

DIPLOMARBEIT

Titel der wissenschaftlichen Arbeit

Deipara est Ecclesiae typus –
eine mariologische Standortbestimmung
im Zweiten Vatikanischen Konzil

Verfasser

Stefan Lobnig

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im März 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 0020255

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Katholische Religionspädagogik (A 012)

Betreuerin:

Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1. Strömungen vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil	7
1.1 Entwicklung der Typologie als Theologik	7
1.1.1 Funktionen der biblischen Typologie	8
1.1.2 Typologie in der Patristik	10
1.2 Mariologische Entwicklungen bis ins 19. Jahrhundert	12
1.2.1 Verdrängung der Ekklesia im Mittelalter	12
1.2.2 Verdopplung der Christologie in Früh- und Hochscholastik	12
1.2.3 Isolation der Mariologie in der Barockscholastik	13
1.3 Matthias J. Scheeben	16
1.3.1 Biografische Notizen	16
1.3.2 Gottesmütterliche Brautschaft	19
1.3.3 Relation Maria und Kirche	22
1.3.4 Kritik an der Brautschaft Marias	24
1.4 Hugo Rahner	27
1.4.1 Biografische Notizen	27
1.4.2 Bräutlicher Typus für Maria und die Kirche	29
1.4.3 Mütterlicher Typus für Maria und die Kirche	30
1.4.4 Hermeneutische Überlegungen zur Typologie	33
2. Die Genesis von Lumen Gentium VIII	36
2.1 Die Chronologie	36
2.1.1 Antepreparatoria	37
2.1.2 Erste Sitzungsperiode (1962)	38
2.1.3 Zweite Sitzungsperiode (1963)	39
2.1.4 Dritte Sitzungsperiode (1964)	41
2.2 Christotypische und ekklesiotypische Mariologie	44
2.2.1 Nutzen und Gefahren mariologischer Kategorisierungen	44
2.2.2 Eine christotypische Mariologie	45
2.2.3 Eine ekklesiotypische Mariologie	46
2.3 Santos und König ringen um die Struktur	48
2.3.1 Taktische Überlegungen	49
2.3.2 Formale Überlegungen	50
2.3.3 Theologische Überlegungen	51

3. Maria im Geheimnis Christi und der Kirche	55
3.1 Maria als Typus	58
3.1.1 Christus ist der Prototypus	58
3.1.2 Die Kirche ist Sakrament	59
3.1.3 Die Eva-Maria-Parallele	60
3.1.4 Die Jungfrau und Braut	62
3.2 Maria als (herausragendes) Glied der Kirche	66
3.2.1 Die <i>nova creatura</i> und die <i>cooperatio</i> der Glieder	66
3.2.2 Die <i>nova creatura</i> und die <i>cooperatio</i> Marias	67
3.2.3 Die Solidarität unter den Gliedern	69
3.3 Maria als Mutter (der) Kirche	71
3.3.1 Mutter der Gläubigen	72
3.3.2 Maria vor der Kirche	73
3.3.3 Die Kirche als Mutter	74
3.3.4 Die mütterliche Dimension der Glieder	76
4. Perspektiven	77
4.1 Maria als Repräsentantin des Volkes Gottes	77
4.1.1 Ekklesiologie als Standort Marias	77
4.1.2 Die bräutliche Dimension Marias	79
4.1.3 Maria als Repräsentantin des heiligen Restes Israels	80
4.2 Perspektiven für die Wiederherstellung der Einheit	83
4.2.1 Prüfstein einer gemeinsamen Rechtfertigungslehre	83
4.2.2 Gemeinsames mariologisches Erbe in Ost und West	86
4.3 Marianische Spiritualität als Nachahmung und Verehrung	89
4.3.1 Persönliche Beziehung zu Maria	89
4.3.2 Maria als Vorbild zur Nachahmung	90
5. Anhang	93
5.1 Allgemeines Abkürzungsverzeichnis	93
5.2 Bibliografie	94
Lebenslauf des Verfassers	100
Abstract	101

Einleitung

Die vorliegende Arbeit „Deipara est Ecclesiae typus“ erarbeitet eine mariologische Standortbestimmung im Zweiten Vatikanischen Konzil. Nach (a) einer Skizze der gestellten Forschungsfrage werden (b) Motivation und Relevanz für die Theologie erörtert. Die (c) Methoden und Quellen geben einen ersten Überblick über die inhaltliche Struktur der Arbeit.

a) Forschungsfrage

Im Rahmen der Rezeption von *Lumen Gentium* VIII ist in den vergangenen Jahrzehnten im deutschsprachigen Raum viel über die Konsequenzen für die Ekklesiologie gesprochen und geschrieben worden: zum Beispiel HANS URS VON BALTHASAR *Der Antirömische Affekt* 1974, JOSEPH RATZINGER *Maria – Kirche im Ursprung* 1980 und RANIERO CANTALAMESSA OFMCap *Maria - ein Spiegel für die Kirche* 1994. Schwerpunkt bildet dabei das „*marianische Prinzip*“¹ der Kirche, wie es HANS URS VON BALTHASAR (1905-1988) ausdrückt. Doch scheint mir die Integration „*Marias*“ in die *Dogmatische Konstitution über die Kirche* eher eine mariologische als eine ekklesiologische Aussage zu sein. Es geht mir in dieser Arbeit somit nicht um eine mariologische Ekklesiologie, sondern vielmehr um eine ekklesiotypische Mariologie. Doch gerade diese Konsequenzen für eine Mariologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil blieben bislang weitgehend unbeachtet. Die konzipierte Diplomarbeit soll einen Beitrag dazu leisten und stellt sich folgenden Forschungsfragen: Welche Konsequenzen hat die Entscheidung für die Integration von „*De Beata Maria Virgine ...*“ in das Schema „*De Ecclesia*“ für die Mariologie? Wie wird das Verhältnis von Maria und Kirche in der Tradition bestimmt? Inwieweit hat die Ökumene von dieser Entscheidung profitiert?

b) Motivation und Relevanz

Fünzig Jahre nach Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) möchte ich zu einer notwendigen und nachhaltigen Rezeption der von den Bischöfen in Einheit mit dem Bischof von Rom getroffenen Entscheidungen beitragen. Diese Arbeit ermöglicht eine intensive Auseinandersetzung mit den Hintergründen und der Entstehung der verbindlichen Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Mit der Arbeit möchte ich einen Beitrag für „*eine weithin unerfüllte Aufgabe*“ leisten, die FRANZ COURTH SAC (1940-1998) folgendermaßen umschreibt: „*Dass Maria ‚Mutter des Herrn‘ (Lk 1,43) ist, bestimmt das Einmalige und Konkrete ihrer Berufung; es kennzeichnet sie als geschichtliche Person mit ihrer spezifischen Stellung im Heilsgeschehen. In diesem Sinne sind für den gesamten Bereich der Mariologie typologische und personale Aussagen in ihrer Unterschiedenheit wie in ihrer inneren Zuordnung aufzuzeigen.*“²

¹ BALTHASAR, Hans Urs von, Das Marianische Prinzip, in: DERS., *Der antirömische Affekt*, Freiburg im Breisgau 1974, 170.

² COURTH, Franz, Mariologie. Maria, die Mutter des Christus, in: BEINERT, Wolfgang (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Band 2, Paderborn 1995, 312.

Darüber hinaus bietet die Mariologie als „*Knotenpunkt der Theologie*“³ oder *nexus mysteriorum* [Verbindung der Geheimnisse]⁴ eine ideale Gelegenheit, sich im Rahmen dieser wissenschaftlichen Arbeit mit den wesentlichen Themen der Theologie auseinanderzusetzen: „*Denn Maria vereinigt [...] gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider*“ (LG 65).

c) Methoden und Quellen

Das objektive Fundament der (Diplom-)Arbeit bildet das *depositum fidei* [Schatz des Glaubens], das aus der Heiligen Schrift und der Heiligen Überlieferung (DV 10; vgl. LG 55) gebildet wird.

Das erste Kapitel wird durch die kritische Klärung des Begriffs „Typus“ als Kategorie der Mariologie hinsichtlich seiner Bedeutung eröffnet, um die Frage nach der mariologischen Standortbestimmung als *Ecclesiae typus* [Typus der Kirche] zu diskutieren. Um die Traditionsgeschichte des achten Kapitels der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* besser zu verstehen, werden exemplarische mariologische Strömungen vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil untersucht, die einen Beitrag zur Entstehung geleistet haben. Die katholische Entwicklung der Mariologie bis ins 19. Jahrhundert steht im Verdacht der Isolation, die im Zweiten Vatikanischen Konzil durch eine ekklesiologische Kontextualisierung aufgebrochen werden sollte. Zwei ausgewählte Theologen stehen für die Erarbeitung der ekklesiotypischen Mariologie: MATTHIAS J. SCHEEBEN liefert bedeutende systematische Überlegungen und HUGO RAHNER SJ stellt in seinem Buch *Maria und die Kirche* eine wichtige Sammlung der Kirchenväter zum Thema zur Verfügung.

Im zweiten Kapitel steht die Genese von *Lumen Gentium* VIII mit den unterschiedlichen mariologischen Konzepten im Zentrum, die durch die bedeutenden Reden von RUFINO J. SANTOS und FRANZ KÖNIG illustriert werden. Unter Einbeziehung einschlägiger Kommentare wird der *textus approbatus* als Endtext des Zweiten Vatikanischen Konzils im dritten Kapitel analysiert und auf seinen ekklesiotypischen Gehalt untersucht. Im vierten und letzten Kapitel werden zusammenfassend die Konsequenzen, die sich aus *Lumen Gentium* VIII für die Mariologie, die Ökumene und die Spiritualität ergeben, gezogen. Sie geben einen Ausblick für Fragen, die im Zweiten Vatikanischen Konzil offen geblieben sind oder sich erst infolge dessen stellen.

³ SCHEFFZYK, Leo, Der systematische Ort der Mariologie heute, in: ThGl 68 (1978), 413.

⁴ RATZINGER, Joseph, Maria – Kirche im Ursprung, Freiburg im Breisgau ⁴1997, 23.

1. Strömungen vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Seit das Dritte Ökumenische Konzil in Ephesos (431) Maria als θεοτόκος [Gottesgebäerin] titulierte (vgl. DH 252) und die Jungfräulichkeit in den Taufsymbola⁵ (3./4. Jh.) als „*Zeichen der Gottessohnschaft*“⁶ gilt, ist die Mariologie „*ein unentbehrliches Stück der objektiven christlichen Heilslehre*“⁷ und ein Satz der Christologie, um den „*wahren Menschen*“ in Jesus Christus zu sichern. Diese weist nach HANS URS VON BALTHASAR neben der christologischen Perspektive auch stets eine ekklesiologische auf, indem sie der „*Bundestheologie und damit der Lehre vom Kirchenvolk*“⁸ entspricht.

Bis zur Trennung von Ostkirche und Westkirche 1054 gab es keine weiteren nennenswerten Entwicklungen in der Mariologie. Mit MARTIN LUTHER (1483-1546) wurde deutliche Kritik am Verständnis der Mariologie laut. Nachdem MARTIN LUTHER die drei reformatorischen Hauptschriften⁹ geschrieben hatte, entstand sein Kommentar zum *Magnificat* (1520/21), der die logische Konsequenz seiner Rechtfertigungslehre ist¹⁰. Sie ist mit den Worten von EBERHARD JÜNGEL (*1936) die „*Spitze Lutherscher Anthropologie*“¹¹, die aus dem Gegensatz zur katholischen Tradition lebt. Als Reaktion und Antwort der römisch-katholischen Kirche auf die Reformation sind die katholischen Entwicklungen bis ins 19. Jahrhundert (1.2) zu verstehen. Sie tendieren – in der Barockscholastik – zur Isolation Marias, um ihre Würde zum Ausdruck zu bringen.

Mit den mariologischen Überlegungen der katholischen Theologen MATTHIAS J. SCHEEBEN (1.3) und HUGO RAHNER SJ (1.4) werden in dieser Arbeit theologische Vorarbeiten vorgestellt, von denen die Konzilsväter unmittelbar profitierten. Zum einen durch den systematischen Entwurf über die Beziehung von Maria und Kirche und zum anderen durch die fundierte Rezeption der Patristik, die in Maria den Typus der Kirche sah.

Vorweg ist eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des Typus als theologische Denkfigur (1.1), die eine Grundlage patristischer Theologie darstellte und in einem großen Ausmaß die Tradition der Kirche bestimmte, notwendig.

1.1 Entwicklung der Typologie als Theologik

Die Frage nach einer ekklesiotypischen Mariologie, die diese Arbeit behandelt, setzt eine eingehende Erörterung der theologischen Kategorie des τύπος voraus. Der Begriff „Typus“ ist für das Verständnis

⁵ vgl. COURTH, 305.

⁶ COURTH, 306.

⁷ BALTHASAR, Prinzip, 66.

⁸ BALTHASAR, Prinzip, 66.

⁹ Die drei reformatorischen Hauptschriften von MARTIN LUTHER OESA sind „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ (1520), „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ (1520) und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520).

¹⁰ vgl. DITTRICH, 26.

¹¹ DITTRICH, 27.

der Mariologie im Zweiten Vatikanischen Konzil konstitutiv: Maria wird als *Ecclesiae typus* [Typus der Kirche] vorgestellt (LG 63).

Nach einer etymologischen Einführung werden im Folgenden drei Funktionen des Typus anhand von konkreten Bibelstellen erarbeitet (1.1.1). Die typologischen Ansätze der Bibel wurden im Laufe der Jahrhunderte immer mehr als eigene Theologik verstanden und erweitert. Im Kapitel 1.1.2 werden grundlegende Informationen im Umgang mit der Typologie und der Figuraldeutung als Theologik vorgestellt, die den Verständnishorizont der Mariologie in der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* bilden.

1.1.1 Funktionen der biblischen Typologie

In der deutschen Sprache bezeichnet „typisch“ eine bestimmte Prägung, die immer wieder in Erscheinung tritt. Damit wird ein wesentlicher Aspekt des Wortes τύπος der griechischen Sprache der Antike, das in der lateinischen Sprache mit *figura* wiedergegeben wird, zum Ausdruck gebracht. Mit *figura* werden in der lateinischen Vulgata – neben τύπος (1Kor 10,6; Röm 5,14) oder τυπικῶς (1Kor 10,4) – auch griechische Begriffe wie σχῆμα (1Kor 7,31), χαρακτήρ (Hebr 1,3) und ὑπόδειγμα (Hebr 9,23) übersetzt. Das Verb τυπῶν bezeichnet sowohl das „*Formen, Bilden, Prägen*“ als auch das „*Eindrücke Empfangen*“. So wird τύπος mit „*Schlag, Hieb, Eindruck*“ oder als „*Geschlagenes, Eingedrücktes, Geprägte, Bild, Bildwerk*“¹² übersetzt. Hier wird bereits die unterschiedliche Bedeutung des Wortes sichtbar: Der τύπος kann sowohl Vorlage als auch Kopie bedeuten.¹³ Abstrakt betrachtet beschreibt der Typus die Beziehung von Seienden. Konkret bezeichnet der Typus eine Person, eine Sache oder ein Ereignis, wobei es nicht um etwas „Typisches“ an der Person, der Sache oder dem Ereignis geht, sondern das Seiende selbst ist Typus – Vorausbild oder Abbild – für Anderes, zumeist Zukünftiges.

In manchen biblischen Texten ist auch die Rede von einem ἀντίτυπος. Der ἀντίτυπος weist eine antithetische Parallelisierung auf, wie die Schuld des einen und das Heil des anderen in der Adam-Christus-Typologie. Der ἀντίτυπος kann auch als noch unvollkommenes Vorausbild dem τύπος gegenübergestellt werden (vgl. Hebr 9,24 und 1Petr 3,21).

In der Bibel taucht der Begriff τύπος erst in den Briefen des Apostels PAULUS (+60) auf¹⁴, auch wenn die Typologie zum einen als Bibelhermeneutik bereits in den Texten des Alten Testaments angewendet wurde¹⁵ und zum anderen auch eine Typologie gegeben sein kann, wenn das Wort τύπος nicht explizit

¹² GEMOLL, Wilhelm, Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, München ⁹1965, 753.

¹³ vgl. HALL, Stuart Georg, Art.: Typologie, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.), Trappisten/Trappistinnen – Vernunft II, XXXIV: Theologische Realenzyklopädie (= TRE 34), Berlin 2002, 206.

¹⁴ vgl. LANGEMEYER, Bernhard, Konziliare Mariologie und biblische Typologie, in: Catholica 21 (1967), 297.

¹⁵ vgl. Jer 16,14f und Jes 43,16-21; Jer 31,31-34, Jes 54,9f.

genannt wird.¹⁶ Eine umfassende Darstellung der Typologie in der Heiligen Schrift findet sich bei LEONHARD GOPPELT (1911-1973).¹⁷

Die Typologie bezeichnet die Beziehung von zwei Realitäten. Sie stellt einen „*historischen Bezug*“¹⁸ her und könnte als „Realinterferenz“ bezeichnet werden, da sie Sachen, Personen und Ereignisse als τύποι aufgreift. In diesem Sinne greift PAULUS Sachen, Personen und Ereignisse des Alten Testaments auf und setzt sie mit Sachen, Personen und Ereignissen der Gegenwart oder Zukunft in Beziehung. Im Folgenden werden ausgewählte Beispiele des Neuen Testaments nach ihrem funktionalen Charakter schematisiert, um drei unterschiedliche Funktionen des Typus vorzustellen, die zu einem vertieften Verständnis der Typologie führen.

a) Das gute und schlechte Vorbild – die normative Funktion

Im Philipperbrief (Phil 3,17)¹⁹ und im Zweiten Brief an die Thessalonicher (2Thess 3,9)²⁰ stellt sich PAULUS selbst als einen nachahmenswerten τύπος/*forma* [Beispiel] vor. Als warnenden τύπος/*figura* [Beispiel] (1Kor 10,6.11) hingegen soll der Gemeinde von Korinth das Volk Israel dienen, das „*an einem einzigen Tag dreiundzwanzigtausend Menschen*“ (1Kor 10,8) durch Tod verlor. Dies stehe auch Korinth bevor, wenn es den „*Götzendienst*“ (1Kor 10,14) nicht meide. Das positive und negative Beispiel soll den paulinischen Gemeinden in Philippi, Thessaloniki und Korinth als gutes oder schlechtes Vorbild dienen. In diesem Sinne sind auch Röm 6,17²¹ und 1Petr 5,3²² zu interpretieren.

b) Die „erste Version“ und der Schatten – die präfigurative Funktion

Im Hebräerbrief schreibt der Verfasser von einem Schatten der „*himmlischen Dinge*“ (Hebr 8,5), indem er auf die schauende Begegnung Moses mit Gott in Ex 25,40 verweist. In dieser Perikope wird Mose unter anderem beauftragt, einen Leuchter herzustellen: „*Sieh zu, dass du ihn nach dem Muster* [τύπος/*exemplar*] *ausführst, das du auf dem Berg gesehen hast.*“ Im Kontext des Hebräerbriefes geht es um die Gegenüberstellung von Melchisedek und Christus. Was exemplarisch von Melchisedek ausgesagt worden war, ist ein „*Abbild* [ὑπόδειγμα/*figura*] *und Schatten* [σκιά/*umbra*] *der himmlischen Dinge*“ (Hebr 8,5). An anderer Stelle steht: „*Das Gesetz enthält nur einen Schatten* [σκιά/*umbra*] *der künftigen Güter, nicht die Gestalt* [εἰκὼν/*imago*] *der Dinge selbst.*“ (Hebr 10,1). Das Konkrete und Reale – die erste Version – ist gleichsam der Typus und Schatten des noch Ausstehenden und Vollkommeneren. Mit diesem Schema der Verheißung und Erfüllung versucht die Typologie auch das Verhältnis von altem und neuem Bund zu bestimmen.

¹⁶ vgl. 1Kor 5,6-8; Joh 3,14-16; Mt 12,40.

¹⁷ siehe GOPPELT, Leonhard, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt 1969.

¹⁸ HALL, 209.

¹⁹ Ahmt auch ihr mich nach, Brüder, und achtet auf jene, die nach dem Vorbild leben, das ihr an uns habt. (Phil 3,17).

²⁰ Wir wollten euch aber ein Beispiel geben, damit ihr uns nachahmen könnt. (2Thess 3,9).

²¹ Gott aber sei Dank; denn ihr wart Sklaven der Sünde; seid jedoch von Herzen der Lehre (τύπον διδασχῆς) gehorsam geworden, an die ihr übergeben wurdet. (Röm 6,17).

²² Seid nicht Beherrscher eurer Gemeinden, sondern Vorbilder für die Herde (1Petr 3,5).

c) Die Repräsentation und die Erwählung – die repräsentative Funktion

Die in der Literatur als „Adam-Christus-Typologie“ bezeichnete Stelle in 1Kor 15,49 bietet wohl die stärkste Grundlage der patristischen Rezeption der Typologie. PAULUS fokussiert auf Adam, durch den Sünde und Tod für alle Menschen in die Welt kamen (vgl. Röm 5,12). Dieser ist „die Gestalt [τύπος/*forma*], die auf den Kommenden hinweist“ (Röm 5,14). Mit dem Kommenden meint Paulus nun Jesus Christus, durch dessen „Gnadentat“ (Röm 5,15) die „Gerechtsprechung“ (Röm 5,16) aller Menschen geschenkt wurde. Sowohl Adam als auch Jesus Christus handeln nicht nur für sich, sondern für alle Menschen. Sie nehmen darin eine repräsentative Funktion ein, und es zeigt sich die „universale Wirkung“²³ der Handlung. Dabei bestimmen sie nicht selbst ihre Funktion. Vielmehr geht die Repräsentation stets mit einer Erwählung von Seiten Gottes einher: „Beim typischen Vorbild geht es um das erwählende Handeln Gottes am Einzelnen und durch den Einzelnen auf das Ganze der Gemeinschaft hin, deren Repräsentant er ist oder durch die Erwählung wird.“²⁴

1.1.2 Typologie in der Patristik

Ausgehend von der biblischen Basis haben die Theologen der Patristik die Typologie als theologisches Grundmuster – als Theologik – im Sinne einer Bibelhermeneutik aufgegriffen und wenden diese an anderen τύποι an.²⁵ So wird die biblische Typologie, die sich primär an Jesus Christus orientiert, erweitert und auf andere Personen, insbesondere auf Maria, übertragen.²⁶ Als „besonders eingehende Überlegungen“²⁷ werden die Arbeiten von MELITO VON SARDES (+180) für die Typologie gewürdigt.

Der Begriff der Typologie war der Patristik allerdings noch nicht bekannt. Vielmehr griff sie – nach der Darstellung von HENRI DE LUBAC SJ (1896-1991) – auf den Begriff der Allegorese als ein „lebendiges Band“²⁸, das zwei gegenübergestellte τύποι verknüpft, zurück. Dabei muss die in Betracht gezogene Allegorese näher definiert werden: Sie unterscheidet sich zum einem von einer Allegorese, die als Bibelhermeneutik in Form einer Textinferenz – im Gegensatz zu einer Realinterferenz – angewendet wird. Als Beispiel kann das Gleichnis vom Sämann (Mt 13,3-9) dienen, in dem ein dahinterliegender Gedanke (Mt 13,18-23) vermittelt wird.²⁹ Zum anderen unterscheidet HENRI DE LUBAC SJ die christliche Allegorese, die der Typologie entspricht, von der heidnischen Allegorese, die der Gefahr erliegt, alles Typologische als unreal abzutun.³⁰

In eine ähnliche Kerbe schlägt auch der jüdische Altphilologe ERICH AUERBACH (1892-1957) der zwischen dem griechischen τύπος und der lateinischen *figura* einen Unterschied sieht, den er in der

²³ HALL, 209.

²⁴ LANGEMEYER, 299.

²⁵ vgl. LANGEMEYER, 297.

²⁶ vgl. LANGEMEYER, 297.

²⁷ HALL, 210.

²⁸ LUBAC, Henri de, Typologie – Allegorie – geistiger Sinn, Einsiedeln 1999, 270.

²⁹ vgl. CONZELMANN, Hans/LINDEMANN Andreas, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen 132000, 109.

³⁰ vgl. LUBAC, 303.

Hermeneutik der Figuraldeutung festmacht. Für die Figuraldeutung „*bedeutet ein auf Erden geschehener Vorgang, unbeschadet seiner konkreten Wirklichkeitskraft hier und jetzt, nicht nur sich selbst, sondern zugleich auch einen anderen, den er vorankündigt oder bestätigend wiederholt; und der Zusammenhang zwischen Vorgängen wird nicht vorwiegend als zeitliche oder kausale Entwicklung angesehen, sondern als Einheit innerhalb des göttlichen Planes, dessen Glieder und Spiegelungen alle Vorgänge sind.*“³¹ Diesem Verständnis folgte ausgehend von TERTULLIAN (150-230) die lateinische Patristik, die damit jeglichen spiritualistischen und allegorischen Strömungen im heidnischen Sinn eine Absage erteilt. Gerade einer Abwertung des Alten Testaments durch die Markioniten könnte dadurch etwas entgegengesetzt werden.³² Die *figura* werde dabei als etwas „*Wirkliches, Geschichtliches, welches etwas anderes, ebenfalls Wirkliches und Geschichtliches darstellt und ankündigt*“³³, verstanden. In dieser Tradition steht wohl auch AMBROSIIUS VON MAILAND (339-397), der im Zweiten Vatikanischen Konzil als Referenz des rechten Verständnisses der Typologie genannt wird: „*Die Gottesmutter ist, wie schon der heilige Ambrosius lehrte, der Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus*“ (LG 63).

Ertrag

Der Typus als theologische Kategorie vermittelt zwischen Realitäten, die Gottes steigerndes Heilshandeln sichtbar machen. Ausgehend von der Adam-Christus-Typologie des Korintherbriefes wurde in der Patristik die Typologie auch auf andere Personen umgelegt.

Die Typologie beschreibt so eine Beziehung, die durch drei Funktionen qualifiziert werden kann: Die normative Funktion rät zur Nachahmung. Die präfigurative Funktion zeigt im Typus auf, was sich durch Gottes Wirken erfüllen wird und die repräsentative Funktion eines Typus integriert ein ganzes Kollektiv in seinem Handeln. Diese drei funktionalen Dimensionen der Typologie bieten der Mariologie im Zweiten Vatikanischen Konzil eine wesentliche Hermeneutik. Dabei ist auch heute zu beachten und zu betonen, dass die typologische Rede die Personen nicht auf eine Sache reduziert: „*Nicht die Person ist auf die Sache zurückzuführen, sondern die Sache auf die Person,*“³⁴ merkt JOSEPH RATZINGER (* 1927) an, um auf eine Gefahr der Gegenwart hinzuweisen.

Im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils setzt eine Wiederentdeckung und tiefe Auseinandersetzung mit der Typologie ein, die anhand von MATTHIAS J. SCHEEBEN (1.3) und HUGO RAHNER SJ (1.4) dargestellt werden wird.

³¹ AUERBACH, Erich, *Mimesis*, 516, zit. nach HIEBSCH, Sabine, *Figura Ecclesiae*. Lea und Rachel in Martin Luthers Genesispredigten, Münster 2002, 43.

³² vgl. HALL, 210.

³³ AUERBACH, Erich, *Figura*, 451, zit. nach HIEBSCH, Sabine, *Figura Ecclesiae*. Lea und Rachel in Martin Luthers Genesispredigten, Münster 2002, 95.

³⁴ RATZINGER, Ursprung 21.

1.2 Mariologische Entwicklungen bis ins 19. Jahrhundert

In der lateinischen Kirche hatte sich – wie im Osten – die Mariologie in den ersten Jahrhunderten im Kontext der Christologie entwickelt. Es ging um die Betonung der zwei Naturen in Christus, die durch den Titel der *θεοτόκος* bekräftigt wurde. Die ersten Jahrhunderte der westlichen Theologie folgten dem biblischen Befund, und „*Maria ist eingeordnet in die neutestamentliche Christusverkündigung*“³⁵. Diese enge Verbindung führte zu einer stärker werdenden Rolle in der Liturgie, wie FRANZ COURTH SAC urteilt: „*Marias feste Einordnung in das Christusbekenntnis führte deshalb dazu, dass ihr in Gottesdienst und Predigt zunehmend Bewunderung, Dank und Lobpreis entgegen gebracht wurden.*“³⁶ In vier kurzen Abschnitten werden wesentliche Entwicklungsschübe der katholischen Mariologie vor und nach der Reformation bis ins 19. Jahrhundert skizziert.

1.2.1 Verdrängung der Ekklesia im Mittelalter

Wurden im 10. Jahrhundert in der Kreuzigungsszene nach Joh 19 *ecclesia* [Kirche] und Maria in der Kunst gleichzeitig aber getrennt dargestellt, begannen sich mit dem 11. Jahrhundert die Vorstellungen von Maria und Kirche wieder zu verbinden.³⁷

Zur selben Zeit nahm Maria in den Darstellungen des Pfingstereignisses eine neue Rolle ein und wurde mit den Attributen der *ecclesia* – reiche Kleidung und ein Buch in den Händen – bekleidet und ins Zentrum des Bildes gerückt. Im 14. Jahrhundert verschmelzten dann die Vorstellungen von *sponsa* [Braut]-*ecclesia*, der apokalyptischen Frau, mit der *sapientia* [Weisheit] zu einer Einheit, in der Maria immer deutlicher erkennbar wurde.

1.2.2 Verdopplung der Christologie in Früh- und Hochscholastik

Als ihr Höhepunkt wird die Mariologie bei dem Mystiker BERNHARD VON CLAIRVAUX OCIST (1090-1153) bezeichnet. Hierbei kann bei einer oberflächlichen Betrachtung der Verdacht entstehen, dass von einer Verdopplung der Christologie die Rede ist. Diese Verdopplung der Christologie bedeute, dass die Funktion Christi, Brücke zwischen Gott und den Menschen zu sein, durch Maria ersetzt wird, da sie als Geschöpf ganz zu Gott hinaufragt. Jesus wird hingegen immer mehr auf die Seite Gottes gedrängt. So schrieb BERNHARD VON CLAIRVAUX OCIST: „*Maria ist die Mitte der ganzen Schöpfung; in ihr begegnen sich Gott und die Welt.*“³⁸ Er drückte ihre Rolle in Bildern des Aquädukts, des Kanals, des Fahrzeugs aus, um zu klären, „*wie Maria von oben nach unten und von unten nach oben vermittelt.* [...] *Diese Vermittlung geschieht aber nicht durch einen seelenlosen Kanal; Jesus und Maria sind im*

³⁵ COURTH, 306.

³⁶ COURTH, 306.

³⁷ vgl. SEBALD, Art. Ekklesia-Maria, in: Bäumer, Remigius (Hrsg.), II: Marienlexikon, St. Ottilien 1988, 312.

³⁸ BERNHARD VON CLAIRVAUX (PL 183,328; Leclercq V 167 f.), zit. nach STEGMÜLLER, Otto/RIEDLINGER, Friedrich, Art.: Bernhard von Clairvaux, in: BÄUMER, Remigius (Hrsg.), I: Marienlexikon, St. Ottilien 1988, 447.

*Erbarmen gegen alle Menschen, im Willen, sie zu retten, völlig eins geworden.*³⁹ An anderer Stelle betonte er: „*Nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transiret* [Gott wollte, dass wir nichts haben, was nicht durch die Hände Marias geht]“⁴⁰. Die Vorstellung von Maria als Quelle aller Gnaden sollte immer wieder von den Päpsten aufgegriffen werden.⁴¹

Im Laufe der Jahrhunderte hatten sich die Theologen und die Gläubigen gegenseitig befruchtet und die Mariologie immer weiter entwickelt. So traten in der Theologie und im *sensus fidelium* immer weitere Aussagen oder Privilegien Marias in den Vordergrund. Sie spiegelten sich in den Texten der Liturgie wider. Als Beispiele dienen die *Lauretanische Litanei* und die *Marianischen Antiphonen*, sowie Hymnen und Gebete.⁴² Mit dem Aufkommen von theologischen Summen wurden ab dem 12. Jahrhundert auch die Aussagen über Maria immer mehr zu einer Systematik zusammengeführt. PETRUS LOMBARDUS (um 1095-1160) ordnete die Aussagen über Maria in das dritte Buch seiner Sentenzensammlung über die Inkarnation ein, das zum „*theologischen Leitfaden des Hoch- und Spätmittelalters*“⁴³ wurde, ähnlich wie die Summen von THOMAS VON AQUIN OP (1225/26-1274) und BONAVENTURA OFM (1217-1274).⁴⁴

1.2.3 Isolation der Mariologie in der Barockscholastik

Die Gegenreformation versuchte natürlich das „Katholische“ gegenüber dem „Protestantischen“ verstärkt in den Vordergrund zu rücken. So kam es in der Mariologie zusehends zu isolierenden Tendenzen. Diese Isolation bedeutete sowohl ein Abheben Marias vom Volk Gottes und parallel die Entkopplung der Mariologie von den christologischen Traktaten, wie sie nach FRANZ COURTH SAC in der Barockscholastik auftritt.⁴⁵

Beispielhaft skizziert FRANZ COURTH SAC folgenden Prozess:⁴⁶ FRANCISCO SUÁREZ SJ (1548-1617) baute die neun *quaestiones* [Fragen] des THOMAS VON AQUIN OP in 23 *disputationes* [Streitfragen] – neuerdings auch über von Maria vermittelbare Gnaden – aus und konzipierte sie methodologisch parallel zur Christologie⁴⁷. Das Fundament seiner Überlegungen bildet die Gottesmutterschaft, und er ordnete in Anlehnung an THOMAS VON AQUIN OP die Würde Marias aus ihrer Nähe zu Gott der hypostatischen Ordnung zu und sprach von einem *munus* [Sendung] Marias, das ihr aus dieser Würde zuteil werde.⁴⁸ Bildlich gesprochen sieht FRANCISCO SUÁREZ SJ in Maria „*das Aquädukt und die Mittlerin, durch die uns alle Gnadengaben Gottes zukommen*“⁴⁹.

³⁹ STEGMÜLLER, 447.

⁴⁰ BERNHARD VON CLAIRVAUX (PL 183,100; Leclercq IV 219), zit. nach STEGMÜLLER, 447.

⁴¹ siehe GRABER, Rudolf, Die Marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten Jahrhunderten, Würzburg 1951.

⁴² vgl. BEINERT, Maria 99.

⁴³ COURTH, 307.

⁴⁴ vgl. COURTH, 307.

⁴⁵ vgl. COURTH, 309.

⁴⁶ vgl. COURTH, 307.

⁴⁷ vgl. ROTEN, Johann, Art. Suarez, in: BÄUMER, Remigius (Hrsg.), VI: Marienlexikon, St. Ottilien 1994, 324.

⁴⁸ vgl. ROTEN, 324.

⁴⁹ ROTEN, 324.

Dieser neuen Perspektive schloss sich JUAN MARTÍNEZ DE RIPALDA (1594-1648) an und ordnete die Mariologie statt in die Christologie in die Gnadenlehre ein.⁵⁰ Für den Franzosen DENIS PETAU SJ (1583-1652) gehörte die Mariologie wieder in den Bereich der Inkarnation, wenngleich er alle neuen Themenfelder der Mariologie aufgriff und „von Marias Heiligkeit, von ihrem Freisein von persönlicher Sünde wie von der Erbschuld, von ihrer Jungfräulichkeit, von ihrem Mittlertum und dem der Heiligen, von der ihr und ihnen gebührenden Verehrung“⁵¹ sprach. Marias Himmelaufnahme wurde nicht ausdrücklich behandelt und in der Frage nach der unbefleckten Empfängnis sei man frei, zu glauben. In dieser Zeit wurden – soweit ersichtlich – die Aussagen über Maria 1602 bei PLACIDUS NIGIDO (+1640) erstmals *summa mariologiae* genannt.⁵²

Auf der Ebene der Frömmigkeit ist ebenfalls eine Reihe marianischer Ereignisse zu vermelden. 1531 erschien die Muttergottes dem JUAN DIEGO (1474-1548) im mexikanischen Guadalupe und begründete damit den größten marianischen Wallfahrtsort weltweit. 1573 wird das Rosenkranzfest als Erinnerung an den Sieg 1571 über das Osmanische Reich in der Seeschlacht von Lepanto eingeführt.⁵³ 1586 wurden die Marianischen Kongregationen von den Jesuiten gegründet. Ein Jahr später, 1587, veröffentlichte SIXTUS V. (1521-1590) die *Lauretanische Litanei*, eine empfohlene Aneinanderreihung von 48 Anrufungen Marias.⁵⁴ Schlussendlich wurde mit dem Motto *Ecclesia triumphans* [triumphierende Kirche] des Heiligen Jahres 1600 die Reinhaltung des Glaubens vor Irrlehren gefeiert, die nicht zuletzt Maria zugeschrieben wurde.⁵⁵

Ertrag

Den Gegenpol zu MARTIN LUTHER bildeten BERNHARD VON CLAIRVAUX OCIST vor ihm und die sogenannte „Barockscholastik“ nach ihm. Während man MARTIN LUTHER als „Minimalist“ bezeichnen würde, stünden auf der anderen Seite die „Maximalisten“, die stets danach trachteten, das jeweils Größtmögliche über Maria auszusagen. Beide Pole bergen Gefahren in sich: „*Die Mariologie wird dort fragwürdig, wo die Person aus dem heilstheologischen Zusammenhang isoliert wird und so in Konkurrenz zur Heilsfunktion des Gottessohnes tritt,*“ urteilt FRANZ COURTH SAC. Jedoch sei es nicht verwunderlich, dass der Maximalismus als Gegenbewegung gerade „*schwerpunktmäßig von deutschsprachigen Theologen vertreten*“⁵⁶ wurde. Der Theologe HEINRICH M. KÖSTER verzichtet auf die vereinfachende Zuschreibung von „Maximalist“ und „Minimalist“ und verweist auf die zwei Formen der Mariologie: Die christotypische Mariologie, bei der Maria an der Seite Christi der Kirche

⁵⁰ vgl. COURTH, 308.

⁵¹ COURTH, 308.

⁵² vgl. COURTH, 309.

⁵³ vgl. DITTRICH, 22.

⁵⁴ vgl. BEINERT, Maria 7.

⁵⁵ vgl. BEINERT, Maria 75.

⁵⁶ COURTH, 309.

gegenüberstehe, und die ekklesiotypische Mariologie, bei der Maria an der Seite der Kirche Christus und somit Gott gegenüberstehe⁵⁷ (vgl. 2.2).

⁵⁷ vgl. COURTH, 309.

1.3 Matthias J. Scheeben

Mit MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN (1835-1888) wurde das Verhältnis von Maria und Kirche „nach jahrhundertelanger Vergessenheit“⁵⁸ im ausgehenden 19. Jahrhundert wiederentdeckt. Er ging davon aus, dass „Maria ideal in der Kirche und die Kirche ideal in Maria geschaut wird“⁵⁹. Das von ihm geplante Werk über die Mariologie blieb aber aufgrund seines frühen Todes unvollendet. In dieser Arbeit orientiere ich mich daher an der Zusammenstellung und Auswertung der mariologischen Aussagen in den Werken von MATTHIAS J. SCHEEBEN durch IVO MUSER (*1962)⁶⁰.

Obwohl MATTHIAS J. SCHEEBEN bereits im 19. Jahrhundert lebte, wurde ihm erst ab den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts – unmittelbar vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Aufmerksamkeit geschenkt.⁶¹ So editierte CARL FECKES (1884-1958) 1936 und 1951 die mariologischen Arbeiten von MATTHIAS J. SCHEEBEN mit „Die bräutliche Gottesmutter“ als eigenes Werk. Später wurde dieses Werk auch in flämischer, englischer, französischer (1953) und italienischer Sprache (1955) herausgegeben.⁶²

1.3.1 Biografische Notizen

MATTHIAS J. SCHEEBEN ist neben JOHANN ADAM MÖHLER (1736-1838) einer der bedeutendsten deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts.⁶³ Er wurde am 1. März 1835 in Meckenheim bei Bonn geboren, 1858 zum Priester geweiht und starb 53-jährig am 21. Juli 1888 in Köln. Täglich betete er den Rosenkranz⁶⁴ und erlebte den marianischen Aufschwung in der Kirche aktiv mit: zahlreiche Marienerscheinungen⁶⁵ des 19. Jahrhunderts, das 1842 wiedergefundene Buch *La vraie dévotion à la sainte Vierge* von LUDWIG MARIA GRIGNON DE MONTFORT (1673-1716) und 1854 die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Marias, die MANFRED HAUKE (*1956) als den „neuen Aufbruch“⁶⁶ in der Mariologie bezeichnet. Vier exemplarische Punkte charakterisieren Leben und Wirken des Theologen und helfen zum besseren Verständnis seiner Mariologie.

⁵⁸ FRIES Albert, Zur Mariologie bei Matthias J. Scheeben, in: FZThPh [Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie] 11 (1964); zit. nach MUSER, 181.

⁵⁹ SCHEEBEN, Matthias Joseph/FECKES, Carl (Hrsg.), Erlösungslehre, V/1: Handbuch der Katholischen Dogmatik, Freiburg im Breisgau 1954, Vorrede XI.

⁶⁰ MUSER, Ivo, Das mariologische Prinzip „gottesbräutliche Mutterschaft“ und das Verständnis der Kirche bei M. J. Scheeben, Rom 1995,

⁶¹ vgl. MUSER, 187.

⁶² vgl. STÖHR, Johannes: Maria und die Trinität bei F. Suárez und M. J. Scheeben, in: Sedes sapientiae 2 (2000), 16.

⁶³ vgl. BALTHASAR VON, Hans Urs von, Schau der Gestalt, I: Herrlichkeit – eine theologische Ästhetik, Einsiedeln 1961; zit. nach HAUKE, Manfred, Die Mariologie Scheebens – ein zukunftsträchtiges Vermächtnis, in: Donum veritatis, Regensburg 2006, 259.

⁶⁴ vgl. STÖHR, 19.

⁶⁵ Rue du Bac (1830), La Salette (1846), Lourdes (1858) und Pontmain (1871).

⁶⁶ HAUKE, Scheeben, 255.

a) Römische Schule

MATTHIAS J. SCHEEBEN ging bereits mit 17 Jahren 1852 nach Rom, um für sieben Jahre an der *Päpstlichen Universität Gregoriana* Philosophie und Theologie zu studieren⁶⁷. Er erlebte so die Vorbereitungen des Dogmas von 1854 und des Ersten Vatikanischen Konzils 1869-1870 aus nächster Nähe. Konkret kam er mit der sogenannten *Römischen Schule*⁶⁸ in Berührung. Die *Römische Schule* – wiederum beeinflusst von der *Tübinger Schule* und JOHANN ADAM MÖHLER⁶⁹ – ist die Bezeichnung für eine Personengruppe – im Speziellen für vier Professoren –, die starke Impulse für die Ekklesiologie gaben und diese nachhaltig prägten. Neben dem thematischen Fokus auf die Ekklesiologie ist es vor allem die Art und Weise des Theologie-Betreibens. Es handelt sich dabei um „die Fähigkeit, eine organische geistige Synthese herzustellen mit einer großen Aufmerksamkeit für die Heilige Schrift und die Kirchenväter“⁷⁰. JOHANNES BAPTIST FRANZELIN (1816-1886), der vierte große Vertreter, nennt diesen Ansatz der *Römischen Schule* „positive Theologie“⁷¹.

b) Positive Theologie

Die „positive Theologie“ versucht im Gegensatz zur Neuscholastik nicht bloße Spekulation, sondern Durchdringung von Schrift und Tradition. Während die Spekulation zu „einer gewissen Künstlichkeit durch Überwiegen der menschlichen Reflexion gegenüber dem gottgegebenen Ursprung“⁷² führe, sucht die „positive Theologie“ durch eine starke Hinwendung zur Fülle der Patristik abseits der theologischen Tagespolitik die Grundlinien der Heilsgeschichte zu erfassen.⁷³

Weiters bildete Gott für MATTHIAS J. SCHEEBEN nicht nur das Objekt der Theologie – wie in der Neuscholastik⁷⁴ –, sondern war vielmehr auch ihr Subjekt. Dieser Anspruch greift ein Wort des PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITA (5. Jh.) auf, der meint, dass „Gott das wirkliche Subjekt der Theologie, nicht bloß ihr Objekt sei“⁷⁵. Dahinter steht das Verständnis, dass Gott durch den Theologen zu den Menschen spricht, wie er durch die Verfasser der Heiligen Schriften, die als Theologen bezeichnet werden, gesprochen hat. Darum muss der Theologe „zuallererst ein hörender, ein glaubender, ein betender Mensch sein, der Gott zuhört und Gott reden läßt“⁷⁶. MATTHIAS J. SCHEEBEN strebte danach, Wissenschaft und Frömmigkeit, „sitzende und kniende Theologie“, in Einklang zu bringen.

⁶⁷ vgl. MUSER, 21.

⁶⁸ vgl. KASPER, Walter, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, Tübingen 1962; zit. nach MUSER, 22.

⁶⁹ vgl. SCHÖER, Henning, Art.: Kirche, in: Müller, Gerhard (Hrsg.), Katechumenat/Katechumenen - Kirchenrecht, XVIII: Theologische Realenzyklopädie (= TRE 18), Berlin 2000, 246.

⁷⁰ HAUKE, Scheeben 256.

⁷¹ MUSER, 32.

⁷² KÖSTER, Heinrich Maria, Die Mariologie im 20. Jahrhundert, in: VORGRIMLER, Herbert/VANDER GUCHT, Robert (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, Band 3, Freiburg im Breisgau 1970, 129.

⁷³ vgl. MUSER, 34.

⁷⁴ vgl. VORGRIMLER, Herbert, Gott als „absolutes Geheimnis“. Kritik eines vergegenständlichenden Gottdenkens, URL: http://www.kath.de/akademie/rahner/04Vortraege/01print/inhalt-online/_vorgrimler-absolut.html (Stand: 17. Juli 2010)

⁷⁵ vgl. RATZINGER, Joseph, Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte, Bad Tölz 2005, 22.

⁷⁶ RATZINGER, Realismus 23.

c) Fundamentalprinzip

MATTHIAS J. SCHEEBEN gelangte bei seinen Arbeiten bald an einen Punkt, wo er nach den *prima principia* [den ersten Prinzipien], nach dem Fundamentalprinzip, Ausschau hielt. „*Die Vorstellung von einer theologischen Grundidee ist engstens verbunden mit der scholastisch-neuscholastischen Auffassung von Wissenschaft. Danach bedarf jede Disziplin der prima principia, der obersten Grundsätze oder Axiome, von denen alles andere deduziert werden kann.*“⁷⁷ MATTHIAS J. SCHEEBEN formulierte diesen wissenschaftstheoretischen Ansatz folgendermaßen: „*Damit eine formell wissenschaftliche Erkenntnis schlechthin zu einer eigentlichen Wissenschaft werde, muss dieselbe nicht bloß auf einige vereinzelte Erscheinungen oder Tatsachen oder eine Summe von solchen, sondern auf ein zusammenhängendes und organisch nach bestimmten Gesetzen gegliedertes System von Wahrheiten sich erstrecken und so alle einzelnen Wahrheiten auf eine gewisse objektive Einheit zurückführen können.*“⁷⁸ Im konkreten Beispiel der Mariologie bildet die „gottesbräutliche Mutterschaft“ oder die „gottesmütterliche Brautschaft“ Marias das Fundamentalprinzip als „*theologisch verantwortbares Prinzip, das gelten kann als konstitutives Prinzip*“⁷⁹. Eine Mariologie ist für MATTHIAS J. SCHEEBEN nur möglich, wenn sie von einem Fundamentalprinzip ausgehen kann. Dieses Fundamentalprinzip bezeichnet in diesem konkreten Zusammenhang der Mariologie den „*übernatürlichen Personalcharakter*“ Marias. Dieser ist durch „*die von Gott her gedachte Berufung*“ bestimmt und sollte von MATTHIAS J. SCHEEBEN entdeckt werden.⁸⁰

d) Werke

Ein Jahr nachdem er am Priesterseminar in Köln Dogmatik und Moraltheologie zu lehren begonnen hatte, veröffentlichte MATTHIAS J. SCHEEBEN 1861 26-jährig das Werk *Natur und Gnade* und nimmt damit sein Lieblingsthema und das Grundanliegen des Christentums in den Blick: Die übernatürliche Gnade als *communicatio* [Mitteilung, Teilhabe] der trinitarischen *communio* [Gemeinschaft] mit der Welt. Das Gnadengeschehen zwischen Mensch und Gott wird von ihm als ein Hinein-Genommen-Werden in das göttliche Leben gedeutet.⁸¹ *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (1863) und *Die Mysterien des Christentums* (1865) vertieften das Anliegen. Im Jahr 1874 begann MATTHIAS J. SCHEEBEN mit der Zusammenstellung der Arbeit am *Handbuch der katholischen Dogmatik*, das in drei Bänden vorliegt und von ihm nicht vollendet werden konnte. So war es auch nicht möglich, das Verhältnis von Maria und Kirche im Kontext der Ekklesiologie zu beleuchten. Allerdings findet sich im 2. Halbband des V. Buches über die Soteriologie ein Kapitel über Maria, die „*gleichsam ein*

⁷⁷ BEINERT, Wolfgang/PETRI, Heinrich, *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, 260.

⁷⁸ SCHEEBEN, Matthias J., *Handbuch der Dogmatik. Erkenntnislehre (DOG I)*, Freiburg im Breisgau 1873-87, n. 945 zit. nach MUSER, 42.

⁷⁹ MUSER, 7.

⁸⁰ vgl. MUSER, 78.

⁸¹ vgl. WALTER, Peter, Art.: Scheeben, in: KASPER, Walter (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (= LThK 9), Freiburg im Breisgau, 2009, 116-117.

bevorzugtes Beispiel für die Vermählung von Natur und Gnade“⁸² darstellt. So bleiben sein Buch *Marienblüthen*, einer kleinen Anthologie von marianischen Texten für den Monat Mai aus dem Jahr 1860, und ein *Beitrag zur Unfehlbarkeit des Papstes und der Unbefleckten Empfängnis als „Zeichen für den übernatürlichen Charakter des Christentums sowie als Gegensatz zum Naturalismus des 19. Jahrhunderts“* aus dem Jahr 1870 die einzigen mariologischen Werke von MATTHIAS J. SCHEEBEN.

1.3.2 Gottesmütterliche Brautschaft

Um einen schnellen Einstieg in die Mariologie Scheebens zu ermöglichen, sind – wie IVO MUSER darlegt – folgende Grundannahmen wesentlich: Erstens zeichnet sich Maria durch die Gottesmutterschaft aus (1.3.2). Zweitens postuliert MATTHIAS J. SCHEEBEN folgende Beziehung, „nach welcher Maria ideal in der Kirche und die Kirche ideal in Maria geschaut wird“⁸³ (1.3.3).

Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet die „Gottesmutterschaft“ als Privileg Marias. In dieser Gottesmutterschaft drückt sich das Fundamentalprinzip oder der Personalcharakter Marias aus, der Maria substantiell – von je her – von den anderen Menschen unterscheidet.⁸⁴ Die Gottesmutterschaft meint das *incarnatus est de spiritu sancto ex Maria virgine* [er hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria], wie es das Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis zum Ausdruck bringt. Maria ist im Sinne des Dritten Ökumenischen Konzils in Ephesos (431) θεοτόκος [Gottesgebärerin], in der und durch die sich die menschliche Natur mit dem göttlichen, präexistenten Logos verband. Dem liegt folgende zeitbedingte biologische Vorstellung zugrunde, bei der die natürliche Rolle des männlichen Samens – wohl aus Rücksicht auf Missdeutungen – nicht erwähnt wird: Der mütterlichen Zeugung des Menschen folgt die Eingießung der geschaffenen persönlichen Seele durch Gott. Diese Trennung zwischen der menschlichen Zeugung des Körpers und der göttlichen Beseelung unterstreicht MATTHIAS J. SCHEEBEN mit dem linguistischen – vielleicht eher auf bildlicher Ebene ernst zu nehmenden – Verweis auf die Verwandtschaft der Wörter *maternitas* [Mutterschaft] und *materia* [Stoff]. Die Inkarnation des präexistenten Logos erfolgte allerdings in umgekehrter Reihenfolge: In der hypostatischen Union hat der präexistente Logos ein von ihm „pro-voziertes“ – hervor-gerufenes – Fleisch angenommen und wird fortan „Christus“ genannt.

Das Verhältnis zwischen der Mutter Maria und dem Sohn Christus entspricht nicht dem natürlichen Verhältnis von Wurzel zu Frucht, sondern die Mutterschaft qualifiziert sich laut MATTHIAS J. SCHEEBEN vielmehr als ein *matrimonium* [Ehe], genauer als ein *matrimonium divinum*⁸⁵ [göttliche Ehe]. Denn das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Maria und Christus liegt nicht so, dass aufgrund der Sohnschaft Jesu vom Vater und der Mutterschaft Marias auf eine Brautschaft Marias zum Vater geschlossen werden kann. So könnte man fälschlicherweise von der Braut des Vaters ausgehend

⁸² HAUKE, Scheeben 258.

⁸³ SCHEEBEN, Matthias Joseph/FECKES, Carl (Hrsg.), *Die bräutliche Gottesmutter*, Freiburg im Breisgau 1936, XV.

⁸⁴ vgl. MUSER, 78.

⁸⁵ SCHEEBEN, *Gottesmutter* 73.

meinen, dass sie „Zeugin der Person“ sei, aber sie ist vielmehr *imago Dei* [Abbild Gottes], weil ihre Mutterschaft ein Abbild der Vaterschaft Gottes ist.⁸⁶

Christus ist nun nicht die Frucht der ehelichen Vereinigung von Gott Vater und Muttergottes, sondern die hypostatische Union des vom Vater gezeugten Sohnes und der von Maria gezeugten menschlichen Natur. Daraus folgt die Brautschaft Marias als Braut der zweiten göttlichen Person oder mit den Worten Scheebens „eine durch den Willen und die Macht Gottes bewirkte übernatürliche, geistige Vereinigung der Person Mariens mit der göttlichen Person ihres Sohnes“⁸⁷. Das *matrimonium divinum* bedeutet, dass der präexistente Logos selbst als Person der Person Marias gegenübertritt und den Antrag, sich mit ihrem Fleisch zu vereinen, stellt. Das *fiat* Marias ist so das „Ja-Wort“ des *matrimonium divinum*.⁸⁸ Das *fiat* Marias ist die Antwort auf die vorausgehende Tätigkeit der zweiten göttlichen Person. Die Vermählung ist für MATTHIAS J. SCHEEBEN „Abbild der hypostatischen Union des Fleisches Christi mit Gott“⁸⁹. In dieser Analogie ist die Inkarnation das *consummatur* [vollzogen Werden] der Ehe⁹⁰, und mit *matrimonium ratum* [geschlossen Haben der Ehe] die Erwählung Marias – ihre unbefleckte Empfängnis – gemeint⁹¹.

Weil der Personalcharakter mit der „bräutlichen Gottesmutterschaft“ bestimmt ist, ist dieser bereits bei der Empfängnis Marias gebildet. PIUS IX. (1792-1878) schrieb, dass die „Uranfänge der seligen Jungfrau in Verein mit dem Dekret [gemeint ist die göttliche Entscheidung] der Fleischwerdung der göttlichen Weisheit festgesetzt worden sind“⁹² und meinte, dass „die Gnade der Mutterschaft [...] mit dem ersten Augenblick des Daseins der Mutter verliehen werde und bereits von hier an den Personalcharakter derselben bilde“⁹³.

Infolge dieser Überlegungen postuliert MATTHIAS J. SCHEEBEN den Ausdruck der „gottesbräutlichen Mutterschaft“ oder der „gottesmütterlichen Brautschaft“ als wesentliche Bestimmung Marias.⁹⁴ Die Vorteile der „Brautschaft“ sieht er in folgenden Punkten:⁹⁵

- Durch den Logos, der sich mit der menschlichen Natur verbindet, wird die Präexistenz und Unabhängigkeit des Logos deutlich und die Verbindung der zwei Naturen unterstrichen.
- Durch die gedachte „Brautwerbung“ des Logos wird die Mutterschaft Marias klar als Gnade des Sohnes selbst bestimmt.

⁸⁶ vgl. MUSER, 71.

⁸⁷ SCHEEBEN, Gottesmutter 73.

⁸⁸ vgl. SCHEEBEN, Matthias Joseph, Erlösungslehre, V/2: Handbuch der Dogmatik, Freiburg im Breisgau 1873-87, 1588, zit. nach MUSER, 1-4.

⁸⁹ vgl. SCHEEBEN, Erlösungslehre 760.

⁹⁰ vgl. MUSER, 84.

⁹¹ vgl. MUSER, 84.

⁹² SCHEEBEN, Gottesmutter 80.

⁹³ SCHEEBEN, Gottesmutter 75.

⁹⁴ vgl. SCHEEBEN, Gottesmutter 74.

⁹⁵ vgl. SCHEEBEN, Gottesmutter 49.

- Die „Pro-vokation“ der menschlichen Natur durch den göttlichen Logos unterstreicht die Jungfräulichkeit Marias, weil das männliche Prinzip der Zeugung – der Logos – immaterieller Natur ist.
- Das Verhältnis von Maria und Christus wird besser durch Braut und Bräutigam als durch Mutter und Sohn bestimmt, da dadurch eine fälschliche Vorrangstellung Marias gegenüber Jesus vermieden wird.

MATTHIAS J. SCHEEBEN greift mit dem Aspekt der Bräutlichkeit Marias auf die Tradition und ihre alttestamentliche Bezüge zurück: zum Beispiel auf die typologische Ausdeutung von Adam und Eva oder die nicht immer friktionsfreie Beziehung des Volkes Israels mit Gott. Konkret geht es um den Begriff der *sponsa Christi* [Braut Christi], der bereits vor MATTHIAS J. SCHEEBEN bekannt, aber auch umstritten war.

Wer nun das Verhältnis von Braut und Bräutigam im Sinne Scheebens in rechter Weise verstehen will, der kann sich mit einem Blick in den gesellschaftlichen Verstehenshorizont des 19. Jahrhunderts behelfen. Drei Aspekte prägen seine Mariologie:

- Die Ehefrau ist im paulinischen Sinn dem Mann untergeordnet, bildet aber mit dem Ehemann eine moralisch-rechtliche Einheit. So sieht MATTHIAS J. SCHEEBEN in Christus und Maria im Blick auf Gen 3,15 das neue Menschenpaar, doch *„die Angehörigkeit Christi an Maria und ihre Mitherrschaft haben nur die Form der Ansprüche, welche die Braut gegenüber dem Bräutigam durch die Annahme zur Braut und durch Leistung der bräutlichen Dienste erlangt.“*⁹⁶
- Spricht MATTHIAS J. SCHEEBEN von einer „moralischen Person“ oder „Personeneinheit“⁹⁷, so handelt es sich im heutigen Sprachgebrauch um eine juristische Person. Eine juristische Person kann als solche Akte setzen, allerdings nur sofern konkrete Personen verbürgt sind. So ist die mitwirkende Funktion Marias als gemeinsames Werk mit dem Heiligen Geist zu verstehen.
- Eine weitere Bedeutung hat die Ehefrau im Gefüge einer Familie. Sie nimmt zwischen dem Vater und den Kindern eine vermittelnde, mütterliche Position ein.

Ausgehend von diesen einleitenden Beobachtungen, die MATTHIAS J. SCHEEBEN voraussetzt, lassen sich folgende Standorte bestimmen: Am Deutlichsten kommt dabei – neben der transzendentalen als Mutter Gottes und der immanenten Stellung als Geschöpf – Marias Mittelstellung zum Ausdruck.⁹⁸ Sie teilt zum einen mit den Heiligen die Geschöpflichkeit, aber unterscheidet sich von ihnen auf nahezu allen erdenklichen Ebenen. Sie ist mit Christus *„blutsverwandt“*⁹⁹ und steht mit Gott in einer *„geistlichen Affinität“*¹⁰⁰, einer Form der Verschwägerung. Zusammenfassend beschreibt MATTHIAS J. SCHEEBEN: *„Im Gegensatz zur bloßen Adoptivkindschaft der übrigen begnadigten Geschöpfe steht*

⁹⁶ SCHEEBEN, Gottesmutter 92.

⁹⁷ SCHEEBEN, Gottesmutter 48.

⁹⁸ vgl. SCHEEBEN, Gottesmutter 88.

⁹⁹ SCHEEBEN, Gottesmutter 37.

¹⁰⁰ SCHEEBEN, Gottesmutter 47.

nämlich Maria mit Gott in solcher Verbindung, dass die Teilnahme an seinen Gütern, an seinem Leben und seiner Seligkeit bei ihr auf der vollkommensten substantiellen Eingliederung der Familie Gottes beruht.“¹⁰¹ Es ist die von Maria und Gott eingegangene „Güter- und Lebensgemeinschaft“, die sich von der „Adoptiv-Kindschaft“ der Menschen unterscheidet.¹⁰²

So betrachtet MATTHIAS J. SCHEEBEN viele Ähnlichkeiten Marias mit Christus, die aber niemals den Unterschied in der Natur verdunkeln. Sie ist die „*eingeborene Tochter Gottes*“¹⁰³. Entgegen einiger Tendenzen in der Kirche der damaligen Zeit sprach sich MATTHIAS J. SCHEEBEN klar für die Subordination Marias und die Erlösungsbedürftigkeit Marias aus, wenngleich sie die erste Erlöste ist. Damit stellte er sich zum Beispiel gegen die Meinung von Bischof JOHANNES THEODOR LAURENT (1804-1884), der Maria „*keiner Rechtfertigung, keiner Erlösung bedürftig*“¹⁰⁴ auffasste. Zusammenfassend findet MATTHIAS J. SCHEEBEN die beste Formel in „*Tochter des Vaters, Braut des Logos und Heiligtum des Heiligen Geistes*“¹⁰⁵ als Ausdruck der Relationen Marias zu den drei göttlichen Personen.

1.3.3 Relation Maria und Kirche

Bei MATTHIAS J. SCHEEBEN wird spürbar, dass Maria und die Kirche austauschbare Größen sind, ohne dass er dies zu einem expliziten Paradigma erhebt. Das eingangs zitierte „*Maria ideal in der Kirche und die Kirche ideal in Maria schauen*“ wird nicht näher erklärt. In seiner Darstellung finden sich immer wieder Parallelisierungen wie „*Maria, wie die Kirche*“ oder „*mit Maria bzw. mit der Kirche*“¹⁰⁶. Konkret sieht er Maria als Kirche im Ursprung. Das bedeutet, dass die Kirche – nicht zuletzt durch Marias Präsenz – im Entstehen ist und Maria gleichsam die Kirche präfiguriert: „*In Maria als seinem Brautgemache habe sich der Logos mit der ganzen menschlichen Natur vermählt. Wie die ganze Menschheit in Maria und durch Maria Christum als ihre Frucht hervorbringt, so nimmt sie auch in Maria und durch Maria an ihrer Vermählung mit Gott teil.*“¹⁰⁷

Der Unterschied zwischen Kirche und Maria besteht allerdings darin, dass Maria an der Erzeugung der Gnadenwirkung Anteil hat und die Kirche „nur“ an der Verteilung. Die Kirche übernimmt die Funktion Marias, ohne deren „Mitgliedschaft“ sie nicht ihren Dienst ausüben könnte. „*Während Maria grundlegend zur Erlösung des ganzen Menschengeschlechtes mitgewirkt habe, wirke die Kirche nur bei der schon geschehenen Erlösung mit, d.h. bei der Zuwendung der Erlösung an die einzelnen Menschen. Die Mutterschaft Marias sei Wurzel und Seele der Mutterschaft der Kirche.*“¹⁰⁸

¹⁰¹ SCHEEBEN, Gottesmutter 51.

¹⁰² vgl. MUSER, 64.

¹⁰³ SCHEEBEN, Gottesmutter 52.

¹⁰⁴ MUSER, 45.

¹⁰⁵ SCHEEBEN, Gottesmutter 58.

¹⁰⁶ SCHEEBEN, Gottesmutter 58.

¹⁰⁷ SCHEEBEN, Gottesmutter 59.

¹⁰⁸ STÖHR, 22.

Doch die Kirche und Maria handeln im Heiligen Geist, wie MATTHIAS J. SCHEEBEN betont: „*Wo daher Maria, wie die Kirche, als eine vom fleischgewordenen Logos verschiedene, ihm gegenüber tretende und in eigener Weise handelnde Person, aber als eine seiner würdigen und mit übernatürlichen Rechten ausgestatteten Person aufgefasst wird, wird stets der Heilige Geist in moralischer Personeinheit mit Maria bzw. mit der Kirche gedacht.*“¹⁰⁹ Ein anderes Zitat verdeutlicht in diesem Zusammenhang einen weiteren Unterschied zwischen Christus und Maria, sowie die Nähe von Maria zu den übrigen Menschen: „*Die bräutliche Unterordnung markiert sich hier in schärfster Weise dadurch, dass Christus wesenhaft und unmittelbar mit dem Logos, der Quelle des Heiligen Geistes, gesalbt, daher selbst Prinzip des Heiligen Geistes ist und denselben von Natur aus als seinen Heiligen Geist besitzt – dass dagegen Maria, ähnlich wie die übrigen begnadigten geschöpflichen Personen, im Heiligen Geiste nur ein vom Logos ausgehendes und ihr durch Gnade einwohnendes substantielles Prinzip der Heiligung besitzt.*“¹¹⁰ Ausgehend von der Mutterschaft der Kirche und Marias beschreibt MATTHIAS J. SCHEEBEN das Verhältnis als eine „*innige und wechselseitige Beziehung oder vielmehr Perichorese*“¹¹¹. Der Begriff der Perichorese taucht üblicherweise in der Trinitätstheologie auf und beschreibt die vollständige gegenseitige Durchdringung, die zu einer Einheit ohne Verschmelzung führt.

Die Verbindung von Maria und der Kirche führt zur Frage nach der Verbindung Marias zu den einzelnen Gliedern der Kirche, den Gläubigen. In Maria erfüllt sich, wozu christliches Leben und Denken führen soll: Gemeinschaft mit Gott oder wie MATTHIAS J. SCHEEBEN schreibt: „*Geheimnisvolle Vermählung mit dem Gottmenschen*“¹¹² In Analogie zum Bild des *matrimonium divinum* schreibt MATTHIAS J. SCHEEBEN über den Menschen: Die Inkarnation ist die Vermählung Gottes (Christus) mit den Menschen. Durch die Vermählung werden die Menschen Christus „*ähnlich und stammverwandt*“¹¹³ Durch die Inkarnation erhält die Menschheit die Berufung zur Braut. Die Taufe ist dann ein Ehebund, der die Beziehung besiegelt. Die Erstkommunion ist demgemäß der Vollzug der Ehe.¹¹⁴

Doch wie stehen Maria, die Gläubigen und die Kirche als „Bräute“ Christi zueinander? Dazu greift MATTHIAS J. SCHEEBEN erneut das Bild des Leibes (Kirche) auf, in dem Herz (Maria), Glieder (Gläubige) und Haupt (Christus) ihre jeweilige spezielle Position einnehmen: „*Wie nun überhaupt das Verhältnis der Braut und Bräutigam dem Verhältnisse des Leibes zum Haupte analog ist, so findet insbesondere das Verhältnis Marias als der mütterlichen Braut des Logos seine vollkommene Analogie in dem organischen Wechselverhältnisse, welches zwischen dem Zentralorgan des animalischen Leibes, dem Herzen, und dem Haupte desselben besteht. Hier wird nämlich das Haupt vom Herzen*

¹⁰⁹ SCHEEBEN, Gottesmutter 58.

¹¹⁰ SCHEEBEN, Gottesmutter 85.

¹¹¹ MUSER, 199.

¹¹² SCHEEBEN, Matthias J., Die Mysterien des Christentums, Freiburg im Breisgau 1865, 447, zit. nach MUSER, 13.

¹¹³ SCHEEBEN, Erlösungslehre, 875.

¹¹⁴ vgl. MUSER, 155.

*durch das von diesem ausgehenden Blut gespeist und verdankt daher diesem seinen materiellen Bestand, während das Haupt seinerseits vermittelt der von ihm ausgehenden Nerven seinen Lebensgeist dem Herzen mitteilt und dadurch insbesondere auch das von diesem geleistete ministerium möglich macht.*¹¹⁵

1.3.4 Kritik an der Brautschaft Marias

Die im Folgenden dargestellte Kritik an der Brautschaft Marias bei MATTHIAS J. SCHEEBEN orientiert sich an der Auswahl, die IVO MUSER in seinem Buch zur Verfügung stellt.

Die älteste im Buch Musers erwähnte Kritik stammt von JOSEPH LÉCUYER CSSP (1912-1983)¹¹⁶, der im Jahr 1949 schrieb, dass der Begriff der „Brautschaft“ Marias nicht ausreichend früh bezeugt sei. Als älteste verfügbare Zeugen führt JOSEPH LÉCUYER CSSP nur PSEUDO-AUGUSTINUS und AMBROSIUS AUTBERTUS OSB (+784) im Westen und EPHRÄM DEN SYRER (306-373) im Osten an. Würde diese Bezeugung ausreichen, so stelle sich für ihn allerdings die Frage nach dem Verhältnis zu den in der Tradition bezeugten Bezeichnungen der „Braut des Vaters“ und der „Braut des Heiligen Geistes“ und dem bräutlichen Verhältnis zu Josef, ihrem Verlobten. Mit einem Verweis auf das Alte und Neue Testament meint JOSEPH LÉCUYER CSSP, dass der Begriff der „Braut“ primär für Kollektive, wie *„religiöse Gemeinschaften“* oder für juristische (*„moralische“*) Personen verwendet werde und erst sekundär für physische Personen wie Maria.

Sei hingegen die Brautschaft Marias als Braut Christi im Sinne der Brautschaft jedes Christen zu verstehen, so sei dies für ihn kein Problem. Ein Problem bestehe für ihn allerdings darin, dass die Braut als „Metapher“ und die Mutterschaft Marias als „Wirklichkeit“ nicht auf einer Ebene liegen und auf eine Harmonisierung drängen würden, die notwendig zu falschen Lösungen führe: Entweder werde die Mutter analog oder die Braut real verstanden. Die Kritik des belgischen Theologen GÉRARD PHILIPS¹¹⁷ (1899-1972) aus Löwen, der als *peritus* ein Redakteur von *Lumen Gentium* VIII war und dies somit wesentlich geprägt hat, schloss sich 1953 in einem Artikel weitgehend der Kritik von JOSEPH LÉCUYER CSSP an: Er bemängelt den fehlenden Nachweis in der Patristik und den Ebenenkonflikt zwischen Braut-Metapher und Gottesmutter-Realität. Anders hingegen ist seine Deutung des Begriffs „Braut“. Er bezieht ihn nicht auf Maria, sondern *„auf die menschliche Natur Christi, die Maria in ihrem Schoß empfangen habe“*.¹¹⁸

JEAN GALOT SJ (1918-2008), ebenfalls Belgier, erneuerte drei Jahre später (1956) die zwei wesentlichen Kritikpunkte, obwohl er den Begriff „Braut Gottes“ im Blick auf den Heiligen Geist, nicht ausschließt. Angelpunkt der Mariologie sei allerdings die – von MATTHIAS J. SCHEEBEN nicht

¹¹⁵ SCHEEBEN, Erlösungslehre, 765.

¹¹⁶ vgl. MUSER, 189f.

¹¹⁷ vgl. MUSER, 187.

¹¹⁸ MUSER, 187.

infrage stellte – Gottesmutterschaft, die „auch eine höhere Position der Mutter gegenüber dem Sohn und den Einfluss, den sie ausübt auf den Ursprung und die Entwicklung des Sohnes“ beinhalte. Im Sinne der Väter versteht er Maria mehr als „Antitypos zur Mutterschaft Evas“ als „Braut Christi [...], wie Eva die Braut Adams“¹¹⁹ war.

Hier setzte auch MARIE-JOSEPH NICOLAS OP 1957 an, indem er den Begriff der „Gefährtin“ für gut befindet, allerdings meint, dass er nicht mit dem Begriff „Braut“ gleichzusetzen sei. Weiters findet er es falsch, dem Logos die „Rolle des Samens“¹²⁰ zuzuweisen, der in der Tradition mit dem Heiligen Geist – „sie empfing vom Heiligen Geist“ – in Verbindung gebracht wird.

IVO MUSER (1995) weist die beiden Hauptkritikpunkte der mangelnden Bezeugung und den Ebenenkonflikt zurück. Die Tradition bezeugt den Begriff der „Braut“ – trotz fehlenden expliziten Schriftzeugnisses – reich und der Titel Braut „kann nicht einfach als einer abgelehnt werden, dem jedes Fundament fehlt“¹²¹. Der Ebenenkonflikt basiert nach Meinung Musers auf einer Fehleinschätzung der erwähnten Autoren, da MATTHIAS J. SCHEEBEN das *matrimonium divinum* keineswegs als Metapher sieht, sondern als Realität. „Dieser Begriff muss in seinem realen, wenn auch analogem Sinn verwendet und verstanden werden“¹²², schreibt IVO MUSER. Weiters möchte ich darauf verweisen, dass die Brautschaft nicht die Gottesmutterschaft ersetzt oder verdunkelt, sondern eine inhärente Dimension zum Ausdruck bringt.

Ertrag

Die Mariologie von MATTHIAS J. SCHEEBEN besteht vielfach in einer Darstellung der katholischen Tradition, wie sie mehrheitlich geteilt wird. Offen ist die Frage, was nun der Beitrag Scheebens zur Mariologie im Zweiten Vatikanischen Konzil war. HEINRICH M. KÖSTER SAC (1911-1993) urteilt, dass die Ideen Scheebens „wegen ihrer Subtilität hin und wieder Kritik gefunden, im ganzen aber doch als mächtiges Ferment gewirkt“¹²³ haben.

Eindrucksvoll arbeitete MATTHIAS J. SCHEEBEN ausgehend vom Fundamentalprinzip die bräutliche Dimension der Gottesmutterschaft heraus. Ist man alle verschlungenen und bildlich dichten Wege mitgegangen, so könnte man zu dem Schluss gelangen, dass Maria als Braut ein notwendiges Postulat der Mariologie sein müsste. Dennoch – und das haben die Kritiker bereits durchscheinen lassen – ist der Begriff nicht unumstritten und hat keinen Eingang *expressis verbis* in *Lumen Gentium* VIII gefunden. Geblieben ist allerdings die Perichorese von Maria und der Kirche bei bestehender Nichtidentifikation.

¹¹⁹ MUSER, 188.

¹²⁰ MUSER, 188.

¹²¹ MUSER, 195.

¹²² MUSER, 195.

¹²³ KÖSTER, Heinrich Maria, Der geschichtliche Weg von marianischen Einzelaussagen zum geschlossenen Traktat einer systematischen Mariologie, in: ThGl [Theologie und Glaube] 68 (1978), 381.

Positiv würdigt IVO MUSER auch die logische Darstellung der Mitwirkung Marias am Erlösungswerk, der „eine aktive Rolle zukomme, die umfassender als das passive Empfangen der Erlösungsfrüchte und dennoch wesentlich verschieden vom Erlösungshandeln des Sohnes sei“¹²⁴.

Ob MATTHIAS J. SCHEEBEN noch weiteren Einfluss auf die ekklesiotypische Mariologie in *Lumen Gentium* VIII gehabt hat, ist nicht belegt. So hat MATTHIAS J. SCHEEBEN der bräutlichen Dimension Marias, der Kirche und der Gläubigen durch ein systematisches Durchdringen der Materie ein Fundament gebaut, das HUGO RAHNER SJ (1.4) mit seiner breiten Kirchenväterrezeption ausbauen konnte.

¹²⁴ MUSER, 199.

1.4 Hugo Rahner

Mit dem Beitrag von HUGO RAHNER SJ (1900-1968) ist die Mariologie am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils angelangt. Mit seinem „geistlichen“ Buch *Maria und die Kirche* brachte HUGO RAHNER SJ 1951 einen wichtigen Beitrag in die Mariologie ein: die Kirchenväter. JOSEPH RATZINGER würdigte diesen im Jahr 2000. HUGO RAHNER SJ habe gezeigt, „dass die ganze Mariologie zunächst von den Vätern als Ekklesiologie vorgedacht und vorgeformt worden ist.“¹²⁵ Sein Buch *Maria und die Kirche* erschien bereits wenige Monate nach dem vorläufigen marianischen Höhepunkt. Am 1. November 1950 hatte PIUS XII. (1876-1958) mit der Apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus* [Der unendlich freigebige Gott] das Dogma der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel verkündet.

1.4.1 Biografische Notizen

HUGO RAHNER SJ wurde am 3. Mai 1900 in Pfullendorf in Baden-Württemberg geboren. Im Jahr 1919 trat er in die *Gesellschaft Jesu* ein. Nach seinem philosophischen Studium in Valkenburg (Niederlande, 1920-1923) studierte er Theologie in Innsbruck (1926-1931) und kam in Bonn (1931-1934) mit dem Doktorat über „gefälschte Papstbriefe aus dem 5. Jahrhundert“¹²⁶ mit der Patristik in Berührung. Ab dem Jahr 1937 war er Professor für Kirchengeschichte, Patrologie und Dogmengeschichte an der Jesuiten-Universität in Innsbruck. Die Nationalsozialisten ließen 1938 die theologische Fakultät schließen und HUGO RAHNER SJ exilierte nach Sion/Sitten in die französische Schweiz.¹²⁷ Die Wiedereröffnung der theologischen Fakultät in Innsbruck in der französischen Besatzungszone gelang bereits im Oktober 1945 mit energischem Einsatz der Vertreter der *Nouvelle Théologie* in Lyon¹²⁸, der sich HUGO RAHNER SJ verbunden wusste. Seit einigen Jahrzehnten hatte sich die so genannte *Nouvelle Théologie* in Abgrenzung zur Neuscholastik gebildet. Die Bezeichnung *Nouvelle Théologie* wurde diffamierend von einem ihrer Gegner, REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE OP (1877-1964), der auch als „geistiger Vater“ der Enzyklika *Humani generis* bezeichnet wird, eingeführt. Die Selbstbezeichnung der Vertreter der *Nouvelle Théologie* lautet hingegen *Ressourcement*. Ihre theologische Absicht ist somit gekennzeichnet von einer verstärkten Rezeption der Bibel und der Theologie der Väter und nicht von der Konzeption einer „neuen“ Theologie. Beispielhaft ist die Herausgabe der *Sources Chrétiennes* der Jesuiten HENRI DE LUBAC SJ und JEAN DANIELOU SJ (1905-1974) in Lyon-Fourvière¹²⁹, die auf der

¹²⁵ RATZINGER Joseph, Über die Ekklesiologie der Konstitution „Lumen Gentium“, URL: <http://www.domus-ecclesiae.de/magisterium/veliternum-signia.josephus-ratzinger.01.html> (Stand: 31. 12. 2010).

¹²⁶ NEUFELD, Karl-Heinz, Die Brüder Rahner, Freiburg im Breisgau 1994, 107.

¹²⁷ vgl. NEUFELD, 24.

¹²⁸ vgl. NEUFELD, 189.

¹²⁹ Zu der Zeit waren HENRI DE LUBAC (Dogmatik, 1929-1950), JEAN DANIELOU (1936-1939) und TEILHARD DE CHARDIN als Professoren tätig und HANS URS VON BALTHASAR studierte in Lyon-Fourvière (1932-1937).

Vorarbeit der Dominikaner MARIE-DOMINIQUE CHENU OP (1895-1990) und YVES CONGAR OP (1904-1995) basierte.

Indirekter Kritik war die französische Bewegung *Ressourcement* am 12. August 1950 – einige Wochen vor dem Dogma über die *Assumptio Mariae* [Aufnahme Marias in den Himmel] – mit der Enzyklika *Humani generis* [Menschengeschlecht] von PIUS XII. ausgesetzt, die die seit PIUS IX. (1792-1878) verfolgte Linie im Kampf gegen den Modernismus neu aufgegriffen hatte. Neben den gesellschaftlichen und politischen Gefahren, äußerte sich PIUS XII. auch über theologische Irrtümer: „Was aber die Theologie betrifft, so ist es die Absicht mancher, die Bedeutung des Dogmas möglichst auszudünnen und das Dogma selbst von der in der Kirche seit langem gebräuchlichen Ausdrucksweise und von den bei den katholischen Lehrern geltenden philosophischen Begriffen frei zu machen, damit in der Darlegung der katholischen Lehre zur Redeweise der Heiligen Schrift und der heiligen Väter zurückgekehrt werde“ (DH 3881). Die gültige Bibelauslegung solle „einer neuen Exegese weichen, die sie symbolisch und geistig nennen; und mit ihr würden die Heiligen Bücher des Alten Testaments, die heute in der Kirche wie eine verschlossene Quelle verborgen lägen, endlich einmal allen erschlossen“ (DH 3888).

Das persönliche Plädoyer von HUGO RAHNER SJ galt einer „Theologie der Verkündigung“¹³⁰, die auch als Kerygmatheologie bekannt wurde. Er setzte sich stark mit Ekklesiologie¹³¹ und Mariologie¹³² auseinander. HUGO RAHNER SJ selbst postulierte in seinem Buch: „Wir müssen es wieder lernen, in Maria die Kirche zu sehen und die Kirche in Maria. Denn beide Geheimnisse unseres Glaubens gehören aufs engste zusammen, und erst wenn wir wieder in die Tiefen dieser wahrhaft christlichen Mysterien hinabgestiegen sind, können wir freudiger wissen, was unsere eigene Begnadigung, unser geistliches Leben ist.“¹³³ Für HUGO RAHNER SJ ist Maria, „der ‚Typus‘ der Kirche, Vorbild, Inbegriff, gleichsam Kurzabriss alles dessen, was sich dann in der Kirche, ihrem Wesen und Geschick entfalten sollte“¹³⁴. Die Folge ist: „die Kirche in Maria sehen und Maria in der Kirche“¹³⁵. Diesen Zusammenhang belegt er durch eine Sammlung von Zitaten aus dem ersten christlichen Jahrtausend von HEGESIPP (100-180) bis ISAAC VON STELLA (1100-1169).

Nach den biografischen Notizen (1.4.1) wird im Folgenden die Auswahl an Zitaten der Kirchenväter, die HUGO RAHNER SJ in seinem Buch *Maria und die Kirche* zusammengestellt hat, systematisiert. Sie werden unter den Typen der (1.4.2) Jungfrau und Braut, sowie (1.4.3) der Mutter gegliedert. Der Typus

¹³⁰ siehe: RAHNER, Hugo, Eine Theologie der Verkündigung, Freiburg im Breisgau 1939.

¹³¹ Abendländische Kirchenfreiheit, Einsiedeln/Köln 1943; Mater Ecclesia-Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend, Einsiedeln/Köln 1944; Vom ersten bis zum dritten Rom. (1949); Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1951; Symbole der Kirche, Salzburg 1954; Die Kirche – Gottes Kraft in menschlicher Schwäche, Freiburg 1956; Himmelfahrt der Kirche, Freiburg 1961;

¹³² Mariens Himmelfahrt und das Priestertum, Innsbruck 1951; Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistliche Leben, Innsbruck 1951; Die Marienkunde in der lateinischen Patristik in Katholische Marienkunde, ed. Strater, Vol. 1 (Paderborn, 1947), pp. 154-161.; Maria und die Kirche 1951;

¹³³ RAHNER, Hugo, Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistliche Leben, Innsbruck 1951, 8.

¹³⁴ RAHNER, 15.

¹³⁵ RAHNER, 13.

der Tochter findet sich bei HUGO RAHNER SJ nur an einer Stelle. In der *Apostolischen Konstitution* des 5. Jahrhunderts wird die Kirche als „*Tochter des Allerhöchsten*“¹³⁶ bezeichnet. Es folgen (1.4.4) hermeneutische Überlegungen zum Verständnis der Typologie in den von HUGO RAHNER SJ ausgewählten Zitaten der Patristik. Auch wenn die Rolle von HUGO RAHNER SJ für das Zweite Vatikanische Konzil unterstrichen wird, hat seine Textsammlung augenscheinlich keinen direkten Einfluss auf die Auswahl der Kirchenväterzitate in *Lumen Gentium* VIII ausgeübt. Das achte Kapitel von *Lumen Gentium* schöpfte (1.4.5) aus weiteren Quellen der Patristik.

1.4.2 Bräutlicher Typus für Maria und die Kirche

Die Bezeichnung der Kirche als reine Jungfrau ist eine seit dem 2. Jahrhundert gebräuchliche Formulierung, die HUGO RAHNER SJ als häufige Aussage über die Kirche bei den Kirchenvätern bezeugt. Weniger bezeugt er die Rede von der Kirche als Braut. Beide haben ihre Wurzeln im Epheserbrief (vor 90)¹³⁷. Dort ist von der Kirche als Braut (vgl. Eph 5,25) und als „*ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig [...] und makellos*“ (Eph 5,27)¹³⁸ die Rede. Der Begriff der Braut und der Jungfrau stehen für den bräutlichen Typus der Frau, die dem Bräutigam in ihrer unversehrten Disposition gegenüber steht. Im Hintergrund spielt die Auslegung des Hohenliedes als Begegnung Christi mit der Kirche als seiner Braut eine große Rolle.¹³⁹

In diesem Sinn betrachten HEGESIPP und andere Theologen des Ostens und Westens¹⁴⁰ die Kirche als „*reine und unbefleckte Jungfrau*“¹⁴¹ und CYPRIAN (200-258) die Kirche als „*Braut Christi*“¹⁴². AMBROSIUS wird später die Jungfräulichkeit auf die Kirche und auf Maria beziehen: „*Jungfrau ist Christi Mutter. Jungfrau ist seine Braut, die Kirche.*“¹⁴³ Diese Perichorese von Maria und der Kirche führt dazu, dass sich aus der Rede von der *Ecclesia immaculata*¹⁴⁴ in der Geschichte der Theologie die *Maria immaculata* entwickelte,¹⁴⁵ so JOSEPH RATZINGER. Die Jungfräulichkeit bezieht sich dabei auf ein Unberührtsein in jeder Hinsicht – auch von Adams Schuld. „*Ja gerade von hier aus deutet man die theologischen Gedanken der alten Kirche, die zunächst von der Ecclesia galten, jetzt umgekehrt auf Maria.*“¹⁴⁶

Viele Zitate, die HUGO RAHNER SJ rezipiert, stammen von AUGUSTINUS (354-430), anhand dessen unterschiedliche Aspekte der Jungfrau und Braut beleuchtet werden. Die Jungfräulichkeit deutet

¹³⁶ Constitutiones Apostolicae II, 61,5 (Funk I, s. 117), zit. nach RAHNER, 46.

¹³⁷ vgl. CONZELMANN, 302.

¹³⁸ vgl. Kol 1,22 und Eph 1,4.

¹³⁹ vgl. Rahner, 27.

¹⁴⁰ vgl. Diognetbrief (120-210), ABERKIOS IN PHRYGIEN (150-200), ARCHELAOS und MANES, ORIGENES (185-253), EPHRÄM DER SYRER (306-373), JUSTUS VON URGEL (480-527), zit. nach RAHNER, 18-19.25.27.35.

¹⁴¹ EUSEBIUS, Kirchengeschichte IV, 22, 4 (PG 20,380), zit. nach RAHNER, 35.

¹⁴² CYPRIAN, Von der Einheit der Kirche 6 (PL 4, 502f.), zit. nach RAHNER, 36.

¹⁴³ AMBROSIUS, Über die Jungfrauen I,3,13 und 5,22 (PL 16, 192 und 195), zit. nach RAHNER, 39.

¹⁴⁴ vgl. BEDA (677-735), HAYMO (853) BRUNO VON ASTI (1045-1123), zit. nach RAHNER, 27.

¹⁴⁵ vgl. RATZINGER, Joseph, Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche, Einsiedeln 41990, 67.

¹⁴⁶ RAHNER, 57.

AUGUSTINUS als Ausdruck der Treue. Für die Kirche bedeutet die Treue die Reinheit der Lehre¹⁴⁷ und die Unversehrtheit des Glaubens¹⁴⁸. „*Warum als keusche Jungfrau, wenn nicht wegen der Unversehrtheit in Glaube, Hoffnung und Liebe? Die Jungfräulichkeit, die Christus der Kirche erschaffen wollte im Herzen, die wahrte er vorerst Maria im Leibe*“¹⁴⁹, schreibt AUGUSTINUS.

Die bräutliche Dimension hat ihr Ziel in der „*hochzeitlichen Vereinigung*“¹⁵⁰ mit dem Bräutigam, so RUPERT VON DEUTZ (1070-1130). Die Inkarnation Gottes im Schoß Marias beschreibt AUGUSTINUS als „*den uranfänglichen und jungfräulichen Mutterschoß, wo ich [Christus] mir angetraut habe die menschliche Kreatur.*“¹⁵¹ Und diese Inkarnation verweist laut HUGO RAHNER SJ bereits auf die Kirche: „*Dieses Mysterium aber ist das große Geheimnis der Kirche: die Vereinigung zwischen Gottheit und Menschheit im Schoße der Jungfrau.*“¹⁵²

Der Ort der Vermählung ist der Schoß der unbefleckten Jungfrau. Die Bräutlichkeit wird fruchtbar ohne die Jungfräulichkeit aufzuheben. Dieser biologische Widerspruch wird in der Typologie aufgehoben. Maria und die Kirche sind Jungfrau, Braut und Mutter zugleich: „*Schön ist er an Gestalt vor allen Menschenkindern, der Sohn Mariens, der Bräutigam der Kirche! Seine Kirche hat er seiner Mutter ähnlich gemacht: uns gab er sie als Mutter, sich bewahrte er sie als Jungfrau. Wie Maria, so besitzt auch die Kirche immerwährend Jungfräulichkeit zugleich mit unerschöpflicher Fruchtbarkeit. Was Maria dem Fleische nach verliehen ward, besitzt die Kirche dem Geiste nach: Maria gebar den Einen, die Kirche gebiert die Vielen, die durch den Einen eins werden.*“¹⁵³

Bei den späteren Theologen wird diese bräutliche Dimension auch auf die einzelnen Glieder der Kirche geweitet. In diesem Sinne führt HUGO RAHNER SJ Aussagen bei ISAAC VON STELLA an, dass „*auch jede gläubige Seele [...] in einem wahren Sinn Braut des göttlichen Wortes, Mutter Christi, Tochter und Schwester, Jungfrau und Fruchtbare*“¹⁵⁴ ist und ALBERT DER GROBE (1200-1280) schreibt ähnlich: „*Tag für Tag gebiert die Kirche Christus selbst in den Herzen der Hörenden durch den Glauben.*“¹⁵⁵ Was von der Kirche als Kollektiv ausgesagt ist, kann so auch für die einzelne Seele gelten.

1.4.3 Mütterlicher Typus für Maria und die Kirche

Maria vereint in sich Jungfräulichkeit und Mutterschaft. Ihre Mutterschaft wird auf zweifache Weise ekklesiotypisch begründet. Zum einen wird sie gegenüber Christus auf seinen Leib und somit auf die Glieder Christi geweitet. So findet sich beispielsweise bereits bei AUGUSTINUS folgende Darstellung:

¹⁴⁷ vgl. RAHNER, 34.

¹⁴⁸ vgl. RAHNER, 35

¹⁴⁹ AUGUSTINUS, Rede 178, 4 (PL 38, 1005), zit. nach RAHNER, 37

¹⁵⁰ RUPERT VON DEUTZ, Johanneskommentar II (PL 169, 285), zit. nach RAHNER, 27

¹⁵¹ AUGUSTINUS, Confessiones IV, 12, 19 (CSEL 33, S. 79), zit. nach RAHNER, 20

¹⁵² RAHNER, 39

¹⁵³ AUGUSTINUS, Rede 195, 2 (PL 38, 1018), zit. nach RAHNER, 40

¹⁵⁴ ISAAC VON STELLA, Sermo 51 auf Mariens Himmelfahrt (Pl 194, 1863 AB), zit. nach RAHNER, 10

¹⁵⁵ ALBERT DER GROBE, Apokalypsenkommentar 12,5 (Borgnet 38, S. 656), zit. nach RAHNER, 49

„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“¹⁵⁶ (vgl. LG 53).

Zweitens gründet die Mutterschaft Marias im 19. Kapitel des Johannesevangeliums. Obwohl bereits ORIGENES (185-253) diese Perikope ekklesiologisch interpretierte, indem der Lieblingsjünger Johannes zu einem Nicht-mehr-er-lebt,-sondern-Christus-lebt-in-ihm wird, über den Jesus zu Maria sagen kann „siehe dein Sohn – der gesalbte Christus“¹⁵⁷ und sich selbst meint. Die Sohnschaft des Jüngers gegenüber Maria wird so auf alle Kinder Gottes, die an Christus Anteil haben, geweitet. Ihnen gibt Jesus Maria zu ihrer Mutter, wie AUGUSTINUS schreibt: „Unter dem vordergründigen Schleier der liebenden Besorgtheit Jesu für die Mutter birgt sich das von Johannes gemeinte Mysterium auf die Kirche hin. In Johannes ist die ganze Menschheit einbegriffen, die Kirche seiner Berufenen. Ihr wird Maria zur Mutter gegeben, die Kirche wird der großen Frau anvertraut als ihr mystisches Kind.“¹⁵⁸ EPHRÄM DER SYRER nimmt ebenfalls Bezug auf diese Perikope und deutet, dass „Christus dem Johannes Maria als seine Kirche gab“¹⁵⁹ und Maria so zur „Mutter der Lebendigen“¹⁶⁰ (vgl. LG 56) wird.

Doch wie lassen sich die scheinbar widersprüchlichen Bilder von Jungfrau und Mutter im Blick auf die Kirche vereinbaren? AUGUSTINUS schreibt: „Eine Jungfrau ist die Kirche. Vielleicht wirst du mir sagen: Wenn sie eine Jungfrau ist, wie gebiert sie dann Kinder? Oder, wenn sie keine gebiert, wie gaben wir dann unseren Namen, um aus ihrem Schoß geboren zu werden? Ich erwidere: Sie ist Jungfrau sowohl wie Gebärende. Sie ahmt Maria nach, die den Herrn gebär. War Maria nicht Jungfrau, als sie gebär, und verblieb sie nicht Jungfrau? Sie gebiert auch die Kirche und ist eine Jungfrau. Und wenn du genauer bedenkst, so gebiert sie Christus selbst, denn seine Glieder sind es, die die Taufe empfangen. ‚Ihr seid der Leib Christi und seine Glieder‘, sagt der Apostel (1Kor 12,27). Wenn sie also Glieder Christi gebiert, so ist sie Maria in jeder Beziehung ähnlich.“¹⁶¹

Wie Maria ihre Würde als Muttergottes begründet, bezieht auch die Kirche ihre Würde aus ihrer Mutterschaft. „Maria gebär euer Haupt, euch gebiert die Kirche“,¹⁶² meint AUGUSTINUS, und HUGO RAHNER SJ setzt Maria und die Kirche in Beziehung: „So wie alle Gnaden Marias als der zweiten Eva des neuen, ewigen Geschlechtes Gottes in ihrer Würde als Mutter Gottes gründen, so leitet sich die erhabene Größe der Kirche her von ihrer Stellung als Mutter des mystischen Leibes Christi, als Vermittlerin göttlichen Lebens, als jungfräuliche Gebälerin der Menschen, die in Christus sind.“¹⁶³

¹⁵⁶ AUGUSTINUS, De sancta virginitate 6 (PL 40, 399), zit. nach RAHNER, 55

¹⁵⁷ RAHNER, 61

¹⁵⁸ RAHNER, 60

¹⁵⁹ ORIGENES, Johanneskommentar I, 4, 23 (PG 14,32), zit. nach RAHNER, 61

¹⁶⁰ EPIPHANIUS, Haer. 78,18 (PG 42, 728 CD – 729 AB, zit. nach RAHNER, 21

¹⁶¹ AUGUSTINUS, Tract 1,8 (Morin S. 447), zit. nach RAHNER, 47

¹⁶² AUGUSTINUS, Sermo 25,8 (Morin, S. 163), zit. nach RAHNER, 15

¹⁶³ RAHNER, 15.

In Analogie zur „*Fleischwerdung des Sohnes Gottes von der heiligen Jungfrau*“¹⁶⁴ spricht bereits METHODIUS VON PHILIPPI (250-311) von der Kirche, die „*schwanger und in Wehen*“¹⁶⁵ ist. Nach dem Zeugnis von HIPPOLYT (170-235)¹⁶⁶, – der Maria erstmals Gottesgebälerin nennt¹⁶⁷ –, und GENNADIUS VON MARSEILLE (420-496)¹⁶⁸ wird die Kirche auch gebären. In weiterer Folge spricht CLEMENS VON ALEXANDRIEN (150-215) von der „*nährenden*“¹⁶⁹ Kirche. Diese mütterlichen Funktionen übt die Kirche also gegenüber „*Christus in uns*“ und dem in der Taufe „*neugeborenen Volk*“ als „*Leib des Christus*“¹⁷⁰ aus. Sie ist eine „*Dei Genitrix Ecclesia*“¹⁷¹, wie es der Angelsachse BEDA (677-735) formuliert. ANASTASIUS VON SINAI (7. Jh.) nimmt auch konkret auf marianische Stellen im Lukasevangelium Bezug, wenn er von der Kirche als Mutter spricht: „*Gebenedeit bist du unter den Weibern, du einziges Leben, du lebendgebärende Mutter der Glaubenden, herrliche Mutter Christi, du, heilige Kirche, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, das eine Volk aus allen lebendigen Nationen.*“¹⁷²

Die Kirche als Mutter ist für CYPRIAN das Kriterium, um Gott zum Vater zu haben und schlussendlich die „*Verheißungen der Kirche*“, das ewige Leben, zu erlangen. Wer sich hingegen von der Kirche absondere, begehe „*Ehebruch*“¹⁷³, wie schon im Alten Testament (vgl. Hos 2) die Untreue des Volkes Gottes als Ehebruch bezeichnet wurde. Die Kirche als Braut Christi hingegen könne aufgrund ihrer Heiligkeit und Züchtigkeit nicht zum Ehebruch verführt werden, folgert CYPRIAN.¹⁷⁴

Den Gedanken der Mutterschaft der Kirche fasst HUGO RAHNER SJ folgend zusammen: „*Die Mater Ecclesia ist in Wahrheit die ‚Gebärerin Gottes‘ auf Erden, indem sie in ihrer von Christus übernommenen sakramentalen Kraft die Glieder jenes Leibes zu ewigem Leben gebiert, der da ist der ganze Christus. So lebendig und so teuer war den Vätern der Urkirche die Lehre von dem einen mystischen Leib Christi, dass sie es wagten, die Kirche einfachhin zu preisen als die mystische Gottesgebärerin, als die Jungfrau, die in ihrem Herzen den Logos trägt, als die Vollendung der Jungfrau und Gottesmutter Maria.*“¹⁷⁵

Deutlich jünger ist die Analogie zwischen Maria und der gläubigen Seele, die in Rahners Zitatesammlung erstmals BEDA (7. Jh.) erwähnt: „*Auch heute noch und täglich und bis zur Vollendung der Zeiten, wird der Herr unaufhörlich in ‚Nazareth‘ empfangen und in ‚Bethlehem‘ geboren: Wann immer ein gläubig Hörender, indem er die Blume des Wortes in sich aufnimmt, zu einem ‚Haus des*

¹⁶⁴ METHODIUS VON PHILIPPI, *De sanguisuga* 8,2 (GCS Methodius, 486), zit. nach RAHNER, 46.

¹⁶⁵ METHODIUS VON PHILIPPI, *Symposion* 8,8 (GCS S. 90), zit. nach RAHNER, 46.

¹⁶⁶ HIPPOLYT, *De Antichristo* 61 (GCS Hippolyt I, 2, S. 41f), zit. nach RAHNER, 46.

¹⁶⁷ vgl. RAHNER, 45.

¹⁶⁸ GENNADIUS VON MARSEILLE, *Homilie 9 zur Apokalypse* (PL 35,2434), zit. nach RAHNER, 45.

¹⁶⁹ CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paidagogos* I, 6, 42 (GCS Clemens I, S. 115), zit. nach RAHNER, 45.

¹⁷⁰ CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paidagogos* I, 6, 42 (GCS Clemens I, S. 115), zit. nach RAHNER, 45.

¹⁷¹ BEDA, *Lukaskommentar* I,2 (PL 92, 330 D), zit. nach RAHNER, 20.

¹⁷² ANASTASIUS VON SINAI, *Hexameron* 12 (PG 89, 1072 B), zit. nach RAHNER, 19 und 47.

¹⁷³ CYPRIAN, *Von der Einheit der Kirche* 6 (PL 4, 502f), zit. nach RAHNER, 36.

¹⁷⁴ vgl. CYPRIAN, *Von der Einheit der Kirche* 6 (PL 4, 502f), zit. nach RAHNER, 36.

¹⁷⁵ RAHNER, 44.

*ewigen Brotes‘ sich wandelt. Tag für Tag wird der Herr in einem jungfräulichen Schoß, das ist im Geiste der Glaubenden, empfangen und in der Taufe geboren.*¹⁷⁶

1.4.4 Hermeneutische Überlegungen zur Typologie

Eine explizite Hermeneutik der Beziehung von Kirche und Maria ist bei den Kirchenvätern nicht zu finden. Maria und die Kirche erscheinen – auch in der Darstellung von HUGO RAHNER SJ – als auswechselbare Größen, ganz im Sinne seines Postulats *„in Maria die Kirche sehen und in der Kirche Maria“* oder mit den Worten des AMBROSIIUS: *„Jungfrau ist Christi Mutter, Jungfrau ist die Kirche“*. Die Notwendigkeit zur Perichorese drückt METHODIUS VON PHILIPPI folgendermaßen aus: *„Denn zu verkünden die Fleischwerdung des Sohnes Gottes von der heiligen Jungfrau, nicht aber ebenso zu bekennen, dass er auch in die Kirche als sein Fleisch komme, wäre nicht vollkommen.“*¹⁷⁷ Auch bei ISAAC VON STELLA findet sich dieser Ansatz: *„Daher gilt in der göttlich inspirierten Schrift das, was im umfassenden Sinn von der Jungfrau-Mutter Kirche gesagt wird, im besonderen Sinn von der Jungfrau Maria. Und was von der Jungfrau-Mutter Maria persönlich ausgesagt steht, wird mit Recht von der Jungfrau-Mutter Kirche im Allgemeinen verstanden.“*¹⁷⁸

*„Denn der ureingeborene Logos sucht den erstgebildeten Adam heim in der Jungfrau Mutterschoß“*¹⁷⁹. Dieses Wort von HIPPOLYT (170-235) beurteilt HUGO RAHNER SJ folgendermaßen: *„Darum schauen die Theologen der Urkirche Maria und die Kirche wie in einem einzigen Bild: Typus und Antitypos sind vereint wie Siegel und Wachs.“*¹⁸⁰ Ausgehend von den Funktionen des Typus, die in 1.1.2 beschrieben wurden, werden die Beispiele bei HUGO RAHNER SJ den einzelnen typologischen Funktionen zugeordnet, um die unterschiedlichen Deutungsoptionen bei den Kirchenvätern aufzuzeigen:

a) Normative Funktion

Die Kirche orientiere sich ganz nach dem Vorbild Marias, wie es BEDA formuliert: *„Ist ja doch die Kirche gemäß ihrem Vorbild der seligen und immerwährenden Jungfrau Maria zugleich vermählt und unbefleckt.“*¹⁸¹ Bereits AUGUSTINUS schreibt davon, dass die Kirche *„seiner Mutter ähnlich gemacht“* werde und die Kirche die *„tiefste Nachbildung der keuschen Vermählung zwischen Gott und Menschennatur“*¹⁸² im Schoß Marias sei. So zeige sich Maria als *„das schlechthin einmalige Vorbild der Kirche“*¹⁸³.

¹⁷⁶ BEDA, Expositio ad Lucam I,2 (92, 330 D), zit. nach RAHNER, 49.

¹⁷⁷ METHODIUS VON PHILIPPI, De sanguisuga 8,2 (GCS Methodius, 486), zit. nach RAHNER, 46.

¹⁷⁸ ISAAC VON STELLA, Sermo 51 auf Mariens Himmelfahrt (Pl 194, 1863 AB), zit. nach RAHNER, 10.

¹⁷⁹ HIPPOLYT, Fragment auf die große Ode (GCS Hippolyt I, 2, S. 83), zit. nach RAHNER, 17.

¹⁸⁰ RAHNER, 17.

¹⁸¹ BEDA, Expositio ad Lucam I,2 (92, 330 D), zit. nach RAHNER, 50.

¹⁸² AUGUSTINUS, Rede 195, 2 (PL 38, 1018), zit. nach RAHNER, 40.

¹⁸³ RAHNER, 53.

b) Präfigurative Funktion

Die präfigurative Funktion bringt den vorausdeutenden Charakter Marias im Blick auf die Kirche zum Ausdruck. AMBROSIIUS greift beispielsweise die alttestamentliche Stelle aus dem Hohelied (Hld 7,2) auf und bezieht sie auf Maria und schreibt, dass damit „*prophetisch die Kirche [ge]meint*“¹⁸⁴ ist. In diesem Sinne betont später BRUNO VON ASTI (1048-1123), dass die Kirche „*von der Frau vorausgedeutet wird*“¹⁸⁵. So fasst HUGO RAHNER SJ zusammen: „*Was zuerst von Maria gilt, vollendet sich in der Kirche.*“¹⁸⁶

c) Repräsentative Funktion

Maria zeigt sich bei IRENÄUS VON LYON (135-202) in ihrer repräsentativen Funktion, indem Maria „*an Stelle*“¹⁸⁷ der Kirche das Magnifikat singt. CYRILL VON ALEXANDRIEN (431) identifiziert Maria nahezu mit der Kirche, indem er schreibt: „*Maria aber, die immerwährende Jungfrau, die ja offenbar die heilige Kirche ist.*“¹⁸⁸ HAYMO VON HALBERSTADT (853) sieht in ihr „*die personhafte Darstellung der Kirche*“¹⁸⁹. Für EPHRÄM DEN SYRER repräsentiert Maria „*seine [Christi] Kirche*“¹⁹⁰, der das Prophetenwort des Jesaja (Jes 7,14) gilt¹⁹¹. Die Braut „*versinnbildlicht*“¹⁹² bei der Hochzeit zu Kana die Kirche. RUPERT VON DEUTZ erläutert den Leserinnen und Lesern seines Hoheliedkommentares, dass nichts, was die Kirchenväter von der „*Christus geliebten und Christus liebenden Kirche*“ gesagt haben, nicht auch von Maria, die eine Zusammenfassung „*des großen weltweiten Leibes Christi*“ ist, gesagt werden könne, ja vielmehr eine „*zusätzliche Gabe*“¹⁹³ darstelle.

Ertrag

Die Texte des Buches *Maria und die Kirche* wurzeln ganz in der Tradition der Patristik. Diesen Schatz der Kirchenväter zu heben war eine wesentliche Bewegung vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. HUGO RAHNER rückte mit seinem Beitrag die Mariologie bei den Kirchenväter für die weitere Rezeption neu ins Bewusstsein. Gerade so leistete er einen Beitrag, um die liturgisch-biblische Bewegung auf die marianische hin zu öffnen, beziehungsweise wie JOSEPH RATZINGER anmerkt „*eine Vertiefung der beiden Richtungen auf ihre Mitte hin*“¹⁹⁴, zu fördern.

Nach der systematischen Analyse der bräutlichen Gottesmutterschaft Marias bei MATTHIAS J. SCHEEBEN (1.3) und dem patristischen Fundament, das HUGO RAHNER SJ mit seiner Textsammlung

¹⁸⁴ AMBROSIIUS, *Commentarius in Cantica Canticorum* (PL 15, 1946f.), zit. nach RAHNER, 19.

¹⁸⁵ BRUNO VON ASTI, *Genesiskommentar* (PL 164, 169 D), zit. nach RAHNER, 25.

¹⁸⁶ RAHNER, 18.

¹⁸⁷ IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haereses* III, 10,2 und 3 (PG 7, 873f), zit. nach RAHNER, 17.

¹⁸⁸ CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Homilie 4* (PG 77, 996 C), zit. nach RAHNER, 20.

¹⁸⁹ HAYMO, *In Apocal.* 7, 12 (PL 117, 1081 A), zit. nach RAHNER, 49.

¹⁹⁰ EPHRÄM DER SYRER, *Evangelii concordantis expositio* (ed. Moesinger S. 134), zit. nach RAHNER, 61.

¹⁹¹ vgl. EPHRÄM DER SYRER, *Hymnus 5 auf die Geburt des Herrn im Fleische*, Vers 5 (Lamy II, S. 486), zit. nach RAHNER, 19.

¹⁹² EPHRÄM DER SYRER, *Hymnus de mysteriis Domini* 34,1 (Lamy II, S. 822), zit. nach RAHNER, 58.

¹⁹³ RUPERT VON DEUTZ, *De glorificatione Trinitatis* 7,13 (PL 169, 155 C D), zit. nach RAHNER, 57.

¹⁹⁴ RATZINGER, *Ursprung*, 17.

bezeugt, folgt nun die Auseinandersetzung mit der Entstehung von *Lumen Gentium* VIII (2.) und der – gleichsam kanonischen – Interpretation des *textus approbatus* [approbierte Text] (3.).

2. Die Genesis von Lumen Gentium VIII

Im Zweiten Vatikanischen Konzil wurden keine neuen Glaubenswahrheiten (= Dogmen) über Maria öffentlich proklamiert. Das Konzil hatte sogar nach eigenen Angaben nicht im Sinn, „eine vollständige Lehre über Maria vorzulegen oder Fragen zu entscheiden, die durch die Arbeit der Theologen noch nicht völlig geklärt sind“ (LG 54). Gründe hierfür könnten in den ohnehin kurz vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil veröffentlichten Lehraussagen über Maria als *conceptio immaculata* [unbefleckte Empfängnis] (1854) und als „mit Leib und Seele zur erhabenen Herrlichkeit des Himmels emporgehoben“ (DH 3902) (1950) liegen. Beide Dogmen standen im Verdacht der einsamen – weil *infallibilis* [unfehlbaren] – Entscheidung des jeweiligen Papstes zu entstammen, obwohl die einhellige Zustimmung des Weltepiskopats dokumentiert ist.

Die Chronologie des Zweiten Vatikanischen Konzils (2.1) gibt im Folgenden einen Einblick in den theologischen Kontext des Konzils, und der historische Abriss über die komplexe Entstehungsgeschichte von *Lumen Gentium* VIII zeigt die Spannungen auf, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einer Synthese gewachsen sind. Die Pole, die einander im Zweiten Vatikanischen Konzil gegenüberstanden und sich schon in den 1960 eingegangenen *vota* [Wunschthemen] gezeigt haben, werden in der Literatur mit „christotypisch“ und „ekklesiotypisch“ bestimmt und in 2.2 beschrieben. Höhepunkt der Auseinandersetzung um die Mariologie war die Diskussion im Jahr 1963 über die Integration des Schemas *De Beata Maria Virgine, Matre Ecclesia* [Über die selige Jungfrau Maria, Mutter der Kirche] in das Schema *De Ecclesia* [Über die Kirche]. Sie wird in 2.3 anhand der Reden der beiden Kardinäle und Relatoren RUFINO J. SANTOS *contra* und FRANZ KÖNIG *pro* vorgestellt und analysiert werden.

2.1 Die Chronologie

JOSEPH RATZINGER diagnostiziert für die Theologie zwei große Strömungen am Beginn des 20. Jahrhunderts.¹⁹⁵ Zum einen die marianische Strömung, die von den Marienerscheinungen ausging und ihren Höhepunkt im Pontifikat von PIUS XII. erfuhr. Sie wurde von Päpstlichen Rundschreiben zur Mariologie¹⁹⁶, elf Internationalen Marianischen Kongressen zwischen 1902 und 1912 und zwischen 1948 und 1958, sowie durch Arbeitsgemeinschaften wissenschaftlicher mariologischer Studien¹⁹⁷ begleitet. Letztere griffen auf die Entwicklungen bis ins 19. Jahrhundert zurück, die in 1.2 beschrieben wurden.

Auf der anderen Seite stand die liturgische Bewegung mit ihren Ursprüngen in der benediktinischen Erneuerung von Solesmes in Frankreich und der eucharistischen Idee von PIUS X. Mit ihr verbanden sich die ökumenische Bewegung und die Bibelbewegung. Beispiele dieses Ansinnens, das Wort Gottes

¹⁹⁵ vgl. RATZINGER, Ursprung 14f.

¹⁹⁶ vgl. KÖSTER, 20. Jahrhundert 127.

¹⁹⁷ vgl. KÖSTER, 20. Jahrhundert 128.

und die Tradition aufzugreifen, waren der Vorbote MATTHIAS J. SCHEEBEN (1.3) und schließlich HUGO RAHNER SJ (1.4).

In diesen theologischen Kontext sprach JOHANNES XXIII. (1881-1963), der am 28. Oktober 1958 zum Nachfolger von PIUS XII. gewählt worden war, die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein.

2.1.1 Antepreparatoria

„Gewiss ein wenig vor Bewegung zitternd, aber zugleich mit demütiger Entschlossenheit, spreche ich vor euch die Bezeichnung und den Vorschlag einer doppelten Veranstaltung aus: einer Diözesansynode für Rom und ein allgemeines Konzil für die Weltkirche.“¹⁹⁸ Mit diesen Worten überraschte JOHANNES XXIII. am 25. Jänner 1959 im Rahmen einer Ansprache vor einigen Kardinälen in der römischen Basilika St. Paul vor den Mauern die engsten Mitarbeiter und die kirchliche Öffentlichkeit. Die Nachricht entfachte ein Lauffeuer an „Aufmerksamkeit, Interesse und Erwartungen“¹⁹⁹ rund um den Globus, auch wenn die Reaktionen in der römischen Kurie und in der gesamten Weltkirche in den ersten Tagen und Wochen verhalten und zögerlich waren.

Erst am 17. Mai 1959 wurde die Gründung einer *ante-praeparatoria* [vor-vorbereitenden Kommission] bekannt.²⁰⁰ Der *ante-praeparatoria* kam es zu, am 18. Juni alle Bischöfe, die römische Kurie, Ordensobere, die Katholischen-Theologischen Fakultäten, sowie Kanonistischen Fakultäten²⁰¹ einzuladen, ihre *vota* für das anstehende Konzil per Brief bekannt zu geben.²⁰²

Eineinhalb Jahre nach der Ankündigung des Konzils legte JOHANNES XXIII. am 5. Juni 1960 die organische Struktur des Konzils fest.²⁰³ Eine der zehn gegründeten Vorbereitungskommissionen war die 30-köpfige *Theologische Vorbereitungskommission*, die von ALFREDO OTTAVIANI (1890-1979) geleitet wurde und in der unter anderen GÉRARD PHILIPS (1898-1972) aus Löwen, MICHAEL SCHMAUS (1897-1993) aus München, CARLO BALIĆ OFM (1899-1999) und SEBASTIAN TROMP SJ (1889-1975) saßen, denen es zukam, ausgehend von den im Juli 1960 vom Sekretariat der *ante-praeparatoria* erstellten *quaestiones*, „die zu behandelnden Probleme auszuwählen und Texte zur Approbation durch das Konzil zu verfassen“²⁰⁴. Seit dem 26. Mai 1961 arbeitete der kroatische *peritus* [Konzilstheologe] CARLO BALIĆ OFM, Organisator vieler marianischer Kongresse und Gründer der *Academia Mariana Internationalis*²⁰⁵, in mehreren Etappen an der Vorbereitung eines Entwurfes *De Beata Maria Virgine*,

¹⁹⁸ ALBERIGO, 19.

¹⁹⁹ ALBERIGO, 26.

²⁰⁰ vgl. ALBERIGO, 37.

²⁰¹ vgl. TREFFLER, Guido (Bearb.), Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, IX: Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, Regensburg 2006, XV.

²⁰² vgl. ALBERIGO, 40.

²⁰³ vgl. TREFFLER, XVI.

²⁰⁴ ALBERIGO, 44.

²⁰⁵ vgl. KÖSTER, 20. Jahrhundert 128.

Matre Dei et Matre hominum [Über die selige Jungfrau Maria, Muttergottes und Mutter der Menschen].

Einige Monate vor Beginn des Konzils erteilte die *Vorbereitende Zentralkommission* im Juli 1962 den vorliegenden Entwürfen nach eingehender Prüfung das *nihil obstat* [es steht nichts entgegen]²⁰⁶. Als die erste Gruppe von sieben Schemata²⁰⁷ ausgesandt wurde, war der Entwurf über Maria von CARLO BALIĆ OFM nicht dabei, weil es vermutlich zu den ersten Lagerbildungen in der vorbereitenden Subkommission gekommen war.²⁰⁸

2.1.2 Erste Sitzungsperiode (1962)

Die erste Sitzungsperiode (11. Oktober – 8. Dezember 1962) war inhaltlich nicht gerade ergiebig und vielmehr ein Lernprozess für die teilnehmenden Konzilsväter und *periti*, sich im Regelwerk des Konzils zurechtzufinden.

Für das Thema Maria war nun die *commissio de doctrina fidei et morum* [Kommission der Glaubens- und Sittenlehre], die auch *Theologische Kommission* genannt wurde, zuständig. Die einzelnen Kommissionen entwarfen die Texte, die zur Debatte in den „Präliminardiskussionen“ und unter anderem zur Abstimmung in den insgesamt zehn „öffentlichen Sitzungen“ der *congregatio generalis* [Vollversammlung] eingebracht wurden. Abgestimmt wurde entweder mit *placet* [Ja-Stimme], *non placet* [Nein-Stimme] oder *placet iuxta modum* [Ja-Stimme mit Vorbehalt]. Die von den Konzilsvätern eingebrachten *modi* [Verbesserungsvorschläge] wurden dann in den einzelnen Kommissionen eingearbeitet.

Inhaltlich hatte JOHANNES XXIII. für den Beginn der ersten Sitzungsperiode die Auseinandersetzung mit der Liturgie angeordnet²⁰⁹, in der sich bereits erste Fragen zur Mariologie im Kontext der Neuordnung des Kirchenjahres ergaben. Währenddessen wurde im Hintergrund der Entwurf über Maria überarbeitet und gedruckt. Dass über Maria zwar eine eigene dogmatische Konstitution erstellt wurde, ist die eine Seite. Die andere ist, dass *De Beata Maria Virgine, Matre Dei et Matre hominum* mit der dogmatischen Konstitution *De Ecclesia* [Über die Kirche] in einem Textheft zusammengefügt wurde.

Die *congregatio generalis* wandte sich ab dem 14. November den „Quellen der Offenbarung“ zu. Aufgrund der ersten Lagerbildungen in der Konzilsaula wurde aber das Schema am 20. November mit fast einer Zweidrittelmehrheit abgelehnt.²¹⁰ Durch den abrupten Abbruch der Diskussion über die „Quellen der Offenbarung“ war Zeit gewonnen worden, um bereits am 23. November das Schema *De*

²⁰⁶ vgl. TREFFLER, XVII.

²⁰⁷ Die sieben Schemata waren Quellen der Offenbarung, Glaubensgut, sittliche Ordnung, Liturgie, Familie, soziale Kommunikationsmittel und Einheit der Kirche.

²⁰⁸ vgl. GALOT, 459.

²⁰⁹ vgl. ALBERIGO, 69.

²¹⁰ vgl. ALBERIGO, 72.

Ecclesia vorzustellen, ehe die erste Sitzungsperiode mit dem 8. Dezember enden sollte. Mitten in der Diskussion um *De Ecclesia* schlug ALFREDO OTTAVIANI am 1. Dezember ein sehr kurzes eigenständiges Schema über Maria vor,²¹¹ das ein geteiltes Echo in der Konzilsaula hervorrief.²¹² Am 4. Dezember hielt der Belgier LÉON-JOSEPH SUENENS (1904-1996) eine vielfach beachtete Rede und forderte, die Themen um das Schema über die Kirche zu gruppieren. Die erste Sitzungsperiode ging ohne konkrete inhaltliche Ergebnisse zu Ende.

Die zweite Vorbereitungsphase (9. Dezember 1962 - 28. September 1963) war geprägt von strukturellen Verbesserungen der Kommunikation und der Gewissheit über die unheilbare Krankheit von JOHANNES XXIII. Am 3. Juni 1963 starb JOHANNES XXIII. und der Italiener GIOVANNI BATTISTA MONTINI (1867-1978) ging am 21. Juni aus dem Konklave als PAUL VI. hervor.

In der Zwischenzeit hatte die neu gegründete *commissio coordinata* [Koordinierungskommission] am 24. Jänner 1963 den Titel *Mater Ecclesiae* [Mutter der Kirche] aufgegriffen.²¹³ In den darauf folgenden Februartagen bildete die *Theologische Kommission* eine Subkommission zur Überarbeitung des Schemas *De Ecclesia*. Entgegen der Empfehlung, das vorliegende Schema von ALFREDO OTTAVIANI und des Italieners SEBASTIAN TROMP SJ zu überarbeiten, wurde in der Subkommission beschlossen, auf ein neues Schema zurückzugreifen, das der belgische *peritus* GÉRARD PHILIPS vorbereitet hatte und welches aus vier Kapiteln bestand und den Konzilsvätern im April zugesandt wurde: „*Mysterium der Kirche, Hierarchie, Laien und das Volk Gottes und die Orden*“.²¹⁴ Gleichzeitig wurde den Konzilsvätern am 22. April das neue Schema *De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae* [Über die selige Jungfrau Maria, Mutter der Kirche] zugesandt.²¹⁵ Am 19. Juli 1963 riet JULIUS DÖPFNER aus München in einem Brief PAUL VI, „dass an das Schema ‚*De Ecclesia*‘ ein epilogartiges Kapitel über Maria angefügt wird“.²¹⁶

2.1.3 Zweite Sitzungsperiode (1963)

In der zweiten Sitzungsperiode (29. September - 4. Dezember 1963) kam es zu den großen mariologischen Diskussionen in der Konzilsaula. Bereits einen Tag nachdem ALFREDO OTTAVIANI den neuen Vorschlag zu *De Ecclesia* am 30. September 1963 vorgestellt hatte, wurde der von GÉRARD PHILIPS ausgearbeitete Text mit 2231 Ja- gegen 43 Nein-Stimmen als Diskussionsgrundlage von den Konzilsvätern gebilligt.²¹⁷ In diesem Zusammenhang war auch die Frage nach dem Schema *De Beata Maria Virgine, Matre Ecclesiae* – als BMV abgekürzt – als Teil von *De Ecclesia* virulent geworden.

²¹¹ vgl. ALBERIGO, 75.

²¹² vgl. ALBERIGO, 77.

²¹³ vgl. KOMONCHAK, Joseph A., Unterwegs zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft, in: ALBERIGO Giuseppe/WASSILOWSKY Günther, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 1959-1965, IV: Die Kirche als Gemeinschaft. September 1964 – September 1965, Leuven 2006, 68.

²¹⁴ ALBERIGO, 116.

²¹⁵ vgl. GALOT, 459.

²¹⁶ TREFFLER, 484.

²¹⁷ vgl. ALBERIGO, 103.

JULIUS DÖPFNER (1913-1976), einer der Moderatoren, notierte am 2. Oktober in seinem Tagebuch aus der Sitzung der Moderatoren folgende Frage: „*Was geschieht mit BMV? Letztes Kapitel.*“²¹⁸ In der folgenden Debatte der *congregatio generalis* vom 4. bis zum 16. Oktober ergriffen 130 Konzilsväter das Wort.²¹⁹ Parallel dazu liefen im Hintergrund Diskussionen innerhalb und zwischen den einzelnen Kommissionen. Die Moderatoren verständigten sich am 7. Oktober, dass mit der *Theologischen Kommission* neben anderen Fragen auch folgende besprochen werden sollte: „*Entscheidung über Schema ‚BMV‘. Wann? Wie?*“²²⁰ Nach dem 14. Oktober trafen sich die Moderatoren erneut und gingen auf die frisch kursierende „*Vorlage eines neuen Schemas ‚BMV‘ der englischen Bischöfe ein*“²²¹, das von CHRISTOPHER BUTLER OSB (1902-1986) übermittelt wurde²²².

Am 24. Oktober wurde den Konzilsvätern in der 55. *congregatio generalis* folgende Frage zur Abstimmung gestellt: „*Utrum placeat Patribus ut schema De Beata Maria Virgine, Matre Ecclesia, ita aptetur, ut fiat Caput VI schematis De Ecclesia?*“ [Genehmigen die Väter, dass das Schema „...“ so eingefügt wird, dass es zum sechsten Kapitel des Schemas „Über die Kirche“ wird?] Die Konzilsväter zeigten sich in dieser Frage erneut gespalten. So wurden in der *Theologischen Kommission* zwei Kardinäle aus deren Mitte gewählt, die die Argumente zusammenfassen sollten und deren Reden in 2.3 analysiert werden. „*Ihre besten Männer*“²²³, FRANZ KÖNIG (1905-2004) aus Wien *pro* und RUFINO JIAO SANTOS (1908-1973) aus Manila *contra* wurden ins Rennen geschickt. Diesen Moment beschreibt der *peritus* [Konzilstheologe] JOSEPH RATZINGER als einen der „*Höhepunkte der Kirchenversammlung*“²²⁴. In der 57. *congregatio generalis* am 29. Oktober entschieden die Konzilsväter denkbar knapp mit 1114 Ja- (50,8 %) und 1074 Nein-Stimmen bei einer erforderlichen Mehrheit von 1097 von 2193 Stimmen.²²⁵ Damit wurde das Schema über Maria in das Schema über die Kirche integriert.

Zum Abschluss der zweiten Sitzungsperiode wurde in der dritten „öffentlichen Sitzung“ am 4. Dezember die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* über die Liturgie verabschiedet, die Maria im Zusammenhang mit der Gestaltung des liturgischen Jahres erwähnt. Dabei wird Maria als eine, die mit „*unzerreißbarem Band mit dem Heilswerk des Sohnes verbunden*“ ist, beschrieben. Die Kirche sieht in ihr „*die erhabenste Frucht der Erlösung*“. Schon zu diesem Zeitpunkt wurden die engen Bande zwischen ihr und der Kirche geknüpft, denn „*die Kirche wünscht und hofft, zu sein, was sie in ihr [Maria] in einem reinen imagine [Bilde] schaut*“ (SC 103).

Die eigentliche Arbeit im Zweiten Vatikanischen Konzil geschah in den Kommissionen. In einer Subkommission der *Theologischen Kommission* bereiteten in der dritten Vorbereitungsphase (5.

²¹⁸ DÖPFNER, 21.

²¹⁹ vgl. ALBERIGO, 104.

²²⁰ TREFFLER, 23.

²²¹ TREFFLER, 25.

²²² TREFFLER, 520.

²²³ RATZINGER, König.

²²⁴ RATZINGER, König.

²²⁵ vgl. GALOT, 460.

Dezember 1963 - 13. September 1964) nun GÉRARD PHILIPS, einer der beiden Redaktoren von *Lumen Gentium*, und CARLO BALIĆ OFM, der *De Beata Maria* bislang bearbeitet hatte, als Repräsentanten beider Lager²²⁶ gemeinsam einen Text über Maria vor, der neben dem deutschen, englischen, spanischen auch den chilenischen Vorschlag berücksichtigen sollte. Am 26. Juni 1964 traf sich die *commissio coordinata* und besprach das nunmehrige Kapitel 7 von *De Ecclesia*, das von Maria handeln sollte. Doch verlagerte sich nun die Diskussion auf den Text und die Erwähnung mariologischer Titel. JULIUS DÖPFNER notierte über den Franzosen ACHILLE LIÉNART (1884-1973): Er „*sieht Titel ‚mediatrix‘ entschieden. Dagegen hat er Bedenken. Doch wird festgestellt, dass nur das Factum des Titels behauptet wird mit einer klaren Restriktion.*“²²⁷

Wenige Monate vor dem Beginn der dritten Sitzungsperiode ging ein erneuerter Entwurf am 7. Juli 1964 an die Konzilsväter.²²⁸ Kritik kam von der *Spanischen Mariologischen Gesellschaft* und von STEFAN WYSZYŃSKI (1901-1981), der am 4. September im Namen der polnischen Bischöfe die Aufnahme von neuen Anrufungen in die *Lauretanische Litanei* forderte.²²⁹

2.1.4 Dritte Sitzungsperiode (1964)

Zwei Tage nach der Eröffnung der dritten Sitzungsperiode (14. September - 21. November 1964) erläuterte am 16. September 1964 der Kanadier MAURICE ROY (1905-1985) den neuen Textvorschlag *De Ecclesia*. Daraufhin meldeten sich dreißig Konzilsväter zu Wort und hielten ihre Reden.²³⁰ Unter anderem wurde die Aussage „*Maria – Mutter der Kirche*“ in der Kapitelüberschrift hinterfragt und zum beherrschenden Thema der Sitzungsperiode²³¹. Auch am 18. September meldeten sich weitere drei Konzilsväter im Namen von siebzig Konzilsvätern zu Wort. Dann sprach der Spanier LAUREANO CASTÁN LACOMA (1912-2000) im Namen von über 80 Konzilsvätern und wies die Ausführungen von SERGIO MENDEZ ARCEO (1907-1992) als „*unangebrachte Scherze*“ zurück, und es folgten weitere 57 schriftliche Eingaben. Die genauen Hintergründe über die Diskussion von Maria, Mutter der Kirche, werden in 3.3 erläutert.

Die Abstimmung vom Vorjahr – am 29. Oktober 1963 – war bei einer Gruppe, die erheblichen Widerstand gegen das nunmehrige achte Kapitel von *Lumen Gentium* leistete, noch nicht verdaut. Eventuell um sie gütig zu stimmen, teilte ALFREDO OTTAVIANI am 19. September den Wunsch von PAUL VI. mit, drei Anrufungen in die *Lauretanische Litanei* aufzunehmen und somit dem Wunsch der polnischen Bischöfe nachzukommen.

²²⁶ vgl. KOMONCHAK, 61.

²²⁷ TREFFLER, 32.

²²⁸ vgl. ALBERIGO, 146.

²²⁹ vgl. KOMONCHAK, 70.

²³⁰ vgl. KOMONCHAK, 63.

²³¹ vgl. GORSKI, 203.

Aber auch von Seiten der nicht-katholischen Beobachter kamen kritische Anfragen zu *Lumen Gentium* VIII. Die Gespräche am 22. September mit dem Lutheraner WARREN A. QUANBECK (1917-1979), dem französischen Protestanten OSCAR CULLMANN (1902-1999), dem deutschen Protestanten EDMUND SCHLINK (1903-1984), dem orthodoxen Rumänen ANDREI SCRIMA (1925-2000) und dem griechisch-orthodoxen NIKOS A. NISSIOTIS fokussierten vor allem auf den Titel *mediatrix* [Mittlerin]. Bei diesem Treffen schlug der französische *peritus* RENÉ LAURENTIN (*1917) vor, den Begriff *mediatrix* um weitere Begriffe zu erweitern. GÉRARD PHILIPS schickte folglich PAUL VI. ein Memorandum mit drei Varianten: (a) Der Text bleibt, wie er vorliegt. (b) Der Begriff *mediatrix* wird aus dem Text entfernt. (c) Der Text wird um weitere Begriffe erweitert, wie RENÉ LAURENTIN vorschlägt. Am 15. Oktober billigte die *Theologische Kommission* den Text mit den Erweiterungen gemäß Variante C mit 22 gegen 3 Stimmen.²³²

Die eigentliche Debatte vor der Approbation der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* über die Kirche in der fünften *öffentlichen Sitzung* am 21. November 1963²³³ konzentrierte sich allerdings auf *Lumen Gentium* III über die bischöfliche Kollegialität. Nach der Approbation nahm PAUL VI. in der Schlussansprache zum Ende der Sitzungsperiode seine Autorität in Anspruch und erklärte Maria zur „Mutter der Kirche“, auch wenn sich zuvor einige Konzilsväter ausdrücklich dagegen ausgesprochen hatten.

Ertrag

Das Thema „Maria“ war nicht nur durch die Marienfeste, die beliebte Rahmenpunkte der Sitzungsperioden bildeten, Bestandteil des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern auch ein inhaltlicher Diskussionspunkt rund um die Auseinandersetzung von *Lumen Gentium* VIII. Die Mariologie hatte im Zweiten Vatikanischen Konzil eigentlich keine große Rolle gespielt – was angesichts des mariologischen Fokus dieser Arbeit nicht vergessen werden darf –, aber eine enorme Sprengkraft entwickelt. In diesen fünf Jahren entstand ein *textus approbatus*, der viele Redaktionsstufen durchschritt, die nun chronologisch dargestellt wurden, und in denen eine ekklesiotypische Mariologie zusehends an Kontur gewinnen konnte.

Das folgende Kapitel (2.2) gibt einen Einblick in die Argumentationslinien und Thesen – ausgehend von den *vota* bis zur feierlichen Approbation am 21. November 1964. In zwei vielfach beachteten Reden versuchten die Relatoren RUFINO J. SANTOS und FRANZ KÖNIG die Mehrheit der Konzilsväter für ihre jeweilige Position zu gewinnen. Sie werden einer Analyse auf ihre Argumente (2.3) hin unterzogen. Mit der darauf folgenden Abstimmung am 29. Dezember 1964 war die Diskussion noch nicht zu Ende. Damit war der Weg frei für CARLO BALIĆ OFM und GÉRARD PHILIPS, die unter vielen

²³² vgl. KOMONCHAK, 66f.

²³³ vgl. ALBERIGO, 176.

Eingaben der Konzilsväter selbst, den *textus approbatus* (3.) als eine Synthese unterschiedlicher Strömungen erstellten.

2.2 Christotypische und ekklesiotypische Mariologie

Seit dem 18. Juni 1959 waren rund 2000 *vota* in der *ante-praeparatoria* eingegangen. Ein kleiner Teil, der ein breites Bild der Meinungen in der Weltkirche skizzierte, befasste sich mit der Mariologie. Die *vota* spiegelten eine theologische Diskussion, deren Thesen mit „christotypisch“ und „ekklesiotypisch“ umschrieben werden könnten. Im Wesentlichen bildeten sie die theologischen Strömungen vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ab.

Nach einer Darlegung (2.2.1) des Nutzens und der Gefahren dieser vereinfachenden Zuschreibungen werden sie anhand der *vota* der Bischöfe präsentiert. Sie geben einen ersten Eindruck über die vorhandenen Unterschiede in der Mariologie, die in (2.2.2) christotypisch und (2.2.3) ekklesiotypisch gebündelt und kategorisiert werden. Andere *vota*, wie die der theologischen Fakultäten, werden in dieser Arbeit nicht berücksichtigt.

2.2.1 Nutzen und Gefahren mariologischer Kategorisierungen

Die Kategorien „christotypisch“²³⁴ und „ekklesiotypisch“ sind keine in der theologischen Tradition verankerten Kategorien. Auch wenn die Herkunft der Begriffe unklar ist, so wurden sie dennoch während des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Rede von RUFINO J. SANTOS verwendet²³⁵. Es handelt sich bei den Kategorien vielmehr um Zuschreibungen, die gleichsam von außen an theologische Betrachtungen herangetragen werden. MATTHIAS J. SCHEEBEN und HUGO RAHNER SJ beispielsweise sind, obwohl sie sich sehr mit dem Verhältnis von Maria und Kirche auseinandergesetzt haben, schwer ausschließlich einer Kategorie zuzuordnen.

Es handelt sich vielmehr um Tendenzen, die aber nicht mit Extrempositionen verwechselt werden dürfen. Die Polarität der beiden Begriffe kann daher nicht mit anderen Polaritäten wie progressiv und konservativ gleichgesetzt werden. Selbst die für die Mariologie gebräuchlichen Extrempositionen von Minimalismus und Maximalismus sind nur bedingt mit den angegebenen Kategorien zu identifizieren. So stellen die beiden Optionen keine sich ausschließenden Alternativen für theologische Strömungen im Zweiten Vatikanischen Konzil dar. Zu Recht wehrte sich JOSEPH FRINGS (1887-1978) *„nachdrücklich gegen eine kurzsichtige, vorschnelle Alternative, als müsse die Kirche sich nun entscheiden, ob sie modern, biblisch, liturgisch und ökumenisch werden oder ‚altmodisch‘, marianisch bleiben wolle“*²³⁶. Denn die Kategorien „christotypisch“ und „ekklesiotypisch“ zeigen eigentlich keine Tendenz in der Frage des „Ob“, sondern in welcher Form das „Wie“ der Mariologie zu gestalten sei.

²³⁴ OTTO SEMMELROTH SJ verwendet den Begriff „christozentrisch“. vgl. SEMMELROTH, Otto, Kommentar zum 8. Kapitel der Dogmatischen Konstitution LG des 2. Vatikanischen Konzils, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, XXII: Lexikon für Theologie und Kirche (= LThK 12), Freiburg im Breisgau ²1966, 327.

²³⁵ vgl. SANTOS, Rufino J., Relatio 9, in: Cura et Studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II, Congregationes generales L – LVIII, II/3: Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Città del Vaticano 1972, 341.

²³⁶ RATZINGER, Ursprung 13.

Auch wenn „christotypische“ und „ekklesiotypische“ Mariologie als Gegensätze aufgefasst werden, und bei unterschiedlichen Typen – Christus und Kirche – ansetzen, so ist doch die innere Verbindung von Christus und der Kirche so stark, dass sich die beiden Perspektiven im Letzten nicht aus den Augen verlieren können. Dass eine Unterscheidung dennoch hilfreich sein kann, soll die jeweilige Skizze der Kategorien im Folgenden aufzeigen. Der Nutzen liegt also lediglich in der vereinfachten, kategorisierten Darstellung der mariologischen Meinungen.

2.2.2 Eine christotypische Mariologie

Eine christotypische Mariologie greift Jesus Christus als Typus auf, dem Maria aufgrund der einzigartigen Nähe zu ihrem Sohn vielfach ähnlich wird. So entwickelten sich im Laufe der Jahrhunderte Begriffe und Sätze, die sowohl von Jesus Christus als auch von Maria ausgesagt werden können. Zum Beispiel die alte Gebetsformel „*durch Christus zum Vater*“, die analog durch ein „*durch Maria zu Jesus*“²³⁷ erweitert und oftmals ersetzt wurde. Ähnliches vollzieht sich, wenn neben oder statt dem Mittler Jesus Christus zusehends von Maria als der Mittlerin gesprochen wird. Diese Prozesse sind in dem Kapitel über die „Katholischen Entwicklungen bis ins 19. Jahrhundert“ (1.2) nachgezeichnet worden.

Das größte Echo erfuhren die *vota* in der Frage nach der Mittlerschaft Marias. Über dreihundert Bischöfe forderten ein Dogma, ein Fünftel davon allerdings mit dem Nebensatz *si id opportunum, visum fuerit* [wenn es opportun erscheint]²³⁸. Das neben der Mittlerschaft Marias am häufigsten genannte Thema, war die Frage der *corredemptio* [Miterlösung]²³⁹ Marias. Über fünfzig Bischöfe wünschten ein Dogma zu diesem Thema.

Eine Definition der *maternitas spiritualis* [geistigen Mutterschaft]²⁴⁰ wurde von sechzehn Bischöfen aus Polen, Spanien und Mexiko erhofft. Wenn die Gewichtung nach stark statistischen Kriterien erfolgt, sollte vielleicht genauer untersucht werden, aus welchen Regionen die *vota* stammen. Von den insgesamt 52 *vota* zum Thema der geistigen Mutterschaft stammten alleine zwei Drittel aus Mexiko. Die Ideen reichten dabei bis zur Neuformulierung des *Ave Maria* im Sinne eines *sancta Maria, Mater Dei et Nostra* [Heilige Maria, Mutter Gottes und unsere Mutter]²⁴¹.

Einzelne Stimmen, wie die von LOIS-SÉVERIN HALLER CRA (1895-1987) von der Abtei St. Moritz in der Schweiz, forderten eine Definition *quid minimum sentiendum sit* [was minimal zu glauben ist] von der Aussage „zu Jesus durch Maria“²⁴². Der Portugiese DOMINGOS DA APRESENTACAO FERNANDES (1894-1962) erhoffte im Zweiten Vatikanischen Konzil eine Definition über das Herz der seligen

²³⁷ vgl. Secretariae pontificiae commissionis centralis praeparatoriae concilii Vaticani II, Antepaeparatoria, I/2: Acta et documenta Concilio ecumenico Vaticano II apparando, Città del Vaticano 1960, 131.

²³⁸ Antepaeparatoria, 136.

²³⁹ Antepaeparatoria 139.

²⁴⁰ Antepaeparatoria 132.

²⁴¹ Antepaeparatoria 133.

²⁴² Antepaeparatoria 131.

Jungfrau²⁴³, 26 Bischöfe eine Definition über „*Maria Königin*“²⁴⁴. Doch neben den Definitionen erwarteten viele Bischöfe einfach erklärende Worte zu den erwähnten Themenstellungen.

2.2.3 Eine ekklesiotypische Mariologie

Es wäre zu einfach, die Vertreter der ekklesiotypischen Mariologie als Gegner dieser Forderungen nach neuen Definitionen zu beschreiben. Doch die Stimmen, die eine Mariologie im Kontext der Ekklesiologie – aus welchen Gründen auch immer – forderten, sind unter den eingegangenen *vota* rar. Einzig PIERRE-MARIE THÉAS (1894-1977), Bischof von Lourdes, wo 1958 der Internationale Kongress über „Maria und die Kirche“ stattfand, brachte ein, dass die „*Beziehungen, die zwischen Maria und der Kirche bestehen, beschlossen werden*“²⁴⁵ sollten.

Stimmen aus Norwegen und Schweden sowie der Franzose ACHILLE LIÈNART wollten die Berührungspunkte der Ekklesiologie mit Christologie und Mariologie näher betrachten. Der Niederländer BERNARD JAN ALFRINK (1900-1987) aus Utrecht brachte eine nähere Bestimmung der Verbindung zwischen Maria und Kirche ein: „*Die Namen ‚Miterlöserin‘, ‚Mittlerin aller Gnaden‘ werden durch eine falsche Interpretation von den Nichtkatholiken entehrt/in den Dreck gezogen und dieselben Wahrheiten des Glaubens, die von diesen Namen ausgesagt werden, werden besser geschaut werden, wenn Maria den Gläubigen vorgestellt wird als Prototyp der Kirche, Magd des Herrn, Mutter Gottes, menschliche Helferin der göttlichen Macht, die für uns alle immer eintritt*“²⁴⁶.

Doch selbst eine enge Verbindung mit Christologie und Ekklesiologie werde den Unmut skandinavischer Lutheraner nicht abwenden können, berichteten die Bischöfe von Helsinki und Kopenhagen.²⁴⁷ Fast die Hälfte der siebzehn *vota*, die gegen neue Definitionen optierten, stammten aus nordeuropäischen Ländern wie Dänemark, Finnland, Großbritannien, Irland und den Niederlanden, die sich alle nicht zuletzt aus ökumenischen Gründen dagegen aussprachen. Aber auch Bischöfe aus Italien, Spanien, Frankreich, der Schweiz und Österreich – JOSEF SCHOISWOHL, Bischof von Graz-Seckau und die Österreichische Benediktinerkongregation – äußerten sich kritisch.²⁴⁸

Ertrag

Die eingegangenen *vota* geben den *status quo* der unterschiedlichen Meinungen in der Weltkirche wieder. Sie spiegeln dabei eine Auseinandersetzung über das *pro* und *contra* neuer mariologischer Definitionen und geben einen Einblick in die Kategorien christotypischer und ekklesiotypischer Mariologie. Dabei mahnt der Theologe OTTO SEMMELROTH SJ (1912-1979): Die „*urbildliche Stellung Mariens gegenüber der Kirche kann niemals gegen eine Betrachtung Mariens in ihrer Beziehung zu*

²⁴³ Anteparaeparatoria 131.

²⁴⁴ Anteparaeparatoria 134.

²⁴⁵ Anteparaeparatoria 131.

²⁴⁶ Anteparaeparatoria 141.

²⁴⁷ vgl. Anteparaeparatoria 141.

²⁴⁸ vgl. Anteparaeparatoria 141.

*Christus ausgespielt werden*²⁴⁹. Im Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils entzündeten sich die beiden Formen der Mariologie in der Frage über die Integration des Schemas *De Beata Maria Virgine* in das Schema *De Ecclesia*. Der darauf folgenden Abstimmung kam die Bedeutung einer „geistigen *Wasserscheide*“²⁵⁰ zu, von der im folgenden Kapitel die Rede ist.

²⁴⁹ SEMMELROTH, 327.

²⁵⁰ RATZINGER, Ursprung 16.

2.3 Santos und König ringen um die Struktur

In der dritten Sitzungsperiode sprachen am 24. Oktober 1963 die Relatoren RUFINO J. SANTOS *contra* und FRANZ KÖNIG *pro* Integration des Schemas *De Beata Maria Virgine* in das Schema *De Ecclesia*. Bereits in der *Theologischen Kommission*, in der neben RUFINO J. SANTOS, FRANZ KÖNIG, der Maronit MICHAEL DOUMITH (1915-1989), PIERRE-MARIE THÉAS, CARLO BALIĆ OFM und GÉRARD PHILIPS saßen, war man in dieser Frage gespalten gewesen. So waren zwei Personen unter den Kardinälen gewählt worden, um in der Konzilsaula die Argumente zusammenzufassen.

Die erste Rede – in elf (1-11) Punkte gegliedert - hielt RUFINO J. SANTOS. Nach einleitenden Worten (1) zeigte er sich *motus* [bewegt] von der Einzigartigkeit Marias (2). Der Duktus der Rede ist davon geprägt, dass die Eigenständigkeit des Traktates eine Selbstverständlichkeit sei. Gerade im Blick auf das vorliegende Schema über die Kirche (3) – Mysterium der Kirche und Volk Gottes (4), Hierarchie und Laien (5) und Heiligkeit (6) – ist eine Integration undenkbar. Selbst die erste Version des Schemas vom 23. November 1962 (9) zeige auf, dass Maria nicht hineinpasste, ohne verkürzt zu werden (8) oder anderen Gefahren (9) zu erliegen. Vielmehr brauche es ein eigenständiges Schema (7), das gemeinsam mit dem Schema über die Kirche engstens verbunden sei. Doch die Frage soll die Väter nicht länger aufhalten (11).²⁵¹ Den auf den ersten Blick vielfach formalen Überlegungen liegen spürbar theologische Argumente zugrunde.

FRANZ KÖNIG kam es zu, mit der zweiten Rede zu antworten, und er eröffnete sie mit einem *non contradico* [ich widerspreche nicht]. Auch stellte er Lehre und Frömmigkeit außer Streit, bevor er zu einem mehrgliedrigen *attamen*²⁵² [aber] ansetzt. Seine in theologische (1a-e), historische (2a-c), pastorale (3) und ökumenische (4) Überlegungen gegliederte Argumentation versucht zu unterstreichen, dass die Lehre über die *Beata Maria Virgine melius* [besser] innerhalb des Schemas über die Kirche zum Ausdruck gebracht werde²⁵³. Neben theologischen Argumenten stützt er sich primär auf taktische Überlegungen.

Die in dieser Arbeit vorgelegte Analyse der beiden Reden gliedert die impliziten und expliziten Argumente in drei Gruppen: Die taktischen Überlegungen (2.3.1), die das *pro* oder *contra* opportun erscheinen lassen wollen. Sie sind nicht zu vernachlässigen – ja vielleicht sogar entscheidend gewesen –, aber sollten für eine theologische Fragestellung, die diese zweifelsohne ist, nicht die wichtigsten sein. Es folgen die formalen Argumente (2.3.2), die aber oft den inhaltlichen vorgeordnet werden. Letztlich kommen die inhaltlichen Argumente (2.3.3) zum Tragen, die den theologischen Standort Marias erschließen.

²⁵¹ vgl. SANTOS, Relatio, in: Congregationes generales 338-342.

²⁵² vgl. KÖNIG, Franz, Relatio, in: Congregationes generales 342-345.

²⁵³ vgl. KÖNIG, Relatio 0, in: Congregationes generales 342.

2.3.1 Taktische Überlegungen

Die taktischen Argumente waren vielleicht diejenigen, die den Ausschlag gaben. Sie generierten einen Druck in die eine oder andere Richtung. Beide Redner versuchten mit diesen Argumenten die Konzilsväter in der Konzilsaula für ihr Anliegen zu gewinnen.

FRANZ KÖNIG unterstrich deutlich die vermeintliche Einheit unter den Konzilsvätern und vermittelte in seiner Rede breit gestreut den Eindruck, dass eigentlich alle für eine Integration des Schemas seien: Er denke an den „größeren Teil“²⁵⁴ in der *Theologischen Kommission*, an die „600 Petitionen“²⁵⁵, die erklärende Worte verlangen, an PAUL VI., der dies bereits am 11. Oktober andachte,²⁵⁶ und selbst an den einen Konzilsvater, der in der ersten Sitzungsperiode formal von einem getrennten Schema sprach und sich Maria als „Ergänzung und Krönung“ der Kirche wünschte, was sich bestens erfüllen würde, wenn Maria in die Kirche integriert wäre²⁵⁷. Selbst viele Protestanten sahen in Lk 1,4, Joh 19,25 und Offb 12 Maria als *figura Ecclesiae* [Figur der Kirche]²⁵⁸, und der Zusammenhang von „*Maria, Volk Israel und Kirche*“ finde unter den Christen zusehends Beachtung²⁵⁹. Nicht zuletzt habe 1958 in Lourdes ein Treffen des Internationalen Mariologischen Kongresses zum Thema „Maria und die Kirche“ stattgefunden.²⁶⁰ Allerdings verlor FRANZ KÖNIG kein Wort darüber, dass es dort eine „vielfach diskutierte Frage war, ob Maria auf der Seite Christi uns gegenüberstehe und mit ihrem Sohne gemeinsam uns erlöst habe oder ob sie auf unserer Seite, auf der Seite der Erlösten stehe und so das vornehmste Glied des mystischen Leibes Christi sei“²⁶¹.

Die Trennung in zwei Teile könnte als neues Dogma empfunden werden, befürchtete FRANZ KÖNIG in seiner Rede, was nicht der *mens* [Absicht/Geist] des Konzils entspräche.²⁶² Von anderen Ängsten zeigte sich hingegen RUFINO J. SANTOS geplagt: Ein bereits öffentlich angekündigtes Schema über Maria, das plötzlich nicht erscheine, würde für Aufregung sorgen. Es wäre denkbar, dass dies „zu großer Verwunderung Anlass gäbe und als ein Verfahren verstanden werden könnte, das der Ehrerbietung gegenüber Maria nicht entspreche“ und „die Aufmerksamkeit auf innerkatholische Kontroversen lenke“²⁶³. Beide argumentierten aus einer gewissen Angst heraus für die jeweilige Position.

Doch die beiden Redner verfolgten auch positive Ziele *pro* und *contra* Integration. Während die Eigenständigkeit der Schemata im Kampf gegen die Nestorianer und Monophysiten eine Hilfe sein

²⁵⁴ KÖNIG, Relatio 0, in: Congregationes generales 342.

²⁵⁵ KÖNIG, Relatio 0, in: Congregationes generales 342.

²⁵⁶ KÖNIG, Relatio 2b, in: Congregationes generales 344.

²⁵⁷ KÖNIG, Relatio 1a, in: Congregationes generales 342.

²⁵⁸ KÖNIG, Relatio 4, in: Congregationes generales 345.

²⁵⁹ vgl. KÖNIG, Relatio 4, in: Congregationes generales 345.

²⁶⁰ vgl. KÖNIG, Relatio 2c, in: Congregationes generales 344.

²⁶¹ MÜHLEN, 23.

²⁶² vgl. KÖNIG, Relatio 1b, in: Congregationes generales 343.

²⁶³ SANTOS, Relatio 9, in: Congregationes generales 341.

könnte²⁶⁴, hoffe FRANZ KÖNIG Übertreibungen, die theologisch falsch sind, einzudämmen²⁶⁵. Als Beispiel dient ihm die Erzählung des Chilenen RAÚL SILVA HENRÍQUEZ SDB (1907-1999), der davon gesprochen hatte, dass in vielen Regionen der marianische Kult getrennt von Christus und der Kirche gefeiert werde²⁶⁶.

Am Ende seiner Rede macht RUFINO J. SANTOS deutlich, dass keine Zeit zu vergeuden sei: „*Wenn man beide in ein Schema zusammenführen wollte, müsste man mit höchster Sicherheit damit rechnen, dass dies eine Neuordnung des Stoffes erfordert, aber auch eine neue Diskussion über alle Punkte. Man muss fürchten, die kostbare Zeit zu verschwenden, da wir doch noch so viele Kapitel der Lehre zu erwägen haben.*“²⁶⁷

2.3.2 Formale Überlegungen

Die formalen Überlegungen stammten vorwiegend von RUFINO J. SANTOS, der sich nicht vorstellen konnte, wo im Schema *De Ecclesia* sinnvoll über Maria gesprochen werden könne.²⁶⁸ Mehrmals betonte er, dass es nicht passe oder dass das Schema voll genug sei.²⁶⁹ Maria lasse sich nicht in das Schema zwischen Hierarchie und Laien, das die innere Ordnung von *De Ecclesia* bestimme, einordnen. Und vor allem gegenüber den Gläubigen und aus ökumenischer Gesinnung sei es unentbehrlich, die ganze Mariologie darzustellen.²⁷⁰

Für RUFINO J. SANTOS entsprach es vielmehr der Würde Marias, wenn es einen eigenen Traktat gebe und Maria nicht einen bloßen Anhang für *De Ecclesia* bilde.²⁷¹ Aber auch für ihn war selbstverständlich – wenn auch unüberhörbar als Kompromissformel gedacht –, dass das Schema über Maria gleich im Anschluss an das Schema über die Kirche sein solle.²⁷² Eine Begründung dafür gab er allerdings nicht.

FRANZ KÖNIG versuchte hingegen die Konzilsväter zu überzeugen, indem er in Erinnerung rief, dass das Thema des Konzils die Kirche sei.²⁷³ Dem folgend wäre es gut, wenn alles von ihr her entfaltet werde. Und wer über die eschatologische Kirche spreche, müsse auch über Maria sprechen, warum dann nicht gleich in einem einzigen Dokument?²⁷⁴

²⁶⁴ vgl. SANTOS, Relatio 9, in: Congregationes generales 341.

²⁶⁵ vgl. KÖNIG, Relatio 1a, in: Congregationes generales 343.

²⁶⁶ vgl. KÖNIG, Relatio 3, in: Congregationes generales 344.

²⁶⁷ SANTOS, Relatio 11, in: Congregationes generales 341.

²⁶⁸ vgl. SANTOS, Relatio 3, in: Congregationes generales 338.

²⁶⁹ vgl. SANTOS, Relatio 4, in: Congregationes generales 339.

²⁷⁰ vgl. SANTOS, Relatio 8, in: Congregationes generales 340.

²⁷¹ vgl. SANTOS, Relatio 9, in: Congregationes generales 341.

²⁷² vgl. SANTOS, Relatio 10, in: Congregationes generales 341.

²⁷³ vgl. KÖNIG, Relatio 1a, in: Congregationes generales 342.

²⁷⁴ vgl. KÖNIG, Relatio 1c, in: Congregationes generales 343.

2.3.3 Theologische Überlegungen

Die theologischen Argumente *pro* und *contra* Integration des Schemas *De Beata Maria Virgine* in das Schema *De Ecclesia* zeigen deutlich die Verschiedenheit der Konzepte. Doch darf durch den Fokus auf die Unterschiede die weite Übereinstimmung nicht aus den Augen verloren werden.

Beide Redner stellten die klare Verbindung zwischen Maria und der Kirche her: So sprach RUFINO J. SANTOS davon, dass *maxima haec relatio* [diese Beziehung sehr tief]²⁷⁵ sei. Beide zeigten sich einig, dass Maria innerhalb der Kirche ist: RUFINO J. SANTOS sprach vom *membrum Ecclesiae* [Glieder der Kirche]²⁷⁶, das *ad Populum Dei pertinet* [zum Volk Gottes gehört]²⁷⁷. Analog dazu die Rede von FRANZ KÖNIG, der vom *membrum eminens Populi Dei* [hervorragenden Glied des Volkes Gottes]²⁷⁸ und *membrum eminens Ecclesiae* [herausragenden Glied der Kirche]²⁷⁹ sprach. So machte FRANZ KÖNIG deutlich, dass die Gliedschaft Marias unter den anderen Gliedern hervorrage. In seiner Rede fanden sich allerdings keine „stärkeren“ Bezeichnungen. RUFINO J. SANTOS gebrauchte hingegen, um die Position Marias in adäquater Weise zum Ausdruck zu bringen, noch weitere Adjektive: Maria sei *singularis* [einzigartig]²⁸⁰ und *supereminens* [überragend]²⁸¹, sowie *praecipuum* [hervorragendes]²⁸² Glied der Kirche. Um diese Unterscheidung von den anderen Gliedern deutlich zu machen, meinte RUFINO J. SANTOS, dass Maria besser außerhalb der Kirche zu beschreiben sei und formulierte drei wesentliche Unterschiede:

Der erste Unterschied liege in dem *singularis redemptionis modus* [einzigen Weise der Erlösung]²⁸³, die RUFINO J. SANTOS nur nebenbei – weil selbstverständlich – erwähnte. FRANZ KÖNIG skizzierte den Unterschied deutlich, indem er von den Gläubigen sagte, dass sie *passive recipiens beneficia redemptoris* [die Gnaden des Erlösers nur passiv empfangen]²⁸⁴ oder dass sie *participatione redemptionis passiva incorporatur* [durch passive Anteilnahme der Erlösung inkorporiert]²⁸⁵ werden, während Maria aktiv am Dasein des Leibes selbst mitwirkte.²⁸⁶

In seinem fünften Punkt machte RUFINO J. SANTOS den zweiten Unterschied in der *potestas* [Vollmacht] aus, mit der einigen Gliedern der Kirche das *munus* [Amt] übertragen wird. Denn das Schema *De Ecclesia* ist geleitet vom Unterschied zwischen der Hierarchie, die durch die *tria munera* dient, und der Laien, die durch den Dienst die *media* [Mittel] empfangen²⁸⁷. In dieser Dialektik ist kein

²⁷⁵ SANTOS, Relatio 9, in: Congregationes generales 340.

²⁷⁶ SANTOS, Relatio 4 und 7, in: Congregationes generales 339f.

²⁷⁷ SANTOS, Relatio 4, in: Congregationes generales 339.

²⁷⁸ KÖNIG, Relatio 1c, in: Congregationes generales 343.

²⁷⁹ KÖNIG, Relatio 1d, in: Congregatio generalis, periodus II 343.

²⁸⁰ SANTOS, Relatio 2 und 4, in: Congregationes generales 338f.

²⁸¹ SANTOS, Relatio 4, in: Congregationes generales 339.

²⁸² SANTOS, Relatio 7, in: Congregationes generales 340.

²⁸³ SANTOS, Relatio 4, in: Congregationes generales 339.

²⁸⁴ KÖNIG, Relatio 1e, in: Congregationes generales 343f.

²⁸⁵ SANTOS, Relatio 7, in: Congregationes generales 340.

²⁸⁶ KÖNIG, Relatio 1e, in: Congregationes generales 344.

²⁸⁷ SANTOS, Relatio 5, in: Congregationes generales 339.

Platz für das *munus* [Sendung] Marias, die *diversi generis, dignitatis diversae* [unterschiedlicher Art und unterschiedlicher Würde]²⁸⁸ ist. Die *munera Virginis* [Gaben der Jungfrau], wie im Punkt 4 und 6 dargelegt, liegen vielmehr in ihrer Mitwirkung am Heilsplan und unterscheiden sich von den anderen *munera* der Hierarchie und der Laien.

Der dritte Unterschied liege in der Mitwirkung. So sei Maria *instrumentum liberum* [freies Werkzeug] und daher *causa* [Ursache] und somit *Mater Populi Dei* [Mutter des Volkes Gottes]²⁸⁹. Dabei ist auffällig, dass in der Rede ein expliziter Bezug zum *fiat* Marias fehlt. In die Chronologie zwischen Kana und Pfingsten eingereiht ist ihre Position unter dem Kreuz, wo sie *pro nobis adstat* [für uns steht] und *cum Ipso redemptionem merens* [mit IHM die Erlösung verdient]²⁹⁰. Nochmals betonte RUFINO J. SANTOS dieses Anliegen, indem er im sechsten Punkt sagte, dass Maria *cum gratiam redemptionis iuxta crucem cunctis merens una cum Filio, tum sanctificandis gratiarum applicationem causans* [unter dem Kreuz stehend, allen die Gnade der Erlösung eins mit dem Sohn erwarb, und zum andern die Zueignung der Gnaden denen erwirkt, die geheiligt werden sollen]²⁹¹. In dieser Rede wurde die alleinige Mitwirkung Marias deutlich und die Zuteilung der Gnaden hervorgehoben. Auch sprach er von den Gläubigen, die *ceterorum saluti cooperentur* [am Heil der übrigen mitwirken]²⁹². Ob das eine ekklesiologische Öffnung beinhaltet, ist offen.

Selbst für FRANZ KÖNIG²⁹³ wäre Maria *extranea* [außerhalb], wenn die Kirche ausschließlich als *institutum salutis* [Einrichtung des Heils] – und nicht auch als Volk Gottes und Gemeinschaft der Heiligen – betrachtet werden würde. Für ihn sind Kirche und Maria *fructus redemptionis* [Frucht der Erlösung] und *medium salutis* [Mittel des Heiles]²⁹⁴, das *instrumentum salutis in manu Christi ad salutem active cooperans* [Werkzeug des Heiles in der Hand Christi, das aktiv zum Heil mitwirkt]²⁹⁵. Maria ist dabei die *sublimissima cooperatrix* [erhabenste Mitarbeiterin]²⁹⁶ Christi. Die Rede geht noch einen Schritt weiter, indem die soteriologische Funktion der Kirche *pro singulis membris congruentem locum* [entsprechend den einzelnen Glieder einen Platz]²⁹⁷ der Mitarbeit bilde. Die Beziehung zwischen Maria und der Kirche wird dabei mit dem Begriff des Typus umschrieben. Maria steht *relate ad unicum mediatorem Iesum Christum* [in der Beziehung zum einzigen Mittler Jesus Christus]²⁹⁸. Auch wenn die Ausführungen von RUFINO J. SANTOS den Begriff Typus nicht aufgriffen, so verwendete er einen ähnlichen Begriff ohne genau darzustellen, worin Maria *exemplar perfectionis* [Beispiel der

²⁸⁸ SANTOS, Relatio 5, in: Congregationes generales 339.

²⁸⁹ SANTOS, Relatio 4, in: Congregationes generales 339.

²⁹⁰ SANTOS, Relatio 4, in: Congregationes generales 339.

²⁹¹ SANTOS, Relatio 6, in: Congregationes generales 339f.

²⁹² SANTOS, Relatio 5, in: Congregationes generales 339.

²⁹³ KÖNIG, Relatio 1c, in: Congregationes generales 343.

²⁹⁴ KÖNIG, Relatio 1d, in: Congregationes generales 343.

²⁹⁵ KÖNIG, Relatio 1e, in: Congregationes generales 343f.

²⁹⁶ KÖNIG, Relatio 1e, in: Congregationes generales 343f.

²⁹⁷ KÖNIG, Relatio 1d, in: Congregationes generales 343.

²⁹⁸ KÖNIG, Relatio 1d, in: Congregationes generales 343.

Vollkommenheit]²⁹⁹ und *omnium sanctificandorum exemplar* [Beispiel aller zu Heiligenden]³⁰⁰ sei. Auch verwies er darauf, dass Maria im Alten Testament *significata* [vorausbedeutet]³⁰¹ war.

In diesem Zusammenhang brachte FRANZ KÖNIG noch ein historisches Argument, wie er es nannte, ein. Die Privilegien Marias, *licet sint personalia* [auch wenn sie personbezogen sind] entwickelten sich aus den *proprietas Ecclesiae* [Eigenschaften der Kirche]³⁰². Darunter zählt JOSEPH RATZINGER die *virgo Ecclesia* [Jungfrau Kirche], die *mater Ecclesia* [Mutter Kirche], die *Ecclesia immaculata* [unbefleckte Kirche], die *Ecclesia assumpta* [aufgenommene Kirche] – und resümiert, dass „alles, was später Mariologie sein wird, [...] zunächst als Ekklesiologie vorgedacht worden“³⁰³ ist.

RUFINO J. SANTOS ging in seiner Rede ausgehend von der Aktivität Marias einen anderen argumentativen Weg. Maria sei nicht, insofern sie Typus der Kirche als Mittel des Heils ist, außerhalb, sondern vielmehr ist sie *supra Ecclesiam* [oberhalb der Kirche]. Er stützte sich dabei auf BERNHARD VON CLAIRVAUX OCIST, der behauptet, dass Maria zwischen Christus und der Kirche stehe.³⁰⁴ Aus ihrer Mitwirkung ist sie *Mater Populi Dei* [Mutter des Volkes Gottes] und *Mater Christi nostri Capitis* [Mutter unseres Hauptes Christi]³⁰⁵. In diesem Punkt schienen einige Väter zu widersprechen, die sich gegen *locus intermedius inter Deum et homines* [Ort zwischen Gott und den Menschen] aussprachen.³⁰⁶

Eine Einfügung des Schemas *De Beata Maria Virgine* in das Schema *De Ecclesia* hingegen bezeichnete RUFINO J. SANTOS als *synthetica* [künstlich] und *incompleta* [unvollständig]³⁰⁷, weil die Beziehungen Marias mit der Christologie im Bereich der Inkarnation und die Beziehung mit der Soteriologie im Bereich der Kooperation bei bestehender Subordination³⁰⁸ wegfielen. Auch FRANZ KÖNIG betonte, dass die *functio soteriologica terrestris Virginis* [soteriologische Rolle der Jungfrau auf Erden]³⁰⁹ nicht verschwiegen werden dürfe. Doch weist er auch der Kirche eine soteriologische Funktion zu, indem sie in Relation zum Retter stehe, und somit gut zum Schema *De Ecclesia* passe.

Ertrag

Der Kommentar von PETER HÜNERMANN (*1929) fasst zusammen, dass die Rede von RUFINO J. SANTOS die „*Privilegien Mariens und ihr Mitwirken an Erlösung und Mittlerschaft Christi betont*“, wohingegen FRANZ KÖNIG „*Maria als herausragendstes Glied der Kirche und Empfängerin der Erlösungsgnade heraushebt*“³¹⁰. Das Thema emotionalisierte stark und so wurde vor der Abstimmung sogar ein Flugblatt verteilt, das die Contra-Positionen zusammenfasste: „1. Die traditionelle Lehre

²⁹⁹ SANTOS, Relatio 1, in: Congregationes generales 338.

³⁰⁰ SANTOS, Relatio 6, in: Congregationes generales 339f.

³⁰¹ SANTOS, Relatio 4, in: Congregationes generales 339.

³⁰² KÖNIG, Relatio 2a, in: Congregationes generales 344.

³⁰³ RATZINGER, Ursprung 22.

³⁰⁴ vgl. SANTOS, Relatio 7, in: Congregationes generales 340.

³⁰⁵ SANTOS, Relatio 4, in: Congregationes generales 339f.

³⁰⁶ vgl. MÜHLEN, 22.

³⁰⁷ SANTOS, Relatio 9, in: Congregationes generales 340f.

³⁰⁸ vgl. SANTOS, Relatio 9, in: Congregationes generales 340f.

³⁰⁹ KÖNIG, Relatio 1c, in: Congregationes generales 343.

³¹⁰ HÜNERMANN, 512

*über die Madonna läuft Gefahr, wenn wir die Jungfrau als gleich mit uns betrachten. 2. Die Konzeption jener, die Maria als Typus der Kirche sehen, ist völlig neu, nicht der Tradition konform und vor wenigen Jahren erfunden. 3. Je mehr die Privilegien und die Aufgaben der Madonna minimalisiert werden, desto mehr verringert sich die Verehrung ihr gegenüber, und das wäre das Resultat jener Tendenz, mit bloßen Worten, aber nicht faktisch, die Jungfrau als wahre Mutter und wahre Mittlerin der ganzen Kirche zu betrachten.*³¹¹ Um der Emotionalisierung der Debatte entgegenzutreten, betonte der Moderator der Abstimmung, GRÉGOIRE-PIERRE AGAGIANIAN (1895-1971), dass bei der Abstimmung *„die Ehre [Marias] nicht zur Debatte stehe“*³¹². Wie bereits erwähnt, führte die Abstimmung zu einem Sieg für die Integration, *„dessen Gewicht von schwer zu überschätzender Bedeutung sein sollte“*³¹³, wie JOSEPH RATZINGER beurteilt: *„Theologisch gesehen muss man der von Kardinal König angeführten Mehrheit zweifellos recht geben“*³¹⁴. Aber es dürfe nicht zu einem Gegensatz zwischen den beiden Positionen kommen, sondern die Komplementarität müsse erhalten bleiben. Dies wurde zur Aufgabe der beiden Redaktoren, CARLO BALIĆ OFM und GÉRARD PHILIPS, die in Folge der Abstimmung mit der Erstellung des gemeinsamen Textes beauftragt worden waren. Der *textus approbatus* wurde ein Jahr später von PAUL VI. am 21. November 1964 promulgiert.

³¹¹ HÜNERMANN, 512

³¹² MÜHLEN, 20

³¹³ RATZINGER, Ursprung 17

³¹⁴ RATZINGER, Ursprung 17

3. Maria im Geheimnis Christi und der Kirche

Das folgende Kapitel behandelt den *textus approbatus* – das nunmehrige achte Kapitel von *Lumen Gentium* mit dem Titel „*Maria im Geheimnis Christi und der Kirche*“ – als Synthese der Strömungen vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils und soll den Standort der Mariologie für die Gegenwart bestimmen.

Der Text wird hier primär „kanonisch“ interpretiert, also innerhalb der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium*. Der Kanon verweist auf den Maßstab oder Rahmen, innerhalb dessen die Mariologie im Zweiten Vatikanischen Konzil zu verstehen ist. „*Die Konzilstexte sind ja aufgrund der Promulgation eine eigenständige Wirklichkeit geworden, die nunmehr auch von der ihr eigenen Dynamik bestimmt sind*“³¹⁵. Doch stehen die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht am Beginn einer neuen Theologie oder sind ein vorläufig geschlossener Kompromiss³¹⁶, sondern bilden den vorläufigen Schlusspunkt einer langen Tradition. Der Garant für die Verbindlichkeit von *Lumen Gentium* VIII ist der Aufweis der Tradition, die BENEDIKT XVI. als Hermeneutik der Kontinuität bezeichnet³¹⁷ und die im ersten Teil der Arbeit nachgewiesen wurde.

Der inhaltliche Rahmen wird im Folgenden mit einer Kurzvorstellung von *Lumen Gentium* I-VII (a) und einer überblicksmäßigen Inhaltsangabe von *Lumen Gentium* VIII (b) dargelegt, ehe *Lumen Gentium* VIII systematisch beleuchtet wird. Die Gliederung orientiert sich dabei an den im Text (vgl. LG 53) angedeuteten und wesentlichen Begriffen für die Mariologie im Zweiten Vatikanischen Konzil: Maria als „*Typus und klarstes Urbild*“ (3.1), „*einzigartiges Glied der Kirche*“ (3.3) und als „*geliebte Mutter*“ (3.4).

a) *Lumen Gentium* I bis VII

Die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* besteht aus acht Kapiteln. Bereits in den ersten sieben Kapiteln wird dreimal auf Maria Bezug genommen: Einleitend wird die Kirche als „Mysterium“ (I, 1-8) betrachtet, ehe die einzelnen Dimensionen beschrieben werden. Ausgehend vom „Volk Gottes“ (II, 9-17) werden die Hierarchie (III, 18-29) und die Laien (IV, 30-38) näher bestimmt. Dabei wird betont, dass die katholische Kirche mit mehreren Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften die „*Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter*“ (LG 15) gemeinsam hat. Das ganze Volk Gottes ist zur Heiligkeit berufen (V, 39-42), was die Ordensleute in einer konkreten Form leben (VI, 43-47). Letztere werden der Armut und Keuschheit Jesu gleichförmiger gemacht, „*die seine jungfräuliche Mutter sich zu eigen gemacht hat*“ (LG 46). Im siebten Kapitel wird die eschatologische Dimension der Kirche (VII, 48-51) erwähnt. Dabei richtet sich der Blick auf die Heiligen, „*die zugleich mit der seligen Jungfrau Maria*

³¹⁵ MÜHLEN, 24.

³¹⁶ vgl. MÜHLEN, 20.

³¹⁷ BENEDIKT XVI., Ansprache von Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html (Stand: 11. Febr 2011).

und den heiligen Engeln mit besonderer Andacht verehrt“ werden (LG 50). Nun folgt in *Lumen Gentium* VIII, als Summe und Krönung der Kirche³¹⁸, ein Text über Maria, die im Blick auf Christus, von dem her die Kirche gesehen wird, und im Blick auf die Kirche (VIII, 52-69) betrachtet wird. Der Text bezieht sich dabei auf die Inhalte der Kapitelüberschriften von *Lumen Gentium*: Mysterium, Volk Gottes, Heiligkeit und Eschatologie.

b) *Lumen Gentium* VIII

Das Kapitel *Lumen Gentium* VIII will die Wogen nach der Diskussion, die in (2.4) ausführlich beschrieben wurden, glätten und bildet eine Synthese, indem es die Mariologie zwischen dem Geheimnis Christi und dem der Kirche ausspannt. Dies wird auch in der Überschrift sichtbar, die ebenfalls einen längeren Diskussionsprozess hinter sich hat. Der erste Vorschlag mit *mater hominum* wurde zur *mater Ecclesiae* umgeändert und schlussendlich durch eine ganz andere Überschrift versehen, die nun zwischen der ekklesiotypischen und christotypischen Mariologie zu vermitteln vermochte: *De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae* [Die selige jungfräuliche Gottesmutter im Geheimnis Christi und der Kirche]. Der Theologe OTTO SEMMELROTH SJ stellt in seinem Kommentar zum *textus approbatus* zwei Blickrichtungen fest, die dem achten Kapitel die innere Struktur geben: Der Text ist „zunächst in der Blickrichtung von Maria zur Kirche“ geprägt, und dann geht „die Praxis der Verehrung Mariens“³¹⁹ durch die Kirche in die entgegengesetzte Richtung.

„Wegen seiner gegenüber der ursprünglichen Fassung sehr angewachsenen Länge“³²⁰ wurden in *Lumen Gentium* VIII Zwischenüberschriften eingefügt, die sich in den anderen Kapiteln nicht finden, durchaus aber in anderen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine kurze inhaltliche Darstellung von *Lumen Gentium* VIII soll einen Überblick verschaffen:

Das Kapitel stellt in der Einleitung (LG 52-54) Gott als handelndes Subjekt ins Zentrum. Gott, der die Erlösung will, sendet seinen Sohn, der aus Maria geboren wird (LG 52). Dieses Heilsmysterium wird in der Kirche fortgesetzt. Es wird dem achten Kapitel entsprechend die Perspektive Marias (LG 53) und ihre Beziehung zum trinitarischen Gott sowie zu den himmlischen und irdischen Geschöpfen bestimmt. Programmatisch wird die Verbindung zur Kirche als „Glieder“, „Typus“ und „Mutter“ beschrieben. Zentrale Aufgabenstellung (LG 54) sei es, das *munus* [Sendung] Marias und die Pflichten der „erlösten Menschen“ zu klären und darauf hinzuweisen, dass das Kapitel weder eine „vollständige Lehre“ darlege, noch „Fragen zu entscheiden“ trachte.

Formal handelt das zweite Unterkapitel (LG 55-59) *de munere in oeconomia salutis* [von den Aufgaben in der Ökonomie des Heils]. Dabei werden ausgehend von alttestamentlichen Typen (LG 55) die wichtigsten Stationen im irdischen Leben Marias aufgezählt: die unbefleckte Empfängnis und die Verkündigungsszene (LG 56), die Geburt Jesu und die freudige Begegnung mit den Hirten und den

³¹⁸ vgl. HÜNERMANN, 513.

³¹⁹ SEMMELROTH, 336.

³²⁰ SEMMELROTH, 327.

Magiern, die schmerzhaften Erfahrungen im Tempel (LG 57), die Teilnahme an der Hochzeit zu Kana und am Leiden Jesu bis zum Tod am Kreuz (LG 58), sowie das Pfingstereignis und die Aufnahme Marias in den Himmel (LG 59). Inhaltlich sind unterschiedliche Redaktionen spürbar: LG 55 und 56 bauen klar auf der alttestamentlichen Typologie und der Eva-Maria-Parallele des IRENÄUS VON LYON auf. Dahingegen sind LG 58 und 59 von spürbaren christotypischen Parallelisierungen geprägt: Marias Fürbitte veranlasst den Anfang der Zeichen Jesu, sie stimmt dem Opfer Jesu am Kreuz zu, mit ihren Gebeten erfleht sie die Gabe des Geistes und wird ihrem Sohn gleichgestaltet.

Das dritte Unterkapitel (LG 60-65) beginnt mit einer grundsätzlichen Feststellung, dass nur Jesus Christus Mittler ist (LG 60), während Maria eine Kooperation als *socia* [Gefährtin] und *ancilla* [Magd] eingeräumt wird (LG 61). In LG 62 wird das *munus* Marias genauer als *participatio* [Teilnahme] bestimmt. Aber auch alle Christgläubigen sind *cooperantes* (LG 65) und die Kirche selbst *imitat* [imitiert] (LG 64) Maria. Schlüssel oder „*Verstehenszirkel*“³²¹ dieser engen Verbindung zwischen Maria und der Kirche, die dem dritten Unterkapitel den Titel *De Beata Virgine et Ecclesia* gibt, ist folgender Satz: *Deipara est Ecclesiae typus* [Die Gottesgebärerin ist Typus der Kirche] (LG 63). So kommt PETER HÜNERMANN zu dem Schluss, dass hier zwei Argumentationsstränge vorliegen: LG 60 bis 62 über die mütterliche Aufgabe gegenüber den Menschen und LG 63 bis 65 über Maria als Typus der Kirche.³²²

Nun richtet sich im vierten Unterkapitel (LG 66-67) der Blick auf die Verehrung Marias in der Kirche. In der Kirche wird der *cultus adorationis* [Kult der Anbetung] gegenüber den göttlichen Personen vom Kult der *veneratio* [Verehrung] und Liebe, der Anrufung und Nachahmung gegenüber Maria, die unter Engeln und Menschen hervorragt, unterschieden (LG 66). Die liturgische Verehrung sei zu fördern, während zu vermeiden sei, was Menschen in die Irre führen könnte (LG 67).

Das letzte Unterkapitel (LG 68-69) bildet den Abschluss. Die Präsentation Marias als *signum certae spei et solatii* [sicheres Zeichen der Hoffnung und des Trostes] des pilgernden Gottesvolkes (LG 68), das einst mit ihrer Fürbitte zu einem Gottesvolk versammelt werden möge (LG 69), stellt *Lumen Gentium* VIII nochmals in den Zusammenhang des pilgernden Gottesvolkes der gesamten dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium*.

³²¹ HÜNERMANN, 529.

³²² vgl. HÜNERMANN, 526.

3.1 Maria als Typus

Der hermeneutische Schlüssel oder das Grundanliegen von *Lumen Gentium* VIII ist in LG 63 verborgen. Es folgt unscheinbar nach den einleitenden (LG 52-54) und biblischen (LG 55-59) Darlegungen: *Deipara est Ecclesiae typus*. In diesem Licht sind nicht nur die folgenden Unterkapitel zu lesen, sondern vielmehr das vorher Geschriebene zu verstehen. Aus diesem Zentrum erstrecken sich nun die vielen Dimensionen von *Lumen Gentium* VIII. In dieser Arbeit setzt die systematische Darstellung von *Lumen Gentium* VIII (a) bei Christus dem Haupt und Prototypus an und klärt (b) das Verständnis von der Kirche als seinen Leib und als Sakrament. Durch (c) die typologische Beziehung von Adam und Eva bekommt die Relation des „neuen Adams“ und der „neuen Eva“ eine neue Sinnrichtung. Dadurch tritt (d) die bräutliche Dimension Marias und der Kirche gegenüber dem Bräutigam zum Vorschein.

3.1.1 Christus ist der Prototypus

Die Mariologie ist mit dem Bild einer Gipfelbesteigung zu vergleichen. In ihr spitzen sich die verschiedenen theologischen Anliegen zu. Wer den Weg auf den Gipfel auf sich nimmt, muss sich gegenüber den Abgründen auf allen erdenklichen Seiten absichern, damit kein Absturz in die Tiefe droht. So kann die Rede von Maria als Typus der Kirche nur unter einer Voraussetzung richtig gelingen und verstanden werden. Deswegen wird der Auftakt der typologischen Reflexion im dritten Unterkapitel *De Beata Virgine et Ecclesia* mit der prototypischen Funktion Christi – mit dem biblischen Verweis auf 1Tim 2,5-6 – eingeleitet: *Unicus est Mediator* [Ein einziger ist Mittler] (LG 60). Dieser wesentliche Hinweis wird mehrmals angeführt werden.

Die Sachlage von der Sendung Christi und der Sendung Marias kann an einem anderen Beispiel gut illustriert werden.³²³ Jesus kann von sich sagen „*Ich bin das Licht der Welt*“ (Joh 8,12) und gleichzeitig die Jünger auffordern „*Ihr seid das Licht der Welt*“ (Mt 5,14) ohne sich zu widersprechen. Vor diesem Hintergrund ist die *cooperatio* Marias oder der Gläubigen zu verstehen. Die Erklärung in *Lumen Gentium* VIII bedient sich dazu des Bildes von Haupt und Leib Christi (LG 52). So hat der Leib, die Kirche, Anteil an der *unica mediatio Redemptoris* [einzigsten Mittlerschaft des Erlösers] (LG 62), des Hauptes. Alle Glieder des Leibes und in besonderer Weise das hervorragendste Glied, Maria, die durch ihre Teilnahme im *fiat* diese erst ermöglichte – wenngleich nur im erworbenen Verdienst Christi –, können an dieser Mittlerschaft partizipieren. Eine derartige Teilhabe bedeutet aber nicht, dass die Glieder in einer Reihe mit dem Haupt *connummerari* [aufgezählt werden können], weil sie der Mittlerschaft Christi *nihil deroget* [nichts abträgt] und *nihil superaddat* [nichts hinzufügt] (LG 62)³²⁴.

³²³ vgl. BALTHASAR, Ursprung 89.

³²⁴ vgl. AMBROSIIUS, Epist 63 (PL 16, 1218), zit. nach RAHNER, Karl/VORGRIMMER Herbert, Kleines Konzilskompendium, Freiburg im Breisgau ²⁷1998, 193.

Außerdem bleibt die *unio credentium cum Christo* [Vereinigung der Gläubigen mit Christus] davon unberührt und ist immer *immediatis* [unmittelbar] (LG 60).

Neben dem graduellen Unterschied zwischen dem prototypischen Handeln Christi und dem Handeln der Kreaturen, soll auch die Verschiedenheit zwischen dem Handeln Marias und dem der übrigen unterstrichen werden. Ausgehend vom Bild des Leibes und der Glieder wird im Blick auf 1Kor 12,1-11 die Verschiedenheit der Aufgaben betont (LG 7). Eine Erfahrung im Umgang mit dem einen Priestertum Christi, das in LG 10 erläutert wird, dient auch in LG 62 zur Erklärung: „*Wie vielmehr am Priestertum Christi in verschiedener Weise einerseits die Amtspriester, andererseits das gläubige Volk teilnehmen und wie die Gutheit Gottes auf die Geschöpfe in verschiedener Weise wirklich ausgegossen wird, so schließt auch die Einzigkeit der Mittlerschaft des Erlösers im geschöpflichen Bereich eine unterschiedliche Teilnahme an der einzigen Quelle in der Mitwirkung nicht aus, sondern erweckt sie*“ (LG 62). Die verschiedenen Weisen der Anteilnahme werden im Kapitel 3.2 über die Kooperation der Glieder des Leibes Christi an konkreten Beispielen festgemacht werden.

Was nun über die Mittlerschaft Christi ausgesagt wurde, gilt auch für Aspekte, die die Sendung Christi beleuchten. Wenn in diesem Zusammenhang von den marianischen Titeln *advocata* [Fürsprecherin], *auxiliatrix* [Helferin], *adiutrix* [Beistand] und *mediatrix* [Mittlerin] die Rede (LG 62) ist, dann sind sie allesamt christologisch verbürgt: Jesus Christus als *advocatus* [Fürsprecher] beim Vater (1Joh 2,1); als *auxiliator* [Helfer] für jene, die in Versuchung geführt werden (vgl. Hebr 3,18); als der Herr, der mein *adiutor* [Beistand] (Hebr 13,6) ist; als der eine *mediator* [Mittler] (1Tim 2,5). Auch OTTO SEMMELROTH SJ sieht diesen Zusammenhang und verweist auf Jesus Christus, der „*sein Opfer vor dem Vater für die Menschen geltend macht* (vgl. Hebr 8-10) *als unser steter Fürsprecher* (Hebr 7,25) und *Advokat* (1 Joh 2,1)“³²⁵ Jede mariologische Aussage ist so christologisch gedeckt.

Die enge Verbindung Marias mit Christus, die an anderen Stellen als Gefahr einem „*Doppel der Christologie*“³²⁶ beschrieben wird, wird unter den zuvor erwähnten Gesichtspunkten geradezu zur Bedingung, um zu gewährleisten, dass Maria nicht etwas Zusätzliches wirke, was nicht ohnehin von Christus abgedeckt sei. An diesem Punkt wird nun deutlich, dass jede ekklesiologische Mariologie zutiefst christotypisch ist. Sie wäre ohne Christus als den einzigen Mittler genauso verkümmert, wie die christotypische Mariologie ohne das Wissen um die ekklesiologisch verortete Partizipation verkümmert wäre. Das führt uns zu dem in *Lumen Gentium* I-VII grundgelegten und in *Lumen Gentium* VIII gespiegelten Verständnis der Kirche.

3.1.2 Die Kirche ist Sakrament

Im Zweiten Vatikanischen Konzil betrachten die Konzilsväter Maria im Geheimnis Christi *und* der Kirche. Das Ziel ist mit den Worten „*die Aufgabe Mariens im Geheimnis des fleischgewordenen*

³²⁵ SEMMELROTH, 337.

³²⁶ RATZINGER, Zion, 9.

Wortes und seines Mystischen Leibes zu beleuchten“ (LG 54) zusammengefasst. Die Kirche ist also neben und nach Christus die zweite wesentliche Bezugsgröße in diesem achten Kapitel. Auf Basis von *Lumen Gentium* VIII – als Kontext im engeren Sinn – wird geklärt, was Kirche ist und was sie gerade in diesem mariologischen Zusammenhang sein möchte.

Das göttliche Heilsmysterium wird *revelatur et continuatur in Ecclesia* [offenbar und fortgesetzt in der Kirche] (LG 52). So schließt dieser einleitende Gedanke an die Rede vom *signum et instrumentum* [Zeichen und Werkzeug] der *unio cum Deo* [Vereinigung mit Gott] (LG 1) im Auftakt von *Lumen Gentium* an. Als wirkmächtiges Zeichen ist die Kirche selbst *sacramentum humanae salutis* [Sakrament des menschlichen Heils] (LG 59), „in der der göttliche Erlöser das Heil wirkt“ (LG 54). Die Kirche wird als Mittel – *instrumentum* – für das Heil und als Bild – *signum* – für die heil gewordene Gemeinschaft dargestellt (vgl. LG 1).

Wenn dieser Gedanke vom *sacramentum* nun mit der Prämisse *Deipara est Ecclesiae typus* verknüpft wird, ergeben sich interessante Resultate, die im Folgenden erläutert werden. Es stellt sich die Frage, inwiefern Maria Typus der Kirche ist und Anteil an den *munera Christi* hat.

3.1.3 Die Eva-Maria-Parallele

Um das Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche zu beschreiben, wird – wie erwähnt – das Bild von Haupt und Leib, und den Gliedern aus dem *corpus Paulinum* herangezogen, das auch in LG 53 erwähnt wird. Dabei sollen vor allem Abhängigkeit und Hilfe zum Ausdruck kommen: Die Glieder hängen vom Haupt ab, aber sie helfen dem Haupt in seinem Wirken.

Ein anderes Bild im *corpus Paulinum* sieht Christus als den neuen Adam (Röm 5,12-19; 1Kor 15,22). Wie der eine den Tod brachte, so bringt der andere das Leben. Christus bildet so die Negation, den Antitypus, zu Adam. Diese innerbiblische typologische Deutung ist eine wesentliche Referenz für die Typologie als Methode insgesamt. Dieses Bild wurde von IRENÄUS VON LYON erweitert und hat in *Lumen Gentium* VIII seinen Niederschlag gefunden: „Im Glauben und Gehorsam gebar sie den Sohn des Vaters auf Erden,, und zwar ohne einen Mann zu erkennen, vom Heiligen Geist überschattet, als neue Eva, die nicht der alten Schlange, sondern dem Boten Gottes einen von keinem Zweifel verfälschten Glauben schenkte“ (LG 63).

Zurück zum Protoevangelium: Eva ist die Frau des Adam. Ihre Abhängigkeit wird durch ihre Schöpfung durch Gott aus Adams Seite deutlich, wobei auch sie dem Adam zur Hilfe erschaffen wurde. Greift man nun einige weitere Elemente der Geschichte der Stammeltern heraus, so können auch diese typologisch gedeutet werden:

Eva hört auf das Wort der Schlange und entscheidet sich frei aus dem Unglauben heraus, ungehorsam zu sein. Sie verhilft dadurch ihrem Mann die Frucht des Baumes zu essen, was für alle Menschen den Tod bringen wird.

Legen wir diesen alttestamentlichen Befund als positive und negative Folie – als Typus und Antitypus – über das Christusereignis, so zeigt sich folgendes Bild:

Maria hört auf das Wort des Engels und entscheidet sich frei aus dem Glauben heraus, gehorsam zu sein. Sie verhilft dadurch ihrem Sohn, das Leid des Kreuzes auf sich zu nehmen, das für alle Menschen das Leben bringen wird.

Die *conclusio* ist eine Parallele zwischen Eva und Maria, die die Kirchenväter reich bezeugen: „*Der Tod kam durch Eva, das Leben durch Maria*“ (LG 56).³²⁷ Den Angelpunkt aus der Perspektive Marias bildet das „*empfangende Ja*“ (LG 56) mit den Worten „*Siehe ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort*“ (Lk 1,38; LG 56). Aus dieser typologischen Deutung ergeben sich einige Konsequenzen, die in diesem Zusammenhang (LG 56) erläutert werden, wobei dem Urteil von OTTO SEMMELROTH SJ zufolge zu beachten ist: „*Maria ist dem zweiten Adam noch weniger gleichgeordnet wie Eva dem ersten Adam.*“³²⁸

- Maria ist *filia Adam* [Adamstochter] und daher erlösungsbedürftig, wie an anderer Stelle erklärt werden wird (3.2).
- Maria stammt – wie Eva aus der Seite des Adam – als „*neue Kreatur*“ aus Christus, die die *conceptio immaculata* begründet. PETER HÜNERMANN verweist in seinem Kommentar vor allem auf die Rezeption östlicher Väter.³²⁹
- Maria wurde nicht „*passiv von Gott benutzt*“, sondern hat „*in freiem Glauben und Gehorsam*“ am Heil mitgewirkt.³³⁰
- Maria ist durch ihren Glauben *causa salutis* [Ursache des Heils]³³¹, wie IRENÄUS VON LYON bezeugt.
- Maria ist wie Eva – oder noch viel mehr – „*Mutter der Lebendigen*“³³² wie EPIPHANIUS bezeugt.

Auch das zuvor beschriebene Verhältnis Christi zu seiner Kirche spiegelt sich in der Eva-Maria-Parallele. Als Bild dient das Erlösungsgeschehen am Kreuz, dem Baum des Lebens. Dort wird die Seite Jesu – wie Adams Seite – geöffnet und Blut und Wasser fließen hervor. Die Tradition deutet sie als Taufe und Eucharistie, die konstitutiv für die Kirche sind. „*Dieser Anfang und dieses Wachstum werden zeichenhaft angedeutet durch Blut und Wasser, die der geöffneten Seite des gekreuzigten Jesus entströmten (vgl. Joh 19,34)*“ (LG 3). Das Kreuz gilt so als Gründungsort der Kirche, „*in der Christus das Heil wirkt*“ (LG 54) und das Heilsmysterium fortgesetzt wird (vgl. LG 52).

³²⁷ HIERONYMUS, Epist 22,21 (PL 22,408); vgl. AUGUSTINUS, Serm 51,2,3 (PL 38, 335), DERS. Serm. 232,2 (PL 38, 1108); CYRILL VON JERUSALEM, Catech. 12,15 (PG 33,741 AB); JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in Ps. 44,7 (PG 55,193); JOHANNES VON DAMASKUS, Hom. 2 in dorm. B.M.V., 3 (PG 96, 728); zit. nach SEMMELROTH, 333 n. 180.

³²⁸ SEMMELROTH, 332.

³²⁹ vgl. HÜNERMANN, 520.

³³⁰ vgl. HÜNERMANN, 523.

³³¹ IRENÄUS, Adversus Haereses III,22,4 (PG 7,959), zit. nach SEMMELROTH, 333.

³³² EPIPHANIUS, Haer. 78,18 (PG 42, 728 CD – 729 AB, zit. nach RAHNER, 21.

Jetzt zeigt sich die enge innere Verbindung der Kirche und Maria im Blick auf Christus, den einen Mittler. Die Eva-Maria-Parallele bildet gleichsam den Dammbruch, um eine Fülle analoger Deutungen zu beschreiben, die aus dem Blick der bräutlichen und mütterlichen Rollen, wie sie bei HUGO RAHNER SJ (1.4) vorgestellt wurden, in *Lumen Gentium* VIII zu finden sind.

3.1.4 Die Jungfrau und Braut

Das Bild von Haupt und Leib Christi – der Rahmen dieser Überlegungen – steht im *corpus Paulinum* im Kontext des ehelichen Lebens von Mann und Frau, die mit Haupt und Leib identifiziert werden (Eph 5). Während der *textus approbatus* die Bezeichnung Marias als Braut ausnahmslos unterlässt, wird die Kirche unentwegt als *sponsa* (LG 4, 6, 7, 9, 39, 41, 44, 46) bezeichnet und das Verhältnis zu Christus mit folgendem Satz klar illustriert: „*Christus aber liebt die Kirche als seine Braut*“ (LG 7). Aber in *Lumen Gentium* VIII wird selbst die Kirche nicht mehr Braut genannt. Allerdings ist nun zweimal die Rede vom *sponsus* [Bräutigam] (LG 64, 65), dem die Kirche als Jungfrau das *fides* [Treuewort] gegeben hat (LG 64) und „*mehr und mehr gleichgestaltet wird*“ (LG 65).

Im Blick auf Maria wird über die Kirche gesagt, dass „*auch sie Jungfrau ist, die dem Bräutigam das Treuewort gegeben hat*“ (LG 64). Versteht man nun die bräutliche Dimension der Kirche so, dass sie darin die *Domini sui mater* [Mutter ihres Herrn] *imitat* [imitiert] (LG 64) oder Maria *contemplans* [betrachtet] (LG 65) um ihr ähnlicher zu werden, ist die bräutliche Dimension Marias nicht mehr zu leugnen. Dem entgegengesetzt steht die Meinung von HANS URS VON BALTHASAR, der in der Tradition auf Basis von 2Kor 11 und Eph 5 nur die Kirche – nicht Maria – als Braut Christi bezeichnet sieht.³³³ Denn bereits die Kirchenväter brachten zum Ausdruck, dass sie „*die bräutliche Vereinigung gern auf die Einigung der Gottheit mit der (gesamten!) menschlichen Natur im Schoß Mariens anwandten, aber nicht Maria selbst als die Braut ansahen*“³³⁴.

Stattdessen greift *Lumen Gentium* 35mal die gebräuchliche Bezeichnung *virgo* [Jungfrau] für Maria auf und spricht in der Überschrift des achten Kapitels von der *Virgine Deipara* [jungfräulichen Gottesmutter]. So stellt sich die Frage, ob nicht die Ablehnung der *sponsa* durch den Begriff der *virgo* relativiert wird. Doch entfällt bei dem Begriff der *virgo* die Kritik, die rund um den Begriff *sponsa* laut wurde und in 1.3 behandelt wurde. Dass bei der Rede von der *virgo* die bräutliche Dimension unverkennbar deutlich durchscheint, zeigen folgende Überlegungen:

a) Alttestamentliche Typen

Lumen Gentium VIII (LG 55) erwähnt einige alttestamentliche Typen, die Maria als *figura mulieris* [Gestalt der Frau] immer deutlicher – im Nachhinein³³⁵ – erscheinen lassen. Die Texte projizieren die

³³³ vgl. BALTHASAR, Heilig öffentlich Geheimnis, in: IKaZ [Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“] 7 (1978), 9.

³³⁴ BALTHASAR, Geheimnis 9.

³³⁵ HÜNERMANN, 521.

Begegnung zwischen Mann und Frau auf die Begegnung Gottes mit der einzelnen menschlichen Seele als auch mit dem ganzen Volk, das in einer weiblichen Rolle Gott gegenüber steht. Auf deren Vorlage wurde die Heilsgeschichte des Neuen Bundes geschrieben und diese vorbereitet. Sie sind „*prophetisch*“, aber auch „*schattenhaft*“ (LG 55):

- Die Feindschaft zwischen der Schlange und der *mulier* (Gen 3,15), die Adam seine *virgo* [Frau] (Gen 2,23) nannte.³³⁶
- Die Jungfrau, die ein Kind gebären wird (vgl. Jes 7,14 und Mi 5,2-3).
- Die „*Demütigen und Armen des Herrn*“ (LG 55) werden mit keinen biblischen Belegstellen angegeben. Der Hintergrund könnte allerdings in der Idee des heiligen Restes liegen, wie er beim Propheten Zefanja beschrieben wird und einige Verse weiter als Vorlage für den Evangelisten Lukas dient: „*Und ich lasse in deiner Mitte übrig ein demütiges und armes Volk, das seine Zuflucht sucht beim Namen des Herrn. Der Rest Israel wird kein Unrecht mehr tun. [...] Juble, Tochter Zion! Jauchze Israel! Freu dich und frohlocke von ganzem Herzen, Tochter Jerusalem*“ (Zef 3,12-13a.14).
- In der Bezeichnung Marias als *filia Sion* [Tochter Zion] schwingt die Bezeichnung der Braut Sion (vgl. Jes 62,5) unweigerlich mit.

Allerdings werden sämtliche alttestamentliche Bezüge, die darüber hinaus direkt auf das Verhältnis von Braut und Bräutigam abzielen, nicht explizit erwähnt. So fehlen Bezüge zum Hohelied, wie „*meine Freundin, kein Makel haftet an dir*“ (Hld 4,7), und zum Buch Hosea. RENÉ LAURENTIN greift in seinem Kommentar zu *Lumen Gentium* VIII hingegen Hosea 2 auf und sieht in Maria die erfüllte Hoffnung zusammengefasst, „*dass Israel, das ehebrecherische Weib, eines Tages wieder zu einer ‚makellosen‘ Braut werde*“³³⁷.

Auch wenn der *textus approbatus* es nicht näher ausführt, kristallisiert sich durch die alttestamentlichen Bezüge eine Kontinuität zwischen Israel und der Kirche in der Person Marias heraus. Die Kirche wurde „*in der Geschichte des Volkes Israel vorbereitet*“ (LG 2), das Gott sich „*zum Eigenvolk erwählt und mit ihm einen Bund geschlossen*“ (LG 9) hat. Diesen Zusammenhang zwischen Israel, Maria und der Kirche fassen JOSEPH RATZINGER und RENÉ LAURENTIN folgendermaßen zusammen: „*Maria ist in ihrem Ja Israel in Person, die Kirche in Person und als Person.*“³³⁸ „*Maria ist ja die Vollendung und die Wiederaufnahme des alten Israels und der Keim zu einem neuen Volk, der Kirche.*“³³⁹ Indem Maria die alttestamentlichen Typen real figuriert, kommt auch ihre bräutliche Dimension klar zum Vorschein. Die Konsequenzen für eine Theologie im Blick auf das Volk Israel wird in 4.1.2 skizziert werden.

³³⁶ vgl. HÜNERMANN, 521.

³³⁷ LAURENTIN, René, Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, in: FEINER, Johannes/LÖHRER, Magnus, Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, IV/2: Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln 1973, 317.

³³⁸ RATZINGER, Ursprung 24.

³³⁹ LAURENTIN, 318.

b) Matrimoniale Terminologie

Auch wenn *Lumen Gentium* VIII von Maria nicht als Braut spricht, ist der Inhalt nicht weniger von matrimonialer Terminologie bestimmt. Folgende Textsammlung entstand durch die Auswahl von Passagen, die deutliche Analogien zu einer Theologie der christlichen Ehe erkennen lassen: Maria sagte ihr „*empfangendes Ja*“ (LG 56) und *devovet* [gab sich hin] „*als Magd des Herrn ganz der Person und dem Werk ihres Sohnes*“ (LG 56). Die Hingabe der Person und der Sendung Christi zeigt sich noch deutlicher in der *unio cum filio* [Vereinigung mit dem Sohn] (LG 58). Die Frucht dieser Vereinigung ist die Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur in Christus. In weiterer Folge wird diese Einheit fruchtbar in der *gignendos et educandos* [Geburt und Erziehung] der Gläubigen (LG 63). Die Sendung Marias erstreckt sich vom *consensus* [Zustimmung] bei der Verkündigung bis zur *consummatio electorum* [Vollendung der Auserwählten] (LG 62). Weiters wird die Beziehung der *virgo* mit ihrem Sohn *arcto et indissolubili vinculo unita* [in enger und unauflöslicher Verbindung geeint] (LG 53) qualifiziert.

Vom Beginn, als sie *verbo divino consentiens* [dem göttlichen Wort zustimmte] (LG 56), bis zu der *unio cum Filio fideliter sustinuit usque ad crucem* [Vereinigung mit dem Sohn hielt sie in Treue bis zum Kreuz] (LG 58). Diese Zeitspanne zwischen Verkündigung und Kreuz wird als *peregrinatione fidei* [Pilgerweg des Glaubens] (LG 58) beschrieben. Den Weg ging Maria stets *fideliter* [treu] bis zum Kreuz. Darin liegt auch der Sinn der immerwährenden Jungfräulichkeit, die ein Beweis der bräutlichen Treue ist. Der *textus approbatus* erwähnt in diesem Zusammenhang die Geburt Jesu, die die Jungfräulichkeit nicht minderte, sondern heiligte (LG 57). Dann zeichnet er das irdische Leben Marias mit Freuden und Schmerzen (LG 57) sowie Mitgefühl und Mitleiden (LG 58, 61). Sie ist stets *fideliter* in „*unversehrtem Glauben, der festen Hoffnung, der aufrichtigen Liebe*“ geblieben. „*Darin wird auch die Sinnspitze der Jungfräulichkeit Mariens gesehen.*“³⁴⁰ Diese Treue als Bewährung des „Ja“ im Leben ist die gekreuzigte Liebe, die die Erlösung erwirkt. „*Gerade in diesem Glauben voller Treue wird sie der Typus der Gemeinde.*“³⁴¹

Diese Treue drückt sich auch in der Bezeichnung der *generosa socia Domini* [großmütigen Gefährtin des Herrn] (LG 61) für Maria aus. Darin wird die Eva-Maria-Parallele erneut aufgegriffen. Eva ist die *socia* [Gefährtin] des Adam (Gen 2,12). In *Lumen Gentium* VIII ist Maria *sociare* [verbunden] mit ihrem Sohn durch *condulare* [mitleiden] und *consentire* [zustimmen] (LG 58). Gerade dadurch zeichnet sich die Kooperation Marias mit ihrem Sohn aus.

³⁴⁰ HÜNERMANN, 530.

³⁴¹ SEMMELROTH, 333.

Ertrag

Ausgehend von Christus, dem einzigen Mittler, wird „*die heilsmittlerische Funktion beider Größen*“³⁴², der Kirche und Marias, zum Ausdruck gebracht. Hier liegt nach LEO SCHEFFZYK jene Perichorese vor, die MATTHIAS J. SCHEEBEN (1.3) als Kennzeichen der Verbindung zwischen Maria und der Kirche postuliert hatte. Auch wenn im Zweiten Vatikanischen Konzil die Bezeichnung Marias als Braut des Logos, wie MATTHIAS J. SCHEEBEN vorgeschlagen hatte, nicht aufgegriffen wurde³⁴³, wird Maria – gleichsam durch die Hintertür – zur Braut, wenn es heißt, dass Maria „*Typus und klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe*“ (LG 53) und nach dem Zeugnis des AMBROSIIUS „*Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus*“ (LG 63) sei. Wenn die Kirche Braut Christi ist und Maria das Vorbild, dann muss sie auch in der Bräutlichkeit vorbildhaft sein. Denn „*im Geheimnis der Kirche, die ja auch selbst mit Recht Mutter und Jungfrau genannt wird, ist die selige Jungfrau vorangegangen, da sie in hervorragender und einzigartiger Weise das Urbild sowohl der Jungfrau wie der Mutter darstellt*“ (LG 63). Maria wird „*Urbild der Kirche nur durch ihre mütterliche Verbindung mit Christus, die eine bräutliche Teilnahme an seinem Werk begründet*.“³⁴⁴ Inwiefern Maria Typus der Kirche ist, kann eine Unterscheidung von JOSEPH RATZINGER klären: Er unterscheidet das *factum* [Faktum] und *mysterium facti* [das Geheimnis], das dem *factum* den Sinn gibt.³⁴⁵

1978 schreibt HANS URS VON BALTHASAR (1905-1988), dass er die Begriffe „Braut“ und „Mutterschaft“ in Bezug auf Maria unter gewissen Voraussetzungen – „*nur auf die Kirche hin und als ihr Urbild*“³⁴⁶ – für vereinbar hält: Ganz in Anlehnung an JOSEPH LÉCUYER CSSP ist „*das Moment der Bräutlichkeit der Mutter Jesu ihrem Sohn gegenüber von der Schrift her nur über den Gedanken an die Kirche zugänglich*“³⁴⁷.

In den folgenden Kapiteln wird Maria als Typus der Kirche in ihrer Rolle als herausragendes Glied (3.2) und Mutter der Kirche (3.3) vorgestellt.

³⁴² SCHEFFZYK, 421.

³⁴³ vgl. MUSER, 205.

³⁴⁴ SEMMELROTH, 327.

³⁴⁵ vgl. RATZINGER, Ursprung 24.

³⁴⁶ BALTHASAR, Geheimnis, 12.

³⁴⁷ BALTHASAR, Geheimnis, 11.

3.2 Maria als (herausragendes) Glied der Kirche

Das Bild vom Leib und den vielen Gliedern wird im *corpus Paulinum* nochmals erweitert. Welche Dimensionen sind dabei von Bedeutung? Nach der Abhängigkeit der Glieder vom Haupt, wie in 3.1 beschrieben, kommen in diesem Bild nun die Glieder in ihrer Unterschiedlichkeit, sowohl was die Neuschöpfung in Christus als auch die Mitwirkung mit dem Haupt betrifft, zu tragen. Ausgehend von (3.2.1) allen Gliedern wird (3.2.2) das hervorragendste Glied, Maria, vorgestellt, sowie (3.2.3) die Solidarität der Glieder untereinander.

3.2.1 Die *nova creatura* und die *cooperatio* der Glieder

Die neue Schöpfung und die Kooperation der Glieder des Leibes Christi kommen ansatzweise auch in *Lumen Gentium* VIII zu Wort. Doch sollte man dieses Kapitel, das eigentlich von Maria handelt, nicht isoliert betrachten und den Blick erneut auf LG 7 richten, wo eindrucksvoll die Glieder der Kirche beschrieben werden. Sie sind ja die eigentlichen Glieder, während eines – Maria – hervorragt.

Im Zweiten Vatikanischen Konzil wird bekräftigt, dass Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod besiegt und „den Menschen erlöst“ (LG 7) hat. Durch die Taufe werden die Gläubigen Christus gleichgestaltet (LG 7), weil sein Leben – des Hauptes – auf die Gläubigen – als Glieder des Leibes – überströmt (LG 7). So wird der Mensch in Anlehnung an den Galaterbrief (Gal 4,19; 6,15; vgl. 2Kor 5,17) zu einer *nova creatura* [neuen Geschöpf] umgestaltet (LG 7). Das Ziel des menschlichen Lebens ist die Gemeinschaft mit Gott in der Vereinigung mit Christus (LG 7). Dieser Gedanke wird auch in *Lumen Gentium* VIII aufgegriffen, wenn von der *unio cum Christo* [Vereinigung mit Christus] (LG 60) der Glaubenden die Rede ist. So zählen die Gläubigen zur neuen Familie Gottes, einem im „Anspruch und Bande von Fleisch und Blut übersteigenden Reiche“ (LG 58), von dem Jesus (vgl. Mk 3,35; Lk 11,27-28) gesprochen hatte.

Auch die Gläubigen – als Glieder der Kirche – leben eine bräutliche Dimension durch ihr persönliches „Ja“ der Taufe und in der Treue auf ihrem Pilgerweg des Glaubens. „Deshalb werden wir [die Gläubigen] aufgenommen in die Mysterien seines [Christi] Erdenlebens, sind ihm gleichgestaltet, mit ihm gestorben und mit ihm auferweckt bis wir mit ihm herrschen werden. (vgl. Phil 3,21; 2Tim 2,11; Eph 2,6; Kol 2,12 usw.) Solange wir auf Erden in Pilgerschaft sind und in Bedrängnis und Verfolgung ihm auf seinem Weg nachgehen, werden wir – gleichwie der Leib zum Haupt gehört – in sein Leiden hineingenommen; wir leiden mit ihm, um so mit ihm verherrlicht zu werden (Röm 8,17)“ (LG 7). Dieser Text bringt die Mitwirkung der Glieder zum Ausdruck. Die Stellung der Gläubigen, beispielsweise bei der Eucharistiefeier vergleicht RENÉ LAURENTIN mit der Stellung Marias beim Kreuzesopfer.³⁴⁸ Wenn im *textus approbatus* nun die Rede davon ist, dass Maria *prae aliis* [vor

³⁴⁸ vgl. LAURENTIN, 334.

anderen] die „*großmütige Gefährtin und die demütige Magd des Herrn ist*“ (LG 61), so steht die Rolle der Gefährtin und Magd allen Gliedern offen.

Aus ihrer neuen Schöpfung heraus sind die Gläubigen gerufen, *invicem ad salutem servitia* [sich gegenseitig Dienste zum Heil] zu leisten (LG 7), wie im Kapitel 3.2.3 verdeutlicht werden wird. Sie *cooperare* [wirken mit] „*in der apostolischen Sendung der Kirche zur Wiedergeburt der Menschen*“ (LG 65), wie *Lumen Gentium* VIII betont. Als besondere Form dieser Teilnahme erwähnt RENÉ LAURENTIN das Martyrium als *participatio* [Teilnahme] und *cooperatio* [Mitwirkung] mit Christus.³⁴⁹ Er erklärt, dass die mittelnde Funktion der Märtyrer historisch vor Maria bedacht wurde und zitiert GREGOR VON NAZIANZ (329-390), der vom Ziel des Menschen, der Vergöttlichung, spricht, „*deren Vermittler (mesiteuousin) die Märtyrer sind*“³⁵⁰. Davon habe sich in weiterer Folge die mittelnde Funktion Marias abgeleitet.³⁵¹

3.2.2 Die *nova creatura* und die *cooperatio* Marias

Alles, was in *Lumen Gentium* über die Gläubigen ausgesagt wurde, gilt in besonderer und hervorragender Weise von Maria. In ihr ist „*das Gnadenverhältnis des erlösten Menschen zu den drei göttlichen Personen in einzigartiger Weise verwirklicht*“³⁵², urteilt OTTO SEMMELROTH SJ. „*Sie ist Tochter des Vaters, Mutter des Sohnes und Heiligtum des Geistes.*“ (LG 53). „*Auch wenn Marias Mittlerschaft auf der Linie der kreatürlichen Mitwirkungen mit dem Werk des Erlösers steht, so trägt sie doch den Charakter des ‚Außerordentlichen‘; sie reicht über die in der Gemeinschaft der Heiligen grundsätzlich jedem Menschen möglichen Weise der Vermittlung in einer einzigartigen Weise hinaus*“³⁵³, erklärt JOSEPH RATZINGER.

Die besondere Stellung und der Vorrang Marias liegt gerade in der Beziehung mit der zweiten göttlichen Person, deren Mutter sie nicht ist, sondern die „*vom Weibe geboren*“ (Gal 4,4) (LG 52) ist, wie der Begriff *Deipara* [Gottesgebärerin] eigentlich wiedergibt. Darin wird auch im Zweiten Vatikanischen Konzil der Personalcharakter Marias begründet, den MATTHIAS J. SCHEEBEN gesucht hat.³⁵⁴ „*Durch dieses Gnadengeschenk hat sie bei weitem den Vorrang vor allen anderen himmlischen und irdischen Kreaturen*“ (LG 53). Doch diese Mutterschaft dürfe nicht nur biologisch verstanden werden, wie JOSEPH RATZINGER mahnt, sondern es bedürfe vielmehr einer theologischen Perspektive, die die Hinweise von der neuen Familie (Mk 3,33; Lk 11,27) ernst nimmt und umfasst.³⁵⁵ Denn „*die Tatsache, dass Maria ihren göttlichen Sohn in ihrem Leib getragen und an ihrer Brust genährt hat,*

³⁴⁹ vgl. LAURENTIN, 327.

³⁵⁰ LAURENTIN, 329.

³⁵¹ vgl. LAURENTIN, 327.

³⁵² SEMMELROTH, 329.

³⁵³ RATZINGER, Ursprung 47.

³⁵⁴ vgl. MUSER, 179.

³⁵⁵ vgl. RATZINGER, Ursprung 23.

wäre für sich genommen für Maria selbst noch nicht heilswirksam, wenn sie nicht geglaubt hätte,³⁵⁶ unterstreicht HERIBERT MÜHLEN.

Der Vorrang Marias wird vor allem durch eine Reihe von Superlativen, wie *amantissima mater* [geliebteste Mutter] (LG 53), *exemplar spectatissimum* [klarstes Urbild] (LG 53) *beatissima* [seligste], (LG 65) und *sanctissima* [heilige] (LG 66) zum Ausdruck gebracht, da in Maria das Größtmögliche geschehen ist. PETER HÜNERMANN zeigt auf, dass die mariologischen Aussagen von einer ästhetischen Angemessenheit und nicht von einem sachlogischen Urteil geprägt seien.³⁵⁷

So ist Maria zu Recht vorrangigstes, einzigartigstes und verehrentestestes Glied der Kirche, aber immer noch Glied. Mit allen Gliedern verbindet sie, dass sie *filia Adam* ist, wenngleich sie „im Hinblick auf die Verdienste ihres Sohnes auf erhabene Weise erlöst“ (LG 53) wurde. Für OTTO SEMMELROTH SJ wurde im Zweiten Vatikanischen Konzil keine Entscheidung im Bezug auf das Debitum der Erlösungsbedürftigkeit Marias getroffen, der *textus approbatus* „spricht aber ganz sicher in diese Richtung“³⁵⁸. Maria wurde „gewissermaßen vom Heiligen Geist gebildet“ und zu einer *nova creatura* (LG 56) gemacht. Das führt zur Gleichgestaltung und somit zur Vollendung im Anfang und am Ende. Sie ist „mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen (LG 59) und erhält den Titel der *regina universorum* [Königin des Alls] (LG 59), den auch Christus trägt (1Tim 2,12) und zu dem alle Christgläubigen berufen sind. „In ihr [Maria] sieht die Kirche ihre eigene Vollendung programmatisch vorweggenommen“³⁵⁹, schreibt OTTO SEMMELROTH SJ und deutet auf die Vollendung hin, in der alle Menschen ihr Ziel haben (vgl. Röm 8,29).

Maria lebt eine *unio cum filio* (LG 58) und *cum filio in opere salutari coniunctio* [eine Verbundenheit mit dem Sohn in den Werken des Heils] (LG 57). Diese Mitarbeit wird als *cooperatio* (LG 56) beschrieben, mit dem Ziel an der „Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen“ (LG 61) mitzuwirken, wenngleich mehrfach die Subordination (LG 62) betont wird. Maria ist Mitarbeiterin unter Mitarbeitern und Ko-operatorin mit Jesus, dem Operator. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, dass „der Begriff ‚Miterlöserin‘ mit Bedacht vermieden“³⁶⁰ wurde.

Die Kooperation Marias zeigt sich in ihrem konkreten Leben – in „Gehorsam, Glaube, Hoffnung und Liebe“ (LG 61): Der Gehorsam wird konkret, indem Maria bei der Verkündigung dem *verbum divinum consentiens* [dem göttlichen Wort zustimmt] (LG 56) und am Kreuz der Darbringung des Schlachtopfers *consentiens* [zustimmt] (LG 58). Der Glaube Marias, der von Elisabeth seliggepriesen wird (LG 57), bewährt sich vor allem *fideliter* gegenüber dem Hören von Gottes Wort und angesichts des Kreuzes (LG 58). Die Liebe zeigt sich am Anfang durch ihr *misericordium* [Mitgefühl], durch das der Anfang der Zeichen Jesu veranlasst wurde und am Kreuz durch ihr *compatiens* [Mitleiden] (LG

³⁵⁶ MÜHLEN, 20.

³⁵⁷ vgl. HÜNERMANN, 518.

³⁵⁸ SEMMELROTH, 329.

³⁵⁹ SEMMELROTH, 335.

³⁶⁰ SEMMELROTH, 330.

61), *condolere* [Mitleiden] und als Maria der Darbringung des Schlachtopfers *amanter consentiens* [liebevoll zustimmte] (LG 58).

3.2.3 Die Solidarität unter den Gliedern

Die *cooperatio* mit Christus führt zur Solidarität unter den Gliedern, die ebenfalls im Bild des Leibes in 1Kor 12,26 grundgelegt ist: „*Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied geehrt wird, dann freuen sich alle Glieder mit*“ (LG 7). Die Ausführungen von JOSEPH RATZINGER zu diesem Thema unterstreichen diesen Zusammenhang: „*Die Einzigkeit Christi löscht das Füreinander und Miteinander der Menschen vor Gott nicht aus, die alle auf vielfältige Weise einer dem anderen Mittler zu Gott sein können in der Gemeinschaft mit Jesus Christus.*“³⁶¹ Die Basis der Solidarität – vor allem zwischen Maria und den übrigen Gliedern – liegt in der gemeinsamen Erlösungsbedürftigkeit, die auch von Maria immer wieder betont wird.

Die Solidarität unter den Gliedern besteht nicht nur im Leid sondern auch in der Freude über die Ehre, die Maria zuteil wurde. Sie spiegelt sich in der Verehrung Marias, die sich wesentlich von der Anbetung Gottes unterscheidet (LG 66). Die Verehrung Marias liegt vielmehr auf der Ebene der biblischen Tradition, wie JOSEPH RATZINGER beschreibt: „*Wir sehen etwa am Ende des Alten Testaments, welche Verehrung die frommen Juden ihren großen Vorvätern, den Patriarchen, Mose, den Propheten angedeihen ließen (vgl. Sir 44-45), ohne dadurch im geringsten dem Gott geschuldeten Kult zu nahe zu treten.*“³⁶² Im Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Rede von *officia* [Pflichten] (LG 54) gegenüber Maria und davon, dass die Gläubigen *memoriam Mariae venerentur* [das Gedächtnis Marias feiern müssen] (LG 52) und die *Mater Dei et Redemptoris honoratur* [Mutter Gottes und des Erlösers geehrt wird] (LG 53).

Die rechte Verehrung führt zur Nachahmung. So zielt der *cultus beatæ virginis in ecclesia* [Verehrung der seligen Jungfrau in der Kirche] auf die *imitatio eisque virtutum* [Nachahmung ihrer Tugenden] (LG 67) ab. Gerade dadurch wird Maria für die anderen Glieder zu einem normativen Typus, der für alle Glieder offen ist und in Glaube, Hoffnung und Liebe, durch Suchen und Befolgen des Willens Gottes in allem (LG 65) erreicht werden kann. „*Nun aber wird die Kirche, indem sie Marias geheimnisvolle Heiligkeit betrachtet, ihre Liebe nachahmt und den Willen des Vaters getreulich erfüllt, durch die gläubige Annahme des Wortes Gottes auch selbst Mutter.*“ (LG 64). In LG 64 wird der Weg der Kirche *imitans Domini sui Matrem* [im Nachahmen der Mutter ihres Herrn] beschrieben und in LG 65 die Bedeutung für die *christifideles* [Christgläubigen], die sich bemühen, dem vorbildhaften Lebensweg Marias zu folgen.

Die Solidarität unter den Gliedern zeigt sich auch in der Darbringung der erworbenen Verdienste der Seligen, um „*durch ihn [Christus], mit ihm und in ihm beim Vater für uns Fürbitte einzulegen*“ (LG

³⁶¹ RATZINGER, Ursprung 46.

³⁶² BALTHASAR, Ursprung 103.

49). Auch Maria fährt nach ihrer Aufnahme in den Himmel mit ihrer *multiplici intercessione* [vielfältigen Fürbitte] (LG 62) fort. Ihr Verdienst ist der treue Glaube, für den sie selig gepriesen wurde. Dabei kommt folgender Grundsatz zum Tragen: Maria lebt im Himmel das weiter, was sie schon zu irdischen Zeiten gelebt hat (vgl. LG 62). In dieser fürbittenden Dimension wird auch das alte Gebet *Sub tuum praesidium* [Unter deinen Schutz] verstanden. Ihre Fürbitte dient nicht, um vor Christus dem Richter, wie es MARTIN LUTHER kritisierte³⁶³, zu schützen, sondern „in allen Gefahren und Nöten bittend Zuflucht zu nehmen“ (LG 66), wie es im *textus approbatus* den Gläubigen geraten wird.

Ertrag

Das Kapitel hat aufgezeigt, dass Maria ein herausragendes Glied und Spiegel aller Glieder der Kirche ist. Dabei ist die enge Verbindung mit Christus, die zur Gleichgestaltung führt, sowie die Mitarbeit zum Heil aller Menschen konstitutiv.

Das Bild des Leibes und die darin zum Ausdruck gebrachte Solidarität unter den Gliedern, bettet die Mariologie in einen verständlichen, größeren Zusammenhang. Wie das Verhältnis von Christus und Maria, Haupt und Glieder in analoger Weise zu verstehen ist, hat MATTHIAS J. SCHEEBEN mit dem Bild des Herzens (1.3.3) zu verdeutlichen versucht: Die Glieder werden vom Herzen, das Maria ist, mit Blut versorgt, aber das Herz ist voll vom Haupt abhängig. Die Funktion der Versorgung der Glieder spielt auch im dritten Aspekt einer Mariologie im Zweiten Vatikanischen Konzil eine Rolle: Maria als Mutter der Kirche.

³⁶³ vgl. DITTRICH, 20.

3.3 Maria als Mutter (der) Kirche

Die Diskussion im Zweiten Vatikanischen Konzil, ob Maria als „Mutter der Kirche“ bezeichnet werden solle, hat sich über die Jahre 1962 bis 1964 gezogen: So wurde am 24. Jänner 1963 der Titel des Schemas auf „Über die Selige Jungfrau Maria, die Mutter der Kirche“³⁶⁴ von der *commissio coordinata* – LEO SCHEFFZYK meint von JOHANNES XXIII. selbst³⁶⁵ – geändert, weil „der Zusammenhang der Lehre von Maria mit der Lehre von der Kirche schon im Titel zum Ausdruck kommen müsse“³⁶⁶. Diese scheinbar kleine redaktionelle Änderung von *mater hominum* auf *mater Ecclesiae* erregte allerdings die Konzilsväter in der Konzilsaula. Aufgrund des seltenen Gebrauchs, der Mehrdeutigkeit und der möglichen Verdunklung der Gliedschaft Marias, verschwand der Titel wieder aus Überschrift und Text.

Doch PAUL VI. behielt es sich vor, Maria in der Schlussansprache am 21. November 1964 nach der Promulgation des *textus approbatus* zur „Mutter der Kirche“ zu erklären³⁶⁷ und damit einem vielfach geäußerten Wunsch nachzukommen. Entgegen dem Vorwurf des seltenen Gebrauchs sprach PAUL VI. von einem Titel, der „der christlichen Frömmigkeit wohl vertraut ist“ und „zum ursprünglichen Kern marianischer Frömmigkeit“ zähle. Doch gab er sogleich an, in welcher Weise der Titel zu verstehen sei: *Mater Ecclesiae, hoc est totius populi christiani, tam fidelium quam Pastorum* [Mutter der Kirche, dies ist des ganzen christlichen Volkes, so der Gläubigen wie der Hirten].

Auch in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils ist indirekt – und nicht *expressis verbis* – von Maria, der Mutter der Kirche, die Rede. Der *textus approbatus* spricht vom *munus maternum* [mütterlichen Aufgabe] gegenüber den Menschen (LG 60) und meint, dass Maria Mutter der Glieder ist, denn „sie hat in Liebe mitgewirkt, dass die Gläubigen in der Kirche geboren wurden“ (LG 53). Den Ausgangspunkt der „geistlichen Mutterschaft oder Mittlerschaft“³⁶⁸ bildet die biologische Mutterschaft Marias gegenüber Christus, die durch die Mutterschaft seines Leibes – seiner Glieder – erweitert wird.

Zurück zu den erwähnten Mehrdeutigkeiten, die der Begriff „Mutter der Kirche“ hervorrufen könnte. Diese Mehrdeutigkeiten nahm der Mexikaner SERGIO MENDEZ ARCEO im Namen von dreißig lateinamerikanischen Konzilsvätern in der Konzilsaula zum Anlass für seine Anfrage: „Wenn Maria die Mutter der Kirche sei und die Kirche unsere Mutter, dann müsste Maria ja unsere Großmutter sein; wenn Maria die Mutter Kirche sei und Maria selber ein Mitglied der Kirche, dann wäre Maria ihre eigene Mutter.“³⁶⁹ Man mag von Respektlosigkeit oder Taktlosigkeit sprechen, doch bringt

³⁶⁴ vgl. KOMONCHAK, 68.

³⁶⁵ SCHEFFZYK, Leo, Art. Vatikanum II, in: Bäumer, Remigius (Hrsg.), VI: Marienlexikon, St. Ottilien 1988, 569.

³⁶⁶ SEMMELROTH, 327.

³⁶⁷ PAUL VI., Conclusioni della III sessione del concilio Vaticano II, URL: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions_lt.html (Stand: 11. Februar 2011).

³⁶⁸ SEMMELROTH, 337.

³⁶⁹ KOMONCHAK, 68.

SERGIO MENDEZ ARCEO eine Frage auf den Punkt, die sich ohne entsprechende (typologische) Vorkenntnis durchaus stellen darf und die auf unterschiedliche Art und Weise beantwortet werden kann.

Im Folgenden wird der Titel „Mutter der Kirche“ durch unterschiedliche Zugänge erläutert: Zum einen kann Maria (3.3.1) als Mutter der Gläubigen oder (3.3.2) als Mutter zeitlich *vor* der Kirche verstanden werden. Weil Maria Typus der Kirche und der Gläubigen ist, wird in 3.3.3 die mütterliche Dimension von Maria und Kirche erläutert werden. Abschließend (3.3.4) wird ausgeführt, in welcher Art und Weise die anderen Glieder der Kirche an ihrer oder Marias Mütterlichkeit partizipieren können.³⁷⁰

3.3.1 Mutter der Gläubigen

Eine Reihe von Theologen – nicht zuletzt PAUL VI. selbst – sprechen sich dafür aus, in diesem Zusammenhang „Kirche“ als Summe von Gläubigen zu verstehen. *„Dieser Titel ist berechtigt, solange die Kirche eben als die Sammlung einzelner Gläubigen, auch als das strukturierte soziale Gebilde gesehen wird, als das wir sie heute zu betrachten gewöhnt sind“*³⁷¹, betont HANS URS VON BALTHASAR. Und als mögliche Erklärungshilfe wird in *Lumen Gentium* VIII AUGUSTINUS zitiert: *„Sie ist sogar Mutter der Glieder [Christi], ... denn sie hat in Liebe mitgewirkt, dass die Gläubigen in der Kirche geboren würden, die dieses Hauptes Glieder sind“*³⁷² (LG 53). Ähnlich erklärt es HANS URS VON BALTHASAR mit dem Verweis auf die Mutterschaft Marias gegenüber Christus und damit auch gegenüber seiner Glieder: *„Man kann sie ‚Mutter der Kirche‘ nennen, weil sie die Mutter Christi und damit aller seinen mystischen Glieder ist.“*³⁷³ Maria sei zwar die leibliche Mutter Christi, aber nur die Adoptivmutter der Gläubigen,³⁷⁴ betont RENÉ LAURENTIN.

In diesem Sinne finden sich noch weitere Aussagen im *textus approbatus*, in dem von der *„Mutter der Menschen, vor allem der Gläubigen“* (LG 54) die Rede ist. Es ist die logische Weiterführung von Joh 19,35 in der Ausweitung der Sohnschaft des Johannes auf alle Jünger, also auf alle Gläubigen. So könnte man auch die *filialis* [kindliche] Verehrung der Kirche – der Gläubigen – gegenüber Maria als *amantissima mater* [geliebte Mutter] (LG 53) verstehen. Es geht weniger um eine kindlich-naive Verehrung, als um den Ausdruck einer Mutter-Sohn-Beziehung. Einen weiteren Hintergrund bildet die Eva-Maria-Parallele. Im Blick auf Eva wird auch Maria *„Mutter der Lebendigen“* (LG 56) genannt. Darin versteht OTTO SEMMELROTH SJ die vielfach geforderte *„geistliche Mutterschaft gegenüber den Gläubigen“*³⁷⁵.

³⁷⁰ Eine umfassende Darstellung des Themas findet sich in: DITTRICH, Achim, *Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels*, Würzburg 2009.

³⁷¹ BALTHASAR, Ursprung 128.

³⁷² AUGUSTINUS, *De. S. Virginitate*, 6 (PL 40, 399) zit. nach SEMMELROTH, 329.

³⁷³ BALTHASAR, Ursprung, 108.

³⁷⁴ vgl. LAURENTIN, 333.

³⁷⁵ SEMMELROTH, 327.

Jetzt stellt sich die Frage nach dem *munus maternum* (LG 60) gegenüber den Menschen. Sie wurde grundsätzlich schon im Zusammenhang mit der „Solidarität der Glieder“ (3.2.3) untereinander behandelt und soll nun unter dem Aspekt der Mütterlichkeit kurz erneut aufgegriffen werden. Maria lebt im Himmel weiter, was sie in ihrem irdischen Leben gelebt hat: vielfältige Fürbitte. So sorgt sie *materna sua caritas de fratribus filii* [in ihrer mütterlichen Liebe für die Brüder des Sohnes], und die Geschwister Jesu stehen *maternum fulti praesidium* [unter dem mütterlichen Schutz] (LG 62). Von einer Vermittlung aller Gnaden durch die Hände Marias, wie es unter den Theologinnen und Theologen immer wieder besprochen wird, ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede.

In eine andere Kerbe schlägt JOSEPH RATZINGER, der anhand einer Parallelisierung mit Abraham als „Vater der Glaubenden“ Maria als „Mutter der Glaubenden“ begreift.³⁷⁶ Allerdings ist im Zweiten Vatikanischen Konzil nicht viel in diese Richtung kommuniziert worden. Die vielfältigen Parallelisierungsmöglichkeiten zeigt folgende Skizze auf:

Abraham glaubt Gott, der ihm trotz Unfruchtbarkeit einen Erstgeborenen schenkt. Abraham gibt seinen Sohn Isaak hin, der das Holz auf Morijah trägt. Gott rettet Isaak.

Maria glaubt Gott, der ihr trotz sexueller Enthaltsamkeit einen Erstgeborenen schenkt. Maria gibt ihren Sohn hin, der das Holz des Kreuzes auf Golgotha trägt. Gott erweckt Jesus.

So wird Abraham zum Typus für Maria, die durch Glaube, Hoffnung und Liebe zur neuen Stammutter wird. Darüber hinaus führt die Parallelisierung mit Abraham (Gen 18,14a; Röm 4,17-21) auch zu einer normativen Funktion gegenüber den Gläubigen, die in den beiden Typen Grundhaltungen des Glaubens erkennen und nachahmen.³⁷⁷

3.3.2 Maria vor der Kirche

Die zweite Interpretation Marias als Mutter der Kirche betont, „*Maria stehe über oder außerhalb der Kirche*“³⁷⁸. Dies ist die Konsequenz, die „*das heilsgeschichtliche Prius und das heilstheologische Plus der Stellung Mariens*“³⁷⁹, hervorruft, wie LEO SCHEFFZYK erläutert. Das bedeutet für ihn, dass sie der Kirche nicht nur ko-existent (vgl. Typus) und in-existent (vgl. Glied) ist, sondern auch ko-extensiv im Sinne eines über die Kirche Hinausgehens. Maria ist für ihn „*zeitlich wie sachlich extensiv*“³⁸⁰.

Das *plus* [mehr] Marias gegenüber der Kirche besteht nach LEO SCHEFFZYK in einer sachlichen Extensität. Diese gründe in der „*ungebrochen geistig-gnadenhaften Christusbeziehung in einer so vollendeten Weise*“³⁸¹. In Maria schaue die Kirche selbst ihre eigene zukünftige Vollendung, die sie noch nicht erreicht hat. Dieses *plus* kann sich auch durch die einzigartige Gliedschaft Marias

³⁷⁶ vgl. RATZINGER, Ursprung 61

³⁷⁷ vgl. MÜHLEN, 22.

³⁷⁸ MÜHLEN, 21.

³⁷⁹ SCHEFFZYK, 422.

³⁸⁰ SCHEFFZYK, 422.

³⁸¹ SCHEFFZYK, 422.

ausdrücken, durch die „*die Kirche in der seligsten Jungfrau schon zur Vollkommenheit gelangt ist*“ (LG 65).

Das *prius* [vorher] ist das Jawort, das die biologische Mutterschaft begründet und sich im Laufe des irdischen Lebens Marias an der Seite Jesu durch die Treue bewährte. Dieses *prius* gegenüber der Kirche sei nicht bloß biologisch zu verstehen, sondern vielmehr theologisch.³⁸² Denn erstens stehe Maria „*an der Spitze der das Heil empfangenden Menschheit und fasst das Glaubens-Ja in einem wahren Sinne zusammen.*“³⁸³ So wird deutlich, dass sie der Kirche Mutter ist, weil sie *singulari prorsus modo cooperata* [in durchaus einzigartiger Weise mitgewirkt] hat (LG 61).

Ein zweiter Aspekt des *prius* liegt in der Geburt der Kirche zu Pfingsten. Durch die anwesende Maria wird die Kirche, die am Kreuz empfangen wurde, geboren. Doch nach der Himmelfahrt Jesu kommen Maria und die Apostel zusammen, um „*mit ihren Gebeten die Gabe des Heiligen Geistes [zu] erflehen.*“ (LG 59)

Und drittens hat das irdische Leben Marias auch eine Entsprechung im Himmel, wie JOSEPH RATZINGER formuliert: „*Er [Lukas] zeigt, dass Marias Mutterschaft nicht nur einmaliges biologisches Geschehen ist, sondern dass sie Mutter mit ihrer ganzen Person war und ist und daher auch bleibt.*“³⁸⁴

Einen weiteren Aspekt des *prius* wirft RENÉ LAURENTIN in die Diskussion ein. Er stellt fest, dass der Gegensatz zwischen Maria und der Kirche, den das *prius* begünstigt, überwunden werden kann, indem die Kontinuität zwischen dem Volk Israel und der Kirche in Maria ausgesagt wird: „*Israel wird durch den Glaubensgehorsam, wie er sich zunächst in Maria findet, zum geistigen Leib des Herrn, zur Kirche des Herrn.*“³⁸⁵ So ist in Maria die Kirche zugegen. Hier kann LEO SCHEFFZYK anknüpfen, der trotz der Differenz in der Extensivität Maria „*als die primordiale Kirche*“³⁸⁶ – als Kirche in erster Ordnung – bezeichnet. So ist Maria nach einem dem HAYMO VON HALBERSTADT zugeschriebenen Kommentar „*die personhafte Darstellung der Kirche*“³⁸⁷.

3.3.3 Die Kirche als Mutter

Die Bezeichnung der Kirche als Mutter ist in der Tradition reich bezeugt, wie die Arbeiten von HUGO RAHNER SJ (1.4.3) vom mütterlichen Typus für Maria und die Kirche aufgewiesen haben. So könnte auch Maria als „Mutter Kirche“ verstanden werden, denn „*sie nimmt so die Mutterschaft der Kirche voraus*“³⁸⁸. So kommentiert auch HANS URS VON BALTHASAR, dass das „der“ von „Mutter der Kirche“ immer mehr verschwinden könnte und zu einem „Mutter Kirche“ werde.³⁸⁹ Es ist unbestritten „*dass*

³⁸² vgl. BALTHASAR, Ursprung 125.

³⁸³ SEMMELROTH, 332.

³⁸⁴ RATZINGER, Ursprung 49.

³⁸⁵ LAURENTIN, 323.

³⁸⁶ SCHEFFZYK, 422.

³⁸⁷ HAIMO VON HALBERSTADT (PL 117, 1081 A), zit. nach SCHEFFZYK, 422.

³⁸⁸ LAURENTIN, 322.

³⁸⁹ BALTHASAR, Ursprung 129.

die Kirche unsere Mutter ist und dass diese Mütterlichkeit anschaulich und ablesbar wird an der Tatsache und der Art, wie Maria die Mutter Jesu war.“³⁹⁰ Ähnlich in *Lumen Gentium* VIII: „Nun aber wird die Kirche, indem sie Marias geheimnisvolle Heiligkeit betrachtet, ihre Liebe nachahmt und den Willen des Vaters getreulich erfüllt, durch die gläubige Annahme Gottes auch selbst Mutter: Durch Predigt und Taufe nämlich gebiert sie die vom Heiligen Geist empfangenen und aus Gott geborenen Kinder zum neuen und unsterblichen Leben“ (LG 64).

In diesem Zusammenhang taucht eine Diskussion auf, die bereits grundsätzlich die Perichorese zwischen Maria und der Kirche in Frage stellte. So wie Maria ein *prius* und *plus* gegenüber der Kirche habe, verweisen katholische wie protestantische³⁹¹ Theologen darauf, dass auch die Kirche selbst Elemente in sich trage, an denen Maria keinen Anteil habe. Die Kritik geht davon aus, dass die Kirche „hierarchisch“ sei. Das stimmt, insofern in *Lumen Gentium* selbst von *hierarchicae donae* [hierarchischen Gaben] (LG 5), *hierarchica organa* [hierarchischen Organen] (LG 8), *hierarchicum sacerdotium* [hierarchischem Priestertum] (LG 10), einer *hierarchica ecclesiae constitutio* [hierarchischen Verfasstheit der Kirche] (LG 43), einer *ecclesiae structura hierarchica* (LG 44) [hierarchischen Struktur der Kirche] und einer *ecclesiastica hierarchiae* [kirchlichen Hierarchie] (LG 45) die Rede ist. Es stimmt aber nicht, sofern die Kirche als Leib Christi definiert ist, in der Christus als Haupt durch das hierarchische Priestertum wirkt. Denn im Zweiten Vatikanischen Konzil wird nicht gesagt, dass der Leib Christi hierarchisch sei. Differenziert man Haupt und Leib Christi, so können die Aussage von RENÉ LAURENTIN, dass Maria „an diesen Dienstämtern keinen Anteil“³⁹² hat, und die Tatsache, dass Maria Typus der Kirche ist, nebeneinander bestehen. Die angesprochene Differenz könnte man auf folgende Formel verkürzen: Die Kirche als Leib Christi ist nicht hierarchisch, aber in ihr wirkt das Haupt durch die Hierarchie.³⁹³

Das Gegenteil behauptet PETER HÜNERMANN – mit Verweis auf MATTHIAS J. SCHEEBEN –, der im Kontext „der sakramentalen und zur jurisdiktionellen Mutterschaft und Organisation der Kirche“³⁹⁴ schreibt: „Die ganze Tätigkeit des Priestertums in der Kirche läuft, um mit dem Apostel zu reden, darauf hinaus, Christus in ihren Gliedern zu bilden, sie mit Christus zu vereinigen, sie ihm gleichförmig zu machen und zum Maße des Vollalters Christi heranzuziehen, und durch die Beziehungen auf diesen Zweck erhält sie, mehr oder weniger, nach allen ihren Richtungen hin eine höhere, übernatürliche Bedeutung; überall prägt sich darin die erhabene Mutterschaft der Kirche aus.“³⁹⁵ Genau diese Tätigkeit des Priestertums sieht PETER HÜNERMANN in LG 64 und 65 beschrieben, projiziert sie auf Maria und folgert für die Diskussion um die Frauenordination: „Für die fortgehende Diskussion um die Möglichkeit einer Ordination von Frauen, sollte dieses Argument

³⁹⁰ BALTHASAR, Ursprung 112.

³⁹¹ vgl. GORSKI, 204.

³⁹² LAURENTIN, 324.

³⁹³ vgl. BALTHASAR, Ursprung 151.

³⁹⁴ HÜNERMANN, 532.

³⁹⁵ SCHEEBEN, Mysterien, 451, zit. nach HÜNERMANN, 532.

aufgegriffen werden.“³⁹⁶ Dabei übersieht PETER HÜNERMANN die Differenz zwischen gemeinsamem und hierarchischem Priestertum, die beide Anteil am Priestertum Christi haben. Folgerichtig kommentiert OTTO SEMMELROTH SJ im Sinne des gemeinsamen Priestertums, dass die *missio apostolica* [apostolische Sendung] (LG 65) nicht hierarchisch ist, sondern alle Christgläubigen betrifft. „Da die missionarische Aufgabe, also Apostolat in diesem weiteren Sinne, nicht ans Amt gebunden, sondern Funktion der ganzen Kirche und Aufgabe jedes ihrer Gläubigen ist, kann also mit Recht die Kirche in dieser mütterlichen Fruchtbarkeit zu Maria als ihrem Urbild aufblicken.“³⁹⁷

3.3.4 Die mütterliche Dimension der Glieder

Was von der Kirche als Mutter gilt, muss auch in einer bestimmten Weise für die Glieder gelten. So fordert der *textus approbatus*: „alle müssen von dieser mütterlichen Liebe beseelt sein“ (LG 65). In diesem Sinn bringen auch die Gläubigen Christus zur Welt, sei es in ihrem Leben – sei es im Leben der anderen Menschen. Erstes führt uns zur marianischen Spiritualität, die in 4.3.2 behandelt wird, zweiteres zeigte sich in der Solidarität der Glieder (vgl. 3.2.3). Zusammenfassend wird in LG 65 beschrieben, dass die Kirche – die Christgläubigen – „ihrem erhabenen Typus ähnlicher durch dauerndes Wachstum in Glaube, Hoffnung und Liebe und durch das Suchen und Befolgen des Willens Gottes in allem“ wird und dass Christus „durch die Kirche auch in den Herzen der Gläubigen geboren werde und wachse“ (LG 65). Die Weitung der Mütterlichkeit Marias auf alle Glieder des Leibes trifft auch auf Paulus zu, der in dem Brief an die Galater schreibt, dass er „von neuem Geburtswehen erleide, bis Christus in euch Gestalt annimmt“ (Gal 4,19). Dieses Zitat wurde auch in LG 7 aufgenommen.

Ertrag

Maria als „Mutter der Kirche“ bedeutet, dass sie die „Mutter der Gläubigen“ ist, in denen Christus geboren wird. Diese mütterliche Dimension behält Maria aber nicht für sich, sondern sie ist gerade auch darin Typus der Kirche und der gläubigen Seele.

³⁹⁶ HÜNERMANN, 532.

³⁹⁷ SEMMELROTH, 343.

4. Perspektiven

Die dem *textus approbatus* zugrundeliegende Synthese der mariologischen Positionen im Zweiten Vatikanischen Konzil bezeichnet JEAN GALOT SJ als eine „qualitative“ Entwicklung im Gegensatz zu einer „quantitativen“³⁹⁸. Der Kernsatz lautet dabei *Deipara est Ecclesiae typus* (LG 63). Dieser Ausdruck, der von AMBROSIUS stammt, kennzeichnet die Kontinuität der ekklesiologischen Mariologie, die sich inhaltlich primär im *textus approbatus* zeigt und sich sekundär in der strukturellen Integration von *De Beata Maria Virgine* in das Schema *De Ecclesia* niedergeschlagen hat. Durch die vertiefte Interpretation des *textus approbatus* (3.) wurde ein erneuerter mariologischer Standpunkt gewonnen, von dem aus zusammenfassend die Perspektiven für die Theologie (4.1), die Ökumene (4.2) und die Spiritualität (4.3) in diesem Kapitel aufgezeigt werden.

4.1 Maria als Repräsentantin des Volkes Gottes

Im Laufe der Arbeit hat sich das Zitat von AMBROSIUS *Deipara est Ecclesiae typus* (LG 63) als leitende Formel zum Verständnis der Mariologie etabliert. Daraus ergeben sich theologische Perspektiven, von denen die Frage nach der Ekklesiologie als Standort Marias (4.1.1), die bräutliche Dimension Marias (4.1.2) und die Öffnung des Typus Marias auf Israel (4.1.3) herausgegriffen und im Folgenden skizziert werden.

4.1.1 Ekklesiologie als Standort Marias

Die Mariologie im Zweiten Vatikanischen Konzil hat den Platz Marias auf der Seite der Glieder des Leibes Christi gegenüber Christus, dem Haupt, der aus ihr Fleisch angenommen hat, bekräftigt. In letzter Konsequenz kann nicht mehr über Maria gesagt werden, was nicht auch über die Kirche in ihrer Vollendung gesagt werden könnte oder für die Glieder der Kirche in analoger Form zugänglich sei.

Die Arbeiten von MATTHIAS J. SCHEEBEN (1.3) und HUGO RAHNER SJ (1.4) haben aufgezeigt, wie stark die Perichorese zwischen Maria und der Kirche in der Tradition seit den Kirchenvätern verankert ist. Einzelne *vota* der Bischöfe haben im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils Erklärungen zu diesem Thema gefordert (2.2). Die Analyse des *textus approbatus* im dritten Kapitel hat klar aufgezeigt, worin der Standort Marias besteht.

Auch wenn in der Rezeption der Mariologie im Zweiten Vatikanischen Konzil gerne auf die strukturelle Entscheidung vom 29. Oktober 1963 Bezug genommen wird, so hätte ein inhaltliches Problem über Wahrheit oder Unwahrheit einer Lehre nicht mit einer Mehrheit von 50,8 Prozent entschieden werden können.³⁹⁹ Denn die Integration des Schemas ist die logische Konsequenz des Inhalts – und nicht umgekehrt –, der uns in Form des *textus approbatus* als Grundlage zur Verfügung

³⁹⁸ vgl. GALOT, 461.

³⁹⁹ vgl. RATZINGER, König.

steht. So ergibt sich für den Standort Marias die Ekklesiologie unter drei Gesichtspunkten als notwendig – wenn auch nicht als hinreichend: Maria ist „*überragendstes und völlig einzigartiges Glied der Kirche*“ und die Gläubigen verehren sie „*als geliebte Mutter*“ (LG 53). Darüber hinaus ist sie in ihrer Sendung „*Typus der Kirche*“ (LG 63), wenngleich ihre Stellung als Mutter der Glieder eine hervorragende ist und sie von allen Gliedern verehrt wird: „*Auch bei der Auferbauung des Leibes Christi waltet die Verschiedenheit der Glieder und der Aufgaben. [...] Folglich leiden, wenn ein Glied leidet, alle Glieder mit, und wenn ein Glied Ehre empfängt, freuen sich alle Glieder mit* (vgl. 1Kor 12,26)“ (LG 7).

Die Mariologie in der Ekklesiologie zu verorten, gilt allerdings nur unter Voraussetzung, dass die Lehre von der Kirche nicht isoliert von der Christologie betrachtet wird. Denn die *Ecclesia* steht in einer engen Verbindung zu Christus, dem Haupt und Bräutigam. So hat Maria als herausragendes Glied des Leibes Christi Anteil an Leben und Leiden Christi. In ihrem Leben ist sie immer mehr Christus, dem Prototypus, ähnlich geworden, wie alle Glieder des Leibes ihm ähnlicher werden. Das bedeutet, dass Maria in ihrem Ja-Wort und in ihrer Treue bis zum Kreuz die Kirche als Familie Gottes dem Geiste nach repräsentiert.

Wenn in Folge weiterhin dogmatische Bücher die Mariologie als eigenständigen Traktat oder in Verbindung mit anderen Traktaten erörtern, ist dies zulässig, solange es nicht auf Kosten der ekklesiotypischen Dimension Marias geht. In diesem Sinn ist HERIBERT MÜHLEN Recht zu geben, wenn er feststellt, „*dass eine künftige Mariologie nicht mehr getrennt von der Ekklesiologie betrieben werden kann*“⁴⁰⁰. Doch weil die ekklesiologische Verortung nicht exklusiv ist, stellt LEO SCHEFFZYK klar, dass man aus *Lumen Gentium* nicht ableiten könne, dass die Mariologie „*nicht mehr als eigener Traktat entwickelt werden dürfe*“. Noch viel weniger könne man aus dem faktischen Inhaltsverzeichnis ablesen, dass die Mariologie immer „*an den Schluss der Ekklesiologie gesetzt werden müsste*“⁴⁰¹. Das wäre nur eine der „*unsachgemäßen Konsequenzen und negativen Begleiterscheinungen*“⁴⁰² vor denen LEO SCHEFFZYK warnt.

Eine weitere negative Begleiterscheinung betrifft nach dem Urteil von JOSEPH RATZINGER beispielsweise die „*Absorption der Mariologie durch die Ekklesiologie*“⁴⁰³. Das Problem verstärkt sich, wenn das Verständnis der Kirche auf eine soziologische Größe reduziert wird. So ist die Bedingung für die recht verstandene ekklesiotypische Mariologie nach LEO SCHEFFZYK, dass „*diese Symbolik damals [zur Zeit der Kirchenväter] realbildlich verstanden wurde, d.h. nicht im Sinne von moralischer Beispielhaftigkeit, sondern im Sinne des Offenbarwerdens des Urbildes und Abbildes und der Teilhabe des Abbildes am Urbild. Dieses realsymbolische Verständnis der Maria-Kirche-Typologie*

⁴⁰⁰ MÜHLEN, 23.

⁴⁰¹ SCHEFFZYK, 413.

⁴⁰² SCHEFFZYK, 422.

⁴⁰³ RATZINGER, Ursprung, 19.

ist heute aber am Schwinden“⁴⁰⁴. Umgekehrt kann gerade die Ekklesiologie durch die typologische Perspektive der historisch realen Person Marias profitieren, und die Kirche ihren eigentlichen Charakter als *instrumentum salutis* im Verständnis der Gläubigen gewinnen.

Trotz des einhelligen Befundes die Mariologie im Kontext der Ekklesiologie zu behandeln, hat dies in der Theologie nur wenig Einfluss ausgeübt. MICHAEL SCHMAUS, *peritus* im Zweiten Vatikanischen Konzil, ist bis 1978 der einzige Systematiker gewesen, der die Mariologie von der Kirche her betrachtete.⁴⁰⁵ Auf der anderen Seite greift der *Katechismus der Katholischen Kirche* die ekklesiotypische Mariologie strukturell auf und bettet den Absatz 6 „*Maria – Mutter Christi, Mutter der Kirche*“ in den Artikel 9 „*Ich glaube ... die heilige katholische Kirche*“ (vgl. KKK 963-975) ein.

4.1.2 Die bräutliche Dimension Marias

Im Zweiten Vatikanischen Konzil tritt Maria als Braut des Logos, der zweiten göttlichen Person, in Erscheinung ohne explizit so genannt zu werden. Doch die bräutliche Dimension Marias ist nicht zu leugnen und hat enormes hermeneutisches Potential für die Mariologie. Das bräutliche Verhältnis Marias zur zweiten göttlichen Person, das ideal und vollendet ist, wird nachgeahmt von der Kirche und ihren Gliedern, die alle mit Maria am Wirken Christi partizipieren.

Im Laufe der Arbeit wurde diese Position der „*bräutlichen Gottesmutterschaft*“ bei MATTHIAS J. SCHEEBEN systematisch erarbeitet (1.3), die ganz dem Befund der Kirchenväter, wie HUGO RAHNER SJ es bezeugt (1.4), entspricht.

Im Zweiten Vatikanischen Konzil wird betont, dass Christus „*die Kirche als seine Braut*“ liebt (LG 7). Besteht nun zwischen Maria, die unentwegt als *virgo* in Erscheinung tritt, und der Kirche eine Perichorese, die im Begriff des Typus (LG 63) grundgelegt ist, dann bestimmt diese auch die bräutliche Dimension Marias. Auch die Eva-Maria-Parallele öffnet den Blick auf Maria als *socia* des „neuen Adams“ (LG 56).

Die Betonung der bräutlichen Dimension Marias ist auf vielfache Weise hilfreich für das Verständnis der Mariologie. Sie unterstreicht die Präexistenz des Logos, der aus Maria Fleisch angenommen hat und schiebt der falschen Idee – von der Mutterschaft Marias und der Vaterschaft Gottes auf die gemeinsame Elternschaft zu schließen – einen Riegel vor. Durch diese bräutliche Beziehung Marias zu Christus wird auch der Sinn der Jungfräulichkeit als ein Bestehen in der Treue des Ja-Wortes bis zum Kreuz unterstrichen und verständlich.

Das Verständnis von Maria als Braut fördert auch einen neuen Blick auf die Rolle der Kirche und der Gläubigen. Weil Maria deren Urbild ist, sind sie Braut gegenüber Christus dem Bräutigam. Aus dieser *unio cum filio* ergeben sich auch Perspektiven für ein besseres Verständnis der *cooperatio* der Braut –

⁴⁰⁴ SCHEFFZYK, 423.

⁴⁰⁵ vgl. KÖSTER, Traktat 382.

Maria, Kirche, Gläubige – am Werk des Bräutigams. Doch kann dieses Bild bei der Verwendung in der Katechese heute angesichts der einer Ehe inwohnenden gleichberechtigenden Partnerschaft an seine Grenzen stoßen, wenn die Beziehung zwischen Leib und Haupt Christi im Sinne der Subordination bestehen bleiben muss.

Die Kritik, diese Realität mit dem Begriff der Braut zu beschreiben, wurde bereits ausführlich im Rahmen der Überlegungen rund um MATTHIAS J. SCHEEBEN (1.3.4) behandelt. So liegt der Hauptkritikpunkt bis heute in der vermeintlich schiefen Optik, wenn die Beziehung Marias zu Christus, ihrem Sohn, als bräutlich verstanden wird. Die theologisch scharfe Unterscheidung zwischen dem präexistenten Logos und dem von Maria geborenen Christus, lässt sich nicht auf allen Ebenen umsetzen, wo doch Christus als Bräutigam bezeichnet wird, der die Kirche als seine Braut liebt und dem Maria am Kreuz treu zur Seite steht. Dennoch ist zu hoffen, dass dieser Begriff zukünftig einem besseren Verständnis von Maria und der Kirche dienen wird können.

4.1.3 Maria als Repräsentantin des heiligen Restes Israels

Das Zweite Vatikanische Konzil öffnet in *Lumen Gentium* VIII die Perspektive, in Maria „nicht nur das Urbild der Kirche, sondern auch das Inbild Israels“⁴⁰⁶ zu sehen. Diesen Blickwinkel nimmt auch der Theologe GERHARD LOHFINK (*1934) in seinem 2008 erschienenen Buch *Maria – nicht ohne Israel* ein und gibt damit eine neue Perspektive für die Mariologie vor. Er setzt zwar in seiner Argumentation bei der Dogmatisierung der *Maria immaculata* 1854 an, doch ist seine Arbeit auch im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erwähnenswert, weil seine Kernthese von Repräsentation des Volkes Israel in Maria durch *Lumen Gentium* VIII eine kräftige Stütze erhält.

In dieser Arbeit wurden bereits wesentliche Grundlagen dieser These vorbereitet: die repräsentative Funktion des Typus (1.1.1) und die alttestamentlichen Vorbilder in *Lumen Gentium* VIII (3.1.3). Maria als Repräsentantin des Volkes Israel vermag auch die Kluft zwischen *synagoga* und *ecclesia* zu schließen, die als Gefahr der Typologie (1.1.2) am Beginn der Arbeit angesprochen wurde.

So wird im Zweiten Vatikanischen Konzil der Grundsatz *Deipara est Ecclesiae typus* (LG 63) zweifach auf das alttestamentliche Israel hin geöffnet.⁴⁰⁷ Zum einen durch die Kirche, die „von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten“ (LG 2) reicht. Zum anderen durch die Jüdin Maria, die als Tochter Sion die Demütigen und Frommen repräsentiert: „Sie ragt unter den Demütigen und Armen des Herrn hervor, die das Heil mit Vertrauen von ihm erhoffen und empfangen. Mit ihr als der erhabenen Tochter Sion ist [...] die Zeit erfüllt“ (LG 55). Maria ist als Tochter Zion Repräsentantin des Volkes Israel und gleichzeitig Typus der Kirche, die nach *Lumen Gentium* bereits im Volk Israel vorbereitet wurde: „In der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund wurde sie [die Kirche] auf wunderbare Weise vorbereitet“ (LG 2).

⁴⁰⁶ LOHFINK, 292.

⁴⁰⁷ vgl. LOHFINK, 307.

Die Argumentation von GERHARD LOHFINK setzt bei der *Maria immaculata* an. Sie wurde im „*Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi*“⁴⁰⁸ von der Erbschuld bewahrt. Zum einen ergibt sich für GERHARD LOHFINK, dass die Erlösung zeitlich vor dem Kreuz stattfand und dass keine Aussage getroffen wurde, ob die Bewahrung vor der Erbschuld ein singuläres Ereignis sei.⁴⁰⁹ Das bedeute, dass Gott vielmehr seit der erworbenen Erbschuld durch Adam Menschen vor dem „*Unheilszusammenhang*“ bewahrt habe. In diesem Sinn seien auch die alttestamentlichen Heiligen, deren bekanntester Johannes der Täufer ist, zu sehen.⁴¹⁰ Sie sind Zeugnis für folgenden Schluss: „*Es gab schon vor Christus Gnade. Aber es war bereits die Gnade Christi.*“⁴¹¹ Trotz der einen Gnade Christi, gibt es einen Unterschied zwischen der Bewahrung Marias und der Befreiung anderer Menschen, die GERHARD LOHFINK außer Acht lässt. Zweitens wird die Kirche *praefigurata* [vorausbedeutet] in der Geschichte des Volkes Israel (vgl. LG 2). „*Bereits innerhalb des Alten Testaments ereignet sich für die Theologen der ersten Jahrhunderte unablässig Kirche – in vielen Personen und in vielen Präfigurationen.*“⁴¹²

Die alttestamentlichen Personen sammeln sich im sogenannten „*heiligen Rest*“. Neben dem immer wieder untreuen Volk Israel bleibt über die Jahrhunderte ein heiliger, makelloser Rest bestehen oder von Gott bewahrt⁴¹³ und bildet die „*Keimzelle des Heils*“⁴¹⁴. Wenn dieser heilige Rest nun als Tochter Zion⁴¹⁵ bezeichnet wird und in Verbindung mit einer Stelle aus dem Prophetenbuch Zefanja gebracht wird, das als Vorlage der Verkündigungsszene betrachtet wird, wird nun die Brücke zwischen dem heiligen Rest, der Tochter Zion, und Maria, geschlagen: „*Und ich lasse in deiner Mitte übrig ein demütiges und armes Volk, das seine Zuflucht sucht beim Namen des Herrn. Der Rest von Israel wird kein Unrecht mehr tun und wird nicht mehr lügen, in ihrem Mund findet man kein unwahres Wort mehr. Ja, sie gehen friedlich auf die Weide und niemand schreckt sie auf, wenn sie ruhen. Juble, Tochter Zion! Jauchze, Israel! Freu dich und frohlocke von ganzem Herzen, Tochter Jerusalem! Der Herr hat das Urteil gegen dich aufgehoben und deine Feinde zur Umkehr gezwungen. Der König Israels, der Herr, ist in deiner Mitte; du hast kein Unheil mehr zu fürchten*“ (Zef, 3.12-15). Dieser heilige Rest wird durch Maria real figuriert. Sie ist nach MICHAEL SCHMAUS „*Repräsentantin des alttestamentlichen Gottesvolkes*“⁴¹⁶. So wird auch der Titel der lauretanischen Litanei „*Königin der Patriarchen und Propheten*“ in den richtigen Kontext eingebettet und verständlich. Zusammenfassend spricht HANS URS VON BALTHASAR von Maria als „*die überbietende Zusammenfassung des ganzen alttestamentlichen hoffenden Glaubens Abrahams [...], also das Einbezogensein des Alten Bundes in den Neuen, des Judentums in die Kirche, was gar nicht anders möglich ist, wenn Gottes Heilswirken*

⁴⁰⁸ LOHFINK, 338.

⁴⁰⁹ vgl. LOHFINK, 312.

⁴¹⁰ vgl. LOHFINK, 332.

⁴¹¹ LOHFINK, 340.

⁴¹² LOHFINK, 292.

⁴¹³ vgl. LOHFINK 206.

⁴¹⁴ LOHFINK, 214.

⁴¹⁵ vgl. Ez 6,8-10; Jes 1,5-9; Jes 4,2-6; Jes 6,13.

⁴¹⁶ LOHFINK, 293.

ein einheitliches und unzerspaltenes sein soll.“⁴¹⁷ Und auch OTTO SEMMELROTH SJ sieht die Kirche im Volks Israel bestehen: *„So ist die Kirche, die schon im ersten Augenblick des Daseins Mariens, schon in den Gerechten des Alten Bundes, in allen begnadeten Menschen in einem wahren, realen Sinne bestand, aus Mariens miterlösendem Jawort ohne Erbsünde.*“⁴¹⁸

In Maria wird die Kontinuität zwischen Israel und der Kirche gesehen und garantiert: Denn *„erst recht dürfen wir über Maria nur dann reden, wenn wir auch über Israel reden.*“⁴¹⁹ Die Konsequenzen sieht GERHARD LOHFINK in einer neuen Relation zwischen Kirche und Israel. Die neu gewonnene Beziehung steht im Zeichen des Dankes der Kirche gegenüber Israel. Sie steht unter der Mutterschaft Israels gegenüber der Kirche, und *„Maria ist das Realsymbol für die Einheit von Synagoge und Kirche als der einen Braut Gottes. So kann die Theologie in der Person Marias hinter die erste und uralte Aufspaltung des Gottesvolkes zurückgehen: hinter die Aufspaltung zwischen Juden und Christen*“⁴²⁰. Offen bleibt allerdings die Frage nach dem Fortbestehen des Heiligen Rests. So ist für die weitere Arbeit an diesem Thema bedeutsam, inwieweit Maria den Heiligen Rest Israels in der Gegenwart repräsentiere.

⁴¹⁷ LOHFINK, 293.

⁴¹⁸ LOHFINK, 323.

⁴¹⁹ LOHFINK, 402.

⁴²⁰ LOHFINK, 403.

4.2 Perspektiven für die Wiederherstellung der Einheit

Im Zweiten Vatikanischen Konzil zeigte die katholische Kirche ihren ernsten Willen, einen Beitrag zur Wiederherstellung der Einheit zu leisten. Auch in der Mariologie wurde den Stimmen der nichtkatholischen Theologen Gehör geschenkt. Bereits in den eingegangenen *vota* war immer wieder die ökumenische Frage deutlich zur Sprache gekommen (2.2). Die ökumenischen Bemühungen richteten sich zum einen an die Kirchen des Ostens und zum anderen die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland. Der *textus approbatus* wollte dem Anspruch gerecht werden, der in LG 67 formuliert wurde: „*Wort, Schrift und Tat*“ sollen kein Anlass sein, dass „*getrennte Brüder oder andere*“ (LG 67) in die Irre geführt werden.

In diesem Kapitel soll nun geklärt werden, ob und inwieweit die Ökumene von der Mariologie im Zweiten Vatikanischen Konzil profitiert hat. Durch die enge Verbindung mit der Ekklesiologie wird die Mariologie zum Prüfstein einer gemeinsamen Rechtfertigungslehre mit dem *Lutherischen Weltbund* (4.2.1) und bildet ein gemeinsames Erbe von Ost und West (4.2.2).

4.2.1 Prüfstein einer gemeinsamen Rechtfertigungslehre

Die Hoffnung, dass die Ökumene durch den Grundsatz *Deipara est Ecclesiae typus* (LG 63) profitieren könnte, wäre bereits mit einem Blick auf MARTIN LUTHER relativiert worden. Zwar konnten die formalen Bedenken einer zu isolierten Mariologie durch die Integration des Schemas *De Beata Maria Virgine* zerstreut werden, doch gewannen die Differenzen in der Frage der Rechtfertigung durch den engen Konnex zur Ekklesiologie und der Mitwirkung des Menschen eine mariologische Brisanz. Nach einer kurzen Skizze der Mariologie bei MARTIN LUTHER wird der Blick auf die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, die am 31. Oktober 1999 zwischen der *Katholischen Kirche* und dem *Lutherischen Weltbund* unterzeichnet wurde, gerichtet und auf eine gemeinsame Mariologie hin befragt.

Zwar ist „*das Wort, das aus Maria Fleisch angenommen hat*“ (UR 14) ein Zeichen der Übereinstimmung unter den Christen, doch werden bereits im Zweiten Vatikanischen Konzil die „*discrepantias [...] de mysterio ministerioque Ecclesiae et munere Mariae in opere salutis*“ [Unterschiede über das Geheimnis und den Dienst der Kirche und über die Aufgabe Marias im Heilswerk]“ (UR 20) erwähnt. Die Kontroverse beginnt gleich mit dem göttlichen Heilsmysterium, das „*offenbar und [...] fortgesetzt wird in der Kirche*“ (LG 52). In der Eva-Maria-Parallele wird der Beitrag Marias durch „*ihr empfangendes Ja*“ (LG 56) unterstrichen. Es wird betont, „*dass Maria nicht bloß passiv von Gott benutzt wurde, sondern in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt hat*“ (LG 56). Diese Mitwirkung Marias überdauert ihr irdisches Leben „*bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten*“ (LG 62).

Vorweg die Gemeinsamkeiten zwischen dem *textus approbatus* und der Mariologie von MARTIN LUTHER. Er stellte sich klar in die Tradition der ihm bekannten „mariologischen“ Dogmen und nennt Maria gemäß dem Konzil von Ephesos 431 die „*Mutter Gottes*“⁴²¹. Sie ist „*das allervornehmste Beispiel der Gnade Gottes*“⁴²², weil sie Mutter Christi *corporaliter* [dem Fleisch nach] ist⁴²³. Es findet sich auch die Annahme der *semper virgo* [immerwährenden Jungfrau] in den *Schmalkalddischen Artikeln* Luthers aus dem Jahr 1537⁴²⁴. Er verwirft „*die Behauptung der ‚Brüder Jesu‘ [...] als Irrlehre*“⁴²⁵ und ist davon überzeugt, dass „*Gottes Gnade in Maria heiligende, auch leibliches Leben durchformende Kraft besitzt*“⁴²⁶. In der Frage nach der unbefleckten Empfängnis Marias begnügt sich MARTIN LUTHER mit einem indirekten Schriftbeweis und teilt „*die Lehre von der Erbsündenlosigkeit Marias im Augustinischen Verständnis*“⁴²⁷. Denn nur so können der Engel Gabriel (Lk 1,28)⁴²⁸ und Elisabet (Lk 1,42) „*Gebenedeit bist du*“ sagen. Die Frage nach einer Position Luthers zum Dogma der *assumptio Mariae* [Aufnahme Marias] ist nicht einfach zu beantworten, geht doch MARTIN LUTHER schon von einer fälschlichen – wenn auch damals gebräuchlichen – Bezeichnung der „*Himmelfahrt Marie*“⁴²⁹ aus. Doch geht er davon aus, dass Maria „*bei der himmlischen Gottesgemeinde*“⁴³⁰ ist und schreibt: „*Es ist genugsam, dass wir wissen, dass sie [die Heiligen] in Christo leben.*“⁴³¹

Der Kommentar zum Magnifikat (1520/21), das ihm in der lateinischen Fassung der *Vulgata* vorlag, ist die logische Konsequenz seiner Rechtfertigungslehre. Dabei spielt Lk 1,48 die entscheidende Rolle: *quia respexit humilitatem ancillae suae* [Denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut]. Für MARTIN LUTHER verschiebt sich allerdings der Akzent von *humilitas* zum *respicere*⁴³², analog zur persönlichen Erfahrung Luthers selbst: Abkehr vom mönchischen, aktiven Streben nach Demut – im Sinne einer Selbsterniedrigung – hin zum passiven Von-Gott-Angesehen-Werden. Betrachtet man diese Darlegung vor dem Horizont der Fundamentalunterscheidung von Gott und Welt, von einem *deus revelatus* [offenbarten Gott] und einem *deus absconditus* [verborgenen Gott]⁴³³ wird deutlich, dass auch Maria nur um ihre „*Nichtigkeit*“ und „*Unansehnlichkeit*“⁴³⁴ wissen kann. Wenn nun Maria als „*das vornehmste Glied und eine Figur der Christenheit und ein Bild der christlichen Kirche*“⁴³⁵ bezeichnet wird, dann sei dies *sola gratia* wegen und nicht des *fiat* Marias wegen als aktives Zutun am Erlösungswerk Christi Willen.

⁴²¹ LUTHER, 51.

⁴²² LUTHER, 71.

⁴²³ vgl. LUTHER, Martin, Predigt über das Ave Maria (11. März 1523), (WA 11, 61,16), zit. nach GORSKI, 154.

⁴²⁴ vgl. DITTRICH, 24.

⁴²⁵ KÜNNETH, Friedrich-Walther, Luthers Marienzeugnis und das theologische Ringen der Gegenwart, in: ZW 35 (1963), 664, zit. nach DITTRICH, 24.

⁴²⁶ KÜNNETH, 664, zit. nach DITTRICH, 24.

⁴²⁷ GORSKI, 82.

⁴²⁸ Die *Vulgata* folgt hier dem griechischen Text in A C D Θ f13 33 und anderen Handschriften.

⁴²⁹ LUTHER, Martin, Am Tag der Heimsuchung Marie, welches nach Brandenburgischen und Nürnbergischen Ordnung auff den tag der Himmelfahrt Marie gehalten wird. Hauspostille (1544), (WA 52, 681), zit. nach GORSKI, 79.

⁴³⁰ KÜNNETH, 665, zit. nach DITTRICH, 24.

⁴³¹ LUTHER, Martin, Sermon von der Himmelfahrt Marie (15. August 1522), (WA 10 III, 268, 17f), zit. nach GORSKI, 80.

⁴³² vgl. LUTHER, 58.

⁴³³ vgl. GORSKI, 68.

⁴³⁴ LUTHER, 57.

⁴³⁵ DITTRICH, 19.

Weil Maria Christus verdrängen würde, ist sie bei MARTIN LUTHER ein schlechtes Vorbild für die Kirche: Denn „*weder die Sakramente noch die Kirche als Heilsanstalt können ihm [dem Menschen] helfen*“⁴³⁶. So sieht MARTIN LUTHER Maria – wie sie in der katholischen Tradition dargestellt wird – als Repräsentantin des Menschen schlechthin, der sich sein eigenes Heil erwirkt.⁴³⁷ Der ökumenische Diskurs betrifft folglich zum einen die Frage nach der Mitwirkung des Menschen am Heil und zum anderen die Frage nach der Solidarität der Glieder und die Funktion der Kirche als Sakrament.

Im Zweiten Vatikanischen Konzil ist allerdings klar von einer *cooperatio* – sowohl Marias als auch der übrigen Glieder – an der „*Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen*“ (LG 61) die Rede. Doch fügt diese Mitwirkung nichts am Werk Christi hinzu (vgl. LG 62), sondern ist eine Partizipation, wie in 3.1.1 beschrieben worden ist.

Obwohl in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung* betont wird, dass das Wirken des Gerechtfertigten „*gute Frucht bringt*“ und „*zu einem Wachstum in der Gnade*“ – und nicht der Gnade – beiträgt, wird in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften genau verurteilt, „*dass die empfangende Gerechtigkeit des Glaubens [...] durch unsere Werke [...] erhalten und bewahrt werde*“⁴³⁸.

Allerdings spricht auch MARTIN LUTHER von einer *cooperatio* [Mitarbeit]⁴³⁹, wenn Christus in und durch den gerechtfertigten Menschen gute Werke verrichtet. Der Heilige Geist sei der *operator*, dem der Mensch durch sein Handeln – wie der Buchstabe dem Geist – als „Werkzeug“ diene. Die Taten seien nun „*eigentlich nicht des Menschen Werke [...], sondern Gottes Werke*“⁴⁴⁰. Doch seien diese Werke kein Beitrag zur individuellen Heiligung, die nur Gottes Gnade ist.⁴⁴¹ Für MARTIN LUTHER gibt es kein menschliches Mit- und Zusammenwirken mit Gott in den Dingen, die unser göttliches Heil betreffen.⁴⁴² Dennoch könnte der Verweis auf die Mitarbeit der Menschen im Heiligen Geist eine Möglichkeit des ökumenischen Gesprächs eröffnen.

Die zweite ekklesiologische Frage berührt die Solidarität der Glieder des Leibes Christi. Die protestantische Theologie steht katholischerseits im Verdacht einer „*radikalen Individualität*“⁴⁴³. Diesem Heilsindividualismus, der jegliches Zusammenwirken der Glieder des Leibes Christi verneint, steht die Heilssolidarität in der Kirche gegenüber. Noch schwerer wiegt die Kirche als „*Sakrament des Heils*“ (LG 59), die eine heilsvermittelnde Instanz darstellt. Allerdings bleibt auch in diesem Zusammenhang offen, ob Maria als Typus der Kirche alle Ebenen der Kirche vorweggenommen habe,

⁴³⁶ FRANZEN, 259.

⁴³⁷ vgl. DITTRICH, 20.

⁴³⁸ FC SD IV, 35, BSELK 949, 18ff, zit. nach KREUZER, Michael, Maria und die Gemeinsame Erklärung der Rechtfertigungslehre, Forum katholische Theologie 17 (2001), 56.

⁴³⁹ vgl. GORSKI, 132.

⁴⁴⁰ PESCH, 317.

⁴⁴¹ vgl. GORSKI, 132.

⁴⁴² vgl. DITTRICH, 19.

⁴⁴³ DITTRICH, 282.

oder ob nicht die sakramentale Wirklichkeit der Kirche ein Wirken des Hauptes an seinem Leib ist und somit nicht von Maria repräsentiert werde.

4.2.2 Gemeinsames mariologisches Erbe in Ost und West

Die Kirchen des Ostens und Westens sind in der Mariologie grundsätzlich eins, auch wenn die Ostkirchen die Dogmen von 1854 und 1950 formal ablehnen. Der im Zweiten Vatikanischen Konzil geprägte Grundsatz der *Deipara est Ecclesiae typus* findet auch in den Ostkirchen ein positives Echo.

Im Zweiten Vatikanischen Konzil wurden in *Lumen Gentium* VIII auch eine Reihe griechischer Kirchenväter rezipiert, die zwei Drittel der Zitate ausmachen. Allerdings findet sich darunter kein Zitat, das ausdrücklich auf die ekklesiotypische Mariologie Bezug nimmt, sondern nur die reiche Bezeugung der Eva-Maria-Parallele in der griechischen Patristik.

Eine Lehre über Maria in den Ostkirchen zeigt sich nach dem in Deutschland lebenden ostkirchlichen Theologen ANASTASIOS KALLIS (*1934) nicht in westlicher Form „einer rational-systematischen Darstellung des Glaubens“⁴⁴⁴. Sie geschieht vielmehr in Form einer „existenzielle[n] Erfahrungswirklichkeit“⁴⁴⁵ in Ikonografie und Hymnografie, die auch im Zweiten Vatikanischen Konzil besonders hervorgehoben wurde (vgl. UR 15).

ANASTASIOS KALLIS zeigt in einem Aufsatz auf, dass Maria „das eschatologische Urbild der Vollendung und der Kirche [sei], deren Heiligkeit nicht die Leistung des Kirchenvolkes ist, sondern deren Gemeinschaft mit den Heiligen“⁴⁴⁶. Für HANS URS VON BALTHASAR ist die Perichorese der Schlüssel zur Erhaltung der Einheit in der Mariologie: „Hier bleibt die Ostkirche stehen: bei dieser Perichorese, die die Kirche am liebsten in ihrem Urbild anschaut, der Panhagia [Maria], diese aber auch nicht anders kennt und verehrt, denn als dieses Urbild, wobei sie natürlich um die fürbittende Gewalt dieser mütterlichen Kirche und der kirchlichen Mutter weiß. Sich innerlich von dieser Perichorese nicht zu entfernen wird wichtig für jeden ökumenischen Dialog mit der Ostkirche sein.“⁴⁴⁷

Auf der anderen Seite zeigt sich EVA SEBALD skeptisch und meint zum Verhältnis von Kirche und Maria in den Ostkirchen: „Die Orthodoxie lehnt die Verbindung von Maria und Ekklesia [...] stets ab.“⁴⁴⁸

Im Folgenden werden anhand der Ausführungen von ANASTASIOS KALLIS mögliche Anklänge einer ekklesiotypischen Mariologie in der ostkirchlichen Theologie gesucht und herausgearbeitet. Sie liegen in der Personifizierung der Schöpfung in Maria, die in Heilsökonomie durch den Heiligen Geist

⁴⁴⁴ KALLIS, 364.

⁴⁴⁵ KALLIS, 364.

⁴⁴⁶ KALLIS, 369.

⁴⁴⁷ BALTHASAR, Hans Urs, Ursprung 128.

⁴⁴⁸ SEBALD, Eva, Art.: Ekklesia-Maria, in: BÄUMER, Remigius (Hrsg.), II: Marienlexikon, St. Ottilien 1992, 313.

mitwirkte, und in der ikonografischen Darstellung Marias als *Platytera* eine vermittelnde Rolle zwischen Himmel und Erde zeichnet.

In vielen ostkirchlichen Kirchen findet sich in der Apsis die Darstellung Marias als πλατυτέρα τῶν οὐρανῶν [breiter als die Himmel]. Mit ihren in Orantenhaltung erhobenen Händen ist sie antwortend-betend und empfangend. Die *Platytera* ist Ausdruck des *fiat* (Lk 1,38) in Verbindung mit dem Jesaja-Zitat im Matthäusevangelium (Mt 1,23). Dieser Immanuel ist in Form eines Medaillons in Herz und Schoß Marias bildlich eingefügt. Im Bild umfasst Maria Jesus, von dem sie in Wirklichkeit umfasst wird. Voraussetzung der Inkarnation ist nach ANASTASIOS KALLIS die „*Bereitschaft einer Frau, ihn zu empfangen, zu tragen, zu gebären und so Gott in die Geschichte eintreten zu lassen*“⁴⁴⁹. Dadurch ist Maria als Geschöpf – durch das Wirken des Heiligen Geistes – συνεργός [Mitarbeiterin] des Schöpfers,⁴⁵⁰ „*indem sie in ihrer Person die Gemeinschaft des Schöpfers mit seiner Schöpfung annimmt*“⁴⁵¹. Zusammenfassend sei festgestellt, dass die Verehrung Marias für ANASTASIOS KALLIS „*in ihrer [Marias] Mitwirkung bei der Menschwerdung des Logos, dem sie nicht wie ein biologisch-mechanisches Instrument den Leib vermittelte, sondern bei dem sie in einzigartiger Weise an seiner Menschwerdung beteiligt war*“⁴⁵², gründet. Die Ikone der *Platytera*, wie sie verkürzt genannt wird, trägt ein Gewand in roter Farbe, das die Erde, die Schöpfung, symbolisiert. ANASTASIOS KALLIS betont, dass die Gottesmutter die Schöpfung personifiziert⁴⁵³ und „*stellvertretend für die ganze Schöpfung in freier Entscheidung mitwirkt*“⁴⁵⁴ und „*in der Person der Gottesgebärerin [...] die Schöpfung den Heiligen Geist [empfängt]*“⁴⁵⁵. Also nicht erst am Pfingsttag begründet der Heilige Geist die Kirche, sondern bereits durch das *fiat*, das nicht „*individualistisch begrenzt*“ ist, sondern sich auf die ganze Schöpfung auswirkt. Maria wird zum „*Prototyp der neuen Gemeinschaft des Volkes Gottes, das Sinnbild der Erfüllung der alttestamentlichen verherrlichten Stadt Gottes*“⁴⁵⁶. Maria ist sowohl der Prototyp der ganzen Kirche, als auch des einzelnen Christen: „*Insofern ist die Gottesgebärerin der Prototyp der geistigen Geburt jedes Menschen, der Christus annimmt.*“⁴⁵⁷

Die Ikone der *Platytera* in der Apsis einer Kirche vermittelt zwischen Boden und Dach. Sie, in das Rot der Erde gehüllt, ist umgeben vom Gold des Himmels. Maria nimmt eine vermittelnde Position ein, wie es der *Hymnos Akathistos* (ca. 500) – der bedeutensten marianischen Hymnus in der Ostkirche – zum Ausdruck bringt: „*Freue dich, himmlische Leiter, auf welcher Gott herabstieg; Freue dich, Brücke, welche die Bewohner der Erde zum Himmel führt!*“⁴⁵⁸ In der Repräsentation und Solidarität

⁴⁴⁹ KALLIS, 367.

⁴⁵⁰ vgl. KALLIS, 367.

⁴⁵¹ KALLIS, 367.

⁴⁵² KALLIS, 366.

⁴⁵³ KALLIS, 368.

⁴⁵⁴ KALLIS, 367.

⁴⁵⁵ KALLIS, 368.

⁴⁵⁶ KALLIS, 368.

⁴⁵⁷ KALLIS, 373.

⁴⁵⁸ Seelsorgestelle für die Katholiken des byzantinischen Ritus in Westösterreich, *Hymnos Akathistos*, URL: http://www.ukrainische-kirche.at/eunet_02/AkathistosDt.pdf (Stand: 5. März 2011).

mit der ganzen Menschheit und Schöpfung wird Maria auch als μεσίτερα [Mittlerin] bezeichnet. Die *Deesis* [Bitte]-Ikone ist eine Darstellung der fürbittenden Maria zusammen mit Johannes dem Täufer am Richterstuhl Christi. Sie bringt den vermittelnden und fürsprechenden Charakter zum Ausdruck. Für ANASTASIOS KALLIS ist die besondere Fürsprache Marias in ihrer Nähe zu Jesus und im Blick auf das „*Gebet des Gerechten*“ (Jak, 5,16) im Jakobusbrief bei gleichzeitiger Wahrung der einzigen Mittlerschaft Jesu Christi, wie es der Erste Timotheusbrief (1Tim 2,5) postuliert, grundgelegt.⁴⁵⁹

⁴⁵⁹ vgl. KALLIS, 375.

4.3 Marianische Spiritualität als Nachahmung und Verehrung

Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht nur Auswirkungen für die Mariologie als theologische Disziplin, sondern auch für die Spiritualität der einzelnen Gläubigen. Gerade die marianische Bewegung unmittelbar im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigte die tiefe Verankerung der Mariologie im Leben der Gläubigen auf, die im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder deutlich geworden ist: „*Vor allem seit der Synode von Ephesus ist die Verehrung des Gottesvolkes gegenüber Maria wunderbar gewachsen in Verehrung und Liebe, in Anrufung und Nachahmung, gemäß ihren eigenen prophetischen Worten: ‚Selig werden mich preisen alle Geschlechter, da mir Großes getan hat, der da mächtig ist‘ (Lk 1,48)‘*“ (LG 66). Welche Perspektiven ergeben sich nun aus der engen Verbindung zwischen Maria und der Kirche für eine marianische Spiritualität, die sich in einer persönlichen Beziehung zu Maria (4.3.1) und in der Nachahmung Marias als Vorbild des Gläubigen zeigt (4.3.2)?

4.3.1 Persönliche Beziehung zu Maria

Die marianische Frömmigkeit als persönliche Beziehung der Gläubigen zu Maria als verehrens-würdige Mutter und Fürbitterin bekommt durch die ekklesiotypische Mariologie ein Fundament, das jeder vermeintlichen Apotheose den Boden entzieht. Jedoch darf das typologische Denken nicht zur Auflösung der realen und historischen Person Marias missbraucht werden.

In 3.2.3 wurde die Solidarität der Glieder des Leibes Christi in Freuden und Leiden erklärt, sowie in 3.3 die besondere Position Marias als Mutter der Gläubigen vorgestellt, die als erste durch ihr Ja-Wort zu der neuen Familie Gottes zählt.

Lumen Gentium VIII hat sich zum Ziel gesetzt „*die Pflichten der erlösten Menschen gegenüber der Gottesgebärerin*“ (LG 54) zu beleuchten. Zum einen legt die Kirche die Aufgabe Marias „*den Gläubigen ans Herz, damit sie unter diesem mütterlichen Schutz dem Mittler und Erlöser inniger anhängen*“ (LG 62) und „*mahnt [...] alle Kinder der Kirche, die Verehrung, vor allem die liturgische, der seligen Jungfrau großmütig zu fördern*“ (LG 67).

Wesentliche Voraussetzung der persönlichen Beziehung in der Form der Bitte um ihren Schutz und in der Form der Verehrung ist sowohl das Verständnis des solidarischen Leibes Christi mit seinen unterschiedlichen Aufgaben (vgl. LG 7), als auch das Wissen um ein Leben nach dem irdischen Leben. Da der Tod die Beziehung zwischen den Gliedern des Leibes Christi nicht auslöscht, drängt sich die Frage für alle Gläubigen auf, wieviel jemand bereit ist in eine persönliche Beziehung zu Maria zu investieren.

In *Lumen Gentium* VIII wird die persönliche Beziehung zu Maria als Mutter der Gläubigen mit dem Johannesevangelium begründet: „*Und schließlich wurde sie von Christus Jesus selbst, als er am Kreuz*

starb, dem Jünger zur Mutter gegeben mit den Worten: *Frau, siehe da dein Sohn*“ (LG 58). Die mütterliche Aufgabe Marias zeigte sich bereits im irdischen Leben, als sie *„durch ihr Mitgefühl den Anfang der Zeichen Jesu als des Messias durch ihre Fürbitte veranlasst hat“* (LG 58). Diese mütterliche Aufgabe der Fürbitte *„dauert unaufhörlich fort“* (LG 62) und die Kirche unterstreicht, dass *„unter deren [Marias] Schutz die Gläubigen in allen ihren Gefahren und Nöten bittend Zuflucht nehmen“* (LG 66) können. Zusammenfassend hat die Fürbitte Marias ihr Fundament in der *communio Sanctorum*. Die besondere Nähe Marias im irdischen Leben zu ihrem Sohn bildet sich auch im Leben nach dem irdischen Tod ab. Diese Teilhabe Marias am Leben Jesu ist nicht exklusiv, sondern steht allen Gliedern – vor allem den Heiligen – offen.

Der zweite Punkt der persönlichen Beziehung zu Maria betrifft den Auftrag zur Verehrung in einem *„Kult eigener Art“*, der *„sich aber wesentlich vom Kult der Anbetung“* (LG 66) unterscheidet. Der Grundgedanke ist die Freude über die Erwählung, die Maria von Gott her zuteil wurde und so *„als wahre Mutter Gottes und des Erlösers anerkannt und geehrt“* (LG 53) wird.

„Die Gläubigen aber sollen eingedenk sein, dass die wahre Andacht [...] aus dem wahren Glauben hervorgeht, durch den wir [...] zur Nachahmung ihrer Tugenden angetrieben werden“ (LG 67). So führt die persönliche Beziehung zu Maria unmittelbar zur Nachahmung, wie auch HANS URS VON BALTHASAR unterstreicht: *„Verehrung aus der Ferne wäre nutzlos, wenn die Haltung Marias nicht unmittelbar auch zu Nachahmung, ja in gewissem Sinn zum Nachvollzug aufmuntern würde.“*⁴⁶⁰

4.3.2 Maria als Vorbild zur Nachahmung

Eine marianische Spiritualität zeichnet sich durch ein Leben im Heiligen Geist aus, das das Leben Marias zum Vorbild hat. In diesem Sinn ist Maria in ihrem Ja und in ihrer Treue bis zum Kreuz Typus der Kirche und aller Gläubigen.

Der normative Charakter des Typus wurde in 1.1.1 kurz skizziert, und anhand des Textes von *Lumen Gentium* die *nova creatura* und *cooperatio* Marias (3.2.2) und der Glieder (3.2.1) in ihrer Unterschiedlichkeit dargestellt.

In *Lumen Gentium* VIII wird die Aufgabe Marias als Mutter und Jungfrau erklärt und dann auf die Nachahmung – als Anker der marianischen Spiritualität – durch die Kirche und ihre Gläubigen geöffnet (LG 63): *„Nun aber wird die Kirche, indem sie Marias geheimnisvolle Heiligkeit betrachtet, ihre Liebe nachahmt und den Willen des Vaters getreu erfüllt, durch die gläubige Annahme des Wortes Gottes auch selbst Mutter: Durch Predigt und Taufe nämlich gebiert sie die vom Heiligen Geist empfangenen und aus Gott geborenen Kinder zum neuen und unsterblichen Leben. Auch sie ist Jungfrau, da sie das Treuwort, das sie dem Bräutigam gegeben hat, unversehrt und rein bewahrt und*

⁴⁶⁰ BALTHASAR, Ursprung 106.

in Nachahmung der Mutter ihres Herrn in der Kraft des Heiligen Gestes jungfräulich einen unversehrten Glauben, eine feste Hoffnung und eine aufrichtige Liebe bewahrt“ (LG 64).

Die konstitutiven Elemente einer marianischen Spiritualität sind „*Glauben und Gehorsam*“ (LG 56, 63) Marias. Maria sprach ein „*empfangendes Ja*“ (LG 56) im Glauben und „*gab sich als Magd des Herrn ganz der Person und dem Werk ihres Sohne hin und diente so unter ihm und mit ihm in der Gnade des allmächtigen Gottes dem Geheimnis der Erlösung*“ (LG 56). Dieser Glaube bewährte sich im Leben Marias in Freuden und Schmerzen (vgl. LG 57), und sie hielt Treue trotz des Leidens bis zum Kreuz (LG 58).

Für die Kirche bedeutet dies, dass sie „*ihrem erhabenen Typus immer ähnlicher [wird] durch dauerndes Wachstum in Glaube, Hoffnung und Liebe und durch das Suchen und Befolgen des Willen Gottes in allem*“ (LG 65), und ihre Glieder „*bemühen sich [...] die Sünde zu besiegen und in der Heiligkeit zu wachsen. Daher richten sie ihre Augen auf Maria*“ (LG 65). Weil Maria selbst den „*Pilgerweg des Glaubens*“ (LG 58) beschritt, ist sie „*Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk*“ (LG 68).

Um nach dem Vorbild Marias, „*nach deren Gestalt wir uns zu formen hätten*“⁴⁶¹, eine marianische Spiritualität zu entfalten, ist es notwendig, ihr irdisches Leben zu betrachten. In *Lumen Gentium* VIII werden lediglich die wesentlichen Stationen aus dem Leben Marias aufgegriffen. Sie können in der Katechese anhand des biblischen Textes für die Gläubigen fruchtbar gemacht werden.

Wesentliches Motiv marianischer Spiritualität ist die Geburt Jesu in den Herzen der Gläubigen analog zur Geburt und Erziehung Jesu Christi durch Maria. So wird neben der Gottesmutterschaft Marias auch darauf hingewiesen, dass sie mitgewirkt habe, „*dass die Gläubigen in der Kirche geboren würden*“ (LG 53). In gleicher Weise „*dass er [Christus] durch die Kirche auch in den Herzen der Gläubigen geboren werde und wachse*“ (LG 65). In diesem Punkt bricht der *textus approbatus* die Bedeutung auch auf die Ebene der Gläubigen herunter: „*Diese Jungfrau war in ihrem Leben das Beispiel jener mütterlichen Liebe, von der alle beseelt sein müssen, die in der apostolischen Sendung der Kirche zur Wiedergeburt der Menschen mitwirken*“ (LG 65).

Das bedeutet, dass die Gläubigen in ihrem Herzen Christus empfangen und Fleisch werden lassen, um ihm gleichgestaltet zu werden, und dass sie Sorge tragen, dass alle Menschen Christus durch die Taufe empfangen und er in ihnen Gestalt annimmt. „*Man sah auch jeden Gläubigen diese jungfräulich-mütterliche Grundstimmung widerspiegeln. Jede Seele galt wie ein jungfräulicher Schoß, in den sich der Logos einsenken will, um seine Menschwerdung in die Zeit hinein auszuweiten.*“⁴⁶²

⁴⁶¹ BALTHASAR, Ursprung 110.

⁴⁶² COURTH, 306 vgl. auch Müller, 114-117.

Eine marianische Spiritualität zeigt in den erwähnten Komponenten auf, dass es um ein „So-wie-Maria-Sein“ geht, die „*Vorbild der wahren Gottesverehrung*“⁴⁶³ ist. So folgert HANS URS VON BALTHASAR, dass eine marianische Spiritualität auf vielfache Weise im konkreten Leben umgesetzt werden kann: „*Der eine Grundakt hat viele Möglichkeiten, sich zu akzentuieren, und lässt insofern Raum für vielerlei Spiritualitäten*“⁴⁶⁴ Und „*überall sind Einstiege, jeder Einzelne und jede Gruppe in der Kirche mag den seinen wählen: alle führen zur gleichen Mitte*“⁴⁶⁵. Im Umkehrschluss betont er: „*Keine in der Kirche gutgeheißene Spiritualität kann es sich leisten, an diesem Vorbild christlicher Vervollkommenheit vorbei, zu Gott zu finden zu wollen, nicht auch marianisch zu sein.*“⁴⁶⁶

⁴⁶³ BALTHASAR, Ursprung 104.

⁴⁶⁴ BALTHASAR, Ursprung 107.

⁴⁶⁵ BALTHASAR, Ursprung 109.

⁴⁶⁶ BALTHASAR, Ursprung 107.

5. Anhang

5.1 Allgemeines Abkürzungsverzeichnis

Art.	Artikel
CRA	Congregatio Helvetica o Sancto Mauritio Agaunensis
Ders.	Derselbe (Autor)
f.	folgende (Seite)
Hrsg.	Herausgeber
Jh.	Jahrhundert
OFM	Ordo minorum fratrum (Franziskaner)
OFMCap	Ordo Fratrum Minorum Capucinatorum (Kapuziner)
OP	Ordo praedicatorum (Dominikaner)
par	Parallelstelle
SAC	Societas Apostolatus Catholici (Pallotiner)
SJ	Societas Jesu (Jesuiten)
vgl.	vergleiche
zit.	zitiert

5.2 Bibliografie

Quellen

- Cura et Studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II, Congregationes generales L – LVIII, II/3: Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Città del Vaticano 1972. [Kurzzitation: Congregationes generales]
- DENZINGER Heinrich/HÜNERMANN, Peter (Hrsg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau ³⁹2001. [Kurzzitation: DH]
- LUTHER, Martin, Das Magnifikat, Freiburg im Breisgau 1982.
- RAHNER, Hugo, Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistliche Leben, Innsbruck 1951.
- SCHEEBEN, Matthias Joseph/FECKES, Carl (Hrsg.), Die bräutliche Gottesmutter, Freiburg im Breisgau 1936. [Kurzzitation, SCHEEBEN, Gottesmutter]
- SCHEEBEN, Matthias Joseph/FECKES, Carl (Hrsg.), Erlösungslehre, V/1: Handbuch der Katholischen Dogmatik, Freiburg im Breisgau ²1954. [Kurzzitation: SCHEEBEN, Erlösungslehre]
- Secretariae pontificiae commissionis centralis praeparatoriae concilii Vaticani II, Anteparaeparatoria, I/2: Acta et documenta Concilio ecumenico Vaticano II apparando, Città del Vaticano 1960. [Kurzzitation: Anteparaeparatoria]
- RAHNER, Karl/VORGRIMLER Herbert, Kleines Konzilskompendium, Freiburg im Breisgau ²⁷1998. [Kurzzitation: RAHNER, Konzilskompendium]

Sekundärliteratur

- ALBERIGO, Guiseppo, Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils, Zürich 2006.
- BALTHASAR, Hans Urs von, Das Marianische Prinzip, in: DERS., Der antirömische Affekt, Freiburg im Breisgau 1974, 65-73. [Kurzzitation: BALTHASAR, Prinzip]
- BALTHASAR, Heilig öffentlich Geheimnis, in: IKaZ [Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“] 7 (1978). [Kurzzitation: BALTHASAR, Geheimnis]
- BALTHASAR, Hans Urs von, Maria – Kirche im Ursprung, Freiburg im Breisgau ⁴1997, 9-84. [Kurzzitation: BALTHASAR, Ursprung]
- BEINERT, Wolfgang/PETRI, Heinrich, Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984.[Kurzzitation: BEINERT, Handbuch]
- BEINERT, Wolfgang, Maria. Spiegel der Erwartungen Gottes und der Menschen, Regensburg 2001. [Kurzzitation: BEINERT, Maria]

- BEINERT, Wolfgang, Theologische Erkenntnislehre, in: DERS., Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, I: Band 1, Paderborn 1995, 3-197. [Kurzzitation: BEINERT, Erkenntnislehre]
- BENEDIKT XVI., Ansprache von Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html (Stand: 11. Feber 2011).
- BENEDIKT XVI., Botschaft un Segen „Urbi et Orbi“. Ostern 2010, URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20100404_urbi-easter_ge.html (Stand: 5. März 2010).
- CONZELMANN, Hans/LINDEMANN Andreas, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen ¹³2000.
- COURTH, Franz, Mariologie. Maria, die Mutter des Christus, in: BEINERT, Wolfgang (Hrsg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Band 2, Paderborn 1995, 301-398.
- DITTRICH, Achim, Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse (= Mariologische Studien XI), Regensburg 1998.
- TREFFLER, GUIDO (Bearb.), Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, IX: Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, Regensburg 2006.
- FRANZEN, August, Kleine Kirchengeschichte, Freiburg im Breisgau ²⁴2006.
- GALOT, Jean, Maria, Typus und Urbild der Kirche, in: BARAÚNA, Guilherme (Hrsg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Band 2, Freiburg im Breisgau 1966, 477-492.
- GORSKI, Horst, Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 23 Band 311), Frankfurt am Main 1987.
- HALL, Stuart Georg, Art.: Typologie, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.), Trappisten/Trappistinnen - Vernunft II, XXXIV: Theologische Realenzyklopädie (= TRE 34), Berlin 2002, 206-224.
- HAUKE, Manfred, Die Mariologie Scheebens – ein zukunftssträchtiges Vermächtnis, in: Donum veritatis, Regensburg 2006, 255-274. [Kurzzitation: HAUKE, Scheeben]
- HAUKE, Manfred, Die trinitarischen Beziehungen Mariens als Urbild der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Sedes sapientiae 4 (2000), 78-114. [Kurzzitation: HAUKE, Trinität]
- HIEBSCH, Sabine, Figura Ecclesiae. Lea und Rachel in Martin Luthers Genesispredigten, Münster 2002.

- HÜNERMANN, Peter, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche. Lumen Gentium, Band 2, in: DERS., Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg im Breisgau 2004, 265-582
- KALLIS Anastasios, Die Gottesgebälerin in der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit, in: BEINERT Wolfgang, Theologische Grundlegung, Geistliches Leben, I: Handbuch der Marienkunde, Regensburg²1996, 364-380.
- KASPER, Walter (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche (LThK 9), Freiburg im Breisgau, 2009.
- KOMONCHAK, Joseph A., Unterwegs zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft, in: ALBERIGO Giuseppe/WASSILOWSKY Günther Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 1959-1965, IV: Die Kirche als Gemeinschaft. September 1964 – September 1965, Leuven 2006.
- KÖSTER, Heinrich Maria, Der geschichtliche Weg von marianischen Einzelaussagen zum geschlossenen Traktat einer systematischen Mariologie, in: ThGl [Theologie und Glaube] 68 (1978), 368-384. [Kurzzitation: KÖSTER, Traktat]
- KÖSTER, Heinrich Maria, Die Mariologie im 20. Jahrhundert, in: VORGRIMLER, Herbert/VANDER GUCHT, Robert (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, Band 3, Freiburg im Breisgau 1970, 126-147. [Kurzzitation: KÖSTER, 20. Jahrhundert]
- KREUZER, Michael, Maria und die Gemeinsame Erklärung der Rechtfertigungslehre, Forum katholische Theologie 17 (2001).
- LANGEMEYER, Bernhard, Konziliare Mariologie und biblische Typologie, in: Catholica 21 (1967), 295-316.
- LAURENTIN, René, Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, in: Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus, Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, IV/2: Mysterium Salutis. Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln 1973, 316-337.
- LOHFINK, Gerhard/WEIMER, Ludwig, Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Freiburg im Breisgau 2008.
- LUBAC, Henri de, Typologie – Allegorie – geistiger Sinn, Einsiedeln 1999 [Original: L'Écriture dans la Tradition, Aubier 1966].
- MÜHLEN Heribert, Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanums II, in: Catholica 20 (1966), 27-33.
- MÜLLER, Alois, Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis, in: FEINER, Johannes/LÖHRER, Magnus, Das Christusereignis, III/2: Mysterium Salutis. Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln 1969, 393-510.
- MUSER, Ivo, Das mariologische Prinzip „gottesbräutliche Mutterschaft“ und das Verständnis der Kirche bei M. J. Scheeben, Rom 1995.

- NEUFELD, Karl-Heinz, Die Brüder Rahner, Freiburg im Breisgau 1994.
- PAUL VI., Conclusione della III sessione del concilio Vaticano II, URL: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1964/documents/hf_pvi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions_it.html (Stand: 11. Februar 2011).
- PESCH, Otto Hermann, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz ²1985.
- RATZINGER, Joseph, Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche, Einsiedeln ⁴1990. [Kurzzitation: RATZINGER, Tochter Zion]
- RATZINGER, Joseph, Maria – Kirche im Ursprung, Freiburg im Breisgau ⁴1997, 9-84. [Kurzzitation: RATZINGER, Ursprung]
- RATZINGER, Joseph, Verantwortung für Kirche und Welt in dieser Zeit. Hommage an Kardinal König, www.pro-orient.at/dokumente/RatzingerKoenig.doc (Stand: 3. Jänner 2011). [Kurzzitation: RATZINGER, König]
- RATZINGER, Joseph, Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte, Bad Tölz 2005. [Kurzzitation: RATZINGER, Realismus]
- RATZINGER Joseph, Über die Ekklesiologie der Konstitution „Lumen Gentium“, URL: <http://www.domus-ecclesiae.de/magisterium/veliternum-signia.josephus-ratzinger.01.html> (Stand: 31. 12. 2010).
- SCHEFFZYK, Leo, Der systematische Ort der Mariologie heute, in: ThGl 68 (1978), 408-425.
- SCHÖER, Henning, Art.: Kirche, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.), Katechumenat/Katechumenen - Kirchenrecht, XVIII: Theologische Realenzyklopädie (= TRE 18), Berlin 2000, 199-334.
- Seelsorgestelle für die Katholiken des byzantinischen Ritus in Westösterreich, Hymnos Akathistos, URL http://www.ukrainische-kirche.at/eunet_02/AkathistosDt.pdf (Stand: 5. März 2011).
- SEMMELOTH Otto, Kommentar zum 8. Kapitel der Dogmatischen Konstitution LG des 2. Vatikanischen Konzils, in: Das Zweiten Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, XXII: Lexikon für Theologie und Kirche (= LThK 12), Freiburg im Breisgau ²1966, 326-347
- STÖHR, Johannes: Maria und die Trinität bei F. Suárez und M. J. Scheeben, in: Sedes sapientiae 2 (2000), 5-46
- TROMP, Sebastian/TEUFFENBACH, Alexandra von (Hrsg.), Konzilstagebuch. Mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission, Rom 2006.
- VORGRIMLER, Herbert, Gott als „absolutes Geheimnis“. Kritik eines vergegenständlichenden Gottdenkens, URL: http://www.kath.de/akademie/rahner/04Vortraege/01print/inhalt-online/_vorigrimler-absolut.html (Stand: 17. Juli 2010).

Allgemeine Hilfsmittel

BÄUMER, Remigius (Hrsg.), Marienlexikon (MarLex I-VI), St. Ottilien 1988-1994.

GEMOLL, Wilhelm, Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, München ⁹1965.

Katechismus der Katholischen Kirche, München 2005. [Kurzzitation: KKK]

STOWASSER, Joseph-Maria., lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, Wien 1994.

Deutsche Texte werden im Original zitiert, wobei Orthografie, Interpunktion und Phonetik der neuen Rechtschreibung 1996 angeglichen werden. Fremdsprachige Texte werden im Original in kursiver Schrift und in Übersetzung in Eckklammern angegeben.

Bibliografische Abkürzungen

Apg	Apostelgeschichte	LG	Lumen Gentium
BKV	Bibliothek der Kirchenväter	Lk	Evangelium nach Lukas
CPG	Clavis Patrum Graecorum	Mi	Buch Micha
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum	Mk	Evangelium nach Markus
Dan	Buch Daniel	Mt	Evangelium nach Mattähuas
DH	Denzinger-Hünemann	Offb	Geheime Offenbarung des Johannes
DV	Dei Verbum	1Petr	Erster Brief des Apostels Petrus
Eph	Brief an die Epheser	PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca
Ex	Buch Exodus	PL	Patrologiae cursus completus Series latina
Gal	Brief an die Galater	Phil	Brief an die Philipper
Gen	Buch Genesis	Röm	Brief an die Römer
Hebr	Brief an die Hebräer	1Thess	Erster Brief an die Thessalonicher
Jer	Buch Jeremia	ThGl	Theologie und Glaube
Jes	Buch Jesaja	1Tim	Erster Brief an Timotheus
Joh	Evangelium nach Johannes	UR	Unitatis Redintegratio
KKK	Katechismus der Katholischen Kirche	TRE	Theologische Realenzyklopädie
1Kor	Erster Brief an die Korinther	WA	Weimarer Ausgabe
2Kor	Zweiter Brief an die Korinther		

Lebenslauf des Verfassers

Ausbildung

seit März 2005	Studium der Katholischen Religionspädagogik an der <i>Universität Wien</i>
2000 - 2004	Studium der Katholischen Fachtheologie und der Katholischen Religionspädagogik an der <i>Paris-Lodron-Universität</i> in Salzburg
1994 - 2000	<i>Eb. Privatschule Borromäus</i> in Salzburg Matura mit gutem Erfolg
1992 - 1994	Hauptschule in Frankenmarkt/OÖ
1988 - 1992	Volksschule in Frankenmarkt/OÖ

Bisherige Tätigkeiten

seit September 2007	Bildungsreferent bei <i>Missio – Päpstliche Missionswerke in Österreich</i> . (30h)
November 2005 - August 2007	Assistent (bzw. Leiter als Karenzvertretung) der Dienststelle für Geistliche Bewegungen im <i>Katholischen Jugendwerk Österreich</i> (geringfügige Beschäftigung)
Jänner 2004 - März 2005	Ersatzdienst im <i>Österreichischen Hospiz zur Heiligen Familie</i> in Jerusalem

Angaben zu meiner Person

Name	Stefan Lobnig
Geburtsdatum	24. April 1982 in Auleiten bei Frankenmarkt/OÖ
Familienstand	verheiratet mit Sandra Lobnig
Religionsbekenntnis	römisch- katholischer Christ

Abstract

Mit dem Zitat von AMBROSIUS *Deipara est Ecclesiae typus* [Die Gottesgebärerin ist Typus der Kirche] wird im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) der Grund für eine ekklesiotypische Mariologie gelegt. Um den *textus approbatus* von *Lumen Gentium* VIII aus der Tradition der Kirche heraus zu verstehen, ergründet die Arbeit am Beginn das Wesen der Typologie und den spezifischen Beitrag zweier Theologen für die Entwicklung der Mariologie im Zweiten Vatikanischen Konzil:

Den bräutlichen Charakter der Gottesmutter Maria erarbeitet im 19. Jahrhundert MATTHIAS J. SCHEEBEN in seinem Werk und trägt dadurch fundamental zur systematischen Einbeziehung der Mariologie in die Ekklesiologie, deren Verhältnis er als Perichorese beschreibt, bei.

HUGO RAHNER SJ steht mit seinem Buch *Maria und die Kirche* (1951) am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils für die theologische Bewegung *Ressourcement*, die durch die Rezeption der Patristik wichtige Inspiration und Quellen für *Lumen Gentium* VIII geboten hat. Gerade für die Väter war die enge Verbindung von Maria und der Kirche in ihrer bräutlichen und mütterlichen Dimension, ausgehend von der Eva-Maria-Parallele zentral.

Die Genesis von *Lumen Gentium* VIII ist ganz in den Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils mit seinen Höhen und Tiefen verwoben und hat mit der Frage nach der Integration des Schemas *De Beata Maria Virgine* in das Schema *De Ecclesia* Geschichte geschrieben. Die Reden *pro* und *contra* einer Integration hielten FRANZ KÖNIG und RUFINO J. SANTOS, die die christotypische und ekklesiotypische Mariologie repräsentierten.

Der *textus approbatus* von *Lumen Gentium* VIII bildet eine Synthese der beiden mariologischen Strömungen. Ausgehend vom Heilsmysterium in Christus, das in der Kirche fortgesetzt wird, und dem paulinischen Bild des Leibes und der Glieder wird Maria als Typus, Glied und Mutter der Kirche betrachtet.

Maria als Repräsentantin des Volkes Gottes eröffnet Perspektiven auf den bräutlichen Charakter Marias und auf die Frage nach dem heiligen Rest Israels. Die Ökumene profitierte auf der einen Seite durch die breite Rezeption ostkirchlicher Kirchenväter, doch wird auf dem zweiten Blick der *textus approbatus* zum Prüfstein einer gemeinsamen Rechtfertigungslehre mit den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften der Reformation. Die marianische Spiritualität erhielt durch das Zweite Vatikanische Konzil wesentliche Impulse zum Verständnis der Freude über die Würde Marias, die sich in der Nachahmung bewähren muss.