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: 3 (1956)

Artikel: Ecclesia-Maria, die Einheit Marias und der Kirche

Autor: Köster, Heinrich M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761439

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: 06.07.2025

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

Ecclesia - Maria, die Einheit Marias und der Kirche

Von Heinrich M. Köster S. A. C.

Unter diesem Titel erschien kürzlich die bekannte Arbeit von A. Müller in zweiter Auflage [1]. Sie stellt einen fast unveränderten Neudruck der ersten dar. Nur einige Stellen weisen (durchweg in der Form von Einfügungen, die auf kritische Einwände antworten) leichte Veränderungen auf : so die Einleitung (8-10), so der Abschnitt über Irenäus (73-74), so das Schlußkapitel (217, 222-224, 227, 229, 230-231). Die Arbeit will « den Vätern nach[. .]gehen ... und alles sichtend und ordnend zusammentragen, was sie über die Kirche oder Maria Dienliches gesagt haben » (8). Sie sieht dabei « die Auswertung für die heutige Theologie als das wichtigste Ziel » an (217). Darum schließt sie nicht ohne einen « Ausblick auf den theologischen Gehalt des Problems und auf die Fragen, die es unserem heutigen Denken stellt » (217). Sie hat so nichts Geringeres vor, als « das gefundene Ergebnis ... in Treue zu den Ideen der Väter gedanklich abzurunden und durchzugestalten ... und ihm damit den Weg in die heutige Theologie zu ebnen » (8).

Der erste und elementarste Arbeitsgang galt der *Erhebung* der Vätertexte (bis 431). Sein Ergebnis wurde von der Kritik so gut wie einhellig als endgültig anerkannt. Die Äußerungen der Väter bis zu diesem Zeitpunkt sind hier in der Tat in gedanklicher, wenn nicht gar in materieller Vollständigkeit verfügbar, so daß die « sehr schöne Arbeit » mit « ihrer ausgezeichneten Zusammenfassung » ebenso nützlich für « Ekklesiologen, wie für Mariologen » ist [2]. Daß eine Klarheit über den Verfasser (und damit über die genaue Datierung) des Diognetbriefes für die Frage etwas bedeutet hätte, ist wahr, aber für den Gesamtertrag dieses Teiles schwerlich von entscheidendem Gewicht.

Doch wie steht es um die zweite, schwerere Aufgabe dieses Unternehmens, um die *Deutung* des so gewonnenen Materials ? Hier beginnt die Scheidung der Geister. Die Interpretation z. B. des Irenäus scheint J. Huhn [3] « scharfsinnig », H. Lennerz [4] dagegen ganz unverständlich zu sein. Dennoch darf man, aufs ganze gesehen, mit gutem Gewissen sagen, daß selbst da, wo bei einzelnen Texten eine andere Meinung offen bleibt, die Deutung des Verfassers « immer besonnen und wohlbedacht » ist [5]. Speziell seine nun etwas verdeutlichte Interpretation (73-74) der schwierigen Irenäustexte Adv.Haer. 4, 33, 4 und 4, 33, 11 halten wir so für ausgewogen. Nicht nur

[1] Alois Müller, Ecclesia - Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2., überarbeitete Aufl. (Paradosis V.) — Universitätsverlag, Freiburg/Schw. 1955. xvii-249 S.

[2] Y. M. J. Congar, Marie et l'Eglise dans la pensée patristique. RSPT 38 (1954) 4 u. 5.

[3] Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius, Würzburg (1954) 144.

[4] Greg 34 (1953) 536.

[5] H. Rahner, ZKT 74 (1952) 249.

das dabei angewandte allgemeine Prinzip der Ineinanderschau [« Überblendung »], sondern auch die dabei angenommene Verschmelzung konkret eines ekklesiologischen und mariologischen Sachverhaltes scheinen uns Seitenstücke zu haben in Jo. 1, 11-14 und Apc. 12.

Das gegen die Väterinterpretation Dr. Müllers geäußerte Bedenken richtete sich nun gar nicht so sehr gegen die Deutung einzelner Texte. Die sei in der Tat « mit großer Sorgfalt und mit einer manchmal geradezu raffinierten Erklärung » durchgeführt worden (Congar 4). Aber nicht ganz befriedigend sei das vom Verfasser aus allem erhobene Gesamtbild. Seine Untersuchung habe die letztmögliche « Schärfegrenze » [« les limites de la sublimité »] nicht erreicht und so noch manches zu entdecken übrig gelassen (Congar 4). Dr. Müller habe, bei allem Willen zu geschichtlicher Treue, nicht ganz mit der weitverbreiteten Gewohnheit gebrochen, Vätertexte mit modernen Augen und Kategorien zu lesen (Congar 6 ; vgl. auch 13). Es könne sich aber nicht darum handeln, die Gedanken der Väter einzeln für sich zu nehmen — so ließe sich mit gutem Gewissen die ganze moderne Mariologie bei ihnen finden —, man müsse sie auch in dem dort herrschenden Gesamtgefüge belassen. Nur so bekäme man das spezifische patristisch-theologische Weltbild zu Gesicht (Congar 10 ; vgl. auch 5). Deshalb lohne sich der Versuch, auf der Grundlage der entscheidenden Ergebnisse Dr. Müllers herauszuarbeiten, was genau « Sinn und Tragweite » des vorgelegten Materials sei (Congar 5-6). Dann aber stelle sich u. a. heraus : 1. daß die Perspektive der Väter gar nicht mariologisch, gar nicht einmal christologisch, sondern ekklesiologisch (weil universal-heilsökonomisch) sei (Congar 8, 10-11) ; 2. daß darum das, was die Väter über Maria und Kirche dachten, nicht getreu in Erscheinung trete, wenn nicht die eine wie die andere vom Hintergrund des sie beide (als verschiedene Phasen) übergreifenden Großplanes her gedeutet würde (Congar 10) ; 3. daß dieser alles durchwaltende Großplan nichts geringeres sei als « das Geheimnis der Einigung der Menschheit mit Gott » (Congar 19-20) ; 4. daß hierbei (was für das Verständnis der Typologie entscheidend sei) die ganze Vorgeschichte und so auch Maria auf die Kirche als die Endwirklichkeit bezogen werden müsse (Congar 12).

Man wird, so scheint uns, zugeben müssen, daß die geschichtliche Herausarbeitung der allgemeinen Fluchtlinien des patristischen Denkens bei Congar einige Grade intensiver ausgefallen ist als bei Müller. Seine Hinweise sind wertvolle Ergänzungen. Sie machen den Rahmen sichtbar, in dem die patristischen Gedanken zu *Ecclesia - Maria* ihr ursprüngliches Relief erhalten. Vielleicht hat sich Dr. Müller aber auch schon die Aufgabe anders und enger gestellt. Er hat die beiden Glieder seines Themas *Ecclesia - Maria* nicht jeweils in ihrer ganzen Ausdehnung und Weite, sondern nur in ihrer beiderseitigen Verbindung zu sehen beabsichtigt. So könnte man es erklären, daß er die (von Congar 21-22 erwähnte) cyprianische und augustinische Typologie *Petrus - Ecclesia* gar nicht beachtet, und daß er die Typologie anderer heilsgeschichtlicher Frauengestalten zwar durchweg erwähnt, aber dann nicht weiter auswertet (weil sie sein so eingegrenztes Thema nicht berühren). Überdies ist selbst nach Congar (27) Maria das Widerspiel Evas (Nova Eva) und Typ der Kirche « nach einem viel entscheidenderen und

tieferen Aspekt als [etwa] die [von den Vätern sonst noch in diesem Zusammenhang herangezogenen] heiligen Frauen vom Ostermorgen ».

Doch scheint uns Dr. Müller mit den Ergebnissen der (immer interessanten und reich belegten) Überlegungen Congars mehr in Übereinstimmung, als es zunächst scheint. Auch Dr. Müller erhebt für die Mariologie die Forderung, « den inneren Zusammenhang mit dem Gesamtorganismus der Theologie zu wahren » (4). Auch er geht dabei — entgegen der Tendenz, Maria zu individualisieren und zu isolieren, wenngleich in der ersten Auflage noch nicht mit dem Nachdruck wie Congar — davon aus, daß « beiden [Maria und Kirche] eine einzige Idee » zugrundeliegt (7), eben die Grundidee der Heilsgeschichte : « die göttlich-menschliche Vermählung » (1. Aufl. 217, 2. Aufl. 220), wofür Congar übrigens auch in Deutschland nachdrückliche Verfechter vorfindet, etwa (um nur einen zu nennen) O. SEMMELROTH [6]. Mit der von Congar (27) ganz zu Recht so eingeschärften patristischen Idee, daß Maria « einen Platz ausfüllt ... in einem [übergreifenden] Ganzen, aus dem es Willkür wäre, sie herauszunehmen », wird da voller Ernst gemacht.

Doch geht das, was hier zu sagen wäre, bereits über die einfache Sinnerschließung und Auslegung der patristischen Äußerungen hinaus ; es läßt sich besser im Zusammenhang mit dem dritten Anliegen Dr. Müllers besprechen : der (systematischen) *Auswertung* des so gesammelten und analysierten Materials. Daß Dr. Müller, nachdem er als Geschichtler den Ertrag der Väter-Ideen gewissenhaft inventarisiert hatte (209-217), sich nun abschließend als Theologe nicht mit der Feststellung dessen begnügte, *was die Vorzeit über das umfragte Problem gedacht hat*, sondern unter Nutzung des dort Gelernten und unter Einbezug dessen, was die Kirche mittlerweile über Maria lehrt, jetzt auch wissen und sagen wollte, *wie sich* (nach dem Stande der Glaubenswissenschaft heute) *die Wirklichkeit verhält*, kann man ihm schwerlich als Mangel an Methode anrechnen. Denn was hinsichtlich Mariens nun als neue theologische Errungenschaft empfunden wird, nämlich, daß sie aus der Heilsgeschichte nicht zu isolieren ist, gilt doch wohl auch für die Väter. Sie sind in der durchgehenden Erkenntnis und Lehrentwicklung der Kirche eine Periode : eine dem Ursprung noch nahe, der späteren Differenzierung vorausliegende und darum ausgezeichnete Periode, aber auch eine manchmal noch unentfaltete. Wie sollte nicht auch diese Periode (wie alle Frühstadien), was sie an Ursprünglichkeit voraus hat, mit einem Ausstand an Ausgereiftheit bezahlen müssen ? Mit einem Ausstand also, den einzubringen gerade die Aufgabe der Späteren ist ? Wer also nichts weiter täte, als den Stand früheren Denkens in Erinnerung zu rufen, um dabei zu bleiben, würde keineswegs die Aufgabe eines heutigen Theologen erfüllen. « Die Kirche von heute kann nicht einfach und unbekümmert zu den jugendlichen Formen (alle 'forme primitive') der ,kleinen Schar' an ihrem Anfang zurückkehren. » [7] Nur dann wäre eine solche Rückkehr erlaubt, wenn man damit eine Fehlentwicklung rückgängig machte und gegen

[6] Urbild der Kirche, Würzburg (1950) 42-48.

[7] PIUS XII., Radiobotschaft an die Welt anläßlich seines 25jährigen Bischofsjubiläums. AAS 34 (1942) 158.

eine in Wirklichkeit bereits reife, endgültige Form des Gedankens eintauschte. Eben das aber wird man von unserem Problem nicht sagen können. Was z. B. die Mutterschaft der Kirche (und demgemäß die Möglichkeit eines Vergleichs mit Maria) bei den Vätern anbelangt, « muß man (wie Congar 34-35 selbst bemerkt) bekennen, daß sie sich sehr wenig erklären und die Idee dieser Mutterschaft nicht (in der Form) einer ekklesiologischen These entwickeln. Oft kommt man nicht über die Anspielung auf ein Schriftwort hinaus ». Übrigens ist die Idee *Ecclesia* (*Nova Eva*) — *Maria* bei den Vätern anerkannterweise ein (in der Schrift zwar grundgelegtes, aber doch eigentlich nicht selbst förmlich enthaltenes) Theologumenon. Als Theologen mithin sprechen hier die Väter, als Männer, die über die Offenbarung nachdenken. Über die Offenbarung nachzudenken ist aber, wie eine immerwährende Pflicht der Kirche, so auch ein immerwährendes Recht. Warum sollten wir heute um dieses Recht verkürzt und daran gehindert sein, zur Ausreifung dieses Theologumenons in die Arbeit der Väter einzutreten ?

Es fragt sich nun, ob Dr. Müller bei der Formulierung seiner Perspektive in die Arbeit der Väter (im Sinne einer organischen Entfaltung) wirklich eingetreten ist. Ist seine « persönliche theologische Synthese » nicht viel mehr von Scheeben als den Vätern inspiriert (Congar 6) ? « Vielleicht könnte sich die theologische Konstruktion Müllers als Entfaltung der Väter ausgeben, aber sie paßt, so wie sie ist, nicht in den Rahmen ihrer Texte » (Congar 34). Was ist denn die Grundidee der Synthese Müllers ? Kurz und frei formuliert diese : Der Heilsplan Gottes und der sich immer neu verwirklichende Grundvorgang der Heilsgeschichte ist die « Vereinigung von Gott und Mensch » (226). Der Sohn Gottes (Gott) nimmt darin Menschheit (Fleisch) an (227). Diese Vereinigung hat, bildlich gesprochen, ehelichen Charakter. « Gott [ist] tätig, und des Menschen Tätigkeit besteht im Erleiden, im Aufnehmen und Empfangen des göttlichen Siegels oder Samens, eben im Glauben » (227). Diese Ehe wiederum läuft auf eine Geburt, weil auf Gotteskindschaft hinaus : auf natürliche Gotteskindschaft, wenn die Vereinigung von Gottheit und Menschheit (oder die Annahme der Menschheit durch Gott) hypostatisch ist, auf Adoptivkindschaft, wenn die übernatürliche Annahme der Menschheit durch Gott (und dementsprechend die gottmenschliche Vereinigung) einen geringeren Grad hat. Die erste (hypostatische) Vereinigung vollzog sich in der Mutterschaft Mariens, deren Ergebnis (der physische) Christus war ; die zweite erfolgt in der Mutterschaft der (übrigen) Kirche, deren Ergebnis der mystische Christus ist. « Christusmutterschaft » also ist das konstitutive und einheitschaffende Merkmal für alle, die als « Braut » und « Kirche » dem Sohne Gottes (Gott) gegenüberstehen : für Maria und für die (übrige) Kirche.

Wie soll man die Einheit aus dieser Übereinstimmung zwischen Maria und Kirche nun nennen ? Dr. Müller nennt sie gelegentlich « Identität » (73, 238) oder spricht von « Identifizierung » (69, 75). Mit Recht kann man fragen, ob diese Kennzeichnung sowohl für die Interpretation des Irenäus als auch für die Sache selbst eindeutig und geeignet ist [8]. Was die Sache

[8] H. LENNERZ, Greg 34 (1953) 535-536. F. M. BRAZZALE, Marianum 15 (1953) 223.

angeht, besteht zwischen Maria und der Kirche zunächst weder (volle) numerische Identität noch (hinsichtlich der näheren Art der « Christusmutterschaft ») eine spezifische Identität ; denn hier trennt beide der Unterschied zwischen der hypostatischen Ordnung und der gott-menschlichen Vereinigung innerhalb der Kirche sonst. Aber es bleibt die Übereinstimmung beider in einem Dritten, das nach Art eines Genus beide übergreift, mithin eine generische (analoge) Identität : in beiden Fällen liegt « Empfängnis » und « Geburt », und beidemal im Ergebnis auch « Gotteskindschaft » vor. Das rechtfertigt auf dieser Ebene und unter diesem Gesichtspunkt, Maria und die übrigen Glieder der Kirche nebeneinander zu stellen. Aber das (und nur das) scheint Dr. Müller im Auge gehabt zu haben (z. B. 222-223 ; 228-229). So verstanden ist dann « Identifizierung » angängig. « Le groupe et la personne sont la même chose parce qu'ils réalisent une même destinée, ... une même idée formée dans la volonté de Dieu ... » (Congar 18).

Daß nach ihrer konkreten Eigenart (oder : spezifisch) betrachtet die Mutterschaft Mariens und die der Kirche als « toto coelo ... » und « essentialiter diversae » anzusprechen sind [9], leugnet Dr. Müller keineswegs (229), es ist ihm aber, wo es um die Verwandtschaft der beiden Größen *Ecclesia-Maria* geht, nicht im gleichen Maße thematisch. Wie sehr Dr. Müller den Unterschied anerkennt, wird daran offenbar, daß er den Typus-Begriff für Maria hinsichtlich der Kirche ablehnt (223) : der Typus sei « als Schatten des Zukünftigen » immer weniger als sein Korrelat [Ektypus, Antitypus], welches als das Eigentliche gemeint sei, während hier umgekehrt die Mutterschaft Mariens bzw. ihr Ergebnis : die hypostatische Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus die größere Wirklichkeitsdichte aufweise ; die Gottvereinigung der übrigen Kirche dagegen « fügt jener einen nichts hinzu, sondern ist gleichsam nur ihr Strahlenkranz oder ihre Widerspiegelung unter Verlust einer Dimension » (229). Nun braucht man die strenge philologisch-terminologische Voraussetzung Dr. Müllers hinsichtlich des Typus-Begriffes nicht zu teilen ; denn sowohl (nach Ausweis der Lexika) der Profangebrauch als auch der theologische Gebrauch dieses Begriffes bei den Vätern ging keineswegs so eindeutig vom Unvollkommen-Vorläufigen zum Vollkommen-Endgültigen, sondern konnte auch umgekehrte Richtung haben [10]. Immerhin verrät sein Standpunkt die nötige Blickschärfe für den hier vorliegenden Unterschied. Dieser Unterschied und Vorrang (Mariens vor der Kirche) scheint uns so richtig und wichtig, daß man, um ihn ernst zu nehmen, auch eine Abweichung von der Perspektive der frühen Patristik in Erwägung ziehen dürfte. Denn wenn es auch wahr ist, daß die Väter in Maria durchweg bloß « eine erste Enthüllung, eine erste Verwirklichung dessen [erblickten], was seit Urbeginn als die Endwirklichkeit beabsichtigt war, in der sich der Plan Gottes voll entschleiert und verwirklicht » : nämlich der Kirche (Congar 18) ; wenn ihnen demgemäß auch das Gesetz der Rezirkulation und die Idee der Neuen Eva kein eigentlich (oder exklusiv)

[9] H. Lennerz, Greg 35 (1954) 92-93.

[10] K. J. Woollcombe, Le sens de « type » chez les pères. La Vie Spirituelle, Supplément 4 (1951) 84-100, und Congar 18[33].

marianisches Thema war und ihnen als die wiedergutmachende « Frau » vielmehr die Kirche galt, Maria nur darin eingeordnet und mit anderen zusammen typisch für sie (Congar 27), — so ist für diese Perspektive der Väter offensichtlich das Gesetz der Masse und der Gedanke der allmenschheitlich-soteriologischen Zielsetzung (der Inkarnation) maßgebend gewesen. Der Vollkommenheit, dem Rang und der Bedeutung nach ist umgekehrt die hypostatische Union und demgemäß die Mutterschaft Mariens das « Eigentliche », die übrige Kirche aber die abgeblaßte Nachbildung. Maria ist darum, so angeschaut, die Neue Eva « de manière plus profonde et plus décisive » (Congar 27). Die neue Geburt, auf die es dem Heilsplan Gottes ankam, « vollzieht sich », wie Congar (19) sagt, « zuerst und auf eine entscheidende Weise in Maria ».

Aber ist die Gottesgeburt, wie sie sich in Maria vollendet, und die Gottesgeburt im Schoße der Kirche nicht doch eher entgegengesetzt [11] als ähnlich zu nennen ? Ja und Nein ! Wenn man die Mutterschaft der Kirche in der Einsenkung des Gottes-Wortes und in der Spendung der Sakramente in die Herzen der Gläubigen (durch die Priester) sich vollziehen läßt, dann freilich wären beide Mutterschaften sehr entgegengesetzt. Bei (dem Ergebnis) der Mutterschaft Mariens ist das Vorgegebene eine göttliche Hypostase, in die eine natürlich-menschliche Substanz hineingeboren wird. Bei (dem Ergebnis) der priesterlichen Mutterschaft der Kirche ist das Vorgegebene eine menschliche Hypostase, in die ein übernatürlich-göttliches Akzidenz (Gnade) hineingezeugt wird.

Oder anders : es würde (wie P. Lennerz richtig einwendet) die Kirche dem Gläubigen, dessen Menschlichkeit sie von andersher voraussetzt, etwas Göttliches (die Gnade) einsenken, während umgekehrt Maria für die gottmenschliche Struktur Christi gerade nur das menschliche Element beitrug. Geben wir auch zu, daß die Äußerungen der früheren Zeit, weil eine begriffsklare Bestimmung (und Unterscheidung) von *Mutterschaft* und *Vaterschaft* innerhalb der kirchlichen Funktionen noch nicht erarbeitet war, nicht selten in diese Richtung (einer im Priestertum kulminierenden Mutterschaft der Kirche) gehen. Hier gerade ist es, wo Müller in das Theologumenon der Väter eingreift, und wo in der Tat seine Konzeption « so wie sie ist, nicht in den Rahmen ihrer Texte paßt » (Congar 34). Aber eben dies halten wir für einen Fortschritt. Denn wäre es wohl ein wirklicher theologischer Gewinn, heute das Theologumenon (Augustins) zu repristinieren, wonach das Priestertum die Funktion der Gesamtmutterschaft der Kirche ist ? Dr. Müller kennzeichnet (und wenn die Analogie : Zeugen - Empfangen - Gebären noch einen Sinn haben soll) mit Recht die (amtliche) Predigt und die Sakramentenspendung als zeugende Funktion, die empfangende Haltung des Gläubigen aber als mütterliche (237) [12]. Damit schwindet der Gegensatz, von dem P. Lennerz ausging : denn hier, und so betrachtet, setzt der einzelne Gläubige für sich (und die aus allen Einzelnen bestehende Kirche im ganzen) dem Göttlichen zur Durchdringung und Aneignung das Menschliche (sich

[11] opposita : H. Lennerz, Greg 35 (1954) 92-93.

[12] Vgl. auch O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt (1953).

selbst) entgegen — ganz wie Maria. Weil es dabei gerade der Glaube ist, der die Seele Wort-offen und Wort-empfänglich macht, ist es auch u. E. nicht verkehrt, den Glauben (nicht zwar als die tätig-bewirkende, wohl aber) als die tätig-rezeptive, bildlich gesprochen *weiblich-mütterliche* Geste der Seele (Kirche) anzusehen. Aber ist die Formal-Wirkung des Glaubens nicht eigentlich Jüngerschaft — statt Mutterschaft gegenüber Christus (Congar 32-33) ? Auch dies dürfte eine Schein-Schwierigkeit sein. Die ganze (dem Bereich der Zeugung entlehnte) Bild-Terminologie der Mutterschaft der Seele (hinsichtlich ihres eigenen Heiles oder der Gnade) ist ja nur ein anderer Ausdruck für die Jüngerschaft gegenüber Christus oder für die Kindschaft gegenüber Gott. Das « Wortaufnehmen und es befolgen », sowie das « den Willen des Vaters tun », mithin « Jüngerschaft », — das eben war es ja, was Christus selbst (unter anderem auch) als wahre « Mutterschaft » gepriesen hatte (Matth. 12, 46-50 ; Mark. 3, 31-35 ; Lk. 8, 19-21). Und so formuliert denn schon Augustin in seiner prägnanten Art : « in der Kirche sind die die Gattin, welche die Kinder [oder sagen wir : die Jünger] sind » (185[16]).

In all dem ist bei Dr. Müller freilich immer nur von der Christusmutterschaft der einzelnen Seele (oder der Kirche im großen) für sich selbst die Rede. Gibt es nicht aber, unter Zugrundelegung des gleichen Gegensatzes von Geben (Zeugen) - Empfangen (Gebären), auch eine Christusmutterschaft der reifen und eifrigen Seelen in der Kirche hinsichtlich anderer, hilfsbedürftiger Seelen ? Unter anderem hat schon Augustin Hinweise darauf (so Ep. 98, nr. 5 ; PL 33, 362). Schade, daß Dr. Müller, soweit wir sehen, abschließend die Fährte seiner Gedanken hier nicht weiterführte ! Es hätte ein interessanter Beitrag zur Laikologie daraus werden können.

Ob Maria — nach den Vätern — hinsichtlich der Gesamtkirche nicht eine solche Tätigkeit ausübt ? Congar bestreitet es. Die Kirche, meint Congar, setzt die Christusmutterschaft Mariens auf ihre (geistige) Weise durch die Geburt der Glieder Christi fort ; von Maria zur Kirche spielt dabei in diesem Sinn wohl eine *Kontinuität*, aber keine *Kausalität* (22). « Es gibt keinen alten patristischen Text über eine Mutterschaft Mariens hinsichtlich des mystischen Leibes im späteren Sinne des hl. Ludwig-Maria Grignion von Montfort » (9[14]). Was zwischen beiden besteht, ist « die Kontinuität eines und desselben Geheimnisses der Ankunft und, so kann man sagen, der Geburt des Logos in der Menschheit ». Aber « das schließt keine Ursächlichkeit Mariens hinsichtlich der Kirche ein ». Beide, die Logosgeburt in Maria und in der Kirche, sind zwei von einander unabhängige Vorgänge innerhalb einer sie beide übergreifenden göttlichen Heilsplanung (« initiative transcendante »), wovon allerdings der erste Vorgang der entscheidendere ist und den zweiten fordert (36-37). In der Tat, noch für Ambrosius, dem die Parallele Eva-Maria ganz geläufig ist, gilt, daß er wenigstens « aus dieser Gegenüberstellung die Schlußfolgerung [auf eine mütterliche Ursächlichkeit Mariens hinsichtlich der Erlösten im Sinne einer « Mutter aller Lebendigen »] selbst nicht zieht, während er sie bei der Parallele Eva-Kirche ausgesprochen hat » [13]. So ist denn auch Dr. Müller Geschichtler genug, für die Väter zu-

[13] HUHN, a. a. O. 156.

zugeben, daß eine Wirkursächlichkeit tatsächlich « nicht in der Perspektive der Väter lag » [14]. Dr. Müller findet indes anderseits, « daß mit der Feststellung dieser 'continuité' nicht alles gesagt ist » (224). Was er « im Rahmen [seiner] Abhandlung einzig feststellen [will], ist die Exemplarursächlichkeit der Gottesmutterschaft Mariens hinsichtlich der Kirche » (231). Kann Dr. Müller aber auch nur diese *Exemplarursächlichkeit* als den Gedanken der Väter vertreten, wenn er z. B. gesteht, daß Augustinus zwar Maria Typ der Kirche nennt, « daß er das [aber nur] ... im Sinne des Unvollkommenen, Sinnbildhaften meint » (198) ? Haben die Väter selbst an mehr als an *Ähnlichkeit* gedacht ?

Die Typisierung der drei mariologischen Grundpläne (217-222) halten wir für zutreffend. Im dritten Grundplan dürfte auch gewahrt sein, was Congar (3-4), im Gegensatz zu vielen Verteidigern einer Teilnahme Mariens an der objektiven Erlösung unter dem Kreuze, nicht ohne Scharfblick von den Vätern feststellt : daß sie das Gesetz der Rezirkulation nie auf die Formel *Adam-Eva : Christus-Maria* bringen.

Den persönlichen Aufriß seiner mariologisch-ekklesiologischen Gedanken schließt der Verfasser mit der Formulierung eines mariologischen Grundprinzips (236-239), das er in DivThom(Fr) 29 (1951) 385-401 näher entfaltet hat.

Für die Aufgabe, die Mariologie von umfassenden Leitideen her neu zu systematisieren, gibt es in den letzten Jahren mancherlei Versuche. Für besonders aussichtsreich wird man jene Vorschläge halten dürfen, die (im Sinne der Väter, und wie Congar in seinem immer wieder hier angezogenen Artikel einschärft) die Gestalt Mariens aus einer dem Gesamtheilsplan entnommenen Ordnungsidee zu verstehen suchen. Die Formulierungen dieser Art lauten verschieden. Sie haben jede ihre eigene Nuance und darum Berechtigung. Der Gedanke ist aber immer der gleiche : *Gliedhafte Spitze der erlösungsbedürftigen und erlösten Menschheit* [15], *die auf die vollkommenste Weise Erlöste* [16], *Urbild der Kirche* [17]. Immer ist Maria hier zugleich in ihrer Einordnung in das große Heilsgeschehen und in ihrer Sonderstellung darin gezeigt. In diese Idee mündet nun auch Dr. Müller ein mit der u. E. sehr brauchbaren Formulierung : « *Maria ist die vollkommene* (*Verwirklichung der*) *Kirche — das Wesensgeheimnis der Kirche ist das Mariengeheimnis* » (239).

Alles in allem : die Arbeit ist geschichtlich eine im wesentlichen endgültige Sammlung der patristischen Aussagen zur Frage, und ihre theologische Auswertung für die heutige Theologie ist auf der richtigen Fährte.

[14] 231. Für Ambrosius vgl. auch den Schluß HUHNS a. a. O. 169. Wie steht es aber mit Augustinus, De sancta virginitate nr. 6 ; PL 40, 399 ; MÜLLER 200-201 ?

[15] Im Sinne Augustins, Sermo Denis. 25, 7, hrsg. von G. MORIN, in : Miscellanea Agostiniana, Vol. 1, Rom (1930) 163 : « excellens membrum, supereminens membrum ».

[16] K. RAHNER, Le principe fondamental de la théologie mariale. RechScRel 42 (1954) 481-522.

[17] O. SEMMELROTH, in dem gleichnamigen Buch.