Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 11 (1964)

Artikel: Zur Mariologie bei M.J. Scheeben

Autor: Fries, Albert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761594

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ALBERT FRIES CSsR

Zur Mariologie bei M. J. Scheeben

Heribert Mühlen befaßte sich in vier bedeutsamen Veröffentlichungen [1] aus den Jahren 1954-1959 mit der Mariologie des großen Kölner Theologen [2], die auch die heutige Mariologie lebhaft interessieren dürfte. Die drei ersten Artikel behandeln – jeweils laut Untertitel – die heute noch diskutierte und noch nicht geklärte Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie. Es sind lehrgeschichtliche Untersuchungen, die – mit Blickrichtung auf die Mariologie der Gegenwart – bei dem « wohl bedeutendsten Mariologen » des 19. Jahrhunderts den Bemühungen nachgehen, ein objektives Kriterium zu entdecken, wodurch sich die Mariologie der theologischen Vernunft unterordnet, jenes marianische Geheimnis zu finden, das für die anderen Mariengeheimnisse eine Grund-Bedeutung hat, indem es als eine von Gott gesetzte Grundtatsache die Gnadenvorzüge und Aufgaben Marias zusammenfaßt, verständlich macht und in ihrer Einheit zu erkennen gibt.

Da Maria als Gottesmutter in einem nur einmal gegebenen Verhältnis zur Trinität und zum menschgewordenen Logos steht, stellt sich Sch. die Frage, ob nicht auch die Mariologie – wie die Traktate über die Geheimnisse des Dreieinigen Gottes und der Menschwerdung des Gottessohnes – auf den dogmatischen Hilfsbegriffen von Natur und Person

[1] H. MÜHLEN : *Der « Personalcharakter » Mariens nach M. J. Scheeben.* Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie. Wissenschaft und Weisheit 17 (1954) 191-213. – *Maria als « Frucht und Glied » Adams.* A. a. O. 18 (1955) 95-107. – *Maria « Glied Christi » und zugleich « Glied Adams ».* A. a. O. 19 (1956) 17-42. – *Christus als Urbild der Kirche und der methodische Ansatz für die Frage nach der Stellung Mariens in der Kirche.* Maria et Ecclesia (Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati) III (Romae 1959) 569-610.

[2] Seine Mariologie ist erst vor einigen Jahren wieder erschienen, mit reichhaltigen, auf den neueren Stand gebrachten Literaturangaben : M. J. SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik, V/2 Erlösungslehre (Freiburg i. Br.²1954) S. 306-499.

sowie ihrer Unterscheidung aufgebaut werden muß. Seine Mariologie ist ja entscheidend dadurch bestimmt, daß das, was Maria ist, nach Analogie mit der Konstitution Christi gefaßt wird, wie die Theologie selber in Analogie zur Menschwerdung des Gottessohnes steht (Schlußabschnitt der « Mysterien des Christentums »). Dabei ist der Begriff « Personalcharakter », den Sch. in dieser Form eingeführt hat, von besonderer Bedeutung ; er bildet den Kontakt zwischen Christologie und Mariologie.

I.

M. geht im ersten Artikel diesem Begriff in der speziellen Mariologie Sch.s, wo allein er vorkommt, aufmerksam nach und stellt ihn mit Hilfe der wichtigsten Texte in sorgfältiger Analyse zuverlässig dar. Zur Klärung wird auch auf Sch.s Christologie – wie ebenfalls auf den Schöpfungstraktat und die Darstellung der Kontroverse zwischen Nestorius und Cyrill von Alexandrien – zurückgegriffen ; schließlich wird die Analogie Christus-Maria im Sinne Sch.s gut herausgearbeitet. Bei dieser Untersuchung bekommt der Leser den Eindruck, daß er wirklich und vollständig erfährt, was Sch. unter dem nicht leicht faßbaren Personalcharakter Marias versteht : die « gottesbräutliche Mutterschaft », worin er « den Schlüssel zur ganzen Mariologie » zu finden glaubt. Zuletzt sind noch einige « offene Fragen » freimütig angefügt.

Ein erster Teil handelt über den *Begriff* « Personalcharakter ». Sch. geht von dem Text des Evangeliums (Mt 1,16) aus : « Maria, aus der geboren ward Jesus, welcher der Christus heißt ». Die Person Marias ist also durch ihr mütterliches Verhältnis zum Erlöser einzigartig charakterisiert. Das wiederum bedeutet, daß sie vor allen anderen einen ganz besonderen « Rang » oder « Stand » hat. Die göttliche Mutterschaft ist daher ihr « Hauptvorzug », von dem ihre übrigen Auszeichnungen ihr « eigentümliches Gepräge » erhalten ; sie bildet als Gnadengeschenk ihren übernatürlichen Personalcharakter. Sie schließt « ein durchaus einziges Verhältnis der Person Mariens zu der einzig erhabenen Person ihres Sohnes » ein, nicht zwar nur das « physiologische Verhältnis der Wurzel zur Frucht », sondern eine « übernatürliche, geistige Vereinigung ... mit der Person ihres Sohnes », und dieser Akzent ist richtig und wichtig. Der Ton liegt darauf, daß es in erster Linie ein geistiges, ein bräutliches Verhältnis ist, das der leiblichen Verbindung vorausgeht und zugrunde liegt, ein « matrimonium divinum », das die denkbar höchste und umfassendste Angliederung einer geschaffenen Person an Gott darstellt, wie die Ehe

die höchste und allseitige Verbindung zweier Menschen ist, und so ist es das vollkommene Abbild der hypostatischen Einigung einer Menschennatur mit Gott, wie die Ehe das Abbild der Vereinigung von Leib und Geistseele ist. Der Hinweis auf den natürlichen Bereich soll den Begriff des Personalcharakters erschließen helfen. Wie die Frau durch das eheliche Verhältnis « einer anderen Person angegliedert wird » und dadurch ihren Personalcharakter bekommt, so ist Maria als Theotokos durch das « matrimonium divinum » mit einem übernatürlichen Personalcharakter ausgestattet, auf eine ihr vorbehaltene Weise « Gott angegliedert ». Die Gnade der Mutterschaft « erscheint hier geradezu und förmlich als ein Analogon der gratia unionis in Christus, welche den übernatürlichen Personalcharakter Christi selbst bildet ». Von Christus und Maria wird der Personalcharakter analog ausgesagt, d. h. die Person Marias ist ähnlicherweise durch eine besondere Beziehung zum Logos charakterisiert wie die menschliche Natur in Christus. Dadurch ist Christus eine göttliche Person, Maria aber wird zu einer Person übernatürlicher Art und Ordnung. Und zwar erhält Maria ihren in der Gottesmutterschaft eingeschlossenen übernatürlichen Personalcharakter nicht erst im Augenblick der Empfängnis Christi, sondern virtuell bereits mit dem ersten Augenblick ihres Daseins, durch eine « objektive Weihe und Salbung ». Es handelt sich ferner um eine unverdienbare Gottvereinigung, « die zu der wesentlich höheren Ordnung der hypostatischen Union gehört », für die es – im Unterschied zu der Gnade der Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gerechten – kein irgendwie disponierendes Tun des Begnadeten gibt. Sie ist wohl « als eine gratia consecrans zu betrachten, nach Art des sakramentalen Charakters, der ... zur Erlangung der heiligmachenden Gnade disponiert und den Besitz derselben vermittelt ». Auf Grund dieser objektiven, seit Beginn ihres Daseins verwirklichten Vereinigung mit dem Logos, wodurch diese sich vom sakramentalen Siegel unterscheidet, konnte sich Maria dann wohl bereiten für die Vollendung ihrer geistigbräutlichen Vermählung in der Empfängnis Christi, für die Gnade der vollen Mutterschaft. Die im ersten Augenblick verliehene Gnade der Mutterschaft, die göttliche Brautschaft Marias, die « dispositio ad formam », hatte « im Gegensatz zur Gnade Christi, die von Anfang an auf vollkommener Union mit dem Prinzip der Gnade beruhte, den Typus derjenigen Gnade, welche auch anderen auserwählten Kreaturen verliehen wird » und vervollkommnungsfähig ist und auch für eine disponierende Tätigkeit auf ihre Vollendung hin Raum läßt. Nach der Empfängnis Christi jedoch, wo die Gnade der Mutterschaft ihre Vollendung erreichte

sowie « den der gratia unionis analogen Charakter », « war die Gnade Mariens schlechthin ein effectus formae praesentis und hatte darum den spezifischen Typus der Gnade Christi im Gegensatz zur Gnade der bloßen Kreaturen ».

Auch über die Vorherbestimmung Marias läßt sich Analoges zur Prädestination Christi aussagen. Sie hat – im Unterschied zu der im allgemeinen Heilswillen Gottes enthaltenen Vorherbestimmung zur Gnade und Glorie –, « ähnlich wie die Prädestination der Menschheit Christi zur hypostatischen Union, durchaus einen absoluten, d. h. unbedingten und unwiderruflichen Charakter ». Woraus sich ergibt, Maria sei eigens für die Gottesmutterschaft geschaffen und « besitze diesen persönlichen Charakter als einen nicht zwar kraft der Konstitution ihres Wesens, wohl aber kraft ihres Ursprungs aus Gott mit ihrem persönlichen Dasein verwachsenen Charakter ». Eben weil ihre Vorherbestimmung unwiderruflich ist und die darauf beruhende Beziehung zum Logos ihr ganzes Dasein bestimmt, ist ihr Personalcharakter nicht – wie bei Ehegatten – ein akzidentelles, ersetzbares Verhältnis, vielmehr ein substanzielles oder wesenhaftes, das zwar nicht mit der « Konstitution ihres Wesens », aber mit ihrem « Ursprung aus Gott » gegeben ist. Ihr Personalcharakter bedingt ihr Dasein. Schließlich erkennt Sch. die Möglichkeit an, es « komme ihr in aller Wahrheit der Personalcharakter zu, welchen die Nestorianer fälschlich auf Christus anwandten » – zwei physische Personen in der Einheit einer moralischen Person –, und diese Möglichkeit ist unterstellt in der Annahme, daß die *Person* Marias « mit der sie gleichsam informierenden Person des Heiligen Geistes eine Person bildet, wie die menschliche *Natur* Christi mit dem Logos eine Person ausmacht. »

Soweit die Darbietung der wichtigsten Texte aus der speziellen Mariologie Sch.s. Erkennbar ist schon, daß er auch die Mariologie – wie die Christologie – auf den dogmatischen Hilfsbegriffen von Natur und Person aufbaut. Hinreichend klar geworden ist, daß Maria von der Konstitution Christi her verstanden wird, und diese « Analogie » hat nicht nur erläuternden Wert, sondern konstitutive Bedeutung. Es ist echte dialektische Erkenntnis, Erkenntnis durch einen Vergleich, dessen Tertium die analoge Aussage vom Personalcharakter ist. Der Personalcharakter Marias läßt sich am schärfsten bestimmen durch seine Ähnlichkeit-Unähnlichkeit mit dem Personalcharakter Christi.

M. ist den – nicht immer einheitlichen – Formulierungen und Begriffen Sch.s sorgfältig und behutsam nachgegangen und hat ihren Gehalt straff und zuverlässig herausgearbeitet. Er weist auch auf ungeklärte Punkte

hin : « Warum ist die göttliche Mutterschaft in erster Linie nicht ein physiologisches Verhältnis Marias zu Christus, sondern ein geistig-bräutliches ? Warum wurde weiter die Gnade der Mutterschaft nicht erst mit der Empfängnis Christi verliehen, sondern bereits im ersten Augenblick des Daseins ? Wie ist gegenüber der geistigen Vereinigung mit der Person des Logos die Personeinheit mit dem Heiligen Geist zu verstehen ? » So gelangt Sch. zu der nicht hinreichend begründeten Meinung, daß die physische Mutterschaft Marias – anders als für Albertus Magnus, Thomas von Aquino und andere – gerade über das eingeschlossene geistig-bräutliche Verhältnis, das « matrimonium divinum », ein Prinzip persönlicher Heiligung sei, ähnlich wie die hypostatische Einigung unmittelbar durch sich selbst die menschliche Natur Christi geheiligt habe [3].

Ergänzend fügt M. eine philosophisch-theologische *Erläuterung* des Personalcharakters bei. Der Wortbedeutung nach ist er eine « Eigenschaft », eine Eigentümlichkeit einer Person. Er gehört nicht zum Wesen, das die Person ja mit anderen gemeinsam hat, sondern zum konkreten Dasein der Person. Im natürlichen Bereich wird er z. B. durch die Ehe begründet, wo er – gerade für die Frau – eine « Angliederung an eine andere Person » bewirkt. Er besteht also in einem Bezug, in einer Relation, die – in diesem Fall – zu der schon daseienden Person hinzutritt. Im übernatürlichen Bereich kommt der Personalcharakter zustande durch eine besondere Beziehung zur göttlichen Person durch « Angliederung an Gott ». Hier nun ist er « substanziell oder wesenhaft », nicht trennbar, und insofern eine « transzendentale » Beziehung, da die Person mit einem ihr innerlichen höheren Prinzip verbunden ist und zu einem Ganzen verwächst, und diese Verbindung beginnt zugleich mit dem Dasein, bedingt dieses sogar. Mithin ist und bleibt Maria eine eigene Person neben und unter Christus, aber eine « ähnlich konstituierte » Person. Der übernatürliche Personalcharakter kann ja einer (angenommenen) Menschennatur – wie in Christus – oder auch einer Person zu eigen sein. Immer aber wird dann diese Natur oder Person durch den übernatürlichen Personalcharakter zu einer Person übernatürlicher Art und Ordnung (wobei das eigene und eigenartige Verständnis Sch.s von der Person natürlicher Art und Ordnung mitzudenken ist).

Schließlich umschreibt M. den Personalcharakter Marias im Sinne Sch.s so : « Die Person Mariens ist durch eine substanzielle (= transzen-

[3] Vgl. F. Diekamp - Kl. Jüssen, Katholische Dogmatik, 2. Band (Münster i. W. 11./12. 1959) S. 359.

dentale) Relation zur Person des Logos charakterisiert, die mit ihrem Dasein unabtrennbar verbunden ist. Dadurch wird sie zu einer Person übernatürlicher Art » (S. 197).

Der zweite Teil geht über die « gottesbräutliche Mutterschaft », worin der Personalcharakter Marias besteht. Sch. sucht – unter Berufung auf « Ineffabilis Deus » – diese Meinung aus der Vorherbestimmung Marias abzuleiten, wobei zuerst das Verhältnis des *Logos zu Maria* und damit besonders das Bräutliche am Personalcharakter zur Sprache kommt. Er sieht eine Parallele zwischen der Sapientia incarnata und Maria darin, « daß Maria in ähnlicher Weise als Sedes oder Vas Sapientiae ganz in und für die bräutliche Union mit dem Logos geschaffen ist, wie die Menschheit Christi ganz in und für die hypostatische Union geschaffen ist ; und daß, wie hier das physische Sein der Menschheit Christi durch dasselbe Dekret beschlossen und bewirkt wird, durch welches deren hypostatische Union mit dem Logos und in derselben die Sendung des Logos nach Außen beschlossen und bewirkt wird, auf ähnliche Weise auch das persönliche Sein Mariens und ihre bräutliche Union durch dasselbe Dekret beschlossen und bewirkt werde » (Handbuch der katholischen Dogmatik, 5. Buch, n. 1599). Da nun « in der schöpferischen Idee Gottes ... das Dasein dieser Person und ihre Bestimmung zur Mutter Gottes ... unzertrennlich verbunden sind », geschehe ihre Angliederung an den Logos im ersten Augenblick ihres Daseins, und zwar sowohl geistig wie auch dem Fleische nach, da es sich ja nicht um eine nur freundschaftliche Union handle, um die aktuelle durch heiligende Gnade verwirklichte Gottvereinigung, sondern um eine « objektive und reale » Union, um eine « Besitznahme für Gott ». Dabei ist auch die von Sch. öfters gegebene Begriffsbestimmung von Person wirksam : « Spiritus habens carnem per ipsum animatam ». Der Geist als Prinzip des Lebens und der Subsistenz schließt Leib und Seele zu einem Ganzen zusammen, und ein Ergreifen des Geistes ist in gewissem Sinn immer auch ein Ergreifen des Fleisches, und umgekehrt (was sich aber gerade aus der genannten Definition [habens !] nicht gewinnen läßt).

Sodann stützt Sch. die Meinung von der gottesbräutlichen Mutterschaft auch auf einen *Angemessenheitsgrund*, nämlich auf den Vorrang der « Actio unitiva » gegenüber der « Actio productiva » in der Inkarnation. Von Thomas ausgehend, aber über ihn hinausgehend, betont er, der Beseelung des Leibes (actio productiva) gehe die Einigung von Seele und Leib – je für sich genommen – mit dem Logos voraus (actio unitiva), ja, die Bildung, die organische Gestaltung des Fleisches (actio productiva)

sei eine « Folge und Wirkung des bereits mit demselben verbundenen Logos ». Daher vollziehe sich vor der die Menschheit Christi bewirkenden Tätigkeit – der Natur nach früher – eine « Ergreifung des Fleisches der Jungfrau von seiten des Logos », und es stehe nichts im Wege, daß diese Ergreifung nicht nur begriffsmäßig früher, sondern auch zeitlich früher als die Empfängnis Christi sich ereigne, nämlich im ersten Augenblick des Daseins Marias. Damit aber tritt gerade das Bräutliche am Personalcharakter hervor : « Dem Logos als dem Bräutigam ist bereits vom ersten Augenblick des Daseins Mariens an das Ius in corpus perpetuum et exclusivum übertragen » (so M. S. 200). « Da im Lat. unter dem Namen Matrimonium auch die durch die Vermählung begründete Verbindung der Mutter mit dem Bräutigam von der Mutterschaft benannt wird, so läßt sich die Union Marias mit ihrem göttlichen Sohne besonders treffend als matrimonium divinum charakterisieren. Indes darf man wegen des rein geistigen Charakters jener Union in Bezug auf dieselbe der Mutter keinen anderen Namen als den an sich schon ein rein geistiges Verhältnis ausdrückenden Namen der Braut Gottes beilegen » (5. Buch n. 759).

Dieser Vorrang der « Actio unitiva » bringt indes – bei aller Bewunderung für die Gedankengänge Sch.s, wenn man sie in sich selber werten will – nicht mehr als eine Konvenienz zustande, worauf M. eigens hinweist. Ein Konvenienzargument als solches kann jedoch nicht etwas als wirklich erweisen. Sicher ist die Betonung des Geistigen an der Mutterschaft Marias beachtenswert. Ob sich aber « aus der Natur der Sache », aus der göttlichen Mutterschaft – unter Hinweis auf « jede menschliche Mutterschaft » –, auch ein « Matrimonium divinum » ergibt, ob das geistige Verhältnis Marias zum Logos, das als solches der in der (aktiven) Empfängnis gegebenen leiblichen Verbindung vorausgehe und zugrundeliege, als ein seit dem ersten Augenblick des Daseins bestehendes bräutliches Verhältnis zu fassen ist, das scheint eine Ableitung zu sein, ohne daß der Zusammenhang mit der konkreten Offenbarung sichtbar gemacht wird. « Diese Folgerung Scheebens ist in dem dargestellten Zusammenhang nicht ganz einleuchtend », bemerkt M. an dieser Stelle. Auf Grund von Schrift und Überlieferung liegt das Geistige am Verhältnis Marias zu Christus in der Verwirklichung des für alle Erlösungsbedürftigen geltenden Grundgesetzes des Heils, nämlich des Glaubens. Durch ihre freie Glaubenszustimmung zum Heilshandeln Gottes in der Menschwerdung seines Sohnes vollzieht sie einen einzigartigen Auftrag in der Geschichte des Heils. In ihrem gottgeschenkten Glauben, der auf Grund des göttlichen Heilsplanes zur Übernahme der Messiasmutterschaft wurde, liegt

keimhaft die ganze Entwicklung der Mariologie, die ja nichts Anderes ist als das Aufleuchten der in der Gottesmutterschaft enthaltenen Fülle im Bewußtsein der Kirche. So verstanden, hat die Gottesmutterschaft Grund-Bedeutung für die anderen Mariengeheimnisse, die durch sie verständlich gemacht und in Einheit zusammengehalten werden, und daher den Wert des Grundprinzips der Mariologie. Einem mehr heilsgeschichtlichen Denken sagt es eher zu, die Bedeutung Marias stärker aus ihrem geschichtlichen Auftrag heraus – als aus dem Personalcharakter als Grundidee – dargestellt zu sehen, welcher der personalen Ausstattung für diese Aufgabe vorangeht [4].

Die « gottesbräutliche Mutterschaft » umfaßt auch die Beziehung *Marias zu Christus*, wobei nunmehr das Mütterliche an ihrem Personalcharakter stärker hervortritt. In den Erörterungen über den Begriff von Mutterschaft im allgemeinen, für die M. auch Sch.s Schöpfungstraktat heranzieht, ist besonders zu beachten der Unterschied zwischen Animal rationale (« Frucht » oder « Kind ») und Person als « spiritus habens carnem per ipsum animatam (« Sohn ») ; Mutterschaft ist eine « persönliche Relation zwischen Personen ». Auf Maria angewandt bedeutet dies, daß Jesus nicht nur die Frucht des Schoßes Marias « im Sinn von Animal rationale ist, vielmehr auch und zuerst ihr Sohn in streng persönlicher Gestalt ». Da aber in Christus das Prinzip des Lebens und der Subsistenz die Person des Logos ist, hat die übernatürlich verliehene Mutterschaft Marias « ihren Terminus wahrhaft und eigentlich in einem Menschen », der Gott ist. Maria ist nicht nur die Mutter eines Menschen, der zugleich auch Gott ist ; vielmehr geht die Beziehung der Mutterschaft « direkt und förmlich auf die in sich einfache göttliche Person des Logos », und die Mutterschaft selber ist « ein geistiges Verhältnis zu einer an sich geistigen Person ». Viel liegt Sch. daran, daß Marias Mutterschaft nicht nur als physiologischer Vorgang, sondern als etwas Religiös-Personales gesehen wird. Gerade sofern es personal ist, wird das Verhältnis zwischen Christus und Maria noch weiter untersucht, und zwar in beiden Richtungen : vom Logos zu Maria und von Maria zum Logos. Zuerst also die Beziehung, die *vom Logos zu Maria* geht. Unter Hinweis auf die Väter nimmt Sch. bei der

[4] Für die neueren Versuche, die Mariologie unter einem einzigen Prinzip zusammenzufassen, vgl. A. MÜLLER : Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie. Fragen der Theologie heute, hrsg. von J. Feiner, J. Trütsch und F. Böckle (Einsiedeln 1957) S. 310 f. – Chr. DUQUOC OP : Mariologie et corédemption. Lumière et Vie 56 (1962) 48-65. – K. RAHNER : Lexikon f. Theol. u. Kirche, 2. A. VII (1962) 86 f.

Empfängnis Christi ein doppeltes Empfangen an ; einmal das auf den Heiligen Geist – durch Appropriation – zurückgeführte Empfangen der Substanz des Logos, an welche die zu erzeugende Menschheit angeschlossen werden soll (actio unitiva) ; sodann das Aufnehmen der Einwirkung Gottes, wodurch diese Menschheit gebildet werden soll (actio productiva); diese Gestaltung und Belebung der Materie geschieht aber – gemäß einer Interpretation von Lk 1,35 ('virtus altissimi') – durch den Logos selbst. Somit beruht die von Gott ausgehende Beziehung in der Mutterschaft auf der Person des Logos. Diese Beziehung des Logos aber trifft auf die Person Marias. Während in der natürlichen Empfängnis die Person erst das Ziel der Zeugung bildet, ist in der übernatürlichen Empfängnis die göttliche Person des Logos deren vorgegebener Inhalt, den Maria empfängt, und der gestaltete Leib ist nur als Frucht und Ziel der Gegenstand der Emfängnis. Damit hängt zusammen, « daß auch die in der Empfängnis stattfindende aufnehmende und hingebende Tätigkeit der jungfräulichen Mutter sich direkt nicht bloß auf die Einwirkung des Heiligen Geistes resp. deren Produkt, sondern ebenso auf die Person des Logos richtet, indem sie diesen gleichsam mit den Armen himmlischer Liebe erfaßt, um ihn in ihrem Schoß zu betten, ihr Fleisch ihm hingibt, um ihn damit zu bekleiden, und so wiederum zuerst im Geist und dann im Fleische ihren Sohn empfängt » (5. Buch n. 555). Da im Menschen der Geist das Prinzip der Subsistenz ist, so ist der Zielpunkt der vom Logos ausgehenden Beziehung – ohne jede Abhängigkeit des Logos – die Person Marias. Die Sohnschaft Christi gegenüber Maria ist « im Logos nur eine relatio rationis, die allerdings in dem realen Besitz der Menschheit von Seiten des Logos und dem realen Ursprung der Menschheit aus Maria ein reales Fundament hat » (5. Buch n. 752). Damit stimmt Sch. mit Albert, Bonaventura, Thomas und anderen überein, während die jüngeren Franziskaner – zur größeren Ehre Marias – eine reale Sohnschaft gegenüber Maria wenigstens für möglich hielten.

Ebenso die Beziehung *von Maria zum Logos* geht von Person zu Person. Sie beruht ja nicht etwa « nur auf der individuellen Natur Marias – als wäre sie nur als Mittel der Menschwerdung erwählt –, sondern auf ihrer Person ; ihre aufnehmende und hingebende Tätigkeit ist nämlich ein hervorragend geistiger Akt, da sie ja nicht « nur einen materiellen und wurzelhaften Kern der Frucht » empfängt, sondern « den geistigen Kern ihrer Frucht, welcher bereits als Person, und zwar als göttliche Person existiert und als solche auch durch seine eigene geistige Macht aus der Mutter sich seinen Leib bildet und denselben belebt » (5. Buch n. 555). Diese von

der Person Marias ausgehende Beziehung erreicht auch nicht die menschliche Natur Christi allein, die ja nur kraft der Annahme durch die Person des Logos subsistiert, sondern die Person des Logos selber. Wie schon im natürlichen Bereich die Mutter nicht eine menschliche Natur, vielmehr eine Person gebiert – « nascitur hypostasis », sagt Albertus Magnus mit Betonung –, da die Mutterschaft nicht nur ein biologischer Vorgang ist, sondern ein menschliches Tun, das auf das menschliche Ganze, auf die Person zielt, so erst recht Maria in der übernatürlich verliehenen Mutterschaft, wobei sie überdies die Person des Logos seinsmäßig früher empfing als die göttliche Einwirkung zur Bildung der menschlichen Natur des Logos. Diese Beziehung zu Christus nun, die der Mutter Jesu auf Grund ihrer Mutterschaft zuwächst, ist eine reale Relation wie bei jeder Mutter gegenüber ihrem Sohn, und zwar sonderlich real, weil « auf einer huldvollen Herablassung des Sohnes Gottes » beruhend, der sich zu ihr herabläßt und sie zu sich aufnimmt, und weil einen « einzigen Adel » verleihend, wodurch Maria « von vornherein als mit ihrem göttlichen Sohn vereinigt, ihm angehörig und von ihm abhängig und zur Teilnahme an seiner Würde und seinen Gütern berufen erscheint, während bei der natürlichen Mutter eher das Umgekehrte der Fall ist » (5. Buch n. 761 ; vgl. n. 753 755). Weiterhin hält Sch. es für gestattet, « die Mutter Gottes *schon vor der Empfängnis ihres Sohnes* in einer nicht bloß potentiellen Beziehung zu einer erst in Zukunft zu erzeugenden Person, sondern in einer aktuellen Verbindung mit einer gegenwärtig existierenden Person zu denken, analog derjenigen, welche in dem matrimonium ratum ante consummationem besteht (– gegenüber der Vollendung der Mutterschaft in der Empfängnis Christi, analog gefaßt zum matrimonium consummatum –), so jedoch, daß jene Verbindung wegen der innigsten Einwohnung des Logos in der Mutter noch realer und inniger ist als diese » (5. Buch n. 761). « Endlich läßt sich auch denken, daß Maria *bereits in ihrer Erschaffung* und vermöge der ihrer Erschaffung zugrunde liegenden Intention des Schöpfers eigens für die bräutliche Union mit dem Logos bestimmt und gleichsam in dieselbe hinein erschaffen worden (ist), wie Eva für und in die Union mit Adam » (ebd.). « Weil ferner bei der göttlichen Mutter (!) die Vermählung mit dem ihr einwohnenden göttlichen Logos *auch nach seiner leiblichen Geburt* fortdauert und er seinem göttlichen Wesen nach die Mutter nicht verläßt, so behält das Verhältnis der Mutter zum Sohn permanent dieselbe Realität und Innigkeit, welche es vor der Geburt (Christi) besaß » (ebd.). Somit sei anzunehmen, « daß folglich in und kraft der Idee Gottes *die ganze Existenz* ihrer Person mit

ihrer Beziehung zu der göttlichen Person ihres Sohnes in ähnlicher Weise verwachsen ist wie die Existenz des Fleisches Christi mit seiner hypostatischen Union » (ebd.).

Mit diesen Darlegungen, wo die Idee der Vermählung Marias mit der Person des Logos und – in Andeutung – die Analogie der bräutlichen Union mit der hypostatischen wirksam sind, gelangt Sch. wiederum zum Begriff des Personalcharakters, der ja bestimmt wurde als ein « kraft ihres Ursprungs aus Gott mit ihrem persönlichen Dasein verwachsener Charakter ». Das Verhältnis Marias zum Logos ist also durch und durch personal, sofern zwei aktuell existierende Personen in einem aktuellen Verhältnis zueinander stehen. Es ist eine Beziehung, die ihre Person als solche charakterisiert, und es ist ein primär geistig-bräutliches Verhältnis, nicht nur das primär physiologische Verhältnis der Wurzel zur Frucht oder nur ein Amt.

Im dritten Teil untersucht M. die wichtige Frage, wie denn gegenüber der personalen Beziehung Marias zum Logos die Personeinheit mit dem Heiligen Geist zu verstehen sei. Sch. bezeichnet ja, wie bereits gesagt, Maria als eine eigene Person neben und unter Christus, aber auch als *eine* Person mit der sie gleichsam informierenden Person des Heiligen Geistes. Dadurch soll aufgehellt werden, wieso Maria eine « Person übernatürlicher Art und Ordnung » ist.

Diese Formulierung erregt zunächst Anstoß, wie auch jene, daß die Gottvereinigung Marias « zu der wesentlich höheren Ordnung der hypostatischen Union gehört ». M. hebt nun aus Sch.s Darstellung der Kontroverse zwischen Nestorius von Konstantinopel und Cyrill von Alexandrien zunächst heraus, daß der Ausdruck « hypostatisch » hier gemäß dem älteren Sprachgebrauch (hypostasis = substantia, Wesen) genommen wird und soviel bedeutet wie « substantiell », « zur Ordnung der Substanz gehörend », « wesenhaft » (unterschieden von « wesentlich » = essentialis). « Hypostatische Einigung » sagt Sch. allgemein, auch im natürlichen Bereich, von der substantiellen gegenüber einer irgendwie hinzukommenden Einheit aus. So nennt er den Personalcharakter Marias einen « hypostatischen, substantiellen oder wesenhaften Charakter », womit zum Ausdruck kommt, « daß sie (– dank dem konstitutiven Personalcharakter –) nur in und mit ihrer Beziehung zur göttlichen Person ihres Sohnes existiert » und daß daher die Mutterschaft Marias als Gnade einer anderen, höheren Ordnung angehört, wo die Gottvereinigung – anders als bei der Kindschaftsgnade – die ganze Existenz des Begnadeten bedingt und davon unablösbar ist, und schließlich – anders als die Vollendung in der

Glorie – sogar für gnadenhaftes Verdienst unerreichbar ist. Sie ist « im Grunde nichts Anderes als das der Mutter geschenkte und eingegossene göttliche Wesen ihres Sohnes », wodurch sie « von ihrem Ursprung her und kraft ihres Ursprungs der Person des Logos bräutlich angegliedert (ist) » (5. Buch n. 1603).

« Hypostatisch » ist Marias Personalcharakter auch deshalb, weil er ihr so zu eigen ist, « wie er einem Subjekte durch die Verbindung mit einem ihm einwohnenden höheren Prinzip (– mit dem Heiligen Geist –) zukommt, mit welchem dasselbe zu Einem Ganzen verwachsen ist ... » Sch. hält dafür, daß Maria mit dem Heiligen Geist « eine moralische Person » bildet. Sie sind und bleiben zwei verschiedene Personen, bilden aber eine einzige moralische Person, wodurch eine hypostatische, d. h. uranfängliche und somit substantielle Einheit zweier « Substanzen » ohne Einheit der Natur entsteht. Eine solche Einigung aber ist « ihrem Begriffe nach auch eine übernatürliche Einheit ». Der Personalcharakter Marias ist also nicht nur dadurch übernatürlich, daß er ein freies Geschenk Gottes ist, sondern auch deshalb, weil die durch ihn begründete Einheit zwischen dem Heiligen Geist und Maria über die substantielle, hypostatische Einheit der Naturordnung – die Einheit zwischen Seele und Leib – hinausgeht. Zur Erklärung der « moralischen Personeinheit » weist Sch. darauf hin, daß « die übernatürlichen Unionen der geschaffenen Geister mit Gott durch Gnade und Glorie » mit der hypostatischen Einigung in Christus gerade darin vergleichbar sind, « daß sie eine innigste Einheit von Geist und Geist ohne Vermischung der Naturen darbieten ». So wird der geschaffene Geist « moralisch *ein* Geist mit Gott ». Jede dem geschaffenen Geist geschenkte Gottvereinigung ist also sowohl übernatürlich, weil sie keine Einheit der Naturen einschließt ; wie auch moralisch, weil zwei physische Personen in ihrem Denken und Wollen, d. h. eben der moralischen Person nach, in Verbindung treten. Ein moralisches Verhältnis ist immer ein auf dem Willen beruhendes, nicht von Natur aus bestehendes, d. h. nicht physisches Verhältnis, und zwar entweder durch einen Willensvollzug bejaht und daher zur Existenz des Begnadeten hinzukommend und von ihr lösbar ; oder es geschieht durch ein Ergreifen des Willens durch Gott von Anfang an – « sofort in ihrem Ursprung und zugleich für immer » (5. Buch n. 1603) –, und insofern ein uranfängliches, unabtrennbares und daher substantielles, wesenhaftes, hypostatisches Verhältnis. In diesem zweiten Sinn trifft moralische Einheit auf Maria zu. Sie gehört wesenhaft zu ihrer Person. Sie ist nicht nur frei geschenkt, nicht nur übernatürlich, d. h. jede in der Naturordnung vorfindbare sub-

stantielle Einheit überragend, sondern geradezu hypostatisch. In diesem Sinn spricht Sch. bei Marias Gottvereinigung von der « wesentlich höheren Ordnung der hypostatischen Union » und von Maria als einer « Person übernatürlicher Art und Ordnung » durch die Gnade der gottesbräutlichen Mutterschaft « als vollkommenstes Analogon der gratia unionis in Christus » (5. Buch n. 1602).

Zur « moralischen Personeinheit » merkt M. an (Anm. 18), der in der Enzyklika « Mystici Corporis » auf das Verhältnis Christus-Kirche angewandte Begriff « persona mystica » könnte unschwer auch in die Mariologie Aufnahme finden. Zu bedenken ist aber wohl schon, ob dieser speziell augustinische Gedanke – durch Gutheißung der ersten Tychonischen Regel –, verstanden vom Menschengeschlecht in seinen gerechtfertigten Gliedern, also nicht eigentlich ekklesiologisch gefaßt, auch der paulinischen Ekklesiologie entspricht. Thomas hat ebenfalls « una persona mystica », versteht es aber nicht eigentlich ekklesiologisch, sondern soteriologisch, als Person im *übertragenen* Sinn, um die Allgemeinheit der stellvertretenden Genugtuung Christi auszudrücken. Von hier aus dürfte also eine Empfehlung für die « moralische Personeinheit » zwischen dem Heiligen Geist und Maria heute kaum noch zu gewinnen sein [5].

Zur weiteren Erläuterung des Personalcharakters Marias greift M. noch einmal ihre « moralische Personeinheit » mit dem Heiligen Geist auf, der sie ja – gemäß Sch. – « gleichsam informiert und beseelt ».

In der Menschwerdung des Gottessohnes nimmt der Logos selber die Bildung und Beseelung des Leibes vor. Dieser « actio productiva » aber ist – der Natur nach – die « actio unitiva » vorgelagert, d. h. die Vereinigung der – je für sich genommenen – Komponenten Leib und Seele mit dem Logos. Sie ist eine « gemeinschaftliche Handlung der Trinität wie alle anderen Betätigungen Gottes nach außen ». Zugeeignet aber wird sie besonders dem Heiligen Geist, und diese Appropriation ist schon deshalb höchst angemessen, weil der Heilige Geist, « der in der Trinität unfruchtbar ist, um so deutlicher als Prinzip der in der Inkarnation des Logos vollzogenen Ausdehnung der trinitarischen Fruchtbarkeit nach außen ... erscheint ». Da nun der Zielpunkt der Mutterschaftsbeziehung Marias die Person des Logos ist, ist der Heilige Geist nicht Zielpunkt dieser Beziehung, vielmehr nur « Vermittlerin » (!). Da weiterhin die durch den Geist vermittelte Vermählung Marias mit dem Logos eine « objektive und reale » Vereinigung ist – im Unterschied zu der freundschaftlichen, aktuel-

[5] Vgl. M. D. Koster: Ekklesiologie im Werden (Paderborn 1940) S. 41 f.

len, in der heiligenden Gnade verwirklichten Gottvereinigung –, sagt Sch., diese Verbindung umfasse « mittelbar und einschließlich ... eine streng persönliche Beziehung zu dem Heiligen Geiste als dem eigenen Geiste ihres Sohnes und Bräutigams ». « Denn der eigene Geist des Logos wird kraft seines Ausganges aus dem Logos in ihm und mit ihm der Braut des Logos in ganz besonderer Weise als ihr eigener Geist geschenkt ; und ebenso wird sie kraft ihrer Aneignung an den Logos in ganz besonderer Weise Eigentum des Heiligen Geistes. » So und nur so ist der Ausdruck Sch.s zu verstehen, daß der Heilige Geist Maria « gleichsam informiert und beseelt ». Maria war nun aber sowohl « moralische » Person, da sie den menschlichen Geist besaß, wie physische Person, da Sch. ihr den von den Nestorianern auf Christus bezogenen Personalcharakter zuspricht. Daher meint der Zusatz « als ihr eigener Geist » nur eine moralische Personeinheit zwischen dem Heiligen Geist und Maria.

Als Modell wird wiederum die Ehe herangezogen [6]. Auch in der Ehe kann nur von moralischer Personeinheit die Rede sein ; durch die wechselseitige Übertragung des « Ius in corpus » erhalten die Gatten, zwei physische Personen, je ein moralisches Miteigentum am Leib des Partners. Hiervon unterscheidet sich zwar Marias moralische Personeinheit mit dem Heiligen Geist einmal dadurch, daß sie kein – durch den Tod – trennbares, akzidentelles Verhältnis ist, sondern eben « hypostatisch », d. h. uranfänglich und daher wesenhaft, und nicht auf einem Willensakt beruhend ; sodann dadurch, daß das Informieren vom Heiligen Geist allein ausgeht. Doch nicht weniger beim « Matrimonium divinum » Marias als beim Matrimonium humanum kann von einem moralischen Miteigentum gesprochen werden. Obwohl Maria als physische Person ihren Leib naturhaft und unmittelbar besitzt, ist sie – immer nach Sch. – seit Daseinsbeginn durch die vom Logos ausgehende Person des Heiligen Geistes in Besitz genommen und unter die Einwirkung des Geistes gestellt, womit er ein moralisches Miteigentum an ihrem Leib erhält, wie es moralischer Personeinheit entspricht.

Nunmehr tritt schließlich die von Sch. gesuchte *Analogie zwischen Christus und Maria* hervor. Marias (passive) Empfängnis stimmt einerseits mit jener aller anderen Menschen darin überein, « daß in derselben der Leib durch natürliche Zeugung gebildet und die empfangene Person

[6] Zum « Ehebund » als Modell für das lebendige religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott vgl. J. Auer : Was heißt glauben ? Münchener Theol. Zeitschrift 13 (1962) 253.

durch die diesem Fleische eingegossene Seele konstituiert wird » : ein Hinweis darauf, daß Maria wirklich Person im physischen Sinn ist. Mit der Empfängnis Christi hat sie anderseits dies gemein, « daß Seele und Leib, und letzterer vermittelst der ersteren, im Augenblick der Vereinigung beider untereinander – mit Rücksicht auf die Einverleibung beider in eine göttliche Person – auf übernatürliche Weise geheiligt werden ». Diese « Einverleibung » bedeutet freilich für Christus, daß dank der Vereinigung seiner Menschennatur mit dem Logos diese in der einen *physischen* Person subsistiert; für Maria stellt die « Einverleibung » nur eine *moralische* Personeinheit mit dem Heiligen Geist her. Gleichwohl ist Maria eine Person übernatürlicher Art und Ordnung zu nennen, da ihre uranfängliche Verbindung mit dem Heiligen Geist ein Gnadengeschenk, und ihr Personalcharakter « hypostatisch » ist, d. h. mit ihrem « Ursprung aus Gott » gegeben und unablösbar mit ihrer Existenz verbunden.

Mithin verhält sich Maria zum Heiligen Geist ähnlich wie die menschliche Natur Christi zum Logos. Beiden Verhältnissen eignet ein « hypostatischer, substantieller » Charakter, der es mit sich bringt, daß der geschöpfliche Teil – bei einer Lösung jener Verbindung – jeweils einfach des wirklichen Daseins verlustig ginge. Auch ist in beiden Fällen die Beziehung von Gott aus eine nur gedachte, für das Geschöpf hingegen eine reale Beziehung : Veränderung, Abhängigkeit, Bereicherung und Erfüllung. Verschieden jedoch sind die beiden Verhältnisse darin, daß die menschliche Natur Christi in die physische Person des Logos hineingenommen ist, während zwischen dem Heiligen Geist und Maria eine nur moralische Personeinheit obwaltet.

Im letzten Teil « Offene Fragen » rührt nun M. vor allem an die Schwierigkeit, wie Maria als « Person übernatürlicher Art und Ordnung » dennoch im vollen Sinn menschliche Person bleibt. Wie kann ihr die unmittelbare und vollkommene Selbständigkeit, welche die Person ausmacht, noch zukommen, da sie seit allem Anfang an Gott « angegliedert » ist ? Es ist verständlich, daß an dieser Stelle nur ein Hinweis auf die Gehorsamsfähigkeit des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer gegeben wird wie auch auf Sch.s Auffassung von der Gnade : Jede Gnadenvereinigung des Menschen mit Gott ist nach Analogie der hypostatischen Vereinigung in Christus aufzufassen. Was Maria geschenkt wurde, ist davon ein besonders hoher Grad.

II.

Sch.s Ausführungen über den Personalcharakter Marias geben einen Zugang zu der ihm eigenen Auffassung von der unbefleckten Empfängnis Marias frei : Maria sei « nach ihrer *Natur* ... dem Gesetze der Gemeinschaft der Sünde unterworfen und der Verstrickung in dieselbe ausgesetzt, nach ihrem übernatürlichen *Personalcharakter* ... sei sie jenem Gesetze entzogen und der Verstrickung in die Sünde unzugänglich ». Wie festgestellt, bleibt Maria bei der moralischen Personeinheit mit dem Heiligen Geist wirklich eine menschliche Person, die freilich vom Heiligen Geist « gleichsam informiert » ist. So entsteht Sch.s Meinung von einem « Debitum mere materiale (incurrendi maculam) ».

Hier setzen die zwei weiteren Artikel an. Auch sie stehen daher – gemäß dem Untertitel – im Dienst der « Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie ». Sie machen die Gegenprobe, indem sie die Bedeutung des Personalcharakters Marias für ihre unbefleckte Empfängnis herausstellen und somit erkennen lassen, wie Sch. die unbefleckte Empfängnis vom Personalcharakter her – als dem Grundprinzip der Mariologie - verständlich macht und von ihm getragen sieht.

Im zweiten Artikel arbeitet M. die Erklärung Sch.s für den menschlichen Ursprung Marias und das Gesetz der Solidarität heraus. Dabei greift er für einige Begriffe (z. B. « Wille der Natur », « eine moralische Person », Wille als « natura » und als « liberum arbitrium »), die von Sch. in diesem Zusammenhang nicht jeweils näher bestimmt werden, auf den Schöpfungstraktat und die Christologie zurück, wo Sch. sie einer Analyse unterzieht. Diese Berücksichtigung des Ganzen der Lehre Sch.s garantiert die objektive Erfassung der Gedankengänge seiner Mariologie.

« Frucht und Glied » Adams ist Maria soweit, wie ihre Person in sich selbst, materiell und abstrakt, betrachtet wird; gemäß dem übernatürlichen Personalcharakter aber ist sie « Wurzel und Glied » Christi. Demnach steht zunächst der Ursprung Marias zur Erörterung an. Da nun die « Stammeseinheit », beruhend auf dem Verhältnis von Samen und Frucht, in der « Einheit des Ursprungs » begründet ist, die wiederum auf dem Verhältnis von göttlichem Urbild und menschlichem Abbild aufruht, und beide sich zur « gliedlichen oder korporativen Einheit », wo das Verhältnis von Haupt und Glied waltet, zusammenschließen, werden diese drei Formen von Einheit der Reihe nach untersucht. Sodann wird das für alle Nachkommen Adams geltende « Gesetz der Solidarität » beschrieben, und da zeigt sich einmal, daß die Sünde Adams eine Gesamthand-

lung aller Menschen war, sodaß ihnen die Folgen jener Handlung nicht nur von Adam, sondern auch von sich selber in Adam angetan wurden. Diese Unterscheidung wirft schon Licht auf Sch.s Formulierung, es sei nicht einfachhin zu sagen, « Maria habe in Adam gesündigt », wohl aber « Adam habe für Maria mitgesündigt ». Weiterhin ergibt sich, daß alle moralischen Personen – im Unterschied zur « physischen » Person, die auf Grund unmittelbarer Selbständigkeit ganz für sich ist –, die mit dem Leib schon virtuell in der Natur Adams als der Wurzel aller übrigen menschlichen Naturen enthalten sind, derart im Stammvater existieren, daß sein persönlicher Wille ihnen mitangehört « und so auch moralisch zu ihrem Willen wird » und alle zusammen ein moralisches Ganzes bilden, « *eine* moralische Person ».

Indes kann Maria für die in Adam begangene Sünde des Menschengeschlechtes nicht in vollem Sinn haftbar gemacht werden. Bei ihr handelt es sich um ein « Debitum mere materiale », das nur ihre Natur, nicht auch ihre Person belastete, da ihr übernatürlicher Personalcharakter die solidarische Verbindlichkeit für die Paradiesessünde aufhielt und einschränkte. Zwar war auch Maria als « Frucht und Glied » Adams mit dem materiellen Kern ihres Leibes in ihm, der « Wurzel der Natur aller seiner Nachkommen », eingeschlossen und soweit ebenfalls auf eine bestimmte Weise dem Gesetz der solidarischen Verbindlichkeit für die Paradiesessünde unterworfen. Alle Menschen existieren ja virtuell als moralische Personen in Adam, sofern ihr Leib, der die Seele als Komplement fordert, so in ihm enthalten war wie die Frucht im Samen, und so wird auch die Seele – auf Grund einer positiven Setzung Gottes – gerade « vermöge ihrer Beziehung zum Leibe in die solidarische Pflicht des Besitzes und der Erhaltung der Urgerechtigkeit sowie in die Haftbarkeit für die Preisgebung dieser Gerechtigkeit » verwickelt, und so wird der persönliche Wille Adams « auch moralisch zu ihrem Willen ».

Da jedoch Maria zur Gottesmutter vorherbestimmt war, ist ihr Leib von vornherein zur Vereinigung mit der uranfänglich durch den übernatürlichen Personalcharakter geprägten Seele bestimmt. Das bedeutet einesteils, daß « ihre gliedliche Verbindung mit Adam von vornherein ganz und gar der gliedlichen Verbindung mit Christus untergeordnet » ist ; Maria steht schon im Anfang ihres Daseins in engerer Gemeinschaft mit Christus als mit dem Stammvater ; andernteils liegt darin, daß für Maria die Notwendigkeit, in die Erbsünde verstrickt zu werden, ein « Debitum mere materiale » war.

Damit möchte Sch. einen Mittelweg bahnen zwischen der Annahme

eines « Debitum proximum » und jener eines « Debitum remotum ». Er will einerseits – die Meinung vom « Debitum proximum » abschwächend – die Notwendigkeit, von der Erbsünde erfaßt zu werden, sich nur auf Marias Natur erstrecken lassen, nicht auch auf ihre Personalität ; anderseits möchte er – stärker als die Verfechter eines « Debitum remotum » – den Charakter der Erlösungsgnade in Maria gewahrt wissen, damit aber auch – stärker als die Meinung vom « Debitum proximum » – die Vorherbestimmung Marias zur Geltung kommen lassen.

Dieser Vermittlungsvorschlag ist allerdings – nach einer Bemerkung von C. Feckes – kaum beachtet worden, obwohl er dessen wert sei. Sch. will also am « Debitum incurrendi maculam » und somit an der Verhaftung Marias an die Erbsünde auf jeden Fall festhalten. Es fragt sich aber, ob ein solches « Debitum mere materiale » dem Gefälle zum « Debitum remotum » hinab wirklich widersteht. « Formell, konkret und schlechthin betrachtet, d. h. nach ihrem übernatürlichen Personalcharakter » ist die Person Marias « jenem Gesetze entzogen und der Verstrickung in die Sünde unzugänglich ». Das klingt immerhin so, als hätte Gott – wie gemäß der Meinung vom « Debitum remotum » – die erwählte Gottesmutter von vornherein beim Falle Adams der Solidarität mit ihm und dem Gesetz der Erbsünde tatsächlich enthoben, wodurch *jedes* Debitum und damit die Erlösungsbedürftigkeit Marias verneint und dem Dogma (« intuitu meritorum Salvatoris humani generis ») nicht genügend Rechnung getragen wäre, obwohl Sch. gemäß dem Wortlaut des Dogmas an der für Maria bestehenden inneren « Notwendigkeit », dem Makel zu verfallen, ausdrücklich festhalten will.

Es ist wohl nicht zu leugnen, daß Sch. neue Gesichtspunkte in die Diskussion einbringt und scharfsinnig eine konstruktive Lösung versucht mit Hilfe der Unterscheidung von Natur und Person. Die theologische Erörterung, die sich damit befassen muß, wird freilich nicht alle Ansichten Sch.s teilen ; so etwa die tragende Begriffsbestimmung des Menschen : « Spiritus habens carnem per ipsum animatam », die außerhalb einer an Plato orientierten Philosophie wohl kaum Zustimmung findet. Immerhin bleibt die Tiefe und Geschlossenheit der marianischen Sonderlehre Sch.s bewundernswert. Schließlich ließe sich das, was Sch. einerseits über die Person (volle Selbständigkeit der menschlichen Natur) und anderseits über die Natur (Vollständigkeit) als « einigermaßen einem Suppositum und einer Person ähnlich », als eine « Quasi-Person » oder « moralische Person » ausführt, vielleicht in Beziehung setzen zu der Frage nach einem menschlichen psychologischen Ich in Christus.

III.

Der dritte Artikel greift Sch.s endgültige Bestimmung des « Debitum » auf, und wiederum macht M. zuverlässig mit der Eigenlehre Sch.s aus dem Gesamtverständnis des Werkes heraus bekannt. Auch hier steht dahinter die « Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie ».

Die Lehre von einem « Debitum mere materiale » gründet Sch. auf den Unterschied von Natur und Personalität. Er geht davon aus, daß gemäß der Definition von 1854 als Subjekt des Privilegs « die Person Mariens allein, in sich selbst und unmittelbar », bezeichnet wird, wobei aber genau genommen – gemäß dem Sprachgebrauch Sch.s – mit « Person » die Natur Marias gemeint ist (S. 20 Anm. 6 ; S. 22). Daher weist er – wie 600 Jahre vorher ein anderer Kölner Theologe, Albertus Magnus – die Theorien von einer Heiligung Marias vor der Empfängnis oder vor der Beseelung – also in ihren Eltern und Vorfahren oder im noch nicht beseelten Fötus – zurück. Also keine Heiligung Marias in den wirkursächlichen oder materiellen Prinzipien, sondern eine Heiligung der Seele, da sie ja auch so unter dem Todesurteil und in Erlösungsbedürftigkeit stand und « das tote Fleisch für eigentliche Heiligung nicht empfänglich sei ». Damit wahrt Sch. die Universalität der Erlösungsbedürftigkeit und der Erlösung wie auch gerade die personale Beziehung im Gnadenbegriff. Das wird noch deutlicher bei dem neuen Argument, das Sch. hinzufügt. Alle ihm bekannten Versuche, die Reinheit des Ursprungs Marias näher zu bestimmen, hält er für eine « einfache theologische Ableitung aus dem dogmatischen Begriffe der steten Reinheit ihrer *Person* ». Eine solche Ableitung ist jedoch in seinen Augen schwer haltbar deshalb, weil sie « anstatt in Maria die Natur, d. h. ihr Wesen, inwiefern es Produkt der menschlichen Zeugung ist, durch die Person, d. h. durch die geistige Seele heiligen zu lassen, die Heiligung der Person durch eine vorausgehende Reinigung der Natur in ihren materiellen und effektiven Prinzipien begründen will ». Die Natur, d. h. das Fleisch Marias als der materielle Teil, kann nicht die als « Forma personalis » fungierende geistige Seele informieren und heiligen. Heiligung, die für Sch. immer eine « Informatio per inhabitationem » ist, ist nicht von der Natur her, sondern nur von der Personalität aus möglich, wobei für Maria hinzukommt, daß ihre Seele, weil vom Heiligen Geist als dem Prinzip ihres übernatürlichen Personalcharakters informiert, in einer ganz besonderen Weise « Forma personalis » ist. Also muß die Heiligung von der Personalität ausgehen, und die vom Dogma genannte « Empfängnis » ist die « Conceptio perso-

nalis » oder « spiritalis per creationem animae ». Wie aber schon die Formulierung : « die Person Mariens allein, in sich selbst und unmittelbar », erkennen läßt, ist nicht einfachhin die Person Marias, nicht die ganze Person das Subjekt der ihr verliehenen Gnade. Nur ihre Natur, die dem Gesetz der Solidarität unterworfen ist, bildet das formale Subjekt des Gnadenprivilegs. Denn auf Grund ihres übernatürlichen Personalcharakters untersteht Maria nicht dem Gesetz der Gemeinschaft der Sünde. Umso dringlicher wird nun die Untersuchung des « Debitum », des Verfallenseins der künftigen Gottesmutter an die Erbsünde. Das Dogma spricht Maria im Augenblick der « Conceptio personalis » die Bewahrung vor jedem Makel der Erbsünde zu, also die tatsächliche Behaftung mit ihr ab. Nicht aber ist gesagt, « daß die aktuelle Sünde Adams, welche als Sünde des Hauptes zugleich als Sünde aller Glieder dieses Hauptes gilt, für Maria in keiner Weise als solche habe gelten können », daß also Maria nicht einmal ideell in Adam gesündigt habe. Wie alle anderen Menschen hätte sich Maria auf Grund ihrer von Adam abstammenden Natur die Erbsünde zugezogen, wenn Gott ihr nicht schon im ersten Augenblick eine « Gratia singularis » verliehen hätte, und zwar im Hinblick auf das Verdienst des Erlösers. Sie bedurfte des Erlösers genau wie alle anderen Menschen und befand sich – in wesentlich gleicher Lage mit allen anderen – in der Notwendigkeit, und zwar in « einer dem betreffenden Subjekte selbst anhaftenden », es von innen her bedrohenden Notwendigkeit, der Erbsünde zu verfallen, « wofern Christus ihr nicht die Freiheit von derselben verdient hätte ». Es bestand also für Maria das echte « Debitum contrahendi peccatum originale ».

Bei der weiteren Frage nach der Art und dem Grad des « Debitum » zeigt sich nun, daß Sch. der Lehre vom « Debitum proximum » nicht eigentlich ablehnend gegenübersteht. Dieses ist – in seiner Darstellung – eine der aus Natur und Personalität zusammengesetzten Person Marias anhaftende reale Notwendigkeit, von der Erbsünde erfaßt zu werden. Die gottgeschenkte Bewahrung verhindert dann nur die Entwicklung dieser Notwendigkeit zur tatsächlichen Behaftung mit dem Schuldmakel, und die Heilstat Christi wirkte dann für Maria nicht nur verdienend, sondern – wie für alle anderen Menschen – eigentlich sühnend und versöhnend. Dann aber möchte Sch. – unter Berufung auf das Konzil von Trient und auf die Formel von 1854 («ab omni macula praeservata ») – das « Debitum », die unmittelbare Notwendigkeit einer Auslieferung an die Erbsünde, auf die *Natur* Marias einschränken und dadurch entschärfen. Eine Ausdehnung des « Debitum » auch auf die Personalität Marias

wäre zwar noch nicht eigentlich der Schuldmakel selber, doch aber eine formelle Verstrickung in die Ursünde, und würde insofern gleichsam einen Schatten auf jene Personalität werfen, die durch einen einmaligen Bezug auf Christus charakterisiert ist.

Anderseits möchte Sch. in der Einschränkung des « Debitum » nicht soweit gehen wie die Meinung vom « Debitum remotum », von einer nur entfernteren Notwendigkeit einer Verstrickung in die Erbsünde, wobei nicht mehr die « Persona propria » erfaßt würde. Entweder würde die Erlösungsgnade schon auf die Eltern Marias – zugunsten der Tochter – einwirken, was aus theologischen und ontologischen Gründen nicht möglich ist, oder Maria selber wäre – auf Grund ihrer Prädestination zur Mutter des Erlösers – aus der Verbindlichkeit der Solidarität mit Adam vollständig herausgenommen. Nicht nur der wirkliche Schuldmakel, würde an Maria ausgeschlossen, sondern schon die Notwendigkeit, mit ihm belastet zu werden. Nicht einmal mehr die ideelle Gemeinschaft Marias mit der Sünde Adams wäre gewahrt. Es wäre nur mehr ein « Debitum debiti », nicht ein « Debitum ipsius peccati ». Zu den Befürwortern der Meinung eines « Debitum remotum » kann also Sch. nicht gezählt werden.

Damit ist jetzt die Frage nach der Vorherbestimmung Marias – worauf sich jene Meinung besonders stützt – angeschnitten. Sch. lehnt in der gegenwärtigen Heilsordnung eine absolute Prädestination Marias ab auf Grund von « Ineffabilis Deus » (« merita Redemptoris », « excellentiori modo redempta »). Es kommt ihm darauf an, in der Mariologie den Begriff der Erlösungsgnade im vollen Sinn aufrechtzuerhalten. Die Annahme einer absoluten Prädestination, bei deren Verwirklichung Christus weder heilverdienend noch schuldsühnend für Maria gewirkt hätte, scheidet für ihn – gemäß dem Wortlaut der kirchlichen Dokumente – aus dem Bereich der Positionen aus, die ohne Gefahr gehalten werden können. Schwierigkeiten gegenüber dem « Debitum remotum » empfindet er auch bei Annahme einer (objektiv, durch die Sünde) bedingten Prädestination Marias. Auch in diesem Fall wäre ja Maria im Hinblick auf das Verdienst Christi von dem Gesetz der Solidarität mit Adam ausgenommen, und so konnte die Ursünde in keiner Weise sich auf Maria erstrecken, und von einer eigentlichen Sühne Christi für Maria kann kaum noch die Rede sein. Hier nun setzt Sch.s eigener Lösungsversuch an. Mit der Lehre vom « Debitum proximum » begreift er das Gnadenprivileg Marias im vollen Sinn als Erlösungsgnade, behält jedoch auch die « unwiderrufliche » Vorherbestimmung Marias im Blick, wodurch sie mit dem übernatürlichen

Personalcharakter ausgestattet ist, und läßt so die Verhaftung Marias an die Erbsünde sich nur auf ihre Natur erstrecken, nicht auch auf ihre Personalität. Anderseits läßt er mit der Meinung vom « Debitum remotum » die Vorherbestimmung Marias zum Tragen kommen, die jedoch das Gesetz der Solidarität für Maria nicht außer Kraft setzt, sodaß Maria, obwohl « Wurzel und Glied Christi », zugleich « Frucht und Glied Adams » bleibt und vom Gesetz der Erbsünde betroffen ist, nicht zwar in ihrer Personalität, wohl aber in ihrer Natur, d. h. insofern sie eine von Adam überkommene, durch natürliche Zeugung entstandene Natur hat. Insofern auch hat Christus für Maria nicht nur verdient, sondern auch gesühnt. Es war Gnade des Erlösers als solchem, die sie vor der tatsächlichen Erbsündigkeit bewahrte.

Das ist es, was Sch. « Debitum mere materiale » nennt, und darin sieht er die Vorzüge der traditionellen Versuche gewahrt – der Begriff der Prädestination einerseits wie anderseits der Begriff der Erlösungsgnade, dieser in seinem vollen Gehalt, wenn auch nicht im ganzen Umfang – und deren Schwierigkeiten vermieden. Es besagt, daß Maria auf Grund ihrer Natur, d. h. ihrer « materiell » betrachteten Person – aber auch nur so – dem Gesetz der Solidarität unterstand und deshalb der Gnade des Erlösers als solchem bedurfte.

Weitere Hinweise auf die Struktur dieses « Debitum mere materiale » ergeben sich aus der Analyse dessen, was mit der Formulierung « materiell » und « formell » in Bezug auf Person gemeint ist. Die Person Marias, « formell » betrachtet, ist jener Teil ihrer Person, der sich dem materialen Teil, der Leib-Geist-Natur, gegenüber als Form verhält, also die Personalität, d. h. die Selbstmacht, zunächst ontologisch verstanden, nicht psychologisch. Diese war nun aus der Solidarität ausgeklammert und daher auch aus dem Verhaftetsein an die Erbsünde, aus dem « Debitum ». Für Sch. gibt es in Maria kein « Debitum formale » ; eher ließe sich sogar in seinem Sinn von einem « Indebitum personale » sprechen. Denn die Selbstmacht Marias äußert sich ontologisch nicht – im Unterschied zu den anderen Menschen – in einer selbstmächtigen Abkehr von Gott, sondern vom ersten Augenblick an in einer selbstmächtigen bräutlich-personalen Hingabe an Gott. Deshalb wird ihre Personalität in keiner Weise von einem « Debitum » berührt.

Die menschliche Seele erschöpft sich ja nicht darin, das auf den Leib bezogene Prinzip des Lebendigseins zu sein ; sie ist vielmehr auch das Prinzip des Personseins. Die aus Leib und Seele zusammengesetzte menschliche Natur verhält sich somit zur Selbständigkeit, zur Personali-

tät der Geistseele, wie die Materie zur Form. Die menschliche Natur Marias, die in eins gesetzt wird mit ihrer « materiell » betrachteten Person, meint also nicht ihre Personalität, die ihre Person eigentlich zur Person macht, sondern das, was ihre Person besitzt, den materialen Teil ihres Wesens, eben ihre Leib-Geist-Natur. Dabei besteht zwischen der Geistigkeit der Seele und der Personalität nicht ein realer, sondern ein nur virtueller Unterschied, d. h. die Seele stellt sich « zweiteilig » dar, ohne in zwei Teile zu zerfallen. Dieser Unterschied – distinctio rationis cum fundamento in re – berechtigt nun aber, von einem « Debitum mere materiale » zu sprechen – unterschieden von dem bei Maria obwaltenden « Indebitum formale » = « personale ». Denn in erster Linie ist ja der materiale Teil der menschlichen Person, eben die Leib-Geist-Natur, unter das Gesetz der Solidarität und damit in die Reichweite des « Debitum incurrendi maculam » gestellt, weshalb dieses auch « Debitum naturale » genannt werden kann.

Einzubeziehen ist hier noch die von Sch. im Schöpfungstraktat und in der Christologie verwendete Unterscheidung zwischen *moralischer* Person, d. h. der vollständigen Leib-Geist-Natur des Menschen, der « materiell » betrachteten Person, und *physischer* Person, d. h. der konkret existierenden und selbstmächtigen Person, also der « formell » betrachteten Person, der Personalität, der Selbstmacht, die als solche immer eine existierende Person voraussetzt. Da nun alle Menschen als moralische Personen virtuell in Adam eingeschlossen waren – der Leib wie die Frucht im Samen ; auf bestimmte Weise auch die Seele ; der Wille als « natura », nicht als « liberum arbitrium » –, wird auch die Seele « vermöge ihrer Beziehung zum Leibe » in die Solidarität mit Adam verwickelt und daher in ihrer Ganzheit, auch als Prinzip des Personseins, bei der Vereinigung mit dem Leib von der Verhaftung an die Erbsünde = « Debitum » und von der Behaftung mit ihr erfaßt. Bei Maria ist nun aber zunächst der Eintritt des Schuldmakels durch Gott ausgeschlossen ; das « Debitum » sodann kann ihre Seele nur als Prinzip des Lebendigseins betreffen ; denn als das – virtuell davon verschiedene – Prinzip des Personseins ist sie schon seit dem ersten Augenblick durch eine einmalige moralische Personeinheit mit dem Heiligen Geist ausgezeichnet, und ihre Personalität äußert sich ontologisch – im Unterschied zu den anderen Menschen – nicht in einer selbstmächtigen Abwendung von Gott, vielmehr in einer selbstmächtigen Hingabe an Gott. Mit dem « Debitum mere materiale » = « naturale » läßt sich der Ausschluß des « Debitum formale », d. h. das « Indebitum personale » sehr wohl vereinbaren. Bei ihr

wird das « Debitum naturale » nicht bloß tatsächlich wirkungslos, sondern in sich selbst kraftlos gemacht. Ihre Personalität wird in keiner Weise, nicht einmal durch das « Debitum » vom Leib her, von der Natur aus infiziert. Diese Personalität formt ihre Natur so sehr, daß Maria « tatsächlich niemals eine aktuelle Regung der unordentlichen Begierlichkeit empfunden hat ». Ihr Fleisch war dem Geist so untergeordnet, daß es « überhaupt nicht ohne vorgängige Zustimmung des vernünftigen Willens sich regen konnte ». Damit hat Sch. erreicht – und das war sein Anliegen gegenüber den Versuchen, die im Mittelalter gemacht und schon von den großen Theologen der Hochscholastik zurückgewiesen wurden –, daß die Heiligung der Person Marias nicht durch eine Reinigung der Natur (in ihren materiellen und effektiven Prinzipien) begründet wird, sondern umgekehrt die Reinigung der Natur Marias, d. h. ihres Wesens, sofern es das Produkt der menschlichen Zeugung ist, durch die Heiligung der Person, d. h. der Geistseele.

Daraus folgt dann, man könne « nicht schlechthin sagen, Maria habe in Adam gesündigt ». Sie ist ja « nur deshalb als Tochter Adams geschaffen worden, weil sie die Mutter des Erlösers sein sollte ». Darum war « ihre gliedliche Verbindung mit Adam von vornherein ganz und gar der gliedlichen Verbindung mit Christus untergeordnet ». Mit Recht erblickt Sch. Maria am Ursprung ihres Lebens eher und mehr in Gemeinschaft mit Christus als mit Adam. Wohl hat Adam für Maria mitgesündigt, d. h. « für Maria die 'Iustitia originalis', welche sie in ihm empfangen hatte, mitverwirkt und verloren ». Aber Maria hat – im Unterschied zu allen anderen Menschen – nicht in Adam gesündigt, da ihre Personalität, ihr Wille als « liberum arbitrium » und die Selbständigkeit des Geistes von vornherein gemäß dem Heilsratschluß Gottes auf Christus bezogen war und deshalb keineswegs von Adam mitrepräsentiert werden und folglich auch nicht unter das Gesetz der Solidarität mit Adam und unter das Gesetz der Verhaftung an die Erbsünde miteinbegriffen sein konnte. Neben und über dem « Debitum naturale » steht das « Indebitum personale ». Durch eine besondere Gnade wurden « die Folgen ihres natürlichen Ursprungs und Wesens auf Grund der ihr in und mit der Erschaffung und Eingießung der Seele erteilten Weihe zur Mutter Christi verhindert ».

Nicht zu vergessen ist ja eine von der menschlichen Person nicht trennbare Dimension, der Bezug auf Gott. Die menschliche Person ist wegen ihrer Endlichkeit « nicht unbedingt Person für sich ». Auf Grund der « Potentia oboedientialis » ist sie prinzipiell offen auf Gott hin und kann so « einem höheren Ganzen angehören ». Die personale Selbstmacht

des Menschen hat somit nicht nur die ontologische Funktion, Leib und Seele zu einem unmitteilbaren Ganzen zusammenzuschließen ; sie ist zugleich der Möglichkeit nach auf Gott bezogen. Die Seele kann, « obgleich dem Körper gegenüber dessen Eigentümerin und Beherrscherin, doch Gott gegenüber ihre Selbständigkeit verlieren und, mit ihm eins werdend, sich zu ihm in ähnlicher Weise verhalten wie der Leib zur geistigen Seele ». An die Stelle der absoluten Selbstmacht und der Negation einer Vereinigung mit einem « höheren Ganzen » tritt die relative Selbstmacht, wodurch Gott der Zielpunkt dieser Selbstmacht wird. Allerdings muß dieses Aufgeben der absoluten Selbstmacht dem Menschen von Gott – durch Aktualisierung der « Potentia oboedientialis » – gnadenhaft geschenkt werden. Darum spricht Sch. in diesem Zusammenhang von einer « Person übernatürlicher Art und Ordnung ». Diese ist dann nicht mehr charakterisiert durch Negation der Vereinigung mit jeder anderen, auch der göttlichen Personalität, nicht durch absolute Selbstmacht, vielmehr durch selbstmächtige und « bräutliche » Hingabe und Angliederung an Gott. Dadurch wird die durch natürliche Subsistenz konstituierte menschliche Person um eine neue Realität, um eine neue « substantielle » Relation reicher, welche hinwieder die natürliche Personalität – nach einer Andeutung Sch.s – auf ähnliche Weise durchformt wie die Geistseele den Leib. Der so begnadete Mensch bleibt Eigentümer seiner selbst ; aber mit der Gnade mitwirkend hat er sein Selbst Gott in selbstmächtiger Hingabe übereignet und angegliedert. Auf diese Weise nun ist Maria durch ihren in der Gottesmutterschaft eingeschlossenen übernatürlichen Personalcharakter, durch « ein durchaus einziges Verhältnis der Person Marias zu der einzig erhabenen Person ihres Sohnes », einzigartig « Gott angegliedert » und eine « Person übernatürlicher Art und Ordnung », ähnlich wie Christus durch seinen Personalcharakter, d. h. durch die ganz besondere Beziehung seiner menschlichen Natur zum Logos, göttliche Person ist. Sch. lehnt es ab, « daß die Gnade der Mutterschaft in dieser Gestalt erst später verliehen worden sei », obwohl die geistig-bräutliche Vereinigung Marias mit dem Logos sich erst vollendet in der leiblichen Empfängnis des Logos. Er hält dafür, daß « in und kraft der Idee Gottes die ganze Existenz ihrer Person mit ihrer Beziehung zu der göttlichen Person ihres Sohnes in ähnlicher Weise verwachsen ist wie die Existenz des Fleisches Christi mit seiner hypostatischen Union ». Sie ist, in vollem Sinn physische Person bleibend, mit dem Heiligen Geist zu einem Ganzen verwachsen und bildet mit ihm « eine moralische Person ». Und diese Einheit ist nicht nur übernatürlich und frei geschenkt,

sondern im Sinne Sch.s geradezu « hypostatisch ». Die Gottvereinigung Marias gehört zu der « wesentlich höheren Ordnung der hypostatischen Union ». Maria muß eine « Person übernatürlicher Art und Ordnung » genannt werden, weil ihre uranfängliche Verbindung mit dem Heiligen Geist ein völlig unverdientes und unverdienbares Gnadengeschenk ist und ihr Personalcharakter – ähnlich wie der Personalcharakter Christi selber – « hypostatisch » ist, nicht akzidentell, nicht trennbar. Die göttliche Mutterschaft Marias, mit dem ersten Augenblick ihres Daseins beginnend, konnte so « das ganze innere Leben Mariens so umwandeln, daß sie in noch weit höherem Maße als der Apostel sagen konnte : 'Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir' ».

Wiederum tritt hier die in Sch.s Tendenz liegende Analogie Christus-Maria zu Tage. Auch Maria wird im ersten Augenblick ihres Daseins – analog zur Menschheit Christi – in ein ontologisches Gehorsamsverhältnis zum Logos aufgenommen, bleibt aber im vollen Sinn menschliche Person. Ihre natürliche Selbständigkeit wird – anders als jene der menschlichen Natur Christi – nicht aufgehalten, sondern infolge der moralischen Personeinheit mit dem Heiligen Geist « umgewandelt » zur selbstmächtigen Hingabe, und von der ontologischen « Conversio ad Deum » so durchherrscht, daß sie eine « Person übernatürlicher Art und Ordnung » ist und in der Mitte zwischen Christus und den anderen Menschen stehend genannt werden kann.

Als Voraussetzung hierfür wird schließlich sichtbar die Auffassung Sch.s vom Verhältnis der Mutterschaft Marias zur heiligmachenden Gnade. Wird die Mutterschaft nicht rein physiologisch, sondern auch personal aufgefaßt, dann steht sie einmal mit der Gnade in einem « moralisch notwendigen Zusammenhang ». Würde verlangt Würdigkeit. Überdies aber schließt sie die Adoptivkindschaft « innerlich und in eminenter Weise teils virtuell, teils formell in sich ein » ; sie ist ja « nichts anderes als das der Mutter geschenkte und eingegossene Wesen ihres Sohnes », eine « übernatürliche, geistige Vereinigung der Person Mariens mit der göttlichen Person ihres Sohnes ». Die göttliche Mutterschaft, der Personalcharakter Marias, wäre demnach ein Prinzip persönlicher Heiligung (« forma sanctificans »), wiederum analog zur hypostatischen Einigung, aber abweichend von Albertus Magnus, Thomas und anderen. Anderseits stützt Sch. durch die Beschränkung des « Debitum proximum » auf die gegenüber der Personalität unterschiedene Natur Marias hinwieder seine Meinung vom Personalcharakter Marias.

Schließlich die – von M. jeweils einbezogene – Frage nach den geschichtlichen Wurzeln der Ansicht Sch.s. Sie stößt zunächst auf Anselm von Canterbury (« in Adam persona infecit naturam, in nobis natura inficit personam »), dessen Text zum eisernen Bestand der scholastischen Erbsündenlehre gehört ; ferner auf Thomas von Aquino für die Erläuterung des Anselm-Textes und für den logischen Vorrang der « Actio unitiva » gegenüber der « Actio productiva » bei der Inkarnation, wobei Sch. aber weiter geht als Thomas ; weiterhin auf Kardinal Cajetan, der erstmals « claris et distinctis verbis » (C. Balić) von einem « Debitum » Marias sprach, wobei er herausstellte, daß das Freibleiben von der tatsächlichen Behaftung mit der Erbsünde nicht ohne weiteres das Freisein von der Verhaftung an sie einschließt ; daß dieses « Debitum » eine reale und konkrete Notwendigkeit ist (« in propria persona ») und daß der Unterschied zwischen « Macula » und « Debitum » in dem Unterschied zwischen Natur und Person begründet ist, was für Sch. ein tragender Gedanke ist. Eng schließt sich Sch. an Johannes Duns Scotus an, bei dem er eine Grundlage für seine Sonderlehre vom Personalcharakter zu finden glaubt ; das ist namentlich in der Erklärung des « Primum instans conceptionis » zu beobachten, bei der Unterscheidung von drei logischen « instantia » (Seinsmomenten) in dem ersten zeitlichen Augenblick, wobei er freilich – anders als Scotus – das « Debitum proximum » nicht mehr « in der stärksten Form » gelten läßt, sondern auf die Natur Marias beschränkt. Die « Tendenz der Ursünde, auch für Maria mitzugelten », bleibt als solche erhalten, wenn ihr auch die Kraft genommen ist, sich auf die Personalität Marias auszudehnen ; im zweiten logischen « instans » ist die Natur Marias mit einem realen und konkreten « Debitum » belastet und ihre Personalität von ihm bedroht ; der schuldhafte Mangel der übernatürlichen Urgerechtigkeit liegt logisch vor der ebenfalls im zeitlich ersten Augenblick erfolgten Begnadung der Natur Marias ; Maria wäre also wegen der Abkunft von Adam der Paradiesesgnade beraubt gewesen, wäre ihr nicht auf das Verdienst Christi hin sofort das Heil geschenkt worden ; im dritten logischen Moment – immer innerhalb des ersten zeitlichen Augenblicks – war daher die Personalität Marias, weil auf den Logos bezogen, vom « Debitum » nicht berührt und nicht mehr bedroht und ihre Natur nur insofern behaftet, wie sie Frucht und Glied Adams ist, nicht aber wie sie « Wurzel und Glied Christi » ist, sodaß das « Debitum » wirkungslos gemacht war. Das « Debitum naturale » ist mithin durch das intensivere « Indebitum personale » entmachtet, und – worauf es Sch. ankam – die Reinigung der Natur Marias, d. h. ihres Wesens als

eines Produktes menschlicher Zeugung, hat ihren Grund in der Heiligung der Person Marias, d. h. der Geistseele, nicht aber umgekehrt.

Zu rechnen ist endlich auch mit einem Einfluß von Bischof J. Th. Laurent [7], der sich selber auf Franz von Sales und Alfons von Liguori beruft und – nach M. – an manchen Formulierungen Sch.s wiederzuerkennen ist. Sch. hat – neben seinen französischen, italienischen und englischen Quellen – auch die Soteriologie und Mariologie von J. H. Oswald – der « als Repräsentant der theologischen Romantik des 19. Jahrhunderts » anzusprechen ist (H. J. Brosch) – genau gekannt und ihren Einfluß aufgenommen und insofern den Boden einer kritischen Mariologie verlassen [8].

Endlich versucht M., durch eine « dogmatische Reduktion » die in einer – notwendig antithetischen – Darstellung erschlossene Lehre Sch.s für die mariologische Diskussion nutzbar zu machen, wobei auch hervortritt, wieweit die Eigenlehren Sch.s in manchen Punkten noch auf ihre dogmatischen Wurzeln hin zu untersuchen sind. Die Mariologie und ihre Geschichte wird dem Verfasser Dank wissen dafür, daß er der nicht leicht durchschaubaren Lehre Sch.s mit Umsicht und mit dem Blick auf das Ganze der Theologie Sch.s nachgegangen ist und dabei deutlich herausgearbeitet hat, daß für Sch. der Personalcharakter Marias, die « gottesbräutliche Mutterschaft », der Schlüssel zur Mariologie ist wie der Unterschied zwischen Natur und Person deren Kern, sodaß in der Mariologie – ähnlich wie in der trinitarischen und der christologischen Spekulation – ein Fundament der dogmatischen Theologie zum Tragen käme. Bleibt noch die Frage, ob und wieweit die Ausführungen Sch.s den Methodensätzen entsprechen, in denen er einen einzigen Wurzel-, Sach- und Erkenntnisgrund für die Entwicklung eines Geheimnisses gelten läßt (1. Buch n. 916 f.).

IV.

Der vierte Artikel, ein Referat vom dritten internationalen Mariologen-Kongreß in Lourdes 1958 (Maria et ecclesia), geht davon aus, daß Maria nach alter Überlieferung als Urbild der Kirche gesehen wird. Er ist gedacht als Beitrag « zu der Frage nach dem methodischen *Ansatz*

[7] « Die heiligen Geheimnisse Mariä, der jungfräulichen Gottesmutter, in einer Reihe von Predigten dargestellt », Mainz 1856 und 1870.

[8] H. J. Brosch : Deutsche Theologen des 19. Jahrhunderts in der Frage der heilsgeschichtlichen Stellvertretung der Menschheit durch Maria : « Scheeben wie Oswald sind geradezu Exponenten der Verbindung von Kerygmatik, Frömmigkeitslehre und Theologie im 19. Jahrhundert » (Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria, hrsg. von C. Feckes [Paderborn 1954] S. 298).

für die Frage nach der Stellung Mariens in der Kirche ». Dieses Referat hatte zum Gegenstand des Kongresses eine besondere Beziehung, sofern es gerade Scheeben war, der die Bedeutung des Zusammenhangs zwischen Maria und Kirche – nach jahrhundertelanger Vergessenheit – als erster wiedererkannte.

Da Christus selber *das* Urbild der Kirche ist und Maria nicht auf gleiche Weise und in derselben Hinsicht Urbild der Kirche sein kann, « wenn das 'und' zwischen Christus und Maria eine theologische Legitimität haben soll », wird zuerst die Urbildlichkeit Christi für die Kirche beschrieben und erst im Anschluß daran die Frage nach der Stellung Marias in der Kirche untersucht : I. Versuch einer Wesensbestimmung der Kirche im Anschluß an die Enzyklika « Mystici Corporis » (571-575) ; II. Die Stiftung der Kirche als Fortsetzung der Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist (575-590) ; III. Der methodische Ansatz für die Frage nach der Stellung Mariens in der Kirche (590-610).

Zum Verständnis der Botschaft von Jesus als dem Christus wird der biblische Befund erörtert und die Enzyklika « Mystici Corporis » zu Rate gezogen. Die Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist setzt sich fort in der Stiftung der Kirche, die das « Mysterium der einen Person des Heiligen Geistes in Christus und uns ist », nicht so sehr eine Fortsetzung der Inkarnation wie eine Fortsetzung der « Salbung » Jesu mit dem Heiligen Geist. Gerade nun mit der heilsgeschichtlichen Kontinuität der Kirche, die im Anschluß an ihren heilsgeschichtlichen Ursprung erörtert wird, sei eine Möglichkeit gegeben, Maria als Urbild der heilvermittelnden Tätigkeit der Kirche zu verstehen, eben im Zug der heilsgeschichtlichen Kontinuität der Kirche in einem unvertauschbaren und unersetzbaren Sinn.

Die Salbung Jesu und seine messianischen Ämter scheinen sich in den Glied-Personen der Kirche fortzusetzen, und zwar sowohl in den Trägern hierarchischer Ämter wie in den Trägern kirchlicher « Dienste ». Wann immer eine Amtsfunktion in der Kirche ausgeübt wird, ist der von Christus ausgehende Heilige Geist bestimmendes Mitprinzip dieses Handelns, wobei der sakramentale Charakter als die bleibende und unzerstörbare Disposition für diese Präsenz des Heiligen Geistes angesehen werden kann. Die Glied-Person handelt mit unverlierbarer Personhaftigkeit, aber in ihrem Handeln – ungetrennt und unvermischt – ereignet sich das Mysterium der Präsenz des unsichtbaren, unerschaffenen, vom Christus am Kreuz verdienten Spiritus Christi, und so wird die Kirche als der Raum, in dem die Begegnung des Einzelmenschen mit Christus und Gott in der durch die Kirche vermittelten Gnade geschieht, primär

konstituiert durch die sakramentalen Siegel als bleibende und unzerstörbare Disposition für die Präsenz des Heiligen Geistes in der heilvermittelnden Funktion der Glied-Personen. Christus wirkt im Menschen das Heil durch den von ihm verdienten Heiligen Geist, der « in seinem Namen » handelt, und derselbe Geist, der das « Principium » für die messianischen Amtsgnaden Jesu ist, wird auch in der Funktion der kirchlichen Amtsträger wirksam : Ein Geist in vielen Personen. Damit aber erscheint Christus nicht nur als das Haupt, sondern auch als das Urbild der Kirche, wie auch das sakramentale Siegel als « Constitutivum formale » der Kirche. Wenn auch zu sagen ist, daß die Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist sowohl die heiligmachende Gnade wie die messianische Amtsgnade zur Folge hat, so scheint doch besonders diese für die Wesensbestimmung der Kirche von Bedeutung zu sein.

Von daher rückt nunmehr die Mutterschaft Marias als eine Amtsgnade in das Blickfeld des nach ihrer Stellung in der Kirche Fragenden. Vielleicht läßt sich sagen – und damit klingt schon Sch.s Auffassung an –, die konsekratorische Amtsgnade ihrer Mutterschaft sei eine sekundäre Vorbildursache für das Taufsiegel, ohne daß Maria alle den Organen der Kirche verliehenen Amtsgnaden zugesprochen werden, wie etwa im unechten Mariale unter dem Namen des Albertus Magnus.

Bevor nun dieser Gedanke entwickelt wird, stellt M. den analogen Charakter der Eva-Maria-Parallele heraus, die bei der Frage nach einer Mitwirkung Marias bei der Erlösung sonderlich ins Spiel gebracht wird, wie auch den Strukturunterschied zwischen Heilsvermittlung und Heilsempfang, den Unterschied zwischen Amtsgnade und heiligender Gnade, der in der Frage nach einer heilsgeschichtlichen Stellvertretung beim Werk der Erlösung zu beachten ist. Es ist eine kurze Auseinandersetzung mit einigen Vorschlägen zur Stellung Marias in der Kirche, und sie kommt zu dem Ergebnis, daß Maria nicht als auf der Seite Christi stehend gesehen werden darf, nicht im Gegenüber zu den Erlösten, nicht über der Kirche oder zwischen Christus und Kirche stehend. Dagegen stehe nun einmal der unaufhebbare Unterschied zwischen dem zweiten Adam = Christus, der Gott ist, und der zweiten Eva = Maria, die ein Geschöpf ist. Damit sei indes nicht ausgeschlossen, daß Christus auch Menschen für die Zuwendung des in seinem Selbstopfer vollbrachten Heils in Dienst nimmt, und besonders von Maria sei zu sagen, daß Christus sie wie sonst keinen Menschen zur Durchsetzung seines Heilswillens und Heilswirkens in Anspruch nimmt, wie es an ihrer Prädestination zur leiblichen und geistigen Mutterschaft sich aufzeigen lasse.

Endlich wird in Verbindung mit den ekklesiologischen Ausführungen auf eine mögliche Perspektive für die Sicht der Stellung Marias in der Kirche hingewiesen. Es geht hier darum, inwiefern Maria auf ihre Weise ein Urbild der Kirche ist, und zwar nicht nur hinsichtlich des Empfanges ihres eigenen Heils, sondern auch hinsichtlich eines möglichen Zusammenhanges zwischen ihrer Salbung mit dem Heiligen Geist und dem Taufsiegel, obwohl sie als Heil-Empfangende nur für sich tätig sein kann, wogegen sich aus der leiblichen und geistigen Mutterschaft als einer heilvermittelnden Amtsfunktion eine nicht nur fürbittende, sondern auch objektive Bedeutung Marias zu ergeben scheint für das Ganze der Kirche und ihre heilsgeschichtliche Kontinuität.

In diesem letzten Teil, der sich dem Thema « Maria – Kirche » direkt zuwendet, werden jetzt – gemäß einem Hinweis von M. auf die drei früheren Artikel – die Gedanken Sch.s über die Prädestination Marias, über die Gnade der Mutterschaft, über den Personalcharakter, über die unbefleckte Empfängnis, über das « Debitum » eingesetzt. Die Mutterschaft Marias, von ihrer « unwiderruflichen » Prädestination her gesehen, ist in erster Linie ein heilsgeschichtliches, dem Erlösungswerk Christi dienendes Amt, primär also nicht für Heil und Heiligung ihrer Person bestimmt, und die Ausführung der Prädestination kann nicht im eigentlichen Sinn abhängig sein von dem Vollzug der dazu erforderlichen Akte Marias. Gerade an Maria wird sichtbar, daß eine Amtsgnade ihrer Struktur nach in erster Linie der Durchsetzung des Heilswillens Gottes dient und auch gegen die wirkliche oder mögliche Sündigkeit des Amtsträgers.

Von hier aus fällt dann Licht auf die unbefleckte Empfängnis Marias. Der Personalcharakter, der in der gottesbräutlichen Mutterschaft besteht, wurde ja, wie Sch. annehmen zu können glaubt, Maria im ersten Augenblick des Daseins verliehen. Dabei ist die Mutterschaft Marias als eine « Gratia consecrans » zu betrachten nach Art des sakramentalen Siegels, die zwar mit der heiligmachenden Gnade verbunden ist, aber im Unterschied zu dieser eine universale Bedeutung haben kann ; sie verleiht « konsekratorische » Heiligung als Disposition für die « sanktifikatorische » Heiligung, wobei der Heilige Geist als Spender dieser Gnade mitzudenken ist. An dieser Stelle ist der Unterschied zwischen der konsekratorischen Heiligkeit Christi, d. h. seinen messianischen Amtsgnaden, und jener Marias zu erkennen. Bei Maria stößt diese konsekratorische Heiligung auf heilsgeschichtlich einmalige Weise mit der Sünde zusammen, nämlich mit dem « Debitum mere materiale », d. h. dem « Debitum naturale », dem ein « Indebitum personale » gegenübersteht, sodaß für sie

nur der Leib-Geist-Natur nach, nicht auch der Personalität nach, die reale Notwendigkeit bestand, der Erbsünde zu verfallen, sowie das Angewiesensein auf die Erlösung durch Jesus Christus. « Insofern nun die Gnade der Mutterschaft Mariens die Struktur eines sakramentalen Charakters hat, scheint sich hier eine Perspektive zu eröffnen, die *objektive*, universale Bedeutung Mariens für die Kirche zu beschreiben. Wenn auch der zum Dienst in der Kirche befähigende sakramentale Taufcharakter von seinem Ursprung her eine Teilnahme an der konsekratorischen Heiligkeit Christi selbst ist, so hat doch die konsekratorische Heiligkeit Mariens insofern eine exemplar-ursächliche Bedeutung für alle Glieder der Kirche, wie in Maria erstmalig Heiligkeit und (mögliche) Sündigkeit zusammengestoßen sind » (S. 601 ; Sperrung von M.).

Diesen Gedanken führt differenzierend weiter der letzte Abschnitt : « Die konsekratorische Salbung Mariens als 'causa exemplaris secundaria' für unseren sakramentalen Taufcharakter ». Es lasse sich wohl sagen, daß Maria in der heilsgeschichtlichen Reihe der durch das Taufsiegel in die Kirche Eingegliederten die erste Stelle einnimmt und in diesem Sinn das Urbild für alle Folgenden ist. In dieser Perspektive könnte die objektive (nicht nur fürbittende in der Communio sanctorum) geistige Mutterschaft Marias etwa in dem Sinn gesehen werden, in dem Sch. ausführt, der Personalcharakter Marias (« gratia maternitatis » als « gratia consecrans ») sei das Vorbil der Kirche (5. Buch n. 1612). Dann wäre, wie die konsekratorische Salbung Jesu die « Causa prima » des Taufsiegels ist, die konsekratorische Salbung Marias, die Gnade der Mutterschaft, in analogem Sinn als eine « Causa secundaria » des Taufsiegels anzusprechen. Weiterhin hätte Maria durch ihr Leben und Leiden mit Jesus es sich aus Gnade *verdient*, in einem objektiv-urbildlichen Sinn die Mutter aller anderen Glied-Personen der Kirche zu werden. Sie wäre ferner nicht nur durch ihren großen Glauben ein *Vorbild* zur Nachahmung in der Entgegennahme des Heils, vielmehr auch ein von Christus in Dienst genommenes (« instrumentaliter ») *Urbild* aller Erlösten in einem über sie hinausweisenden objektiven Sinn, wobei noch zu betonen ist, daß die Urbildlichkeit der Salbung Marias sich nur auf die nicht-hierarchischen konsekratorischen Gnaden, etwa das Taufsiegel, erstrecken kann.

Es war das Anliegen des Verfassers, die Unerläßlichkeit der Frage nach der Urbildlichkeit Christi hervorzuheben, wenn die Frage nach der Urbildlichkeit Marias zureichend gestellt und beantwortet werden soll. Damit verwirklicht er selber das, was sich aus seiner Darbietung der Überlegungen Sch.s – in den vier hier besprochenen Arbeiten – sofort

ergibt : der christozentrische Charakter der Theologie Sch.s, auch und gerade der Mariologie. In all ihrer Herrlichkeit ist Maria die Hochbegnadete, eine Erlöste wie alle Adamskinder ; sie wird ganz und immer im Zusammenhang mit Jesus Christus gesehen, immer im Lichte Christi geschaut ; alles, was sie ist, hat sie von Gott um Christi willen und für das ganze Christusgeheimnis. Besonders in der großen Idee, in der – nach Sch. – die einzelnen Wahrheiten über die Gottesmutter zusammengefaßt und verständlich gemacht werden, in ihrem übernatürlichen Personalcharakter, der in der gottesbräutlichen Mutterschaft besteht, wird das, was Maria ist, nach Analogie mit der Konstitution Christi gefaßt. Es ist das Verdienst von M., in den vier Veröffentlichungen die Sonderlehren Sch.s eigens untersucht und – nicht ohne auf schwächere oder noch zu klärende Punkte hinzuweisen – zuverlässig erschlossen zu haben. Jedenfalls hält die Geschichte der Mariologie fest, daß Scheeben die Linie der mit Köln in Verbindung stehenden Theologen, die zugleich als große Mariologen gelten, würdig fortsetzt : eines Rupert von Deutz, Albertus Magnus, Johannes Duns Scotus, Petrus Canisius.