**Zeitschrift:** Divus Thomas
**Band:** 29 (1951)

**Artikel:** Um die Grundlagen der Mariologie
**Autor:** Müller, Alois
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-762709

**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:** 13.07.2025

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

# Um die Grundlagen der Mariologie

Von Dr. Alois MÜLLER

*Vorbemerkung:* Der Verf. hat in seiner Untersuchung: « Ecclesia - Maria. Die Einheit Marias und der Kirche » (Paradosis V), Freiburg 1951 (künftig zitiert « E-M ») einige Erörterungen in Aussicht gestellt über spekulative Fragen, die in der patristischen Arbeit unbeantwortet bleiben mußten. Dieser Versuch soll hier unternommen werden. Die nachfolgenden Ausführungen haben die Ergebnisse von E-M zur notwendigen Voraussetzung.

Die Arbeit Ecclesia - Maria erhoffte von der patristischen Untersuchung einen Nutzen für das heutige theologische Denken. Es zeigte sich denn auch, daß gewisse Folgerungen unabweisbar waren. Nur hätte es den Rahmen jener Untersuchung gesprengt, diese Folgerungen breit darzulegen. Sie wurden dort bloß in Form von Fragen angemeldet (E-M, S. 223-224). Da es aber, um die Tragweite der Väterlehre zu ermessen, nur dienen kann, ihren spekulativ-theologischen Ertrag zu kennen, so versuchen wir hier, einige Ergebnisse aufzuzeigen. Wir tun es im Bewußtsein, damit keinesfalls schon endgültige Sätze auszusprechen. Es soll vielmehr bloß ein Diskussionsvotum sein zu einem Problem, das historisch zwar urtümlich, innerlich und theologisch aber ausgesprochen *jung* und heute eben erst wieder angeschürft ist. Wir wollten auch mit Absicht diese Ausführungen der patristischen Arbeit unmittelbar folgen lassen, ohne deren Beurteilung abzuwarten, weil ja doch beides eng zusammengehört und im Zusammenhang auch leichter beurteilt werden kann.

Wiederum treten wir aber hier nicht auf Einzelfragen der Mariologie ein, sondern auf die Grundfrage, die wir als Schlußergebnis so ausdrückten: « Maria ist die vollkommene (Verwirklichung der) Kirche — das Wesensgeheimnis der Kirche ist das Mariengeheimnis (E-M, S. 232. » Dieser Satz ist zu sehen im Lichte der andern Feststellung: « Das Geheimnis der Kirche ist das Geheimnis Marias, das Geheimnis Marias aber ist das Geheimnis des menschlichen Heiles, der von Gott

geschenkten und vom Geschöpf angenommenen Gottvereinigung » (E-M, S. 229).

Wir erkennen, daß diese Aussagen nicht Einzel- und Sonderwahrheiten sind, sondern ihrer Natur nach eine Definition, ein Grundprinzip darstellen. Und so erheben sich die Fragen : Soll mit dieser Lehre der Väter ein neues Grundprinzip der Mariologie aufgestellt werden ? Verlieren die bisher angenommenen Grundprinzipien ihre Gültigkeit, oder wie verhalten sie sich zur neuen Erkenntnis ? Bisher wurde in verschiedenen Abwandlungen stets die Gottesmutterschaft zum Grundprinzip der Mariologie erklärt. Nach den obigen Aufstellungen wäre aber einfach die Gnade schlechthin dieses Prinzip, die Gnade, die stets als *unter* der Gottesmutterwürde stehend und für Maria aus dieser folgend dargestellt wurde. Sind solche scheinbaren Widersprüche zu vereinbaren ? Wie verhalten sich Begnadigung und Gottesmutterschaft ?

Wir werden in einem ersten Abschnitt kurz drei Typen heutiger mariologischer Grundprinzipien anführen, diesen sodann die Ergebnisse unserer patristischen Untersuchung gegenüberstellen, um drittens im Hauptabschnitt das eigentliche theologische Werk zu versuchen.

## I. Die neueren Positionen zum mariologischen Fundamentalprinzip

Wir greifen, um uns kurz zu fassen, bloß drei charakteristische Autoren heraus : SCHEEBEN-FECKES, ROSCHINI und SEMMELROTH.

1. SCHEEBENS Mariologie bedarf keiner weiteren Empfehlung. C. FECKES hat die Gedanken dieses Meisters verarbeitet in einem Beitrag über « Das Fundamentalprinzip der Mariologie » [1]. Nach SCHEEBEN bildet bekanntlich die Gottesmutterschaft, von ihm Marias Personalcharakter genannt, « den Haupt-, Grund- und Zentralvorzug, an welchen die übrigen Vorzüge als untergeordnete, abgeleitete Attribute, wie die Akzidentien eines Wesens an dessen Wesensform, sich anschließen, von welchem dieselben getragen und beseelt werden und mithin ihr eigentümliches Gepräge erlangen » (Dogm. 3, S. 489). Was aber diesen Personalcharakter konstituiert, das ist eine übernatürliche Vereinigung Marias mit dem Logos, die im strengsten Sinn als matrimonium divinum

[1] In : Scientia sacra. Theologische Festgabe ... an Kardinal Schulte ..., Köln-Düsseldorf 1935, S. 252-276.

zu bezeichnen ist. Deshalb ist Marias Mutterschaft, ihr Grundvorzug, die *bräutliche Gottesmutterschaft* (ebd. S. 490-491).

Diesen Gedanken entwickelt FECKES, indem er zeigt, wie nach der Tradition Fundament und Prinzip der Mariologie auf alle Fälle die göttliche Mutterschaft sein muß, wie diese für sich allein genommen aber nicht genügen würde. Selbst die « adäquate Mutterschaft » wäre noch kein hinreichender Grund für die wesentliche « Gehilfinnenrolle » Marias. Nimmt man darum den Titel der « Neuen Eva » zum Prinzip (wie BILLOT, DERCKX), so wird wiederum der Weg zur Mutterschaft unsicher. So ergebe sich als einzige und vereinigende Lösung die bräutliche Gottesmutterschaft, in der es sich erweist, daß « die beiden anscheinend disparaten Ideen in Maria aus innerer Zusammengehörigkeit zu einer göttlichen Idee verbunden sind » (Fundamentalprinzip ..., S. 268). Daß die bräutliche Gottesmutterschaft *eine* Idee sei, erklärt Feckes so: Maria ist Mutter, weil Braut, indem der erste Dienst der Gehilfin der Mutterdienst war, und Braut, weil Mutter, indem der Mutterdienst durch das Fiat einen bräutlichen Charakter trug (ebd. S. 269).

2. ROSCHINI [1] sucht nach ausführlicher Aufzählung der bisherigen Meinungen auch nach einer Lösung, welche die zwei Grundideen : Mutter und Gehilfin, in einem Grundprinzip vereinigt. Er fand diese Lösung ursprünglich in der « komplexen » Aussage : Maria est Mater Dei et socia mediatoris (Mariologia I, S. 336), zieht nun aber die auch formal einfache Formel vor : Maria est Mater universalis (ebd. S. 337), d. h. Mutter Gottes und Mutter der Menschen, wobei also in diesem zweiten Glied die Gehilfinnenschaft Marias beschlossen ist, und zwar in der Gestalt der Mutterschaft. Darum schließt ROSCHINI kurz und kategorisch : « Missio ergo Mariae est *maternitas* » (ebd. S. 337). Es ist nicht zu leugnen, daß diesem Prinzip die Kraft der Einheit eignet, indem *alles* auf die Muttersendung zurückgeführt wird, während bei SCHEEBEN-FECKES eben doch eine gedankliche Zweiheit bleibt.

3. O. SEMMELROTH [2] nun geht einen völlig neuen Weg, d. h. den ältesten Weg der Väter, und er scheint mit unserem Vorschlag identisch zu sein. Er legt zunächst dar, wie die wie auch immer spezifizierte Gottesmutterschaft stets noch ein Warum zuläßt, dessen Antwort innerhalb der Mariologie liegt. Als wirklich erstes Prinzip erscheint ihm das

[1] Mariologia, 4 vol. [2]Rom 1947-1948. Vol. I, S. 321-337.

[2] Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses, Würzburg 1950.

von der ältesten Tradition gelieferte : Marias Urbildlichkeit zur Kirche. Denn Maria ist für die Theologie insoweit interessant, als sie mit dem Heilsgeschehen in Verbindung steht. Das Heilsgeschehen, die Heilsökonomie aber « ist der ganze Christus, Christus mit seiner Kirche, die als Braut ihm gegenüberstehend sich sein Werk zu eigen macht und von ihm die Früchte dieses Werkes im Gnadenpleroma der Kirche empfängt und den einzelnen Gliedern vermittelt » (Urbild ..., S. 39). So ist die Urbildlichkeit zur Kirche das zentrale Geheimnis, weil hier Maria am nächsten beim Zentrum der Heilsökonomie steht.

Worin sieht SEMMELROTH die Urbildlichkeit Marias zur Kirche ? Darin, daß Maria die empfangende Rolle der ganzen Kirche im Erlösungswerk übernimmt, durch ihre *rezeptive Miterlösung*, und darin, daß sie *wie* die Kirche und *als* die Kirche die empfangene Gnadenfülle an alle Geschöpfe vermittelt, durch ihre *universale Gnadenmittlung*.

In Bezug auf die anderen Meinungen müssen wir sagen, daß Marias Gottesmutterschaft wirklich in diesem Prinzip beschlossen ist als das erste und entscheidende « Empfangen » im Namen der Kirche, und daß die Gehilfinnenschaft durch das Betonen der *rezeptiven* Rolle vielleicht erstmals (nach SCHEEBEN) in ihrem inneren Wesen richtig dargestellt ist [1]. Wir wollen aber die Beurteilung der obigen Meinungen erst am Schluß des zweiten Abschnittes vornehmen, wenn wir die Ergebnisse unserer patristischen Untersuchung dargelegt haben.

[1] Mit der Betonung von Marias *empfangender* Rolle als dem ersten Wesenselement ihrer Sendung ist aber das andere nicht ausgeschlossen, daß Maria sodann, eben wie die Kirche, in eine enge *Tat*gemeinschaft mit Christus tritt, alles nachvollzieht, was er tut, sein ganzes Werk sich aneignet. Die weibliche Stellung Marias und der Kirche Christus gegenüber ist ausgedrückt im Bild von Braut und Bräutigam, die gleichgerichtete, untergeordnete Mittätigkeit im Bild von Haupt und Leib. Und diese beiden Bilder sind aufeinander bezogen und hingeordnet nach der Formel des hl. Paulus : vir caput mulieris. Das heißt : Das Erste und Grundlegende ist das bräutlich-empfangende Gegenüberstehen. *Weil* aber in der bräutlichen Vereinigung Mann und Frau ein Fleisch werden, so ist zweitens die Braut auch Leib des Mannes, der das Haupt ist, und auf diesem Verhältnis gründet dann die Gleichgerichtetheit, die Identität.

Wenn man also Marias Gehilfinnenrolle darlegt, so wird man sich bewußt bleiben, daß sie erst Braut und dann Leib ist, und daß auch ihre Mithilfe immer und vor allem eine weibliche, bräutliche ist, und dann erst eine die Tätigkeit Christi gnadenhaft nachvollziehende. Es bleibt natürlich unbestritten, daß diese « Leib »-Rolle bei Maria wie bei der Kirche einen notwendigen Wesensbestandteil bildet, denn « wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch » (Joh. 20, 21). (Vgl. E-M, S. 187, 220-221, 222, 231-232.)

## II. Die Lehre der Väter über das mariologische Grundprinzip

Die nachfolgenden Ausführungen sind einfach die summarische Wiedergabe dessen, was in E-M in extenso festgestellt und belegt wurde.

1. Marias entscheidende Heilstat — darüber sind sich alle Väter einig — war ihre Christusmutterschaft. Was Maria aber dabei « tat », das war ihr Glaube und Gehorsam Gott gegenüber. Durch den Glauben *empfing* ihr jungfräulicher Schoß den Logos Gottes.

2. Das war eine Tat, die völlig in die Kirche hinein geöffnet war. Die mystischen Realisten (Irenäus, Hippolyt) sahen in der Geburt des Jesus von Nazareth die Wiedergeburt der ganzen erlösten Menschheit. So war der Schoß Marias bei dieser Geburt der Schoß der Kirche, der « die Völker » gebiert in der Taufe, « quae regenerat homines in Deum » (s. E-M, S. 67). Die Kirche war also von Anfang an als « Gottesmutter » ausgewiesen. Die beiden biblischen Wahrheiten, daß Eva in der Kirche erfüllt ist und daß Eva in Maria erfüllt ist, öffneten sodann den Weg, zuerst die Kirche, dann aber auch Maria nicht nur als Gottesmutter, sondern auch als Gottesbraut zu erkennen. Die Kirche war die Jungfrau, die vom Heiligen Geist empfing und so Gottesmutter wurde.

3. Was so zuerst von « der Kirche » ausgesagt ist, das wird schon von Hippolyt und dann vor allem von den Alexandrinern auf die einzelnen Menschen hin präzisiert. Im Herzen der Heiligen, der Glaubenden, wird Christus empfangen (durch das gläubige Hören des Wortes) und geboren (durch die Taufe, die Begnadigung). Die Christusgeburt im Herzen des Glaubenden und in der Kirche aber ist nichts anderes als der Vollzug des Erlösungswerkes, die Vergöttlichung, Gottvereinigung, Begnadigung der Menschheit in Christus, so wie Christi Menschennatur dem Logos vereinigt wurde.

4. Das entscheidende Geheimnis Marias und das Wesensgeheimnis der Kirche fallen also zusammen : es ist die bräutliche Gnadenvereinigung mit Gott, die zur Gottesmutterschaft führt. Dieses Geheimnis vollzog sich bei Maria und bei den Christen unter denselben Bedingungen : durch das glaubende Offensein gegenüber Gottes Wort. Und die Einheit gründet auf der realen Einheit Christi mit seinem geheimnisvollen Leib. Das Geheimnis der Gottesmutterschaft der Kirche ist also nicht irgend ein Sondergeheimnis, sondern es ist ganz einfach und allgemein das Geheimnis der Gnade, des menschlichen Heiles überhaupt.

Soweit die Ergebnisse aus E-M, die dort S. 217-229 zusammenfassend dargestellt und begründet sind. Daraus folgt nun dieses für die Frage des mariologischen Grundprinzips :

Marias Gottesmutterschaft und Gottesbrautschaft ist tatsächlich nicht das erste Aussagbare, sondern sie erweist sich als real identisch mit der Gottesmutterschaft und Gottesbrautschaft der Kirche. Sie ist deren vollkommene, allumfassende, absolute Verwirklichung. So kann denn als mariologisches Grundprinzip gelten : Maria ist (das Urbild der Kirche oder) die vollkommene Kirche. Es ist aber auch da noch zu bestimmen, unter welcher Hinsicht die Kirche verstanden ist, und die Antwort lautet : unter der allgemeinsten, wesentlichsten und ersten Hinsicht der bräutlichen Begnadigung, die von Ewigkeit her nur als Begnadigung in Christus gedacht war. Und so ergibt sich überraschenderweise ein mariologisches Grundprinzip, das wir zum ersten Mal aus Engels Mund vernommen haben : *MARIA ist die KECHARITOMENE, die Gnadenvolle, einfachhin.* Nun gibt es endgültig kein weiteres Zurückgreifen und Tiefergraben mehr, wir stehen am Grund und Anfang der ganzen Heilstheologie. Nun muß es so sein, daß alles, was wir von der Gnade und der Kirche wissen, in Maria seine vollkommene Form hat, und anderseits, daß alles, was wir von Maria wissen, in der Kirche, im Gnadenleben eine Entsprechung findet.

Was ist nun von hier aus zu den drei vorgenannten Meinungen zu sagen ?

Die Lösung SCHEEBEN-FECKES steht, wie man erkennt, durchaus im Richtigen. Diese bräutliche Vereinigung mit Christus *ist* tatsächlich Marias Grundgeheimnis. Wir werden aber noch auf SCHEEBEN zurückkommen müssen im nächsten Abschnitt.

ROSCHINIS frühere Lösung ist wohl eine Art Notbehelf. Die beiden Gedanken sind zwar vollkommen richtig, aber es fehlt ihnen der deutliche Zusammenhang sowohl unter sich als auch nach außen. Es hat das seinen charakteristischen Grund, den wir bald nennen werden. Die neue Lösung ROSCHINIS : Maria mater universalis, imponiert durch ihre Einheit, läßt aber umso mehr einen engen theologischen Zusammenhang vermissen.

SEMMELROTH endlich führt den Gedanken SCHEEBENS in richtiger Konsequenz auf die Kirche selber zurück (was übrigens SCHEEBEN auch schon getan hat). Seine Lösung steht der unseren am nächsten, und wir könnten uns restlos mit ihr identifizieren, hätte man nicht den Eindruck, daß er die Kirche nicht in ihrer bedingungslos letzten Wesenheit,

der Begnadigung, nimmt, sondern in ihrer Eigenschaft als Heils*mittlerin*. Und das wäre eben bereits wieder etwas Zweiterstes, das in der Tatsache der Begnadigung einbeschlossen ist, selber aber diese nicht formal einbeschließt. So hätte dann Maria als Urbild eine Sendung an der universalen Kirche, aber doch wieder nicht *die universale* Sendung, sondern eine einmalige Sonderaufgabe *in* der Kirche, nämlich, diese in ihrem Heilsmittlertum, in ihrer Rolle *zwischen* Gott und begnadetem Menschen, darzustellen.

Bei allen drei Lösungen kommt aber eine charakteristische Eigenschaft der heutigen Mariologie zum Ausdruck, am stärksten bei ROSCHINI, während SEMMELROTH sie bloß noch nicht ganz verlassen hat. Es ist das die Tendenz, Maria zu einem ganz selbständigen Faktor, einer ganz selbständigen Idee in der Heilslehre werden zu lassen. Die Heilslehre hätte dann ihre Pole Christus, Maria, Kirche, Gnade, sie wäre wesentlich christo-mariologisch, es würde innerlich und wesentlich der Heilstheologie etwas fehlen, wenn sie bloß von Christus, Kirche, Gnade, nicht aber von der persönlich-individuellen Miterlöserschaft, Gnadenmittlung Marias etwas sagte. Überflüssig zu bemerken, daß Maria hier wesentlich auf die Seite Christi gestellt wird, daß sie vor allem als (Mit-) Erlöserin, nicht als Erlöste gesehen wird. Diese Autonomisierung der Rolle Marias gestattet dann den Autoren (ROSCHINI ist nicht etwa der Einzige !), Marias Gottesmutter- und Gehilfinnenrolle als erstes, irreduktibles Prinzip aufzustellen ; denn Maria steht so in sich selber, einzig begründet im selbstherrlichen Ratschluß Gottes. Wird Maria gar als mater universalis begründet, so scheint damit auf jede theologische Rückendeckung Verzicht geleistet. Ist denn « Mutterschaft » ein theologischer Grundbegriff, daß man mit ihm Maria einen Platz anweisen könnte in der Theologie ? Vielmehr hätte er seine einzige Begründung und Anwendung in Maria selber. Mutterschaft könnte allerdings ein theologisch-metaphysischer Begriff sein (vgl. E-M, S. 221-223), aber so wird er hier nicht verstanden. Und wenn schließlich ROSCHINI als sekundäres mariologisches Prinzip das principium singularitatis seu transcendentiae einführt (Mariologia I, S. 339-351), so setzt er dieser Entwicklung die Krone auf.

Ist hier irgend etwas lehrhaft Falsches, etwas, das eine Zensur verdient ? Gewiß nicht. Wir stehen wohl einfach vor Spätfrüchten des Individualismus in der Theologie. Und der Individualismus hat ja zweifellos ein richtiges Anliegen. Nur glauben wir sagen zu müssen, daß diese Entwicklung in ihren Extremen nicht glücklich genannt werden

kann. Mehr noch. Wenn Maria wirklich diese individuell-unabhängige, autonome Rolle spielt in der Erlösungstheologie, dann bietet es eine ernste Schwierigkeit, daß sie in *dieser* Rolle verhältnismäßig so spät erkannt worden ist. Dann wäre das ein Lehrpunkt, der in der Schrift und in der ältesten Tradition nicht fehlen dürfte.

Wenn aber Maria nicht in diese Isolation entrückt wird, wenn sie im Gegenteil mitten in die Familie der exsules filii Evae hineingestellt wird, wenn sie einfach die vollkommene Kirche, die « Voll-der-Gnade » ist, dann mag es sein, daß der Blick des Theologen nicht auf ihrer Person ruhen bleibt, und doch geht der Theologie nichts Wesentliches ab ; denn wenn die Lehre von der Kirche und von der Gnade wohl begründet und ausgebaut ist, dann ist damit die beste Mariologie geschaffen. Dann, und nur dann, reichen die sparsamen Worte der Bibel und der ältesten Väter wohl aus, um eine reiche, herrliche Mariologie aufzuerbauen, besonders, da diese Worte ausnahmslos gerade auf diesen Weg weisen : Maria als die Kirche zu sehen. Dann entsteht jene unbeschreiblich reizvolle, herb-schöne und so fruchtbare Frühform der Mariologie, deren geschichtliches Alter nicht die innere Jugend berührt, und deren Neubelebung nicht als Historizismus und « Archäologismus », sondern als deren Gegenteil, als zeitlose Erneuung aus dem inneren Reichtum der Wahrheit verstanden sein möchte [1].

Maria ist also wohl durchaus singulär. Aber diese Singularität zum methodischen Prinzip zu erheben, scheint uns unglücklich. Denn Marias Singularität besteht darin, daß sie universal all das ist, was in der Kirche je und je *auch, aber nur teilhaft,* verwirklicht ist, bevor der jüngste Tag auch ihre Erlösung vollendet. Man müßte also Marias « universalitas singularissima » zum Prinzip erheben, sie würde zu einem Prinzip von unbegrenzter Fruchtbarkeit. Diese Frage leitet uns gerade über zum Problem des 3. Abschnitts.

[1] Wir dürfen und wollen nicht verschweigen, daß in dieser Hinsicht das Marienbüchlein des Lutheraners H. Asmussen (Maria, die Mutter Gottes, [2]Stuttgart 1951), geradezu eine Perle ist. Er betont besonders die Geschichtsgebundenheit des menschlichen Heils, die Menschheitsrolle, die Maria darin spielte und das dabei geoffenbarte notwendige Mit-Wirken des Menschen mit Gott. Das Büchlein sollte in diesen Prinzipien richtungweisend sein für alle Mariologen.

## III. Gnade und Gottesmutterschaft

Wenn nach dem oben Gesagten Maria und die Kirche in der Gottesmutterschaft sich gleich sind, und wenn das alles letztlich auf der Begnadigung ruht, diese selbst ist, dann drängt sich der Schluß auf: Marias physische Christusmutterschaft ist die unmittelbare Folge, vielleicht sogar eine Art Formaleffekt ihrer vollkommenen Begnadigung. Damit behaupten wir aber etwas, dem alle Theologen widersprechen, indem sie Marias Gnadenfülle stets als die erste notwendige Folge der vorausliegenden Erwählung zur Mutterschaft dartun, so wie Christi geschaffene Gnade die Folge der hypostatischen Vereinigung ist. Setzen wir uns zunächst mit dieser Meinung auseinander anhand der Ausführungen SCHEEBENS. Scheeben, der Nestor der neueren Mariologie im deutschen Sprachraum und darüber hinaus, darf gewiß als Vertreter für alle gelten, da ja kaum ein neuerer Autor seinen Einfluß wird leugnen können und wollen. — Und gerade in dieser Frage ist SCHEEBEN von einer befremdlichen Zweideutigkeit.

So stellt er zunächst fest (Dogm. 3, S. 82), daß nur Marias Muttertätigkeit « als Naturtätigkeit ... bis an die Gottheit selbst heranreicht, während jede andere Tätigkeit der Kreatur Gott gegenüber bloß als intentionelle Tätigkeit (durch Erkenntnis und Liebe) an die Gottheit heranreicht ». Marias Gottesmutterschaft wird als matrimonium divinum bestimmt, das ein Abbild der hypostatischen Union selber ist. Dann räumt der Autor ein: « In einem gewissen Sinne stellt freilich auch die bloße Gnadenunion mit Gott eine Vermählung mit Gott, und zwar eine der hypostatischen Union analoge Vermählung dar; wie aber dieselbe nicht durch die hypostatische Union vermittelt ist, so hat sie auch keineswegs die volle spezifische Kraft der Vermählung, sondern ihr gegenüber nur den Charakter eines einfachen freundschaftlichen Verhältnisses » (ebd. S. 85). Hiezu wäre zu sagen, daß diese relative Abschwächung des Gnadenverhältnisses kaum von der Schrift und den Vätern gestützt wird. Es folgen noch weitere Stellen, wo ausdrücklich die Mutterschaftsgnade Marias von der heiligmachenden Gnade unterschieden wird als höher, inniger mit Christus verbindend usw. (vgl. S. 86. 87. 92. 499. 500. 505). Damit vermischt kommt aber eine zweite Stellenreihe, wo die Einheit der Kirche und Marias oder ihre Gliedschaft im mystischen Leib festgestellt wird, wie S. 87. 92. 492. 503. 510-11. 514. Hier kann er z. B. S. 92 sagen: « Obgleich endlich die Union der Mutter

Gottes mit Gott als eine ganz eigenartige, wie von der bloßen Gnadenunion an sich, so auch von derjenigen Union verschieden ist, welche für die gesamte Menschheit aus der hypostatischen Union eines Gliedes ihres Geschlechtes mit dem Logos erwächst, resp. erwachsen soll : so ist sie doch zugleich für die letztere ebenso Vorbild wie Bindemittel ... Denn wie die ganze Menschheit in Maria und durch Maria Christum als ihre Frucht hervorbringt : so partizipiert dieselbe auch in Maria und durch Maria an derjenigen Union mit Gott, welche bei ihr durch die Vermählung mit Gott ... charakterisiert wird. » Besteht also wirklich dieses « obgleich ... » ? Es scheint, daß SCHEEBEN hier eng verwandte Dinge gewaltsam auseinanderhalten will, was ihm dann endgültig doch nicht gelingt. Hat er doch schon vorher (S. 87) Marias Rolle, die sie dank ihrem Personalcharakter im mystischen Leib spielt, auf das Herz hin bestimmt. Es macht also Marias Mutterschaftsgnade sie zum Glied des mystischen Leibes. Und was macht die andern Glieder dazu ? (Derselbe Gedankengang kehrt wieder S. 492.) Wäre vielleicht der Personalcharakter Marias mit dem Taufcharakter zu vergleichen ? SCHEEBEN sieht darin bloß eine unzureichende Analogie (S. 500). Warum ? Denken wir an die Einheit von Marias Gebären und dem Taufen der Kirche ! Auch heiligende Kraft erkennt SCHEEBEN der Mutterschaftsgnade zu und nennt sie Wurzel und *Seele* der habituellen Gnade (S. 499). In der Einheit der Kirche mit dem Heiligen Geist sieht er auch einen besonderen Beweis ihrer Einheit mit Maria, da deren Personalcharakter sie ebenso in innigste Einheit mit dem Heiligen Geist bringt (S. 503). Wiederum : was macht die Kirche zum Organ des Heiligen Geistes, wenn nicht die Gnade, die vom einwohnenden Heiligen Geist strahlt wie die Helligkeit von der Leuchte ?

Dann wiederum erscheint Maria als die höchste Blüte der Menschheit, als deren Organ in der « Eingehung der mystischen Vermählung mit dem Logos, welche in ihr und durch sie geschlossen wird » ; und so könne Maria sogar relativ als mystisches Haupt der (bräutlichen) Menschheit bezeichnet werden (S. 510-511).

Wir glauben folgendes feststellen zu können : Während SCHEEBEN bemüht war, die spezifische Verschiedenheit von Marias Mutterschaftsgnade und der heiligmachenden Gnade festzuhalten, drängten sich ihm doch soviele Ähnlichkeiten und Zusammenhänge auf, daß seine Äußerungen uneinheitlich, ungereimt, wenn nicht bisweilen nahezu widersprüchlich wurden [1].

[1] Vielleicht hat das auch einen methodischen Grund. SCHEEBEN bestrebt

Jedenfalls ermuntern uns die mannigfachen Ansätze bei SCHEEBEN selber, im folgenden eine vereinigende Lösung zu suchen. Besonders jetzt möchten wir erneut den Versuchscharakter dieser Ausführungen betonen [1].

Es gibt den einen Heilsplan Gottes : im Sohn sich die Menschennatur zu vereinen und durch eine geheimnisvolle *Teilnahme* der Menschen an dieser Vereinigung die Menschheit zu vergöttlichen, sodaß für die ganze Menschheit « Heil » bedeutet : übernatürlich-physische Teilnahme an der Inkarnation, an Christus. Diese Teilnahme vollzieht sich 1. mit freier Entscheidung des Menschen, 2. in weiblich-empfangender Hingabe des Menschen an Gott, 3. auf Grund des Glaubens im Sakrament der Taufe. Weil der Mensch durch diese weiblich-empfangenden Akte die Geburt eines Gliedes Christi ermöglicht und vollzieht, wird er von den Vätern mit Recht eine Mutter Christi genannt. Durch genau dieselben Akte nun hat Maria den natürlich-physischen Leib Christi empfangen und geboren. Deshalb wird ihre Tat von den Vätern der Glaubenstat jedes Christen gleichgesetzt, wie auch die Geburt des natürlichen Leibes Christi gleichgesetzt ist der Geburt des mystischen Christus durch die Kirche, die Christen.

Beim Christen ist es in Verbindung mit dem Taufcharakter die heiligmachende Gnade, die ihn zugleich zum Glied Christi und zur Mutter Christi macht. Hat in Maria auch die heiligmachende Gnade die Gottesmutterschaft bewirkt ? Antworten wir nach dem Obigen hypothetisch einmal mit Ja. Dann erhebt sich sofort die Frage : Ist also Marias Gottesmutterwürde, bewirkt durch die heiligmachende Gnade, nur gradmäßig, nicht artverschieden von der Würde jedes Christen ? Müßte dann ein Christ mit hypothetisch « gleich viel » Gnade wie Maria auch notwendig Mutter Gottes werden ?

sich, das bildliche Denken der Väter und das begriffliche Denken der Scholastik in *eine* Form zu gießen, und das will offenbar nicht gelingen. Daher dann die Unstimmigkeiten. Ganz deutlich sind ja seine Gnadendistinktionen scholastisch, die Vermählungs-, Vertretungsideen usw. aber typisch patristisch. Diese *beiden* Denkformen haben ihre volle Berechtigung in der Theologie, und je nach dem Gegenstand soll die eine oder die andere gewählt werden. Uns will scheinen, auf unserem Gebiet hier führe das bildliche Denken weiter, tiefer.

[1] Wir bestreben uns, wie schon immer deutlich wurde, den Blick möglichst auf Zusammenhang, Verbindung und Einheit der Dinge und Wahrheiten zu richten, ohne zu vergessen, wann sie nach streng philosophischen Kategorien zu unterscheiden sind.

Wir stellen die Gegenfrage : darf man die Gnade so rein quantitativ betrachten ? Wir möchten an der Gnade ein doppeltes Element unterscheiden. In ihrem formalen Element bezeichnen wir sie als gratum faciens, und als solche ist sie bei allen Christen — hypothetisch auch bei Maria — qualitativ gleich. In ihrem materialen Element aber könnte man sie als Christo conformans bezeichnen, d. h. sie macht uns (stets mitgesetzt der Charakter) zu Gliedern Christi, und das bedeutet sofort qualitative Verschiedenheit der Glieder, der Berufung, ohne daß wir aber berechtigt sein dürften, daraus eine schlechthin spezifische Verschiedenheit in der Gnade oder im Charakter der einzelnen Christen anzunehmen. Der qualitative Unterschied des materialen kann wohl einen quantitativen des formalen Elements bedingen, so wie im Leib das Auge « mehr Ehre » hat als der Fuß. Aber formal ist in erster Linie auf den qualitativen Unterschied zu achten. So können wir auf obige Fragen antworten : Marias Gnadenberufung, Gliedberufung, *ist* eine solche, aber einmalig und unwiederholbar, es ist die höchste mögliche Berufung im Leibe Christi. Dem entspricht auch das höchste Maß der Gottgefälligkeit. Man kann darum nicht davon reden, daß ein anderer Christ, der eine andere Gliedberufung empfängt, « gleich viel » Gnade erlangen könnte. Im formalen Element ist der Unterschied wohl nur gradmäßig, « quantitativ », er beruht aber auf der qualitativen Verschiedenheit des materialen Elements (dessen eine species aber bleibt : Glied am Leibe Christi).

Maria nun hat — so geht die Hypothese weiter — die vollkommene, universale Gnade der Anteilnahme an der Inkarnation empfangen, und das bedeutet für das « Wie » der Gliedschaft : die Mutterschaft über den ganzen, natürlich-physischen Leib Christi. Daß das die vollkommenste Anteilnahme an der Inkarnation ist, leuchtet ein, daß es aber eine « Kirchengnade » ist, muß ebenso festgehalten werden, wenn nicht die geheimnisvolle Homogeneität von Christi physischem und mystischem Leib und somit der *Sinn der Inkarnation* gefährdet werden soll [1]. Weil Gnade stets wesentlich « Gottesmutterschaft » besagt, so ist *diese* Gnade die schlechthin vollkommene, die schlechthin vollkommene Teilnahme der Menschheit an der Inkarnation. Das Heil der Menschheit, die Teil-

[1] Das ist gesagt im Geist der alten Väter, wonach die göttlich-menschliche Vermählung der Focus allen Erlösungsgeschehens ist, nicht im Geist der späteren (anselmianischen) Lösung, nach der die Inkarnation einfach die Vorbedingung der allein wesentlichen Satisfaktion ist.

nahme an der Inkarnation, ist also von innen heraus und « notwendig » auf die physische Gottesmutterschaft gerichtet, und diese hat sich in Maria erfüllt [1]. Ist nun also Marias Mutterschaftsgnade gleich oder verschieden zur mütterlichen Gnade jedes Christen ? Wir können die Frage noch zuspitzen : hat Maria nebst dieser Gnade zur physischen Mutterschaft noch andere Gnade gehabt, die sie wie jeden Christen zur mystischen Gottesmutter machte, oder ist eben gerade die physische ihre mystische Gottesmutterschaft ? Eines müssen wir mit der ältesten Tradition festhalten : Marias Mutterschaftsgnade ist die Spitze aller Kirchengnade, ist homogen zu aller anderen Gnade. Den Unterschied, der sie eben doch innerhalb dieser Marken zu einer wesentlich singulären Gnade macht, möchten wir darin erblicken, daß Marias Gnade die *vollkommene* Gnade ist, während alle andern Gnaden in der Kirche bloß Teilgnaden sind, secundum mensuram donationis Christi [2]. Und zwischen dem Vollkommenen und dem Unvollkommenen besteht ein Unterschied, den man nicht bloß gradmäßig nennen kann, obwohl er innerhalb desselben Wesens bleibt. Dem, der auf dem Gipfel des Berges steht, ist jener näher, der bloß einige Schritte darunter seinen Platz hat, als jener, der am Fuße weilt. Und doch ist keiner dem gleich, der droben steht, während der zweitoberste und der unterste darin sich gleichen, daß sie wohl unterwegs, aber nicht auf dem Gipfel sind. So steht Maria auf dem Gipfel des menschlichen Heils, und kein Individuum kommt ihr darin gleich, noch kann es ihr gleichkommen. Diese Unterscheidung möchte uns genügen, daß Marias Einzigartigkeit gewahrt wird, ohne daß sie, *unser* Leben, *unsere* Wonne, *unsere* Hoffnung, uns in ferne Stratosphären entrissen wird [3]. Der Sache nach sind wir ja einig mit SCHEEBEN u. a., daß Maria die allerhöchste, vollkommenste Anteilnahme an Christus empfangen hat. Nur verteidigen wir dazu,

[1] Wir befinden uns mit dieser Meinung, daß nämlich das geistige Moment der Gottesmutterschaft das erste war und dem leiblichen Moment rief, auf dem andern Extrem zur Meinung jener (protestantischen) Theologen, die in Marias Mutterschaft *nur* das leibliche Moment anerkennen. Dazwischen liegt die Meinung, daß die leibliche Verbindung zum Logos notwendig der geistigen gerufen habe : die « adäquate Gottesmutterschaft ».

[2] Vgl. THOMAS, Com. in Col. 1, lect. 6 : « ... quilibet vero sanctus exhibet aliqua merita secundum mensuram suam. »

[3] Allzu schematisch-schulhafte Unterscheidungen möchten wir bewußt vermeiden (vgl. Anm. 1 auf S. 395). Nicht daß wir ihre analoge innere Berechtigung leugneten, geht es doch um metaphysische Realitäten. Nur ist zu prüfen, ob solche innerlich an sich richtige Klassierungen in jedem Fall « interessant » sind, d. h. ob sie uns in diesem Fall das Heilswirken Gottes tiefer verstehen lassen.

daß sie trotzdem nicht einen « ordo a se » bildet, sondern die Glorie unseres Ordo ist.

Und doch erhebt sich der schulmäßige Einwand : Durch die Gottesmutterschaft ist Maria in eine Verbindung zum Logos gekommen, die an Würde himmelweit den ordo naturae, gratiae et gloriae übersteigt und nur von der unio hypostatica selbst übertroffen wird. Darauf ist eine doppelte Antwort zu geben : Erstens wissen wir, daß nicht die rein physiologische Beziehung zu Christus es war, die Maria formal heiligte, sondern die der leiblichen Innigkeit entsprechende geistige Beziehung, der Personalcharakter. Und diese wird von Augustinus mit allen Vätern der Gnadenbeziehung gleichgesetzt, wenn er in eben dieser Frage sagt : « Beatior ergo Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi » (vgl. E-M, S. 199 ff.). Und schließlich sagt dasselbe der Herr : « Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder ? Der den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter » (Mt. 12, 49-50). Was also Marias Gottesmutterwürde ausmacht, ist das, worin ihr auch alle Christen ähnlich werden können. Wobei feststeht, daß ihr Gnadenstand nicht nur « höher als alle andern » ist, sondern der höchste im absoluten Sinn, und darum nicht einfach durch Addition erreichbar.

Zweitens aber können wir die Frage stellen : Ist der ordo hypostaticus wirklich so ganz ohne Vergleich zum ordo gratiae ? Ist er nicht dessen Grund, Exemplarursache und Krone ? Lebt nicht der ordo gratiae wesentlich und ausschließlich aus dem ordo hypostaticus, so, daß man von einer relatio transcendentalis zwischen beiden sprechen muß ? Wiederum : gewiß übersteigt Marias Vereinigung mit Christus alles, was den übrigen Christen gegeben ist, aber nicht so, daß Maria uns darob entrückt und entrissen wird. Wenn man hier wieder zwei Gnadenordnungen aufstellen wollte : die Ordnung Marias und die Ordnung der Menschen, so hätte man dafür nicht einen Anhaltspunkt in der alten Tradition — wohl aber die festesten für das Gegenteil : Maria ist unser ! Und übrigens : in welcher Beziehung zum ordo hypostaticus steht der Christ, der Fleisch und Blut des Gottmenschen genießt ? Allein schon dieses Mysterium stellt alle geometrisch gezogenen Scheidelinien in Frage (vgl. E-M, S. 155-156).

So erweist sich unsere Hypothese als tragfähig, gestützt von der ältesten Tradition :

Gott hat nur einen Heilsplan, nur einen ordo gratiae gesetzt. Dieser ist wesentlich (vgl. E-M, S. 221-223) auf die Gottesmutterschaft hin-

gerichtet. Sie erfüllt sich dort, wo die Gnade vollkommen ist, in Maria. Gottesmutter heißt also einfach: Kecharitomene, vollkommen Begnadigte. So steht Maria in ein und derselben Gnadenordnung wie wir, sie ist unsere Schwester, so wie die erste Eva in ein und derselben Naturordnung stand wie wir, und als Mutter aller Lebendigen doch nicht einen ordo a se bildete. Und doch macht die vollkommene Begnadigung Maria zum unerreichbaren, nicht bloß stufenmäßig verschiedenen Idealbild für uns. Die Idee « vollkommen Begnadigte » steht also am Grund des Mariendaseins. Die Gottesmutterschaft aber ist die innere Frucht, der Formaleffekt, die Gestalt dieser Gnade, wie die Gestalt jeder Gnade auch bräutlich ist, sodaß die *bräutliche Gottesmutterschaft* das erste Bild ist, das sich vom Grund der Gnade abhebt, nicht sosehr als ihr Effekt, sondern als ihre « species », ihr « eidos ».

Dieselbe Gnade, die beim Christen, als teilhafte, zur mystischen Gottesmutterschaft wird, sie wird bei Maria, als vollkommene, universale, zur physischen Gottesmutterschaft, in der alle teilhafte der Christen beschlossen ist. Es wäre also nicht sinnvoll, bei Maria noch eine « mystische Gottesmutterschaft » anzunehmen, die real verschieden wäre von der physischen — ein Kerzenlicht neben der Sonne. Damit ist nicht etwa Marias geistige Mutterschaft über den mystischen Leib geleugnet. Aber weil wir ja nicht Glieder Christi sind zu Christus hinzu oder neben oder außer ihm, sondern nur *in Christus*, so ist eben mit der Mutterschaft über Christus schon die Mutterschaft über die ganze Kirche mitgesetzt, und zwar *direkt*, was wir ausdrücklich betonen [1].

Wenn Maria und die Menschheit einander so näherrücken, so geschieht es in keiner Weise durch eine Abwertung des Standes Marias,

[1] Die Väter reden zwar von der mystischen Mutterschaft Marias (vgl. z. B. E-M, S. 197 ff.), grenzen sie aber ab gegen die rein physiologisch verstandene Christusmutterschaft. Und hier muß uns eine terminologische Unterscheidung vor einem Mißverständnis bewahren: Die Väter reden nur von zwei Extremen: 1. von der rein physiologisch verstandenen Mutterschaft, aber in Ausdrücken, die für uns auch die « adäquate Mutterschaft » bedeuteten. 2. Die Mutterschafts*gnade* Marias identifizieren sie mit der heiligmachenden Gnade aller Christen und reden von dieser auch, um jene zu bezeichnen. So könnte nach der heutigen Terminologie der Eindruck entstehen, sie verkleinerten die adäquate Gottesmutterschaft und stellten die « gewöhnliche » Gnade höher. Das wäre ein völliges Mißverständnis; sie verkleinern vielmehr die physiologische Mutterschaft und *erheben* die « adäquate Mutterschaft », den « Personalcharakter » oder wie man will, setzen aber allerdings die « gewöhnliche » Christengnade dieser ähnlich, identifizieren also die mystische Gottesmutterschaft der Christen mit dem geistigen Moment der physischen Gottesmutterschaft Marias.

wohl aber vielleicht durch eine Neuwertung des Gnadenstandes der Christen : unser aller Gnadenstand ist so, daß seine vollkommene Verwirklichung « Maria » besagt [1].

* * *

So wäre Maria zu erkennen, Mariologie aufzubauen :

Die Heilstheologie steht auf zwei Pfeilern : der Theologie vom menschgewordenen Wort, und von der Teilnahme an ihm, der Kirche. Dort, wo die Natur, die Gestalt und das Maß dieser Teilnahme darzulegen ist, dort muß die Rede auf Maria kommen. Denn sie und so ist die vollkommene Kirche, die ganze Kirche, die Höchstteilnehmende an der gottmenschlichen Vermählung — KECHARITOMENE.

Mariologie ist also nicht in dem Sinn ein selbständiger Traktat, daß sich paritätisch aus Christologie, Mariologie und Ekklesiologie erst die Soteriologie integrierte.

Sie ist aber auch nicht eine « Appendix » zur Christologie, wo bei Gelegenheit der Geburt Christi die ein wenig herrenlos verstreuten Wahrheiten über Maria untergebracht werden.

Sondern Mariologie ist die von Gott gesetzte, konkrete Illustration und zugleich einzige Vollkommenheit, also wesenhafte Krone und Vollendung des Traktats über das Empfangen von Gottes Heil durch die Menschheit, die in Maria sich selig preisen darf durch alle Geschlechter.

[1] Die obige Unterscheidung des formalen und materialen Elements vorausgesetzt ist hier zu sagen : Jeder Christ kann die formale Vollkommenheit seiner material *so* bestimmten Gnade erreichen, d. h. innerhalb seiner Gliedsendung die höchst mögliche Gottesliebe. Aber die materiale Vollkommenheit ist nur Maria gegeben, und zu ihr gehört eine formale Vollkommenheit, vor der die aller andern Glieder verblaßt.

## Anhang

Für Freunde von Schemata kann das Mariengeheimnis wie folgt auf Grund der Gnadenfülle dargestellt werden :

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| effectus gratiae perfectae in Maria | ut gratum facientis | in initio : | | *Conceptio immaculata* | (1) |
| | | in via : | | *Impeccabilitas moralis* | (2) |
| | | in termino : | | *Resurrectio corporis* | (3) |
| | ut constituentis relationem ad Christum | in se | relationem sponsalem : | *Virginitas perpetua* | (4) |
| | | | relationem maternam : | *Maternitas divina physica* | (5) |
| | | redemptorem | ut in homine redimendo : | *Corredemptio receptiva universalis* | (6) |
| | | | ut in membro redemptoris : | *Mediatio universalis gratiarum* | (7) |

*Erklärung :*

I. Unterscheidung des formalen und des materialen Elements : Gottgefälligkeit und Christusgliedschaft.

A. Die vollkommene Gottgefälligkeit hat ihre drei spezifischen Wirkungen in Anfang, Weg und Ende des irdischen Daseins (1, 2, 3)

B. Die vollkommene Christusgliedschaft besagt

1. in Bezug auf Christus den Gottmenschen
   *a*) vollkommene Brautschaft (4)
   *b*) vollkommene Mutterschaft (5)
2. in Bezug auf das Erlösungswerk
   *a*) das vollkommene Erlöstsein : Empfang der Erlösung (6)
   *b*) das untergeordnete Mitwirken : Weitergabe der Erlösung (7)