

# Heilsgeschichtliche Sinndeutung des Mariengeheimnisses und der Marienverehrung

Von Otto Semmelroth, S. J., Frankfurt am Main

Soll die marianische Bewegung, die in unseren Tagen durch die Kirche geht, zu einer wirklichen Erneuerung und Vertiefung des christlichen Lebens beitragen, dann muß sie ihre eigentlichen Antriebe immer mehr aus den zentralen Wahrheiten der Offenbarung erhalten und darf nicht den Charakter einer peripheren und isolierten Frömmigkeitsform annehmen. Das wird um so eher der Fall sein, je intensiver die Theologie, als Wissenschaft von der Offenbarung, sich bemüht, das Mariengeheimnis in die Mitte der Heilsplanung Gottes zu stellen und in eine innere Einheit mit dem gesamten Erlösungsgeheimnis zu bringen. Sie darf sich heute nicht mehr damit begnügen, den einzelnen Mariengeheimnissen gesondert nachzugehen, sondern muß grundlegend nach dem heilsgeschichtlichen Sinn der Mariengestalt im ganzen fragen, nach „jener Idee, die dem göttlichen Geist vorschwebt und daher die Wurzel aller Einzelvorzüge darstellt“. Beides soll hier versucht werden: Aus dem heilsgeschichtlichen Grundgedanken oder, in der Fachsprache ausgedrückt, dem Fundamentalprinzip der Mariologie (1) soll die innere Begründung und organische Einheit der anderen marianischen Geheimnisse und der in der Kirche immerfort lebendigen Marienverehrung dargetan werden (2).

## Der heilsgeschichtliche Sinn der Mariengestalt

1. In der Ausdrücklichkeit, wie es heute geschieht, ist die Frage nach dem Ansatzpunkt und Grundprinzip der marianischen Theologie noch nicht sehr alt. Die Art, wie man früher einzelne Geheimnisse Mariens begründet hat, zeigt allerdings, daß man schon immer der Auffassung war, ein zentrales Geheimnis müsse den übrigen zugrunde liegen. Darüber aber, welches Geheimnis das die anderen begründende sei, äußert sich die Theologie der Kirchenväter oder der Scholastik nicht direkt. Tatsächlich wird immer wieder die Gottesmutter-schaft als das grundlegende Mariengeheimnis hingestellt. Das geschieht auch von der Mehrzahl der heutigen Theologen. Feckes glaubt sogar, „es würde der von der ganzen Tradition gewiesenen Richtung widersprechen, eine Mariologie aufzubauen, deren Fundament und Prinzip nicht die göttliche Mutterschaft wäre“<sup>2</sup>. Wir möchten das bestreiten. Einer genaueren Untersuchung des dogmengeschichtlichen Befundes hält diese Ansicht nicht stand. Schon die Tatsache, daß bei den früheren Kirchenvätern, etwa bei Justin oder Irenäus, die Gottesmutter-schaft theologisch von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus gesehen wurde als z. B. in der Scholastik oder in der Theologie des letzten Jahrhunderts, müßte zu denken geben. Jene preisen die Jungfrau, weil sie bei der Verkün-

<sup>1</sup> K. Feckes, Das Fundamentalprinzip der Mariologie, in: *Scientia sacra*, Festschrift für Kardinal Schulte. Düsseldorf 1935, 258

<sup>2</sup> ebd. 266

digung des Engels durch ihr gläubiges Jawort auf die Pläne Gottes einging. Das Gottesmutterwerden ist ihnen zwar der erste Schritt in der Ordnung der Verwirklichung des göttlichen Heilsratschlusses, dieser Schritt selbst steht für sie aber unter einer umfassenderen Idee, nämlich unter dem Gedanken der zweiten Eva. Um der damit bezeichneten Stellung im Heilsgeschehen willen wurde Maria die Mutter des Herrn.

Da Nestorius seine christologische Irrlehre in eine mariologische Formel gefaßt hatte, war es natürlich, daß die Wahrheit von der Gottesmuttertschaft Mariens — 431 in Ephesus gegen Nestorius als Dogma erklärt — nun wie ein Fundamentalprinzip ins Glaubensbewußtsein trat. Schien doch Maria nur dadurch die „Überwinderin aller Häresien auf dem ganzen Erdenrund“ zu sein, daß sie als Gottesmutter in die engste Nähe Christi gestellt war, so daß alle Angriffe auf den Erlöser zugleich sie trafen und alle Klarstellung ihres Geheimnisses dem Geheimnis Christi diene. Was Wunder, wenn Maria jahrhundertlang einseitig von ihrer Bedeutung für das Geheimnis des Gottmenschentums her gesehen wurde, und die Gottesmutterwürde so sehr im Mittelpunkt des theologischen Denkens über Maria stand, daß man aus diesem Geheimnis alle anderen Vorzüge ihrer Person ableitete. Erst seitdem man in der Theologie wieder nach größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhängen fragt und die Einzelgeheimnisse des Glaubens, auf Grund einer tieferen theologischen Schrift-erhellung, wieder auf die ihnen vorausliegende Heilsplanung Gottes zurück-führt, beginnt man auch das Geheimnis der Gottesmuttertschaft aus seiner Isolierung herauszuholen. Das zeigt sich in den ergänzenden Bestimmungen, die man diesem Geheimnis in der neueren Theologie beigelegt hat. So spricht man z. B. von einer „adäquaten Gottesmuttertschaft“ als dem Fundamentalprinzip der Mariologie; Scheeben und nach ihm Feckes reden im gleichen Sinne von einer „bräutlichen Gottesmuttertschaft“. Damit hat man aber schon zugegeben, daß die Gottesmuttertschaft in sich als mariologisches Grundprinzip nicht ausreiche. Das wird besonders in der Auffassung Scheebens deutlich. Denn der Doppelbegriff der „bräutlichen Gottesmuttertschaft“ stellt sofort die Frage nach der „inneren Verbindung beider Aspekte“, die doch nur in einem über-geordneten Prinzip gesucht werden kann. Feckes scheint das im Grunde auch zuzugeben, wenn er schreibt: „Die marianischen Einzellehren lassen sich teils nur aus dem Muttergedanken, teils nur aus dem Evagedanken stringent und naturgemäß beweisen“<sup>3</sup>.

2. Uns scheint das marianische Grundprinzip, die Sinndeutung des Marien-geheimnisses im Zusammenhang der Heilsgeschichte, in einem Begriff der früh-christlichen Überlieferung gegeben zu sein. Die Kirche der frühen Jahrhun-derte, die sich ja viel mehr als wir heute als quasipersonale Einheit erlebte, sah in Maria ihren Typus, ihr Urbild. Dieser Gedanke wird so häufig aus-gesprochen, daß man sich verwundert fragt, warum er in der Theologie der Neuzeit so wenig Beachtung gefunden hat. Vielleicht liegt es daran, daß der Begriff des Urbildes in der geschichtlichen Entwicklung des abendländischen Denkens immer mehr von jener Fülle verlor, die er im philosophisch-theolo-

<sup>3</sup> a.a.O. 272

gischen Denken der Väter besaß. Überschaun wir kurz sein Vorkommen und seine Anwendung auf das Verhältnis Mariens zur Kirche in der Schrift und in der frühchristlichen Tradition.

Für die Heilige Schrift sei nur an jene Stelle aus dem zwölften Kapitel der Geheimen Offenbarung erinnert, wo die Ineinsschau von Maria und Kirche geradezu als Thema erscheint: Das Weib als das große Zeichen am Himmel. Sickenberger hat in einem sorgfältig gearbeiteten Überblick<sup>4</sup> gezeigt, daß das Weib der prophetischen Schau in der Exegese der Väter zwar zunächst als Kirche gedeutet wird, daß daneben aber auch sehr bald die marianische Deutung auftritt, und sich dann beide Auslegungen ungefähr die Waage halten. Er selbst will weder die ekklesiologische noch die marianische Deutung anerkennen, sondern sieht in dem Weib die alttestamentliche Gemeinde versinnbildlicht. Die Ablehnung der marianischen Deutung wird damit begründet, daß keine vollständige Analogie im Geschick Mariens und der Kirche vorliege. Er vergißt dabei aber, daß in der prophetischen Sprechweise sehr leicht die Züge des Prototyps und des Antityps ineinander übergehen. Es sei nur an die Prophezeiung des Herrn vom Weltende und vom Untergang Jerusalems erinnert, wo eines schwer vom anderen zu unterscheiden ist. Uns scheint darum jene Deutung richtiger zu sein, die um die Mitte des vorigen Jahrhunderts der Protestant Hengstenberg in seinem Kommentar zu unserer Stelle gab: „Die Frau ist die eine und zentrale Gemeinde des Alten und Neuen Bundes, in dem Typus der Jungfrau geschaut“.

Von den Vätern haben schon die großen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, vor allem Justin, Irenäus und Tertullian auf die innerlich verwandten Züge im Bilde Mariens und der Kirche hingewiesen. Die bei ihnen häufig vorkommende Gegenüberstellung von Eva und Maria erfolgt gerade unter den Gesichtspunkten, die Maria zum Urbild der Kirche machen. Nach Justin „hat Eva, da sie Jungfrau und unverletzt war, durch die Empfängnis des Schlangenvortes Ungehorsam und Tod geboren. Maria aber, die Jungfrau, hat Glaube und Freude empfangen und dem Engel Gabriel, der die freudige Botschaft brachte, ... geantwortet: „Mir geschehe nach deinem Wort“<sup>5</sup>. Gerade durch dieses Eingehen in den Heilsbund Gottes mit der Menschheit ward Maria das Gegenbild Evas und Urbild der Kirche, deren wesentliche Aufgabe es ist, als Braut Christi mit ihm die Erlösung — empfangend — zu wirken.

Denselben Gedanken hat Irenäus noch schärfer ausgedrückt. Im engen Zusammenhang mit der Tatsache, daß „das, was die Jungfrau Eva durch den Unglauben gebunden hatte, die Jungfrau durch den Glauben löste“<sup>6</sup>, betont er, daß die Kirche, indem sie den Glauben empfängt, das Heil vermittelt. Hier wird Maria deutlich als Typus der heilsvermittelnden Kirche hingestellt. Die Kirche gebiert in ihrem Schoß die Kinder des Heils, wie es Maria vorgebildet hat. Es ist, wie Hugo Koch sagt, „die vulva allerdings der Mutterschoß Mariens,

<sup>4</sup> Die Messiasmutter im 12. Kapitel der Apokalypse, in: Theologische Quartalschrift 126 (1946). 357—427

<sup>5</sup> Dial. cum Tryphone Jud. — MG 6, 712A

<sup>6</sup> Advers. haer. III, 22,4. — MG 7, 959B

aber als Bild des Mutterschoßes der Kirche<sup>7</sup>. Deshalb kann „Maria aufjubelnd für die Kirche prophetisch singen: „Hochpreist meine Seele den Herrn“<sup>8</sup>.

In prägnanter Art hat T e r t u l l i a n die Perspektive Eva-Maria-Kirche aufleuchten lassen, und zwar so, daß Eva geradezu übersehen wird. Der Blick geht über sie hinweg zu jenen anderen beiden Heilsgestalten, in denen die eigentliche Sendung der Eva erfüllt ward, da sie wirklich die Gehilfin wurden, die Eva dem Manne eigentlich sein sollte, aber nicht war. „Die gleiche Güte Gottes sorgte auch für eine Gehilfin, damit es an nichts Gutem fehle. Er sagt nämlich, es ist nicht gut, daß der Mann allein sei. Er war sich dabei bewußt, daß jenem das Geschlecht der Maria und dann der Kirche von Nutzen sein werde“<sup>9</sup>. „Wie Christus aus einer Jungfrau geboren wurde, so geschieht auch unsere geistige Wiedergeburt aus einer durch Christus von allen Flecken gereinigten Jungfrau, das heißt der Kirche“<sup>10</sup>.

Was das zweite Jahrhundert so einmütig, weil offenbar aus apostolischer Tradition überkommen, gelehrt hat, ging in den folgenden Jahrhunderten in die Auffassung der verschiedenen Kirchen des Morgen- und Abendlandes ein. Die kleinasiatische Überlieferung findet ihren sichtbaren Niederschlag in jener Inschrift, die dem Aberkios in Hierapolis in Phrygien zwischen 180 und 200 aufs Grab gesetzt wird: „Überall erwarb ich mir Freunde“, läßt sie den Toten von seiner Reise durch die Kirchen seiner Zeit berichten, „weil ich Paulus zum Vorbild hatte. Die Pistis holte überall hervor und tischte auf als Nahrung den Fisch von der Quelle, überaus groß und rein, den gefangen eine reine Jungfrau“. Dölger hätte wohl, statt im ersten Bande seines „Ichthys“ die Jungfrau auf die Kirche und im zweiten Bande auf Maria zu beziehen, besser beide Deutungen miteinander verbunden. Die Jungfrau ist die Kirche, in der Jungfrau Maria vorgebildet. Auch Hugo Koch ist der Meinung, daß „an beides gedacht ist“<sup>11</sup>. Methodius von Olym p, ein anderer Zeuge der kleinasiatischen Tradition, bestätigt diese Auffassung, wenn er sagt, „daß es nicht vollkommen ist, die Fleischwerdung des Sohnes Gottes von der heiligen Jungfrau zu verkündigen und nicht ebenso zu bekennen, daß er auch in die Kirche als in sein Fleisch kam; denn ein jeder von uns muß nicht nur die Parusie des Logos in jenes heilige Fleisch bekennen, welches von der reinen Jungfrau kam, sondern auch eine gleiche in den Geist eines jeden von uns“<sup>12</sup>.

Auch die alexandrinische Überlieferung macht sich die typologische Stellung Mariens zu eigen, da Clemens Maria und die Kirche geradezu gleichsetzt. Er zeichnet die Kirche mit Zügen, die von Maria genommen sind, und zwar nicht zufällig, denn im Zusammenhang zeigt er selbst die jungfräuliche Mutterschaft Mariens in ihrer urbildlichen Bedeutung: „Christus, der Herr, die Frucht der Jungfrau, hielt die Frauenbrust nicht für selig (im Gegensatz zu der lobpreisenden Frau aus dem Volke), und er hat sie nicht zur Nahrung erwählt, sondern weil der lebendige und gütige Vater sie mit dem

<sup>7</sup> Virgo Eva — Virgo Maria. Berlin-Leipzig 1937. 38

<sup>8</sup> Adv. haer. III, 10,2. — MG 7, 873B

<sup>9</sup> Adv. Marcion. II, 4. — ML 2, 315A.

<sup>10</sup> H. Koch, a.a.O. 42

<sup>11</sup> a.a.O. 92

<sup>12</sup> Siehe bei J. Nießen, Die Mariologie des hl. Hieronymus. Münster 1913. 32

Wort betaut hat, ist er selbst die geistige Nahrung für die guten Menschen geworden. O wunderbares Geheimnis! Einer ist der Vater aller. Einer ist auch das Wort aller und einer ist der Heilige Geist, und er ist überall. Eine einzige aber auch ist die Jungfrau-Mutter; mir aber gefällt es, sie Kirche zu nennen. Diese einzige Mutter hatte keine Milch, weil sie allein nicht Frau war. Jungfrau aber ist sie zugleich und Mutter; unversehrt und unverletzt als Jungfrau; liebend als Mutter<sup>13</sup>. Später wird der Alexandriner Cyrill, der Verfechter der Gottesmutterchaft, am Schluß seiner Rede gegen Nestorius auf dem Konzil von Ephesus in genau der gleichen Weise Maria und die Kirche identifizieren, wenn er „die stets jungfräuliche Maria, das heißt die heilige Kirche, und ihren Sohn und unbefleckten Bräutigam preist“<sup>14</sup>.

Für die syrische Tradition spricht sehr beredt die Streitschrift gegen die Manichäer, die Hegemonius um 350 in Form eines fingierten Zwiegesprächs zwischen Archelaus, einem katholischen Bischof, und Manes verfaßt. Es wird da in einer ironisch gemeinten Wiedergabe einer katholischen Auffassung Maria „die keuschesten Jungfrau und unbefleckte Kirche“<sup>15</sup> genannt. Diese Meinung muß recht geläufig gewesen sein, wenn sie hier so exponiert als Angriffspunkt hingestellt wird. Von besonderer Bedeutung ist das Zeugnis des Epiphanius von Salamis, dessen Schriften nach Rauschen-Altaner „lauter Schatzkammern literarischer Überlieferungen sind“<sup>16</sup>. In ihnen spricht die palästinensisch-syrische Tradition. „Von Maria ist jene Schriftstelle genommen, und von der Kirche kann ich es sagen: Deshalb verläßt der Mann Vater und Mutter und hängt dem Weibe an. Und es werden beide zu einem Fleisch. Und der Apostel sagt: Dieses Geheimnis ist groß, und zwar im Hinblick auf Christus und die Kirche“<sup>17</sup>.

In der römischen Tradition zeugen für den Gedanken der heilsgeschichtlichen Stellung Mariens als Urbild der Kirche nicht nur Justin und Irenäus. Auch den großen Vätern des vierten Jahrhunderts ist diese Idee vertraut. Was die Gestalt der „Orante“ auf den Wänden der Katakomben und auf den Goldgläsern bildhaft werden läßt, jene Gestalt, die in perspektivischer Schau die Seele des hier bestatteten Gläubigen als Glied der in Maria vorgeliebten Kirche darstellt, das haben die großen lateinischen Kirchenväter ausdrücklich gelehrt. Ambrosius weiß, daß die Prophezeiungen über Maria auch für die Kirche gelten. Er ist es, der Maria ausdrücklich „Typus ecclesiae“<sup>18</sup> nennt. Und „bei Hieronymus fließen in der Schrift gegen Jovinian die Stellen des Hohenliedes, die sich auf Maria beziehen, mit denjenigen auf die Kirche in eins zusammen“<sup>19</sup>. Bei Augustinus finden wir die afrikanische Tradition von der Kirchenvorbildlichkeit Mariens auf ihrem Höhepunkt. „Man darf ruhig von der Parallele Maria-Ekklesia als einer Lieblingsvorstellung des Bischofs von Hippo reden“, sagt Friedrich<sup>20</sup>. Schließlich faßt Isidor von Sevilla in seinen „Analogiae“ zusammen, was die gesamte Überlieferung lehrt:

<sup>13</sup> Paedagogus I, 6. — MG 8, 300B    <sup>14</sup> MG 77, 996C

<sup>15</sup> Acta disputationis Archelai. — MG 10, 1508C    <sup>16</sup> Patrologie, Freiburg 1931. 242

<sup>17</sup> Haeres. 78. — MG 42, 729CD    <sup>18</sup> Expos. in evgl. Luc. II, 7. — ML 15, 1555B

<sup>19</sup> J. Nießen, a.a.O. 159    <sup>20</sup> Die Mariologie des hl. Augustinus. Köln 1907. 255

„Maria bedeutet die Kirche, die, obwohl sie mit Christus vermählt ist, uns als Jungfrau vom Heiligen Geiste empfangt und auch als Jungfrau gebiert“<sup>21</sup>.

Von der Väterzeit geht die Typologie Maria-Kirche auch in die Theologie der Scholastik über. Es möge hier das zusammenfassende Urteil Martin Grabmanns sprechen: „Die Stellung Mariens zur Idee der Kirche wird von den mittelalterlichen Theologen zunächst dadurch hervorgehoben, daß Maria in den Ideenkreis des Hohenliedes, dieses Hochgesanges der *Unio Christi cum Ecclesia*, eingefügt wird, so daß die drei Begriffe: Christus, Maria, Kirche in inniger Wechselbeziehung erscheinen. Diese Interpretation des Hohenliedes, an welche schon bei Hieronymus und Ambrosius sich Anklänge finden, wurde vom zwölften Jahrhundert an mit Vorliebe in Anwendung gebracht und geistreich durchgeführt . . . In seiner Erklärung des Psalmes vierundvierzig zeichnet der Aquinate in klarer und sinnvoller Weise die innigen Beziehungen zwischen Christus, Maria und Kirche. Es faßt sich nach der tiefsinnigen Auffassung der mittelalterlichen Mystik die ganze Kirche zusammen in der Idee ‚Maria‘, insofern die Gegenliebe der Glieder der Kirche zu Christus, dem Haupt und Bräutigam der Kirche, in der Liebe Marias zu Christus die innigste Form, das höchste Maß erreicht“<sup>22</sup>. Auch in der Tatsache, daß seit früher Zeit so viele Kirchen Maria geweiht wurden, sieht man die Überzeugung von der Kirchentypik Mariens ausgedrückt. „Im Gesamtrahmen der sichtbaren Kirche stehen die Maria geweihten — und zwar sehr früh geweihten — Kirchen als die monumentalsten Verkörperungen der Marienverehrung vor aller Augen. Zwar bleibt fast durchweg bei allen Liturgikern das Gotteshaus ein körperliches Bild der Kirche Gottes und ein Symbol des Leibes des Herrn; aber die Gleichsetzung von Maria und *Ecclesia* hat die zahllosen Weihungen zweifellos mit veranlaßt und vor allem auch Gelegenheit gegeben, im körperlichen Rahmen der Architektur ihr eine besondere Rolle zuzuweisen“<sup>23</sup>.

Die Tatsache, daß Maria in der einmütigen Überlieferung als Typus und Urbild der Kirche gesehen wird, kann also nicht bezweifelt werden. Darüber hinaus scheinen uns die angeführten Textzeugen diesem Geheimnis Mariens eine zentrale Bedeutung im Heilsratschluß Gottes zuzuweisen. Wir möchten darum meinen, daß die Idee der Kirchenurbildlichkeit die eigentliche heilsgeschichtliche Sinndeutung der Mariengestalt zum Ausdruck bringt. Wie nämlich Gottes Ratschluß dahin ging, in der Fülle der Zeiten „alles im Himmel und auf Erden in Christus als dem Haupte zusammenzufassen“ (Eph 1.10) und darum alle Geheimnisse Christi: seine Menschwerdung, sein Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt, erst von der Idee des ganzen Christus, des mystischen Christus, der das Haupt seiner Kirche ist, ihren letzten Heilssinn erhalten, so erhalten auch alle Geheimnisse Mariens, vorab das ihrer göttlichen Mutterschaft, erst von der Idee der Kirchenurbildlichkeit ihren letzten, von Gott intendierten Sinn. Im Geheimnis der Gottesmutterschaft ist Maria mit dem historischen Christus verbunden, als Typus und Urbild der Kirche aber mit dem mystischen

<sup>21</sup> ML 83, 117C

<sup>22</sup> Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903. 296 f    <sup>23</sup> V. C. Habricht, Maria. Oldenburg 1926. 35

Christus, dem der Vater „alles zu Füßen gelegt und den er zum alles übertragenden Haupte der Kirche gemacht hat, die sein Leib ist, erfüllt von ihm, der alles mit allem erfüllt“ (Eph 1.23).

3. Um unsere Behauptung zu verdeutlichen und noch mehr zu unterbauen, muß der Urbildbegriff genauer abgegrenzt und geklärt werden. Wir fragen darum zunächst nach der Heilsfunktion der Kirche, um daraus abzuleiten, in welchem Sinne Maria die Kirche personifiziert und typisiert.

Es ist heute kein Geheimnis mehr, daß die marianische Theologie in wesentlichen Fragen aus einer gewissen Unklarheit nicht herauskommt. Die Kontroverse über die miterlösende und gnadenvermittelnde Tätigkeit Mariens hat sich geradezu versteift. Die Ursache dafür sehen wir darin, daß man das Wesen der Erlösung in zwei Momenten erschöpft sieht: dem erlösenden Werk Christi, insofern es von ihm geleistet ist, und in der Zuwendung der Früchte dieses Werkes an die einzelnen Menschen. Dementsprechend teilt sich die marianische Theologie in zwei Lager: Die einen behaupten eine Mitwirkung Mariens beim Werk Christi selbst (an der objektiven Erlösung), während die anderen wegen der offenkundigen Schwierigkeiten jener Ansicht höchstens eine Mitwirkung Mariens bei der Zuwendung der Erlösungsfrüchte an die einzelnen Menschen (an der subjektiven Erlösung) zugeben möchten. Beide Ansichten haben ihre Schwächen; sie leiden entweder an einem Zuviel oder an einem Zuwenig. Eine Lösung dieses Entweder-Oder wird es nur geben, wenn ein zwischen beiden liegendes Drittes gefunden wird. Dieses Dritte scheint nun mit der Stellung und Funktion der Kirche gegeben zu sein. Denn die Kirche steht zwischen dem Werk Christi — das dieser allein, auch ohne Mitwirkung Mariens vollbracht haben muß — und der Zuwendung der Früchte dieses Werkes an die Einzelnen. Sie steht als Braut Christus gegenüber und empfängt, indem sie sich das von ihm vollzogene Werk zueigen macht, die Früchte dieses Werkes. Der einzelne Mensch aber nimmt an diesen Früchten nur teil, wenn und in dem Maße er ein Glied der Kirche ist.

Hier ist nun die Stelle, Maria als Urbild und Typus dieser Kirche einzuführen. Wenn der Mensch Ideen, die sein Leben bestimmen sollen, Mächte, die für ihn von Bedeutung, aber ihm irgendwie fern und ungreifbar sind, personifiziert, so hat das oftmals seinen guten Sinn, in Wirklichkeit bleiben solche Personifikationen immer Fiktionen, mögen sie noch so sehr im Herzen des Menschen lebendig sein. Ganz anders ist es, wenn wir Maria die Personifikation der Kirche nennen. Nicht nur, weil sie eine wirkliche Person ist, sondern weil Gott selbst sie zum Urbild der Kirche gemacht hat. Sie ist darum nicht nur Erinnerungsbild für die Kirche, versinnbildet nicht nur diese dadurch, daß sie gewisse Züge mit ihr gemeinsam hat, sondern ist die Kirche in Person, d. h. in ihr erfüllt die Kirche Christus gegenüber ihre Aufgabe personal. In jenem entscheidungsvollen Augenblick, wo es galt und immer noch gilt, das erlösende Werk Christi der Menschheit zu eigen zu machen, repräsentiert sie, Ja sagend und empfangend, die Kirche. Wir werden uns in der ursächlichen Ordnung Gottes das Werk Christi zunächst als vollständig abgeschlossen vorstellen müssen, ehe wir Maria als Repräsentantin der Kirche einführen. (Es geht hier ja

nicht um die zeitliche Abfolge, sondern um die Ordnung der ursächlichen Abhängigkeit.) Erst zu dem von Christus allein geleisteten Erlösungswerk tritt die Kirche in Maria hinzu, und zwar in den beiden entscheidenden Momenten: der Menschwerdung und dem Opfertod am Kreuz. Sie sagt ihr Jawort — schon unter dem Einfluß der Gnade, wie jeder Mensch seine „Disposition“ zum Empfang der Gnade schon unter dem Einfluß der Gnade erwirbt —, sie sagt es nach Thomas von Aquin<sup>24</sup> „anstelle des gesamten Menschengeschlechtes“, das eben durch dieses Jawort Kirche wird. Maria empfängt als Repräsentantin der Kirche die Fülle der Erlösungsgnaden Christi für die in ihr vorenthaltene Kirche. „Sie empfing die Gnade, um sie den Jahrhunderten weiterzugeben“, sagt Petrus Chrysologus<sup>25</sup>, und die Theologen der Scholastik sehen Maria voll der Gnade „mit Bezug auf das Überfließen der Gnade auf alle Menschen. Denn es ist etwas Großes an jedem Heiligen, wenn er so viel Gnade hat, daß es zum Heil vieler genügt; wenn er aber so viel hätte, daß es genügend wäre zum Heil aller Menschen der Welt, das wäre das Größte; das aber ist in Christus und in der seligsten Jungfrau“<sup>26</sup>. Von hier aus gewinnen die umstrittenen Begriffe „Miterlöserin“ und „Mittlerin aller Gnaden“ neues Licht, aber auch ihre Einschränkung. In dem Sinn, in dem man den einzelnen Menschen „Miterlöser“ bei seiner eigenen Erlösung und Begnadung nennen kann, insofern er keinen Teil an der Erlösung Christi bekommt, wenn er nicht selbst sein empfangendes Ja dazu sagt, ist Maria Miterlöserin: Weil sie als Repräsentantin der Kirche das Ja der Kirche zu dem von Christus geleisteten Werk sagt, empfängt sie für die Kirche die Gnaden der Erlösung. Es ist also nur in einem sehr analogen Sinn ein „Miterlösertum“, so analog, daß man den Ausdruck vielleicht besser vermiede. Mittlerin aller Gnaden aber ist Maria eben dadurch, daß auf den Titel ihres Ja-Wortes die Kirche aller Zeiten und die Menschen in ihr die Gnaden der Erlösung empfangen. Von einer allgemeinen fürbittenden Mittlerschaft spricht die Tradition vor Alfons von Liguori nicht. Da aber das kirchentypische Jawort Mariens der wirkliche Grund für die Begnadung der Kirche und ihrer Glieder ist, ist Maria auch wirklich Mittlerin aller Gnaden.

Bei einer solchen Auffassung gilt nun nicht mehr der Einwand, daß Maria an eine Stelle gestellt sei, die in Wirklichkeit Christus als Repräsentant der Menschheit schon ausfüllt. Denn wenn wir das Werk Christi, des Gottmenschen, als vollzogen betrachten, bleibt immer noch die Aufgabe der in der Kirche vereinten Menschheit, im personalen Ja sich dieses Werk Christi zu eigen zu machen, das Opfer des Herrn ins eigene Herz zu pflanzen. In dieser der Kirche und ihren Gläubigen wesentlichen Aufgabe ist Maria personales Urbild, Repräsentantin der Kirche. Die richtig verstandene Miterlösung und die allgemeine Gnadenmittlerschaft im dargelegten Sinn zeigen sich also nicht als irgendein Anhang des Mariengeheimnisses, sondern geradezu als sein Kern.

<sup>24</sup> Summa theol. III, q. 30, a. 1.      <sup>25</sup> Sermo 143. — ML 52, 583C

<sup>26</sup> Thomas v. Aquin, In salutationem angelicam



## II.

**Der organische Aufbau des Mariengeheimnisses**

Es bleibt nun noch zu zeigen, wie aus dem Geheimnis Mariens als Urbild der Kirche die übrigen offenbarten Mariengeheimnisse ihre Begründung erfahren und so zu einem Geheimnis zusammenwachsen. Daraus wird sich die Bedeutung der Kirchenurbildlichkeit als marianisches Grundprinzip bestätigen. Es soll hier natürlich nicht behauptet werden, die verschiedenen Mariengeheimnisse könnten aus diesem einen mit jener logischen Notwendigkeit erschlossen werden, die die marianische Theologie zu einem reinen Schlußverfahren machen würde. Die einzelnen Geheimnisse haben wir vielmehr als Gegebenheiten der Offenbarung hinzunehmen. Nachdem sie uns aber offenbart sind, können und sollen wir ihre innere Einheit, die sie ja nach Gottes Heilsratschluß besitzen, aufzuspüren suchen. Den unermesslichen Wert der Offenbarung errahnt ja doch nur, wer die geschlossene Harmonie ihres Aufbaues einigermaßen erkennt.

1. Wir untersuchen zunächst die Kirchenurbildlichkeit Mariens als Grundprinzip der einzelnen Mariengeheimnisse. Diese gruppieren sich in solche, die Maria vor allem als Urbild der miterlösenden Kirche, und solche, die sie mehr als Urbild der erlösten Kirche zeigen. In die erste Gruppe fällt das Doppelgeheimnis der jungfräulichen Gottesmutterchaft. Hierin hat die Überlieferung der Väter seit frühester Zeit Maria so sehr als Urbild der Kirche gesehen, daß neuerdings Delahaye die Kirchentypik Mariens nach der Tradition nur unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen für lohnend hielt<sup>27</sup>. Seitdem im Märtyrerbericht von Lyon gegen Ende des 2. Jahrhunderts zum ersten Mal ausdrücklich die Jungfrau-Mutterchaft von der Kirche ausgesagt wird<sup>27a</sup>, weicht dieser Gedanke nicht mehr aus der Tradition.

Um ihrer Aufgabe willen, Urbild der Kirche zu sein, ist Maria als Jungfrau-Mutter in die Heilsgeschichte gestellt. Dafür mußte ein Doppeltes in ihr verwirklicht sein: einerseits mußte sie sich in bräutlichem Jawort das Werk Christi zu eigen machen. Die Kirche ist ja nur dann der mystische Herrenleib, wenn sie zugleich Christus personal gegenübersteht. Erst als sich hingebende Braut empfängt sie das Gut ihres Bräutigams und das heißt zutiefst ihn selbst. Andererseits aber darf diese Bräutlichkeit nicht den Eindruck erwecken, als ob Maria mit Christus oder neben ihm ein ursächliches Mitprinzip der Erlösung wäre. Sie kann nicht im Sinne einer natürlichen Braut neben Christus stehen, so bräutlich auch die Funktion ihres Jawortes ist. Beide Forderungen erscheinen darin erfüllt, daß sie Mutter Christi wurde, aber zugleich immerwährende Jungfrau blieb: Jungfrau, weil sie als Braut Christi im eigentlichen Sinne keinem Manne verbunden sein kann; Mutter aber, weil ihr Jawort ein empfangendes Sich-zu-eigen-machen des Werkes Christi sein muß. Als Mutter kann sie

<sup>27</sup> Maria, Typus der Kirche, in: Wissenschaft und Weisheit 1949. 79—92

<sup>27a</sup> Eusebius, Hist. eccl. V, 1. — MG 20, 426B

in einer Tiefe und mit einer Kraft ohnegleichen das Werk des Herrn miterleben. Sie kann ihrem empfangenden Jawort geradezu sichtbaren Ausdruck verleihen, indem sie dem menschwerdenden Logos einen Leib zur Verfügung stellt. So wird trotz ihrer Christusbrautschaft die Einzigartigkeit der Stellung Christi nicht angetastet.

Die anderen Geheimnisse zeigen Maria vor allem als Urbild der Kirche in ihrem Erlöstsein, im Erlöstsein des Geistes und dem des Leibes. Es mag wenige Menschen geben, die im Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis, so gern sie es bejahen, mehr sehen als ein Privileg, das Maria wegen ihrer einzigartigen Erwählung zur Mutter des Herrn gewährt wurde. Wo man versucht hat, dieses Geheimnis aus seinem heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu begründen, geschah es daher einzig von der Gottesmatterschaft her. Daß diese Begründung unzulänglich und wenig zwingend ist, erhellt schon daraus, daß es vor der Dogmatisierung dieses Geheimnisses immer wieder Theologen gab, die es anzweifeln. Im Zusammenhang mit der Kirchenurbildlichkeit Mariens können wir aber vielleicht doch erfreut erkennen, daß die Unbefleckte Empfängnis nicht nur Gegenstand einer göttlichen Freigebigkeit ist. Wo nämlich Kirche als mystischer Herrenleib existent wird, kann keine Erbsünde sein. Erlöstsein schließt Freisein von der Erbsünde ein. Die Kirche aber ist die Gemeinschaft der erlösten Menschen. Die Aufnahme in die Kirche durch die Taufe fällt mit der Befreiung von der Erbsünde zusammen, nicht nur rein tatsächlich, sondern aus dem Wesen der Sache heraus. Maria aber ist Urbild dieser Kirche. Was die Kirche ist und hat, ist und hat Maria in vollkommener Weise, weil sie es ist, in der die Kirche die Fülle ihrer Gnaden empfing. So ist es aus dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang dieser Urbildlichkeit verständlich, wenn nicht gefordert, daß Maria wie die Kirche selbst vom ersten Augenblick ihres Daseins an frei von Schuld war.

Schwieriger als das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis scheint das Geheimnis der persönlichen Unsündlichkeit Mariens aus ihrer kirchenurbildlichen Stellung begründet werden zu können. In der Kirche gibt es doch Sünde und Sünder. Pius XII. betont in der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ ausdrücklich, daß auch die schwere Sünde den Menschen nicht aufhören läßt, Glied der Kirche zu sein. Nun bedeutet aber die Tatsache, daß es in der Kirche Sünder gibt, nicht, daß diese Sünder das Wesen der Kirche im Vollsinn verwirklichen. Vielmehr ist ein Mensch um so mehr von Sünde frei, je tiefer und reiner er Kirche ist. Je mehr Sünde im Menschen ist, desto weniger verwirklicht er das Wesen der Kirche in sich. „Wenn es Heiligkeit und Sünde im Erscheinungsbild der Kirche gibt, dann ist damit natürlich nicht gesagt, daß Sünde und Heiligkeit in der Kirche das gleiche Verhältnis zum verborgenen Wesensgrund der Kirche haben und so in gleicher Weise zur Kirche gehören... Die Sünde bleibt Wirklichkeit in ihr, die ihrem Wesen widerspricht; ihre Heiligkeit aber ist Offenbarung ihres Wesensgrundes“<sup>28</sup> Diesen verborgenen Wesensgrund der Kirche aber verwirklicht und verdeutlicht Maria, weil sie das von Gott berufene und geschaffene Urbild dieser Kirche

<sup>28</sup> K. Rahner S.J., Die Kirche der Sünder, in: Stimmen der Zeit 140 (1947) 172 f

ist. Jene Kirche, die Christus sich nach Pauli Wort bereitet hat ohne Makel und Runzel oder dergleichen (Eph 5, 27), hat in Maria ihre reale Erfüllung gefunden. Deshalb mußte Maria ohne persönliche Sünde sein. Es widerspricht ihrem Wesen als Urbild der Kirche, daß sie sich in einer persönlichen Sünde vom bräutlichen Ja zum Werk Christi entfernt hätte, wo doch dieses Jawort der Christusbraut-Kirche gerade aus ihrem Mund erklingt. Jener „Wesensgrund“, der in der auf Erden existierenden Kirche unter vielem Sündhaften „verborgen“ ist, muß in Maria als ihrem Urbild aufleuchten. Wo eine Wirklichkeit lebendig ist und durch Entwicklung erst ganz und in Fülle das werden soll, was sie ihrem Wesen nach schon ist, — und mehr noch; wo diese Entwicklung durch den Einsatz freier Willensentscheidungen geschehen soll, an die durch die repräsentative Gestalt appelliert wird, da muß diese Gestalt das Wesen zu vollkommenem Ausdruck bringen. Das Urbild muß zugleich Vorbild, die Personifikation zugleich Beispiel sein. Hier ist die Auffassung des hl. Thomas von Aquin begründet, daß die übrigen Heiligen von Gott nur für bestimmte Tugenden zum Vorbild erwählt und hingestellt würden, während Maria alle umfasse und darum allen Zeiten und allen Menschen zum Vorbild diene. „Sie hat die Werke aller Tugenden geübt, die übrigen Heiligen dagegen bestimmte; der eine war demütig, der andere keusch, wieder ein anderer barmherzig. So sind sie uns zum Vorbild bestimmter Tugenden gegeben, die seligste Jungfrau dagegen zum Vorbild aller“<sup>29</sup>.

Nicht zuletzt ergibt sich auch das Geheimnis der leiblichen Himmelfahrt Mariens aus ihrer Kirchenurbildlichkeit mit innerer Folgerichtigkeit. Die Kirche ist aus ihrem Wesen heraus sichtbar und leiblich, weil alles, was erlöst werden soll, in die Kirche einbezogen sein muß. Es ist eine einseitig personalistisch-spiritualistische Auffassung, die Erlösung zu einem ausschließlichen Vorrecht des Geistes zu machen. Eine falsche Deutung des Pauluswortes „Wer wird mich befreien vom Leibe dieses Todes?“ (Röm 7, 24) glaubt die Aufgabe der Aszese und das Wesen der christlichen Vollkommenheit in der Überwindung der leiblichen Welt sehen zu sollen. Paulus aber — und mit ihm andere Worte der Schrift — meint gar nicht den Leib, die stoffliche Welt als solche, von der doch Johannes gesagt hat, daß sie erstehen soll „zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde“ (Offb 21, 1). Gemeint ist vielmehr der Leib dieses Todes, der Leib also, insofern er noch nicht durchlebt und umgewandelt ist von der begnadeten Seele. Auch der unterseelische Kosmos bis hinein in die stoffliche Welt soll Anteil bekommen an der Erlösung, wie er Anteil hat am Fluch der Ursünde. Im Ungehorsam Adams wurde der ganze Kosmos der Sünde unterworfen — nicht aus sich selbst, denn er selbst konnte nicht sündigen, weil er der Freiheit entbehrt —, aber „um dessentwillen, der ihn unterworfen hat“ (Röm 8, 19—22), um des Menschen willen. Der zog seine Leiblichkeit und den ganzen Kosmos mit in seine Auflehnung und damit in den Fluch hinein. Nun harret die Kreatur, auch die leibliche Welt, „der Offenbarung der Kinder Gottes“.

<sup>29</sup> In salutationem angelicam

Alle Erlösung aber geschieht in der Kirche, dem geheimnisvollen Leib des Erlösers. Darum muß die Kirche eine leibliche Seite haben, sie muß sichtbar, greifbar, sinnhaft, stofflich sein und nicht nur geistig. Dadurch, daß das Leibliche in die Kirche einbezogen ist, hört es auf, der Leib dieses Todes zu sein. Der somatische Leib wird der pneumatische, der vom Geist Christi durchlebte Leib. Die Leiblichkeit der Welt wird das Sacramentum, die Hülle des göttlichen Lebens der Gnade. Und je mehr die Gnade in der Kirche und ihren einzelnen Gliedern herrschend wird, desto mehr wird auch der Leib Anteil bekommen an der Erlösung. Deshalb wird die Kirche, wenn sie mit ihren Gliedern in die Vollendung eingegangen sein wird, nicht ohne ihre Leiblichkeit sein, so wenig wie Christus ohne Leib in seiner Herrlichkeit ist. Erst dann kann die Erlösung ihre Vollendung erreicht haben, wenn die stoffliche Welt an der Glorie der Vollendung teil hat, wenn „ein neuer Himmel und eine neue Erde“ geworden sein wird. Wenn nun Maria Urbild der Kirche ist, muß in ihr auch dieses Erlöstsein der stofflichen Welt vollendet erscheinen. Maria ist es, in der die Kirche als in ihrer Repräsentantin ihr Ja zum erlösenden Werk Christi ausgesprochen hat; sie ist es auch, in der die Kirche das Erlöstsein voll empfangen hat. Es muß also bei Maria auch der Leib in vollendeter Erlöstheit erscheinen. Maria muß mit Leib und Seele in der Herrlichkeit des Himmels sein.

2. Von der Stellung Mariens als Urbild der Kirche empfängt auch die Marienverehrung ihre lebendigste Erklärung und damit neue Antriebe. Wenn in Maria die Kirche Person wird, gerade in ihren lebendigsten Funktionen im Heilswerk der Erlösung, dann muß lebendige Marienverehrung zum Kennzeichen des katholischen Menschen werden. Marienverehrung ist geradezu Bekenntnis der Kirche zu sich selbst. Der Gläubige, der Maria verehrt, bezeugt damit eine Kirche, die sich wesentlich vom protestantischen, spiritualistisch-individualistischen Kirchenbegriff unterscheidet. In Maria sieht und verehrt der Katholik seine Kirche, die als Braut Christi die Früchte seines Erlösungswerkes empfängt. Wenn er Maria verehrt und, ihre Haltung nachvollziehend, sich innerlich öffnet, dann weiß er, daß aufgrund ihres Jawortes Christi Heilsgnaden auch ihm zufließen.

So erklärt sich im tiefsten die Lebendigkeit der Marienverehrung aller Jahrhunderte. Marienverehrung trägt ihrem Wesen nach eine polare Spannung in sich: Einerseits wächst sie als Ja zur Kirche aus dem innersten Wesensgrund der Kirche hervor, ist also notwendige Lebensäußerung der Kirche, andererseits gehört es zum Wesen der Marienverehrung, über sich selbst hinauszudeuten, als Ja zu Christus und seinem Werk. Auch die Nachahmung Mariens empfängt von hier ihren Sinn und ihre Begrenzung. Es kann sich nicht darum handeln, ein Marienleben, von dem wir doch objektiv kaum etwas wissen, im einzelnen in einem Menschenleben nachzuvollziehen. Und dennoch ist Nachahmung Mariens sinnvoll: Der Mensch hat die Haltung Mariens in sich auszuprägen, die Haltung des empfangenden Ja zu dem, was Gott ihm gibt in Christus Jesus<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Eine ausführliche Darstellung der hier wiedergegebenen Gedanken findet man in dem soeben erschienenen Buch des Verfassers: Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses (Echter-Verlag, Würzburg 1950).