

IM SPIEGEL DER ZEIT

Unsere Marienfrömmigkeit

Von Friedrich Wulf S. J., München

Immer häufiger vernimmt man innerhalb der katholischen Christenheit das Wort von einem beginnenden marianischen Zeitalter, von dem neuen marianischen Menschen, von einer „marianischen Christusgestaltung der Welt“, und oft wird an solche Gedanken der Glaube an eine allgemeine, tiefgreifende und glückbringende Wende des Weltgeschehens geknüpft, die Hoffnung auf eine kommende Zeit des Friedens und der christlichen Erneuerung. Die fortschreitende Klärung und Abrundung des marianischen Dogmas durch die Theologie, die Frömmigkeit des christlichen Volkes, marianische Lebensbewegungen, die immer deutlicheren Hinweise der letzten Päpste, die Weltweihe an Maria, endlich die Erscheinungen und Verheißungen Mariens selbst — alles weist in die gleiche Richtung. Der nüchterne Beobachter wird solch hochgespannten Erwartungen gegenüber in einer so aufgewühlten Zeit wie der unsrigen von vornherein mit einer gewissen Skepsis begegnen. Er erinnert sich daran, daß man schon einmal in der Kirche mit echtem Enthusiasmus und prophetischer Eindringlichkeit von einem Zeitalter christlicher Vollendung sprach, von einer Zeit des Friedens und der Innerlichkeit — und es waren nicht die Schlechtesten, die solches kündeten. Damals — an der Wende vom hohen zum späten Mittelalter — war es ein Zeitalter des Heiligen Geistes, das die heilsgeschichtlichen Epochen des Vaters und des Sohnes ablösen sollte. Eine Welle der Hoffnung ging durch die Reihen des reformfreudigen Mönchtums und ergriff darüber hinaus die religiöse Laienwelt; jahrzehntelang wollte das Wort vom „Ewigen Evangelium“ (Geh Offb 14, 8) nicht verstummen. Aber der anfänglich reine Eifer schlug schon bald in einen engen, unduldsamen Fanatismus um; je mehr die vom Geist Ergriffenen den Boden der Offenbarung verließen, sich in gewagten Spekulationen und Prophezeiungen ergingen und sich dabei auf persönliche Einsprechungen und Gesichte beriefen. Das Ende waren unerquickliche Auseinandersetzungen, Unruhe und Verwirrung stiftende sektiererische Bewegungen und kirchliche Verurteilungen.

Trotz solcher und ähnlicher Gefahren, wie sie apokalyptische Zeiten immer wieder mit sich bringen, verriete es einen unerleuchteten und unkirchlichen Geist, wollte man unter dem Vorwand von Klugheit und Rechtgläubigkeit oder mit dem Hinweis auf tatsächlich vorhandene Maßlosigkeiten und Irrtümer echte Antriebe in der Kirche Gottes nicht zur Auslösung kommen lassen. Zu diesen echten und von Gott bewirkten Antrieben zur Erneuerung des christlichen Lebens gehört aber ohne Zweifel der Aufschwung der Marienverehrung seit den Tagen von La Salette (1852) und Lourdes (1858) und der feierlichen Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis (1854) durch Pius IX. Es mag nicht zufällig sein, daß ungefähr um dieselbe Zeit (1842) die „Abhandlung über die vollkommene Andacht zu Maria“ des heiligen Ludwig Maria Grignon de Montfort († 1716) wieder entdeckt wurde. Obwohl Pius XII. anlässlich der Heiligsprechung Ludwig Marias (1947) ausdrücklich betont, die „vraie dévotion“ sei diejenige der Tradition und der Kirche, insofern sie unter der Leitung Mariens zur Vereinigung mit Jesus strebe¹, so war doch bis dahin die Mutter des Herrn kaum jemals in einem so umfassenden heilsgeschichtlichen Zusammenhang geschaut worden, wie es hier geschah. Die „Andacht“ zu Maria ist nicht eine von den vielen möglichen Andachten in der Kirche, sondern hat geradezu eine heilsnotwendige Bedeutung für jeden Christen. Nach dem Plan der göttlichen Vorsehung sollte sie zunächst Jahrhunderte hindurch als Geheimnis bewahrt werden und erst in den letzten

¹ L'Osservatore Romano, 23. Juli 1947, Nr. 169.

Zeiten die zweite Ankunft Christi in den Seelen heraufführen. Von ihrer Entdeckung und Verkündigung verspricht sich Grignion einen Aufschwung des christlichen Lebens und der Heiligkeit, wie ihn die Welt bis dahin noch nicht gesehen habe. Die großen Heiligen dieser Endzeit werden die Mehrzahl der anderen Heiligen ebenso sehr an Heiligkeit übertreffen, wie die Zedern des Libanon das niedere Gesträuch überragen². Grignion selbst hält diese Zeit für nahe bevorstehend.

Ähnlich wie die Frömmigkeit strebte nun auch die Theologie, gewiß nicht ohne Anstoß durch die religiöse Bewegung ihrer Zeit, nach einer Gesamtschau der Mariengestalt. Gleich der erste Versuch in dieser Richtung durch Matthias Josef Scheeben war trotz aller Kontroversen, die sich an ihn knüpften, ein großer Wurf. Wie es diesem großen Theologen der Neuscholastik überhaupt eigen war, die inneren Zusammenhänge der Offenbarungsgeheimnisse aufzuzeigen, so versuchte er auch die verschiedenen Gnadenprivilegien Mariens in einheitlicher Weise aus dem Christusgeheimnis begreiflich zu machen. Wie beim Fall des Menschengeschlechtes Mann und Frau beteiligt waren, so sollten nach Gottes Anordnung auch bei seiner Wiederherstellung beide Geschlechter mitwirken. Was Eva verdarb, sollte Maria wiedergutmachen dürfen. Darum wurde sie als Gehilfin und neue Eva Christus, dem zweiten Adam, in bräutlicher Weise zugesellt. Unter dem Gedanken der inneren Zuordnung von Mutterschaft und Brautschaft werden alle Geheimnisse Mariens zusammengefaßt. Sie gipfeln in der Tatsache ihrer unmittelbaren, wenn auch untergeordneten, werkzeuglichen Mitwirkung an der objektiven Erlösung. Seitdem stehen die Fragen nach ihrer Miterlöserschaft und im Zusammenhang damit nach der Art und Weise ihrer Gnadenvermittlung im Mittelpunkt der Mariologie. Die Abhandlungen der letzten Jahrzehnte über diese Streitfragen sind außerordentlich zahlreich, wobei allerdings die deutsche Theologie, wie ja überhaupt in der spekulativen Durchdringung der Glaubensgeheimnisse, nicht sonderlich stark vertreten ist. Nun werden uns in einem Jahr gleich drei Bücher vorgelegt, die sich mit der heilsgeschichtlichen Gestalt Mariens befassen. Das erste ist eine Übersetzung aus dem Englischen; es hat George Smith vom St. Edmunds College in Old Hall zum Verfasser³; die beiden übrigen stammen von dem Salzburger Exegeten Josef Dillersberger⁴ und dem Dozenten an der Ordenshochschule Schönstatt Heinrich Maria Köster⁵.

Smith scheint zunächst im Vergleich mit anderen Mariologen unserer Zeit sehr zurückhaltend und nüchtern zu sein. Die Miterlöserschaft Mariens ist nach ihm nicht als eine unmittelbare, wirkursächliche Beteiligung an der objektiven Erlösung zu verstehen. Ihr Anteil am Erlösungswerk ist vielmehr in einer Hinsicht nicht anders als der aller Erlösten; er ist daher der allgemeinen Erlösungslehre zu entnehmen. „Da (Maria) eine der Erlösten ist, ein Glied des mystischen Leibes, ist ihre miterlösende Tätigkeit von derselben Art wie diejenige der anderen Glieder. Sie besteht darin, die Zuwendung (Aneignung, application) der Erlösungsf Früchte Christi zu bewerkstelligen“ (237). Dennoch nimmt Maria unter allen Erlösten eine Vorzugsstellung ein, auf Grund deren sie mit Recht Miterlöserin genannt wird. Denn „indem sie frei und ganz überlegt ihre Zustimmung dazu gab, die Mutter des Erlösers zu werden“ (236), ward sie in einzigartiger

² *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, Édition du centenaire 1842—1942, Librairie Mariale, Calvaire Montfort, Pontchâteau (L.-Inf.) 1943, Kp. I, art. III, Nr. 47, S. 33.

³ George Smith, *Die Stellung Mariens im Erlösungswerke Christi*. Aus dem Englischen übertragen von B. Erasmi. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1947, 263 S., 8^o.

⁴ Josef Dillersberger, *Das Neue Wort über Maria. Die Stellung Marias in der Heilsordnung nach „Mystici Corporis“ Pius' XII.*, Salzburg, Otto Müller, 1947, 237 S., 8^o.

⁵ Dr. Heinrich Maria Köster, *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen*. Limburg a. d. Lahn, Lahnverlag 1947, 588 S., 8^o.

Weise zur Mitarbeit am Erlösungswerk berufen, und indem sie dieser ihrer Berufung im Leben und Leiden ihres Sohnes treu blieb, indem sie sich vor allem mit seinem Opfer in so inniger Weise vereinigte, wie es keinem anderen Menschen möglich war, verdiente sie sich den Titel einer Miterlöserin. Zunächst hat sie also einmal sich selbst miterlöst und ihre eigene Herrlichkeit mitverdient, und zwar in einem Grade, wie er niemandem sonst zukam. „Aber darüber hinaus war ihre Christusähnlichkeit so vollkommen, ihre einzigartige von Ewigkeit vorher bestimmte Mitarbeit mit dem Erlöser so lebensvoll und so innig mit dem Kern seines Werkes verbunden, die Übereinstimmung ihres Willens mit dem seinigen so vollendet, daß ihre Verdienste, die sie auf Grund des Billigkeitsanspruchs für andere erwirbt, unbegrenzt sind. Sie hat (darum) für alle Menschen — auf die Art und Weise, wie die Erlösten für andere verdienen können — jede Gnade verdient, die sie empfangen“ (237). Aus dieser Sicht der Miterlöserschaft folgt dann auch Sinn und Umfang der allgemeinen Gnadenvermittlung. „Weil (Maria) für alle ihr Jawort gegeben, weil sie für die ganze Welt die Opfergabe bereitet und durch ihre Zustimmung mitdargebracht hat, darf sie auch die Gnadenvermittlerin für alle sein“ (Erasmi 247).

Bei aller Nüchternheit in Sprache und Gedankenaufbau hat das Buch von Smith einen Vorzug gegenüber der üblichen Mariologie unserer durchgängigen theologischen Handbücher. Es faßt alle Gnadenvorzüge Mariens in klarer und folgerichtiger Weise unter einem zentralen Gedanken zusammen, der sich aus dem Geheimnis des mystischen Leibes Christi ergibt: Maria ist als bevorzugtes Glied des geheimnisvollen Herrenleibes die erste und vor allen ausgezeichnete Mithelferin beim Erlösungswerk ihres Sohnes. „Während Scheeben“, sagt Erasmi in seinem Nachwort, „die Privilegien (Mariens) vorab aus der Gottesgebärerschaft ableitet und erst im Laufe der Untersuchung die Stellung der Gottesmutter in der übernatürlichen Ordnung und ihrer Mitwirkung als Diakonin beim priesterlichen Opfer ihres Sohnes darstellt, macht Smith die Idee von der Gliedschaft Mariens im Leibe Christi zum wesentlichen Fundament seiner Mariologie“ (241). Sein Verdienst liegt also darin, daß er die abendländische Erlösungslehre, wie sie die Hochscholastik, insbesondere Thomas von Aquin, zum Abschluß brachte und wie sie auf dem Konzil von Trient feierlich bestätigt wurde, allseitig und konsequent mit dem Gedanken des geheimnisvollen Leibes Christi verband und auf die Gestalt und Aufgabe Mariens anwandte. Mit Recht sieht darum Erasmi in der Enzyklika „Mystici Corporis“ eine Bestätigung und Rechtfertigung für die hier dargebotene Synthese (242).

Wenn nun der Untertitel des zweiten der oben angekündigten Bücher lautet: „Die Stellung Mariens in der Heilsordnung nach ‚Mystici Corporis‘ Pius' XII.“, so möchte man meinen, es stimme in wesentlichen Punkten mit der Auffassung von Smith überein. Dem ist aber nicht so. Sowohl in der Sprache wie auch im Inhalt unterscheiden sich beide Bücher wesentlich voneinander. Dillersberger will nicht nur belehren, sondern auch erbauen und aneifern. Daher ist seine Sprache die des Herzens; seine Ausführungen gleichen bisweilen einem begeisterten Loblied auf die Stellung Mariens im Heilsplane Gottes. Er will keine abgerundete Mariologie vorlegen, sondern einfach „die letzten abschließenden Sätze jenes nun bereits berühmt gewordenen Rundschreibens Papst Pius' XII. über die Kirche als ‚Mystischen Leib‘ Christi“ (9), die von Maria handeln, exegisieren und in ihrem vollen Gehalt erschließen. Er sieht die Eigenart und das Besondere dieser Sätze darin, daß sie uns, entsprechend der neuen Schau Christi, auch ein neues Marienbild entwerfen, welches nicht so sehr ihre nach innen gewandten Züge — ihren inwendigen Reichtum und ihre einzigartigen persönlichen Gnadengaben — als vielmehr ihre weltzugewandten Züge hervortreten lassen. Das Wort des Papstes gliedert sich dem Verfasser in vier Sinnabschnitte, und so handelt er 1. von Maria und der Menschwerdung Gottes, angefangen von ihrem Jawort auf die Botschaft des Engels bis zu ihrer Vermittlung auf der

Hochzeit zu Kana, 2. von Maria beim Erlösungswerk ihres Sohnes, also vor allem von ihrem Verhältnis zum Kreuzesopfer, 3. von Maria und der Kirche auf Erden, d. h. von ihrer Fürbitte um die erste Herabkunft des Heiligen Geistes und ihrem Sühneleiden bis zum Tode, 4. von Mariens fürbittender und gnadenspendender Tätigkeit im Himmel.

So sehr wir einzelne Kapitel mit großer Freude gelesen haben und manche Anregung empfangen, so können wir doch die hier angewandte „Exegese“ nicht in allem billigen und glauben sogar einige dogmatische Fragen stellen zu müssen.

Zunächst einmal: Ist das Bild von Maria, das uns der Papst in knappen Umrissen entwirft, wirklich so neu und epochemachend, wie Dillersberger es darstellt? Gewiß: das Schlußwort des Rundschreibens ist keineswegs bloß eine fromme Zugabe, die mit dem übrigen Inhalt wenig zu tun hätte. Es spricht vielmehr, in engem Anschluß an das Hauptthema, in einem folgerichtigen und geschlossenen Aufbau von Maria als der Mutter der Glieder des Leibes Christi. Aber rechtfertigt diese einheitliche, der heutigen Theologie entnommene Schau schon die Behauptung, es handle sich hier um etwas wesentlich Neues, um einen so tiefgehenden Anstoß zur Neufassung unseres Marienbildes, daß man noch nicht abschätzen könne, „zu wie viel neuen ‚Dogmen‘ über Maria mit diesem Worte des Papstes der Weg gebahnt“ sei? (10) Wir können das wirklich nicht sagen. Im Gegenteil: Wir bemerken die betonte Zurückhaltung des obersten Hirten der Kirche in den strittigen Fragen der Mariologie. Wie nahe hätte es gelegen, bei Erwähnung der innigen Anteilnahme Mariens am Opfer ihres Sohnes von der „Miterlöserin“ zu sprechen, wie die letzten Päpste es so oft getan haben⁶ und mit ihnen die Theologen der verschiedenen Richtungen. Pius XII. vermeidet den Ausdruck bewußt, weil er zu vielen Mißverständnissen Anlaß gegeben hat und einer sehr genauen Erklärung bzw. mancher Einschränkungen bedarf. Es könnte sogar sein, daß sich in Zukunft auch die Theologen nach dem Sprachgebrauch des Heiligen Vaters richten und mit viel größerer Vorsicht als bisher von einer „Miterlörschaft“ Mariens sprechen.

Das führt uns gleich zum zweiten Einwand, den wir gegen Dillersberger zu erheben haben. Auch er unterscheidet klar die allein unsere Erlösung bewirkende Opferhandlung Christi und die Darbietung des vollzogenen Opfers durch Maria. Aber er glaubt, zur rechtsgültigen Anrechnung und Auswirkung des Erlösungsopfers habe es der Zustimmung Mariens bedurft, die befugt gewesen sei, Christus im Namen der Menschheit mit der Darbietung des Opfers zu beauftragen und zu „belasten“ (117 f.). „Christus war vermöge seiner Stellung“, sagt Dillersberger, „als neuer Adam und Haupt des Menschengeschlechtes der einzig befugte *H o h e p r i e s t e r*, der allein in sich die Vollmacht trug, im Namen der ganzen Menschheit ein Opfer darzubringen. Er bedurfte hiezu nur der besonderen *B e a u f t r a g u n g* von seiten einer Person, die ihrerseits befugt war, als Laienvertreterin für die gesamte Menschheit zu handeln, dann konnte dieses Opfer nach allen Regeln strengster Gerechtigkeit (*secundum rigorem iustitiae*) der Menschheit angerechnet und gutgeschrieben werden“. Dillersberger glaubt die zur strengen Rechtsgültigkeit eines Opfers notwendige Funktion des Laiendarbieters aus eigener „genauen Betrachtung des gesamten Opferritus des Alten Bundes“ (102) schließen zu müssen. Dort sei die Rolle des „Laien-Darbringers“ „das erste Wesentliche, damit ein Opfer überhaupt zustande komme“ (ebda.).

⁶ Z. B. Leo XIII.: *Jucunda semper* 8. September 1894 (A. S. S. XXVII, 178). — Pius X.: *Ad diem illum*, 2. Februar 1904 (Acta Pii X., vol. I. 1905, 153 f.). — Benedikt XV.: *Inter sodalicia*, 22. März 1918 (A. A. S. 1918, 182). — Pius XI.: *Explorata res*, 2. Februar 1923 (A. A. S. 1923, 104/105).

⁷ S. 117. Ähnlich S. 109: „Gewiß konnte Christus, der Herr, ein Opfer darbringen, dazu war er Priester. Aber daß dieses Opfer auch wirklich mit Fug und Recht dem ganzen Menschengeschlecht zugeschrieben und gutgeschrieben werden konnte, dazu bedurfte es eines Auftrags von jemand anderem. Dieser andere war *M a r i a*.“ Derselbe Gedanke S. 118, 122, 133, 139, 151.

Wie immer man diese Frage entscheiden mag, ganz unabhängig davon ist Christus auf Grund seiner hypostatischen Union das geborene Haupt der Menschheit, der darum zum rechtsgültigen Vollzug seines Opfers keiner zusätzlichen Beauftragung durch irgendeinen anderen Menschen mehr bedarf. Im anderen Falle würde sowohl der Begriff des Hauptes wie auch der des gottmenschlichen Mittlertums unterhöhlt. Wenn also in irgendeinem Sinne die Zustimmung der übrigen Menschheit notwendig war, damit das Opfer Christi ihr zugute komme, dann kann es sich nur um die Ordnung der subjektiven Erlösung handeln, um die Aneignung der Erlösungsfrucht, nicht aber um das Zustandekommen des Opfers selbst. Und unter dieser Voraussetzung wäre nochmals zu fragen, ob wirklich zunächst so etwas wie ein Gesamtkrit der Menschheit erforderlich war, bevor die vollzogene Erlösung den einzelnen zugute kommen konnte. Auch das möchten wir leugnen, weil es einen solchen Akt, den Maria im Namen der Menschheit hätte leisten sollen, nicht gibt⁸.

Damit kommen wir zu dem Versuch von Köster, in ähnlicher Weise wie Dillersberger den Anteil Mariens am Erlösungswerk herauszustellen. Zwar würde er wohl die These Dillersbergers, Maria habe „völlig aktiv“ (Di 123), wenn auch nicht innerlich in den eigentlichen Opferakt eingehend, und in der Weise an der objektiven Erlösung mitgewirkt, daß „ihr Schmerz ein integraler Bestandteil des Opfers Christi“ wurde und „die Gesamtopfertat Christi“ „Seine eigene und der Mutter Opfer-Gesinnung und -Werk“ „als ein einziges holocaustum“ (Ganzopfer) umfaßte (Di 151), ablehnen. Aber andererseits möchte er doch auch wieder nicht die Mitwirkung Mariens bloß auf den Bereich der subjektiven Erlösung beschränkt wissen. So kommt er zu einer Lösung, die den Anspruch erhebt, These und Antithese in einer Synthese aufzuheben (Kö 296).

Seine Theorie ist folgende: Das übernatürliche Heil des Menschen kommt durch eine personale Begegnung zwischen Gott und Mensch zustande. Dabei tritt uns Gott konkret in Christus entgegen (der ja als Person aufseiten Gottes steht); in ihm bietet er dem Menschen das Heil an, und zwar zunächst dem Menschengeschlecht als ganzem. Maria ist nun diejenige, die im Namen der Menschheit das dargebotene Heil entgegennimmt. Erst dadurch wird dieses auch dem einzelnen zugänglich. Damit ist zugleich gegeben, daß man das Heil nur durch Anteilnahme an Mariens Gestalt und an ihrer Empfängnisbereitschaft für Gottes Gnade erlangen kann. Sie ist für die Menschheit so etwas wie eine metaphysische „Artidee“, an der die einzelnen teilhaben müssen, wollen sie im Raum der christlichen Heilsordnung stehen. „Christliches Dasein ist wesentlich Nachvollzug der Mariengestalt ... Wer in der Kirche steht, kann sein marianisches Verhältnis nicht bestimmen, sondern findet sich darin vor“ (468). „Was nottut, ist gleichsam eine Ausweitung Mariens auf und eine Eingestaltung hinein in die Gläubigen: eine Perichorese der Größten unter den Menschen mit einem jeden anderen nach ihr, eine Investierung des einzelnen mit ihren Tugenden und ihren Verdiensten, seine Aufnahme gleichsam in das Schicksal und in die Gestalt Mariens“ (50).

Man kann dem Versuch von Köster, Mariens Gestalt aus einer einheitlichen Wurzel heraus zu begreifen, eine gewisse Großartigkeit nicht absprechen. In fließender, moderner, freilich bisweilen manieriert wirkender Sprache, mit reichen Belegen und großer Gelehrsamkeit, rundet der Verfasser seinen Versuch nach allen Seiten hin ab. Die Geheimnisse der Unbefleckten Empfängnis, der Gottesmatterschaft, der Miterlösung und allgemeinen Gnadenvermittlung stehen nach ihm alle unter dem gleichen Strukturgesetz. Mariens Stellung hebt sich klar von derjenigen Christi ab, ist ihr eindeutig untergeordnet und hat dennoch eine

⁸ Zur näheren Begründung vgl. Karl Rahner S. J., Probleme heutiger Mariologie. In: Aus der Theologie der Zeit. Herausgegeben im Auftrag der theologischen Fakultät München, Gregorius-Verlag, vorm. Friedr. Pustet, Regensburg 1948, S. 100 ff.

ganz zentrale Bedeutung im christlichen Leben. Wenn nur die theologischen Voraussetzungen dieser „Synthese“ stimmen würden! Nun ist aber von Karl Rahner gezeigt worden, daß Köster weder das Verhältnis Mariens zu Christus noch ihr Verhältnis zu den Menschen theologisch befriedigend bestimmt. Denn die Aufgabe, die Köster Maria im Heilsgeschehen zuschreibt, wird im Grunde schon von Christus erfüllt, wenn anders man mit seinem wahren Menschsein und damit mit seinem Mittlertum ernst macht. „Jesus selbst in seiner Menschheit ist das entscheidende Ja der Menschheit zu Gott, nicht nur das Ja Gottes zur Menschheit“¹⁰. „Wenn wir (darum) die ‚Vermählung‘ zwischen Gott und der Menschheit im freien Ja zwischen dem sich mitteilenden Gott und dem gehorsamen Geschöpf sehen, dann sind wir gar nicht ‚verleitet‘, wenn wir den ‚Höhepunkt‘ dieser Vermählung ‚in die Gestalt‘ Christi und nicht in erster Linie in Marias Ja hineinverlegen“¹¹. — Was aber das Verhältnis Mariens zu den Menschen angeht, so wendet sich Rahner mit Recht gegen den Begriffsplatonismus, der sich bei Köster findet, daß nämlich „Maria uns irgendwie, wenn auch nur analog, wie eine Artidee umfasse und so ihr Akt (der Entgegennahme des Heils) schon Akt der Gesamtmenschheit sei“¹². „Wenn ihr Akt ‚metaphysische Allgemeingültigkeit‘ hat und somit die ‚Selbstdarbietung der Menschheit‘ schon vollzogen hat, dann werden — ob man will oder nicht — die ‚Selbstdarbietungen‘ der einzelnen im letzten doch belanglose Wiederholungen und Abspiegelungen jenes einen Aktes auf dem Hintergrund einer platonisch nichtigen Zeit“¹³. Ist der Akt Mariens aber nur so gedacht, „daß er eine Wirkung zeitigt, die der ganzen Menschheit ... zugute kommt, und in diesem vageren Sinn ‚im Namen der Menschheit‘ ‚stellvertretend‘ geschieht“¹⁴, dann enthält er, weil er nach Köster als zur objektiven Erlösung gehörend betrachtet wird, eine wirkursächliche Anteilnahme Mariens an der Heilswirkung, die doch gerade ausgeschlossen werden soll. Somit scheint die von Köster vorgeschlagene Synthese theologisch nicht annehmbar zu sein.

Aber auch von der Frömmigkeit her gesehen haben wir im Anschluß an das Buch von Köster einige Fragen zu stellen. Kann unser Verhältnis zu Gott so einseitig, wie der Verfasser es tut, auf das Marianische, also das Empfängnisbereite, Wartende, Bräutliche und Mütterliche beschränkt werden? (Ganz abgesehen davon, daß diese Seite unseres Verhältnisses zu Gott nur zum Teil durch die an sich vom Materiellen her genommenen Kategorien von Potenz und Akt, von Materie und Form einsichtig gemacht wird¹⁵). Nehmen wir in der Gnade nicht ebenso am Geheimnis Christi und damit auch am Geheimnis des dreifaltigen Gottes teil, und sind wir nicht Verwalter und Ausspender dieser Geheimnisse geworden, wie Paulus sagt? Auf die Empfängnis der Gnade hin muß also auch das Handeln folgen, das Handeln in der Kraft Gottes — wenn man will, das väterliche, starke Element unserer Frömmigkeit —, die Mitarbeit im Reiche Christi, das Kämpfen und Erobern. Man denke nur einmal an die Frömmigkeit Pauli, die trotz aller Betonung des Vorranges der Gnade von solcher Art ist. Das wäre dann zugleich auch ein Gegengewicht gegen die Gefahr einer „effminierten Christlichkeit“, von der der Verfasser spricht (490). Und daß diese Gefahr durch ein Überbetonen des Marianischen, insbesondere des allzu bewußt Marianischen, durchbricht, glauben nicht wenige heute feststellen zu können. Damit wäre aber dem gottgewollten Antrieb zur Verlebendigung unseres Glaubens, für den auch wir den Aufbruch der Marienfrömmigkeit in unseren Tagen ansehen, ein schlechter Dienst erwiesen.

⁹ K. Rahner, a. a. O. S. 85 ff. ¹⁰ Ebd. S. 97.

¹¹ Ebd. S. 98; dagegen Köster S. 137. ¹² Ebd. S. 103. ¹³ Ebd. S. 104.

¹⁴ Ebd. S. 105.

¹⁵ Selbstverständlich haben die Begriffe im vorliegenden Fall einen tiefen Sinn; sie haben aber auch ihre Grenzen, was beim Verfasser dadurch zum Ausdruck kommt, daß er die an sich metaphysischen Kategorien immer wieder ins Psychologische wendet, und sie dann nicht mehr den ganzen Sachverhalt treffen.

Wenn wir einmal, unabhängig von den hier besprochenen Büchern, unsere heutige marianische Aufgabe kennzeichnen sollen, dann möchten wir folgendes sagen: Zu allererst dürften wir in unserer Marienfrömmigkeit nirgendwo den sicheren Boden des Glaubens verlassen. Wir sollten vor allem unseren Laien keine Lösungen vortragen, die vorerst nur die Privatmeinung eines einzelnen sind; denn für gewöhnlich werden solche Lösungen doch nur halb verstanden und dann vereinfacht und vergrößert als sicheres Glaubensgut weitergegeben. Sodann müßte unsere marianische Frömmigkeit von jeder Schwärmerei und jedem Fanatismus befreit werden, andernfalls wird sie sektiererisch und engt die Fülle unseres Glaubens ein. Wenn auf irgendeinem Gebiet des religiösen Lebens, dann müssen wir, wenigstens in Deutschland, sowohl in der Mariologie wie auch in der Marienfrömmigkeit die rechte Mitte finden zwischen einem, leider gerade unter Theologen zu beobachtenden, bedauernswerten, ganz und gar unkatholischen Minimismus und einem ebenso verfehlten wie gefährlichen Maximalismus. Von der Lösung dieser Frage wird es nicht zum geringsten Teil abhängen, ob der allenthalben spürbare Auftrieb im religiösen Leben ebenso den Geist durchformt wie auch von unserem Herzblut getragen wird. Geradezu vorbildlich hat Pius XII., anlässlich der Heiligsprechung Grignions de Montfort, von dieser Diskretion, dieser weisen Unterscheidung in der Marienfrömmigkeit gesprochen, wenn er klar und deutlich den eigentlichen Gehalt der Grignionschen „Andacht zu Maria“ von ihrer Form unterscheidet. „Form und Praxis dieser ‚Andacht‘ können variieren, der Zeit, dem Ort und den persönlichen Neigungen entsprechend. In den Grenzen der gesunden und sicheren Lehre, der Rechtgläubigkeit und der Würde des Kultes, läßt die Kirche ihren Kindern einen billigen Spielraum der Freiheit. Sie hat im übrigen das Bewußtsein, daß die wahre und vollkommene Andacht zur Allerseligsten Jungfrau nicht derart an diese Formen gebunden ist, daß eine von ihnen das Monopol in Anspruch nehmen könnte“¹⁶. — Besser könnte nicht gesagt werden, um was es uns hier ging.

¹⁶ L'Osservatore Romano a. a. O.