MARIA

MUTTER DER KIRCHE

12. Theologische Sommerakademie in Dießen 2004

Initiativkreis katholischer Laien und Priester
in der Diözese Augsburg e. V.

Gerhard Stumpf (Hrsg.)

Maria

Mutter der Kirche

Maria – Mutter der Kirche
12. Theologische Sommerakademie Dießen 2004
Veranstalter: Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V.
Hrsg.: Gerhard Stumpf, Landsberg, Eigenverlag: Initiativkreis,
1. Aufl. November 2004

ISBN 3-9808068-3-9

Copyright © 2004 Initiativkreis
katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V.
Alle Rechte vorbehalten unter Berücksichtigung der Autorenrechte.
Satz und Layout: Gerhard Stumpf

Druck: Egger Satz + Druck GmbH Landsberg

Umschlaggestaltung: Martin Stumpf
Foto: Die Knotenlöserin, St. Peter am Perlach in Augsburg

Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Herausgebers 5

Die Mariengestalt und ihre Verehrung als Gradmesser gläubigen Lebens
Anton Ziegenaus 7

Die Gestalt der Mutter Jesu im Neuen Testament
Klemens Stock SJ 23

Jungfrau und Mutter: geboren von der Jungfrau Maria
Manfred Hauke 43

Die Vorerlöste und Vollerlöste
Josef Kreiml 71

Das Marienleben nach Maria Valtorta: Visionen oder Phantasie?
Aloysius Winter 95

Evangelisierung unter marianischen Vorzeichen
Leo Card. Scheffczyk 123

Die Heilsbedeutung Mariens. Eine Gegenüberstellung von Irenäus von Lyon († 202) und Martin Luther († 1546)
Michael Kreuzer 141

Die Mutter Gottes im Jahr des Heils
Kurt Küppers 163

Frauenbild und Marienbild
Ursula Bleyenberg 177

Die Marienerscheinungen der Neuzeit
François Reckinger 201

Mariens bleibende Berufung
Anton Ziegenaus 259

Predigten 207

Maria – Mutter der Kirche
S. Exz. Bischof em. Dr. Viktor Josef Dammertz 271

Das Höchste aller Geheimnisse
S. Exz. Exarch Petro Kryk 279

Die marianische Botschaft bei Marienerscheinungen
Dekan Ludwig Gschwind 283

Der heilige Josef – Schutzpatron der Kirche
S. Em. Leo Card. Scheffczyk 287

Ein Blick in den Himmel. Das Marienmünster in Dießen a. Ammersee
Ludwig Gschwind 293

Maria in der Byzantinischen Kirche
Michael Kunzler 297

Die Referenten 301

Vorwort

Maria, die Mutter der Kirche, hatte in diesem Jahr, 150 Jahre nach der Verkündigung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis und 50 Jahre nach der Weihe Deutschlands an das Unbefleckte Herz Mariens nach Dießen zur 12. Theologischen Sommerakademie eingeladen. Im Marienmünster durften die Teilnehmer sie unter dem Dießener Himmel grüßen, am Hochaltar flankiert von den kraftvollen Gestalten der abendländischen Kirchenväter.

Der Muttergottes war die ganze Tagung gewidmet. So dient auch der Berichtband ihrer Ehre. Ihr Titel „Mutter der Kirche“, zugleich Titel dieser Tagung, ist den Aussagen des zweiten Vatikanischen Konzils über Maria entnommen: „Die katholische Kirche, vom Heiligen Geist gelehrt, verehrt sie in kindlicher Liebe als geliebte Mutter“ (LG 53).

Die Tagung soll signalisieren, dass wir Maria in der katholischen Kirche tatsächlich den Platz einräumen, den ihr Gott gegeben hat, nämlich Mutter Gottes zu sein. Wir wollen auch mit dieser Tagung bezeugen, dass Gott Maria der Kirche und uns zur Mutter gegeben hat. Wir lassen uns unsere Mutter nicht nehmen. Wir lassen auch nicht zu, dass sie verschwiegen oder herabgesetzt wird. Wir bekennen uns zu unserer Mutter. Sie ist und bleibt für uns die Frau, zu der wir aufschauen, weil sie leuchtendes Vorbild der Jungfräulichkeit ist und unübertroffen in der Mütterlichkeit. Sie ist und bleibt uns Schutz und Schild in unserem ganzen Leben und im Leben der katholischen Kirche. „Die Gottesmutter ist ... der Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus. Vor dem Geheimnis der Kirche, insofern auch sie mit Recht Mutter und Jungfrau genannt wird, steht die selige Jungfrau Maria als erhabenes und einzigartiges Urbild sowohl der Jungfrau wie der Mutter“ (LG 63).

Wer Maria als Mutter annimmt, sieht sich ihrem Sohn in engster Weise verbunden. Als Mutter der Kirche tritt sie ununterbrochen

für die Einheit in der Kirche und für eine ehrliche Ökumene ein. Sie gibt den Christen der verschiedenen Konfessionen neue Impulse zur Einheit.
Die Allerseligste Jungfrau Maria nimmt Teil an den täglichen Wechselfällen der Kirche und jedes ihrer Glieder. Zu jeder Zeit antwortet sie auf unsere Liebe zu ihr: Sie ist die Hilfe der Christen. In ihr können wir die ganze Schönheit der Kirche betrachten, wie sie im göttlichen Herzen ihres Gründers erdacht und geboren wurde, denn bei ihm ist alles Licht und keinerlei Schatten.
Die Beiträge des Buches beleuchten die Aussagen des Neuen Testamentes zu Maria, entfalten und erläutern die kirchlichen Dogmen, greifen Kontroversen zwischen den Konfessionen auf und setzen Akzente für das Frauenbild in unserer Gesellschaft. Selbstverständlich werden auch Visionen und Marienerscheinungen betrachtet und die Bedeutung Marias für die Liturgie und Frömmigkeit mit einem Akzent ostkirchlicher Spiritualität dargelegt. Die im Rahmen der Tagung gefeierten heiligen Messen verbanden in Predigt und Liturgie die Mutter mit ihrem Sohn im Werk der Erlösung der Menschen. Die eindrucksvollen Predigten sind in den Berichtband integriert.
Den Referenten, allen voran Professor Dr. Dr. Anton Ziegenaus, dem Leiter der Theologischen Sommerakademie, sei an dieser Stelle für die überzeugende Arbeit gedankt.
Radio Horeb, Kephas-Fernsehen und Radio Maria stellten sich als Multiplikatoren für die katholische marianische Botschaft zur Verfügung.

im November 2004 Gerhard Stumpf

Die Mariengestalt und ihre Verehrung als Gradmesser gläubigen Lebens

Anton Ziegenaus

Im Glaubensleben der Kirche steht das Heilshandeln Gottes in der Sendung seines Sohnes und des Heiligen Geistes im Mittelpunkt, doch in diesem zentralen Geschehen hat Maria einen integralen Platz. Diese Bedeutung der Mariengestalt für das Glaubensleben der Kirche und für die Theologie bestätigt das Zweite Vatikanum mit der Feststellung: „Maria vereinigt, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider“ (LG 65).
Dieses Wort soll die Leitlinien für diesen Eröffnungsvortrag bilden. In einem ersten Schritt soll dieser innerste Platz in der Heilsgeschichte behandelt werden, in einem zweiten – gleichsam als Probe aufs Exempel – die Folgen des Rückgangs marianischer Frömmigkeit.

I. Maria als Kristallisationspunkt wesentlicher Glaubensgeheimnisse

In ehrfürchtiger Liebe gedenkt die Kirche der Mutter des Herrn. In den offiziellen Texten der Liturgie – im Hochgebet der Eucharistie und im Glaubensbekenntnis wird sie genannt. Nicht wenige Feste und zwei Monate des Jahres gelten in besonderer Weise ihrer Person. In allen auf die Inkarnation bezogenen Christusfesten wie bei der „Verkündigung des Herrn“ und in den Wochen vor und um Weihnachten wird die Mutter hervorgehoben. Die Achtung, welche die Kirche der Gottesmutter entgegenbringt, findet vielfältigen Ausdruck in Gebeten, Hymnen, Liedern, legendären Erzählungen und im Brauchtum. Namhafte

Künstler haben sich seit Jahrhunderten in Bild, Wort oder Ton bemüht, der Mutter Jesu ihre Verehrung zu bekunden. Einzelne Menschen, Pfarreien, Orden oder Völker haben sich ihr geweiht oder tragen ihren Namen. Marienwallfahrtsorte sind die besonderen Stätten gläubiger Zuversicht in Freud und Leid.

Maria steht keineswegs im Zentrum des Glaubens, wie Jesus Christus oder die Trinität, aber sie spiegelt dieses Zentrum und sein Wirken wider. So spiegelt die Jungfrau-Mutter die gottmenschliche Konstitution ihres Sohnes wider. Weil er eine menschliche Mutter hat, ist er Mensch, weil diese Jungfrau ist, ist der Durchblick frei auf den, den Jesus exklusiv „Vater" nennt. Schon der große Theologe Athanasius († 373) sagte deshalb: „Die Geburt aus der Jungfrau ist der sichtbarste Beweis für die Gottheit des Sohnes."[1] Sein wahres Mensch- und Gott-sein und die Einheit beider wurde durch den Titel Theotokos (Gottesgebärerin) auf dem Konzil von Ephesus (431) festgehalten. Theotokos ist somit eine christologische Kurzformel. Das Konzil von Chalkedon (451) hat dann die großartige Formulierung gefunden, derzufolge der eine Herr Jesus Christus gleichsam auf zwei Säulen aufruht und durch seine doppelte Geburt, d.h. durch seine Herkunft, bestimmt ist: „Wir lehren übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben zu bekennen: derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch …; derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unseretwegen und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau (und) Gottesgebärerin" (DH 301). Wer ist also Jesus Christus? Er ist einer, ein und derselbe, „Gottes und Marien Sohn"[2]. Er ist durch die doppelte Geburt, aus Gott, dem Vater, und aus Maria, bestimmt. „Gott ist Mensch geworden", so lautet die Zentralaussage unseres Glaubens. Diese wird durch „Gottesgebärerin" zusammengefasst. Deshalb konnte Johannes Damascenus († um 750) sagen, der Name Theotokos stelle „das ganze Heilsgeheimnis" dar; Paul VI. – um auch Stimmen aus

unserer Zeit anzuführen – nennt Maria einen „lebendigen Katechismus“ und Johannes Paul II. eine „Zusammenfassung des Evangeliums (síntesis del Evangelio)“[3].

Nicht nur christologisch, auch ekklesiologisch bildet Maria einen Kristallisationspunkt. Hier bildet „die neue Eva“ den Ausgangspunkt der Überlegungen. Schon von Justin († 165) wird Maria als die „Neue Eva“ gepriesen, weil sie, statt Sünde und Tod wie die „Alte Eva“, das Leben in die Welt gebracht hat. Entspricht der „Alten Eva“ Sünde, Ungehorsam, Tod, so steht die „Neue“ auf der Linie Gehorsam, Leben. Irenäus († 202) nennt Maria, die als Mutter zur Menschwerdung des Erlösers und durch ihr Ja-Wort auch zur Erlösung mitgewirkt hat, „Ursache unseres Heils“, „Knotenlöserin“. Die „Jungfrau“ ist „Fürsprecherin der Jungfrau“ (= Eva)[4]. Diese Eva-Maria-Parallele ist für die Entwicklung der Mariologie von höchstem Gewicht. Wichtig ist dabei jedoch eine zusätzliche, zunächst davon unabhängige Entwicklungslinie: Auch die Kirche wird schon im zweiten Jahrhundert als Antitypos zu Eva gesehen.[5] Die Kirche gebiert ja jungfräulich, d.h. durch das Wirken und die Gnade des Heiligen Geistes, in der Taufe immer neue Kinder zum Leben. Auf die Kirche wird der Eva-Titel „Mutter aller Lebendigen“ (Gen 3,20) übertragen. Tertullian († um 220) und Origenes († 254) setzen den Ursprung der Kirche in eine Analogie zur Erschaffung der Frau:[6] Wie die erste Eva aus der Seite des schlafenden Adam gebildet wurde, so entsprang die Kirche mit ihren Sakramenten aus der Seitenwunde (Blut und Wasser!) des am Kreuz entschlafenden zweiten Adams.

Wenn nun die mariologische Parallele: Eva-Maria, und die ekklesiologische: Eva-Kirche, zu recht besteht, dürfen auch zwischen Maria und Kirche Parallelen gezogen werden. Diese Zusammenhänge hat im vierten Jahrhundert Bischof Ambrosius herausgestellt.

Maria strahlt somit, um auf das Wort vom Zweiten Vatikanum zurückzugreifen, die „größten Glaubensgeheimnisse der Christologie und der Ekklesiologie wider. Die Jungfrau-Mutter ist

Bild für Christus, den Gott-Menschen, und Urbild der Kirche, die jungfräulich mit der Gnade des Heiligen Geistes neue Kinder gebiert. Im Hinblick darauf unterscheidet man heute zwischen einer christotypischen und ekklesiotypischen Mariologie. Beide Ansätze sind möglich und beide integrieren die gleichen mariologischen Momente, doch setzen sie andere Akzente.

Im christotypischen Ansatz wird Maria mehr an der Seite ihres Sohnes und von ihm her gesehen. Sie ist entsprechend seiner gott-menschlichen Konstitution Jungfrau und Mutter, in Fortführung von Gen 3,20 Mutter der Lebenden und Mutter der Kirche. Die Mutter des Hauptes, so lautet die Argumentation, ist auch Mutter der Glieder; das Haupt des Leibes kann wenigstens intentional nie ohne den Leib sein. Aufgrund ihrer besonderen Nähe zu Christus ist sie aus der Kirche herausgehoben, ihr vorgeordnet. In zweiter Linie ist Maria Jüngerin, Vorbild, Braut. Der ekklesiotypische Ansatz sieht Maria von der Kirche her, in ihr, wenn auch als besonderes Glied (aber weniger vorgeordnet). Sie ist Urbild dessen, was die Kirche ist und in der Vollendung sein wird, nämlich Braut, Gefährtin (vgl. Gen 2,18ff; Offb 22,17; Eph 5,24ff). Maria ist die Kirche in ihrer Vollendung. So lehrt das Zweite Vatikanum (LG 65): „Während aber die Kirche in der seligsten Jungfrau schon zur Vollendung gelangt ist, in der sie ohne Makel und Runzel ist (vgl. Eph 5,27), bemühen sich die Christgläubigen noch, die Sünde zu besiegen und in der Heiligkeit zu wachsen. Dabei richten sie ihre Augen auf Maria, die der ganzen Gemeinschaft der Auserwählten als Urbild der Tugenden voranleuchtet.“ Maria ist Urbild der Kirche als Mutter, die jungfräulich in der Taufe Kinder gebiert. Die Mariengestalt zeigt mit diesen verschiedenen Aspekten eine enorm reiche Symbolik: Sie ist – und zwar jeweils in christotypischer und ekklesiotypischer Hinsicht – Mutter und Jungfrau, Mutter und Braut, Abbild Christi und Urbild der Kirche.

Die Strahlkraft der Mariengestalt erreicht – wenn man noch die Unbefleckte Empfängnis und die leibliche Aufnahme berücksichtigt – letztlich alle Bereiche der Theologie. So sagt M.

Schmaus: „In der Mariologie … laufen fast alle theologischen Linien zusammen, die christologische, ekklesiologische, die anthropologische und die eschatologische … In der Mariologie fallen daher theologische Entscheidungen, die für das Ganze unseres Glaubens aufschlussreich sind. Umgekehrt enthüllen die theologischen Erkenntnisse in der Christologie, in der Ekklesiologie, in der Gnadenlehre ihre Tragweite in der Mariologie … In ihr kristallisiert sich das Selbstverständnis der Christgläubigen.“[7] Das Thema dieser Sommerakademie hat, wie man voraussehen kann, nicht nur eine spirituelle, sondern auch eine eminent theologische Bedeutung.

Aber auch für das geistliche Leben und die innere Befindlichkeit der Kirche erlangt die Mariengestalt wegen dieser theologischen Bedeutung großes Gewicht. Der marianischen Frömmigkeit ist immer etwas Frohes und Warmes und Zuversichtliches, etwas Erlöstes zu eigen. Dabei sind ihr die leidvollen Themen des Lebens keineswegs fremd, doch der Blick auf die Vollerlöste, nämlich der Sündelosen und Aufgenommenen, lässt die Erlösung nicht mehr in der Form der noch ausstehenden Verheißung, sondern in der der Erfüllung erfassen. Das Vertrauen auf die mütterliche Fürsprecherin führt dann zu gläubiger Gelassenheit und weiß um die heilenden Kräfte. In diesem Sinn kann dann Hans Urs von Balthasar[8] feststellen: „Ohne Mariologie droht das Christentum unter der Hand unmenschlich zu werden. Die Kirche wird funktionalistisch, seellos, ein hektischer Betrieb ohne Ruhepunkt, in lauter Verplanung hinein verfremdet. Und weil in dieser mann-männlichen Welt nur immer neue Ideologien einander ablösen, wird alles polemisch, kritisch, bitter, humorlos und schließlich langweilig, und die Menschen laufen in Massen aus einer solchen Kirche davon.“ Gerade heute bedenkenswerte Worte! Diese geschilderten Konsequenzen scheinen Wirklichkeit zu werden. Vor monokausalen Erklärungen, als wäre dafür ausschließlich der Rückgang der Marienfrömmigkeit schuld, muss man sich allerdings hüten. Doch eine Wiedergewinnung des katholischen Glaubens – man spricht soviel von Neu-

evangelisierung – ist nicht ohne Wiederbelebung der Marienfrömmigkeit möglich.

II. Der Rückgang marianischer Frömmigkeit und ihr theologischer Hintergrund

Der Rückgang der Marienverehrung nach dem Zweiten Vatikanum ist nicht zu bezweifeln. „Nach dem Konzil“ heißt jedoch nicht „nach der Lehre des Konzils“ (secundum concilium), sondern rein zeitlich: in den Jahrzehnten nach dem Konzil (post concilium). Was die Lehre des Konzils selbst betrifft, ist dem Wort G. Sölls zuzustimmen, der feststellt: „Noch nie zuvor in der Kirchengeschichte hat ein Konzil sich so umfassend über die Mutter des Erlösers geäußert und dabei gleichermaßen die Marienlehre wie die Marienverehrung angesprochen … Der Fortschritt in theologischer Konzeption, Stil und Sprache gegen früheren Glaubensbekundungen ist unverkennbar.“[9] Positiv hebt G. Söll das Bemühen um klare biblische Grundlegung und um den Aufweis der organischen Entwicklung innerhalb der Glaubensgeschichte, die Integration in ekklesiologische Perspektiven, die heilsgeschichtlich-eschatologische Sicht, den Zusammenhang von Mariologie und Liturgie und den ökumenischen Brückenschlag heraus.

Doch stehen diesen Aktivposten auch Passivposten gegenüber. Da sei einmal die Diskussion um den Ort der Mariologie zu erwähnen. Ist Maria vor allem von Christus her, christotypisch, zu verstehen, d.h. von der Gottesmutterschaft und der hypostatischen Ordnung her, so dass sie die Kirche transzendiert und ein eigenes Mariendokument angebracht wäre, oder ist ihr Ort innerhalb der Kirche, wenn auch ihre urbildliche Verwirklichung? Steht Maria auf der Seite ihres Sohnes und somit der Kirche vorgeordnet oder in ihr? Die christotypische und ekklesiotypische Spannung wurde bereits besprochen.

Es kam zu einer Abstimmung. 1114 Konzilsväter sprachen sich am 29. Oktober 1963 für eine ekklesiologische Einordnung, 1074 für eine christologische aus. Man darf von einer echten Pattsituation sprechen. Die knappe Mehrheit war nicht antimarianisch eingestellt, hoffte aber mit einer ekklesiologischen Einordnung einen ökumenischen Brückenschlag zu erreichen, wenn sie Maria als das lehrt, was jeder in der Kirche sein möchte und in der Vollendung sein wird, und befürchtete, durch eine christologische Einordnung bekäme Maria eine Sonderstellung. Die knappe Minderheit dachte dagegen weniger ökumenisch – oder besser: anders ökumenisch – und mehr marianisch im traditionellen Sinn. Die Wirkung dieser Pattsituation war, dass die Gruppe der marianisch geprägten „Hälfte" gleichsam frustriert war.

Papst Paul VI. suchte die Schwächung des Marianischen durch die Proklamation Mariens als „Mutter der Kirche" am 21. November 1964 auszugleichen,[10] Maria, so wird der Titel begründet, ist Mutter des Hauptes und deshalb seit der Inkarnation auch Mutter der Glieder. Dieser Titel meint nicht nur, dass Maria Mutter der einzelnen Glieder ist (wie der Kranken, Sünder usw.), sondern vor allem der Kirche in ihrer Verfasstheit. Aufgrund ihrer besonderen Einheit mit Christus als Haupt ist Maria Mutter der Kirche und transzendiert diese. Der Papst verspricht sich von dieser Proklamation eine einigende Wirkung in Bezug auf die Einheit von Haupt und Glieder – die Marienverehrung solle also mehr zum Haupt hinführen – und die Einheit der christlichen Konfessionen. Auch der Papst sieht das ökumenische Anliegen. Während die eine Seite fürchtet, eine Hervorhebung Mariens könnte das katholisch-protestantische Gespräch erschweren, zitiert Paul VI. in „Marialis Cultus" (Nr. 33) Leo XIII., der sagt: „Das Anliegen der Einheit der Christen gehört eigentlich zu ihrer (Mariens) geistig mütterlichen Aufgabe." Wenn die Einheit der Christen nicht das Ergebnis vieler Kommissionssitzungen theologischer Fachexperten oder ökumenischer Grillfeste ist, sondern Geschenk der Gnade, die erbetet werden muss, dann darf

Maria, die Mutter der Kirche, nicht ausgeblendet werden. Sie muss als stärkste Hilfe zur Einheit erkannt werden. Die Mutter der Kirche ist Mutter der Einheit.
Christotypischer und ekklesiotypischer Ansatz sind letztlich keine Gegensätze, wie die knappe Mehrheit und Minderheit meinten, auch nicht Mutter der Kirche und Urbild der Kirche, sondern bilden eine Einheit, denn in dem Augenblick, in dem der Heilige Geist das menschliche Leben Jesu in Maria schöpferisch (nicht zeugend!) hervorruft und sie Mutter wird, empfängt sie als Braut das ewige Wort.
Eine Formulierung im Dekret über den Ökumenismus (VR Nr. 11) wird öfter zur Begründung der marianischen Leisetreterei im ökumenischen Gespräch herangezogen, nämlich die Rede von der Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten. Eine solche Rangordnung gibt es zweifellos; z.B. sind Taufe oder Eucharistie gewichtiger als die Krankensalbung. Aber dieses Wort von der Rangordnung der Wahrheiten wird auf die Mariengestalt angewandt: Die Fragen nach Gott, Jesus Christus oder das Wesen des Menschen sei wichtiger als die Mariologie, weshalb an nicht wenigen theologischen Fakultäten die Studenten nie etwas über Maria hören. Wer jedoch beachtet, dass das Konzil selbst die Hierarchie der Wahrheiten bestimmt „je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ und dem eingangs zitierten Wort aus LG zufolge Maria „die größten Glaubensgeheimnisse in sich vereinigt“, für den ist Maria keine Randwahrheit, sondern strahlt das Zentrum wider.
Der Rückgang der Mariologie bzw. Marienverehrung macht keineswegs den Weg und den Blick frei für eine größere Christusfrömmigkeit. M. Luther meinte ängstlicherweise, man müsse Maria „Abbruch“ tun, damit Christi Werk in strahlenderem Glanz erscheint. Im Gegensatz dazu lässt sich belegen: Die Marienverehrung fördert, wenn sie gesund ist, die Christusfrömmigkeit; die marianisch lauen Zeiten sind in der Regel auch in der Verehrung Christi flach, wie die Entwicklung

in der sog. Aufklärung bestätigt. Im ähnlichen Sinn stellt J. H. Newman fest: „Ein Überblick – wenigstens über Europa – wird uns zeigen, dass es nicht die religiösen Gemeinschaften mit einer betonten Marienverehrung sind, die aufgehört haben, ihren Sohn anzubeten, sondern gerade die Gemeinschaften, die auf ihre Verehrung verzichtet haben“[11]. Bonaventura gibt schon im 13. Jahrhundert den Grund dafür an: „Wenn du die Mutter hinwegnimmst, nimmst du auch das menschgewordene Wort hinweg“.[12] Ohne Maria auch keine Menschwerdung! Sogar Luther stellt in der Form bekümmerter Klage fest,[13] dass die Einschränkung der Marienverehrung zu keiner vertieften Christusfrömmigkeit geführt hat. Einst habe man viele Ave-Marias und Rosenkränze zu Maria gebetet, jetzt bete man das ganze Jahr nicht. „Ist es nicht schändlich olim matrem extulisse et filium nunc omnino obliterari?“ Diese Nachlässigkeit werde Gott strafen.

Christus- und Marienverehrung in Konkurrenz zu stellen, wie es oft getan wird, erbringt nichts für die Christusfrömmigkeit. Die wahre Marienverehrung gilt immer dem Sohn. Wo diese Christozentrik jeder Marienverehrung übersehen wird, hat es keinen Sinn, diese Verehrung zurückzudrängen; sie müsste geläutert werden. „Das Kind und seine Mutter“ gehören nach Mt 2,13.14.20.21) und ebenso nach Lk 1,41ff zusammen. Der Argwohn gegen eine tiefe Marienfrömmigkeit ist unberechtigt, wenn sie die Christozentrik nicht verliert; eine Christozentrik ohne Marienverehrung wird rational-kühl, weil das Nahekommen des ewigen Wortes in der Menschwerdung zurücktritt. In vielen Fällen gehen eine marianische Zurückhaltung oder eine mariologische Skepsis auf eine dogmatische Unsicherheit oder Sonderheit zurück. Wenn die ewige Gottessohnschaft und damit auch die Inkarnation in Frage gestellt oder uminterpretiert werden, verliert die Gottesmutterschaft ihre theologische Grundlage. Tatsächlich wird – aus Zeitgründen kann nicht näher darauf eingegangen werden – von Theologen, die ewige Gottessohnschaft geleugnet; andere vertreten streng erhöhungs-

christologische Ansätze, d.h. Jesus wäre erst bei der Auferstehung oder Himmelfahrt zum Sohne Gottes eingesetzt worden, oder verstehen Jesus als religiöses Genie, aber nicht als Gottes Sohn. Es gibt Bücher über die Mutter Jesu, wo sie nie Gottesmutter genannt wird.[14] Maria ist eine Christusikone; stimmt aber das Christusbild nicht, wird auch das Marienbild entstellt.

Noch mehr wird die vaterlose Empfängnis Jesu, also Mariens Jungfräulichkeit angezweifelt. Wie schon gezeigt, setzt sie die ewige Gottessohnschaft Jesu voraus. Wenn diese oder die Möglichkeit von Wundern geleugnet werden, ist die Jungfräulichkeit nicht mehr zu halten. Mariens Jungfräulichkeit wird dann zur vorbehaltlosen Treue und Hingabe umgedeutet. In der evangelischen Kirche hat schon 1846 die Preußische Synode die Gültigkeit des Symbolums in Bezug auf die Jungfrauengeburt verneint, vorher beschwerten sich einige Theologen, vor allem D. F. Strauß, dass man auf die Geburt aus der Jungfrau getauft werde. A. von Harnack gibt zwar zu, dass das Altertum das Apostolikum in realistischem Sinn verstanden habe, jetzt aber verlangen „die gebieterischen Winke der Geschichte“, davon Abstand zu nehmen. Als Studenten daraufhin die Abschaffung des Apostolikums verlangen, widerspricht er energisch. Seine Taktik war: Keine Agitation, aber Zielstrebigkeit und Festigkeit in der lautlosen Beseitigung.[15] Vielleicht wissen Sie, dass die Bischöfin Käßmann neulich auch die Verbindlichkeit des Glaubens an die Jungfrauengeburt in Abrede gestellt hat. Diese in der evangelischen Theologie mehrheitliche Position fand z. T. auch im katholischen Raum Eingang. Der Holländische Katechismus aus dem Jahr 1966 nennt Maria nicht mehr Jungfrau. Einwände der Römischen Glaubenskongregation und einer Kardinalskommission wurden zwar im Anhang einer Neuauflage abgedruckt, doch der Text nicht mehr revidiert. Im sog. Kösel-Katechismus, der von den deutschen Bischöfen genehmigt wurde, wird zunächst der lukanische Verkündigungstext zitiert, dann korrekt bemerkt, dass die Kirche ihn immer im Sinn der vaterlosen Empfängnis Jesu verstanden habe, dann aber wohlwollend eine

zweite Interpretation vorgestellt, wonach Jungfräulichkeit auch als vorbehaltlose Treue und Hingabe an Gott aufgefasst werden könne. Jungfräulichkeit hat aber über das Moment der vorbehaltlosen Treue und Hingabe hinaus auch eine leibliche Seite; niemand wird z.B. die hl. Elisabeth von Thüringen, eine verheiratete Frau und Mutter mit einigen Kindern, Jungfrau nennen, obwohl ihre Treue und Hingabe zweifellos exemplarisch zu bezeichnen sind. Eine solche spirituelle Umdeutung führt dann meistens zur Abwertung der leiblich verstandenen Jungfräulichkeit als „biologisch".

Im sog. Mailänder Credo, am. 8. Mai 1995 im Dom veröffentlicht, wird diese Wahrheit der Jungfrauengeburt einfach weggelassen. Man kann verstehen, dass sich in dieser Unsicherheit viele Prediger scheuen, darüber zu sprechen. Am 4. Adventssonntag, wo im A-Lesejahr Mt 1,18ff. die Herkunft Jesu vom Heiligen Geist verlesen wird, predigt man dann etwa vom Sinn des Advents. Kann die Marienverehrung aus vollem Herzen gelingen, wenn man zentrale Themen wie die jungfräuliche Gottesmutterschaft als lästig empfindet? Aber dann wird auch, wie gezeigt, das Christusbild schwanken!

Auch das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis hat an klarer Eindeutigkeit verloren. Abgesehen davon, dass das Dogma, das die passive Empfängnis Mariens, also ihren Lebensbeginn, und nicht die aktive, wo sie Jesus empfängt, betrifft, als wäre normalerweise die Empfängnis etwas Befleckendes, bereitet die Erklärung der Erbsünde in einem evolutiven Rahmen und deshalb auch die Freiheit Mariens keine geringen Schwierigkeiten.

Das Gleiche gilt von der leiblichen Aufnahme Mariens. In den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts vertrat ein Großteil der Theologen die sog. Auferstehung im Tod. Die Theorie besagt, dass der einzelne Mensch zwar zu verschiedener Stunde auf dieser Zeitachse stirbt; wegen der angeblichen Zeitlosigkeit nach dem Tod gebe es jedoch keine Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung am Jüngsten Tag. Jeder sterbe also zu verschiedener Zeit, sterbe aber in die gleichzeitige Auferstehung am Jüngs-

ten Tag hinein. Weil der Mensch gleich im Tod einen neuen Leib erhält, fällt auch das Problem einer leibfrei existierenden Seele weg. Die leibliche Aufnahme Mariens wäre demnach kein einmaliges Privileg Mariens in dem Sinn, dass der „Leib, der den Urheber des Lebens geboren hat, die Verwesung nicht schauen sollte“ (Präfation vom Fest der Aufnahme Mariens), sondern nur ein Beispiel dafür, was für alle gilt. Das Dogma drückt Allgemein-gültiges aus – man könnte auch von der Aufnahme des Paulus sprechen –, und ist nicht mehr spezifisch marianisch.

Die Strahlkraft der Mariengestalt hat durch die Jahrhunderte zur Anerkennung der Würde der Frau beigetragen. Diese Wirkung hat die Mutter Jesu durch die Jahrhunderte ausgeübt. Die feministische Theologie sieht dagegen etwa in Maria eine ursprüngliche Göttin, die durch das Patriarchat zu einer demütigen Magd entmachtet worden ist. Sie lehnt die Genitiv-Mariologie ab, wo Maria als Tochter des ewigen Vaters, als Mutter des göttlichen Sohnes und als Braut des Heiligen Geistes immer jemand gehört, aber nie sie selbst ist, nie emanzipiert ist. Die Mariendogmen werden abgeschafft oder uminterpretiert. So wird dann die Aufnahme zum Aufstieg der Frau in die Sphäre der Göttlichkeit umgedeutet. Jungfräulichkeit wird als Haltung und nicht als Ent-Haltung und als Autonomie der Frau verstanden, die sich dem Würgegriff des Patriarchats entzogen hat und kein abgeleitetes Leben führen will (Genitiv-Mariologie). „Jungfrau“ sei ein antiquiertes Wort für Single.

Der Feminismus lehnt das traditionelle Marienbild weithin ab. Dass dieses keineswegs so vorgestrig antiquiert war, sei an der Magnificat-Erklärung Michael Kardinal Faulhabers erläutert, der schreibt: „Wer darf da noch sagen, Politik habe mit der Religion nichts zu tun und die gottwärts gerichteten Seelen, besonders die Frauen, sollten vom öffentlichen Leben fernbleiben? Wenn die stille Jungfrau von Nazareth, die ganz in Gott ihrem Heiland ruhende Seele, in der Mittelstrophe des Magnificat um das Geschehen auf der Weltbühne sich kümmert, dann darf es dem religiösen Menschen, auch nicht den Frauen, gleichgültig sein, ob der

Arm Gottes in der Weltregierung sichtbar ist und die gottgewollte geistige, politische und wirtschaftliche Ordnung aufrichtet, oder ob hochfahrende Geister mit ihrer Wissenschaft den Menschen verwirren, politische Machthaber den Namen Gottes im öffentlichen Leben ausstreichen, kapitalistische Emporkömmlinge die wirtschaftliche Ordnung umstürzen …“[16] Maria verkündet das Grundgesetz einer neuen Weltordnung, dergemäß nicht die Stolzen, Reichen und Mächtigen, sondern die Demütigen und Hungrigen erhöht werden. Faulhaber will sagen: Die Frau gehört in die Politik, um – modern formuliert – die Menschenrechte, die vor allem die Rechte der Schwachen, der Armen, der Ungeborenen sind, zu vertreten. Wenn gerade Frauen in den Parlamenten aber am bissigsten für das Recht der Frau auf Abtreibung kämpfen, wird klar, wie stark das Selbstverständnis mancher Frauen gesunken ist und an Maria aufgebaut werden muss.

III. Rückblick und Vorschau

Die Mariengestalt ist ein theologischer und spiritueller und ein personal existentieller Kristallisationspunkt, wie mit den Zitaten aus alter und neuer Zeit und den Überlegungen über das Frauenbild aufzuzeigen versucht wurde. Sie betrifft Theologie und Frömmigkeit. Sie ist keineswegs für die Theologie sekundär und nur Gegenstand der Betrachtung für einige, vielleicht sogar überspannte Fromme.

Heute gleicht die theologisch-pastorale Situation in vielem der nach der Aufklärung im 19. Jahrhundert. Die beiden markantesten Dogmatiker des 19. Jahrhunderts, J. H. Oswald, ab 1845 Dozent in Paderborn und ab 1875 in Braunsberg († 1903) und M. J. Scheeben († 1888) stellen unabhängig voneinander fest, dass das Volk in seiner Frömmigkeit einerseits weiter fortgeschritten sei als die Theologie, andererseits aber die Volksfrömmigkeit der Prüfung durch die Theologie bedürfe. Damit das gelinge, müsse die Theologie mariologisch aufholen, die

Volksfrömmigkeit aber kritische Einwände zur Kenntnis nehmen.[17]

Kurz sei die Lage geschildert: Das Volk feierte die Marienfeste wie die Unbefleckte Empfängnis, die Aufnahme Marias oder die Heimsuchung und wallfahrte zu den Marienorten. Z. T., das darf nicht verschwiegen werden, gab es eine Überzahl von Festen und Wallfahrten, so dass Feiertage verständlicherweise gestrichen wurden. Die Pastoral der Aufklärungszeit verbot diese Wallfahrten, erklärte marianische Feste zu Werktagen, bot an Wallfahrtskirchen keine Beichtgelegenheit und keine Wallfahrtspredigten, um diese Frömmigkeit auszutrocknen. Priester begleiteten diese Prozessionen nicht mehr; auch ein Grund, dass es dabei in den Nächten zu sittlichen Entgleisungen kam. Auch in den dogmatischen Handbüchern wurde Maria äußerst kurz behandelt, so dass auch die Theologen nichts mehr wussten. E. Klüpfel († 1811), dessen dogmatisches Handbuch im Habsburgerreich als Grundlage der Vorlesungen vorgeschrieben war, vertritt im Hinblick auf ihre christologische Aussagekraft nur die jungfräuliche Gottesmutterschaft; die Unbefleckte Empfängnis könnte aber möglicherweise Aberglaube sein. Die Aufnahme in den Himmel, Verehrung, Anrufung und Fürbitte Mariens wurden nicht einmal erwähnt. Das gläubige Volk machte gegen die Anordnungen von oben Eingaben, die abgelehnt wurden, und hielt in gläubigem Trotz unter marianischem Vorzeichen an ihrem Frömmigkeitsstil fest. Es wahrte damit den Anknüpfungspunkt, damit etwa ab der Mitte des 19. Jahrhunderts, im Zusammenhang mit der Definition der Unbefleckten Empfängnis, das katholische Glaubensleben zu neuer Blüte gelangte.[18] Dieser Umschwung in Deutschland in den vierziger Jahren stand unter starkem französischem Einfluss. Die Verfolgung während der Französischen Revolution – sie war neben der diokletianischen und stalinistischen die härteste Christenverfolgung der Kirchengeschichte[19] mit Hunderttausenden von Märtyrern – zeigte auch die Kraft marianischer Glaubenshaltung; denn die durch Ludwig Maria Grignion von Montfort und seinem Orden missionierten

Christen und Priester erwiesen sich gegen den Geist der Aufklärung als immun.[20]
Nach Oswald und Scheeben war die marianisch gesinnte Volksfrömmigkeit der Theologie voraus (was sich auch dadurch belegen lässt, dass m. W. nur ein einziger deutscher Theologe ein positives Gutachten vor 1854 zur Definition der Unbefleckten Empfängnis abgegeben hat: A. Berlage[21]) doch bedürfe diese Frömmigkeit einer theologischen Auffrischung, die gefehlt hat, weil Priester und Laien nie an die Thematik herangeführt wurden.
Auch heute begegnet man nicht selten einer tiefen marianischen Frömmigkeit, die einer theologischen Auffrischung bedarf, oft im Zusammenhang mit Marienerscheinungen oder mit Visionärsliteratur. Angesichts der Turbulenzen in Theologie und Kirche igeln sie sich in eine private Mariologie ein, verschließen sich aber den Möglichkeiten, die in einem marianisch geprägten Glaubensweg liegen. Ein solcher Rückzug ins Marianische verhindert die Fruchtbarkeit, die in der marianischen Frömmigkeit im Hinblick auf die tiefere und kräftigere Christusgläubigkeit liegt. Deshalb gilt auch heute die Erkenntnis von Oswald und Scheeben, dass die Frömmigkeit der Theologie bedarf.
Die Sommerakademie fordert von Ihnen Bereitschaft zur Anspannung und zur geistigen Auseinandersetzung, aber mit dem Ziel, einen frohen Glauben zu wecken.

Anmerkungen

[1] De incarn. 18.
[2] So ein Kirchenlied, Gotteslob Nr. 551.
[3] Vgl. A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie: L. Scheffczyk – A. Ziegenaus, Kath. Dogmatik V, Aachen 1998, 29.
[4] Vgl. ebd., 14.
[5] Vgl. ebd., 198ff.
[6] Vgl. J. Huhn, Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius, Würzburg 1954, 134-143.
[7] M. Schmaus, Katholische Dogmatik V, München [7]1955.
[8] H. U. v. Balthasar, Klarstellungen, Freiburg 1971, 72.

[9] G. Söll, HDD III 4, 239f.
[10] Ausführlich dazu: A. Ziegenaus, Maria – Mutter der Kirche. Inhalt und Bedeutung des Titels für die nachkonziliare Mariologie: ders., Verantworteter Glaube 2, Buttenwiesen 2001, 169-194.
[11] Vgl. A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte, 10.
[12] Sermo de nativitate.
[13] WA 36, 152.
[14] Vgl. A. Ziegenaus, Erwägungen zum Rückgang marianischer Frömmigkeit: Mariol. Studien XIV, 209ff.
[15] Vgl. A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte, 236f.
[16] Vgl. A. Ziegenaus, ebd., 357.
[17] Vgl. A. Ziegenaus, Der Weg zu einem geschlossenen mariologischen Traktat in den dogmatischen Handbüchern des deutschsprachigen Raumes, FKTh 12 (1996) 102-126.
[18] Vgl. P. Vrankic, Marianische Frömmigkeit und der Widerstand des Volkes zur Zeit der Aufklärung und der Französischen Revolution: MS XIV (vgl. Anm. 14) 77ff.
[19] Vgl. ebd., 88.
[20] Vgl. ebd. (Beitrag von J. Schmiedl), 103ff.
[21] Vgl. W. Baier, Berlage (ML 1,440): Das Votum für die Dogmatisierung ist „das einzige, öffentlich vorgetragene Votum eines akademischen Dogmatikprofessors im deutschen Sprachraum“.

Die Gestalt der Mutter Jesu im Neuen Testament

Klemens Stock SJ

Was das Neue Testament uns mitteilen will, was sein zentraler Inhalt ist, das sagen uns manche seiner Schriften mit aller wünschenswerten Klarheit und Eindeutigkeit. Im ersten Vers des Markusevangeliums heißt es: „Herkunft der Frohen Botschaft, dass Jesus der Christus der Sohn Gottes ist“ (nach der Einheitsübersetzung: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“). Und Johannes sagt im ersten Schluss seines Evangeliums: „Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen“ (Joh 20,30-31).
Im Neuen Testament geht es um die Frohe Botschaft, dass Jesus von Nazaret der Christus ist, der Sohn Gottes. Sie soll im Glauben aufgenommen werden und dieser Glaube führt zur Fülle des Lebens.
In seiner Konzentration auf Jesus, den Christus, den Sohn Gottes, spricht das Neue Testament auch von der Mutter Jesu. In sieben von den 27 Schriften des Neuen Testamentes wird sie erwähnt. Vier nennen sie mit ihrem Namen ‚Maria‘, drei sprechen von der Mutter Jesu, ohne den Namen Maria zu gebrauchen. Was sie in einzigartiger Weise auszeichnet und was immer der Grund ist, warum von ihr gesprochen wird, ist ihre Beziehung zu Jesus, ist die Tatsache, dass sie die Mutter Jesu ist. Von ihr sprechen die vier Evangelien und die Apostelgeschichte. Dazu finden wir wichtige Hinweise auf sie im Galaterbrief des hl. Paulus und in der Offenbarung des Johannes. Um den Reichtum und die Vielfalt, mit der diese sieben Schriften von ihr sprechen, nicht zu verlieren, wollen wir jede Schrift für sich befragen, was

sie über Maria sagt. Wir werden sehen, dass jede Schrift eigene Schwerpunkte hat, dass sich die Schriften gegenseitig ergänzen und uns reich und vielseitig über die Mutter Jesu berichten. Wir folgen der Reihenfolge der Schriften im Neuen Testament und beginnen mit dem Matthäusevangelium.

1. Die Mutter Jesu bei Matthäus

Sie wird genannt im ersten und zweiten Kapitel, in der sogenannten Kindheitsgeschichte, und noch in 12,46-50, als die Mutter und die Brüder Jesus während seiner öffentlichen Tätigkeit besuchen.

Matthäus hebt hervor, dass Maria die jungfräuliche Mutter dessen ist, auf den die Geschichte des Volkes Israel zuläuft (Stammbaum) und in dem der Christus, der Retter, der Immanuel zu seinem Volk gekommen ist. Er zeigt die Mutter und ihr kleines Kind in untrennbarer Verbundenheit.

Matthäus beginnt sein Evangelium mit dem Stammbaum und betont so die Verwurzelung Jesu in der Geschichte Gottes mit dem Volk Israel. Er beschließt seine Schrift mit dem Missionsbefehl des auferstandenen Herrn, der seine elf Jünger zu allen Völkern sendet und so sein Werk auf alle Menschen aller Zeiten hin öffnet. Der Stammbaum beginnt mit Abraham, dem Stammvater des Volkes Gottes, dem Gott die große Segensverheißung gegeben hat (Gen 12,1-3). Er hebt besonders David hervor, den idealen König, den Gott für sein Volk berufen hat (1,6). Am Schluss des Stammbaums heißt es: „Jakob zeugte den Josef, den Mann Marias, aus der Jesus geboren wurde, der der Christus genannt wird“ (1,16). Hier wird Maria zum ersten Mal erwähnt. Sie tritt sofort in Erscheinung, als die Frau Josefs – Josef wird als ihr Mann bezeichnet – und als die Mutter Jesu, der der Christus ist, der letzte und endgültige König des Volkes Gottes.

Dieser Schluss des Stammbaums hat einen eigenartigen Charakter. Von Anfang an heißt es: „Abraham zeugte den Isaak“, und 39mal wiederholt sich das „er zeugte“ (wörtliche Übersetzung).

Das Zeugen ist die vom Schöpfer bestimmte Form, durch die menschliches Leben gewirkt und weiter gegeben wird. Jeder Mensch kommt aus einer unabsehbaren Kette von Zeugungen, die im Dunkel der Geschichte bleiben. Am Ende des Stammbaums Jesu heißt es noch, Jakob zeugt den Josef, und damit haben die Zeugungen ein Ende. Es heißt nicht mehr, Josef zeugte den Jesus, sondern es wird festgestellt, dass er der Mann Marias ist und dass sie Jesus, den Christus, geboren hat.
Die drängende Frage, woher Jesus kommt, wer am Beginn seines Lebens steht, wird von Matthäus sofort beantwortet. Am Beginn des nächsten Abschnitts schreibt er: „Mit der Geburt Jesu Christi war es so: Maria, seine Mutter, war mit Josef verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte es sich, dass sie ein Kind erwartete – durch das Wirken des Heiligen Geistes“ (1,18). Wieder wird hervorgehoben, dass Maria die Mutter Jesu ist, und gleich hinzugefügt, dass sie durch das Wirken des Heiligen Geistes ihr Kind empfangen hat. Am Beginn des Lebens Jesu steht nicht ein irdischer Vater, sondern der Heilige Geist, die Schöpfermacht Gottes. Deshalb ist Maria die jungfräuliche Mutter Jesu. Das wird auch Josef durch den Boten Gottes mitgeteilt: „Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen, denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist“ (1,20). Abschließend betont der Evangelist noch einmal, dass Josef nichts mit der Entstehung des Lebens Jesu zu tun hat und stellt fest: „ Er erkannte sie aber nicht, bis sie ihren Sohn gebar. Und er gab ihm den Namen Jesus“ (1,25).
So hebt Matthäus von allen Schriften des Neuen Testamentes am meisten hervor, dass Jesus sein Leben nicht einem irdischen Mann, sondern der Schöpfermacht Gottes verdankt und dass Maria seine jungfräuliche Mutter ist. Damit wird das einzigartige Verhältnis Jesu zu Gott hervorgehoben. In jeder Hinsicht, auch was seine menschliche Natur angeht, ist Gott der Vater Jesu. Es wird auch unterstrichen, dass Jesus nicht das natürliche Ergebnis der Lebensweitergabe im Volk Israel, sondern das große Geschenk Gottes an sein Volk ist. Die Menschheit bringt den, der

sie von ihrer Schuld befreit, sie mit Gott versöhnt und in ihrer Mitte Gott gegenwärtig macht (vgl. 1,21-23: Jesus und Immanuel) nicht aus sich selber hervor, sondern erhält ihn als Geschenk von Gott. Schließlich ist es die Aufgabe Jesu, der Menschheit eine ganz andere Art von Leben zu bringen als die, die durch das menschliche Zeugen weiter gegeben wird. Jesus selbst ist nicht Vater, sondern ganz und gar Sohn, der Sohn Gottes. Er wurde nicht von einem irdischen Vater gezeugt, er hat auch selber nicht gezeugt. Er ruft aber zur Nachfolge und zum Glauben. Das ist die Art, wie er Leben weitergibt. Er selber ist durch seine Auferstehung in das ewige unvergängliche, vollendete Leben mit Gott, seinem Vater, eingetreten. Wer ihm nachfolgt und an ihn glaubt, der wird mit ihm zum gleichen Ziel kommen, zum Leben der Kinder Gottes. Durch seine Mutter aber gehört Jesus ganz und gar zu uns Menschen. Maria als die Mutter Jesu steht dafür, dass der Sohn Gottes ein wahrhafter und wirklicher Mensch geworden ist.

Diese Zugehörigkeit Jesu zum Menschengeschlecht tritt bei Matthäus in besonderer Weise in Erscheinung. Hier begegnet uns fünfmal der Ausdruck „das Kind und seine Mutter“. Jesus ist das kleine Kind, hilflos und gefährdet, angewiesen auf das tatkräftige Handeln Josefs, vor allem aber angewiesen auf die Nähe und den Dienst seiner Mutter. Das Kind wird hier nie ohne seine Mutter und die Mutter nie ohne ihr Kind genannt. Die Weisen finden „das Kind und seine Mutter“ (2,11). Als das Leben des Kindes durch Herodes gefährdet ist, erhält Josef den Auftrag: „Nimm das Kind und seine Mutter und flieh nach Ägypten“ (2,13). Als die Gefahr vorbei ist, wird ihm von neuem gesagt: „Nimm das Kind und seine Mutter und zieh in das Land Israel“ (2,20). Josef nimmt jeweils „das Kind und seine Mutter“ (2,14.21) und erfüllt den Auftrag aufs Wort. In dieser Formulierung zeigt sich, wie eng Maria, die Mutter, und Jesus, das kleine Kind, miteinander verbunden sind, welche umfassende den ganzen Menschen beanspruchende Aufgabe Maria hat, und auch, was Jesus seiner Mutter verdankt. Das ist die radikale und fun-

damentale Beziehung zwischen diesen beiden: das Kind und seine Mutter.
Es soll noch erwähnt sein, dass Matthäus keine einzige Überlegung, Empfindung oder Handlung Marias berichtet. Bei ihm ist alles auf das Wesentliche konzentriert, auf diese Tatsachen und Beziehungen: Maria ist jungfräuliche Mutter des Sohnes Gottes. Maria ist aufs innigste verbunden mit ihrem Kind. Aber nicht viele Einzelheiten, sondern diese wesentlichen Beziehungen machen die Größe und die Bedeutung Marias aus, und ihnen sollen wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

2. Die Mutter Jesu bei Markus

Markus berichtet nichts von den Anfängen Jesu, er hat keine Kindheitsgeschichte. Am Beginn seines Werkes beschreibt er sofort das Wirken von Johannes, der das Kommen Jesu vorbereitet (1,2-8). Zweimal findet sich bei ihm ein Verweis auf Maria. Ohne dass ihr Name genannt wird, heißt es: „Als seine Angehörigen davon hörten, machten sie sich auf den Weg, um ihn mit Gewalt zurückzuholen; denn sie sagten: Er ist von Sinnen“ (3,21). Im Weiteren wird dann berichtet: „Da kamen seine Mutter und seine Brüder; sie blieben vor dem Haus stehen und ließen ihn herausrufen“ (3,31). Es folgt, dass Jesus nicht zu ihnen hinausgeht und feststellt: „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter“ (3,35). Die Auslegung dieser Stelle steht vor manchen Unklarheiten und bereitet manche Schwierigkeiten. Sicher ist hier gesagt, dass die Mutter Jesu und seine nächsten Angehörigen in großer Sorge um ihn sind, weil er bei seiner öffentlichen Wirksamkeit auf massiven Widerstand stößt und sein Leben in Gefahr ist; sein Wirken endet ja auch damit, dass seine Gegner ihn kreuzigen lassen. Sicher ist auch, dass eine Spannung besteht zwischen den Angehörigen, die das Leben Jesu retten wollen, und Jesus selbst, der ohne Rücksicht auf sein Leben nach dem Willen Gottes seinen Auftrag ausführt. Das Wort Jesu „Wer den Willen Gottes erfüllt, der

ist für mich Bruder und Schwester und Mutter“ (3,35) bedeutet keineswegs eine Zurückweisung seiner Angehörigen oder gar seiner Mutter. Es stellt aber fest, dass auch bei ihnen die Annahme des Willens Gottes, wie er durch Jesus erkannt und verkündet wird, entscheidend ist für die volle lebendige Gemeinschaft mit Jesus.
Der Name von Maria wird genannt beim Besuch Jesu in der Synagoge von Nazaret, wo die Leute fragen: „Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn Marias?“ (6,3). Es ist aber nicht ihre Anwesenheit erwähnt und sie wird nicht in diese Begegnung einbezogen. Normalerweise wird ein Mann nach seinem Vater benannt (z.B. 1,19: „Jakobus, der Sohn des Zebedäus“). Wenn Jesus nach seiner Mutter benannt wird, kann das auf seine besondere Verbundenheit mit ihr verweisen. Von allen Evangelien erfahren wir bei Markus am wenigsten über Maria, ganz im Unterschied zu dem sich anschließenden Lukas.

3. Die Mutter Jesu bei Lukas

Die Sonderstellung des Lukas, was das Zeugnis über Maria angeht, zeigt sich schon im Umfang der Texte, in denen sie vorkommt. Bei Matthäus (54), Markus (7) und Johannes (16) haben die Abschnitte, in denen sie genannt ist, zusammengenommen 77 Verse, dagegen sind es bei Lukas allein 88 Verse (1,26-56; 2,1-52; 8,19-21; 11,27-28). In der Legende wird die Tatsache, dass Lukas sich am ausführlichsten mit Maria beschäftigt, dadurch ausgedrückt, dass sie ihn als Marienmaler vorstellt. Von manchen sehr alten Marienbildern heißt es, dass Lukas sie gemalt habe, und es gibt nicht wenige Bilder vor allem aus der Spätgotik und dem Barock, die Lukas zeigen, wie er vor einer Staffelei sitzt und die Mutter mit ihrem Kind malt. Für uns selber gilt wohl, dass unser Bild und unsere Vorstellungen, die wir vom Neuen Testament her von Maria haben, vor allem durch das Lukasevangelium bestimmt sind.

Nur Lukas berichtet uns, dass der Engel Gottes zu Maria kommt und ihr ankündigt: „Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind, heilig und Sohn Gottes genannt werden“ (1,35); so erfährt sie ihre Berufung zur Mutter des Sohnes Gottes. Nur bei Lukas finden wir den Besuch Marias bei ihrer Verwandten Elisabet und den Lobpreis Marias auf die Größe des Herrn, der auf die Niedrigkeit seiner Magd geschaut hat (1,39-56). Auch das Weihnachtsevangelium von der Geburt Jesu in Betlehem (2,1-20), die Darstellung des Kindes im Tempel, 40 Tage nach der Geburt (2,21-40) und die Osterwallfahrt mit dem zwölfjährigen Jesus zum Tempel in Jerusalem (2,41-52) stehen nur bei Lukas; ebenso die Seligpreisung der Mutter Jesu durch eine unbekannte Frau aus dem Volk (11,27-28). Der einzige Abschnitt, den Lukas (8,19-31) mit Matthäus (12,46-50) und Markus (3,30-35) gemeinsam hat, ist der Besuch der Mutter und Verwandten während der öffentlichen Tätigkeit Jesu. Wir können nicht alles zusammentragen, was bei diesen so bekannten Vorgängen über Maria sichtbar wird, sondern müssen uns auf einige charakteristische Züge beschränken.

Das persönliche Erleben und Verhalten Marias

Fast nur Lukas spricht davon, wie Maria sich persönlich verhalten hat, was sie erlebt, wie sie reagiert und gehandelt hat. Wo der Bote Gottes zu ihr kommt und ihr die Berufung zur Mutter Gottes mitteilt, erwähnt Lukas, dass Maria erschrocken ist, dass sie nachgedacht und gefragt hat und dass sie dieser Aufgabe zugestimmt hat: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort“ (1,38). Wichtig ist die Bezeichnung „Magd des Herrn“ (1,38 vgl. 1,48). Maria ist die einzige Frau in der ganzen Heiligen Schrift, die ‚Magd des Herrn‘ heißt. Damit wird sie an die Seite der ‚Knechte des Herrn‘ gestellt. Dieser Titel kommt nur dem Volk Israel als ganzem zu (vgl. 1,54: „Er nimmt sich seines Knechtes Israel an.“) oder außergewöhnlichen Männern,

die von Gott eine große Berufung zum Wohl des ganzen Volkes erhalten haben wie Mose, David und die Propheten. Maria übertrifft sie noch durch ihre ganz einzigartige Berufung, die Mutter des Sohnes Gottes zu sein, dem Volk Gottes seinen letzten und immer bleibenden König (1,32-33), den Messias, den Retter, den Herrn (2,11) zu geben. Wie diese Knechte des Herrn zum Volk Gottes gehören, ihm aber auch, auf Grund ihrer Aufgabe, gegenüber stehen, so gehört auch Maria zum Volk Gottes, steht ihm aber auch in einer einzigartigen Weise gegenüber wegen ihrer einzigartigen Aufgabe.

Für die Art, wie wir Maria durch Lukas kennen lernen, ist auch bezeichnend das erste Wort, mit dem der Engel Gottes sie anspricht: „Freue dich, Begnadete, der Herr ist mit dir“ (1,28). Es ist kaum eine Frage, dass unsere gewohnte Übersetzung „Sei gegrüßt! Gegrüßet seist du!“ nicht angemessen ist. Der Bote Gottes ist immer ein Bote der Freude. Als er zu Zacharias geschickt wird, sagt er: „Große Freude wird dich erfüllen und auch viele andere werden sich über seine Geburt freuen“ (1,14). Auch den Hirten auf dem Feld teilt er mit: „Fürchtet euch nicht, denn ich verkünde euch eine große Freude, die dem ganzen Volk zuteil werden soll“ (2,10). Ganz entsprechend sagt er bei seiner größten und wichtigsten Sendung zu Maria als erstes Wort: „Freue dich!“. Maria tritt uns entgegen nicht als willenloses und auswechselbares Werkzeug Gottes, sondern als lebendiger fühlender Mensch, der im Auftrag Gottes auf eine der tiefsten und stärksten menschlichen Empfindungen, auf die Freude, angesprochen wird. Den Ausbruch der Freude Marias erleben wir dann, wo sie bei der Begegnung mit Elisabet Gott dankt und lobpreist und sagt: „ Meine Seele preist die Größe des Herrn und mein Geist jubelt über Gott meinen Retter, denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut!“ (1,46-47).

Was dieses persönliche Erleben und Verhalten Marias betrifft, wie es uns Lukas vor Augen stellt, wäre noch zu erwähnen, dass Maria alle Geschehnisse in ihrem Herzen bewahrt und über sie nachdenkt (2,19.51) und dass nach der Ankündigung des

Simeon ihre Seele von einem Schwert, von tödlichem Schmerz verwundet wird (2,35; vgl. 2,49).

Die Verehrung Marias

Neben das persönliche Erleben und Verhalten Marias tritt bei Lukas der weitere Zug, dass Maria von den Menschen beachtet wird und dass diese etwas von der Größe ihrer Berufung erfassen dürfen. Das geschieht gleich bei der Begegnung Marias mit ihrer Verwandten Elisabet. Im Heiligen Geist erkennt Elisabet voll Begeisterung Maria als die einzigartig von Gott gesegnete Mutter des Herrn und preist sie selig wegen ihres Glaubens (1,41-45). Wir sagen nicht zuviel, wenn wir Elisabet als erste und vorbildliche Marienverehrerin bezeichnen, vor allem aus vier Gründen:

a. Durch den Heiligen Geist wird sie befähigt, die Größe der Berufung Marias zu erfassen. Es bedarf also des Heiligen Geistes, um die Bedeutung Marias zu erkennen. Daraus folgt: Wer die Größe der Berufung Marias nicht zu sehen vermag, sollte um den Heiligen Geist bitten.

b. Als erstes spricht Elisabet von dem, was Gott an Maria getan hat: „Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen und gesegnet ist die Frucht deines Leibes“ (1,42). „Gesegnet“ heißt: Gott hat dich gesegnet. Alles, was Maria einzigartig groß macht, kommt von Gott und nicht von ihr selbst; aber Gott hat es ihr geschenkt und sie ist groß und einzigartig unter den Menschen.

c. Was das Handeln von Maria selber angeht, spricht Elisabet von ihrem Glauben „Selig ist die, die geglaubt hat, dass sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ“ (1,45). Vom menschlichen Tun her betrachtet zeichnet Maria nicht das Sehen, sondern der Glaube aus. Ihr war es geschenkt, sich bedingungslos auf das Wort Gottes einzulassen, sich Gott und seiner Führung ganz anzuvertrauen. Nicht im Sehen und nicht im Verstehen alles dessen, was ihr Sohn tat und was mit ihm geschah, sondern im Glauben ist sie ihren irdischen Weg gegangen..

d. Schließlich sind noch zwei Eigenschaften der Marienverehrerin Elisabet zu nennen: ihre Demut und ihre Begeisterung. Von der Größe Marias her schaut sie auf sich selber und fragt: „Wer bin ich, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ (1,43). Dem entspricht es, wenn wir im „Ave Maria“, nachdem wir die Worte des Engels und die Worte Elisabets wiederholt haben, fortfahren: „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder“. Wir folgen Elisabet und anerkennen, dass Maria heilig, d.h. eng mit Gott verbunden, ist, und bekennen zugleich, dass wir selber sündige Menschen sind. Das „Ave Maria“ ist durch und durch ein Gebet, das aus dem Neuen Testament kommt. Vorbildlich ist auch die Begeisterung Elisabets. Von ihr sagt Lukas „Sie rief mit lauter Stimme“ oder wörtlich übersetzt: „Sie schrie mit großem Geschrei“ (1,42). In ganz menschlicher Weise drückt sich in ihrer Lautstärke Freude und Begeisterung aus. Wenn auch nicht immer die Lautstärke, so gehört doch die Freude und Begeisterung zum Erfassen der Größe Marias. An dem, was uns bei Elisabet begegnet, können wir Maß nehmen für unser eigenes Verhalten zu Maria, für unsere eigene Marienverehrung.

Marias Blick in die Zukunft.

In ihrem anschließenden Lobgesang greift Maria das Verhalten Elisabets auf, wendet sich direkt an sie und sagt ihr: „Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter, denn der Mächtige hat Großes an mir getan“ (1,48-49). Maria sagt gleichsam: Elisabet, du bist die erste, die mich selig gepriesen hat, aber keineswegs die letzte. Was du begonnen hast, das wird durch alle Zeiten hindurch weiter gehen. Menschlich gesehen kann diese Ankündigung als maßlos und vermessen erscheinen. Tatsächlich hat sie sich durch die gesamte bisherige Geschichte hindurch in vollem Maße erfüllt. Aber achten wir darauf, was auch Maria als den entscheidenden Grund für ihre Seligpreisung angibt: „Denn der Mächtige hat Großes an mir getan.“ Nur von Gott und seinem Handeln her gewinnen wir die richtige Sicht auf Maria. Dieser Blick von Gott her hat aber als Konsequenz, dass wir Maria selig preisen.

Noch vieles wäre zu nennen, was Lukas uns über Maria berichtet. Besonders kennzeichnend ist für ihn das, was wir hervorgehoben haben: Er spricht vom persönlichen Erleben und Handeln Marias und er spricht vom persönlichen Erleben und Handeln der Menschen, die ihr begegnen und die Größe ihrer Berufung erkennen dürfen.

4. Die Mutter Jesu bei Johannes

Wie Markus hat Johannes keine Kindheitsgeschichte. Er berichtet von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu und erwähnt zweimal, dass Maria anwesend ist: bei der Hochzeit zu Kana (2,1-11) und unter dem Kreuz Jesu (19,25-27). Es sind vor allem drei Züge, die das Johannesevangelium und sein Sprechen von Maria kennzeichnen: Die zwei Begegnungen zwischen Jesus und Maria stehen am ausdrücklich markierten Anfang und Ende des Wirkens Jesu. Johannes hebt in einer besonderen Weise hervor, dass Maria die Mutter Jesu ist. In die Begegnung Jesu mit seiner Mutter sind immer die Jünger Jesu in wesentlicher Weise einbezogen.

Am Anfang und am Ende

Nachdem Johannes das Wirken Jesu in Kana berichtet hat (2,1-10), stellt er fest: „Diesen Anfang der Zeichen machte Jesus in Kana in Galiläa“ (2,11). Und als Jesus vom Kreuz her seine Mutter und seinen Jünger zusammengeführt hat, sagt der Evangelist: „Danach, als Jesus wusste, dass nun alles vollendet war, sagte er, damit sich die Schrift erfüllte: Mich dürstet“ (19,28). Es ist also das letzte und abschließende Handeln Jesu, im Auftrag des Vaters, dass er seine Mutter und seinen Jünger als Mutter und Sohn miteinander verbindet. Es ist bemerkenswert, dass Maria gerade am Anfang und am Ende des Wirkens Jesu gegenwärtig ist und in diesen Anfang und dieses Ende einbezogen ist. Am Anfang ergreift sie sogar zweimal die Initiative: Sie macht Jesus

auf die Notlage der Feiernden und das drohende Ende des Festes aufmerksam, indem sie sagt: „Sie haben keinen Wein mehr“ (2,3). Und sie verweist die Menschen auf Jesus: „Was er euch sagt, das tut!“ (2,5). So gibt sie den Anstoß zum ersten dieser Zeichen, durch die Jesus seine Herrlichkeit, seine einzigartige Beziehung zu Gott, offenbart, um die Menschen zum Glauben und zum Leben zu führen (vgl. 20,30-31). Am Ende geht die Initiative von Jesus aus. Es ist sein Handeln in der Todesstunde vom Kreuz her und es ist sein letztes Handeln an den Menschen, dass er die beiden Menschen, die ihm am nächsten stehen, seine Mutter und den Jünger, den er liebte, aufeinander verweist und sie als Mutter und Sohn aneinander bindet. Zwischen diesem Anfang und diesem Ende wird Maria nie erwähnt. Dennoch ist sie immer mit Jesus und er mit ihr lebendig verbunden. Sie gehört wohl als erste zu den Menschen, von denen es heißt: „Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung“ (13,2). Das zeigt das letzte Handeln Jesu.

Die Mutter Jesu

Auf eine besondere Weise hebt Johannes hervor, dass Maria die Mutter Jesu ist. Er erwähnt nie ihren Namen „Maria“, sondern bezeichnet sie immer als „die Mutter Jesu“, insgesamt zehnmal (2,1.3.5.12; 6,42; 19,25.26.27). Der Evangelist kennt durchaus den Namen „Maria“ und verwendet ihn für Maria die Schwester des Lazarus (12,1-45), für Maria Magdalena (20,1-18) und für eine andere Maria (19,25), aber nie für die Mutter Jesu. Wenn wir nur das Johannesevangelium hätten, würden wir nicht wissen, welches der Name der Mutter Jesu war.
Johannes stellt also ihre Beziehung zu Jesus, dass sie seine Mutter ist, ganz in den Mittelpunkt. Ihn interessiert nicht so sehr, wie sie geheißen hat, sondern vor allem, was sie allein kennzeichnet. Ihren Namen teilt sie mit vielen Frauen, aber sie allein ist die

Mutter Jesu; dadurch ist sie von jeder anderen Frau verschieden und dadurch ist ihre Person vor allen Frauen ausgezeichnet.
Noch auf andere Weise unterstreicht Johannes diese Tatsache. Von Vers 3,4 abgesehen, wo es aber nicht um eine bestimmte Frau geht, sondern um die Mutter als diejenige, von der ein Mensch geboren wird, verwendet Johannes das Wort „Mutter“ nur für die Mutter Jesu; sie ist die einzige Mutter, die er in seinem Evangelium erwähnt! Von allen Müttern interessiert ihn allein die Mutter Jesu und an ihr beschäftigt ihn diese eine Tatsache, dass sie die Mutter Jesu ist.
Johannes erklärt nicht, was eine Mutter ist, welche Bedeutung sie für ihr Kind hat, in welchem Verhältnis das Kind zu ihr steht. Wie er bei den berühmten Worten „Ich bin das Brot des Lebens“ usw. (vgl. Joh 6,35; 8,12; 10,7.11; 11,25; 14,6; 15,1) voraussetzt, dass wir die Bedeutung und den Wert von „Brot“, „Liebe“, „Leben“, „Freude“ usw. kennen, so rechnet er auch damit, dass wir um das Gewicht und die Bedeutung einer „Mutter“ wissen. Nach Joh 3,4 ist die Mutter diejenige, durch die ein Mensch geboren wird (vgl. 16,21). In seiner Mutter hat jeder Mensch sein Leben begonnen, in ihr hat sich seine menschliche Gestalt ausgebildet und ist er lebensfähig geworden. Durch sie ist er geboren worden und hat das Licht der Welt erblickt. Und nach der Geburt ist ein Kind noch auf viele Jahre hinaus auf die liebevolle Zuwendung und den unermüdlichen Dienst seiner Mutter angewiesen, bis er zu einem selbständigen Menschen wird. Zwischen jeder Mutter und ihrem Kinde besteht ein einzigartiges Verhältnis, bei dem es um das Leben und das Menschsein selber geht.
Das alles gilt auch für Jesus und seine Mutter. Sie ist für ihn die Mittlerin des Lebens; sie ist und bleibt diejenige, durch die er in das menschliche Leben eingetreten ist und die sein Heranwachsen mit ihrer Liebe und Gegenwart und mit ihrem Dienst begleitet hat. Indem Johannes immer und nur von der Mutter Jesu spricht, hebt er – fast möchte man sagen: voll Ehrfurcht und Dankbarkeit – diese Frau hervor und ihre Bedeutung für Jesus und sein Leben. Und je mehr jemand erfasst, wer ihm in der Per-

son Jesu gegeben ist, desto mehr wird er auch die Frau lieben und ehren, die Jesus geboren hat, die seine Mutter ist.

Die Mutter und die Jünger Jesu

Eine dritte Eigenart des Johannesevangeliums ist es, dass es bei den zwei Begebenheiten, bei denen sich Jesus und seine Mutter begegnen, immer auch um die Jünger Jesu geht. In Kana wird gleich anfangs festgestellt: „Auch Jesus und seine Jünger waren zur Hochzeit geladen“ (2,2). Sie erleben also die Initiativen Marias. Abschließend heißt es: „Diesen Anfang der Zeichen machte Jesus in Kana in Galiläa; er offenbarte seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn“ (2,11). Der Glaube an Jesus ist das Ziel seines Wirkens und der Zugang zum Leben (vgl. 20,30-31). Die Jünger fangen an, sich diesem Ziel zu nähern, und zwar auf Grund des Zeichens Jesu, zu dem Maria den Anstoß gegeben hat.

Wo Jesus vom Kreuz her sein letztes Werk vollbringt, geht es direkt um das Verhältnis zwischen seiner Mutter und dem Jünger, den er liebte (19,26-27). Es sind die beiden Menschen, die Jesus am nächsten stehen. Ihnen ist auch gemeinsam, dass wir von beiden nie den Namen erfahren, weil sie immer nach ihrem Verhältnis zu Jesus benannt werden. Für die Mutter Jesu haben wir das schon festgestellt. Auch der Jünger wird immer und nur so bezeichnet: „der Jünger, den Jesus liebte“ (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). Nach einer sehr frühen Überlieferung handelt es sich um Johannes, den Apostel und Evangelisten. Das Evangelium bezeichnet ihn nicht mit diesem Namen; es lenkt alle Aufmerksamkeit darauf, dass er den Ruf Jesu in die Nachfolge angenommen hat, Jesu Jünger war, und dass Jesus ihm in besonders herzlicher Weise verbunden war. Da Jesus, wie das Evangelium zeigt, alle seine Jünger geliebt hat („Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben.“ 13,34;15,12), können wir annehmen, dass dieser Jünger, gerade

auch weil sein Name nicht genannt wird, alle Jünger Jesu repräsentiert. Was mit ihm geschieht, hat also Bedeutung für alle.
Es ist Jesus, der die beiden miteinander verbindet und es ist seine letzte und vollendende Tat. Durch ihn wird die Mutter Jesu zur Mutter des Jüngers und wird der Jünger zu ihrem Sohn. Jesus stiftet ein herzliches Verhältnis zwischen den beiden, die ihm am nächsten stehen. Und gerade das, was sie mit ihm verbindet, soll sie untereinander verbinden. Gerade für sie gilt das: „Liebt einander, wie ich euch geliebt habe".
Nur vom Jünger wird eine Reaktion berichtet: „Und von jener Stunde an nahm sie der Jünger in das Eigene εἰς τὰ ἴδια (zu sich)" (19,27). Die übliche Auslegung, dass der Jünger die Mutter in sein Besitztum aufgenommen und für sie im Alter gesorgt habe, trifft wohl zu, genügt aber nicht. Das Eigene des Jüngers, d.h. das, was ihm eigen ist, das was ihn zum Jünger Jesu macht, ist nicht sein Besitz, sondern sein Verhältnis zu Jesus. Zu diesem und zur Jüngerschaft selber gehört nun nach dem Willen Jesu auch seine Mutter. Und zwar nicht nur als diejenige, die im Alter zu versorgen ist, sondern als Mutter, als Mittlerin des Lebens. Der Jünger soll aus seinem Verhältnis zu Jesus heraus erfassen, dass die Mutter Jesu auch für ihn Mittlerin des Lebens ist. Und sie ist es tatsächlich, natürlich nicht in der Weise, dass sie an die Stelle seiner menschlichen Mutter träte. Maria ist für Jesus die Mittlerin seines menschlichen Lebens. Jesus aber ist die Quelle des ewigen Lebens für alle seine Jünger; denken wir nur an das Verhältnis zwischen Weinstock und Reben (15,1-8). Der Jünger soll erfassen, wie die Mutter Jesu seine eigene Mutter ist, was er ihr für sein eigenes Leben verdankt, und dem soll sein Verhältnis zu ihr entsprechen. Die Mutter dagegen soll im Jünger den Bruder ihres Sohnes anerkennen (vgl. 20,17).
Es ist also völlig verkehrt, das Verhältnis zu Jesus und das Verhältnis zu seiner Mutter gegeneinander auszuspielen. Ganz im Gegenteil! Der Jünger Jesu kann nicht Jünger bleiben, wenn er nicht auf das letzte Wort Jesu hört und die Mutter nicht in sein

Verhältnis zu Jesus hineinnimmt und erfasst und anerkennt, dass sie seine eigene Mutter ist.

5. Die Mutter Jesu in der Apostelgeschichte

In Apg 1,14 berichtet Lukas: „Sie alle verharrten dort einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern." Zuvor hat er die Namen der elf Apostel aufgezählt. Außer ihnen ist Maria die einzige Person, deren Namen genannt wird und die durch ihre einzigartige Beziehung zu Jesus gekennzeichnet wird: die Mutter Jesu. Im übrigen wird von ihr kein besonderes Tun berichtet, sondern Lukas zeigt sie uns inmitten der jungen Kirche, zu der sie gehört und an deren Leben sie teilnimmt.

Alle Anwesenden sind geprägt durch ihre je eigene Geschichte mit Jesus. Am längsten und tiefsten ist Maria mit ihm verbunden, seit der Stunde der Verkündigung und der Empfängnis (Lk 1,26-38). Die Apostel hat Jesus berufen (Lk 6,12-16) und hat sie nach seiner Auferstehung mit der Weltmission beauftragt (Apg 1,8). Alle durften dem auferstandenen Herrn begegnen. Maria ist nicht nur unter dem Kreuz Jesu gestanden. Sie hat es auch erlebt – in grenzenloser Freude –, dass Jesus sein Ziel erreicht hat, dass er den Tod überwunden hat und zur Rechten Gottes erhöht wurde. Gott, der Vater, hat das ganze Werk Jesu bestätigt. Ihr Glauben an das Wort Gottes (vgl. Lk 1,45) hat sie bis zu diesem Tag geführt. Zusammen mit den anderen folgt sie dem Auftrag Jesu und betet um den Heiligen Geist, der die junge Kirche zu ihrem missionarischen Werk befähigen wird.

Am Beginn seines Evangeliums hat uns Lukas mit der besonderen Aufgabe und Stellung Marias vertraut gemacht. Am Beginn seines zweiten Werkes, der Apostelgeschichte, lenkt er unseren Blick noch einmal auf sie und zeigt sie uns inmitten der österlichen, betenden und missionarischen Kirche. Ihre besondere Stellung bleibt bestehen, Maria gehört aber auch ganz zur Kirche, zur Gemeinschaft derer, die an Jesus glauben.

6. Die Mutter Jesu im Galaterbrief

In diesem Brief, den er um das Jahr 55 n. Chr. geschrieben hat, sagt Paulus: „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen und damit wir die Sohnschaft erlangen“ (4,5-6). Paulus nennt nicht den Namen der Frau, die den Sohn Gottes geboren hat, aber er beschreibt ihre Aufgabe und Stellung in der Heilsgeschichte und gibt uns den ältesten und konzentriertesten literarischen Hinweis auf sie.

Alles geht von Gott, dem Vater, aus. Er ordnet die Zeiten und bestimmt, wann der rechte Zeitpunkt gekommen ist. Er sendet seinen Sohn und legt fest, wie er in Zeit und Welt eintreten und unter welchen Bedingungen er leben soll. Er bestimmt die Aufgabe, die er erfüllen soll, dass nämlich alle ihm ähnlich werden und an seinem Verhältnis zu Gott, dem Vater, an seiner Sohnschaft teilhaben.

Eine Frau soll ihn in ihrem Schoß tragen, soll ihn gebären, soll ihm über Jahre hinweg die unzähligen Dienste leisten, die ein kleines und heranwachsendes Kind braucht, bis es schließlich leiblich und geistig selbständig wird und seinen Aufgaben in der Gemeinschaft der Menschen gerecht werden kann. Der Sohn Gottes, der in die Welt kommt, soll eine Mutter haben und soll vom Anfang und von den Wurzeln her das menschliche Los teilen. Diese Mutter des Sohnes Gottes ist Maria; deshalb wird sie später Mutter Gottes genannt. Als seine Mutter ist sie das untrügliche Zeichen für die Tatsache, dass der Sohn Gottes wahrhaft Mensch geworden ist. Als seine Mutter ist sie der Mensch, der mit dem Sohn Gottes am längsten verbunden war, ihm am nächsten stand und von ihm als Mutter geehrt und geachtet wurde.

Ihren Sohn gebiert und erzieht sie unter dem Gesetz, in den Lebensordnungen, die Gott dem Volk Israel gegeben hat. Ihr Sohn hat die Aufgabe, aus dem Gesetz heraus- und in die Sohnschaft hineinzuführen. Gesetz und Sohnschaft bedeuten zwei

verschiedene Formen des Verhältnisses zu Gott. Das Gesetz zeigt in sachlicher Weise, wie nach dem Willen Gottes das menschliche Leben geordnet sein soll. Wer das Gesetz beobachtet, folgt dem Willen Gottes. Die Sohnschaft bedeutet das unmittelbare, persönliche Verhältnis zu Gott, wie es Jesus aus seiner Sohnesbeziehung zu Gott, dem Vater, kennt. Es ist der Sinn und das Ziel der Sendung des Sohnes Gottes, dass er Gott als den Vater offenbart und dass er die Mitglieder des auserwählten Volkes und alle Menschen in sein eigenes Verhältnis zu Gott einführt und sie daran teilhaben lässt.
Die Mutter, von der Paulus spricht, hat den geboren und zur Reife geführt, der diese Aufgabe vollbracht hat. Mit knappsten Worten nennt Paulus nur das Wesentliche, ihr Verhältnis zum Sohn Gottes und ihre Aufgabe für ihn. Alles was daraus folgt, lässt er ungesagt und überlässt es, vorausnehmend gesagt, der Kenntnisnahme aus den späteren Schriften des Neuen Testaments und der theologischen Reflexion. Dass diese Mutter von Gott für ihre Aufgabe auserwählt, vorbereitet und berufen wurde und dass sie von allen zu ehren ist, die ihrem Sohn die Sohnschaft, das neue und unüberbietbare Verhältnis zu Gott, verdanken, folgt aus ihrer Stellung.

7. Die Mutter Jesu in der Offenbarung

Auch in dieser letzten Schrift des Neuen Testaments wird sie nicht mit ihrem Namen, Maria, genannt. Der Seher Johannes berichtet als Vision: „Dann erschien ein großes Zeichen am Himmel: eine Frau mit der Sonne bekleidet; der Mond war zu ihren Füßen und ein Kranz von zwölf Sternen war auf ihrem Haupt. Sie war schwanger und schrie vor Schmerz in ihren Geburtswehen. ... Und sie gebar ein Kind, einen Sohn, der über alle Völker mit eisernem Szepter herrschen wird. Und ihr Kind wurde zu Gott und zu seinem Thron entrückt“ (12,1-2.5-6).
Die Vision von der Frau wird allgemein auf das Volk Gottes des Alten Bundes und auf die Kirche gedeutet. Aus dem Volk Gottes

geht sein Herrscher hervor, der für die Macht des Drachens unerreichbar ist, der seinen Platz an der Seite Gottes hat und über alle Völker regiert (12,5). Auch die Kirche selber ist durch den Schutz Gottes vor dem Drachen sicher (12,14); die Mächte des Bösen können sie nicht überwältigen (vgl. Mt 16,18). Die Mitglieder der Kirche jedoch, „die den Geboten Gottes gehorchen und an dem Zeugnis für Jesus festhalten“ (12,17), bleiben den Angriffen des Drachen ausgesetzt.

Da das Volk Gottes in dieser Vision als Frau gesehen wird, die den Messias gebiert, kann das Bild, wenigstens teilweise, auch auf die Frau gedeutet werden, die tatsächlich den Messias geboren hat, auf Maria. In Statuen und Gemälden wird Maria oft dargestellt als diejenige, die mit der Sonne umkleidet ist, die einen Kranz von zwölf Sternen um ihr Haupt und den Mond zu ihren Füßen hat. Über diese Himmelskörper verfügt nur ihr Schöpfer; nur Gott kann sie als Schmuck verleihen. Alle Würde und aller Glanz, die Maria zukommen, hat sie von Gott.

Im Mittelpunkt der Vision ist die Frau, die kurz vor der Geburt steht und dann ihr Kind gebiert, also die Mutter. Gerade das ist die einzigartige Aufgabe, für die Maria berufen wurde und die sie allein ausgeführt hat als die Mutter Jesu.

Die Vision gilt schließlich dem Zeichen am Himmel. Im ursprünglichen Sinn sind diese Zeichen die Sterne; sie dienten der antiken Welt zur Orientierung für die Wege durch die Wüste und über das Meer. Maria als die von Gott Erwählte und Geschmückte und als die Mutter, die für ihr Kind da ist und ihm unzählige Dienste erweist, gibt zuverlässige Orientierung für den Lebensweg. An dieser Orientierung gilt es festzuhalten trotz der Verfolgung durch den wütenden Drachen. Das gegenteilige Zeichen ist die große Hure; sie lästert Gott, sie lehnt jede Bindung und jeden Dienst ab, sie lebt nur für sich selber in krassem Egoismus, sie verbraucht alle Güter der Erde für sich in maßlosem Konsum und Luxus und sie ist dem Untergang geweiht (Offb 17). Demgegenüber ist Maria, in ihrem Verhältnis zu Gott und im

Dienst an ihrem Kind, das zuverlässige Lebensprogramm und führt sicher zum Ziel, zur vollendeten Gemeinschaft mit Gott.

* * *

Wenn wir auf die Schriften des Neuen Testaments zurückschauen und fragen, was aus ihrer Sicht Maria kennzeichnet, dann ist nur eine Antwort möglich: Maria ist die Mutter Jesu. Matthäus wiederholt unentwegt: das Kind und seine Mutter. Markus zeigt die große Sorge der Mutter um ihren Sohn. In den beiden Werken des Lukas erhält sie von Elisabet als erste Bezeichnung: die Mutter meines Herrn. Die anderen Schriften nennen nicht einmal ihren Namen „Maria“, sprechen aber von der Mutter (Johannes, Galaterbrief, Offenbarung). Das Neue Testament kennt nicht die Furcht, dass Maria als eigenständige Person untergeht, wenn ihre Aufgabe und Stellung als die Mutter Jesu so sehr hervorgehoben wird. Je mehr die Person Jesu erkannt wird, desto mehr wird auch die Bedeutung seiner Mutter erfasst.

Bibliographischer Hinweis:

Wolfgang Beinert, Maria. Spiegel der Erwartungen Gottes und der Menschen, Pustet Regensburg 2001.

Raymond Brown u.a. (Hrsg.), Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung, Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1981.

Franz Mußner, Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament, Eos Verlag St. Ottilien 1993.

Klemens Stock, Maria, die Mutter des Herrn, im Neuen Testament, Rosenkranz-Sühnekreuzzug Wien 2000.

Jungfrau und Mutter:

geboren von der Jungfrau Maria

Manfred Hauke

1. Die Widerstände von Rationalismus und Sexualismus

„Glaubst du an Christus Jesus, den Sohn Gottes, der geboren ist vom Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria …?“ So beginnt die zweite der drei Fragen, die der Priester nach der „Traditio apostolica“ des Hippolyt dem Taufbewerber stellt. Wenn eine jede Frage beantwortet ist mit „Ich glaube“, wird der Katechumene getauft.[1] Dieses Beispiel zeigt: das Bekenntnis zur Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau gehört schon in den ältesten liturgischen Zeugnissen der Kirche zum Kernbestand des christlichen Glaubens. Das Taufbekenntnis des Hippolyt, aus der römischen Kirche am Beginn des dritten Jahrhunderts, findet sich mit fast den gleichen Worten wieder im Apostolischen Glaubensbekenntnis,[2] das wiederum typisch ist auch für die übrigen alten christlichen Bekenntnisformeln[3].

„Glaubst du an Christus Jesus, den Sohn Gottes, der geboren ist vom Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria?“ Würde diese Frage heute von allen, die sich Christen nennen, beantwortet mit „Ich glaube“?

Das kulturelle Klima von heute, zumindest hierzulande, bietet vor allem zwei große Widerstände gegen den Glauben an die Jungfräulichkeit Mariens, die mit dem Glauben an Christus als Sohn Gottes innig verflochten ist: da sind einmal nicht wenige Vertreter einer sich wissenschaftlich gebärdenden sogenannten „historisch-kritischen“ Exegese, die sich als höchste Norm des Glaubens aufspielt, aber selbst den unkritischen Dogmen einer rationalistischen Aufklärung des 19. Jahrhunderts verfallen ist;

zum anderen leben wir in einer Umwelt, die das Ausleben der Geschlechtslust über alles stellt, die auf dem Altar des Sexus selbst das Lebensrecht der Kinder opfert und für die „Jungfräulichkeit“, so scheint es zunächst, keinen geistigen Wert mehr darstellt. Die Hindernisse von Rationalismus und Sexualismus lassen sich durchaus mit einer Situation der griechischen Sage vergleichen: Homer, in seiner „Odyssee“, schildert die gefahrvolle Fahrt der Schiffe, die in einer engen Passage von zwei Seiten her bedroht sind: auf der einen Seite droht ein machtvoller Strudel (die „Charybdis“) die Seeleute in die Tiefe zu reißen, während auf den Klippen der anderen Seite die „Skylla“, ein Seeungeheuer, auf der Lauer liegt, um die der Charybdis Entronnenen zu verschlingen.[4] Dieses Bild, das der heilige Augustinus auf die Gefährdung durch die trinitarischen Irrlehren anwendet,[5] passt auch für die Verfinsterung des Verstandes durch einen spätaufklärerischen Rationalismus und die Verderbnis des Willens sowie der Sitten durch den Ungehorsam gegenüber der kirchlichen Lehre zur Sexualität. Skylla und Charybdis haben sich in unserem Lande flächendeckend ausgetobt. Dies wurde deutlich etwa auf dem Katholikentag in Ulm, bei dem Hans Küng und Eugen Drewermann als große Stars hofiert wurden. Beide Herren haben sich in ihren Schriften auch zum Thema der Jungfräulichkeit Mariens ausgelassen. Dies sei kurz angedeutet.

Küng spricht von einem „Mythos der Jungfrauengeburt“, der „keineswegs etwas spezifisch Christliches“ sei, sondern sich in der ganzen Antike finde und darüber hinaus in anderen Kulturen. Die jungfräuliche Empfängnis Jesu, die nur bei Matthäus und Lukas berichtet werde, fehle sowohl in dem früheren Zeugnis des Paulus als auch im „späten Johannesevangelium“. Es handele sich um „eine ätiologische Legende oder Sage“, um ein „Mythologoumenon“, welche das „Theologoumenon vom Gottessohn“ „anschaulich ausgemalt“ habe.[6] Auch die Gottessohnschaft Jesu wird von Küng nicht im herkömmlichen Sinne verstanden, dass in Jesus Christus der ewige Sohn Gottes Mensch

geworden ist. „Sohn Gottes“ steht nur als „Theologoumenon“ für eine überragende funktionale Bedeutung des Menschen Jesus von Nazaret.[7] Das „Mythologoumenon“ der Jungfrauengeburt steht für dieses „Theologoumenon“. Die „Geburtsgeschichten“ bei Matthäus und Lukas, behauptet darum Küng, seien „nicht historisch, sondern theologisch“ orientiert.[8] Es gebe in der Theologie einen „Trend weg von der biologisch-ontologischen zur christologisch-theologischen Interpretation“[9]. Christologie und Theologie werden demnach gegen Geschichte, Biologie und Ontologie ausgespielt.

Die gleiche Kluft zwischen Geschichte und Theologie bestimmt auch das Werk Eugen Drewermanns. Der Stern von Bethlehem sei „nicht ein Gegenstand im Raum, sondern eine Vision des Herzens. Desgleichen ist die ‚jungfräuliche Geburt‘, als mythisches Symbol, ein Wunder der Seele, nicht des Leibes, eine Wandlung und Verjüngung des Bewusstseins, keine äußere Begebenheit“[10].

Bei Drewermann verbindet sich auf besonders krasse Weise die „Skylla“ des rationalistischen Deismus, der alle Wunder ablehnt, mit der „Charybdis“ des Sexualismus. Die Tiefenpsychologie C. G. Jungs führt Drewermann dazu, das bewusste Seelenleben aus dem Unbewussten abzuleiten und letzten Endes den Geist aus dem Trieb. Am Beginn steht nicht der Geist und das Wort, sondern das Gefühlshafte und Mythische. Als seine grundlegende Methode gibt er an: „mit dem Traum, nicht mit dem Wort ist zu beginnen“[11]. Letzten Endes wird der Mensch hier zu einem Bündel von Trieben, das zu einer bleibenden Entscheidung nicht mehr fähig ist. Drewermann vergleicht die menschlichen Triebe mit einem Fluss, den man nicht blockieren könne.[12] Kein Wunder, dass dann die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe und die lebenslange Bindung des Zölibates als verfehlt gelten und einen „Reformstau“ begründen, dessen Hindernisse möglichst schnell fortzuspülen sind. Schon Lenin hatte behauptet, der Sexualtrieb müsse in jedem Fall befriedigt werden, wie der Durst nur durch ein Glas Wasser gestillt werden könne. Doch während

diese Glas-Wasser-Theorie selbst in Sowjetrussland schon lange verabschiedet worden war, wird sie von einem katholischen Theologen wieder aus der Versenkung geholt. Ein Fachpsychologe spricht hier von „Vulgärpsychoanalyse“ und weist darauf hin, dass schon Sigmund Freud die Bedeutung der Sublimation hervorhebt: Gerade die Triebe, die nicht ausgelebt, sondern auf geistige Ziele hingelenkt werden, kommen der persönlichen Entwicklung des Einzelnen und der Kultur der Menschheit zugute.[13]

2. Das kirchliche Bekenntnis zur allzeit jungfräulichen Gottesmutter

Im „deutsch-katholischen“ Milieu des Jahres 2004 müssen wir gleichsam Skylla und Charybdis überwinden, wenn wir zum Glaubensgeheimnis der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria gelangen wollen. Um diese Fahrt zu bewältigen, nehmen wir Maß am authentischen Glauben der Kirche, der uns den Blick öffnet für das Geheimnis Gottes und für den großartigen Reichtum der Gestalt Mariens. Der Katechismus der Katholischen Kirche betont: „Ein vertieftes Verständnis ihres Glaubens an die jungfräuliche Mutterschaft Mariens führte die Kirche zum Bekenntnis, dass Maria stets wirklich Jungfrau geblieben ist, auch bei der Geburt des menschgewordenen Gottessohnes. Durch seine Geburt hat ihr Sohn ‚ihre jungfräuliche Unversehrtheit nicht gemindert, sondern geheiligt‘ (LG 57). Die Liturgie der Kirche preist Maria als die ‚allzeit Jungfräuliche‘ [Ἀειπαρθένος]“.[14]
Unterschieden werden drei Gesichtspunkte: die Jungfräulichkeit vor der Geburt (also die Empfängnis Jesu durch das Wirken des Heiligen Geistes ohne einen menschlichen Vater), die Jungfräulichkeit in der Geburt und die Tatsache, dass Maria keine weiteren leiblichen Kinder mehr hatte, die Jungfräulichkeit nach der Geburt. Die drei Momente werden anschaulich dargestellt durch ein weit verbreitetes Motiv der Marienikonen der Ostkirche: die Stirn und die Schultern Mariens sind von drei Sternen ge-

schmückt, Zeichen für die Jungfräulichkeit vor, während und nach der Geburt.[15] Dabei geht es nur um drei Momente einer einzigen Wirklichkeit, die sich ausdrückt in dem Titel „die Jungfrau“, der schon im zweiten Jahrhundert die personale Prägung Mariens ausdrückt. Offenkundig ist dabei die innige Verquickung der biologischen und der symbolhaften Dimension: Die Leiblichkeit ist nicht nur Biologie, sondern Träger einer geistigen Bedeutung, auf die wir noch im einzelnen zurückkommen.
Die alte Kirche verteidigt gleichzeitig die wahre Mutterschaft Mariens und die stete Jungfräulichkeit. Valentinianische Gnostiker lehrten, Jesus habe nur einen Scheinleib angenommen, mit dem er durch Maria hindurchgegangen sei wie das Wasser durch einen Schlauch. Gegen diese Irrlehre betonen die Kirchenväter, dass Jesus Christus geboren wurde nicht einfachhin „von“ Maria, sondern „aus“ Maria (ex Maria Virgine): Maria ist wirklich Mutter des Herrn, der aus ihr seine menschliche Natur angenommen hat.[16] Die stete Jungfräulichkeit hingegen wurde angegriffen im 4. Jh. von Jovinian, der die „virginitas in partu“ ablehnte, sowie von Helvidius und Bonosus, die Maria neben Jesus weitere leibliche Kinder zuschrieben, also die „virginitas post partum“ ablehnten.[17] Die kirchlichen Lehrentscheidungen des Altertums gipfeln in einem Anathem der Lateransynode 649: „Wer nicht gemäß den heiligen Vätern im eigentlichen Sinne und wahrhaftig die heilige, allzeit jungfräuliche und unbefleckte Maria als Gottesgebärerin bekennt, da sie ja im eigentlichen Sinne und wahrhaft Gott, das Wort, selbst, der vor allen Zeiten aus Gott, dem Vater, geboren wurde, in den letzten Zeiten ohne Samen aus Heiligem Geist empfangen und unversehrt geboren hat, wobei ihre Jungfrauschaft auch nach seiner Geburt unzerstört blieb, der sei verurteilt“ (DH 503).
Die Lateransynode von 649 war kein ökumenisches Konzil, aber Papst Martin I. betrachtete deren Lehrentscheidungen als notwendige Bedingung für die Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl. Wer demnach die stete Jungfräulichkeit Mariens nicht anerkennt, ist ein Häretiker. Namhafte Theologen betrachten dar-

um die angeführte Lehre als definiertes Dogma (de fide definita).[18] Allerdings würde es für die gläubige Annahme nichts ändern, wenn es sich „nur“ um eine Glaubenswahrheit handelt, die durch das ordentliche Lehramt der Kirche verbindlich vorgelegt wird. Die Lehrentscheidung der Lateransynode (um nur dieses Beispiel zu nennen) offenbart auch den konkreten Sinngehalt von „Jungfräulichkeit“, der sich nicht auf eine geistige Haltung beschränkt. Klar ist es, so betont Johannes Paul II. in seinen Marianischen Katechesen, dass die Texte des kirchlichen Lehramtes den Begriff „Jungfräulichkeit“ „in seinem gewöhnlichen Gebrauch“ benutzen: „die freiwillige Enthaltung von sexuellen Handlungen und die Bewahrung der leiblichen Integrität“[19].

3. Die Überwindung der Widerstände

3.1 Die Sehnsucht nach Ganzhingabe

Das Dogma der Kirche als Ausgangspunkt, als „regula fidei proxima“, öffnet auch unsere Aufmerksamkeit für die wahre Sehnsucht der Menschen, die selbst unter dem Schutt von Sexualismus und Konsumismus ihr Geschaffensein nach dem Bilde Gottes nicht ganz verleugnen können. „Hat Jungfräulichkeit für dich einen Wert?“ Als diese Frage bei einer Diskussionsrunde im Fernsehen gestellt wurde, ergaben sich (wie nicht anders zu erwarten) zwei gegensätzliche Meinungen unter den Anwesenden: nur wenige Personen bejahten den Wert der Jungfräulichkeit, während die große Mehrheit sich ablehnend äußerte. Interessant war freilich, dass in beiden unterschiedlichen Gruppen ein gemeinsamer Grundton zum Vorschein kam, zumal bei den männlichen Teilnehmern: der Wunsch, die eigene Lebenspartnerin unberührt vorzufinden als Ausdruck der gänzlichen Zugehörigkeit in der Liebe.[20] Diese Wertschätzung der Jungfräulichkeit als Ausdruck bräutlicher Bereitschaft, die selbst

unter den Wogen des Sexualismus noch zum Vorschein kommt, entspricht einem Grundbedürfnis des Menschen. An dieses *praeambulum fidei* kann auch der Glaube der Kirche anknüpfen.

3.2 Das Wirken Gottes in der Geschichte

Um das Glaubensgeheimnis der Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau zur Geltung zu bringen, braucht es für die theologische Erschließung eine destruktive und eine konstruktive Dimension: Zum einen gilt es, die innerkirchliche Leugnung der Glaubenswahrheit als ideologische Konstruktion zu entlarven, zum anderen den positiven Sinngehalt der jungfräulichen Mutterschaft Mariens zum Leuchten zu bringen.

Begonnen sei mit einer kritischen Beleuchtung der Kritik. Sowohl bei Küng als auch bei Drewermann steht im Hintergrund die Exegese von Rudolf Bultmann und ähnlicher Autoren, die wiederum in ihren philosophischen Optionen von liberalen Protestanten des 19. Jahrhunderts abhängen. Was ein Hans Küng seinen Lesern in „Christsein" serviert, ist zum großen Teil nicht viel anderes als ein abgestandener Cocktail mit Früchtchen aus dem vorletzten Jahrhundert, zubereitet von Autoren wie David Friedrich Strauß und Adolf von Harnack.[21] Zu den mit Zähnen und Klauen verteidigten Dogmen dieser Richtung gehört die Meinung, dass Gott zwar die Welt geschaffen hat, aber nicht mehr unmittelbar auf sie einwirkt. Wunder, die über die eigenen Kräfte der Schöpfung hinausgehen, passen in diesen Rahmen nicht hinein. „Der eigentliche Disput", so betont Ratzinger, „findet nicht … zwischen historischer Naivität und historischer Kritik statt, sondern zwischen zwei Vorstellungen vom Verhältnis Gottes zu seiner Welt".[22] Bultmann schreibt 1941: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparate benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben".[23] Die Verbindung zu die-

sem Denken wird deutlich etwa in dem „Spiegel“-Interview Drewermanns vom Weihnachtsfest 1991. Ob Jesus am dritten Tage nach seinem Tode leiblich auferstanden sei, wurde der Theologe gefragt. Denn das werde ja an Ostern gefeiert. Und Drewermann dazu: Die Ostergeschichten seien keine historischen Berichte, sondern Legende und Dichtung. Gewiss komme ihnen Wahrheit zu, aber diese Wahrheit sei, wie auch sonst in der Bibel, rein bildhafter Art. Spiegel: „Nur ein Bild, kein Bericht, also geben sie Bultmann recht: ‚Ein Leichnam kann nicht wieder lebendig werden und aus dem Grabe steigen‘. Drewermann: ‚So ist es, das gilt für das Grab Jesu, und es gilt für alle anderen Gräber, in Verdun und in Vietnam, in Paderborn und in Hamburg. Die Auferstehung ist dort genauso wenig sichtbar wie drei Tage nach Ostern in Jerusalem‘.“[24]

Für ein deistisches Weltbild ist kennzeichnend die Leugnung zweier Grundereignisse der biblischen Botschaft: die der jungfräulichen Geburt Jesu und die seiner leiblichen Auferstehung aus dem Grab. Beide Punkte spielten eine wichtige Rolle in der Auseinandersetzung zwischen dem Erzbischof von Paderborn und späteren Kardinal Degenhardt, einem promovierten Exegeten, und Drewermann. Für den gemaßregelten Theologen ist die Jungfräulichkeit Mariens kein biologisches, sondern nur ein symbolisches Faktum: „Ich sage, das Dogma der jungfräulichen Geburt Jesu beschreibt die Vorgänge, die stattfinden, wenn man beginnt, an Jesus zu glauben.“[25] In seiner Diskussion mit dem Erzbischof berief sich Drewermann auf den angeblichen Konsens der Exegeten und auf die Äußerungen Karl Rahners zur Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt: „Man müsse nicht betonen, dass dieses als historische Tatsache geglaubt werden müsse … Er [Rahner] ist dafür nie verurteilt worden und gilt sicher als einer der größten katholischen Theologen unseres Jahrhunderts“.[26] In der Tat schreibt Rahner (auf den wir noch zurückkommen), man müsse an der Lehre von der „virginitas in partu“ festhalten. Allerdings müsste man sich nicht auf „eine weitere

physiologische Ausdeutung einlassen …, wie z. B. das Fehlen des Geburtsschmerzes und die Unverletztheit des Hymens …“[27]. Mit dem Deismus eines Küng und eines Drewermann brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten. Als philosophische Position ist der Deismus in sich widersprüchlich: Wenn Gott die Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat – wieso sollte es dann ein Problem für ihn sein, in der von ihm geschaffenen Welt weitere Wirkungen zu setzen, die über die Kräfte der Schöpfung hinausreichen? Ein deistischer Ansatz entwickelt sich freilich sehr rasch zum Pantheismus oder Atheismus. Drewermann schreibt in einem Interview mit der FAZ: „Sinn stellt sich auf dem Weg der Evolution selber her. Gott ist in diesem Sinne etwas, das sich in der Welt und mit der Welt selber entfaltet. Das ist ein an den Pantheismus gemahnendes Konzept von hoher Poesie und Kreativität …“[28]

Neben der philosophischen Dimension der Frage, wo es um den Glauben an den persönlichen Gott selbst geht, kommt die geschichtliche Erfahrung ins Spiel. Im Leben der Heiligen gibt es, in den Prozessakten akribisch dokumentiert, viele Tausende von Wundern, die nach menschlichem Ermessen die geschöpflichen Kräfte der Natur übersteigen. Sie reichen von mannigfachen Krankenheilungen bis hin zur Auferweckung von Toten, zur Voraussage der Zukunft und zur Vermehrung von Speisen. Wenn beispielsweise ein vor Jahren amputiertes Bein über Nacht wieder anwächst,[29] nachdem der Kranke die Hilfe der Muttergottes angerufen hat, oder wenn ein Ertrunkener zum Leben erwacht, dessen Leichnam schon zu riechen begonnen hatte –[30] in solchen Fällen wird man kaum sagen können, hier seien natürliche Kräfte am Werk. Im Grunde reicht ein einziges dieser Beispiele, um das Weltbild der Küngs und Drewermanns zu durchkreuzen. Die Welt der Heiligen ist den genannten Herren freilich nicht vertraut. Drewermann befasst sich mit indianischen Schamanen und dem alten Ägypten, aber die Heiligen der eigenen Kirche studiert er nicht.

3.3 Geschichtliche Grundlagen des Glaubens im Neuen Testament[31]

Die Betrachtung des Glaubensgeheimnisses der Jungfräulichkeit Mariens hat anzusetzen bei den neutestamentlichen Zeugnissen, die von der jungfräulichen Empfängnis des Sohnes Gottes im Schoße Mariens sprechen. Die eindeutigsten Zeugnisse dafür finden sich in den Kindheitsgeschichten nach Matthäus und Lukas. Die literarische Analyse beider Quellen zeigt die Unabhängigkeit voneinander. Umso beachtlicher ist, schon von rein historischem Gesichtspunkt aus gesehen, die Gemeinsamkeit in den zentralen Aussagen: die Jungfräulichkeit Mariens; das Vermähltsein mit Josef aus dem Hause Davids; das jungfräuliche Empfangen durch das Wirken des Heiligen Geistes; die Ankündigung des Geschehens durch einen Engel; der Auftrag, den Namen „Jesus“ zu geben; die Geburt Jesu in Bethlehem; die Geburt Jesu in der Zeit, da Maria und Josef in der gesetzlichen Ehe zusammenleben; Nazaret als Wohnsitz der Heiligen Familie. Zu berücksichtigen ist dabei vor allem der ausdrücklich bekundete Aussagewille des Evangelisten Lukas: Der Prolog betont die sorgfältige Nachforschung und die Zuverlässigkeit der Lehre sowie die Bedeutung der „Augenzeugen und Diener des Wortes“ (Lk 1,1-4). Unmöglich ist auch eine rationalistische Entsorgung der Kindheitsgeschichten mit der Etikette eines besonderen literarischen Genus, etwa mit der Bezeichnung „Legende“ oder „Midrasch“. Der „Midrasch“ ist eine erbauliche Erzählung, die von einem Text des Alten Testamentes ausgeht. In diesem Sinne hat es Exegeten gegeben, die vor allem den Matthäusbericht von der Jungfrauengeburt als „Midrasch“ zur Verheißung des Jesaja erklären, wonach der „Emmanuel“ von einer „Jungfrau“ geboren wird (Jes 7,14 LXX). Diese Theorie ist freilich nicht verifizierbar, denn die Jesaja-Weissagung wurde vom zeitgenössischen Judentum nicht auf die Geburt des Messias bezogen. Matthäus und Lukas bieten keinen „Midrasch“ zum Alten Testament, sondern gehen aus vom geschichtlichen Ereig-

nis der Jungfrauengeburt; erst von daher öffnet sich der Blick auf die Vorbereitung im Alten Bund, insbesondere auf die Weissagung des Jesaja, wobei der „Emmanuel“ als messianischer Nachkomme Davids erscheint. Die Etikettierung der Kindheitsgeschichten als „Legende“ ist ein Ladenhüter des liberalen Protestantismus, der sich den lebendigen Gott vom Leibe halten wollte, der in der Geschichte wirkt.

Verfehlt ist auch die Behauptung, wonach sich der Hinweis auf die Jungfrauengeburt auf Matthäus und Lukas beschränkt. Eine solche Beschränkung wäre an sich noch kein Argument für den legendarischen Charakter einer solchen Überlieferung. Auch das Vater unser, um nur ein Beispiel zu nennen, findet sich nur bei Matthäus und Lukas. Paulus, Markus und Johannes können jedenfalls nicht gegen die Kindheitsgeschichten ausgespielt werden. Paulus erwähnt immerhin die Geburt des Sohnes Gottes „aus der Frau“ (Gal 4,4), ohne sich dabei auf einen menschlichen Vater zu beziehen. Markus stellt Jesus als „Sohn Mariens“ vor (Mk 6,3), was höchst ungewöhnlich ist, da üblicherweise die Söhne nach den Vätern benannt wurden: Matthäus und Lukas sprechen denn auch, im Unterschied zu Markus, vom „Sohn des Zimmermanns“ (Mt 13,55) bzw. vom „Sohn Josefs“ (Lk 4,22); sie können das auch problemlos, denn dem Leser ist die jungfräuliche Empfängnis Mariens schon bekannt. Wenn Markus hingegen Jesus den „Sohn der Maria“ nennt, lässt sich darin ein diskreter Hinweis auf die Jungfrauengeburt vermuten. Bei Johannes hingegen ist vor allem eine Stelle aus dem Prolog zu berücksichtigen, die wichtige Textzeugen auf den jungfräulichen Ursprung Jesu beziehen: er, „der nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren ist“ (Joh 1,13). Die deutsche Einheitsübersetzung bietet die pluralische Lesart, wonach sich die Herkunft aus Gott, nicht aus dem Blut und nicht aus dem Willen des Fleisches, auf die Neugeburt der Taufe bezieht. Meines Erachtens sprechen die besten Gründe für die singularische Lesart, die schon im zweiten Jahrhundert in ganz verschiedenen Gebie-

ten der alten Kirche bezeugt ist.[32] Doch selbst wenn wir den Hinweis im Plural lesen und auf die Taufe beziehen, so weisen die gewählten Ausdrücke allem Anschein nach auf das Vorbild des jungfräulichen Ursprungs Jesu. Das gleiche gilt umkehrt: auch bei einer singularischen Lesart steht der Text in einem Umfeld, das auf den übernatürlichen Ursprung der christlichen Gotteskindschaft weist: im vorausgehenden Vers spricht der Johannesprolog von der „Macht, Kinder Gottes zu werden“ (Joh 1,12).

3.4 Das Ineinander von Schrift und Tradition

Die angedeutete Zusammenschau von Taufe und jungfräulicher Empfängnis findet sich in aller Deutlichkeit im 2. Jh. beim hl. Irenäus, der aus Kleinasien stammt und in vielfacher Weise von johanneischem Traditionsgut abhängt. Der Sohn Gottes, so betont der Kirchenvater, „öffnete als Reiner rein den reinen Mutterschoß, der die Menschen in Gott wiedergebiert und den er selber rein gemacht hat“[33]. Die reine Öffnung des Mutterschoßes bezieht sich auf die Besonderheit des Geburtsvorgangs Jesu (der von den Wehen frei war)[34], aber auch auf die Neugeburt der Gläubigen im Taufbrunnen der Kirche.[35] Nicht nur Maria ist Mutter und Jungfrau; auch die Kirche wird, in einem weiteren Sinne, „jungfräuliche Mutter“ genannt.[36] Bei Irenäus, vorbereitet von Johannes, erscheint der jungfräuliche Ursprung Jesu jedenfalls als Urbild des Neuwerdens in der Taufe.

Das Beispiel des Irenäus zeigt, wie wichtig es ist, das Neue Testament zusammen mit den Vätern zu lesen. Diese Bereitschaft ist im allgemeinen wenig ausgeprägt in der protestantischen Exegese, aus der die Leugner der Jungfrauengeburt ihre Anleihen beziehen, gehört aber zum heute seltenen Vorzug eines katholischen Exegeten. Zu den namhaften Vertretern einer Auslegung, die auch die Kirchenväter berücksichtigt, gehören Ignace de la Potterie und Aristide Serra. De la Potterie und Serra bringen dabei Deutungen ins Spiel, die im deutschen Sprachraum (schon wegen linguistischer Kommunikationsschwierigkeiten) wenig

bekannt sind, aber beachtliche Gründe vortragen. Dies betrifft vor allem die Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt, die mit aller Deutlichkeit erst im zweiten Jahrhundert bezeugt ist, also in der frühen kirchlichen Überlieferung. Möglicherweise findet sich diese Wirklichkeit aber schon im Text des Neuen Testamentes. Der Ursprung Jesu „nicht aus Blut“ (Joh 1,13) meine die Geburt ohne die Ausgießung von Blut, die im Alten Testament als Grund ritueller Unreinheit gilt (Lev 12,5.7; Ez 16,6.9).[37] Auf patristische Auslegungen bezieht sich De la Potterie bei der Deutung von Lk 1,35.[38] In der deutschen Einheitsübersetzung lesen wir den Text folgendermaßen: „Deshalb (wegen der Einwirkung des Heiligen Geistes) wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden.“ Die griechische Vorlage[39] lässt sich aber auch anders übersetzen: „Deshalb wird das heilig geborene Kind Sohn Gottes genannt werden.“ Für diese Interpretation werden beachtliche Gründe vorgebracht, nicht zuletzt aus der messianischen Erwartung des zeitgenössischen Judentums.[40]

Es ist nicht die Aufgabe dieses Vortrages, detailliert auf exegetische Fragen einzugehen. Angedeutet sei nur, dass eine historisch begründete kritische Exegese auch unter katholischem Vorzeichen möglich ist, ohne dabei protestantische Ladenhüter des 19. Jahrhunderts zu reproduzieren. Dabei öffnen sich durchaus interessante Perspektiven. Für die unzweideutige Annahme der Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt ist allerdings eine bloße Exegese des Bibeltextes nicht hinreichend: klare, eindeutige Zeugnisse begegnen erst in der Überlieferung. Sie sind verbunden mit dem, was man eine „gestalthafte Schau“ Mariens nennen könnte: die Mutter des Herrn wird im Glaubensbewusstsein gesehen als „die Jungfrau“. Die Jungfräulichkeit erscheint dabei als Qualifikation des ganzen Lebens Mariens und nicht nur des isolierten Vorganges der Empfängnis.[41]

Ähnliche Bemerkungen wie zur „virginitas in partu“ legen sich auch nahe zur Jungfräulichkeit Mariens nach der Geburt, also zur Frage der sogenannten „Brüder und Schwestern“ Jesu.[42] Erst die Überlieferung bietet ein klares Zeugnis dafür, dass es sich

hier um nahe Verwandte Jesu handelt und nicht um weitere Kinder Mariens. Die Lehre der Überlieferung kann sich dabei freilich auf den Befund der Heiligen Schrift stützen, wie vor allem die bis heute lesenswerte Auseinandersetzung des hl. Hieronymus mit Helvidius vor Augen führt.[43] Die wichtigsten Gründe seien kurz angedeutet: Nirgendwo im Neuen Testament werden die sogenannten „Brüder" und „Schwestern" als Kinder Mariens vorgestellt. Im semitischen Ambiente war „Bruder" und „Schwester" ein Sammelbegriff für alle nahen Verwandten, insbesondere für Vettern und Kusinen. Wenn Jesus vom Kreuz herab Maria der Obhut des Johannes anvertraut, dann wäre eine solche Fürsorge schwer verständlich, wären die „Brüder" und „Schwestern" Jesu Kinder Mariens gewesen. Die protestantischen Auslegungen (und deren „katholische" Ableger) berücksichtigen im übrigen selten das von der Kirchengeschichte des Eusebius referierte Zeugnis des Hesesipp, eines in Palästina ansässigen Juden im 2. Jh., der mit dem griechischen Fachterminus Simeon (und Jakobus) als „Vetter" Jesu apostrophiert.[44]

3.5 Die innere Widersprüchlichkeit eines rationalistischen Ansatzes

Eine Kapitulation vor der rationalistischen Exegese läuft nicht nur dem katholischen Glauben zuwider, sondern gerät auch in Spannung zu den ureigenen Daten der historischen Forschung. Dies wird am deutlichsten bereits bei den liberalen Deutungen der jungfräulichen Empfängnis Jesu, die sich im Laufe der Wissenschaftsgeschichte gegenseitig liquidieren: um etwa die Lehre des Glaubens aus dem alten Ägypten oder aus dem Hellenismus abzuleiten, muss der Exeget so unglaublich viel glauben, dass die göttliche Tugend des Glaubens solch wilden Hypothesen entschieden vorzuziehen ist.[45] Schon Hans Urs von Balthasar meinte einmal mit gesunder Polemik: „Stehen wir eigentlich im ägyptischen oder hellenistischen Milieu und nicht vielmehr im streng jüdischen Raum? Will man uns zurückverset-

zen in die Zeiten, da die griechischen Mysterienreligionen das Modell für die Strukturen der Urkirche abgeben sollten – Zeiten, die wahrlich vorbei sind? Werden katholische Theologen so blind, dass sie nicht mehr sehen, wie die Jungfrauschaft Marias in den Mittelpunkt der Dogmatik hineinverknotet ist? Oder will man gar anfangen, ‚theologische' und ‚historische' Wahrheit in einer Religion zu unterscheiden, bei der es gerade um die Leibwerdung geht, also um die historische Wahrheit des zentralen Glaubensinhaltes?"[46]

4. Die jungfräuliche Mutterschaft als Brennpunkt der zentralen Glaubenswahrheiten

4.1 Die Verbindung zur Christologie

Balthasar betont zurecht, dass die „Jungfrauschaft Marias in den Mittelpunkt der Dogmatik hineinverknotet ist". Auszugehen ist hier von der Christologie. Die jungfräuliche Empfängnis unterstreicht sowohl das wahre Menschsein Jesu, angenommen aus Maria, als auch seine Gottheit, die sich im wunderbaren Charakter des Ursprungs zeigt. Beide Aspekte werden schon, im Anschluss an das biblische Zeugnis, von den Kirchenvätern herausgestrichen. Ignatius von Antiochien betont gegen die Doketen, die Jesus nur einen Scheinleib zuschrieben: Unser Herr Jesus Christus ist „wirklich geboren aus einer Jungfrau, … wirklich unter Pontius Pilatus … angenagelt für uns im Fleische", er hat gelitten und ist auferstanden.[47] „Einer ist Arzt, aus Fleisch zugleich und aus Geist, gezeugt und ungezeugt, … aus Maria sowohl wie aus Gott, … Jesus Christus unser Herr."[48] Während Ignatius auf das wahre Menschsein Jesu abhebt, verbindet Athanasius die Jungfrauengeburt mit dem Hinweis auf die Gottessohnschaft: Der Herr „formt sich den Leib aus der Jungfrau, um allen einen nicht kleinen Beweis seiner Gottheit zu geben"[49]. Dieser Gedanke deutet sich vor allem im lukanischen

Bericht an: „Der Heilige Geist wird über dich kommen … *Deshalb* wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden“ (Lk 1,35). Der jungfräuliche Ursprung Jesu bezeugt also seine spezifische Prägung als wahrer Gott und wahrer Mensch. Hin und wieder wird betont, dass theoretisch Jesus der ewige Sohn Gottes auch dann sein könnte, wenn er aus der ehelichen Einigung von Josef und Maria geboren wäre. Dieser Hinweis vergisst freilich das untrennbare Band zwischen der Gottessohnschaft Jesu und seiner jungfräulichen Empfängnis: „Jesus hat nur Gott zum Vater“[50]. Die Verbindung zwischen Gottessohnschaft und Jungfrauengeburt ist zwar nicht im strikten Sinne metaphysisch, aber „angemessen“, wie Thomas von Aquin betont, damit die Würde Gottes des Vaters nicht auf Josef übergeht.[51] Wenn Josef der leibliche Vater des Sohnes Gottes wäre, müsste er analog zur Bezeichnung „Gottesmutter“ für Maria den Titel bekommen „Vater Gottes“. Diese nicht metaphysisch, aber heilsgeschichtlich notwendige Verbindung wurde nach der heftigen Kritik Hans Urs von Balthasars auch von Joseph Ratzinger anerkannt, der in seiner „Einführung ins Christentum“ noch eine wenig glückliche Formulierung gewählt hatte.[52] In seinem Buch über die „Tochter Zion“ schreibt er: Mit der Bemerkung, Jesu Gottessohnschaft würde die Herkunft aus einer normalen Ehe an sich nicht ausschließen, habe er nur den Unterschied zwischen der biologischen und der ontologischen Ebene herausstellen wollen. „Dass zwischen beiden – der Personeinheit Jesu mit dem ewigen Sohn des ewigen Vaters und der irdischen Vaterlosigkeit des Menschen Jesus – bei aller Unterschiedenheit der Ebenen eine tiefe, ja unlösbare Entsprechung besteht, sollte damit nicht bestritten werden, wurde aber – wie ich einräume – von mir auch nicht deutlich genug gesagt …“.[53]

4. 2 Die Verknüpfung mit der Trinität

Mit den Hinweisen Ratzingers gelangen wir bereits von der Christologie zur Trinität. Die Sendung des ewigen Sohnes in die konkrete Heilsgeschichte, die Inkarnation, ist nicht trennbar von dem Ursprung aus Maria der Jungfrau. Der menschgewordene Sohn offenbart den ewigen Vater, dessen Initiative sich in der Sendung des Sohnes kundtut. Wie vom Vater seit Ewigkeit das göttliche Leben des Sohnes und des Heiligen Geistes ausgeht, so erweist sich seine Vaterschaft in der jungfräulichen Empfängnis Jesu, die den menschlichen Vater bei der Zeugung ausschließt. „Die Jungfräulichkeit Mariens zeigt, dass Gott bei der Menschwerdung die absolute Initiative hat.“[54] Maria ist ein Zeichen für die Gottessohnschaft Jesu, die wiederum auf die ewige Initiative des Vaters zurückweist. Gleichzeitig ist ihre jungfräuliche Zeugung auch ein geschöpfliches Abbild der ewigen Zeugung: Jesus Christus verdankt sich auf der göttlichen Ebene ganz seinem Vater, auf der menschlichen Ebene aber ganz seiner Mutter. Sowohl Matthäus als auch Lukas heben das Wirken des Heiligen Geistes bei der Jungfrauengeburt hervor, so dass die jungfräuliche Empfängnis die gesamte Dreifaltigkeit offenbart, also das christliche Kerngeheimnis. Der Heilige Geist übernimmt nicht die Rolle des Vaters, sondern die „Überschattung“ durch ihn (Lk 1,35) erinnert an die Gegenwart Gottes in der leuchtenden Wolke bei der Wanderung Israels von Ägypten zum Gelobten Land.[55] Wie der Geist Gottes beim Anbeginn der Schöpfung über den Wassern schwebte (Gen 1,2), so wirkt er aus der Jungfrau Maria einen neuen Anfang. „Jesus ist im Schoß der Jungfrau Maria deshalb durch den Heiligen Geist empfangen, weil er der neue Adam ist, der die neue Schöpfung eröffnet.“[56]

4. 3 Die Widerspiegelung in der Neugeburt der Taufe

Der neue Anfang im Heiligen Geist führt sodann von Jesus Christus, dem neuen Menschen, zur neuen Geburt der Gotteskinder im Sakrament der Taufe. Diese Verbindung zwischen Jungfrauengeburt und Taufe findet sich, wie wir bereits sehen konnten, im Johannesprolog (Joh 1,13). Schon Tertullian betont: „Auf eine neue Weise musste der Urheber der neuen Geburt geboren werden“.[57]
Der Gedanke der Neugeburt ist wiederum verbunden mit der Aufhebung der Erbsünde. Die Übermittlung der Adamssünde in der Kette der Zeugung wird unterbrochen und der heile Ursprung des Paradieses wird aufs neue zugänglich im menschgewordenen Sohn Gottes, der die Hoffnung des Menschen zur Vollendung führt.

4. 4 Maria als Urbild bräutlicher Antwort auf den Ruf Gottes

Das göttliche Leben „wird jungfräulich empfangen, denn es wird dem Menschen gänzlich durch den Geist geschenkt. Der bräutliche Charakter der Berufung des Menschen zu Gott wird in der jungfräulichen Mutterschaft Marias vollkommen verwirklicht“[58]. Das „geistig-personale Moment der ‚Jungfrauengeburt‘“, so betont Kardinal Scheffczyk, „sieht Jungfräulichkeit als Ausdruck der Empfänglichkeit und Hingabe an den Gott des Heils und den Erlöser Jesus Christus“[59].
Der Geburt des Sohnes aus der Jungfrau Maria und der Neugeburt des Menschen in der Taufe steht also in Entsprechung zur geschöpflichen Bereitschaft, die sich in Maria, dem Urbild der Kirche, aufs vollkommenste ausprägt. Matthias Joseph Scheeben, der berühmte Kölner Dogmatiker des 19. Jahrhunderts, betont: Jesus Christus hat eine menschliche Natur, ist aber eine göttliche Person; Maria ist dagegen die vollkommenste Person im Bereich der gesamten Schöpfung.[60] Dieser Vollkommenheit, ermöglicht durch die Fülle der Gnade vom Anbeginn des

Lebens, entspricht die gänzliche Hingabe. „Maria ist Jungfrau, weil ihre Jungfräulichkeit *Zeichen ihres Glaubens* ist, ‚der durch keinen Zweifel verfälscht war' (LG 63), und wegen ihrer ungeteilten Hingabe an den Willen Gottes".[61]

Die jungfräuliche Hingabe Mariens erweist sich als Beispiel für die gesamte Kirche, die seit der Väterzeit als „Jungfrau" und „Mutter" beschrieben wird. Das Zweite Vatikanum erinnert daran: die Kirche ist „Mutter" durch das Gebären ihrer Kinder zum göttlichen Leben; sie ist „Jungfrau, da sie das Treuewort, das sie dem Bräutigam gegeben hat, unversehrt und rein bewahrt und in Nachahmung der Mutter ihres Herrn in der Kraft des Heiligen Geistes jungfräulich einen unversehrten Glauben, eine feste Hoffnung und eine aufrichtige Liebe bewahrt" (LG 64).

Die jungfräuliche Empfängnis Jesu aus Maria ist also zuinnerst mit dem gesamten Glaubensleben verknüpft: mit der Christologie und Gotteslehre, mit dem Sakrament der Taufe als Teilhabe am göttlichen Leben, mit der Ekklesiologie und der Anthropologie. Kein Wunder, dass an diese zentrale Lebenswahrheit schon beim Beginn unseres Christseins, am Taufbrunnen, erinnert wird.

5. Hintergründe für die Haltung des Protestantismus

Die ganzheitliche Bedeutung Mariens ist nur zu halten, wenn auch die Jungfräulichkeit in und nach der Geburt bekannt wird. Beide Momente sind freilich nicht mehr selbstverständlich für unsere evangelischen Mitchristen. Dies war im 16. Jh. noch anders: „Mit den altchristlichen Glaubensbekenntnissen haben die Reformatoren den altkirchlichen Glauben an die Gottesmutterschaft und die Jungfräulichkeit Mariens ausdrücklich übernommen."[62] Die Bekenntnisschriften der Reformationszeit lehren die stete Jungfräulichkeit der Gottesmutter, auch die „virginitas in partu". Martin Luther nennt Helvidius, der sich im Altertum dagegen gewandt hatte, einen „Narren"[63]. Oekolampad und Osiander, um nur zwei Beispiele zu nennen, betonen: das

Christentum steht und fällt mit der Anerkennung der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens.[64]

Wieso spielt diese Glaubensüberzeugung bei den heutigen Protestanten keine nennenswerte Rolle mehr?[65] Die Antwort darauf ergibt sich aus den reformatorischen Prinzipien „sola scriptura“ und „sola fides“. Die ausschließliche Gültigkeit der Heiligen Schrift für die inhaltliche Begründung der Glaubenslehre stellt die Überlieferung in die zweite Reihe. „Sola scriptura“ ist aber die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens nicht eindeutig zu begründen. Die Rechtfertigung allein aus Glauben wiederum kann die Mitwirkung des Menschen im Heilsvorgang selbst nicht deutlich machen, so wie sie sich im Jawort Mariens bei der Menschwerdung zeigt. Zwar wird die Mutterschaft Mariens anerkannt, aber ihre bleibende personale Prägung und fortwährende Mitwirkung im Heilsgeschehen kommt nicht wirklich zum Zuge. Die reformatorischen Prinzipien führen nach und nach zum Schwund der Marienverehrung. Die Wertschätzung der Jungfräulichkeit Mariens erhält außerdem einen tödlichen Stoß durch den Kampf gegen das Ordensleben und gegen den Zölibat. Wo Maria als „Vorbild der Jungfrauen“ nicht mehr gelebt wird, verblasst sie selbst, die jungfräuliche Gottesmutter, immer mehr. Gerhard Ludwig Müller stellt nüchtern fest: „Es ist bekannt, dass die Mehrzahl der protestantischen systematischen Theologen seit dem 19. Jahrhundert, von bedeutenden Ausnahmen abgesehen [wie namentlich Karl Barth], die geistgewirkte Lebensentstehung Jesu aus der Jungfrau als ein konstitutives Element der Christologie ausschaltet.“[66] Für den Weg der Ökumene bedeutet all dies eine doppelte Notwendigkeit: die Neuentdeckung der jungfräulichen Gottesmutter und der gottgeweihten Jungfräulichkeit. Dies geht allerdings nur durch den Abschied von den reformatorischen Prinzipien, die den Niedergang des Glaubens in unserem Land herbeigeführt haben.

6. Der unverkürzte Glaube an die jungfräuliche Gottesmutter bezüglich der „Jungfräulichkeit in der Geburt“

Ein besonders delikates Thema ist die „virginitas in partu“. Die Eiertänze der modernen Theologen um diesen Glaubensinhalt begannen im Jahre 1952 mit einem Buch des Wiener Priesters und Arztes Albert Mitterer unter dem seltsamen Titel: „Dogma und Biologie der Heiligen Familie“[67]. Nach diesem Theologen hat die Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt nichts zu tun mit der Unverletztheit des Hymens und der Abwesenheit der Geburtsschmerzen. Die Geburt Jesu habe sich so ereignet wie alle anderen menschlichen Geburten. Der Unterschied bestehe nur darin, dass Maria Jesus empfangen habe ohne das Einwirken eines menschlichen Vaters.

In einem Schreiben tadelte 1960 das Heilige Offizium die Roheit der Ausdrucksweise Mitterers und vor allem das Abweichen von der kirchlichen Überlieferung und dem frommen Empfinden der Gläubigen.[68] Im gleichen Jahr bezogen eine Reihe anderer Theologen Stellung, unter anderem Karl Rahner.[69] Er kritisiert die These von Mitterer, insofern sie nicht unterscheidet zwischen der Jungfräulichkeit Mariens vor und während der Geburt. Man müsse betonen, dass auch die Geburt der jungfräulichen Mutterschaft Mariens entspreche. Dabei sei es allerdings nicht notwendig, die Unverletztheit des Hymens und die Freiheit von Geburtsschmerzen zu vertreten. Man könne sagen, dass Maria auf positive Weise den Schmerz der Geburt integriert habe, wie auch sonst der Schmerz zu ihrem Leben gehörte.

Die Kontroverse wurde auch an das Zweite Vatikanische Konzil herangetragen. Der Konzilstext geht nicht auf den Streit ein. „Lumen gentium“ begnügt sich damit, mit Hinweis auf wichtige Texte der Überlieferung auf positive Weise zu betonen: die „Verbindung der Mutter mit dem Sohn im Heilswerk“ zeigt sich auch bei der Geburt ihres Sohnes, „der ihre jungfräuliche Unversehrtheit nicht minderte, sondern heiligte“ (LG 57)[70].

Die Theologie Rahners erreicht m. E. in der Frage nach der „virginitas in partu“ nicht den Glauben der Kirche. Schon 1960 betont beispielsweise René Laurentin: Zu den zentralen Elementen der Glaubenslehre gehören die physische Integrität der Jungfräulichkeit, die Freiheit von Schmerzen und der wunderbare Charakter des Ereignisses; nicht geklärt ist hingegen die Art und Weise des Geburtsvorganges (utero clauso oder miracolosa dilatatione).[71] Dies scheint mir die richtige Position bezüglich der „Jungfräulichkeit in der Geburt“. Verzichten möchte ich auf die geschmacklose Diskussion weiterer Einzelheiten. Wer das möchte, sollte bedenken, dass schon die jungfräuliche Empfängnis Mariens und die leibliche Auferstehung Jesu Ereignisse sind, deren Modalität unser Vorstellungsvermögen weit übersteigt. Wenn der Glanz des Geheimnisses uns blendet, sollten wir darum nicht das Geheimnis selbst preisgeben. Wer nur einen Stern der Marienikone bekrittelt, nämlich die „virginitas in partu“, gibt logischerweise auch einen zweiten Stern preis, die „virginitas post partum“, und öffnet die Türen für Deutungen à la Drewermann bezüglich des ersten Sternes, der „virginitas ante partum“. Damit aber wäre das kirchliche Marienbild zerstört.

Es scheint nicht, dass nach 1960 wesentlich neue Elemente in die Diskussion Eingang gefunden hätten. Die Dokumente des Lehramtes vermeiden jedenfalls eine spiritualistische Deutung, die das Ärgernis der physischen Konkretheit der Heilsereignisse aus dem Weg räumen möchte. Johannes Paul II. widmet sich dem Thema in den Marianischen Katechesen und, mit besonderer Deutlichkeit, in einer Ansprache anlässlich eines Symposiums 1992 in Capua.[72] Dabei betont er die Geburt Christi ex intacta Virgine, die er (mit Hinweis auf die Kirchenväter und auf neuere exegetische Studien) mit der Auferstehung Jesu ex intacto sepulcro vergleicht.[73] Es gibt „eine besonders wichtige Beziehung zwischen dem Anfang und dem Ende des irdischen Lebens Jesu, d. h. zwischen der jungfräulichen Empfängnis und der Auferstehung von den Toten, zwei Wahrheiten, die sich eng verbinden mit dem Glauben an die Gottheit Jesu“[74]. Maria „ge-

bar wahrhaft und auf jungfräuliche Weise ihren Sohn, um dessentwillen sie auch nach der Geburt Jungfrau blieb; Jungfrau aber auch – gemäß den heiligen Vätern und den Konzilien, die ausdrücklich die Frage behandeln –[75] in dem, was die Unversehrtheit des Fleisches betrifft“[76]. Unter den sechs Marianischen Katechesen, die 1996 unter verschiedenen Gesichtspunkten die Jungfräulichkeit der Gottesmutter behandeln, widmet sich die letzte ausdrücklich der immerwährenden Jungfräulichkeit. Sie schließt mit den Worten: Maria „ist also ‚immerwährende Jungfrau‘. Dieser Vorzug von ihr ist eine Folge der Gottesmutterschaft, die sie auf vollkommene Weise der erlöserischen Sendung Christi geweiht hat“[77].

7. Die heilige Jungfrau und der Neuaufbruch der Kirche

Die Katechesen des Heiligen Vaters bieten noch viele weitere Anregungen für unser Thema. Schließen möchte ich mit einem Gedanken des Papstes, der Maria als Modell der Jungfräulichkeit herausstellt und gleichzeitig den Blick auf hoffnungsvolle Neuaufbrüche in der Kirche richtet, die es inzwischen in reicher Fülle gibt, ein kleines bisschen vielleicht auch hierzulande:
„In der gleichen Zeit, da in verschiedenen Gebieten, die von alters her die Frohe Botschaft empfangen haben, der Hedonismus und der Konsumismus anscheinend viele junge Leute davon abhalten, sich dem gottgeweihten Leben zuzuwenden, gilt es unentwegt Gott auf die Fürsprache Mariens um eine neue Blüte geistlicher Berufungen zu bitten. Das Antlitz der Mutter Christi spiegelt sich so wider in vielen Jungfrauen, die sich darum bemühen, dem göttlichen Meister zu folgen; dieses Antlitz ist weiterhin für die Menschheit ein Zeichen der Barmherzigkeit und der Zärtlichkeit Gottes.“[78]

Anmerkungen

[1] Vgl. Hippolyt, Traditio apostolica 21 (Fontes christiani 1, S. 260-263) = DH 10: „natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine“.
[2] Vgl. DH 30.
[3] Dazu A. Bodem, „Glaubensbekenntnis“: Marienlexikon 2 (1989), 647-650.
[4] Vgl. Homer, Odyssee, Buch XII.
[5] In Joannem 36,9 (CChr.SL 36, 229f).
[6] H. Küng, Christsein, München 1974, 445f.
[7] Vgl. Küng, Christsein (Anm. 6), 434-440 (u. a.). Dazu A. Grillmeier, „Jesus von Nazaret – im Schatten des Gottessohnes?“ H. U. von Balthasar u. a., Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“, Mainz 1976, 60-82; L. Scheffczyk, Kursänderung des Glaubens? Theologische Bilanz zum Fall Küng, Aschaffenburg [2]1980, 53-63.
[8] Küng, Christsein (Anm. 6), 445.
[9] Küng, Christsein (Anm. 6), 446.
[10] E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese I, Olten – Freiburg i. Br. [2]1992, 503f; vgl. ders., Das Matthäusevangelium I, Olten – Freiburg i. Br. 1992, 286-294.
[11] E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese (Anm. 10) I, 92.
[12] E. Drewermann, Psychoanalyse und Moraltheologie I, Mainz 1982, 27.
[13] A. Görres, „Erneuerung durch Tiefenpsychologie?“ Ders. – W. Kasper, Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113), Freiburg i. Br. 1988, 133-174, hier 164f.
[14] KKK 499.
[15] Vgl. G. Gharib, Le icone mariane. Storia e culto, Rom [2]1988, 87: die Marienikonen vom Typos „Βρεφοκρατοῦσα“ („Mutter mit Kind“).
[16] Vgl. A. Ziegenaus, „Jungfräulichkeit II. Dogmatik“: Marienlexikon 3 (1991), 469-481, hier 470.
[17] Vgl. Ziegenaus, Jungfräulichkeit (Anm. 16), 473f.
[18] Vgl. M. Hurley, „Born incorruptly: the third Canon of the Lateran Council (a. d. 649)“: The Heythrop Journal 2 (1961), 216-236, hier 217-223; J. A. De Aldama, „Calificación teológica actual de la doctrina de la virginidad ‚in partu‘ (iuxta plures autores)“: Ephemerides Mariologicae 13 (1963) 267-274; Ders., „Zur theologischen Würdigung der Lehre von der ‚virginitas in partu‘ im Laterankonzil von 649“: Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie (Hrsg.), Heilige Schrift und Maria (Mariologische Studien 2), Essen 1963, 261-270; C. Pozo, María en la obra de la salvación, Madrid 1990, 259.269f; S. M. Perrella, Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia, Cinisello Balsamo 2003, 201f.
[19] Johannes Paul II., Marianische Katechese vom 10.07.1996, Nr. 5 (Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Bd. 19/2, Vatikanstadt 1998, 78): „l‘astensione volontaria dagli atti sessuali e la preservazione dell‘integrità corporale“.
[20] Vgl. S. de Fiores, „Prefazione: La Vergine Madre nel contesto teologico contemporaneo“: Perrella (Anm. 18), 5-21, hier 5 (Hinweis auf ein italienisches Fernsehprogramm, das im Juli 2001 ausgestrahlt wurde).

[21] Vgl. Scheffczyk, Kursänderung (Anm. 7), 56f. Zu den liberalen protestantischen Theorien zur Frage der Jungfrauengeburt im 19. Jh. vgl. A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie (Katholische Dogmatik V), Aachen 1998, 233-238.

[22] J. Ratzinger, Die Tochter Zion, Einsiedeln 1977, 58.

[23] R. Bultmann, „Neues Testament und Mythologie“: H. W. Bartsch (Hrsg.), Kerygma und Mythos I, Hamburg [3]1954, 15-48, hier 18.

[24] „‚Jesus wollte diese Kirche nicht‘. Theologe Eugen Drewermann über seinen Streit mit den Bischöfen um Jungfrauengeburt, Priesteramt und Abtreibung“: Der Spiegel, Nr. 52, 23.12.1991, S. 61-74, hier S. 65 = H.-J. Rick, Dokumentation zur jüngsten Entwicklung um Dr. Eugen Drewermann, Paderborn [2]1992, 426-438, hier 429 .

[25] Rick (Anm. 24), 121.

[26] Rick (Anm. 24), 100.

[27] K. Rahner, „Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt“: K. S. Frank u. a., Zum Thema Jungfrauengeburt, Stuttgart 1970, 122-158, hier 152; vgl. ders., „Virginitas in partu“: ders., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln u. a. 1960, 173-205.

[28] „Warum sind Sie Katholik, Herr Drewermann? Ein Interview von Jürgen Altwegg“: FAZ-Magazin, 3.5.1991, 83.

[29] Vgl. H. Grochtmann, Unerklärliche Ereignisse, überprüfte Wunder und juristische Tatsachenfeststellung, Langen 1989, 78-82; V. Messori, Il miracolo: Spagna, 1640: indagine sul più sconvolgente prodigio mariano, Mailand [2]1998.

[30] Vgl. Grochtmann (Anm. 29), 69-77.

[31] Vgl. u. a. A. Serra, „Vergine II. Testimonianza biblica“: S. de Fiores – S. Meo (Hrsg.), Nuovo dizionario di mariologia, Cinisello Balsamo 1985, 1424-1454; S. Munos Iglesias, Los Evangelios de la Infancia I-IV, Madrid 1986-90; I. de la Potterie, Maria nel mistero dell‘alleanza, Genova [2]1992; Ziegenaus, Mariologie (Anm. 21), 75-142. 243-255; Perrella (Anm. 18), 65-116 (Lit.).

[32] Vgl. Serra, Vergine (Anm. 31), 1431-1433; ders., Maria e la pienezza del tempo, Cinisello Balsamo 1999, 119-140; De la Potterie (Anm. 31), 118-143; Ziegenaus, Mariologie (Anm. 21), 120-123; Perrella (Anm. 18), 101-105.

[33] Irenäus, Adversus haereses IV,33,11 (Sources chrétiennes 100, 830).

[34] Dies betont Irenäus in Adv. haer. III,21,6 (Sources chrétiennes 211, 418-421); Demonstr. 54, wo er Jes 66,7 auslegt: „Ehe denn sie, die kreißte, gebar und ehe denn die Geburtswehen eintraten, ward sie von einem Knäblein entbunden“. Vgl. dazu A. Viciano, „Irenäus“: Marienlexikon 3 (1991), 313f.

[35] Vgl. G. Söll, Mariologie (HDG III/4), Freiburg i. Br. 1978, 39.

[36] Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne: Eusebius, Hist. Eccl. V,1,45 (SC 41, 18); vgl. M. Hauke, Heilsverlust in Adam, Paderborn 1993, 269.

[37] Vgl. De la Potterie, Maria nel mistero dell‘alleanza (Anm. 31), 131-135; Serra, Vergine (Anm. 31) 1945-1948; siehe auch Perrella (Anm. 18), 103f.

[38] Vgl. I. de la Potterie, „Il parto verginale del Verbo Incarnato: ‚Non ex sanguinibus … sed ex Deo natus est‘ (Gv 1,13)“: Marianum 45 (1984), 127-174, hier 163-171;

ders., Maria nel mistero dell'alleanza (Anm. 31) 59-61; Serra, Vergine (Anm. 31), 1446f.

[39] *τὸ γεννόμενον ἅγιον κλητήσεται υἱὸς θεοῦ.*

[40] Vgl. Serra, Vergine (Anm. 31), 1447f; Perrella (Anm. 18), 208-210.

[41] Vgl. M. Hauke – G. Paximadi, „'Spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui' (Lc 24,27). Note sul rapporto fra esegesi e dogmatica": Rivista Teologica di Lugano 5 (2000), 19-46, hier 37f.

[42] Dazu Ziegenaus, Mariologie (Anm. 21), 250-259; G. L. Müller, Maria – Die Frau im Heilsplan Gottes (Mariologische Studien 15), Regensburg 2002, 212-222.

[43] Hieronymus, Adversus Helvidium (PL 23, 193-216); dazu J. Blinzler, Die Brüder und Schwestern Jesu (SBS 21), Stuttgart 1967, 134-138.

[44] Vgl. Blinzler (Anm. 43), 94-108; Ziegenaus, Mariologie (Anm. 21), 255.

[45] Vgl. etwa den „Hypothesenfriedhof" bei Pozo (Anm. 18), 273-283; Ziegenaus, Mariologie (Anm. 21), 233-241.

[46] H. U. von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1967, 76.

[47] In Smyrn. 1,1 (ed. J. Fischer, Die Apostolischen Väter, Darmstadt [7]1976, 204f).

[48] In Eph. 7,2 (ed. Fischer, 146-149).

[49] De incarn. 18 (Sources chrétiennes 199, 332f).

[50] KKK 503, mit Hinweis auf Lk 2,48f.

[51] STh III q. 28 a. 1.

[52] J. Ratzinger, Einführung ins Christentum, München 1968, 225.

[53] Ratzinger, Tochter Zion (Anm. 22), 50, Anm. 9.

[54] KKK 503.

[55] Vgl. Ex 13,22; 19,16; 24,16 und besonders 40,35; H. Schürmann, Das Lukasevangelium I, Freiburg i. Br. 1969, 52f.

[56] KKK 504.

[57] De carne Christi 17 (Sources chrétiennes 216, 280).

[58] KKK 505.

[59] L. Scheffczyk, Maria, Mutter und Gefährtin Christi, Augsburg 2003, 124.

[60] M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Buch V, § 229, Nr. 542; § 277, n. 1614 (u. a.).

[61] KKK 506.

[62] Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn – Frankfurt a. M. 2000, Nr. 255. Vgl. Groupe des Dombes, Maria. In Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen, Frankfurt a. M. – Paderborn 1999, Nr. 55, 232, 301.

[63] WA 53, 640; 54,207. Vgl. Ziegenaus, Jungfräulichkeit (Anm. 16) 476.

[64] Vgl. Ziegenaus, Jungfräulichkeit (Anm. 16), 476.

[65] Zu diesem Faktum vgl. Groupe des Dombes (Anm. 62), 103; A. Dittrich, Protestantische Mariologiekritik (Mariologische Studien 11), Regensburg 1998, 309f.

[66] Müller (Anm. 42), 151.

[67] Wien 1952.

[68] Vgl. die Wiedergabe des Schreibens in Ephemerides Mariologicae 11 (1961), 138, zitiert in B. Gherardini, La Madre. Maria in una sintesi storico-teologica, Frigento 1989, 124.

[69] Rahner, Virginitas in partu (Anm. 27).

[70] Dazu J. L. Bastero de Eleizalde, Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX, Madrid 2001, 77f; Gherardini (Anm. 69), 124: „si riprova implicitamente la tesi di Mitterer contro la *virginitas in partu* e si ripropone la dottrina di sempre". Nicht haltbar ist die Darstellung von Perrella (Anm. 18), 206-208, wonach der Konzilstext offen ist für die genannte Deutung. Das ursprünglich selbständige Marienschema „De Beata Maria Virgine …" vom 20.6.1962 enthält eine detailliertere Darstellung (Nr. 4) und verwirft in einer der zahlreichen umfangreichen Fußnoten (Anm. 31) ausdrücklich die Thesen von Mitterer und von Jean Galot (1960): Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando, series II (praeparatoria), Bd. II, Teil IV, Vatikanstadt 1968, 749. 766f. Wörtlich angeführt werden schon hier die wichtigsten Traditionszeugnisse, die später auch in der einschlägigen Fußnote zu „Lumen gentium" 57 (Anm. 181) genannt werden: der Kanon 3 des Laterankonzils 649 (DH 503) und die „Epistula ad Flavianum" von Papst Leo d. Gr. (innig verbunden mit dem wichtigsten christologischen Konzil, dem von Chalzedon 451) (DH 294: inviolata virginitas). Sowohl das Schema „De beata" wie „Lumen gentium" zitieren die Schrift des Ambrosius, De institutione virginis (De beata: PL 16, 334; LG: cap. 8, PL 16, 320, worin es heißt: „Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu et genitalia virginitatis claustra non solvit"). Unter dem Vorsitz des Ambrosius fand das Konzil von Capua (391/392) statt, das gegen Bonosus von Serdika die stete Jungfräulichkeit der Gottesmutter unterstreicht („De institutione virginis" ist bald danach entstanden); anlässlich von dessen 1600jährigem Jubiläum 1992 gibt Johannes Paul II. eine wichtige Erklärung ab zur immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens (vgl. unten). Zu Ambrosius vgl. M. Navoni (Hrsg.), Paolino di Milano, Vita di Sant'Ambrogio, Cinisello Balsamo 1996, 34, Anm. 111; M. G. Mara, „Bonoso": A. Di Berardino (Hrsg.) Dizionario patristico e di antichità cristiane I, Casale Monferrato 1983, 552f; C. Markschies, „Ambrosius von Mailand": S. Döpp – W. Geerlings (Hrsg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. Br. ^{3}2002, 19-28, hier 24.

[71] R. Laurentin, „Le mystère de la naissance virginale": Ephemerides Mariologicae 10 (1960), 345-374. Vgl. ders., Breve trattato su la Vergine Maria, Cinisello Balsamo 1990 (fr. Court traité de la Vierge Marie, Paris 1988), 292-301. Siehe auch Pozo (Anm. 18), 256-267; Bastero de Eleizalde (Anm. 71), 60-83.

[72] Johannes Paul II., „La questione della perpetua verginità di Maria riguarda il mistero di Cristo": Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Bd. 15/1, Vatikanstadt 1994, 1587-1597 = AAS 85 (1993), 662-670.

[73] Ansprache vom 24.5.1992, Nr. 5 (AAS 85, 1993, 664f).

[74] Ansprache vom 24.5.1992, Nr. 5 (AAS 85, 1993, 664).

[75] Der Papst zitiert hier ausdrücklich den oben erwähnten dritten Kanon der Lateransynode von 649 (DH 503) sowie die 16. Synode von Toledo (693), Art. 22 (DH 572).

[76] Ibd., Nr. 6 (AAS 85, 1993, 666).

[77] Marianische Katechese vom 28.8.1996, Nr. 3 (Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Bd. 19/2, Vatikanstadt 1998, 243).

[78] Marianische Katechese 7.8.1996, Nr. 4 (Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Bd. 19/2, Vatikanstadt 1998, 152f).

Maria, die Vorerlöste und Vollerlöste

Eine gnadentheologische Besinnung über den Lebensbeginn und die Vollendung der Gottesmutter

Josef Kreiml

1. Einleitende Bemerkungen

In ihrem Roman „Gottesdiener" erzählt Petra Morsbach mit großer Sensibilität die Lebensgeschichte des Priesters Isidor Rattenhuber. Schelmisch, aber liebevoll schildert die Autorin dabei „die wirre Logik, die Isidor anwenden muss, um Lehren der Kirche zu verteidigen, an die er selbst nicht glaubt, wie etwa die unbefleckte Empfängnis der Jungfrau".[1] Ist Isidor Rattenhuber im Hinblick darauf, dass er an zentrale Glaubensaussagen der Kirche nicht mehr glaubt, eine Ausnahmeerscheinung? Oder steht er als repräsentative Figur für viele andere in der Kirche? Ist es tatsächlich um die Dogmen der katholischen Kirche, speziell um die Mariendogmen, so bestellt, dass wir sie nur mit „wirrer Logik" verteidigen können? Wäre das tatsächlich der Fall, dann müssten Theologen und andere Gläubige höchst alarmiert sein. Auch wenn die Lage m. E. diesbezüglich nicht so dramatisch ist, wie es Petra Morsbach suggeriert, so scheint es doch notwendig zu sein, die Mariendogmen der Kirche in der Reflexion des Glaubens immer wieder neu zu thematisieren.

Leo Scheffczyk weist mit Recht darauf hin, dass die Marienlehre primär als Entfaltung der Christuswahrheit anzusehen ist. Dies hat – freilich in kritischer Absetzung – auch Karl Barth erkannt. Der protestantische Theologe kommt zu der Einsicht, dass „die

katholische Mariologie untrennbar mit der gesamten übrigen katholischen Theologie zusammenhängt“.[2] Da das Verhältnis der Gottesmutter zum Christusgeheimnis von der Gnade Gottes und vom freien Willen des Menschen bestimmt war, leuchten an der Gestalt Marias auch andere wesentliche Glaubensgeheimnisse auf: das Geheimnis der Mitverantwortung des Menschen bei der Erlösung, das Geheimnis der in jungfräulicher Mütterlichkeit empfangenden Kirche, das Geheimnis der Erlösung und der Gnade, das Geheimnis der Fürbitte in der Gemeinschaft der Heiligen, das Geheimnis der Vollendung, die auch das Leibliche umfasst. All diese Glaubenswahrheiten laufen in der Person Marias „wie in einer lebendigen Spitze“[3] zusammen.

Aufgrund ihrer einzigartigen Beziehung zu Christus kommt Maria eine singuläre, seinsmäßige Bedeutung in der Heilsgeschichte zu. Insofern ist ihre Sendung nicht vergleichbar mit derjenigen irgendeines Apostels oder anderen Heiligen. Kein anderer Heiliger nimmt *als singuläre Person* eine so herausragende Stellung in der Heilsgeschichte ein wie Maria.

In diesem Zusammenhang ist auch die ekklesiologische Dimension aller Mariengeheimnisse deutlich zu unterstreichen: Die „Unbefleckte Empfängnis“ der Gottesmutter ist ein Realbild der wesentlichen Heiligkeit der Kirche, die auch durch die Sündigkeit ihrer Glieder nicht angetastet werden kann. Ihre „Aufnahme in den Himmel“ ist ein Realbild der Teilnahme der Kirche am Vollendungszustand, den sie in Maria an ihrer Spitze schon erreicht hat. Joseph Ratzinger verweist auf das Bild der Ecclesia immaculata in der Vätertheologie (vgl. auch Eph 5,27). „Die Immaculata-Lehre ist ... Ausdruck der Gewissheit des Glaubens, dass es die heilige Kirche wirklich gibt – als Person und in Person. Sie ist in diesem Sinn Ausdruck für die Heilsgewissheit der Kirche.“[4] Und Ratzinger fügt hinzu: „Bei Maria und nur bei ihr (soweit wir wissen) gilt dies auf eine endgültige, vorbehaltlose Weise, weil sie für die Kirche selber steht, für ihr endgültiges Gerettetsein, das nicht mehr bloß ausstehende Verheißung, sondern schon Tatsache ist.“[5]

2. Ökumenische Aspekte der Marienverehrung

Papst Johannes Paul II. sieht im Ökumenismus der Heiligen den überzeugendsten Aspekt der Ökumene. Denn die Gemeinschaft der Heiligen „spricht mit lauterer Stimme als die Urheber von Spaltungen“ („Tertio millennio adveniente“, Nr. 37). In seiner Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint“ (1995) weist der Papst eindringlich darauf hin, dass die noch nicht volle Gemeinschaft unserer Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf unsichtbare Weise fest verankert ist „in der vollen Gemeinschaft der Heiligen, das heißt derjenigen, die sich nach einem Leben in Treue zur Gnade in der Gemeinschaft mit dem verherrlichten Christus befinden“ („Ut unum sint“, Nr. 84).

Auch Bischöfe und Theologen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften haben in den letzten Jahren die große Bedeutung der Heiligen und der Heiligenverehrung für den Fortgang des ökumenischen Prozesses erkannt. Als Ergebnis eines intensiven Lehrgesprächs hat im Jahr 2000 die Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) das Dokument „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“ vorgelegt.[6] Ein Abschnitt dieser Studie (Nr. 253-268) ist dem Thema „Die Verehrung Marias, der Mutter des Herrn“ gewidmet.

Das Dokument der Arbeitsgruppe der beiden Konfessionen lässt nicht unerwähnt, dass für evangelische Christen nicht nur die Marienfrömmigkeit, sondern auch die katholische Entfaltung der Marienlehre „fragwürdig war und ist“ (Nr. 257). Vor allem die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis (1854) und jene der Aufnahme Marias in den Himmel (1950) erregen auf evangelischer Seite Anstoß. Beide Glaubenslehren haben nach protestantischem Verständnis keine unmittelbare Verankerung in der Heiligen Schrift. Bis in die jüngste Vergangenheit schien der mit diesen beiden Dogmen beschworene konfessionelle Gegen-

satz so unüberwindlich, dass die Mariologie und die Marienverehrung bisher kaum Gegenstand ökumenischer Dialoge gewesen sind. In den letzten Jahren bahnte sich diesbezüglich jedoch ein Wandel an.

Für katholisches Denken ergeben sich die Mariendogmen des 19. und 20. Jahrhunderts aus dem jahrhundertelangen meditierenden Nachdenken der Kirche. Sie antworten auf die Frage: „Wie wirkt Gott im Leben Marias, die er in so einzigartiger Weise zur Mutter seines Sohnes erwählt hat?“ Das Dogma von der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter gründet im glaubenden Wissen von der Treue Gottes, der „alles zum Guten führt bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind“ (Röm 8,28). Das Dogma besagt, dass Maria vom ersten Augenblick ihrer Zeugung an aus jenem Schuldzusammenhang gelöst war, in dem alle Menschen stehen. Für Maria gilt aber – wie für alle anderen Menschen – das Wort Jesu: „Getrennt von mir könnt ihr nichts tun“ (Joh 15,5). Auch Maria ist durch die rechtfertigende Gnade Gottes in Christus erlöst worden. Nur geschah das im Blick auf seinen kommenden Erlösungstod bereits im ersten Augenblick ihres Daseins, während es bei den übrigen Christgläubigen in der Taufe geschieht. Das Dogma von 1854 verdeutlicht somit die Macht der Gnade Gottes, der in souveräner Freiheit beruft, wen er will und wie er will.

Die Glaubenslehre von der Aufnahme Marias in den Himmel wurzelt in der gleichen, schon zitierten Reflexion des Römerbriefes: „Die er (d. h. Gott) aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht“ (Röm 8,30). Wenn Gott sich einmal einem Menschen erwählend und begnadend zusagt, wenn dieser Mensch im Glauben diese Gnade annimmt und ihr gemäß lebt, dann schenkt ihm Gott ganz (dem Leib wie der Seele) seine beseligende Gemeinschaft. Was wir im letzten Satz des Credo als Hoffnung für alle Glaubenden bekennen, das lehrt das Dogma von 1950 in der Zeitform der Vergangenheit von der Mutter Christi. Sie hat erreicht, woraufhin wir noch unterwegs sind: die

Auferstehung von den Toten und das ewige Leben als Frucht der rechtfertigenden Gnade Gottes.
Die für die reformatorische Theologie problematischen Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts wollen in erster Linie dem Lob Gottes dienen. Sie haben eine zutiefst doxologische Richtung, d. h. sie zielen auf den Lobpreis der reinen Gnade Gottes. So verstanden, können evangelische Christen anerkennen, dass diese beiden Dogmen grundsätzlich in Einklang mit der Offenbarung stehen.[7]
Die Marienverehrung bedarf der ständigen Orientierung an Christus. Sie muss – gemäß den Weisungen Papst Pauls VI. (Apostolisches Schreiben „Marialis cultus“ über die Marienverehrung [1974], Nr. 29-39) – biblisch begründet, liturgisch ausgerichtet, der heutigen Anthropologie entsprechend und ökumenisch geformt sein. Lutherische Christen sollten – um der Einheit im Glauben willen – das Bemühen der Katholiken würdigen, die Stellung Marias christologisch und ekklesiologisch zu begründen. Für katholisches Denken verkörpert die Mutter Christi das Rechtfertigungsgeschehen allein aus Gnade und durch den Glauben. Auch die beiden letzten Mariendogmen leiten sich daraus ab: Wenn Gott einen Menschen dergestalt erwählt wie Maria, dann erkennt christliches Denken, dass eine solche Berufung den Menschen ganz erfasst. Diese Berufung beginnt im ersten Augenblick seines Daseins und gibt ihn niemals wieder auf.

3. Die Mariendogmen von 1854 und 1950

Vor dem Horizont der Erwählung Marias zur Gottesmutterschaft stellt sich die theologische Frage nach dem Anfang ihres Lebens (zur ewigen Vorherbestimmung des Menschen zur Gnade und zu seinem besonderen Dienst; vgl. Eph 1,4; 2 Tim 1,9 f). Zugleich wird die Frage virulent, wie der Mensch, der ganz im Geheimnis der Gnade lebte, an seinem irdischen Lebensende dem auferstandenen Christus gleichgestaltet wird. Die auf diese

beiden Fragen antwortenden Glaubenslehren, nämlich das Dogma von der Bewahrung Marias vor der Erbsünde vom ersten Augenblick ihres Daseins an („Maria Immaculata“) und das Dogma von der Vollendung Marias in der Gnade mit Seele und Leib („Maria Assumpta“) ergeben sich aus der Glaubensanalogie (vgl. Röm 12,6) und aus einem theologisch reflektierten Folgerungssinn im Glaubensbewusstsein der vom Heiligen Geist geleiteten Kirche (im Sinne John Henry Newmans). Es handelt sich dabei nicht um eine quantitative Vermehrung einzelner Glaubensinhalte, sondern um die explizite und reflexe Erfassung der inneren Voraussetzungen der Tatsache der jungfräulichen Gottesmutterschaft.[8]

Maria konnte ihr freies Ja nur sprechen unter der Voraussetzung der ihr verheißenen Gnadenfülle (vgl. Lk 1,28.41 f). Sie war in ihrer menschlichen Existenz schon von Anfang an von der Gnade Jesu Christi, die die Erbsünde aufhebt, so umfasst, dass sie von der Erbsünde nicht befreit werden musste, sondern vor ihr bewahrt blieb. Daraus ergibt sich auch die gnadenhafte Bewahrung ihres freien Willensvollzugs vor der Konkupiszenz der Erbsünde und vor allen schweren und lässlichen Sünden. Dennoch ist es nicht die paradiesische Urstandsgnade, sondern die Erlösungsgnade Christi, die den Willen und das Handeln Marias trägt. Maria ist deshalb auch nicht von allen (nicht-moralischen) Folgen der Erbsünde (z. B. Schmerz, Tod) bewahrt geblieben. Ihr irdisches Lebensende verweist mit besonderer Deutlichkeit auf die eschatologische Vollendung des Menschen in seiner leiblich-seelischen Integrität. Die Aufnahme Marias in den Himmel bedeutet die Vorwegnahme der Vollendung des Menschen in seiner pneumatisch verklärten Leiblichkeit.

4. Die Bewahrung Marias vor der Erbschuld

Ausgangspunkt der gläubigen Erfahrung mit Maria, mit ihrer heilsgeschichtlichen Stellung und ihrer aktuellen Rolle in der Gemeinschaft der Heiligen, die schließlich zur theologischen

Klärung im Dogma von 1854 führte, ist die Eva-Maria-Antithetik[9] bzw. der Glaube der jungfräulichen Gottesmutter.

a) Das biblische Fundament

Zur biblischen Begründung des Dogmas von der Erbsündenfreiheit Marias können keine direkten Schriftzeugnisse angeführt werden. Es lassen sich nur Texte nennen, die diese verbindliche Glaubenslehre unentfaltet einschließen. Von Bedeutung sind dabei jene Zeugnisse, die alles Geschehen in der Welt im erwählenden Ratschluss Gottes verankert sehen, wie etwa die im Mutterleib anhebende Berufung der Propheten (Jer 1,5; Jes 49,1). Ähnliches gilt aus neutestamentlicher Sicht für die Kirche. Sie ist vor aller Zeit dazu bestimmt, im Wirkbereich Christi gerecht und heilig zu leben (Eph 1,3-14). Jede christliche Existenz ist von Gott gewollt und in ihrer spezifischen Eigenart gnadenhaft befähigt. Paulus spricht vom „Maß des Glaubens“ (Röm 12,3), das Gott jedem Menschen zugeteilt hat.
Dass das Neue Testament die Gottesmutter als „befähigtes“ Geschöpf sieht, belegt Lk 1,28: „Sei gegrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir.“ Maria ist von Gott erwählt und zur Mutter des Erlösers bestimmt. Nicht nur diese Berufung, sondern auch die Bereitschaft, ihr zu entsprechen, beruht auf einer von Gott geschenkten Gnade. Die Jungfrau bedarf der inneren Zurüstung, um die Messias-Mutterschaft glaubend annehmen und bestehen zu können. Gott selbst ermöglicht ihr die Erfüllung ihres Auftrags, indem er mit ihr ist.

b) Theologiegeschichtliche Entfaltungen

Das zentrale Motiv für die Entwicklung des Dogmas ist inkarnationstheologischer Art. Mit Bezug auf die Menschwerdung Christi begegnet schon sehr früh die Einsicht, dass die Mutter des Messias als Tempel Gottes geheiligt und von der Sünde gereinigt werden musste. Der Mutter des ewigen Wortes war

eine besondere Heiligkeit angemessen. Dieser Gedanke entspricht dem Grundsatz des Irenäus von Lyon, dass Erlösung Vergöttlichung bedeutet. Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergöttlicht werde (vgl. Adv. haer. III, 19, 1). So begegnet bei Irenäus die Vorstellung, dass Maria bei der Verkündigung von der Sünde gereinigt wurde. Dass die um der Menschwerdung Christi willen verliehene Würde Marias mit einer Reinigung bzw. Heiligung verbunden sein muss, bringt auch Gregor von Nazianz zum Ausdruck: Christus „wird ganz Mensch außer der Sünde (vgl. Hebr 4,15): empfangen von der Jungfrau; deren Seele und Leib wurden zuvor vom Heiligen Geist gereinigt; denn die Geburt musste geehrt und die Jungfräulichkeit besonders gewürdigt werden“ (Rede 38,12; vgl. Courth, Texte, Nr. 54). Erwähnt sei auch Sophronius von Jerusalem. Dieser Patriarch von Jerusalem (seit 634) ist im Osten einer der bedeutendsten Zeugen für die Entwicklung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Sein Wort dürfte deshalb für das aktuelle ökumenische Gespräch mit den Orientalen von großer Bedeutung sein.

Als bedeutender Theologe des Westens, der die Sündenfreiheit Marias vertreten hat, ist Augustinus anzuführen. Gegen Pelagius, der eine Reihe von alttestamentlichen Glaubenszeugen für sündenlos hielt, will der Bischof von Hippo allein Maria diese Auszeichnung zuerkennen. Er fordert um der Heiligkeit Christi willen die Heiligkeit seiner Mutter. Um der Ehre des Herrn willen weiß Augustinus die Gottesmutter dort nicht einbezogen, wo von der Sünde die Rede ist. Eine Bewahrung (praeservatio) Marias vor der Erbsünde kennt Augustinus freilich aufgrund seiner besonderen Theorie der Übertragung der Erbsünde durch den Zeugungsakt noch nicht.

Treffender als Augustinus sieht Anselm von Canterbury – und darin ist ihm Thomas von Aquin gefolgt – den Kern des adamitischen Erbes in der fehlenden Urstandsgnade. Anselm rechnet die ungeordnete Begierlichkeit nicht zum Wesen der Erbsünde, sondern betrachtet sie als deren Folge. Mit dieser gegenüber

dem Bischof von Hippo differenzierteren Sicht lässt sich die Heiligung der Gottesmutter als eine ursprüngliche Begnadung begreifen.

Diesem Anselmischen Gedankengang steht für eine gewisse Zeit noch die Meinung entgegen, um der Universalität der Erlösungstat Christi willen müsse man auch von Schwächen Marias sprechen (vgl. Origenes, Comm. in luc. 17). Wie die ursprüngliche Begnadung und Heiligung Marias mit ihrer grundsätzlichen Erlösungsbedürftigkeit zu verbinden sei, bildet die große Streitfrage der Scholastik. Sie wurde zwischen den Dominikanern, die besonders die Erlösungsbedürftigkeit Marias betonten, und den Franziskanern, die v. a. ihre ursprüngliche Heiligung herausstellten, erörtert.

Thomas von Aquin ging in dieser theologischen Debatte von der traditionellen Meinung aus, dass Maria vor ihrer Geburt im Schoß ihrer Mutter geheiligt wurde. Er begründet dies mit Verweis auf die Propheten Jeremia (Jer 1,5) und Johannes den Täufer (Lk 1,15), die im Hinblick auf ihre Sendung ebenfalls im Mutterschoß geheiligt wurden. Für die Frau, die den Erlöser geboren hat, muss man eine solche vorgeburtliche Bereitung erst recht annehmen. Der Aquinate vermag diese Begnadung allerdings nicht mit dem Augenblick ihres Lebensbeginns zusammenzusehen. Er hält einen zeitlichen Unterschied zwischen Empfängnis und Heiligung fest. Unter diesem Blickwinkel deutet er auch das Fest der Empfängnis Marias, das seit dem 7. Jahrhundert in der Ostkirche gefeiert wird. Thomas will als besonderen theologischen Gehalt dieses Festes nicht den zeitlichen Zusammenfall von Empfängnis und Heiligung gelten lassen. Weil der Zeitpunkt ihrer vorgeburtlichen Reinigung unbekannt ist, begeht man – so der Aquinate – am 8. Dezember „eher das Fest ihrer Heiligung als das ihrer Empfängnis“ (S. th. III, q. 27, a. 2 ad 2.3; vgl. Courth, Texte, Nr. 95).

Einen theologischen Erkenntnisfortschritt hinsichtlich der Frage nach der inneren Beziehung zwischen Erlösungsbedürftigkeit und Heiligung Marias erzielte der Franziskaner Duns Scotus.

Wie für Thomas besteht auch für ihn das Wesen der Erbsünde im Fehlen der dem Menschen eigentlich geschuldeten Urstandsgerechtigkeit. Der Franziskanertheologe vertritt die Auffassung von der absoluten Inkarnation. D. h. für die Menschwerdung des Logos gibt es keine innerweltliche Ursache. Nicht einmal die Sünde kann die Menschwerdung veranlassen. Duns Scotus sieht eine sehr enge Beziehung zwischen Christus und Maria, die seit Beginn der Heilsgeschichte in den ewigen Ratschluss Gottes zur Menschwerdung seines Sohnes einbezogen ist. Daraus folgt für den „Doctor marianus“, dass alle anderen Geschöpfe Maria untergeordnet sind. Sie nimmt nach Christus im Heilsplan Gottes die zweite Stelle ein. Aufgrund seines mariologischen Ansatzes im Kontext der absoluten Inkarnation gelangt Duns Scotus zu seiner Theorie von der vorausgreifenden Erlösung und Heiligung Marias.

Die Erlösung Marias muss – so die These des Franziskanertheologen – nicht in dem Sinne gedacht werden, dass sie nachträglich von der Erbsünde gereinigt wurde. Erlösung kann im Falle der Gottesmutter auch als gnadenhafte Bewahrung vor der Adamssünde gedacht werden. Christus erweist sich in vollkommenster Weise als Erlöser seiner Mutter. Die der erlösungsbedürftigen Menschheit angehörende Mutter Jesu wurde – so Duns Scotus – um der Ehre ihres Sohnes willen durch sein Erlösungsverdienst vor dem zerstörerischen Einfluss der Erbsünde bewahrt und in die ursprüngliche Gottesgemeinschaft hinein empfangen.

Erst nach längerer Zeit fand diese integrierende Sicht des Scotus allgemeine Zustimmung. Wesentlichen Anteil an der breiten Rezeption seiner Lehre haben die angesehenen Thomaskommentatoren aus dem Jesuitenorden Robert Bellarmin (1542-1621) und Francisco Suarez (1548-1617).

c) Äußerungen des kirchlichen Lehramtes

Im Schulstreit zwischen Scotisten und Thomisten standen sich lange Zeit Immakulisten und Makulisten gegenüber. Das Lehramt versuchte, zwischen den Anhängern der Immaculata-Lehre und deren Gegnern ausgleichend zu wirken. Der Franziskaner-Papst Sixtus IV. (1414-1484) führte 1477 das Fest der „Unbefleckten Empfängnis“ am 8. Dezember mit den entsprechenden Messtexten ein (DH 1400). In seiner Konstitution „Grave nimis“ (1483) verurteilte er alle, die den Standpunkt der Immakulisten als häretisch bezeichnen und behaupten, die römische Kirche vertrete lediglich eine Heiligung Marias im Schoß ihrer Mutter (DH 1425 f).

Das Tridentinum beruft sich im Canon 6 seines Erbsündendekrets (1546) auf „Grave nimis“ und erklärt, es beabsichtige nicht, „in diese Lehrbestimmung, wo von der Erbsünde die Rede ist, die selige, unbefleckte Jungfrau und Gottesgebärerin Maria miteinzuschließen“ (DH 1516).

Langsam neigt sich die Waage zugunsten der Immakulisten. 1617 verbietet Papst Paul V., gegen die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis öffentlich Stellung zu beziehen; die gegenteilige Position verwirft er jedoch nicht. Papst Gregor XI. verschärft dieses Verbot 1622, gesteht aber den Dominikanern zu, intern die Frage weiter zu erörtern.

Mit Blick auf die große Marianische Bewegung des 19. Jahrhunderts greift schließlich Papst Pius IX. ein. Er veranlasst 1849 eine Umfrage im Weltepiskopat. Von den 603 Bischöfen, die antworten, sprechen sich 546 für eine Dogmatisierung der Immaculata-Lehre aus. Bemerkenswert ist dabei die Zurückhaltung im deutschsprachigen Raum. Die hier von manchen Bischöfen geäußerten Bedenken beziehen sich auf die innere Situation der Kirche in Deutschland, auf die kritischen äußeren Bedingungen des kirchlichen Lebens und auf theologische Probleme. Die Einstellung der deutschen Universitätstheologie ist überwiegend ablehnend. Auch römische Theologen verhalten sich z. T. reser-

viert. Immer wieder wird als Begründung angeführt, es fehle das biblische Fundament für diese Glaubenslehre. Zugleich aber wird auf breiter Ebene die Bereitschaft erklärt, sich zu fügen, falls der Papst entscheide.

Nach Vorarbeiten v. a. der beiden Jesuiten Giovanni Perrone und Carlo Passaglia erklärt Papst Pius IX. am 8. Dezember 1854 in der Bulle „Ineffabilis Deus“: „Die Lehre, dass die allerseligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis (in primo instanti suae conceptionis) aufgrund einer besonderen Gnade und Auszeichnung von seiten des allmächtigen Gottes, im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechts (intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis), vor jedem Makel der Erbsünde (ab omni originalis culpae labe praeservatum immunem) bewahrt blieb, ist von Gott geoffenbart und muss deshalb von allen Gläubigen fest und standhaft geglaubt werden“ (DH 2803; vgl. Courth, Texte, Nr. 106).

Damit hat Papst Pius IX. unter breiter Zustimmung der Gläubigen und des Episkopats die frömmigkeits- und dogmengeschichtliche Entwicklung dieser Glaubenslehre zum Abschluss gebracht und gesamtkirchlich eine verbindliche Glaubensaussage vorgelegt.

Anthropologisch bedeutsam ist diese Glaubenslehre für das Verständnis von der Erwählung und Gnade für die Verwirklichung der menschlichen Freiheit. Die geschaffene Freiheit wird durch die gnadenhafte Vorherbestimmung zum Heil nicht eingeschränkt, sondern zu ihrem eigenen Vollzug aktivierend motiviert.

Papst Pius IX. nimmt in seiner Definitionsbulle ausdrücklich Bezug auf vielfältige Formen der Marienfrömmigkeit. Sowohl die östliche als auch die westliche Theologie sind von der Überzeugung durchseelt, dass die lehrhafte Rede kaum genügt, Marias Würde und Bedeutung zur Sprache zu bringen. Erst das feiernde Lob wird der Gottesmutter gerecht. Diese geistige Gestimmtheit begegnete schon bei Anselm von Canterbury, dem

Vater der Scholastik. Anselm bettet seine mariologischen Argumente ein in die Haltung der Bewunderung der Gottesmutter und des Dankes an Gott für sie. Auch wenn der Sohn Gottes von einer Sünderin hätte geboren werden können, so hält es Anselm doch für angemessen, dass er „von der reinsten Mutter empfangen wurde. Geziemenderweise sollte jene Jungfau in einer solchen Reinheit erstrahlen, wie sie größer außer in Gott nicht gedacht werden kann“ (De conceptu virginali et de originali peccato 18; vgl. Courth, Texte, Nr. 87). Diese Denkweise von Überbietung wird bei Wilhelm von Ware (ca. 1255/60) und deutlicher noch bei Duns Scotus zum Prinzip erhoben. In der Mariologie ist der ehrenvollere Gedanke immer dann anzunehmen, wenn gute Gründe ihn empfehlen. Von der Gottesmutter ist jeweils das auszusagen, was für sie größere Ehre bedeutet. Bei aller Nüchternheit des theologischen Denkens dürfen in der Mariologie Liebe, Bewunderung und Emphase nicht fehlen. Denn der mariologische Diskurs zielt auf eine Person.

Das Zweite Vatikanum nimmt das Dogma von 1854 auf und formuliert es – ins Positive gewendet - zugleich knapper. Das Konzil sieht – so die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ – Maria „vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an im Glanz einer einzigartigen Heiligkeit“ (LG 56). Wie die adamitische Verbindung, so unterstreichen die Konzilsväter auch den christologischen Bezug des Dogmas und seine ekklesiologische Reichweite: Maria ist „mit allen erlösungsbedürftigen Menschen in der Nachkommenschaft Adams verbunden“. Aber sie ist „<im>Hinblick auf die Verdienste ihres Sohnes auf erhabenere Weise erlöst und mit ihm in enger und unauflöslicher Verbindung geeint“. Wurde sie doch mit der „höchsten Aufgabe und Würde beschenkt, die Mutter des Sohnes Gottes und daher die bevorzugt geliebte Tochter des Vaters und das Heiligtum des Heiligen Geistes zu sein“ (LG 53).

5. Die Vollendung Marias in der Gnade des auferstandenen Herrn

Historisch sichere Nachrichten über Ort, Zeitpunkt und Art des Todes der Gottesmutter existieren nicht. Theologisch bedeutsam ist die letzte Erwähnung Marias im Neuen Testament (Apg 1,14), wie sie im Kreis der jungen Kirche auf die Sendung des Heiligen Geistes wartet.

Die Überzeugung, dass der Tod der Gottesmutter eine glaubensrelevante Bedeutung hat, ergibt sich aus der Anwendung allgemeiner biblischer Aussagen über das Schicksal der Verstorbenen (1 Thess 4,14) auf Maria. Die Gleichgestaltung der Getauften mit Tod und Auferstehung Christi (Phil 3,11 f; Eph 2,5; Kol 3,3) und die vollendete Gottesschau (1 Kor 13,12; 1 Joh 3,2) in Verbindung mit dem Dogma der Jungfräulichkeit und Gottesmutterschaft Marias und dem Wissen um ihre tiefe Verbindung mit dem Heilswerk Christi führen zu der theologischen Erkenntnis, dass Maria als Mensch schon bei Gott ganzheitlich vollendet ist, und dass sich in ihrem Schicksal exemplarisch das von Gott jedem Menschen zugedachte Schicksal abzeichnet.[10]

Von Anfang an steht die Glaubensüberzeugung von der Aufnahme Marias in den Himmel im engen Zusammenhang mit dem Vertrauen auf die Fürbitte Marias, die – wie alle Märtyrer und Heiligen – beim erhöhten Christus ist und – im Einklang mit seiner aktuellen Mittlerschaft – die pilgernde Kirche auf ihrem Weg zur endgültigen Vereinigung mit Christus unterstützt.

Im Westen setzt sich in der Hochscholastik die Überzeugung durch, dass der Leib der Gottesmutter, welche den Logos getragen hat, der allgemeinen, von der Erbschuld bedingten Zerstörung durch den Tod nicht anheimgefallen sein könne (Thomas von Aquin). Gegen Theorien, die sogar die Entrückung Marias vor ihrem Tod annehmen, hält die Mehrheit der Theologen jedoch am Tod Marias fest. Denn der Tod ist nicht nur eine Straffolge der Erbschuld, sondern auch eine in der endlichen Natur begründete anthropologische Realität, die die endliche Freiheit

des Menschen in den Modus ihrer Vollendung (der ewigen Anschauung Gottes) überführt.
Im Rahmen der philosophischen Leib-Seele-Problematik stellt sich die Frage, wie das mit empirischen Mitteln nicht umschreibbare Vollendungsgeschehen aufgefasst werden soll. Die Frage nach dem Schicksal des Leichnams Marias ist im Kontext der allgemeinen Eschatologie zu stellen. Es besteht keine direkte Parallele zur Frage nach der Einheit des irdischen und des verklärten Leibes Jesu, weil es sich bei Christus um ein unmittelbares Offenbarungsereignis handelt, in welchem der himmlische Vater die Identität des auferstandenen und des irdischen Jesus durch die pneumatische Leiblichkeit Jesu in den Ostererscheinungen manifestiert.
Die Besonderheit der Vollendung Marias kann nicht in einer für sich genommenen anderen Verhältnisbestimmung von Seele und Leib bestehen. Sie muss vielmehr von der Intensität ihrer personalen Einheit mit Christus und seinem universalen Heilswillen her verstanden werden.
Die entscheidende Glaubensaussage des Assumpta-Dogmas ist folgende: Weil Maria so einzigartig mit der Erlösungstat Christi verbunden ist, nimmt sie auch an der Auferstehungsgestalt ihres Sohnes als die Ersterlöste und Vollerlöste teil. So ist sie Typus der ganzheitlichen Hinordnung des Menschen auf Gott, den Schöpfer und Vollender. Der Unterschied zu den anderen Heiligen besteht darin, dass Maria durch ihre tiefe Verbindung mit dem Erlösungswerk ihres Sohnes selbst die exemplarisch Erlöste ist und dass ihre Fürbitte im Hinblick auf die Vollendung aller Gläubigen bei der Wiederkunft Christi eine größere Bedeutung hat. Maria ist Urbild der Kirche und aufgrund ihrer Gottesmutterschaft zugleich das bedeutendste Glied am mystischen Leib Christi. Sie wurde „als Königin des Alls vom Herrn erhöht, um vollkommener ihrem Sohn gleichgestaltet zu sein, ... dem Sieger über Sünde und Tod“ („Lumen Gentium“, Nr. 59).

a) Das biblische Fundament

Der Glaube an die eschatologische Vollendung der Mutter Jesu in der Herrlichkeit Gottes kann sich nicht auf unmittelbare Schriftworte stützen. Es lassen sich aber – wie bei der Erbsündenfreiheit Marias – Zeugnisse anführen, die die Glaubensdefinition implizit enthalten. Hier ist v. a. die Glaubensüberzeugung zu nennen, dass Gott „nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden" (Mk 12,27) ist. Ferner sind jene Texte von Bedeutung, die den inneren Zusammenhang von Erwählung, Begnadung und Verherrlichung des Menschen in der Gnade Gottes aussagen: „Die aber, die er vorausbestimmt hat, ... hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht" (Röm 8,30; vgl. auch Eph 1,3-6). Die Christusverbundenheit der Glaubenden findet ihre Vollendung in der beseligenden Schau von Angesicht zu Angesicht (vgl. Eph 2,5 f; Kol 3,3). Jene biblischen Perikopen, die die gläubige Nähe der Mutter Jesu zu ihrem Sohn und seiner Sendung bekunden, haben entscheidend dazu beigetragen, dass der christliche Erwählungs- und Auferstehungsglaube in urkirchlicher Zeit auf die Person Marias hin konkretisiert wurde (vgl. Lk 1,45.48). Auch die Gottesmutter ist eingeschlossen in die Fürbitte Jesu: „Vater, ich will, dass alle, die du mir gegeben hast, dort bei mir sind, wo ich bin. Sie sollen meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast" (Joh 17,24).

b) Theologiegeschichtliche Entfaltungen

Erste Belege dafür, dass die Kirche der ersten Jahrhunderte den Auferstehungsglauben mit besonderem Blick auf Maria entfaltet, finden sich dort, wo man analog zum Vorbild des Märtyrerkultes Maria als in der ewigen Christusgemeinschaft Lebende preist und im Gebet anruft. Wie die Blutzeugen wird die verherrlichte Mutter des Herrn als der Kirche weiterhin nahe geglaubt und gefeiert. Diesbezügliche Zeugnisse reichen ins 3. Jahrhun-

dert zurück (z. B. das alexandrinische Gebet „Unter deinen Schutz und Schirm“; vgl. Courth, Texte, Nr. 30). Im Westen wendet sich erstmals Augustinus (Serm. 291,6) unmittelbar an Maria. Aus dem 4. Jahrhundert sind Ephraem der Syrer und Gregor von Nazianz zu nennen.

Eine bedeutende Rolle für die weitere Entwicklung spielen die Feste des liturgischen Kalenders. In Jerusalem entsteht im 5. Jahrhundert das Fest der Entschlafung (dormitio) und das der Grablegung (depositio) Marias. Das Dormitio-Fest ist ab dem 6. Jahrhundert im ganzen Osten verbreitet. Der Westen übernimmt es im 8. Jahrhundert als Feier der „Aufnahme der seligsten Jungfrau Maria“. In den Predigten zu diesem Fest gedachte man zuerst des Todes der Gottesmutter; später richtet sich die Aufmerksamkeit mehr und mehr auf ihre Vollendung und ihr mittlerisches Wirken im Himmel.

Epiphanius von Salamis (ca. 315-403) hätte im Hinblick auf das irdische Lebensende der Gottesmutter gerne eine biblische Tradition aufgegriffen. Aber es gibt keine. Die Fragen des Epiphanius (Panarion 78,11; vgl. Courth, Texte, Nr. 45) offenbaren eine offenkundige Ungewissheit über Marias Lebensende. Bei diesem Theologen wird aber auch schon deutlich, dass zu seiner Zeit die Verherrlichung Marias bereits erwogen wurde. Vom 5. bis zum 7. Jahrhundert begegnen als besonderes literarisches Genus zahlreiche Transitus-Mariae-Legenden.

In der Folgezeit erhält die theologische Reflexion mehr Raum. Die legendenhafte Ausschmückung des Todes und der Verherrlichung Marias wird zurückgedrängt. Isidor von Sevilla († 636; De ortu et obitu Patrum 67; PL 83, 148 f) kennt weder die Umstände des Todes der Gottesmutter noch weiß er, ob sie überhaupt gestorben ist. Auch Beda Venerabilis († 735; Retr. in Act. Ap. 8; PL 92, 1014 D) gesteht seine diesbezügliche Unkenntnis.

Der auf das beginnende 11. Jahrhundert zu datierende pseudoaugustinische Traktat „De assumptione Beatae Mariae Virginis“ (PL 40, 1141-1148; vgl. Courth, Texte, Nr. 85) darf als die erste

abendländische Assumptio-Theologie gelten. Aus klarer Kenntnis fehlender unmittelbarer Schriftzeugnisse und ohne jegliche Bezugnahme auf Apokryphen und Transituslegenden versucht der nicht eindeutig zu eruierende Autor (in der Forschung werden Ambrosius Autpertus, Ratramnus von Corbie und Alkuin genannt), theologisch-systematisch vom Christusereignis her die Verherrlichung Marias zu bestimmen. Durch ihre Mutterschaft bleibt sie für immer ihrem Sohn verbunden. Als Begründung wird Joh 12,26 („Wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein") genannt. Ferner sieht der Verfasser Christus mit der leiblichen Verherrlichung Marias das vierte Gebot vollziehen. Diese und andere Gründe sind schließlich getragen von der im kirchlichen Leben reflektierten Glaubensgewissheit, dass Maria in der endgültigen Christusgemeinschaft für die Kirche fürbittend wirkt.

Wie der Westen so bemüht sich auch der Osten mehr und mehr um eine theologische Betrachtung der Vollendung Marias. Erwähnt seien Johannes von Damaskus und Germanus von Konstantinopel. Auch für diese Theologen ist die Gottesmutterschaft der fundamentale Grund für die glorreiche Auferstehung und Himmelaufnahme Marias. Es ist das Verdienst der genannten Väter, die auf Maria bezogenen Glaubenswahrheiten innerlich miteinander verknüpft zu haben. Sie sahen Marias Anteil am irdischen Erlösungswerk Christi in eins mit ihrer heilsvermittelnden Wirksamkeit im Himmel. Damit war für das sich entfaltende Dogma „die tiefste theologische Begründung genannt und zugleich seine Fundierung in der Offenbarung"[11].

Für die weitere Entwicklung der Assumpta-Lehre ist die in der scholastischen Anthropologie verwendete Begrifflichkeit von großer Bedeutung. Die Begriffe „Leib" und „Seele" stehen für den einen und ganzen Menschen, der als leibliches wie als geistiges Wesen existiert. Insofern ist auch das letzte Ziel des irdischen Pilgerweges als anthropologische Ganzheit zu fassen: als Vollendung von Leib und Seele.

Bonaventura, der im Allgemeinen der platonischen Tradition verpflichtet ist, argumentiert im Hinblick auf die Verherrlichung der Mutter Jesu so: Weil die im Tod vom Leib getrennte Seele keine Person ist, wäre Marias Vollendung nicht in vollem Maße beseligend, würde man sie nur als Vollendung der Seele begreifen (De Ass. B. M. V., serm. 2). Ähnlich denkt Thomas von Aquin (S. th. I, q. 29, a. 1, ad 5). „Mit Leib und Seele aufgenommen" heißt für scholastische Theologen: Maria ist ganz und ungeteilt bei Christus.

c) Die Glaubensdefinition von 1950

Im 20. Jahrhundert häuften sich die Bittschriften an den Papst, die Glaubensüberzeugung von der Himmelaufnahme Marias als Dogma zu verkünden. Freilich wurden auch immer wieder auf das Argument des fehlenden Schriftzeugnisses gestützte Bedenken gegen eine Dogmatisierung vorgebracht. Am 1. Mai 1946 hat Papst Pius XII. im Hinblick auf diese mariologische Fragestellung alle Bischöfe der Weltkirche um ihr Votum gebeten. Durch das positive Echo ermutigt, vollzog der Papst am 1. November 1950 die Dogmatisierung mit der Apostolischen Konstitution „Munificentissimus Deus" (DH 3900-3904). Der eigentliche Inhalt der Definition lautet: „Es ist eine von Gott geoffenbarte Glaubenswahrheit, dass die unbefleckte, immer jungfräuliche Gottesmutter Maria nach Vollendung ihres irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele zur himmlischen Herrlichkeit aufgenommen worden ist" (DH 3903; vgl. Courth, Texte, Nr. 113).

Der Definitionsakt dient nach dem erklärten Willen des Papstes der „Verherrlichung des allmächtigen Gottes" und „der Ehre seines Sohnes". Er soll aber auch zur „Mehrung der Herrlichkeiten der erhabenen Gottesmutter" und zur Freude der ganzen Kirche beitragen. Im Glaubenssinn der Kirche war die Überzeugung von der endgültigen Vollendung der Gottesmutter längst fest verankert. Insofern ging es bei der Verkündung des Dogmas

nicht um einen lehramtlichen Entscheid in einer strittigen theologischen Frage. Die Glaubensdefinition von 1950 erfolgte vielmehr in erster Linie unter dem Gesichtspunkt des Doxologischen.

d) Der Primat des Doxologischen

Das Dogma hat – so Joseph Ratzinger – seinen Ursprung, seine Triebkraft und seine Zielsetzung v. a. im Akt der Huldigung und der Verherrlichung. Was die Ostkirche im feierlichen Marienlob ihrer Liturgie vollzieht, geschieht in ähnlicher Weise in dieser Dogmatisierung, „die sozusagen feierlichste Form von Hymnologie sein wollte und auch primär ... als Verehrungsakt verstanden werden muss“[12]. Die dogmatische Definition ist Ausdruck einer gesteigerten Form des Marienlobes: „Die Verehrung bezieht sich auf die, die lebt; die zu Hause ist; die wirklich, jenseits des Todes, am Ziel angekommen ist.“[13]

Das Assumpta-Dogma ist in erster Linie ein Akt der Verehrung jener Frau, die „bei Gott Gnade gefunden hat“ (Lk 1,30), „die geglaubt hat“ (Lk 1,45), an der sich deshalb das Ziel aller Jüngerschaft vollends erfüllt hat (vgl. Joh 12,26; 17,24). Marias Vollendung ist von ihrem heilsgeschichtlichen Mitsein mit Christus her zu verstehen. Ihr endgültiges Ziel liegt in der Konsequenz dessen, dass sie ihr Leben lang aufs engste mit ihrem göttlichen Sohn verbunden war und sein Los immer geteilt hat (vgl. DH 3900). So ist ihr ganzes Leben („mit Leib und Seele“) endgültig ins Heil gekommen.

Das Dogma von der Aufnahme Marias in den Himmel ist sozusagen – so Joseph Ratzinger – die „oberste Stufe der Kanonisation“. Die Formel „corpore et anima“ meint die Überwindung des Todes in der höchsten, endgültig-eschatologischen Gestalt. In Maria, von der der Glaube als innerer Gehalt bzw. als ganzes Wesen der Taufe uneingeschränkt behauptet werden kann, ist der Tod in den Sieg Christi hinein verschlungen. In der Gottesmutter ist alles der Taufe und dem Glauben noch Wider-

stehende „ohne Rückstand überwunden“. Die „ganz Getaufte ist als persönliche Wirklichkeit der wahren Kirche zugleich die nicht bloß versprochene, sondern leibhaftige Heilsgewissheit der Kirche, welche in ihr schon gerettet ist“[14]. Das von Papst Pius XII. verkündete Dogma bekennt, dass bei Maria eine letzte Identität und Kontinuität von geschichtlicher Jüngerschaft und eschatologischem „Beim-Herrn-Sein“ (1 Thess 4,17) gegeben ist.

e) Die Himmelaufnahme mit Leib und Seele: Privileg Marias und Hoffnung für alle Glaubenden

Wenn die Formel „mit Leib und Seele“ mit „eschatologisch“, mit „voll und ganz“ wiedergegeben werden darf, dann stellt sich die Frage, wie weit es sich bei der Vollendung Marias um ein ihr allein zukommendes Privileg handelt. Thomas von Aquin bezeichnete es z. B. unwidersprochen als „fromme Meinung“ („pie creditur“), dass auch dem Lieblingsjünger Johannes die endgültige Verherrlichung zuteil geworden sei.
In der neueren Diskussion über die Eschatologie werden immer wieder Stimmen laut, die die Frage, ob das Assumpta-Dogma im Sinne einer nur Maria geschenkten Vollendung zu deuten sei, zurückhaltend beantworten. So nennt Karl Rahner das im Assumpta-Dogma Gemeinte „eine durchaus gemeinchristliche Selbstverständlichkeit“: „... wir bekennen ... von Maria, was wir als unsere Hoffnung für uns alle bekennen. Diese assumptio ist nichts als die Vollendung der Heilstat Gottes an einem Menschen ..., die wir auch für uns erhoffen.“[15] Diese affirmative Deutung des Assumpta-Dogmas hat maßgebliche Vertreter gefunden (z. B. Michael Schmaus, Bernhard Welte, Heinz Schütte). Mit der Verkündung des Dogmas von 1950 ist – so Gisbert Greshake – „eine universale soteriologische Aussage neu eingeprägt, nämlich, dass die Auferstehung Jesu kein isoliertes Ereignis ist, sondern dass er der ‚Ersterstandene‘ ist, dem die Gemeinde folgt“[16]. Im Assumpta-Dogma bekennt die Kirche – so Greshake – im

Blick auf ihr Urbild Maria, dass sie selber Anteil haben darf an der Auferstehung des Herrn.
Papst Pius XII. selbst verweist in „Munificentissimus Deus“ auf die anthropologischen Konsequenzen des Assumpta-Dogmas: Es lasse sich in einer Zeit, in der „die Irrlehren des Materialismus und die daraus folgende Verderbnis der Sitten das Licht der Tugend zu ersticken und durch die Entfesselung von Kampf und Krieg so viele Menschenleben zu vernichten drohen, erwarten, dass die Wahrheit von der Himmelfahrt Marias allen in klarem Lichte zeige, für welch erhabenes Ziel wir nach Leib und Seele bestimmt sind“. Damit verbunden ist die Erwartung des Papstes, dass der Blick auf die verherrlichte Mutter des Herrn „den Glauben auch an unsere Auferstehung stärken und zu tatkräftigem Handeln führen“ („Munificentissimus Deus“, Nr. 201) werde.
Das Assumpta-Dogma enthält also sozusagen zwei Botschaften: primär eine Glaubensdefinition über die Gottesmutter und sekundär eine eschatologische Hoffnung für alle Glaubenden. Für jeden Menschen ist das neue Leben in der Herlichkeit Gottes von der Intensität seines Mit-Christus-Seins im irdischen Leben her bestimmt. Die heilsgeschichtlich einmalige Art der eschatologischen Vollendung Marias, wie sie im Dogma verkündet wurde, ist theologisch allein von ihrer Gottesmutterschaft her begreifbar.

Anmerkungen

[1] Brigitte Schwens-Harrant, Rez. von: P. Morsbach, Gottesdiener, Frankfurt a. M. 2004, in: Die Presse (Wien) vom 21.08.2004, S. VI. – Hans-Bernhard Wuermeling (in: Die Tagespost Nr. 106/04.09.2004, S. 13) nennt diesen Roman eine „literarische Wohltat“ und vertritt die Meinung, dass dessen Lektüre „der Kirche manches McKinsey-Gutachten ersparen“ könnte.

[2] K. Barth, Kirchliche Dogmatik I, 2, 157.

[3] L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg ^{2}1978, 270-277, hier 272. - Vgl. auch Leo Scheffczyk, Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Regensburg 2000; Wolfgang Beinert, Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung, in: ders./ Heinrich Petri (Hg.), Handbuch der Marienkunde, Regensburg ^{2}1996, 267-363.

[4] J. Ratzinger, Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche. (Kriterien 44), Einsiedeln 1977, 61-83, hier 70.

[5] Ebd., 80.

[6] Vgl. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn - Frankfurt a. M. 2000.

[7] Heike Schmoll (Wie Luther es wollte. Die Fakultätsgutachten aus Erlangen und Tübingen zum ökumenischen Papier „Communio Sanctorum", in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 86/13.04.2002, S. 12) hingegen vertreten die dezidierte Meinung, die Studie der Bilateralen Arbeitsgruppe wolle „nicht mehr und nicht weniger, als den Protestanten ... die römisch-katholische Heiligenverehrung schmackhaft machen". Die Professoren der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen stellen in ihrem Gutachten zu „Communio Sanctorum" – so Schmoll – fest, die Aussage, dass die beiden Mariendogmen der Neuzeit grundsätzlich in Einklang mit der Offenbarung stehen, sei für evangelische Theologen unannehmbar.

[8] Vgl. zum Folgenden besonders Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg [5]2003, 502-508 und Franz Courth, Mariologie – Maria, die Mutter des Christus, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Bd. 2, Paderborn 1995, 357-388; auch Anton Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie. (Katholische Dogmatik. Bd. 5), Aachen 1998, 287-331; Alois Müller/ Dorothea Sattler, Mariologie, in: Theodor Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik. Bd. 2, Düsseldorf 2000, 155-187, hier 183-186; Marion Wagner, Auf sich beruhen lassen ohne Widerspruch? Zur Problematik und Bedeutung der beiden jüngsten Mariendogmen, in: Trierer Theologische Zeitschrift 112 (2003), 197-207; dies., Die himmlische Frau. Marienbild und Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts, Regensburg 1999 und Franz Courth, Mariologie. (Texte zur Theologie. Dogmatik. Bd. 6), Graz 1991 (im Folgenden zit. als: Courth, Texte).

[9] Diese Antithetik wird meist soteriologisch durchgeführt: Der sündigen Stammutter Eva steht die gehorsame und heilige Mutter des Erlösers gegenüber. – Zum Dogma von der „Unbefleckten Empfängnis" vgl. auch Gerhard Ludwig Müller, Maria – Die Frau im Heilsplan Gottes. (Mariologische Studien. Bd. 15), Regensburg 2. Aufl. 2003, 226-230; außerdem: Gottes makelloses Konzept vom Menschen. Warum die Kirche 1854 das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens verkündete – Ein Gespräch mit dem Dogmatiker Michael Schulz, in: Die Tagespost Nr. 97/14.08.2004, S. 11 f; Karl Rahner, Die Unbefleckte Empfängnis, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 1, Einsiedeln [6]1962, 223-237; Karl Rahner, Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias und unsere Frömmigkeit, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 3, Einsiedeln [7]1967, 155-167; Michael Seybold, Art. Unbefleckte Empfängnis, in: Remigius Bäumer/ Leo Scheffczyk (Hg.),

Marienlexikon. Bd. 6, St. Ottilien 1994, 519-525 und Christian Schaller, Papst Pius IX. begegnen. (Zeugen des Glaubens), Augsburg 2003, 72-79.

[10] Verwiesen sei hier auch auf: Anton Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen, in: Forum Katholische Theologie 1 (1986), 1-19; Karl Rahner, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 1, Einsiedeln [6]1962, 239-252; Karl Rahner, Auferstehung des Fleisches, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 2, Einsiedeln [4]1960, 211-225; Johannes Beumer/ Anton Ziegenaus, Art. Leibliche Aufnahme Marias in den Himmel, in: Remigius Bäumer / Leo Scheffczyk (Hg.), Marienlexikon. Bd. 1, St. Ottilien 1988, 276-284, und Anton Ziegenaus, Art. Die Rezeption der Definition, in: ebd., 284-286.

[11] G. Söll, Mariologie. (HDG III/4), Freiburg 1978, 129.

[12] Ratzinger, Tochter Zion (Anm. 4), 73 f.

[13] Ebd., 74.

[14] Ebd., 81; vgl. auch ebd., 74.77.

[15] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg [8]1976, 375.

[16] G. Greshake, in: ders./ Gerhard Lohfink, Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. (Quaestiones disputatae. Bd. 71), Freiburg 1975, 119 Anm. 93.

Das Marienleben nach Maria Valtorta: Visionen oder Phantasie?

Aloysius Winter

Das Hauptwerk der Maria Valtorta wurde in Deutschland bekannt durch die 12-bändige Übersetzung: „Der Gottmensch. Leben und Leiden unseres Herrn Jesus Christus“ [1]. Dem ersten Band ist eine Empfehlung des Werkes durch P. Agostino Bea SJ, den späteren Kardinal, aus dem Jahre 1952 vorangestellt, und es wird berichtet, dass auch Papst Pius XII. 1948 und Pater Pio die Verbreitung des Werkes befürwortet hätten und dass der damalige Sekretär der Kongregation für Selig- und Heiligsprechungen, Erzbischof Alfonso Carinci, es „geprüft und gebilligt“ habe.[2] Nicht erwähnt wird demgegenüber, dass die erste 4-bändige, anonym und ebenfalls ohne Imprimatur erschienene Fassung durch Dekret des Hl. Offiziums vom 16. Dezember 1959, das am 18. Dezember von Papst Johannes XXIII. bestätigt und am 5. Januar 1960 veröffentlicht wurde, auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt worden war.[3] Erst in der neu bearbeiteten Fassung der italienischen Ausgabe von 1993 – 1998 wird die Indizierung jeweils auf der Rückseite der einzelnen Bände erwähnt. Gleichzeitig mit der Veröffentlichung des Dekretes hat der Osservatore Romano damals unter der Überschrift: „Una vita di Gesù malamente romanzata“ eine Stellungnahme veröffentlicht, in der auf die Gründe der Indizierung eingegangen wird: Neben dem „schweren Ungehorsam“, die von der kirchlichen Autorität schon früher verbotenen maschinenschriftlich verbreiteten Texte nun ohne Druckerlaubnis publiziert zu haben, werden die ausgedehnten Dialoge beanstandet, die als wörtliche Zitate dargestellt werden und in denen Jesus geschwätzig und großsprecherisch erscheine und Maria sich wie eine Propagandistin der neuesten mariologischen Studien verhalte.

Es würden neue Fakten, neue Gleichnisse und neue Personen beschrieben, und es gebe einige heikle Stellen und gewisse Szenen, wie sie in modernen Romanen vorkämen, die Ordensfrauen und ihren Schülerinnen zu geistlichem Schaden gereichen könnten. Außerdem gebe es einige „Perlen“, die nicht durch katholische Rechtgläubigkeit glänzen, so bei der Darstellung der Ursünde (etwa, weil Jesus von einem „symbolischen Baum“ gesprochen haben soll?[4]), oder bei der Bezeichnung Mariens als (nach Christus) „Zweitgeborene des Vaters“, ohne die die Herrlichkeit des Paradieses geschmälert wäre, und (aus dem Munde Jesu) „als die Zweite nach Petrus in der kirchlichen Hierarchie“[5]. Valtorta lässt allerdings an dieser Stelle Jesus fortfahren: „ – er [Petrus] als Haupt und du als Gläubige –, aber als Erste unter allen, als Mutter der Kirche“[6]. Die Indizierung wird dann anlässlich der 1961 begonnenen zehnbändigen italienischen Neuausgabe erneut eingeschärft.[7] Schon vorher war in der Civiltà Cattolica vom 1. Juli 1961 zu lesen, das Werk sei einzuordnen in eine wohlbekannte Kategorie von Geisteskrankheiten und sei ein Monument von Infantilismus, von Phantasien und von historischen und exegetischen Falschheiten, aufgelöst in einer unterschwelligen sinnlichen Atmosphäre.[8] Dass Maria Valtorta in ihren Darstellungen allerlei übertriebene Zärtlichkeiten schildere, die zu falschen Schlussfolgerungen führen könnten, wird auch gegenwärtig in England kritisiert,[9] ohne dass dabei allerdings in Italien durchaus übliche Umgangsformen in Rechnung gestellt werden. Zu erwähnen wäre schließlich noch die überaus beleidigende polemische Schrift des Turiner Priesters Pier Angelo Gramaglia „Maria Valtorta, Una moderna manipolazione dei Vangeli“[10], deren unterschwellige Orientierung gegen die Kirche, gegen Maria und gegen die Mystik überhaupt eine sachliche Auseinandersetzung kaum zulässt. Andererseits gibt es auch eine Reihe von positiven Stimmen, die Emilio Pisani neben den kritischen bis zum Jahre 1992 in seinem Buch „Pro e contro Maria Valtorta“[11] aufgelistet und vorgestellt hat. Während Kardinal Ratzinger noch 1985 in einem Brief an Kardinal Siri Vorbe-

halte gegen eine Verbreitung und Empfehlung des Werkes wegen der möglichen Schäden für unbedarftere (più sprovveduti) Gläubige geäußert hat,[12] hat der damalige Generalsekretär der italienischen Bischofskonferenz Dionigi Tettamanzi, der heutige Kardinal von Mailand, 1992 nur noch verlangt, dass bei einer Neuausgabe die Inhalte des Werkes bloß als literarische Formen und nicht als übernatürlichen Ursprungs dargestellt werden dürften.[13] Dieser Auflage ist allerdings nicht voll entsprochen worden, nachdem die Neubearbeitung von 1993-1998 den Titel trägt „L'Evangelo come mi è stato rivelato", wobei allerdings das Wort „Evangelo" statt des üblichen „Vangelo" gewählt wurde. Darum also unsere Fragestellung: „Visionen oder Phantasie?"

Beginnen wir mit der Person. Maria Valtorta wurde geboren am 14. März 1897 in Caserta. Nach dem Besuch eines Kindergartens der Ursulinenschwestern begann sie 1904 die Grundschulausbildung bei den Marcellinen-Schwestern, trat 1909 in das Internat der Schwestern der hl. Bartolomea Capitanio in Monza ein, wo sie 1911 eine der „mittleren Reife" vergleichbare Prüfung bestand (Licenza tecnica). Das Abitur zu machen wurde ihr von ihrer Mutter verwehrt. Nach einem anschließenden zweijährigen Fortbildungskurs in Literatur und Geschichte zog sie 1913 sechzehnjährig mit ihren Eltern nach Florenz, wo ihre Mutter zweimal eine sich anbahnende ehrbare Verlobung „brutal" verhinderte. 1917 bis 1920 leistete sie Dienst bei den „Samariter-Krankenschwestern" in Kriegsverletzten-Hospitälern. Nach einer endgültigen Umsiedelung nach Viareggio 1924 trat sie 1929 der „Katholischen Aktion" bei, wo sie sich drei Jahre lang als Kulturdelegierte der weiblichen katholischen Jugend mit Vorträgen und Unterrichtsstunden engagierte. Indes mehrten sich die Anzeichen einer zunehmenden Lähmung der unteren Extremitäten (Paraplegie), die vielleicht auf einen Schlag mit einer Eisenstange in die Nierengegend zurückgeht, wodurch sie bereits 1920 für drei Monate das Bett hatte hüten müssen. Am 4. Januar 1933 verließ sie zum letzten Mal das Haus und vom 1.

April 1934 an war sie auf Dauer ans Bett gefesselt, ungefähr 27½ Jahre lang bis zu ihrem Tod am 12. Oktober 1961. In dieser Zeit hat sie in nur acht Jahren (von 1943 bis 1951) im Bett liegend ungefähr fünfzehntausend Seiten geschrieben, auch unter schweren Schmerzen, ohne etwas nachzuschlagen, ohne Vorentwürfe zu machen oder das Geschriebene noch einmal zu lesen oder zu korrigieren. Nach ihrer eigenen Aussage sah sie Szenen, die sie mit eigenen Worten schilderte, oder hörte Diktate, die sie einfach niederschrieb. „Ich versichere mit bestem Gewissen, dass ich schreibe, was ich sehe und höre, während ich es sehe und höre.“[14] Sie starb am 12. Oktober 1961.

In ihrer Autobiographie, die sie als erstes ihrer Werke auf Bitten von Pater Romualdo M. Migliorini O.S.M., ihres geistlichen Beistandes aus dem Orden der Serviten Marias, in weniger als zwei Monaten verfasste, nachdem sie bereits neun Jahre bettlägerig war,[15] hat sie auch etwas über ihre geistliche Entwicklung verraten. Die erste Begegnung mit dem am Kreuz leidenden Jesus und seiner Liebe habe sich bereits im Kindergarten ereignet; sie habe sich nie mehr „gänzlich“ von ihm getrennt.[16] Die Ganzhingabe an Gott habe sie 1923 vollzogen und sie habe sich ihm 1924 und von da an täglich als Opferseele angeboten nach dem Vorbild der hl. Theresia vom Kinde Jesu und am 1. Juli 1930 als „Opfer der göttlichen Gerechtigkeit“. Im Frühjahr 1949 bot sie Gott darüber hinaus alles an, was „ausschließlich ihr gehörte und was sie von Gott erhalten hatte, sogar die Genugtuung, jemals eine (kirchliche) Anerkennung ihres Werkes zu erleben.[17] Dass ihr dieser Wunsch offenbar erfüllt wurde, macht die sachgerechte Einschätzung ihres Werkes keineswegs leichter.

Zu einem ihrer glühendsten Verehrer und Bewunderer wurde P. Gabriele M. Roschini O.S.M., ein hochangesehener und verdienstvoller Mariologe, nachdem er sich zunächst deutlich reserviert über ihr Werk geäußert hatte. [18] Obwohl er Mitarbeiter des Hl. Offiziums war, soll aber jedenfalls die Indizierung an ihm vorbei erfolgt sein.[19] Erst nach einem erneuten und diesmal besonders gründlichen Studium ihrer Schriften mehr als zehn

Jahre nach ihrem Tode kam er zu der Einsicht: „Keine andere marianische Schrift, und auch nicht die Summe aller von mir gelesenen und studierten marianischen Schriften ist je in der Lage gewesen, mir von Gottes Meisterwerk eine so klare, so lebendige, so vollständige, so leuchtende und faszinierende Vorstellung zu geben, wie diese, die so einfach und zugleich so erhaben ist.“[20] „Bei keinem der Kirchenväter, Kirchenlehrer oder Kirchenschriftsteller“, schreibt er, „findet sich ein so üppiger Blütenreichtum marianischer Titel, vielleicht noch nicht einmal in der Gesamtheit der Schriften der Väter, der Lehrer und der Kirchenschriftsteller.“[21] Für den deutschen Sprachraum ist im Oktober 2001 sein bereits 1973 in erster Auflage erschienenes Werk „La Madonna negli scritti di Maria Valtorta“[22] in Übersetzung erschienen unter dem Titel „Die Mutter Gottes in den Schriften Maria Valtortas“[23]. Der Verfasser begründet in diesem Buch ausführlich, warum er, der bereits „unzählige marianische Schriften aller Art“, „eine ganze ‚Marienbibliothek‘“, gelesen habe, Maria Valtorta für eine Mystikerin hält, und zwar für eine „der größten unter unseren Zeitgenossen“[24]. Hier finden sich Angaben, die immerhin sehr zu denken geben; so unter anderem die Feststellung: „alle 73 Bücher der Bibel und 1166 von den insgesamt 1334 Kapiteln, einschließlich der 150 Psalmen werden ausdrücklich oder implizit“ in Maria Valtortas Hauptwerk (im Text oder in den Fußnoten) angesprochen;[25] außerdem „der Stilunterschied zwischen den Beschreibungen und den Diktaten springt ins Auge. Wir stehen hier vor einer Wirkung (dem Werk), die die Ursache (die Valtorta) weit zu übertreffen scheint“.[26] Und schließlich: In der der Indizierung beigegebenen Beurteilung im „Osservatore Romano“ wurde immerhin zugegeben, dass sich darin „Lektionen über marianische Theologie“ befänden, „die bis auf die letzten Erkenntnisse der Fachtheologen auf dem neuesten Stand“ seien, „theologische Lektionen in der Fachterminologie eines heutigen Professors“, und dies, obwohl Maria Valtorta weder eine entsprechende Vorbildung aufwies noch einen gelehrten Theologen zur Seite hatte, der ihr geholfen

hätte.[27] Dazu kommt noch die Feststellung von P. Agostino Bea SJ, dem späteren Kardinal: „Was die Exegese betrifft, habe ich in den von mir überprüften Heften keine irgendwie gearteten Irrtümer gefunden. Ich war dann durch die Tatsache sehr beeindruckt, dass die archäologischen und topographischen Beschreibungen bemerkenswert exakt vorgestellt wurden. Über einige weniger genaue Details hat mir die Autorin, die ich über eine Mittelsperson habe befragen lassen, in aller Bescheidenheit zufriedenstellende Erklärungen abgegeben."[28] Da man ziemlich genau weiß, welche Bücher sie gelesen und welche Kurse sie besucht hat, die allesamt keine ausreichende Grundlage für ihr Werk darstellen, und sie auch sonst auf keine theologische Vorbildung zurückgreifen konnte,[29] erscheint es mindestens plausibel, was Jesus ihr am 6. August 1949 gesagt haben soll: „Bei Deiner Bildung ist es sicher, dass Du diese Seiten nicht schreiben kannst. Und was wollen sie sonst noch, wenn ihnen das nicht genügt, um zu sagen: ‚Ja, der Geist Gottes ist hier gegenwärtig'? Einen dogmatischen Irrtum gibt es hier nicht, gibt es wirklich nicht in dem Werk." [30] Tatsächlich ist ein solcher trotz aller Kritik bisher nicht festgestellt worden, obwohl Maria Valtorta auch schwierige Themen behandelt in ihrem Gesamtwerk, in dem die zwölf Bände des „Gottmenschen" mehr als die Hälfte ausmachen. Damit ist unsere Fragestellung nach wie vor offen: Handelt es sich um Visionen oder um Phantasie? Eine Antwort, wenn sie denn möglich sein sollte, kann sich nur aus dem ergeben, was sie aufgeschrieben hat. Finden sich in ihrem Werk Elemente, die eine echte Bereicherung für die Betrachtung der Geheimnisse unseres Heiles darstellen, oder gar Lösungen für unerledigte Probleme? Das soll mindestens an einigen wichtigen Stationen des von ihr geschilderten Marienlebens bedacht werden.

Zum Fest der Unbefleckten Empfängnis enthüllt ihr der Schutzengel, den sie „Azaria" nennt, das Geheimnis der „zweiten Offenbarung des ewigen Planes" an die Welt der Engel: Nach der ersten Offenbarung der künftigen Inkarnation des Göttlichen Wortes zeigte Gott den Engeln in eins damit auch dessen mit ihm

untrennbar verbundene menschliche Mutter, zum Verdruss für Luzifer und seinen Anhang und zum Trost und zur Freude der getreuen Engel. „Wir sahen Maria im ewigen Plan. Sie zu sehen und jene Weisheit zu besitzen, die Stärkung, Sicherheit und Frieden ist, war eins. Wir grüßten unsere künftige Königin mit dem Gesang unseres Lichtes, und wir betrachteten sie in ihren geschenkten und erworbenen Vollkommenheiten. Welche Schönheit dieses Augenblicks, in dem der Ewige zur Stärkung seiner Engel ihnen das Juwel seiner Liebe und seiner Macht präsentierte! Und wir sahen sie so demütig, gut zu machen von sich aus und allein jeden kreatürlichen Stolz … Nicht ihre leibliche Gestalt, sondern ihre Geistigkeit sprach wortlos zu uns, und wir wurden vor jedem Gedanken des Stolzes bewahrt, weil wir für einen Augenblick im göttlichen Plan die Demütigste geschaut hatten … Durch Jahrhunderte und Jahrhunderte, für die Ewigkeit, freuten wir uns, freuen wir uns und werden wir uns freuen, sie zu besitzen, die wir geistigerweise betrachtet hatten.“[31] In den Quaderni (= ‚Schreibhefte‘: Sammelbände weiterer Schriften) berichtet Maria Valtorta, dass sie am 24. Oktober 1947 „das Symbol dessen, was Maria in Gott ist“, schauen durfte, nämlich „das weißglühende Dreieck der Heiligsten Dreifaltigkeit, in dessen Mitte sich Maria befindet“, was ihr von ihrem Schutzengel kurz darauf (am 9. November 1947) unter Bezugnahme auf die Marienerscheinung von „Tre Fontane“ erklärt wurde, die sich kurz vorher ereignet hatte, wo Maria gesagt haben soll: „Ich bin die, die Ich in der Allerheiligsten Dreifaltigkeit bin, die Königin der Offenbarung“.[32]

Von hier aus wird jedenfalls die beanstandete Bezeichnung Mariens als „Zweitgeborene des Vaters“ schon einigermaßen verständlich, „weil sie wegen der Würde als Braut und Mutter Gottes und als Königin des Himmels die Zweite nach dem Sohn des Vaters ist; die Zweite im ewigen Gedanken des Vaters, der von Ewigkeit her an ihr Wohlgefallen fand“[33]. In einem späteren Text von 1950 schreibt Valtorta, wenn die Lehrer der Kirche sie die ‚Erstgeborene‘ nennen, dann ist sie „in Gnade und Heiligkeit

die ‚zweite' nur im Hinblick auf das fleischgewordene Wort, das als Gott die vollkommenste und unendliche Gnade und Heiligkeit selbst ist"[34]. In einer ausführlichen Anmerkung zur von P. Migliorini angefertigten Abschrift D2 erläutert Maria Valtorta, warum Maria die „Zweite" genannt wird: „Maria wird die ‚Zweitgeborene der Gotteskinder' genannt, da sie ab aeterno dem Geist Gottes mit all ihren zukünftigen Handlungen vor Augen stand, zusammen mit Christus, der durch sie Fleisch annehmen würde, um die Erlösung zu wirken." „Zweite ist Maria nächst Christus als Gegenstand der Betrachtung und des Wohlgefallens des Ewigen Gedankens, der angesichts der Vollkommenheit dieser Seiner geliebten Kinder frohlockt: des ersten, der Seiner Natur nach Sein Sohn ist, der zweiten, die Sein Adoptivkind ist." „Sie ist die Zweite in natürlicher und übernatürlicher Vollkommenheit nächst dem Sohn Gottes und ihrem eigenen ..." „Sie ist die Zweite in der Erlösung, da Sie die Miterlöserin ist [dazu weiter unten], die gleich nach dem Erlöser als Vorbild für alle diejenigen kommt, welche ‚mit ihrem eigenen Leiden das vervollständigen wollen, was an den Leiden Christi noch fehlt' (Kol 1,24)." „Sie ist die Zweite in der Auferstehung [auch dazu weiter unten], denn, obwohl sie als Miterlöserin dem Leiden unterworfen war, konnte sie nicht dem gewöhnlichen Tod des Menschen verfallen sein, und zwar wegen des Privilegs ihrer Unbefleckтheit und desjenigen ihrer Gottesmutterschaft." Schließlich ist sie „die Zweite in der ewigen Vorliebe des Einen und Dreifaltigen Gottes, der, nachdem Er von Ewigkeit her sich Selbst in Seinen Drei Personen unendlich geliebt hat, auch die liebte, die Seine Allheilige Tochter, Braut und Mutter werden würde."[35] Das Schlüsselwort ihrer Theologie sei Liebe, hört Maria Valtorta die Gottesmutter sagen[36] und nach den Worten Jesu „liebte sie vom Augenblick ihrer Empfängnis an"[37]. Jesus soll ihr außerdem mitgeteilt haben, dass die alttestamentliche „Weisheit" auf ihn selbst und seine heiligste Mutter zu deuten sei, wie es die Kirche von alters her in der Liturgie verstanden hat: „Ihr habt diese Worte auf die Weisheit bezogen, aber sie

sprechen von Ihr: der schönen Mutter, der heiligen Mutter, der jungfräulichen Mutter jener Weisheit, die Ich bin, der Ich mit dir rede …“[38]. „Das Wunder liegt in dem Verbergen einer unendlichen Weisheit, in den Einschränkungen, die verhindern sollten, die Menschen zu sehr in Staunen zu versetzen und die Aufmerksamkeit Satans auf sie zu lenken.“[39] Den Texten Valtortas entnimmt Roschini Aussagen über „Marias Anwesenheit bei der Erschaffung aller Dinge“: „Als Gott alle Dinge des Universums erschuf, dachte Er an Maria, das heißt, er hatte sie auf dreifache Weise vor Augen: a) als deren *Modell* (causa exemplaris); b) als deren Zweck (causa finalis der Schöpfung) und c) als deren Urbild (causa prima [?]), als das Meisterwerk der gesamten Schöpfung, um Sie zum höchsten erschaffenen Zeugnis der unerschaffenen göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte zu machen.“[40] Bis zur Fülle der Zeit ist sie bereits gegenwärtig im Protoevangelium, in der Prophezeiung Jesajas über die Jungfrau-Mutter des Emmanuel, in der Prophezeiung Jesajas über die „Wurzel des Jesse“, in der Prophezeiung Jeremias über „die Frau, die in sich den Mann umschließt“ und in der „Braut“ des „Hohenliedes“.[41]

Zu Abstammung und Kindheit Mariens finden sich bei Maria Valtorta Angaben, die teilweise von den Texten der Apokryphen abweichen oder diese ergänzen. Dass Jesus der Sohn Davids ist, während das Matthäus-Evangelium nur den Stammbaum seines Pflegevaters Josephs auflistet, Elisabeth aber eine „Verwandte“ (συγγενίς) Mariens ist, wird von Jesus der Valtorta so erklärt, dass Joachim, ihr Vater, dem Stamm Davids angehörte, während Anna, ihre Mutter aus priesterlichem Geschlecht („vom Stamm Aaron“) war, so dass auch Maria väterlicherseits davidischen Ursprungs war.[42] Da sie nach Valtorta eine Erbtocher[43] war (das einzige späte Kind eines Gelübdes[44]), musste sie ohnehin nach Num 36,8 „einen Mann aus der Sippe ihres väterlichen Stammes heiraten“. Joseph ist weder Greis noch Witwer, sondern „etwas über dreißig“ Jahre alt und „Nasiräer“[45] als „beständiges Siegel des Siegels“[46], um die Tatsache der Verlobung mit dem Keusch-

heitsgelübde, von dem auch im Pseudomatthäus[47] die Rede ist, zu verbinden, das Maria schon als Kind abgelegt haben soll.[48] Das Ereignis der Verkündigung wird als eine erste der drei Ekstasen Mariens dargestellt.[49] Während sie um den verheißenen Messias betet und bereit ist, ihr Leben für ihn zu opfern, sieht sie in überirdischem Licht den Erzengel vor ihr knien, die Hände über der Brust gekreuzt und in den Augen den Ausdruck „unendlicher Ehrfurcht“[50]. Seine Stimme klang, wie sie später sagte, wie eine im höchsten Maße geistliche Harfe („spiritualissima“), deren „jede Note zur Ekstase“[51] führte und sie mit einer neuen Welle von Gnade überschüttete.[52] „‚Ja‘, habe ich gesagt. Ja, und das genügte. Dieses Ja hat das Nein Evas gegenüber dem Gebot Gottes aufgehoben.“[53] „Als ich die Aufgabe verstand, zu der Gott mich berufen hatte, war ich von Freude erfüllt. Mein Herz öffnete sich wie eine verschlossene Lilie, und aus ihm ergoss sich das Blut, das den Grund und Boden für den Keim des Herrn bildete. – Welch eine Freude, Mutter zu sein!“ [54] Nach dem Ende der Verzückung galt ihr erster Gedanke Joseph: „Dieser Gedanke, stechend wie ein Dorn der Rosen, verwundete mein Herz, das seit einigen Augenblicken gleichsam von den Rosen der Liebe Gottes umhüllt war.“ „Während ich betete, sprach der Heilige Geist, von dem ich nun erfüllt war, zu mir: ‚Schweige! Überlasse mir die Aufgabe, dich bei deinem Bräutigam zu rechtfertigen‘“: „Der erste Schmerz meines Anteils als Miterlöserin. Ich habe ihn geopfert und erduldet, um zu sühnen und euch eine Verhaltensnorm für eure Schmerzensaugenblicke zu geben“.[55] „Der kapitale, übermenschliche, absolute Schmerz hat sie mit der Gewalt durchdrungen, mit der ein Meteor vom Himmel stürzt (sagt Jesus), *i*n demselben Augenblick, in dem sie die Ekstase der Umarmung des Schöpfergeistes erfuhr … Seligkeit und Schmerz verschmolzen in eins, so wie sie auch selbst ganz eins mit Gott geworden war. Zu der Mission der Erlöserin berufen, überwog vom ersten Augenblick an der Schmerz die Seligkeit. Die letztere brach sich voll Bahn erst bei ihrer Aufnahme in den Himmel.“[56] „Auch mein Joseph hatte seine Passionszeit (Mt

1,18.25); sie begann in Jerusalem, als ihm mein Zustand klar wurde. Und sie dauerte tagelang, wie für Jesus und für mich … Oh, wie schmerzlich war unsere erste Passionszeit!“[57] Die in der Tradition verehrten sieben Schmerzen Mariens wären also durch diesen Schmerz zu ergänzen sowie durch den Schmerz der Trauer, den Maria beim Tode Josephs empfand.[58] Aber, zu beten und zu leiden ist notwendig, ist „jetzt nötiger denn je“[59], sagt Jesus: „Es muss so sein, dass die Kirche leidet, wie ihr Schöpfer vor seinem Tod gelitten hat, um in ewiger Gestalt wieder aufzuerstehen.“[60] Und Maria: „Du weißt es ja: im Leiden erringt man den Frieden und jede Gnade für uns und für den Nächsten.“[61]
Die zweite Ekstase ereignete sich bei der Geburt in Bethlehem. „Es gibt kein Diktat“, sagt Maria, „die Vision spricht für sich selbst.“ Während Maria kniend im Gebet versunken ist, sieht Valtorta um sie herum ein immer stärker werdendes Licht, das von ihrem Körper ausgeht und schließlich die „arme steinige Zufluchtsstätte“ für Tiere wie einen königlichen Saal erscheinen lässt. „Das Licht wird stärker und stärker. Es wird für das Auge unerträglich. In ihm verschwindet, wie von einem weißglühenden Lichtschleier verhüllt, die Jungfrau … und kommt aus ihm hervor als die Mutter. – Ja, als das Licht für meine Augen wieder erträglich wird, sehe ich Maria mit ihrem neugeborenen Sohn auf den Armen.“[62] Dabei blieb sie Jungfrau in der Niederkunft und nach der Niederkunft, wie es die Tradition lehrt. „Ich erlebte die Pein des Gebärens nicht; nein diese Qualen habe ich nicht gekannt. Aber glaube mir, meine Tochter, es gab nie und es wird nie eine solche Qual beim Gebären geben, wie ich sie als Märtyrerin einer geistigen Mutterschaft erlitten habe, die sich auf dem härtesten Bett vollzog: auf meinem Kreuz zu Füßen des Marterholzes, an dem mein Sohn gestorben ist.“[63] Dass Maria weiterhin und für immer Jungfrau blieb, erläutert Jesus der Valtorta anhand der beiden Stellen bei Matthäus, wo es heißt: „Nimm das Kind und seine Mutter“ (Mt 2,13 und 2,20), obwohl sonst im Alten Testament immer von der „Ehefrau“ gesprochen wird, wofür er eine lange Reihe von Beispielen anführt. „Und

wenn der Engel sagt: ‚das Kind und seine Mutter‘, dann meint er damit: ‚Sie war seine wahre Mutter‘, die aber nicht die ‚Frau‘ des Joseph war. Sie blieb immer ‚die mit Joseph verlobte Jungfrau‘.“[64]

In den Quaderni lässt Maria Valtorta die Gottesmutter zwei Stellen im Lukasevangelium erklären, die nicht ohne weiteres verständlich sind: dass Maria und Joseph gestaunt haben über die Worte des Simeon bei der Darstellung Jesu im Tempel (Lk 2,33) und dass sie nicht verstanden, was der 12-jährige Jesus im Tempel ihnen sagen wollte mit den Worten: „Wusstet ihr nicht, dass ich dem sein muss, was meines Vaters ist?“ (Lk 2,49 f,). Zu der ersten Stelle sagt Maria: „Ich … verwunderte mich in übernatürlicher Weise und betete den Willen Gottes an, der Fleisch angenommen hatte, um den Menschen zu erlösen und sich denen, die im Geiste lebten, zu erkennen gab … Josef dagegen verwunderte sich auch menschlich, denn er wusste nichts anderes als das, was die Heiligen Schriften aussagten und was der Engel ihm geoffenbart hatte … Deshalb also waren sowohl ich als auch Josef verwundert. Auf ganz verschiedene Weise, aber gleichermaßen verwundert.“ Und zum Unverständnis über die Antwort Jesu im Tempel: „Ich verstand es. Ich wusste es schon vorher, aber wenn auch der himmlische Vater meinen mütterlichen Kummer zuließ, so verhehlte Er mir doch nie die erhabene Bedeutung der Worte meines Sohnes. Ich schwieg jedoch, um Josef nicht zu demütigen, dem nicht diese Fülle der Gnade beschieden war.“[65]

Weniger plausibel ist dagegen die Erklärung, die Jesus angeblich über seine erste Reaktion bei der Hochzeit zu Kana geliefert haben soll, der sich aber Roschini anschließt.[66] Wörtlich heißt es im griechischen Urtext: „Was mir und dir, Frau?“ (Joh 2,4). In der Einheitsübersetzung steht dafür: „Was willst du von mir, Frau?“ Das klingt lange nicht mehr so barsch wie bei Allioli 1892: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?“ Dabei lässt es sich ohne weiteres auch so verstehen: „Frau, was betrifft das mich und dich?“ Dann wäre es eine sachliche Frage ohne jede

Schärfe, die das weitere Vorgehen Mariens, die meinte, es ginge sie beide doch etwas an, als Antwort ermöglicht. Die der Valtorta vorliegende Übersetzung lautet dagegen: „Donna, che vi è fra me e te?“ (Frau, was gibt es zwischen Mir und dir?). Jesus habe nun ein „più“ unterstellt: „von nun an“: „Frau, was gibt es von nun an zwischen Mir und dir?“ „Dieses (più) „von nun an“, das viele Übersetzer weglassen, ist der Schlüssel zu dem Satz und erklärt ihn in seinem richtigen Sinn.“[67] Damit habe Jesus sagen wollen: „Ich war dir untertan. Nun gehöre ich meiner Mission.“[68] Das Problem dabei ist nur, dass ein solches „più“ in keiner der überlieferten Handschriften vorkommt,[69] so dass es also auch nicht weggelassen werden konnte.

Der üblichen Auslegung entsprechen die Erklärungen der beiden anderen Stellen, die Roschini auch als scheinbar antimarianisch bezeichnet, durch Maria. Es handelt sich einmal um die Szene, die bei Mt 12,46-50 und bei Mk 3,31-35 berichtet wird: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? Und er streckte seine Hand über seine Jünger und sprach: Siehe, meine Mutter und meine Brüder. Denn jeder, der den Willen meines Vaters im Himmel tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.“ Es war keine Zurückweisung seiner Mutter, sondern ein Lob: „Mein Jesus wusste sehr wohl, welchen Willen ich erfüllte! … Deshalb war unter allen denen, die ihm zuhörten, ich der Zeit und der Einsicht nach seine erste Jüngerin …“[70] Ganz ähnlich wird Jesu Antwort auf den Ruf der Frau aus dem Volk gedeutet: „Selig der Schoß, der dich getragen, und die Brust, die dich genährt hat“, worauf Jesus erwiderte: „Selig vielmehr die, welche das Wort Gottes hören und es befolgen.“ (Lk 11,27f.). „Die Mutter Jesu zu sein“, sagte Maria, „war eine Gnade, die mir nicht erlaubte, mich ihrer zu rühmen … Größe war hingegen, das Wort Gottes befolgt und … so angehört zu haben, dass es mir zum täglichen Brot wurde, und mich immer tiefer in meinen Herrn zu versenken – das war Seligkeit.“[71]

Oben wurde bereits die umstrittene und mehrdeutige Bezeichnung „Miterlöserin“ für Maria erwähnt: umstritten, weil sie seit

ihrem Auftauchen in kirchlichen Dokumenten[72] von bestimmten Kreisen bis heute in der Kirche vertreten und von seiten des Lehramtes als missverständlich jedenfalls nicht empfohlen wird; mehrdeutig, weil der Begriff eng, weiter und sehr weit interpretierbar ist, so dass damit ein neuer Streitpunkt zwischen den Konfessionen[73] gegeben wäre: Ein „Mittäter“ ist aktiv tätig, ein „Copilot“ hat wichtige Aufgaben zu erledigen, er muss aber nicht das Steuer führen, ein „Mitfahrer“ ist lediglich passiv beteiligt. Dass Maria auch als „Vorauserlöste“ unlösbar als Mutter und Gefährtin („socia“) des Erlösers in den Zusammenhang des Heils- und Erlösungsgeschehens eingebunden ist, lässt sich nicht bestreiten. Dass die eigentliche Erlösungstat aber nur vom menschgewordenen Sohne Gottes vollbracht werden konnte, weil sie wegen ihres überzeitlichen Charakters (des ewigen „Heute“) außerhalb aller menschlichen Möglichkeiten lag, wird besonders vom Hebräerbrief dargestellt.[74] Es kann also nur darum gehen, die Beteiligung Mariens am Leben und Opfertod Ihres göttlichen Sohnes genauer zu bestimmen, was mit einem bloßen Begriff nicht ausreichend eingeholt werden kann. Dass Maria Valtorta sich dabei auf jene Stelle im Kolosserbrief bezieht, die wörtlich übersetzt lautet: „Ich vollende, was an den Leiden Christi noch fehlt an meinem Fleische für seinen Leib, der die Kirche ist, deren Diener ich bin …“ (Kol 1,24), ist oben bereits gesagt worden. Nach Valtorta ist damit eine Aufgabe beschrieben, die allen Christen gestellt ist, aber in besonderer und unablösbarer Weise von Maria zu erfüllen war, die sie nicht nur die „neue Eva“, sondern die „Über-Eva“ (la super Eva)[75] nennt. Nach Roschini ist die Eva-Maria-Parallele nirgendwo bisher „in so hinreißender, ausführlicher und vollständiger Entfaltung“ dargestellt worden, wobei die klassischen Vorbilder ihr vollkommen unbekannt gewesen sind.[76] Durch ihren Gehorsam hat Maria den Ungehorsam der Stammeltern aufgehoben: „Ich habe ‚Ja‘ gesagt und nichts weiter. Dieses ‚Ja‘ hat das ‚Nein‘ Evas zu dem Gebot Gottes rückgängig gemacht.“ „Ich bin die Wege der beiden Sünder in umgekehrter Richtung gegangen. Ich habe ge-

horcht. Ich habe auf jede Weise gehorcht.“[77] In einem eher uneigentlichen Sinn lässt Valtorta Maria sagen: „Ich, Maria, habe die Frau durch meine göttliche Mutterschaft erlöst. Aber das war nur der Anfang der Erlösung der Frau … die Sünde der Eva war ein Baum mit vier Ästen: Hochmut, Habsucht, Gaumenlust und Wollust. Alle vier wurden abgeschnitten, bevor der Baum von der Wurzel her unfruchtbar gemacht wurde.“[78] Miterlöserin wird Maria genannt in Unter- und Zuordnung zu ihrem Sohn als dem gott-menschlichen Erlöser. „Ihr habt mich bekommen (sagt Jesus), weil Maria dreiunddreißig Jahre vor Mir zugestimmt hat, den Kelch der Bitterkeit zu trinken.“[79] „Ich möchte (sagt Jesus), dass ihr beim Gedanken an Maria über ihre dreiunddreißig Jahre dauernde Todesnot nachdenkt, die ihren Höhepunkt zu Füßen des Kreuzes fand. Sie hat sie für euch erlitten.“[80] Dort erlitt sie den „mystischen Tod“[81], durch den sie ohne Gnadenhilfe gestorben wäre,[82] während Christus den physischen Tod auf sich nahm. Als seine Mutter erlitt sie jede Art von Schmerz, und dies als die Immaculata, und sie vollendete so das Opfer „bis zum Grunde und in allen Formen“[83]. „Ich, der Christus, habe euch mit dem Schmerz und dem Blut erlöst; sie, Maria, mit dem Schmerz und mit ihren Tränen.“[84] Als „die Besiegerin Satans“ in Anspielung auf das Protoevangelium[85] („Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau“, Gen 3,15) kann sie auf der Ebene der bloßen Geschöpfe realisieren, was der himmlische Hohepriester sowohl als Mensch wie auch zeitübergreifend im göttlichen „Heute“ durch seinen irdischen Tod ermöglicht hat, indem er den Satan, der die Gewalt über den Tod hatte, entmachtet hat.[86] Die grundsätzliche „Unterordnung der Jungfrau im Mitwirken an der Seite des einzigen Erlösers“, die Papst Johannes Paul II. 1997 betont hat,[87] wird in den Texten der Valtorta offenbar gewahrt. Auch nach dem 2. Vatikanischen Konzil hat Maria „beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen.“[88]

Zu klären ist dagegen, warum und in welchem Sinn Maria bei Valtorta mehrfach als „Priesterin“ bezeichnet wird,[89] obwohl das Hl. Offizium 1916 die damals aufkommende Darstellung Mariens in priesterlichen Gewändern verworfen und Kardinal Merry del Val 1927 unter Bezugnahme auf dieses Dekret eine in der „Palestra del Clero“ empfohlene Verehrung der „Vergine Sacerdote“ abgewiesen hat.[90] H. Lennerz führt dazu aus, dass Maria nur das allgemeine Priestertum aller Gläubigen zukomme, das Amtspriestertum aber nicht; ein Drittes gebe es nicht.[91] Das aber scheint genau die Frage zu sein. Die Texte der Valtorta unterstellen, dass Mariens „Ja“ zum Willen Gottes von der Verkündigung über die Darstellung im Tempel bis zum Kreuz eine einzigartige und unwiederholbare Form der Opferdarbringung darstellt, in der sie nicht nur sich, sondern auch ihren Sohn, der mit ihrer Zustimmung in der Welt gegenwärtig geworden war, dem himmlischen Vater dargebracht hat. „Denn jeder Hohepriester wird eingesetzt, um Gaben und Opfergaben darzubringen“, heißt es im Hebräerbrief (8,3), wobei sie als die vorauserlöste Immaculata nicht wie jener „zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen“ hatte (Hebr 7,27). Ob man sie deshalb in einem besonderen (metaphorischen[92]) Sinn auch als Priesterin bezeichnen kann, obwohl ihr die Vollmachten des neutestamentlichen Amtspriestertums nicht gegeben waren, ist eine Frage der Terminologie, wobei die Gefahr des Missverständnisses allerdings nicht von der Hand zu weisen ist, besonders angesichts heutiger Tendenzen.

Nach seiner Auferstehung erscheint Jesus seiner heiligsten Mutter. „Und ich gehe zur Mutter“, hört Valtorta Jesus sagen. „Es ist nur recht und billig, dass ich zu ihr gehe … Bevor ich zum Vater zurückkehre in meinem Gewand als verherrlichter Mensch, gehe ich zur Mutter.“ Maria habe durch ihre inbrünstigen Gebete sogar seine Auferstehung beschleunigt.[93] Anders als Maria von Magdala darf sie ihn berühren und umarmen.[94] Und er tröstet sie: „Dann werde ich zum Himmel auffahren. Aber ich werde dich nicht allein lassen … Du wirst mich im Sakrament besitzen,

so wirklich wie damals, als du mich getragen hast. Du wirst nie allein sein.“[95] Die Begegnung des auferstandenen Herrn mit seiner Mutter, von der die Hl. Schrift nichts berichtet, findet sich bereits bei älteren Kirchenschriftstellern und wurde auch gelegentlich in der christlichen Kunst dargestellt. Maria Valtorta könnte die erste Betrachtung der vierten Woche im Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola gekannt haben, die überschrieben ist: „Wie Christus unser Herr erschien unserer Herrin.“[96] Ignatius selbst hat dieses Motiv in der „Vita Jesu Christi e quattuor Evangeliis et sciptoribus orthodoxis concinnata“ des Ludolf von Sachsen gefunden, die er vor Abfassung des Exerzitienbuches gelesen hatte.[97] In der Generalaudienz am 21. Mai 1997 hat nun auch Papst Johannes Paul II. gesagt: „Wir können … berechtigterweise annehmen, dass Maria wahrscheinlich die erste Person war, der der auferstandene Jesus erschienen ist.“[98]

Zum Pfingstereignis lässt Valtorta Maria sagen: „Als der Geist des Herrn herabstieg, um die im Cönaculum versammelten Zwölf mit seiner Kraft auszurüsten, ergoss er sich auch über mich. Aber wenn er auch für alle eine Erkenntnis war, die sie mit der Dritten Person und ihren göttlichen Gaben bekannt machte, so war es für mich nur eine lebendigere Wiederfindung (ritrovamento). Für alle war es Flamme, für mich war es Kuss.“[99] Valtorta beschreibt die Szene, wie sie sich ihr darstellt: „Aber die Flamme, die sich auf Maria niederlässt, ist keine senkrechte Feuerzunge, die die Stirn berührt, sondern eine Krone, ein Stirnreif, der das jungfräuliche Haupt umgibt und die Königin krönt.“[100]

Die letzte und tiefste Ekstase erlebt Maria bei ihrem Heimgang. Maria Valtorta lässt sie sagen: „Die Empfängnis meines Sohnes war eine Ekstase. Die Geburt eine noch größere Ekstase. Mein Übergang von der Erde in den Himmel die Ekstase der Ekstasen.“ „Wie die Geburt meines Sohnes eine Ekstase war, und ich aus der Verzückung in Gott, in die ich zu dieser Stunde geriet, erst wieder erwachte und auf die Erde zurückkehrte, als ich das

Kind in den Armen hielt, so war das, was man fälschlicherweise (impropriamente) meinen Tod nennt, eine Verzückung in Gott.“[101] „Ich soll gestorben sein? Ja, wenn man die Trennung des erhabenen Teils des Geistes vom Körper Tod nennen will. Aber nicht, wenn man unter Tod die Trennung der lebengebenden Seele vom Leib, den Zerfall der nicht mehr von der Seele belebten Materie versteht, und zuvor das schaurige Grab, und als erstes den Todeskampf.“[102] Mit den Worten Jesu: „Entgegen den üblichen Gesetzen, nach denen die Ekstase endet, wenn die Verzückung endet, wenn also die Seele in ihren normalen Zustand zurückkehrt, war es der Leib Marias, der sich nach der langen Ruhe auf dem Totenbett wieder mit der Seele vereinte.“[103] Die vorübergehende Trennung betraf angeblich nur den höheren Teil der Seele, die „Seele der Seele“ oder den „Geist des Geistes“: „Während die Trennung der Seele vom Körper den wirklichen Tod hervorruft, führt die kontemplative Verzückung, also das zeitlich beschränkte Entweichen des Geistes aus den Schranken der Sinne und der Materie, nicht zum Tod. Und dies deshalb, weil die Seele sich nicht gänzlich vom Körper löst und trennt, sondern dies nur mit ihrem besten Teil tut, der sich in das Feuer der Kontemplation versenkt.“[104] Diese dichotomische Konzeption der Seele, die sich auch in der Väterzeit und bei einigen Mystikern findet,[105] entspricht freilich nicht unseren üblichen Begriffen, aber es betrifft schließlich einen Vorgang, der sich dem Zugriff der gebräuchlichen Begrifflichkeit entzieht und ein einmaliges Ereignis darstellt. Allerdings hat die hl. Theresia von Jesus ihre ekstatischen Erfahrungen ganz ähnlich beschrieben,[106] was der Valtorta jedoch, soweit man weiß, nicht bekannt war.[107] Erstaunlich ist dabei aber vor allem, dass sie diese Texte von Dezember 1943 bis Mai 1946 niedergeschrieben hat, als es unter den Theologen noch als selbstverständlich galt, dass Maria wie alle Menschen gestorben sei, obwohl es seit der Väterzeit bereits einzelne Stimmen gegeben hatte, die den „Transitus“ Mariens nicht als wirklichen Tod verstanden haben[108], was der Valtorta aber ebenfalls nicht bekannt gewesen sein dürfte. In die-

ser Situation wurde P. Tibor Gallus S.J. wegen seines 1949 erschienenen Buches: „La Vergine Immortale“ (= Die unsterbliche Jungfrau)[109] als krasser Außenseiter betrachtet und belächelt. Nach seiner Auffassung musste Maria den Tod, der ja die Strafe für die Sünde ist, nicht erleiden, weil sie als die Immaculata vor aller Sünde bewahrt geblieben ist; und auch der Tod Jesu sei kein Grund, warum Maria hätte sterben müssen, weil Jesus den Sühnetod als Erlöser gestorben ist, was für Maria nicht zutrifft. Eine Wende in dieser Frage zeichnete sich aber erst ab, nachdem Papst Pius XII. 1950 in der Definitionsbulle „Munificentissimus Deus“ das Problem offengelassen hatte, indem er die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel „nach Vollendung ihres irdischen Lebenslaufes“ (expleto terrestris vitae cursu) definierte, ohne die Frage nach ihrem Tod zu entscheiden. Inzwischen gibt es beide Positionen: die der Mortalisten und der Immortalisten, die gegeneinander argumentieren.[110] Beide Seiten müssen allerdings auf jeden Fall eine Verwandlung der irdischen in die himmlische Seinsweise annehmen, und es ist auch eine Frage der Terminologie, ob man diesen Vorgang „Tod“ nennen will, über den wir keinerlei vergleichbares Erfahrungswissen besitzen. Ähnlich sollen ja auch nach 1 Thess 4,17 bei der Wiederkunft des Herrn die noch übrigen Lebenden zugleich mit den Verstorbenen „auf den Wolken in die Luft entrückt“ werden, „dem Herrn entgegen“. Insofern nimmt Maria Valtorta mit der „Ekstase der Ekstasen“ und einem Tod „im uneigentlichen Sinne“ (impropriamente) eine vermittelnde Position ein, mit der sie die spätere Auseinandersetzung vorwegnimmt und zugleich auffängt. Wie sie die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel gesehen hat, beschreibt Valtorta wie folgt: „Auf einmal erfüllt ein großes Licht den Raum … Es ist dasselbe Licht, das die Höhle von Bethlehem bei der Geburt Gottes überflutete … Engel umringen die Lagerstatt, neigen sich über sie, heben den reglosen Körper auf und entschweben mit kräftigerem Flügelschlag, der den Harfenklang noch verstärkt, durch eine Öffnung im Dach, die sich wunderbarerweise aufgetan hat … Sie nehmen den Leib

ihrer Königin mit, der heilig, aber noch nicht verherrlicht und deshalb dem Gesetz der Materie unterworfen ist, dem Jesus nicht mehr unterworfen war, da er bei seiner Auferstehung schon verherrlicht war … Johannes schaut immer noch dem Leib nach … Und durch ein ihm von Gott gewährtes Wunder … sieht er sehr genau, dass Maria, nun umhüllt von den Strahlen der aufgegangenen Sonne, aus der Ekstase, die die Seele vom Leib getrennt hatte, ins Leben zurückkehrt, sich aufrichtet und nun auch die Eigenschaften eines schon verherrlichten Leibes besitzt."[111] Nach den Worten Marias war ein solcher Übergang vom irdischen zum unsterblichen Leben allen Menschen vor der Erbsünde zugedacht gewesen: „Aber zum Zeugnis seines ersten Gedankens, mit dem Er den Menschen erschuf, den Er, der Schöpfer, dazu bestimmt hatte, zu leben und ohne Tod vom irdischen in das himmlische Paradies, in das ewige Reich hinüberzugehen, hat Er mich, die Unbefleckte, mit Seele und Leib im Himmel haben wollen, und das unmittelbar, nachdem mein irdisches Leben beendet war. / Ich bin der sichere Beweis dessen, was Gott in Seiner Vorstellung für den Menschen geplant und gewollt hatte."[112]

Als letztes Thema sei noch die Frage der Gnadenmittlerschaft Mariens angesprochen, die besonders in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts diskutiert wurde und die Papst Pius XII. 1954 in seiner Enzyklika „Ad Coeli reginam" erwähnt hat,[113] aber nicht definieren wollte. Das Konzil hat dann vorsichtig von einem „heilsamen Einfluss der seligen Jungfrau auf die Menschen" gesprochen, der die Mittlerschaft des einzigen Mittlers Christus in keiner Weise verdunkelt: „Er fließt aus dem Überfluss der Verdienste Christi, stützt sich auf seine Mittlerschaft, hängt von ihr vollständig ab und schöpft aus ihr seine ganze Wirkkraft." Wegen ihrer mütterlichen Liebe und (untergeordneten) Aufgabe „wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin angerufen."[114] Bei Maria Valtorta erscheint die Gottesmutter nicht nur als Mittlerin der Gnaden, sondern als Mittlerin

aller Gnaden. Am 31. Mai 1953 soll sich Maria der Valtorta mit den Worten dargestellt haben: „Ich bin die Mittlerin aller Gnaden.“ Das berichtet P. Roschini lediglich unter Angabe dieses Datums,[115] und von den Herausgebern wurde mir bestätigt, dass sich dieser Satz in einem noch nicht publizierten Text der Valtorta findet,[116] der aber P. Roschini offenbar bereits vorlag.[117] Schon 1944 lässt Valtorta Jesus zu seiner Mutter sagen: „Alle Gnaden durchlaufen deinen unversehrten Leib, dein unbeflecktes Herz.“[118] Damit war einschlussweise auch ihre leibliche Aufnahme in den Himmel bereits unterstellt, die allerdings damals für Katholiken nicht mehr zweifelhaft war. Darüber hinaus aber scheint Maria die Funktion der Gnadenmittlung nach Valtorta schon zu Lebzeiten ausgeübt zu haben, nämlich bei der Heiligung des Johannes im Schoß seiner Mutter (Maria: „… meine Gegenwart hatte den Täufer geheiligt“[119]) und bei der Hochzeit zu Kana (Jesus: „Bedankt euch bei Maria!“[120]). Als „dogmatische Grundlage“ sieht P. Roschini in den Texten der Valtorta die Tatsache Ihrer Gottesmutterschaft und ihrer Mutterschaft nicht nur für alle Christen, sondern für alle Menschen überhaupt. Jesus nennt Maria „meine Schatzmeisterin“[121]; „bei Mir steht Maria, die Mutter aller“[122], „in deren Fürbitte das Geheimnis des Heils der Welt liegt“[123]. „Und alle kommen zu Dir, du heilige Ernährerin, die du der Welt durch die Jahrhunderte hindurch die Milch der Weisheit und des Lebens gibst.“[124] Und schließlich gibt auch die lange vor dem Konzil erfolgte Verwendung des Titels „Mutter der Kirche“ zu denken.[125]

Kehren wir nach dem Blick auf wichtige Stationen des Marienlebens auf unsere ursprüngliche Frage zurück: Visionen oder Phantasie? Auch bei echten mystischen Erfahrungen sind Vorwissen und Phantasie gewöhnlich nicht einfach abgeschaltet, so dass ein strenges Entweder-oder nicht angemessen wäre: Irrtümliche Annahmen oder Äußerungen einer überbordenden Phantasie sind für sich genommen noch kein Beweis dafür, dass keine mystischen Erfahrungen vorliegen, während umgekehrt die zutreffende Beschreibung von Gegebenheiten, deren Kenntnis auf

natürlichem Wege nicht erlangt werden konnte, für die Echtheit solcher Erlebnisse sprechen können. Auszuschließen wäre dabei freilich, dass es sich um dämonische Einflüsse handelt, die ähnliche Einsichten vermitteln können; Satan kann sich auch als Engel des Lichtes („Luzifer“) darstellen (2 Kor 11,14) und sogar unerreichbar Gutes verlangen, um Verzweiflung zu wecken. Darum ist immer auch nach dem Charakter und der Frömmigkeit der Person zu fragen, die über solche Erlebnisse berichtet, und wie sie selbst damit umgegangen ist. Nach diesen Kriterien spricht vieles für Maria Valtorta, wie P. Roschini ausführlich darlegt. Aber auch manche Argumente ihrer Kritiker sind nicht von der Hand zu weisen. Da aber Privatoffenbarungen ohnehin nicht verbindlich sind, ist es wichtiger, nach dem positiven Gehalt und nach den Auswirkungen auf den Eifer und die Frömmigkeit der Leser zu fragen als nach der Echtheit der geschilderten Erfahrungen. Darum hat auch der spätere Kardinal Augustin Bea S.J. 1952 dazu geraten, das Hauptwerk (nach gründlicher Durchsicht durch einen versierten Theologen) nicht als aus Visionen oder übernatürlichen Zuständen entstanden zu veröffentlichen, sondern einfach als „Leben Jesu, erzählt und illustriert für das katholische Volk“, obwohl er die Lektüre des Werkes nicht nur als interessant und angenehm, sondern auch als wirklich erbaulich und als instruktiv für das weniger über die Geheimnisse des Lebens Jesu informierte Volk bezeichnet hatte.[126] Ähnlich hat auch der jetzige Kardinal von Mailand, Erzbischof Dionigi Tettamanzi, wie bereits erwähnt, 1992 als Generalsekretär der Italienischen Bischofskonferenz verlangt, dass in der neubearbeiteten Ausgabe des Hauptwerks der Maria Valtorta klar und deutlich von den ersten Seiten an betont werde, dass es sich bei den „Visionen“ und „Diktaten“ lediglich um literarische Formen handele, deren sich die Autorin bedient habe, um das Leben Jesu auf ihre Weise zu erzählen. Das ist durchaus nicht gering zu achten, zumal auch die Werke von Theologen letztlich nur menschliche Darstellungen der göttlichen Offenbarung enthalten und trotz ihrer Verschiedenheit ernst genommen werden wol-

len. Damit ist jeder Leser auf seine persönliche Urteilsfähigkeit verwiesen, ob die Lektüre ihm schadet oder hilft; es ist ihm freigestellt, zu handeln wie der hl. Paulus empfiehlt: „Prüft alles, und das Gute behaltet!“ (1 Thess 5,21).

Anmerkungen

[1] © 1983 by Emilio Pisani, Isola del Liri, Italien; © 1993 by Centro Editoriale Valtortiano srl, Isola del Liri, Italien, Druck durch Parvis-Verlag in Hauteville/ Schweiz.

[2] Gottmensch I, 5. Das Werk wird teilweise zitiert nach der revidierten Übersetzung bei Roschini (vgl. Anm. 18).

[3] Osservatore Romano (quotidiano) v. 6. Januar 1960.

[4] Gottmensch I, 105.

[5] Oss. Rom. ebd.

[6] Gottmensch VIII,154: „als zweite nach Petrus in der Hierarchie der Kirche, er als das Oberhaupt, du als erste unter den Gläubigen und Mutter der Kirche“ (VIII,154); hier nach revidierter Übersetzung bei: Pater Gabriel M. Roschini O.S.M., Die Mutter Gottes in den Schriften Maria Valtortas, Hauteville: Parvis 2001 (hier als Roschini dt. zitiert), 237. Das „in“ ist eine sehr freie Übersetzung; es müsste eigentlich heißen: „was die kirchliche Hierarchie betrifft“, ital.: „Tu, nel tempo che resterai sulla Terra, seconda a Pietro come gerarchia ecclesiastica, egli Capo e tu fedele, prima a tutti come Madre della Chiesa avendo partorito Me, Capo di questo Corpo mistico …“ (Il poema dell’Uomo-Dio. Scritti di Maria Valtorta, Vol. 1-10, (1956 Michele Pisani, 1970 Emilio e Ettore Pisani, 1975 Emilio Pisani), Isola del Liri: Centro Editoriale Valtortiano 1986, ristampato 1992, hier: Vol. 6,1108).

[7] Osservatore Romano (quotidiano) v. 1. Dezember 1961. Die Neuausgabe s.o. Anm. 6.

[8] La Civiltà Cattolica 112 (1961) Vol. III, 67 f. „La Valtorta è una povera visionaria dalla galoppante fantasia ed affetta da logorrea“(68).

[9] Vgl. im Internet: http://members.lycos.co.uk/jloughnan/4mchomo.htm

[10] Casale Monferato: Piemme di Pietro Marietti 1985.

[11] Isola del Liri: Centro Ed. Valtortiano 1995.

[12] Pisani a.a.O., 160.

[13] Pisani, a.a.O., 185.

[14] Gottmensch VI, 297. Vgl. dazu Gottmensch I,21 f. Dazu *I Quaderni dal 1944*, Isola del Liri: Centro Edit. Valt 1985 (1980 Emilio Pisani), 607; Maria Valtorta, *Autobiografia*, Isola del Liri: Centro Edit. Valt. 1989 (!969 Tip. Ed. M. Pisani, 1981 Emilio Pisani), 447. Deutsche Übersetzung: Maria Valtorta, Autobiographie, Isola del Liri: Centro Edit. Valt., Druck: Parvis-Verlag Hauteville 1997.

[15] Vgl. Gottmensch I, 11; Autobiographie, 444 (Pisani).
[16] Roschini dt. 16 nach Autobiographie, 31.
[17] So geäußert im Brief vom 18. April 1949 an die Unbeschuhte Karmelitin Mutter Teresa Maria vom hl Joseph, zit. Nach Roschini dt. (vgl. Anm. 6).
[18] Vgl. sein Gutachten vom 27. August 1946 im Auftrag seines Ordensgernerals in: Gabriele M.Roschini, La Madonna negli scritti di Maria Valtorta, Isola del Liri: Centro Edit. Valtortiano [2]1986, 8.
[19] Roschini dt. im Bericht des Herausgebers Emilio Pisani, 9 f.
[20] Im Vorwort des Verfassers ebd., 7.
[21] Roschini dt., 66.
[22] Vgl. oben Anm. 18.
[23] Vgl: oben Anm. 6.
[24] Roschini dt., 7 und 15.
[25] Roschini dt., 36; Vgl. dazu: Edmea Dusio, Indice biblico dell'opera „Il poema dell' Uomo-Dio" (Documenti e studi su Maria Valtorta e i suoi scritti 1), Isola del Liri: Pisani 1970
[26] Roschini dt., 18 f.
[27] Roschini dt., 31.
[28] Pisani, Pro e contro 50: „Quanto all'esegesi, non ho trovato, nei fascicoli da me esaminati, errori di alcun rilievo. Sono poi stato molto impressionato dal fatto che le descrizioni archeologiche e topografiche sono proposte con notevole esattezza. Di alcuni particolari meno esattamente espressi, l'Autrice, interpellata da me per mezzo di persona intermedia, modestamente ha dato delle spiegazioni soddisfacenti." Einzelheiten zur damaligen Topographie, soweit feststellbar, bei: Hans J. Hopfen, Indice e Carta della Palestina per „L'Evangelo come mi è stato rivelato" di Maria Valtorta, Isola del Liri: Centro Edit. Valtortiano 1995 e 2003. Am 3. März 1944 hört sie das Diktat aus dem Munde Jesu über die Heiligen Orte: „Tu li vedi e come erano quando Io li santificavo con la mia presenza. Ora, dopo venti secoli di profanazioni venute da odio o amore, non sono più come erano." (Ebd. 5).
[29] Vgl. Aloysius Winter, Das Werk der Maria Valtorta. Ein beliebtes Skandalon?, in: Volksfrömmigkeit und Theologie. Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen (Mariologische Studien XII), hg. von Anton Ziegenaus, Regensburg: Pustet 1998, 163-190, hier: 167.
[30] Maria Valtorta, I Quaderni dal 1945 al 1950, Isola del Liri: Centro Editoriale Valtortiano, 1985 (1984 Emilio Pisani), 516. Weitere Bände: dies., I Quaderni del 1943, ebd. 1985 (1976 Emilio Pisani), , rist. 1992; dies., I Quaderni del 1944, ebd. 1985 (Emilio Pisani 1980).
[31] Maria Valtorta, Libro di Azaria, Isola del Liri: Centro Edit. Valtort. 1988, 340 f.: „Vedemmo Maria nel Pensiero eterno. Vederla e possedere quella sapienza che è conforto, sicurezza, e pace, fu una sola cosa. Salutammo la futura nostra Regina con il canto della nostra Luce, e la contemplammo nelle sue perfezioni gratuite e volontarie. Oh! Bellezza di quell'attimo in cui a conforto dei suoi angeli l'Eterno presentò ad essi la gemma del suo Amore e della sua Potenza! E la vedemmo umile

tanto da riparare da sè sola ogni superbia di creatura … Non la sua corporea effigie, ma la sua spiritualità ci parlò senza parola, e da ogni pensiero di superbia fummo preservati per aver contemplata per un attimo, nel Pensiero di Dio, l'Umilissima …Per secoli e secoli, per l'eternità, gioimmo e gioiamo e gioiremo del possedere Colei che avevamo spiritualmente contemplata."

[32] Roschini dt., 80 f., nach Quaderni 45-50, 486 und 494 f. „Die hl. Jungfrau war schon vor aller Zeit so von der Heiligsten Dreifaltigkeit umschlossen, ich könnte sagen, in Dieser enthalten. Sie war zugleich Deren Tabernakel, denn sie umschloss in ihrem Schoß den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist dadurch, dass sie in ihrem jungfräulichen Leib Jesus, die gebenedeite Frucht ihres Leibes trug. Das Göttliche Wort war jedoch niemals losgelöst vom Vater und vom Heiligen Geist. Da Maria auf diese Weise die Liebe des Einen und Dreieinen Gottes war, ist die Offenbarung ihr Schatz, und sie ist deren geliebte und milde Königin, die Ausspenderin der göttlichen Weisheit …" Zur Erscheinung von „Tre Fontane" vgl.: Fausto Rossi, „Die Jungfrau der Offenbarung", Tre Fontane, Rom, Hauteville: Parvis 1985.

[33] Gottmensch I, 17. Vgl. dazu Pius IX.: Litterae Apostolicae „Ineffabilis Deus" von 1845: „Darum wählte und bestimmte Gott von Anfang an und vor aller Zeit für seinen eingeborenen Sohn eine Mutter, aus der in der seligen Fülle der Zeiten sein Sohn als Mensch geboren werden sollte; ihr wandte er mehr als allen anderen Geschöpfen seine besondere Liebe zu und an ihr allein fand er sein höchstes Wohlgefallen."

[34] Maria Valtorta, Lezioni sull'Epistola di Paolo ai Romani, Isola del Liri: Centro Edit. Valtort. 1986 / 1993, 229.

[35] Roschini dt., 72-75.

[36] Roschini dt., 66 nach Quaderni 44, 348.

[37] Gottmensch I, 30.

[38] Roschini dt., 423, Gottmensch I, 37.

[39] Gottmensch I, 54.

[40] Roschini dt., 82.

[41] Roschini dt., ab S. 89.

[42] Gottmensch I, 24 f.

[43] Gottmensch I, 81.84.

[44] Gottmensch I, 21.

[45] Gottmensch I, 78 f.

[46] Gottmensch I, 85.

[47] Vgl. F. A. von Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunder*ten*, Stuttgart: Cotta ^{2}1886, 237.

[48] Gottmensch I,51, 72 f., 77.

[49] Gottmensch II,279: „Die Empfängnis meines Sohnes war eine Ekstase. Die Geburt eine noch größere Ekstase. Mein Übergang von der Erde in den Himmel die Ekstase der Ekstasen. Nur während der Passion machte keine Ekstase meine furchtbaren Leiden erträglicher."

[50] Gottmensch I, 94.
[51] Quaderni 45-50, 157.
[52] Quaderni 43, 302.
[53] Gottmensch I, 103.
[54] Gottmensch I, 99.
[55] Gottmensch I, 110 f.
[56] Quaderni 43, 311.
[57] Gottmensch I, 142.
[58] Gottmensch I, 247.
[59] Das Morgenrot einer neuen Zeit. Offenbarungen Jesu an Maria Valtorta, Isola del Liri: Centro Edit. Valtort. [3]1994, 15, nach Quaderni 43, 320.
[60] Morgenrot 41, nach Quaderni 43, 260.
[61] Gottmensch I,162.
[62] Gottmensch I,158 f. – „Auf eine nur Gott allein bekannte Art kam Er genau so ans Licht, wie Gott durch die in Liebe brennende Vorhalle Marias in sie eingetreten war; Er, unendliches Licht und unendliche Liebe, während eine Ekstase Maria entflammte und aus ihr einen glänzenden Altar macht, auf den die Hostie niedergelegt und geopfert wurde, damit sie das Heil für alle Menschen sei." (Morgenrot 187, nach: Quaderni 45 al 50, L'Apocalisse, zu Offenbarung Kap. IV, 619).
[63] Gottmensch I, 132 f.
[64] Gottmensch I, 205 ff.
[65] Roschini dt, 39 nach Quaderni 43, 627 f.
[66] Roschini dt., 41 ff.
[67] Gottmensch I, 306.
[68] Gottmensch I, 43.
[69] Vgl. z.B. Novum Testamentum graece et latine, ed. Augustinus Merck SJ, Romae: Pont. Inst. Bibl. 1951, 311; Novum Testamentum graece, ed. Eberhard Nestle, Stuttgart. Württ. Bib. 1952, 234.
[70] Roschini dt. 37 f. nach Quaderni 43, 631 f.
[71] Roschini dt. 40 f. nach Quaderni 43, 632 f.
[72] Zur Geschichte des Titels vgl. Roschini dt. 120 f.; Ausführlich: J.B. Carol, De Corredemptione, Roma: Vaticana 1950; René Laurentin, Le titre de Corédemptrice, Etude historique. Paris: Lethielleux 1951; ders. in: Marianum 13(1951) 397-452; ders. nach dem Konzil: Mutter Jesu – Mutter der Menschen. Zum Verständnis der marianischen Lehre des Konzils, Limburg: Lahn 1967, 118-123.
[73] Sorgfältig dokumentiert, aber ablehnend von evangelischer Seite: Cornelis A. de Ridder, Maria als Miterlöserin? Die Diskussion über die Mitwirkung der Mutter Gottes am Erlösungswerk Christi in der heutigen römisch-katholischen Theologie (Kirche und Konfession 5, übers. aus dem Niederländischen v. H. Quistorp), Göttingen: V & R 1965
[74] Ausführlich belegt von Aloysius Winter, Die überzeitliche Einmaligkeit des Heils im „Heute". Zur Theologie des Hebräerbriefes, Neuried: ars una 2002.

[75] Maria Valtorta, L'Evangelo come mi è stato rivelato, Isola del Liri: Centro Ed. Valtort. 1993-1998, [4]2001, I, 39.
[76] Roschini dt., 34, Anm.9.
[77] Gottmensch I, 102 f.
[78] Gottmensch I, 162.
[79] Roschini dt., 122 nach Quaderni 43, 313.
[80] Gottmensch XI, 14.
[81] Roschini dt., 215, nach Quaderni 43, 692.
[82] Quaderni 43, 190.
[83] Quaderni 43, 55.
[84] Quaderni 43, 302.
[85] Quaderni 43, 416.
[86] Vgl. Hebr 2, 14.
[87] L'Oss. Rom. (dt.) 27. Jg. Nr. 16 v. 18. April 1997, 2.
[88] Lumen gentium 61.
[89] Quaderni 43, 310: „Sacerdotessa santa, santa, santa, che hai celebrato il primo sacrificio e preparato con parte di te stessa l'Ostia da immolare sull'altare del mondo" 342: „Santa e prima Sacerdotessa!"; 627: „Sacerdotessa suprema". Quaderni 44:, 417: „Maria: la Tesoriera di tutto quanto è Gesù, La Sacerdotessa della più vera Chiesa."
[90] Genaueres dazu bei H. Lennerz S.I., De beata Virgine. Tractatus dogmaticus (Ad usum privatum), Romae: Univ. Gregoriana 1957, 287 ff.
[91] Ebd., 287.
[92] So Pius XI, zit. Bei Lennerz a.a.O., 289.
[93] Gottmensch XII, 34 f.
[94] Ebd., 23.
[95] Ebd., 24.
[96] Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, übertr. V. H.U. v. Balthasar, Einsiedeln: Johannes 1954, Nr. 218, 57. In der Versio vulgata: „De Christi resurrectione et apparitione prima": „Primum, apparuit Dominus Matri suae postquam resurrexit, … Licet enim [Scriptura] nominatim illam non exprimat, id nobis tamen relinquit pro certo, tanquam intellectum habentibus; ne alioquin iure audiamus illud: ‚Adhuc et vos sine intellectu estis?'" (Nr.: 299).
[97] Vgl. dazu: M. Karger, „Wie Christus unser Herr erschien unserer Herrin". Zur Entstehung und Deutung der ersten Auferstehungsbetrachtung in den „Geistlichen Übungen" des heiligen Ignatius von Loyola, in: GuL 64(1991) 106-128, hier: 112.
[98] L'Oss. Rom. (dt.) 27. Jg. Nr. 22 v. 30. Mai 1977, 2f.
[99] Quaderni 43, 675.
[100] Gottmensch XII, 218.
[101] Gottmensch XII, 279.
[102] Gottmensch XII, 276.
[103] Gottmensch XII, 278 f.
[104] Gottmensch XII, 281.

[105] Vgl. Dazu: Alfredo Sturli, L'Assunta alla luce della Protologia e dell'Eschatologia nelle opere di Maria Valtorta, Estratto della Tesi di Laurea in Sacra Teologia con specializzazione in Mariologia (Dissertatione ad Lauream in Pontificia Fakultate Theologica „Marianum"42), Roma 1985-1986, 226.f.

[106] Ebd., 227 f.., 234.

[107] Was sie gelesen hat, beschreibt sie in ihrer Autobiographie 441 f.

[108] Ausführlich dazu Sturli a.a.O. ab S. 228.

[109] Roma: Belardetti 1949. Ders.: *Assumptio B. M. Virginis ex Protoevangelio definibilis* in; Divus Thomas 52(1949) 121-141, bes. 137 f. Dazu auch: Ders.: Starb Maria, die Makellose, oder gilt: Vor der Sünde bewahrt, bewahrt auch vor der Strafe, Deutsch bearbeitet von M. Neumann, hg. v. M. Forderer, Stein am Rhein: Christiana [2]1991.

[110] Vgl, dazu Art.: *Tod Mariens*, in: Marienlexikon, hg. Im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. von E. Bäumer und L. Scheffczyk, Bd. 6, St. Ottilien: Eos 1994, 436 ff.

[111] Gottmensch XII, 272 f.

[112] Gottmensch XII, 282.

[113] „Wenn das Göttliche Wort in der Tat durch seine von ihm angenommene heilige Menschheit Wunder wirkt und Gnaden eingießt, wenn es sich der Sakramente sowie seiner Heiligen als Instrumente zum Heil der Seelen bedient, warum sollte Es sich dann nicht des Amtes und des Wirkens seiner heiligsten Mutter bedienen, um die Früchte der Erlösung an uns auszuteilen?"(AAS 46(1954) 636).

[114] Lumen gentium 60 ff.

[115] Roschini dt., 219.

[116] E-mail vom 27.08.2004: „... la frase si trova effettivamente in uno scritto inedito del 31 maggio 1953. Noi abbiamo pubblicato tutti gli scritti contenuti nei 122 quaderni autografi Ora stiamo raccogliendo vari altri scritti cho non fanno parte dei Quaderni ... C E V srl."

[117] Vgl. dazu auch die Anmerkung der Herausgeber in Roschini dt., 65.

[118] Roschini dt., 217 nach Quaderni 44, 560 f.

[119] Gottmensch dt. I, 132.

[120] Gottmensch dt. I, 306. Weitere Belege bei Roschini dt., ab 217.

[121] Gottmensch XI, 238.

[122] Roschini dt., 232 nach Quaderni 43, 318.

[123] Gottmensch dt., XII, 284.

[124] Roschini dt., 233 nach Gottmensch V, 333.

[125] S. oben Anm. 6.

[126] Pisani, Pro e Contro 50 f.

Evangelisierung unter marianischen Vorzeichen

Leo Card. Scheffczyk

Das vorliegende Thema behandelt eine Frage, die nicht zum überlieferten Bestand marianischer Fragestellungen gehört. Es hat seinen Ursprung erst in der neueren Zeit, in der von den Päpsten das Anliegen der Neuevangelisierung betont in den Vordergrund des Interesses der Christenheit gerückt worden ist. Dabei könnte es scheinen, dass die Verbindung zwischen der Evangelisierung und der Mariengestalt etwas künstlich hergestellt wird, weil ja Maria in ihrem Leben angeblich nicht apostolisch oder missionarisch tätig war, so dass sie auch keinen Beitrag zur Evangelisierung hätte leisten können. Tatsächlich kommt eine neuere Stellungnahme der deutschen Bischöfe zu diesem Thema unter dem Titel: „Zeit der Aussaat! Missionarisch Kirche sein“[1] vom November 2000 ganz ohne Maria und ohne die Erwähnung ihres Namens aus.

Allerdings zeigt das Dokument gewisse Unzulänglichkeiten, so, wenn dort gesagt wird, dass es zur „Neuevangelisierung“ keiner „neuen kirchlichen Aktivität“ bedürfe[2] oder, wenn es heißt, dass es bei dieser Evangelisierung nicht um eine „Rechristianisierung“ oder um eine Rückkehr „zu einer vergangenen Gestalt des Glaubens gehe“[3]. Dabei wird nicht gesagt, was unter einer neuen Gestalt des Glaubens zu verstehen sei. So bleibt das Ziel der Evangelisierung hier im Unklaren und Vagen. Deshalb darf man hierzu die Frage stellen, ob nicht gerade der Ausfall jeglichen marianischen Bezuges die empfohlene Evangelisierung im Allgemeinen verschwimmen lässt.

Demgegenüber möchten die folgenden Überlegungen zu zeigen suchen, dass die marianische Note einen wichtigen Beitrag zur Evangelisierung leistet, was schon in der Vergangenheit und in der Tradition der Kirche erkannt wurde. Das kann ein Blick auf Ansätze in der Vergangenheit zeigen.

1. Das marianische Moment im traditionellen Apostolats- und Missionsverständnis

Bei dem Befassen mit der Tradition kann man den marianischen Bezug nicht am Begriff der Evangelisierung / Evangelisation festmachen, weil dieser Begriff katholischerseits neueren Datums ist. Dagegen war er im evangelischen Bereich seit dem 19. Jahrhundert bekannt, wo er für die kirchliche Erweckung oder für die Volksmission eingesetzt wurde.[4] Man muss deshalb katholischerseits bei den älteren verwandten Begriffen des „Apostolats" und der „Mission" ansetzen, welche sich mit dem Ausdruck Evangelisierung berühren, auch, wenn der letztere noch eine spezifische Bedeutung besitzt.

Mit dem Gedanken von der Mission und dem Apostolat aber war schon in der Vergangenheit die marianische Ausrichtung innerlich verbunden. In den Missionsenzykliken der neueren Zeit, angefangen bei Leo XIII. († 1903), ist die für die Kirche wesentliche apostolische Tätigkeit mit Maria in Verbindung gebracht. Diese Verbindung wird manchmal nur indirekt angesprochen, nämlich durch die Verleihung gewisser Titel und Merkmale an Maria, die sie z. B. als Mitwirkerin im Heilsplan Gottes bezeichnen. Das deutete Leo XIII. unter dem Titel „Adiutrix Populi" an. Aber dieser Papst gestaltete die Verbindung zwischen Maria und dem Apostolat noch enger, wenn er von Maria sagte, dass sie den Aposteln „freigebig den Schatz jener göttlichen Worte spendete, die sie in ihrem Herzen bewahrte"[5]. Sie hat also in Christus den Schatz des Wortes Gottes aufbewahrt und aus seiner Fülle an alle ausgeteilt. Danach wies Pius XI. († 1939) in seiner Missionsenzyklika „Rerum Ecclesiae" darauf hin, dass der Mutter Jesu „auf Kalvaria alle Menschen anvertraut wurden"[6], nämlich zur Besorgung ihres Heils. Deutlich spricht den marianischen Apostolatsgedanken Pius XII. an, wenn er in dem Rundschreiben „Fidei Donum" (1954) die Aufforderung Jesu an die Jünger „Fahrt hinaus auf den See"[7] mit Maria in Verbindung bringt und sie in einer Ansprache als „Königin der Apostel"[8] be-

zeichnet, was Johannes XXIII. ergänzt durch die Erhebung Marias zur „Königin der Missionare“[9].

Verständlicherweise hat das Zweite Vatikanum diese Tradition aufgenommen, wenn es an zahlreichen Stellen von der Mitwirkung Marias am Werk des Erlösers spricht und im Missionsdekret sagt: „Wir beten inständig mit allen Christgläubigen, dass auf die Fürbitte der Jungfrau Maria, der Königin der Apostel, die Völker baldmöglichst zur Erkenntnis der Wahrheit geführt werden“[10]. Dies bedeutet, dass auch Maria in das Werk des Apostolats und der Mission eingeschlossen ist. Diese Überzeugung wird von Paul VI. († 1978) weitergegeben, wenn er in „Marialis Cultus“ sagt, „dass das Wirken der Kirche in der Welt gleichsam eine Weiterführung der Sorge Mariens ist“[11]. Dabei wurden in diese Weiterführung der Heilssorge Marias in der neueren Zeit immer mit besonderem Nachdruck die Laien eingeschlossen, die mitberufen sind zur Ausübung der Heilssendung der Kirche. Von anderer Seite beleuchtet Johannes Paul II. den umfassenden marianischen Charakter von Mission und Apostolat, wenn er in seiner Missionsenzyklika „Redemptoris Missio“ an das Zusammensein Marias mit den Aposteln im Abendmahlssaal erinnert und daraus folgert, dass sich die Kirche mit Maria zusammenschließen müsse, „um Kraft für die Erfüllung des Missionsauftrages zu erhalten“[12]. Das sind nur einige Beispiele für die vom Lehramt der Kirche vertretene Überzeugung vom marianischen Geist des Apostolats und der Mission.

Wem diese in der Kirchenlehre der neueren Zeit bekundete marianische Ausrichtung des Apostolats- und Missionsauftrags doch noch zu gering erscheinen sollte, der darf auf einen Tatsachenbeweis aus dem gelebten Glauben hingewiesen werden, nämlich auf die apostolischen Gemeinschaften und Missionsgesellschaften, die ihre Arbeit bewusst am Vorbild Marias ausrichten. Wiederum nur als Beispiel unter vielen seien die „Missionsschwestern vom hl. Namen Mariens“ (gegründet 1920) und ihr Programm genannt. In ihren Konstitutionen steht der bezeichnende Satz: „Dabei schauen wir auf Maria. Sie ist uns Vorbild in

der Hingabe an Christus und in unserem Wirken für sein Reich. Ihre mütterliche Sorge leite uns, Christus im Leben der pilgernden Kirche zu dienen.“[13] Die Tatsache der marianischen Ausrichtung des Apostolats und der Mission in der Kirche dürfte darum unbestritten sein.

Allerdings ist in all den genannten Beispielen aus der Tradition nicht von „Evangelisierung“ die Rede. Dieser relativ neue Begriff, der vom Zweiten Vatikanum nur beiläufig gebraucht wird, hat danach eine beherrschende Stellung erlangt. Dabei hat man anfangs zwischen Mission und Evangelisierung noch unterschieden, so wenn vom Konzil die „Evangelisierung als Ziel der missionarischen Tätigkeit“ ausgegeben wurde.[14] Danach wäre die „Mission“ die alles umfassende äußere Tätigkeit zur Aussaat des Heils in der Welt, die „Evangelisierung“ der innere Sinn und das geistige Ziel des Missionsgeschehens.

Dieser Unterschied scheint nun von der Enzyklika Pauls VI. „Evangelii Nuntiandi“ vom Jahre 1975 gänzlich aufgegeben zu sein, so dass von seiten mancher Theologen zu hören war, das Wort und die Sache der „Mission“ sei durch das „weichere Konzept“ der Evangelisierung ersetzt worden.[15] Hinter dieser unzutreffenden Interpretation steht eine verhaltene Kritik am Missionsgedanken überhaupt, die schon bei K. Rahner anklingt, wenn er vom Missionsdekret des Konzils sagt, dass in ihm „die Missionspflicht“ der Kirche „weniger übertrieben auf Quantität der Leistung abgestellt“ wurde.[16] Die Bevorzugung des Begriffes „Evangelisierung“ mag aus der zeitnahen Erfahrung kommen, dass die Situation in den sogenannten Missionsländern der Lage in den ehemaligen christlichen Ländern weithin angeglichen ist, so dass die Aufgabe zur Verkündigung des Evangeliums in beiden Fällen die gleiche ist. Johannes Paul II. aber, der in seiner Missionsenzyklika „Redemptoris Missio“ (1990) Kritik an der Preisgabe des Begriffes der „Mission an den (nichtchristlichen) Völkern“ übt und der dann den Begriff der „Neuevangelisierung“ vor allem auf die Gebiete der alten, im Glauben schrumpfenden Christenheit bezieht,[17] hat den genui-

nen Unterschied zwischen der „Mission der Völker“ und der „Evangelisierung“ wieder zur Geltung gebracht.
Seitdem wird der Ausdruck „Evangelisierung / Neuevangelisierung“ vornehmlich für die Aufgabe an den ehemals christlichen, jetzt entchristlichten Völkern gebraucht, ohne den inneren Zusammenhang mit dem Missionsbegriff aufzugeben. Entscheidend aber ist, dass auch das Geschehen der Evangelisierung in engem Zusammenhang mit Maria gesehen wird. So erklärt Paul VI., dass Maria „am Pfingstmorgen den Beginn der Evangelisierung mit ihrem Gebet unter dem Wirken des Heiligen Geistes eingeleitet“ hat, weshalb er sie zum „Leitstern der Evangelisierung“[18] erklärt. Diese Überzeugung bekräftigt Johannes Paul II. in der Aussage: „Maria ist das Vorbild jener mütterlichen Liebe, von der alle beseelt sein müssen, die in der apostolischen Sendung der Kirche zur Wiedergeburt der Menschen mitwirken.“[19] Es geht also in der Evangelisierung um die Verkündigung und Vermittlung der von Christus gebrachten Heilswahrheit an die entchristlichte Welt, bei welcher Vermittlung Maria mitbeteiligt ist.
Die Mitbeteiligung Marias bedarf natürlich einer Begründung, die bisher in den kirchlichen Dokumenten noch nicht ausführlich geboten wurde.

2. Der Marienglaube als Grund für die marianisch bestimmte Evangelisierung

Der erste und tiefste Grund für die Mitbeteiligung Marias am Werk der Evangelisierung ist gewiss in der marianischen Fundamentalwahrheit von der jungfräulichen Gottesmutterschaft zu suchen. Sie erbringt die einzigartige Beziehung der Mutter zu ihrem göttlichen Sohn, die auch in dem Umstand gelegen ist, dass Maria die einzige menschliche Erzeugerin des Menschen Jesus ist. Was diese Maria allein zukommende Stellung im Blick auf Jesus besagt, können wir mangels menschlicher Erfahrungen für dieses Einzigartige nicht ausmachen. Wir können

daraus nur folgern, dass das Verhältnis zwischen Mutter und Sohn ein überaus inniges und umfassendes gewesen sein wird. Die Frage geht freilich weiter dahin, ob Maria durch diese einzigartige Mutterschaft nicht nur eine Beziehung zur Person des Sohnes, sondern auch zu seinem Werk eingegangen ist und ob damit auch eine Mitbeteiligung an seinem Werk gegeben ist. Manche Kritiker der Marienlehre verneinen dieses und wenden mit einem etwas billigen Vergleich ein: „Weil Kolumbus Amerika entdeckt hat, kann man seine Mutter nicht Mitentdeckerin nennen."

Aber dieser Vergleich verkennt gänzlich die Eigenart und Besonderheit der menschlichen Geburt Christi aus Maria durch den Heiligen Geist; denn die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist nicht nur wie die Geburt eines Menschen die Voraussetzung für seine spätere Lebenstat, sie ist vielmehr schon selbst diese Tat in ihrem Grund und Kern. Dies besagt, dass die Geburt Jesu aus Maria selbst schon ein erlöserisches Geschehen, ein Heilsereignis war, aus dem alle folgenden Taten des Erlösers hervorgingen. Maria aber war bei dieser grundlegenden Heilstat der Annahme des Erlösers und seiner Übergabe an die Menschheit mitbeteiligt. Diese Mitbeteiligung wird von der Heiligen Schrift mit Bedacht und mit großer Eindringlichkeit festgehalten, insofern Marias Zustimmung zu dieser Gottestat von Gott erfragt und Marias Jawort in sie einbezogen wird (Lk 1,26 38). Keine andere Frau wurde je von Gott um ihre Einwilligung zum Mutterwerden ersucht. Indem aber Maria von Gott um ihre Zustimmung gefragt wurde, ging Maria in dieses Geschehen innerlich ein.

Ohne die Zustimmung Marias wäre die Menschwerdung des Sohnes nicht geschehen und uns die Erlösung nicht gebracht worden. Diese Mutterschaft bedeutete deshalb für Maria eine innerliche Mitbeteiligung am Leben und Wirken des Erlösers, was sich auch an der äußeren Lebensgeschichte der beiden deutlich erweist, z. B. an der Mithilfe Marias bei der ersten Wundertat Jesu in Kana (Joh 2,1 11) und bei der Anwesenheit Marias unter

dem Kreuz (Joh 19,25 27). Die Theologie hat deshalb die Besonderheit der Mutterschaft Marias bald in ein spezielles Wort gefasst und sie als sogenannte integrale, ganzheitliche oder universale Mutterschaft ausgegeben. Man hat Maria nicht nur einfach als Mutter Christi bezeichnet, sondern auch als Mutter *und Magd*, als Mutter *und Braut Christi*, als Gebärerin *und Helferin* Jesu Christi anerkannt. So war die Mutterschaft auch mit dem Heilswerk des Herrn verbunden.

Das Heilswerk des Herrn richtet sich aber auf die ganze Menschheit und kommt den Menschen zugute, zuerst den Gläubigen. Deshalb betrifft die Mutterschaft Marias in ihrer Auswirkung auch die Gläubigen und grundsätzlich alle Menschen. Darum war schon der Alten Kirche der Grundsatz bekannt, den der heilige Augustinus genauer formulierte, wenn er sagte: Die Mutter Christi ist auch „die Mutter der Glieder Christi … denn sie hat aus Liebe mitgewirkt, dass die Gläubigen in der Kirche geboren werden, die dieses Hauptes Glieder sind“[20], eine bedeutsame Aussage, die Johannes Paul II. in „Redemptoris Mater“[21] wiederholt. Sie versieht Maria mit einer wirklichen Mutterschaft auch zu den Gläubigen, wenn auch dies eine Mutterschaft geistlicher Art ist. Dies meint, dass Maria die Gläubigen nicht physisch hervorgebracht hat, sondern dass sie durch Glaube und Liebe an ihrer Hervorbringung mitgewirkt hat. Daraufhin sind ihr bald auch schon die Titel „mater fidelium“ und „Mutter aller Lebenden“[22] zuerkannt worden.

Aus der wirksamen Verbindung mit den Gläubigen und das heißt in Ausrichtung und Absicht mit allen Menschen ergab sich bald auch die Erkentnis eines besonderen Verhältnisses Marias zur Kirche, der sie ja, wie Augustinus sagte, neue Glieder zuführt. So wurde Maria im Abendland schon von Ambrosius als „Typus der Kirche“ bezeichnet[23], als Urbild, in dem die Kirche von Beginn an personal verwirklicht war. Sie hat das am Ursprung vollführt, was Aufgabe der Kirche ist: im Glauben Christus aufzunehmen, mit ihm zu opfern (was an der Haltung Marias unter dem Kreuz [Joh 19,25 27] deutlich wird), und die Früchte der

Erlösung den Menschen zu übermitteln. Die Stellung Mariens am Ursprung der Kirche bot aber auch Anlass, Marias Verhältnis zur Kirche von diesem Ursprung her noch deutlicher zu charakterisieren und ihr, etwa seit dem 11. Jahrhundert, den Titel „Mutter der Kirche“ zuzuschreiben, den Paul VI. aus der alten Tradition betont wieder hervorholte. Er gab dafür auch die gültige Erklärung: „Als Mutter Christi ist Maria auch als Mutter der Gläubigen und der Hirten, d. h. der Kirche, anzusehen.“ Er ergänzte diese Aussage dahingehend, dass Maria als „neue Eva, als Mutter der Kirche, für die Glieder Christi ihre mütterliche Aufgabe fortsetzt“[24]. Dies gilt wieder nach dem Grundsatz der integralen, universalen Mutterschaft, die nicht nur den Anfang, sondern das ganze Leben der Kirche bestimmt.

Alle diese aus der Mutterschaft abgeleiteten Bezüge Marias zur Menschheit sind gleichsam konkrete Titel und Merkmale, insofern sie alle aus der Gottesmutterschaft entfaltet sind. Glaube und Theologie aber haben mit der Zeit das, was Maria an der Menschheit bewirkte, auch unter einem mehr theoretischen Titel gefasst, der ebenfalls von der Nähe zu Christus abgeleitet wurde. Man zeichnete Maria unter Wahrung des Unterschiedes zu Christus auch mit dem Namen „Mittlerin“ aus, weil sie durch ihre mütterliche Tat den Menschen das Heil vermittelte, ohne es, wie Christus, geschaffen und bewirkt zu haben. Diese christusvermittelnde Funktion wurde von der Christenheit, vor allem von der östlichen, zunächst in Bildern und Metaphern ausgedrückt, so, wenn Maria als „Brücke der Erde zum Himmel“ angesprochen, wenn sie als „Aquädukt“ oder „Himmelsleiter“ bezeichnet wurde.

In dem Bestreben, diese bildlichen Aussagen gedanklich zu präzisieren und sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, wandte man im Abendland schon im neunten Jahrhundert auf Maria die Bezeichnung „mediatrix“, „Mittlerin“ zwischen Gott in Jesus Christus einerseits und der Menschheit andererseits an. Maria rückte damit unter einem neuen Aspekt an die Spitze der Menschheit, insofern sie das Heil in Christus in ihrem Jawort für

die ganze Menschheit angenommen und es durch ihr Handeln bei der Geburt wie unter dem Kreuz auf die Menschheit im Glauben und in der Liebe vermittelt und übergeleitet hat. Weil das, was das Heil der Menschheit im Innersten ausmacht, die Gnade Gottes ist, die Jesus Christus als das Haupt der Gnade vollendet zusammenfasste, konnte seit dem frühen Mittelalter auch die Vorstellung und die Kennzeichnung Marias als „Mittlerin aller Gnaden“ Raum gewinnen. Durch die Anerkennung von Marias Vollendung im Himmel und durch ihre Erhebung an die Seite ihres Sohnes steigerte sich diese Stellung zur universalen Gnadenmittlerschaft Marias in der Weise der machtvollen Fürbitte bei ihrem Sohne.

Wenn man weiter bedenkt, dass Maria diese ihre Stellung innerhalb der Erlösung nicht passiv ertrug und nicht das Tun des Erlösers über sich ergehen ließ, sondern aktiv daran beteiligt war, kann man sich auch das Entstehen jener Vorstellung und jener Begrifflichkeit erklären, die Maria betont die tätige Teilnahme am Erlösungswerk zusprach und sie als „coadiutrix“, als Mithelferin, oder als „socia“, als Gefährtin Jesu im Erlösungswerk, anerkannte und von ihr sogar eine gewisse „Miterlöserschaft“ behauptete, aber nur in Unterordnung unter Christus.[25]

Unter dem Titel „Mittlerin“ und „Mithelferin“ tritt am deutlichsten zutage, dass Marias jungfräulich-mütterliches Mitwirken bei der Erlösung auch als apostolisch-missionarisches Tun und als Werk der Evangelisierung verstanden werden darf, näherhin als Bezeugung Christi im Glauben wie in der Liebe und der Weitergabe seines göttlichen Lebens an die Kirche wie an alle Menschen. Wenn Christus der Heilsbringer selbst ist, der im Hebräerbrief auch einmal als „der Apostel“ (Hebr 3,1) ausgegeben wird, dann darf und muss man das Mitwirken Marias auch als apostolisches, evangelisierendes Tun unter Christus anerkennen. Es setzte am Ursprung der neuen Heilszeit ein, konnte aber nicht ohne Fortsetzung gedacht werden; denn der Ursprung und der Anfang sind die Eröffnung des Ganzen, die diesem Ganzen auch ihre bleibenden Spuren aufdrücken. An all den genannten

Daten und Fakten lässt sich ersehen, dass der Marienglaube in den gläubigen Grund jedes apostolischen Tuns in der Kirche hineingehört, ohne den auch der Auftrag einer Evangelisierung nicht zu denken und nicht zu bewältigen ist.
Dieser Auftrag zum dauernden evangelisierenden Apostolat könnte aber nicht sinnvoll vollführt werden, wenn die dazu berufenen Apostel und Evangelisten, und das sind alle Christen, nicht auch subjektiv ein persönliches Verhältnis zu Maria gewännen und wenn sie die objektive Wahrheit des Glaubens nicht auch in einem eigenpersönlichen Verhältnis zu Maria zum Ausdruck brächten, das dann zur Ausbildung einer Marienfrömmigkeit führt. All die genannten marianischen Erkenntnisse und Wahrheiten sind nämlich nicht entstanden ohne den Beitrag der Marienverehrung, nicht ohne die innerlich-religiöse Hingabe und Angleichung der betreffenden Gläubigen an Maria. Auch die Geschichte der Mission, der missionarischen Orden und Gemeinschaften zeigt, dass der marianische Einschlag ihres Wirkens nie ohne eine innige Verehrung der Gottesmutter zustande gekommen wäre. Deshalb muss die marianische Frömmigkeit als Formelement in das Werk der Evangelisierung aufgenommen werden. Wenn man darum den Marienglauben als geistigen Grund der Evangelisierung ausgibt, dann muss man die Marienverehrung als inneren Impuls, als Wachstums- und Expansionskraft der Evangelisierung verstehen und ernstnehmen.

3. Marienverehrung als Antriebs- und Wachstumskraft in der Evangelisierung

Das katholische Christentum kennt nicht nur eine Marienwahrheit und eine Marienlehre, sondern es verlebendigt diese Lehre auch in der Marienfrömmigkeit und in der Marienverehrung. Glaube und Frömmigkeit, die sich in der Verehrung Ausdruck verschaffen, gehen eine enge, untrennbare Verbindung miteinander ein. Der Glaube ist gleichsam das von

Gott gesprochene, in den Menschengeist hineingelegte Wort, die dem Menschen geschenkte göttliche Wahrheit. Frömmigkeit aber ist wie die eigenpersönliche Antwort des Menschen auf das gesprochene Wort, die der Mensch als Subjekt und Person an Gott richtet, um das Handeln Gottes durch sein Leben zu bestätigen, die Größe Gottes zu bekennen und ihr einen lebendigen, ganzheitlichen Ausdruck zu verschaffen. In diesem Sinne waren Marienlehre und Marienfrömmigkeit oder -verehrung immer miteinander verbunden, durchdrangen einander und rankten sich so aneinander empor, dass aus dieser Frömmigkeit auch Impulse für die Mission erwuchsen.

Es ist zwar richtig, dass schon der Wahrheit als solcher eine gewisse Expansionskraft zukommt, dass sie zur Verbreitung und zur Veröffentlichung drängt. Das gilt vor allem von der Heilswahrheit, die Christus der Menschheit in seiner Offenbarung gebracht hat. Sie hat allgemeingültigen, universalen und allmenschlichen Charakter. Insofern ist allein schon in der marianischen Wahrheit als solcher auch ein missionarischer Zug angelegt.

Aber dieser erfährt doch durch die Verehrung Marias einen neuartigen Auftrieb, eine bedeutsame Verstärkung und eine geistige Beflügelung, wie das genannte Beispiel der Missionsgesellschaften zeigt. Das hat seinen Grund in einem ersten Moment, das jeder Heiligenverehrung eignet, die freilich von der Gottesverehrung wesentlich zu unterscheiden ist. Die religiös-kultische Verehrung beginnt nämlich mit der staunenden Erfahrung der einzigartigen Größe und der Erhabenheit der verehrten Person, die im verehrenden Menschen die Gemütsbewegung der Wertschätzung, der begeisterten Anerkennung und der Huldigung auslöst. Zur Erkenntnis der Wahrheit treten hier die willentliche Hinneigung und Liebe wie das Betroffensein von dem einzigartigen Wert und der Würde der verehrten Person hinzu. Die im Herzen des Verehrenden aufsteigende Regung zur Huldigung geht von der Mariengestalt umso stärker aus, als ihre Person und

ihr Tun vom Glanz des göttlichen Geheimnisses umgeben sind, auf das zuletzt auch die geistige Huldigung ausgerichtet ist.
In Maria hat Gott das Hochbild des von der Gnade vollkommen ergriffenen Menschen geschaffen, dies aber nicht nur, um ein makelloses Ideal der gottgewollten, vollendeten leiblich-geistigen Kreatur vor unseren Augen aufzustellen, sondern vor allem auch, um das marianische Grundgeheimnis der Berufung des Geschöpfes zur Mitwirkung an der Erlösung der Welt ins volle Licht zu heben. Im verehrenden Aufblick zu Maria wird der Christ von dem Geheimnis getroffen und bewegt, das Maria im „Magnifikat“ preist, wenn sie dort singt und sagt: „Auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut“ (Lk 1,48), und dies gerade auch im Hinblick auf ihre Erhebung zur Mitwirkerin an der Erlösung. In diese Mitwirkung ist aber auch der Christ hineingezogen. Es kann nicht anders sein, als dass dem Christen im Aufblick zur Gefährtin des Erlösers auch die Größe der eigenen Aufgabe aufgeht, in deren Licht er auch einen spürbaren Impuls zum Vollzug der Evangelisierung empfangen wird. Dieser Impuls ist verbunden mit der Gewissheit, dass Gott das Große, das er unter Mithilfe Marias vollführt, auch in der Schwäche und Geringheit jedes Christenmenschen leisten kann und will.
Aber Verehrung gewinnt eine noch höhere Bedeutung durch das in ihr verankerte Moment der Nachahmung oder besser der Nachfolge und der Angleichung an die verehrte Person. Das in der Verehrung zuinnerst zum Ausdruck kommende Moment der Erhöhung, der Huldigung und Anerkennung der einzigartigen Würde der verehrten Person hindert nicht, dass darin zugleich auch ein Moment der Nachahmung und der Angleichung an den zu Verehrenden zum Zuge kommt. Die verehrte Person nimmt innerlich notwendig den Charakter des Beispiels und des Vorbildes an, das auf den Verehrer seine Anziehungskraft ausübt, welcher der Betreffende sich auch freudig überlässt. Das gilt umso mehr, als in der Heiligenverehrung zuletzt ja der die Heiligen und auch Maria begnadende Gott verehrt wird, so dass auch hier

der Grundsatz der „Nachfolge Christi“ seine Geltung beweist: „Die Imitatio der Heiligen ist eine Imitatio Christi.“

Wenn nun Mission oder Evangelisierung wesentlich die Ausweitung der Menschwerdung Gottes durch die Verkündigung des Evangeliums ist, dann kann von der Vorbildlichkeit Marias in diesem Unternehmen nicht abgesehen werden. Dabei wird man das Vorbildhafte und Nachzuahmende nicht in einzelnen geschichtlichen Taten, sondern in den personalen Grundhaltungen angelegt sehen, die Maria als „erste Christin“ mit allen Christen gemein hat und die das Leben des wahren Christen grundsätzlich bestimmen. Die erste dieser Grundhaltungen, deretwegen Maria auch selig gepriesen wird (vgl. Lk 1,45), ist aber der Glaube, der allem Tun Marias vorausging, so dass Maria, wie die Kirchenväter sagen, Christus zuerst im Glauben empfing, bevor sie ihn leiblich aufnahm.[26] Die christliche Tradition nahm in diesen Glauben auch das Moment der Jungfräulichkeit auf, verstand es aber geistig, als den reinen, von keinem Zweifel berührten, demütigen und gehorsamen Glauben, der in sich gefestigt ist, der auch leidensfähig und opferfähig ist, wie Maria unter dem Kreuz beweist. Nur aus einem solchen Glauben kann ein glaubwürdiges missionarisches Zeugnis erwachsen.

Im Vergleich zu Maria erscheint der Glaube der heutigen Christen aber oftmals als ein bekümmerter Glaube, nicht mehr rein und ungebrochen, sondern mit weltlichen Stoffen versetzt, von der Kritik angenagt und von der Ungewissheit des „Wagnisses“ bedrängt. Im Begriff des Wagnisses ist immer schon ein Moment des Experimentierens, der Unsicherheit und des Scheiterns eingeschlossen, das dem Ursprung des Glaubens aus Gott widerspricht. Vielfach hat man heute den Eindruck, dass der Glaube mehr aus einer Reflexion über die Wahrheit besteht, als in einer beherzten und unbedingten Annahme der göttlichen Wahrheit selbst. Aus einem solchen verunsicherten Glauben kann kein werbendes Zeugnis entstehen, das den Nichtglaubenden beeindruckt und zur Umkehr bewegt.

Im wahren, an Maria orientierten Glauben dagegen wird der zur Evangelisation bestimmte Christ auch erst die Echtheit seiner christlichen Existenz gewinnen, die ein vollkommener Spiegel der Wahrheit ist, so dass auch die den Glauben verkündende Person echt, authentisch und überzeugend wirkt. Aus einem solchen Glauben allein erwächst auch die Kraft zu einem vorbehaltlosen Dienst am Evangelium, den Maria mit den Worten vom Magdsein, d. h. vom selbstlosen Dienst der wahrhaft christlichen Existenz dokumentiert. Dieser Glaube wird auch das Leid und die Schmerzerfahrung auf sich nehmen, die Maria in ihrem Glaubenszeugnis bezeugte und die sie nach der Simeonsweissagung als Schmerzensmutter in die Geschichte des Heils eingehen ließ (vgl. Lk 2,25 35).

Ein für die Evangelisierung im Geist Marias besonders erheblicher Impuls liegt nicht zuletzt in der der Marienverehrung zugehörigen Anrufung Marias und in ihrer Fürbitte. Als Mutter aller Lebenden, als Mutter der Glaubenden und der Kirche wird Maria, zumal seit ihrer auch leiblichen Aufnahme in den Himmel, von der missionarisch gesinnten Kirche auch als die große Helferin für die Mission angerufen. Hier ist die Wahrheit hinzuzunehmen, dass Maria nach Vollendung des geschichtlichen Erlösungswerkes ihr Mittun an der Erlösung weiterführt in der Funktion der universalen mütterlichen Mittlerin aller Gnaden, zumal auch der ersten Gnade der Bekehrung und des Glaubens für die Menschen. Die Vermittlung der Gnade geschieht aber wesentlich durch ihre Fürbitte. Das hat die Christenheit schon bald nach der biblischen Ursprungszeit erkannt, als sie im dritten Jahrhundert, wohl in einer Epoche der Bedrängnis im Glauben und des Martyriums, das älteste Mariengebet formulierte, das Gebet „Unter deinen Schutz und Schirm“[27].

Der Christenheit war nämlich bald am Anfang ihrer Existenz klar, dass Maria als Anwältin bei Gott und Jesus Christus nicht nur die persönlichen Anliegen der Menschen vertritt, sondern dass sie als erste Zeugin des Glaubens sich vor allem das missionarische Glaubensanliegen der Christenheit und der Kirche zu

eigen macht. Deshalb wurde sie von den Christen nicht nur in den Zeiten der Gefahr für den Glauben mit Gebeten bestürmt, sondern grundsätzlich als die wirkmächtigste Hilfe zur Bewahrung wie auch zur Ausbreitung des Glaubens angerufen. So haben sich besonders in Zeiten der Krise und der notwendigen Erneuerung des Glaubens Heilige wie Ignatius v. Loyola († 1556), Franziska v. Chantal († 1641) und Johannes Eudes († 1680) besonders an Maria gewandt.

Für die Wirksamkeit der Anrufung Marias um die Erhaltung und Förderung des Glaubens weist die marianische Frömmigkeit mit Recht auch auf weltgeschichtliche Ereignisse hin: auf die Erscheinung der Gottesmutter in Guadelupe 1531 und die darauf erfolgende Missionierung Mexikos; auf den Sieg der Christenheit über die mohammedanischen Türken 1571 bei Lepanto mit der Kürung Marias zu „unserer lieben Frau vom Siege“; auf die Botschaft von Fatima und ihre Verbindung mit der Wende im ehemals kommunistischen Osten. Wenn das auch keine stringenten „Beweise“ sind, die es im Bereich des Glaubens niemals geben kann, so sind es doch begründete Bezeugungen Marias als machtvolle Helferin auch der Mission und der Evangelisierung.

Sie werden auch durch den grundsätzlichen Einwand, zumal von evangelischer Seite, nicht aufgehoben, dass wir diese Hilfe auch von Christus direkt und unmittelbar erwarten können. Darauf ist zunächst zu antworten, dass der zuletzt bei aller Evangelisierung im Ziel stehende Christusglaube mittels der Anwesenheit Marias innerlicher, familiärer und intimer wird, was für den apostolischen Einsatz von Wichtigkeit ist. Dann aber ist zu erkennen: Christus selbst kann uns bei all seinem Reichtum eines nicht vermitteln, was er allein an Maria gebunden hat: die geistige Wirkmacht des Mutterseins, die Ausstrahlungskraft der fraulich-bräutlichen Hingabe an ihn und an die Menschen, den Zuwachs an apostolischem Eifer durch die Fürbitte der Mittlerin. Es kann nicht anders sein, als dass in der Gewissheit der mütterlichen Fürbitte Marias der Auftrag zur Evangelisierung an inne-

rer Kraft, an Hoffnung, an Hingabe, an gnadenhaftem Optimismus, aber auch an Realismus und Leidensfähigkeit gewinnt. Das hat ein altes Mariengebet in dem an Christus und Maria gerichteten Vers zum Ausdruck gebracht:

„Ohn' eure starke Hilfe
kann niemand hier gedeih'n"
[auch das Werk der Evangelisierung nicht].
„Und wer uns das bestritte,
der muss recht töricht sein."

Anmerkungen

[1] Die deutschen Bischöfe 68, Bonn 2000.
[2] Ebda., 6.
[3] Ebda., 18.
[4] Vgl. RGG II 1958, 770-775 (H. Rendtorff).
[5] Adiutricem Populi, 1895, nr. 99.
[6] AAS 18 (1926) 65-83.
[7] AAS 49 (1957) 225-248.
[8] Discorsi e radiomessagi (1946-1947), Roma 1947, 88.
[9] Princeps Pastorum: AAS 51 (1959) 839 - 864.
[10] Ad Gentes, nr. 42.
[11] Marialis Cultus, 1975, nr. 28.
[12] Redemptoris Missio, nr. 92.
[13] Vgl. zum Ganzen H. M. Köster, Die marianische Spiritualität religiöser Gruppierungen: Handbuch der Marienkunde (hrsg. von W. Beinert und H. Petri), Regensburg 1984, 440-505; bes. ML (Marienlexikon) IV, 474, Marienschwestern vom hl. Namen Mariens (H. M. Köster).
[14] Ad Gentes, nr. 6.
[15] So u. a. Chr. Müller, Das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. Ad Gentes: Vierzig Jahre Zweites Vatikanum (hrsg. von Fr. X. Bischof und St. Leimgruber) Würzburg 2004, 321.
[16] K. Rahner u. H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 241993, 600.
[17] Redemptoris Missio, nr. 32.
[18] Evangelii Nuntiandi, 1975, nr. 82.
[19] Redemptoris Missio, nr. 92.
[20] De sancta virginitate, 6.
[21] Redemptoris Mater, nr. 23.
[22] Mutter der Kirche: ML IV, 553 (A. Bodem)
[23] Vgl. J. Huhn, Ambrosius: ML I, 126 - 129.

[24] AAS 60 (1968) 439.
[25] Vgl. Miterlöserin: ML IV, 484-486 (J. Finkenzeller).
[26] Augustinus, Sermo 215, nr. 4.
[27] Sub Tuum Praesidium: ML VI, 327 - 328 (Th. Maas-Ewerd).

Die Heilsbedeutung Mariens

Eine Gegenüberstellung von Irenäus von Lyon († 202) und Martin Luther († 1546)

Michael Kreuzer

1. Hinführung: Das ökumenische Gespräch über Maria seit der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Am 31. Oktober 1999 wurde in Augsburg die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“[1] unterzeichnet. In seiner Angelusansprache[2] desselben Tages nennt Papst Johannes Paul II. dieses Ereignis „einen Meilenstein auf dem nicht leichten Weg der Wiederherstellung der vollen Einheit unter den Christen“. Eben diesen Weg legt der Papst am Ende seiner Ansprache Maria ans Herz: „So vertrauen wir den ökumenischen Weg der mütterlichen Fürsprache der Jungfrau Maria an, dem erhabenen Modell der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt. Sie, die vor 2000 Jahren der Welt das fleischgewordene Wort gebracht hat, möge alle Glaubenden zu dem hinführen, der ‚das wahre Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet‘(Joh 1,9)“. Was der

[1] Lutherisches Kirchenamt der VELKD (Hrsg.), Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischen Weltbund und Vatikan (Texte aus der VELKD 87/1999), 1-19. – Zur Diskussion vgl. B. J. Hilberath, W. Pannenberg (Hg.), Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, Regensburg 1999; M. Kreuzer, Jahrhundertereignis oder Fata Morgana? Zur Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre am 31. Oktober 1999 in Augsburg: FKTh 15 (1999), 288-299.

[2] Zit. n. e.v. Päpstl.Rat z. Förd. d. Einheit d. Christen zugesandten Kopie des Textes.

Papst ausdrückte, bewegt seitdem viele Menschen: Sollte jetzt, da in der Rechtfertigungslehre ein Grundkonsens erzielt sei, nicht auch ein Fortschritt im ökumenischen Gespräch über Maria möglich sein?[3] Und in der Tat: Am Beispiel Mariens lässt sich erkennen, wie Rechtfertigung geschieht, und in welchem Zusammenhang dabei Gnade und gnadengewirktes Mittun des Menschen zueinander stehen. Andererseits könnte es natürlich auch geschehen, dass ein gründlicher Blick auf das Mariendogma der kath. Kirche die ganze Unzulänglichkeit der „Gemeinsamen Erklärung" erst ins helle Licht rückt.[4]
Wie steht es also um Maria und die Ökumene? Ich möchte diese Frage beantworten nicht zuerst im Blick auf gegenwärtige Konsenspapiere, sondern im Rückgang auf zwei wichtige Zeugen: auf Irenäus von Lyon als einem Vertreter der frühen alten Kirche und Martin Luther als entscheidendem Reformator. Welche Heilsbedeutung hat Maria bei Irenäus von Lyon und bei Martin Luther?

2. Maria, die Knotenlöserin bei Irenäus von Lyon

2.1 Das Bild der Knotenlöserin in St. Peter am Perlach zu Augsburg

In der kleinen romanischen Kirche St. Peter am Perlach in Augsburg findet sich im rechten Seitenschiff das Bildnis von Maria, der Knotenlöserin. Im Mittelpunkt dieses Bildes steht

[3] Vgl. etwa: W. Beinert, Maria. Spiegel der Erwartungen Gottes und der Menschen (Topos plus Taschenbücher, Band 407), Regensburg 2001, 131; H. Schütte, Maria – Urbild gelingenden Rechtfertigungsgeschehens und Typus der Kirche: Arbeitsgemeinschaft Marianischer Vereinigungen in Deutschland (Hrsg.), Maria und der Weg zur Einheit. Beiträge zur Ökumene, Leutesdorf 2000, 53-73, 53.

[4] Vgl. dazu: M. Kreuzer, Die ökumenische „Nagelprobe". Eine mariologische Relecture der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" vom 31. Oktober 1999: A. Ziegenaus (Hg.), Totus Tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II. (Mariologische Studien XVIII), Regensburg 2004, 177-195.

Maria – zu ihren Füßen die Mondsichel, das Haupt umstrahlt von einem Kranz aus Sternen, offenbar angeregt vom Text aus dem 12. Kapitel der Offenbarung der Johannes. Der linke Fuß Mariens tritt dabei auf den Kopf einer Schlange, die sich um die Mondsichel windet, ein Hinweis auf Gen 3,15. Schon im Paradies, gleich nach dem Sündenfall, gibt Gott die Verheißung der Erlösung. Zur Schlange sagt Gott: „Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs. Er trifft dich am Kopf, und du triffst ihn an der Ferse." Maria als die Frau, die der paradiesischen Schlange den Kopf zertritt. Ungewöhnlich ist die Beschäftigung Mariens: Sie löst aus einem Stoffband, das ihr von Engeln dargereicht wird, eine Reihe von Knoten. Einer der Engel hält die entwirrte Seite des Bandes und blickt aufmunternd den Betrachter an, dabei gleichzeitig auf Maria weisend, als wollte er sagen: siehe, die Frau, die die Knoten löst und die der Schlange das Haupt zertritt. Überstrahlt wird Maria von der Geisttaube, die wie schützend ihre Flügel über sie breitet. Das Bild wurde von Johann Georg Schmidtner gemalt und im Jahr 1700 vom Kanoniker Hieronymus Ambrosius Langenmantel der Kirche gestiftet.[5]

2.2 Die Rekapitulationslehre des Irenäus von Lyon

Maria, die Knotenlöserin. Dieser Gedanke geht zurück auf Irenäus von Lyon. Zwischen 180 und 185 n. Chr. verfasste dieser seine fünf Bücher umfassende Schrift Adversus Haereses – Gegen die Häresien.[6] Die Aufgabe, der sich Irenäus stellte, war,

[5] Vgl. M. Schad, Stadtführer Augsburg für Gäste, Kenner und Liebhaber, Augsburg 2003, 101.

[6] Vgl. N. Brox, Einführung in Adversus haereses: Fontes Christiani 8/1, 101-112, 101; ders., Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme, Salzburg - München 1966. – Adversus Haereses und Epideixis werden zitiert nach: Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, hrsgg. v. N. Brox, W. Geerlings, G. Greshake, R. Ilgner, R. Schieffer, Band 8/1 bis 8/5, Freiburg u.a. 1993-2001.

die Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber den „gnostischen Phantasien“ – wie Norbert Brox es nennt –[7] zu verteidigen. Von diesen bestritten die einen die wahre Menschheit Christi, andere seine Gottheit, wieder andere leugneten die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus, als ob ein himmlischer Christus nur eine Zeit lang – etwa ab der Taufe im Jordan – auf den Menschen Jesus herabgekommen sei und diesen dann vor der Kreuzigung wieder verlassen hätte.[8]

Irenäus ging es um die Wirklichkeit der Erlösung: Wenn Jesus nicht wirklich Mensch und nicht wirklich Gott und nicht beides aufs engste verbunden in einer Person war, dann konnte er die Menschheit nicht erlösen.[9] So sagt Irenäus:

„Wenn nämlich [in Christus] nicht der Mensch den Feind des Menschen [Sünde, Tod und Teufel] besiegt hätte, dann wäre der Feind nicht rechtmäßig besiegt worden. Wenn umgekehrt [in Christus] nicht Gott das Heil geschenkt hätte, dann könnten wir dessen nicht sicher sein. Und wäre der Mensch nicht mit Gott vereint worden, dann hätte er nicht der Unsterblichkeit teilhaft werden können. Denn ‚der Mittler zwischen Gott und den Menschen‘ (1 Tim 2,5) musste die zwei durch seine Zugehörigkeit zu beiden zu Freundschaft und Eintracht bringen und machen, dass sowohl Gott den Menschen annahm als auch der Mensch sich Gott hingab.“[10]

Gott selbst muss also die Erlösung des Menschen wirken, aber nicht „von oben herab“, sondern als Mensch, denn gemäß seiner

---

[7] Vgl. N. Brox, Einführung, 103.

[8] Vgl. zu den von Irenäus bekämpften gnostischen Systemen: A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie (Katholische Dogmatik V), Aachen 1998, 152-154.

[9] Zum Heilsrealismus des Irenäus vgl. M. Kreuzer, Mysterium oder Virtualität. Die katholische Rede von Gegenwart Gottes in der Welt: P. Roth, St. Schreiber, St. Siemons (Hrsg.), Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität, Augsburg 2000, 43-53.

[10] Haer. 3,18,7.

Rekapitulationslehre musste „das Heil auf demselben Weg wiedergewonnen werden, wie es verloren wurde“[11]. Irenäus sagt: „Wer sich daranmachte, die Sünde zu töten und den Menschen aus seiner Todesschuld freizukaufen, der musste genau das werden, was jener war, nämlich ein Mensch …, damit die Sünde von einem Menschen getötet wurde und der Mensch dem Tod entkam.“[12]

2.3 Die jungfräuliche Mutterschaft Mariens

In diesem Zusammenhang hebt nun Irenäus die Jungfräulichkeit Mariens hervor. Zunächst diskutiert er die Stelle Jes 7,14: „Darum wird euch der Herr von sich aus ein Zeichen geben: Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären, und sie wird ihm den Namen Immanuel (Gott mit uns) geben“ und verteidigt die Übersetzung der Septuaginta gegen Theodotion und Aquila, die übersetzen: „Siehe das Mädchen wird schwanger sein und einen Sohn gebären.“[13]
Doch, fragt Irenäus, „was ist schon Großartiges oder Zeichenhaftes dabei, wenn ein Mädchen von einem Mann empfängt und gebiert, wie das bei allen gebärenden Frauen geht? Weil aber die Erlösung der Menschen mit Gottes Hilfe ganz ungewöhnlich sein sollte, deshalb geschah auch die ungewöhnliche Geburt aus einer Jungfrau. Gott hat dieses Zeichen gegeben, und kein Mensch hat etwas dazugetan“[14].
Für Irenäus ist selbstverständlich: Wer bekennt, dass in Jesus Christus der einzige und wahre Gott wirklich Mensch wird – und

[11] A. Ziegenaus, Maria in der Heiligen Schrift und in der Alten Kirche: F. Breid (Hg.), Maria in Lehre und Leben der Kirche. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1995“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr 1995, 32-59, 47.
[12] Haer. 3,18,7.
[13] Haer. 3,21,1.
[14] Haer. 3,21,6. Vgl. 3,21,10, wo Irenäus das Geschaffensein Adams aus „jungfräulicher“ Erde mit der jungfräulichen Geburt Jesu in Parallele setzt.

sich nicht nur ein himmlischer Christos für eine Zeit auf den Menschen Jesus herablässt – für den ist auch die Jungfräulichkeit Mariens eine leibliche und nicht nur eine geistige.[15]
So bezeugt die Jungfräulichkeit Mariens die wahre Gottheit Jesu. Gleichzeitig bezeugt aber die Geburt aus der Jungfrau die wahre Menschheit Jesu. Beides findet sich verknüpft in folgendem Zitat:
„Wie der ersterschaffene Mensch, eben Adam, aus der unkultivierten und noch jungfräulichen Erde – ‚Gott hatte es nämlich noch nicht regnen lassen, und der Mensch hatte die Erde noch nicht bearbeitet' (Gen 2,5) – sein Wesen hatte und von der Hand Gottes (vgl. Ps 119,73: LXX Ps 118,73; Ijob 10,8), das heißt vom Logos Gottes, gebildet wurde — denn ‚alles ist durch ihn gemacht worden' (Joh 1,3), und der Herr nahm Lehm von der Erde und bildete den Menschen (vgl. Gen 2,7) —, so rekapitulierte das Wort selbst den Adam in sich und wurde aus Maria, die noch Jungfrau war, richtigerweise in einer Art geboren, in der Adam rekapituliert wurde. Wenn also der erste Adam (vgl. 1 Kor 15,45) einen Menschen zum Vater gehabt hätte und aus dem Samen eines Mannes geboren wäre, dann würden sie [die Häretiker] aus gutem Grund sagen, auch der zweite Adam (vgl. 1 Kor 15,47) sei aus Josef gezeugt. Wenn der erste aber von der Erde genommen und vom Logos Gottes gebildet wurde, dann musste eben der Logos selbst genauso wie Adam geboren sein, wenn er dessen Rekapitulation in sich bewirken wollte. Warum hat Gott nun nicht wieder Lehm genommen, sondern hat das Geschöpf aus Maria entstehen lassen? Damit nicht ein anderes Geschöpf entstünde und es kein anderes Geschöpf wäre, das gerettet würde, sondern damit ein und dasselbe Geschöpf unter Fortbestand der Gleichheit rekapituliert würde."[16]

---

[15] Vgl. zur Betonung der Jungfräulichkeit Mariens bei Irenäus: A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte, 155-157.
[16] Haer. 3,22,1

So bezeugt also die Geburt aus der Jungfrau die wahre Menschheit Jesu. Mit ihm wird zwar ein neuer Anfang gesetzt wie bei Adam, aber er ist Mensch von der gleichen Art wie Adam. Andererseits, wie Adam erschaffen wurde von Logos, so ist es der Logos selbst, der sich in der Jungfrau Maria seine Menschheit erschafft.

2.4 Die Eva-Maria-Parallele

In einem zweiten Schritt wird dann von Irenäus entsprechend der paulinische Adam-Christus-Parallele die Parallele nicht nur auf die Erschaffung und Menschwerdung, sondern auch auf Sündenfall und Erlösung angewandt:
„‚Wie nämlich durch den Ungehorsam des einen Menschen', der als erster aus der noch unkultivierten Erde (vgl. Gen 2,5) gebildet wurde, ‚die Vielen zu Sündern geworden sind' und das Leben verloren haben, ‚so' mussten ‚auch durch den Gehorsam eines einzigen Menschen', der als erster aus der Jungfrau geboren wurde, ‚die Vielen zu Gerechten werden und das Heil erlangen' (Röm 5,19)."[17]
Der Gehorsam Jesu, des Zweiten Adam tilgt den Ungehorsam des Ersten Adam. Wie aber der Ungehorsam des Ersten Adam durch den Ungehorsam Evas mitbewirkt wurde, so wirkt der Gehorsam Mariens, der Zweiten Jungfrau, der Zweiten Eva, mit bei der Wiederherstellung des Menschgeschlechtes.
So stellt Irenäus – wie vor ihm schon Justin der Märtyrer –[18] der Adam-Christus-Parallele die Eva-Maria-Parallele zur Seite:
„Wie durch eine ungehorsame Jungfrau der Mensch geschlagen wurde und des Todes starb, so hat er auch … durch die Jungfrau, die dem Worte Gottes gehorchte, das Leben erhalten mittels des im Menschen von neuem entwickelten Lebens … Denn es war

[17] Haer. 3,21,6.
[18] Vgl. A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte, 13f.

die Wiederherstellung (Rekapitulation) des Adam in Christus notwendig, damit das Sterbliche von der Unsterblichkeit verschlungen werde (vgl. 1 Kor 15,53); dasselbe gilt für Eva und Maria, damit die Jungfrau, für die Jungfrau Fürsprache haltend, den jungfräulichen Ungehorsam durch den jungfräulichen Gehorsam auflöse und aufhebe."[19]

Durch den Ungehorsam Evas kam der Tod, durch den Gehorsam Mariens kam das Leben. Doch Maria gab das Leben nicht aus sich selbst; das Leben, das sie brachte, ist ihr Sohn. Maria tritt also nicht in Konkurrenz zu ihrem Sohn, er ist das Leben. Aber ohne ihren Gehorsam wäre das Leben nicht gekommen. Wie aber durch den Ungehorsam Evas alle ihre Nachkommen das Leben verloren haben, so kann Maria durch ihren Gehorsam als Neue Eva zur Fürsprecherin werden für die Erste Eva und ihre Nachkommen. An anderer Stelle wird Irenäus noch deutlicher: Wie Eva „den Ungehorsam beging und für sich und die gesamte Menschheit zur Ursache des Todes wurde", so wurde Maria „durch ihren Gehorsam für sich und die gesamte Menschheit zur Ursache des Heils … Damit zeigt es eine Kreisbewegung von Maria zu Eva an, denn was gebunden ist, kann nicht anders gelöst werden, als dass die Knoten im Band zurückgeschlungen werden, so dass die ersten Bindungen durch die zweiten gelöst werden und die zweiten wieder die ersten befreien … So fand aber auch der Knoten des Ungehorsams Evas seine Auflösung durch den Gehorsam Marias. Denn was die Jungfrau Eva durch ihren Unglauben gebunden hat, das hat die Jungfrau Maria durch ihren Glauben gelöst"[20].

So kommt Irenäus – wie Anton Ziegenaus betont – „bereits im zweiten Jahrhundert zu mariologischen Aussagen, im Vergleich zu denen alles Spätere weithin nur Abklärung, Ausfaltung oder Vertiefung ist. Die Betonung der Geburt aus der Jungfrau … und

[19] Epid. 33.
[20] Haer. 3,22,4.

die Eva-Maria-Parallele lassen eine klare Christozentrik erkennen: Das Leben ist Jesus Christus, und Maria rettet durch ihren Glauben. Wenn die Jungfrau-Mutter hervorgehoben wird, so hat sie doch nur die dienende Aufgabe, die gott-menschliche Einheit des Erlösers zu verdeutlichen und an der Menschwerdung mitzuwirken. In dieser Unter- und Zuordnung zu ihrem Sohn ist Maria durch ihren Glauben und Gehorsam ‚Fürsprecherin', die rettet, den Ungehorsam ‚aufwiegt', ‚Ursache des Heils', ‚Knotenlöserin' und somit aktiver Antityp zur ersten Eva. Sie hat … als neue Stamm-Mutter eine Stellung in der objektiven Heilsgeschichte zum Heil des ganzen Menschengeschlechts. Die Eva-Maria-Parallele wies die Richtung auf die Unbefleckte Empfängnis (Maria steht nicht auf der Seite Evas, sondern ist ihr aktiver Antityp), auf die leibliche Aufnahme (die Sündelose untersteht nicht der Sünde-Tod-Kausalität und ‚ihr Leib, der den Urheber des Lebens geboren hat, sollte die Verwesung nicht schauen') und auf andere Titel wie Mittlerin, Miterlöserin und Mutter der Kirche"[21].

Natürlich sind diese Wahrheiten bei Irenäus noch nicht alle entfaltet, sehr wohl jedoch sind alle Knospen schon vorhanden, auch wenn sie erst Jahrhunderte später zur vollen Blüte kommen werden.[22]

So bleibt also für Irenäus das Bild von der Jungfrau und Gottesmutter Maria, die durch ihren Gehorsam zur Knotenlöserin für die Menschheit geworden ist und dadurch der Schlange das Haupt zertritt. Dies ist die Heilsbedeutung Mariens sowohl für

[21] A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte, 15.

[22] So schlägt Pius XII. in seiner Bulle „Munificentissimus Deus" zur Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel vom 1. November 1950 ausdrücklich den Bogen von der ersten Ausarbeitung der Eva-Maria-Parallele im zweiten Jahrhundert bis zur Verkündigung des Dogmas im zwanzigsten Jahrhundert: „Am meisten aber ist daran zu erinnern, dass vom 2. Jahrhundert an die Jungfrau Maria von den Heiligen Vätern als neue Eva vorgestellt wird, die dem neuen Adam – wenn auch untergeordnet - aufs engste verbunden ist in jenem Kampfe wider den Feind aus der Hölle, der, wie im Protoevangelium [Gen 3,15] vorausgesagt wird,

das ganze Menschengeschlecht als auch für jeden einzelnen, der sich an sie als Knotenlöserin wendet.
Wie sieht dies nun bei Martin Luther aus?

3. Maria als Urbild der Alleinwirksamkeit Gottes bei Martin Luther

3.1 Die zwiespältige Rede von Maria bei Martin Luther

In völlig anderer Weise als Irenäus spricht Martin Luther von Maria.[23] Von ihm ist einerseits bekannt seine Auslegung des Magnifikat aus dem Jahr 1520/21, in der sehr wohlklingende Aussagen über Maria enthalten sind. Auf der anderen Seite kann Luther sehr bösartig über seiner Meinung nach verfehlte Marienverehrung wettern und diese gar „gräuliche Ketzerei" nennen, etwa wenn sich Gläubige unter dem Schutzmantel Mariens bergen wollen. So sagt er einmal, es sei „eine grosse und greuliche ketzerei gewesen, dass wir alle unser vertrauen

---

zum völligen Sieg über die Sünde und über den Tod führen sollte, die in den Schriften des Völkerapostels immer miteinander verknüpft werden [Röm 5 und 6; 1 Kor 15,21-26; 54-57]. Wie deshalb die glorreiche Auferstehung Christi ein wesentlicher Teil und die letzte Trophäe dieses Sieges war, so musste der gemeinsame Kampf der Seligen Jungfrau mit ihrem Sohne mit der ‚Verherrlichung ‚des jungfräulichen Leibes' abgeschlossen werden" (DH 3901).

[23] Zur umfangreichen Literatur zu diesem Thema vgl. R. Schimmelpfennig, Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus, Paderborn 1952; H. J. Henning, Die Lehre von der Mutter Gottes in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften und bei den lutherischen Vätern: US 16 (1961), 55-80; H. Düfel, Luthers Stellung zur Marienverehrung, Göttingen 1968; F. Courth, Das Marienlob bei Martin Luther. Eine katholische Würdigung: MThZ 34 (1983), 279-292; G. Heintze, Maria im Urteil Luthers und in evangelischen Äußerungen der Gegenwart: W. Beinert u.a., Maria – Eine ökumenische Herausforderung, Regensburg 1984, 57-74; H. Gorski, Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch, Frankfurt u.a. 1987; M. Kießig (Hg.), Maria, die

auff unser lieben frauen Mantel gesetzt haben, do sie doch ihr bluth fur uns nicht vergossen hat“[24]. Hier klingt Luthers reformatorische Erkenntnis an, wonach alle Rechtfertigung und alles Heil solo Christo, sola fide und sola gratia geschehe.
Auch die Mariologie wird von Martin Luther von diesen Grundaxiomen aus betrachtet. Alles, was dem „solus Christus“ und „sola gratia“ entspricht, behält er bei, was dem entgegenzustehen scheint, wird abgelehnt.

3.2 Die jungfräuliche Gottesmutterschaft Mariens als Erweis des Sola Gratia

Das Grundlegende Datum für jede Mariologie ist auch für Martin Luther die Gottesmutterschaft Marias. In seiner Auslegung des Magnifikat (Lk 1,46-55) sagt er zur Stelle „Der Mächtige hat Großes an mir getan“:
„Die grossen ding sind nit anders, den das sie gotis mutter ist worden, in wilchem werck ßo viel und groß gutter yhr geben sind, das sie niemant begreiffen mag, den da folget alle ehre, alle

Mutter unseres Herrn. Eine Evangelische Handreichung. Erarbeitet und verantwortet vom Arbeitskreis der gliedkirchlichen Catholica-Beauftragten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees der Lutherischen Weltbundes (Catholica-Arbeitskreis), Lahr 1991; dazu: F. Courth, Lutherisches Marien-Wort: EphMar 42 (1992), 237-257; F. Courth, Maria im ökumenischen Dialog: Mar. 52 (1990) 42-62; M. Kreuzer, Maria in den geistlichen Liedern Martin Luthers und in Michael Vehes „New Gesangbüchlin Geystlicher Lieder“ von 1537: FKTh 13 (1997), 18-30; K. J. Wallner, Marienverehrung bei Luther?: FKTh 13 (1997), 291-303; A. Dittrich, Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse (Mariologische Studien XI), Regensburg 1998; Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn – Frankfurt a. Main 2000.

[24] Matth. 18-24 in Predigten ausgelegt. 1537-1540: WA 47,276,17-20; vgl. J. Lieball, Martin Luthers Madonnenbild, Stein am Rhein 1981, 56; H.-M. Barth, Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität, Stuttgart 1992, 45.

selickeit und das sie ym gantzen menschlichen geschlecht ein eynig person ist vbir alle, der niemant gleich ist, das sie mit dem hymlischen vatter ein kind und ein solch kind hat unnd sie selb kan yhm keinen namen geben fur vbirschwenglicher grosse.“[25]
Maria hat eine einzigartige Stellung unter den Menschen, da sie von Gott zur Mutter des Erlösers erwählt wurde.
Mit der Größe der Gnade, die Maria dadurch zuteil wird, dass sie Gottesmutter wird, hebt Luther gleichzeitig hervor, dass dies ohne jegliches Zutun und Verdienst Mariens geschehen sei:
„Sie gybts auch frey gottis gnaden, nit yhrem vordienst, denn wie wol sie on sunden geweßen, ist doch diße gnade ßo vbirtrefflich, das in keinen weg sie des wirdig geweßenn. Wie solt ein creatur wirdig sein gottis mutter zu seinn? wie wol etlich Scribenten hie viel schwetzen von yhrer wirdickeit zu solcher mutterschafft.“[26]
Es ist Luther daran gelegen, jede eigene verdienstliche Beteiligung Marias am Werk der Menschwerdung auszuschließen. Niemand kann aus sich dieser Gnade würdig sein. Auch die Sündenlosigkeit Mariens, an der Luther festhält, trägt nichts bei. Deswegen wendet er sich gegen die Lobpreisung Mariens im österlichen Hymnus Regina Coeli, in dem Maria zugerufen wird: „O Himmelskönigin, frohlocke. Denn er, den du zu tragen würdig warst, er ist erstanden, wie er sagte. Bitt Gott für uns Maria.“[27] In seiner Magnificatauslegung schreibt Luther dazu:
„Das man aber singt ym ‚Regina celi letare‘ etc.: ‚Den du hast vordient zutragen‘ … schleussit nit: singt man doch auch vom

---

[25] Das Magnificat verdeutschet und ausgeleget. 1520/21: WA 7,572, 26-31.
[26] Das Magnificat verdeutschet und ausgeleget. 1520/21: WA 7,573, 4-8.
[27] Regina caeli, laetare alleluia, quia quem meruisti portare, alleluia, resurrexit sicut dixit, alleluia; ora pro nobis Deum, alleluia (Text und Übersetzung: A. Adam, Te Deum Laudamus. Große Gebete der Kirche. Lateinisch-Deutsch, Freiburg 1987, 172.173).

heyligen Creutz[28] eben die selben wort, das doch ein holtz war und nichts vordienen kund. Also ist ditz auch zuvorstehen, das solt sie ein mutter gottis sein, must sie ein weybßbild sein, ein Jungfraw, vom geschlecht Juda, und der Englischen botschafft glewben auff das were datzu tuglich, wie die schrifft von yhr gesagt hat, gleych wie des holtzs keinn ander vordienst und wirdickeit ist geweßen, den das zum Creutz tuglich und von got vorordenet war, Alßo ist yhr wirdickeit tzu disser mutterschafft kein geweßen, den das sie tuglich und vorordnet datzu gewesen ist.“[29]

Darüber gibt es keinen Widerspruch: Die Gnade, ohne Sünde empfangen zu werden, die Gnade, Gottesmutter zu werden, konnte sich Maria nicht verdienen. Doch geht Luther weiter. Er möchte jeglichen persönlichen Anteil Mariens streichen und so von vornherein eine wie auch immer gedachte verdienstliche Mitwirkung Mariens ausschließen. Dafür nimmt er die Parallele zum Kreuzesholz. Wie das Holz für das Kreuz, so war Maria Werkzeug zum Heil. Es geht nicht ohne das Werkzeug. Doch das Werkzeug vollführt nur das, wozu es der Handwerker benutzt. Es bleibt freilich einigermaßen befremdlich, wenn eine

---

[28] Vgl. z.B. in der vierten Strophe des Hymnus Vexilla Regis: Arbor decora et sanguine ornata regis purpura, electa digno stipite tam sancta membra tangere! (O edler Baum in hehrem Glanz, von königlichem Purpur rot, du werter, du erwählter Stamm, du trägst den Lösepreis der Welt) oder in der zehnten Strophe von Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis: Sola digna tu fuisti, ferre saecli pretium (Du allein warst wert, zu tragen aller Sünden Lösegeld): A. Adam, Te Deum Laudamus, 108.109;112;113.

[29] Das Magnificat verdeutschet und ausgeleget. 1520/21: WA 7,573,16-25.

menschliche Person – Maria, für die Luther eben noch so hehre Worte fand – einem dinglichen Werkzeug verglichen wird.[30]

3.3 Die „humilitas" Mariens als Anerkennung der „Nichtigkeit" des Menschen vor Gott

Dieser Vergleich kommt jedoch nicht von ungefähr. Nach Luther kommt alle Rechtfertigung, alle Gnade allein von Gott. Der Mensch kann dazu schlechthin nichts beitragen. Er kann sie nur gläubig annehmen, kann nur staunen, was Gottes Gnade mit ihm tut. Den Gedanken, dass der Mensch vor Gott sich nur wie die aufnahmebereite Materie verhalten kann, legt Luther immer neu in unterschiedlichen Zusammenhängen vor.[31] In seiner Auslegung der Sieben Bußpsalmen von 1517 nennt es Luther das Wesensmerkmal Gottes, aus dem Nichts zu schaffen. Also muss zunächst zunichte werden, wer von Gott neu geschaffen werden will:

„Gottis natur ist, das er auß nicht etwas macht. darumb wer noch nit nichts ist, auß dem kann gott auch nichts machen."[32]

Doch dem Schaffen Gottes setzen die Menschen ihre eigenen Werke entgegen. Sie wollen selber schaffen, was doch nur Gott tun kann:

[30] A. Ziegenaus, Die Mariengestalt im theologischen Kontext. Das Problem evangelisch-katholischer Divergenzen: A. Ziegenaus (Hg.), Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift für Bischof Josef Stimpfle zum 75. Geburtstag, St. Ottilien 1991, 177-194, fragt zu Recht, ob „dieser Vergleich einer menschlichen Person mit einem dinglichen Werkzeug nicht entwürdigend" sei.

[31] Vgl. die Zusammenstellung der Texte bei G. Ebeling, Das Sein des Menschen als Gottes Handeln an ihm: J. Heubach (Hg.), Anthropologie und Christologie (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 15), Erlangen 1990, 23-68, 32-37.

[32] Die sieben Bußpsalmen 1517: WA 1,183,39-184,2. Vgl. Die Vorlesung über den Römerbrief. 1515/16: WA 56,375,18-19: „Natura Dei est, prius destruere et annihilare, quicquid in nobis est, antequam sua donet." Vgl. zu ähnlichen Gedanken in den Operationes in Psalmos bei Blaumeiser, Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521) (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LX), Paderborn 1995, 221-225.

„Die menschen aber machen auß etwas eynn anders. das ist aber eytell unnutz werck. darumb nympt gott nit auff, dan die vorlaßenen, macht nit gesund, dann die krancken, Macht nit sehend, dan die blinden, Macht nit lebend, dann die todten, Macht nit frum dann die sunder, Macht nit weyßen, dann die unweyßen, kurtz, Erbarmet sich nit, dan der elenden, und gibt nit gnad, dan den yn ungnaden seynd.“[33]

Schließlich spricht Luther nicht nur vom Schaffen Gottes, sondern mahnt den Menschen, der heilig werden will, sich wie Materie Gott zur Verfügung zu stellen:

„Derhalb kann keyn hoffertiger heylig, weyße ader gerecht gottis materien werden und gottis werck yn yhm erlangen, sundern bleibt ynn seynem eygen werck und macht eyn ertichten, scheynenden, falschen, geferbten heyligen auß yhm selber, das ist eyn heuchler.“[34]

Die rechte Haltung des Menschen vor Gott kann also nur darin bestehen, anzuerkennen, dass er vor Gott keine Leistung bringen kann, ein Nichts ist. Erst dann kann Gott sein Werk der Heiligung vollbringen. Jedes eigene Tun des Menschen würde nur einen Schein, Scheinheilige, hervorbringen und die Sünde vermehren.

Maria nun ist eine echte Heilige im Sinn Luthers. Sie bekennt, dass sie nichts anderes als ein Nichts ist vor Gott. Entsprechend legt Luther das Wort „humilitas“ im Magnificat aus:

„Denn er hat angesehen die nichtickeyt seiner magt. Davon werdenn mich selig preyssen alle kinds kind. Das wortle ‚humilitas‘ habenn etlich hie zur ‚demut‘ gemacht, alß het die iunckfraw Maria yhr demut anzogen und sich der berumet … Der schrifft brauch ist, dass sie ‚humiliare‘ heisset, ‚nydrigen‘ unnd ‚zu nicht machenn‘.“[35]

---

[33] Die sieben Bußpsalmen 1517: WA 1,184, 2-7.

[34] Die sieben Bußpsalmen 1517: WA 1,184, 7-10.

[35] Das Magnificat verdeutschet und ausgeleget. 1520/21: WA 7,559, 29-32; 560, 13-14.

Die Niedrigkeit Mariens, auf die Gott herabschaut (Lk 1,48), ist eben jene Nichtigkeit, die zuerst zunichte wird, damit Gott – und nur Gott – aus diesem Nichts etwas schaffen kann.
Weil nun Maria in den Augen Luthers in sich ausschließlich Niedrigkeit und Gottesmutter ausschließlich aus der Gnade Gottes ist, und in der Demut Mariens kein Verdienst liegt, will er ihr nicht zu viel Ehre zuteil werden lassen:
„Alßo ist ihr wirdickeit zu disser mutterschafft kein gewesen, den das sie tuglich und verordnet datzu geweßen ist, das es ia lauter gnade und nit ein lohn werde, auff das man gottis gnaden lob und ehre nit abbreche, ßo man yhr zuviel gibt. Es ist besser yhr zuviel abbrochen, den gottis gnaden. Ja man kan yhr nit zuviel abbrechen, ßo sie doch auß nichtem geschaffen ist, wie alle creaturn … Es darff auch wol ein maß, das man nit zuweyt treybe den namen, das man sie ein konigyn der hymel nennet, wie wol es war ist, aber doch sie da durch keine abtgottin ist, das sie geben odder helffen muge, wie etliche meynen, die mehr zu yhr denn zu got ruffen und zuflucht haben. Sie gibt nichts, ßondern allein got.“[36]
So kann man nach Luther Maria ehren, insofern die Gnade Gottes in ihr geehrt wird. Dann kann sie sogar Himmelskönigin genannt werden (weil Gott sie dahin erhoben hat). Aber Maria selbst ehren als eine Frau voll der Gnade, die ihr freies Ja-Wort spricht, die mit der Gnade mitwirkt, die deswegen zur „Ursache des Heiles“ wird, wie Irenäus sagt, das bedeutet für Luther, sie zur Abgöttin zu machen. Nicht also nur etwaige zeitgenössische Übertreibungen der Marienverehrung will Luther zurückweisen, sondern jegliche Ehre, die Maria selbst betrifft.[37]

---

[36] Das Magnificat verdeutschet und ausgeleget. 1520/21: WA 7,573,24-574,2.
[37] Vgl. H.-M. Barth, Sehnsucht nach den Heiligen?, 73: „Bei seinem Kampf gegen die von ihm vorgefundene Heiligenverehrung [geht Luther] nicht von ihrem äußeren Erscheinungsbild aus, sondern er greift sie von ihrem inneren Gehalt … her an.“

3.4 Die Verehrung Mariens als „reverentia aliena“

Hans Gorski spricht in diesem Zusammenhang von einer „reverentia aliena“, einer „fremden Verehrung“, die Maria in höchstem Maß gebühre aber nicht eine „reverentia propria“, weil auch „ihr, wie jedem Menschen, nur die iustitia aliena zukommt“[38]. Dies nimmt Bezug auf Luthers Rechtfertigungslehre, wonach auch der gerechtfertigte Mensch immer „zugleich Sünder und Gerechter“ – simul iustus et peccator – bleibt; Sünder aus sich selber, Gerechter von Gott her. So wird die Gerechtigkeit des gerechtfertigten Sünders nicht seine eigene, sondern bleibt immer eine fremde, eine „iustitia aliena“. So wird Maria geehrt nicht für Eigenes, sondern für Fremdes, weil auch bei ihr die von Gott gewirkte Gnade letztlich fremd bleibt und nicht ihr Innerstes betrifft.

Hier ist freilich die Frage, ob man Gottes Größe, seine Schöpfermacht und Gnade nicht dann größer denkt, wenn es ein Zusammenspiel von Gnade und freiem Willen dergestalt gibt, dass die Gnade den freien Willen lenkt und dennoch die so vollbrachten Werke die eigenen Werke und Verdienste des begnadeten Menschen sind. So lehrt es jedenfalls das Konzil von Trient.[39] Dann ist Maria nicht nur eine „fremde Gerechtigkeit“ und eine „fremde Verehrung“, sondern auch eine „eigene Gerechtigkeit“ und eine „eigene Verehrung“ zuzusprechen.

---

[38] H. Gorski, Die Niedrigkeit seiner Magd, 258.

[39] Vgl. Kan. 32 des Dekrets über die Rechtfertigung: „Wer sagt, die guten Werke des gerechtfertigten Menschen seien so Gaben Gottes, dass sie nicht auch die guten Verdienste des Gerechtfertigten selbst sind; oder der Gerechtfertigte erlange mit den guten Werken, die von ihm durch Gottes Gnade und das Verdienst Jesu Christi (dessen lebendiges Glied er ist) getan werden, in Wahrheit nicht die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben und (sofern er nur in der Gnade gestorben ist) den Eintritt in dieses ewige Leben, wie auch die Vermehrung der Herrlichkeit: der sei mit dem Anathema belegt“(DH 1582).

Wie nun Maria nach Luther keine eigene Verehrung aufgrund eigener Verdienste zukommt, so ist auch ihrer Fürsprache keine besondere Erhörung bei ihrem Sohn zuzusprechen. Für Maria gilt zunächst, was für alle Heiligen zutrifft:
„Für ain fürsprecherin wöllen wir sy nicht haben, für ein fürbitterin wöllen wir sie haben wie die andern hailigen."[40]
Mit dieser zunächst etwas eigenartigen Unterscheidung von Fürbitte und Fürsprache will Luther wohl das Eintreten Jesu beim Vater (vgl. Röm 8,34) als dem einzigen Mittler und die gegenseitige Fürbitte, wozu etwa 1 Tim 2,12 (Vor allem fordere ich zu Bitten und Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung auf, und zwar für alle Menschen für die Herrscher und für alle, die Macht ausüben) aufruft, von einander absetzen. Die Fürbitte der Christen für einander und für die Belange der Welt ist eine Frucht der Nächstenliebe. So sagt Luther in seiner Vorlesung über den 1. Timotheusbrief 1528 zur eben zitierten Stelle: „Die erste Frucht der Nächstenliebe sei jene, dass ihr Christen anempfohlen habt alle Magistrate auf dem Erdkreis, dass ihr für sie betet."[41] Somit wäre die Fürbitte unter die Früchte der Rechtfertigungsgnade einzureihen, welche Früchte zwar notwendig sind, selbst aber keinen verdienstlichen Charakter haben. Als Glieder des mystischen Leibes Christi müssen die Heiligen Fürbitter sein, doch ist es nicht möglich, einzelne in bestimmten Anliegen als Fürsprecher anzurufen.
So spricht Luther im „Sermon von der Bereitung zum Sterben" (1519) zwar von der „gemeynschafft aller Engel und heyligen, das sie mich lieb haben, fur mich sorgen, bitten und mit mir

[40] Predigten des Jahres 1522 (Sermon von der Geburt Mariä): WA 10,III,325,7-8; vgl. H. Düfel, Luthers Stellung zur Marienverehrung, 133.
[41] „Primus fructus charitatis sit ille, quod habeatis vos Christiani commendatos omnes magistratus in orbe terrarum, ut pro illis oretis" (Vorlesung über den 1. Timotheusbrief. 1528: WA 26,32,5-7).

leyden, sterben, sund tragen und hell ubirwunden“[42]. Dennoch ist die Anrufung der Heiligen nicht in dem Sinn notwendig, „das sie es nit wissen odder sonst nit theten, sondern das der glaub und die zuvorsicht zu yhnen und durch sie zu Gott deste stercker und frölicher werd“[43]. Die Fürbitte der Heiligen bringt also keine Hilfe in konkreten Anliegen, sondern allgemeine Stärkung des Glaubens. Zudem ist die Fürbitte unabhängig von der Person oder Würde des Heiligen, weshalb Luther im „Sermon von der Geburt Mariä“ 1522 seinen Zuhörern versichern kann: „Dein gebet ist mir gleich lieb als jrs [Marias].“[44] Nach Franz Courth möchte Luther damit „die Meinung zurückweisen, als ob die Heiligen zu unseren Gunsten vor Gott ihre Verdienste geltend machen könnten“[45].

---

[42] Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. 1519: WA 2,694,24-26.

[43] Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. 1519: WA 2,696,30-32; vgl. M. Lackmann, Thesaurus sanctorum. Ein vergessener Beitrag Luthers zur Hagiologie: E. Iserloh, P. Manns (Hg.), Reformation. Schicksal und Auftrag (Festgabe Joseph Lortz), Baden-Baden 1958, 135-171, 153-154.

[44] Predigten des Jahres 1522 (Sermon von der Geburt Mariä): WA 10,III,322,8.

[45] F. Courth, Das Marienlob bei Martin Luther, 287. – Tatsächlich lehrt auch das II. Vatikanische Konzil einen Zusammenhang zwischen der Fürbitte der Heiligen und ihren Verdiensten: „In den Gedächtnisfeiern der Heiligen verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium in den Heiligen, die mit Christus gelitten haben und mit ihm verherrlicht sind. Sie stellt den Gläubigen ihr Beispiel vor Augen, das alle durch Christus zum Vater zieht, und sie erfleht um ihrer Verdienste willen die Wohltaten Gottes.“ (SC 104); „Denn in die Heimat aufgenommen und dem Herrn gegenwärtig (vgl. 2 Kor 5, 8), hören sie [die Heiligen] nicht auf, durch ihn, mit ihm und in ihm beim Vater für uns Fürbitte einzulegen, indem sie die Verdienste darbringen, die sie durch den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus (vgl. 1 Tim 2, 5), auf Erden erworben haben, zur Zeit, da sie in allem dem Herrn dienten und für seinen Leib, die Kirche, in ihrem Fleisch ergänzten, was an den Leiden Christi noch fehlt (vgl. Kol 1, 24). Durch ihre brüderliche Sorge also findet unsere Schwachheit reichste Hilfe.“ (LG 49).

So lässt sich verstehen, weshalb Luther einerseits sagen kann „Wahr ists, man kann Mariam, die hohe edle Creatur, nicht gnugsam preisen“[46] und gleichzeitig ihre Anrufung als Fürbitterin als Ketzerei bezeichnet und soweit als möglich abschafft. Doch musste Luther selbst erkennen, dass eine Zurückdrängung der Marienverehrung nicht zu einer Steigerung der Christusfrömmigkeit führt. In der Predigt zum 25. März 1532 sagt er: „Einst haben wir zu Maria so viele Gesätzlein und Rosenkränze gebetet, jetzt schlafen wir so fest im Gebet zu Christus, dass wir im ganzen Jahr nicht einmal beten … Ist das nicht schendlich, einst die Mutter so erhoben zu haben und den Sohn jetzt gänzlich zu vergessen?“[47]

Somit zeigt sich für Luthers Lehre über die Aufgabe Mariens im Werk der Erlösung: Maria ist als die nichtige Magd das Beispiel für das Handeln Gottes am Menschen. Allein die Gnade Gottes erhebt Maria zur Gottesmutter. Wegen dieser Gnade kann Maria als Himmelskönigin geehrt werden, wobei die Ehre letztlich Gott gilt, der ihr diese Gnade ohne jegliches eigenes Mitwirken zuteil werden ließ. Dann kann Maria wie alle anderen Christen um ihre Fürbitte angegangen werden; die Fürbitte der Christen ist ein Gebot der Nächstenliebe. Doch eine besondere Erhörung ihrer Bitte darf nicht erwartet werden. Als Mutter Christi hat Maria keinen Anteil am Werk der Erlösung oder am Kampf gegen die Mächte.

4. Der Ertrag für das ökumenische Gespräch

Was bringt nun der Rückgang auf Irenäus und Luther im Blick auf die gegenwärtige Situation der Ökumene im evangelisch-lutherisch/katholischen Gespräch?

---

[46] TR I, Nr. 495, 220,5; vgl. F. Courth, Das Marienlob bei Martin Luther, 284-285.

[47] Predigten des Jahres 1532 (Predigt am Tage Annunciationis Mariä, nachmittags): WA 36,152,33-153,18; z.T. lateinisch

Maria ist hier wie dort das herausragende Beispiel, wie Gott an und mit den Menschen handelt.
Für Luther ist Maria das Beispiel für die Alleinwirksamkeit Gottes. Er sieht auf die Niedrigkeit seiner Magd, er schenkt ihr die Gnade der Gottesmutterschaft. Maria ist das vollkommene Werkzeug in der Hand Gottes. Dafür gebührt Gott die Ehre, nicht dem Werkzeug. Einen eigenen Anteil am Werk der Erlösung hat Maria nicht. Sie ist deswegen nicht mehr zu ehren als andere Heilige. Sie als Fürsprecherin anzurufen bringt nichts über das hinaus, was die Heiligen ohnehin für uns erbitten. Sie als Mittlerin, Knotenlöserin anzurufen ist Abgötterei.
Dem steht Irenäus entgegen: Hier ist es auch Gott, der Maria erwählt und mit seiner Gnade erfüllt: Maria ist Jungfrau und Mutter. Doch Maria wirkt mit dieser Gnade aktiv mit. Sie ist gehorsam, sie löst den Knoten der Eva, sie ist Mittlerin und Fürsprecherin. So gebührt Ehre zuerst Gott, der Großes an Maria getan hat und an zweiter Stelle Maria, weil sie mit Gottes Gnade aktiv mitgewirkt hat. Beides, die überreiche Gnade Gottes und ihr vollkommenes Mitwirken, heben Maria über alle anderen Heiligen. Ihre besondere Stellung im Werk der Erlösung gibt ihr auch eine besondere Stellung im Himmel als Fürbitterin und Mittlerin aller Gnaden.
Irenäus markiert dabei einen Anfang, der sich entfaltet bis hin zum Zweiten Vatikanum. Dieses lehrt in Lumen Gentium 61-62: „Die selige Jungfrau, die von Ewigkeit her zusammen mit der Menschwerdung des göttlichen Wortes als Mutter Gottes vorherbestimmt wurde, war nach dem Ratschluss der göttlichen Vorsehung hier auf Erden die erhabene Mutter des göttlichen Erlösers, in einzigartiger Weise vor anderen seine großmütige Gefährtin und die demütige Magd des Herrn. Indem sie Christus empfing, gebar und nährte, im Tempel dem Vater darstellte und mit ihrem am Kreuz sterbenden Sohn litt, hat sie beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen. Deshalb ist sie uns in der

Ordnung der Gnade Mutter. Diese Mutterschaft Marias in der Gnadenökonomie dauert unaufhörlich fort, von der Zustimmung an, die sie bei der Verkündigung gläubig gab und unter dem Kreuz ohne Zögern festhielt, bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten. In den Himmel aufgenommen, hat sie diesen heilbringenden Auftrag nicht aufgegeben, sondern fährt durch ihre vielfältige Fürbitte fort, uns die Gaben des ewigen Heils zu erwirken. In ihrer mütterlichen Liebe trägt sie Sorge für die Brüder ihres Sohnes, die noch auf der Pilgerschaft sind und in Gefahren und Bedrängnissen weilen, bis sie zur seligen Heimat gelangen. Deshalb wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin angerufen."

Dies ist der Punkt, von dem aus die Qualität ökumenischer Konsenspapiere beurteilt werden muss: Wird über die besondere Begnadung Mariens hinaus – was meist in dieser Allgemeinheit nicht bestritten wird – auch ihr Mitwirken am Werk der Erlösung anerkannt und in Folge dessen ihre Gnadenmittlerschaft am Throne Gottes? Die Entwicklung des Glaubenssinns der Gläubigen und der Lehrtradition von Irenäus bis zum Zweiten Vatikanum verlangen ein Festhalten auch am zweiten Teil.

Und umgekehrt: Die innige Verbindung von Gnade Gottes und freiem Mitwirken mit der Gnade Gottes zum Heil der Menschheit bei Maria zeigt, wie unzulänglich die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" ist, die weithin als Anerkennung des Sola-gratia-Prinzips interpretiert wird. Der Beginn der Heiles ist immer sola gratia, doch käme die Gnade nicht zum Ziel ohne die Mitwirkung des Menschen. Die gnadenhafte Erwählung Mariens nützte nichts, wenn sie nicht ihr Ja-Wort gesprochen hätte. Nur durch ihr Mitwirken wurde der Knoten Evas gelöst. Und nur durch ihr Mitwirken werden die Knoten der gegenwärtigen Zeit gelöst werden können.

Die Mutter Gottes im Jahr des Heiles

Kurt Küppers

„*Alle Tage sing und sage Lob der Himmelskönigin*“ – diese Worte aus dem bekannten Marienlied[1] mögen als Motto über den folgenden Ausführungen stehen; denn in Liturgie und Frömmigkeit der katholischen Kirche wird die Gottesmutter Tag für Tag geehrt.

1. Zeugnisse täglicher, wöchentlicher und monatlicher Marienverehrung

Im Eucharistischen Hochgebet wird unter allen Heiligen der Name Mariens stets an erster Stelle genannt.[2] Im Tagzeitengebet erklingt die Stimme Mariens im „Magnifikat“ und die betende Kirche grüßt Maria allabendlich mit dem „Salve Regina“.[3] Seit dem Mittelalter zählt zu den täglichen Gebeten eines Christen neben dem Credo und dem Vaterunser auch das Ave Maria. Darin lebt ein Stück ältester christlicher Tauferinnerung weiter.[4] Bis zu dreimal am Tag erfolgt der „Englische Gruß“, der „Angelus“ oder „Engel des Herrn“.[5] Die Rezitation des Angelusgebetes ist tief in der Frömmigkeit des christlichen Volkes verwurzelt und wird durch das Beispiel der Päpste bestärkt.[6] Zu den täglichen Gebeten gehört vielerorts auch der Rosenkranz. Er zählt zu den hervorragendsten Gebeten zur Mutter des Herrn.[7] Auch marianische Litaneien werden empfohlen. Das römische „Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie“ von 2001 nennt neben der „Lauretanischen Litanei“ als eine gute Alternative auch die „Litanei für den Ritus der Krönung eines Bildes der seligen Jungfrau Maria“.[8]

Unter den Wochentagen ist seit je her der Samstag in besonderer Weise Maria geweiht. Der aus dem 9. Jahrhundert stammende Brauch wurde nach dem Konzil von Trient in das Römische

Messbuch aufgenommen und erhielt durch das Zweite Vatikanische Konzil „einen neuen Glanz und eine neue Kraft“.[9] Das Mariengedächtnis am Samstag bildet zudem bei vielen Gemeinschaften den Auftakt zum „Tag des Herrn“. Darüber hinaus dürfen besonders an Marienwallfahrtskirchen – wie z.B. am Wallfahrtsort Violau – auch an anderen Tagen häufiger „Messen von der Jungfrau Maria“ gefeiert werden, damit eine echte Frömmigkeit gegenüber der Mutter des Herrn gefördert wird.[10]
Nach Vorgabe des „Direktoriums“ können Triduen, Gebetswochen und Novenen eine günstige Gelegenheit bilden, um Andachtsübungen zu Ehren der seligen Jungfrau Maria ins Leben zu rufen und zu pflegen. In einigen Regionen treffen sich die Gläubigen am (oder um den) 13. Tag jedes Monats in Erinnerung an die Erscheinungen der Jungfrau Maria in Fatima zu einem marianischen Gebet oder zum Gottesdienst.[11]
Spezifische Formen marianischer Frömmigkeit prägen den Marienmonat Mai und den Rosenkranzmonat Oktober.[12]
Auch die Weihe an Maria sowie auch das Tragen von Skapulieren und Medaillen sind Zeichen praktizierter Marienfrömmigkeit.[13]
Schließlich sei noch auf den Hymnus „Akathistos“ hingewiesen, der – „als eine der höchsten Ausdrucksformen marianischer Frömmigkeit“ – nach Wunsch von Papst Johannes Paul II. auch in der westlichen Kirche immer mehr erklingen soll.[14]
Ein eigenes „Marianisches Jahr“ wurde auf Anordnung von Papst Johannes Paul II. zwischen Pfingsten 1987 (7. Juni) und dem 15. August 1988 gefeiert.[15]

2. Marienfeiern im Kirchenjahr

In der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, die als erstes Dokument am 4.12.1963 verabschiedet wurde, heißt es in Artikel 103: „ Bei der Feier dieses Jahreskreises der Mysterien Christi verehrt die heilige Kirche mit besonderer Liebe Maria, die selige Gottesgebärerin, die durch ein unzerreißba-

res Band mit dem Heilswerk ihres Sohnes verbunden ist. In ihr bewundert und preist sie die erhabenste Frucht der Erlösung. In ihr schaut sie wie in einem reinen Bilde mit Freuden an, was sie ganz zu sein wünscht und hofft."

Wir legen unseren Ausführungen den derzeit geltenden Regionalkalender des deutschen Sprachgebiets zugrunde, dem die liturgischen Bücher folgen. Allerdings machen wir eine Ergänzung: wir nehmen das in Bayern eingeführte Hochfest der „Patrona Bavariae" in die Untersuchung auf.[16]

2.1. Marienfeiern im Kirchenjahr

Der liturgische Kalender enthält 15 Tage besonderer Marienverehrung. Eigens zu nennen sind die beiden Marientage aus dem Umfeld der Menschwerdung Jesu, die seit der Liturgieerneuerung als Herrenfeste gewertet werden: das Hochfest der Verkündigung des Herrn am 25. März und das Fest der Darstellung des Herrn am 2. Februar. Bei diesen Feiern handelt es sich um das Gedächtnis des Sohnes und der Mutter, wie Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben „Marialis cultus" feststellte.[17]

Die übrigen Marientage umfassen hinsichtlich ihres liturgischen Ranges und damit ihrer Verbindlichkeit 4 Hochfeste, 2 Feste, 4 Gebotene Gedenktage und 5 nichtgebotene Gedenktage.

Neben dem für die bayerischen Diözesen geltenden Hochfest am 1. Mai fallen als Besonderheit auf das Kirchweihgedächtnis am 5. August sowie das ursprünglich als Ordenfest des Karmels entstandene Skapulierfest.

TABELLE 1:
MARIENFEIERN IM KIRCHENJAHR

Datum	Name	Liturgischer Rang
01. Januar	Hochfest der Gottesmutter Maria	Hochfest (H)
02. Februar	Darstellung des Herrn („Mariä Lichtmeß")	Fest (F)
11. Februar	Gedenktag ULF in Lourdes	nichtgebotener Gedenktag (g)
25. März	Verkündigung des Herrn „Mariä Verkündigung"	Hochfest (H)
01. Mai	Maria Schutzfrau Bayerns Patrona Bavariae	Hochfest (H)
Samstag nach Herz-Jesu-Fest	Herz Mariä	nichtgebotener Gedenktag (g)
02. Juli (31. Mai)	Mariä Heimsuchung	Fest (F)
16. Juli	Gedenktag ULF auf dem Berge Karmel (Skapulierfest)	nichtgebotener Gedenktag (g)
05. August	Weihetag der Basilika Santa Maria Maggiore in Rom („Maria Schnee"	nichtgebotener Gedenktag (g)
15. August	Mariä Aufnahme in den Himmel	Hochfest (H)
22. August	Maria Königin	Gebotener Gedenktag (G)
08. September	Mariä Geburt	Fest (F)
12. September	Mariä Namen	nichtgebotener Gedenktag (g) in Österreich: Fest (F)
15. September	Gedächtnis der Schmerzen Mariens	gebotener Gedenktag (G)
07. Oktober	Gedenktag ULF vom Rosenkranz	gebotener Gedenktag (G)
21. November	Gedenktag ULF in Jerusalem	gebotener Gedenktag (G)
08. Dezember	Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria	Hochfest (H)

2.2. Marienfeiern des 1. Jahrtausends

Das älteste Marienfest ist eigentlich das Geburtsfest Jesu Christi! Im östlichen Bereich entwickelten sich vom Ende des 4. Jh. oder

vom Beginn des 5. Jh. an besondere Marientage, die auf die Menschwerdung des Herrn bezogen sind.[18] Impulse gingen von Jerusalem aus, wo man gemäß dem Prinzip der historisierenden Memoria einzelne Ereignisse aus dem Leben Jesu „aptae loco aut diei“[19] – entsprechend dem Ort oder dem Tag – in Erinnerung hielt.

Auch das Konstrukt eines Marienlebens, beruhend auf apokryphen Quellen wie dem „Protoevangelium“ des Jakobus[20], wird zum Anlass neuer liturgischer Feiern. Kriterium für die Beibehaltung des Gedenktags ULF in Jerusalem am 21. November, der ausschließlich auf apokryphen Schriften beruht, war beispielsweise die Weiterführung dieser ehrwürdigen Tradition, die vor allem der Ostkirche teuer ist.[21] Die Festlegung auf ein bestimmtes Datum steht öfter in Zusammenhang mit einer Kirchweihe, wie man wohl für den 15. August, den 8. September und den 21. November annehmen darf.[22]

Von den hier zusammengestellten insgesamt acht Marientagen haben nur zwei einen originär römischen Ursprung, nämlich das Marienfest am Oktavtag von Weihnachten und das Kirchweihfest der ältesten Marienkirche des Westens.

Der Oktavtag von Weihnachten trägt nachkonziliar die Bezeichnung „Hochfest der Gottesmutter Maria“. Erst seit 1960 wurde die Bedeutung der Oktav besonders betont, bis dahin trug der Tag den Namen „In circumcisione Domini“ – Fest der Beschneidung des Herrn. Dieser Festinhalt kam unter frühmittelalterlich-keltischem bzw. gallischem Einfluss auf und geht einher mit einer auch sonst festzustellenden Hinwendung zu Bräuchen und Vorschriften des AT. Er ist also nicht römischen Ursprungs. Vermutlich vom Osten übernahm Rom für den achten Tag nach Weihnachten ein Marienfest, das zu Recht dort als das älteste Marienfest gilt. Schon vor 600 ist die marianische Prägung dieses Tages gesichert.[23] In einigen der ältesten römischen Liturgiebücher wird der 1. Januar als „Natale S. Mariae“ bezeichnet. Wohl zwischen 560 und 590 hat man in römischen Titelkirchen begonnen, den achten Tag nach Christi Geburt als Marienfeier

zu begehen. Adolf Adam weist darauf hin, dass dieses „Natale der Gottesmutter“ wieder in den Hintergrund trat, als die beiden byzantinischen Marienfeste „Verkündigung“ und „Himmelfahrt“ in Rom Eingang fanden. Es machte dann der Oktavfeier von Weihnachten Platz.[24]

TABELLE 2:
MARIENFEIERN DES 1. JAHRTAUSENDS

Datum	Name	Einführung im Osten	Einführung im Westen (Rom)
01. Januar	Hochfest der Gottesmutter Maria		vor 600
02. Februar	Darstellung des Herrn („Mariä Lichtmeß“) *„Hypapánte“*	in Jerusalem Ende 4./Anfang 5. Jh. bezeugt	erstmals unter Papst Theodor 642/649
25. März	Verkündigung des Herrn („Mariä Verkündigung“) *„Euangelismos“, „Incarnatio“*	Mitte 6. Jh. vielfach bezeugt	Ende 7. Jh. unter Papst Sergius bezeugt
05. August	Weihetag der Basilika Santa Maria Maggiore in Rom *(„Maria Schnee“)*		an einem 5.8. zw. 432/440 Weihe unter Papst Sixtus III.
15. August	Mariä Aufnahme in den Himmel *„Koimesis“, „Entschlafung“*	im 5. Jh. in Jerusalem bezeugt	im frühen 7. Jh. in Rom bezeugt
08. September	Mariä Geburt	im 6. Jh. bezeugt	zw. 650/670 in Rom bezeugt
21. November	Gedenktag ULF in Jerusalem *„Eisodos Mariae“, „Mariä Eingang/Opferung“*	Kirchweihe 543; vor dem 7. Jh. bezeugt	Anfänge unter Papst Gregor XI. im 14. Jh.
08.12.	Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria	im 8. Jh. bezeugt	(erst nach Ende des 1. Jahrtausend)

Das Kirchweihfest der ältesten Marienkirche Santa Maria Maggiore wird am 5. August begangen.[25] Unter Papst Liberius (352/66) erbaut, wird die Kirche vor und unter Sixtus III. (432/40) restauriert und anscheinend in einem der Jahre zu Beginn seines Pontifikates am 5. August dediziert. Die volkstümliche

mittelalterliche Legende, die der Kirche den Namen „Maria Schnee“ gab, trug viel zur Verbreitung der Jahresfeier bei. Nach dieser Legende des 14. Jahrhunderts ist der Bauplatz der Kirche mitten im Sommer durch Schneefall gekennzeichnet worden. 1568 wurde das Fest in den Römischen Kalender aufgenommen („Fest der Einweihung der Kirche Maria Schnee“). Nachkonziliar wurde der Name geändert in „Weihe der Basilika Santa Maria Maggiore in Rom“; die Erwähnung der Gründungslegende fehlt heute.

2.3. Marientage und Marienfeste der Neuzeit

Einige Bemerkungen:[26]
„Mariä Heimsuchung“ wird im Westen im 13. Jh. eingeführt. Das Fest richtet sich nach dem Fest der Geburt des Johannes d.T., es wird am Tag nach der Oktav begangen. Zunächst ist es ein Ordensfest der Franziskaner, 1263 vom Generalkapitel unter dem hl. Bonaventura in den Ordenskalender aufgenommen. Von 1389 an setzt es sich in der lateinischen Kirche durch, nicht zuletzt auch darum, weil es als die inständige Bitte um Beilegung des großen abendländischen Schismas begangen werden sollte.
Nach dem Konzil von Trient wächst der Marienkalender vor allem in zwei Phasen zwischen 1683 und 1727 und dann noch einmal in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.
In der ersten Phase werden 5 Marienfeste weltweit verbindlich. 1683: Mariä Namen; 1696: Maria vom Loskauf der Gefangenen; 1716: Rosenkranzfest; 1726: Maria vom Berge Karmel (Skapulierfest); 1727: Sieben Schmerzen Mariens.
Ein Fest des „Heiligsten Namens Mariae“ war schon 1513 einer spanischen Diözese gestattet worden. Entscheidend für die Einführung des Festes wurde jedoch der am 12. September 1683, dem Sonntag in der Oktav von Mariä Geburt, erreichte Sieg über die Türken bei Wien. Zum Dank für diesen Sieg ordnete Innozenz XI. die Feier des Festes Mariä Namen an. Es sollte

immer am Sonntag in dieser Oktav gefeiert werden. Pius X. legte es 1911 – um den Sonntag freizuhalten - auf den eigentlichen Jahrestag, den 12. September.
Unter Innozenz XII. wurde 1696 das Ordensfest der Merzedarier[27] – ursprünglich ein Ritterorden zum Loskauf christlicher Gefangener von den Sarazenen – für die ganze Kirche verbindlich. Das Fest ULF vom Loskauf der Gefangenen wurde 1969 auf ein reines Ordensfest zurückgestuft.
Ein anderer Sieg über die Türken war 1573 der Anlass für die Einführung des Rosenkranzfestes gewesen. Damals hatte Juan d'Austria bei der Seeschlacht von Lepanto am 7.10.1571 die Türken besiegt. Diesen Sieg schrieb man dem Rosenkranzgebet zu. Pius V. ordnete für den Jahrestag der Schlacht ein Fest „S. Maria de Victoria" an. Sein Nachfolger Gregor XIII. gestattet 1573 allen Kirchen mit einem Rosenkranzaltar ein Fest des hl. Rosenkranzes am 1. Sonntag im Oktober. Nach dem erneuten Sieg über die Türken bei Peterwardein (Ungarn) unter Prinz Eugen am 5. August 1716 wurde das Rosenkranzfest schließlich für die ganze Kirche verpflichtend. Vom ersten Sonntag im Oktober wurde es unter Pius X. auf den eigentlichen Jahrtag, den 7. Oktober verlegt.
Das Ordensfest der Karmeliten wurde 1726 universalkirchlich verpflichtend. Es geht auf eine legendäre Vision zurück, nach der Maria dem Ordensgeneral Simon Stock am 16. Juli 1251 zur Ordenstracht das Skapulier überreicht hat. Zwischen 1376 und 1386 wurde der Inhalt der Vision zum Thema eines Ordensfestes.
Ein Gedächtnis der Sieben Schmerzen Mariens ist erstmals 1423 nachzuweisen. Ursprünglich sollte diese Feier ein Zeichen der Sühne sein für den Bildersturm der Hussiten. Der eigentliche Festtag war lange schwankend. Benedikt XIII. legte das Fest 1727 auf den Freitag vor dem Palmsonntag, den sog. „Schmerzensfreitag".[28]
Bemerkenswert ist, dass die Mehrzahl der in dieser Phase für die Gesamtkirche eingeführten Marienfeste in direktem oder indi-

rektem Zusammenhang steht mit dem Kampf um die Freiheit von der Herrschaft der Türken.[29]

Es dauert fast neun Jahrzehnte, bis 1814 ein weiteres Marienfest gesamtkirchlich vorgeschrieben wird: Das Fest der Sieben Schmerzen Mariens. Dieses Marienfest, die Verehrung der Mater dolorosa, war dem Orden der Serviten 1668 als Eigenfest gestattet worden; Festtag war der dritte Sonntag im September. 1814 wurde dieses Marienfest allgemein verpflichtend, und zwar vom Papst eingeführt zum Dank für seine Rückkehr aus napoleonischer Gefangenschaft. Das Fest wurde unter Pius X. 1913 auf den 15. Oktober, den Oktavtag von Mariä Geburt und den Tag nach Kreuzerhöhung, gelegt. Damit wurde zugleich eine alte Kalenderregel wirksam, nach der ein Heiliger, der zu einem Festgeheimnis eine besondere Beziehung hat, am Tage nach diesem Fest gefeiert wird. Das Fest der Sieben Schmerzen – heute Gedenktag „Gedächtnis der Schmerzen Mariens“ – gehört in die Nähe des Kreuzfestes.

In der zweiten Phase wurden im 20. Jahrhundert vier neue Marienfeiern in den Römischen Kalender aufgenommen. 1907: Erscheinung der Unbefleckten Jungfrau Maria in Lourdes; 1931: Mutterschaft Mariens; 1942: Fest des Unbefleckten Herzens Mariä; 1954: Maria Königin.

Das 1907 in den Römischen Kalender übernommene Fest war erstmals 1890 der Diözese Lourdes, 1891 einigen weiteren Diözesen gestattet worden. 1907 wurde es dann weltweit verpflichtend. Anlass dazu war der 50. Jahrestag der ersten Marienerscheinung in Lourdes (11. Februar 1858). Künftig sollte universalkirchlich dieser Erscheinung gedacht werden.

1931 jährte sich zum 1500. Mal der Jahrestag des Konzils von Ephesus (431), auf dem Maria der Titel „Theotokos – Gottesmutter“ zugesprochen worden war. Pius XI. schrieb das Fest der Mutterschaft Mariens, das regional schon seit dem 17. Jahrhundert erlaubt war, nun für die ganze Kirche vor.

Am 8. Dezember 1942, am Tag der Unbefleckten Empfängnis, weihte Pius XII. die Welt dem Unbefleckten Herzen Mariens mit

der Bitte um die Beendigung des Zweiten Weltkrieges; in diesem Zusammenhang führte er das neue Marienfest ein. Tendenzen zur Verehrung des Herzens Mariens lassen sich bis ins 17. Jahrhundert zurückverfolgen. Für die Einführung dieses Festes sind

TABELLE 3:
MARIENFEIERN DER NEUZEIT

Jahr	Datum heute	Name	Grund der Einführung
1389	02. Juli (31. Mai)	Mariä Heimsuchung	zur Beendigung des abendländischen Schismas (Konzil von Konstanz 1414-1418)
1683	12. September	Mariä Namen	12. September1683: Sieg über die Türken bei Wien
1696	(früher 24.September) seit 1969 entfallen	BMV de Mercede (ULF vom Loskauf der Gefangenen)	*(Ordensfest des im 13. Jh. gegründeten Ritterordens der Merzedarier)*
1716	07. Oktober	Gedenktag ULF vom Rosenkranz	7. Oktober 1571: Seeschlacht von Lepanto;
1726	16. Juli	Gedenktag ULF auf dem Berge Karmel (Skapulierfest)	*(Ordensfest seit 1376/1386)*
1727	Freitag vor Palmsonntag	Gedächtnis der Sieben Schmerzen Mariens	urspr. gegen Hussiten; 1727 für die ganze Kirche eingeführt
1814	15. September	Gedächtnis der Schmerzen Mariens	*(urspr. Ordensfest der Serviten);* seit 1814: Rückkehr des Papstes aus napoleonischer Gefangenschaft
1907	11. Februar	Gedenktag ULF in Lourdes	50. Jahrestag von Lourdes
1917	01. Mai	Maria Schutzfrau Bayerns Patrona Bavariae	1. Weltkrieg
1931	(11. Oktober)	Maternitas BMV Mutterschaft Mariens	1500. Jahrestag des Konzils von Ephesus
1942	Samstag nach dem Herz-Jesu-Fest	Herz Mariä	Bitte um Beendigung des 2. Weltkrieges (25. Jahrestag von Fatima)
1954	22. August	Maria Königin	100. Jahrestag des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis

wiederum Marienerscheinungen, und zwar jene von Fatima mit von Bedeutung gewesen. Als Festtag wurde der 22. August, also der Oktavtag der Aufnahme Mariens in den Himmel, bestimmt. 1954 jährte sich zum 100. Mal der Tag der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis, am 8.12.1854. Zum Jubiläum wurde das Fest „Maria Königin“ eingeführt und auf den 31. Mai gelegt. Damit erhielt zugleich der Marien-Mai einen besonderen Schlussakzent. Vorläufer dieses Festes war ein Fest „Maria Königin aller Heiligen“, das in spanischen und vielen lateinamerikanischen Diözesen am 31.5. seit 1870 gestattet war.

Die Diözesen Bayerns begehen am 1. Mai das Hochfest „Maria, Schutzfrau von Bayern“ („Patrona Bavariae“). Dieses Fest war während des 1. Weltkriegs 1916 allen Diözesen des bayerischen Königreiches gewährt worden. Der Titel selbst ist viel älter und geht auf Maximilian I. zurück. Am 8. April 1916 richtete das bayerische Königspaar Ludwig III. und seine Gemahlin ein Gesuch an Papst Benedikt XV., Maria zur Patronin Bayerns zu erklären und ein eigenes Fest zu gestatten. Das Fest mit eigener Oktav wurde erstmals am 14. Mai 1917 in allen bayerischen Diözesen gefeiert. 1935 verlegte Pius XI. das Fest – jetzt ohne Oktav - auf den 1. Samstag im Mai. Mit Beschluss vom März 1970 hat die bayerische Bischofskonferenz das Hochfest auf den 1. Mai verlegt, seit 1971 wird es an diesem Tag gefeiert.

Nachkonziliar haben sich Terminverschiebungen ergeben beim Fest Mariä Heimsuchung, beim Gedenktag Maria Königin und beim nichtgebotenen Gedenktag des Unbefleckten Herzens Mariä. Im offiziösen Kommentar des Kalenders heißt es zur Verlegung von Maria Königin: „Der Gedenktag Mariens unter diesem Titel wird nun am 22. August gefeiert, damit die Verbindung zwischen der königlichen Würde der Gottesmutter und ihrer Aufnahme in den Himmel deutlicher wird.“[30] Zum früheren „Fest des Unbefleckten Herzens Mariä“ sagt der Kommentar: „Ein nichtgebotener Marien-Gedenktag unter dem gleichen Titel des Unbefleckten Herzens Mariens wird in Zukunft besser am Tag nach dem Herz-Jesu-Fest begangen.“[31] Der Vorschlag, das

Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria („Unbefleckte Empfängnis“) im Deutschen als „Erwählung Mariens“ zu bezeichnen, wurde nicht realisiert.[32]
Ich schließe mit den Worten Papst Pauls VI. aus seinem Apostolischen Schreiben „Marialis cultus“ von 1974: Man darf „mit Befriedigung feststellen: Die nachkonziliare Reform … hat die einzigartige Stellung erkannt, die Maria als Mutter Gottes und erhabene Gehilfin des Erlösers nach der Tradition im christlichen Kult zukommt“. Am Schluss des Dokumentes heißt es: „Wir wünschen und hoffen … dass durch euer Bemühen beim Klerus und Volk … die Marienverehrung immer mehr gefördert werde zum Wohl der Kirche und der menschlichen Gesellschaft.“[33]
Dem ist heute – nach dreißig Jahren – nichts hinzuzufügen!

Anmerkungen

[1] GL 598, mit anderer Melodie zusätzlich im Augsburger Diözesananhang GL 970. Der Text geht auf das „Omni die dic Mariae“ des Bernhard von Morlas um 1140 zurück.

[2] Vgl. B. Kleinheyer, Maria in der Liturgie, in: Handbuch der Marienkunde. Hrsg. von W. Beinert und H. Petri, Regensburg 1984 (^{2}1996 – wir zitieren nach der 1. Auflage), 404-439.405. Zur weiteren Nennung Mariens im Ordo Missae vgl. ebd., 405-413.

[3] Bzw. mit der für die jeweilige Kirchenjahreszeit angezeigten marianischen Antiphon. Zum Regina coeli vgl. „Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie. Grundsätze und Orientierungen“ vom 17.12.2001 (Verlautbarungen des Apost. Stuhls 160), Nr. 196. – Das Regina coeli gehört wie das Salve Regina auch zum persönlichen Gebetsschatz der Christen, vgl. GL 2,8 und 32,1.

[4] Vgl. K. Küppers, Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617-1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit. Regensburg 1981, 185; Balth. Fischer, Formen privater Tauferinnerung im Abendland, in: Liturgisches Jahrbuch 9.1959, 157-167.161. – Dass für viele Christen zum täglichen Gebetspensum auch weitere marianische Gebeten gehören, sei nur erwähnt.

[5] Vgl. F. Courth, Art. Engel des Herrn, in: Marienlexikon Bd. 2, St. Ottilien 1989, 341; A. Heinz, Der Engel des Herrn, in: Hl. Dienst 33.1979, 51-58. Vgl. auch das Apost. Schreiben „Marialis cultus“ über die Marienverehrung vom 2.2.1974, Trier 1978 (Nachkonziliare Dokumentation 45), Nr. 41.

[6] Vgl. Direktorium Nr. 195.

[7] Vgl. Direktorium Nr. 197-202. Vgl. auch das Apost. Schreiben „Rosarium Virginis Mariae“ vom 16.10.2002 (Verlautbarungen des Apost. Stuhls 156). Von bleibender Bedeutung sind auch die Ausführungen Pauls VI. in „Marialis cultus“ Nr. 42-52. – Zur Geschichte vgl. A. Heinz, Art. Rosenkranz, in: Marienlexikon Bd. 5, St. Ottilien 1993, 553-555.

[8] Vgl. Direktorium Nr. 203. Die erwähnte Litanei findet sich in „Die Feier der Krönung eines Marienbildes. Studienausgabe, Freiburg 1990, Nr. 41, Die deutsche Studienausgabe enthält noch eine weitere Litanei, ebd.

[9] Vgl. Messbuch. Sammlung von Marienmessen, Zürich u.a. 1990, Pastorale Einführung Nr. 35f; Direktorium Nr. 188.

[10] Vgl. Messbuch. Sammlung von Marienmessen, Pastorale Einführung Nr. 29-31.

[11] Vgl. Direktorium Nr. 189.

[12] Ebd. 190f. – Zu den Maiandachten vgl. K. Küppers, Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter. Untersuchungen zur Geschichte und Feier der Mai andacht in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet, St. Ottilien 1987.

[13] Vgl. Direktorium Nr. 204-206.

[14] Vgl. ebd. Nr. 207.

[15] Vgl. dazu die Enzyklika „Redemptoris Mater“ vom 25.3.1987 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 75), bes. Nr. 48-50.

[16] Gleichzeitig verzichten wir jedoch auf die Berücksichtigung anderer regionaler Marienfeiern. Am 16.7., dem Gedenktag ULF auf dem Berge Karmel, feiert die Abtei Einsiedeln das Hochfest ULF von Einsiedeln; die Diözese Chur, in der Einsiedeln liegt, schließt sich dem in Form eines gebotenen Gedenktages an. Weitere Diözesen haben Eigenfeiern: Sitten/Sion kennt am 8.5. den gebotenen Gedenktag „Jungfrau Maria, Mittlerin aller Gnaden“ (damit übereinstimmend mit der Diözese Lausanne-Genf-Fribourg); Luxemburg feiert am Samstag nach dem 4. Ostersonntag das Hochfest „Maria, Trösterin der Betrübten“, der Hauptpatronin der Stadt und des Landes Luxemburg.

[17] Vgl. „Marialis cultus“ Nr. 7.

[18] Wir folgen den Angaben bei Kleinheyer; für den östlichen Bereich vgl. auch G. Larentzakis, Art. Feste III. Liturgie Ost, in Marienlexikon Bd. 2, St. Ottilien 1989, 465f. Vgl. auch A. Adam, Das Kirchenjahr mitfeiern, Freiburg 1980, 172-182. Für Details immer noch unentbehrlich ist J. Pascher, Das Liturgische Jahr, München 1963, 611-659

[19] So notiert die Pilgerin Egeria, die Ende des 4. Jh. in das Heilige Land reiste, vgl. Egeria, Itinerarium = Reisebericht, Freiburg u.a. 1995 (Fontes Christiani 20), Nr. 31,1.

[20] Das Protoevangelium ist (in Auszügen) leicht erreichbar in: Evangelia infantiae apocrypha = Apokryphe Kindheitsevangelien, Freiburg 1995 (Fontes Christiani 18), 95-145.

[21] So begründet es Papst Paul VI. in „Marialis cultus“ Nr. 8.

[22] Einzelheiten bei Kleinheyer, 423-425.
[23] Vgl. Kleinheyer, 421.
[24] Vgl. Adam, 117.
[25] Vgl. Kleinheyer, 422.
[26] Vgl. dazu Kleinheyer, 429-431.
[27] Vgl. H. M. Köster, Art. Merzedarier, in: Marienlexikon Bd. 4, St. Ottilien 1992, 428.
[28] An diesem nachkonziliar aufgegebenen Termin hat sich bis heute der Jugendkreuzweg erhalten.
[29] So Kleinheyer, 430.
[30] Vgl. Kommentar zur neuen Ordnung des Kirchenjahres, in: Der Römische Kalender … Hrsg. von den Liturgischen Instituten ... Trier 1969 (Nachkonziliare Dokumentation 20), 156.
[31] Vgl. ebd., 147.
[32] Vgl. Der Römische Kalender 71. Zum Streit um diese Formulierung, die von einem Diasporabischof vorgeschlagen worden war, vgl. Gottesdienst 4.1970, 141f.
[33] „Marialis cultus“ Nr. 15 und 58.

Marienbild – Frauenbild

Ein Versuch, das Wesen der Frau zu beschreiben

Dr. Ursula Bleyenberg

Das Ziel des christlichen Lebens ist die „Vergöttlichung“. Der Mensch ist dazu berufen, Gott ähnlich zu werden, d. h. er soll seine ihm vom Schöpfer gegebenen Anlagen vollkommen zur Entfaltung bringen. Zu den Anlagen gehört auch das Mann- oder Frausein. Da Selbsterkenntnis bekanntlich der „erste Weg zur Besserung“ ist, fragen wir uns hier: Was ist das Wesen der Frau? Natürlich wäre es auch interessant, nach dem Wesen des Mannes zu fragen. Da in den letzten rund 100 Jahren das Thema „Frau“ brisanter war, da die Frau für die menschliche und kirchliche Gemeinschaft von besonderer Bedeutung und diese Tagung Maria gewidmet ist, lenken wir hier den Blick auf die eine Seite. Das Ziel des Christen ist Gott, doch brauchen wir fassbare Vorbilder. Das Vorbild ist Christus, Gott, der einer von uns wurde. Gott wurde Mensch als Mann. In der Inkarnation nahm Gott auch die geschlechtliche Festlegung an. Also wird es zur Heiligung gehören, auch diese Festlegung zur Entfaltung zu bringen. Kann Christus auch Vorbild für die Frau sein? Selbstverständlich, denn hauptsächlich sind wir ja Menschen, werden Sie sagen, aber bleibt da nicht doch eine Spannung? Eine Spannung, die Gott gewollt und ergänzt hat in Maria.

Dass Maria der Frau oft als Maßstab vor Augen gehalten wurde, ist Tatsache. In der Bewertung dieser Tatsache gehen die Meinungen auseinander. Die Frage ist: Hilft die Mariengestalt, das Wesen der Frau zu erkennen, oder behindert sie deren wahre Wertschätzung, weil Maria so hoch erhaben ist, dass in ihr das Weibliche von der realen Frau zu sehr entfernt wird? Wir können hier nicht alle Stufen nachzeichnen, wie in der Seelsorge, auch in der Kunst, Maria „abgebildet“ wurde. Es sind unterschiedli-

che Schwerpunkte im Laufe der Jahrhunderte gesetzt worden. Hier soll es zuerst um die Frage gehen: Was ist vom Glaubensgut her fester Bestandteil der Gestalt Mariens als Frau? Zugrunde liegen dabei die biblischen Texte. Dann geht es um die Frage: Wie kann das Wesen der Frau überhaupt formuliert werden? Dabei werde ich die einzelnen Aussagen mit der Gestalt Mariens in Beziehung setzen.

Unser Thema ist heute von großer gesellschaftlicher Bedeutung. Vor einigen Monaten, mit Datum vom 31.5.2004, erschien ein Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“[1]. Hintergrund sind zwei Tendenzen, nämlich erstens eine Art Rivalität zwischen Mann und Frau, die durch die Betonung der tatsächlichen Benachteiligung der Frau verstärkt wird, und zweitens die Nivellierung der natürlichen geschlechtlichen Unterschiede und die damit verbundene Hervorhebung des Gender, d. h. der kulturellen Festlegung geschlechtlicher Eigenarten und Aufgaben. Demgegenüber will die Kongregation für die Glaubenslehre die „aktive(r) Zusammenarbeit von Mann und Frau bei ausdrücklicher Anerkennung ihrer Verschiedenheit“ fördern (Nr. 4). Hat man die Aufgaben der Frau früher zu sehr eingeschränkt, wird heute oft die Eigenart der Frau geleugnet. Daher ist es sehr wichtig, sich diese Eigenart und die daraus folgende Verantwortung bewusst zu machen.

Das Problem ist weniger die Gleichberechtigung – also die volle soziale Anerkennung der Frau –, als viel mehr die Erkenntnis ihrer Natur und der Geschlechterpolarität überhaupt. Es geht nicht nur darum, ob sie anerkannt wird, sondern auch ob sie erkannt wird, nicht nur, ob sie ihr Recht bekommt, sondern auch, ob sie sich selbst richtig erkennt und entfaltet. Dazu gehört dann auch das Einfordern der Rechte.

1. Naturgegebene Unterschiede zwischen Mann und Frau

Allein von der äußeren Erscheinung her, bestätigt durch physiologische Untersuchungen, sind die Unterschiede zwischen Mann und Frau offensichtlich.[2] Abgesehen von den spezifisch männlichen und weiblichen Organen sind Körperbau, Muskeln, Haut, Gehirn usw. verschieden ausgeprägt. Natürlich sind nicht an jeder Frau alle typischen Merkmale im Vollmaß zu erkennen, ebenso beim Mann. Die psychischen und geistigen Unterschiede von Frau und Mann, die durch Gehirnforschungen in den letzten Jahren immer mehr bestätigt wurden, versucht man mit Begriffspaaren wie Vernunft (intellectus) – Verstand (ratio), Nahwelt – Fernwelt, empfangend – formend[3], Zentralität – Exzentrizität, Immanenz – Transzendenz zu verdeutlichen. Die Frau lässt die Welt eher verstehend auf sich wirken (lat. intellectus); der Mann denkt mehr begrifflich (lat. ratio).[4] Er ist in seinem Verhalten und Handeln stärker zielgerichtet, „aggressiv", die Frau stärker „affektiv".[5] „Während die Frau mehr in Symbiose mit ihrer Umgebung lebt und auf die ‚Nahwelt' bezogen ist, richtet sich der Mann stärker auf die ‚Fernwelt'."[6]

Das Mann- und Frausein prägt den Menschen bis in die letzte Zelle hinein. Anschaulich wird dies z. B. durch die Tatsache, dass in jeder Zelle die geschlechtsbestimmenden Chromosomen enthalten sind, XY beim Mann und XX bei der Frau. Der Mensch lebt als Mann oder Frau. Die körperliche Eigenart der Frau ist dabei – stärker als beim Mann – ganz von ihrer potentiellen Aufgabe Mutter zu sein bestimmt. Für wen nun eine Einheit zwischen körperlicher (physisch-psychischer) Anlage und Geist/Person besteht, der wird sich in seiner Lebensgestaltung nach diesen Vorgaben ausrichten. Wer sie aber nicht als natürliche Gesetzmäßigkeit akzeptiert, der wird versuchen, seinen Körper zu ignorieren oder zu manipulieren.

2. Biblische Grundlagen

Als Nächstes möchte ich die Hl. Schrift befragen. Aufgrund des gestellten Themas möchte ich v. a. von der Frau, insoweit sie in Maria sichtbar wird, sprechen und verweise nur auf einige Aussagen über die Frau als solche. Beginnen werde ich mit dem ersten Buch des Alten Testamentes: In Gen 1,27-28a wird Mann und Frau die Aufgabe zugewiesen, die Erde „zu bevölkern und zu beherrschen“: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht ...“ Schon hier zeigt sich die Spannung zwischen Gleichwertigkeit und Verschiedenheit. Jeder ist in sich Bild Gottes und doch nur existent in der Beziehung auf den anderen/die andere und daher auch mit unterschiedlichen, sich wandelnden Positionen.

Nach Gen 2,20-24 ist Eva ausdrücklich dem Mann ebenbürtig; sie ist „Hilfe“, „Bein von meinem Bein“, wie Adam ausruft.[7] Zugleich sind Mann und Frau verschieden.

Dies wird auch an einigen Stellen in paulinischen Briefen, die oft angeführt werden, deutlich: 1 Kor 11,3-16 und Eph 5,21-33; auf Eph 5 werde ich an späterer Stelle zu sprechen kommen. Ich zitiere einige Verse aus 1 Kor 11: „Ihr sollt aber wissen, dass Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi. (V. 3) ... Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes (V. 7).“ Paulus gibt hier eine verbreitete Vorstellung einer Stufenordnung wieder, die auch die gesellschaftlichen Verhältnisse prägt und eine Unterordnung der Frau einschließt. In V. 11f wird allerdings ergänzt: „Doch im Herrn gibt es weder die Frau ohne den Mann noch den Mann ohne die Frau. Denn wie die Frau vom Mann stammt, so kommt der Mann durch die Frau zur Welt; alles aber stammt von Gott.“ Paulus sel-

ber schränkt die Über- und Unterordnung von Mann und Frau damit ein.

Wir stoßen immer wieder auf eine Gefahr: Indem die biblischen Texte sowohl über die Heilsordnung, die für alle Menschen gilt, als auch über das Zueinander der Geschlechter sprechen, kann allzu leicht die besondere Stellung Christi als göttlicher Erlöser nur auf den Mann als Repräsentanten beschränkt werden. Auch wenn jeder Mensch in gewissem Sinne Braut ist, insoweit er auf die Liebe Gottes liebend antworten soll, wurde doch die Rolle des Antwortenden, des als Geschöpf dem Schöpfer Unterworfenen allzu schnell nur der Frau zugeordnet, die dann als die dem Mann Untergeordnete erscheint. Eine deutliche Unterscheidung von symbolisch-heilsgeschichtlicher Bedeutung und gesellschaftlicher Praxis ist notwendig,[8] womit wir uns aber schwer tun. Daraus werden sich manche einseitigen Interpretationen über die Stellung der Frau erklären lassen.

Weitere Stellen im Neuen Testament sind für unser Thema von besonderem Interesse. Der Evangelist Johannes erwähnt am Anfang und am Ende Jesu öffentlichen Wirkens die „Mutter Jesu", die vermittelnd bei der Hochzeitsfeier zu Kana wirkt und ihren Sohn bis ans Kreuz begleitet. Jesus spricht sie beide Male an mit „Frau" (2,4 und 19,26). – Lukas hebt Maria (bzw. die Frauen) besonders hervor. Maria preist Gott im Magnifikat (1,46-55); Elisabeth ehrt Maria u. a. mit den Worten: „... gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen" (1,42). Simeon spricht im Tempel nur Maria, nicht Josef an. Als Jesus im Tempel von Jerusalem zurückbleibt, ist es Maria, die mit ihm redet. Lukas erzählt auch die Begebenheit der Witwe von Naim (7,11-17); er ergänzt das Gleichnis vom verlorenen Schaf mit dem der verlorenen Drachme, die eine Frau wiederfindet (15,3-10). Er erwähnt die Frauen, die Jesus begleiten und unterstützen (8,2f), und die Heilung der gekrümmten Frau (13,10-17). Außerdem findet sich nur im Lukasevangelium die Erzählung von Martha und Maria (10,38-42) und der Lobpreis durch eine Frau am Wege (11,27). Im dritten Evangelium wird so eine besondere Hochschätzung der

Mutter Jesu und auch ein besonderes Interesse an den Frauen in seinem Umfeld deutlich. Dem entspricht, dass Maria mit den anderen Frauen ausdrücklich beim Pfingstgeschehen erwähnt wird (Apg 1,14; 2,1).
Aus dem Neuen Testament erfahren wir also, dass Maria die jungfräuliche Mutter Gottes wird; ihre Lebensaufgabe ist das Muttersein. Sie lebt mit einem Mann zusammen, d. h. sie lebt für bestimmte Personen, in einer Bezogenheit auf andere, auf die Familie. Später, nach der Auferstehung, lebt sie für die, die Freunde ihres Sohnes sind. Sie nimmt also Anteil an dem Werk ihres Sohnes und ist offen für andere Menschen über den rein familiären Bereich hinaus.
In diesen wenigen Feststellungen sind bereits eine Reihe wesentlicher Aussagen enthalten, z. B. dass Maria beide Grundlebensformen verbindet: Das Verheiratetsein und damit verbunden das (leibliche) Muttersein und das Jungfrausein. Ich kann an dieser Stelle nicht genauer auf die Zuordnung der beiden Grundlebensformen eingehen und möchte nur soviel sagen: Das Ehefrau- und Muttersein schließt nicht aus, mit Gott aufs Tiefste verbunden zu sein, sondern ist ein besonderer Weg dorthin. Umgekehrt schließt das Jungfrausein die Widmung an eine Familie und darüber hinaus an andere nicht aus. Das Eine kann nicht ohne die Haltung des Anderen gelebt werden. Immer geht es um ein bedingungsloses Sich-öffnen gegenüber Gott und anderen Menschen.
Maria ist tiefer mit dem Gottmenschen Jesus verbunden und in Ihm auch mit allen Menschen. Sie wird gefragt, ob sie bei der Menschwerdung „mithelfen“ will. Gerade die Menschwerdung kann sie – weil Frau – in besonderer Weise mit „bewirken“. Sie ist die besondere, einmalige Frau, weil sie freiwillig die Mutter des Gottmenschen wird. Maria „offenbart“ als die Gottesmutter über die Frau, dass sie dem Göttlichen Aufnahme, einen Raum, eine Wohnung schaffen kann, in ihrem Inneren, in anderen Menschen, auch in der rein materiellen Schöpfung. Deutlich wird dies v. a. in der Typologie der Alten Kirche von dem „neuen

Adam“ und der „neuen Eva“. Maria ist für Irenäus von Lyon die „Ursache des Heils“[9]; aus ihr wird die neue Menschheit der Glaubenden, der Erlösten geboren.

3. Maria und die Frau im 20. Jahrhundert

Nun möchte ich einen Blick auf die Wertung werfen, die Maria als Ideal für die Frau von verschiedenen Seiten aus erfuhr. Die Dichterin Gertrud von Le Fort (1876-1971) fragt nach dem metaphysischen Wesen der Frau. Sie beschreibt deren Berufung kurzgefasst folgendermaßen: Die Frau ist *Virgo*/Jungfrau in ihrer Beziehung zu Gott, *Sponsa/*Braut in ihrer Beziehung zum Mann und *Mater/*Mutter in ihrer Beziehung zum Kind.[10] Jede Frau ist dazu geschaffen, alle drei Dimensionen zu verwirklichen, auf geistige und je nachdem auch auf leibliche Weise.
Jedes Sein ist nach der Auffassung von Gertrud von Le Fort zugleich eine Botschaft, ein Symbol, d. h. ein Zeichen, das auf eine unsichtbare Wirklichkeit hinweist.[11] Zu der Botschaft der Frau gehört: a) Der Mensch ist dazu berufen, Gottes Gegenüber zu sein, ganz auf ihn bezogen zu leben; diese Berufung macht seine Würde letztlich aus. Symbolisiert wird sie in der Jungfräulichkeit, nicht nur der Frau, können wir ergänzen, sondern auch des Mannes. Die Jungfräulichkeit zeigt die Unverfügbarkeit jeder menschlichen Person. – b) Die Brautschaft bezeichnet für Gertrud von le Fort die Beziehung der Frau zum Mann. Wir können auch ergänzen: Die Beziehung des Mannes als Bräutigam zur Frau. Diese Beziehung ist Bild für die Liebe, zu der jeder Mensch berufen ist: „Partner Gottes“ zu sein, von Ihm empfangend, Ihm aber auch gebend, entsprechend der geschöpflichen Anlagen, die der Schöpfer in ihn hineingelegt hat, damit er sie in Freiheit für Gott entfalte. Partner ist der Mensch aber auch für andere Menschen, die Austausch und Gemeinschaft der Liebe suchen, in der Ehe und in vielen anderen menschlichen Beziehungen. – c) Das Muttersein schließlich weist auf die wichtige Dimension hin, dass der Mensch sich in Dienst stellt für neues

Leben, für Wachstum im anderen Menschen. Das umschließt nicht nur die leibliche Mutter- (und Vater)schaft, sondern auch die geistige, die sich in allem sozialen, erzieherischen, pastoralen Tun, das nicht auf bestimmte Berufsgruppen beschränkt ist, äußert.[12] Es ist zugleich ein Dienst für Gott. Im Zentrum finden wir, als Grunddimension in der Beziehung zwischen Gott und Mensch und zwischen Mensch und Mensch das Sein als Braut und Bräutigam, welches das „Nehmen“ (vgl. die Jungfräulichkeit) und „Geben“ (vgl. das Mutter- und Vatersein) der Liebe verbindet.

Le Fort sieht in Maria ein Symbol des Weiblichen, als Jungfrau und Mutter, aber auch noch mehr. Sie ist Repräsentantin der Menschheit, sie ist „die Hingebungsgewalt des Kosmos in Gestalt der bräutlichen Frau“[13]. Mit der „Hingebungsgewalt“ ist nicht nur ein passives Ausgeliefertsein gemeint, sondern Liebe, die sich freiwillig dem Geliebten zur Mitarbeit anbietet. Was für Gertrud von Le Fort zur Symbolhaftigkeit der Frau gehört, wird durch Maria in ihrer Aufgabe in der Geschichte des Heils nicht nur besonders verdeutlicht, sondern sie praktiziert es auch im höchsten Maße. Es erfüllt sich in ihr. Sie „hilft“ Gott in entscheidenden Phasen der Heilsgeschichte, auch wenn er es natürlich streng genommen nicht nötig hätte. Maria hat sich immer als „Hilfe“ zur Verfügung gestellt, nicht nur bei der Menschwerdung des Gottessohnes, auch als Begleitung Jesu während seines Lebens und nachher im Leib seiner Kirche.

Nach der kurzen Darstellung der Aussagen aus der Hl. Schrift und der Hinzunahme der Begrifflichkeit von Le Fort möchte ich Folgendes festhalten: Maria verkündet durch ihr Leben, was jede Frau in symbolischer Weise durch ihr Frausein verkündet, die „Hingebungsgewalt“ der Geschöpfe, die Gott selbst in die Welt hineinholt. Die Offenheit zu Gott, die richtig verstandene Partnerschaft und die Mitarbeit am Schöpfungs- und Heilswirken Gottes werden nicht nur angedeutet, sondern sie geschehen in Maria in vollendeter Weise, neben ihrem Sohn, dem vollkommenen Menschen Jesus Christus. Maria ist damit die

Orientierungsfigur, das Urbild, von dem man umgekehrt auch auf das Wesen der Frau und die in ihr liegende Symbolik schließen kann. Sie hat weitgehend ein normales Leben geführt, verbindet aber auch verschiedene Lebensweisen, die sich sonst nicht verbinden lassen. Dadurch hat sie jeder Frau etwas zu sagen. Wäre sie z. B. nur unbekannt geblieben während ihres Lebens, hätte sie mit Frauen, die in der Öffentlichkeit stehen, weniger gemeinsam. Aber sie war die hoch geschätzte Mutter einer der bekanntesten (und umstrittensten) Persönlichkeiten ihrer Zeit. Wäre Josef nach ihr gestorben (aus den biblischen Quellen ergibt sich notwendig das Gegenteil), könnte sie den Witwen nicht so deutlich Vorbild sein usw. Ihr Lebenslauf ermöglicht auf providentielle Weise, als Vorbild aller Lebensformen genommen werden zu können.

Bevor ich weiter auf die Typologie Mariens eingehe, ein Blick auf andere Reaktionen im 20. Jahrhundert. Für Edith Stein (1891-1942), deren Sicht im Wesentlichen mit der von Le Fort übereinstimmt, verkörpert Maria „die primäre Hinordnung jeder Frau auf Christus und ihre Berufung zur geistig-geistlichen Mutterschaft; in dieser Hinordnung liegt die Würde der Frau begründet“[14]. Als Phänomenologin schließt sie von der Erfahrung und Beobachtung auf das Wesen der Frau, nach dem scholastischen Satz: „anima forma corporis“, die Seele ist die (prägende) Form des Körpers.[15] In einem Vortrag sagt sie 1932: „Der primäre Beruf der Frau ist Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft, der Mann ist ihr dafür als Beschützer gegeben ... Bei der Frau (treten hervor) die Fähigkeiten, um Werdendes und Wachsendes zu bewahren, zu behüten und in der Entfaltung zu fördern: darum die Gabe, körperlich eng gebunden zu leben und in Ruhe Kräfte zu sammeln, andererseits Schmerzen zu ertragen, zu entbehren, sich anzupassen; seelisch die Einstellung auf das Konkrete, Individuelle und Persönliche, die Fähigkeit, es in seiner Eigenart zu erfassen und sich ihr anzupassen, das Verlangen, ihr zur Entfaltung zu verhelfen.“[16] Wie Gertrud von Le Fort betont sie als Wesenszug der Frau die Mütterlichkeit: „Als die

weibliche Seelengestalt herausgestellt habe ich die Mütterlichkeit. Sie ist nicht an die leibhafte Mutterschaft gebunden. Wir dürfen nicht von dieser Mütterlichkeit loskommen, wo immer wir stehen. Die Krankheit der Zeit ist darauf zurückzuführen, dass nicht mehr Mütterlichkeit da ist.“[17] Diese Aussage von Edith Stein vor 74 Jahren kann auch heute zu denken geben.

In den Werken von Edith Stein findet man auch widersprüchliche Aussagen über die Aufgabe der Frau. Sie betont die Gleichwertigkeit von Mann und Frau, legt aber manchmal die Frau zu sehr auf bestimmte Aufgaben fest. Sie sagt z. B.: „Der Leib der Frau ist dazu gebildet, mit einem anderen ‚ein Fleisch zu sein‘ und neues Menschenleben in sich zu nähren. Dem entspricht es, dass die Seele der Frau darauf angelegt ist, einem Haupt untertan zu sein in dienstbereitem Gehorsam und zugleich seine feste Stütze zu sein, wie ein wohldisziplinierter Körper dem Geist, der ihn beseelt, gefügiges Werkzeug ist, aber auch eine Quelle der Kraft für ihn ist und ihm seine feste Stellung in der äußeren Welt gibt.“[18] Eine gewisse Zuordnung von Mann und Frau als Haupt und Leib in einem organischen Ganzen ist berechtigt. Biblische Texte benutzen dieses Bild. Aber sind der „dienstbereite Gehorsam“ und das „gefügige Werkzeug“ wirklich erstrebenswert? Die Zuordnung von naturgegebenen Anlagen (insoweit man sie überhaupt erkennen kann), die bei jedem Menschen auch noch unterschiedlich sind, zu bestimmten Tätigkeiten ist immer ein schwieriges Unterfangen. So erklären sich die Misstöne bei E. Stein wohl dadurch, dass sie als Phänomenologin die Wirklichkeit zu fassen versucht und nicht ständig unterscheidet, was am Erscheinungsbild der Frau in ihrer Zeit naturbedingt und was gesellschaftsbedingt ist. Dennoch hat sie entscheidend zu einer Gleichberechtigung und Erkenntnis beigetragen.[19]

Sie hat die Einheit zwischen Seele und Leib vertreten, die heute oft geleugnet wird. Maßgebend für eine Position, die eine Trennung setzt zwischen Körper und Geist, ist Simone de Beauvoir. Für sie ist der Mensch nicht durch seine Natur bestimmt, sondern die Frau schafft sich selbst ihr Wesen in Freiheit.[20] So sagt de

Beauvoir: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.“[21] Diese Überzeugung klingt heute nach im vom Begriff des „Gender“ bestimmten Frauenbild, das von keinem natürlich gegebenen Wesen von Mann und Frau ausgeht, sondern die Unterschiede nur gesellschaftlich erklärt. Die Frau sei – so de Beauvoir – von Natur aus durch Schwangerschaft und allem, was damit zusammenhängt, benachteiligt. Die Fähigkeit zur Mutterschaft wird als Beeinträchtigung der Frau im Unterschied zum Mann empfunden, die die Frau aber nicht zu akzeptieren bräuchte. Sie könnte sich davon soweit wie möglich befreien, unter anderem durch die Abtreibung. Offensichtlich wird dabei nicht nur eine schöpfungstheologisch begründete Natur der Frau abgelehnt, sondern auch die biologisch gegebenen Tatsachen. Anstatt in der Fähigkeit, zum Entstehen neuen Lebens beizutragen, einen Reichtum zu sehen, ist diese ein Hindernis, das soweit wie möglich reduziert werden muss. Sexualität ist dabei nicht mehr Ausdruck der Liebe, sondern eher eine naturgegebene Notwendigkeit, deren „Folgen“ man im Griff behalten will. Ein Kind der idealistischen, subjektivistischen Philosophie ist die freie Bestimmung über den Körper. Er wird quasi aufgelöst und neu installiert.[22] In Maria feiern wir die Menschwerdung Gottes, der den menschlichen Leib zu einer unerhörten Würde erhoben hat. Weigern sich heute viele, die Würde des Leibes – als Spiegel der Seele – zu akzeptieren, so hält uns Maria gerade diese Würde vor Augen. – Marienverehrung ist für de Beauvoir „Der höchste Sieg der Männlichkeit“[23]. Sie erkennt dabei nicht, dass Maria letztlich Gott in Christus dient und dass der Dienst Ausdruck der freien Zuwendung in Liebe ist, die Christus selbst vorlebt.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts entfalteten sich unterschiedliche Richtungen im Feminismus. Oft wird darin das Weibliche, das Muttersein Gottes betont.[24] Maria ist (z. B. für Mary Daly) die domestizierte, die gebändigte Muttergöttin früherer Kulturen.[25] oder sie „offenbart uns die ‚weibliche‘ Dimension Gottes“[26], was nicht ganz falsch ist, aber dabei wird Maria ihre Bedeutung

als Mutter des menschgewordenen Gottes und als Person genommen, während Gott selbst schnell allzu menschlich betrachtet wird.[27] Die Wahrheiten der Unbefleckten Empfängnis, der Gottesmutterschaft, der Jungfräulichkeit und der leiblichen Aufnahme in den Himmel werden in wesentlichen Teilen von feministischer Theologie umgedeutet oder gar nicht akzeptiert.[28] Im Zuge der Verschiebung der Frauenfrage auf die Frage nach der Geschlechterdifferenz scheint mir die feministische Theologie an Kraft zu verlieren.

4. Maria und die Frau in „Mulieris Dignitatem“

Neben den angeführten Abwegen in der Erkenntnis des spezifischen Wesens der Frau möchte ich nun anhand des Apostolischen Schreibens *Mulieris Dignitatem* (= Von der Würde der Frau) vom 15.8.1988 auf den Beitrag von Johannes Paul II. eingehen. Ich folge dabei den Gedanken der „Meditation“, wie Johannes Paul II. seine Ausführungen selbst bezeichnet (vgl. Nr. 2) und werde sie an einigen Stellen ergänzen. Er stellt darin die Frage nach der Aufgabe der Frau in Kirche und Gesellschaft, zuerst aus einer übergeordneten Perspektive: „Es geht darum, den Grund und die Folgen der Entscheidung des Schöpfers zu verstehen, dass der Mensch immer nur als Frau oder als Mann existiert. Erst von diesen Grundlagen her, die ein tiefes Erfassen von Würde und Berufung der Frau erlauben, ist es überhaupt möglich, von ihrer aktiven Stellung in Kirche und Gesellschaft zu sprechen“ (Nr.1). Was besagt die geschlechtliche Ausrichtung des Menschen, der nur als Mann oder Frau existiert, und hilft uns bei dieser Frage Maria weiter?
Die Unterschiedenheit der Geschlechter, in Mann und Frau, ist ein deutliches Zeichen der dreifaltigen Liebe der göttlichen Personen. Der Mensch ist dazu berufen, seinen Schöpfer und Erlöser darin nachzuahmen, eine „aufrichtige Hingabe seiner selbst“[29] zu leben. Johannes Paul II. spricht (in Anlehnung an Gertrud von Le Fort) von diesem „bräutlichen Charakter der

Beziehung zwischen den Personen“, der sich für den Christen konkretisiert in der Ehe oder der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Beide Grundlebensformen werden besonders deutlich repräsentiert durch Maria, die Jungfrau und Mutter (Nr. 7) und Ehefrau.
Johannes Paul II. betrachtet das Wesen der Frau vom Geheimnis Christi und Mariens aus und nennt dabei einige wesentliche Punkte:

a) Die Mutterschaft Mariens als deutlichste Form der Gottverbundenheit

„Die Frau befindet sich am Herzen dieses Heilsereignisses“, nämlich dem „endgültigen Höhepunkt der Selbstoffenbarung Gottes an die Menschheit“ in der Menschwerdung (Nr. 3). „Maria erlangt auf diese Weise eine solche Verbundenheit mit Gott, dass sämtliche Erwartungen des menschlichen Geistes übertroffen werden.“ In dieser Verbundenheit besteht ihre besondere Würde, die nur in dieser leib-seelischen Einheit möglich ist, weil sie Frau ist. Es ist eine Verbundenheit zwischen Mutter und Gottessohn, die nicht nur rein körperlich ist, sondern personal und sie ist wirklich „Gottesmutter“ (Nr. 4). Die Verbundenheit mit Gott macht letztlich die Berufung des Menschen aus, denn der Mensch ist geschaffen, um mit Gott zusammenzuleben. Maria als Gottesmutter hat die höchste Weise der Verbundenheit erreicht. Der Papst sieht in der Gnadenfülle Mariens bei der Verkündigung „zugleich die Fülle der Vollkommenheit all dessen, ‚was kennzeichnend für die Frau ist‘, was ‚das typisch Frauliche ist‘. Wir befinden uns hier gewissermaßen am Höhepunkt und beim Urbild der personalen Würde der Frau“ (Nr. 5). Und worin besteht diese Würde? Jede Frau weist darauf hin, dass das Ziel des Menschen die Heiligkeit, die höchste Einheit mit Gott, ist. Ebenso, dass er dazu berufen ist, Gott in sich wirken zu lassen und dem neuen göttlichen Leben so Raum zu schaffen.

b) Die Gleichwertigkeit von Mann und Frau

Im Alten Testament hat Gott immer Männer auserwählt als Stellvertreter des Volkes, mit dem er seinen Bund schließen oder erneuern will. Doch im Neuen Testament ist Maria diejenige, die das stellvertretende „Ja" spricht (Nr. 11). Die in Gen 3,15 vorausgesagte Erlösung, dass der Nachkomme der Frau der Schlange den Kopf zertreten werde, findet ihre Erfüllung in der höchsten Weise des Bundesschlusses, nämlich in der Aufnahme der menschlichen Natur in die Dreifaltigkeit (in Christus). Dieser Neue Bund war es, auf den die Geschichte der Welt und des Gottesvolkes hinstrebte, und dieser höhere Bund wird geschlossen mittels einer Frau. Johannes Paul II. deutet diese Tatsache nicht so, als ob die Frau die bessere Stellvertreterin oder der Gipfel wäre. Er sieht darin vielmehr eine Bekräftigung der neuen Wirklichkeit in der Kirche, dass es „‚in Christus' ‚nicht mehr Mann und Frau gibt'". Die Unterschiedenheit ist nicht mehr allgegenwärtig. Entscheidend ist die Haltung des Menschen, der Person. Zu ihr gehört dann jeweils die geschlechtliche Eigenart. Mann und Frau sind gut; die Güte der erlösten Schöpfung wird wieder deutlich. Die Betrachtung von Würde und Berufung der Frau in MD führt u. a. zu der Aussage: „In Maria entdeckt Eva wieder, was die wahre Würde der Frau, des fraulichen Menschseins ist" (Nr. 11). Das Große, das Gott an ihr getan habe, meine nicht nur Gott selbst, der in ihr Mensch wird, sondern auch die volle, erlöste Erkenntnis des eigentlichen Wertes der Frau, nämlich wie der Mann zur Freundschaft mit Gott berufen zu sein. Wie man sieht, wird hier besonders die Gleichrangigkeit von Mann und Frau betont.

Im Zusammenhang mit der Erzählung über die Ehebrecherin in Joh 8 ist wiederum von dem Zueinander zwischen den Geschlechtern die Rede. Mann und Frau sind gegenseitig dafür verantwortlich, den anderen als Person zu würdigen. Dafür muss die Frau „selbst als für sich verantwortliches Subjekt" handeln und darf sich nicht nur dem Mann überlassen (Nr. 14).[30] Dann

kann sie in ihrer Würde zusammen mit dem Mann im Heilswerk Gottes mitwirken.

c) Das Muttersein

Im VI. Kapitel geht Johannes Paul II. wieder genauer auf die Eigenart der Frau ein. Er nennt Grundzüge der Mutterschaft als Berufung der Frau, insoweit sie durch die Naturwissenschaften erforscht sind (Nr. 18). Die Frau hat naturgemäß einen besonderen Anteil an der gemeinsamen Elternschaft, aus der dem Mann „eine besondere Schuldverpflichtung gegenüber der Frau erwächst". Erst im nächsten Schritt kommt Johannes Paul auf Maria zu sprechen: „Seinen Höhepunkt findet das biblische Urbild der ‚Frau' in der Mutterschaft der Gottesmutter ... in ihr, in ihrem mütterlichen ‚Fiat' ... stiftet Gott einen Neuen Bund mit der Menschheit" (Nr. 19). Die natürliche Erkenntnis zeigt bereits die Anlage der Frau, zum Entstehen einer Person durch die Hingabe ihrer selbst beizutragen. Das zeigt die unvoreingenommene Erfahrung und Reflexion. Aber das Schauen auf Maria eröffnet, dass dieses natürliche Geschehen eine tiefere Bedeutung im Licht des Bundes Gottes mit den Menschen erhält: Die Frau bringt einen Menschen zur Welt, der berufen ist, Kind Gottes zu werden.[31] Die Empfängnis eines Kindes soll die Verwirklichung der Berufung sein, in Liebe einen Menschen zur Welt zu bringen, der gleichzeitig unendlich von Gott geliebt und erlöst ist. Dass die Würde der Frau nicht davon abhängt, ob sie Kinder geboren hat, brauche ich nicht zu betonen.

d) Jungfräulichkeit

Die Fruchtbarkeit liegt v. a. in der „Mutterschaft ‚nach dem Geist' (vgl. Röm 8, 4)" (Nr. 21). Auch die Jungfräulichkeit wird nach den Ausführungen von Johannes Paul II. durch Maria deutlicher. Die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ist am Anfang der Kirche „eine unbestreitbare Neuheit, die unmittelbar

mit der Menschwerdung Gottes zusammenhängt ... Maria ist die erste Person, in der sich dieses neue Bewusstsein (d. h. die Erwartung des ewigen Reiches) offenbart hat ...“ (Nr. 20). Maria gewinnt hier eine besondere Vorbildfunktion. Sie ist nicht nur Mutter, wie vor ihr die Frauen Mutter waren; sie ist als Jungfrau Mutter. Dabei eröffnet Maria eine neue Dimension der bestehenden Wirklichkeit, nämlich dass die Erlösung die natürliche Realität der Mutterschaft (und Vaterschaft) integriert. Damit erhellt sie allerdings auch die natürliche Mutterschaft (und Vaterschaft), die gerade auf dem Hintergrund der Weihe Mariens, einer ausschließlichen Hingabe, in ihr zur Gottesmutterschaft wird. Diese ausschließliche Hingabe, wie Maria und ihr Sohn Jesus sie lebten, wurde vom Beginn der Kirche an zum Vorbild für viele Christen. Der Papst überträgt die Bedeutung des Wirkens des göttlichen Geistes bei der Verkündigung auf die Bedeutung des Geistes bei der Jungfräulichkeit: „Durch das Wirken des Heiligen Geistes wird sie ‚ein Geist‘ mit Christus, dem Bräutigam.“ Die Hingabe in der Ehelosigkeit ist für Johannes Paul II. eine andere Weise, die „bräutliche Liebe“, also den Wunsch nach freier Hingabe an eine andere Person, zu leben. Hier ist diese Person Christus selbst.

Johannes Paul II. überträgt nun diese Mütterlichkeit auf die Kirche. Die Kirche ist Mutter und Jungfrau nach dem Vorbild Mariens. Johannes Paul II. zitiert dazu (in Nr. 22) die Dogmatische Konstitution des 2. Vatikanums über die Kirche, Lumen Gentium, Nr. 64: „Nun aber wird die Kirche, indem sie Marias geheimnisvolle Heiligkeit betrachtet, ihre Liebe nachahmt und den Willen des Vaters treu erfüllt, durch die gläubige Annahme des Wortes Gottes auch selbst Mutter ... Auch sie ist Jungfrau ... in Nachahmung der Mutter ihres Herrn ...“ Der Papst fügt erläuternd an: „In Maria findet dies seine vollkommenste Erfüllung“ und kurz darauf unterstreicht er: „Das Konzil hat bekräftigt, dass sich das Geheimnis der Kirche, ihre Wirklichkeit, ihre wesentliche Lebenskraft, ohne den Bezug auf die Gottesmutter unmöglich begreifen lässt.“ Maria ist Urbild der Kirche, indem sie voll

erfüllt, wozu jede Frau berufen ist, die wiederum als Gläubige selber Kirche verwirklicht. Die Würde der Frau gründet nicht nur in ihrem Personsein, sondern in ihrer fraulichen Begabung und Berufung. Analoges ließe sich von der Würde und der Berufung des Mannes sagen, was aber den Rahmen dieses Vortrags sprengen würde.

Nach der Betonung von Mutterschaft und Jungfräulichkeit als zwei Grunddimensionen des Lebens der Frau behandelt Johannes Paul II. in einer tiefen, wenn auch knappen Auslegung von Eph 5, 23-32 das Besondere des Eheverständnisses des Neuen Bundes. Wenn Paulus auch von der Unterordnung der Kirche unter Christus spricht, ist doch die „‚Unterordnung' in der Beziehung Gatte – Gattin nicht einseitig, sondern gegenseitig" (Nr. 24). Diese gegenseitige Unterordnung sieht er darin begründet, dass Mann und Frau berufen sind, in der Kirche die Rolle der Braut gegenüber Christus, dem Bräutigam, einzunehmen (vgl. Nr. 25). Eine leitende Rolle des Mannes pervertiert ihren Sinn, wenn der Mann seine eigene völlige Abhängigkeit von Gott aus dem Auge verliert. „Gerade weil die göttliche Liebe Christi die Liebe eines Bräutigams ist, wird sie zum Vorbild und Beispiel jeder menschlichen Liebe, insbesondere aber der Liebe der Männer" (Nr. 25). Eine „Überordnung" – möchte ich ergänzen – könnte der Mann nur in dem Maß aus Eph 5 ableiten, als er gleichzeitig auch die bedingungslose Liebe des Erlösers und Hirten bereit ist zu leben, „wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat" (V. 25). Der gesellschaftliche Status Quo der damaligen Zeit spricht aus Eph 5; die Darstellung birgt aber bereits eine Vertiefung und eine Korrektur damaliger Verhältnisse in sich. Das Verhältnis von Mann und Frau wird jetzt von der Liebe Christi geprägt sein können und müssen. So gewinnt auch das Bild von der Unterordnung eine andere, tiefere Bedeutung.

Jede Art von Autorität in der Kirche wird gemessen an Christus selbst. Leiten bedeutet immer dienen, in Liebe. Auch wenn der Papst bemerkenswerter Weise von gegenseitiger Unterordnung

spricht, bleibt doch die Tatsache, dass die Weihe dem Mann vorbehalten ist. Doch diese Beschränkung liegt nicht in einer höheren Autorität des Mannes o. ä. begründet, sondern in der natürlichen Symbolhaftigkeit der Geschlechter, die noch deutlicher herausgearbeitet werden sollte. Außerdem sind natürlich biblische Argumente und die Tradition für die Einschränkung des Weihesakramentes auf den Mann maßgebend: Christus hat keine Frau unter seine Apostel gewählt; der Geweihte repräsentiert Christus selbst, der Mann ist, und die Kirche hat die Jahrhunderte hindurch die Offenbarung gleich gedeutet. Ein Weg, die Praxis der katholischen Kirche verständlicher zu machen, ist gerade die Betrachtung der Gestalt Mariens, die auch auf die Aufgabe der Frau in der Kirche Licht wirft.

Durch Maria wird gerade deutlich, dass die Heiligkeit im christlichen Leben und in der Kirche dem Amt übergeordnet ist. In der Hierarchie der Heiligkeit geht Maria „allen auf dem Weg der Heiligkeit voran“ (Nr. 27). In einer Anmerkung wird aus einer Ansprache von Johannes Paul II. 1987 zitiert: „Maria, die Makellose, hat den Vortritt vor jedem anderen, selbstverständlich auch vor Petrus und den Aposteln ... auch, weil ihr dreifaches Amt auf nichts anderes abzielt als darauf, die Kirche nach jenem Ideal der Heiligkeit zu formen, das in Maria bereits vorgeformt und vorgestaltet ist“ (Anm. 55). Heiligkeit und Amt – beide sind notwendig und einander zugeordnet; in gewisser Weise ist das Eine wichtiger als das Andere, das Andere notwendiger. Diese Unterschiedenheit und Bezogenheit ist analog auch im Verhältnis von Mann und Frau vorhanden.

Nach „Mulieris Dignitatem“ ist Maria das Modell für die Frau. Gleichzeitig ist aber von Maria immer nur an einzelnen Stellen die Rede. Die „Meditation“ des Papstes wird begleitet vom Blick auf Maria, aber sie fußt völlig auf biblischen Texten, die uns auch in anderen Frauengestalten ein Vorbild vor Augen stellen. Der Typos, das erfüllte Urbild, liegt dabei in Maria.

5. „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“

Ich erwähnte bereits das Schreiben der Glaubenskongregation „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“ vom 31.5. diesen Jahres.
In dem Kapitel „Die Aktualität der fraulichen Werte im Leben der Gesellschaft“ ist vom „Genius der Frau“[32] die Rede. Nach der Darstellung der relationalen Natur des Menschen[33] wird von der Frau ausgesagt: Sie bewahre „die tiefgründige Intuition, dass das Beste ihres Lebens darin besteht, sich für das Wohl des anderen einzusetzen, für sein Wachstum, für seinen Schutz ... Die gelebte oder potentielle Fähigkeit zur Mutterschaft ist eine Wirklichkeit, die die weibliche Persönlichkeit zutiefst prägt ... Sie entfaltet in ihr den Sinn und die Ehrfurcht gegenüber dem Konkreten, das sich den Abstraktionen entgegenstellt, die für das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft oft tödlich sind. Schließlich besitzt die Frau auch in den aussichtslosesten Situationen … eine einzigartige Fähigkeit, in den Widerwärtigkeiten standzuhalten, in extremen Umständen das Leben noch möglich zu machen, einen festen Sinn für die Zukunft zu bewahren und durch Tränen an den Preis jedes Menschenlebens zu erinnern“ (Nr. 13). Die Aufgabe der Frau bestehe nun darin: „Nur weil die Frauen spontaner mit den genannten Werten übereinstimmen, können sie ein Aufruf und ein bevorzugtes Zeichen für diese Werte sein“ (Nr. 14). Es handelt sich dabei aber nicht um eine Fähigkeit, die nur die Frau besitzen kann. Jeder Mensch sei „dazu bestimmt, ‚für den anderen‘ da zu sein … In dieser Perspektive ist das, was man ‚Fraulichkeit‘ nennt, mehr als ein bloßes Attribut des weiblichen Geschlechts. Der Ausdruck beschreibt nämlich die grundlegende Fähigkeit des Menschen, für den anderen und dank des anderen zu leben.“ Hier wird eine moralische Ebene angesprochen. Letztlich geht es bei männlichen und weiblichen Fähigkeiten um Tugenden, um die sich jeder Mensch bemühen kann. Die Frau

findet ihr Vorbild auch nicht nur in Maria, der Mann nicht nur in Christus.
In dem neuen Schreiben wird eindeutig und vielfach Maria als Bezugspunkt, Lehrerin, Vorbild und Zeugin dargestellt, vor allem im Titel von Kapitel IV.: „Die Aktualität der fraulichen Werte im Leben der Kirche." Das Bild des Spiegels verdeutlicht die Rolle der Gottesmutter in der Kirche. „Daraus ergibt sich, dass die erste Aufgabe der Kirche darin besteht, in der Gegenwart dieses Mysteriums der Liebe Gottes zu bleiben, das in Jesus Christus offenbar wurde, es zu betrachten und zu feiern. In dieser Hinsicht ist Maria in der Kirche der grundlegende Bezugspunkt. Man könnte mit einer Metapher sagen, dass Maria der Kirche den Spiegel reicht, in dem sie ihre eigene Identität erkennen soll, aber auch die Einstellungen des Herzens, die Haltungen und die Taten, die Gott von ihr erwartet" (Nr. 15). Im Folgenden werden einzelne Facetten des Vorbildes in Maria entfaltet: der Glaube, der demütige, liebende Gehorsam, das Ausharren, die Vertrautheit mit Christus, der Lobpreis, die Liebe; ich greife hier nur einige Stichwörter heraus. Diese Haltungen werden nun nicht auf die Frau übertragen, sondern auf die Kirche, auf alle Gläubigen, und es wird betont, dass „in Jesus und durch Jesus ... diese Haltungen zur Berufung eines jeden Getauften" werden (Nr. 16). Erst danach folgt die Aussage: Es „zeichnet sich die Frau dadurch aus, dass sie diese Haltungen mit besonderer Intensität und Natürlichkeit lebt. So erfüllen die Frauen eine Rolle von größter Wichtigkeit im kirchlichen Leben. Sie rufen allen Getauften diese Haltungen in Erinnerung und tragen auf einzigartige Weise dazu bei, das wahre Antlitz der Kirche, der Braut Christi und der Mutter der Gläubigen, zu offenbaren." Die Frauen haben also die Rolle, die Berufung, alle an Wichtiges zu erinnern, die Bedeutung Marias als Spiegel in ihrem Umfeld fortzusetzen. Bei der ekklesiologischen Betrachtungsweise Mariens in diesem Schreiben erscheint sie als Vorbild für Mann und Frau. Entsprechend der Absicht, das Mit- und nicht Gegeneinander von Mann und Frau zu betonen, wird Maria hier

stärker als in „Mulieris Dignitatem“ auch in ihrer Vorbildlichkeit für jeden Gläubigen gesehen.

6. Die Bedeutung des Vaters

Die Emanzipationsbewegung, die vor rund hundert Jahren begonnen hat, hat in ihren feministischen, übersteigerten Formen bereits auf das Selbstverständnis des Mannes gewirkt. Nicht nur, was die Frau ist, wird unklarer, auch was eigentlich „typisch Mann“ ist und sein darf. Stimmen werden lauter, die von der Krise des männlichen Geschlechtes sprechen. Männer fühlen sich überflüssig oder sind einfach nicht mehr da, in der Familie, in der Erziehung. Vielleicht sollte man sich auch darüber mehr Gedanken machen. Was sind Wesen und Berufung des Mannes, orientiert an Christus? Eine Variante der fehlenden Vaterfigur möchte ich anhand eines kürzlich verfilmten Romans vorstellen, den Roman „Blueprint Blaupause“ von Charlotte Kerner: Die berühmte Pianistin Iris Sellin lässt sich selbst klonen, da sie an MS erkrankt ist und in einer gleichbegabten Tochter weiterleben will. Das kleine Mädchen Siri (die Umkehrung des Namens der Mutter) kommt zur Welt und entwickelt sich zuerst planmäßig. Doch mit zunehmender Reife zerbricht es fast an dem Gedanken, keinen Vater zu haben. Warum? Sie ist aus einem kompletten Erbgut entstanden und entwickelt sich, besitzt tatsächlich eine ebenfalls außergewöhnliche musikalische Begabung. Siri spürt nicht nur die übersteigerte Darstellung der allmächtig bestimmenden Mutter, die ihr Kind genau nach ihren Vorstellungen wachsen sehen will. Sie spürt noch mehr: die absolute Hybris eines Menschen, der nicht akzeptiert, dass er von einem anderen, dass er von Liebe abhängig ist. Siri wirft ihrer „Mutter“ immer wieder vor, dass sie lieblos nur an sich selber denke.
Hier zeigt sich, was zur Natur des Menschen dazugehört: Er ist durch die Beziehung von Menschen und er ist für die Beziehung mit Menschen. Schon vor der Entstehung eines jeden Menschen ist da eine Beziehung zwischen zweien, die seine Eltern sind; sie

liegt von Anfang an in seinem Kern umschlossen, von der ersten Zelle an sogar in einem aller materiellsten Sinne. Ein Mensch reicht nicht. Aufgrund der Eigenständigkeit der Seele wäre auch der geklonte Mensch natürlich ein Mensch, aber er empfände doch schmerzlich, dass in seinen Fundamenten ein Fehler begraben liegt, der Fehler, nicht Kind einer leiblichen Verschmelzung der Zellen zweier Menschen, einer Frau und eines Mannes, zu sein.

Der Mensch ist ein relationales Wesen, weil sein Wesen die göttliche Liebe künden soll. Die Unterschiedenheit der Geschlechter ist dafür das deutlichste Zeichen. In Maria kommt das besonders deutlich zum Ausdruck. In ihr will Gott die Botschaft seiner Liebe – seinen Sohn – Gestalt werden lassen, höchst hörbar und sichtbar für die Menschen und nahe für Beziehungen.

Im Mittelalter wurde Maria häufig als Braut neben Christus, ihrem Sohn als Bräutigam, dargestellt. In diesem Bild sind mehrere Aussagen enthalten: Maria ist die Erste von Ungezählten, die das Ziel erreichen; sie ist nicht so abgehoben, dass keiner sie als Vorbild nehmen könnte. Die Beziehung zwischen Mann und Frau ist ein Spiegel der Beziehung jedes Menschen zu Gott. Die Frau ist von Gott zur Mitarbeit im Erlösungswerk berufen. – Vielleicht könnten wir noch eine andere Darstellung anfügen: die „Dreifaltigkeit auf Erden“, die heilige Familie. Dort vertritt auch Josef den männlichen Pol. Die Verehrung Mariens und des hl. Josef haben heute noch eine besondere Bedeutung, sie zeigen, dass der Mensch nur in Beziehungen das Ziel erreichen kann, und zu diesen Beziehungen gehört auch die zwischen Mann und Frau. So können wir neben das Marienbild das des heiligen Josefs stellen, der die Botschaft seiner Frau ergänzt.

Anmerkungen

[1] Der Text ist entnommen www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents.

[2] Vgl. M. Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn 1982, Kap. VI, Anthropologische Grundlagen, 81-116.
[3] Hauke, 109, unter Hinweis auf Aristoteles und P. Lersch.
[4] Hauke, 87f.
[5] Hauke, 88.
[6] Hauke, 90.
[7] Die Betonung der Gleichwertigkeit von Mann und Frau als Ebenbild Gottes ist zu der Zeit im Vorderen Orient einzigartig; vgl. Hauke, 199.
[8] Vgl. dazu Johannes Paul II, Apostolisches Schreiben Mulieris Dignitatem, 15.8.1988 (=MD) Nr. 23: „Beim Lesen dieses reichen und vielschichtigen Textes (Eph 5), der als Ganzes eine große Analogie ist, müssen wir unterscheiden zwischen dem, was darin die menschliche Wirklichkeit der interpersonalen Beziehungen und dem, was in symbolischer Sprache das tiefe göttliche ‚Geheimnis' ausdrückt."
[9] Vgl. Hauke, 295.
[10] A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie (L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, Katholische Dogmatik Band V), Aachen 1998, 360-361.
[11] Symbole sind für Gertrud von Le Fort „Zeichen oder Bilder, in denen letzte metaphysische Wirklichkeiten und Bestimmungen nicht abstrakt erkannt werden, sondern gleichnishaft anschaubar werden; Symbole sind also die im Sichtbaren gesprochene Sprache eines Unsichtbaren." G. v. Le Fort, Die ewige Frau, München 1963, 7.
[12] Die Mutterschaft im weiteren Sinne als zentrale Aufgabe der Frau darzustellen, entspricht der Gottesmutterschaft Mariens als dem Grundprinzip der Mariologie. Zu diesem Grundprinzip vgl. Ziegenaus, § 3: Die personale Bestimmung Mariens im Heilsplan Gottes – Die Frage nach dem Fundamentalprinzip, 28-43.
[13] Zit. nach Ziegenaus, 362, Die Krone der Frau, 8f, Nr. 2.
[14] Ziegenaus, 358.
[15] Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Zwischen neuem Somatismus und Leibferne: Zur Kritik der Gender-Forschung, IKZ Communio 30 (2001), 223. Die Autorin gibt in dem Artikel einen guten Überblick über Edith Steins Frauenbild.
[16] Christliches Frauenleben, II. Frauenbildung, in: E. Stein, Die Frau, Freiburg 2000 (=ESGA 13), 90f.
[17] Diskussion zum Vortrag Grundlagen der Frauenbildung, 1930, ESGA 13, 245.
[18] Grundlagen der Frauenbildung, 1930, II. Natur und Bestimmung der Frau, ESGA 13, 34.
[19] Vgl. Chr. Feldmann, Edith Stein. Jüdin – Atheistin – Ordensfrau, Freiburg 1999, 61-71, v. a. 64; s. auch Gerl-Falkovitz, 227: „Hier ist Stein in eine Engführung des Gedankens geraten, die sie andernorts zu vermeiden strebt. Biologische Vorgaben werden mit historischen Entwicklungen (im heutigen Begriff: gender) vermischt

und als Norm genommen – ein Fehlschluss, der von der Phänomenanalyse her nicht gedeckt ist.“

[20] Vgl. Ziegenaus, 362.

[21] Ebd.

[22] Vgl. Gerl-Falkovitz, 233.

[23] Zit. bei Ziegenaus, 363, Anm. 43.

[24] Vgl. Hauke, 304-307.

[25] Vgl. Ziegenaus, 363.

[26] A. Greeley, zit. nach Hauke, 305; vgl. auch 182f.

[27] Vgl. MD Nr. 8. Auf dem Hintergrund der Frage, ob man das Bild Gottes nicht deutlicher durch weibliche Attribute ergänzen müsste, weist Johannes Paul II. darauf hin, dass von Gott menschlich gesprochen wird, weil der Mensch ein Abbild Gottes ist, aber dass Gott natürlich über die Unterscheidung Mann – Frau erhaben sei. Gerade aus dem gleichen Grund könne man aber umgekehrt von den Menschen auf das Wesen Gottes schließen.

[28] Vgl. Ziegenaus, 364f.

[29] Zit. in MD Nr. 7 aus 2. Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes Nr. 24.

[30] Die Beziehung zwischen Josef und Maria ist ein Beispiel dafür. Maria entscheidet sich, sich Gott in seinem Erlösungswerk zur Verfügung zu stellen. Josef respektiert es; er arbeitet bei dem Plan mit, bei dem Maria und ihr Kind im Mittelpunkt stehen. Allein durch die Erzählung der Evangelien zeigen sich klare Züge ihrer Beziehung als Ehepartner zueinander.

[31] Nach Lk 11, 27-28 weist Christus selbst auf den Zusammenhang von Mutterschaft und Gehorsam gegenüber Gott hin. Auf den Ausruf einer Frau aus der Menge „Selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat!“ antwortet er mit den Worten: „Selig sind vielmehr die, die das Wort Gottes hören und es befolgen.“ Diese Gegenüberstellung ist keine Abwertung der leiblichen Mutterschaft und nicht nur ein Aufruf zur Höherwertigkeit der inneren Haltung, sondern sie verbindet Mutterschaft und das Horchen auf die Stimme Gottes miteinander. Diese Verbindung wird wiederum deutlich in der Szene der Mutter Jesu am Kreuz. Die Worte Jesu weisen „auf den Zusammenhang hin, der zwischen der Mutterschaft der Frau und dem Ostergeheimnis besteht.“ (MD Nr. 19)

[32] Vgl. Johannes Paul II, Brief an die Frau, 29.6.1995, Nr. 9-10.

[33] „Das menschliche Geschöpf in seiner Einheit von Seele und Leib ist von Anfang an durch die Beziehung zum anderen gekennzeichnet“; Zusammenarbeit, Nr. 8.

Marienerscheinungen der Neuzeit

François Reckinger

Zuerst möchte ich das Thema etwas näher bestimmen und es dabei auch eingrenzen. Ich will einige Aspekte hinsichtlich der Marienerscheinungen und ihrer Bedeutung im Leben der Kirche hervorheben und anschließend etwas über einige ausgewählte Beispiele derartiger Erscheinungen sagen. Ich mache darauf aufmerksam, dass ich mich für dieses Gebiet zwar immer interessiert habe und insbesondere bei der Abfassung meines Buches zum Thema Wunder[1] auch damit in Berührung gekommen bin, direkt jedoch keine eigene Forschungen in diesem Bereich betrieben habe. Daher kann ich kaum mehr tun, als zu versuchen, unter den wenigstens in der Fachwelt grundsätzlich bekannten Dingen einige gemeinhin weniger betonte, z. T. vielleicht auch unkonventionelle Aspekte aufzuzeigen.

1. Teil: Allgemeine Aspekte

Visionen der nachbiblischen Zeit gehören zu den sog. Privatoffenbarungen. Diese Bezeichnung wird in der Fachwelt mit Recht kritisiert, weil gerade die Marienerscheinungen der Neuzeit sich ja durchweg über die Seher hinaus an die Kirche und an die Menschheit richten.[2] Ich möchte daraus die Konsequenz ziehen und nicht mehr von Privatoffenbarungen, sondern nur noch von nachbiblischen Offenbarungen reden. Von diesen sagt man gemeinhin mit Recht, dass sie nicht glaubensverpflichtend sind. Weshalb sind sie es eigentlich nicht? Nicht deswegen, weil sie nicht mit denselben Glaubwürdigkeitszeichen auftreten könnten wie die biblische Offenbarung, denn es ist nicht auszuschließen, dass sie das können. Aber sie sind nicht glaubensverpflichtend – wenigstens nicht allgemein glaubensverpflichtend –, weil Gott in Jesus, seinem ewigen Wort, das Mensch geworden ist, schon

alles gesagt hat, was er zu sagen hat. Ein anderes Wort hat er nicht. So sagt es der hl. Johannes vom Kreuz wörtlich[3] und zieht daraus eine ganz extreme Schlussfolgerung, nämlich dass man alle außergewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmungen, wie Visionen und Auditionen, zurückweisen sollte, ohne sich die Mühe zu machen, zwischen den von Gott und den nicht von Gott kommenden zu unterscheiden. Diese Position wird wohl nicht einmal den sog. mystischen, besser gesagt den rein persönlichen Visionen gerecht, d. h. denen, die sich ausschließlich an den Empfänger selbst richten; ganz sicher aber nicht den Visionen, bei denen ein Auftrag an andere und insbesondere an die Kirche erteilt wird. Wenn dennoch die Kirche Johannes vom Kreuz zum Kirchenlehrer erklärt hat und gleichzeitig offiziell einer Reihe von nachbiblischen Offenbarungen eine große Bedeutung beimisst, so beweist dies die große, liberale Bandbreite, die sie ihren Gliedern in dieser Hinsicht zuerkennt.

1.1 Visionen und Prophetien im Neuen Testament

Dass es auch in nachbiblischer Zeit Visionen geben soll, geht schon aus der Bibel selbst hervor. Denn die „letzten Tage“, von denen Petrus in seiner Pfingstrede mit einem Joëlzitat spricht, die Tage, in denen „unsere Söhne und Töchter Propheten sein und unsere jungen Männer Visionen haben werden“ (vgl. Apg 2,17) – diese Tage dauern ja bis zur Wiederkunft Jesu fort. Und wenn Stephanus bei seiner Steinigung „den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“ sah (Apg 7,56), so war dieser Visionsinhalt sicher ein Element, das in die verbindliche biblische Offenbarung eingehen sollte, zugleich aber auch eine Stärkung für ihn in seinem Martyrium. Warum sollte die Möglichkeit einer Stärkung dieser Art für Märtyrer der nachbiblischen Zeit nicht mehr bestehen? Dasselbe ist in Bezug auf Paulus zu sagen, nicht was seine Berufungsvision vor Damaskus betrifft, die absolut einmalig war (Apg 9,1-22 parr.), wohl aber in Bezug auf die beiden Stärkungsvisionen in Korinth (Apg 18,9f) und in

Jerusalem (Apg 23,11). Daneben gibt es Beispiele von aktualitätsbezogenen Prophetien, deren Inhalt für die allgemeine Offenbarung keine Bedeutung haben kann, es sei denn, dass damit gezeigt und gelehrt werden soll, dass derartige Prophetien zum Leben der Kirche gehören. Ich denke dabei an die Ankündigung der Hungersnot durch den Prophet Agabus (Apg 11,28) sowie an die Vorhersage der Verhaftung des Paulus durch denselben (Apg 21,10f) und durch andere Propheten in mehreren Städten (Apg 20,23; 21,4).

Die damit mehrfach zitierte Apostelgeschichte deutet aber auch schon eine gewisse Visionskritik an. Als Petrus sich nach seiner wunderbaren Befreiung aus dem Gefängnis auf der Straße wiederfand, merkte er erst, dass es Wirklichkeit war, was durch den Engel geschehen war; vorher hatte er gemeint, es handle sich bloß um eine Vision. Dabei hatte der Engel ihn recht handgreiflich geweckt, indem er ihn in die Seite stieß (Apg 12,3-11). Man war sich demnach schon damals bewusst, dass der Eindruck, in einer Vision etwas oder jemand zu berühren oder berührt zu werden, nicht unbedingt bedeutet, dass man wirklich berührt oder berührt wird.

Visionsempfänger sehen im Neuen Testament ihre Visionen durchweg als von Gott kommend an und reagieren in diesem Sinn darauf. Allerdings werden Visionen in den beiden Fällen, in denen sie zu einer weit reichenden und riskanten Entscheidung auffordern, jeweils durch eine zweite Vision mit einem zweiten Empfänger bestätigt – einem Empfänger, mit dem der erste Visionär bis dahin keinen Kontakt hatte. Es handelt sich um die Entscheidung des Hananias, dem bisherigen Verfolger Saulus hinsichtlich seiner Bekehrung zu trauen und ihn in die Kirche aufzunehmen (Apg 9,5-17), und die Entscheidung des Petrus, Heiden, ohne dass sie zuvor jüdische Proselyten geworden wären, in die Kirche aufzunehmen (Vision des Petrus: Apg 10,9-16; Vision des Hauptmanns Kornelius: ebd., Verse 1-8.22.30-32).

Die Apostelgeschichte bezeugt bei der Berufungsvision des Paulus auch ein Phänomen, das wir bei einigen Marien-

erscheinungen, wie Fatima und Beauraing, wiederfinden, nämlich dass nicht immer alle Beteiligten gleich viel sehen, hören oder an sich erfahren. Gleichzeitig lässt sie erkennen, wie damals Schriftsteller mit Varianten in Berichten, die ihnen vorlagen, umgingen, wenn sie nicht wussten, welcher von ihnen wirklichkeitsgetreuer war als der andere. Lukas erzählt diese Berufungsvision dreimal: berichtend in 3,3-9: da stehen die Begleiter sprachlos da, hören wie Paulus die himmlische Stimme, sehen aber niemand; ein zweites Mal, im Mund des Paulus, 22,6-11: da sehen die Begleiter das Licht, hören aber die Stimme nicht; und ein drittes Mal, wieder im Mund des Paulus: 26,12-18: da stürzen die Begleiter mit ihm zu Boden, während er allein die Stimme hört.

Dass nicht jede angebliche Offenbarung von Gott kommt, geht aus den Anweisungen des Paulus hervor, zuerst sehr kurz in 1 Thess 5,19-21: „Löscht den Geist nicht aus! Prüft alles, behaltet das Gute!“; und etwas ausführlicher 1 Kor 14,29f: In den gottesdienstlichen Versammlungen sollen jeweils „auch zwei oder drei Propheten zu Wort kommen; die anderen sollen urteilen. Wenn aber noch einem anderen Anwesenden eine Offenbarung zuteil wird, soll der erste schweigen …“

Wichtig ist, dass das Urteilen hier als Aufgabe aller Christen hingestellt wird. Gewiss werden Leiter und Lehrer in den Gemeinden dabei meinungsbildend und impulsgebend gewirkt haben. Aber Paulus erwähnt sie an dieser Stelle nicht und trägt ihnen nicht auf, über Prophetensprüche ein abschießendes offizielles Urteil zu fällen. Er selbst greift nur dann ein, wenn ihm von sich breit machenden Falschlehren oder Missbräuchen berichtet wird.

Wie sich das damals im Einzelnen abspielte, wissen wir nicht, und vieles hat sich mit dem Anwachsen der Kirche schon seit dem 2. Jh. geändert. Eines aber ist geblieben: Die Kirche urteilt offiziell nur zu einer Minderheit von Erscheinungen und Offenbarungen. Die wohl vollständigste bisher erstellte Statistik, von Pater Bernard Billet[4], registriert in der Zeit von 1928 bis 1975

insgesamt 232 wenigstens bis dahin von der Kirche nicht anerkannte angebliche Marienerscheinungen oder Marienwunder. Nur zu 46 von ihnen wurde ein mehr oder minder entschiedenes negatives Urteil gefällt. Nur zu ganz wenigen anderen, in den 232 nicht enthaltenen, wurde in derselben Zeit ein positives Urteil ausgesprochen. Alle übrigen, d. h. 186, wurden ohne offizielle Erklärung dem Urteil der jeweils betroffenen Christen überlassen. Das entspricht durchaus dem, was Paulus schreibt: Wenn Propheten geredet haben, sollen die Kirchenglieder, die dabei sind oder mittelbar davon erfahren, persönlich und im Austausch untereinander darüber urteilen.

1.2 Visionen und Prophetien im irdischen Leben Marias

Wie wir alle wissen, war Maria Empfängerin der wichtigsten aller Visionen der Menschheitsgeschichte, bei der ihr die Menschwerdung des Sohnes Gottes in ihrem Leib angekündigt wurde und sie ihr Ja dazu gesprochen hat (Lk 1,26-38). Wichtig war für sie aber auch die Prophetie des Simeon, der ihr ihre Berufung zur Teilnahme am Leiden ihres Sohnes und damit am Werk unserer Erlösung mitteilte (Lk 2,34f).
Maria ist zudem nach einer ganzen Reihe von Kirchenvätern, beginnend mit Irenäus von Lyon, auch ihrerseits Prophetin, wie Kardinal Scheffczyk es in einem eigenen Artikel unter dieser Vokabel im Marienlexikon (V, 324f) aufgezeigt hat. Prophetisch geredet hat sie, nach Lk 1,46-55, vor allem in ihrem Lobgesang bei Elisabet, indem sie Gottes Wirken in der Geschichte des Heils aufgezeigt und gepriesen hat. Beeindruckend und zukunftswirksam ist die darin verheißene endzeitliche, aber in der irdischen Geschichte sich bereits abzeichnende soziale Umwälzung, in der Gott die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht. Bei ihrem Wirken in ihren Erscheinungen macht Maria das vielfach wahr durch die Auswahl der Seherinnen und Seher aus den Reihen der Armen, durch den Respekt, den sie ihnen bezeugt und durch die gesunde Selbstsicherheit im

Umgang mit den Mächtigen, die ihnen daraus erwächst. In besonderer Weise kommt dies in den Erscheinungen von Banneux in Belgien zum Tragen, wo Maria sich als die „Jungfrau der Armen“ bezeichnet.
An erster Stelle spricht die Mutter des Herrn im Lukasevangelium allerdings von der Umwälzung, die Gott bezüglich ihrer eigenen Person herbeiführen wird: „Denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut. Siehe von nun an preisen mich selig alle Geschlechter.“ Das ist eine Zukunftsprophetie, für die in dem Augenblick, als sie zuerst ausgesprochen und niedergeschrieben wurde, keinerlei historische Wahrscheinlichkeit einer wortwörtlichen Erfüllung zu erkennen war. Die faktische Geschichte hat jedoch gezeigt, dass genau diese wortwörtliche Erfüllung Wirklichkeit geworden ist. Aus der im Lauf der Zeit sich entwickelnden Seligpreisung Marias durch alle Generationen der Glaubenden haben sich lediglich die aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften größtenteils bisher ausgeschlossen.
Maria hat sich ebenso bei der Hochzeit zu Kana gleichzeitig als wirksame Fürsprecherin bei ihrem Sohn und als Prophetin, d. h. als Sprecherin Gottes profiliert, als sie zu den Tischdienern sagte: „Was er euch sagt, das tut!“ (Joh 2,5).

1.3 Was ist Sinn und Zweck nachbiblischer Offenbarungen?

Genau der Inhalt des eben zitierten biblischen Marienwortes ist es, was nachbiblische Offenbarungen bezwecken und in jeweils neuen Varianten entsprechend den Umständen von Zeiten, Orten und Kulturkreisen im Wesentlichen immer neu artikulieren, und in diesem Sinn sollen sie von einer erleuchteten Verkündigung und Seelsorge auch gedeutet werden. Denn derartige Offenbarungen sind nicht dazu da, neue Informationen über Gott und seinen Heilsplan zu liefern, sondern Geoffenbartes neu in Erinnerung zu rufen und Handlungsimpulse im Geist des Evangeli-

ums im Hinblick auf die Probleme der jeweiligen Zeit zu vermitteln.

1.4 Unterschiedliche Formen von Prophetie

Das zuletzt Gesagte hat Karl Rahner in seinem zu unserer Frage immer noch aktuellen Büchlein „Visionen und Prophezeiungen“ etwas gelehrter formuliert,[5] im selben Zusammenhang aber zu Recht auch darauf hingewiesen, dass die Formen der Prophetie im Lauf der Zeit variieren. Prophetie kann, wie bei den alttestamentlichen Propheten, in der Form „So spricht der Herr“ ergehen, und das ist der Fall bei den Marienerscheinungen, bei denen die Mutter Christi im Namen und Auftrag Gottes redet. Prophetie kann sich aber, so Rahner, auch auf dem Weg eines „produktiven Vorbildes“ äußern und auf weitere Kreise innerhalb der Kirche einwirken (28). Er meint damit einen Offenbarungsempfänger, der das von Gott Mitgeteilte nicht durch Worte, sondern nur durch sein wirksames Beispiel weitergibt. Da wir aufgrund der Taufe jedoch alle zum priesterlichen, königlichen und auch prophetischen Volk des Neuen Bundes gehören, meine ich hinzufügen zu sollen, dass es auch ein prophetisches Wirken von Christen geben kann, die keine die gewohnten Gesetzte der Psychologie überschreitende Offenbarung empfangen haben, sondern durch ihr normales, von Gottes Gnade getragenes Denken, Urteilen und Beten zu zukunftsweisenden Einsichten gekommen sind und diese durch Wort und Beispiel innerhalb der Kirche bezeugen und verbreiten. So sind etwa die großen sozialen Einsichten seit dem 19. Jh., die sich vor allem in den Sozialenzykliken und in der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes“ niedergeschlagen haben, der Kirche durchweg nicht aufgrund von Visionen aufgegangen, sondern aufgrund des normalen diskursiven Denkens einer Reihe ihrer Glieder.

1.5 Was bedeutet kirchliche Anerkennung einer nachbiblischen Offenbarung?

Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig zu wissen, wie es zur derzeitigen Anerkennungspraxis gekommen ist. Visionen und Auditionen geschahen zu allen Zeiten, und die Berichte darüber machten ihren Weg, wirkten weiter mit mehr oder weniger Erfolg und führten teilweise zur Errichtung von Kirchen und Walfahrtszentren. Dasselbe geschah ebenso mit erfundenen Visionsberichten, Wundern und Reliquien. Die Bischöfe wachten mehr oder weniger aufmerksam und wirksam darüber, notfalls auch gemeinsam bei Partikularkonzilien innerhalb der betroffenen Kirchenprovinzen.

Zu einer grundsätzlichen Regelung kam es erstmals auf dem 5. Laterankonzil 1516, eigentümlicherweise in einem Dekret, das nur die Ordensleute betrifft –[6] so als sei man davon ausgegangen, dass nur unter ihnen Visionen und Offenbarungen vorkämen. Ein halbes Jahrhundert später dehnte das Trienter Konzil das Verbot auf alle Kirchenglieder aus und verfügte, dass ohne Billigung des zuständigen Bischofs keine ungewohnten Bilder, neuen Wunderberichte oder neuen Reliquien zugelassen werden dürfen. In zweifelhaften oder schwierigen Fällen muss sich der Ortsordinarius mit dem Metropolit und den übrigen Mitbischöfen auf dem Provinzialkonzil beraten. Dabei darf „nichts Neues oder bisher in der Kirche Ungewohntes“ ohne Rücksprache mit dem Papst zugelassen werden.[7]

Diese Bestimmung ist bis heute in Kraft. Von daher wird deutlich, was „Anerkennung“ in diesem Zusammenhang bedeutet: die *Aufhebung des Verbotes*, öffentlich über ein bestimmtes neues Wunder zu reden und zu schreiben, in einem bestimmten, sorgfältig geprüften Fall. Es wird nichts gesagt von positiver Anerkennung in dem Sinn, dass der neue Wunderbericht nunmehr der öffentlichen Diskussion in der Kirche entzogen sei. Diese Deutung bestätigt Kardinal Prosper Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV., in seinem 1734-38 erschienenen

kanonistischen Werk über die Selig- und Heiligsprechungen: „Man muss wissen, dass diese Billigung (von Visionen und Offenbarungen) nichts anderes ist als eine Erlaubnis …, sie nach reiflicher Überprüfung zu Belehrung und Nutzen der Gläubigen zu veröffentlichen.“ Im Unterschied zu den „Offenbarungen, wie sie den Aposteln und Propheten zuteil wurden“, kommt den später erfolgten und von der Kirche anerkannten Offenbarungen lediglich Wahrscheinlichkeit zu. „Daraus folgt, dass jemand unbeschadet seines vollen … katholischen Glaubens den vorgenannten Offenbarungen keine Zustimmung leisten und sich von ihnen distanzieren kann, sofern dies mit der nötigen Zurückhaltung, nicht grundlos und ohne Geringachtung geschieht“[8].

Pius X. hat diese Sicht der Dinge in seiner Enzyklika gegen den Modernismus 1907 bestätigt, indem er erklärte, dass nachbiblische Erscheinungen oder Offenbarungen vom Apostolischen Stuhl weder bestätigt noch verworfen, sondern lediglich zugelassen worden sind, in dem Sinn, dass man die Berichte darüber mit bloß menschlichem Glauben annehmen kann[9]. Der Papst erklärte dies im selben Jahr, in dem er das „Fest der Erscheinung der unbefleckten Jungfrau Maria“ am 11. Februar für den gesamten lateinischen Bereich der Kirche vorschrieb. Das bedeutete sicher eine ganz besondere Aufmerksamkeit für den Erscheinungsort Lourdes, entsprechend der Bedeutung, die er inzwischen für die Kirche gewonnen hatte. Einige Theologen wollten aus dieser und anderen päpstlichen Bekundungen eine besondere Anerkennung von Lourdes und später auch von Fatima ableiten und daraus eine gewisse kirchliche Verpflichtung zur Annahme der entsprechenden Visionen und Botschaften ableiten. Aber diese Position lässt sich m. E. nicht halten, einmal weil, wie gesagt, derselbe Papst, der das Fest damals vorgeschrieben hat, zur selben Zeit seine zitierte Erklärung zur Bedeutung der Anerkennung von Erscheinungen abgegeben hat. Zum anderen geht dasselbe noch deutlicher aus der Tatsache hervor, dass Paul VI., nach allen päpstlichen Gunsterweisen, die Lourdes zwischenzeitlich zusätzlich erhalten hatte, das bis dahin

vorgeschriebene Fest 1969 auf einen fakultativen Gedenktag zurückgestuft und dabei Titel und Texte so geändert hat, dass darin nicht mehr von Erscheinung, sondern nur noch von „Unserer Lieben Frau in Lourdes“ und von ihrer erbsündefreien Empfängnis die Rede ist und um Heilung von aller Krankheit des Leibes und der Seele gebetet wird. Johannes XXIII., der die wohl stärkste Empfehlung der Botschaft von Lourdes ausgesprochen hat, tat dies mittels einer sorgfältigen Wortwahl, die erkennen lässt, dass es sich um Empfehlung und Hinweis handelt, die bewirken sollen, dass die Gläubigen ihre Aufmerksamkeit auf dieses Geschehen richten. Mehr ist nicht gesagt, und es wird die herkömmliche Lehre über den Sinn von Privatoffenbarungen wiederholt.[10] Wenn ich das sage, dann bin ich dabei fest überzeugt, dass die Erscheinungen von Lourdes echt sind. Aber sie empfehlen sich durch ihre eigenen Anzeichen von Glaubwürdigkeit, man braucht dafür keine Glaubensverpflichtung aufgrund päpstlicher Bekundungen zu bemühen. Im Übrigen hat Pius XI. durch die Ritenkongregation 1932 ausdrücklich klarstellen lassen, dass Selig- oder Heiligsprechung einer Person keine Anerkennung der Echtheit ihrer Visionen bedeutet. Er tat es anlässlich der Seligsprechung von Gemma Galgani, bei der er guten Grund dazu hatte, erklärte aber generell, dass dies auch sonst „niemals zu geschehen pflegt“[11].

1.6 Irrtümer in echten Visionen?

1.6.1 „Einbildliche“ und „körperliche“ Deutung

Eine ganze Reihe von Autoren ist der Meinung, dass auch echte, d. h. von Gott kommende Visionen in Einzelheiten irrige Angaben enthalten können. So urteilt etwa Kardinal Scheffczyk, „dass bei der starken Beanspruchung der menschlichen Disposition beim Empfang wie bei der Aussprache der Inhalte auch partielle Fehlformen auftreten können, welche jedoch die Echtheit

im Ganzen nicht antasten müssen“[12]. Das erscheint angesichts der Fakten plausibel, weil es eine Lösung einer Reihe von ansonsten unlösbaren Fragen ermöglicht. Es ist logischerweise jedoch wohl nur dann denkbar, wenn hinsichtlich des Zustandekommens der Visionen in der Psyche des Empfängers die sog. einbildliche Theorie zutrifft und nicht die der sog. körperlichen Erscheinung.

Mit letzterem Ausdruck kann nicht gemeint sein, dass eine jenseitige Person mit ihrem eigenen Körper erscheint. Denn einen solchen haben bis zur Parusie nach katholischer Lehre nur Jesus und Maria, und bereits Thomas von Aquin und mit ihm viele andere waren und sind mit Recht der Meinung, dass Jesus seit seiner Himmelfahrt nicht mehr, wie in den Ostererscheinungen, mit seinem eigenen Leib in dessen eigener Gestalt erscheint[13]. Ich meine, nachdem wir den Himmel nicht mehr räumlich von der Erde unterscheiden und darum auch die Himmelfahrt nicht mehr als eine räumliche Fortbewegung, sondern nur als eine Zustandsveränderung verstehen können, müssen wir wohl sagen, dass sie, die sog. Himmelfahrt, wesentlich darin bestand, dem Zustand ein Ende zu setzen, in dem der Leib Jesu noch in seiner eigenen Gestalt in unserer sichtbaren Welt erschienen ist. Die Berufungsvision des Paulus sollte demgegenüber wohl nicht, wie seitens einer Reihe von Autoren, als nachträgliche Ausnahme angesehen werden. Sie ist den Ostererscheinungen ihrer inhaltlichen Zielsetzung nach gleich: Paulus zum Glauben an den Auferstandenen und zum apostolischen Dienstamt zu rufen. Sie muss ihnen dafür phänomenologisch, d. h. ihrem Zustandekommen und Ablauf nach keineswegs gleich sein. Und tatsächlich sieht sie in dieser Hinsicht erheblich anders aus: Christus erscheint in himmlischem Lichtglanz, und Paulus weiß sofort, dass er es mit einem überirdischen Gesprächspartner zu tun hat. Keine einzige Ostererscheinung dagegen zeigt den Auferstandenen im Lichtglanz. Vielmehr wird nahezu regelmäßig, wenn eine solche Erscheinung ausführlicher erzählt wird, angegeben, dass die Seher den Erscheinenden zuerst nicht erkennen

konnten und ihn für einen Menschen aus unserer Erfahrungswelt oder für ein Gespenst hielten.
Wenn dem so ist, dann erscheint sicherlich auch Maria nicht mit ihrem eigenen Leib, und bei den anderen Heiligen und den Engeln stellt sich die Frage ja ohnehin nicht. „Körperliche Erscheinung“ kann darum nur meinen: extrasubjektive Bewirkung einer Vision durch Gott, d. h. dass Gott Lichtstrahlen vor den Augen und Schallwellen vor den Ohren des Visionärs so verändert, dass dieser bestimmte Dinge so sieht und hört, wie Gott will, dass er sie sieht und hört. Bei dieser Annahme ist es schwierig einzusehen, woher dann die Irrtümer kommen sollten, sofern es sich um wirkliche inhaltliche Irrtümer handelt. Beispiele sind etwa die falschen Datumsangaben in Fatima: „Der Krieg geht heute zu Ende“, wie Maria am 13. Oktober 1917 gesagt haben soll; und dass unter dem Pontifikat Pius’ XI. ein weiterer Krieg ausbrechen würde. Denkbar wären allerdings rein visuelle Fehlangaben: dass Gott etwa absichtlich einen Visionär das Letzte Abendmahl so sehen ließe, wie Maler es seit dem späten Mittelalter dargestellt haben, Jesus und die Apostel nach europäischer Art auf Stühlen sitzend, Johannes halb umgekippt an Jesu Brust. Würde Gott nämlich einem historisch wenig informierten Seher die Szene wirklichkeitsgetreu zeigen, d. h. Jesus und die Apostel auf orientalischen Diwanen ausgestreckt und von daher Johannes mit dem Kopf ganz natürlich vor der Brust Jesu liegend, dann würde der Betreffende das Abendmahl möglicherweise gar nicht als solches erkennen können. Dabei würde es sich demnach nicht um einen wirklichen Irrtum, sondern um eine rein optische Anpassung an die Seherperson handeln.
Wirkliche Irrtümer können dagegen, sofern überhaupt, eher bei der einbildlichen Theorie verständlich erscheinen. Nach dieser bewirkt Gott die Vision, indem er ohne äußere Vermittlung unmittelbar auf die Seele des Empfängers einwirkt. Entsprechend der Meinung des hl. Johannes vom Kreuz, wonach sich bei einer Vision das reine Licht Gottes im Medium der Sinnlichkeit bricht,[14] nehmen manche Theologen an, dass die Berührung der

menschlichen Seele durch Gott auf rein geistige Weise vor sich geht und darin nur die wesentlichen Inhalte der Mitteilung bestimmt werden. Die Ausfaltung dieser Inhalte in Vorstellungen, Bildern und Worten werde vom Seher selbst geleistet. Diese Theorie erklärt natürlich viel besser etwa den ganzen Unsinn, der sich auch in Visionen von anerkannten Heiligen findet und von dem Rahner über mehrere Seiten hinweg z. T. haarsträubende Beispiele aufzählt (66-70).

Die Mehrheit der Theologen tritt mit Theresia von Avila und Rahner für die zuletzt vorgestellte einbildliche Theorie ein. Als Vertreter der entgegengesetzten Ansicht sind J. B. Torelló[15] und A. Ziegenaus[16] bekannt. Allerdings ist der Gegensatz zwischen beiden Positionen nicht so scharf, wie es zunächst den Anschein haben mag. Denn einerseits bemerkt Ziegenaus abschließend: „Die einbildliche und die körperliche … Erklärungsart sind keine Widersprüche, sondern gehören zusammen." Und andererseits schließt Rahner sog. körperliche Visionen keineswegs aus. Er meint lediglich, dass es sich im Allgemeinen wohl um einbildliche Vorgänge handeln wird und man alle Visionen als solche wenigstens präsumieren könne, wobei eine solche Präsumtion „unter Umständen im Einzelfall einer anderen Deutung weichen kann" (39.41).

Ich selbst wäre geneigt, dem zuzustimmen, besonders wegen der Tatsache, dass ja in der Regel nur bestimmte Personen sehen, die anderen Anwesenden dagegen nicht. Wenn Gott im Gesichtsfeld der Seher Strahlen so bündelt, dass einer oder einige etwas Bestimmtes, so nicht Vorhandenes sehen, müsste er ja gleichzeitig ein zweites Wunder wirken, damit die anderen Anwesenden das nicht sehen. Diese Schwierigkeit entfällt bei der einbildlichen Deutung. Äußerlich verifizierbare Vorgänge, die hier oder dort während oder als Folge einer Vision festgestellt werden, könnte man dann als zusätzliche Bestätigung der Vision durch ein Wunder verstehen; so z. B. die Tatsache, dass in Knock Mhuire (Irland), wo 22 Gläubige aller Altersschichten 1879 an der Giebelwand der Pfarrkirche einen Altar mit Lamm,

von einem Kreuz überragt, sahen, rechts daneben, etwas tiefer, eine gekrönte Madonna in Gebetshaltung und Engel im Hintergrund.[17] Einer Angabe von H. Lais (der allerdings nur von 15 Sehern spricht!) entnehme ich, dass der Ort, wo diese Gestalten gesehen wurden, trotz strömendem Regen trocken blieb.[18]
Wenn das stimmt, dann haben wir es hier m. E. mit einem zur Vision hinzukommenden Bestätigungswunder zu tun, das nichts über die Art des Funktionierens der Vision aussagt. Wohl aber sind mir in dem Bericht über die Erscheinungen Beauraing und Banneux überraschenderweise mehrere Tatsachen begegnet, die für einen extrasubjektiven Gegenstand im Gesichtsfeld der Seher zu sprechen scheinen, worüber ich weiter unten berichten werde.

1.6.2 Religiös-moralische Vorbedingungen beim Seher?

Erstaunlich aber wahr: eine Reihe von Autoren fordert als Vorbedingung echter Visionen einen sehr hohen moralischen, religiösen und sogar mystischen Entwicklungsstand beim Seher. Rahner[19] zitiert einen Autor, der 1925 darauf hingewiesen hat, dass die meisten mystischen Schriftsteller die Ansicht des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia von Avila teilen würden, wonach echte Visionen und Offenbarungen erst ab der sog. mystischen Verlobung vorkämen[20]. Andere verlangen wenigstens die sog. eingegossene Beschauung oder einen heroischen Tugendgrad.
Rahner selbst distanziert sich, wenn auch zögernd, von derartigen Forderungen, was die prophetischen Auftragsvisionen betrifft (60). M. E. muss man der von ihm zitierten Ansicht weitaus entschiedener widersprechen. Denn würde sie zutreffen, wären ganz sicher etwa die Vision der drei Apostel auf dem Berg der Verklärung und die Berufungsvision des Paulus unecht gewesen. Einer der schönsten Aspekte von modernen Marienvisionen ist gerade, dass die Mutter des Herrn darin auch religiös ungebildete, laue, nichtpraktizierende Christen oder auch Nichtchristen,

wie Ratisbonne, dorthin abholen kommt, wo sie sind. Einzige Vorbedingung in dieser Hinsicht für die denkbare Anerkennung einer Vision ist Ehrlichkeit und Geradheit des Charakters, eine Eigenschaft, die auch bei Nichtpraktizierenden und Nichtchristen vielfach anzutreffen ist.

1.6.3 Monopol Marias?

Unter den Allgemeinheiten bleibt noch zu erwähnen, dass tendenziell seit dem 18. Jh., eindeutig aber seit 1830 nahezu alle Erscheinungen, die in der Kirche von sich reden machten, Marienerscheinungen gewesen sind. Dies entspricht einer starken Strömung innerhalb der Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte dieser Zeit. Diese Strömung macht aus, dass auch Vorgänge, die nicht ausschließlich Marienerscheinungen sind, als solche verstanden werden. So etwa wird Knock Mhuire als das „irische Lourdes“ bezeichnet – obwohl dort zentral und in erster Linie Christus als Opferlamm auf dem Altar und Maria mit ihren beiden Begleitern als daneben stehend geschaut worden ist. Im Übrigen scheint sich in neuester Zeit eine neuerliche Wende anzudeuten. Wie mir ein Konsultor der Glaubenskongregation versicherte, häuften sich in den letzten Jahren Anfragen von Bischöfen aus aller Welt bezüglich behaupteten Erscheinungen in ihren Diözesen. Dabei handelte es sich nicht nur um Marienerscheinungen, sondern auch um solche von Christus oder von anderen Heiligen.

2. Teil: Ausgewählte Beispiele

Im Folgenden werde ich zu ausgewählten Beispielen in der Hauptsache jeweils nur einige mir wichtig erscheinende Aspekte benennen, vor allem solche, die anderweitig nicht oder nicht so sehr betont wurden. Was den allgemeinen Ablauf dieser Erscheinungen betrifft, verweise ich, wenigstens zusätzlich, auf

„Marienlexikon“[21] und „Marienerscheinungen“[22] sowie die dort angegebene Literatur.

2.1 Catherine Labouré und die Wundertätige Medaille (1830)

Entscheidend dazu ist die gründliche Untersuchung der verfügbaren Quellen von René Laurentin, Vie de Catherine Labouré[23]. Der entsprechende Beitrag im Lexikon für Theologie und Kirche (VI, 1997, 579) ist wertlos, weil er diese Untersuchung ignoriert und statt dessen lediglich auf das „Dictionnaire de Biographie Française“ und auf einen 18-seitigen Beitrag in einem amerikanischen Sammelwerk verweist.

Die Bedeutung der Visionen von Catherine Labouré hängt zunächst mit Ort und Zeit zusammen. Sie geschahen im Herzen von Paris, d. h. jener Stadt, deren Universität und Geisteswelt seit den Tagen, als Thomas von Aquin dort lehrte, in erhöhtem Maß jedoch seit der Aufklärung im 18. Jh. die Entwicklung des europäischen Denkens entscheidend bestimmte. Sie geschahen im Jahr 1830, in dem Paris das erste Nachbeben der Französischen Revolution erlebte. Die Juli-Revolution dieses Jahres machte dem Traum von der Restauration des Ancien Régime für Frankreich und mittelbar für Europa ein Ende.

Vor ihren drei Marienvisionen hatte Catherine als Zwanzigjährige eine Traumvision des hl. Vinzenz von Paul, kurz nach ihrem Eintritt ins Noviziat der Vinzentinerinnen in der Rue du Bac in Paris eine Vision des Herzens desselben Heiligen, dann eine Vision Jesu Christi im Geheimnis der Eucharistie. Sie, als eben eingetretene Novizin, verspürt den Auftrag, unter Verschweigen ihrer Visionen gegenüber allen anderen Personen, über ihren Beichtvater J.-M. Aladel nicht weniger als eine Reform ihrer Ordensgemeinschaft zu erreichen. Obwohl sie persönlich als Bauerstocher an der althergebrachten monarchischen Ordnung hängt, ist doch gerade diese Gemeinschaft geeignet, der Kirche beim Eintritt in die neue Epoche große Dienste zu leisten. Vinzenz von Paul war als Anwalt der Armen derart popu-

lär, dass selbst die schärfsten Kirchengegner während der Revolution von 1789 nicht gegen ihn angehen konnten und wollten; sie verherrlichten ihn vielmehr in ihren Liedern, zusammen mit Rousseau und Voltaire.
Innerhalb der drei Marienvisionen empfängt Catherine dann deutlicher als bis dahin den Auftrag, durch Vermittlung von Herrn Aladel die Reform ihrer Gemeinschaft zu erreichen, erhält für diese aber auch die Zusage besonderen Schutzes, eine Verheißung, die sich nach den Angaben Laurentins nachweislich erfüllt hat, handgreiflich besonders anlässlich der Geiselhinrichtungen und der Kampfhandlungen gegen Ende der Pariser Kommune 1871. Maria hat nach Catherines Aussagen auch Frankreich einen besonderen Schutz verheißen. Diese Bevorzugung eines Landes vor anderen verwundert, lässt sich aber vielleicht in entfernter Analogie zum Volk Israel verstehen, das seine einmalige und endgültige Auserwählung als Auftrag zum Dienst an anderen Völkern empfing. Ähnlich mag Frankreich von Gott eine zeitweilige besondere Erwählung geschenkt worden sein für seine Vorreiterrolle bei der Überführung der europäischen Völker und mittelbar der Menschheit in die Gesellschaftsform des demokratischen Rechtsstaates.
Darüber hinaus wurde Catherine in der letzten der drei Marienvisionen die Vorder- und Rückseite einer zu prägenden Medaille gezeigt. Ihr Beichtvater hat nach anfänglichem Widerstreben über seinen Generalobern die Zustimmung des Erzbischofs von Paris zur Prägung einer solchen Medaille beantragt und überraschend schnell erhalten, so dass im Juni 1832 die 1500 ersten Exemplare hergestellt werden konnten. Ende 1834 waren 500.000 Exemplare abgesetzt, bis 1839 10 Millionen über alle Erdteile hin verbreitet. Heilungs- und Bekehrungswunder, die daraufhin erfolgten, lassen sich kaum bestreiten und sind wohl auch Voraussetzung dafür, dass die schnelle und massive Verbreitung erklärbar wird und nicht ihrerseits als Wunder erscheinen muss. Berühmt ist vor allem die Bekehrung des antikirchlich gesinnten jüdischen Anwalts und Bankiers Alphonse

Ratisbonne 1842. Newman hat sich die Medaille zwei Monate vor seinem Übertritt in die katholische Kirche umgehängt, und Frédéric Ozanam trug sie, als er die Vinzenzkonferenzen gründete.

Gibt es in dem Ganzen auch Fragwürdiges oder „Fehlformen", um den Ausdruck von Kardinal Scheffczyk zu gebrauchen?

Catherine wird zu ihrer ersten Marienvision von einem kleinen Kind von 4 bis 5 Jahren geweckt und in die Kapelle geführt – einem Kind, das sie als ihren Schutzengel meint identifizieren zu können. Allerdings spricht das Kind am Ende laut wie ein Mann. Steht die Darstellung eines Engels als Kind nicht im Gegensatz zu allen biblischen Engelvisionen, und schlägt hier nicht die Verkitschung der Engel in der abendländischen Kunst seit der Renaissance durch?

Die Seherin hat sich sehr nach einer Marienerscheinung gesehnt – ganz im Gegensatz zur Ansicht des hl. Johannes vom Kreuz, wonach man ja alle Visionen abweisen und nie welche ersehnen sollte. Dem zu widersprechen ist nicht tragisch, aber wieso sehnte sie sich so sehr nach einer Marienvision, nachdem sie bereits eine Christusvision gehabt hatte – da Marias Schönheit die Schönheit Christi ja allenfalls spiegeln kann wie der Mond die Sonne?

Und zur Medaille: Ist es nicht paradox, dass die erwähnten Wunder, die wie gesagt kaum zu leugnen sind, aufgrund einer Medaille, d. h. einer Sache geschehen, während die beiden Handlungen, die auf das Bewirken von Heilungen und von pfingstlich-charismatischen Zeichen ausgerichtet sind, nämlich Krankensalbung und Firmung, seit Jahrhunderten ohne jegliche feststellbare Wirkungen ablaufen? Gewiss: Gott ist frei, seine Gaben zu schenken, wie und wo er will. Aber sollten wir ihm die Frage nach den sichtbaren Wirkungen der beiden genannten Sakramente nicht eindringlich im Gebet immer wieder stellen und ihm damit auch bezeugen, dass wir an solchen Wirkungen überhaupt interessiert sind?

Catherine hat als Inhalt ihrer Offenbarungen von 1830 eine Reihe von Zukunftsprophetien geäußert: Blutvergießen, Profanierung von Kreuzen, Bedrohung des Erzbischofs in naher Zukunft, was Aladel in der Juli-Revolution von 1830 erfüllt sah; Vereinigung einer anderen Ordensgemeinschaft mit der der Vinzentinerinnen: dies trat 1850 ein; und schließlich „in 40 Jahren“ neues Blutvergießen, bei dem der dann amtierende Erzbischof und andere Mitglieder des Pariser Klerus umkommen, Lazaristen und Vinzentinerinnen jedoch verschont bleiben würden: auch das trat 1871 unter der Herrschaft der Kommune ein. Der einzige Haken dabei: Catherine hat diese Prophetien erst 1876 niedergeschrieben[24]. Laurentin führt auch die Aussage eines Zeugen an, der von der Vorhersage der Tötung des Erzbischofs einige Tage vor dem Ereignis erfahren haben will. Er hält diesen Zeugen zwar für subjektiv aufrichtig, meint aber, er tendiere dazu, „seine Erinnerung zu objektivieren und zu extrapolieren“[25]. Auch damit lässt sich demnach wenig anfangen. Gewiss erklärt Catherine in derselben Niederschrift, sie hätte das alles Herrn Aladel schon 1830 gesagt, aber es gibt darüber offenbar keine bekannte Urkunde von damals. Infolge dessen ist die Anwendung des Kriteriums, das die Bibel für die Unterscheidung der wahren von den falschen Propheten in Deuteronomium 18,22 angibt, unmöglich. Dort heißt es: „Wenn ein Prophet im Namen des Herrn spricht und sein Wort sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, dann ist es ein Wort, das nicht der Herr gesprochen hat. Der Prophet hat sich nur angemaßt, es zu sprechen.“ Das Umgekehrte wird nicht gesagt, und es könnte auch nur mit einigen einschränkenden Zusätzen gesagt werden: Wenn jemand im Namen Gottes etwas vorhersagt, was er auf natürlichem Weg nicht wissen kann und was zugleich inhaltlich so präzise und differenziert ist, dass ein Zufallstreffer ausgeschlossen erscheint, und wenn dies dann auch so wie angekündigt eintrifft, dann ist das ein sehr starkes Argument zugunsten der Echtheit dieses Propheten.

In dieser Form kann eine kontrollierbar erfüllte Prophetie ein Bestätigungszeichen für andere, nicht überprüfbare Botschaften desselben Propheten sein. Aber sie kann es nur, wenn alle Interessierten leicht feststellen können, dass sie zu einem Zeitpunkt ausgesprochen wurde, als ihre Erfüllung noch ausstand und auf natürlichem Weg noch nicht vorauszusehen war. Welchen Sinn sollte es dann haben, die Prophetie geheim zuhalten, bis die Erfüllung eingetreten ist? Dadurch bringt man einen echten Propheten – oder bringt dieser sich selbst – in den nicht auszuräumenden Verdacht, mit der „prophetia ex eventu“ zu arbeiten, d. h. mit einer Prophetie, die nach dem Ereignis formuliert und fälschlich vor das Ereignis zurückdatiert wurde – und dies ist einer der übelsten Täuschungstricks, die in der Geschichte der Wahrsagerei und der Religionen angewandt wurde. Der zweite Zweck von Zukunftsprophetien ist, dass Einzelpersonen und die Kirche als Ganze sich auf die angekündigten Ereignisse einstellen und ggf. Hilfsaktionen für vorhergesagte Notsituationen planen und vorbereiten können. Auch dieser Zweck wird durch die Geheimhaltung verhindert.

Abschließen möchte ich diesen Abschnitt über Catherine Labouré mit einem Wort über ihre soziale Tätigkeit und deren Ausstrahlung. Die Seherin war eingesetzt in einem Altenheim im Pariser Vorort Reuilly, darüber hinaus aber, besonders in der Zeit des deutsch-französischen Krieges und des anschließenden Aufstandes der Pariser Kommune 1870-71, zusammen mit anderen Vinzentinerinnen, auch im Dienst der Not leidenden Bevölkerung tätig. Ihrer Ideologie entsprechend versuchten die Leiter der Kommune, den Einfluss der Schwestern auf die Bevölkerung zurückzudrängen. So oft es deswegen zu einem Konflikt kam, solidarisierten sich jedoch insbesondere die Armen, auf die sich die Vordenker der Kommune zur Legitimierung ihrer Macht beriefen, regelmäßig mit den Schwestern. Als Kommune-Funktionäre eines Tages die nicht für alle Bittsteller ausreichenden Lebensmittel, die die Schwestern verteilen wollten, beschlagnahmten, drohte ein Volksaufstand auszubrechen. Daraufhin ga-

ben die Funktionäre nach und erlaubten die Verteilung. Höflich und geschickt luden die Schwestern sie ein, die Durchführung dieses Vorhabens doch selbst in die Hand zu nehmen. Geschmeichelt, unerfahren und ungeschickt gingen die selbsternannten Machthaber auf das Angebot ein. Dann aber entstand bei der Verteilung ein derartiges Chaos, dass die Kommunarden die Ordensfrauen eiligst zu Hilfe rufen mussten, weil diese allein der Bevölkerung gegenüber die nötige Autorität besaßen, um die Ordnung wieder herstellen zu können. Weil die Schwestern zwei verwundete Polizisten versteckt hatten und sie nicht herausgeben wollten, drohten die Kommune-Beauftragten, die Oberin festzunehmen. Sofort aber stellten sich alle anderen Schwestern, darunter Catherine, neben sie und erklärten energisch, dass sie dann alle mitgehen würden. Daraufhin wurde der die Aktion leitende Bürgermeister unsicher, fand auf einmal den Anblick der vielen Hauben nebeneinander offenbar lustig und sagte, das Gesicht wahrend, zu seinen Genossen, in freier Übersetzung: „Menschenskinder, was soll ich denn mit diesem ganzen Hühnerstall anfangen? Dann lassen wir sie besser alle laufen."

Nach dem Sieg der Regierungstruppen haben die Schwestern dann verwundete Kommunarden gepflegt und, unter Einsatz der Medaille, mit Erfolg zum Gebet und zum Sakramentenempfang vor ihrer Hinrichtung durch die neuen Machthaber angeleitet.

Es scheint mir wichtig, diese soziale Botschaft zu erwähnen, die hier durch das Lebenszeugnis von Catherine und ihren Mitschwestern durchscheint und die verbal in den Erscheinungsmitteilungen nicht enthalten ist. Das eine muss durch das andere ergänzt werden.

2.2 La Salette (1846)

Hier handelt es sich um eine einzige Erscheinung, am 19. September 1846. Die Seher sind Mélanie Calvat (auch Mélanie Mathieu), 14 Jahre, und Maximin Giraud, 11 Jahre. Sie haben

sich ein oder zwei Tage vorher als Hirten zweier verschiedener Herden auf benachbarten Weideplätzen kennen gelernt. Ausschlaggebend für die diesbezügliche Forschung ist: Jean Stern, „La Salette. Documents authentiques“[26]. Derselbe Autor hat auch den entsprechenden Artikel im Marienlexikon geschrieben (IV, 25-27).

Besondere Charakteristiken dieser Erscheinung sind, dass die schöne und hell leuchtende Frau, die die Seher von Anfang an auf einem Stein sitzend erblicken, dabei ist zu weinen und auf der Brust ein Kreuz mit den Passionswerkzeugen Hammer und Zange trägt. Sie stellt sich während des ganzen Gesprächs nicht vor, ihre Identität ist jedoch aus dem was sie sagt, für uns eindeutig zu erschließen, war es allerdings nicht ohne weiteres für die religiös ungebildeten Seher.

Sie sagt im Wesentlichen: „Kommt näher, meine Kinder … Ich bin hier, um euch eine große Nachricht zu bringen … Wenn mein Volk sich nicht unterwerfen will, bin ich gezwungen, den Arm meines Sohnes fallen zu lassen … So lange schon leide ich um euch! Wenn ich will, dass mein Sohne euch nicht verlasse, so muss ich ihn unaufhörlich bitten. Ihr aber macht euch nichts daraus … Ich habe euch sechs Tage zum Arbeiten gegeben, den siebten habe ich mir vorbehalten, und man will ihn mir nicht geben … Die Fuhrleute können nicht fluchen, ohne dabei den Namen meines Sohnes zu missbrauchen … Wenn die Ernte verdirbt, geschieht es nur euretwegen. Ich habe es euch im vergangenen Jahr an den Kartoffeln gezeigt. Ihr aber habt euch nichts daraus gemacht. Im Gegenteil, wenn ihr verdorbene Kartoffeln gefunden habt, habt ihr geflucht und dabei den Namen meines Sohnes missbraucht. Sie werden weiter verderben, und dieses Jahr an Weihnachten wird es keine mehr geben.“

Bis dahin hat die Dame Französisch gesprochen. Jetzt sagt sie: „Ihr versteht nicht, meine Kinder? Ich will es euch anders sagen.“ Sie fährt im örtlichen Dialekt fort und kündigt an, dass Getreide, Nüsse und Trauben verderben werden. Stern vermerkt,

dass es im Winter 1846-47 tatsächlich eine Hungersnot gegeben hat.[27]

Anschließend stellt Maria eine Frage: „Verrichtet ihr euer Gebet gut, meine Kinder?“ Antwort: „Nicht besonders, Madame.“ – „Ach Kinder, ihr müsst es gut verrichten, am Morgen und am Abend … Im Sommer gehen nur einige ältere Frauen zur Messe, die anderen arbeiten sonntags den ganzen Sommer hindurch. Im Winter, wenn sie nicht wissen, was tun, gehen sie nur zur Messe, um sich über die Religion lustig zu machen.“ Im Fall der Bekehrung, so kündigt sie an, „werden Steine und Felsen zu Getreidehaufen werden“. Sie schließt mit dem Auftrag: „Nun, meine Kinder, teilt es meinem ganzen Volk mit!“

Das ist nur die Wiedergabe des größten Teils dessen, was vom Dialog im Marienlexikon abgedruckt ist. Aber auch dort sind einige Stellen auspunktiert. In Wirklichkeit hat die Erscheinung u. a. als weitere Sünde ihres Volkes die Tatsache benannt, dass die Leute „in der Fastenzeit wie Hunde in die Metzgerei gehen“[28]: Das hat Maximin sinnentstellt wiedergegeben, indem er „in der Fastenzeit“ wegließ. Durch Mélanie ist diese für den Sinn des Satzes notwendige Umstandsangabe jedoch bezeugt.

Was die Beurteilung der Erscheinung betrifft, schreibt Ziegenaus mit Recht, dass sie „eine der rätselhaftesten und problematischsten der noch als echt anerkannten Erscheinungen der Neuzeit“ sei.[29] Für die Echtheit spricht, dass die beiden Kinder einen derart langen Text, dessen Inhalt sie wenigstens in dem französisch gesprochenen Teil weitgehend nicht verstanden haben, weder selbst zu erfinden, noch, wenn jemand ihn ihnen hätte beibringen wollen, auswendig zu lernen und korrekt wiederzugeben imstande gewesen wären.

Für die Echtheit der Vision spricht auch die Tatsache, dass die beiden Seher im Endeffekt Zusätze zurückgewiesen haben, von denen um Moralität besorgte Zeitgenossen ihnen einreden wollten, davon müsse Maria doch auch gesprochen haben. Maximin hatte sich einmal überreden lassen, zuzugeben, sie hätte es auch getadelt, dass Jungen Steinchen und andere Wurfgeschosse mit

in die Kirche nahmen, um damit auf die Mädchen zu schießen. Mélanie hat daraufhin klargestellt, dass sie davon nicht gesprochen habe. Ein andermal hat auch Maximin nicht nachgegeben, als gewisse Frauen meinten, Maria müsse doch auch vor Tanz und vor unwürdigen Beichten gewarnt haben. Wörtlich erklärt er dazu: „Ich habe ihnen gesagt, dass die Heilige Jungfrau das nicht gesagt hat. Und da sie dennoch behaupteten, sie müsse davon gesprochen haben, bin ich weggegangen, indem ich sagte: Nun, wie ihr wollt.“[30]

Was die eben geäußerte Überlegung zum Inhalt der Marienrede betrifft, möchte ich noch darauf hinweisen, dass Rahner (37f) zu Recht erklärt, der Eindruck eines Visionärs, „etwas ihn Überraschendes, von ihm nicht Gewusstes zu vernehmen“, sei noch kein Beweis, dass dies von einem wirklich vorhandenen Gesprächspartner kommt“, da wir alle ja Derartiges im Traum erleben. „Damit der (in einer Vision) vernommene Inhalt einer Rede … nicht mehr als Produkt des schöpferischen Unterbewusstseins des Visionärs auffassbar sei, müsste dieser Inhalt schon sehr eindeutig über den Möglichkeiten des Bewusstseins des Visionärs liegen, was nicht leicht nachgewiesen werden kann.“

Auf die Weise, die Rahner hier meint, lässt sich wohl die Bildung einzelner Sätze mit Begriffen erklären, die der Träumende oder ein Visionär nicht bewusst kennt und nicht versteht. Das ist bei Bernadette hinsichtlich des Begriffes „Unbefleckte Empfängnis“ nicht mit Sicherheit auszuschließen. Denn wie in vielen anderen Pfarreien wurde auch in Lourdes in den Jahren nach der Dogmatisierung von 1854 über dieses Thema gepredigt. Bernadette könnte den Ausdruck in der Kirche oder bei einem Gespräch unter Erwachsenen aufgefangen und in ihrem Unterbewusstsein gespeichert haben, zusammen mit der Angabe, dass er irgendwie mit Maria zu tun hat. Nachdem viele ihrer Bekannten die Meinung geäußert hatten, dass die ihr erscheinende Dame Maria sei, könnte ihr Unterbewusstsein den Satz „Ich bin die Unbefleckte Empfängnis“ gebildet haben – ein Satz, der sich

dann auch wenigstens mit Mühe und Not behalten lässt, selbst wenn der Ausdruck unverstanden bleibt. Aber eine großenteils unverstandene Rede von der Länge wie in La Salette und über Themen, die den Visionären fern liegen, auswendig zu behalten lässt sich nicht vorstellen. Hier scheint Rahners Forderung, dass die erbrachte Leistung „sehr eindeutig" über den Möglichkeiten der Psyche der Visionäre liegen müsste, wirklich erfüllt zu sein.
Als positives Kriterium wurde im Hinblick auf die 1851 erfolgte Anerkennung der Erscheinung durch den Bischof von Grenoble auch die Besserung des religiös-kirchlichen Lebens gewertet, die vom Ortsklerus seit dem Ereignis festgestellt wurde. Eine Rolle spielte ebenso die 1847 eingetretene, plötzliche und vollständige Heilung einer Sterbenden, die als Folge einer 20 Jahre zuvor erlittenen Misshandlung seither an schweren inneren Verletzungen, zuletzt auch an Rückenwunden als Folge einer dreijährigen Bettlägerigkeit gelitten hatte.[31]
Das Problematische an der Erscheinung ist vor allem der Inhalt der Marienrede. Gewiss ist es in einer Hinsicht schön, wie die Dame sich mit den Sehern in dem volkstümlichen Stil unterhält, in dem in deren Umkreis geredet wurde. Aber wie befremdlich ist das Bild vom Arm ihres zürnenden Sohnes, den sie als die gütige Mutter zurückhalten muss. Wie nahe sind wir da bei Predigten aus den Jahrhunderten davor und wie weit von der Bibel entfernt, nach der Jesus auf immer fürbittend für uns beim Vater eintritt – beim Vater, der aber auch seinerseits nicht als zu besänftigend vorgestellt wird, sondern aus Liebe zu uns seinen Sohn gesandt und in den Tod gegeben hat, damit die Erlösung nicht nur sein Werk, sondern in der Person seines Sohnes auch das Werk der Menschheit selbst sei. Gewiss, auch in der Marienrede von La Salette wird Jesus letztlich als Heil schaffend verstanden. Denn das, wovon Maria ihn durch ihre Fürbitte abhalten will, ist ja, dass er bestimmte Menschen oder Menschengruppen verlassen würde. Aber um das festzustellen, muss man schon zwischen den Zeilen lesen. Zu diesem Punkt äußert sich auch der für menschliche Begriffe zu früh verstorbene als Dog-

matiker und Mariologe anerkannte Pater Franz Courth. Die Theologie der Fürbitte, so meint er, sei von der Vorstellung einer Zwischeninstanz zu befreien. Ähnliches gelte „für die Zuordnung der gütigen Mutter zum gestrengen Richter“. In diesem Zusammenhang stünden La Salette und Fatima „in der Gefahr großen christologischen Missverständnisses“[32].

Im Übrigen macht der Text der Marienrede den Eindruck, eher zur Welt des Alten als des Neuen Testamentes zu gehören. An schöne und hochpoetische alttestamentliche Verheißungstexte erinnert die Zusage, dass im Fall der Bekehrung Steine und Felsen zu Getreidehaufen würden. Lohn und Strafe für das religiös-moralische Verhalten werden nur für das diesseitige Leben angekündigt – eine Sicht, die bereits in der Spätphase des Alten Testaments seit dem 2. vorchristlichen Jahrhundert überwunden war. Aber vielleicht ist das in diesem Fall gar nicht einmal so verkehrt. Denn so wird für die hier genannten Verfehlungen die ewige Verdammnis nicht angedroht. Das ist möglicherweise sachgerecht, weil es sein kann, dass die meisten der betroffenen Christen durch das von Maria beklagte Fehlverhalten etwa bezüglich der Teilnahme am Sonntagsgottesdienst subjektiv nicht schwer schuldig wurden. Waren sie doch durchweg nicht verwöhnt durch eine angemessene pastorale Hinführung zur sinnvollen Mitfeier einer Liturgie, von der sie vieles nicht verstanden.

Über den Sonntag wird in dem Text so geredet, dass man den Eindruck gewinnt, er werde dem Sabbat gleichgestellt und als der siebte Tag im Ablauf der Woche verstanden – während er doch in Wirklichkeit der erste Tag ist und die Kirche des ersten Jahrhunderts nach Aussage des Ignatius von Antiochien den Sabbat bewusst zugunsten des „Herrentages“ aufgegeben hat.[33] Jedoch wurde diese Sicht erst seit Mitte des 20. Jh.s wieder entdeckt. Zur Zeit der Erscheinung von La Salette war die Gleichsetzung des Sabbats mit dem Sonntag in der Verkündigung üblich, ebenso wohl auch das erwähnte Übersehen der Mittlerschaft Jesu Christi und deren Ersetzen durch die Mittlerschaft

Marias bei Christus. Insofern könnte die Marienrede durchaus von einem zeitgenössischen Pfarrer stammen, der volkstümlich schön und wirksam zu formulieren gewusst hätte. Aber man sieht nicht, wer es gewesen sein sollte und wie er es geschafft hätte, die zwei Kinder das auswendig lernen zu lassen; und auch nicht, wieso die beiden, die später in ihrem Reden und Verhalten so wechselhaft waren, darüber bis zu ihrem Tod geschwiegen haben könnten.

Von Anfang an hat man es als problematisch empfunden, dass Maria gesagt haben soll: „Ich habe euch sechs Tage zum Arbeiten gegeben …“, und bis heute hat niemand zu diesem Problem eine überzeugende Lösung gefunden.

Zusätzlich kompliziert wird der Fall durch die Tatsache, dass der hl. Pfarrer von Ars, Jean-Marie Vianney, nach einem Gespräch mit Maximin im Herbst 1850 erklärt hat, der Junge habe ihm gestanden, nichts gesehen zu haben. Dies wird von Alfred Monnin, dem ersten Biographen des Pfarrers von Ars bezeugt,[34] der als Augen- und Ohrenzeuge aus erster Hand berichtet und auch ein unverdächtiger Zeuge ist, weil er selbst an die Echtheit der Erscheinung von La Salette glaubt. Später erklärte Maximin je nach den Umständen wieder, er habe doch die Muttergottes gesehen, habe dem Pfarrer von Ars nicht das Gegenteil gesagt, bzw. er habe es ihm doch gesagt, aber das sei falsch gewesen, er habe nur testen wollen, ob es wahr sei, dass der Pfarrer in den Herzen lesen könne, wie allgemein erzählt wurde.[35]

Damit zeigte sich schon deutlich die tragische Entwicklung des Jungen, deren weiteren Verlauf Rahner so zusammenfasst: Er „starb nach einem abwechslungsreichen Leben (Seminarist, Angestellter, Medizinstudent, päpstlicher Zuave usw.) … Likörfabrikant Marke ‚Salettine‘, mit Etikette des Sehers Maximin“. Mélanie ihrerseits versuchte sich als Ordensfrau, wechselte jedoch „viermal die religiöse Genossenschaft, bis sie schließlich entlassen wurde“[36]. „Merkwürdig ist der Umstand, dass (sie) den ersten Versuch, das (von der Erscheinung ihr und Maximin anvertraute) Geheimnis zu veröffentlichen, … im Jahr 1858

machte, dem Jahr, in dem die Erscheinungen von Lourdes stattfanden und das Interesse (von La Salette weg) auf sich zogen“[37]. 1851, unmittelbar vor der Anerkennung der Erscheinung durch den Bischof von Grenoble, hatten beide Seher das erwähnte Geheimnis dem Papst persönlich aushändigen lassen. Was Mélanie dann 1879 „gegen den Willen Roms als ihr ‚Geheimnis‘ veröffentlichte, gibt in vielem Anlass an dessen Echtheit zu zweifeln. Seine Verbreitung ist vom Hl. Stuhl getadelt (1880) und dann unter Exkommunikation verboten worden (AAS, 1915, 594). 1897 begann die Seherin mit der Niederschrift einer „Geschichte ihrer Kindheit“, die „mystische Erlebnisse enthielt, von denen sich in ihrer wirklichen Geschichte keine Spur nachweisen lässt“[38].

In dieser Angelegenheit hat demnach der Hl. Stuhl eine deutliche Trennungslinie zwischen La Salette I und La Salette II gezogen: Die bischöfliche Anerkennung für I, die Vision von 1846, bleibt bestehen; II, d. h. alles, was später dazugekommen ist, wird eindeutig abgelehnt.

Abschließend drängt sich ein Vergleich zwischen der Botschaft von La Salette und der von Akita in Japan auf. Dort soll Maria am 3. August 1973 u. a. gesagt haben: „Damit die Welt den Zorn[39] des himmlischen Vaters kennen lernt, bereitet er eine große Züchtigung der gesamten Menschheit vor. Zusammen mit meinem Sohn habe ich so oft vermittelt, um den Grimm[40] des Vaters zu besänftigen. Ich habe den kommenden Katastrophen vorgebeugt, indem ich ihm das Leiden des Sohnes … und geliebte Seelen aufgeopfert habe, Seelen, die ihn trösten und eine Schar von Opferseelen bilden.“[41] Außer anderen problematischen Inhalten dieser Botschaften (wie die bei uns längst überwundene Unart, Menschen als bloße „Seelen“ zu bezeichnen; der Gebrauch der aus der Anti-Atomrüstungsliteratur gut bekannten Formulierung, dass nach der großen Katastrophe „die Überlebenden die Toten beneiden werden“; die Parteinahme für sich verfolgt fühlende Marienverehrer) muss der Gegensatz der zitierten Aussage zur Botschaft von Salette auffallen. Damals

drohte das Strafgericht vom Sohn Gottes auszugehen, jetzt ist (nur noch?) der Vater zornig, während Jesus zusammen mit seiner Mutter interveniert, um ihn zu beschwichtigen. Beide Erscheinungen sind kirchlich anerkannt (Akita seit 1984). Kann man beide gleichzeitig für echt halten? Und entspricht das gegenüber La Salette unvergleichlich gesteigerte Strafszenario von Akita wirklich der Grundstimmung des Neuen Testaments und den zwar ernsten. aber zutiefst friedvollen und Frieden ausstrahlenden Erscheinungen von Lourdes, Beauraing und Banneux, von denen im Folgenden die Rede ist?

2.3 Lourdes (1858)

Es gab in Lourdes 18 Erscheinungen, vom 11. Februar bis 16. Juli 1858. Das bis heute grundlegende Werk, das für die historische Untersuchung anderer Erscheinungen richtungweisend wurde, ist: René Laurentin, „Lourdes. Documents authentiques, und: ders., Lourdes. Histoire authentique des apparitions“[42]. Der Autor hat anschließend einen handlicheren und erschwinglicheren Auszug daraus publiziert: „Les apparitions de Lourdes, und: Vie de Bernadette“. Letzteres auch deutsch erschienen: „Das Leben der Bernadette“[43].

Weder Ablauf und Inhalt der Visionen noch das Leben der Seherin Bernadette Soubirous werfen irgendwelche Probleme auf, sie leuchten vielmehr im hellen Glanz überzeugender Glaubwürdigkeit. Lediglich hinsichtlich einer Einzelheit bei der neunten Erscheinung gibt es Grund, zu fragen, wozu das gut sein soll, dass Maria die Seherin aufforderte, von dem Gras zu essen, das an der Grotte wuchs. Im Zusammenhang mit der vorhergehenden Aufforderung am selben Tag, auf den Knien voranzurutschen unter dem Motto „Buße, Buße, Buße“, ist wohl auch dieses Essen als ein prophetisches Zeichen für Buße tun zu verstehen. Unbekannte und ungewaschene Pflanzen zu essen, sollten wir dafür nicht unbedingt auch unsererseits als Bußwerk praktizieren und empfehlen. Maria konnte wissen, dass die be-

treffenden Pflanzen gesundheitlich nicht schaden würden, wir dagegen wissen das nicht, und es stehen uns genügend andere Arten von Bußwerken zur Verfügung.
Bedeutsam ist, dass Maria einen Rosenkranz trägt und gleich ab der ersten Erscheinung mit Bernadette in Kommunikation tritt, indem sie zum Rosenkranz beten anregt; vor allem aber, dass die Seherin damit gar nicht anfangen kann, wie sie es gewohnt ist, sondern erst zusammen mit Maria, indem sie wie diese mit dem Kreuz ihres Rosenkranzes langsam ein großes Kreuz über sich zeichnet. Damit ist die Aufforderung zur Überwindung einer verbreiteten Unart beim gemeinsamen Beten angemahnt: das geistlose Rennen, gegen das man in manchen Gemeinden als Zelebrant etwa beim Vater unser innerhalb der Messfeier trotz Mikrofon nicht ankommt. Inhaltlich bringt der Rosenkranz mit seinem Kreuz den Bezug der Erscheinungen zu Christus und seinem Erlösungswerk zum Ausdruck, den man in den gesprochenen Worten, für sich allein genommen, vermissen würde.
Von großer Bedeutung ist auch die Armut, in der Bernadette mit ihrer Familie gelebt hat und die sich gerade in den Jahren unmittelbar nach den Erscheinungen zugespitzt hatte. 1848 verlor ihr Vater durch einen Arbeitsunfall ein Auge, 1854 mussten die Soubirous wegen Zahlungsunfähigkeit die bis dahin von ihnen betriebene Mühle aufgeben. Sie waren fleißig, aber keine Geschäftsleute. Sie hatten ihr Mehl den zahlreichen Armen unter ihren Kunden nach dem Prinzip verkauft: Zahlen Sie, wann Sie können.
Bernadettes Vater arbeitete danach als Tagelöhner, die Mutter als Haushaltshilfe, Wäscherin und Erntearbeiterin. Der Versuch eines Neuanfangs in einer anderen Mühle schlug fehl, weil Herr Soubirous beim Vertragsabschluss hereingelegt wurde. Als beide Eltern 1856 keine Arbeit mehr fanden und ihre Miete nicht mehr zahlen konnten, wurden sie vom Vermieter einfach auf die Straße gesetzt und fanden Aufnahme nur noch im „Cachot“ – das ist ein altes französisches Wort für Dunkelzelle oder Verlies. Als Gefängnis hatte man den Raum schon 1824 wegen

Ungesundheit, Nässe und Gestank aufgegeben, hielt ihn aber noch für gut genug, um dort spanische Saisonarbeiter unterzubringen. Jetzt bot ihn der Besitzer, ein Vetter der Soubirous, diesen an, und es blieb ihnen nichts anderes übrig, als dort einzuziehen. Während der Hungersnot 1856 bemerkte eine junge, wohlhabende Frau in der Pfarrkirche der Stadt außerhalb der Gottesdienstzeiten einen kleinen Jungen, der das von Kerzen heruntergefallene Wachs zusammenkratzte und es aß, um dem Hunger zu wehren. Es war Jean-Marie, der kleine Bruder von Bernadette. Die damalige junge Frau sagte das später im Seligsprechungsprozess der Seherin aus. Sie, Emmanuélite Estrade, gehörte zu den ersten engagierten Anhängern der Erscheinungen, ihr Bruder, der Finanzamtsbeamte Jean-Baptiste Estrade, hat später zwei Bücher über die Ereignisse veröffentlicht – aber man hört nichts darüber, dass diese beiden oder andere Mitmenschen in der Stadt und in der Pfarrei eine Hilfsaktion für die Soubirous gestartet und eine andere Wohnung für sie gesucht hätten. Man hört auch nichts von einer Hilfsaktion, nachdem 1857 Bernadettes Vater verhaftet und eine Woche lang in Untersuchungshaft festgehalten wurde, weil ein Bäcker, dem zwei Sack Mehl gestohlen worden waren, ihn beschuldigt hatte, der Täter zu sein, mit dem einzigen Argument: „Nur seine Armut lässt mich glauben, dass er der Urheber jenes Diebstahls ist.“ Nach einer Woche wurde Herr Soubirous mangels Beweisen freigesprochen, aber der Makel dieser Beschuldigung blieb an ihm und seiner Familie haften. Daran, dass die Tat ohnehin als Mundraub hätte legitim sein können, schien niemand zu denken. Obwohl Pfarrer und Kapläne von Lourdes als eifrige und tüchtige Seelsorger geschildert werden, hört man nichts von einem Prophet Amos unter ihnen, der derart himmelschreiende soziale Sünden von Christen gebrandmarkt und deutlich gemacht hätte, dass nach dem Evangelium die Armen die privilegierten Freunde Gottes sind und Reiche nur dann wie Kamele durch ein Nadelöhr in den Himmel eingehen können, wenn sie durch ihr Verhalten diese privilegierte Stellung der Armen anerkennen und

sich diese durch Abgeben von ihrem Besitz zu Freunden machen. In eine derart geballte Sündensituation hinein setzt Maria, die Prophetin des Magnificat, ihre Erscheinungen, in denen sie zur Buße für die Sünder aufruft.

Zu ihrer Rolle als prophetische Mittlerin ist Bernadette bereitet durch Gaben des Herzens und des Geistes, die sie zum Teil auch von ihren Eltern empfangen hat. Diese haben mitten in den schwersten Prüfungen am Glauben, am gemeinsamen Gebet in der Familie und an der Treue zueinander festgehalten – obwohl die beiderseitige Verwandtschaft sie gegeneinander aufzubringen und dazu zu verleiten suchte, einander die Schuld an ihrem Elend zuzuschieben. Bernadette und ihre Geschwister sind in der warmen Atmosphäre dieser Liebe aufgewachsen, von der ja auch die zahlungsunfähigen Kunden in der Mühle Soubirous etwas mitbekommen haben.

Bernadette ist gerade, aufrichtig, ehrlich bis auf die Knochen, uninteressiert am Besitz ebenso wie am Beifall der Menschen – welch gute Voraussetzungen für die Glaubwürdigkeit ihrer Visionen. Sie ist zudem ein ganz normales Mädchen, das mit beiden Füßen auf dem Boden steht – ein weiterer großer Pluspunkt. Sie bewährte sich, seit sie mit ca. 12 Jahren zu arbeiten angefangen hatte: erst als Haushaltshilfe und Kellnerin bei ihrer Tante, die ein Wirtshaus führte, danach als Schäferin und Mädchen für alles bei ihrer Amme in Bartrès. Aus ihrer Zeit als Kellnerin ist bezeugt, dass sie das Zinnmaß, mit dem Wein aus dem Fass gezapft und in Flaschen abgefüllt wurde, jeweils so voll laufen ließ, dass darin nach Abfüllen der Flasche noch ein wenig übrig blieb. Diesen Rest gab sie dann ihrer Kollegin oder anderen zu trinken. Wein wurde damals, und wohl gerade von Menschen, die vielfach hungerten, als Stärkungsmittel angesehen.

Hochinteressant ist die Entwicklung der Seherin nach den Erscheinungen in den Jahren 1860-1864, da sie mit 16-20 Jahren im Hospiz der Schwestern in Lourdes untergebracht ist und dort zusammen mit erheblich jüngeren Mädchen die Schule besucht. Sie weiß sich zu wehren, z. B. als man sie entgegen dem ihr ge-

gebenen Versprechen nicht zu ihren Eltern gehen lassen will. Vor allem aber protestiert sie, um andere gegen kleine Ungerechtigkeiten und Amtsmissbrauch seitens der Erzieherinnen zu verteidigen.
Sie machte in dieser Zeit ihren Rock weiter, nach der damaligen Mode der Krinolinen – vom Klerus, wie nahezu jegliche neue Mode, als „Teufelswerk" verschrien. Um ihrer Figur etwas nachzuhelfen, steckte sie sich ein Stück Holz in ihr Mieder. Laurentin bemerkt dazu: „Die Regungen der Natur waren ihr nicht fremd. Damals bereitete das Probleme … Heute würde das Gegenteil beunruhigen."[44]
Bernadette verbreitete Fröhlichkeit auf Schritt und Tritt – „ein bisschen zu viel, so meint(e) man damals"[45] –, in der Pause, gelegentlich auch im Unterricht: so etwa, als sie von ihrem Schnupftabak, der ihr wegen ihres Asthmas ärztlich verschrieben war, vor einer Schulstunde großzügig an ihre Mitschülerinnen austeilte. Sie hätte bei rechtzeitiger Einschulung offenbar auch eine gute Juristin oder Moraltheologin werden können. Denn eines Tages hat sie ein Beispiel perfekter Kasuistik hingelegt, als sie auf der ersten Etage des Internates mit einer zehnjährigen Mitschülerin am Fenster stand und beide die schönen Erdbeeren im Garten bewunderten. Erdbeeren zu pflücken war nicht ausdrücklich verboten, wohl aber, in den Garten zu gehen. Bernadette fand einen Ausweg: „Ich werfe meinen Schuh aus dem Fenster, dann hast du einen wichtigen Grund, um in den Garten gehen zu dürfen, und du bringst dann einfach Erdbeeren mit." Was die Seherin ihren Mitschülerinnen dagegen immer verweigert hat, war, über die Erscheinungen zu reden. Diese Normalität, Fröhlichkeit und geistige Gesundheit sind ein großer Pluspunkt für ihre Glaubwürdigkeit. Ebenso, dass sie über das Besondere in ihrem Leben, die Erscheinungen, nur kurz und bündig Rede und Antwort stand, wenn es nötig war.
Diesem Mädchen nun hat Maria bei ihren Begegnungen nicht nur zugelächelt, wie bei der zweiten Erscheinung, als Bernadette sie auf Anraten von Bekannten, für den Fall, dass es der Teufel

wäre, mit Weihwasser besprengte,[46] sondern sie hat mit ihr auch gelacht: bei der dritten Erscheinung, als Bernadette ihr, wiederum auf Anraten anderer, Feder und Papier hinhielt, damit sie ihren Namen darauf schreibe, und die Dame dazu erklärte: „Das ist nicht nötig“[47]; und noch einmal, als Bernadette bei der 16. Erscheinung auf Wunsch des Pfarrers auf jeden Fall ihre Identität erfahren wollte und sich bei der gut vorbereiteten entsprechenden Frage ein paar Mal verhaspelte.[48]

In den Erscheinungen erweist Maria in der Person der Bernadette den Armen die Ehre, die ihnen dem Evangelium nach zukommt und die ihnen in der damals sich noch christlich nennenden Gesellschaft und in der Kirche vorenthalten wurde. Sie fertigt sie nicht ab, wie der Pfarrer es mit ihr und ihren Tanten gemacht hat, als sie zum ersten Mal zu ihm kamen, um ihm den Wunsch der Dame nach Prozessionen und einer Kapelle zu überbringen. Sie redet Bernadette mit Sie an und fragt sie: „Wollen Sie die Güte haben, vierzehn Tage lang hierher zu kommen?“ Auf die Zusage der Seherin erfolgt die Verheißung: „Ich verspreche nicht, Sie in dieser Welt glücklich zu machen, sondern in der anderen.“[49] Als sie ihre Gesprächspartnerin zum ersten Mal einlädt zur Buße, zum Gebet für die Sünder und dazu, auf den Knien in die Grotte hinaufzurutschen und die Erde zu küssen als Buße für die Sünder, da fragt sie sie, „ob ihr das etwas ausmachen würde“[50].

Verbunden mit der Zuwendung Marias zu den Armen leuchtet im prophetischen Zeugnis der Bernadette die Liebe zur Armut und die Abwehr aller Geschenke auf – Geschenke, die jetzt, nachdem die Erscheinungen bekannt geworden sind, in Hülle und Fülle angeboten werden. Bernadette ist in diesem Punkt eisern und verlangt auch von ihren Angehörigen, dass sie jegliche Spende ablehnen. Als ihr kleiner Bruder einmal als Dank für eine Dienstleistung von einer Besucherin der Grotte ein Geldstück erhielt und annahm, handelte er sich von der Seherin eine schallende Ohrfeige ein und musste das Geschenk umgehend zurückbringen (die Erziehungsmethoden im Haus Soubirous

waren für unsere Begriffe etwas rau, und „schlagende Argumente“ wurden nicht grundsätzlich als Gegensatz zur Liebe empfunden).

Bei der 15. Erscheinung, am letzten der vierzehn Tage, für die die Jungfrau Bernadette eingeladen hatte, erwarteten viele in der riesigen Menge der Teilnehmer ein Wunder. Als die Erscheinung abgelaufen und kein Wunder bekannt geworden war, strömte ein großer Teil dieser Menschenmenge zur Elendswohnung der Soubirous, und sie verlangten immer wieder, Bernadette zu sehen. Ihre Eltern, die angesichts der Belagerung nicht mehr ein und aus wussten und einer Erstürmung des Hauses oder dessen Abtragen zwecks Reliquiengewinnung zuvorkommen wollten, öffneten schließlich die Tür und ließen die Hereindrängenden nacheinander an ihrer Tochter vorbeidefilieren. Ihre Zahl wird auf ca. 10.000 geschätzt. Nach mehreren Stunden war Bernadette vor lauter Händeschütteln, Umarmen und Küssen ganz erschöpft und fand sich am Ende mit einer Frau wieder, die absichtlich gewartet hatte, um als Letzte dranzukommen und ein Geschenk loszuwerden. Als sie mit Geld keinen Erfolg hatte, zog sie eine Orange aus ihrer Handtasche, damals ein neues Produkt auf dem Markt. Diese hat Bernadette dann für einmal angenommen, unter der Bedingung, dass die Besucherin zum Mittagessen dablieb.[51]

Auf diese von niemandem vorhergesehene und geplante Weise bekam eine riesige Menschenmenge von überall her zu sehen und zu riechen, in welchem Elend Angehörige, Bekannte, Gesellschaft, Staat und Kirche die Familie Soubirous hatten sitzen lassen und dass hier nicht einmal ansatzweise geschehen war, was die Apostelgeschichte von der Urgemeinde berichtet, nämlich dass es unter ihren Mitgliedern keinen gab, der Not litt, weil die Besitzenden ihr Eigentum zur Verteilung an die Bedürftigen zur Verfügung stellten (4,34f). Für die Echtheit der Erscheinungen legte Bernadette mit ihrer Haltung gegenüber dem Besitz ein erstklassiges Zeugnis ab.

Noch ein Letztes ist hervorzuheben: die Furchtlosigkeit und Schlagfertigkeit der Seherin bei Kontakten mit Vertretern der öffentlichen Macht. Dies zeigt sich einmal am 28. Februar, als ein Polizist sie auf Anweisung hin festgenommen hat, um sie zum Staatsanwalt und dem Untersuchungsrichter zu bringen, und sie zu ihm sagt: „Halten Sie mich gut fest, sonst laufe ich weg." Der Polizist berichtet in einer privaten Niederschrift voll Bewunderung von der Art, wie sie anschließend den Untersuchungsrichter bei seinem Verhör mit (illegalem) Einschüchterungsversuch an die Wand gespielt hat: „Wir werden dich einsperren. Was machst du bei der Grotte? Wir bringen dich ins Gefängnis." – „Ich bin bereit. Bringen Sie mich hin. Aber es muss fest gebaut und gut verschlossen sein, sonst werde ich ausbrechen." – „Du musst aufhören, zur Grotte zu gehen." – „Ich werde nicht darauf verzichten."

Zu diesem Zeitpunkt hatte der diesmal offenbar nur zuhörende Staatsanwalt seine eigene Erfahrung mit Bernadette schon hinter sich. Am 25. Februar hatte er sie in Gegenwart ihrer Mutter zwei Stunden lang verhört. Dabei hatte er die beiden seine Verachtung, die auch in seinen Berichten über die Familie Soubirous zum Ausdruck kommt, deutlich spüren lassen, indem er sie die ganze Zeit hindurch stehen ließ. Nachdem es ihm, wie kurz vorher schon dem Polizeikommissar, nicht gelungen war, sie in Widersprüche hinsichtlich der Erscheinungen zu verwickeln, blieb auch ihm am Ende nichts anderes übrig, als ihr zum Schein mit dem Gefängnis zu drohen. Dabei blieb sie unerschütterlich, nur ihre Mutter brach in Tränen aus und wäre vor Müdigkeit beinahe hingefallen. Da endlich bot der Beamte den beiden Stühle an – aber Bernadette lehnte für ihren Teil ab mit den Worten: „Nein, wir könnten sie noch schmutzig machen", und setzte sich im Schneidersitz auf den Boden.

In dieser Szene zeigt sich der gesunde Stolz einer Armen, die bereit ist, gewaltfrei für die Anerkennung der Würde der Armen zu kämpfen. Diese Tat der Bernadette ist eine entscheidende Etappe auf dem Weg der Menschheit von der Gewalt- und Will-

kürherrschaft sowie der revolutionären Gegengewalt hin zur Haltung und Praxis des gewaltfreien Widerstandes. In solchen Ereignissen beginnt sich die eschatologische Verheißung Marias im Magnificat, dass Gott die Mächtigen vom Thron stürzen und die Niedrigen erhöhen wird, ansatzweise in unserer Geschichte zu verwirklichen.

2.4 Beauraing (1932-33)

Die beiden Erscheinungen von Beauraing und Banneux in Belgien haben bei weitem nicht dieselbe Breitenwirkung erzielt wie etwa Guadalupe, Lourdes oder Fatima, weisen jedoch ein Reihe origineller Eigenheiten auf, die mir auch interessant und bedeutsam erscheinen im Hinblick auf Fragen, die zu Visionen und zum Umgang damit im Allgemeinen gestellt werden – Eigenheiten, die in der deutschsprachigen Literatur zum Thema weniger bekannt sind. Als die entscheidenden Quellenwerke zu Beauraing sind zu nennen: Camille-Jean Joset, „Dossiers de Beauraing", 5 Bde.[52] (Dokumentensammlung); Fernand Toussaint/Camille-Jean Joset, „Beauraing. Les apparitions"[53] (Bericht entsprechend den Dokumenten).

In Beauraing gibt es fünf Seher aus zwei Familien: Degeimbre und Voisin. Von Degeimbre zwei Mädchen: Andrée, 14; Gilberte, 9. Sie haben eine 18-jährige Schwester. Diese geht im Lauf der Ereignisse zusammen mit der Mutter mit zum Erscheinungsort, sieht aber nichts, genau wie die Mutter. Von Voisin zwei Mädchen: Fernande, 15; nochmals eine Gilberte, 13; und ein Junge, Albert, 11. Die Mutter Degeimbre ist mit 34 Witwe geworden. Sie ist Landwirtin, katholisch-praktizierend und politisch liberal eingestellt. Der Vater Voisin ist Eisenbahner, politisch links orientiert, katholisch gläubig, jedoch nichtpraktizierend, ebenso wie seine Frau.

Die 13-jährige Gilberte Voisin ist halbinterne Schülerin in der Klosterschule des Ortes, d. h. sie ist abends um 18.30 Uhr von Angehörigen dort abzuholen. Am 29. November 1932 besorgt

das ihre Schwester Fernande zusammen mit Albert, aber auch die beiden jüngeren Degeimbretöchter begleiten sie. Unterwegs sind die vier zu Späßen aufgelegt und machen „Klingelmännchen“ bei einer älteren Dame. Damit beweisen sie, dass sie ganz normale Kinder und Jugendliche sind. Das gibt mir hinsichtlich der Echtheit der Erscheinungen ein weitaus besseres Gefühl, als wenn die vier aus der eingegossenen Beschauung gekommen wären.

Innerhalb des Grundstücks der Schwestern, bevor sie die Haustür des Internats erreichen, passiert es dann: Sie sehen eine weißgekleidete Frau, im Profil, die über der im Garten befindlichen Lourdesgrotte in der Luft spazieren geht. Sie zeigen sie der Ordensschwester, die die Tür öffnet, diese sieht jedoch nichts und hält die Kinder für närrisch. Als jedoch die abzuholende Gilberte dazukommt, erblickt auch sie sie sofort, und die Schwester versteht die Welt nicht mehr.

Von jetzt an gehen die vier nahezu jeden Abend dorthin, und es erfolgen bis zum 3. Januar 1933 insgesamt 26 Erscheinungen, besser gesagt 26 Erscheinungsabende, denn an einigen Abenden gibt es mehr als eine Erscheinung. Im Folgenden bedeutet Erscheinung, wenn nichts anderes gesagt wird, jeweils einen Erscheinungsabend.

Bei der 3. Erscheinung sehen die Kinder die Dame zum ersten Mal von vorn und beschreiben sie: mittlere Größe, Füße nicht sichtbar, sieht wie eine 18-20-Jährige aus; blaue Augen, rosa Teint, Augenbrauen dunkel. Beide Mütter sind dabei, Frau Degeimbre durchstreift und durchsucht die Sträucher um die Grotte herum. Wohl von diesem Abend an sind die Seher bei den Begegnungen mit der Dame in Ekstase und nehmen ihre Umwelt nur begrenzt wahr. Das war aber bei der ersten Erscheinung sicher nicht der Fall. Die vier Ankommenden sahen damals die Dame nur, wenn sie auf ihrem Weg vom Tor des Grundstücks zum Eingang des Gebäudes etwas nach links auf den Bereich der völlig im Dunkeln liegenden Grotte blickten. Sie sahen sie nicht mehr, als sie vor dem Gebäude ankamen und auf dessen

Eingangstür schauten. Hätten sie die Vision aus ihrer eigenen Psyche hervorgebracht, hätten sie sie beim Gehen wohl „mitgenommen“, oder das Gehen wäre für sie unmöglich gewesen.
Viele der Erscheinungen verlaufen in Stillschweigen. Erst bei der vierten kommt es zum ersten Dialog, und auch dieser wird nicht von der Dame, sondern vom elfjährigen Albert eröffnet: „Sind Sie die Unbefleckte Jungfrau?“ Die Dame bejaht durch Kopfnicken. „Was wollen Sie von uns?“ Antwort: „Seid immer weise.“ Bei einer zweiten Begegnung am selben Abend stellt Albert noch einmal dieselben Fragen. Wieder das Kopfnicken, dann eine Gegenfrage: „Ist es wirklich wahr, dass ihr immer weise sein werdet?“ Darauf antwortet Andrée allein: „Ja, wir werden es immer sein.“
Hier ist ein Wort zur Übersetzung zu sagen. Maria fragt auf Französisch, ob die Seher immer „sage“ sein wollen. Das bedeutet „weise“, wird jedoch umgangssprachlich vor allem in Bezug auf Kinder in einem abgegriffenen Sinn gebraucht und bedeutet dann so viel wie „brav sein“ im Deutschen. Wenn dieser Sinn gemeint wäre, dann wäre das etwas dünn als Zielsetzung einer Marienerscheinung. Aber die neunjährige Gilberte Degeimbre, der ein Expertenbericht zu Händen der diözesanen Untersuchungskommission ein weit über ihr Alter hinausgehendes intellektuelles Niveau bescheinigt (141), hat davon eine kluge und spirituell tiefe Deutung gegeben, die genau dem biblischen Sinn von Weisheit entspricht. Von einem Theologen gefragt, was Maria denn wohl mit „weise sein“ gemeint habe, ob es vielleicht bedeute, dass sie keine Streiche mehr spielen sollten, antwortete die Kleine: „Streiche spielen ist doch nicht so schlimm. Die Heilige Jungfrau hat deren vielleicht auch selbst gespielt … Nein, ich habe mir immer gedacht, weise sein bedeutet, alles auf den lieben Gott beziehen“ (181).
Abends spät nach der 3. Erscheinung finden sich die Seher mit ihren beiden Müttern beim Dechant von Beauraing ein, der von Anfang an eine zwar abwartende, aber offene und freundliche Haltung einnimmt – nichts von der polterig-jähzornigen Art des

Dechanten von Lourdes, unter der Bernadette und ihre Verwandten seinerzeit so sehr zu leiden hatten. Im Gegensatz auch zu Mutter Théophile, der Schul- und Internatsleiterin, die nicht nur, anders als bis dahin, das Grundstück jetzt abends abschließen ließ, sondern auch androhte, die Hunde loszulassen und die Polizei einzuschalten, wovon sie nur die Diplomatie des Dechanten abhalten konnte. Die beiden Mütter bestellten bei diesem eine Messe, um Klarheit bezüglich der Visionen zu erlangen. Als sie am 8. Dezember frühmorgens gefeiert wurde, kommunizierten dabei die Seher und beide Mütter – die bis dahin nichtpraktizierende Frau Voisin, nachdem sie vorher gebeichtet hatte. Einzig und allein für diesen 8. Dezember hatte Maria ihren Gesprächspartnern vier Tage im Voraus einen festen Termin gegeben. Auf die Frage von Albert: „An welchem Tag sollen wir kommen?“, antwortete sie: „Am Tag der Unbefleckten Empfängnis“ (44f). Nach der Erscheinung dieses Tages erklärten die Seher übereinstimmend, dass Maria schöner und strahlender gewesen sei als bis dahin, jedoch nichts gesagt habe.

Inzwischen hatte sich, ohne jegliche Beteiligung der Kirche als solcher, dank der Initiative eines Notars (47) und mehrerer Ärzte ein nahezu perfektes Überprüfungssystem herausgebildet, wie es mir von keiner anderen Erscheinungsreihe bekannt ist. War Bernadette in Lourdes bei einer ihrer Visionen von einem einzigen Arzt, Dr. Dozous, beobachtet worden, so gab es in Beauraing bei der 8. Erscheinung unter den 600-700 Anwesenden sechs Ärzte, die die Seher nicht nur beobachteten, sondern auch sofort nach der Erscheinung nacheinander getrennt befragten. Da diese sechs allesamt katholisch-gläubig waren, beschlossen sie, für die weiteren Abende auch Kollegen anderer religiös-weltanschaulicher Ausrichtung hinzuzuziehen. Ihre Gesamtzahl nahm ständig zu, und bei der Vernehmung nach der letzten Erscheinung waren etwa 100 Ärzte und 25 weitere Personen anwesend.

Ab der 11. Erscheinung trennte man die Seher sofort nach Beendigung der Vision. Ab der 18. Erscheinung wurde einem jeden

von ihnen während des Gebetes und der Erscheinung ein Zeuge beigegeben. Am 29. Dezember wird die Kontrolle während des Geschehens verschärft: Die Seher werden schon am Ort der Erscheinungen voneinander getrennt und ein jeder von mehreren Kontrolleuren umgeben, so dass auch dort eine Verständigung unter ihnen nicht möglich ist. Dennoch ergeben die getrennten Vernehmungen eine verblüffende Übereinstimmung, was auch Redakteure von z. T. bedeutenden Zeitungen, wie „Le Soir“ von Brüssel und „La Croix“ von Paris bestätigen (51.53.68f). Ein Maler legt aufgrund der Angaben der Seher den Fünf getrennt drei Entwürfe für ein entsprechendes Bild vor und erhält von allen dieselben Korrekturwünsche (80).

Die von Ärzten besonders beobachteten Vorgänge sind folgende: Seit dem dritten Erscheinungsabend fallen die Seher wie auf Kommando gleichzeitig auf die Knie, sobald Maria erscheint, oder werden eher mit Wucht auf die Knie geworfen, so dass ihre Strümpfe zerreißen und man den Aufprall auf den Pflastersteinen deutlich hört, wozu ein Arzt erklärt: „Wenn wir so hinfallen würden, würden wir uns die Kniescheiben brechen“ (63). Albert hat das so kommentiert: „Es ist mir, wie wenn ich auf Kissen fallen würde“ (66).

Derselbe Albert hat an drei Abenden nichts gesehen. Beim ersten Mal hat er sich trotzdem hingekniet – aber jetzt offenbar langsam, so wie es sonst alle machen (69). Beim dritten Mal, bei dem er nichts sah, ließ er sich bewusst fallen, wie die vier Mädchen – und hat sich diesmal weh getan (82). Bei einer anderen Erscheinung ist er etwas später hingefallen als die anderen, weil er erst etwas später die Erscheinung gesehen hat, und dies wiederum war nach seiner eigenen Erklärung dadurch bedingt, dass Fernande ihm die Sicht genommen hatte (80). Das war sicher nicht absichtlich geschehen, aber bei ca. 12.000 Anwesenden scheint es wohl um die Seher herum ein furchtbares Gedränge gegeben zu haben.

Dass Albert nichts sah, weil Fernande ihm die Sicht nahm, wird von den Vertretern der extrasubjektiven Realität von Visionen

dankbar zur Kenntnis genommen werden. In diese Richtung könnte auch weisen, dass bei der 10. Erscheinung Fernande mit leichter Verspätung hinfiel, weil sie ihren Rosenkranz angeschaut und darum die Erscheinung verspätet erblickt hatte. Hätte diese sich nur in ihrem Innern ereignet, hätte ihre Blickrichtung auf den Rosenkranz hin wohl kein Hindernis bedeutet. Und noch ein Indiz im selben Sinn: Bei der 13. Erscheinung haben Ärzte versucht, einen Arm zwischen die Erscheinung und zwei der Seher hinzuhalten. Beide haben ihn spontan weggedrückt, um ihr Gesichtsfeld freizumachen.

In die entgegengesetzte Richtung scheint zu weisen, dass bei der 9. Erscheinung eine der Seherinnen nicht reagiert hat, als ein Arzt ihr die Hand vor das Gesicht hielt und zwei von ihnen ebenso wenig reagierten, als man sie mit einer Taschenlampe bzw. einer weit stärkeren Lampe zu blenden versuchte. Das wäre dann so zu verstehen, dass Gott, wenn er nicht will, dass ein Seher bei der Vision gestört wird, diese natürlich auch allein in seinem Inneren bewirken kann.

Bei der letztgenannten Erscheinung haben Ärzte noch mehrere andere, z. T. recht dreiste Experimente durchgeführt. Hatte Dr. Dozous in Lourdes bloß verhindert, dass man Bernadette die Kerze aus der Hand nahm, deren Flamme für sie gefährlich werden musste, so haben Ärzte in Beauraing die Hand einer Seherin mit einem Streichholz absichtlich eineinhalb Sekunden lang angebrannt, sie kräftig in den Oberarm, die Wade und das Gesäß gekniffen und dieselbe Person sowie eines der anderen Mädchen mit der Spitze eines Taschenmessers leicht in die Hand gestochen. Die Überprüfung bei der Vernehmung ergab, dass das alles keine Spuren hinterlassen hatte. Eines der Opfer berichtete zu Hause: „Du, Vati, stell dir vor, die Ärzte wollen mich glauben machen, sie hätten mich gekniffen und angebrannt.“ Aufgrund elterlichen Protestes wurden derartige Bravourstücke danach aber nicht wiederholt (55f).

Allerdings wurde nach der letzten Erscheinung am 3. Januar eine der Seherinnen ohne Vorwarnung ausgezogen und die Be-

fragung von einigen Ärzten in einer derart aggressiven Weise durchgeführt, dass auf Veranlassung des anwesenden Staatsanwalts der an den Vernehmungen beteiligte Gerichtsvorsitzende klarstellen musste: „Dieses Kind ist keine Angeklagte. Wir befragen sie, und sie antwortet. Es hat niemand sie als Tatverdächtige zu behandeln“ (98; vgl. 157).

Als Besonderheit von Beauraing ist noch zu erwähnen, dass die Seher, die von Anfang an jeden Abend das Rosenkranzgebet der Versammelten angeführt haben, sobald eine Erscheinung begann, den Stimmton und den Rhythmus des Sprechens wechselten: Sie beteten jetzt, solange die Vision dauerte, erheblich schneller und auf einem hohen, schrillen Ton (65; vgl. 58.83). Eine Deutung dieses Phänomens ist nicht ersichtlich.

Im Endeffekt erklärten die Ärzte einstimmig, die Haltung der Seher während der Visionen „enthalte nichts, was ein Fall für die Psychiatrie zu sein schiene, angesichts des derzeitigen Standes dieser Wissenschaft“ (79).

Maria spricht in Beauraing auffallend wenig. Außer den beiden bereits erwähnten Worten sind es nur noch folgende:

Am 4. Dezember: Fernande: „Sollen wir Ihnen eine Kapelle bauen lassen?“ – Maria: „Ja.“ Die nachfolgende Bitte um die Heilung eines kranken Kindes beantwortet sie nur mit einem milden Lächeln (45).

Am 5. Dezember: Albert: „Werden Sie ein Wunder am helllichten Tag wirken?“ – Keine Antwort. – Albert: „Wann denn?“ – Maria: „Am Abend“ (46).

Am 6. Dezember erinnert Maria an den für den 8. Dezember gegebenen Termin (51).

Am 17. Dezember: Einer der Seher: „Im Namen des Klerus: Was … sollen wir für Sie tun?“ – Maria: „Eine Kapelle“ (61f).

Am 19. Dezember: „Sind Sie wirklich die Unbefleckte Jungfrau?“ – Antwort: bejahendes Kopfnicken (64).

Am 21. Dezember: „Sagen Sie uns Ihren Namen“ – „Ich bin die Unbefleckte Jungfrau.“ Gilberte Degeimbre hat diese Antwort

nicht gehört, Albert ist sich bezüglich des Wortes „Unbefleckte“ nicht sicher (66f).
Am 23. Dezember stellt Fernande die Frage: „Warum erscheinen Sie hier in Beauraing?“, und hört allein die Antwort: „Damit man hierher pilgert.“ Fernande ist ganz traurig darüber und weint, weil sie allein das gehört hat, denn sie meint: „Man wird mir nicht mehr glauben“ (70).
Am 18. Dezember: „Wenn Sie die Unbefleckte Jungfrau sind, werden Sie uns einen Beweis dafür geben?“ – Alle Seher bezeugen als Antwort darauf ein bejahendes Kopfnicken, Albert allein meint, ein Ja gehört zu haben (72).
Am 28. Dezember: Die Seher: „Reden Sie, wir hören Ihnen zu.“ – Antwort: „Bald wird es meine letzte Erscheinung sein.“ Diesmal hat Fernande nichts gehört (76).
Am 30. Dezember hört dagegen Fernande allein das Wort: „Betet, betet viel.“ Wieder weint sie bekümmert über diesen ungewollten Alleingang.
Am 1. Januar hört Gilberte Voisin allein: „Betet immer“ (82).
Am 2. Januar hört wieder Fernande allein: „Morgen werde ich einem jeden etwas unter vier Augen sagen“ (83).
Am 3. Januar hören Gilberte Degeimbre und Albert: „Adieu“; Gilberte Voisin: „Ich werde die Sünder bekehren. Adieu“; Andrée: „Ich bin die Mutter Gottes, die Königin des Himmels. Betet immer. Adieu.“ Fernande wird von Maria gefragt: „Lieben Sie meinen Sohn?“ – „Ja.“ – „Lieben Sie mich?“ – „Ja.“ – „Dann opfern Sie sich auf für mich.“ Allen außer Andrée wird gleichzeitig ein Geheimnis mitgeteilt, von dem allein Albert so viel verrät, dass es etwas Trauriges ist und sich in wenigen Worten aussagen lässt (86-88).
Das Marienwort „… Dann opfern Sie sich auf für mich“ verlangt einen Kommentar. Es kann nicht im religiös-kultischen Sinn einer Opferfeier gemeint sein. Denn eine solche wird von uns einzig und allein in der Eucharistiefeier durch Jesus und mit ihm im Heiligen Geist dem Vater dargebracht, nicht für Maria, denn sie hat es nicht nötig, sondern in Gemeinschaft mit ihr und allen

Engeln und Heiligen. Der Ausdruck ist hier daher in seiner zwischenmenschlichen Bedeutung zu verstehen. Ausschließlich eine solche Bedeutung wird vom Großen Langenscheidt als deutsche Entsprechung zu dem von Maria gebrauchten „se sacrifier“ angegeben: sich opfern, sein Leben (hin)geben (z. B., um ein Kind zu retten); sich aufopfern für eine gute Sache; für jemanden. Dementsprechend kann die Aufforderung hier nur bedeuten, dass Fernande sich aufopfern soll, um Maria bei der Erfüllung der Aufgabe zu helfen, die Gott ihr in seinem Heilsplan mit der Welt übertragen hat.[54]

Als nichtverbale Ausdrucksweisen der Botschaft bleibt einmal die Tatsache zu erwähnen, dass Maria ab dem 6. Dezember einen Rosenkranz trägt (51) und damit ihren Bezug zum Heilsgeheimnis ihres Sohnes zu erkennen gibt. Dass ihre Vollmacht eine fürbittende und nicht eine eigene ist, dokumentiert sie dadurch, dass sie gewöhnlich die Hände auf der Brust gefaltet hält. Am Ende der Erscheinungen öffnet sie sie jedoch und lässt dabei am 29. Dezember Fernande allein ein goldfarbenes Herz sehen; am 30. sehen es mit Fernande noch zwei Mädchen deutlich, Albert nur undeutlich etwas Leuchtendes (77f), am 2. Januar sehen es alle (83f). Das Öffnen der Arme spricht als symbolträchtige Geste für sich. Das sichtbar werdende Herz knüpft an die im 17. Jh. in Frankreich aufgekommene und seit 1925 im Umkreis von Fatima geförderte Herz-Mariä-Verehrung an, bringt dazu aber im Vergleich etwa zu der Darstellung auf der „Wundertätigen Medaille“ der Catherine Labouré, mit dem durchbohrenden Schwert, eine ausgleichende Ergänzung: Marias Herz in der österlichen Verklärung – eine Art der Darstellung, die ihrer heutigen Daseinsweise in der himmlischen Herrlichkeit entspricht.

Bald nach Beendigung der Visionen von Beauraing brach in Belgien eine Art Erscheinungsepidemie aus (ähnlich wie in Lourdes nach den Visionen der Bernadette; oder wie mancherorts nach der Vorführung von Lourdesfilmen). Dies rief höchste Alarmbereitschaft bei den belgischen Bischöfen und

beim Hl. Offizium hervor. Gleichzeitig wurde Beauraing scharf angegriffen von einigen wenigen Ärzten und anderen Intellektuellen, die in den in Paris erscheinenden „Etudes Carmélitaines“ ein Sprachrohr fanden. Deren Chefredakteur lehnte die Vorgänge ab aufgrund der oben erwähnten Lehre des hl. Johannes vom Kreuz. Dass dieser Pariser Karmelit, mit dem frommen Namen Bruno de Jésus-Marie, über Beziehungen in Rom verfügte, mag dazu beigetragen haben, dass das Hl. Offizium 1935 den einzelnen belgischen Bischöfen ihre Kompetenz, über Erscheinungen in ihren Diözesen zu urteilen, entzog und sie dem Metropolit, Kardinal-Erzbischof van Roye von Mecheln übertrug. Dieser fällte alsbald mit Hilfe einer von ihm berufenen Kommission ein negatives Urteil über alle angeblichen Erscheinungen außer Beauraing und Banneux, deren Status er vorläufig offen ließ. Ende 1941 machte nach längerem Hin und Her das Hl. Offizium seine Verfügung für Banneux rückgängig und ein Jahr später für Beauraing. Umgehend erklärte daraufhin der Bischof von Namur Anfang 1943 die Anerkennung des Kultes und 1949, gleichzeitig mit der Anerkennung von zwei in Beauraing erfolgten Heilungen als Wunder, die Anerkennung des übernatürlichen Charakters der Erscheinungen.

Die von vielen als schmerzlich empfundene Wartezeit hat letzten Endes zwei Vorteile erbracht: Die Ereignisse wurden der Fachwelt bekannt gemacht und mit den letzten Schikanen der aufstrebenden medizinischen und psychologisch-psychiatrischen Wissenschaft untersucht; und, was wichtiger ist: Bischof Heylen von Namur hat sehr darunter gelitten, dass er nicht urteilen durfte, hat dies jedoch als sein Kreuz getragen und von den Sehern dieselbe Haltung verlangt.[55]

Nach der Anerkennung des Kultes bat überdies sein Nachfolger, Bischof Charue, die Seher, sich aus dem Vordergrund der Szene zurückzuziehen, um der Kirche als solcher zu ermöglichen, die Nachfolge zu übernehmen (162). Beides haben sie großzügig akzeptiert, und die positiven Berichte der beiden aufeinander folgenden Dechanten von Beauraing über ihr gesamtes Verhal-

ten, gleichzeitig aber auch die Berichte über den Aufschwung des religiösen Lebens in der Pfarrei haben offenbar ein großes Gewicht zugunsten der Anerkennung gehabt. Laurentin lobt in seinem Nachwort bei Toussaint/Joset (182) mit Recht vor allem die Fähigkeit der Seher, nach Beendigung der Erscheinungen „zum normalen und nüchternen Status des Glaubens zurückzukehren", als ein gutes Zeichen von Echtheit.
Neu ist in Beauraing und Banneux, dass alle sechs Seher ein Leben im Ehesakrament gewählt haben. Es hat dagegen unqualifizierbare Ausfälle u. a. wenigstens von einem Geistlichen gegeben, ja sogar die Zumutung an den Bischof von Namur, sich der Eheschließung der Seher von Beauraing entgegenzustellen (180), was er natürlich abgelehnt hat und wozu er auch keinerlei Recht gehabt hätte. Sicher ist diese Entscheidung der Seher im Zusammenhang mit der weitaus positiveren Sicht der Ehe zu sehen, zu der die Kirche im Verlauf des 20. Jh.s gelangt ist. Wir sind inzwischen weit von der Situation entfernt, in der das 5. Laterankonzil Anfang des 16. Jh.s meinte, überhaupt nur in Klöstern mit nachbiblischen Offenbarungen rechnen zu sollen.

2.5 Banneux (1933)

Die entscheidende Veröffentlichung aller verfügbaren Dokumente dazu ist der 616 Seiten umfassende Band von René Rutten, „Histoire critique des apparitions de Banneux", von 1985[56], dessen noch unveröffentlichter Inhalt jedoch schon von Bischof Louis-J. Kerkhofs für sein Buch: „Notre-Dame de Banneux. Etudes et documents", von 1950 (²Tournai 1954)[57], verwertet wurde. Die einzige Seherin, Mariette Beco, 11 Jahre, älteste von damals sieben Kindern, wächst auf in einer Arbeiterfamilie, in der man ehrlich und gerade ist, jedoch fern jeglicher sozialer Konvention und jeglicher regelmäßigen religiösen Praxis. Die Eltern gehen kaum aus und lesen keine Zeitung, man redet Platt und kennt kein „Guten Morgen" oder „Guten Abend". Von Mariette be-

zeugt ihr Vater, dass sie nie gelogen hat, und ein ärztliches Gutachten besagt, dass ihre Erfindungsgabe erstaunlich gering ist. Dafür ist sie eine gute Sportlerin und gewinnt am Tag der dritten Erscheinung den Preis eines Wettlaufs. Als ältestes Kind einer Großfamilie ist sie stark in die Verantwortung für die Geschwister einbezogen. In der Schule weiß sie sich zu wehren und prügelt sich mit den Jungen, so dass die wenigsten ihr in die Quere zu kommen wagen.

Seit nahezu zwei Jahren besucht sie den (außerschulischen) Religionsunterricht, der auf die Erstkommunionfeier vorbereiten soll, schwänzt jedoch die meisten Stunden, lernt nie ihre Lektionen und wird wiederholt mit null Punkten bewertet. Nachdem der Kaplan sie zu mehr Eifer ermahnte, hat der Vater entschieden, wenn der sich so anstelle, dann soll sie da ganz wegbleiben. Die Aussicht, dann nicht zur Erstkommunionfeier zugelassen zu werden, stört sie nicht. Keine guten Voraussetzungen, um Muttergotteserscheinungen aus der eigenen Psyche heraus zu produzieren.

Als die erste von insgesamt acht dann von außen auf sie zukam, am 15. Januar 1933 gegen 19.00 Uhr, da erwartete sie etwas ganz anderes als Visionen, nämlich dass ihr zehnjähriger Bruder nach Hause kommen sollte. Sie stand am Fenster und schaute nach ihm in die dunkle Nacht hinaus. Da sah sie draußen im Garten eine leuchtende Frauengestalt. Sie war dabei fern aller Ekstase, reagierte logisch und dachte an einen möglichen Reflex der Petroleumlampe in ihrem Zimmer als Ursache für das Lichtphänomen im Garten. Daher brachte sie die Lampe in ein anderes Zimmer, von wo aus sie nicht mehr in den Garten scheinen konnte. Das Ergebnis war, dass sie jetzt die Gestalt nur noch deutlicher sah. Auch ihre Mutter, die sie daraufhin herbeiholte, erblickte die Erscheinung, jedoch bloß verschwommen: die Umrisse einer Frau, aber ohne Einzelheiten, so als sei sie mit einem leuchtenden Leinentuch bedeckt. Diese Abstufung beweist, dass keine betrügerische Absprache vorlag. Betrüger erfinden möglichst übereinstimmende Visionen, jedoch nicht eine und

eine halbe[58]. Im Übrigen meinte die Mutter, es handle sich um eine Hexe, entsprechend Geschichten, die sie von ihrer Mutter gehört hatte. Mariette dagegen erklärte jetzt, es sei bestimmt die Heilige Jungfrau. „Sie lächelt mir zu. Sie ist so schön." Nachdem die Mutter vom Fenster weg war, bewegte die Dame die Lippen, doch Mariette hörte nichts. Daraufhin winkte die Erscheinende sie mit dem Zeigefinger der rechten Hand zu sich. Die Mutter aber verbot ihrer Tochter hinauszugehen und schloss die Haustür ab.

Als der Vater am folgenden Tag den Bericht der beiden hört, führt auch er einen Test durch: Zuerst lässt er sich von seiner Frau allein, danach von Mariette allein die genaue Stelle im Garten zeigen, wo die Gestalt gestanden haben soll: die Angaben stimmen genau überein.

Am folgenden Tag lässt Mariette die Nachricht von der Erscheinung durch ihre Freundin dem Kaplan übermitteln und taucht zwei Tage später bei der Messe morgens um halb acht und in der anschließenden Religionsstunde auf, nachdem sie sich vorher über den aufgegebenen Stoff erkundigt und diesen gut gelernt hat. Nach der Stunde führt der Kaplan das erste Gespräch mit ihr über die Erscheinung, wobei er sich offen, wenn auch naturgemäß zurückhaltend verhält.

Zwei Dinge sind wichtig in dem bisher Gesagten. Erscheinungen kann man dem Ort nach einteilen in solche, die sich in einem Gebäude ereignen, wie bei Catherine Labouré in Paris, oder im Freien, wie in Lourdes oder Fatima. Banneux ist die einzige mir bekannte, bei der die Erscheinung draußen ist, die Seherin jedoch drinnen und von der Erscheinung herausgerufen wird. Etwas derart Ungewohntes zu erfinden, da müsste man erst einmal drauf kommen.

Von Seiten Marias hat diese Vorgehensweise eine tiefe Bedeutung. Sie, die in Banneux gesagt hat: „Ich werde die Sünder bekehren", geht zu abständigen Christen und holt sie heraus, zurück in die Kirche. Sie macht dafür hier so etwas wie einen

Hausbesuch – d. h. das, was Seelsorger allgemein und regelmäßig tun müssten und weitgehend nicht tun.
Drei Tage später, am 18. Januar, fühlte Mariette sich gedrängt, gegen 19.00 Uhr in den Garten hinauszugehen und dort, trotz 12 Grad unter Null, kniend den Rosenkranz zu beten. Sie erlebte dann die zweite Erscheinung, und zwei weitere an den beiden folgenden Tagen. Nach ihren Aussagen kam Maria jeweils aus der Ferne und aus der Höhe, zuerst klein anzusehen und dann, immer größer werdend, je näher sie kam. Sie war schön, heller und strahlender als die Sonne, mit einem weißen Kleid bis zu den Füßen, der nackte rechte Fuß jedoch sichtbar und mit einer goldenen Rose geschmückt; ein großer weißer Schleier auf dem Kopf, um die Taille ein blauer Gürtel. Sie schwebte etwa 30-40 cm über dem Boden, von ihm durch eine hellgraue Wolke getrennt. Wieder machte sie Mariette bei der zweiten Erscheinung ein Zeichen mit der Hand, zu ihr zu kommen, oder besser, ihr zu folgen, denn sie schwebte jetzt auf der Wolke rückwärts und führte Mariette über die Straße bis hin zu einer sehr kleinen Quelle, die dort in der Nähe entspringt. Unterwegs ist das Mädchen zweimal auf die Knie gefallen, so dass man den Aufprall auf dem gefrorenen Boden hörte – ganz ähnlich wie in Beauraing. Nach diesem Schema laufen auch die nachfolgenden Erscheinungen ab. An der Quelle sagte Maria an diesem Abend zu Mariette: „Stecken Sie ihre Hände ins Wasser“, was diese umgehend tat. Und weiter: „Diese Quelle ist für mich reserviert.“ Am folgenden Abend fragt die Seherin gleich beim Erscheinen Marias im Garten: „Wer sind Sie, schöne Frau?“ – Antwort: „Ich bin die Jungfrau der Armen.“ An der Quelle angekommen, will Mariette eine Sache vom Vortag aufgeklärt haben, die ihr infolge eines Missverständnisses schleierhaft ist. Die Aussage „Diese Quelle ist für mich reserviert“ hat sie, wie alle Aussagen Marias, wiederholt, und dann ist der Satz ihr im Gedächtnis haften geblieben, wie wenn mit „ich“ sie selbst gemeint sei. Daher fragt sie jetzt: „Schöne Frau, Sie haben gestern gesagt: Diese Quelle ist für mich reserviert. Warum für mich?“, und zeigt dabei auf

sich selbst. Ähnlich wie Bernadette bezeugt auch Mariette, dass Maria bei dieser Frage nicht mehr bloß gelächelt, sondern echt gelacht habe. Später hat sie von diesem Missverständnis berichtet und erklärt, wie blöd sie gewesen sei, zu meinen, die Quelle sei für sie selbst bestimmt (21). Auf ihre Frage hin erklärt die Dame, wozu sie, Maria, die Quelle gebrauchen kann: „Diese Quelle ist reserviert für alle Nationen" – und dann, nach einer Pause: „… um den Kranken Linderung zu verschaffen."

Darin sind zwei Ausdrücke enthalten, die Mariette sich anschließend erklären lassen musste: „Nationen" und das Verb „soulager", das man, wenn es Personen als Objekt hat, im Deutschen mit „Linderung verschaffen" oder „Erleichterung bringen" wiedergeben muss. Für die Annahme einer Bildung der beiden Sätze aus ihrer eigenen Psyche heraus sind zwei unverstandene Wörter in diesem Zusammenhang etwas viel. Gewiss ist nicht auszuschließen, dass sie beide Ausdrücke mal gehört und unbewusst gespeichert hat; aber sie dann gleich beide als die entscheidenden Inhalte in zwei aufeinander folgenden Sätzen richtig einzusetzen – um das anzunehmen, dazu braucht es schon einen ziemlich starken Glaubensakt.

Anschließend sagt Maria: „Ich werde für dich beten" – das einzige Mal, wo sie das Mädchen duzt. Mit dieser Aussage stellt sie auch hier in Banneux klar, dass ihre ganze Vollmacht eine fürbittende ist.

Nach dieser dritten Erscheinung befragte der Hausarzt der Familie die Seherin in Anwesenheit anderer Zeugen. Es war nichts zu erkennen, was auf einen pathologischen Zustand hinweisen würde.

Nichts Krankhaftes demnach, dennoch war Mariette am folgenden Tag leicht erkrankt und blieb bis kurz vor 19.00 Uhr im Bett. Ihre Eltern versuchten sie diesmal daran zu hindern hinauszugehen. Sie reagierte gereizt, begann zu weinen und erklärte, notfalls durch das Fenster springen zu wollen. Das war sicher nicht höchste Tugend, wohl aber wirksam; sie durfte hinaus, und der Vater kam mit. Es gab an diesem Abend etwa 20 anwesende Per-

sonen, die Höchstzahl, die in Banneux bei den Erscheinungen jemals erreicht wurde. Im Unterschied zu Beauraing gab es hier jedoch jeden Abend mit Ausnahme des ersten einen Dialog. An diesem Tag fragte Mariette: „Was wünschen Sie, schöne Frau?“ – Die Antwort: „Ich wünsche mir eine kleine Kapelle.“ Danach breitete Maria die Hände zum Segen aus und zeichnete anschließend ein Kreuz über Mariette – worauf diese in Ohnmacht fiel. Dies war vielleicht eher eine Folge ihrer leichten Erkrankung als der Vision. Man brachte sie ins Haus, und nach wenigen Minuten kam sie wieder zu sich. Trotz dieses etwas unrühmlichen Ausgangs des ertrotzten Visionserlebnisses waren beide Elternteile von jetzt an von der Echtheit der Erscheinungen überzeugt.

An dieser Stelle legte Maria eine Halbzeitpause von drei Wochen ein, während derer Mariette sehr unter dem Spott von Kindern und Erwachsenen einschließlich ihrer Großmutter und ihrer Tanten litt, mehr aber noch unter der Befürchtung, dass die Erscheinungen jetzt zu Ende sein könnten. Sie ging jeden Abend um 19.00 Uhr hinaus, betete und wartete sehnsuchtsvoll. Ihr Herzenswunsch erfüllte sich erstmals wieder am 11. Februar, wobei die Übereinstimmung im Datum mit der ersten Erscheinung in Lourdes vielleicht kein bloßer Zufall ist. Bei dieser fünften Erscheinung tauchte Mariette noch einmal die Hand in das Wasser der Quelle und zeichnete (wie ehedem Bernadette) mit dem Kreuz des Rosenkranzes langsam ein Kreuz über sich. Dann empfing sie ein Wort von Maria, das sie sich anschließend im Haus von ihrem Vater aus dem Französischen in ihren wallonischen Dialekt übersetzen ließ, bevor sie ihn den im Nebenraum versammelten Personen mitteilte. Er lautet: „Ich komme, um das Leiden zu lindern.“

Am selben Abend noch ging Mariette mit den Zeugen der Vision zum Kaplan und bat ihn, ihr am folgenden Morgen die Kommunion zu reichen. Man muss dazu erläuternd darauf hinweisen, dass in Belgien wie in Frankreich seit den Kommuniondekreten Pius’ X. die effektive Erstkommunion vor der gemeinsamen

Erstkommunionfeier möglich ist, wenn Kinder nach dem Urteil ihrer Seelsorger dafür genügend vorbereitet sind. Der Kaplan versuchte abzuwinken, doch sie bestand darauf. Schließlich fragte er, ob Maria ihr das empfohlen habe. Nein, meinte sie, „aber es wird ihr Freude machen". Noch einmal versuchte er sie auf die gemeinsame Feier im Mai zu vertrösten. Sie aber erklärte: „Nein, ich werde morgen kommunizieren." Der Kaplan wandte dann noch ein, dass sie ja nicht wisse, wie man das macht, um zu beichten. Ihre Antwort: „Sie werden es mich lehren." Daraufhin hat er die Waffen gestreckt und ihr gesagt, er erwarte sie am folgenden Morgen in der Kirche (415).

Die sechste Erscheinung am 15. Februar brachte als Neuheit, dass Mariettes Mutter erstmals dabei war. Die Seherin sagte zu Maria: „Der Herr Kaplan hat mich gebeten, Sie um ein Zeichen zu bitten." – Die Antwort: „Glaubt an mich, dann glaube ich an euch. Betet viel." Dies ist für Banneux das einzige Marienwort, das eine Frage aufwirft. Wir glauben, dem Credo nach, nur an Gott, an seinen Sohn und an den Heiligen Geist. Wir glauben *die* Kirche, *die* Gemeinschaft der Heiligen usw., d. h. Gottes Botschaft über diese Wirklichkeiten – und, darin enthalten, auch seine Botschaft über Maria. Jedoch der Zusammenhang zeigt eindeutig, dass hier gar nicht dieser strenge theologische Sinn von „glauben" gemeint ist. Denn „an Maria glauben" steht in Parallele zu „an euch glauben", dann kann das Wort nicht in beiden Satzteilen einen wesentlich verschiedenen Sinn haben. Es ist demnach nicht der Glaube des Credo gemeint, der nur ein Glaube an die drei göttlichen Personen sein kann, sondern ein zwischenmenschlicher Glaube, ein Anerkennen der einen Partnerin durch die andere und das Vertrauen der einen auf die andere. – An diesem Tag vertraute Maria der Seherin ihrer Aussage nach auch ein Geheimnis an.

Am 20. Februar sagt Maria zu Mariette: „Mein liebes Kind, beten Sie viel", bei der achten und letzten Erscheinung am 2. März erklärt sie: „Ich bin die Mutter des Erlösers, Mutter Gottes. Beten Sie viel." Dann fügt sie hinzu: „Adieu", indem sie das Kind

durch Handauflegung und Kreuzzeichen segnet. Auch das kann schwerlich aus Mariettes Psyche kommen. Denn die Handauflegung ist zwar in der Bibel und in der ursprünglichen Tradition das klassische Segenszeichen, wurde später aber durch das Kreuzzeichen nicht nur ergänzt, sondern fast ganz verdrängt – und so hat Mariette die Praxis kennen gelernt, soweit sie überhaupt mit ihr schon in Berührung gekommen war.

Drei Bedeutungen bleiben noch zu benennen. Zuerst die des Rückwärtsschwebens der Gottesmutter, während sie unverwandt auf die ihr folgende Mariette schaut. Es gibt nur eine Situation im Menschenleben, in der das vorkommt: Eine Mutter geht rückwärts, um ihr Kind gehen zu lehren.

Dann die Bedeutung des Wortes, dass die Quelle (die Christus und die aus seinem geöffneten Herzen strömende Gnade bezeichnet) „für alle Nationen“ bestimmt ist – zumindest ein deutlicher Fingerzeig in einer Zeit, in der Europa als Folge des übersteigerten Nationalismus der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs entgegengeht.

Und schließlich: „Ich bin die Jungfrau der Armen.“ Durch dieses Wort und die Auswahl der Seherin macht Maria, die niedrige Magd, einmal mehr deutlich, was schon in Person und Verhalten von Bernadette so greifbar geworden ist: dass die Armen die Privilegierten bei Gott sind und die Reichen sie sich zu Freunden machen und die eigene Armut vor Gott anerkennen und bejahen müssen, um zu ihm gelangen zu können.

Im Unterschied zu anderen Erscheinungsorten und noch deutlicher als in Beauraing sagt Maria in Banneux den Kerninhalt ihres Geheimnisses und ihrer Vorrangstellung aus mit dem Wort: „Ich bin die Mutter des Erlösers, Mutter Gottes.“

Bischof Kerkhofs bezeugt in seinem Buch eine ganze Reihe von Heilungen und Bekehrungen, die in Banneux erfolgt sind – und deren Realität ist wohl auch Voraussetzung dafür, dass die nachträgliche Ausstrahlung der dortigen Erscheinungen verständlich wird. Hatten sie zur Zeit ihres Ablaufs nie mehr als 20 Personen auf einmal angezogen, so dokumentiert der entsprechende Arti-

kel im Marienlexikon inzwischen z. B. mehr als 700 Banneux-Kapellen weltweit.

Abschließend zu dieser Untersuchung sei eine Herausforderung ausgesprochen. Als Vertreter jener Denkrichtung, die alle Visionen rein innerweltlich, sozio-psychologisch deuten und eine Bewirkung durch Gott als indiskutabel ausschließen, hat sich neuerdings Patrick Dondelinger namentlich in Bezug auf Lourdes zu Wort gemeldet,[59] und er durfte anschließend seine Position in Bezug auf Marienerscheinungen insgesamt in der „Herder-Korrespondenz" vorstellen.[60] Autoren dieser Ausrichtung mögen uns doch, statt bloßer Behauptungen, wenigstens einen Fall vorlegen, der sich außerhalb eines christlichen Umfeldes ereignet hat und von Fachleuten unterschiedlicher religiös-weltanschaulicher Überzeugung ebenso gründlich untersucht wurde wie die Erscheinungen von Beauraing; einen Fall, bei dem eine ähnliche Zahl von Visionären, getrennt und isoliert wie dort, ähnlich übereinstimmend über den Inhalt ihrer gemeinsamen Visionen berichtet haben wie die dortigen Seher; einen Fall, bei dem sich dieser Visionsinhalt ebenso zwanglos in ein religiöses oder philosophisches Weltbild einordnen lässt wie die Visionsinhalte von Beauraing in das katholische Christentum. Wenn das in Beauraing ein rein innerweltlicher Vorgang war, dann müssen solche Visionen ja auch andernorts zu erwarten sein. Erst nach überzeugendem Aufzeigen wenigstens eines derartigen Beispiels erscheint eine Diskussion mit Vertretern der genannten Position überhaupt sinnvoll.

Anmerkungen

[1] Wenn Tote wieder leben. Wunder: Zeichen Gottes oder PSI?, Aschaffenburg 1995.
[2] Vgl. H. Lais, Erscheinungen, in: MarL II, 395-398 (396).
[3] Aufstieg zum Berg Karmel II, 22,3.
[4] B. Billet u. a., Vraies et fausses apparitions dans l'Eglise, Paris/Montréal [2]1976, 9-24.

[5] Visionen und Prophezeiungen (Quaestiones disputatae 4), Freiburg i. Br. [3]1960 (seit der 2. Aufl. unter Mitarb. von Th. Baumann ergänzt; um e. Anh. erweiterte unveränderte Neuausgabe, hg. von J. Sudbrack, ebd. 1989), 27. Auf dieses Werk wird im Folgenden nur mit *„Rahner" und Seitenzahl* verwiesen.
[6] Conciliorum Oecumenicorum Decreta … (G. Alberigo/J. Wohlmuth) II, Paderborn 2000, 637.
[7] Ebd. III, 2002, 776.
[8] De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione II, 32, 11; III, cap. ult., 15; Übers. nach W. Beinert, Theologische Information über Marienerscheinungen, in: AnzSS 16, 1997, 250-258 (252).
[9] ASS 40, 1907, 649.
[10] Radiobotschaft vom 18.2.1959, in: Mar 21, 1959, 102-105 (104): zitiert nach Courth (Anm. 32), 189f.
[11] AAS 24, 1932, 57.
[12] L. Scheffczyk, Privatoffenbarungen, in: MarL V, 318-320 (320).
[13] Summa Theologica III, q. 76, a. 8.
[14] Aufstieg zum Berg Karmel II, 14,9.
[15] Echte und falsche Erscheinungen, in: Der Widerschein des Ewigen Lichts. Marienerscheinungen und Gnadenbilder als Zeichen der Gotteskraft, hg. von G. Rovira, Kevelaer 1984, 89-107 (98).
[16] Bes.: Kriterien für die Glaubwürdigkeit. Zur Prüfung der Echtheit von Marienerscheinungen, in: Marienerscheinungen: Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche, hg. von A. Ziegenaus (Mariologische Studien X), Regensburg 1995, 167-182 (172-176).
[17] MarL III, 576; M. Hauke, in: Marienerscheinungen (Anm. 16), 52f.
[18] A. a. O. (Anm. 2), 395.
[19] 59, mit Anm. 56.
[20] K. Hock, Johannes vom Kreuz und die Nebenerscheinungen der Mystik, in: ThPQ 78, 1925, 506-519; 698-705 (703).
[21] Marienlexikon, hg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e. V. von R. Bäumer und L. Scheffczyk, 6 Bde., St. Ottilien 1988-1994.
[22] Vgl. Anm. 16.
[23] Vie de Catherine Labouré, 2 Bde.: I: Récit; II: Preuves, Paris 1980.
[24] Ebd. I, 87.
[25] Ebd. II, 318f. 344f.
[26] J. Stern, La Salette. Documents authentiques, 3 Bde., Paris 1980-1991.
[27] MarL IV, 25.
[28] Stern (Anm. 26) II, 71.
[29] A. a. O. (Anm. 16), 178.
[30] Stern (Anm. 26) II, 232-234.
[31] Ebd. 224-227; 316-318.
[32] F. Courth, Marienerscheinungen und kirchliches Amt, in: Marienerscheinungen (Anm. 16), 182-198 (197).

[33] An die Magnesier, 9,1.
[34] Le Curé d'Ars. Vie de M. Jean-Baptiste-Marie Vianney, Paris 1861 ; in der 7. Aufl., 2 Bde., Paris 1863: II, 241-251.
[35] Carlos Maria Staehlin, Apariciones – Ensayo critico, Madrid [2]1955 (1954); dt.: Visionen, Stigmata und Offenbarungen. Kritischer Essay, Typoskript, ca. 1958 (aus deutschen Jesuitenkreisen), 435b.
[36] 61, mit Anm. 61.
[37] 105, Anm. 136.
[38] Stern, in: MarL IV, 26; vgl. ders., Mélanie Calvat, in: Catholicisme VIII, 1110f.
[39] Engl.: anger.
[40] Engl. : wrath.
[41] Text nach der Homepage zu Akita unter www.apparitions.org; eig. Übers.
[42] R. Laurentin, Lourdes. Documents authentiques, 7 Bde., Paris 1958-66; ders., Histoire authentique des apparitions, 6 Bde., Paris 1961-64.
[43] Ders., Les apparitions des Lourdes, Paris 1966; Vie de Bernadette, Paris 1978 ; dt.: Das Leben der Bernadette, Düsseldorf 1979.
[44] Das Leben der Bernadette (Anm. 43), 118.
[45] Ebd., 119.
[46] Laurentin, Les apparitions (Anm. 43), 46.
[47] Ebd., 63f.
[48] Ebd., 225.
[49] Ebd., 64 (3. Erscheinung).
[50] Ebd., 119 (8. Erscheinung).
[51] Ebd., 200-203 (15. Erscheinung).
[52] C.-J. Joset, Dossiers de Beauraing, 5 Bde., Beauraing 1981-84.
[53] F. Toussaint/C.-J. Joset, Beauraing. Les apparitions, Paris 1981. *Im Folgenden zitiert: Toussaint/Joset*; bei bloßen Seitenangaben: Ziffern zwischen Klammern im Text.
[54] Dies entgegen der Ansicht von Laurentin in seinem Nachwort bei Toussaint/Joset, 198, der meint, Maria scheine sich hier „mystisch mit ihrem Sohn zu identifizieren". Wer immer sich mit Gott identifiziert, ist Pantheist und kein Jünger Jesu!
[55] C.-J. Joset, Monseigneur Th.-L. Heylen, évêque de Namur (1899-1941) et les apparitions de Beauraing, in: NRTh 103, 1981, 209-237.
[56] R. Rutten, Histoire critique des apparitions de Banneux (Notre-Dame de Banneux 4), Namur 1985 ; *im Folgenden zitiert* : *Rutten* (bloße Seitenzahlen in Klammern im Text). Es handelt sich um eine postume Veröffentlichung der Untersuchungen des 1948 verstorbenen Jesuiten, besorgt durch seinen Mitbruder Léon Wuillaume, der seinerseits über die Erscheinungen eine zusammenfassende Broschüre veröffentlicht hat: Banneux. Message pour notre temps. Récit détaillé … Lecture du message, Banneux 1983.
[57] Dt.: Unsere Liebe Frau von Banneux. Studien und Dokumente, Kaldenkirchen 1954.
[58] Vgl. Rutten, 158, Anm. 24.

[59] Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes, Regensburg 2003.
[60] Visionäre Ekstasen. Was sind eigentlich Marienerscheinungen?, in: HerKorr 58, 2004, 244-248.

Mariens bleibende Berufung

Anton Ziegenaus

I. Die Entdeckung der mariologischen Leitidee

Am Ende von vielen Vorträgen und Diskussionsbeiträgen stehen wir vor der Frage nach dem inneren Zusammenhang. Gibt es eine innere Verknüpfung etwa der Gottesmutterschaft mit der Neuevangelisierung oder den Marienerscheinungen oder besteht nur ein loser, ein äußerer Zusammenhang, wie wenn eine Frau Kinder hat und auch noch auf der Volkshochschule einen Spanischkurs statt eines Kochkurses gibt? Wir befinden uns hier vor der gleichen Frage wie die Mariologie am Ende der Aufklärungstheologie. Diese soll kurz geschildert werden.

Der schon erwähnte E. Klüpfel, ab 1767 Professor für Dogmatik in Freiburg, hat ein für den gesamten deutsch-österreichischen Raum der Habsburger vorgeschriebenes Lehrbuch verfasst. Zwei Unterschiede im Vergleich zu heutigen Mariologien fallen auf. Einmal wird nur die jungfräuliche Gottesmutterschaft behandelt, jedoch in auffälliger marianischer und mariologischer Zurückhaltung. Die – damals noch nicht definierte, aber allgemein angenommene und in einem eigenen Fest gefeierte – Unbefleckte Empfängnis hielt Klüpfel für einen möglichen Aberglauben. Von der Assumptio ist nie die Rede, obwohl ein eigenes Fest bestand. Bei der Behandlung der Verehrung, Anrufung und Fürbitte der Heiligen wurde die Mutter Jesu nie erwähnt, ebenso herrscht Fehlanzeige bei Themen wie Neue Eva, Mariens Mitwirken am Heilswerk. Ähnliches gilt mehr oder weniger für die übrigen dogmatischen Lehrbücher dieser Zeit.

In diesen Lehrbüchern werden aus dem Neuen Testament nur die Angaben zur vaterlosen Empfängnis und einige lehramtliche Entscheidungen dazu besprochen. Nicht oder nur selten werden

der Glaube Mariens erwähnt oder ausgewertet, die Darstellung Jesu im Tempel mit der Simeonsweissagung, die Perikope vom Zwölfjährigen, die Hochzeit von Kana und Mariens Stehen unter dem Kreuz. Apg 1,14; Gal 4,4 und Offb 12 bleiben ebenfalls unerwähnt. Wie kühl und leutfern eine solche Mariologie vom Volk empfunden wurde, kann sich leicht vorstellen, wer bedenkt, dass Mariens Stehen unter dem Kreuz bzw. das – existentiell so bedeutsame – Thema „Schmerzensmutter“ außer Acht geblieben ist.[1]

Als zweites Moment im Vergleich zu heute fällt bei diesen Lehrbüchern auf, dass mariologische Themen, so weit sie dann bei diesem oder jenem Theologen zur Sprache kommen, „beiläufig“ behandelt werden. Damit ist gemeint, dass die jungfräuliche Gottesmutterschaft im Zusammenhang mit der Christologie – was an sich richtig ist – behandelt wird, die Unbefleckte Empfängnis, falls sie zur Sprache kommt, in der Schöpfungslehre, Mariens Fürbitte etwa in der Eschatologie.

Nun kam um 1850 eine Wende. Es begann das später so genante marianische Zeitalter. Eine Fülle von marianischen Themen wurde aus der Barocktheologie wieder entdeckt oder neu gefunden. Die Definition der Unbefleckten Empfängnis brachte einen neuen marianischen Aufschwung: Die oben genannten, bisher unbeachteten biblischen Stellen wurden mariologisch eingearbeitet, ebenso Stichworte wie Protoevangelium, Gnadenvermittlung, Repräsentantin der Menschheit, Bezug zu den trinitarischen Personen, Mutter der Kirche, Urbild der Kirche, Marienerscheinungen, Bild der Frau. Es handelt sich nur z. T. um neue Einsichten, häufig um Wiederentdeckungen der in der Aufklärungszeit in Vergessenheit geratenen, im Volksglauben und im liturgischen Festkalender, auch in der Kunst durchaus noch präsenten mariologischen Wahrheiten.

Diese inhaltliche Fülle zwang nun, die beiläufige Behandlung aufzugeben und die einzelnen mariologischen Wahrheiten zusammenzufassen, nicht nur äußerlich in einem einzelnen Band, sondern auch innerlich nach einer ordnenden Idee. Die Einzel-

aussagen sollten unter sich verbunden und die gewonnene Mariengestalt in den Gesamtzusammenhang der Heilsgeschichte integriert werden. Einen ersten Versuch dazu hat in Deutschland der schon erwähnte J. H. Oswald unternommen. Er verfasste 1850 die erste „Dogmatische Mariologie: Das ist: Systematische Darstellung sämtlicher die allerseligste Jungfrau betreffenden Lehrstücke. Ein Versuch." Oswald intendierte eine zusammenhängende Darstellung des „ganzen Dogma Marianum".
Oswald versuchte das, was heute „mariologisches Fundamentalprinzip"[2] oder „Leitidee" genannt wird. M. J. Scheeben hat dasselbe unter dem Begriff „Personalcharakter"[3] entfaltet.

II. Das Fundamentalprinzip bzw. der innere Zusammenhang der Einzelaussagen über Maria

Das Fundamentalprinzip meint einmal die individuelle Berufung und Bestimmung. Sie ist in der Bibel nichts Außergewöhnliches. Der Beter von Psalm 139 ist sich bewusst, von Gott schon vor seinem Lebensbeginn geschaut zu sein. Vom Mederkönig Cyrus, von Jeremia, von Paulus und Johannes d. Täufer wird gesagt, dass sie schon im Mutterleib zu ihrer Aufgabe auserwählt waren (vgl. Jes 44,21; Jer 1,5; Gal 1,15; Lk 1,15.44). Nach Eph 1,4f sind die Gläubigen schon „vor Grundlegung der Welt" in Jesus Christus auserwählt. Sollte dies nicht erst recht bei der Frau der Fall sein, die zur Mutter Christi ausersehen war? Bernhard von Clairvaux sprach von der Sendung des Engels an eine Jungfrau, die „von Ewigkeit her erwählt"[4] war. Pius IX. und Pius XII. verwenden in den Definitionsbullen der neuzeitlichen Mariendogmen die Formulierung, dass „die erhabene Mutter Gottes mit Jesus Christus von aller Ewigkeit her ‚durch ein und denselben Ratschluss' der Vorherbestimmung auf geheimnisvolle Weise verbunden ist" (DH 3902). D.h.: Wenn Gott in der Ewigkeit die Menschwerdung seines Sohnes gesehen hat, hat er immer die zur Mutter auserwählte Frau mitgesehen. Maria war also von Ewigkeit her zur Gottesmutter vorherbestimmt.

Jedoch ist die Vorherbestimmung Mariens von anderer Art als die des Paulus. Ein Beispiel soll uns helfen, Mariens einmalig starke Prägung zu verstehen. Im Hinblick auf die – hier nicht näher zu besprechende – Problematik der Miterlöserschaft hat ein Theologe des 20. Jahrhunderts gesagt: Maria ist deswegen, weil sie den Erlöser geboren hat, genauso wenig Miterlöserin wie die Mutter des Kolumbus Mitentdeckerin Amerikas ist. Jedoch, was bei Kolumbus stimmt, nämlich, dass seine Mutter Voraussetzung für die Existenz eines Jungen ist, der später ein Feldherr, Wissenschaftler oder Entdecker hätte werden können oder auch an einer Kinderkrankheit sterben und dessen Mutter keineswegs Mitentdeckerin Amerikas ist, das stimmt bei Jesus nicht. Er war kein Junge, der irgendwann zum Messias berufen wurde, aber auch Zimmermann hätte bleiben können. Vielmehr war dieser Mensch von Anfang an geprägt durch die Einheit mit dem ewigen Sohn und im Heilsplan Gottes für diese Union mit dem präexistenten Wort vorgesehen. Der Mensch Jesus war immer Gottes Sohn und Erlöser. Dies drückt der Apostel Paulus so aus: „Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren von der Frau, damit er die unter dem Gesetz loskaufe“ (Gal 4,4). Im Großen Glaubensbekenntnis heißt es deshalb: „Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria.“ Der Mensch wurde, war schon vorher als Gott und ist mit der Absicht der Erlösung Mensch geworden. Deshalb stand seine Bestimmung in Gegensatz zu Kolumbus immer schon fest. Das Leben des Menschen Jesus war immer auf die Einheit mit dem göttlichen Sohn hin angelegt und wäre ohne sie unerfüllt gewesen. Daraus ergibt sich aber auch: Maria hat im Gegensatz zur Mutter des Kolumbus nicht einem Menschen das Leben gegeben, der sich später für verschiedene berufliche Möglichkeiten hätte entscheiden können; Mariens Mutterschaft war immer eine Gottesmutterschaft. Dazu war sie auserwählt und darin bestand, wie es Scheeben nannte, ihr Personal-

charakter. Der Kern ihrer Personalität liegt in der Gottesmutterschaft.

Sinn und Bedeutung des Personalcharakters erläutert Scheeben mit einem Vergleich mit dem Marienverständnis der Protestanten. Diese erkennen – wenigstens in ihren Bekenntnisschriften – Maria noch als Gottesmutter an, aber nicht als „Braut Gottes". Darauf legt aber Scheeben großen Wert. Die Protestanten dächten an eine Mutterschaft im moralisch-physischen Sinn, d.h. Maria habe zwar alle zur würdigen Ausübung ihrer Mutterdienste nötigen Gnaden empfangen. Diese „Funktionsgnaden" hätten Maria zur würdigen Ausübung ihrer Mutterdienste geholfen, aber nicht ihre Person seinsmäßig erfasst. Sie seien von ihr ablösbar und außerhalb ihrer Mutterdienste nicht nötig. Konkret besagt dies: Alle Aussagen über Maria, die vor ihrer Mutterschaft oder nach ihr liegen wie die Unbefleckte Empfängnis, Jungfräulichkeit nach der Geburt (= keine leibliche Gemeinschaft mit Josef nach der Geburt Jesu), die leibliche Aufnahme, der mütterliche Bezug zur Kirche und zu einzelnen Menschen, ihre Fürbitte waren theologisch unergiebig. Nach protestantischer Auffassung habe, so Scheeben, Maria nur die zur würdigen Ausübung der Mutterdienste nötigen Funktionsgnaden erhalten, aber keine darüber hinaus, etwa für den Dienst an der Kirche usw.

Der Personalcharakter der Gottesmutterschaft bildet „den Schlüssel zur ganzen Mariologie" (Nr. 1592). Dieses Moment prägt die Person Mariens zuinnerst und zutiefst in ihrer ganzen Existenz. Schon Oswald nennt die auf den ewigen Sohn bezogene Gottesmutterschaft „Grund und Quelle" aller Aussagen über Maria.

Bewusst hat sich die Theologie dem Personalcharakter oder der Leitidee für eine organische Mariologie ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zugewandt. Doch kann es sich nicht um etwas völlig Neues handeln, wenn sie der Schlüssel für alle Aussagen über Maria sein soll. Die Leitidee war unreflexiv immer präsent. Die Ahnung vom Personalcharakter lässt sich schon für die Mitte des zweiten Jahrhunderts am sog. Protoevangelium Jacobi bele-

gen. Dem Verfasser dieser apokryphen Schrift fehlt zwar ein geschärftes theologisches Problembewusstsein, aber unter dem Gesichtspunkt der Jungfräulichkeit scheint bereits eine mariologische Leitlinie auf. Unter dem Aspekt der Jungfräulichkeit, die gelegentlich auf Kosten der menschlichen Natürlichkeit überzeichnet wird, werden alle Einzelheiten eingeordnet: Ein Gelübde Annas, Maria als Tempeljungfrau, Erklärung der Brüder und Schwestern Jesu aus einer ersten Ehe des inzwischen sehr gealterten Josef: die Jungfräulichkeit nach der Geburt ist damit gesichert, Bestätigung der Hebamme: Jungfräulichkeit in der Geburt. Origenes[5] begründet die Herleitung der Brüder und Schwestern Jesu aus der ersten Ehe Josefs mit der Wertschätzung der Jungfräulichkeit: denn jener auserwählte Leib, über den der Heilige Geist gekommen ist, sollte keinen Geschlechtsverkehr mit einem Mann kennen, d.h. der Leib, der Gottes Sohn geboren hat, sollte für jeden Mann tabu sein. Wiederum ist die Gottesmutterschaft die Leitidee mariologischer Aussagen.

Dieselbe Leitidee bestimmte das Denken, als im vierten Jahrhundert die Jungfräulichkeit in der Geburt diskutiert wurde. Nicht neutestamentliche Angaben, auch nicht eine mündliche Überlieferung,[6] sondern ein Ahnen vom inneren Sein Mariens bestimmte die Argumentation, der zufolge die jungfräuliche Gottesmutterschaft immer den ganzen Leib Mariens betraf und daher immer eine vollmenschliche und jungfräuliche Mutterschaft war. Ein weiterer Aspekt: Bei der Jahrhunderte langen Diskussion um Mariens Erbsündenfreiheit wurde lange das sog. Reinigungsmodell vertreten. Es besagt, dass Maria im Hinblick auf ihre einmalige Mutterschaft von jeder persönlichen Sünde und der Erbsünde gereinigt worden ist – irgendwann nach ihrer eigenen Empfängnis bis vor der Empfängnis Jesu. In diesem Fall wäre Maria eine gewisse Zeit unter der Macht der Sünde gestanden und Person und Aufgabe wäre nicht identisch gewesen. Beim Bewahrungsmodell, demzufolge Maria schon bei ihrer passiven Empfängnis vor der Erbschuld bewahrt worden ist, fallen dagegen Person und Aufgabe, Erschaffung und ewige Beru-

fung zur Gottesmutter zusammen. Dies trifft beim Reinigungsmodell nicht zu. Erst als dieses mit der Definition der Unbefleckten Empfängnis endgültig überwunden war, war die Zeit für die Entwicklung des Personalcharakters reif.
So gab es in der Mariologie immer die Ahnung von einer Leitidee, die in engem Zusammenhang mit den christologischen Grunddaten (= Jesus Christus ist Gott und Mensch und beide bilden eine Einheit, wie auch in Maria Mutterschaft und Jungfrauschaft keinen Widerspruch darstellen) stand. Diese geahnte Leitidee gab nun auch die Richtung bei der Integration der durchaus nicht spiegelgleichen Angaben des Neuen Testaments zu einer organischen Mariologie an, wie sie sich im zweiten Jahrhundert herausgebildet hat.
Der Personalcharakter gründet in der Gottesmutterschaft. Sie unterscheidet sich von der Mutterschaft anderer Menschen. Ihr Sohn sagt nur zu einem Vater, zu Gott. Ohne Maria wäre er nicht das geworden, was er geworden ist, nämlich Mensch, und sie wäre ohne den ewigen Sohn nicht das geworden, was sie geworden ist, nämlich jungfräuliche Mutter.

III. Die Folge der Einheit von Person und Auserwählung

Maria ist nicht gleichsam „zufällig“ Gottesmutter geworden wie andere Mütter, deren Kinder verschiedene Entwicklungswege einschlagen können oder wie die Mutter des Kolumbus, die zufällig Mutter des Entdeckers Amerikas geworden ist. Diese Kinder waren auch nicht präexistent. Maria ist vom Kern ihres Seins her Gottesmutter. Person und heilsgeschichtliche Berufung sind eins.
Wegen dieser inneren, nicht nur faktischen Zuordnung der Mariengestalt auf ihren Sohn, der um der Erlösung willen Mensch wurde, kann die Kirche schon das Fest Mariä Geburt als Beginn unseres Heils feiern. Hätte ihr Sohn wie bei der Mutter des Kolumbus auch etwas anderes werden können, wäre Mariens Geburt heilsgeschichtlich bedeutungslos.

Wenn Maria vom Kern ihrer Person her Gottesmutter, Mutter des Erlösers ist, dann ist sie es immer: Vom Anfang ihres Lebensbeginns, ihrer passiven Empfängnis, bis in alle Ewigkeit. D.h.: Ihre Bestimmung ist, der Welt den Sohn als Erlöser zu bringen. In dieser Hinsicht wirkt Maria nicht nur „in der Fülle der Zeit", damals, sondern immer an der Erlösung mit. Das Zweite Vatikanum lehrt deshalb: „Die Mutterschaft Mariens in der Gnadenökonomie dauert unaufhörlich fort, von der Zustimmung an, die sie bei der Verkündigung gläubig gab und unter dem Kreuz ohne Zögern festhielt, bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten" (LG 62). Mit dem Ende ihrer Mutterdienste an Jesus ist Maria nicht gleichsam „arbeitslos" geworden. Da Jesu Werk noch nicht zu Ende geführt ist, wirkt auch sie, ihrer Seinsbestimmung gemäß weiter, um der Welt den Erlöser zu bringen. Diesen Überlegungen zufolge, ist der Versuch einer Neuevangelisierung ohne Maria überheblich und wenig aussichtsreich. Man verzichtet auf die stärkste und wirksamste Bundesgenossin, deren Aufgabe es ist, den Menschen ihren Sohn zu bringen. Dabei bleibt zu beachten: Wie Maria, das Urbild der Kirche, jungfräulich mitwirkte, so gebiert auch die Kirche neue Kinder in der Taufe jungfräulich. Das heißt: Nicht viele Kommissionssitzungen, sondern letztlich der Heilige Geist, um den gebetet werden muss, bewirkt die Bereitschaft zur gläubigen Offenheit.

Aber auch bei dem Versuch, die ökumenischen Bemühungen voranzubringen, jedoch unter Ausklammerung Mariens, weil ja Jesus Christus der einzige Erlöser ist – sola fide! – wird vergessen, dass Maria am Erlösungswerk mitgewirkt hat und die Mutter des Hauptes auch Mutter der Kirche ist, deren Spaltung ihr nicht gleichgültig ist. Die ökumenische Bewegung sollte katholischerseits viel stärker marianisch sein, will sie ihrem Ziel näher kommen.

Ihre Daseinsbestimmung, den Erlöser den Menschen zu bringen, verwirklicht die Gottesmutter auch in den Erscheinungen. Rechnete man früher die Marienerscheinungen zu den Privat-

offenbarungen, da ihre Aufträge mehr an einzelne gerichtet waren, so richten sich in der Neuzeit die marianischen Botschaften – beginnend mit der Erscheinung an Katharina Labouré im Jahr 1830 – an Völker oder die gesamte Menschheit. Sie bringen keine neuen Inhalte, sondern unterstreichen die bekannten, aber ignorierten Mahnungen des Neuen Testaments zu Gebet und Buße. Die Erscheinungen stehen nicht der Christozentrik entgegen, weder in den Botschaften noch in den Resultaten, denn selten wird mehr gebetet, das Bußsakrament empfangen und die Eucharistie gefeiert als an den Marienwallfahrtsorten, wenn sie Erscheinungsorte sind. Die Erscheinungen stellen ein einzigartiges Phänomen der Religionsgeschichte dar, und zwar unter marianischem Vorzeichen. Die Gegenwart der Mutter Christi und der Mutter der Kirche wird konkreter erfahren. Diese Konkretheit entspricht sowohl der geistig-leiblichen Verfasstheit des Menschen, als auch der inkarnatorischen Struktur der Offenbarung. Mariens Personalcharakter, den Menschen den Erlöser zu bringen, wirkt in den Erscheinungen fort, insofern Maria besonders intensiv zu Jesus Christus hinführt, und zwar in einer geschichtlichen Zeit und an einem bestimmten Ort, wie auch bei der Menschwerdung Gottes Sohn eine raum-zeitliche Verfasstheit angenommen hat.

Maria, die Vor- und Vollerlöste ist die edelste Frucht der Erlösung; weil sie aber voll erlöst ist, hat sie gleichsam die Hände frei, an der Erlösung der Glieder des Leibes Christi mitzuwirken, was ihrer Bestimmung entspricht.

Anmerkungen

[1] Vgl. A. Ziegenaus, Das Mariologische Fundamentalprinzip als Mitte der theologischen Rede über Maria: MS XII, 191-206.
[2] Vgl. L. Scheffczyk, Fundamentalprinzip: Marienlexikon^2, 565ff.
[3] Vgl. A. Ziegenaus, Charakter: ebd., 19-24.
[4] PL 183, 63.
[5] PG 13, 876B-877A.
[6] Vgl. A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte, 259-265.

Predigten

Maria - Mutter der Kirche

Eröffnung der 12. Theologischen Sommerakademie in Dießen

Am Fest Mariä Geburt, 8. September 2004

S. Exz. Bischof em. Viktor Josef Dammertz

Fast 40 Jahre sind es her: am 21. November 1964, beim festlichen Gottesdienst zum Abschluss der 3. Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, erklärte Papst Paul VI. die heilige Maria zur „Mutter der Kirche", zur „Mutter des ganzen christlichen Volkes, der Gläubigen und der Hirten".[1] Diesen Titel suchen wir vergeblich unter den Anrufungen der altehrwürdigen Lauretanischen Litanei. In der Tat ist er in der Vergangenheit nur sehr selten bezeugt, vielleicht auch deswegen, weil er falsch verstanden werden könnte. Papst Paul VI. betont daher mit Nachdruck, dass Maria, die Mutter der Kirche, nicht aufhört, als Kind Adams und Evas auch Tochter der Kirche und unsere Schwester im Glauben zu sein.[2]

Maria – Mutter, Mutter der Kirche, Mutter der an Christus Glaubenden, Mutter aller Erlösten. In allen Sprachen der Welt hat das Wort Mutter einen eigenen, emotional gefüllten Klang. Hier fließt alle glückvolle Erfahrung ein, die das Kind als Liebe und Zuwendung, als Sorge und Geborgenheit von seiner Mutter erfahren hat.

Maria, Mutter der Kirche: dieser Titel enthält einen solchen Reichtum an tiefen theologischen Gedanken, dass wir Papst Paul VI. dankbar sein dürfen dafür, dass er der Gottesmutter diesen Titel zuerkannt hat.

Der Reichtum wird uns bewusst, wenn wir uns überlegen, wie man diesen Ehrentitel der Gottesmutter bildlich darstellen kann,

zum Beispiel in einer Kirche, die der Gottesmutter unter diesem Titel geweiht ist. Mir fallen gleich mehrere bekannte Bilder ein, die man hernehmen müsste, um mit einer solchen Vielzahl den Inhalt dieses Titels darzustellen. Ich möchte vier Ikonen herausgreifen, die meines Erachtens besonders deutlich machen, was mit dieser Anrufung gemeint ist.

1. Die Verkündigung in Nazaret

Als erste dieser Ikonen möchte ich auf die Verkündigung in Nazaret verweisen (vgl. Lk 1,26-38). Hier begegnen wir Maria zum ersten Mal in den Berichten der Evangelien. Der Engel Gottes spricht sie an: „Sei gegrüßt, du Begnadete. Der Herr ist mit dir." So beginnt der Glaubensweg der Mutter der Kirche. Die Initiative auf dem Weg des Glaubens ergreift Gott – bei Maria und in seiner Kirche. Und den Anfang macht eine Zusage: „Der Herr ist mir dir." Ich, der Herr, bin mit dir. Ich schenke dir meine Gnade; darum bist du die Begnadete und Auserwählte. Diese Zusage steht vor dem Auftrag, vor der Sendung, die der Engel ihr übermitteln wird. Maria erschrak, heißt es – und beginnt nachzusinnen.

Braucht unsere Kirche, auch jeder und jede einzelne in ihr, nicht immer wieder diese Rückbesinnung auf den Anfang? Gott fängt mit uns an. Dafür müssen wir, wenigstens vorübergehend, alles aus der Hand legen: unser Reden, unsere Aktionen, vielleicht sogar unser engagiertes und gut gemeintes Tun. Es muss sich immer neu erweisen, ob tatsächlich Gott an erster Stelle steht – oder nicht doch unsere eigenen Wünsche, Pläne und Leistungen. Wir brauchen dieses Verweilen vor dem Willen Gottes – und wohl auch das damit verbundene Erschrecken. Gott ist so ganz anders, so viel größer als unsere Vorstellungen und Planungen, als mein persönliches religiöses Tun und Streben.

„Siehe, ich bin die Magd des Herrn. Mir geschehe, wie du es gesagt hast." Das Ja-Wort, das Maria in jener Stunde sprach, war nicht nur für sie von entscheidender Bedeutung. Vielmehr wird

sie in dieser Stunde zur Mutter aller Erlösten, weil von ihrer Antwort das Heil aller Menschen mit abhängt. Die Liturgie vom Fest der Verkündigung des Herrn am 25. März stellt das in geradezu dramatischer Weise dar. In einem Responsorium des Stundengebets hängen wir, die wir heute dieses Gebet sprechen, gewissermaßen an den Lippen Mariens, flehen sie an um die rechte Antwort, wohl wissend, dass davon unser aller Heil abhängen wird: „Jungfrau Maria, nimm das Wort an, das dir der Engel gebracht hat“ (Lesehore).
Wenn ich vor dieser Ikone knie, bitte ich für mich um die immer neue Offenheit für den Anruf Gottes, die Maria uns vorgelebt hat. Was will Gott von mir? Wohin will er mich führen? Was ist sein Plan für mich? Besonders im „Jahr der Berufung“ sind wir alle eingeladen, uns so zu fragen. Wer sich ehrlich und konsequent diesen Fragen stellt, nicht nur einmal – vielleicht in einer großen Stunde seines Lebens, sondern Tag für Tag neu –, der muss auch in seinem Leben auf Überraschungen gefasst sein! Aber er darf sich auch von einer liebenden Hand geführt wissen! Wenn ich vor dieser Ikone bete, denke ich aber auch an die jungen Menschen, die dabei sind, ihren Lebensplan zu entwerfen: dass auch sie offen sind für den Anruf und die Führung des Herrn, wohin er sie auch rufen mag. Dass sie den Mut haben, sich auf dieses Abenteuer einzulassen! Gott ruft auch heute Menschen in seinen besonderen Dienst: als Priester, als Ordensleute, als Missionare, in die verschiedenen pastoralen Dienste unserer Tage – aber auch in Pflegeberufe im Dienst an alten, kranken, behinderten Menschen! Wo ist mein Platz? Wohin ruft Gott mich? In der großherzigen Antwort auf diese Frage wird jeder Mensch sein Glück und seine Erfüllung finden!

2. Maria unter dem Kreuz

Maria wird zur Mutter der Kirche in der Stunde der Verkündigung, als sie ihr Ja-Wort spricht im Glauben an den Gott, der alles vermag, und dem sie ohne Vorbehalte vertraut, ja ihr ganzes

Leben anvertraut. Sie wird es noch einmal auf ganz neue Weise unter dem Kreuz ihres Sohnes. Und das ist die zweite Ikone, die ich mit Ihnen betrachten möchte. Der sterbende Sohn übergibt seiner Mutter den Jünger, „den er liebte“, und vertraut diesem seine Mutter an: „Frau, siehe, dein Sohn!“ Und zu Johannes gewandt: „Siehe, deine Mutter!“

Die Kirche hat diese Bibelstelle immer so verstanden, dass hier über das persönliche Schicksal dieser beiden Menschen hinaus die ganze Menschheit mit einbezogen ist. In Johannes hat Jesus uns alle der Liebe seiner Mutter und ihrem mütterlichen Schutz anvertraut. Am Kreuz gibt Jesus uns Maria zu unserer Mutter! Der eigene Sohn ist ihr genommen. Mutter ist sie von jetzt an für die neue Familie derer, die – wie sie – das Wort Gottes hören und danach handeln (Vgl. Lk 8,21).

Als Glaubende, als Kirche müssen wir uns gerade auch in schweren Stunden von der Mutter Maria an die Hand nehmen lassen – hin zu ihrem Sohn, dessen Gehorsam gegen den Vater und Einsatz für die Menschen konsequent am Kreuz enden musste; hin zu den Leidenden, Gequälten, Armseligen heute, bei denen wir bleiben und aushalten sollen. Sind wir als Christen, als Kirche, – wie Maria – bei diesen Menschen zu finden?

Im Aufblick zu dieser Ikone kommt mir all das Leid in den Sinn, das in der weiten Welt gelitten wird: Leid durch Not, Krankheit und Tod; körperlicher Schmerz und seelisches Zerbrechen; Leid durch Katastrophen und Unglücke; Leid, das Menschen grausam einander zufügen.

Die Enzyklika unseres Heiligen Vaters „Evangelium vitae – Die Frohbotschaft vom Leben“ ist der Aufschrei des Gewissens gegen eine immer bedrohlicher um sich greifende Unkultur des Todes, wie sie sich besonders im Töten unschuldiger Menschen, in der Abtreibung ungeborener Kinder und in der angemaßten Verfügung über das Menschenleben in der Euthanasie kundtut. Sie ist zugleich ein Appell an uns und alle Menschen guten Willens, eine neue Kultur des Lebens aufzubauen.

Alles menschliche Leid ist aufgefangen im Leiden und Tod unseres Herrn am Kreuz. Und neben diesem Kreuz steht Maria, die Mutter. Eigentlich ist es nur der Blick auf diese Ikone, der uns erahnen lassen kann, dass hinter allem grausamen Geschehen doch ein Sinn sichtbar wird, dass auch dieses Leid erlöst ist und aufgehoben im Leiden Jesu Christi. Maria kann uns lehren, in einer glaubensstarken Haltung immer neu, gerade auch in Leid und Not, unser „Fiat“, unser Ja-Wort zu sprechen, wie sie ihr „Fiat“ von Nazaret auf Golgota noch einmal durchbuchstabieren musste!

3. Maria inmitten der Jünger im Pfingstsaal

Die Apostelgeschichte stellt uns eine dritte Ikone vor, an der wir betrachten und ablesen können, was wir meinen, wenn wir Maria unter der Anrufung „Mutter der Kirche“ verehren. Wir sehen Maria inmitten der Jünger im „Obergemach“, in dem Raum, in dem der Herr zuvor seiner Kirche in der Eucharistie das Gedächtnis seines Leidens und seiner Auferstehung hinterlassen hat. Nun, nach Ostern, sind die Jünger dort wieder versammelt, „zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu“, wie Lukas in der Apostelgeschichte eigens hervorhebt. Sie verharren „einmütig im Gebet“ im Warten auf den Beistand, den der Herr ihnen verheißen hatte (vgl. Apg 1,12-14; 2,1-4).
Auf dieser Ikone sehen wir Maria mitten in der Kirche. Sie wird zwar nicht – wie die Apostel – ausgesandt in die Welt, zu den Menschen; sie wird nicht berufen zum Dienst am Wort und an den Sakramenten, aber sie bildet gewissermaßen das Herz der Kirche, die Mitte der betenden Kirche.
Wer sich betrachtend in diese Ikone vertieft, wird mitgerissen von dem Gebetssturm, der sich damals aus dem Pfingstsaal erhob. Er wird einstimmen in den flehentlichen Ruf nach dem Kommen des Heiligen Geistes: heute in unserer Zeit, hier, in unserer Welt, in unserer Kirche!

Darum wollen wir uns – wie die Jünger nach Ostern – um Maria scharen und zu Gott rufen: „Sende aus deinen Geist, und alles wird neu geschaffen werden, / und du wirst das Angesicht der Erde erneuern! – Und du wirst das Angesicht der Kirche erneuern!“

4. Maria, die Schutzmantelmadonna

Eine vierte Ikone noch: Vor allem in Italien ist mir aufgefallen, dass man dort mit Vorliebe das Bild der Schutzmantelmadonna verwendet, um Maria als Mutter der Kirche darzustellen. In dieser Ikone breitet sie ihre mütterliche Liebe wie einen weiten Mantel über alle Menschen aus, die bei ihr Zuflucht suchen.
Was mich an dieser Ikone besonders fasziniert, ist die Vielfalt der Menschen, die sich zu allen Zeiten unter den Mantel Mariens geflüchtet haben. Je nach den Absichten und Vorstellungen der Auftraggeber oder der Künstler finden wir auf diesen Bildern Alte und Junge, Große und Kleine, Gesunde und Kranke, fromme gottergebene Beter und Schwerenöter, die unter der Last ihrer Schuld unter dem Mantel Mariens gewissermaßen Asyl suchen. Wir finden Menschen aus allen Schichten und Ständen: Bischöfe und Könige, Priester und Ordensleute, Eltern mit ihren Kindern, Soldaten und geschundene Opfer der Kriege. Wir finden Männer und Frauen aus allen Völkern und Nationen. Alle suchen sie Schutz und Hilfe bei Maria.
So ist es eben: Bei der Mutter fühlen sich die Menschen verstanden und geborgen, zu ihr können sie jederzeit kommen mit all ihren Nöten, Sorgen und Anliegen – die guten und braven Kinder ebenso wie die missratenen Söhne und Töchter. Sie nimmt alle auf, sie kann keines ihrer Kinder je vergessen oder gar verstoßen. Auf dieser Ikone ist Maria ganz Mutter!
Deswegen sehe ich in diesem Bild der Schutzmantelmadonna auch immer die Ikone der Mutter der Einheit. Der heilige Paulus hat in seinem Brief an die Römer die dortige Christengemeinde getadelt, weil sich „Starke“ und „Schwache“ gegenseitig verur-

teilten und verteufelten (14,1-15,14). Paulus verbietet ihnen dieses Verhalten mit scharfen Worten. „Wie kannst du deinen Bruder richten? Wie kannst du deinen Bruder verachten? Wir werden doch alle vor dem Richterstuhl Gottes stehen“ (14,10). Seine eindringliche Mahnrede gipfelt in dem Aufruf: „Nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat, zur Ehre Gottes“ (15,7).

Wir tun uns heute manchmal schwer, einander anzunehmen. Es gibt Spaltungen, Ablehnung und gegenseitige Verteufelung: in der Gesellschaft, in den Familien, und leider auch in der Kirche! Wir sind schnell bei der Hand, anderen unlautere oder gar böswillige Motive für ihr Denken und Handeln zu unterstellen.

Maria, Mutter der Kirche, Mutter der Einheit: – Wir wollen sie heute anflehen, sie möge uns etwas mitteilen von der Güte, vom Verständnis und der Weite ihres Herzens. Müssten wir, die wir die Gottesmutter mit kindlicher Liebe verehren, uns nicht ganz besonders bemühen um die Einheit untereinander und mit allen Menschen, vor allem innerhalb der Kirche?

*

Liebe Schwestern und Brüder, das sind die vier Ikonen, die mir sagen, was es heißt, Maria als Mutter der Kirche zu verehren. Es sind vier Ikonen, die zugleich die Sorgen und Anliegen zum Ausdruck bringen, die mich als Bischof besonders bewegt haben und die ich Ihnen heute erneut ans Herz legen möchte.

Die seligste Jungfrau Maria, Mutter Gottes und Mutter der Kirche, wird Sie in Ihrem Mühen begleiten. Sie leuchtet uns, dem auf Erden pilgernden Gottesvolk, „als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes“ voran (Lumen gentium, 68). Unter ihrem Schutzmantel dürfen auch Sie sich geborgen wissen, zusammen mit all denen, die auf je eigene Weise Gottes Liebe in diese Welt tragen.

Diese alle nehmen wir mit hinein in unser Gebet: Heilige Maria, Mutter Gottes, Mutter der Kirche, bitte für uns Sünder, jetzt und in der Stunde unseres Todes. Bitte für uns, damit wir würdig werden der Verheißungen Christi. Amen.

Anmerkungen

[1] Enchiridion Vaticanum 1, n. 297*-311*, bes. n. 306*
[2] Ebd., n. 310*

Das höchste aller Geheimnisse Gottes

S. Exz. Petro Kryk

Exarch für die katholischen Ukrainer in Deutschland

Liebe Schwestern und Brüder im Herrn!
Das größte Geheimnis unseres Glaubens ist nach dem Apostel Paulus das Geheimnis der Menschwerdung Gottes – die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit (1.Tim. 3,16). „Was bedeutet das: ‚geboren aus der Jungfrau?'" – fragt der heilige Gregor – „Wie ist es möglich, dass zwei so unterschiedliche Wesensweisen sich vereinigen? Das ist ein Geheimnis." Und dieses Geheimnis kann nicht erklärt werden, es bleibt ein Geheimnis. Aber die Rolle der Gottesmutter als derjenigen, die im Erlösungswerk die Entscheidende war, wird dadurch nicht gemindert. Im Fest Mariae Verkündigung wird dieses Ereignis besungen als der Tag der Erlösung aller Geschöpfe, und die Kirche singt Maria zu Ehren: „Das höchste aller Geheimnisse Gottes ist an Dir geschehen, Maria, du allerheiligste Jungfrau."

Die vollkommene Hingabe der Gottesmutter

Warum aber wird das scheinbar rein passive Verhalten Mariens zur Quelle der tiefen Verehrung der Gottesmutter? Wenn Gott sie von vorneherein ausgewählt hat für den Dienst, wo ist dann ihr Verdienst? Hierin liegt wiederum ein Geheimnis! Geheimnis der Vorsehung Gottes – und der menschlichen Freiheit.
Gott hat zwar den Menschen geschaffen, ohne dass der Mensch dem zugestimmt hat. Die Erlösung des Menschen aber kann nicht ohne seine Zustimmung geschehen. „Jeder, der das Gute wählt, hilft Gott, dass er dieses Gute erreichen kann", sagt Johannes von Damaskus. Für die Vollendung des Geheimnisses der Menschwerdung war das Ja-Wort Mariens entscheidend: „Es geschehe nach Deinem Wort" (Lk. 1,38) – das ist die Größe der

Gottesmutter. Erst ihre Demut, ihre vollkommene Hingabe und Liebe zu Gott, machte die Menschwerdung Gottes möglich.
Die Ostkirche unterstreicht in ihren Gottesdiensten und Praktiken in besonderer Weise die drei Prädikate der Gottesmutter: ihre Gottesmutterschaft, ihre immerwährende Jungfräulichkeit und ihre Rolle als Fürsprecherin und Schutzpatronin.

Fürsprecherin und Schutzpatronin

Besonders diese dritte Eigenschaft fand beim ukrainischen Volk große Sympathien. Unsere Fürsten, Könige und Hetmanen haben Maria immer wieder als ihre Patronin und Begleiterin auf ihren Wegen gewählt – im besonderen Vertrauen, dass sie die Anliegen unseres Volkes ihrem Sohn vorträgt und wie im Johannesevangelium sagt: „Tut, was er sagt."
Übernommen wurde die Verehrung Mariens aus Byzanz. Als Fürst Wolodymyr nach seiner Taufe Prinzessin Anna von Byzanz heiratete, brachte sie eine wundertätige Ikone Marias nach Kiew mit, die der Legende nach von Lukas gemalt worden sein soll. Diese Ikone ist bei uns unter dem Namen „Odigistria" bekannt – das heißt: Begleiterin unterwegs. Anna nahm diese Ikone mit, weil sie sich auf dem Weg in die Heimat ihres Gatten den Schutz Marias erhoffte. Als sie in Kiew angekommen war, weihte Anna das Fürstenhaus und das ganze Land dem Schutz Marias.
Im Jahre 990 vollendete Fürst Wolodymyr den Bau der Kirche der Entschlafung Mariens, in der die Ikone ihren Platz fand. Während der Kirchenweihe betete er mit den Worten: „Möge jedem, der in dieser Kirche betet, sein Gebet erhört werden und seine Vergehen vergeben werden durch die Fürsprache der allerheiligsten Gottesmutter ..." Dass die Verehrung Mariens schon in den Anfängen des Christentums in der Kiewer Rus weit verbreitet war, zeigen auch viele Abbildungen aus jener Zeit, die darstellen, wie die Fürsten – in guten und in schweren Stunden – vor der Ikone der Gottesmutter beten.

So wundert es niemanden, dass die meisten unserer Kathedralen unter dem Patronat der Gottesmutter stehen. Eines der wichtigsten Ereignisse, die den Marienkult bezeugen, ist der Bau der Kirchen „Heilige Sophia“ und der Verkündigung an den goldenen Toren Kiews im Jahre 1037. Fürst Jaroslaw der Weise baute diese Kirchen, nachdem er die feindlichen Mongolen besiegt hatte. Er stellte die Stadt Kiew unter den Schutz Marias und nannte sie die Mutter der Kiewer Rus – Ukraine.

In den mehr als tausend Jahren, die unser Volk nun schon in tiefem Vertrauen auf den Schutz Mariens betet, wurde unser Land nicht selten vom Feind vernichtet und verzweifelte Menschen durch den Feind gedemütigt und bekämpft. Wir sind nicht verschont geblieben vor schwierigen Zeiten. Aber dass dieses Volk bis jetzt die Kraft fand und hoffentlich auch in ferner Zukunft findet, aus den Ruinen aufzustehen, neue Städte zu bauen, neue Hoffnungen zu schöpfen, das verdanken wir Dir, Maria.

So findet man jetzt fast in jedem Haus die Ikone der Gottesmutter, die an einer zentralen Stelle hängt und das Zentrum des Lebens darstellt. In Zeiten der Verfolgung wurden die Kirchen geplündert und zweckentfremdet. Aber die Menschen haben ihre Hoffnung nicht verloren, sie beteten und vertrauten, dass die Zeit des Sieges kommt. Und nachdem die Ukraine frei geworden ist, sind Tausende von Pilgern nach Sarwanyzja gepilgert, um dort der Muttergottes ihren Dank für die Freiheit zu sagen. Die wundertätige Ikone von Sarwanyzja wurde in den Zeiten der kommunistischen Verfolgung an verschiedenen Orten versteckt. Oft haben sich die Menschen, die wussten, wo diese Ikone ist, einer Lebensgefahr ausgesetzt, um die Aufdeckung des Verstecks zu verhindern. Jetzt ist Sarwanyzja ein Ort, zu dem die gesamte Bevölkerung pilgert, gleich welcher Konfession. Wir hoffen, dass durch die Fürbitte Mariens die Einigung der Kirche herbeigeführt wird, damit das Volk in Einheit und Frieden leben kann.

Bleibendes Glück in bleibender Liebe

Es kann wohl keiner in dieser Welt sagen, ob es auf dieser Erde mehr glückliche oder mehr unglückliche Menschen gibt. Aber es dürfte Einigkeit darüber bestehen, dass alle Menschen glücklich sein wollen – und zwar nicht nur für gewisse Zeit, sondern für immer. Was des Menschen Herz erfüllt, ist nicht leicht zu haben. Schnelles Glück geht schnell vorüber und lässt den Menschen hinterher oft noch lange unglücklich zurück. Wahres Glück gibt es nur bei wahrer Liebe und bleibendes Glück nur in bleibender Liebe. Darum sehnt sich unser Herz danach, dass die Liebe nicht stirbt. Wer sich entschließt zu glauben, kann sich immer tiefer an die Überzeugung herantasten, dass wir Menschen überall und immer von Gottes Liebe umfangen und getragen werden. Gottes Liebe ist unsterblich, weil göttlich. Darum wird der in diese Liebe genommene Mensch auch nicht endgültig dem Tod ausgeliefert sein.

Die Ostkirche singt in ihren Hymnen von dem unaufhörlichen Gebet des Gottesvolkes zur Gottesmutter, die mit ihrer Liebe Gott in die Welt brachte, weil sie selbst zuvor die Liebe Gottes empfangen hatte. In dieser Liebe blieb sie bis in den Tod, darum wird ihr Tod auch „Entschlafung“ genannt: Weil die Liebe nicht sterben kann. So wird in der Verehrung Mariens als der Gottesmutter und unser aller Mutter auch die tiefe Sehnsucht des Menschen nach Liebe sichtbar.

So möge unser heutiges gemeinsames Gebet zur Ehre der Gottesmutter unser ganzes Leben formen, damit wir auf ihre Fürsprache unser Ziel des Lebens erreichen, in Gott dem Vater und Gott dem Sohn und Gott dem Heiligen Geist. Amen.

Die marianische Botschaft bei Erscheinungen

Dekan Ludwig Gschwind

Liebe Brüder und Schwestern!
In der Lauretanischen Litanei grüßen wir Maria, die Mutter des Herrn, als Königin der Propheten. Propheten hatten immer die Aufgabe, Gottes Wort in die jeweilige Zeit hineinzusagen. Sie waren die Mahner, wenn das Volk Israel den Glauben an den wahren Gott zu verlieren drohte. Sie warnten vor den schlimmen Folgen der Gottvergessenheit und der Sittenlosigkeit. Sie besaßen auch die Gabe in die Zukunft zu schauen. Wenn wir Maria als die Königin der Propheten preisen, dann denken wir an das Magnificat. Vom Erbarmen Gottes ist die Rede und davon, dass er die Niedrigkeiten erhöht.
Wenn wir Maria als die Königin der Propheten preisen, dann denken wir auch daran, dass Maria, die Mutter des Herrn, immer wieder Menschen erschienen ist, und prophetisch zu ihnen gesprochen hat. Mehr als 900 solcher Erscheinungen hat es im Lauf der Jahrhunderte gegeben. Die Kirche ist ihnen immer mit Vorsicht begegnet, und selbst dann, wenn sie als echt erklärt wurden, wie La Salette, Lourdes und Fatima, hat sie niemand verpflichtet daran zu glauben. Propheten richten eine Botschaft aus, nicht anders handelt Maria. Sie wendet sich einfachen Menschen zu, Kindern. Nicht den Gelehrten, nicht den Professoren, auch nicht den Bischöfen vertraut sie ihre Botschaft an, die sich auf den einfachen Nenner bringen lässt: Betet! Tut Buße! Leistet Sühne!

Betet!

In Fatima hat Maria den drei Hirtenkindern das Rosenkranzgebet besonders ans Herz gelegt und es mit der Verheißung verbunden, dass Russland sich bekehren wird, wenn viele den Ro-

senkranz in diesem Anliegen beten. Das war im Jahre 1917. Das war in der Stunde, als Lenin nach Russland heimkehrte. 70 Jahre sollte es dauern, bis die Sowjetdiktatur zusammenbrach. 70 Jahre sollte es dauern bis das unbefleckte Herz Mariens über den roten Drachen triumphierte. „Betet! Betet den Rosenkranz!“ Diese Botschaft Mariens wurde von den Päpsten aufgegriffen und den Gläubigen immer aufs neue empfohlen. Papst Johannes Paul II. hat im vergangenen Jahr dem Zyklus der Rosenkranzgeheimnisse den lichtreichen Rosenkranz hinzugefügt, damit wir neben den Geheimnissen, die die Kindheit Jesu betrachten, den Geheimnissen, die Leiden und Sterben in den Mittelpunkt stellen, und den Geheimnissen, die uns auf den Himmel blicken lassen, das öffentliche Leben von der Taufe des Herrn bis zur Einsetzung der Eucharistie dankbar bedenken. „Betet ohne Unterlass!“, das ist Jesu Auftrag an die Jünger. „Betet!“ daran erinnert die Mutter des Herrn bei all ihren Erscheinungen.

Tut Buße!

Die zweite Botschaft heißt: „Tut Buße!“ Das war auch das erste Wort der Predigt Jesu. Maria ruft es in Erinnerung. Bekehrung tut not. Bei der Erscheinung in La Salette werden einige Punkte ganz konkret genannt: Es ist die Sonntagsarbeit, der Sonntagsgottesdienst und das Fluchen. Während das Fluchen heute eher im Schwinden begriffen ist, erleben wir die Zunahme der Sonntagsarbeit, mehr aber noch die mangelnde Wertschätzung der heiligen Messe und damit des sonntäglichen Gottesdienstes. Umkehr tut not! Kehrt um von den Wegen der Gottvergessenheit! Kehrt um und folgt wieder Gottes Geboten! Gott lieben aus ganzem Herzen und den Nächsten wie sich selbst. Darauf kommt es an. Maria hat es uns vorgelebt. Maria möchte, dass wir uns von der Sünde abwenden und den Willen Gottes erfüllen. Er führt zum Himmel. Die Kinder von Fatima haben einen Blick in die Hölle geworfen. Maria mutete ihnen dies zu, um sie zu Zeugen zu machen, dass es die Hölle gibt. Die Hölle

ist eine furchtbare Wirklichkeit. Mit Recht beten wir beim Fatimagebet: „Bewahre uns vor dem Feuer der Hölle und führe alle Seelen in den Himmel!“ Umkehr ist immer möglich. Die heilige Beichte ist das Geschenk des auferstandenen Herrn. Maria lädt dazu ein. Sie die von allem Anfang an ohne Sünde war, möchte, dass wir die Sünde meiden, um so Gott zu gefallen.

Tut Sühne!

Wer betet, wer sich von der Sünde abwendet, der ist auch offen für die dritte Botschaft der Gottesmutter: Tut Sühne! Seid bereit für andere einzutreten. Die Kinder von Fatima haben dies sehr ernst genommen. Sie haben auf alles Mögliche verzichtet, um auf diese Weise anderen die Bekehrung zu ermöglichen. Für andere beten ist wichtig. Viele Gnaden können so erfleht werden. Für andere die heilige Messse mitfeiern, gerade auch für unsere Verstorbenen, das wird ihnen zum Segen in der Ewigkeit. Für andere die heilige Kommunion aufopfern. Wir können anderen kein größeres Geschenk machen. Für andere auf etwas verzichten, damit sie die Kraft zum Guten erhalten. Für andere leiden, damit sie auf den rechten Weg zurückfinden. Jesus hat uns das Beispiel eines Lebens für andere gegeben. Für uns ist er Mensch geworden. Für uns hat er gelitten. Für uns ist er gestorben. Maria hat diesen Weg begleitet. Sie ist ihn mitgegangen und auch über ihrem Leben steht das große „Für“. Maria lädt uns ein, auch dieses „Für“ über unser Leben zu schreiben. Für andere beten, für andere leiden, für andere opfern und sühnen, damit sie das ewige Heil nicht verfehlen. Maria, du Königin der Propheten, hilf uns noch inniger beten, führe uns zu wahrer Buße und öffne unsere Augen, damit wir viele mitnehmen auf dem Weg zum Himmel, wo wir einmal mit dir ewig Gott loben und preisen dürfen. Amen

Der heilige Josef

Hüter und Diener des Geheimnisses des Glaubens

Leo Card. Scheffczyk

Samstag, 11.09.2004, Dießen

Es geschieht selten, dass in Besinnungstagen auf das Christus- und Mariengeheimnis des heiligen Josef gedacht wird. Oft hat man den Eindruck, dass das Licht, das auf Maria fällt, den heiligen Josef in den Schatten stelle. So kommt es, dass manche Christen heute der Gestalt des Mannes Marias und des gesetzlichen Vaters Jesu nichts mehr Großes und Bedeutsames abgewinnen können, es sei denn, dass sie ihn benutzen, um die wunderbare Empfängnis und Geburt des Herrn und die Jungfräulichkeit der Gottesmutter zu leugnen.

Die demütige Verfügbarkeit des Heiligen

Aber die Evangelien des Matthäus und des Lukas reden in ihrer Kindheitsgeschichte eine andere Sprache. Sie ist vom Geist der Ehrfurcht und der Bewunderung für die Person des Schützers der heiligen Familie erfüllt. Auch viele Christen sind beeindruckt von der demütigen Verfügbarkeit des Heiligen gegenüber dem Wort Gottes, von dem Gehorsam seines Glaubens, von seiner unbedingten Hingabe an die Mutter und das Kind. So bleibt der heilige Josef für die Gläubigen ein zeitloses Vorbild wahrer Frömmigkeit und echter Christus- und Marienverbundenheit.
Aber dieses Vorbild ist er uns nicht nur wegen seiner schlichten Frömmigkeit und seiner häuslichen Tugenden. Die Vorbildhaftigkeit des heiligen Josef und sein unaufdringliches Beispiel, das ganz zum Alltag des Christenmenschen passt, hat einen tieferen Grund in einer umfassenden heilsgeschichtlichen Sendung, die den so bescheidenen Heiligen ins Allgemeine und

Universale erhebt. Sie besteht in seiner Berufung zum Hüter, zum Bewahrer wie auch zum Diener des zentralen Geheimnisses des christlichen Glaubens, nämlich der Menschwerdung des Sohnes aus Maria durch den Heiligen Geist.

Hüter und Beschützer des zentralen Glaubensgeheimnisses

Das Wort vom „Geheimnis des Glaubens" ist uns aus der Liturgie bekannt; der Diakon ruft es in der Eucharistiefeier nach der hl. Wandlung den Gläubigen zu. Aber heutigen Tages können wir nicht übersehen, dass das Geheimnis weithin nicht mehr als Kern des Glaubens anerkannt wird. Der Glaube gilt nicht mehr als demütiges „Ja" zum Wort Gottes, das zwar nie unvernünftig ist, das aber zugleich auch über die bloße Vernunft hinausgeht. In der Zeit der neuen Aufklärung ist der Glaube zu einer verstandesmäßigen Wahl gewisser religiöser Werte geworden, die dem Menschen eine Lebenshilfe bieten. So führt der so verstandene Vernunftglaube zu dem bekannten „Auswahlchristentum", bei dem der Mensch das ihm gerade Bekömmliche und Verständliche aussortiert. Solcher Glaube ist nicht mehr auf das Geheimnis bezogen, nicht mehr an ihm festgemacht und in ihm zentriert. Ein Glaube aber ohne das Geheimnis wird unstet, wechselhaft und den Einfällen des Menschen ausgeliefert.
Der große Humanist J. W. Goethe wusste noch, dass die Anerkennung des Geheimnisses und die Ehrfurcht vor dem Mysterium zum Wesen des Menschen gehören. Das meint das bekannte Wort: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren." Das gilt heute freilich weithin nicht mehr. Die Geheimnisse müssen erklärt und bald auch wegerklärt werden. Praktisch fängt das beim Geheimnis der jungfräulichen Empfängnis und Geburt Jesu an und setzt sich dann fort in der Uminterpretierung aller anderen Glaubensartikel; denn wer die von Josef behütete wunderbare Menschwerdung des Sohnes

Gottes als Legende erklärt, muss in der Folge an allen christlichen Wahrheiten wesentliche Abstriche machen.
Anders der heilige Josef. Er gehört neben Maria zu den ersten Geheimnisträgern und zu den ersten im übernatürlichen Sinne Glaubenden des Neuen Testamentes; denn was ihm da durch persönliche Offenbarung Gottes gesagt wird, ist für ihn unerhört und unbegreiflich. Aber es ist dennoch nicht widersprüchlich und sinnlos, weil es von Gott gesagt ist, von der Weisheit Gottes gefügt ist und einem von Menschen uneinsehbaren, aber doch wunderbaren Plan entspricht. St. Josef weiß, dass zum Glauben das Außerordentliche, das die Vernunft Übersteigende, das Wunderbare gehört. Dies bedeutet: Das Geheimnis des Glaubens, vor allem des Glaubens an die Menschwerdung Gottes, bedrückt den Gläubigen nicht. Es zeigt ihm freilich in einem ersten Moment die gewaltige Größe Gottes, die den Menschen zuerst seine Geringheit vor Gott erkennen lässt; dann aber hebt ihn das Geheimnis zu Gott empor, entfacht seine Sehnsucht nach Gott und kündet die Hoffnung auf seine eigene höhere Vollendung bei Gott.
Dafür ist uns der heilige Josef ein lebendiger Beweis. Als der erste Hüter und Beschützer des zentralen Geheimnisses des Glaubens bleibt er uns ein immerwährendes Vorbild und ein machtvoller Ansporn. Für ihn gehen Glaube und Wunder zusammen. In diesem Glauben wächst er vor unseren Augen zum einzigartigen Verehrer, zum Behüter und zum Verteidiger des Christus- und des Mariengeheimnisses auf.

Diener am Heilsgeheimnis

Das Vorbildhafte am heiligen Josef besteht aber nicht allein im Schutz des Geheimnisses und in seiner Behütung, sondern es besteht auch in seinem sein ganzes Leben umfassenden Dienst am Geheimnis des Heils. Im allgemeinen betont die christliche Frömmigkeit die alltägliche Hingabe und Dienstbereitschaft des hl. Josef als Mann Marias und als rechtlicher Vater Jesu Christi.

Sein väterlicher Einsatz in der Sorge um das Kind, in der Arbeit für dieses zur Sicherung seines Lebens, seines Wachstums und seiner Erziehung sind ein unersetzlicher Beitrag zur Erhaltung des Menschseins Jesu Christi und zum Schutz seiner Mutter. Dieser Dienst des Vaters am Kindsein und Menschsein des Sohnes kann uns auch ein lebendiges Gespür für die heute oft so verkannte Vateraufgabe des Mannes vermitteln. Das war der begrenzte natürlich-menschliche Dienst Josefs in seiner außergewöhnlichen Vaterschaft.

Aber darüber hinaus ist auf die weiterreichende, heilsgeschichtliche Bedeutung Josefs und auf seinen universalen Dienst für das Heil in Christus zu achten. Aus der einzigartigen Vaterschaft Josefs, die von Gott unmittelbar gewollt, angeordnet und gelenkt war, ergibt sich die heilsgeschichtliche universale Bedeutung des Vaters Josef, die ihn eng an die Seite von Jesus und Maria stellt. Er ist es ja, der aufgrund seiner Abkunft Jesus rechtlich in die Ahnenreihe Davids einordnet, ihm dadurch die Anerkennung als Davidssohn und als der erwartete Messias verschafft. Es ist es auch, der Jesus den Namen gibt, den „Namen aller Namen“, wie der hl. Paulus sagt (Phil 2,9). Dieser Name bedeutet: „Jahwe ist Heil.“ Christus aber ist der für die ganze Welt bestimmte Heilsträger, zugleich der Emmanuel, d.h. der „Gott mit uns“. Indem Josef diesen Namen von Gott annimmt und ihn dem Sohn anträgt, bekennt er sich selbst auch zum Glauben an den Messias, stützt diesen Glauben, bezeugt und verbreitet ihn vor der ganzen Welt und leistet einen Dienst am weltumspannenden Geheimnis des Messias.

Die Kirchenväter aber haben noch auf einen anderen Umstand aufmerksam gemacht, in dem der Beitrag Josefs zur Verankerung Jesu in der gesamten Geschichte des Heils nochmals überraschend deutlich wird. Sie gingen von der Wahrscheinlichkeit aus, dass die Eintragung Josefs in die Steuerliste des römischen Reiches zur Zeit der Geburt Jesu in Bethlehem noch nicht abgeschlossen war. Wenn dem so ist, dann wurde der Name Jesu von Josef offiziell in die Einwohnerliste des römischen Reiches ein-

getragen. Für den Glauben ein Ereignis von heilsgeschichtlicher Bedeutung. Jesus ist durch die Eintragung nicht nur demonstrativ unter die Einwohnerschaft „des ganzen Erdkreises“ aufgenommen worden, sondern es wurde ihm damit auch der Platz angewiesen, von dem aus er als Retter, als Erlöser, als Heiland der ganzen Welt wirken sollte.
Mit seinem aktiven Vatersein hat Josef den Herrn offiziell in die Gemeinschaft der Menschen eingepflanzt und den Ort angegeben, von dem aus Christus, das Heil der Welt, seine Herrschaft antreten und ausüben sollte. Der schlichte Josef ist damit zu einer welt- und heilsgeschichtlichen Person erhoben worden. Seine Vaterschaft gegenüber dem Erlöser war ein Dienst an der Weltgeltung des Erlösers und hat ihm selbst zu einer ähnlichen Weltgeltung verholfen im Dienst am Geheimnis.

Schutzpatron der Kirche

Aufgrund dieser universalen Stellung des heiligen Josef als Hüter und Diener des Geheimnisses des Heils lässt sich auch verstehen, warum der Heilige in der Verehrung der Gläubigen zum Hüter, zum Bewahrer und zum Diener des Geheimnisses der Kirche erhoben wurde. Die christliche Frömmigkeit hat offenbar bald erkannt, dass Josefs Bedeutung nicht auf seine Stellung an der Krippe und im Haus von Nazareth eingegrenzt werden kann. Deshalb hat sie dem hl. Josef im Laufe der Zeit nicht nur das Patrozinium von einzelnen Kirchen zuerkannt, sondern ihn auch zum Schutzpatron von Ordensgründungen, von Diözesen, ja von ganzen Ländern erhoben. Papst Pius IX. ernannte ihn 1870 zum Schutzpatron der ganzen Kirche.
Aus dem Schützer und Diener des Geheimnisses Christi und Marias wurde der Schützer des Geheimnisses der Kirche als ganzer. Und das mit Recht; denn in Maria, dem Urbild der Kirche, war die ganze Kirche vorgebildet und angelegt; in der heiligen Familie erfuhr die Kirche ihre erste organische Ausweitung ins Soziale und Allgemein-Menschliche, dies schon als Vorberei-

tung der Großfamilie Gottes, welche die Kirche als ganze darstellt.

Das Geheimnis der Kirche, in der das Leben Jesu Christi weitergeht, war freilich immer auch von großen Gefahren, von äußeren und inneren Krisen bedrängt. Auch heute durchleben wir eine solche Not. Sie hat zuletzt darin ihren Grund, dass die Kirche gar nicht mehr als göttliches Geheimnis in menschlicher Gestalt angesehen wird, sondern als religiös-soziales Einsprengsel in der weltlichen Gesellschaft verstanden wird, als von Menschen gemacht und manipulierbar.

Hier bedeutet uns der heilige Josef in seinem Glauben und in seiner Verehrung des Geheimnisses des Glaubens eine Hilfe zur Anerkennung und Verehrung des großen Geheimnisses der Kirche als umfassendes Sakrament des Heils in dieser Welt. Josef ist gerade in seiner menschlichen Geringheit, in seiner Kleinheit und Schwäche durch Gott zur Bedeutung für das Allgemeine, für das Ganze von Welt und Kirche geworden. In Christus und Maria hat er gleichsam das Ganze des Heils gehütet und ihm gedient, weshalb ihn die Gläubigen auch zum Schützer des ganzen Lebens bis hin zum Tod gemacht haben. So ist er auch der besonders berufene und befähigte Hüter und Diener des großen Geheimnisses der Kirche, das wir nicht genug ehren und dem wir nicht genug dienen können. In seiner Gestalt bewundern wir die von Gott geschaffene Verbindung von menschlicher Geringheit und gottgeschenkter Größe auch an der Kirche. Deshalb dürfen wir zu ihm ein besonderes Vertrauen fassen, dass er sich auch heute als Helfer der Kirche erweist und uns zum Dienst für die Kirche begeistert. In dieser Situation, in der wir nicht mehr auf eigene Kräfte vertrauen können, dürfen wir seine Kraft nicht verschmähen. Sie hilft uns, die Kirche wieder als das Geheimnis Gottes in der Welt zu verstehen, dem auch wir zum Heile aller dienen dürfen, um so von Gott zu wahrer Größe erhoben zu werden.

Ein Blick in den Himmel

Das Marienmünster in Dießen am Ammersee

Ludwig Gschwind

Prachtvoll präsentiert sich bereits das Äußere des Marienmünsters in Dießen am Ammersee mit dem hochragenden Rokokoturm. Die feingliedrige Fassade, die sich nach oben verjüngt, endet in einem goldenen Dreieck, dem Symbol der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Gott zur Ehre wurde diese Kirche 1734 – 1739 vom Baumeister Johann Michael Fischer gebaut. Der Ordensvater der Chorherren von Dießen, der heilige Augustinus mit dem brennenden Herzen, lädt ein, mit ihm Gott zu suchen und zu finden. Unmittelbar über dem Portal ist eine Büste der Gottesmutter zu sehen, bei der die Wessobrunner Madonna Modell gestanden hat. In der Lauretanischen Litanei rufen wir Maria als Pforte des Himmels an, das hat Propst Herculan Karg, den Bauherrn der Kirche, veranlasst, der Muttergottes den Pfortendienst des Gotteshauses anzuvertrauen. Die sieben Sterne weisen auf die Gaben des Heiligen Geistes hin, die Maria in Fülle besitzt.

Die Vorkirche

Wenn man das Portal durchschritten hat, gelangt man zunächst in eine Art Vorkirche, die durch ein kunstvolles Gitter vom Hauptschiff abgetrennt ist. Hier kann man den Wessobrunner Stuck, der die ganze Kirche schmückt, ganz aus der Nähe bewundern. Zwei Beichtstühle erinnern daran, dass man sein Herz bereiten muss, wenn man den Gottesdienst würdig mitfeiern will. Der heilige Johannes Nepomuk möchte Mut machen, den Beichtstuhl aufzusuchen, denn der Priester muss das Beichtge-

heimnis wahren. Der gegeißelte Heiland ruft zur Buße. Jedem steht die Umkehr offen. Petrus und Maria Magdalena sind dafür Beispiele. Sollte einen das Leiden Jesu nicht zur Umkehr bewegen, dann soll ein Blick in die Qualen des Fegfeuers Reue und Leid erwecken helfen. Sooft man aber die Kirche betritt, wird man durch das Weihwasserbecken an das Geschenk der heiligen Taufe erinnert. In Dießen befindet sich in der „Vorkirche“ ein ebenso schöner wie aussagekräftiger Taufbrunnen. Der eiförmige Taufstein bringt den österlichen Gedanken auch durch die rote Marmorierung des Stuckmarmors zum Ausdruck. Der Täufling wird in den Tod und die Auferstehung Jesu hineingetauft. Johannes der Täufer zeigt auf das Lamm Gottes, das auf dem Buch mit den sieben Siegeln thront. Putten tragen die Taufschale, während die Schlange die Flucht ergreift. Der Vater und der Heilige Geist bekrönen das Ganze. Hoch oben aber schwebt jubelnd der Engel, der den Täufling auf den Weg zum Himmel an der Hand nehmen wird. Allein der Taufstein wäre es wert, diese Kirche zu besuchen.

Die Altäre

Wenn man das Gitter durchschritten hat, öffnet sich die ganze Herrlichkeit dieser Kirche. Die Augen werden unmittelbar zum Hochaltar geführt. Kein einziges Fenster ist zu sehen und doch durchflutet das Licht den Raum. Die Seitenaltäre treten zurück, um dem Höhepunkt, gewissermaßen dem Thron Gottes, Platz zu geben. Ein Bild der Aufnahme Mariens in den Himmel beherrscht den Altar. Der dreifaltige Gott erwartet die Gottesmutter. Die Apostel umstehen staunend das Grab, während die vier abendländischen Kirchenväter sich anschicken, das Lob Gottes und die Größe Mariens zu verkünden. Die ganze Kirche ist auf den Hochaltar ausgerichte. Er ist der Gipfel. Hier ist im Tabernakel Christus im Sakrament gegenwärtig.
Die anderen acht Altäre ordnen sich dem Hochaltar unter. Sie wollen den Weg des Christen zum Himmel markieren. Da ist der

Kampf gegen das Böse wie ihn der Erzengel Michael ausgefochten hat (links 1. Altar). Da ist die Bitte um eine gute Sterbestunde, wie sie dem heiligen Josef geschenkt war (rechts 1. Altar). Da sind die Blutzeugen Stephanus (links 2. Altar) und Sebastian (rechts 2.Altar). Da sind Maria Magdalena (links 3. Altar) und Augustinus (rechts 3. Altar), die erst auf Umwegen zu Christus gefunden haben. Der Rosenkranzaltar lädt zum Gebet ein (links 4. Altar). Die Gottesmutter gibt nicht nur dem heiligen Dominikus und der heiligen Katharina von Siena einen Rosenkranz, sondern Putten halten für jeden von uns einen bereit. Mit dem Kreuzaltar (rechts 4. Altar) endet der Weg des Christen in dieser Welt. In den Tod Jesu wird er hineinsterben, um dann mit Christus auferstehen zu dürfen. Maria ist uns dafür ein Zeichen der Hoffnung. Es ist die Aufgabe der Verkündigung, Menschen für den Himmel zu begeistern. Die großartige Kanzel in der Mitte des Kirchenschiffs betont die Wichtigkeit des Wortes Gottes. Der heilige Paulus musste zuerst vom hohen Ross herunter, bevor er zum Völkerapostel werden konnte (Reliefs am Kanzelkorb) und schließlich in den dritten Himmel entrückt wurde (Schalldeckel). Die Orgelempore, auf der auch das Chorgestühl der Augustinerchorherren zu finden ist, vollendet die Harmonie des Raumes.

Die Fresken

Die Deckenfresken hat der Augsburger Akademiedirektor Johann Georg Bergmüller gemalt, ein Könner von hohen Graden. Die Auffindung der Gebeine des seligen Rathardus (Orgelempore), die Übergabe der heiligen Mechthild zur Erziehung im Kloster, Maria als Königin der Heiligen, die mit dem Stift Dießen besonders verbunden sind, die Bestätigung des Stiftes durch den Papst und ein weiteres Fresko mit Kaiser Ludwig dem Frommen führen hin zur Kuppel des Altarraumes, die den Beter direkt in den Himmel schauen lässt. Alle Heiligen und Seligen des Hauses Dießen-Andechs-Meranien, 26 an der Zahl, sind hier zu finden:

Mechthild und Euphemia, Rasso und Hedwig, Elisabeth von Thüringen und Hildegard, um nur einige zu nennen. Sie scharen sich um Christus, den wiederkommenden Herrn, der mit dem siegreichen Kreuz auf den Wolken des Himmels erscheint. Von seinem Herzen geht ein Strahl hinein in die Welt, der in der Ewig-Licht-Ampel endet, die dem Besucher des Münsters bewusst machen möchte: in diesem Gotteshaus ist Christus im Sakrament gegenwärtig. Beuge dein Knie und bete ihn an!

MARIA IN DER BYZANTINISCHEN LITURGIE

Michael Kunzler

„INSBESONDERE im ANDENKEN AN UNSERE ALLHEILIGE HERRIN, DIE GOTTESGEBÄRERIN UND IMMERWÄHRENDE JUNGFRAU MARIA ...“

Schon die Bezeichnung „byzantinisch“ verweist auf die reiche Kultur der Hauptstadt des oströmischen Reiches Konstantinopel, welche die gottesdienstlichen Formen der griechischkatholischen wie der orthodoxen Kirchen geprägt hat. Das reiche Ritual des Kaiserhauses stand für viele Riten und Zeremonien, Worte und Gebärden, liturgische Gewänder und Einrichtungsgegenstände Pate. Mit den Ausdrucksmöglichkeiten einer weltlichen Großmacht und Hochkultur sollte eine tiefe Glaubenswahrheit dargestellt werden: Christus, der für die Erlösung der Welt am Kreuz gestorbene Erlöser, ist in Herrlichkeit auferstanden und aufgefahren in den Himmel, von wo er als Richter der Lebenden und Toten wiederkommen wird. In seinen allmächtigen und gütigen Händen ruht das Schicksal eines jeden Menschen und der ganzen Welt. Christus ist der einzige Herr aller Herren und der Inhaber aller Macht und Gewalt. Darum wird er in der byzantinischen Liturgie wie ein irdischer Herrscher gefeiert, der im Gegensatz zu den meisten Machthabern auf Erden seine Allmacht einsetzt für das Heil der Welt. In der gleichen königlichen Symbolik behandeln die Texte der byzantinischen Liturgie die jungfräuliche Gottesgebärerin Maria. Gleich einer gütigen Kaiserin-Mutter wird sie angefleht: „Das Tor der Barmherzigkeit öffne uns, gebenedeite Gottesgebärerin, auf dass wir, die wir auf Dich hoffen, nicht verloren gehen, denn Du bist das Heil des Christenvolkes.“ Ihr Bild an der lkonenwand wird begrüßt, indem sie um ihre machtvolle Hilfe und Fürsprache angerufen wird: „Die du des Erbarmens Quelle bist, würdige uns dei-

nes Mitleids, Gottesgebärerin! Blicke auf das Volk, das gesündigt hat, offenbare wie immer deine Macht, denn auf dich hoffend, rufen wir dir zu: – Freue dich! – wie einst Gabriel, der Heerführer der unkörperlichen Mächte."

Dreimal in den Ektenien – fürbittähnliche Anrufungen mit dem Kyrie eleison als Antwort – erscheint die Gottesmutter im Zusammenhang mit der vertrauensvollen Übergabe des Lebens an Christus: „Unserer allheiligen, reinsten, hochgelobten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria und aller Heiligen eingedenk, lasset uns selbst und einander und unser ganzes Leben hingeben Christus, unserem Gott." Der Chor antwortet darauf: „Dir, o Herr!" Maria ist das Vorbild für die vertrauensvolle Übergabe des Lebens an die Führung durch den gnädigen Gott. Ihre Antwort an den Engel der Verkündigung ‚Mir geschehe, wie du gesagt hast' ist das Modell eines christlichen Lebens, das alles der gütigen Fügung Gottes anheimstellt, von dem der Apostel und Evangelist sagt, dass sein innerstes Wesen die Liebe sei. Nur wer sich dem Willen Gottes übergibt, an dem kann der lebendige Gott seine Allmacht entfalten und ihn zu Höhen führen, die dem armen, sündigen Geschöpf Mensch ansonsten völlig versperrt blieben.

Nach der Wandlung singt der Chor einen Marienhymnus, der mit den verschiedenen Festen und Festzeiten des Kirchenjahres wechselt. An den meisten Tagen des Jahres singt man diesen Text: „In Wahrheit ist es würdig, dich zu besingen, Gottesmutter, allzeit hochselige und unbefleckte Mutter unseres Herrn. Die du ehrwürdiger bist als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim, die du unversehrt das Wort Gottes geboren hast, ja dich, die du wahrhaft Gottesmutter bist, dich lobpreisen wir." Jede Eucharistiefeier hat einen tiefen marianischen Grundzug, der sich auch ikonographisch Ausdruck verschafft: Auf den königlichen Türen der lkonenwand – aber auch auf den Flügeln vieler Tabernakeltüren in den Kirchen des Abendlandes – findet sich die Darstellung der Verkündigung: Der Erzengel

Gabriel und die Gottesmutter in der entscheidenden Stunde der Empfängnis des Herrn in ihrem Leib. Aus Maria nahm unser Erlöser die wahre und volle Menschennatur an, um sie zu erlösen. Christus wurde wahrer Mensch. In der Eucharistiefeier wird Christus für uns Brot und Wein, er wird immer neu in den heiligen Gestalten sichtbar, riechbar, essbar und trinkbar. Seit der Stunde ihrer Empfängnis war die Gottesmutter der erste Tabernakel in der Weltgeschichte, indem sie Christus unter ihrem Herzen trug. Heute wird Christus in der Eucharistiefeier nicht mehr neu geboren, aber er kommt in der Wandlung stets neu an und gibt sich für uns hin, damit wir Menschen durch ihn das ewige Leben haben. Was einmal in Maria geschah, das geschieht täglich auf andere und zugleich doch wieder sehr nahe Weise in unseren Kirchen.

Am Schluss der eucharistischen Liturgie erscheint die Gottesgebärerin zweimal als Erste und Ranghöchste des himmlischen Hofstaates, der bei Christus für die Menschheit Fürsprache einlegt: Einmal sagt der Priester in einem Dankgebet für die empfangene Eucharistie: „Wir danken Dir, menschenliebender Herr, Wohltäter unserer Seelen, dass Du uns auch heute Deiner himmlischen, unsterblichen Mysterien gewürdigt hast. Mach unseren Weg gerade, befestige uns alle in Deiner Furcht, beschütze unser Leben, mache sicher unsere Schritte: auf die Gebete und Fürbitten der Gottesmutter und immerwährenden Jungfrau Maria und aller Deiner Heiligen.“ Ganz am Schluss segnet er die Gemeinde mit den Worten: „Christus, unser wahrer Gott, erbarme sich unser und rette uns auf die Fürsprache Seiner reinsten Mutter (und weiterer Heiliger), unseres Vaters Johannes Chrysostomos‘, des Erzbischofs von Konstantinopel, des heiligen N. (Kirchenpatron, Tagesheiliger) und aller Heiligen als der Gütige und Menschenliebende.“

Einer der grundsätzlichen Charakterzüge der byzantinischen Liturgie ist es, die Welt im Licht der Verklärung und in der Vorfreude auf das ewige Gottesreich und seine Lebensfülle zu betrachten. Maria war durch ihr „Ja“ zur Menschwerdung ihres göttli-

chen Sohnes ursächlich an der Erlösung der Welt beteiligt. Als solche „Quelle des Erbarmens“ erscheint die demütige Magd aus Nazareth als die himmlische Kaiserin, die allen Lobes würdig ist, zumal da sie das Modell für die Erlösung eines jeden einzelnen Menschen ist, der gleich ihr zur Herrlichkeit des Himmels berufen ist. *(Prof. Dr. Michael Kunzler ist Liturgiewissenschaftler der Kath. Fakultät Paderborn. Den Beitrag als Ergänzung zur Feier der Byzantinischen Liturgie vermittelte die nach Ostkirchenrecht lebende Eremitin Sr. Michaela-Josefa Hutt.)*

Referenten

„Evangelizare investigabiles divitias Christi“ (Eph 3,8) – Den unergründlichen Reichtum Christi verkündigen, so lautet der Wahlspruch von Leo Card. Scheffczyk. Er tut dies unermüdlich unter Einsatz aller seiner Kräfte.
Am 21. Februar 1920 in Beuthen/Oberschlesien geboren promovierte er 1950 und habilitierte sich 1957 bei Professor Michael Schmaus. Kardinal Scheffczyk dozierte seit 1965 in München und wirkte dort bis zu seiner Emeritierung 1985. Er war Mitherausgeber der „Münchener Theologischen Zeitschrift“, ist Herausgeber des „Forum Katholische Theologie“ und Verfasser einer großen theologischen Literatur und ungezählter wissenschaftlicher Artikel. 2001 nahm ihn Johannes Paul II. ins Kardinalskollegium auf. Kardinal Scheffczyk ist Mitglied der Görresgesellschaft für Interdisziplinäre Forschung, der Pontificia Academia Mariana Internationalis, der Pontificia Academia Theologica Internationalis und ordentliches Mitglied der geisteswissenschaftlichen Sektion der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Am 30. Januar 1993 wurde Dr. Viktor Josef Dammertz OSB vom Münchener Erzbischof Dr. Friedrich Kardinal Wetter zum Bischof geweiht. Bischof Dr. Dammertz amtierte von 1975 bis 1977 als Erzabt von St. Ottilien und von 1977 bis 1992 als Abt-Primas der Benediktiner-Konföderation in Rom.
Sein Wahlspruch lautet „Für Euch – Mit Euch“. In seine Amtszeit fielen das Ulrichsjubiläum 1993, die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999 und die Heiligsprechung der Crescentia Höß aus Kaufbeuren 2001. Er initiierte und schuf den bischöflichen Hilfsfond zum Schutz des menschlichen Lebens „Pro Vita“. 2004 wurde der Augsburger Bischof seinem Wunsch gemäß entpflichtet.

Dr. Ursula Bleyenberg studierte Germanistik und Theologie und legte das zweite Staatsexamen für das Lehramt ab. Sie setzte dann ihre Studien in Rom fort, promovierte in Dogmatik mit einer Dissertation zum Thema: „Die Gegenwart Christi in der Kirche nach den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien.“ Lange Zeit war sie in der Erwachsenbildung tätig. U. a. arbeitete sie als Museumspädagogin. Sie ist Mitglied der Pontificia Academia Mariana Internationalis und der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. Ihre wissenschaftlichen und spirituellen Beiträge befassen sich mit der Gestalt Mariens, mit Fragen der Spiritualität in der Patristik und in der Neuzeit

Bischof Petro Kryk wurde am 25. April 1945 in Kobylnyca Woloska in Polen geboren. 1964 trat Bischof Kryk in das Diözesanseminar „Hosianum“ in Allenstein ein. Später setzte er sein Theologiestudium im Metropolitanseminar in Warschau fort. Am 6. August 1971 wurde er zum Priester geweiht.
Von 1972 bis 1977 arbeitete Bischof Kryk in der Seelsorge verschiedener griechisch-katholischer Gemeinden in Polen. Seit 1979 war er Pfarrer in Breslau mit Seelsorgeaufgaben auch in Lublin, Zmigrod und Posen. 1985 wurde er zum Dekan von Breslau-Liegnitz, 1986 zum Kanoniker des Kathedralkapitels Przemysl und 1989 zum Eparchierat ernannt. 1992 wurde er ausgezeichnet, eine Mitra zu tragen und 1996 zum Generalvikar der neu errichteten Eparchie Breslau-Danzig des byzantinisch-ukrainischen Ritus in Polen ernannt. Am 3. Februar 2001 wurde Petro Kryk in der ukrainisch-katholischen Kathedrale „Maria Schutz“ zu München, Schönstraße 57, zum Bischof geweiht. Sein Wahlspruch: „Ich habe vor dir eine Tür geöffnet.“

Dekan Ludwig Gschwind, Jahrgang 1940, wuchs in Nördlingen, Diözese Augsburg, auf. Er studierte Philosophie und Theologie an der Hochschule der Diözese in Dillingen an der Donau. 1968 erhielt er die Priesterweihe und wurde nach seinen Kaplansjahren in Augsburg und Weißenhorn Pfarrer in Balzhausen und Mindelzell. Seit 1985 ist er Dekan im Dekanat Krumbach. Er ist ständiger Mitarbeiter bei mehreren Zeitungen und Zeitschriften. Bekannt sind seine Buchveröffentlichungen im St. Ulrich Verlag Augsburg, die aus der Praxis seines priesterlichen Dienstes gewachsen sind: „Geheimnis des Glaubens – Gedanken und Geschichten zur Heiligen Messe“, „Die Heilige Messe – Symbole, Farben, Handlungen“, „Heiliger Geist – Gaben, Tröstungen, Früchte“.

Dr. Michael Kreuzer ist 1962 in Kaufbeuren geboren. Nach Schule und Studium erhielt er in der Diözese Augsburg die Priesterweihe. Er promovierte bei Professor Dr. Dr. Anton Ziegenaus in Dogmatik an der Universität Augsburg und ist seitdem wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität Augsburg. Gleichzeitig widmet er sich der Seelsorge als Pfarradministrator in Usterbach.
Seine Veröffentlichung: „Und das Wort ist Fleisch geworden.“ Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther, Paderborn: Bonifatius-Verlag 1998.

Professor Dr. Manfred Hauke wurde 1956 in Hannover geboren und wuchs in Paderborn auf. Nach seinem Abitur und dem Theologiestudium in Paderborn und München promovierte er bei Professor Leo Scheffczyk. Zum Priester wurde er 1983 in Paderborn geweiht. Nach seelsorgerischer Tätigkeit von 1983 bis 1987 arbeitete er als Assistent bei Professor Ziegenaus an der Universität Augsburg. Er habilitierte sich im Fach Dogmatik und erhielt seine Professur 1993 in Lugano. Er ist „Mitglied der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie“ seit 1992, ebenso an der „Pontificia Academia Mariana Internationalis“ und verantwortlich für die „Collana di Mariologia“, gegründet 2002. Neben zahlreichen Artikeln seien von seinen Werken hervorgehoben: Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn,1982; Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus Origenes Kappadozier, Paderborn 1993; Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand, Aachen 1993; Ganz und gar katholisch. Ein erster Einblick in das theologische Werk von Leo Cardinal Scheffczyk, Buttenwiesen 2003.

Prof. Dr. Josef Kreiml ist 1958 in Wolkering (Landkreis Regensburg) geboren. Er absolvierte das Gymnasium 1977, studierte von 1977 bis 1982 Theologie an der Universität Regensburg und schloss mit dem Diplom ab. 1983 bis 1985 studierte er Philosophie (M.A.) an der Hochschule für Philosophie in München. 1990 erhielt er in Regensburg die Priesterweihe und widmete sich in den folgenden sieben Jahren als Kaplan und Pfarrer der Seelsorge. Bei Prof. Dr. Gerhard L. Müller habilitierte er sich und war ab 2001 Privatdozent für Dogmatik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Seit Herbst 2003 lehrt er an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten als Professor für Fundamentaltheologie und Dozent für Ökumenische Theologie.
Veröffentlichungen: Zwei Auffassungen des Ethischen bei Martin Heidegger. Ein Vergleich von „Sein und Zeit“ mit dem „Brief über den Humanismus“, Regensburg 1987; Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling, Regensburg 1989; Christlicher Glaube in der Moderne. Zu einigen Grundthesen bei Hansjürgen Verweyen, Walter Kasper, Joseph Kardinal Ratzinger und Rudolf Bultmann, Regensburg 2000; Die Selbstoffenbarung Gottes und der Glaube der Menschen. Ein Studie zum Werk Romano Guardinis, St. Ottilien 2002; zahlreiche Aufsätze in Fachzeitschriften.

François Reckinger, geboren 1934, Priesterweihe 1958 in Luxemburg, Promotion in Theologie 1966 in Paris; Tätigkeit in Pfarrseelsorge und Schuldienst in Luxemburg und in Köln; 1982–1985 Lehrauftrag für Dogmatik und Liturgiewissenschaft am Priesterseminar in Bujumbura (Burundi); 1986–1992 Referent im Erzbistum Köln für Fragen der Glaubenslehre; 1993–2002 im Dienst der Diözese Dresden-Meißen, u. a. als wissenschaftlicher Mitarbeiter des Bischofs und als Pfarrer in Zschopau; seit Ende 2002 im aktiven Ruhestand, seit Anfang 2004 in Geseke. Zahlreiche Veröffentlichungen: siehe auch www.f-reckinger.de :
– Kinder taufen – mit Bedacht, Kall 1979
– Verfälschung des Glaubens. Was derzeit alles in Religionsbüchern steht, Stein am Rhein 1989; ^{2}1990
– Teilkonsens mit vielen Fragezeichen. Zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigung und ihren Nachtrag, St. Ottilien 1999 (zusammen mit dem heutigen Kardinal Leo Scheffczyk)
– Alle, alle in den Himmel? Die sperrige Wahrheit im Evangelium, 2002

Professor Dr. Klemens Stock SJ wurde 1934 in Aalen-Hofen/ Württemberg geboren. Nach Abschluss seiner Schulzeit trat er in den Orden des hl. Ignatius von Loyola ein. 1964 wurde er zum Priester geweiht.
Seit 1974 ist er Professor für Neues Testament am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Von 1978 bis 1987 lehrte er an der Theologischen Fakultät in Innsbruck und ist seit 2002 Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission.
Seine Veröffentlichungen in deutscher Sprache: Jesus - Künder der Seligkeit (Matthäus); Jesus – die Frohe Botschaft (Markus); Jesus – die Güte Gottes (Lukas); Jesus – der Sohn Gottes (Johannes); Das Letzte Wort hat Gott. Apokalypse als Frohbotschaft; Maria, die Mutter des Herrn, im Neuen Testament.

Prof. Dr. Kurt Küppers ist 1948 in Krefeld geboren. Zunächst lernte er Industriekaufmann. Von 1971 bis 1976 studierte er katholische Theologie und Germanistik in Trier und promovierte 1980 zum Dr. theol. in Trier. 1977 bis 1990 war er Assistent an der Universität Regensburg und habilitierte sich 1987. Seit 1990 ist er Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Augsburg. 1994 erhielt er die Priesterweihe in Augsburg, und leitet seit 1997 eine Pfarreiengemeinschaft im Bistum Augsburg. Zu seinen Werken gehören: Das „Himmlisch Palm-Gärtlein“ des Wilhelm Nakatenus SJ (1617 - 1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit, Regensburg 1981; Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert, Münster 1987; Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter, St. Ottilien 1987; Aufsätze;

Professor Dr. Aloysius Winter wurde am 29.10.1931 in Besch an der Mosel geboren. Nach seinem Abitur studierte er Philosophie und Theologie. Er erhielt die Priesterweihe am 10.10.1956 in Rom. Von 1975 bis 2000 lehrte er als Professor für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und philosophisch-theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät in Fulda. Von 1994 bis 2000 war er Rektor der Hochschule und wurde als Ehrenprälat ausgezeichnet.
Aus seinen Veröffentlichungen: Der Brief an die Hebräer (= Kl. Kommentar NT 14), Stuttgart 1963, 2. Aufl. 1965 (78 S.); Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants (= Europaea Memoria, Reihe I, Bd. 11), Hildesheim: Olms 2000, XX u. 600 S.; Die überzeitliche Einmaligkeit des Heils im „Heute“. Zur Theologie des Hebräerbriefes, Neuried: ars una 2002; zahlreiche Aufsätze und Beiträge in Fachzeitschriften und Lexika.

Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus geb. 1936, promovierte 1963 bei Alois Dempf zum Dr. phil. und 1971 bei Leo Scheffczyk zum Dr. theol. 1974 wurde er mit einer Arbeit zur Theologie der Buße für Dogmatik habilitiert. Seit 1977 ist Ziegenaus Ordinarius für Dogmatik an der Universität Augsburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Sakramentenlehre, Eschatologie und Kanongeschichte. Er ist Herausgeber der Mariologischen Studien und Mitherausgeber der Zeitschrift Forum Katholische Theologie. Mit Scheffczyk zusammen gab er eine achtbändige Dogmatik heraus. Sein wissenschaftliches Engagement zeigt sich in über 200 Publikationen. Die Leitung der Theologischen Sommerakademie in Dießen liegt in seinen Händen. Werke: Katholische Dogmatik in acht Bänden, MM-Verlag, Aachen; Verantworteter Glaube, Bd. I; Bd. II, Stella Maris Verlag, Buttenwiesen; Ziegenaus ist Herausgeber der mariologischen Studien und Mitherausgeber der Zeitschrift „Forum Katholische Theologie“.

Besondere Hinweise:

Scheffczyk Leo, Ziegenaus Anton, Katholische Dogmatik:

Bd. I: Grundlagen des Dogmas
Einleitung in die Dogmatik

Bd. II: Der Gott der Offenbarung
Gotteslehre

Bd. III: Schöpfung als Heilseröffnung
Schöpfungslehre

Bd. IV: Jesus Christus. Die Fülle des Heils
Christologie und Erlösungslehre

Bd. V: Maria in der Heilsgeschichte
Mariologie

Bd. VI: Die Heilsverwirklichung in der Gnade
Gnadenlehre

Bd. VII: Die Heilsgegenwart in der Kirche und in den Sakramenten
Ekklesiologie

Bd. VIII: Die Zukunft der Schöpfung in Gott
Eschatologie

MM–Verlag, Aachen

Anton Ziegenaus, Verantworteter Glaube, Bd. I; Bd. II, Stella Maris Verlag, Buttenwiesen

Schriften (Gelbe Hefte) des Initiativkreises katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e.V.:

Heft 22 Johannes Paul II., Ansprachen an die deutschen Bischöfe bei den Ad-Limina-Besuchen im November 1999.

Heft 23 Georg May, Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken.

Heft 25 Wolfgang Graf Waldstein, Die Bedeutung der Liturgie für die Persönlichkeitsbildung.

Heft 27 Heft 28 Georg May, Kirche und Nationalsozialismus. Kollaboration oder Widerstand?

Heft 31 Johannes Paul II., Katechesen zur Eucharistie.

Heft 32 Johannes Paul II., Päpstlicher Rat für die Familie Ehe und Familie; De-facto-Lebensgemeinschaften; Anhang: Brief des Papstes an die deutschen Kardinäle.

Heft 33 Johannes Paul II., Katechesen zur Familie.

Heft 34 Harald Bienek, Die Würde des Menschen am Anfang seines Lebens.

Heft 35 Gerhard Stumpf (Hrsg.), Benediktinerpriorat Gräfinthal Symposium zur Grundsteinweihe.

Heft 36 Erwin Reichart, Die Zelebration zum Herrn hin.

Heft 37 Joseph Schumacher, Die Engel.

Heft 38 Hubert Gindert, Die Kirche in Bedrängnis – dennoch Freude am Glauben.

Heft 39 Joachim Kardinal Meisner, Die Eucharistie – der kostbarste Schatz der Kirche.

Heft 40 Joseph Schumacher, Das II. Vatikanische Konzil und der ökumenische Dialog – Das Unaufgebbare in der Ökumene.

Heft 41 Johannes Paul II., Die Feier des Bußsakramentes – Misericordia Dei.

Heft 42 Johannes Dyba, Glaube und Werte; An der Hand der Muttergottes.
Heft 43 A. Desečar, Die Bibel und Homsexualität.
Heft 44 G. Stumpf (Hrsg.), Wächter und Zeuge (Predigt von Joachim Kardinal Meisner und Beitrag von Leo Kardinal Scheffczyk).
Heft 45 Leo Card. Scheffczyk, Der katholische Glaube und die Ökumene.
Heft 46 Konrad Löw, Die katholische Kirche im Nachkriegsdeutschland 1945-1948; Der Kampf um das Schulkreuz in der NS-Zeit und heute.
Heft 47 Konrad Löw, Hat die katholische Kirche geschwiegen? 65 Jahre Reichspogromnacht
Heft 48 Joseph Schumacher, Warum keine Interkommunion? Heft 49 Redemptionis sacramentum (Instruktion zur hl. Liturgie)
Heft 50 Konrad Löw, Pater Rupert Mayer/Deutsche Identität
Heft 51 Johannes Paul II., Mane nobiscum Domine - Apostolisches Schreiben zum Jahr der Eucharistie

---

Bestelladresse für die Schriften: Helmut Volpert
Spielermoos 3
D-88161 Lindenberg

Der Fels – Katholische Monatsschrift
gegründet 1970 von Pater Gerhard Hermes SAC
Herausgeber: Der Fels–Verein e. V.
Druck: Egger Satz + Druck GmbH Landsberg
Verantwortlicher Redakteur: Prof. Dr. Hubert Gindert
Bezugsadresse für den „Fels“: Eichendorffstr. 17
D-86916 Kaufering

Bisherige Berichtbände der Theologischen Sommerakademie Dießen

1993: Qumran und die Evangelien. Geschichte oder Geschichten?
Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1994
ISBN 3-928272-36-5

1994: Wer ist Jesus Christus? Mythen, Glaube und Geschichte,
Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1995
ISBN 3-928272-44-6

1995: Mysterium Kirche.
Sozialkonzern oder Stiftung Christi?
Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1996
ISBN 3-928272-48-9

1996: Das eigentlich Katholische.
Profil und Identität, Grenzen des Pluralismus,
Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1997
ISBN 3-928272-59-4

1997: Christus in den Sakramenten der Kirche,
Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1998
ISBN 3-928272-04-7

1998: Der Heilige Geist am Werk – in Kirche und Welt,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: Initiativkreis, Landsberg, 1999
ISBN 3-00-004307-1

1999: Mein Vater – euer Vater,
A. Ziegenaus (Hrsg.), Stella Maris Verlag, Buttenwiesen 2000
ISBN 3-934225-03-9

2000: Der Mensch zwischen Sünde und Gnade,
A. Ziegenaus (Hrsg.), Stella Maris Verlag, Buttenwiesen 2000
ISBN 3-934225-08-X

2001: Berufung zur Liebe – Ehe, Familie, Ehelosigkeit,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: Initiativkreis, Landsberg, 2001
ISBN 3-9808068-0-4

2002: In der Erwartung des ewigen Lebens,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: Initiativkreis, Landsberg, 2002
ISBN 3-9808068-1-2

2003: Gewissen – Wahrheit – Menschenwürde,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: Initiativkreis, Landsberg, 2003
ISBN 3-9808068-2-0

2004: Maria – Mutter der Kirche,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: Initiativkreis, Landsberg, 2004
ISBN 3-9808068-3-9

„Ohne die Zustimmung Marias wäre die Menschwerdung des Sohnes nicht geschehen und uns die Erlösung nicht gebracht worden. Diese Mutterschaft bedeutete deshalb für Maria eine innerliche Mitbeteiligung am Leben und Wirken des Erlösers, was sich auch an der äußeren Lebensgeschichte der beiden deutlich erweist, z. B. an der Mithilfe Marias bei der ersten Wundertat Jesu in Kana (Joh 2,1-11) und bei der Anwesenheit Marias unter dem Kreuz (Joh 19,25-27). Die Theologie hat deshalb die Besonderheit der Mutterschaft Marias bald in ein spezielles Wort gefasst und sie als sogenannte integrale, ganzheitliche oder universale Mutterschaft ausgegeben. Man hat Maria nicht nur einfach als Mutter Christi bezeichnet, sondern auch als Mutter und Magd, als Mutter und Braut Christi, als Gebärerin und Helferin Jesu Christi anerkannt. So war die Mutterschaft auch mit dem Heilswerk des Herrn verbunden.
Das Heilswerk des Herrn richtet sich aber auf die ganze Menschheit und kommt den Menschen zugute, zuerst den Gläubigen. Deshalb betrifft die Mutterschaft Marias in ihrer Auswirkung auch die Gläubigen und grundsätzlich alle Menschen.“ *Leo Card. Scheffczyk*

Mit Beiträgen von:

Ursula Bleyenberg
Viktor J. Dammertz
Ludwig Gschwind
Manfred Hauke
Josef Kreiml
Michael Kreuzer
Petro Kryk
Kurt Küppers
Michael Kunzler
François Reckinger
Leo Scheffczyk
Aloysius Winter
Anton Ziegenaus

Initiativkreis kath. Laien und Priester in der Diözese Augsburg e.V.

ISBN 3-9808068-3-9