeichnung Marias als „*socia Christi*“, als „Gefährtin“ und „Genossin“ des Erlösers. Eine gewisse Bevorzugung ließ *Pius XII.* diesem Titel angedeihen mit der Intention des Ersatzes für den mißverständlichen Ausdruck „*Corredemptrix*“⁴². Das Zweite Vatikanum dagegen zeigte schon Bedenken gegenüber dem Titel der „Mittlerin“ („*mediatrix*“) und

³⁹ Dazu A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte*, 224.

⁴⁰ In Joh.: PL 169, 790 B; zu RUPERT vgl. ML V, 601-602 (J. SCHNEIDER).

⁴¹ R. GRABER - A. ZIEGENAUS, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II.*, Regensburg³1997, n. 170.

⁴² Zu diesem Titel vgl. ML VI, 194-195 (A. ZIEGENAUS).

verwandte ihn nur im Zitat anderer traditioneller Ehrenbezeichnungen der Gottesmutter⁴³. Dabei wollte das Konzil der Sache nach eine herausragende Beteiligung Marias am Erlösungswerk des Sohnes nicht verneinen. Auch die noch nicht abgeschlossene Diskussion um die genaue Art des Mitwirkens Marias kann den Tatbestand als solchen nicht leugnen. So steht letztlich nur die Festlegung der Modalität der Mitwirkung in Frage. Sie darf auf keinen Fall im Sinne einer neben Christus wirkenden Teilursache gedeutet werden.

Im Blick auf den Gesamteindruck der Schrift- wie der Traditionszeugnisse darf Marias Mitwirken *in* und *unter* Christus im Sinne einer „causa receptiva“, einer „aufnehmenden“ Ursache, verstanden werden, die das von Christus gewirkte Heil aufzunehmen, zu hüten wie zu bewahren und weiterzuleiten hat. Im Sinne einer solchen aufnehmenden Ursächlichkeit vermochte Maria, ohne damit die Erlösung zu bewirken, in das Werk des Sohnes doch wirksam einzugehen, es sich exemplarisch anzueignen und es den Gliedern der Kirche zu vermitteln. Dieses aufnehmende und überleitende Mitwirken geht in der Gnadenvermittlung Mariens weiter, was ihr eine lebensmitteilende Rolle in der Kirche zuweist, die mütterlichen Charakter besitzt. In diesem Sinne hat auch das Zweite Vatikanum Mariens „Gnadenmutterschaft in der Gnadenökonomie“ anerkannt⁴⁴. Allerdings kann diese mütterliche Vermittlung des Lebens bei der Geburt wie unter dem Kreuz nicht als eine institutionelle oder sakramentale angesehen werden, sie muss als moralisch-personale Mitwirkung an der Heilsvermittlung verstanden werden, was die Realität der mütterlichen Beziehung zur Kirche wie zu den Glaubenden aber nicht mindert. Das besagt zugleich, dass die mittlerische Mutterschaft in der Heilsordnung eine bleibende ist, weshalb das Zweite Vatikanum nicht vergisst, hinzuzufügen, dass „die Mutterschaft Marias in der Gnadenökonomie un-

⁴³ *Lumen Gentium*, 61-62

⁴⁴ *Lumen Gentium*, 62

aufhörlich fort dauert“⁴⁵. Aus dieser Sicht dürfte sich auch die Lösung des Problems ergeben, das in der Zuerkennung des Titels „Mutter der Kirche“ gelegen ist, obgleich Maria Glied der Kirche bleibt, freilich das exzellente Glied.

Es hängt mit der bleibenden Struktur der Heilsordnung zusammen, dass ihre entscheidenden Ereignisse, so sehr ihnen auch geschichtliche Einmaligkeit eignet, doch ihre Gegenwärtigkeit in der Kirche nie verlieren. So kann die Christusmutterschaft Marias, wie auch die letztlich daraus abgeleitete Kirchenmutterschaft, Maria und der Kirche niemals verloren gehen. Freilich konnte diese Präsenz nicht in Form einer irdisch-diesseitigen Existenzweise verwirklicht werden, sondern nur in einer verklärten, himmlischen Existenzform, die aber wesentlich zur Kirche gehört. Entgegen dem heute mit dem Schwund des übernatürlichen Denkens herrschenden diesseitig-funktionalen Verständnis der Kirche als Organisation zur Beförderung irdischen Glücks hat die Kirche als Gemeinschaft ihre Existenz auch in der himmlischen Welt. Auch bei der heutigen Betonung der Kirche als „Communio“ herrscht sicherlich das immanent-horizontale Verständnis der Kirche vor unter Ausblendung des himmlisch-transzendentalen Momentes der „Communio Sanctorum“, was zuletzt zu der von dem Protestanten *Richard Rothe* († 1867) und dem Katholiken *John E. E. Acton* († 1902) geforderten Aufhebung der Kirche in die Welt führt.

Wenn demnach Maria ihre Mutterschaft zur Kirche beibehalten wollte, musste sie in die himmlische Kirche einrücken, welchen triumphalen Vorgang die ersten Verfechter der Aufnahme Mariens, die dabei noch nicht einmal bewusst an die leibliche Aufnahme dachten, in leuchtenden Bildern darstellten. Aus dem Muttersein Mariens ist aber aufgrund der heilsgeschichtlichen Dynamik dieses Auftrags und dieser Ausstattung Mariens die begründete Folgerung zu ziehen, dass eine wahre wirkmächtige Vollführung dieser Mut-

⁴⁵ *Lumen Gentium*, 62

terschaft ohne eine *auch leibliche Aufnahme* Mariens nicht möglich wäre, beziehungsweise nur in einem gänzlich defizienten Modus vorstellbar wäre. Hier ist bei der schlichten Behauptung anzusetzen, dass Mutterschaft als Realmodus menschlichen Seins nicht ohne das Moment der Leiblichkeit zu halten ist. Dieses Moment erweist sich als indispensabel, selbst wenn sich bei einer Mutter das Verhältnis zu ihrem Kind nach dessen Erwachsensein der leiblichen Obhut der Mutter scheinbar auf eine „seelische“ Beziehung allein reduzieren lässt. In Wirklichkeit bleibt es immer eine Verbindung, in welcher das sogenannte Seelische niemals ohne das Mitschwingen leiblicher Momente zu denken ist: im lebendigen Mitfühlen, im Affekt der Liebe, in der Fürsorge wie in der Anteilnahme am Geschick des Kindes. Immer ist die vollentfaltete Verbindung zwischen Mutter und Kind die leiblich-geistige.

Das gilt in erhöhtem Maße auch von Maria Assumpta. Wurde sie in der Unbefleckten Empfängnis zur Ersterlösten erwählt mit dem heilsgeschichtlichen Auftrag, an der Erlösung mitzuwirken (in rezeptiver personaler Ursächlichkeit), so ist sie in der Assumptio corporalis zur Vollerlösten geworden, und dies ebenso in bezug auf ihren Heilsauftrag, den sie erst in der ganzmenschlichen Verklärung vollkommen betätigen und entfalten kann.

In diesem Zusammenhang gewinnt auch ein personal-ontologisches Moment an Gewicht, das in der Tradition (vielfach unbewusst) mitgemeint war, wenn die Väter, die Theologen und die Liturgie von der Erhebung Mariens als Königin an die Seite ihres Sohnes, des Königs Christus, sprachen, wobei diese königliche Erhebung vor allem mit der durch diese Erhöhung vervollkommene Fürbittmacht Marias verbunden gedacht wurde. Jetzt erst konnte die Mutter, zur Königin erhoben, ihren vollkommenen Einfluss auf den alles überragenden Reichtum der Liebesmacht ihres Sohnes ausüben. Jetzt erst trat sie in den Stand der israelitischen „Königinmutter“ (Gebirah), die auf ihren Sohn einen großen

Einfluss hatte⁴⁶. Bedenkt man, dass sowohl der Einfluss Marias auf ihren leiblichen Sohn wie auf die ihr als Kind übergebene Kirche der subjektiv-personalen Ordnung zugehört und dass zur vollen Personalität des Menschen der Leib zugehört, so lässt sich nicht bestreiten, dass die vollkommene Mittlerschaft Mariens in der Gemeinschaft der Heiligen nur unter der Bedingung auch ihrer leiblichen Verherrlichung angemessen gedacht werden kann.

Ein vollpersonales Verhältnis zu ihrem Sohne ist nicht haltbar ohne vollkommene und leibliche Personalität Mariens im Himmel. So setzt dann auch alles, was im Gebet der Kirche und in der Liturgie über die Fürbitte Marias, über ihre Hilfe und ihre Vermittlung beim Sohn gesagt wird, den Einsatz ihrer ganzen Person als Einheit von Leib und Seele voraus. So setzt sich in Maria Assumpta die Bestimmung Mariens zur Mitwirkerin in der Erlösung fort: Die Assumptio corporalis ist dann nicht nur die individuelle Erhebung der Gottesmutter zur Vollerlösten, sondern ebenso ihre Erhöhung zur vollendeten rezeptiven Mitwirkerin der Erlösung in ihrem weiteren geschichtlichen Verlauf, was in ihrer Fürbitte, in ihrem Eintreten für die Kirche und in der Vermittlung der Gnade geschieht. All das erscheint theologisch nur schlüssig, wenn Maria auch im Himmel ihre leiblich-mütterliche Funktion ausüben kann.

Insofern die jungfräuliche Gottesmutter am Anfang ihres Lebens wie in seinem Verlauf und nach seinem Ende die personale Repräsentanz der Kirche darstellt, die Kirche im Ursprung, im Kern und in ihrer Fülle ist, gilt auch bezüglich der Assumptio: Die Kirche ist in Maria Assumpta mit ihrem Kern und in ihrer Spitze schon in die Vollendung eingerückt. Das wirft, auch abgesehen von der nun voll entfalteten mütterlichen Wirklichkeit Mariens, auf die Kirche ein neues Licht auf ihr Sein und Wesen im irdischen Zustand. Dieser Zustand ist, bei aller mystischen Höhe und Tiefe, die das *Bild* der Kirche durch das Urbild Mariens gewinnt, auch

⁴⁶ Vgl. Est 4 f.; 8,4-6; A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte*, 325.

durch ihre niedrige Knechtsgestalt gekennzeichnet, durch ihre irdische Schwäche und durch die Entstellung bestimmt, welche sie durch die Sünde ihrer Glieder erfährt. Für den Blick der Menschen, auch der Gläubigen, erscheint sie so in einem erbarmungswürdigen Zustand, der den Zweifel sogar der Gutmeinenden heraufbeschwören und den Spott, den Ingrimms wie die Verachtung der Welt provozieren kann. In diesem Zustand scheint die Kirche geradezu unfähig, je eine Vollendungsgestalt zu gewinnen.

In Wahrheit aber ist in Maria Assumpta dieser Vollendungszustand schon erreicht. Die Kirche ragt seit der leiblichen Aufnahme Mariens in einem ihrer Glieder, und nicht nur im Haupte, schon in die Vollendung hinein. Das hat, auch abgesehen von allem Mitwirken Mariens, einen formalen Effekt auf die pilgernde Kirche: Von der Spitze her teilt sich ihr die Heiligkeit, die Vollkommenheit und Unversehrtheit der vollendeten Mutter mit. Deshalb ist sie (selbstverständlich mit der Dominanz des ihr innewohnenden Christus) auch in ihrer irdischen Hinfälligkeit und Armut die Heilige, die Begnadete und die von Herrlichkeit Erfüllte, was sich auch in äußeren Zeichen manifestiert, die gleichsam die dunkle irdische Hülle durchbrechen. Für den Gläubigen aber erweckt der Blick auf die himmlische Vollendungsgestalt Mariens die Hoffnung, dass die Kirche als solche dieser Vollendung entgegengeht und sie einmal nicht zuletzt durch das Dasein und Wirken von Maria Assumpta erreichen wird.

3) Der anthropologische Bezug

In die Kirchentypik der Mariengestalt und ihre Ausrichtung auf die Assumptio erweist sich auch das in jeder Glaubenswahrheit und besonders im Mariengeheimnis angelegte anthropologische Anliegen eingeschlossen. Die moderne Theologie und das Glaubensverständnis sind von der Anthropozentrik nahezu beherrscht, was zu vielen Unausgeglichenheiten führt, wenn die Anthropozentrik absolut gesetzt und nicht von der alles umfangenden Chris-

to- und Theozentrik überformt wird. Merkwürdigerweise aber vermag das gegenwärtige Glaubensbewusstsein dem Mariengeheimnis im ganzen und dem Geheimnis der Assumptio im besonderen den anthropologischen Bezug nicht zu entlocken, oder es scheint sich vor dessen Entbergung (wahrscheinlich unter Rücksichtnahme auf das ökumenische Gespräch, aus dem die Mariologie weithin ausgeklammert wird) zu fürchten.

Dabei ist in der marianischen Kirchentypik, deren Dynamik auf die Verklärung Mariens drängt, auch das Schicksal des Einzelchristen (und jedes Menschen) eingeschlossen und präformiert, und dies in dem spezifischen Sinne, dass der Mensch nach dem Plan Gottes zur Kirche gehört und (nach Origenes wie nach Ambrosius) als eine „anima ecclesiastica“ als „kirchliche Seele“ existieren soll⁴⁷. Dieser Überzeugung steht der von der mittelalterlichen Mystik weiterentwickelte Gedanke nicht mehr fern, dass jede Seele, d. h. die menschliche Person, auch marianisch bestimmt und geformt ist, so dass das Geheimnis der Assumptio auch den einzelnen Gläubigen bestimmt und prägt und so vom Menschen her entfaltet und beleuchtet werden kann. Diese Verbindung hat im Mittelalter *Isaak von Stella* († nach 1167) in seinem Werk geknüpft: „Was immer also uns von der Weisheit Gottes selbst gesagt wird, das gilt im umfassenden Sinne von der Kirche, im besonderen Sinne von Maria und im einzelnen Sinn von der glaubenden Seele“⁴⁸. Wie jeder Glaubende der Sohn der Kirche ist, so ist er in Konsequenz dessen in einem geistlichen Verbundensein auch der Sohn Marias, und seine Kircheng Zugehörigkeit erweist sich in einem bestimmten Sinn auch als Zugehörigkeit zu Maria. Dieser Gedanke ist schon bei Ambrosius vorbereitet, der sagt, dass der Gläubige in der Taufe „zu Maria“ wird; denn „wenn diese Seele nun beginnt, sich zu Christus zu bekehren, dann wird sie ‘Maria’ genannt ... sie

⁴⁷ Vgl. dazu H. RAHNER, Ebd., 94-98

⁴⁸ ISAAK v. STELLA, *Sermo 51 auf Maria Himmelfahrt* (PL 194, 1863 A/B). Zu diesem Autor vgl. ML III, 318-319 (H. M. KÖSTER)

ist zu einer Seele geworden, die auf geistliche Weise Christus gebiert⁴⁹.

Es ist bezeichnend, dass sich alle diese Aussagen über den Menschen als „anima ecclesiastica“ und „anima mariana“ nicht nur auf das persönliche Vollkommenheitsstreben des Menschen und Christen beziehen, in dem er als Glied der Kirche Maria ähnlich und „wie Maria“ wird. Das kann niemals ausgeschlossen werden und ist immer mitgemeint. Aber der eigentliche Vergleichspunkt zu Maria Assumpta liegt nicht allein darin, dass der Mensch in der verklärten Jungfrau-Mutter ein Hoffnungsbild seiner eigenen Vollkommenheit erkennt, sondern dass er so wie Maria und die Kirche fruchtbar wird und so wie Maria Mitwirkender am Werk der Erlösung von Welt und Menschheit wird. Dabei soll nicht unerwähnt bleiben, dass diese Mitwirkung nochmals eine besondere Beleuchtung und spezifische Tönung erfahren kann unter Berücksichtigung des Verhältnisses Marias zur Frau und zum fraulichen Geschlecht, dass doch Maria Assumpta in besonderer Weise geadelt ist⁵⁰.

Wie Maria Assumpta nicht nur die eigene Verherrlichung und die Vollendung der Kirche offenbart, sondern vor allem auch die Vollendung ihres mütterlichen Mitwirkens an der Erlösung darstellt, so soll der Mensch und der Christ seine Vollendung gerade auch in der erlöserischen Hingabe an die anderen, im Mitwirken an der Erlösung der Welt bekunden. Maria Assumpta ist so ein Aufruf an die im Menschen angelegte Befähigung und an die geistliche Berufung zum erlöserischen Dienst an der von der Sünde bedrohten Heiligung und endgültigen Beseligung der Menschheit. So ermächtigt und verpflichtet Maria Assumpta als bleibende Mitwirke-

⁴⁹ *De virginitate* 4, 20 (PL 16, 271 B)

⁵⁰ Dieser Aspekt ist anlässlich der Dogmatisierung der Assumptio besonders von C. G. JUNG hervorgehoben worden: *Antwort an Hiob*, Zürich 1952, 152ff; vgl. auch die Entfaltung des Gedankens bei L. SCHEFFCZYK, *Neue Impulse zur Marienverehrung* (mit Bezug auf die Enzyklika „*Marialis Cultus*“), St. Ottilien 1974, 91-101.

rin des Heils auch den einzelnen Gläubigen zu einem eigentümlichen Mitwirken am Heil der Welt.

So gipfelt die erlöserische Funktion von Maria Assumpta in der Berufung auch des einzelnen Christen zur Mithilfe an der Erlösung, der Heiligung und der Heimholung der Welt. Der Gläubige ist nicht nur - unter Mariens immerwährender Hilfe - zur Verwirklichung des eigenen Heils berufen. Im Grunde ist schon die eigene Heilsverwirklichung im integralen Sinne nicht möglich ohne Ausrichtung des einzelnen auch auf das Heil des anderen, wie nach dem biblischen Hauptgebot die das Heil des einzelnen ergebende Gottesliebe mit der Nächstenliebe zu vereinen ist. Die Zugehörigkeit des Christen zur *Communio Sanctorum*, für die Maria als Heilsmittlerin dauernd am Werk ist, setzt den Christen instand, verpflichtet ihn aber auch, für das Heil der anderen einzutreten. Er kann in Wirklichkeit um das eigene Heil nicht in rechter Weise besorgt sein, wenn er nicht auch die Verpflichtung der Sorge um das Heil der vielen verspürt und ihr nachzukommen sucht. In diesem Sinn darf sich der Christ gemäß dem Wort des hl. Paulus, als „*Mitarbeiter Gottes*“ verstehen (1 Kor 3, 9) und der Aufforderung nachkommen: „*Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst*“ (Röm 12, 1). Das Opfer des menschlichen Lebens zur Verherrlichung Gottes wird in der von Gott gefügten Heilsordnung zugleich für die Menschen fruchtbar.

Zu diesem heilshaften Fruchtbarwerden des Christen für die anderen im Glauben, im Gebet, in der Liebe und im erlöserischen Mitleiden spornt die Vollendungsgestalt der *socia Christi* jeden Christen an. Es ist dies, wiederum unter Vermittlung Marias, ein Eingehen auch des Gläubigen in das Heilswerk Christi zu dessen Ausweitung auf die Welt. In einer Zeit, in der das Erlöserwirken dem autonomen Menschen fragwürdig geworden scheint, ist natürlich die Möglichkeit des menschlichen Mitwirkens am Heil nach dem Vorbild Mariens noch problematischer geworden. Aber es ist

aus der biblischen Wahrheit vom Weitergehen des Heils nicht zu eliminieren, wie das Pauluswort beweist: „Ich ergänze in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt“ und zwar, wie es vorher heißt, „für den Leib Christi, die Kirche“ (Kol 1, 24). Wenn und weil das Leiden Christi ein Sühneleiden war, darf man diese Aussage ohne Konsequenzenmacherei auf das Mitwirken der Christen im Opfer Christi beziehen. Aber es bleibt im Hintergrund doch die Frage, wie das unerschöpfliche, unendlich wirksame Sühnopfer Christi von uns ergänzt werden kann. Einer unendlichen Macht oder Größe kann man nichts hinzufügen, sie kann man, wörtlich genommen, nicht ergänzen. Was also kann der hl. Paulus hier meinen und sagen wollen, wenn er, was sicher ist, den unendlichen Wert des Sühnopfers Christi nicht leugnen will und doch vom „Ergänzen“ spricht?

Der tiefe mystische Sinn dieser Worte ist darin gelegen, dass durch die Leiden des Apostels zwar nicht das Erlösungswerk in sich selbst wächst oder größer wird, dass es sich aber sehr wohl auf eine neue Weise auswirkt, und zwar im Herzen des leidenden Apostels und durch ihn in der Gemeinschaft der Kirche. Die „Ergänzung“ geht nicht auf den inneren Gehalt und die Kraft des Erlösungs- oder Sühnewerkes, wohl aber auf seine Intensivierung und Extensivierung im Leibe Christi und in der Menschheit.

An diese Wirklichkeit und Notwendigkeit hat besonders *Pius XII* gedacht in Worten, die wiederum an das Geheimnis rühren: „Es muss festgehalten werden, so seltsam es erscheinen mag, dass Christus nach der Hilfe seiner Glieder verlangt“. Christus „unser Erlöser will ... die Mitwirkung der Glieder bei der Ausführung des Erlösungswerkes“. Man kann erklärend hinzufügen: Um die Erlösung Christi recht zu empfangen, muss man selbst im Geist, in Haltung und Gesinnung zum Opfer gewillt sein, dies zunächst vor sich selbst und für sich selbst. Aber wegen der dem Heil wie jedem Guten und jeder Wahrheit innewohnenden Dynamik muss man auch für die Veröffentlichung und Ausweitung des Heils auf andere sorgen und darum bemüht sein. Wiederum weist *Pius XII* darauf

Leo Scheffczyk

mit den Worten hin: Es ist „ein wahrhaft schaudererregendes Mysterium, das man niemals genug betrachten kann: dass nämlich das Heil vieler abhängig ist von den Gebeten und freiwilligen Bußübungen der Glieder des geheimnisvollen Leibes Jesu Christi ... und von deren Mitwirkung“⁵¹.

Das Leben Christi kann nur erhalten bleiben, indem es weiterströmt und weiterfließt. Maria hat in ihrer sich in der Assumptio corporalis vollendenden Mittlerschaft diese göttliche Ordnung urbildhaft erfüllt, welche die Kirche und ihre Glieder abbildlich weiterführen sollen.

⁵¹ *Mystici Corporis*, ed. Rohrbasser, 489.

Maria und die Einheit der Kirche

Johannes Stöhr

Als Christen orientieren wir uns am menschengewordenen Wort Gottes, an Christus und seiner Offenbarung. Wir können vor allem deshalb von Gott sprechen und sogar etwas über das Mysterium seines Wesens und Wirkens sagen, weil er selbst sich durch Christus geoffenbart hat. Doch das Sprechen von Gott und göttlichen Dingen erfordert ständiges denkerisches Bemühen und treue Sorgfalt; aus begrifflicher Schlamperei folgt Glaubensirrtum, Abfall und Spaltung (so erklären z. B. *Augustinus*, *Hieronymus*; *Suarez*¹). Der Versuch, im religiösen Bereich autonom sprachschöpferisch zu wirken, endet notwendig in babylonischer Sprachverwirrung.

1. Was heißt Einheit bzw. organische Einheit ?

Bekanntlich sind heute für viele Menschen in erster Linie Worthülsen, Schlagworte, oberflächliche emotional bestimmte Assoziationen und quasi-automatisch ablaufende Gedankenverbindungen maßgebend. Das gilt auch, wenn man von Einheit spricht: Dieses Wort verbindet sich für manche sogleich mit positiven Vorstellungen wie Gemeinschaft, Harmonie, Solidarität usw. – für andere mit negativen Aspekten wie Uniformismus, Vereinheitlichung, Gleichförmigkeit, Gleichmacherei usw. Dabei kommt es dann weniger

¹ AUGUSTINUS: „Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem“. (*De civitate Dei*, lib. 10 c. 23 (CChr 47, 297). F. SUAREZ SJ: „... ideoque in ea maximum verum habet quod ex Hieronymo in ore omnium circumfertur: Ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis. Et ideo tam a sanctis Patribus, quam a Scholasticis non magis in explicando mysterio, quam in docendis loquendi modis elaboratum est, et unumquodque verbum, in hoc mysterio usurpandum, diligenter examinatum.“ (*De ss. trinitatis mysterio*, prooemium; ed. Vivès, P 1856, t. 1, 531 s.)

auf den Inhalt des Begriffes an als auf die jeweiligen subjektiven Erfahrungen, ideologischen Ziele und rhetorischen Verpackungen. Infolgedessen sind Wortspielereien und Umwortung aller Worte für viele kennzeichnend: So hat *L. Boff* alles ihm persönlich wichtige Sakrament genannt – vom Aschenbecher bis zum Glockenturm², so kam es zu den Wortspielereien von *M. Heidegger* („Das Sein beirrt das Seiende es lichtend durch die Irre“), und Schachtelsätzen von *K. Rahner* mit einer Länge von 36 Druckzeilen³; da erklärte man auf Philosophenkongressen, keiner verstünde mehr den anderen, da doch jeder seine eigene Sprache spreche. Gegenüber derartigen verbreiteten verqueren Grundhaltungen müssen wir uns ohne Zögern bemühen, an erreichten objektiven Gewissheiten festzuhalten und einen Zugang zur Wirklichkeit selbst zu bewahren, – obwohl dies oft bedeutet, gegen den Strom zu schwimmen, gegen Agnostizismus, Relativismus, Subjektivismus, usw.

Ganz allgemein lässt sich zweifellos einiges Sichere zu einem wahren Begriff der Einheit feststellen und philosophisch begründen. Ein doppeltes gehört nämlich dazu: selbst ungeteilt sein und auch nicht ein Teil neben anderen Teilen eines Ganzen sein: *unum est indivisum in se et divisum a quolibet alio*. Deutlich wird dies durch Abgrenzung vom Gegenteil: das *unum* im strengen Sinne ist

² L. BOFF OFM, *Kleine Sakramentenlehre*. Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein, 2. Aufl. 1978

³ Vgl. Vgl. die Rezension von GEORG MAY, in: *Erasmus*, 23 (1971) 903-925, zu: Karl Rahner SJ, *Schriften zur Theologie*. Bd. I-IX, Einsiedeln-Köln.

Was sollen z. B. Formulierungen aussagen wie „Wirken des sich gewissermaßen zu inkarnieren beginnenden Logos“ (*Schriften I*, 210) oder: „Äußerlichkeit seines notwendig von sich wegblicken müßenden Bewusstseins“ (*II*, 79)? Oder Satzgefüge mit 203 Worten (*IV*, 414 f.), bzw. Sätze von 36 Druckzeilen Länge? Superlative von „restlos“, „definitiv“ (*3*, 93), oder von „spezifisch“ (*V*, 150)? Was bedeutet, dass etwas zentraler als zentral (*V*, 319) sei, oder „reale Wirklichkeit“ (*V*, 338)? Unter anderem legt RAHNER sogar eine Theologie des Schlafes vor (*III*, 263-81). Gelegentlich setzt er Mensch und Christ gleich (z. B. *VII*, 386); und macht den Lutheraner zum anonymen Katholiken und den Katholiken zum anonymen Lutheraner (*IX*, 78). Heilsnotwendigkeit der Kirche verwandelt sich bei ihm in Heilnotwendigkeit der Menschheit (*II*, 92).

numerisch eines, schließt mehrere Individuen derselben Art aus und bedeutet neben Ungeteiltheit auch Einzigkeit (*unicitas, singularitas, unitas numerica*). Dies gilt noch nicht von der spezifischen Einheit bzw. Arteinheit. Wirkliche Einheit schließt zudem auch Identität der Wesenseigenschaften und Identität im Ablauf der Zeit, d. h. Stabilität ein.

2. Die Einheit der Kirche als unverlierbares besonderes Kennzeichen und als Glaubenswirklichkeit

Wenn wir uns nun insbesondere zur Einheit der Kirche bekennen – was meinen wir damit eigentlich ?

Zunächst einmal: Katholische Einheit ist ein wesentliches und damit unverlierbares Kennzeichen (*nota*) der Kirche Christi, das sie von anderen Gemeinschaften unterscheidet, das in der Kirche in einzigartiger Weise gegeben ist und das man weithin auch ohne Glauben und Offenbarung feststellen kann. Ein Merkmal, das es auch einem noch nicht Gläubigen möglich macht, die wahre Kirche zu unterscheiden und zu finden. Philosophen, Religionsgeschichtler und Fundamentaltheologen können über die Einheit der Kirche in diesem Sinne auch wissenschaftliche Aussagen machen – Aussagen, die allerdings noch nicht zur eigentlichen Theologie gehören, welche ja nicht Eigeneinsicht ist, sondern den Glauben voraussetzt. Viele fragen sich voll Staunen: Wo gibt es eine Gemeinschaft, die bei aller Verschiedenheit der Glieder nicht nur formal-juristisch oder äußerlich gezwungen vereint, sondern verbunden ist durch ein gemeinsames inhaltlich sehr reiches und konkretes Glaubensbekenntnis, durch dieselben Sakramente und durch die Gehorsamseinheit in der verbindlichen Hinordnung auf ein sichtbares Einheitszentrum? Die darin auch wesentlich dieselbe geblieben ist über so viele Jahrhunderte? Die nie einem einzigen Kulturkreis angehört, sich nie hat in politische oder nationale Grenzen einbinden lassen und über alle geographischen und kulturellen Entfernungen hinweg eine einheitlich geschlossene Struktur aufweist und zu einer innigen geistigen Gemeinschaft, einer Kult-

und Gebetseinheit zusammenfügt? Ihre Vielfalt kommt nicht aus Prinzipienlosigkeit, ihre lebendige Formkraft führt nicht zu Gleichmacherei. Verschiedene Ämter, Gnadengaben, Wunderkräfte (vgl. 1 Kor 12, 4; Röm 12, 3), jedoch „*Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller ...*“ (vgl. Eph 4, 5), eine Kirche. Natürliche Erklärungen und Erfahrungen reichen dafür nicht aus. Sogar der Protestant A. Harnack stellte fest: „Die römische Kirche ist das umfassendste und gewaltigste, das komplizierteste und doch am meisten einheitliche Gebilde, welches die Geschichte, soweit wir sie kennen, hervorgebracht hat“⁴. Denn normalerweise gilt doch: *Quot capita, tot sensus*; je höher und schwieriger eine Frage, desto uneinheitlicher sind die Antworten. Die zentrifugalen Kräfte von Egoismus, Nationalstolz und Partikularismus setzen sich gewöhnlich durch, während die Kirche im Wechsel der zerfallenden Kulturen und Staaten als dieselbe bestehen blieb. Doch auf Grund des Gebetes Christi (vgl. Joh 17, 11.21; 10, 16) bildet die Einheit der Seinen ein Zeichen, um die Welt zum Glauben zu führen. Ein Reich oder eine Stadt, die in sich uneins ist, könnte keinen Bestand haben (vgl. Mt 12, 25).

Die zweite Bedeutung der Einheit der Kirche ist noch wichtiger: Sie ist ein Gnadengeschenk, zu dem nur die Gläubigen Zugang haben, bekannt gegeben durch die Offenbarung Christi, eine übernatürliche Ausstattung, die durch das verheißene Wirken des Hl. Geistes im Laufe der Geschichte immer mehr erschlossen worden ist; ein Charisma, das durch den Bezug zu anderen Glaubenswirklichkeiten eine besondere Leuchtkraft erhält. Es ist die Einheit eines sichtbar-unsichtbaren, menschlich-göttlichen Mysteriums, eines Organismus, in dem der eine Mittler Christus (1 Tim 2, 5) selbst das Haupt und der Hl. Geist (vgl. Gal 3, 28; 1 Kor 12, 13) die verbindende Seele ist. Das wirksame hohepriesterliche Gebet Christi ist zur Garantie dieser Einheit geworden (vgl. Joh 17, 21-

⁴ ADOLF VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Neuauflage zum fünfzigsten Jahrestag des ersten Erscheinens, Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Leipzig 1900; ¹⁵ Stuttgart 1950, 146 (Vierzehnte Vorlesung).

22). Die so verstandene Einheit kommt in allen Bildern und Vergleichen zum Ausdruck, die seit der biblisch-patristischen Zeit bis heute die Kirche kennzeichnen⁵: z. B. Leib Christi, Tempel des Hl. Geistes, Reich Gottes, Weinberg, Schafstall, Acker, Bauwerk oder Haus Gottes, Arche, himmlisches Jerusalem, Gottesvolk des Neuen Bundes, Braut Christi. Diese eine Kirche ist aus der Seite Christi des neuen Adam hervorgegangen (vgl. Joh 19, 34; *Hieronymus*⁶). Ihre Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist vor allem ein übernatürliches Kennzeichen, weit mehr als gesinnungsmäßige oder Verwaltungseinheit und kann durch natürliche Ursachen nicht erklärt werden.

3. Irrige Vorstellungen von Kircheneinheit

Einheit der Kirche ist also eine ontologische Gegebenheit, nicht virtuell konstruierbar im Sinne des Idealismus oder Pragmatismus. Sie besagt innere Einheit und Geschlossenheit (Gegensatz: Spaltungen, getrennte Teile)(=*unitas essentialis*) und Einzigkeit (Gegensatz: Mehrzahl oder Vielzahl von Kirchen)(=*unicitas*). Falsche Vorstellungen von kirchlicher Einheit sind demgegenüber im Laufe der Kirchengeschichte oft zurückgewiesen worden⁷ – z. B. auch von der *Glaubenskongregation* 1973⁸. Dazu gehören z. B.

1. Bloße Einheit des historischen *Ursprunges* oder des eschatologischen *Endzustandes* (W. Solowjew).

⁵ Vgl. *Lumen Gentium*, 6

⁶ HIERONYMUS: „Quomodo de Adam et uxore eius omne hominum nascitur genus, sic de Christo et Ecclesia omnis credentium multitudo generata est. Quae unum ecclesiae corpus affecta. Rursum in latere Christi ponitur“. (*In Eph* III, c.5, 32; PL 26, 568-569)

⁷ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, 443-466: Die theologischen Grundlagen des Ökumenismus

⁸ HL. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Erklärung zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist*, 24. 6. 1973, Nr. 1 (L'Osservatore Romano (deutsche Ausgabe) 13. 7. 1972, S. 2,4-5); Erklärung dazu von Erzb. J. Schröffer, ebd., S. 3

2. Einheit nur als Einheit einer unsichtbaren *Idee*, Ideologie, Formel oder einer einheitlichen Organisation.

– Jedoch gegenüber bloß einheitlichen Formeln geht es beim Christentum um Einheit in der Wahrheit⁹. In allen Einheitsaufforderungen des Neuen Testaments wird immer auch an die Wahrheit appelliert; die Kirche ist ja die „*Säule und Grundfeste der Wahrheit*“ (1 Tim 3, 15). Kirchliche Einheit muss zugleich sichtbar und unsichtbar sein – wie es der inkarnatorischen Struktur des Christentums entspricht.

3. Einheit mehrerer Zweige, gleichberechtigter Kirchen aus demselben Stamm; wie in der bei den Anglikanern verbreiteten und oft zurückgewiesenen *Branch-Theorie*.

4. Pluralistische Einheit¹⁰ etwa im Sinne einer *synkretistischen* Einheit: z. B. beim sog. „katholischen Hinduismus“.

Ähnlich will der *Pantheon-Relativismus* nur die Einheit einer Gruppe ganz verschiedener Götter und Götzen in einem gemeinsamen Tempel. – Dies bedeutet aber praktisch die Relativierung aller bestehenden Religionen.

Auch manche sog. christliche Akademien scheinen profillos und strahlen keine Überzeugungskraft aus; sie verstehen sich als bloßes Forum für gleichberechtigte Diskussionen vieler völlig disparater Weltanschauungen und bieten Meinungswirrwarr.

5. Einheit nur als praktisches Erfordernis einer pragmatischen *Strategie der Aktion*, z. B. aus dem Selbsterhaltungstrieb und der gemeinsamen Frontstellung des Christentums gegenüber seinen Feinden.

- Aus der blossen Defensive lässt sich aber kaum eine hinreichend tiefe Begründung finden.

⁹ VATICANUM II, *Unitatis Redintegratio*, 11

¹⁰ Vgl. PAUL VI über wahren und falschen Pluralismus in der Generalaudienz vom 28. 8. 1974 (L'Osservatore Romano 4 (1974) n. 36 p. 1-2; *Grenzen des theologischen Pluralismus*, L'Osservatore Romano 312.8/1.9./2.9. 1977; L'Osservatore Romano, deutsche Ausgabe vom 21. 9. 1979 Nr. 38

6. Demokratisch-pragmatische Einheit durch *Kompromisse*: jeder gibt etwas nach.

- Offensichtlich ist dies bei erkannten Wahrheiten sinnwidrig. „Nichts ist dem ökumenischen Geist so fremd fern wie jener falsche Irenismus, durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird¹¹.“ Der unlösliche Zusammenhang zwischen Einheit und Wahrheit ist vom Papst immer wieder betont worden: „Die von Gott gewollte Einheit kann nur in der gemeinsamen Zustimmung zur Unversehrtheit des Inhalts des geoffenbarten Glaubens Wirklichkeit werden. Was den Glauben betrifft, steht der Kompromiss im Widerspruch zu Gott, der die Wahrheit ist“ (*Johannes Paul II*¹²).

Doch manche wünschen die Einführung eines kirchlichen Parlamentarismus zur Wesensveränderung der Kirche und bedienen sich dazu institutionalisierter Pastoralgespräche und Diözesanräte.

Ist aber nicht der Dialog der Religionsgemeinschaften das beste Mittel, um zur Einheit zu gelangen?

- Gewiss, Gespräche sind besser als Krieg. Aber seit Adam und Eva wissen wir, dass Dialog kein Allheilmittel und kein Sakrament ist; heute noch leiden wir an den Folgen eines gewissen Urdialoges mit einer außerordentlich intelligenten und eifrigen Person. Die Erfahrung erweist übrigens immer wieder, im privaten und öffentlichen Bereich, dass man sich auch auseinander reden kann, dass Affekte die Orientierung an der Wahrheit behindern können und dass öffentliche Dialoge in der Regel wenig hilfreich für Bekehrungen sind, sondern oft nur als Mittel der Selbstdarstellung und Reklame dienen. Leicht kommt man zum Subjektivismus, der jedem seine eigene Wahrheit zubilligen möchte oder gar zum Agnostizismus, der überhaupt die Wahrheit für unzugänglich hält und

¹¹ *Unitatis Redintegratio*, 11

¹² JOHANNES PAUL II, Enzyklika *Ut unum sint* (25. 5. 1999), L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 2. 6. 1995, S. 11

sich mit gleichberechtigten Meinungen zufrieden geben will¹³. Dann gibt es keinen Irrtum mehr, sondern nur Teilwahrheiten. Die Wahrheit selbst wird im Sinne der Hegelschen Dialektik dialogisch, alle Meinungen sind Momente eines Prozesses für ihre Konstruktion. Nach dieser Auffassung setzt der Dialog eines voraus: Keiner der Gesprächsteilnehmer besitzt die unverkürzte ganze Wahrheit, keiner kann Definitives und Allgemeingültiges beanspruchen. So kann der so verstandene Dialog schließlich zum Alibi werden: Man dispensiert sich von der Suche nach Wahrheit, die angeblich noch sehr fern oder gar nicht erreichbar ist.

7. Einheit zum Zwecke einer innerweltlichen Sozialisation: Bei der engagierten Suche nach einer Art Überkirche oder einem Welt-humanismus bzw. Weltethos wird der Ökumenismus zum bloßen Mittel für diese rein innerweltlich verstandene Einheit. Die Wiedervereinigung der Christen wäre ein Umweg zu diesem Ziel und wird daher direkt oder indirekt abgelehnt.

Viele Politiker schätzen durchaus die einheitsstiftende Kraft des Christentums, aber nur als Mittel für profane soziale Zwecke.

Die eine Kirche Christi hat keine Teile, sie besteht nicht aus Religionsgemeinschaften, die Teilwahrheiten enthalten und nur zusammen ein Ganzes bilden. „Es gibt nur eine wahre Kirche. Man braucht sie nicht aus Bestandteilen, die über die ganze Erde verstreut sind, wieder aufzubauen.“¹⁴

Die getrennten Gemeinschaften haben nicht etwas behalten, das die Kirche verloren hätte; sie können nicht aus sich selbst etwas bringen, was der Kirche fehlen würde: Die Verheißung Christi betrifft ja das Verbleiben seiner Kirche in der ganzen und unverkürzten Wahrheit. Das schließt nicht aus, dass die Kirche wächst

¹³ Vgl. G. COTTIER OP, *Dialogue et vérité*, Nova et Vetera 25 (2000) 9-25

¹⁴ JOSEMARIA ESCRIVA DE BALAGUER, *Homilie* vom 4. 6. 1972

und auch ihre Einheit gewinnt, wenn Getrennte zu ihr zurückkehren.

Das eigentliche Ziel eines legitimen Ökumenismus ist immer die Einheit in der Wahrheit. Und die Einheit der Glaubenswirklichkeiten ist eine organische Einheit, aus der man nicht beliebig einzelnes herausnehmen darf (*Hairesis*), etwa unter dem Vorwand einer falsch verstandenen Hierarchie der Wahrheiten. Nichts von dem, was uns Gott geoffenbart hat, ist unwichtig.

Mehr katholische Vielfalt braucht auch mehr verbindende Kräfte, braucht ein lebendiges Einheitszentrum. Ein höherer und differenzierter Organismus braucht ein stärkeres Lebensprinzip, das alles verbindet; bei einem Steinhaufen braucht es keine einigende Kraft; es ist egal wo ein Stein liegt, jeder kann den anderen ersetzen.

Aber ist es nicht so, dass die Schuld die Wahrheit verdunkelt; dass für die Trennung schließlich beide Parteien schuldig sind? Die Antwort lautet: Gott verlässt keinen Gläubigen, wenn dieser ihn nicht aus eigener Schuld vorher verlässt – so lehren das *Konzil von Trient* und das *Vatikanum I* mit dem hl. *Augustinus: Deus non deserit, nisi ab eis prius deseratur*¹⁵. Glaubensabfall bedeutet immer schwere Schuld – auch bei schwierigen äußeren Bedingungen, bei schlechten Beispielen, ungerechtem Druck usw. Zur Kirche gehören ja notwendig auch Martyrer; während der Unglaube allenfalls verblendete Fanatiker kennt. Die Schuld an der Trennung kann nicht sozusagen aufgeteilt werden, so dass jeder in gleicher Weise bereuen müsste. Zunächst einmal kann man nur persönliche Sünden bereuen. Die Kirche als solche ist heilig und kann nicht zugleich schuldig sein – auch wenn die Sünden einzelner Christen noch so groß sein mögen¹⁶. Das zur Fastenzeit 2000 abgelegte und leider vielfach missverstandene Reuebekenntnis des Papstes für

¹⁵ DS 1537, 3014; AUGUSTINUS, *De natura et gratia*, c. 26 § 29 (CSEL 60, 255; PL 44, 261)

¹⁶ Vgl. Anm. 27

Vergehen von Christen hat sich ausdrücklich nicht auf Sünden der Kirche selbst bezogen. Auch mildernde Umstände, wie z. B. schlechte Beispiele ändern nichts an der schuldhaften Verantwortung derer, die abfallen. Gott sorgt dafür, dass seine Kirche zu allen Zeiten Licht der Welt, Salz der Erde, leuchtende Stadt auf dem Berge und sichere Wegweisung ist.

Woran hat man schon die ersten Christen erkannt? An ihrer Opferbereitschaft, Aszese, Demut, oder Keuschheit? Vor allem galt als ihr Unterscheidungszeichen die Einheit in der Liebe. Gewiss besaßen sie viele andere hervorragende Tugenden - aber das besondere Merkmal war auch für die Gegner: *Seht, wie sie einander lieben*¹⁷!

Aber: Eine solche Liebe, christlich-übernatürliche Liebe, ist alles andere als ein unklares Gefühl oder gar als Sentimentalität und Illusion. Sie ist von ihrem Wesen her *caritas ordinata*, auf ein klar erkanntes Ziel hingrichtet. Glaube und Liebe sind untrennbar. Liebe ohne Orientierung an der Wahrheit wäre blind, wäre unecht.

4. Maria als Mutter der Kirche, erste Glaubende, Kennzeichen und Garantin der unverkürzten Glaubenseinheit

Mit dieser Einheit der Kirche hat nun aber Maria anscheinend unmittelbar wenig zu tun. So bleibt doch noch die Unklarheit: Bedeutet die Mariologie nicht eher eine zusätzliche Schwierigkeit für den Ökumenismus?

Zunächst einmal gilt: Maria wird seliggepriesen, weil sie geglaubt hat, weil sie vorbehaltlos und ohne Einschränkung Ja gesagt hat zur Offenbarung Gottes und völlig gleichförmig war mit seinem Willen – nicht weil sie nur ein unbestimmtes Gefühl hatte oder nur eine Teilidentifikation gewollt hätte.

¹⁷ TERTULLIANUS, *Apol.* 39, 7 (CChr I, 151), MINUCIUS FELIX, *Oct.* 31, 8; ARISTIDES, *Apol.*, 15

Die Einheit der Kirche kommt von oben: Sie ist von der Einheit des dreifaltigen Gottes her geprägt. Ihre Einheit wird von Gott her aufgebaut. Die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* erklärt: Die Kirche ist das von der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes her geeinte Volk¹⁸. Daher hat das Gebet zu Gott den Vorrang bei allen Bemühungen um Einheit.

Die Kirche selbst kann nicht gespalten werden; die Einheit ist eine unverlierbare Wesenseigenschaft. Das Glaubensbekenntnis zur einen Kirche wie zu dem einen Herrn, dem einem Glauben, der einer Taufe schließt sowohl eine Mehrzahl gleichartiger Gesamtkirchen wie Geteiltheit der sichtbaren Kirche Christi aus. Schließlich ist die Kirche schon in der Patristik u. a. als der ungeteilte und unteilbare Leibrock Christi verstanden worden. Vor allem die vom Konzil so oft verwendeten biblischen Bilder für die Kirche, die durch die Gnade Christi für immer unverlierbar mit Christus verbunden bleibt, lassen keinen Raum für die Annahme einer Spaltung in der Kirche selbst¹⁹.

Maria als Typus, Urbild, Zielbild und Verkörperung der Kirche zeigt die quasi-personale Struktur der Kirche. Die Formulierung des Konzils „*Ecclesia Christi subsistit in ecclesia catholica*“ lässt nicht offen, ob die Kirche Christi nicht vielleicht auch in anderen Gemeinschaften existieren könne, sie wollte genau das Gegenteil eines ekklesiologischen Relativismus²⁰, zumal das Konzil ja auch die Heilsnotwendigkeit der konkreten katholischen Kirche klar ausgesprochen hat. Am selben Tage wurde auch das Dekret über die Ostkirchen unterzeichnet, welches die Formel von *Pius XII* aus

¹⁸ *Lumen Gentium*, 4

¹⁹ Bedenklich demgegenüber die ständige Verwendung des Begriffes „Kirchenspaltung“, z. B. bei H. SCHÜTTE (vgl. dazu die Rezension in: *Mariologisches Jahrbuch* 2 (1998) Band 1, S. 102

²⁰ So auch kürzlich Kard. J. RATZINGER, *Über die Ekklesiologie der Konstitution „Lumen gentium“*, in: *die Tagespost*, März 2000, S. 6-7, wie auch die Glaubenskongregation 1985 bei der Zurückweisung eines Buches von *L. Boff*.

der Enzyklika „*Mystici corporis*“, d. h. die Gleichsetzung: „*est*“ verwendet. „*Subsistit*“ „ist ein Spezialfall von *esse*“²¹ und bezeichnet die besondere Existenzweise einer Hypostase; stellt daher eine nähere Bestimmung dar, keine Einschränkung der Identitätsaussage²².

Die Kirche ist also nicht eine Summe von Religionsgemeinschaften oder christlichen Konfessionen; ihre Einheit ist auch nicht nur äußerlich-iuristisch zu verstehen und auch nicht nur eine Einheit der unsichtbaren Idee, die sich aus soziologischen Notwendigkeiten ganz verschieden verleiblichen könnte.

In Maria sehen wir die Verkörperung der Kirche in einer Person, d.h. alles andere als eine bloße Organisation oder eine Summe von einzelnen Handlungen.

5. Maria als Fürsprecherin und Mittlerin der Einheit

Betrachten wir Marias Sorge um die wachsende Kirche, ihr Beten mit den Aposteln, ihre Stellung als Königin der Apostel! Die rechte Würdigung dieser Tatsachen bewahrt uns vor verbreiteten Fehlern beim Bemühen um Einheit, zeigt uns den Primat des inneren Lebens gegenüber aller äußerlichen Geschäftigkeit („Es muss etwas geschehen - ganz gleich was“; „es muss weitergehen - egal wohin“.). Sie zeigt uns auch, dass es keinen Ökumenismus ohne Apostolat geben kann. Mit Recht gilt Maria als Königin der Apostel wegen ihrer besonderen Stellung in der großen Pfingstnovene im Abendmahlssaal; Marienverehrung und Mission gehören zusammen²³.

²¹ J. RATZINGER, ebd.

²² Die vielen Fehlinterpretationen sind bekannt: vgl. H. L. BARTH, *Kleine Änderung - große Folgen: Das „subsistit“ des II. Vaticanums* (LG 8), Theologisches 29 (1999) Nr. 8 S., 419-440; doch dafür ist nicht, wie Barth meint, der Wortlaut des Konzils verantwortlich.

²³ Vgl. A. FREITAG SVD, *Maria und das Missionswerk*, in: P. Sträter, *Marienkunde*, Bd.1, ²Paderborn 1952, 106-184-

Bei Maria war die Liebe wirklich *caritas ordinata*, klar an der Wahrheit und am offenbaren Ziel orientiert. Überzeugung von der Wahrheit und Kenntnis der Wahrheit, der spezifischen Wahrheit des katholischen Christentums, gehören notwendig zu den einheitsbildenden Kräften. Wer grundsätzlich darauf verzichten will, anderen das mitzuteilen, was ihm lieb und zu eigen ist – vielleicht um das Gespräch nicht zu belasten, verfehlt seinen Auftrag als Christ und verkennt die Strahlkraft jeder Wahrheit. Ökumenismus ohne Proselytismus im guten Sinne kann es nicht geben. Ökumenische Gesinnung ohne apostolische Gesinnung ist unmöglich; die eine Kirche ist immer auch missionarische Kirche²⁴, ja die ökumenische Aufgabe lässt sich überhaupt nur aus dem zentralen missionarischen Sendungsauftrag begründen.

Gemeinsam die Wahrheit finden wollen, was heißt das? Bedeutet es nicht praktisch dasselbe wie Pilatismus, wie eine subtile Form des Agnostizismus oder Relativismus?

Sich im Gespräch grundsätzlich auf das Gemeinsame beschränken wollen, praktisch also auf das kleinste gemeinsame Vielfache: Das wäre gleichbedeutend mit einer Missachtung der Sendung des Hl. Geistes, durch dessen Wirken die eine und einzige Kirche zum „Vollalter Christi“ heranwächst; es wäre auch ein Zeichen mangelnder Überzeugung und fehlender apostolischer Einstellung.

Maria ist Mutter der Christenheit, Mutter der Kirche. Es ist etwas Eigenes um Mutter und Kind; nicht fassbar mit philosophischen Begriffen, so nötig diese auch sind: Eine lebensmäßige Wirklichkeit. Mit Jesus und Josef stellt sie den Anfang der Kirche dar.

Bild der Kirche ist nach der Patristik der von Maria gefertigte nahtlose Leibrock des Herrn, die *tunica Christi* (vgl. Joh 19, 23), der auch von den Soldaten nicht geteilt wurde und unteilbar ist²⁵.

²⁴ Vgl. Anm. 7

²⁵ CYPRIAN, *De unitate ecclesiae*, 7 (CSEL 3, 1 p.21)

So ist auch die Kirche aus Gnade gewirkt, unzerreißbar und unzerstörbar durch menschlichen Willen²⁶.

Die Ursünde der Stammeltern hat Folgen gehabt: zerrissene Harmonie, zwischen Leib und Seele, Mensch und Umwelt, spontanen Regungen und Herrschaft der Vernunft und des Willens. Marias Hingabe dagegen ist Vorbild eines Christseins aus einem Guss, ohne Vorbehalte, ohne jeden Versuch zwei Herren dienen zu wollen.

Leid und Schmerz zerreißen sozusagen die Seele, stören die ursprüngliche Harmonie: sie isolieren den Menschen, der natürlicherweise ganz von seinem Leid gefangengenommen und gewissermaßen unfrei wird. Und von Maria wissen wir: Ein Schwert durchbohrte ihr Herz. Sie litt mit Christus unter dem Kreuz, mehr als die Martyrer, so erklärt die Patristik. Aber durch ihre Miterlösung überwand sie die zerreißenden Kräfte. Sie stand Christus am nächsten, der uns befreit hat durch die Freiheit, mit der er das Sterbegebot des Vaters bejahte.

Zerrissenheit kommt aber weniger vom Leid als vor allem durch die Sünde, die die Einheit mit Gott zerstört und Disharmonie zur Folge hat zwischen dem Menschen und seiner Umwelt, zwischen Leib und Seele, zwischen spontanen Regungen und Herrschaft des

²⁶ CASSIODORUS : »Quam mirabili virtute illa tunica Domini Christi superna dispensatione contexta est, non filis sed versibus; non stamine, sed compunctione; non lana, sed gratia; scilicet quae totum corpus ambiat, et membra ipsius in modum sacrae vestis operiat; quam non valuit dividere militum insania protervia; quam non potest haereticorum tot saeculis, dum semper carpant, scindere multitudo...« (*Expos. in Ps. 36, conclusio*; PL 70, 270 s.).

»Tunica vero illa, quae venit sortem, quae eius sanctitatem corporis ambebat, quam dicit evangelista (Jo 19, 23) desuper fuisse contextam per totum, catholica probatur ecclesia, quae nullatenus humano discernenda datur arbitrio; sed integra et inviolabilis, quasi ex sorte unicuique divina semper largitate praestatur. Ipsa est contexta desuper, quam nemo dividit, nemo dirumpit; sed perpetua stabilitate firmissima in unitatis suae robore perseverat; ...« (*Expos in Ps. 21, 20*; PL 70, 161). Vgl. CYPRIAN, *De unitate ecclesiae*, 7 (CSEL 3, 1 p.21)

Willens. Maria ist demgegenüber ganz heilig vom ersten Augenblick ihres Lebens an – in keiner Weise zugleich heilig und sündig.

Der Teufel bringt Verwirrung, stärkt die negativen und zentrifugalen Kräfte, die Gravitation, die nach unten zieht. Maria jedoch bedeutet den stärksten Gegensatz zu den Mächten des Bösen; sie gilt seit jeher als Siegerin über den Satan.

Von ihrer Heiligkeit her ist auch die Heiligkeit der Kirche zu verstehen²⁷. Sünde gibt es nicht in der Kirche, sondern bei den Sündern. Die Sünder sind nämlich nicht *durch* die Sünde und nicht *mit* ihrer Sünde in die Kirche eingegliedert; sie sind, wie einige Kirchenväter erklären, „*in ecclesia*“ aber nicht „*de ecclesia*“²⁸, oder besser: sie gehören wirklich dazu – das ist Glaubenslehre -, aber „*corpore*“, nicht „*corde*“ - wie das Konzil mit dem hl. *Augustinus* formuliert²⁹, wie tote Äste zum Baum, oder ganz drastisch als *stercora ventrem matris ecclesiae onerantia*. Das sittlich Böse befleckt

²⁷ Vgl. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, I, ³Paris 1962, XIV-XVI, II, ²Paris 1962, 62, 395 f., 904-906, 9334, 1115-1128 ; J. STÖHR, *Heilige Kirche, sündige Kirche?*, Münchener theologische Zeitschrift 178 (1967) 119-142.

Die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* nennt schon im ersten Kapitel (a 6) die Kirche, und zwar die pilgernde Kirche, im Anschluss an die Hl. Schrift »Sponsa immaculata agni immaculati (Apk 19, 7; 2, 9; 22, 17), quam Christus dilexit et semetipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret (Eph 5, 26), quam sibi foedere indissolubili sociavit et indesinenter nutrit et fovet (Eph 5, 29), et quam mundatam sibi voluit coniunctam et in dilectione ac fidelitate subditam (Eph 5, 24)«. Beachtenswert ist hier die Vergangenheitsform.

²⁸ HIERONYMUS: »Qui ergo peccator est et aliqua sorde maculatus, de Ecclesia Christi non potest appellari«, *in Eph.*, lib. 3 c 5, 24 (PL 26, 531C); Hugo von St. Victor: »Videtur quod (aliqui) sint de corpore christi et sint eius membra, sed iidem, cum sint mali, sunt membra diaboli.-Solutio. Non dicit Apostolus quod omnes habentes dona Spiritus sancti in unitate corporis consistant; vel Ecclesia large accipitur, scilicet multitudo omnium sacramentis Ecclesiae participantium, in quibus sunt quaedam putrida membra, et grana multa cum paleis, quae dicuntur esse in corpore, sed non de corpore«, *in I Cor.* q 115 (PL 175, 534 D); Rhabanus Maurus, *in Eph.* 5 (PL 112, 456).

²⁹ *Lumen Gentium*, c. II n.14; AUGUSTINUS, *De Bapt. c. Donat.* V, 28, 39 (PL 43, 197) u. ö.

zwar den Sünder selbst, bleibt aber außerhalb der Kirche³⁰. Die Sonnenstrahlen werden nicht befleckt, wenn sie durch eine trübe Scheibe gehen³¹. Die Sünden der Glieder wird man nämlich nie mit

³⁰ Ch. JOURNET: »Les pécheurs ... ne sont en elle (l'Église) que par le bien qui subsiste en eux. Quant au mal qui les souille, il reste tout entier hors de l'Église. Cette réponse vaut pour tous les fidèles, justes et pécheurs. Tout ce qui en eux est péché reste hors de l'Église«. Nova et Vetera 9 (1934) 29. Y. Congar: »Le pécheur qui se souille lui-même ne fait pas que l'Église soit pécheresse. Au fond, c'est le pécheur qui, pour autant qu'il pêche, sort de l'Église« (*Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, 77, 88).

»Elle comprend en elle des pécheurs, beaucoup de pécheurs, mais elle est sans péché. Quand un chrétien pêche, ce n'est pas l'Église qui se divise dans son cœur en lumière et en ténèbres; c'est son âme à lui qu'il divise, entre d'une part le Christ, auquel il garde sa foi, et d'autre part Bélial, à qui il donne son libre amour. L'Église est tout entière sans péché, jusque dans le cœur de ses enfants pécheurs, pour y condamner leur péché. Ainsi, l'Église, à la ressemblance du Christ, est toujours et tout entière exempte du péché. C'est sa loi profonde, qui la tient au-dessus de chacun même de ses plus grands saints«. (Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, Bd. II., S. 396-97). »Es existiert also notwendig in den Gläubigen und deren Gesamtheit noch sehr viel Welt und Weltliches, mit Gott noch nicht vereintes, sondern erst zu vereinigendes Wesen, was als solches bis zur Ausführung dieser Vereinigung dem Wesen der Kirche selbst direkt entgegengesetzt ist. Dieses von Gott getrennte Wesen in den Gliedern der Kirche gehört also durchaus nicht mit zur Kirche, obgleich die Menschen zur Kirche gehören, denen es anhaftet; es besteht nur trotz der Kirche. Soweit also die Gläubigen noch Welt und Weltlichkeit an sich haben, gehören sie nicht zur Kirche; nur insoweit gehören sie zu derselben als sie wahrhaft in die Gemeinschaftsvereinigung mit Gott eingegangen sind. Der Person nach gehören also alle Gläubigen zur Kirche, der- Natur nach aber alle und jeder nur insoweit, als diese Natur mit Gott vereinigt, heilig ist«. (F. PILGRAM, *Physiologie der Kirche*, Mainz 1931, 134)

³¹ Schon Das VI. Konzil von Toledo (638) erklärt: »Ecclesiam quoque catholicam credimus sine macula in opere et absque ruga in fide corpus eius esse, regnumque habituram cum capite suo omnipotente Christo Iesu... (Denz.-Schönm. 493)

Papst Nikolaus I. schreibt 867 in einem Briefe nach Bulgarien: »Unde nos ecclesiam nostram sine omni volentes macula sicut semper subsistere.. (Nicolai Papae *Epistola 100* (script. 867 Oct. 23): Monum. Germ. Hist., Epp. Bd. VI, 602; Jaffé I, 341). Auch *Pius XII.* erklärt deutlich, die sündige Schwäche der Glieder könne nicht der Kirche selbst angerechnet werden: »Utique absque ulla labe refulget pia Mater in sacramentis, quibus filios procreat et alit; in fide, quam nulla non tempore intaminatam, servat; in legibus sanctissimis, quibus omnes iubet, consilii-sque evangelicis quibus admonet; in coelestis denique donis et charismatis, per quae innumera parit, inexhausta sua fecunditate (cf. *Conc. Vat.*, Sess. III *Const. De fide catholica*, cap. 3) martyrum, virginum confessorumque agmina. Attamen

der Kirche selbst identifizieren dürfen³². Ihre Sünde kann das Licht der Kirche nicht löschen, ihre Heilsmacht nicht mindern, kann die Stadt auf dem Berge nicht unsichtbar, das Salz nicht schal machen und kann nicht von der Verantwortung entbinden, den Glauben bejahend anzunehmen.

Man kann die Kirche nicht ohne Vorbehalt lieben, wenn man sie einfach aus den Handlungen der Christen zusammengesetzt denkt, wenn man nicht nur die Sünder, sondern auch die Sünden ihrer Glieder zu ihr rechnet, und sie nicht quasi-personal von Maria her versteht³³.

Wer sich von der Kirche und der ihr anvertrauten ganzen Wahrheit trennt, macht sich schuldig. Natürlich kann man nicht ohne weiteres bei denjenigen von Schuld sprechen, die in getrennten Glaubensgemeinschaften geboren werden; es kommt darauf an, ob sie die Kräfte und Tendenzen bejahen, die zur vollen Einheit mit Christus drängen oder ob sie sich dafür entscheiden, die Dunkelheit mehr zu lieben als das Licht und einheitsfeindlichen zentrifugalen Tendenzen in ihren Gemeinschaften folgen.

Die Abspaltungen können die Einheit der Kirche nicht zerstören, nicht schädigen; sie zerreißen nur etwas im Herzen der Menschen, die sich trennen. Die Kirche selbst kann nicht gespalten werden; sie behält die ganze Lebensverbindung mit Christus, die unverkürzte Einheit des Glaubens, aller Sakramente, die Hinordnung auf das Jurisdiktionszentrum. Die Sünde wendet sich zwar

eidem vitio verti nequit, si quaedam membra vel infirma vel saucia languescant, quorum nomine cotidie ipsa Deum deprecatur; „Dimitte nobis debita nostra“, quorumque spirituali curae, nulla interposita mora, materno fortique animo incumbit«. (*Mystici corporis*, AAS 35 (1943) 225, 808 s.; ed. in: *Discorsi e Radiomessaggi di sua Santità Pio XII*, Bd. V (1943/44) p. 242-243)

³² Vgl. J. MARITAIN, *Religion et Culture*, Paris 1930, 60; Ch. JOURNET, in: *Nova et Vetera* 38 (1963) 304.

³³ Vgl. J. STÖHR, *Die Heiligkeit der Immakulata und die Sündenlosigkeit der irdischen Kirche*, in: *Mariologisches Jahrbuch* 3, 1 (1999) 10-32

gegen Gott und die Kirche; doch die Waffen der Apostaten wirken nur wie Papiermesser gegenüber einem Felsen.

6. Konkrete Probleme der ökumenischen Begegnung

Ökumenismus wird bei uns oft sehr einseitig als Begegnung mit den Protestanten bzw. Lutheranern verstanden, wobei man meist auch noch von den ja sehr heterogenen evangelischen Sekten und Freikirchen absieht. Tatsächlich liegt aber das Gespräch mit den *Orthodoxen* von der Sache her viel näher. Bei ihnen ist die Situation völlig verschieden. Die Probleme sind hier eher politischer und psychologischer Art und nur in relativ wenigen dogmatischen Unterschieden begründet. Auch das *Ökumenismusdekret* des Konzils macht hier einen entscheidenden Unterschied gerade auch in Bezug auf die Mariologie: in Bezug auf die Protestanten spricht es von gravierenden Unterschieden, in Bezug auf die getrennten Orientalen zählt es die Mariologie zu den verbindenden Gemeinsamkeiten³⁴.

Die *lutherischen* Gemeinschaften wussten sich ursprünglich den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen verbunden; auch die reformierten Gemeinschaften legten ihren Bekenntnisschriften die Anerkennung der alten Glaubenssymbole und der vier ersten Konzilien zugrunde. Sie lehren Gottesmutterchaft und Jungfräulichkeit Marias³⁵; werteten allerdings die Privilegien Marias sehr unterschiedlich oder blieben unklar³⁶.

Es ist dabei nicht zu übersehen, dass es von Anfang an auch grundlegende Unterschiede gab, die zu scharfer Polemik gegen uralte Gebete und Hymnen (z. B. gegen das *Salve Regina*) führten

³⁴ *Unitatis Redintegratio*, 20, 15

³⁵ Vgl. R. E. BROWN (Hrsg.), *Maria im Neuen Testament*, 27, 227-229

³⁶ *Luther* meinte 1522, es stehe nicht in der Schrift, wie Maria im Himmel sei; 1544 wollte er sich zur Aufnahme Marias in den Himmel nicht entscheiden (WA 10/3, 268); erst empfahl er das Ave Maria als Bitte, dann nur noch als Lob.

und dann zu einer immer stärker werdenden Distanzierung von jeder Marienverehrung. Eine direkte Anrufung Marias und der Heiligen um die Fürsprache bei Gott wurde schon von *Luther* abgelehnt, anfangs nur weil er emotional die Volksfrömmigkeit verwarf³⁷, später wegen eines immer einseitigeren Christomonismus.

Die Protestanten finden unterschiedliche Einwände wegen der mehr oder weniger schwierigen Schriftbegründungen. Entscheidend für sie ist aber zuerst eine grundlegende systematische und durchgängig zu findende Schwierigkeit: Die Ablehnung jeder Art von menschlicher Mitwirkung. Ihr Exklusivitätsprinzip („allein“) steht dem katholischen „und“ gegenüber: Gott *und* Mensch, Glaube *und* Werke, Gnade *und* dadurch Verdienstmöglichkeit, Christus *und* Maria. Allerdings haben die Katholiken das „und“ nie im Sinne einer Ellipse mit zwei Zentren verstanden, sondern als zweiten untergeordneten Faktor. Christus ist der eine Mittler; aber der *Christus totus*, der ganze Christus mit seinen Gliedern !

Ferner das Passivitätsprinzip: Bei Erlösung und Heiligung ist keinerlei positive Aktion des Menschen möglich. Nach *Luther* aber ist kein Mensch frei (vgl. „*De servo arbitrio*“); es gibt keine Mitwirkung im Prozess der Rechtfertigung. Wenn er sogar jede Mittlerschaft der Menschheit Christi abgelehnt hat³⁸, so ist es nur konsequent, dass er auch bei Maria alle Titel und Funktionen zurückweist, die anscheinend nur Gott zukommen; Gebet zu Maria und den Heiligen erschien ihm als Umweg. Die Pietisten lehnten die Marienverehrung ab und verstanden das Ave Maria nicht als Gebet, sondern als Erinnerung an das, was mit Maria geschehen sei. Noch stärker wurde die Entfremdung von der katholischen Marienlehre unter dem Einfluss des aufklärerischen Religionsphilosophie, die übernatürliche Mysterien grundsätzlich ablehnte und Maria nur

³⁷ Vgl. H. PETRI, *Protestantismus*, in: *Marienlexikon*, V, St. Ottilien 1993, 336-342; A. BRANDENBURG, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, 1965

³⁸ Näheres bei C. POZO SJ, *Maria en la obra de la salvación*, BAC 360, Madrid 1974, 75-104; Th. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, Einsiedeln 1980

noch als Tugendvorbild gelten lassen wollte im Rahmen eines undogmatischen und ungeschichtlichen Christentums (*J. S. Semler*) (1725-1791). Die Romantik suchte wieder etwas mehr Verbindung mit dem kulturellen Erbe der Vergangenheit, gelangte jedoch nicht zu dogmatischer Klarheit. Im 19. und 20. Jahrhundert waren im Protestantismus besonders die negativen Einflüsse der historisch-kritischen Bibelexegese maßgebend; die Protestanten hatten allgemein besondere Schwierigkeiten mit der Marienverehrung und den neueren Mariendogmen³⁹. Dieses allgemeine Bild hat sich bis heute kaum geändert, auch wenn vereinzelt Konvergenzen festgestellt werden können⁴⁰. So etwa gab es bei den alle vier Jahre stattfindenden internationalen mariologischen Kongressen immer auch einzelne lutherische und reformierte Vertreter – allerdings eher fast wie exotische Ausnahmen. In der kürzlich verabschiedeten gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung wird Maria überhaupt nicht erwähnt. Doch verdienen einige positive Stimmen Beachtung: *E. Parmentier*, Professorin der Universität Strassburg, möchte die Gestalt Mariens aus der Vergessenheit holen, die weder mit der Schrift noch der alten Kirche noch der Lehre der Reformatoren zu vereinbaren sei, und will den ökumenischen Dialog in der Nähe Mariens voranbringen⁴¹. Auch die sog. ökumenische *Gruppe von Dombes*⁴² in Frankreich bemüht sich um eine neue Würdigung Mariens. Eine nähere Auflistung der vielfältigen verschiedenen sub-

³⁹ Vgl. Näheres bei H. PETRI, *Protestantismus*, in: *Marienlexikon*, Bd. V, S.336-342

⁴⁰ Auch die positiven Einzelstimmen sind nicht einfach katholisch: M. *Thurian* sieht in seinem schönen Buch über Maria die Unbefleckte Empfängnis nur als Vorherbestimmung zur Messiasmutter und versteht den Glauben Marias als passiven Fiduzialglauben. H. *Asmussen*, mit einer theologisch noch tieferen Begründung, anerkennt sogar Marienlob und Mitwirkung Mariens, getraut sich aber nicht sie anzurufen.

⁴¹ E. PARMENTIER, in *La Croix*, 13. 8. 1999

⁴² GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, Bayard Éditions- Centurion, 1999

jektiven Meinungen bei den Protestanten ist uns hier nicht aufgegeben; sie dürfte auch theologisch kaum ergiebig sein.

Die Wirklichkeit selbst erschließt sich uns auf Grund von sachgerechten theologischen Überlegungen, die schon den ganzen und unverkürzten Glauben als Grundlage haben und die von daher zu einem objektiv gewissen Verständnis gelangen können.

Bringen aber nicht gerade auch die Mariendogmen Schwierigkeiten für die erhoffte Einheit der Christenheit? Soll man daher mit den Protestanten so umgehen wie *H. Schütte* es wünscht: Er meint, formelle Annahme der Mariendogmen von ihnen zu erwarten, sei nicht nötig, es genüge bei ihnen eine „positive Zurkenntnisnahme“; erforderlich sei eine grundlegende Übereinstimmung entspr. dem Glauben der alten ungeteilten Kirche⁴³.

Nun: Ein Rückzug auf das kleinste gemeinsame Vielfache bedeutet schließlich immer eine Missachtung des Glaubens und Verkürzung der Offenbarungsbotschaft. Die Unfruchtbarkeit von kompromisslerischen Konkordanzformeln hat die Geschichte schon bei den Anfängen des Protestantismus erwiesen. Die Nächstenliebe kann im übrigen nicht darauf verzichten, mit der Kirche Maria als Mutter anzurufen. Gerade dadurch werden ja die stärksten Impulse freigegeben für eine Einigung aller in Christus (vgl. Joh 17, 21).

Schließlich war auch Christus selbst, obwohl er doch Quelle und Vorbild jeder Einheit ist, ein Zeichen des Widerspruches. Bei der Verkündigung der Eucharistie, die doch *sacramentum unitatis*, Sakrament der Einheit ist, kam es gleich zu Beginn zu Spaltungen:

⁴³ H. SCHÜTTE, *Glaube im ökumenischen Verständnis. Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus*,⁵Paderborn 1994, 172 f.; vgl.

H. SCHÜTTE, *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung*, Bonifatius-Verlag Paderborn⁵1997. Sehr eigenartig für einen katholischen Theologen ist auch die Schlussfolgerung des Autors: Es gebe keine Lehrentscheidung der katholischen Kirche, dass der Christ verpflichtet sei, Maria zu verehren. Heiligenverehrung sei nicht heilsnotwendig. „Insofern besteht mithin keine kirchentrennende Differenz“ (ebd. S. 180).

Wollt auch ihr gehen (Joh 6, 67), so fragte der Herr seine Jünger. Er wollte keine Einheit auf Kosten der Wahrheit, keine quantitative Einheit auf Kosten der Qualität. Hätte er sich zum Brotkönig machen lassen, so hätte er zweifellos alle einheitlich hinter sich gehabt. So ist es nicht verwunderlich, dass sich auch an der Person Marias die Geister scheiden.

Wie hat Christus die Gegensätze geeint? Am Kreuz hat er alles an sich gezogen, als Eckstein die wegstrebenden Mauerfluchten der Juden und Heiden geeint. Einheitsutopien wollen demgegenüber vor allem das Mysterium des Kreuzes nicht wahrhaben, obwohl sie gern das Etikett Ökumenismus verwenden, soweit sie sich nicht überhaupt auf das kleinste gemeinsame Vielfache von Muslimen, Juden, christlichen Sekten und möglichst auch noch Buddhisten beschränken. Sie erwarten unvernünftig viel von Tagungen, Diskussionen, Organisationen, von äußerlichem Aktionismus und wollen oft nichts anderes als die katholische Kirche für ihre pragmatischen oder ideologischen Ziele instrumentalisieren.

Ist der organisierte Ökumenismus der Gremien, der Ökumenismus der Funktionäre, Kommissionen und Referenten in Deutschland wirklich fruchtbar geworden? Die nach langen Jahren erschienene Einheitsübersetzung z. B. wurde schließlich von den Protestanten doch nicht angenommen. Das Problem der „Mischehen“ ist durch das so große Entgegenkommen der Katholiken nicht entschärft worden: Wie viele gleiten ab in Gleichgültigkeit und Indifferentismus oder geben den Glauben auf (vgl. die erschreckende Abnahme der Taufen und Erstkommunionen gerade in den konfessionsverschiedenen Ehen). Auf dem sog. „Katholikentag“ in Hamburg sind viele Äußerungen gefallen, die auf eine Verdunstung von Glaubenssubstanz hinweisen; deutlich beim theologisch unsinnigen Gebrauch von Pluralformen „Kirchen“, „Bischöfen“ oder bewusst unklar gelassenen Worten wie „Abendmahl“, „Ordination“, usw. .

Schließlich gilt auch: „Wie peinlich ist das Wort Ökumenismus im Munde von Katholiken, die andere Katholiken schlecht behan-

deln!“⁴⁴ Warum erhalten unkirchliche, ja sogar unchristliche und antikirchliche Gruppen Zugang zu kirchlichen Räumen und Geldern, während andere kirchenrechtlich an sich voll anerkannte Gemeinschaften ausgegrenzt werden? Auch dafür gab der sog. Katholikentag von Hamburg eklatante Beispiele. Oder hat z. B. ein Kooperationsvertrag einer katholischen mit einer evangelischen Fakultät (vgl. Bamberg-Erlangen) Sinn, wenn die katholische Fakultät in sich uneins ist?

Es kann nicht genug betont werden, dass die Kirche ihren Ursprung in Christus hat, sie ist hervorgegangen aus der durchbohrten Seite bzw. dem Herzen des Herrn⁴⁵. „*Cor Christi est ecclesia*“ (Prosper von Aquitanien⁴⁶). Wäre sie sozusagen spontan im Rahmen der verschiedenen geschichtlichen Kontexte und Umstände der ersten christlichen Gemeinschaften entstanden, dann hätte sie so viele Identitäten wie Ursprünge; das ökumenische Anliegen zielte nur auf eine Föderation von unheilbar getrennten Kirchen.

7. Die einheitsbildende Kraft der geistlichen Mutterschaft. Herz Mariä – Herz der Kirche

Die katholische Kirche betet in einer der neuen Marienmessen zu Gott, dass er auf die Fürsprache der seligen Jungfrau die Christen, ja alle Menschen zur Einheit führe, dass er „die Völker der Erde zusammenführe in dem einen Volk des neuen Bundes“⁴⁷.

⁴⁴ J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Surco*, 643

⁴⁵ VATICANUM II, *Lumen Gentium*, 3; *Sacrosanctum Concilium*, 5

⁴⁶ PROSPER AQ, *In Ps 118*, 30 (PL 51, 317C)

⁴⁷ *Marienmessen*, Nr. 38: Maria Mutter der Einheit, Tagesgebet: „Herr, heiliger Vater, Quell der Einheit und Ursprung der Eintracht, führe auf die Fürsprache Mariens, der Mutter aller Menschen, die Völker der Erde zusammen in dem einen Volk des Neuen Bundes. Darum bitten wir durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn und Gott, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebst und herrscht in alle Ewigkeit“.

Denn die Einheit der Christen gehört direkt zur Aufgabe der geistlichen Mutterschaft Marias (*Leo XIII*)⁴⁸. Papst *Paul VI* nannte Maria nicht selten „Mutter der Einheit“⁴⁹. Das Messformular von Maria, Mutter der Einheit feiert vor allem Gott als „Quell der Einheit und Ursprung der Eintracht“, betrachtet aber auch die außerordentliche Rolle der seligsten Jungfrau bei einigen Heilstaten, die sich auf das Mysterium der Einheit beziehen:

1. beim Geheimnis der Menschwerdung, als in ihrem reinen Schoß das Wort Gottes durch ein unauflösbares Band „die göttliche und die menschliche Natur vereinigt hat“ (Gabengebet);

2. durch die jungfräuliche Mutterschaft, als der Sohn Gottes sich eine Mutter erwählt hat, die makellos ist an Seele und Leib (Präfation)⁵⁰, die ein Bild der einen und ungeteilten Kirche, seiner Braut sein sollte (ebd.)

3. beim Leiden Christi, als Jesus „von der Erde ans Kreuz erhöht, unter dem seine jungfräuliche Mutter stand“, die „versprengten Kinder“ Gottes „geeint“ hat (Präfation)

4. bei der Ausgießung des Hl. Geistes, als Jesus, heimgekehrt zum Vater, „auf die selige Jungfrau, die mit den Aposteln im Gebet verharrte, den Heiligen Geist gesandt“ hat, „den Geist der Eintracht und der Einheit, des Friedens und der Versöhnung“ (*Präfation*)

⁴⁸ Vgl. Einleitung zur offiziellen Ausgabe der *Marienmessen*, Nr. 38

⁴⁹ PAUL VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, t. III, p. 69

⁵⁰ *Marienmessen*, Nr., 38, Präfation: „In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, Herr, heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott, immer und überall zu danken durch unsern Herrn Jesus Christus. Denn er, der Unversehrtheit schafft und Einheit liebt, hat sich eine Mutter erwählt, die makellos ist an Seele und Leib; er wollte, dass seine Braut, die Kirche, eins sei und ungeteilt. Von der Erde ans Kreuz erhöht, unter dem seine jungfräuliche Mutter stand, hat er deine versprengten Kinder geeint und an sich gefesselt mit Banden der Liebe. Zu dir heimgekehrt und sitzend zu deiner Rechten, hat er auf die selige Jungfrau, die mit den Aposteln im Gebet verharrte, den Heiligen Geist gesandt, den Geist der Eintracht und der Einheit, des Friedens und der Versöhnung. Darum preisen wir dich mit allen Chören der Engel und singen vereint mit ihnen das Lob deiner Herrlichkeit: Heilig, heilig, heilig ... „

„Unser wichtigstes Apostolat als Christen, das beste Glaubenszeugnis gegenüber der Welt, besteht darin, dass wir innerhalb der Kirche für eine Atmosphäre echter Liebe sorgen. Wenn wir uns nicht wirklich lieben und statt dessen Anfeindungen, Verleumdungen und Intrigen Raum geben, wie kann sich dann jemand von solchen angeblichen Verkündern der frohen Botschaft des Evangeliums angezogen fühlen? Es ist leicht und gängig, die Liebe zu allen, Gläubigen wie Ungläubigen, mit dem Mund zu bekennen. Ich zweifle aber, ob in solchem Bekennen mehr als *heuchlerisches Gerede* steckt, wenn der so Bekennende seine Glaubensbrüder misshandelt. Lieben wir hingegen in dem Herzen Christi jene, die *Kinder desselben Vaters, im selben Glauben vereint und Erben derselben Hoffnung sind*⁵¹, dann wird die Seele weit und glüht vor Eifer, damit alle Menschen dem Herrn näherkommen“⁵².

Die Kirche zeigt sich in der „Hauskirche“, in der Familie, in der alle im hl. Geiste verbunden eines Herzens und eines Sinnes sind. Die Anfänge der Kirche zeigten sich nicht zuletzt in der heiligen Familie: Jesus, Maria und Josef; ihre Grundlegung geschieht von oben, von Christus her, ferner mit den Aposteln und Jüngern um Petrus als den *vicarius Christi*. Dagegen ist eine auf dem sog. Katholikentag in Hamburg vertretene Ideologie theologisch gänzlich verfehlt: sie will in der Kirche nur eine „Möglichkeit der Vernetzung von Ortskirchen“ (*O. Fuchs*) sehen; für andere ist sie zuerst gemeindliche Versammlung, dann Ortskirche und erst später Weltkirche gewesen (*K. Lehmann*)⁵³.

Maria ist die Königin des Himmels, einzigartiges Beispiel und mächtige Fürsprecherin; doch ohne jede Spur von Extravaganz

⁵¹ MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 31 (PL 3, 338).

⁵² J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, 226

⁵³ Vgl. Bericht der „Tagespost“ (St. BAIER), Kirche Aktuell, vom 6. 6. 2000, S. 5

oder Exaltiertheit; obwohl voll der Gnade blieb sie zeitlebens doch ohne auffallende außerordentliche Charismen die gläubige Dienerin des Herrn. Sie sorgt für die Einheit von innen her. Das derzeitige wichtigtuerische Gehabe von gut bezahlten kirchlichen Funktionären, von Staatstheologen und veräußerlichten Organisationen in Deutschland kann ihr wohl kaum Freude machen. Erinnerung es nicht allzu oft an pelagianische Selbstüberschätzung des eigenen Handelns?

An der Gestalt der Gottesmutter entscheidet sich die Rechtgläubigkeit; an Maria sind nach der Lehre der Kirchenväter die entscheidenden Glaubensirrtümer zuschanden geworden. Die Kirchenkonstitution des *Vatikanum II* stellt fest, dass sie gleichsam in ihrer Person die größten Glaubensgeheimnisse zusammenfasst und widerstrahlt⁵⁴. Nach wie vor gilt auch das Axiom: *Cunctas haereses interimisti in universo mundo*⁵⁵ - Maria ist die Überwinderin aller Häresien. An der Annahme der Gottesmutterchaft und wahren Menschwerdung Gottes entscheidet sich die Stellung zu Chris-

⁵⁴ Cf. *Lumen Gentium* [=LG], 65

⁵⁵ Seit altersher ist die Formel „Cunctas haereses sola interimisti“ Bestandteil des Marienlobes „*Gaude, Maria Virgo*“ (am 25. 3.) in der Liturgie und der ältesten Theologie. Die Formel entstand im Anschluss an die Auseinandersetzungen um den Titel *Theotokos*, und zwar vor den Jahren 650-700. Das älteste Zeugnis auch für die erweiterte Form (... in universo mundo) stammt aus dem Antiphonale divini officii ex compendio (ca. 880). (ISAAC VÁZQUEZ JANEIRO OFM, *El Encomio Mariano «Cunctas Haereses Sola Interimisti»*. *Origen de su sentido Inmaculista*, Antonianum 66 (1991) 497-531; J. RATZINGER, *Maria ist die Überwinderin aller Häresien*, Theologisches «Mariologisches» 179 (1985) M 6293-M 6294; A. EMMEN OFM, *Cunctas haereses sola interimisti*. *Usus et sensus huius encomii B. M. Virginis in liturgia, theologia et documentis pontificiis*, Acta Congr. Mariol. in civ. Lourdes anno 1958 cel., vol. 9, Romae 1961, 93-152; C. BINDER, *«Thesis, in passione Domini fidem Ecclesiae in beatissima Virgine sola remansisse, iuxta doctrinam medii aevi et recentioris aetatis»*, Maria et Ecclesia 3 (Romae 1959) 389-488; H.-M. GUINDON SMM, *Un grand signe: L'Immaculée, victorieuse de toutes les hérésies*, in: *Virgo immaculata*, XIII, Romae 1957, 25-36; J. DE TONQUEDEC SJ, »*Cunctas haereses sola interimisti ...*«, Nouvelle Revue théologique 76 (1954) 858-862; L. BROU, »*Marie „Destructrice de toutes les hérésies“ et la belle légende du répons „Gaude, Maria Virgo“*«, Ephemerides Liturgicae 62 (1948) 321-53; 65 (1951) 28-33)

tus – bei den Nestorianern zur Zeit des Konzils von Ephesus bis heute bei den Neo-Nestorianern. Ähnlich wie bei Christus verhält es sich auch bei Maria: er ist Haupt der einen Kirche und doch Stein des Anstoßes für viele.

Von der geistlichen Mutterschaft Marias her lässt sich auch der Ansatz für ein neues Verständnis gewinnen, – für Protestanten wohl leichter zugänglich als die Lehre der allgemeinen Mittler-schaft Marias.

In der Kirche ist Christus das Haupt, der Hl. Geist die unsichtbare Seele, d. h. das ungeschaffene Lebensprinzip. Welche Stellung hat Maria in diesem übernatürlichen Organismus? Sie stellt nicht die unsichtbare Seele dar, die ja rein geistig ist, sondern vielmehr das Herz der Kirche. Für viele Theologen stellt dies ein Grundprinzip ihrer Mariologie dar⁵⁶.

Verbindung mit Maria bedeutet auch Verbindung mit ihrer in-nigsten Gottesnähe. So ist letztlich die Nähe zu Maria, ja die Ma-rienweihe der einzelnen und der Gemeinschaften auch ein unver-gleichlich wichtiger Dienst für die Einheit der Kirche.

⁵⁶ Vgl. J. STÖHR, in: *Marienlexikon*, hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum von R. Bäumer und L. Scheffczyk, EOS-Verlag, St. Ottilien, Bd. 3 (1991): *Herz Ma-riä, III. Dogmatik* (S. 167-169)

Weitere Literaturhinweise:

BALIC OFM, CAROLUS, *De motu mariologico-mariano et motione oecumenica saeculis XIX et XX*, MarOec (1962) 519-573; DERS., *Marienverehrung und Ökumenismus*, in: Bull. de la Société Française d'Études Mariales, Paris 1963, 20 f.

BANDERA OP, ARMANDO, *La Virgen Maria y la unidad de los cristianos*, Ephemerides Mariologicae 32 (1982) 381-404

BEINERT, WOLFGANG, *Maria im Geheimnis Christi und der Kirche (Lumen Gentium VIII). Bedeutung und Auswirkung einer konziliaren Entscheidung für das ökumenische Gespräch*, in: Schreiner, J.; Wittstadt, K. (Hrsg.), *Communio sanctorum. Einheit der Christen - Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, S. 284-302

BRANDENBURG, ALBERT, *De mariologia ac de cultu venerationeque Mariae apud christianos disiunctos protestanticos hoc tempore vigentibus*, in: Pontifica Academia Mariana Internationalis, *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae 1962, 479-516; DERS., *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, 1965

CALKINS, ARTHUR BURTON, *Pope John Paul II's Teaching on Marian Coredeposition* in: Miravalle STD, Mark I., *Mary, Coredeptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations II. Papal, Pneumatological, Ecumenical*, Santa Barbara 1997, S. 113-148

COMPOSTA SDB, DARIO, *Una discussione ecumenica aperta: Lutero e Maria*, Divinitas. Roma 30 (1986) 85 ff

COURTH SAC, FRANZ, *Kontroverspunkte im ökumenischen Gespräch über die Mutter Jesu und Ansätze zu ihrer Überwindung*, in: Petri, Heinrich, (Hrsg.) *Divergenzen in der Mariologie: zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu* (Mariologische Studien, 7), Regensburg 1989 (Verlag Friedrich Pustet); DERS., *Mariologie im Umfeld von Ökumene und Feminismus. Akzente neuerer mariologischer Literatur*, Theologisch-Praktische Quartalschrift 136 (1988) 140-149; DERS., *Maria im aktuellen ökumenischen Gespräch*, TrThZ 95 (1986) 38-53

ESQUERDA BIFET, JUAN, *El culto y la devoción mariana y los concilios ecuménicos orientales*, Ephemerides Mariologicae 18 (1968) 383-416

FERNÁNDEZ CMF, DOMICIANO, *Dialogos ecumenicos en los Congresos Mariologicos* Ephemerides Mariologicae 44 (1994) 413-433

HOFFMANN OP, ADOLF, *Maria zu Ehren. Eine ökumenische Marienlehre*, Leutesdorf 1980, 23

KERTELGE, KARL, *Maria, die Mutter Jesu, in der Heiligen Schrift. Ein Beitrag zum ökumenischen und innerkatholischen Gespräch*, in: Heckens, Josef; Schulte Staade, Richard (Hrsg.): *Consolatrix afflictorum. Das Marienbild zu Kevelaer*. Bottschaft, Geschichte, Gegenwart, Kevelaer 1992

KERTELGE, KARL, *Maria, die Mutter Jesu, in der Heiligen Schrift. Ein Beitrag zum ökumenischen und innerkatholischen Gespräch*, Catholica 40 (1986) 253-269

KÖSTER SAC, HEINRICH MARIA, *Ecclesia-Maria, die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburger Zeitschrift für Phil und Theol 3 (1966) 55-62

Maria und die Einheit der Kirche

MANELLI FFI, STEFANO MARIA, *Mary Coredemptrix*. In Sacred Scripture in: Miravalle STD, Mark I., Mary, Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations II, Papal, Pneumatological, Ecumenical, Santa Barbara 1997, S. 59-104

MOLTMANN, JÜRGEN, *Gibt es eine ökumenische Mariologie?* Concilium 19 (1983) 591-594

MÜLLER, ALOIS, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg/Sch. 1955 (Paradosis, Bd. 5)

PETRI, HEINRICH, *Die Bedeutung marianischer Spiritualität für den ökumenischen Dialog*, in: H. Petri (Hrsg.) Christsein und marianische Spiritualität, Regensburg 1984, 77-92

PETRI, HEINRICH (Hrsg.), *Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu* (Mariologische Studien, 7), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1989, 102 S. [Rez: Ökumen. Rundschau 38 (1989) 102; E. Geldbach; Journal of Ecumenical Studies 26 (1989) 758-759; L. M. Maloney]

PHILIPS OP, GÉRARD, *Mariologie et oecumenisme. Notes bibliographiques mariales*, ETL 39 (1963) 122-136; Pontifica Academia Mariana Internationalis, *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus Internationalis Mariologici-Mariani, in Republica Dominicana anno 1965 celebrati), vol. 6: De Beata Virgine Maria in hodierno motu oecumenico, Romae 1967

PIOLANTI, ANTONIO, *Mater Unitatis. De spirituali Virginia maternitate secundum nonnullos saec. XII scriptores*, Marianum 11 (1949) 423 ss.

PONTIFICA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae 1962

POZO SJ, CÁNDIDO, *Dos declaraciones ecumenicas marianas. De Zaragoza (1979) a Malta (1983)*, Scripta de Maria 7 (1984) 527-543; DERS., *Maria en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, ³Madrid 1985

SCHEFFCZYK, LEO, *Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas*, in: Petri, Heinrich, (Hrsg.) *Divergenzen in der Mariologie: zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu* (Mariologische Studien, 7), Regensburg 1989, Verlag Friedrich Pustet

SOCIETE FRANÇAISE D'ÉTUDES MARIALES, *Mariologie et oecumenisme*, I-III, Paris 1963, 1964, 1965

STAKEMEIER, EDUARD, *De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores*, in: Pontifica Academia Mariana Internationalis, *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae 1962, 423-477

WICKERT, ULRICH, *Maria, Mutter Gottes, Mutter der Kirche - Perspektiven zur Einheit der Christen aus ökumenischer Sicht*, in: Amann, R. (Hrsg.), *Mit Maria Leben gestalten*, ²Leutesdorf 1990; DERS., *Maria in den lutherischen Bekenntnisschriften. Ein noch nicht erledigtes Problem innerhalb des ökumenischen Dialogs*, öki (KNA) 51 (1980) 5-10; DERS., *Einheit in der Vielfalt. Die Rekapitulation der Kirchengeschichte im Mysterium Marianum* (=Eichstätter Hochschulreden 67), München 1989

Anton Ziegenaus

Der erzieherische Wert der Marienverehrung

Anton Ziegenaus

Das Sprichwort: Sage mir, mit wem du umgehst, und ich sage dir, wer du bist, könnte auch umformuliert werden: Sage mir, was du anschaust, und ich sage dir, wer du bist. Die prägende Wirkung von Gewaltfilmen wird immer mehr erkannt. Da man in der Regel nur anschaut, was einem zugesagt, fehlt die innere Abwehr gegen die Gewaltsamkeiten. Das gleiche gilt von Pornofilmen.

Der geistreiche englische Schriftsteller *G. K. Chesterton* schreibt „über den negativen Geist“¹, dass er nur auf das Schreckliche hinweisen könne. „Seine einzige Gewissheit ist die Gewissheit des Übels. Er kann nur Unvollkommenheit an die Wand malen. Vollkommenes hat er nicht zu bieten. Der Mönch dagegen, der über Christus oder Buddha meditiert, hat in seinem Geiste ein Bild vollkommener Gesundheit, ein Etwas aus frischer Farbe und reiner Luft“². Chesterton bringt dann das Beispiel von einem jungen Mann, der sich vor dem Laster schützen will. Er könne es, indem er stets an die Infektion denkt, die er sich vielleicht holt. „Er kann sich aber auch dadurch vor dem Laster schützen, dass er fortwährend an die Jungfrau Maria denkt. Man mag darüber streiten, welche Methode die vernünftigeren, oder sogar, welche die effektivere ist. Aber welche die gesündere ist, dürfte wohl außer Frage stehen“³. Der Schriftsteller beklagt dann das „Fehlen eindrücklicher Bilder der Reinheit und des spirituellen Obsiegens“ in einer Literatur, die sich der realistischen Darstellung des Lebens verschrieben

¹ G. K. CHESTERTON, *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter*, Frankfurt a. M. 1998, 21-33

² Ebd. 22

³ Ebd. 23

hat. Dabei werde die „Falschheit von Dingen“ mit immer größerem Scharfsinn hervorgekehrt, während das Auge für das Gute immer trüber und vor Zweifel fast blind werde. Dem Realismus stehe kein Idealismus zur Seite. Während in religiösen Zeiten bzw. bei religiösen Menschen das Böse in einer realistischen Sicht durchaus genannt und angeprangert wurde - Chesterton verweist auf Dantes Göttliche Komödie -, aber das Gute in einer idealistischen Betrachtung keineswegs verschwiegen wurde, droht bei einer „realistischen“ Sicht, die „kein dauerhaftes und positives Ideal“ anerkennt - Ibsen wird als Beispiel angeführt -, die Gefahr der Konzentration auf das Böse, die zu keiner Erkenntnis des Guten führen kann und möglicherweise der Prüderie erliegt, d. h. der Faszination des Bösen, das geheim getan und öffentlich angeprangert wird. „Festhalten möchte ich nur mit allem Nachdruck, dass diese Fehlannonce ... uns in der Tat mit einem menschlichen Bewusstsein konfrontiert, das voll der eindeutigsten Vorstellungen vom Bösen, aber ohne Vorstellung vom Guten ist. Für uns muss das Licht fortan das Dunkle sein - das Etwas, über das wir nichts sagen können“⁴. Man wisse nicht mehr, was gut ist. Deshalb könne man höchstens noch Warnschilder aufstellen (etwa: sich nicht zu Tode zu trinken oder nicht total egoistisch zu sein) und sich hinter Schlagwörtern wie Fortschritt, Erziehung oder Freiheit verstecken, wobei letztlich oft die Frage nach dem Profit übrigbleibe. Die das Gute nicht kennen, stieben beim Startschuss „Fortschritt“ in alle vier Himmelsrichtungen auseinander.

Das Gute muss aber nicht nur erkannt werden, es muss auch geliebt werden und deshalb personale Züge haben. Hier soll nun nicht das Problem Ethik-Ästhetik-Vorbild allgemein erörtert werden. Ein besonderer Weg zu dieser Verinnerlichung ist die betrachtende Verehrung der Mutter Jesu. Aufgewiesen sei der erzieherische

⁴ Ebd. 28

Wert der Marienverehrung nur an den marianischen Weltrundschreiben der Päpste des 19. und 20. Jahrhunderts⁵.

I. Theologische Einordnung der Marienverehrung

Die Mariologie ist christozentrisch, die Marienverehrung zielt auf die Christusverehrung. Dies darf weder von den Befürwortern der Marienverehrung noch von ihren Gegnern übersehen werden. Zu Beginn dieser Ausführungen über den erzieherischen Wert der Marienverehrung soll unmissverständlich auf diese Wahrheit hingewiesen werden. Sie bestimmt auch die marianischen Weltrundschreiben der Päpste. In den vielen Rosenkranzenzykliken wird immer wieder auf die Geheimnisse im Leben Jesu Christi als die Mitte dieses betrachtenden Gebets verwiesen⁶. Wer Maria nachfolgt und nachahmt, folgt Jesus nach, denn „niemand ist ja den Spuren des menschgewordenen Wortes so eng und so erfolgreich gefolgt wie sie“⁷. Das Geheimnis Mariens klärt sich voll und ganz nur im Geheimnis Jesu Christi⁸. Schließlich wird zur Legitimierung der Marienverehrung mehrmals betont, dass Gott selbst „aus Mit-

⁵ Als Grundlage dient: R. GRABER - A. ZIEGENAUS, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste Pius IX bis Johannes Paul II*, Regensburg ³1997. - Die Zahlenangaben beziehen sich bei diesem Sammelwerk auf die Nummerierung.

⁶ Vgl. ebd. 73, 79, 81, 83, 134: Die Gnade ist Maria durch „die gebenedeite Frucht ihres Leibes zuteil“ geworden (*Leo XIII*); 374 (*Paul VI*): Der Rosenkranz ist „zutiefst christologisch geprägt“.

⁷ Ebd. 176 (*PIUS XII*); 309 (*PAUL VI*): „Die Nachfolge Christi ist sicher der königliche Weg, auf dem wir weiterschreiten müssen, damit wir selbst die Heiligkeit des Lebens erreichen und die Vollkommenheit und die Vollendung des himmlischen Vaters nach Kräften in Beziehung zu uns bringen. Obgleich die katholische Kirche an dieser hohen Wahrheit festgehalten hat, hat sie doch zugleich die Auffassung vertreten, dass die Nachahmung der seligen Jungfrau Maria nicht nur nicht vom Eifer treuer Christusnachfolge ablenkt, sondern diese auch attraktiver und leichter mache, weil doch eben dieselbe Jungfrau in ihrer so großen Heiligkeit sich immer nach dem Willen Gottes richtete...“

⁸ Vgl. ebd. 390 (*JOHANNES PAUL II*); 332 (*PAUL VI*): Notwendiger Beziehungspunkt der Marienverehrung ist Christus.

leid uns eine Hilfe (gab), um seine Heiligkeit nachzuahmen, indem er uns das Beispiel der Mutter vor Augen stellte“⁹.

In doppelter Weise geht von der Mutter Christi eine erzieherische Wirkung aus. Einmal ist sie Mutter und Erzieherin aufgrund ihrer kraftvollen Fürbitte. Nicht nur in den Gefährdungen des leiblichen Lebens, sondern auch und viel mehr in denen der Seele - bei Versuchungen und Sünde um Kraft im Glauben und zur Umkehr - wurde Marias Fürsprache gesucht und gefunden. Maria ist Zuflucht und Fürsprecherin bei Gott bzw. ihrem Sohn¹⁰. *Leo XIII*¹¹ zitiert *Pius V*: „Wenn dieses Gebet (= Rosenkranz) gepflegt wird und die Gläubigen sich in diese Betrachtungen versenken, dann bewirkt diese Flamme des Gebetes eine plötzliche Umwandlung in andere Menschen; die Finsternis der Irrlehren weicht und das Licht des katholischen Glaubens erstrahlt in neuem Glanze.“ *Johannes Paul II*¹² zitiert *Lumen Gentium* (Nr. 63) dafür, dass Maria „bei der Geburt und Erziehung“ vieler Brüder und Schwestern „in mütterlicher Liebe mitwirkt.“ Bei diesem Mitwirken handelt es sich um die Fürbitte der Mutter Christi und der Kirche, d.h. der Glieder des Leibes Christi (*Mater capitis et membrorum*). Wenn Maria - um ein vom Zweiten Vatikanum zitiertes Augustinuswort aufzugreifen¹³ - mitwirkt, dass die Gläubigen in der Kirche geboren werden, und wenn eine Mutterschaft weit über das punktuelle Ereignis der Geburt hinausreicht, dann wirkt die Mutter der Lebendigen auch bei der Erziehung mit.

Diese gnadenhafte Weise des erzieherischen Mitwirkens ist wohl die stärkere, doch lässt sie sich nicht gradmäßig bestimmen. Die zweite Weise des Mitwirkens Marias besteht im Eindruck ihrer

⁹ Ebd. 310; 327 (PAUL VI)

¹⁰ Vgl. ebd. 37 (LEO XIII)

¹¹ Ebd. 36

¹² Ebd. 392

¹³ Vgl. *Lumen Gentium*, 53

Vorbildlichkeit¹⁴. Diese zweite Weise, die den Gegenstand dieses Beitrags bilden soll, bedarf allerdings einer differenzierteren Betrachtung. Die Vorbildlichkeit der Mariengestalt wurde zwar schon früh erkannt: In der Eva-Maria-Parallelisierung hebt schon Justin den Gehorsam der neuen Eva heraus. *Athanasius* und *Ambrosius* stellen Maria den Jungfrauen als Vorbild vor Augen und früher schon Origenes¹⁵, der die Jungfräulichkeit nach der Geburt Jesu damit begründet. Doch drohte bei dieser Sicht häufig die Gefahr des Moralisiereins. Maria eignet sich aber wenig zum Moralisieren. Sie ist ja ganz und gar ein Werk der Gnade und der Erwählung Gottes; freilich wurde sie dadurch auch befähigt, in einmaliger Weise mitzuwirken. Sowohl die Freiheit von der Erbsünde als auch die Auserwählung zur Mutter des Erlösers, die als jungfräuliche „nicht aus dem Willen des Mannes“, sondern von Gott begründet wurde, unterstreicht den Gnadencharakter ihrer Existenz. Aber auch die Fürbitte, die sie, aufgenommen in den Himmel, als Mutter der Kirche einlegt, bestätigt, dass die wesentlichen Dinge erlebt

¹⁴ PAUL VI spricht in der Enzyklika *Signum Magnum* zuerst (303) von der Fürsprache Mariens bei ihrem Sohn und fährt dann (304) fort: „die Hilfe der Mutter der Kirche erschöpft sich nicht in der Fürsprache bei ihrem Sohn, sofern sie das Wachstum des göttlichen Lebens in den Herzen fördert. Sie kommt den erlösten Menschen auch auf andere Weise zu Hilfe, nämlich durch ihr Vorbild. Dies ist von höchster Wichtigkeit, gemäß dem altbekannten Sprichwort: Worte belehren, Beispiele ziehen an. So ist es im Leben. Die Lehren der Eltern haben viel mehr Einfluss, wenn sie durch das Beispiel eines Lebens bekräftigt werden, das sowohl der menschlichen Klugheit als auch der göttlichen Weisheit entspricht. So zieht auch die Schönheit und Würde an, die aus der Vollkommenheit der Gottesmutter hervorgehen. Sie ist es, die uns anregt, unseren Herrn Jesus Christus nachzuahmen, dessen vollkommenstes menschliches Abbild sie ist. Deshalb betont das Konzil (LG Nr. 65): 'Indem die Kirche über Maria in frommer Erwägung nachdenkt und sie im Licht des menschengewordenen Wortes betrachtet, dringt sie verehrend in das erhabene Geheimnis der Menschwerdung tiefer ein und wird ihrem Bräutigam mehr und mehr gleichgestaltet'.“

¹⁵ Vgl. PG 13, 876f: „Ich halte es für wohlbegründet, dass für die Männer Jesus die Erstlingsfrucht der in der Keuschheit liegenden Reinheit geworden ist, für die Frauen jedoch Maria. Es wäre nicht gut gesagt, wenn man nicht ihr, sondern einer anderen die Erstlingsfrucht der Jungfräulichkeit zuschreiben würde.“ Vgl. dazu A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte* (L. SCHEFFCZYK - A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik V*), Aachen 1999, 258

und geschenkt sind und nicht erleistet werden können. Die Gnade hat Maria freigesetzt, so dass die Magd des Herrn in einmaliger Bestimmtheit dem Ruf Gottes Folge leisten konnte.

Die Betonung des Vorbildlichen kann leicht in ein Moralisieren und ein Appellieren an die eigenen Kräfte des Menschen umschlagen. Wegen dieser Gefahr meiden nicht selten sogar Marienverehrer, das Vorbildliche hervorzuheben, und sprechen lieber vom Vertrauen auf die mütterliche Fürbitte. Jedoch wird hier übersehen, dass das Vorbild weniger an ein zu erfüllendes Soll erinnert, sondern vielmehr an eine Wirklichkeit in ihrem unverstellten Ursprung oder in ihrer Vollendung. Das „ethische Marienbild“, von dem in der Literatur öfter gesprochen wird, will letztlich kein moralischer Appell sein, wie es oft fälschlicherweise interpretiert wird, sondern ein Hinweis auf das gnadenhaft bewirkte Urbild, das bei näherer Betrachtung anspricht, fasziniert und in der Verehrung angeeignet wird.

II. Der bildnerische Wert der Marienverehrung

Der bildnerische Wert der Marienverehrung - neben dem Vertrauen auf die Fürsprache der Gottesmutter - wird häufig in den Rosenkranzzyklen *Leos XIII* hervorgehoben. Der Vorzug des Rosenkranzgebetes bestehe gerade darin, „durch die Betrachtung aller Heilsgeheimnisse den Geist echter Frömmigkeit zu entzünden“¹⁶. Diese „Betrachtung wird den Gläubigen zu einer großen Hilfe. Der Glaube wird vermehrt und gesichert vor Unwissenheit und um sich greifende verderbliche, irrige Lehren, und wir selbst werden seelisch aufgerichtet und gestärkt. Denn durch dieses betrachtende Gebet wird die Gedankenwelt des Beters unter der Erleuchtung und Führung des Glaubenslichts auf unmerkliche, aber wirksame Weise auf jene Geheimnisse hingelenkt, die die Wieder-

¹⁶ *Superiore Anno* aus dem Jahr 1884, 47

herstellung des menschlichen Heils zum Inhalt haben¹⁷. Die Betrachtung führe zur Bewunderung, zum Dank und zur Hoffnung.

Häufig kommt Leo XIII auf die Übel der Zeit zu sprechen. Er nennt hier Schrankenlosigkeit und Zügellosigkeit, Gleichgültigkeit und Unglauben¹⁸. Als die drei Hauptübel nennt der Papst in der Enzyklika *Laetitiae Sanctae* (1893) den „Widerwillen gegen ein einfaches Leben der strengen Arbeit, die Scheu vor dem Leiden und das völlige Vergessen auf das, was wir in der Zukunft erhoffen“¹⁹. Jedem dieser drei Übel, die Leo XIII dann detailliert beschreibt, werden dann die drei Geheimnisse des Rosenkranzes als Heilmittel gegenübergestellt. In *Adiutricem Populi* (1895) wird das Übel der Trennung der Christen thematisiert. Das Gut der Einheit wird als „herrliche Frucht ihrer Mutterschaft“ bezeichnet²⁰. Außer der Fürsprache für die Einheit wird die wahre Bruderliebe durch die Gottesmutter gestärkt, „die nun einmal die beste Förderin des Friedens und der Einigkeit ist. Deshalb betete der heilige Germanus von Konstantinopel zu ihr mit folgenden Worten: ‘Gedenke der Christen, die deine Kinder sind: lass dir die Bitten aller empfohlen sein, erfülle die Hoffnungen aller; befestige du den Glauben, vereinige du die Kirche zur Einheit’.“²¹ „All jene, die Christus angehören, hat Maria geboren und konnte sie nur gebären in dem einen Glauben und in der Einheit der Liebe.“ Im Rosenkranz betrachtet der Beter, wie „Maria Mutter Gottes und unsere Mutter geworden ist.“ Es wird ihm dabei klar, dass die „Sache unserer getrennten Brüder ... im eigentlichen Sinn in den Amtsbereich ihrer geistlichen Mutterschaft“ gehört²².

¹⁷ *Octobri Mense* aus dem Jahr 1891, 57

¹⁸ *Magnae Dei Matris* (1892) 68

¹⁹ Ebd. 77

²⁰ Ebd. 103

²¹ Ebd. 105

²² Ebd. 108. - auch in der Enzyklika *Fidentum Piumque* (1896) kommt Leo XIII auf die Wiedervereinigung der getrennten Christen unter marianischem Vorzeichen zu sprechen (119).

Gegen die Übel der Zeit, ihre Ideologien, Irrlehren und Fehler, empfiehlt Leo XIII neben dem Vertrauen auf die Macht der Fürbitte Mariens vor allem die Betrachtung des Rosenkranzes. Wie der hl. *Dominikus*, den der Papst für den Begründer dieser Gebetsform hält, gegen die Albigenser mit geistlichen Waffen gekämpft habe, so müsse es auch heute die Kirche tun²³. Bei der Betrachtung²⁴ der Geheimnisse Jesu und seiner Mutter werden am freudenreichen Geheimnis der mütterliche Dienst Mariens an ihrem Sohn, die Arbeit, die Eintracht und das Füreinander in der Heiligen Familie, Freude und Leid, Suchen und Finden hervorgehoben. Die „Anziehungskraft dieses Geheimnisses“ fördere Grundhaltungen, die für Familie und Staat von großer Bedeutung sind. Für die Betrachtung des schmerzhaften Geheimnisses werden die Standhaftigkeit Jesu im Leiden und im Sterben hervorgehoben; er wurde für unwert gehalten, länger zu leben und ist unter dem Beifall der Menge gestorben. Ebenso wird auf die Sühnekraft des Leidens verwiesen. Wer sich dies vor Augen hält, „wird sich unwillkürlich zur Nachahmung angetrieben finden“²⁵. Unter dem Kreuz stehend wird Maria zur Mutter vieler Kinder: Sie „starb vom Schwert der Schmerzen durchbohrt geistigerweise (corde) mit ihm, damit sie, ergriffen vom Übermaß der Liebe zu uns, von neuem Kinder empfing“²⁶. Die glorreichen Geheimnisse helfen, eine Diesseitshaltung zu überwinden, den Tod als Umwandlung (statt als Untergang) zu verstehen, zeigen Maria als Lehrerin der Apostel und der jungen Kirche²⁷ und als Beterin im Kreis der jungen Kirche um den Heiligen Geist.

Die Betrachtung der Geheimnisse des Rosenkranzes verändert den Betrachtenden: „Diese Heilstatsachen stellen die Zusammen-

²³ Vgl. ebd. 33, 58, 69, 134f; ähnlich PIUS XI: 164

²⁴ Vgl. ebd. 71, 73, 79, 81, 83, 88, 89

²⁵ Ebd. 81

²⁶ Ebd. 88

²⁷ Vgl. ebd. 89; 99: „Lehrerin und Königin der Apostel, denen sie freigebig spendete aus dem Schatz jener göttlichen Worte, die sie in ihrem Herzen bewahrte“; auch 413. - vgl. A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte*, 110-115

fassung unseres christlichen Glaubens dar und sind somit das Größte und Bewunderungswürdigste, was es gibt. Das Licht und die Kraft, die sie ausströmen, haben Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden hervorgebracht und so auf Erden eine völlige Neugestaltung bewirkt²⁸.

Als besonderen Vorzug des Rosenkranzes hebt Leo XIII die leichte Eingängigkeit und die Breitenwirkung dieser betrachtenden Gebetsweise hervor: „Diese so unendlich wichtigen Heilstatsachen werden den Betern auf eine Weise vor Augen geführt, die der geistigen Verfassung selbst der Ungebildeten entspricht und angemessen ist. Der Rosenkranz ist ja so beschaffen, dass die Hauptpunkte unseres Glaubens nicht eigentlich lehrmäßig uns zur Betrachtung gegeben werden, sondern diese Tatsachen werden uns buchstäblich vor Augen gestellt und sozusagen wieder lebendig gemacht²⁹“.

Auf die weiteren Rosenkranzenzyklen der Päpste (*Pius XI, Pius XII, Johannes XXIII, Paul VI*) soll hier nicht eingegangen werden. Alles Wesentliche findet sich in den zwölf Enzykliken Leos XIII. Im folgenden seien die Äußerungen der Päpste über die prägende Wirkung der Marienverehrung aus der Perspektive der vier Mariendogmen besprochen.

Die theologische Begründung der Gottesmutterchaft Mariens, der Mutter Christi und der Mutter der Kirche³⁰ muss hier vorausgesetzt werden. Auch kann hier nicht den verschiedenen Zusammenhängen, die sich mit der Mutterschaft Mariens ergeben, nachgespürt werden. Der Mutterschaft Mariens eignet zugleich etwas Erhabenes, das in der Auserwählung des Mädchens von Nazareth zur Mutter des Sohnes Gottes bei seiner Menschwerdung seinen Grund hat, und etwas Mütterlich-Vertrauenerweckendes und Tröstliches,

²⁸ Ebd. 92

²⁹ Ebd. 92; ähnlich auch PIUS XI: 163

³⁰ Vgl. A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte*, 218-232; von den päpstlichen Rundschreiben sind besonders zu nennen: PIUS XI, *Lux Veritatis* (Zum 1500 jährigen Jubiläum von Ephesus); PAUL VI, Proklamation der Mater Ecclesiae

das die Menschen immer in ihren verschiedensten Nöten zu dieser Frau hingezogen hat. Die Nähe zu ihrem Sohn bei den beiden zentralen christologischen Ereignissen, bei der Inkarnation und beim Kreuzestod, hat die Mutter zur besonderen Jüngerin und zur Mutter der Kirche und der Menschen reifen lassen³¹.

Die Mutterschaft Mariens ist dadurch gekennzeichnet, dass sie jungfräuliche Mutter ist. Ihr Sohn hat nur Gott gemeint, wenn er von seinem Vater gesprochen hat. Wie er Gott und Mensch ist, so ist sie Jungfrau und Mutter. *Pius XII*³² erinnert an das Wort *Augustins*: „Die Würde der Jungfräulichkeit nahm ihren Ursprung von der Mutter des Herrn“³³. Ebenso lehrt *Athanasius. Ambrosius* stellt das Leben der Jungfrau Maria als „ausdrucksvolles Bild der Jungfräulichkeit“ vor Augen, „aus dem wie aus einem Spiegel, widerstrahle die Schönheit der Keuschheit und das Wesen der Tugend. Dorthin nehmt für euer Leben das Vorbild ... Sie ist das Bild der Jungfräulichkeit“³⁴. „Maria soll also die Lebensordnung gestalten“³⁵. „Welch ein Reichtum ist doch die Jungfräulichkeit Mariens“³⁶. Wegen dieses Reichtums ist auch für die Ordensschwestern, die Ordensmänner und Priester von heute die Betrachtung der Jungfrauschaft Mariens von großem Nutzen, um der Keuschheit des eigenen Standes treuer und vollkommener nachzuleben.“

Johannes Paul II legt in den Apostolischen Schreiben *Redemptoris Mater* und *Mulieris Dignitatem* Mütterlichkeit und Jungfräulichkeit von der Gestalt der Jungfrau-Mutter her aus. Maria ist mütterlich im Geheimnis der Kirche gegenwärtig³⁷. Vor allem wird der Glaubensgehorsam Mariens hervorgehoben, in dem Maria seliger

³¹ Vgl. dazu: JOHANNES PAUL II, *Redemptoris Mater*, 406-431

³² Ebd. 229

³³ PL 38, 348

³⁴ PL 16, 208 ff.

³⁵ PL 16, 211

³⁶ PL 16, 339

³⁷ GRABER-ZIEGENAUS, *Die Marianischen Weltrundschreiben*, 410, 414

war als durch die leibliche Mutterschaft. Heroisch wurde dieser Glaubensgehorsam unter dem Kreuz durchgehalten. Jungfräulichkeit und Mutterschaft bezeichnet nun der Papst als die beiden besonderen Dimensionen der Berufung der Frau³⁸: „Im Licht des Evangeliums erlangen sie in Maria, die als Jungfrau Mutter des Gottessohnes geworden ist, die Fülle ihrer Bedeutung und ihres Wertes. Diese zwei Dimensionen der Berufung der Frau sind sich in ihr begegnet und haben sich einzigartig verbunden ... Die Darstellung der Verkündigung im Lukasevangelium zeigt deutlich, dass dies der Jungfrau aus Nazareth unmöglich schien. ... Jungfräulichkeit und Mutterschaft bestehen in ihr zugleich. Sie schließen sich nicht gegenseitig aus und behindern sich nicht. Ja, die Person der Gottesmutter hilft allen - besonders allen Frauen - wahrzunehmen, wie diese beiden Dimensionen und diese beiden Wege der Berufung der Frau als Person sich gegenseitig erklären und ergänzen.“

Im Einzelnen erklärt Johannes Paul II die Mutterschaft als besondere Beziehung zum Geheimnis des Lebens³⁹ und besonders der menschlichen Person. Diese ist die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur. Ihr Sinn verwirklicht sich in der Hingabe. In der gegenseitigen Hingabe öffnen sich Mann und Frau für das Geschenk des neuen Lebens. Der neue Mensch ist eine Person auch nach dem Abbild der Eltern, aber „vom Herrn erworben“ (Gen 4, 1), ein Geschenk des Schöpfers an die Eltern. Vor allem die Mutter trägt einen besonderen Anteil an der gemeinsamen Elternschaft; sie gibt sich auch in besonderer Weise der neuen Person hin.

Nach diesen mehr philosophischen Überlegungen kehrt der Papst wieder zum biblischen Urbild der Frau zurück⁴⁰. Die schon in Gen 3, 15 angekündigte Feindschaft zwischen der Schlange und der Frau gelangt (von Seiten der Frau) zu ihrem Höhepunkt in der

³⁸ Ebd. 450

³⁹ Ebd. 451

⁴⁰ Vgl. ebd. 452

Mutterschaft der Gottesmutter. Mit ihrem Fiat beginnt der ewige und endgültige Bund, den Gott mit der Menschheit stiftet. „In die Ordnung des Bundes, den Gott mit den Menschen in Jesus Christus geschlossen hat, ist die Mutterschaft der Frau eingefügt. Und jedesmal, wenn sich in der Geschichte des Menschen auf Erden die Mutterschaft der Frau wiederholt, steht sie nun immer in Beziehung zu dem Bund, den Gott durch die Mutterschaft der Gottesmutter mit dem Menschengeschlecht geschlossen hat.“ So ist jede Mutterschaft auf die Gottesmutter bezogen, weil durch sie der neue und ewige Bund von Gott geschlossen wurde und weil jede Mutter in Fortführung der geistigen Dimension der Elternschaft die erste Erzieherin des Kindes ist. Diese Erziehung geschieht im Hören auf das Wort Gottes, in den geistigen Geburtswehen um das Kind, im Stehen unter dem Kreuz und in der Freude, die letztlich aus dem Ostergeheimnis quillt. So fügt sich das Sorgen, Leiden und Sichfreuen jeder Erzieherin in den Lebens- und Glaubensweg der Gottesmutter ein.

Die Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen ist nicht mit dem einfachen Unverheiratetsein zu vergleichen; dem Bewusstsein von einem Geliebtsein, das in der Liebe Christi „bis zur Vollendung“ (Joh 13, 1) aufleuchtet, und der Erwidern dieser Liebe, einer bräutlichen Liebe, entspringt nach Johannes Paul II eine neue Lebensform. Die „unbestreitbare Neuheit“⁴¹ ist als erste von Maria erfasst worden. Sie ist Zeichen der eschatologischen Hoffnung und der eschatologischen „Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott“ und Ausdruck für den Wert der Frau. „In der freiwillig gewählten Jungfräulichkeit bestätigt sich die Frau als Person, das heißt als jenes vom Schöpfer von Anfang an um seiner selbst willen gewollte Wesen, und gleichzeitig realisiert sie den personalen Wert ihres Frauseins, indem sie zu einer ... Hingabe an Christus“ wird.

⁴¹ Vgl. ebd. 453

Die Jungfräulichkeit macht für die geistige Mutterschaft in den vielfältigen Formen der Hingabe an Menschen in Not, in denen Christus geliebt wird, bereit. So ergänzen sich leibliche und geistige Mutterschaft, Ehe und Jungfräulichkeit und befruchten sich gegenseitig⁴².

Der theologisch nicht Gebildete dürfte Schwierigkeiten haben, diese Zusammenhänge denkerisch zu durchdringen und zu erfassen, doch dürfte er sie intuitiv erahnen: die Jungfräulichkeit hat mit der eschatologischen Ausrichtung der menschlichen Existenz und mit dem ewigen Wert der menschlichen Person zu tun und unterstreicht deshalb den hohen Rang der leiblichen Mutterschaft als Mitwirkung zum Entstehen eines neuen Menschen. Aber die leibliche Mutterschaft empfängt nicht nur (von der Jungfräulichkeit), sondern gibt auch, denn bei geringer Bereitschaft zur leiblichen Mutterschaft (die gerade durch das eschatologisch motivierte Menschenbild aufgewertet wird) fehlt auch - wie die Statistik leicht nachweisen könnte - die Voraussetzung für den ehelosen Stand um des Himmelreiches willen. Beide, Mutterschaft und Jungfräulichkeit, verhalten sich wie kommunizierende Röhren: Der Pegelstand ist auf beiden Seiten gleich hoch oder niedrig.

Das Vorbildliche der Unbefleckt Empfangenen wird in den päpstlichen Weltrundschreiben häufig angesprochen⁴³. Der Glanz und die Schönheit der Immaculata, die wie eine Morgenröte erschien, werden gepriesen. Maria hat mit den übrigen Menschen wohl die Natur, nicht aber die Schuld geteilt⁴⁴. Die Frage stellt sich, ob die Vorbildlichkeit Mariens noch aufrecht erhalten werden kann, wenn „eine Kluft“ Maria von den übrigen Menschen trennt.

⁴² Vgl. ebd. 454

⁴³ Die Immaculata Conceptio wird eigens thematisiert in der Dogmatisierungsbulle *Ineffabilis Deus* (5-28), in der Enzyklika *Ad diem illum laetissimum* von Pius X anlässlich der 50. Jubelfeier der Dogmatisierung (137-149), auch in der Enzyklika zum 100jährigen Jubiläum der Erscheinung in Lourdes: *Le Pèlerinage de Lourdes* (247-259).

⁴⁴ Ebd. 20

Die preisenden Worte, denen zufolge die Gnadenvolle, ganz Unversehrte, von den Zungen des Himmels und der Erde nur unzureichend Gerühmte alle geschaffenen Wesen überragt⁴⁵, scheinen einen Abstand zwischen der Gottesmutter und den übrigen Menschen aufzubauen. Doch gehen die Intentionen Pius IX dahin, gerade aufgrund dieser überragenden Heiligkeit Mariens Fürbittmacht für die Menschen zu untermauern⁴⁶.

In der Enzyklika *Ad diem illum laetissimum* hebt Pius X als Grundaussage der Unbefleckten Empfängnis den Abscheu Gottes vor der Sünde hervor, der deshalb die Mutter seines Sohnes von jeder persönlichen Sünde und darüber hinaus von der Erbsünde freihielt: „Als erstes muss von einem Diener Mariens verlangt werden, dass er seine schlimme und sündhafte Lebensführung aufgebe und auch alle seine Neigungen, die stets vom Verbotenen kosten wollen, beherrsche“⁴⁷. Maria stehe ferner einerseits Christus in seiner Heiligkeit und Geduld ganz nahe, andererseits aber den Menschen in ihrer Schwäche. So sei sie nach dem Wort des hl. Ambrosius „die Schule aller“ und „Vorbild“ für „jede Tugend-schönheit“⁴⁸, vor allem für die theologischen Tugenden von standhaftem Glauben, von Hoffnung auf die ewigen Güter und leidensbereiter Liebe⁴⁹.

Der Glaube an die Unbefleckte Empfängnis Mariens umfasst zugleich gegen einen Rationalismus, der die Erbsünde für ein Märchen hält, den Glauben an den Fall des Menschen, an die Erbsünde und an die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. „Wenn hingegen die Menschen gläubig bekennen, dass Maria die Jungfrau im ersten Augenblick ihrer Empfängnis von aller Sündenmakel frei geblieben ist, so bedeutet das ebensoviel, wie die Erbsünde, die Erlösung

⁴⁵ Vgl. ebd. 21

⁴⁶ Vgl. ebd. 29

⁴⁷ Ebd. 146

⁴⁸ Ebd. 147

⁴⁹ Ebd. 148-151

durch Christus, das Evangelium, die Kirche und selbst das Gesetz des Leidens zugeben und anerkennen. Dann ist auch dem Rationalismus und dem Materialismus jeder Grund entzogen ...⁵⁰. Schließlich sei die Unbefleckt Empfangene Zeichen der Hoffnung und des Vertrauens, denn Gott habe sie wie ein Regenbogen als Bundeszeichen aufgerichtet⁵¹.

Pius XII erinnert an den religiösen Aufschwung, der in Frankreich im Zusammenhang mit der Wunderbaren Medaille (mit dem Bild der Unbefleckt Empfangenen) und mit der Erscheinung der „Unbefleckten Empfängnis“ in Lourdes eingetreten ist⁵². *Pius XII* bringt dann die Unbefleckte Empfängnis und die Erscheinung in Lourdes in einen Zusammenhang einmal mit der Forderung nach Umkehr und dann mit den vielen Kranken und Leidenden und dem Sühnegedanken.

Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel⁵³ besagt die im Vergleich zu den übrigen Menschen vorgezogene Aufnahme des Leibes in die Vollendung. Maria, selbst vollendet, hat deshalb ihre Hände und Aufmerksamkeit gleichsam frei für die Sorgen ihrer Kinder. Über diesen Aspekt der fürsorgenden Bitte hinaus sieht der Glaube in der Assumpta die realisierte Hoffnung; sie ist nicht mehr reine Zukunftsverheißung. Von der Definition erwartete *Pius XII* eine tiefere Einsicht in den hohen Wert des menschlichen Lebens, in dem wir den Willen des Vaters erfüllen und zum Wohl des Nächsten wirken sollen. „Ferner lässt sich in einer Zeit, wo die Irrlehren des Materialismus und die daraus folgende Verderbnis der Sitten das Licht der Tugend zu ersticken und durch die Entfesselung von Kampf und Krieg so viele Menschenleben zu vernichten drohen, erwarten, dass die Wahrheit von der Aufnahme Mariens

⁵⁰ Ebd. 149

⁵¹ Vgl. ebd. 154

⁵² Vgl. ebd. 249 f

⁵³ Vgl. Die constitutio apostolica *Munificentissimus Deus*, 192-202; die adhortatio *Marialis Cultus*, 335

allen in klarem Lichte zeige, für welches erhabene Ziel wir nach Leib und Seele bestimmt sind“⁵⁴. Endlich soll der Glaube an die allgemeine Auferstehung gestärkt werden.

III. Die Gottesmutter als Widerstrahl der Glaubensgeheimnisse

Echte Marienverehrung führt zur Verinnerlichung und Aneignung des in der Verehrung Betrachteten. Sie ist ein Weg, der auch von einfachen Leuten gegangen werden kann. Eine solche Verehrung geschieht im Rosenkranz, aber auch bei der Betrachtung einzelner Mariendogmen, wie es bei Marienfesten oder in Maiandachten der Fall ist. Mariens Fürsprache, die nicht zum Thema dieser Erörterungen gehört hat, wird zum Gelingen dieser Aneignung beitragen.

Freilich darf dann nicht verschwiegen werden, dass in Mariens Fürsprache, die in erster Linie eine übernatürliche Hilfe erwirken soll, auch das Moment des Vorbildlichen aufleuchtet. Steht nicht jeder Mensch immer wieder vor den Grenzen seiner Möglichkeiten, wo er nur noch beten kann? Erfährt er nicht immer wieder die Schwierigkeiten, mit seinen Worten nur das leibliche Ohr zu erreichen (und dabei sogar aufdringlich und lästig zu erscheinen), aber nicht das Ohr des Herzens, das zum Hören bereit ist? Maria als die große mütterliche Fürbittgestalt ist sicher auch ein Vorbild für viele Eltern, die zum Gebet ihre Zuflucht nehmen.

Das Zweite Vatikanum lehrt in *Lumen Gentium* (Nr. 65): „Maria vereinigt, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider.“ Wenn so Maria die großen Geheimnisse des Lebens und Glaubens in sich zusammenfasst und widerstrahlt, wird ihre Verehrung nicht nur der Erkenntnis dieser Geheimnisse näherbringen, sondern auch ihre liebende Aneignung bewirken. Die Verehrung dieser reichen menschlichen und heilsgeschichtlichen

⁵⁴ Ebd. 201

Symbolgestalt⁵⁵ lässt die Wirklichkeit sehen, und zwar auch das Schwere und Negative wie Kreuz, Leid, Sünde und Tod, braucht sie aber nicht zu verdrängen, aber doch so, dass das Gute und Schöne als das Prinzipiell-Siegreiche - oder besser - als der Prinzipiell-Siegreiche aufstrahlt, anspricht und ermutigt⁵⁶.

G. K. Chesterton tadelt in der eingangs vorgetragenen Zeitanalyse die Faszination des Negativen, die kritische Grundhaltung und den Mangel, Vollkommenes aufzuzeigen. In der Mariengestalt leuchtet die ursprüngliche, von keiner Sünde entstellte und zugleich gnadenhaft erhöhte Schöpfung auf. Maria ist ferner keine statische Gestalt, sondern eine höchst dynamische und lebendige, sie ist durch viel Leiden gereift, existenziell tief und in gläubiger Bereitschaft offen. Sie ist Bezugspunkt für alle Menschen, für Verheiratete und Ehelose um des Himmelreiches willen, für Mütter und Jungfrauen, für Kinder und alte Menschen, für die Würde der Frau und ebenso des Mannes, der in seiner Kreatürlichkeit „weiblich“ vor Gott steht und seine personale, ewige Würde nur von ihm empfängt, als auch für die verschiedensten Nöte des Menschen, denen Maria immer wieder Vorbild für gläubige Notbewältigung wurde.

An der Mariengestalt zeigt sich die Dimension des Menschlichen: Geschaffen, d.h. aus dem Nichts ins Dasein gerufen, eignet dem Menschen eine solche Würde, dass er als einziges Geschöpf

⁵⁵ Hier konnten die einzelnen Dogmen selbst nicht begründet oder erklärt werden. Hier wurde einfach das traditionelle Verständnis vorausgesetzt, etwa das Verständnis, dass z.B. die *assumptio Mariae* eine Vorwegnahme der allgemeinen Auferstehung am Jüngsten Tag und nicht nur ein Paradigma für die allgemeine Auferstehung im Tod ist (vgl. A. ZIEGENAUS, *Maria*, 318-324; S. BOK-YE CHUNG, *Die Assumptio Mariae im Spannungsfeld neuzeitlicher Eschatologie im deutschen Sprachraum*, St. Ottilien 1999).

⁵⁶ In diesen Überlegungen sollte die erzieherische Bedeutung der Marienverehrung nicht umfassend aufgewiesen werden; deshalb wurden auch nicht alle ihre „Tugenden“ besprochen. Z. B. könnten bei der Betrachtung des Verkündigungsgeschehens die Hochherzigkeit und die vorbehaltlose Bereitschaft Mariens noch herausgestellt werden; es handelt sich bei der Verkündigung um ein „sogleich“ wie bei der Jüngerberufung (vgl. Mk 1, 16-20).

um seiner selbst willen gewollt ist und auf den Ruf des Schöpfers antwortend zur ewigen Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott gelangen kann.

Maria ist eine Gestalt des entschiedenen Glaubensgehorsams - und Glaube ist letztlich Gehorsam. Doch ist sie in dieser Entschiedenheit keineswegs hart, starr oder prinzipienstreng. Ihrer Gestalt eignet etwas Personales und Warmes, eben das Mütterliche. *Hans Urs von Balthasar*⁵⁷ schreibt: „Ohne Mariologie droht das Christentum unter der Hand unmenschlich zu werden. Die Kirche wird funktionalistisch, seelenlos, ein hektischer Betrieb ohne Ruhepunkt, in lauter Verplanung hinein verfremdet. Und weil in dieser mann-männlichen Welt nur immer neue Ideologien einander ablösen, wird alles polemisch, kritisch, bitter, humorlos und schließlich langweilig, und die Menschen laufen in Massen aus einer solchen Kirche davon.“

Die Vermittlung des Vorbildlichen geschieht bei aller Entschiedenheit unaufdringlich. Das Aufdringliche, Fordernde oder sogar Gewalttätige entspringt einem Egoismus. Der Verehrende verweilt dagegen still beim Verehrten, das sich dem Betrachtenden öffnet.

Diese mütterliche Gestalt besitzt die Fähigkeit, Wege zum gläubig gelingenden Leben in der Weise aufzuzeigen, dass das Wahre aus Liebe getan wird⁵⁸.

⁵⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Klarstellungen*, Freiburg 1971, 72.

⁵⁸ Nochmals sei vermerkt, dass hier die dogmatischen Grundlagen vorausgesetzt werden. Wenn aber z.B. die Jungfräulichkeit Mariens in Frage gestellt wird, fehlt ein gewichtiges Moment der Vermittlung des christlichen Ideals der Jungfräulichkeit, des Ewigkeitswertes der menschlichen Person und damit auch der Würdigung der Mutterschaft.

Manfred Spieker

Maria und das Menschenbild der katholischen Soziallehre

Manfred Spieker

Die katholische Soziallehre, nach deren Menschenbild hier zu fragen ist, ist jene Teildisziplin der katholischen Theologie, die nach den Möglichkeitsbedingungen einer menschenwürdigen Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung fragt. Sie ist in etwa so alt wie das Werk von Karl Marx und hat sich über Jahrzehnte in kritischer Auseinandersetzung mit ihm entwickelt. Zu ihren Gründervätern zählen im deutschen Sprachraum *Franz Joseph Buß*, *Adolf Kolping*, vor allem Bischof *E. Ketteler* und nicht zuletzt *Karl Freiherr von Vogelsang* und *Franz Martin Schindler*. Ihre systematische Entfaltung beginnt mit der ersten großen Sozialenzyklika Papst *Leos XIII.*, „*Rerum Novarum*“ 1891 und der Errichtung der ersten Professur für christliche Gesellschaftslehre für *Franz Hitze* an der Universität Münster 1893. Wenn die katholische Soziallehre nach den Möglichkeitsbedingungen einer menschenwürdigen Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung fragt, geht es ihr sowohl um die strukturellen als auch um die moralischen Bedingungen. Zur Beantwortung dieser Frage, zur Systematisierung struktureller und moralischer Bedingungen menschenwürdiger sozialer Beziehungen, zur Begründung ihrer Ordnungsprinzipien der Subsidiarität, der Solidarität und des Gemeinwohls, ist sie auf eine Anthropologie angewiesen. Über sie ist Klarheit zu gewinnen, bevor nach einer dem Menschen adäquaten Gesellschaftsordnung gefragt wird. Systematische Einführungen in die katholische Soziallehre beginnen deshalb meistens mit anthro-

pologischen Überlegungen¹. „Die richtige Auffassung von der menschlichen Person und ihrem einzigartigen Wert“ ist, so schreibt auch *Johannes Paul II* in seiner Enzyklika „*Centesimus Annus*“, das „Herzstück“ der ganzen Soziallehre der Kirche².

Das Menschenbild, von dem die katholische Soziallehre ausgeht, ist das der katholischen Theologie, die sich im Hinblick auf ihre Anthropologie freilich, so Walter Kasper, „in einer höchst misslichen Situation“ befindet. Sie spreche zwar unter vielerlei Perspektiven vom Menschen als Geschöpf Gottes, als Sünder, als Erlöstem und als Vollendetem. Aber eine theologische Anthropologie sei eine noch unerfüllte Aufgabe der Theologie.³ Die anthropologischen Überlegungen der katholischen Soziallehre kreisen ungeachtet der noch unerledigten Aufgaben der Theologie um den Begriff der Person. Mit diesem Begriff wird eine Reihe verschiedener Dimensionen der menschlichen Existenz zum Ausdruck gebracht, die im konkreten Menschen eng und spannungsreich miteinander verwoben sind. In vier Spannungsbögen personaler Existenz - Geist und Leib, Individualität und Sozialität, Freiheit und Verantwortung, Gottebenbildlichkeit und Ambivalenz - soll dieses Menschenbild skizziert werden, nicht ohne auf die Pastorkonstitution „*Gaudium et Spes*“ zurückzugreifen, die mit einem Kapitel über die Würde der menschlichen Person beginnt, das zwar keine vollständige, systematische Anthropologie enthält, aber doch „ein Mosaik von elementaren Grundaussagen“⁴.

Die Frage, was Maria dem Sozialethiker bedeutet, soll im Rahmen der vier Spannungsbögen aufgegriffen werden. Sie ist

¹ Vgl. statt vieler JOSEPH HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1963 und BERNHARD SUTOR, *Politische Ethik, Gesamtdarstellung auf der Basis der christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn 1991.

² JOHANNES PAUL II, *Centesimus Annus*, 11.

³ WALTER KASPER, *Das theologische Wesen des Menschen*, in: ders., (Hrsg.), *Unser Wissen vom Menschen*, Düsseldorf 1977, S. 95f.

⁴ So JOSEPH RATZINGER im Kommentar zu „*Gaudium et Spes*“ 11-22, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 14, Freiburg 1968, S. 316.

zugleich zu präzisieren. Ich frage, was Maria mir als Sozialethiker bedeutet. Ich kann die Frage nur subjektiv beantworten. Was sie *dem* Sozialethiker bedeutet, ist schwer zu beantworten. In den Werken der deutschsprachigen Sozialethiker kommt sie nicht vor. Ob diese Sozialethiker dem Jesuiten-, dem Dominikaner- oder gar keinem Orden angehören, ob sie Laie, Weltpriester oder Kardinal sind, die Namensregister verzeichnen da, wo Maria zu suchen wäre, nur Mao, Marcuse und Marx. Keines der Sachregister ihrer Werke, selbst wenn es 50 Seiten umfasst, kennt im Umfeld der Begriffe „Macht“, „Marktmechanismus“ und „Marxismus“ das Stichwort „Mariologie“. Auch die Sozialenzykliken kennen eine Anrufung Marias erst seit *Sollicitudo Rei Socialis*, der zweiten Sozialenzyklika Johannes Pauls II vom 30. 12. 1987. Als Sozialethiker habe ich den Eindruck, mich auf fast weglosem Gelände zu bewegen.

Dimensionen personaler Existenz

Der Mensch erfährt sich als ein Wesen, das sich selbst, seine Mitmenschen und seine Umwelt erkennt, das als körperliches Wesen Anteil hat an der materiellen Natur, das sterblich ist, das seine kostbare Einmaligkeit verspürt und sich danach sehnt, mit anderen Freude und Leid zu teilen und die Welt zu ordnen. Er erfährt sich, sei es als Mann, sei es als Frau, als ein Wesen, das bestimmte Bedürfnisse und Fähigkeiten hat, sich für bestimmte Handlungen und gegen andere entscheidet und spürt, dass es Verantwortung trägt, schuldig werden kann und Rechenschaft für sein Tun und Lassen abgeben muss. Er erfährt sich als ein Wesen, das im Fluss der Zeit Beständiges sucht, sich nach seinem Schöpfer sehnt und auf sein Erbarmen angewiesen bleibt.

1. Geist und Leib

Die Fähigkeit, sich selbst, seine Mitmenschen und die Welt zu erkennen, gleichsam einen Kosmos in sich zu tragen und die Schöpfung mitzugestalten, ist das hervorragendste Merkmal des

Menschen, das ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Aber zugleich hat er mit allen anderen Lebewesen den Körper, eine sinnenhafte Natur, Triebe, mit einem Wort das Animalische gemein. Er ist Person im Kosmos. Die Definition des Menschen als *animal rationale*, als vernünftiges Lebewesen, ist deshalb die klassische Definition in der Philosophie. Die Vernunft weist den Menschen als ein weltoffenes, lernbegieriges, aber auch kreatives Wesen aus. Sie ermöglicht es ihm, die materielle Welt zu erforschen, die Gesetze der Natur zu entdecken und in der Technik anzuwenden, seine eigene Geschichte zu durchdringen, Ökonomie und Politik zu gestalten, die Kultur und die Wissenschaften zu entwickeln, nach der Herkunft und dem Ziel seines Lebens zu fragen und Wahrheit zu erkennen. Sie ist „Teilhabe am Licht des göttlichen Geistes“, wie es der Konzilstext über die Kirche in der Welt von heute formuliert⁵, wie es aber auch schon die griechische Philosophie zum Ausdruck brachte⁶. Sie gipfelt in der Weisheit, die nicht nur die sichtbaren Phänomene, sondern auch die unsichtbaren, aber dennoch wirklichen, metaphysischen Strukturen des Seins durchdringt und einsichtig zu machen versteht.

Der andere Pol dieses Spannungsbogens personaler Existenz ist die Leibnatur des Menschen. Der Mensch ist ein körperliches und geschlechtliches Lebewesen. Er hat nicht einen Leib, er ist als Mann wie als Frau Leib und in der Ehe sind sie auch im Leib eine Einheit. Der Geist lebt im Leib. Dieser ist nicht nur Tempel seiner Seele, so als habe er nur einen instrumentellen Wert. Er ist von eigener Schönheit, von eigenem Wert. *Papst Johannes Paul II* hat in seinen Mittwochskatechesen zur „*Theologie des Leibes*“ 1979 bis 1984 den Wert menschlicher Leibhaftigkeit in einer Weise erörtert, die in der Moralthologie und Ethik an Tiefe und Breite

⁵ II. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes*, 15. Vgl. auch THEODOR HAECKER, *Was ist der Mensch?*, Berlin 1959, S. 153

⁶ Vgl. z.B. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* 1177 b

unerreicht ist⁷. Der Mensch hat als Leibwesen aber auch manigfache Bedürfnisse; er ist mit Beschränkungen, Krankheiten und Tod konfrontiert. Er ist sterblich.

Maria repräsentiert diesen Spannungsbogen in unüberbietbarer Weise. Ihrem Fiat geht die Erkenntnis des Willens Gottes, die gnadenhafte Teilhabe am Licht des göttlichen Geistes voraus. Sie empfängt den Gottessohn in ihrem Leib, sie gebiert ihn in Bethlehem und nährt ihn an ihrer Brust. Dass sie ihn als Jungfrau empfing, ist für den Christen keine Missachtung der Leiblichkeit, sondern Ausweis der Gnade, mithin der Größe Gottes.

Die Tiefe des Geistes und die Schönheit des Leibes sind in ihrer Einheit dem Maler vermutlich eher zugänglich als dem Theologen⁸. Aber auch er vermag an Maria und an der Inkarnation die Bedeutung des Leiblichen zu erkennen - nicht nur in dem Geschehen in Bethlehem und in der verborgenen Zeit in Nazaret, einer Zeit der geistigen und leiblichen Reifung Jesu, sondern auch beim ersten Wunder bei der Hochzeit von Kana. Maria hält das Fehlen des Weines für so bedeutsam, dass sie ihren göttlichen Sohn darauf hinweist und den Dienern die Anweisung gibt: „Was er euch sagt, das tut.“ Christus lässt sich darauf ein. Er verwandelt das Wasser in Wein, nicht um eine lebensbedrohliche Not abzuwenden, sondern um das Hochzeitsfest zu retten. „Die Sorge Marias für die Menschen, ihre Hinwendung zu ihnen in der ganzen Breite ihrer Be-

⁷ JOHANNES PAUL II, *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan*, Katechesen 1979-1981; Ders., *Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe, Katechesen 1981-1984*, hrsg. von Norbert und Renate Martin, 2 Bde, Vallendar 1985.

⁸ Beispiele mögen sehr subjektiv sein. Sie seien dennoch genannt: *Roger van der Weydens* „Anbetung der Könige“ in der Alten Pinakothek in München bringt diese Einheit in geradezu klassischer Weise zum Ausdruck, aber auch die Bilder von der „Rast auf der Flucht nach Ägypten“ von *Gerard David* in der Nationalgalerie Washington und von *Barocci* sowie von *Francesco Mancini* in den Vatikanischen Museen.

dürfnisse und Nöte ... bedeutet zugleich, sie in den Bereich der messianischen Sendung und erlösenden Macht Christi zu führen.“⁹

Was folgt aus diesem ersten Spannungsbogen personaler Existenz für die katholische Soziallehre? Sie hat zum einen Politik und Wirtschaft auf die Möglichkeitsbedingungen geistiger und leiblicher Entfaltung des Menschen hinzuweisen:

- auf die Gestaltung eines freiheitlichen Gemeinwesens mit einem entsprechenden Bildungs- und Kultursystem, das die Betätigung der Vernunft fördert;
- auf die Notwendigkeit eines besonderen Schutzes von Ehe und Familie als Raum der Erfahrung und Entfaltung menschlicher Leibhaftigkeit;
- auf die Entwicklung einer Wirtschaftsordnung, die menschliche Bedürfnisse und knappe Ressourcen in ein optimales Verhältnis bringt und im Blick behält, dass der Mensch mehr ist als ein Bedürfniswesen;
- auf ein Sozialleistungssystem, das die menschenwürdige Existenz auch jener Personen sichert, die, aus welchen Gründen auch immer - z.B. Kindheit, Alter, Krankheit, Invalidität -, zu einer eigenverantwortlichen Befriedigung ihrer Bedürfnisse nicht in der Lage sind.

Die katholische Soziallehre hat zum anderen aber auch die relative Autonomie irdischer Sachbereiche zu respektieren und gegen jeden religiösen Integralismus zu verteidigen. Wenn alle Sachbereiche „ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigene Ordnung“ besitzen, weil sie Teil von Gottes Schöpfung sind¹⁰, und der Mensch kraft seiner am Geist des Schöpfers teilhabenden Vernunft

⁹ JOHANNES PAUL II, Enzyklika *Redemptoris Mater*, 21

¹⁰ *Gaudium et Spes*, 36. Vgl. auch ANTON LOSINGER, „*Justa autonomia*“. *Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1989, S. 163 ff.

diese Sachbereiche zu durchdringen in der Lage ist, dann ist die Respektierung dieser legitimen Autonomie die Voraussetzung nicht nur seiner personalen Entfaltung, sondern auch seines christlichen Zeugnisses. Es genüge nicht, mahnte Papst *Johannes XXIII* 1963 in seiner Enzyklika *Pacem in Terris*, „vom Glauben erleuchtet zu sein und beseelt vom Wunsch, Gutes zu tun, um eine Kultur (z. B. die Wirtschaftsordnung, M.S.) mit gesunden Grundsätzen zu durchdringen und sie im Geist des Evangeliums zu beleben.“ Dazu sei es vielmehr „notwendig, sich in ihren Einrichtungen zu engagieren und tatkräftig von innen her auf sie zu wirken“ sowie über „reiches Wissen, technisches Können und berufliche Erfahrung“ zu verfügen. Der Christ hat deshalb nicht gegen Wissenschaft und Technik zu kämpfen, sondern mit ihnen kraft seiner Vernunft „die jeder Sache dieser Welt eigentümlichen Gesetze und Normen zu beachten“¹¹ und die Einheit von Glauben und Beruf, von Glauben und Leben anzustreben¹².

2. Individualität und Sozialität

Der zweite Spannungsbogen menschlicher Existenz, der mit dem Begriff der Person zum Ausdruck gebracht wird, ist der der Individualität und der Sozialität. Die Person ist zugleich individuelles und soziales Wesen. Individualität heißt, dass der Person Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit, Unbedingtheit und Unverfügbarkeit zukommt. *Boethius* (480-524) hat in seiner klassisch gewordenen Definition der Person (*persona est naturae rationalis individua substantia*) das Moment der Eigenständigkeit der vernunftbegabten individuellen Substanz besonders betont. Mit dem Begriff der Substanz wird zugleich zum Ausdruck gebracht, dass die Person ein unabgeleitetes, eigenständiges Wesen ist, dass sie in sich ruht. Als vernunftbegabtem Individuum kommt ihr eine Würde zu, die sie nicht anderen Menschen verdankt, die ihr konstitutiv

¹¹ JOHANNES XXIII, *Pacem in Terris*, 147 ff.

¹² JOHANNES PAUL II, *Christifideles Laici*, 34

eigen ist, die letztlich in ihrem Geschaffensein nach Gottes Ebenbild wurzelt. Auch wenn der Mensch die Vernunft noch nicht oder nicht mehr zu entfalten versteht, wie der Ungeborene oder Geistesranke, bleibt ihm diese Würde. Sie hängt nicht vom aktuellen Vollzug der Geistnatur ab¹³. Sie ist jeder Gesellschaft, jedem Staat, jeder Rechts- und Wirtschaftsordnung vorgegeben. Sie ist, wie die deutsche Verfassung in Art. 1, Abs.1 anerkennt, „unantastbar. Sie zu achten und zu schützen, ist Verpflichtung aller staatlicher Gewalt.“

Sozialität heißt, dass der Mensch ein geselliges, mehr noch, ein politisches Wesen ist, dass er von Natur aus auf den anderen Menschen und den Staat angewiesen ist¹⁴. Das beginnt mit seiner „Erstkonstitution“. Er verdankt sein Leben dem Miteinander seiner Eltern. Es setzt sich fort in der „Vollkonstitution“ personaler Existenz, in der Entfaltung seines Lebens in Gesellschaft und Wirtschaft, in Kultur und Politik, in Religion und Kirche. Der Mensch bleibt auf den anderen angewiesen, nicht nur um mittels einer arbeitsteiligen Gesellschaft seine Bedürfnisse zu befriedigen und mittels staatlicher Institutionen die Mängel seiner Natur, das Defizit an Instinkten und die Unsicherheiten seiner Existenz auszugleichen, sondern auch um seine Anlagen und Fähigkeiten zu entfalten, Freude mitzuteilen - geteilte Freude ist doppelte Freude - und so das Werk der Kultur im weitesten Sinne zu errichten.

Die Gesellschaft wurzelt deshalb in der menschlichen Person. Sie ist eine Beziehungseinheit von Personen. Sie ist das Resultat nicht nur der Mängel, sondern auch des Reichtums menschlicher Existenz. Sie ist also nicht nur Erste-Hilfe-Station zur Linderung menschlicher Not oder Versicherungsagentur zur Absicherung von Lebensrisiken, die der einzelne allein nicht tragen kann, sondern

¹³ JOHANNES B. LOTZ, *Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken*, Freiburg 1979. Er unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen „Erst- und Vollkonstitution“ der Person (S. 20 f.).

¹⁴ ARISTOTELES, *Politik* 1253 a und 1278 b.

auch eine Hohe Schule der Kultur, die von den kommunikativen Anlagen und den vielfältigen Fähigkeiten der Individuen lebt und in der sich der Mensch als Mäzen genauso entfaltet wie als Mängelwesen.

Sozialität heißt auch, dass der Mensch Sprache hat, dass er ein dialogisches und kommunikatives Wesen ist, so sehr, dass Dialog und Kommunikation gelegentlich als die zentralen Merkmale personaler Existenz bezeichnet werden¹⁵. In manchen philosophischen Reflexionen geht die Betonung der Beziehungen als des konstituierenden Merkmals menschlicher Existenz sogar soweit, dass die Relation das Zentrum der Person wird und ihr Substanzcharakter, ihre Eigenständigkeit verschwindet bzw. zum Akzidens der Relation wird. Hegel ist der Klassiker dieser Position, den *Emmanuel Mounier* deshalb zu Recht „l'architecte imposant et monstrueux de l'imperialisme de l'idée impersonnelle“ nennt¹⁶. Sein Schüler Marx reduziert den Menschen dann in seiner 6. Feuerbach-These - mit den bekannten katastrophalen Folgen - auf das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“¹⁷.

Maria repräsentiert auch diesen Spannungsbogen personaler Existenz in unüberbietbarer Weise. Nicht als Exemplar der Gattung Mensch, sondern als jene Jungfrau von Nazareth, die mit Joseph verlobt war, wird sie von Gott auserwählt, seinen Sohn zu gebären. Sie demonstriert, dass sie ein geselliger Mensch ist, nicht nur dadurch, dass sie zeitlebens Joseph verbunden bleibt, sondern auch dadurch, dass sie gleich zu Elisabeth eilt, um ihr die große Freude der Verkündigung des Engels mitzuteilen. Geteilte Freude ist doppelte Freude. Sie sucht die Nähe der Apostel und der Jünger ihres Sohnes am Kreuz und danach im Abendmahlssaal beim Kommen des Heiligen Geistes, nachdem ihr Jesus am Kreuz Johannes und

¹⁵ Vgl. MARTIN BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1962

¹⁶ EMMANUEL MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris 1965, S. 13

¹⁷ KARL MARX, *Thesen über Feuerbach*, in: Marx/Engels Werke, Bd. 3, Berlin 1973, S. 6.

mit ihm die ganze Kirche anvertraut hat. Sie kennt offensichtlich keine Versuchung, als Gottesmutter abzuheben und eine Singleexistenz zu führen. Im Gegenteil, ihr Magnifikat zeigt, dass der Jubel über Gottes Menschwerdung den Blick gerade zu den Unterdrückten, Hungrigen und Niedrigen führt, dass er sensibel macht für soziale Beziehungen, für Recht und Unrecht, für Wohlstand und Armut, für Frieden und Gewalt. Das Magnifikat zeigt uns, „dass man die Wahrheit über Gott, der rettet ... nicht von der Bekundung seiner vorrangigen Liebe für die Armen und Niedrigen trennen kann“¹⁸. Maria lehrt uns, die widrigen Umstände des sozialen Lebens nicht passiv hinzunehmen, sondern zu kritisieren und im Vertrauen auf Gottes Hilfe zu ändern. „Ihre mütterliche Sorge gilt den persönlichen und sozialen Aspekten menschlichen Lebens auf der Erde“¹⁹.

Welche Konsequenzen hat dieser Spannungsbogen personaler Existenz für die katholische Soziallehre? Die katholische Soziallehre sucht ihm in erster Linie durch ihre Ordnungsprinzipien der Subsidiarität, der Solidarität und des Gemeinwohls gerecht zu werden. Sie betont immer wieder den anthropozentrischen Charakter aller sozialen Beziehungen. In ihren Sozialzyklen und im Konzilsdokument *Gaudium et Spes* variiert sie häufig die Erkenntnis, dass der Mensch Ursprung, Träger und Ziel politischer, gesellschaftlicher und ökonomischer Institutionen ist²⁰, dass die Arbeit Vorrang habe vor dem Kapital, wie eine ihrer vieldiskutierten und oft auch missverstandenen Präferenzregeln heißt²¹. Zugleich unterstreicht sie, dass die sozialen Beziehungen dem Menschen

¹⁸ JOHANNES PAUL II, *Redemptoris Mater*, 37. Vgl. auch: *Die Evangelisierung in der Gegenwart und in der Zukunft Lateinamerikas*. Dokument der dritten Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla vom 13.2.1979, Ziff. 297

¹⁹ JOHANNES PAUL II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 49

²⁰ JOHANNES XXIII, *Mater et Magistra*, 219; *Gaudium et Spes*, 25 und 63; Johannes Paul II, *Christifideles Laici*, 37

²¹ JOHANNES PAUL II, *Laborem Exercens*, 12 und 13

wesenseigen, nicht fremd oder aufgezwungen oder nur ein notwendiges Übel sind.

Mit dem Subsidiaritätsprinzip bringt sie ein doppeltes zum Ausdruck: zum einen, dass der Staat zum Dienst an den Bürgern verpflichtet ist, zum anderen, dass er in erster Linie deren Freiräume zu sichern hat, dass er ihre Bereitschaft und ihre Fähigkeit zu stärken hat, Initiativen zu ergreifen, Anstrengungen auf sich zu nehmen und Leistungen zu erbringen. Er hat ihnen zu überlassen, was sie aus eigenen Kräften regeln können. Das Subsidiaritätsprinzip, das geradezu als das Markenzeichen der katholischen Soziallehre gilt, schützt die Individualität des Menschen in seinen sozialen Beziehungen. Das Solidaritätsprinzip verpflichtet die Menschen zu gegenseitigem Beistand sowie zur Loyalität gegenüber dem Staat und den Staat zur Solidarität mit dem Bürger nicht zuletzt durch ein funktionierendes, aber auch das Subsidiaritätsprinzip beachtendes Sozialleistungssystem. Zugleich verpflichtet es den Staat zur Solidarität mit anderen Staaten. Sein Ziel ist der Schutz in erster Linie nicht der Sozialität, sondern der Würde des Menschen, die Individualität und Sozialität vereint. Dies gilt auch für das Gemeinwohlprinzip. Es verpflichtet den Bürger und seine Gemeinschaften - z.B. Kommunen oder Unternehmen oder Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände -, eigene Interessen zu relativieren, dem Sozialverträglichkeitstest zu unterwerfen und das Gelingen nicht nur des eigenen Lebens, sondern auch des Lebens der Mitmenschen und der folgenden Generationen im Auge zu behalten. Es verpflichtet vor allem aber die Politik, das Gemeinwohl als die Gesamtheit der sozialen Möglichkeitsbedingungen personaler Entfaltung des Menschen anzustreben²². Die katholische Soziallehre folgert aus diesem Spannungsbogen personaler Existenz, dass das Gemeinwohl zu den Voraussetzungen eines gelingenden Lebens gehört. Aus diesem Spannungsbogen ergibt sich aber auch

²² *Gaudium et Spes*, 26 und 74; JOHANNES XXIII, *Mater et Magistra*, 65; *Pacem in Terris*, 58.

eine besondere Verpflichtung zum Einsatz für die Grundrechte des Menschen, insbesondere für sein Recht auf Vereinigungsfreiheit, das Papst *Leo XIII* bereits in *Rerum Novarum* als ein Naturrecht bezeichnete, das der Staat den Arbeitern nicht vorenthalten dürfe²³. *Johannes Paul II* hat den Schutz der Grundrechte, insbesondere des Rechts auf Vereinigungsfreiheit, auf Meinungsäußerungsfreiheit, auf demokratische Partizipation durch freie und regelmäßige Wahlen und auf Religionsfreiheit seit seiner ersten Enzyklika *Redemptor Hominis* wiederholt als Teil des Evangelisierungsauftrages der Kirche bezeichnet, zuletzt noch in seinem Apostolischen Schreiben zum Abschluss der Afrikanischen Bischofssynode²⁴.

3. Freiheit und Verantwortung

In den bisher erörterten Dimensionen personaler Existenz ist schon ein dritter Spannungsbogen angeklungen, der von Freiheit und Verantwortung. Die Person ist als vernunftbegabtes Individuum frei von Zwängen und Determinierungen. Sie wählt die Ziele ihres Handelns und die Wege und Mittel, um sie zu erreichen. Sie bestimmt ihr Verhältnis zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zur Umwelt. Sie hat die Freiheit, Triebe zu beherrschen, Verlockungen zu widerstehen, Ja oder Nein zu sich selbst zu sagen. Selbstverfügung und Selbstbestimmung bedeuten nicht Willkür oder Gewissenlosigkeit, sondern die Freiheit der Entscheidung für das Sittliche, das wiederum die Möglichkeitsbedingung eines gelingenden Lebens ist. Der Mensch ist aufgerufen, sich auf die seinem Wesen entsprechende Weise zu verwirklichen. Damit trägt die Freiheit eine sittliche Verpflichtung in sich. Sie ist „Freiheit in Bindung“. Die „Freiheit-für“ ist der Sinn der „Freiheit-von“²⁵.

²³ LEO XIII, *Rerum Novarum*, 38

²⁴ JOHANNES PAUL II, Apostolisches Schreiben über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000 *Ecclesia in Africa* (14. 9. 1995), 112

²⁵ J. B. LOTZ, Ebd., S. 111. Vgl. auch JOSEF RIEF, *Menschenwürde, Freiheit und Verantwortung im Verständnis der christlichen Anthropologie*, in: Günter Baad-

Nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden. In der wahren Freiheit drückt sich seine Gottebenbildlichkeit aus. Der Mensch soll seinen Schöpfer aus eigenem Entschluss suchen und frei zur Vollendung in Einheit mit ihm gelangen. Dies macht seine Würde aus. „Eine solche Würde erwirbt der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt sowie sich die geeigneten Hilfsmittel wirksam und in angestregtem Bemühen verschafft“²⁶. Freiheit ist also auf Tugenden angewiesen. Sie bedeutet Verantwortung. Der Mensch hat für seine Entscheidungen Rechenschaft abzulegen - gegenüber seinem Gewissen und gegenüber Gott und in bestimmten Feldern seines Handelns auch gegenüber der Gesellschaft bzw. dem Staat, der dann z.B. die Gestalt eines Gerichtes, eines Einwohnermeldeamtes oder eines Finanzamtes annimmt. Das Gewissen, das den Menschen in die Verantwortung ruft, ist eine innere Stimme, die den Menschen zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anhält, die ihm die objektiven Normen der Sittlichkeit vermittelt, die Gott seinem Herzen eingeschrieben hat. Diese Stimme demonstriert ihm seine Freiheit. Ihr zu gehorchen macht die Würde des Menschen aus, ist wiederum eine Bedingung gelingenden Lebens²⁷.

Der Freiheit ist nicht nur eine sittliche Schranke gesetzt, sondern auch die Schranke der Freiheit der Mitmenschen. Die Freiheit des einen muss mit der Freiheit des anderen kompatibel sein. Sie ist deshalb auf das Recht und den Staat angewiesen. Aber Recht und Staat sind nicht schon durch ihre bloße Existenz freiheitssichernd. Sie können die Freiheit auch bedrohen oder unterdrücken. Damit sie statt Schranke Bedingung der Freiheit sind, müssen sie

te/Anton Rauscher, Hrsg., Christliche Gesellschaftslehre, Eine Ortsbestimmung, Graz 1989, S. 53 ff.

²⁶ *Gaudium et Spes*, 17

²⁷ *Gaudium et Spes*, 16. Vgl. auch JOHANNES PAUL II, *Veritatis Splendor*, 54

selbst auf Freiheit hin orientiert sein²⁸. Sie müssen die Menschenrechte respektieren und die Gewaltenteilung praktizieren.

Auch diesen dritten Spannungsbogen repräsentiert Maria in vollkommener Weise. Frei fragt sie nach dem ersten Schrecken, wie denn das geschehen solle, was der Engel ihr verkündigt hat, ohne mit einem Mann verheiratet zu sein. Frei spricht sie ihr die Geschichte wendendes Fiat, nachdem der Engel, der die Frage offenkundig nicht als unangemessen empfand, ihr eine hinreichende Antwort gegeben hat. Frei übernimmt sie zusammen mit Joseph die Verantwortung für das Kind, den Knaben, den jungen Mann. Die Umstände, unter denen sie diese Verantwortung übernahm, gehören für mich gerade auch als Sozialethiker zu den größten Herausforderungen des Neuen Testaments. Das beginnt schon mit der Geburt: kein Palast, kein angemessenes Haus, nicht einmal eine Herberge nimmt sie auf, um den Gottessohn zu gebären. Die Geburt erfolgt in größter Armut in einem Stall. Es folgt zwar allerlei Besuch, auch hoher Besuch, sogar mit königlichen Geschenken. Aber der zweite Schock lässt nicht lange auf sich warten: blutige Verfolgung, Flucht, Emigration nach Ägypten. Nichts beirrt Maria in ihrer Verantwortung, in ihrer vorbehaltlosen Hingabe der Liebe, auch nicht die Dramatik des Karfreitags, die die Dramatik in Bethlehem noch weit übertrifft. Nach einem Jahrzehnte währenden Leben in der Zimmermannsfamilie offenbart sich Jesus als der rettende, heilende, belehrende und liebende Gottessohn. Die Menge läuft ihm nach. Sie jubelt ihm zu, nicht nur in Jerusalem, um schon kurze Zeit später zu Pilatus zu rufen: „Kreuzige ihn“. Zwar war Maria schon bald nach der Geburt von Simeon im Tempel angekündigt worden, dass ihr ein Schwert durch die Seele dringen werde, aber wie war das Kreuz auf Golgota in Einklang zu bringen mit der Verkündigung des Engels Gabriel, dass Gott diesem Kind

²⁸ Vgl. ERNST WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Freiheit und Recht, Freiheit und Staat*, in: E. W. BÖCKENFÖRDE/ H. KRINGS/ W. KASPER, *Freiheit*, in: Staatslexikon, 7. Aufl., Bd. 2, Freiburg 1986, Sp. 704 ff.

den Thron seines Vaters David geben werde? Alles schien zu zerplatzen, was Engel, Propheten und Könige ihr angekündigt hatten. Aber Maria harrt aus auf dem Weg nach Golgota, unter dem Kreuz und in der Finsternis, die der Kreuzigung folgt. Der Sozialethiker kann mit der Kirche in Maria jene Kraft und jene Liebe erkennen, die sich vorbehaltlos hingibt, die größte Schmerzen zu ertragen vermag, die in grenzenloser Treue und unermüdlichem Einsatz zu trösten und zu ermutigen weiß und deshalb zu allen Zeiten und in allen Ländern das Ziel ungezählter Wallfahrer ist.

Welche Konsequenzen hat dieser Spannungsbogen personaler Existenz für die katholische Soziallehre? Sie versucht erstens, durch ihre Ordnungsprinzipien der Subsidiarität, der Solidarität und des Gemeinwohls auch diesen Dimensionen gerecht zu werden. Alle diese Prinzipien lassen sich als Schlüssel zur Sicherung personaler Freiheit betrachten und entfalten. Zweitens unterstreicht die katholische Soziallehre die Bedeutung der Grund- und Menschenrechte²⁹ sowie der Gewaltenteilung³⁰ für die Sicherung der Freiheit. Grundrechte sind für sie „Naturrechte, Universalrechte, unantastbare Rechte: Niemand, nicht der einzelne, nicht die Gruppe, nicht die Autorität und nicht der Staat kann sie verändern oder aufheben, weil sie von Gott selbst kommen.“³¹ Die Gewaltenteilung begrenzt die politische Macht und stärkt die Kontrollierbarkeit, mithin auch die Verantwortlichkeit ihrer Träger. Als kontinuierliches Plädoyer für die Achtung der Menschenrechte ist die katholische Soziallehre für viele kirchliche Bewegungen bzw. Christen in aller Welt Impuls, sich für den Schutz der Rechte Armer, Benachteiligter, Unterdrückter und Ungeborener einzusetzen.

²⁹ JOHANNES XXIII, *Pacem in Terris*; *Gaudium et Spes*, 21, 29, 73 und 76; Paul VI, *Octogesima Adveniens* 16; JOHANNES PAUL II, *Sollicitudo Rei Socialis* 15, 33; *Centesimus Annus*, 21, 22 und 47

³⁰ JOHANNES XXIII, *Pacem in Terris* 68; JOHANNES PAUL II, *Centesimus Annus*, 44

³¹ JOHANNES PAUL II, *Christifideles Laici*, 38

Drittens schließlich plädiert die katholische Soziallehre zur Sicherung von Freiheit und Verantwortung für ein Verhältnis von Staat und Kirche, das von gegenseitiger Autonomie und gleichzeitig von Partnerschaft geprägt ist. Der Staat ist, wenn er dem Gemeinwohl dienen will, von Voraussetzungen abhängig, die sich seiner Macht entziehen. Er kann jene zivilen Tugenden und Grundwerte, die das Fundament seiner Ordnung sind, nicht per Dekret herstellen. Er bleibt auf intakte Familien, erziehende Schulen, eine zivile Gesellschaft und nicht zuletzt auf die Kirchen angewiesen. Wie deutlich zeigt sich dies nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in Russland und in den anderen Staaten des ehemaligen Ostblocks. Die Kirche war und ist durch ihre bloße Existenz ein Widerpart jedes staatlichen Totalitarismus, „Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person... Indem sie nämlich die Wahrheit des Evangeliums verkündet und alle Bereiche menschlichen Handelns durch ihre Lehre und das Zeugnis der Christen erhellt, achtet und fördert sie auch die politische Freiheit der Bürger und ihre Verantwortlichkeit“³².

4. Gottebenbildlichkeit und Ambivalenz

Der vierte Spannungsbogen personaler Existenz ist der von Gottebenbildlichkeit und Ambivalenz. Der Mensch ist Gottes Ebenbild. Die skizzierten Dimensionen der Geistnatur, der Individualität, der Sozialität und der Freiheit haben dies bereits anklingen lassen. Der Mensch ist geschaffen, so heißt es im Buch Genesis, nach dem Bild und Gleichnis Gottes.³³ Er ist „das Gott verwandte Wesen, das Gott entsprechende Wesen, das Gegenüber Gottes, der Bundespartner, von Gott ansprechbar und Gott ansprechend.“³⁴ In der Gottebenbildlichkeit kommt somit eine transzendente Dimension der menschlichen Existenz zum Ausdruck. Die Person

³² *Gaudium et Spes*, 76

³³ Gen 1, 26 f.; 5, 1; 9, 6; Weish 2, 23

³⁴ W. KASPER, Ebd., S. 105

vermag sich selbst und alles Geschaffene auf den Schöpfer hin zu übersteigen. Sie vermag, ihn zu erkennen, mit ihm zu sprechen, ihn zu lieben. Sie sehnt sich nach einer übernatürlichen Erfüllung. Eine innerweltliche Vollendung ist ihr verwehrt.³⁵ Sie ist kein saturierbares Wesen.³⁶

In dieser Gottebenbildlichkeit gründet die allen Menschen gleiche Würde. Sie begründet zugleich die Unverfügbarkeit und Freiheit voreinander. Gottebenbildlichkeit bedeutet aber nicht nur, dass der Mensch einen transzendenten Ursprung hat, dass er von Gott geschaffen wurde. Sie ist nicht nur eine schöpfungstheologische, sondern auch eine eschatologische Aussage, nicht nur ein Herkunftssiegel, sondern auch eine Verheißung. Sie verweist ebenso auf das Alte wie auf das Neue Testament, d.h. auf Christus als den neuen Adam, den menschengewordenen Gottessohn, in dem der Mensch zur Vollendung gerufen ist. Das II. Vatikanische Konzil verbindet deshalb in Nr. 22 von *Gaudium et Spes* die Anthropologie mit der Christologie. In diesem Text tritt „erstmalig ... ein neuer Typus einer ganz christozentrischen Theologie auf..., die von Christus her Theologie als Anthropologie wagt.“³⁷ Nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes kläre sich, so *Gaudium et Spes*, „das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung... Da in ihm die menschliche Natur angenommen wurde, ohne dabei verschlungen zu werden, ist sie dadurch auch schon in uns zu

³⁵ J. SPLETT, *Der Mensch ist Person, Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt 1978, S. 18

³⁶ R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, S. 121

³⁷ JOSEPH RATZINGER, *Kommentar zu Gaudium et Spes* 11-22, ebd., S. 350. Vgl. auch W. KASPER, ebd., S. 111 f. und VALENTIN ZSIFKOVITS, *Das Menschenbild der christlichen Theologie*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*, Bd. 22 (1981), S. 17 f.

einer erhabenen Würde erhöht worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt. Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt.³⁸ Von dieser eschatologischen Anthropologie geht auch *Johannes Paul II* aus, wenn er den Christen seit seiner ersten Enzyklika *Redemptor Hominis* 1979 immer wieder - wie auch die österreichischen Bischöfe in ihrem Sozialhirtenbrief 1990 - in Erinnerung ruft, dass „der Mensch der Weg der Kirche ist.“³⁹ Damit wollen der Papst und die Bischöfe Österreichs zum Ausdruck bringen, dass die kirchliche Pastoral nur dann zum Heil führt, wenn sie, wie Christus selbst in seiner Menschwerdung, auf den Menschen in seiner konkreten Lage zugeht, seine Freude und Hoffnung, seine Trauer, Angst und Not teilt und seinen Weg in Familie und Gesellschaft, in Wirtschaft, Politik und Kultur begleitet.

Gottebenbildlichkeit bedeutet schließlich auch, dass der Mensch berufen ist, sich die Welt untertan zu machen. Er ist mit Gott Herrscher über die anderen Kreaturen, über die er durch seine Geistnatur unendlich herausgehoben ist. Er ist beauftragt, die Erde zu bebauen, Wissenschaft und Technik zu entwickeln, mit einem Wort Kultur zu errichten. Er soll Teilhaber an Gottes Schöpfungsmacht werden. Das bedeutet nicht, dass er das Recht hätte, die Erde ohne Rücksicht auf die Mitmenschen und die nachfolgenden Generationen auszubeuten. Aus dem Auftrag des Buches Genesis an den Menschen, sich die Erde untertan zu machen, zu schließen, die Umweltzerstörung habe eine biblische Wurzel, ist ein heidnisches Missverständnis, weil den Schöpfungsberichten nicht nur der Herrschaftsauftrag zu entnehmen ist, sondern auch der Auftrag, die Erde als ein Erbe zu hüten, mit dem der Mensch schonend umzu-

³⁸ *Gaudium et Spes*, 22. Vgl. auch PAUL VI, *Populorum Progressio*, 16

³⁹ JOHANNES PAUL II, *Redemptor Hominis*, 14; *Christifideles Laici*, 36; *Centesimus Annus*, 53; Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs vom 15. 5. 1990, 123 und 132

gehen und das er an die nächste Generation weiterzugeben hat.⁴⁰ Er hat sich auf die Kunst des Hirten zu verstehen, dem am Wohl der Schafe gelegen ist; er darf die Schafe also „nicht bloß aus dem Blickwinkel des Metzgers betrachten.“⁴¹ Nur im Gehorsam gegenüber Gott ist der Mensch Partner und Mitschöpfer Gottes.

Wendet er sich von Gott ab, verliert er seine Mitte und sein Maß. Er versklavt sich selbst, er entfremdet sich seinen Mitmenschen und zerstört die Erde. In seiner Freiheit hat er die Möglichkeit, sich von seinem Schöpfer abzuwenden, ja sich gegen ihn zu erheben und das Böse dem Guten vorzuziehen. Er erfährt sich, so der Konzilstext *Gaudium et Spes*, „auch zum Bösen geneigt und verstrickt in vielfältige Übel. ... Oft weigert er sich, Gott als seinen Ursprung anzuerkennen; er durchbricht dadurch die geschuldete Ausrichtung auf sein letztes Ziel, zugleich aber auch seine ganze Ordnung hinsichtlich seiner selbst wie hinsichtlich der anderen Menschen und der ganzen Schöpfung. So ist der Mensch in sich selbst zwiespältig.“⁴²

Diese Ambivalenz gehört zur menschlichen Natur wie seine Gottebenbildlichkeit. Sie ist im übrigen nicht nur eine christliche, sondern eine allgemein menschliche Erfahrung. So spricht Arnold **Gehlen**, der in seiner Anthropologie die Frage nach Gott bewusst ausklammert, davon, „dass eine konstitutionelle, wesenseigene Brechung im Menschen die Harmonie unerreichbar macht.“⁴³ *Svetozar Stojanovic*, einer der jugoslawischen Neomarxisten der 60er Jahre, stellt gegen die Marxsche Entfremdungslehre fest: „In Wirklichkeit umgreift das Wesen des Menschen auch die Destruktivität,

⁴⁰ Gen 1, 28; 2, 15

⁴¹ *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung*, Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Köln 1985, Ziffer 35

⁴² *Gaudium et Spes* 13. Vgl. auch JOHANNES PAUL II, *Centesimus Annus* 25

⁴³ ARNOLD GEHLEN, *Anthropologische Forschung, Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek 1961, S. 117

nicht nur die Kreativität, wie es Marx schien⁴⁴ und Danko Grlic, ein anderer Neomarxist jener Epoche, nennt den Glauben an eine „konkrete, von Entfremdung freie Natur ... selbst eine gewisse Art von mythologischer Entfremdung.“⁴⁵

Der Mensch ist Gottes Ebenbild und zugleich Sünder. Er kann aufbauen und zerstören, sich finden und sich wegwerfen, lieben und hassen. Der Abwendung von Gott folgt in der Regel die prometheische Deifikation seiner selbst, der Wunsch der Selbsterlösung.⁴⁶ Er endet ebenso konsequent in der Erniedrigung des Menschen, in der „herostratischen Lust“, sich zu einem Stück Natur zu machen, das „sich von Tier und Pflanze nicht grundsätzlich unterscheidet.“⁴⁷ Zu Prometheus gesellt sich Sisyphus, auf Karl Marx folgen Lenin, Stalin und der Archipel Gulag. Der erträumte Segen verwandelt sich in einen Fluch. Der Himmelssturm endet im Höllensturz.⁴⁸ Der Mensch, der Gott verliert, verliert seine Identität.⁴⁹

Spiegelt sich auch dieser Spannungsbogen personaler Existenz im Leben Marias? Nur in seinem ersten Pol, der Gottebenbildlichkeit, nicht dagegen in seinem zweiten Pol, der Ambivalenz. Maria ist in geradezu klassischer Weise Gottes Ebenbild, von Gott geschaffen, ohne Erbsünde empfangen und zur Vollendung in Christus gerufen, in den Himmel aufgenommen. Sie vereint wie niemand somit die schöpfungstheologische und eschatologische Dimension der Gottebenbildlichkeit. Als einziger Mensch ist sie frei von jener Ambivalenz, die dem Menschen sonst eigen ist, von je-

⁴⁴ SVETOZAR STOJANOVIC, *Kritik und Zukunft des Sozialismus*, München 1970, S. 27

⁴⁵ DANKO GR LIC, *Praxis und Dogma*, in: Gajo Petrovic, (Hrsg.), *Revolutionäre Praxis, Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Freiburg 1969, S. 113.

⁴⁶ Unübertroffen bei K. MARX, *Vorrede zu seiner Dissertation*, in: Marx/Engels, *Werke*, Ergänzungsband Berlin 1973, S. 262 f.

⁴⁷ ROMANO GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950, S. 45.

⁴⁸ H. ARENDT, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, S. 11 und 59; PETER BERGLAR, *Fortschritt zum Ursprung*, Salzburg 1978, S. 70.

⁴⁹ Vgl. auch J. SPLETT, Ebd., S. 25; W. KASPER, Ebd., S. 110.

ner Neigung zum Bösen und der Verstrickung in vielfältige Übel, die nach *Gaudium et Spes* zu den konstituierenden Merkmalen der Person gehören.

Was folgt aus diesem dramatischen Spannungsbogen personaler Existenz für die katholische Soziallehre? Die katholische Soziallehre versucht, der Gottebenbildlichkeit zuerst durch ihre anthropozentrische Gesellschaftsphilosophie gerecht zu werden. Ihr bereits erwähnter Leitsatz lautet, dass die Person Ursprung, Träger und Ziel aller sozialen Ordnungen ist. Dieser anthropozentrische Ansatz prägt ihre Wirtschaftsethik ebenso wie ihre politische Ethik. Alle sozialen und politischen Institutionen, vom Betrieb und Unternehmen über Verbände und Gesellschaft bis zum Staat und den internationalen Beziehungen haben der personalen Entfaltung des Menschen zu dienen. Die Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit ist gewiß ein ganz hervorragendes Feld, in dem die Gottebenbildlichkeit der Person Schutz findet. Ihre Gewährleistung ist deshalb eine zentrale Gemeinwohlbedingung. Aber die Gottebenbildlichkeit der Person bedarf auch auf vielen anderen Feldern des besonderen Schutzes.

Wenn der Mensch als Gottes Ebenbild zur Mitherrschaft über die Erde berufen ist, kommt der Arbeit eine besondere Würde zu. Sie ist Voraussetzung dieser Herrschaftsbeteiligung. Sie ist der „Schlüssel der sozialen Frage.“⁵⁰ Sie bedarf deshalb einer betrieblichen Organisation und eines rechtlichen Rahmens, die helfen, dass die Arbeitenden sich „als verantwortliche Schöpfer der erbrachten Güter und Dienstleistungen fühlen dürfen.“⁵¹ Unternehmenskultur und Arbeitsrecht müssen gewährleisten, dass die subjektive Dimension der Arbeit, d.h. die personale Entfaltung des Arbeitenden, nicht ihrer objektiven Dimension, also dem Einkommenserwerb einerseits, der gewinnorientierten Herstellung von Gütern und

⁵⁰ JOHANNES Paul II, *Laborem Exercens*, 3

⁵¹ JOHANNES XXIII, *Pacem in Terris* 64. Vgl. auch JOHANNES PAUL II, *Laborem Exercens*, 15

Dienstleistungen andererseits, geopfert wird. Da die Arbeitslosigkeit in dieser Perspektive nicht nur ein ökonomisches und soziales, sondern auch ein anthropologisches Problem ist, haben sich Politik, Unternehmer und Gewerkschaften um die Sicherstellung bzw. Schaffung menschenwürdiger und rentabler Arbeitsplätze zu bemühen.

Die Ambivalenz der menschlichen Natur ist in der katholischen Soziallehre gewiss omnipräsent. Die Sozialethik weiß um die unheilvollen Konsequenzen dieser Ambivalenz in Wirtschaft und Gesellschaft, Staat und internationalen Beziehungen. Sie trägt ihnen zum einen Rechnung, indem sie der inneren Umkehr des Menschen für die Lösung sozialer, politischer und ökonomischer Probleme nicht weniger Bedeutung beimisst als den Strukturreformen in den jeweiligen Problembereichen, zum anderen dadurch, dass sie bestimmte institutionelle und strukturelle Vorkehrungen zur Begrenzung unheilvoller sozialer Konsequenzen menschlicher Ambivalenz favorisiert.

Was die innere Umkehr, den Wandel der Einstellungen, Erwartungen und Verhaltensweisen betrifft, so sind sie nicht selten die Voraussetzung der Strukturreformen, zumindest ihre unerlässlichen Begleiter, wenn die neuen Strukturen wirklich der Problemlösung dienlich sein sollen. Die Transformationsprozesse in Mittel- und Osteuropa demonstrieren zur Zeit aller Welt, dass es mit der Privatisierung des Eigentums und der Einführung von Mehrparteiensystemen, freien Wahlen und parlamentarischen oder präsidentialen Verfassungsordnungen nicht getan ist, wenn der Sozialismus überwunden und die Übergänge zu Demokratie und Marktwirtschaft gelingen sollen, dass es dazu vielmehr ebenso dringlich neuer Einstellungen, Verhaltensweisen, Tugenden und Initiativen bedarf. Die katholische Soziallehre unterstreicht auch die Bedeutung der Gewissenserziehung und der dafür notwendigen Institutionen, die Bedeutung der Kirche und ihrer Sakramente sowie der Gnade für das Zustandekommen solcher Umkehrprozesse.

Was die institutionellen und strukturellen Vorkehrungen zur Begrenzung unheilvoller sozialer Konsequenzen der menschlichen Ambivalenz betrifft, so zielen sie in erster Linie darauf, den Machtmissbrauch zu verhindern bzw. da, wo er nicht zu verhindern ist, seine schädlichen Folgen zu begrenzen. Die katholische Soziallehre plädiert deshalb im Hinblick auf die Ordnung der Wirtschaft für Markt und Wettbewerb, im Hinblick auf die Betriebsverfassung für faire partnerschaftliche Mitbestimmungsregelungen, im Hinblick auf die innere Ordnung des Staates für die Unterordnung der politischen Macht unter das Recht, für ihre Aufteilung auf verschiedene Träger und die Beteiligung aller Bürger am politischen Willensbildungsprozess, d. h. für den demokratischen Rechtsstaat und die Gewaltenteilung⁵² und im Hinblick auf die internationalen Beziehungen für kollektive Institutionen der Vertrauensbildung und Friedenssicherung, aber auch für das Recht auf Verteidigung und die entsprechenden Streitkräfte.

Die katholische Soziallehre begreift Politik zwar immer als Gemeinwohlgestaltung, mithin als hohe sittliche Pflicht.⁵³ Sie weiß auf Grund der Ambivalenz der menschlichen Natur aber, dass sie häufig nicht mehr sein kann als die Suche nach dem kleineren Übel. Sie immunisiert gegen die Versuchung des Prometheus, ein irdisches Paradies zu errichten, das der göttlichen Gnade nicht mehr bedarf, aber auch gegen die Versuchung des Sisyphus, angesichts der vielen vergeblichen Mühen die Perspektiven zu verlieren und in Resignation zu verfallen. Wer Maria folgt, ist nicht nur geheilt gegen diese Versuchungen, er wird auch jenen helfen können, die auf den Wegen des Prometheus oder des Sisyphus gescheitert sind.

⁵² *Gaudium et Spes* 75; JOHANNES PAUL II, *Ecclesia in Africa*, 112

⁵³ JOHANNES PAUL II, *Christifideles Laici* 23 und 42; *Gaudium et Spes*, 75

Buchbesprechungen (Marienkunde)

FRANZ BREID (HRSG), *Maria in Lehre und Leben der Kirche*, Ennsthaler Verlag Steyr 1995, 314 S., brosch.

Das Buch ist ein Sammelwerk mit den Referaten auf der Tagung der Sommerakademie des „Linzer Priesterkreises“, die 1995 in Aigen stattgefunden hat. Dementsprechend sind die Referate von unterschiedlichem Wert. Der Titel scheint etwas zu allgemein gefasst. Einzelne Beiträge behandeln „Maria in der Lehre der Kirche“ andere nur am Rande „Maria im Leben der Kirche“. Nun, das heißt nicht, dass die Beiträge nicht gut wären - abgesehen von einigen Ausnahmen.

Der erste Beitrag von *R. Laurentin SJ* gehört zu diesen Ausnahmen. Sicherlich war es interessant zu hören, was der verdiente Professor zu sagen hatte; aber seine Gedanken sind zu verschwommen und seine Vorgehensweise entspricht nicht genau den Kriterien der Kirche, sondern mehr seinen eigenen Auffassungen.

Die Beiträge von *L. Scheffczyk* und des Fundamentaltheologen von Freiburg, *J. Schumacher*, haben mir persönlich am meisten gefallen. „Die Zugehörigkeit auch des leiblichen Momentes zur Jungfräulichkeit Mariens, die selbstverständlich auch eine geistige personale Komponente besitzt, ist in der zweitausendjährigen Verkündigungsgeschichte so eindeutig bezeugt, dass man eigentlich einen neuerlichen Nachweis als müßig ansehen und ihn übergehen könnte“ (62). *L. Scheffczyk* geht auf das Wesentliche ein, auf „die Jungfräulichkeit als wirksames Zeichen und Stütze des Geheimnisses der Menschwerdung“ (71) und auf „die Jungfräulichkeit Marias als Urbild der heilsmittlerischen Kirche“ (75).

J. Schumacher geht aus von den Glaubenswahrheiten über Maria, die zuletzt in der Kirche als Dogma verkündet wurden. „Die

Glaubenswahrheit von der unbefleckten Empfängnis Marias“ (104) begründet „das Wesen der Aufnahme Marias in den Himmel ..., dass sie als die Vorerlöste im Hinblick auf ihre Gottesmutter-schaft“ ihrem Sohn verähnlicht und „so zur Vor-Verherrlichten erhoben wurde“ (120). Die unbefleckte Empfängnis Marias ist „eine Realität, die heute angesichts der Ausbreitung der Abtreibung in der säkularen Welt erhöhte Aktualität erhält“ (115). Und die Aufnahme Marias in den Himmel verweist „auf das, was Gott allen Erlösten zgedacht hat“ (141).

Die Ausführungen von A. Ziegenaus über „Maria in der Heiligen Schrift und in der Alten Kirche“ (32) zeigen, dass „das tiefere Verständnis Jesu Christi und Marias sich gegenseitig bedingen, in Theologie und im Glaubensvollzug: Maria führt zu einem vertieften Christusverständnis“ (59). M. Hauke zeigt, wie „die Umdeutung der Mariendogmen“ (174) zu einer „feministischen Christologie“ führt (187). „Wo der «neue Adam» in die Menschheitsgeschichte eingeebnet wird, verliert auch die «neue Eva» ihr Profil“ (188). Die Beiträge von H. J. Schulz, K. Wallner und R. Theiß liest man mit Freude. Sie sind auch sehr lehrreich; insbesondere der von Dr. Theiß, weil er in erzählerischer Form den Zuhörern etwas über die medizinischen Vorgänge in Lourdes mitteilt.

Die anderen Referate sind sicherlich nicht schlecht; sie sind aber nicht Ausdruck dessen, was die Marienverehrung im Leben der Kirche bedeutet. Zusammengefasst: ein Buch über Maria, das gut zu lesen ist, aber nicht bahnbrechend.

GERMAN ROVIRA

DITTRICH, ACHIM, *Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse*. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet 1998 (Mariologische Studien, 11), 353 S., brosch., DM 68, - [ISBN 3-7917-1602-6]

Die vorliegende Monographie, eine Münchener Dissertation, steht unter dem Motto „Wer Maria nicht liebt, sollte gar nicht erst

anfangen, von ihr zu reden“. Sie beschränkt sich nicht auf die Mariologie, bezieht vielmehr immer wieder die Marienverehrung und die Marienfrömmigkeit mit ein.

Der Verfasser entfaltet sein Thema in einem deskriptiven und einem spekulativen Teil. Im ersten Teil geht es ihm um die Kritik an der katholischen Mariologie von seiten der protestantischen Theologie bis zum Jahre 1997, im zweiten Teil um die dogmatischen Prinzipien dieser Kritik. Er bezeichnet sein Werk als einen „kommentierten Materialband“; die neutral referierten Äußerungen protestantischer Theologen kommentiert er im Sinne des katholischen Glaubensverständnisses.

Er beginnt mit der Darstellung der Entwicklung der protestantischen Mariologie-Kritik von der Reformation bis zum II. Vatikanischen Konzil, geht sodann auf die Marienlehre des Konzils (Lumen Gentium, Kap. VIII) ein und die Reaktion darauf durch die protestantische Theologie, um endlich die protestantischen Stimmen zur Mariologie in rund drei Jahrzehnten nach dem Konzil vorzutragen. Sodann bringt er eine instruktive Zusammenfassung des ersten Teiles der Arbeit.

Er beschränkt sich auf die Bekenntnisse der Lutheraner und der Reformierten und legt dabei den Schwerpunkt auf die deutschsprachige Literatur, bezieht jedoch auch theologische Stimmen aus anderen Ländern, vor allem aus den USA und aus Italien, mit ein.

Der erste Teil der Darstellung ist äußerst reichhaltig. Umfassend orientiert er über die neuere mariologische Literatur und ersetzt so gleichsam eine kleine Bibliothek.

Die Mariologie-Kritik der Protestanten beginnt nach dem Verfasser schon bei Luther und den anderen Reformatoren, speziell im Kontext der Kritik an der Heiligenverehrung, obgleich das Marienlob noch eine Zeitlang im Protestantismus heimisch gewesen ist. Die Kritik verschärfte sich jedoch bald in den Jahrhunderten nach der Reformation, speziell seit dem frühen 19. Jahrhundert. Es ist aufschlussreich, wenn ein protestantischer Theologe „die Marien-

frage' im Jahre 1967 als „eines der schwierigsten und in höchstem Maße mit reformatorischen und gegenreformatorischen Affekten beladenen Probleme“ bezeichnete. Aber die Frage nach Maria betrifft nicht nur den affektiven Bereich. Denn nach katholischer Auffassung ist sie keine Randfrage, sondern vielmehr Schnittpunkt der wichtigsten theologischen Aussagen, berühren sich in ihr doch die Christologie, die Ekklesiologie, die Gnadenlehre, die Anthropologie und die Eschatologie.

Der Verfasser diagnostiziert eine Wiederentdeckung der lutherischen Marienlehre bei bedeutenden Autoren des 20. Jahrhunderts, die jedoch die überkommene Kontroverse nicht überwindet. Er beschäftigt sich mit der protestantischen Reaktion auf die marianischen Dogmen von 1854 (Unbefleckte Empfängnis Mariens) und 1950 (Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel) und referiert den innerprotestantischen Streit um die Jungfrauengeburt, wie sie von *Karl Barth* ins Gespräch gebracht wurde. Er bemerkt sodann, dass die Marienlehre des II. Vatikanischen Konzils in gewisser Weise eine neue Situation geschaffen hat, sofern sie die Mariologie christologisch und vor allem ekklesiologisch akzentuiert hat und stärker aus den Quellen der Väter schöpft, wenn Maria nun als Urbild der Kirche hervortritt. Er meint, die Mariologie erhalte so vorreformatorisches Gepräge, woraus sich neue Möglichkeiten für den ökumenischen Dialog ergäben.

In der protestantischen Mariologie-Kritik geht es nicht zuletzt um die reformatorische Identität. Das ist immer wieder von protestantischen Theologen festgestellt worden. Der Angelpunkt ihrer Kritik ist die Stellung Mariens zu Christus und ihre Beziehung zur Kirche. Von daher sind es vor allem die Differenzen in der Gnadenlehre und in der Ekklesiologie, die hier virulent sind. Der „nervus rerum“ ist die Kooperation des Menschen mit der Gnade. Deshalb konvergiert die protestantische Kritik am Marienglauben der Katholischen Kirche in dem Problem der Gnadenhaftigkeit des Heiles und in der Mittlerschaft Mariens und in ihrer Mitwirkung

am Heilswerk, wodurch angeblich die einzige Mittlerschaft Christi verdunkelt wird.

So verschiedenartig die Positionen der protestantischen Theologen im einzelnen sind, letztlich ist Maria im Protestantismus nicht bedeutender für das Credo als Pontius Pilatus. Daher ist es folgerichtig, wenn protestantische Theologen, wo immer sie sich stärker der Mariologie zuwenden, zur katholischen Kirche konvertieren, wie das in neuerer Zeit etwa bei *Max Thurian* und *Richard Baumann* der Fall gewesen ist. Die Konversion dieser beiden Theologen am Anfang bzw. in der Mitte der achtziger Jahre wirft, wie Verfasser konstatiert, „ein ungünstiges Licht auf die Möglichkeit ernsthafter Marienrede im Protestantismus“ (239).

Unverkennbar ist die innere Nähe der Marienlehre zur Frage des Amtes und speziell zur Frage des Petrusamtes. Dem gemäß stellt der protestantische Theologe *Ulrich Wickert* fest, letzten Endes führe erst die volle Reintegration der protestantischen Christen in die *Catholica*, die Einheit in der ungeteilten apostolischen Kirche, zur authentischen Marienlehre und zur authentischen Marienfrömmigkeit.

Das Verständnis der Schrift hat die abendländische Kirche gespalten, so sagt *Adolf Schlatter*, und nur über das Verständnis der Schrift kann es wieder zur Einheit kommen. Dabei muss die Bibel wieder als Buch der Kirche gelesen werden. Die Kirche geht den neutestamentlichen Schriften voran, und diese sind der Kirche anvertraut.

Im 2. Teil, der verständlicherweise nur ein Fünftel der gesamten Arbeit ausmacht, erörtert Verfasser die dogmatischen Prinzipien der protestantischen Mariologie-Kritik in 6 Kapiteln. Dabei beginnt er mit der Mariologie im Lichte der Rechtfertigungslehre, wendet sich dann den vier marianischen Dogmen zu, erwägt in diesem Kontext das Problem des Verhältnisses von Schrift und Tradition, expliziert die Mariologie als konkrete Anthropologie, stellt die protestantische Kreuzestheologie der katholischen Inkar-

nationstheologie gegenüber und fragt endlich, ob es so etwas wie eine ökumenische Mariologie gibt.

In diesem 2. Teil geht es ihm um die tieferen Gründe oder um die Prinzipien der protestantischen Kritik an der katholischen Marienlehre. Er möchte vor allem feststellen, „ob die theoretische Konvergenz, wie sie *W. Pannenberg* und *K. Lehmann* 1986 bei der Rechtfertigungslehre konstatieren zu können glaubten, auch von der Mariologie-Kritik her bestätigt werden kann“ (281), kommt dabei jedoch schließlich zu der Erkenntnis, dass die Mariologie-Kritik der reformatorischen Christen faktisch eine andere Sprache spricht.

Wir erfahren, dass der reformatorisch-katholische Dissens nicht zuletzt die verschiedene Anthropologie betrifft, die bedingt ist durch ein differentes Verständnis der Mysterien Gottes, Christi, der Erlösung und der Gnade und konsequent zu einem differenten Verständnis der Jungfrau Maria und ihrer Stellung im Heilswerk der Erlösung durch Christus und in der Vermittlung der Erlösung durch die Kirche führt.

Treffend stellt Verfasser die reformatorische Kreuzestheologie der katholischen Inkarnationstheologie gegenüber. Er spricht von dem tendenziell pessimistischen Weltbild des reformatorischen und von dem tendenziell helleren Weltbild des katholischen Christentums und hebt den grundlegenden Wert des Diesseits für die Gottbeziehung des Menschen im katholischen Christentum hervor sowie die Bedeutung der geistgeleiteten Kirche und die Vorstellung von der konkreten Heiligung des Menschen in diesem Kontext. Im katholischen Verständnis beginnt die Erlösung, wie er feststellt, bereits in der Inkarnation und wird sie vollendet in der Auferstehung.

Verfasser macht darauf aufmerksam, dass der westliche Katholizismus viele Gedanken des Protestantismus aufgenommen hat, auf indirektem Weg. Von daher möchte er das „Kirchenvolksbegehren“ verstehen. Er meint, da werde dezidiert eine protestanti-

sche Ausformung des Gemeindelebens gefordert. Dabei verkennt er nicht, dass auch im Protestantismus Annäherungen an katholische Traditionen beklagt werden. Das führt ihn zu der Feststellung, die Konfessionsgrenzen würden heute faktisch obsolet dank der allgemeinen Krise des Glaubens, während die theologischen Gegensätze fortbeständen.

Er konstatiert schließlich, dass es eine ökumenische Mariologie gibt, dass sie aber nicht mehr und nicht weniger meint als den interkonfessionellen Dialog über die Mariengestalt im Dienste des besseren Verstehens der je eigenen Position, der Beseitigung von Missverständnissen und der genaueren Formulierung der Differenzen. Der Kern des Dissenses ist, wie er feststellt, das Problem der Vermittlung des Christusheils. Dabei weist er hin auf die Vielfalt der Positionen, auf das den Dialog erschwerende schillernde Meinungsbild und auf das Problem des offiziellen Gesprächspartners im Protestantismus.

Die Untersuchung macht aufmerksam auf entscheidende Punkte, die heute im ökumenischen Dialog oft vergessen werden. Sie errichtet keine neuen Zäune, aber sie erinnert die ökumenische Euphorie, die zuweilen das Feld beherrscht, an die notwendige wissenschaftliche Nüchternheit, die allein der Realität gerecht wird, und wendet sich gegen einen falschen Irenismus. Dabei zeigt sie scharfsinnig die Position der Reformatoren, aber auch der römischen Kirche auf.

Der 2. Teil der Arbeit ist außerordentlich dicht, und er ist ein Zeugnis für die umfassenden theologischen Kenntnissen des Verfassers und für seine Urteilskraft, wenngleich er insgesamt ein wenig fragmentarisch ist.

Die Lektüre des Buches wird erheblich erleichtert durch die Zusammenfassungen, die den 1. Teil der Darstellung immer wieder auflockern und das Gesagte jeweils treffend auf den Punkt bringen. Als günstig erweist es sich auch, dass detaillierte Informationen in Kleindruck gesetzt sind.

Abgerundet wird die Abhandlung über die protestantische Mariologie-Kritik durch ein Personenregister, durch ein Abkürzungsverzeichnis, durch ein Literaturverzeichnis, durch eine thematische Bibliographie, durch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, das das kurze und übersichtliche Inhaltsverzeichnis ergänzt, das dem Corpus des Buches vorangestellt ist, und durch eine Zusammenfassung der entscheidenden Gedanken und Ergebnisse der Arbeit in englischer und in spanischer Sprache. Sehr instruktiv ist das Literaturverzeichnis, das durch eine thematische Bibliographie in fünf Abschnitten ergänzt wird.

Arg selektiv ist das Personenregister. Warum ist es nicht ausführlicher angelegt worden? Das Literaturverzeichnis ist nicht vollständig. Im Text werden Schriften erwähnt, die im Literaturverzeichnis nicht auftauchen. Allzu groß ist die Zahl der Druckfehler. Immer wieder fehlen Worte oder Buchstaben. Auch die Interpunktion ist nicht besonders sorgfältig. Einige wenige grammatische Fehler sind dem Rezensenten aufgefallen (vgl. die Seiten 164.214.216.273.275.280.293. 299).

Nicht angemessen erscheint es, wenn die Adjektive „protestantisch“, „katholisch“, „römisch“, „dogmatisch“, „neuzeitlich“ oder „ökumenisch“ häufiger abgekürzt werden.

Sprachlich ist die Arbeit nicht besonders gut gelungen. Nicht überzeugend ist oft der Wechsel von Präsens und Imperfekt bzw. Perfekt, die Verwendung von Indikativ und Konjunktiv, der Übergang von direkter zu indirekter Rede und die Eingliederung der wörtlichen Zitate in den Text. Nicht selten sind die Sätze lang und kompliziert. Zuweilen ist die Sprache sehr abstrakt. Dabei ist nicht zu verkennen, dass es auch immer wieder glänzende Formulierungen gibt.

Nicht ganz wird das konziliare Einheitsmodell getroffen, wenn von dem Rückweg der protestantischen Konfessionen in die römische Kirche die Rede ist (328). Die römische Kirche ist nicht stehen geblieben. Sie hat sich weiter entwickelt. Die Einheit liegt im Futur, ungeachtet ihrer Bindung an das apostolische Erbe.

Missverständlich ist es, wenn der Religionswissenschaftler *Friedrich Heiler* (1892-1967) als Konvertit bezeichnet wird (178). Heiler ist in jungen Jahren vom katholischen Glauben zum Protestantismus übergetreten.

Wohlthuend ist die ungebrochene Kirchlichkeit des Verfassers, der ein gesundes katholisches Selbstbewusstsein bekundet, ohne damit jedoch dem anders gearteten protestantischen Standpunkt die ihm zukommende gerechte Würdigung vorzuenthalten, der werdend für die katholische Position eintritt. Man bekommt Freude an der Lektüre des Buches, je tiefer man sich hinein vertieft. Für die Mariologie ist es ein bedeutendes Arbeitsinstrument, und es kann in seinem Informationswert gar nicht überschätzt werden.

JOSEPH SCHUMACHER

GROËR, KARDINAL HANS HERMANN, *Maria im Geheimnis Jesu Christi - Ein Beitrag zum Jahr 2000 nach der Geburt Jesu Christi aus Maria*, EOS Verlag, St. Ottilien 1999, 292 S.; DM 24. 80.

Kardinal Groër hat hier einen sehr wertvollen Beitrag für das Jubiläumsjahr geliefert. An Hand von Zitaten aus der Heiligen Schrift (z. B. 80-84; 214-218; 278 f.) und aus kirchlichen Dokumenten und Lehrentscheidungen der Kirche erklärt er „das messianische Wirken Jesu“ und die wichtigsten Geheimnisse unseres Heils: das öffentliche Leben Jesu, das letzte Abendmahl, das Opfer Christi und die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu (103-208). Voraus gehen die „ersten Ereignisse“ (67-102) und die Vorbereitung Marias auf die Aufgabe, Mutter des Herrn zu werden (59-66). In diesen „ersten Ereignissen“ wird Maria in enger Beziehung zum Heiland gesehen und das Geheimnis der Heiligen Familie und insbesondere des hl. Josefs erklärt: „Gott will Josef, dem «Gerechten», Seinen Sohn und dessen jungfräuliche Mutter anvertrauen“ (71). Das Buch endet mit dem ersten Wirken Marias in der Kirche und mit ihrer jetzigen Verehrung durch die Kirche, weil sie Maria braucht (208-289). Dabei erweist sich der Autor als ein treuer An-

hänger der Legio Mariae und somit auch von *Grignion von Montfort* mit seiner „vollkommenen Andacht zu Maria“ (279-289). «Sieben Erwägungen» (5) gehen allen Ausführungen voraus, in denen wiederum Jesus das Zentrum dieser Betrachtung bildet und Maria mit ihm (17-55) ist.

Das Buch hat denselben Titel wie das 8. Kapitel der Konzilskonstitution über die Kirche. Tatsächlich ist es aber ein Buch mit Meditationen über Jesus, der immer von seiner Mutter begleitet wird. Der hl. Josef ist im Buch leider eine Randfigur; doch heißt es: „im übrigen lebten die «Drei» in einzigartig tiefer Einheit“ (98), so dass der Schutzpatron der Kirche nicht ignoriert wird. So fragten ja die Bewohner von Nazareth: „Ist das nicht der Sohn des Josef?“ (Lk 4,22). In der Tat leben „Jesus, Maria und Josef im Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit“ (99).

Wir haben hier ein gutes Buch für Christen, die die Stellung Marias im Werk der Erlösung noch einmal betrachten wollen.

GERMAN ROVIRA

KUBY, GABRIELE, *Mein Weg zu Maria. Von der Kraft lebendigen Glaubens*, Goldmann-Verlag, München 1998, 383 S.

Ein Buch, das frisch und lebendig wirkt, trotz einiger Einwände theologischer und geschichtlicher Art, die man machen könnte (z. B. 77 f.; 198 f.; 261 oder 367); man kann bezüglich der Bewertung einzelner Fakten sicherlich eine andere Auffassung vertreten als die Verfasserin. Es ist ein - es klingt pathetisch - emotionales Buch einer Konvertitin, die ihre Konversion beschreibt, die in *Medjugorje* auf einer Wallfahrt geschah.

G. Kuby, Mutter von drei Kindern, wurde mit acht Jahren evangelisch getauft, und trat als Studentin aus der evangelischen Gemeinschaft aus. Sie beschäftigte sich mit Esoterik und Psychologie, fand aber keine befriedigende Antwort auf ihre vielen Fragen. Nach dem Bruch ihrer Ehe machte sie eine ausgedehnte Reise und

kam nach Medjugorje, wo sie Gott fand, oder besser, Gott machte sich ihr klar: „Er ruft (den Menschen) und hilft ihm, ihn zu suchen, ihn zu erkennen und ihn mit all seinen Kräften zu lieben¹“. Neben Gott fand Frau Kuby Maria, die Mutter des menschengewordenen Gottes.

Das Buch ist eine „Confessio“, und vielleicht hat die Autorin sich von den Confessiones des Augustinus inspirieren lassen, um ein ähnliches indirekt auch apologetisches Werk zu schreiben. Ein gutes Buch, das man in einem Zuge liest.

GERMAN ROVIRA

MARTIN, SANTIAGO, *El evangelio secreto de la Virgen María*, Editorial Planeta, Barcelona 1999, 265 S. [ISBN 84-08-01911-2], ca. 1800 Pts.

Der Autor, katholischer Priester, versucht mit großem Einfühlungsvermögen, das Leben der Mutter Gottes von der Empfängnis ihres Sohnes an bis zu der von vielen Verehrern Marias angenommenen Erscheinung des auferstandenen Jesus bei seiner Mutter zu betrachten. In einem letzten Kapitel (249-262) geht es um den Versuch des Verfassers, das Entstehen der Kirche zu skizzieren, ausgehend von der Zeit, die Jesus nach seiner Auferstehung in dieser beginnenden Kirche bis zu seiner Himmelfahrt verbrachte, und gleichzeitig die Gefühle der Gottesmutter für „ihre Kinder“ darzulegen, was in einem „Testament“, das Maria durch Johannes der Kirche hinterlässt, kulminiert. Dieser Schlussteil (257-262) ist der schwächste Teil des Buches, denn Maria tritt in ihm als eine Lehrerin auf, die allgemeine Dinge sagt, weil diese dem Verfasser wahrscheinlich sehr wichtig erscheinen. Dieses „Testament“ ist eine Art Synthese des Buches.

¹ Vgl. KKK, n. 1

Schade, denn das Buch ist sonst sehr schön und zum Teil sehr bewegend. Natürlich, es ist schwierig, das Mysterium der Gefühle einer Mutter in Form eines Romans zu enthüllen, und, wie der Verfasser selbst zugibt, ist es vor allem schwierig, dieses Mysterium zu ergründen, wenn es sich um die Unbefleckte handelt (265).

Aber, wie schon gesagt, es ist ein Roman über die Mutter des Herrn. Die literarische Form ist meines Erachtens wertvoll, obwohl freilich in einer Sprache geschrieben, die uns das Über-natürliche „natürlich“ erscheinen lässt. Das geschieht in der Form eines Monologs von Seiten Marias, die auf erzählerische Weise Johannes, dem Maria von ihrem Sohn bei seinem Tod anvertraut wurde, alles enthüllt, was uns von der Kindheit Jesu und seinem Heranwachsen interessieren könnte (95-176).

Die Kapitel 1-6 (15-93) beinhalten das, was Lukas und Matthäus in den zwei ersten Kapiteln ihrer Evangelien behandeln. In interessanter Weise ergänzt der Verfasser die Evangelien und erzählt uns anschließend vom öffentlichen Leben des Herrn, hauptsächlich von dem, was im Herzen Marias geschah, wenn sie die Ereignisse verfolgte. Vor allem geht es dem Autor um die wenigen Passagen, in denen die Mutter Gottes im Zentrum dieser Perikopen steht. Hier möchte er uns die inneren Kämpfe Marias und das Wohlwollen ihres Sohnes ahnen lassen, was von einigen Exegeten bewusst falsch interpretiert wurde als eine Ablehnung der Mutter von Seiten Jesu (177-202). Eine besondere Erwähnung verdient das Kapitel über die Kreuzigung (203-248); es ist so feinsinnig geschrieben und beschreibt die Gefühle der Mutter so schön, dass es wahrhaftig bewegend ist.

Um dem Roman einen historischen Charakter zu geben, bringt der Verfasser im Voraus (5-13) eine kleine Geschichte über die „Pilgerfahrt der Eteria“. Dieses „Itinerarium“, das er als ein gefundenes Manuskript in einem Kloster von Asturien darstellt, enthält die Geschichte, die er uns erzählt; er beschreibt sie, als ein Appendix, der der frommen Nonne zugeschrieben wird.

Eine sehr einfühlsame Erzählung, die vielleicht an den Roman über den hl. Josef von *Jan Dobracynski*: „... nimm das Kind und seine Mutter“ erinnert. Martin hat, wie das zitierte Buch, ganz diskret einige Worte auf hebräisch eingefügt, um der Erzählung Kolorit zu geben. Ein gutes Buch, das sogar für die geistliche Lesung oder Betrachtung geeignet ist.

GERMAN ROVIRA

MENKE, KARL-HEINZ, *Fleisch geworden aus Maria - Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1999, 187 S., DM 34, -.

Die vier Lehrsätze der Kirche über Maria: die unbefleckt Empfangene, die jungfräulich den Sohn Gottes empfangen und geboren hat und nach Beendigung ihres irdischen Lebens mit Leib und Seele in der Himmel aufgenommen wurde, sind Wirklichkeiten, die vom Volk Gottes im Laufe der Jahrhunderte immer besser erkannt worden sind. Es hat die Gottesmutter, die auch die Mutter der Kirche ist, mit überschwenglicher Liebe verehrt, wie Kinder ihre Mutter lieben.

Nun, deshalb findet man die abfällige Kritik über die Art der Verehrung Marias, die der Verfasser an Männern der Kirche in vergangenen Zeiten übt (11-20, vor allem 11-13), nicht passend für ein an sich gutes Buch. Sogar in der schönen Predigt am Ende des Buches erlaubt sich der Verfasser einen Schnitzer in bezug auf die Tradition (181).

Der neuere Stand theologischer Überlegungen über Maria hängt ab von der Forschung der vergangenen Jahrhunderte und von der Zustimmung des Lehramtes zu den Ergebnissen der Theologen. Dass es hier Übertreibungen geben kann, ist verständlich; denn in der Forschung ist jede Hypothese nützlich, auch wenn sie sich später als unzureichend oder ungenau erwiesen hat. Am Ende hat man die Wahrheit besser erkannt, und das zählt.

Das Buch behandelt die Dogmen über Maria aber recht subjektiv; der Verfasser will sie vorwiegend vom Standpunkt der Geschichte Israels aus betrachten. Allerdings wird nicht vieles von der Geschichte Israels näher besprochen – es geht vorwiegend um die Interpretation des Verfassers, die aber zulässig und durchaus fundiert scheint; sie steht auch im Einklang mit dem Lehramt, was bei anderen Autoren nicht immer selbstverständlich ist.

Es braucht nicht unterstrichen zu werden, dass dies nicht die einzige mögliche Interpretation ist. Dies zeigt sich vor allem in dem Kapitel „Maria der Heilsgeschichte und Maria der Bilder“ (165-178). Abgesehen davon, dass viele Menschen Bilder lieben, die anderen kitschig scheinen, muss man berücksichtigen, dass der Geschmack auch von den jeweiligen historischen Gegebenheiten abhängig ist. Sehr gut scheinen die Ausführungen des Verfassers zur „Rahnerschen“ Interpretation des Dogmas der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel (152-162); es ist schließlich nicht wahr, dass die Kirche am 15. August den Tod Marias feiert; sie feiert vielmehr ihre Aufnahme in den Himmel als Person mit Leib und Seele (157). Auch die Auseinandersetzung mit *K. Barth* und *K. Rahner* über die Gnade und die Ursünde (128-132) ist sehr interessant.

Insgesamt verdient dieses Buch Anerkennung. Es ist nicht leicht zu lesen und erfordert viel Aufmerksamkeit; aber die Lektüre lohnt sich.

GERMAN ROVIRA

PEMÁN, JOSÉ MARÍA, *Lo que María guardaba en su corazón*, Editorial Edibesa, Madrid 1997, 348 S.

Das vorliegende Werk fasst verschiedene Schriften dieses großen Dichters unserer Zeit zusammen. Die Verdienste des 1981 verstorbenen Autors als Katholik und Literat wurden bald aner-

kannt; seine sterblichen Überreste wurden 14 Jahre nach seinem Tod in der Kathedrale von Cadiz beigesetzt.

Pemán folgt mit der Thematik seiner Romane und Schriften den Spuren der großen spanischen Schriftsteller des 16. Jahrhunderts: *Fray Luís de León*, *Teresa de Jesús* oder *Juan de la Cruz*; er schreibt von dem, was sein Herz bewegt. In seinen Bühnenstücken ahmt er *Tirso de Molina*, *Lope de Vega* und vor allem *Pedro Calderón de la Barca* nach, und es gelingt ihm, obwohl er nicht die Größe dieser Meister hat, seine Leser zu begeistern und vielleicht auch für den Glauben zu gewinnen.

Dieses Buch trägt den Namen eines Werkes, das schon 1962 erschien (11-255). Es versucht, die Geheimnisse des Herzens Marias, das, was die Mutter Gottes in ihrem ganzen Leben für sich behielt, zu ergründen; sie bewahrte ja alles, was geschehen war, in ihrem Herzen (vgl. Lk 2, 19.51). So lautet auch der deutsche Titel des Buches. Dazu kommen eine Reihe von Artikeln (257-320), die der Verfasser bei verschiedenen Gelegenheiten und in mehreren Zeitschriften bzw. Zeitungen publizierte, und 13 Gedichte (321-348), die nach der Auffassung des Verlegers die trefflichsten von den vielen sind, die der Verfasser Maria widmete.

Die Artikel sind für konkrete Anlässe geschrieben und insofern zeitbedingt, aber sie sind für den Leser eine Bereicherung. Die Gedichte sind von unterschiedlicher Qualität, mehr oder weniger gelungen. Das Hauptwerk ist ein Hymnus an Maria, mit feinen Umrissen dessen, was in ihrem Herzen vorging. Wie kann man ahnen, was im Herzen Marias geschah, wenn man nicht das ganze Evangelium berücksichtigt? Aber alles ist plausibel und mit großer Diskretion behandelt, wie es nur ein Dichter machen kann.

Es ist dem Verlag zu danken, dass er auf diese Weise vom gesamten Werk des Verfassers diese Auswahl getroffen hat. Das Buch ist handlich und angenehm zu benutzen und ersetzt so bei vielen Lesern das Suchen in den gesammelten Werken.

GERMAN ROVIRA

VON RAAB-STRAUBE, ALBRECHT (HSRG), *Marienerscheinungen in Deutschland*, Oros Verlag. Altenberge 1999 (1996) [ISBN 3-89375-183-1] 168 S.

Das besprochene Werk ist der 9. Band der marianischen Bücher, die das „Medjugorje-Zentrum“ produziert. Pfarrer A. von Raab-Straube ist, zusammen mit W. Preibisch, dem Mentor dieses Zentrums in Deutschland, der Herausgeber dieses interessanten Buches. Das Vorwort hat M. Willig geschrieben.

Entsprechend einem Bonmot, das vom Autor dieses Vorwortes zitiert wird, würde ich behaupten, bei dem Buch „handelt sich um menschlichen Glauben, nicht um göttlichen Glauben aus der Offenbarung“ (9). Gewiss, die Marienerscheinungen - und ich zitiere weiter - „treffen auf sehr hohe Glaubensbereitschaft des Volkes“. Es ist schwierig zu unterscheiden, wann die Botschaft einer angeblichen Marienerscheinung im Sinne der Kirche ist, wenn sie nicht einfach beinhaltet, was die Kirche lehrt. Wie Bischof Spital sagt, sind Privatoffenbarungen „nicht dazu da, die endgültige Offenbarung Christi zu ‘vervollkommen’ oder zu ‘vervollständigen’“ (161). Diesbezüglich sind die Hinweise vernünftig, die von Raab-Straube am Ende des Buches gibt (163-167).

Die Ereignisse von Heede, die von A. Zumholz (86-122) und anschließend von Pfr. J. Brinkmann dargestellt werden (123-137), scheinen mir außergewöhnlich. Einerseits haben wir negative Stellungnahmen von bischöflichen Behörden zur Übernatürlichkeit der Vorkommnisse und widersprüchliche Aussagen der Seherinnen; andererseits ist das Leben und der Aufopferungsgeist von G. Ganseforth ein so klares Zeugnis, dass man über das heutige positive Echo erstaunt ist. J. Brinkmann fügt seiner Beschreibung kirchliche Dokumente an, um die Erscheinungen Marias in Heede plausibel zu machen.

Der Bericht über Marienfried (69-85) von A. Rehm ist zu oberflächlich, als dass man daraus auf einen übernatürlichen Ursprung

dieser Gebetsstätte schließen könnte. Rehm erzählt angenehm und diese erzählerische Form ist leicht zu lesen, aber er bringt wenig vom Inhalt und von der Bedeutung der Erscheinung. Dagegen ist der Bericht von Pater *D. von Stockhausen* über Heroldsbach (138-147) zweifelsohne spiritueller und recht informativ. Mit ihm staunt man darüber, wie leichtfertig die Exkommunikation der Seherkinder und der Gläubigen, die dahin gingen, geschah (144). Aber es erstaunt auch, wenn er meint: „Ich kenne keinen Ort, wo so viel gebetet wird, wie in Heroldsbach“ (10). Das hängt von dem ab, was er unter Gebet versteht. Ähnlich ist es mit dem Urteil von *K. Rahner* (166) über die Christen des Jahres 2000: Sie seien Mystiker, sonst seien sie nicht Christen: das Urteil hängt von dem ab, was Rahner unter Mystik versteht.

Die Beiträge von Pfr. *Albrecht von Raab-Straube* (23-41) und der Beitrag von Prof. *H. Petri* (42-68) sind gewissermaßen entgegengesetzt: Neben der Skepsis des Wissenschaftlers, die nicht ganz begründet scheint, steht der Pastor, der häufig mit allen Schichten des Volkes in Berührung kommt und daher weiß, was die Gläubigen nötig haben. Kann man nicht sagen: „Wenn Erscheinungen als suspekt angesehen werden müssten, dann wäre ja unser ganzer Glaube hinfällig?“ (10). Für von Raab-Straube sind die Erscheinungen von 1876 nach dem Gutachten von Prof. *M. J. Scheeben* echt; der Bischof von Trier war im Gefängnis, und die ganze Verantwortung lag beim Kölner Gelehrten (25/27). Die Ereignisse von 1999 sind nach seiner Meinung ernst zu nehmen (38/39). Man soll aber nicht der Entscheidung der Kirche vorgreifen.

Im ganzen ein Buch, das informativ ist, aber einige Verfasser nehmen indirekt Stellung zu den Erscheinungen, ohne die Entscheidung der Kirche abzuwarten.

GERMAN ROVIRA

SCHMIEDL, JOACHIM, *Marianische Religiosität in Aachen. Frömmigkeitsformen einer katholischen Industriestadt des 19. Jahrhunderts*, Altenberge, Oros Verlag 1994, XII + 357 S. brosch. DM 69,80 ISBN 3-89375-097-5 (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 30).

Die Untersuchung, eine kirchengeschichtliche Dissertation, weckt nostalgische Gefühle, wenn sie das lebendige, marianisch geprägte, religiöse Leben einer rheinischen Stadt, der Stadt Aachen, im 19. Jahrhundert beschreibt. In einem einleitenden Kapitel beschäftigt sich der Verfasser allgemein mit einigen Aspekten der Marienlehre und der Marienverehrung des 19. Jahrhunderts. In einem 2. Kapitel wendet er sich der politischen, der gesellschaftlichen und der kirchlichen Situation dieser Stadt im 19. Jahrhundert zu. In einem 3. Kapitel behandelt er die Vielfalt des Bruderschaftswesens und der marianischen Kongregationen dieser Stadt in dem angegebenen Zeitraum. Das 4. Kapitel widmet er dem aus dieser Stadt stammenden Bischof *Johannes Theodor Laurent* (1804-1884), der einige Jahre Bischof in Luxemburg gewesen ist, dann aber nach seiner frühen Pensionierung über Jahrzehnte hin in seiner Heimatstadt seelsorglich gewirkt und für die Frömmigkeitsgeschichte dieser Stadt eine nicht geringe Rolle gespielt hat. In einem 5. Kapitel charakterisiert der Autor zwei marianische Andachtsformen in Aachen im 19. Jahrhundert, die er zwischen dem barocken Überschwang und der Herausforderung durch die soziale Frage situiert, um schließlich in einem 6. Kapitel die Rezeption des Immaculata-Dogmas im Rheinland und den Bau der Aachener Marienkirche zu thematisieren und einige Schlußreflexionen anzustellen.

Näherhin wird in der Abhandlung der Zeitraum von der Säkularisation bis zum Kulturkampf untersucht. Das ist ein Zeitraum, der geprägt ist von der Neuordnung der kirchlichen Strukturen nach den napoleonischen Wirren und nach der Säkularisation, von der beginnenden Industrialisierung und vom Kampf der Kirche gegen staatliche Restriktionen. Der Autor richtet sein Interesse auf die

Stadt Aachen, weil diese Stadt, wie er feststellt, eine lange marianische Tradition hat, welche die Aufklärung, die Französische Revolution und die Säkularisation überdauert hat, und weil diese Stadt eines der Zentren der Frühindustrialisierung im westdeutschen Raum gewesen ist, was zur Folge hatte, dass die Kirche hier früher als an anderen Orten durch die soziale Frage herausgefordert wurde. Zudem war Aachen, wie der Autor bemerkt, eine überwiegend katholische Stadt mit einer mehrheitlich protestantischen Verwaltung, was im 19. Jahrhundert typisch gewesen ist für die preußischen Rheinlande.

In dem untersuchten Zeitraum entfaltete sich das religiöse Leben - so erklärt der Verfasser - vor dem Hintergrund einer Restauration im Zeichen des Barock, der Romantik und des Ultramontanismus.

Wir erfahren von dem segensreichen Wirken des Aachener Priesterkreises im 19. Jahrhundert, der sich um den Pfarrer von St. Nikolaus, *Leonhard Alois Nellesen* (1783 - 1859), gebildet hatte, und von einer Reihe von tatkräftigen und einflussreichen Laien, die im Einflussbereich des Priesterkreises standen. Zu ihnen zählte eine Zeitlang die Konvertitin *Luise Hensel*. Damals erstarkte das katholische Selbstbewusstsein spürbar, und es entstanden verschiedene karitative und missionarische Vereinigungen und auch einige neue Schwestern- und Brüderkongregationen. Das religiöse Leben der Gläubigen entfaltete sich in dieser Zeit vor allem in einer großen Zahl von Andachten, die beliebt waren und stark besucht wurden. Sie galten dem Gebet für die Verstorbenen, der Verehrung des Altarssakramentes sowie der Verehrung der Gottesmutter und der anderen Heiligen. Solche Andachten wurden dadurch multipliziert, dass sie auch in Verbindung mit den monatlichen Bruderschaftstreffen abgehalten wurden. Mit besonderem Eifer wurden darüber hinaus die kirchlichen Feste begangen, vor allem die Marienfeste, das Fronleichnamfest und das Allerseelenfest. Eine große Rolle spielten im Frömmigkeitsleben dieser Zeit endlich auch die Ablässe sowie die Wallfahrten, die Prozessionen und die Bittgänge.

Hier ist auch an die „Aachener Heiligtumsfahrt“ zu erinnern, die in das Mittelalter zurückreicht, die bestimmt ist durch die Verehrung von vier großen Reliquien aus den Erdentagen Jesu. Ihretwegen gehörte Aachen im späten Mittelalter zusammen mit Rom, Jerusalem und Santiago de Compostela zu den bedeutendsten Wallfahrtsorten der Christenheit. Bis heute wird die Heiligtumsfahrt in einem Sieben-Jahres-Turnus durchgeführt. Verständlicherweise wurde sie besonders intensiv gepflegt im 19. Jahrhundert. Damals beteiligten sich an ihr bis zu 150 000 Pilger. Die Heiligtumsfahrt ist zwar nicht ausgesprochen marianisch geprägt, aber immerhin stark marianisch akzentuiert.

Unter dem Einfluss der Aufklärung und im Gefolge der Französischen Revolution verloren die alten Bruderschaften an Ansehen, im 19. Jahrhundert aber erlebten sie bald eine Renaissance, auch in Aachen. Ja, es wurden nicht wenige neue Bruderschaften gegründet, vor allem im Blick auf die religiösen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse der Zeit. Nicht selten waren sie marianisch akzentuiert. Zu ihnen gesellten sich neue Marianische Sodalitäten und Kongregationen, die vor allem von den Jesuiten forciert wurden. Nicht anders als die Bruderschaften richteten sie den Blick auf die religiöse Formung ihrer Mitglieder sowie auf das gesellschaftliche Leben, auf die gegenseitige Hilfe und auf das Hineinwirken in die Öffentlichkeit. Dabei betonten die Bruderschaften stärker das religiöse Gemeinschaftsleben, während die Marianischen Sodalitäten und Kongregationen mehr auf die individuelle religiöse Formung ausgerichtet waren. Sie wollten damit vor allem eine Antwort geben auf die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse, die damals im Entstehen begriffen waren.

Nachhaltig wurde die Frömmigkeit in der Stadt Aachen vor allem in ihrer marianischen Ausrichtung in dem untersuchten Zeitraum durch den Theologen und Bischof *Johannes Theodor Laurent* geprägt, der Jahrzehnte hindurch segensreich in seiner Heimatstadt gewirkt hat. In einer Reihe von Schriften - im wesentlichen handelt es sich dabei um Predigten und Kanzelvorträge - hat er seinem

seelsorglichen Wirken Nachdruck verliehen. Er hatte profunde Kenntnisse der Heiligen Schrift, der Kirchenväter und der großen Theologen der Kirche und war stark meditativ veranlagt. Sein Hauptanliegen war die Marienverehrung, die auch seine persönliche Frömmigkeit in außerordentlicher Weise bestimmt hat.

Das marianisch geprägte religiöse Leben in Aachen artikuliert sich im 19. Jahrhundert nicht nur in den Bruderschaften und in den marianischen Kongregationen, sondern auch in besonderen Andachten, vor allem in der Andacht zur Mutter Gottes vom Guten Rat und in der Maiandacht, die sich seit den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts im westdeutschen Raum von Aachen aus durchgesetzt hat. Die Andacht zur Mutter Gottes vom Guten Rat hatte ihr Zentrum in der Aachener Pfarrei St. Peter. Schon Jahrhunderte zuvor hatten sie die Augustiner in Aachen gepflegt. Wenn diese Andacht an bestimmten Tagen des Jahres gehalten wurde, vereinigte sie Tausende von Gläubigen. Und die Maiandachten entfalten sich im 19. Jahrhundert geradezu zu einer religiösen Massenbewegung, nicht nur in Aachen. Einen besonderen Aufschwung nahmen sie nach der Dogmatisierung der Immaculata Conceptio im Jahre 1854.

Die Verkündigung des neuen Dogmas von 1854 förderte die marianische Frömmigkeit in Aachen in ungewöhnlicher Weise. Dabei traten das Streben nach religiöser Freiheit hervor, das gleichzeitig durch die Revolution von 1848 gespeist wurde, und eine noch intensivere Hinwendung nach Rom. Zeichen dieses neuen Aufbruchs ist in Aachen die Marienkirche, die damals gebaut wurde, sind im Rheinland die nun überall entstehenden Mariensäulen.

Die Untersuchung über die marianische Religiosität in Aachen im 19. Jahrhundert wird abgeschlossen durch ein Quellen- und Literaturverzeichnis und ein Register, das Namen, Orte und Stichworte umfasst, beinahe 9 Seiten. Das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis umfasst beinahe 30 Seiten.

Die Arbeit, die im wesentlichen auf noch unveröffentlichten Quellen basiert, fördert eine Menge Material zutage. Darin liegt ihre Stärke. Als negativ ist anzumerken, dass ihre innere Konsistenz nicht immer gewährleistet ist, dass die Darbietung des Stoffes zuweilen nicht sehr exakt ist, dass es häufiger Brüche und Gedankensprünge gibt und dass die Zusammenfassungen dem Leser nicht die Hilfe bieten, die er von ihnen erwartet.

Darüber hinaus wird unseres Erachtens der Einbruch der Aufklärung in die Frömmigkeitsgeschichte der Kirche in der Arbeit zu positiv beurteilt. Auch ist die undifferenzierte und plakative Wertung des Ultramontanismus mit Fragezeichen zu versehen sowie die Feststellung: „Mariologie war keines der großen Themen der deutschsprachigen Theologie des 19. Jahrhunderts“ (14). Streiten kann man hier bestenfalls über das Adjektiv „groß“. Man wird zudem nicht sagen können, dass der Ablass dazu dient, die „Heilsangst des Menschen“ (58) aufzufangen. Und die Errichtung der Aachener Marienkirche wird man nicht falsch als „ein Symbol des aufbrechenden ideologischen Widerstandes gegen den Protestantismus“ (278) bezeichnen können.

Es seien noch einige weitere Bedenken angefügt: Zu undifferenziert ist es, wenn das Dogma von 1854 als Sieg der Ultramontanen bezeichnet wird. Auch kann man nicht sagen, es sei damals eine im Volk verwurzelte Glaubensüberzeugung dogmatisiert worden, bei der die theologische Rezeption hinterhergehinkt sei. Hinterhergehinkt sind bestimmte theologische Strömungen, eben jene, die unter dem Einfluss der Aufklärung standen. Wie sollte auch eine Glaubensüberzeugung im Volk verwurzelt gewesen sein, wenn sie nicht zuvor theologisch reflektiert und von Theologen propagiert worden wäre? Im Zusammenhang mit der Vorgeschichte der Definition der „Immaculata Conceptio“ hätte auf jeden Fall das monumentale Werk von *Carlo Passaglia* erwähnt werden müssen.

Auch darauf ist hinzuweisen: Der inflationäre Gebrauch der Begriffe „ultramontan“ und „Ultramontanismus“ erweckt den Ein-

druck, als solle das Frömmigkeitsleben in Aachen im 19. Jahrhundert negativ bewertet werden. Das wäre jedoch verfehlt. Wie will man lebendige katholische Frömmigkeit pflegen ohne die Hinwendung nach Rom und ohne die Bindung an das Petrusamt? Auch der gesellschaftliche und politische Einsatz der Katholiken ist effizienter, wenn er getragen ist von einer großen Wertschätzung des Petrusamtes.

Hier und da gibt es grammatikalische Fehler. Statt „Am Anfang des Jahrhunderts stehen eine Reihe von Marienliedern“ (6) muss es heißen „steht eine Reihe von Marienliedern“. Statt „entstanden eine Vielzahl von religiösen Gemeinschaften“ (8) muss es heißen „entstand eine Vielzahl von religiösen Gemeinschaften“. Das Prädikat richtet sich nach dem Subjekt. Ärgerlich sind nicht zuletzt die vielen Druckfehler.

JOSEPH SCHUMACHER

ZIEGENAUS, ANTON, *Maria in der Heilsgeschichte - Mariologie*. = Band 5 der „Katholischen Dogmatik“ von L. Scheffczyk – A. Ziegenaus, MM Verlag, Aachen 1998, 423 S. [ISBN 3-928272-53-5]

Es gibt sehr verschiedene und viele Mariologien; in der letzten Zeit allerdings sind nicht viele mariologische Traktate publiziert worden. Die Einteilung der meisten Mariologien entspricht den kirchlichen Lehrsätzen über Maria: Maria, die Mutter des menschgewordenen Sohnes Gottes; die Jungfräulichkeit Marias; ihre unbefleckte Empfängnis und ihre glorreiche leibliche Aufnahme in den Himmel. Dazu wird oft am Anfang der Traktate etwas über den theologischen Ort der Marienlehre in der Kirche gesagt, sowie am Ende über die Verehrung der Mutter Gottes, wie sie von den katholischen Gläubigen gepflegt wird und welche zusätzlichen Lehren über die Gottesmutter allgemeines Gut des Volkes Gottes sind.

Das Buch von A. Ziegenaus ist in 4 Kapitel eingeteilt, die dem erwähnten Schema entsprechen: 1. Maria als Thema in der Kirche

und Theologie. 2. Maria in der Lehre der Heiligen Schrift und im Glauben der frühen Kirche. 3. Maria in der Lehre der Kirche - dieses Kapitel entspricht den dogmatischen Erklärungen der Kirche über Maria; und 4. Die Strahlkraft der Mariengestalt im Leben der Gläubigen, was wiederum dem normalen Schema der Mariologien entspricht.

Im ersten Teil widmet der Verfasser der Ökumene viel Raum (43-74). Der Verfasser möchte aber die Problematik der Ökumene nur ansatzweise andeuten. Sie ist zu umfangreich. Das gilt hauptsächlich für die orthodoxe Theologie (43-46), weil diese - obwohl sie der katholischen sehr nahe steht - viele Zeugnisse aufweist, vor allem zum Verständnis der Bilderverehrung. Die Analyse der „Ökumene“ handelt vor allem vom Protestantismus. Und dies ist nützlich, weil man die Auseinandersetzung in der westlichen Welt mit den protestantischen Anschauungen zur Marienverehrung führen muss. Mit den östlichen Kirchen hat der Katholizismus in der Mariologie kaum Probleme; die Differenzen sind eher „rechtlicher“ Natur, denn, wie der Verfasser unterstreicht (45), werden die neuzeitlichen katholischen Mariendogmen zwar nicht als solche anerkannt, wohl aber *de facto* geglaubt, und zwar mit großer Inbrunst.

Ähnliches geschieht mit der „Lehre der Heiligen Schrift“; sie wird vom Verfasser hauptsächlich im Neuen Testament analysiert (75-141), während er im Alten Testament (160-191) nur auf die Perikopen von Gen 3, 15, und Jes 7, 14 ausführlich eingeht. Wiederum nur ansatzweise betrachtet er (185-191) die vielen anderen Stellen, welche die östliche und westliche Liturgie auch für Maria verwendet. Das ist auch logisch, denn das Neue Testament ist der Schlüssel für die Kirche, und insbesondere für die Verehrung Marias. Und dennoch, man hätte sich hier ein bisschen mehr gewünscht. Maria ist nicht nur die „Tochter Zion“, sie ist auch diejenige, die das Volk Gottes führt oder die im Kampf gegen das Böse gesiegt hat und uns in diesem Kampf hilft; sie ist diejenige, die in den vielen Anrufungen des Hymnus Akathistos angesprochen wird,

die alle alttestamentliche Wurzeln haben. Darüber haben zum Beispiel *Aloys Schäfer* und *Otto Bardenhewer* vieles geschrieben.

Der dogmatische Teil ist ausgezeichnet, und man muss dem Verfasser danken, dass er präzise Antworten auf die Fragen unserer Zeit gibt. Im letzten Teil tut es einem gut, wenn man mit dem Verfasser in dem Abschnitt „Maria und das Bild von der Frau“ (349-368) von der Vorstellung der *Hildegard von Bingen* oder der *Gertrud von le Fort* ausgeht und sich nicht bei der vorübergehenden Erscheinung der feministischen Theologie aufhält.

GERMAN ROVIRA

ZIEGENAUS, ANTON (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit und Theologie - Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen*. Mariologische Studien, Band XII [ISBN 3-7917-1603-4], Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1998, 207 S.; DM 38,-

Der Ordinarius für Dogmatik in Augsburg ist der Leiter der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie“. Im besprochenen Buch gibt er die Referate heraus, die bei der Tagung dieser Arbeitsgemeinschaft im September 1997 gehalten wurden. Es sind acht Referate und ein einführender Artikel über „Glaubenserfahrung und Theologie“, in dem es A. Ziegenaus um die Erklärung des Untertitels geht: „Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen“.

Natürlich wird für die Mariologie als einem wichtigen Teil der Theologie auf die Thematik «Schrift und Tradition» hingewiesen (8). Aber es gibt andere Quellen, die allerdings nicht die Gewähr der Unfehlbarkeit bieten, und wenn sie benutzt werden, im Einklang mit dem Lehramt stehen müssen. Diese anderen Quellen geben Gelegenheit für falsche Interpretationen. Von *M. J. Scheeben* stammt die Bezeichnung „Marienblüten aus dem Garten der Väter und christlichen Dichter zur Verherrlichung der ohne Makel empfangenen Gottesmutter“ (12) - nach *C. Feckes* ein Ausdruck der Frömmigkeit des christlichen Volkes.

Zu diesen „Quellen“ gehören auch die Worte Marias bei einer von der Kirche approbierten Erscheinung. Sicher werden Privatoffenbarungen durch eine kirchliche Approbation nicht anerkannt, aber es wird zugelassen, ihre Botschaften zu verbreiten, die nicht im Widerspruch mit der Schrift und der Tradition stehen (und dementsprechend mit dem, was die Kirche lehrt). Von diesen „sekundären“ Quellen der Marienverehrung handelt das ganze Buch, und zwar von ihrer Bedeutung in der Mariologie.

Zuerst wird in verschiedenen Artikeln versucht, die Bedeutung der Apokryphen herauszustellen. Der erste Beitrag von *Adalbert Keller* (19-56) ist knapp, aber sehr lehrreich. Der zweite von Prof. *M. Hauke* analysiert in einem notwendig knappen Referat die „Klarstellung des Hieronymus zu den Maria betreffenden Apokryphen“ (57). Es lohnt sich seine Ausführungen zu lesen, denn sie bringen die Deutung eines Kirchenlehrers, zuerst über die Apokryphen (58-61) und dann über das Protoevangelium des Jakobus (63-69). Zuletzt behandelt *M. Hauke* die Zweifel des Hieronymus an Privatoffenbarungen (69-72). Prof. *K. Guth* (105-117) geht auf den Einfluss ein, den die Apokryphen im Mittelalter hatten, insbesondere auf die „Legenda aurea“ (110-115).

G. Riedl trägt ein sehr spezielles Thema vor: „Die pseudoaugustinische Schrift «De Assumptione B.M.V.»“ (75-103), auch eine apokryphe Schrift, die zu den Transitus-Legenden gehört. Zuerst untersucht die Verfasserin, inwieweit es die Forschung zulässt, diese Schrift dem *Augustinus* zuzuschreiben (79-83), und prüft dann, wie dieses Werk im Mittelalter behandelt wurde (83-919). Zuletzt analysiert sie, welche dogmatische Bedeutung ihm zuzubilligen ist (92-103). Eine ordentliche Arbeit!

Weiterhin kommen einige Privatoffenbarungen zur Sprache: Der Lehrbeauftragte in Vallendar, *Joachim Schmiedl*, behandelt die Visionen von Maria de Agreda (119-136); *Ursula Bleyenbergh* „Maria in den Visionen von Anna Katharina Emmerick“ (137-161), sowie Prof. *Alois Winter* „Das Werk der Maria Valtorta“ (163-190). Hervorzuheben ist seine Bewertung der monumentalen

Schrift von Valtorta (12 Bände) nach ihrer Indizierung kurz vor dem letzten Konzil. Der Verfasser geht behutsam mit dem Fragezeichen um, das er im Untertitel des Artikels setzt: „Ein beliebtes Skandalon?“ (163). Man ist geneigt, es zu bejahen, weil so viele gute Gläubige diesem Werk ebenso Glauben schenken, wie den Visionen einer Heiligen. Das ist schade. Aber *A. Winter* hat recht, wenn er unterstreicht, dass das Werk der Maria Valtorta „für den Theologen und Mariologen eine Fülle von Denkansätzen“ (190) enthält

Das Werk endet mit einer Untersuchung über das „mariologische Fundamentalprinzip“, das man für alle theologischen Traktate verwenden könnte, denn Maria ist, wie z. B. das II. Vatikanische Konzil, Paul VI oder Johannes Paul II sagen ‘ein lebendiger Katechismus’, „eine Synthese des Evangeliums“ (202).

GERMAN ROVIRA

Literaturhinweise

SCHUMACHER, JOSEPH, *Esoterik - Die Religion des Übersinnlichen*, Bonifatius Verlag. Paderborn 1994, 302 S. [ISBN 3-87088-819-9]; DM 39, 80

Es handelt sich hier natürlich um kein speziell marianisches Buch. Doch die verschiedenen „esoterischen“ Bewegungen haben in irgendeiner Form in ihrer Lehre immer auch etwas mit Maria zu tun. Nicht nur die gnostischen Häresien der Antike, z. B. die *Eboniten* (132), die *Priszillianisten* (136), die *Paulizianer* (138), oder die Philomarianisten oder *Kollyridianer*, hatten in ihrer Lehre immer einen zentralen Punkt marianischer Prägung. Die einen, wie die Philomarianisten, übertrieben ihre Marienverehrung, als sei Maria eine Göttin, oder andere verachteten die katholische Marienverehrung und wollten eine reine Gottesanbetung allein, wie die *Paulizianer*, die *Bogumilen* (137) oder die *Katharer* und *Waldenser* (138-140).

Auch für die modernen Gnostiker, wie *Paracelsus* (160 f.) oder *Jakob Böhme* (162 f.), bis zu dem Gnostizismus unserer Zeit wie das *New Age* (243-295), ist Maria mehr als ein Appendix in ihren Lehren, sondern etwas Zentrales, wiederum in der Ablehnung der Marienverehrung oder, wie beim *Feminismus*, fast eine anbetungsartige Verehrung Marias als das Frauenideal einer emanzipierten Frau.

Auf der Grundlage dieses Buches können auch mehrere Irrtümer in den theologischen Abhandlungen über die Gottesmutter besser verstanden werden; man begreift z. B., dass der Okkultismus ein Feind des wahren Christentums ist.

GERMAN ROVIRA

SONNENFELD, ALFRED, *Gott auf der Spur - du kannst es schaffen*, Köln (Adamas-Verlag) 2000, 126 S., broschiert [ISBN 3 925746 83 8], DM 16, 80.

Alfred Sonnenfeld ist Priester und Mediziner; bevor er Priester wurde, praktizierte er nach Staatsexamen und Promotion eine Zeitlang als Arzt und hat dann im Fach der Moraltheologie promoviert. Zur Zeit ist er Mitglied der Ethikkommission der Charité und Lehrbeauftragter für Ethik in der medizinischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin.

Sein Büchlein erklärt uns, wie jeder Mensch die Bestimmung Gottes erfolgreich erfüllen kann: wir sollen ihn in unser Leben hereinlassen. Das geschieht durch den Glauben: „Der Mensch soll den Sinn der geoffenbarten Sätze erfassen und an das Geheimnis herangeführt werden, ohne allerdings das Geheimnis restlos mit seiner Vernunft durchdringen zu können“ (22).

Auf dieser Basis erklärt uns der Autor, wie wir mit der Gnade mitwirken können: „Wir alle neigen dazu ..., uns selbst in rosigem Licht zu sehen. ... Die (wahre) Selbsterkenntnis ist aber auch unerlässlich, um den Zugang zu Gott zu finden“ (48 f.). „Um die eigenen Vorurteile zu entlarven, braucht man Hilfe“ (75), und hier hilft uns Gott mit seiner Gnade.

Wir können die Gnade erwerben, wenn wir beten: „Wenn ein Christ aufhört zu beten, wird ihm nach kurzer Zeit die Festigkeit fehlen, die Alltagsschwierigkeiten freudig zu bestehen“ (104). Notwendig aber ist beim Gebet die Aufrichtigkeit, unser entsprechendes Handeln. „Als Christen halten wir ein kostbares Gut in unseren Händen: die uns anvertrauten Talente. Wir haben aber auch die Pflicht, nach Kräften mit den Talenten zu arbeiten“ (112).

Das ist das Geheimnis unserer Heiligkeit: „Heilig zu leben bedeutet nicht, einen religiösen Hochseilakt zu riskieren ... Heilig können wir vielmehr alle werden, nicht weil wir besonders vollkommen wären, sondern weil Gott uns liebt und uns befähigt, dieser Liebe zu entsprechen“ (13).

Wir haben dafür ein Geschöpf als Beispiel und eine Hilfe zum Erlangen der Gnade: Maria, die Vermittlerin aller Gnaden, die wir von Jesus Christus erbitten. Davon ist im Buch nicht viel die Rede, aber es steht im Hintergrund: Die „direkte und unvermutete Einmischung Jesu in das Leben ahnungsloser Menschen ist nur als Berufung verstehbar“ (115). Eine solche Berufung als Mutter der Kirche empfing Maria.

GERMAN ROVIRA

STÖHR, JOHANNES (HRSG.), *Ehe und Familie im Lichte christlicher Spiritualität. Handbuch christlicher Texte*, 3 Bde., Bamberg 2000, xix+2128 Seiten [ISBN 3-928929-22-4] (Auslieferung: Fe-Medienverlag, D-88353 Kisslegg, Friedrich-Wirth-Str. 4); DM 139. -

Das vorliegende umfangreiche Text- und Nachschlagewerk zur Spiritualität der christlichen Ehe und Familie umfasst die wichtigsten theologischen Dokumente und gesamtkirchlich bedeutsamen Verlautbarungen zum Thema Ehe und Familie, angefangen von biblischen und patristischen Texten bis zum Beginn des Heiligen Jahres. 558 teils recht umfangreiche und nicht immer leicht auffindbare Dokumente sind hier jeweils in Übersetzung und Originaltext zugänglich geworden - mit umfangreichen Indices, nunmehr in über 2100 Seiten und drei Bänden - gegenüber einer vor Jahren erschienen Erstaussage stark erweitert und verbessert.

Die Auswahl und Übersetzung geschah vor allem mit Rücksicht auf die Bedeutung der Dokumente für das geistliche Leben und für eine objektiv fundierte Verkündigung; sie umfasst daher Texte von Heiligen und Lehräußerungen von Päpsten sowie einige theologisch maßgebende Studien. In dogmatischer Hinsicht sind die ausgewählten Dokumente von durchaus unterschiedlichem Gewicht. Das Studium der einschlägigen Dokumente dient dazu, dass man nicht aneinander vorbeiredet oder sich emotionalen Vorurteilen überlässt. Viele öffentliche Äußerungen zeigen ja völlige Un-

kenntnis der kirchlichen Texte. Die Gegner der bewährten katholischen Ehelehre – die von Papst *Paul VI* und seinen Nachfolgern ganz im Sinne der Tradition kontinuierlich weiterentwickelt und vertieft worden ist - haben inzwischen die Thematik ihrer Opposition ins Größere verlagert, zunehmend radikalisiert und bis ins Absurde erweitert: Viele von ihnen bezweifeln nunmehr auch offen die absolute Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, „hinterfragen“ die Illegitimität der vorgeburtlichen Kindstötung; sie beschönigen sogar pervers-homosexuelles Verhalten oder eine mörderische „Sterbehilfe“ - und sind so praktisch immer deutlicher in eine billige Situationsethik geraten.

„*Mann und Frau, die einen Ehebund schließen, spiegeln das Bild Gottes wider und sind in gewisser Weise 'Offenbarung' seiner Liebe*“¹. Die Ehe stammt schon als Institution der Schöpfungsordnung von Gott. Die schon naturrechtlich gegebene Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe ist von Christus mit der Einsetzung des Sakramentes neu bekräftigt worden. Zudem weiß die Kirche auch um den hohen Wert der Heilstatsache, dass der Sohn Gottes in einer Familie zur Welt kommen wollte. Die Kirche „hat es immer für einen Teil ihrer Sendung angesehen, allen den Plan Gottes, wie er für Ehe und Familie der menschlichen Natur eingeschrieben ist, zu verkündigen, diese beiden Institutionen zu fördern und sie gegen alle zu verteidigen, die sie angreifen“². Aus der Beherzigung der Worte des Völkerapostels: *Verherrlicht also Gott in eurem Leibe!*“ (1 Kor 6, 20) folgt eine Vielzahl praktischer Segenswirkungen für die Ehe. Die Liebe, die zu Ehe und Familie führt, kann zugleich ein Weg der Berufung zu christlicher Vollkommenheit und rückhaltloser Hingabe an Christus sein. Dann wird auch die Erziehung der Kinder nicht zum Problem, und die Eltern werden in ihrer „*Hauskirche*“³ die ersten Mitarbeiter der Evangelisierung. Gerade heute kommt Ehepaaren eine entscheidende Rolle

¹ JOHANNES PAUL II, (6. 2. 1994), *Ansprache zum Angelus*

² Ebd., Präambel L

³ Vgl. *Lumen Gentium*, 11; *Familiaris Consortio*, 15. [Der Index erweist die häufige Verwendung dieses Begriffes]

zu, indem sie Jesus Christus einander und der sie umgebenden Kultur bezeugen⁴.

Wert und Würde der Ehe sind jedoch auch heute zunehmend gefährdet; sie werden herabgesetzt durch die Epidemie der Scheidungen und vielerlei Entartungen. Die Liebe wird profaniert durch Egoismus, Hedonismus, zeugungs- und lebensfeindliches Verhalten. Die Wirkung ist letztlich Entpersönlichung: Im Verhalten der Eheleute zueinander, wenn das Leibliche isoliert und nicht mehr Ausdruck der Personhingabe ist, und im Verhältnis zum Kind, das nur noch als auch "künstlich" erzeugbares Produkt angesehen wird. Dagegen erinnert die Kirche durch Lehre und lebendige Beispiele immer wieder daran: Eine christliche Ehe ist Quelle der reichsten Gnaden; sie ermöglicht und erfordert dauernde und ausschließliche Liebe, keusche und fruchtbare Liebe, vollkommene Hingabe in der Einehe. Unzählige heiligmäßige Christen haben dies in ihrem Leben bis zum Heroismus bezeugt (z. B. *Thomas Morus*).

In einem Pastoralbrief über die Wahrheit und Bedeutung der ehelichen Liebe hat ein amerikanischer Erzbischof u. a. erklärt: „Ich bitte ... die Ehepaare, *Humanae Vitae*, *Familiaris Consortio* und andere Dokumente der Kirche, die die katholische Lehre von Ehe und Geschlechtlichkeit verkünden, zu lesen, zu besprechen und darüber zu beten. Viele Ehepaare, die die kostbare Weisheit in diesen Texten nicht kennen, haben sich selber einer schönen Quelle der Hilfe für ihre gegenseitige Liebe beraubt. Ich ermutige die Ehepaare besonders ihre Gewissen bezüglich der Verhütung zu prüfen, und bitte sie, sich zu erinnern, dass „Gewissen“ viel mehr ist als eine Sache der persönlichen Vorliebe. Das Gewissen verlangt von uns, die Lehre der Kirche kennen zu lernen und zu verstehen, und redlich danach zu streben, ihr unsere Herzen anzupassen“⁵. Das *Welttreffen der Familien* im Heiligen Jahr 2000 wird gewiss viele neue wertvolle Impulse geben!

⁴ Vgl. *Familiaris Consortio*, 49, 50

⁵ Chaput OFMCAP, MONS. CHARLES J., arzobispo de Denver/Colorado, *De la vida humana. Carta pastoral sobre la verdad y el significado del amor conyugal*. (22. 7. 1998). Internet: http://www.multimedios.org/bec/etexts/vida_hum.htm; deutsch: *Vom menschlichen Leben. Pastoralbrief an das Gottesvolk von Nord-Colorado über die Wahrheit und Bedeutung der ehelichen Liebe*, Theologisches 59 (Juli 1999) 325-336 [331]

Literaturhinweise

Die vorliegenden grundlegenden Texte sollen aber vor allem auch der Ermutigung christlicher Eheleute und Familien dienen und zur Orientierung derjenigen beitragen, die in ihrer Umgebung kaum konkrete Beispiele gelebten Christentums vor Augen haben und oft von lautstark verbreiteten Privatmeinungen angeblicher Fachleute und oberflächlichem Pragmatismus oder Medienfurcht Verantwortlicher verunsichert sind.

JOSEPH SCHUMACHER