Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 99 (2009)

Heft: 1-2

Artikel: Zur Geschichte der Marienverehrung : ein Überblick

Autor: Esser, Günter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-405047

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: 14.07.2025

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

Zur Geschichte der Marienverehrung – ein Überblick

Günter Esser

1. Vorbemerkungen

Wir haben keine Maria

Zumindest in Deutschland konnte man bis vor kurzem auf die Frage nach einer Charakterisierung des Altkatholizismus vier Negativabgrenzungen hören: 1. «Wir haben keinen Papst!» 2. «Wir haben keine Beichte!» 3. «Wir müssen am Sonntag nicht zum Gottesdienst!» und 4. «Wir haben keine Maria!»

Einmal abgesehen von der Tatsache, dass man mit Negativabgrenzungen allein nicht Kirche sein kann, stimmen alle vier genannten Punkte in diesen absolut klingenden Formulierungen schlicht nicht. Die Fragestellungen sind viel komplexer, als dass sie mit plakativen Formulierungen und ohne theologische und kirchenhistorische Hintergründe beantwortet werden könnten. Das gilt für alle vier hier genannten Bereiche und damit eben auch für Maria, für das theologische Sprechen von Maria und für die Marienverehrung. Denn die Formulierung «Wir haben keine Maria!» würde ja bedeuten, dass Maria keinen Platz im Leben unserer altkatholischen Kirche habe und in den Gottesdiensten und Gebeten der Altkatholiken nicht vorkomme. Das mag vielleicht vielfach die Praxis sein, das ist sicher nicht zu leugnen. Aber hier ist natürlich zu fragen, warum sich Altkatholiken so schwer mit Maria und einer «gesunden» marianischen Frömmigkeit tun.

Ablehnung der Mariendogmen

Die altkatholische Kirche lehnt die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950 ab. Sie begründet ihre Ablehnung damit, dass die in den Dogmen definierten Lehren über Maria nicht auf Aussagen der Heiligen Schrift beruhen, sondern sich erst im Laufe der Kirchengeschichte durch fromme Überlegungen entwickelt hätten.

Formal werden die Dogmen abgelehnt, weil sie von Pius IX. bzw. Pius XII. alleine und mit unfehlbarem Anspruch verkündet worden seien. Ausdrücklich wird diese Ablehnung in der Utrechter Erklärung von 1889

IKZ 99 (2009) Seiten 4–32

für das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Maria[1] und in der Stellungnahme der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK) von 1950 für das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel formuliert[2].

Die für die altkatholische Ekklesiologie fundamentale Auseinandersetzung mit dem Primats- und Unfehlbarkeitsanspruch des römischen Bischofs wird gerade an dieser formalen Ablehnung der beiden Dogmen deutlich. Beim Dogma von 1950 ist es offensichtlich, dass der Papst seine 1870 in «Pastor aeternus» formulierte Unfehlbarkeit in Anspruch nahm. Und für die Definition von 1854 gilt die inzwischen allgemein akzeptierte These, dass Pius IX. die Dogmatisierung der *Immaculata* gewissermassen als «Testfall» verstanden hat[3]. Der ursprüngliche Plan, die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis mit dem Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes zeitlich zu verknüpfen, wurde nach intensiven Überlegungen jedoch fallen gelassen. Dazu kam, dass sich viele Katholiken von den im 19. und bis weit ins 20. Jahrhundert vielfach üblichen Formen katholischer Marienfrömmigkeit absetzen wollten. Sie entsprach nicht (mehr) ihrer von der Aufklärungstheologie bestimmten religiösen Praxis[4] und wurde als Ausdrucksform eines spezifisch ultramontanen römischen Katholizismus wahrgenommen.

---

[1] Vgl. Urs Küry, Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen. 3. Aufl., hg. von Christian Oeyen, Stuttgart (EVA) 1978, 452.

[2] A.a.O., 456f.

[3] Vgl. u.a. Klaus Schatz, Vaticanum I, 1869–1870, Bd. I, Paderborn (KonGe.D), Paderborn (Schöningh) 1992, 24–28; Manfred Rüngs, Unverstandene Unfehlbarkeit. Gedanken zu einem umstrittenen Dogma (Juli 2007), als PDF-Datei unter: www.adfontes.mediasinnes.net/ad_documents/ad-124_unverstandene_unfehlbarkeit.pdf (09.07.2008).

[4] Als ein Beispiel für viele mag eine Aussage des altkatholischen Liturgiewissenschaftlers Adolf Thürlings stehen: «Die niederländischen Altkatholiken sind von jeher besonders aufmerksam gewesen auf die Übertreibungen des Marienkultes, die theoretisch in der Dogmatisierung der ‹Unbefleckten Empfängnis› durch Pius IX. 1854 ihren vorläufigen Gipfelpunkt erreichten, aber in der Praxis durch lokale und allgemeine, liturgische und politische Veranstaltungen immer wieder neu emporgeschraubt werden … Dem ernsten christlichen Zuschauer erscheinen Veranstaltungen, wie die sich häufenden mariologischen und eucharistischen Kongresse allerdings eher dazu gemacht, die Frömmigkeitsrichtungen des katholischen Volkes ad absurdum zu führen, als sie innerlich zu stützen»; vgl. Adolf Thürlings, Kurze Notizen, in: IKZ 3 (1913) 144.

Neue theologische und ökumenische Ansätze

Inzwischen aber haben sich neue theologische und auch ökumenische Ansätze für eine differenzierte Betrachtung der Marienfrömmigkeit ergeben. So verortet beispielsweise die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils die Mariologie ausdrücklich in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen Gentium»[5]. Die Konsenstexte des orthodox-altkatholischen Dialogs widmen Maria einen Abschnitt innerhalb des Kapitels über die Ekklesiologie, in dem ausdrücklich auch Marias Rolle als *Fürsprecherin* herausgestellt wird.[6] Im Jahre 2000 schloss eine bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) ihre mehrjährige Dialogarbeit mit «Communio Sanctorum», einem Text über die «Kirche als Gemeinschaft der Heiligen», ab. Auch dieses Ergebnis eines differenzierten Konsenses widmet der Marienverehrung einen Abschnitt[7].

Im Jahre 2004 wurde mit dem Dokument «Mary: Grace and Hope in Christ» ein wichtiges Ergebnis des theologischen Dialogs zwischen der Anglikanischen und der Römisch-Katholischen Kirche publiziert[8] – für Altkatholiken aufgrund der bestehenden *full communion* mit der Anglikanischen Gemeinschaft sicher von besonderem Interesse. Diese neueren Entwicklungen können auch der altkatholischen Theologie helfen, die eigenen Vorstellungen über Maria zu überdenken und neu zu positionieren.

---

5 Kapitel VIII: Die selige Jungfrau und Gottesgebärerin Maria im Geheimnis der Kirche; vgl. DH, Freiburg i.Br. (Herder) [38]1999, 4172–4179.

6 Im Text heisst es «Fürbitterin». Allerdings wird hier klar unterschieden zwischen Maria als «Fürbitterin» und der «gänzlich einmaligen Mittlerschaft Jesu Christi»; vgl. Urs von Arx (Hg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975–1987 mit französischer und englischer Übersetzung, Beiheft zu IKZ 79 (1989), 56–58, hier 57f.

7 Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD), Frankfurt/Main (Lembeck) 2000, hier: Kapitel VV.4: Die Verehrung Marias, der Mutter des Herrn, 114–120 [Abschnitte 252–268]).

8 Vgl. Mary: Grace and Hope: An Agreed Statement. The Anglican – Roman Catholic International Commission, Harrisburg PA (Morehouse) 2005; *deutsch* Maria: Gnade und Hoffnung in Christus: Eine gemeinsame Stellungnahme. Internationale Anglikanisch – Römisch-katholische Kommission (ARCIC) Paderborn (Bonifatius) 2006.

In den folgenden Ausführungen soll deutlich werden, dass Maria immer einen Platz im Leben der Kirche hatte, und dies schon seit den ersten Jahrhunderten. Natürlich ist vieles zeitbedingt. Über manche Formen der Marienverehrung und über nicht von der Hand zu weisende Fehlentwicklungen lässt sich zweifellos trefflich streiten. Aber es wird ja nicht gefordert, dass die Altkatholiken in ihrer Lehre und kirchlichen Praxis alles kritiklos übernehmen müssen, was in bestimmten Perioden der Kirchengeschichte von Maria gesagt und wie sie verehrt wurde. Es soll lediglich deutlich werden, dass Maria ihren Platz im Leben der Kirche hatte. Und dass dieser Platz nie umstritten war. Die Frage, die sich die Altkatholiken aber stellen müssen, ist, wie ein solcher Platz Marias im Leben des realexistierenden Altkatholizismus heute aussehen kann, ohne den Blick auf Christus zu verstellen. Maria muss einen Platz wiedergewinnen, die es ihr möglich macht, uns als Mutter der Kirche und als Schwester im Glauben auf unserer Pilgerschaft durch diese Zeit zu begleiten.

Die Gliederung folgt dem Beitrag von Stefano De Fiores «Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit», den er 1996 im Handbuch der Marienkunde publiziert hat[9].

2. Maria vor und nach Ephesus

Ein Blick auf die Theologie der Kirchenväter

Zweifellos ist das Konzil von Ephesus (431) ein wichtiges Datum in der Entwicklung einer Lehre über Maria bzw. der Marienfrömmigkeit gewesen, denn dieses Konzil bestätigt ihren Ehrentitel *theotókos,* Gottesgebärerin. Dabei ist Maria in Ephesus gar nicht explizit Thema der Konzilsväter. Es ging vielmehr um die christologische Auseinandersetzung zweier theologischer Schulen, nämlich von Antiochien und von Alexandrien mit ihren beiden Protagonisten Nestorius und Kyrill. Hat Maria nun dem Gottessohn das Leben geschenkt, ist sie also Gottesmutter, wie Kyrill sagt[10],

[9] Stefano De Fiores, Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, in: Wolfgang Beinert/Heinrich Petri (Hg.), Handbuch der Marienkunde I, Regensburg (Pustet) 1996, 99–266.

[10] Vgl. Dritter Brief Kyrills an Nestorius, bei Josef Wohlmuth (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien I: Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel (869/70), Paderborn (Schöningh) [2]1998, 50–58, hier 58.

oder hat sie nur den Menschen, Jesus, den Christus, geboren, ist sie somit also lediglich *christotókos,* wie Nestorius argumentiert[11].

Das Konzil folgte der Theologie der Alexandriner und erklärte: «Wenn jemand nicht bekennt, dass der Emmanuel in Wahrheit Gott und die Heilige Jungfrau deshalb Gottesgebärerin ist (denn sie hat den Fleisch gewordenen Logos-aus-Gott fleischlich geboren), so gelte Anathem.»[12] Allerdings ist der Begriff *theotókos* nicht biblisch, denn hier wird Maria «Mutter Jesu» genannt[13]. De Fiores verweist in diesem Zusammenhang auf Origines (um 185–254), in dessen Gebet «Sub tuum praesidium confugimus» bereits die Verwendung des Ausdrucks *theotókos* zu finden ist – eines Gebetes, das auch heute noch in der römisch-katholischen[14] Marienfrömmigkeit sehr beliebt ist und als gregorianische Antiphon Eingang gefunden hat in das monastische Offizium.

In der Vätertheologie nach Ephesus war man bemüht, diesen theologischen Begriff, den das Konzil gebracht hatte, nunmehr heilsgeschichtlich zu beleuchten. Was bedeutet es, Maria «Gottesmutter», «Gottesgebärerin» zu nennen? Interessant ist, hier ein Blick auf Augustinus (354–430) zu werfen, der die *theotókos* im Zusammenhang mit der Entäusserung des göttlichen Logos in seiner Menschwerdung als «Mutter der Schwachheit» bezeichnet[15]. So gesehen wird sie durch ihre Mutterschaft gewissermassen zur «Werkstatt» der Menschwerdung des Gottessohnes[16]. Ihre enge Verbindung zur Inkarnation macht sie zum «Fundament der Erlösung»[17], ja wir können sogar sagen, die göttliche Mutterschaft ist heilsnotwendig, denn, so Gregor von Nazianz (329–390) bereits lange vor der Entscheidung von Ephesus: «Wenn einer die heilige Maria nicht als Gottesgebärerin verehrt, ist er von der Gottheit getrennt.»[18]

Aber auch die Väter vor Ephesus waren bemüht, anhand der Heiligen Schrift Maria im göttlichen Heilsplan zu verorten. Wir können in den ers-

---

[11] Vgl. Zweiter Brief des Nestorius an Kyrill, a.a.O., 44–47, hier 47.

[12] Vgl. a.a.O., 59.

[13] Vgl. Mt 2,11; Lk 2,48; Joh 2,1 u.ö. In Lk 1,43, bei der Begegnung der beiden schwangeren Frauen Maria und Elisabeth begrüsst Elisabeth Maria mit «die Mutter meines Herrn».

[14] Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 118f.

[15] Vgl. BKV² 8,145.

[16] Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 119.

[17] A.a.O., 120.

[18] Gregor von Nazianz, Brief 101; vgl. Franz Courth (Bearbeitung), Mariologie (TzT.D 6), Graz (Styria) 1991, Nr. 55, 94.

ten Jahrhunderten der Kirchen- und Theologiegeschichte folgende Entwicklung feststellen: Vom 2. Jahrhundert an spielte die Parallele Eva – Maria eine besondere Rolle, dies wohl in Anlehnung an den Parallelismus Adam – Christus, den wir bei Paulus finden[19]. Der römisch-katholische Theologe Alois Müller charakterisiert dies als «die erste eigentliche mariologische Leistung» in der Theologie der Alten Kirche[20]. Ebenfalls im 2. Jahrhundert wird erstmals Marias Jungfräulichkeit auf die Geburt Jesu bezogen, im 3. Jahrhundert dann auf ihr ganzes Leben ausgeweitet. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts kommt dann der Titel «Gottesmutter» auf und für das 4. und 5. Jahrhundert sind Belege der Kirchenväter zu finden, die über die Sündlosigkeit Marias reflektieren.

Wir können also sagen, dass um die Mitte des 5. Jahrhunderts die wesentlichen Grundzüge der Mariologie vorhanden waren, die dann im Laufe der nächsten Jahrhunderte weiter entfaltet wurden[21]. Schauen wir auf einige Kirchenväter:

Die erste uns bekannte Aussage über Maria finden wir bei *Ignatius von Antiochien* (gest. um 110), der Marias Jungfräulichkeit eng an das Christusmysterium bindet und damit sowohl gegen die Doketisten argumentiert, die die Inkarnation leugnen, als auch nach wie vor in der Kirche zu findenden judaisierenden Tendenzen entgegentreten will. Marias Jungfräulichkeit, ihr Gebären und der Tod Christi, alle drei in einem Atemzug genannt, seien «laut zu kündende Mysterien», schreibt er in seinem Brief an die Epheser[22]. Die Jungfräulichkeit Marias hat keinen Wert an sich, sondern ist stets bezogen auf Christus und das Geheimnis Gottes. So schreibt er im selben Brief: «Da nun unser Gott Jesus Christus im Schoss der Jungfrau Maria getragen wurde nach Gottes Heilsplan, entstammt er zwar dem Samen Davids (Röm 1,3), aber er ist ebenso vom Heiligen Geist ... Und es bleibt den Fürsten dieser Welt die Jungfrauschaft Marias und ihre Niederkunft verborgen, ebenso auch der Tod des Herrn ...»[23]

Bei *Justin* (gest. 165) finden wir erstmals die Parallele Eva – Maria. In seinem Dialog mit Tryphon unterscheidet er die beiden Mütter wie folgt:

---

19 Vgl. Röm 5,12–21.

20 Vgl. Alois Müller, Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis, in: MySal III/2, Einsiedeln (Benziger) 1969, 393–510, hier 397.

21 A.a.O., 398.

22 IgnEph 19,1, vgl. Joseph A. Fischer (Hg.), Die Apostolischen Väter (SUC 1), Darmstadt (WBG) [10]1993, 156.

23 Ebd.

«Christus ist Mensch geworden aus der Jungfrau, damit durch diesen Weg, von dem aus der Ungehorsam, zu dem die Schlange verleitete, seinen Ursprung genommen hat, dieser auch zunichte gemacht werde. Eva, welche eine unverdorbene Jungfrau war, gebar, nachdem sie das Wort der Schlange empfangen hatte, Sünde und Tod. Die Jungfrau Maria dagegen war voll Glaube und Freude, als der Engel Gabriel ihr die frohe Botschaft brachte ...»[24]

Und schliesslich *Irenäus von Lyon* (gest. 202), den Alois Müller nicht nur den «Vater der katholischen Dogmatik» nennt, sondern auch als den «ersten Mariologen» bezeichnet[25]. Auch er verortet Maria im Heilsplan Gottes und eng verbunden mit dem Christusmysterium. Christus ist derjenige, der der Schlange den Kopf zertritt, wie in der Genesis prophezeit wird,[26] und er erwähnt auch seine leibliche Abstammung aus Maria.[27]

Bedeutend für unseren Zusammenhang ist aber der Parallelismus, mit dem Irenäus die Geschichte vom Sündenfall (Gen 3,1–20) und die der Verkündigung (Lk 1,26–38) erklärt und dabei einerseits die Gemeinsamkeiten von Eva und Maria, andererseits aber auch die Unterschiede im Verhalten dieser beiden Frauen herausstellt: Beide seien Jungfrauen und gleichzeitig vermählt gewesen; und auch das, was sie getan hätten, habe einen ungeheueren Einfluss auf die ganze Menschheit gehabt. Allerdings, und das ist die Gegenüberstellung: Während Eva durch ihren Ungehorsam, indem sie eben den Verlockungen der Schlange erlegen sei, zur «Ursache des Todes» geworden sei, so sei Maria eben zur «Ursache des Heils» geworden. Das heisst, dem Ungehorsam Evas steht der Gehorsam Marias gegenüber, der gewissermassen zum Tor für eine «universale Heilswirklichkeit» wird[28].

Einen weiteren wichtigen Beitrag des Irenäus für die Entwicklung der Mariologie sieht Müller in seiner Herausarbeitung der Analogie Maria – Kirche. Die Geburt Jesu aus der Jungfrau sei «Grundlage und Kern unserer eigenen Wiedergeburt». Dies führe zur Einsicht, dass «Glaube und

---

24 Justin, Dial. 100,4–5; vgl. BKV² 33, 163f.

25 Vgl. Müller, Stellung (wie Anm. 20), 400.

26 Vgl. Gen 3,15.

27 So Müller, Stellung (wie Anm. 20), 400, mit Angabe der Belegstellen in Anm. 14 und 14a.

28 Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 113 mit Anm. 57.

Taufe, also letztlich die Kirche, die dadurch unsere Wiedergeburt bewirke, im tiefsten genau der Jungfrau Maria entspreche.»[29]

Hinweise in den Apokryphen

Wenigstens hingewiesen werden soll hier auch auf die Apokryphen, die im Bereich der judenchristlichen Gemeinden Palästinas entstanden sind. Hier seien besonders genannt das sog. *«Protoevangelium des Jakobus»,* das nach neusten Forschungen im 2. Jahrhundert in Ägypten geschrieben wurde. In narrativer Form werden Legendenhaftes und Authentisches miteinander zu einer neuen Erzählung verbunden. Darin erfahren wir von der Geburt Marias. Während heidnische Autoren gegen die Jungfräulichkeit Marias polemisieren und behaupten, Jesus sei das Ergebnis eines Ehebruchs Marias mit einem römischen Soldaten namens Panthera[30], stellt der Text die Jungfräulichkeit Maria vor und nach der Geburt Jesu heraus. Schon vor ihrer Geburt sei sie Gott geweiht gewesen und habe im kindlichen Alter von drei Jahren ihr Elternhaus verlassen, um im Tempel zu leben. Die Jungfräulichkeit bleibt unversehrt bestehen, als sie Jesus empfängt und zur Welt bringt, ja die jungfräuliche Geburt habe sogar in der Hebamme Salome eine Zeugin gehabt. Um die Jungfräulichkeit herauszustellen, wird Josef in der Rolle eines Witwers dargestellt, der zwei Söhne in die Ehe mit Maria einbringt, was die Frage der Geschwister Jesu klärt[31].

Ein Zyklus von apokryphen Schriften, der ebenfalls in das 2./3. Jahrhundert zurückgeht, hat den *transitus*, also den Heimgang Marias zum Thema. De Fiores charakterisiert diese Texte als eine eher «volkstümliche biblische Annäherung an die grossen marianischen Fragestellungen», und dazu gehört eben auch die Frage des Todes der Gottesmutter[32].

Sicher ist es nicht falsch, die Entstehung dieser frühchristlichen Schriften im Zusammenhang mit einer zunehmenden Verehrung Marias zu sehen. Hier geht es weniger um theologische Definitionen und spekulative Gedankengänge, sondern hier spricht das fromme christliche Volk der frühen Kirche.

---

[29] Vgl. MÜLLER, Stellung (wie Anm. 20), 401.

[30] Origines berichtet davon in seiner Schrift *Contra Celsum* (vgl. PG 11,720f.).

[31] Vgl. COURTH (Hg.), Mariologie (wie Anm. 18), 39–54; Zusammenfassung auch bei DE FIORES, Maria (wie Anm. 9), 104–106.

[32] Vgl. DE FIORES, Maria (wie Anm. 9),106–109.

Frühe Frömmigkeitsformen

Die Theologie ist die eine Seite, die Verehrung Marias im Leben der frühen Kirche die andere. Auf der Suche nach Spuren frühkirchlicher Marienverehrung führt uns De Fiores an zwei Orte. Die ersten Zeugnisse einer beginnenden Marienfrömmigkeit sind in Nazareth zu finden. Dort hat man in der angenommenen Verkündigungsgrotte, die heute in die grosse römisch-katholische Verkündigungsbasilika integriert ist, Graffiti gefunden, die Archäologen auf das 2./3. Jahrhundert datieren. Der erste Text «chaire Maria», also: «Sei gegrüsst, Maria», ist eine Anspielung auf den Gruss des Engels bei der Verkündigung. Den zweiten, unvollständigen Text entschlüsseln die Fachleute wie folgt: «Hingestreckt unter dem heiligen Ort Marias habe ich sogleich dort die Namen geschrieben, ihr Ebenbild habe ich geschmückt.» Es kann als ein erstes Zeugnis der Ehrerbietung Maria gegenüber gedeutet werden.

Ein anderes frühchristliches Zeugnis ist der sog. *Papyrus 470,* der in Ägypten gefunden wurde und der ebenfalls ins 3. Jahrhundert datiert wird. Der Text erinnert an das Gebet «Sub tuum praesidium» des Origines. Eine Verbindung zu diesem Kirchenvater ist also nicht ausgeschlossen: «Unter deine Barmherzigkeit nehmen wir Zuflucht, *theotókos (Gottesgebärerin).* Unser Flehen weise nicht zurück in der Not, sondern bewahre uns vor der Gefahr, einzig Keusche, einzig Gesegnete.»[33]

3. Maria im Mittelalter

Scholastische Theologie

Wenn wir an die Theologie des Mittelalters denken, denken wir zumeist an die scholastische Theologie und ihre grossen Vertreter, an Petrus Lombardus (1100–1160) z.B., dessen Sentenzen für Theologen die Grundlage ihres Studiums war, oder an *Thomas von Aquin* (1225–1274), der nicht nur selbst einen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus verfasst hat, sondern eine eigene Theologie vorlegte, die stark von der Philosophie des Aristoteles geprägt war, der in dieser Zeit eine Renaissance erlebte. In seiner gross angelegten «Summa theologiae», die eigentlich für Studienanfänger gedacht war, behandelt er die Fragen zu Maria in der *tertia pars,* im dritten Teil, also in dem Abschnitt, der von der Erlösung handelt. Dabei

[33] A.a.O., 135f., mit den Quellenverweisen.

bringt Thomas allerdings nichts spektakulär Neues: Maria ist die Gottesmutter, sie ist die allzeit Jungfräuliche, sie ist voll der Gnade, allerdings bleibt sie nicht von der Erbsünde verschont. Anders als sein grosser franziskanischer Kollege Bonaventura (1217–1274) lehnt Thomas die Unbefleckte Empfängnis ab. Dafür aber lehrt er die leibliche Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel. Auf jeden Fall aber gilt ihr eine besondere Verehrung[34].

Die monastische Theologie

Die monastische Theologie wurde, wie der Name schon sagt, in den Klöstern des Mittelalters entwickelt, wobei die Liturgie hier eine besondere Rolle spielte. Monastische Theologie schlägt sich zu einem guten Teil in den Homilien bedeutender Ordensmänner nieder wie bei Beda Venerabilis (673–735) oder Ambrosius Autpertus[35], dem wir Homilien zu den Festen Mariä Reinigung (Mariä Lichtmess, heute: Darstellung des Herrn) und der Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel verdanken[36].

Von besonderer Bedeutung ist aber zweifellos *Bernhard von Clairveaux* (1090–1153), dessen marianische Schriften typische Beispiele sind für eine «Inkulturation der Glaubensvorgaben über Maria in der feudalen Kultur des Mittelalters». Mit Bernhard beginnt ein Perspektivenwechsel im mariologischen Denken: Vor dem Hintergrund des streng hierarchischen Denkens, das dem Mittelalter eigen war, bekommt auch Maria eine neue Rolle zugewiesen: Sie steht nicht mehr in, sondern über der Kirche. Maria steht «zwischen Christus und der Kirche», sagt er in einer Predigt am Sonntag nach Mariä Himmelfahrt[37]. Die Kirche, die Bernhard als «Mond» bezeichnet, bittet diejenige um Hilfe, «die als ihre Mittlerin bei der Sonne der Gerechtigkeit gesetzt ist»[38]. Deutlich erkennen wir die feudale Sprache auch in einem Gebet, mit dem Bernhard die herausgehobene Rolle Marias betont: «Unsere Herrin, unsere Mittlerin, unsere Fürsprecherin, versöhne uns mit deinem Sohne, empfiehl uns deinem Sohne, stelle

[34] Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 161f.

[35] Ambrosius Autpertus (geb. in Gallien, gest. 784), seit 740 Mönch südlich von Rom, bemühte sich, die Lehre der Kirchenväter in seine Zeit zu übersetzen, und vertiefte den Gedanken einer Mitwirkung Marias bei der Inkarnation.

[36] Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 148f.

[37] Vgl. PL 183, 432A.

[38] A.a.O., 458.

uns vor deinem Sohne.»[39] Im Bewusstsein der Gläubigen ist Maria also in den Adelsstand erhoben worden.

Die Mittlerschaft bedeutet für Bernhard auch, dass Maria «der Weg» ist, auf dem Christus in diese Welt gekommen ist[40]. Und in der ihr zugesprochenen Rolle als «Fürsprecherin» tritt sie für die Schwächeren ein, wird so auch zur «Anwältin» für die Sünder. Sie ist die «Mutter der Barmherzigkeit», die als solche in den Anliegen ihrer Schutzbefohlenen vor ihren Sohn tritt, der nach Mt 25 ja auch der endzeitliche Richter sein wird[41].

Unbefleckte Empfängnis und Aufnahme in den Himmel

Kontrovers werden im Mittelalter die Fragen der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme Marias in den Himmel diskutiert. Bernhard z.B. lehnt die Unbefleckte Empfängnis ebenso ab[42] wie der berühmte Ruppert von Deutz (1075–1129), der Maria bis zum Zeitpunkt der Verkündigung durch den Erzengel Gabriel genauso in die Schar der Sünder einreiht wie alle anderen Menschen.[43]

Als erster Theologe, der die Frage der Unbefleckten Empfängnis aufwirft, gilt der Benediktiner *Eadmer*[44], der in einer Abhandlung «aktive» Empfängnis, in der die Erbsünde mitspielt, und «passive» Empfängnis, in der die Erbsünde keine Rolle spielt, unterscheidet. Zur Erklärung gebraucht er das Beispiel der Kastanie, «die unbeschädigt aus ihrer stacheligen Hülle hervorkommt». Und dann überträgt er dieses Bild auf die Unbefleckte Empfängnis: Konnte er [Gott] es nicht einem menschlichen Leib ermöglichen, von jedem Stechen der Dornen verschont zu bleiben, auch wenn er inmitten der Stacheln der Sünde empfangen wurde? Es ist offensichtlich, dass er es konnte und es wollte; wenn er es wollte, so hat er es auch getan.»[45]

---

39 A.a.O., 43C.

40 A.a.O., 43B.

41 Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 150f.

42 Vgl. Epist. 174 (PL 182, 333–336).

43 Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 153.

44 Eadmer (1060–1128), Theologe und Chronist, Mönch der Abtei Christchurch in Canterbury, lernt dort auch Anselm von Canterbury kennen.

45 Vgl. Eadmer, Traktat über die Unbefleckte Empfängnis, in: Courth (Hg.), Mariologie (wie Anm. 18), Nr. 89, 177ff.

In der Kontroverse um die Aufnahme Marias in den Himmel verweist De Fiores auf eine Auseinandersetzung zwischen den Autoren des *Pseudo-Hieronymus*, einem Brief, der zu Beginn des 9. Jahrhunderts verfasst wurde, und der Entgegnung im sog. *Pseudo-Augustinus* aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Während der Pseudo-Hieronymus die Frage der leiblichen Aufnahme Marias umgeht und lediglich von einer Feier des Todes der Gottesmutter schreibt, entwickelt der Pseudo-Augustinus bereits Argumente für eine leibliche Aufnahme: «Die Verurteilung zur Verwesung gelte nicht für das ‹Fleisch Christi, das vom Fleisch Marias genommen ist›», heisst es da. Die Allmacht Christi erfordere, dass er seine Mutter nicht in der Haft des Todes gelassen habe; wenn Christus die Jungfräulichkeit Marias unversehrt gelassen habe, warum hätte er sie dann nicht auch vor der Verwesung bewahren können[46]. Aber hier sind wir schon drei Jahrhunderte in der theologischen Entwicklung weiter.

Volksfrömmigkeit

Neben der grossen Theologie gab es aber auch die Volksfrömmigkeit. Das Mittelalter ist die Zeit der Wunder, der Reliquien, des Ablasses. Das verschiebt auch das Bild, das die einfachen Gläubigen von Maria haben. Vom Vorbild, das man nachahmen sollte, wird sie mehr und mehr zur Gnadengestalt, zu der man betet. Durch *Johannes Gerson* (1363–1429), der Kanzler der Sorbonne in Paris, der berühmtesten Universität des Mittelalters, war, erfahren wir von goldenen Marienstatuen, die man auf der Vorderseite öffnen konnte. Zu sehen war dann ein Bild der Heiligsten Dreifaltigkeit. Für Gerson war dies nicht nur geschmacklos, sondern auch eine Häresie, die Dreifaltigkeit als Leibesfrucht Marias darzustellen[47]. Um solchen Übertreibungen entgegenzuwirken, vertrat er öffentlich eine Reform der Marienverehrung.

4. Maria in der Neuzeit

Wir können den Beginn der Neuzeit bei den Humanisten ansetzen; dann müssen wir natürlich Erasmus von Rotterdam (1466–1536) nennen, der immer wieder vor Übertreibungen in der Volksfrömmigkeit warnte. Aber es ist sicher nicht falsch, unseren Blick eher auf Martin Luther (1483–

[46] Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 156.
[47] Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 164.

1546) und seine von der Rechtfertigungslehre geprägte *theologia crucis* zu werfen und zu fragen, ob überhaupt und wenn ja, wo Maria in seiner Theologie einen Platz hat.

Martin Luther

In Luthers Theologie spielt die *Kenosis*, die Entäusserung des Gottessohnes in der Inkarnation, eine bedeutende Rolle. Wir können sagen: Von der Krippe zum Kreuz hin erstreckt sich die Entäusserung des göttlichen Logos. Und genau in diesem kenotischen Prozess der Inkarnation, von der Krippe bis zum Tod am Kreuz, hat Maria ihren unverwechselbaren Platz.

Hier muss an erster Stelle das «Magnificat» genannt werden. Dieses Jubellied der Maria bildet nach De Fiores eines der überzeugendsten Beispiele für jene *theologia crucis*, die auf die «paradoxe Logik» hinweist, die gerade in der Niedrigkeit der Magd den Beginn der Menschwerdung des Gottessohnes und damit den Beginn unserer Erlösung verortet. Es ist dieser Weg der Niedrigkeit, der die Mächtigen vom Thron stürzt und die Demütigen erhöht. Aber abgesehen von diesem kenotischen Ansatz der Erlösung, der Luthers Theologie prägt, hält er in der Mariologie an den herkömmlichen Vorgaben fest: Das betrifft ihre bleibende Jungfräulichkeit genauso wie ihre Sündlosigkeit. Lediglich ihre leibliche Aufnahme in den Himmel lehnt er ab, weil er dafür keinen Hinweis in der Heiligen Schrift findet[48]. Der evangelische Theologe Gerhard Heintze weist auch darauf hin, dass beim frühen Luther noch die Anrufung Marias ohne grosse theologische Bedenken akzeptiert ist[49]. Als Beispiel sei der Schluss des 1521 publizierten Kommentars zum «Magnificat» genannt. Hier schreibt Luther: «Damit lassen wir's diesmal bewenden und bitten Gott um ein rechtes Verständnis dieses Magnificats, dass es nicht allein leuchte und rede, sondern brenne und lebe in Leib und Seele. Das verleihe uns Christus durch die Fürbitte und den Willen seiner lieben Mutter Maria. Amen.»[50] Diese Position hat er später aufgegeben. Ein Grund dafür mag

---

48 Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 167ff.

49 Vgl. Gerhard Heintze, Maria im Urteil Luthers und in evangelischen Äusserungen der Gegenwart, in: Wolfgang Beinert u.a. (Hg.), Maria. Eine ökumenische Herausforderung, Regensburg (Pustet) 1984, 57–74, hier 64.

50 Vgl. Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt von D. Luther, Augustiner, 1521, in: Wolfgang Metzger (Hg.). Calwer Luther-Ausgabe, Bd. 9, Stuttgart (Hänssler) 1998, 21–100, hier 100.

sein, dass er vielen Gläubigen unterstellte, sie hätten zu Maria und den Heiligen mehr Vertrauen als zu Gott. Und mit Blick auf das *sola-scriptura-Prinzip* wird argumentiert, dass von einer Fürsprache Marias und den Heiligen nichts in der Bibel stehe[51]. Eng verbunden damit ist die grosse Zurückhaltung gegenüber der damals üblichen Praxis der Marienverehrung. Ihre wahre Würde als demütige Magd, so wie sie sich im «Magnificat» selber besinge, werde dadurch verdunkelt, und der Grundsatz des *solus Deus* ausgehöhlt. Konsequenterweise werden beliebte Gebete und Hymnen wie das «Salve Regina» abgelehnt[52].

Auch die anderen beiden grossen Reformatoren, Zwingli (1484–1531) und Calvin (1509–1564), teilten im Wesentlichen die Position Luthers. «Auch wenn sie grösstenteils unerbittlich sind, wenn es darum geht, das Gebet zu Maria wie auch jegliche Bilderverehrung und jede Art marianischer Mittlerschaft zu verbieten (besonders Calvin), so herrscht doch dahin gehend Übereinstimmung, dass sie die jungfräuliche Mutterschaft und die Heiligkeit Marias anerkennen.»[53]

Maria im Zeitalter des Barock

Mit dem Zeitalter des Barock verbinden wir katholische Gegenreformation, Absolutismus und Prachtentfaltung. Von all diesen Aspekten fliessen Spuren auch in die Mariologie und die Marienfrömmigkeit ein.

Das Konzil von Trient bringt nach den Wirren und Unsicherheiten der Reformationszeit eine Klärung der katholischen Lehre in Abgrenzung zu den Protestanten. Die Kirche tritt mit erneuerter Kraft nach aussen und sucht in der «Katholischen Reform» oder «Gegenreformation» verlorenes Terrain zurückzugewinnen. Dies alles geschieht im Zeitalter des Barock, das mit seiner Kultur und Prachtentfaltung auf Aussenwirkung angelegt ist. Dies zeigt sich auch in der kirchlichen Architektur und Frömmigkeit. Es geht darum, die *ecclesia triumphans* darzustellen. Die Üppigkeit, mit denen z.B. in dieser Zeit Fronleichnamsprozessionen inszeniert werden, um die Realpräsenz Christi in der Eucharistie darzustellen, ist ein Beispiel

---

51 Vgl. Heinrich Petri, Maria in der Sicht evangelischer Christen, in: Beinert/Petri (Hg.), Handbuch (wie Anm. 9), 382–419, hier 387.

52 Ebd.

53 Vgl. de Fiores, Maria (wie Anm. 9), 169.

für eine solche machtvolle *demonstratio catholica*[54]. Auch in der Marienfrömmigkeit wird dies an vielen Bildern und Skulpturen deutlich.

Die nachtridentinische Zeit der katholischen Erneuerung bringt eine Ausfaltung der bestehenden Tradition. Die barocke Maria wird zur *Himmelskönigin,* die als eine überirdische Person von *höchster Erhabenheit* dargestellt wird. Damit wird sie endgültig in den höchsten Adelsstand erhoben und den einfachen Gläubigen entrückt. Ihre Erhebung sprengt beinahe alle Grenzen. Sie wird fast auf die Höhe ihres Sohnes erhoben, manchmal hat es sogar den Eindruck darüber hinaus. «Unvermeidlich, dass sich der Eindruck festsetzt, Maria sei geradezu allmächtig und vermöge alle Not zu wenden; sie ist sogar imstande, aus der Hölle die Sünder in den Himmel hinüberzubeten. Mochte Gott auch noch so zürnen, sie konnte ihn durch ihren Liebreiz besänftigen.»[55]

Angesichts dieser «transzendenten Stellung» Marias, «die, würde sie noch höher erhoben, nur noch Gott werden könnte», wie der zeitgenössische Theologe Marie Philipp de Convelt schreibt[56], ist es allgemeine Auffassung der katholischen Theologen des 17. Jahrhunderts, dass Maria an Würden und Gnaden allen anderen Kreaturen überlegen sei. «Maria ist die, die nicht nur alle Vollkommenheiten aller Geschöpfe unter dem Mond und im Himmel in sich schliesst, sondern noch weit über sie hinausragt», schreibt der flämische Autor van Hoorn.[57]

Dass sich diese Überhöhung Marias in der Volksfrömmigkeit niederschlägt, lässt sich an vielen Beispielen belegen, z.B. an den Marienliedern dieser Zeit. Als ein Beispiel für viele sei das Lied «Wunderschön Prächtige» des Kapuziners Laurentius von Schnüffis[58] genannt, das dieser 1692 verfasste:

---

54 Bezeichnend das Heilige Jahr 1600, das Papst Klemens VIII. auf den Vorschlag einer seiner Kardinäle unter das Motto «Ecclesia triumphans» stellt; vgl. DE FIORES, Maria (wie Anm. 9), 174.

55 Vgl. WOLFGANG BEINERT, Himmelskönigin – Urbild der Kirche – neue Frau. Die Wandlungen des katholischen Marienbildes von der Gegenreformation bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, in: ders. u.a. (Hg.), Maria (wie Anm. 49), 75–116, hier 81.

56 Vgl. DE FIORES, Maria (wie Anm. 9), 184 mit Anm. 242.

57 Vgl. CAROLUS VAN HOORN, Tractatus marialis de laudibus et praerogativis Beatae Mariae Virginis divisis in 24 conciones, Gent 1660, 1–2.

58 Laurentius von Schnüffis, geb. 1633 in Schnüffis (Vorarlberg), zunächst Schauspieler, dann ab 1665 Kapuziner, gest. 1702 in Konstanz.

Wunderschön prächtige, hohe und mächtige,
liebreich holdselige, himmlische Frau,
der ich mich ewiglich weihe herzinniglich,
Leib dir und Seele zu eigen vertrau.
Gut, Blut und Leben will ich dir geben;
Alles, was immer ich hab', was ich bin,
geb' ich mit Freuden Maria dir hin.

Schuldlos Geborene, einzig Erkorene,
du Gottes Tochter und Mutter und Braut,
die aus der reinen Schar Reinste wie keine war,
die selbst der Herr sich zum Tempel gebaut.
Du Makellose, geistliche Rose,
Krone der Erde, der Himmlischen Zier!
Himmel und Erde, sie huldigen dir.

In diesem Jammertal rufen wir allzumal
Zu dir, o Mutter, aus Elend und Not.
Aber vor allem gut halt uns in deiner Hut,
wann Leib und Seele sich scheiden im Tod!
Dann für uns streite und uns geleite,
mächtige Jungfrau, zum Himmel empor.[59]

Dieses Lied bringt alle wichtigen marianischen Attribute und Vorstellungen zur Sprache: Maria ist die «hohe und mächtige Frau», die Königin, deren Bilder und Statuen gekrönt werden, um ihre besondere Stellung in der Heilsgeschichte und im Leben der Gläubigen herauszustellen. Sie ist diejenige, «der ich mich ewiglich weihe herzinniglich»: Hier wird die Lebensübergabe an Maria ausgedrückt, die ein wesentlicher Bestandteil der Frömmigkeit der Marianischen Kongregationen ist, die die Jesuiten an allen ihren Gymnasien und Kollegien gründen. Eine andere Form, die sich im 17. Jahrhundert, von Spanien kommend, über ganz Europa ausbreitet, ist die sog. Marienknechtschaft; auch hier steht die Weihe an Maria mit Leib und Leben im Mittelpunkt[60]. Sie ist die «schuldlose Geborene», die «Makellose», die unbefleckt von aller Erbsünde Empfangene und Geborene, zu der die Gläubigen ihre Zuflucht nehmen in ihrem Elend, besonders aber auch in der Stunde des Todes. Ihre besondere Stellung im Heils-

[59] Text bei Helmut Zenz, Marianische Exerzitien im Alltag, siehe http://www.helmut-zenz.de/hzgebe2c.html, Seite 2 (15.07.2008).

[60] Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 151f.

plan Gottes besteht somit darin, dass sie mit ihrem Ja das Erlösungswerk Gottes durch die Inkarnation des göttlichen Wortes ermöglicht. Dieses heilbringende Werk setzt sie als grosse Fürsprecherin im Himmel fort. Die Blüte der Marienwallfahrten und das Aufkommen der Weihen ganzer Nationen und Völker an Maria zeugen vom kindlichen Vertrauen in Maria als mächtige Königin und ihren Einfluss auf Christus.

Ein anderes Beispiel für Maria als mächtige Helferin in Not und Gefahr ist die «Rosenkranzkönigin» oder «Maria vom Siege». Ihrem Eingreifen wird der Sieg über die Türken in der grossen Seeschlacht von Lepanto am 7. Oktober 1571 zugeschrieben. Die Königin des Himmels triumphiert über die «Ungläubigen». In einem «Gebetssturm» hatte im Vorfeld dieser Entscheidungsschlacht das ganze katholische Europa intensiv den Rosenkranz gebetet und Maria um ihre Hilfe angefleht. In der Folge dieses Sieges stiftet Papst Gregor XIII. 1573 das Rosenkranzfest, das nach der endgültigen Bannung der Türkengefahr 1716 von Klemens XI. verpflichtend für die ganze Kirche vorgeschrieben wird.

Der Rosenkranz wird zum beherrschenden Gebet dieser Zeit. Anfang des 16. Jahrhunderts wird dem «Gegrüsset seist du, Maria», ein zweiter, nicht biblischer Teil hinzugefügt, Ausdruck der kindlichen Hoffnung der Gläubigen auf die Macht der Fürbitte und des Schutzes Marias[61]. Die teilweise seit dem Mittelalter bestehenden Rosenkranzbruderschaften erleben dadurch eine neue Blüte.

Diese barocke Ausfaltung zeigte sich auch in der marianischen Literatur. Einige Autoren des 17. Jahrhunderts gehen mit ihren theologischen Vorstellungen über Maria weit über die Bestimmungen des Konzils von Tríent hinaus, die lediglich die Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder als Teil der katholischen Tradition rechtfertigten[62]. Sie betonen z.B. die Notwendigkeit der Marienverehrung oder auch die Unmöglichkeit, Maria so zu loben, wie es ihrer Stellung eigentlich angemessen sei. «... Wie soll der Sohn das eigene, ihm zukommende reiche Lob gutheissen, wenn seine Mutter nicht geehrt wird», schreibt beispielsweise der italienische Dominikaner Angelo Paciuchelli. Nach ihm ergibt sich aus dem Willen Gottes, dass wir alles durch Maria erlangen sollen, sowie da-

[61] «Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder jetzt und in der Stunde unseres Todes. Amen.» Vgl. BEINERT, Himmelskönigin (wie Anm. 55), 80.

[62] Vgl. das Dekret über die Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen und über die heiligen Bilder vom 3. Dezember 1563, in: DH (wie Anm. 5), 1821–1825.

raus, dass Jesus seine eigene Mutter jedem Christen zur Mutter gegeben hat, dass wir nach Gott «in höchster Weise Maria lieben und verehren sollen». Ohne Verehrung Marias stelle man sich, so ist er überzeugt, ausserhalb der von Gott gewollten Heilsordnung, ja man könne sich eigentlich noch nicht einmal Christ nennen[63].

Zeitalter der Aufklärung

Aber zur Neuzeit gehört nicht nur die barocke, posttridentinische Ausfaltung der Marienverehrung, sondern auch die Aufklärung mit ihrer Kritik und Vernunftbezogenheit. Zweifellos gibt es in dieser Epoche auch Aufrufe zur Mässigung gegenüber allzu ausufernden Formen marianischer Frömmigkeit. So wenn z.B. ein katholischer Laie, Adam Widenfeld (1618–1678) aus Köln, in einer kleinen Schrift die Gläubigen mahnt, man solle Maria nicht inniger und ausdauernder verehren als Gott[64], oder wenn Ludovico Antonio Muratori aus Modena die sog. «Blutgelübde» der Gläubigen zu Ehren der Unbefleckten Empfängnis bekämpft[65] und abergläubischen Vorstellungen von wundertätigen Medaillen und Skapulieren entgegentritt[66]. Aufs Ganze gesehen spielen solche kritische Stellungnahmen in dieser Zeit aber nur eine geringe Rolle. Da die Aufklärung als solche von der offiziellen Kirche als den Glauben zerstörend angesehen und selbst die kirchliche Variante der Katholischen Aufklärung nicht akzeptiert wird, wie der Konflikt um Ignaz Heinrich von Wessenberg nur allzu deutlich zeigt[67] – die Spätfolgen der kirchlichen Ablehnung reichen ja bis zu den Verurteilungen im «Syllabus Errorum» Pius' IX. vom 8. Dezember

---

63 Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 179 mit Anm. 325.

64 Vgl. Adam Widenfeld, Monitaria salutaria B.V. Mariae ad cultores suos indiscretos, Köln 1673, n.1.

65 Vgl. das oben S. 19 genannte Marienlied «Wunderschön prächtige» mit dem Vers: «Gut, Blut und Leben will ich dir geben ...».

66 Die Kritik äussert er in zwei seiner Publikationen: im 1714 in Paris erschienenen Buch «De ingeniorum moderatione in religionis negatio» und in dem 1747 unter dem Pseudonym Lamindo Pritanio in Venedig publizierten Werk «Della regolata devozione de cristiani».

67 Vgl. ausführlich zu diesem Konflikt Franz Xaver Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz, Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (MKHS 19), Stuttgart (Kohlhammer) 1989.

1864[68] –, verwundert es nicht, dass man sehr bemüht ist, die Marienverehrung weiter zu vertiefen und im Bewusstsein des katholischen Volkes zu verankern. Ende des 18. Jahrhunderts kommen die Maiandachten auf[69], der Mai wird zum Marienmonat und soll in seiner pastoralen Intention zu einer spirituellen Vertiefung des christlichen Lebens beitragen. «Wenn Maria mächtig, mild und sanftmütig ist, ist sie auch nützlich und notwendig, um sich zu bekehren und in der Heiligkeit zu verharren.»[70] Dennoch ist in der Epoche der Aufklärung, verglichen mit der marianischen Hochzeit des Barock, eine «gewisse Erschlaffung» festzustellen[71].

Für die Mariologie werden besonders zwei Autoren wichtig: *Louis-Marie Grignion de Montfort*[72] und *Alfons von Liguori* (1696–1787). In Montforts Traktat über «Die wahre Verehrung Marias»[73] finden wir eine Kernaussage seiner Marienfrömmigkeit, die er sehr eng an Christus bindet: Zu Christus durch Maria![74]. Die Kirche und die Christen müssten eine umfassende Kenntnis von Maria haben, damit Christus in der Welt herrschen könne[75]. Da Montfort Marias Einzigartigkeit herausstellt und sie über alle anderen Heiligen erhebt, kann er sie auch weder als «Schwester» noch als «Glied der Kirche» bezeichnen[76]. Alfons von Liguori ist in seinem 1750 in Neapel erschienenen Werk «Die Herrlichkeiten Marias», das in vielen Übersetzungen grosse Verbreitung im katholischen Europa gefunden hat, ganz Volksmissionar. Wir erwarten also vergebens eine Mariologie. Sein Bestreben ist es, das Vertrauen auf die Hilfe Marias zu stärken. Er übernimmt dabei unreflektiert Legenden und wunderbare Geschichten und bietet so seinen Lesern eine «narrative und betende Theologie». Es geht ihm stets um das religiöse Bedürfnis der Menschen und stellt ihnen

---

68 Vgl. DH (wie Anm. 5), 2901–2980

69 Die erste Maiandacht ist 1784 in Ferrara nachweisbar. Diese Form der Marienfrömmigkeit verbreitete sich sehr rasch von Italien aus in andere katholische Länder.

70 Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 197.

71 Vgl. Beinert, Himmelskönigin (wie Anm. 55), 81.

72 Louis-Marie Grignion de Montfort (1673–1716). Er gründet 1705 die nach ihm benannte Kongregation der «Montfortaner» zur Förderung der Marienverehrung und der Mission.

73 Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge, Erstveröffentlichung Lucon 1843.

74 Vgl. Traité, 120–133.

75 A.a.O., 1–13.

76 Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 200.

eine Madonna vor Augen, die prall von Leben und tätig ist. Eine Gottesmutter, die konkret in das Leben der Menschen eingreift[77].

5. Mariologie und Marienverehrung in der Gegenwart (ab 1789)

Maria im 19. Jahrhundert

Die Französische Revolution (1789) bringt tief greifende Umbrüche in der Gesellschaft, von denen auch die Kirche nicht verschont bleibt. Schauen wir auf das 19. Jahrhundert, so steht zweifellos Maria als die Unbefleckt Empfangene im Mittelpunkt der marianischen Frömmigkeit und der Mariologie. Das Dogma von 1854 markiert den Schlusspunkt einer langen Entwicklung. Damit bleibt aber Maria die, die wir schon in der Barockzeit als die Erhabene, Herausgehobene, Privilegierte kennengelernt haben. Angesichts der revolutionären Entwicklungen in weiten Teilen Europas und eines stärker werdenden Liberalismus zeigt sich die Kirche zunehmend restaurativ. Das wirkt sich auch auf die Marienfrömmigkeit aus. Man greift auf bewährte geistliche Übungen früherer Epochen wie auf den Marienmonat Mai mit seinen Maiandachten oder auf den Oktober als Rosenkranzmonat zurück.

Generell erlebt die Marienfrömmigkeit eine neue Blüte, die bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts anhält. So sind die meisten Wallfahrtsorte Orte der Marienverehrung; viele der im 19. Jahrhundert gegründeten Frauenkongregationen haben Maria zur Patronin. Neue Wallfahrtsorte entstehen: Lourdes und La Salette in Frankreich, zu Beginn des 20. Jahrhunderts Fatima in Portugal und Banneux in Belgien. Von den «Marianischen Kongregationen», die ab 1563 an den Jesuitenniederlassungen entstanden, wurde schon gesprochen. Im 20. Jahrhundert bilden sich neue marianische Massenbewegungen wie die 1917 von Maximilian Kolbe gegründete «Miliz der Unbefleckten Empfängnis», die «Legio Mariae» (1921) und die «Blaue Armee» (1947).

Fragt man nach den Gründen für diese marianischen Phänomene, drängen sich zwei auf. Der eine ist psychologisch: Er tritt vor allem dann in den Vordergrund, wenn theologische Argumentationen oder Definitionen derart von abstrakten, neuscholastischen Spekulationen geprägt sind, dass einfache Gläubige nicht folgen können. Das Dogma von 1854 ist ein Beispiel dafür. Der andere Grund, so bemerkt Wolfgang Beinert nicht zu

[77] A.a.O., 203.

Unrecht, hat mit unserer Christologie zu tun, die immer einen leichten Hang zum Monophysitismus habe. D.h., die Ausgewogenheit der wahren Gottheit und der wahren Menschheit Jesu habe sich zugunsten der Gottheit Christi verschoben. Dies sei schon liturgisch überprüfbar. Einmal abgesehen von der Passionszeit und dem *triduum paschale*, in denen die Menschheit Jesu im Mittelpunkt stehe, ist höchstens Weihnachten noch ein Fest, an dem die Menschheit Jesu gefeiert wird. Aber auch hier setzt mit der Lesung des Johannesprologs in der dritten Weihnachtsmesse bereits ein deutlicher Wandel in der Betrachtung des Inkarnationsgeschehens ein. Der Mensch Jesus tritt zugunsten des Gottessohnes in den Hintergrund. «So sucht man in den vielfältigen Nöten der Zeit – Pest, Kriege, Hungersnot waren schicksalhafte Katastrophen, gegen die es kein irdisches Heilsmittel gab – Zuflucht bei einem ‹reinen Menschen›, bei einem, der haargenau so ist wie wir. Wer aber wäre dies mehr als jene Frau aus Nazaret gewesen.»[78]

Natürlich bleibt auch hier Kritik nicht aus. Geremia Bonomelli, Bischof von Cremona[79], tadelt z.B. scharf den «Materialismus» der einfachen Gläubigen, die in den Heiligenbildern und Statuen göttliche Kraft vermuteten. Er bedauert, dass «die Altäre, die der Jungfrau und den Heiligen geweiht sind, prunkvoll beleuchtet» werden, «während der Altar der Eucharistie nur bescheiden geschmückt» sei[80].

Auf der Suche nach einem Mittelweg zwischen gefühlsintensiver Frömmigkeit und Theologie führt der Weg nach England, genauer gesagt zu *John Henry Newman* (1801–1890), der in einem Brief an seinen anglikanischen Gesinnungsgenossen Edward Bouverie Pusey (1800–1882) zwischen einer «gesunden» und einer «künstlichen» Marienverehrung unterscheidet. Einige Formulierungen, die im Überschwang der Gefühle frommer Gläubiger über das Erträgliche und auch theologisch Vertretbare hinausgehen, lehnt er ab, so z.B. «Die Barmherzige Mutter ist unendlich ... Gott ist ihrem Gebet untertan ... Die erwählten Seelen werden von Gott und von Maria gezeugt ... Wenn der Heilige Geist Maria in einer Seele

[78] Vgl. Beinert, Himmelskönigin (wie Anm. 55), 83.

[79] Geremia Bonomelli (1831–1914), seit 1871 Bischof von Cremona, lehnte die Wiederherstellung der weltlichen Macht des Papsttums ab, wofür er heftig kritisiert wurde. Er drang aber auf eine Aussöhnung des Papsttums mit dem nun vereinten italienischen Staat und plädierte zudem für eine Trennung von Kirche und Staat. Er gilt als einer der fortschrittlichsten italienischen Bischöfe im 19. Jahrhundert.

[80] Vgl. De Fiores, Maria (wie Anm. 9), 219.

findet, gesellt er sich eilends hinzu.» Eine «gesunde» Marienverehrung stehe nicht in Konkurrenz zur Liebe, die man Christus zu erweisen habe. Die Tradition der Kirche sehe Maria nie als «Rivalin», sondern nur als «Dienerin» ihres Sohnes[81]. Allerdings war er aufs Ganze gesehen wohl eher ein einsamer Rufer in der Wüste.

Neuansätze bis zum Zweiten Vatikanum

Mit der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Marias durch Pius XII. im Jahre 1950 ist noch einmal die alte, traditionelle Mariologie im Blick. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) ordnet dann, wie bereits oben in den «Vorbemerkungen» betont, Maria wieder ganz in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang ein und gibt ihr in der Kirchenkonstitution «Lumen Gentium» als Mutter Gottes und Mutter der Kirche ihren Platz innerhalb des pilgernden Gottesvolkes zurück.

Doch hat es natürlich bereits vor dem Konzil neue Denkansätze gegeben. *Romano Guardini* (1885–1968) sei hier genannt, der ein existentiales Bild von Maria entwirft. In einem Brief an einen Freund nennt er einige Kriterien. So verwirft er jegliche Form von Überhöhung. Maria dürfe nicht als «Göttin» erscheinen. So tritt sie bei Guardini als ein Mensch wie wir auf[82]. Es geht ihm auch um eine Art Psychologie Marias, wenn er danach fragt, was sie wohl erfahren habe, als sie in der Stunde der Verkündigung Mutter Jesu wurde, oder was die Herabkunft des Heiligen Geistes für sie bedeutet habe[83]. Zum realistischen Bild von Maria gehört für Guardini schliesslich auch ein gewisser dynamischer Aspekt, ein geistliches Reifen in ihrem Leben: Maria sei nicht von vorneherein vollendet gewesen, sondern sei gewachsen, besonders auch im Verhältnis zu ihrem Sohn[84].

Für *Karl Rahner* (1904–1984) gehört die Rede von Maria in die Anthropologie hinein. Erst müsse die Frage beantwortet werden, wer der Mensch und wer überhaupt ein vollkommener Christ sei, erst dann könne Maria für die Menschheit und die Kirche bedeutsam werden, schreibt er

---

[81] Vgl. JOHN HENRY NEWMAN, Die katholische Marienverehrung. Ein Brief an den hochwürdigen E.B. Pusey zu seinem jüngst veröffentlichten Eirenikon, in: Ausgewählte Werke IV., Mainz (Grünewald) 1959, 3–109, hier 65–67.

[82] Vgl. ROMANO GUARDINI, Die Mutter des Herrn. Ein Brief und darin ein Entwurf, Würzburg (Werkbund) 1956, 72.

[83] A.a.O., 13.

[84] A.a.O., 49.

bereits 1956 in seinem Büchlein «Maria, Mutter des Herrn»[85]. Eine solche Äusserung entspricht seinem anthropologischen Ansatz, dass man keine Theologie ohne Anthropologie betreiben könne[86].

Diese und ähnliche Denkansätze bereiten den Boden für das Wiederentdecken der heilsgeschichtlichen Perspektive, die seit der Konzilszeit zum Gemeingut der römisch-katholischen Theologie geworden ist. So etwa, wenn der bekannte römisch-katholische Neutestamentler Rudolf Schnackenburg das «Magnificat» als die «älteste marianische Theologie» bezeichnet[87]. Oder bei Bruno Forte, der seine 1990 auf Deutsch erschienene mariologische Abhandlung «Maria, Mutter und Schwester des Glaubens» überschreibt[88].

Von den postkonziliaren Neuansätzen in der Mariologie seien abschliessend zwei erwähnt.

Maria in der Theologie der Befreiung

Für die Länder der sog. Dritten Welt, besonders aber für die Länder Lateinamerikas, wird seit den 1960er Jahren die sog. Theologie der Befreiung wichtig, welche die Verkündigung des Evangeliums als einer Botschaft der Befreiung vor dem Hintergrund der sozialen und politischen Situation ihrer Länder betrieb. In diesem Zusammenhang bekam auch Maria ihren ganz eigenen Ort. Das förderte auch ein «neues mariologisches Profil», denn «eine Mariologie in befreiungstheologischer Perspektive hebt nicht die Eigenschaften Marias als Frau hervor, die ja idealisierte Projektionen von verschiedenen Bedürfnissen und Kulturen sind, sondern sie versucht eine Relecture von Maria, die von den Erfordernissen unserer Zeit ausgeht und sich insbesondere dem privilegierten geschichtlichen Augenblick verpflichtet weiss, den die gesamte Menschheit mit dem Erwachen des menschlichen Bewusstseins der Frau erlebt»[89].

---

85 Vgl. Karl Rahner, Maria, Mutter des Herrn, Freiburg (Herder) 1956.

86 A.a.O., 20.

87 Vgl. Rudolf Schnackenburg, Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie, in: ders. Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel, München (Kösel) 1971, 201–219.

88 Bruno Forte, Maria, Mutter und Schwester des Glaubens, Zürich (Benziger) 1990.

89 Vgl. Giancarlo Collet, Maria in der Theologie der Befreiung, in: Beinert/Petri (Hg.), Handbuch (wie Anm. 9), 420–434, hier 428.

Dieses neue Bild von Maria, das sich als integraler Bestandteil der Theologie der Befreiung entwickelt, ist durch zwei Perspektiven gekennzeichnet: Es will das gerade im lateinamerikanischen Kontext stark verwurzelte, vom Mann ausgehende Menschenbild zugunsten einer «ganzheitlichen Anthropologie» verändern und dadurch auch die Theologie als Rede von Gott verändern und den «weiblichen Aspekt» als unverzichtbar herausstellen. Zum anderen nimmt es Abschied von der überhöhten, privilegierten Himmelskönigin und holt Maria in die Geschichte zurück. Aus der *Regina coeli* wird die «irdische Maria aus Nazaret», die Frau aus dem einfachen Volk, welches das Schicksal armer Frauen allgemein teilt[90]. Diese Identifikation mit Maria von Nazaret birgt theologischen und soziopolitischen Sprengstoff. Denn von den Armen und Ausgebeuteten gehören die Frauen zu den Ärmsten der Armen, «weil sie nicht nur am meisten unter den ungerechten Verhältnissen zu leiden haben, sondern in einem machistischen Lebensmilieu zusätzliche Diskriminierungen als Frauen und sexistische Unterdrückungen zu erleiden haben. Frauen werden hier von Diskriminierten diskriminiert, von Unterdrückten unterdrückt, von Entwürdigten entwürdigt.»[91] Das neue marianische Profil, das sich durch sein «prophetisch-befreiendes Potential» auszeichnet, wird gleichsam visionär am Beginn der neutestamentlichen Heilsgeschichte im «Magnificat» öffentlich gemacht[92].

Gustavo Gutiérrez (geb. 1928) schreibt in seinem 1973 erstmals auf Deutsch erschienen Buch «Theologie der Befreiung» dem «Magnificat» Marias eine wichtige Bedeutung für die «Spiritualität der Befreiung» zu. Diese Spiritualität der Befreiung habe die Aufgabe, den Menschen zu helfen, das Evangelium zu leben, und dies in Solidarität mit den Armen und Ausgebeuteten. Dazu gehöre eine echte Bekehrung im Sinne der Frohen Botschaft. Aber Bekehrung dürfe nicht ohne Folgen bleiben, denn sie fordere Veränderungen, sowohl des einzelnen als auch der gesellschaftlichen Strukturen. Bekehrung rufe zur Wachsamkeit und zur aktiven Bereitschaft auf, die befreiende Botschaft des Evangeliums in die Tat umzusetzen. Bekehrung führe zu einer Begegnung mit den Menschen, die stets auch die Grundlage der Gemeinschaft mit Gott und damit die Quelle der christlichen Freude ist. Freilich dürfe diese Freude über die Gemeinschaft mit Gott uns nicht zur Passivität verführen und unser Engagement zugunsten

[90] A.a.O., 430f.
[91] A.a.O., 427.
[92] A.a.O., 431.

der Menschen beeinträchtigen, die in einer ungerechten Welt leben. Die Freude sei deshalb zutiefst österlich geprägt, weil sie durch das Kreuz zum Leben führe[93]. In diesem Zusammenhang sieht er das «Magnificat» als eine echte Konkretisierung dieser Freude. Wörtlich schreibt er: «In ihm dankt Maria Gott für seine Gaben und drückt voller Demut ihre Freude darüber aus, dass sie sich von ihm geliebt weiss: ‹Mein Geist frohlockt über Gott meinen Heiland, dass er hingesehen hat auf die Niedrigkeit seiner Magd ... Denn Grosses hat an mir getan der Mächtige› (Lk 1,47–49). Zugleich ist das ‹Magnificat› aber auch einer der Texte des Neuen Testaments, in denen das Thema Politik und Freiheit am deutlichsten ausgesprochen wird. Danksagung und Freude sind aufs engste verbunden mit der Tat Gottes, der die Unterdrückten befreit und die Mächtigen demütigt: ‹Er hat die Mächtigen von ihren Thronen gestürzt und die Demütigen erhöht. Hungrige hat er mit Gütern erfüllt und die Reichen hat er leer ausgehen lassen› (52–53). Die Zukunft der Geschichte liegt auf der Linie der Armen und der Ausgebeuteten. Eine wirkliche Befreiung wird das Werk der Unterdrückten selbst sein.» Die Spiritualität der Befreiung sieht ihre Wurzeln in den «anawim JHWHs», die ihre Hoffnung auf Rettung einzig und allein auf Gott setzen. Maria und ihr «Magnificat» werden in diesem Kontext verstanden[94].

Feministische Theologie

Wenigstens erwähnen möchte ich zum Schluss dieses Überblicks die feministische Theologie, die eine wichtige Aufgabe darin sieht, traditionelle Gottesbilder, Institutionen und religiöse Praktiken auf ihre androzentrischen oder patriarchalischen Grundlagen hin zu untersuchen und nach Möglichkeiten einer Identifikation von Frauen mit Gott und der Kirche zu suchen. Regina Radbeck-Ossmann nennt in ihrem Beitrag für das «Handbuch der Marienkunde» vier Grundtypen feministischer Entwürfe. Zwei relativ kleine Gruppen sähen Maria entweder «als von der Männerkirche entworfenes, unterdrückerisches Idealbild der Frau»[95] oder als «Mythos vom weiblichen Göttlichen» – dies besonders bei Theologinnen aus der

---

[93] Vgl. GUSTAVO GUTIÉRREZ, Theologie der Befreiung, München (Kaiser) [8]1985, 190–195.

[94] A.a.O., 196.

[95] REGINA RADBECK-OSSMANN, Maria in der feministischen Theologie, in: BEINERT/PETRI (Hg.), Handbuch (wie Anm. 9), 435–465, hier 438–441.

protestantischen Tradition[96]. Ein Grossteil der kirchlich gebundenen Theologinnen versuchte jedoch heute in Maria das «Symbol der Befreiung» zu sehen, nicht so sehr die historische Person aus Nazaret. Dabei sei die «Symbolik, die sich um ihre Gestalt gerankt» habe, wichtig geworden. In diese Symbolik gehörten Elemente der Offenbarung genauso hinein wie der Psychologie und des Mythos. Als Beispiel wird das Symbol der Jungfrau angefügt, «das in der Mythologie nicht die sexuell unberührte Frau bezeichnet, sondern die noch autonom lebende Frau, die sich nicht von einem Mann her definiert»[97]. Eine vierte Gruppe von Theologinnen betrachte Maria als «Schwester des Glaubens», die ihre Wurzeln im Neuen Testament habe[98].

Inzwischen füllen die Publikationen zu Themen einer feministischen Theologie Bibliotheken. Für Nichtfachleute ist es schwer, eine repräsentative Literaturauswahl zu treffen. Die drei im Folgenden vorgestellten älteren Publikationen können jedoch einige wichtige Aspekte eines feministischen Blicks auf Maria beleuchten – dies selbstverständlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

Catharina Halkes z.B. zeichnet Maria in ihrem Buch «Gott hat nicht nur starke Söhne» als eine prophetische Frau. Sie bringt sie in Verbindung mit den grossen Frauengestalten der Hebräischen Bibel, die erfüllt vom Gottes Geist auch Gottes Mund wurden, indem sie die historische Wirklichkeit in die heilsgeschichtliche Perspektive stellten. Und sie nennt Mirjam, die Schwester des Mose, Debora, die Prophetin und Richterin im alten Israel war und entscheidend zur Befreiung der Israeliten beigetragen hat[99] oder die Prophetin Hulda[100]. Ganz im Sinne einer Theologie der Befreiung rückt sie Maria in die Nähe der *anawim*, also der «Armen JHWHs», die ihre Hoffnung auf Rettung und Heil einzig und alleine vom Reich Gottes und der Ankunft des Messias erwarten[101]. Im «Magnificat» setze Maria die scharfe Sozialkritik der prophetischen Verkündigung fort und werde so «das Symbol der prophetischen Kraft zur Befreiung und zur Schwesterlichkeit»[102].

---

96 A.a.O., 441–445.

97 A.a.O., 445–451.

98 A.a.O., 451–453.

99 Vgl. Ri 5,7: «Ausgestorben waren die Dörfer, sie waren ausgestorben in Israel, bis du, Debora, entstandest, erstandest als Mutter in Israel.»

100 Vgl. 2 Kön 22,14ff.

101 Vgl. Jer 31,4; Zeph 3,14f., Sach 2,14 u.ö.

102 Vgl. Catharina J.M. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh (GVH Mohn) ²1980, 110–114.

Anne E. Carr fordert in ihrem 1990 auf Deutsch erschienenen Buch «Frauen verändern die Kirche. Christliche Theologie und feministische Erfahrung»[103] wie viele andere einen Abschied von der Idealisierung Marias, weil sie gerade in dieser Idealgestalt und Überhöhung, wie sie in der Tradition dargestellt werde, für viele Frauen heute eine «ambivalente Figur» sei[104]. Für sie wird die Rückbindung der Mutter Jesu an die Aussagen der Heiligen Schrift wichtig, die Maria eben nicht in der Idealisierung, sondern als «sehr menschliche Gestalt» zeige. «Dass Maria das Vorbild der Kirche, ja die Mutter der Kirche ist, will sagen, dass sie ein Leben verkörpert, das zu Glaube, Hoffnung und Liebe kommt, wie es das Ziel der menschlichen, ja sündigen Pilgerkirche auf Erden ist, die eine dauernde Verwandlung nötig hat.» Somit könnten Frauen, so schreibt sie, wenn sie Maria heute als Vorbild wiederentdeckten, sie als eine Gestalt des Glaubens und der Jüngerschaft betrachten, die schwere innere Kämpfe zu durchstehen und Dunkelheiten des Lebens durchleiden musste. Sie ist somit eine Frau, «deren Geschichte der Prüfungen und Leiden qualvolle Entschlüsse forderte, von der ungeplanten Schwangerschaft bis hin zu der dunklen Nacht am Kreuz Jesu.» Und mit Blick auf Eva, die in der feministischen Theologie heute auch nicht mehr die «verführte Verführerin» ist[105], sondern die Mutter des Lebens, ist auch Maria, wie Eva, heute eine «Schwester»[106].

Ebenfalls eine Theologie der Befreiung legt *Rosemary R. Ruether* in ihrem Buch «Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie» vor[107]. Ausgehend von der Unbefleckten Empfängnis als «Vorwegnahme des erlösten Zustandes der materiellen Schöpfung», die sie als «männliche Theologie des Weiblichen» charakterisiert, fragt sie nach einer «alternativen Mariologie». Sie findet sie ebenfalls im «Magnificat». Dadurch dass Gott Maria die Gnade schenke, aufgrund derer sie das messianische Kind zur Welt bringen soll, würden revolutionäre Veränderungen einer ungerecht erlebten sozialen Ordnung angekündigt. Anders als bei Matthäus, bei dem, wie Ruether schreibt, die Frage des erlösenden

---

[103] ANNE E. CARR, Frauen verändern die Kirche. Christliche Tradition und feministische Erfahrung, Gütersloh (GVH Mohn) 1990.

[104] A.a.O., 237.

[105] Vgl. HALKES, Gott (wie Anm. 102), 96.

[106] Vgl. CARR, Frauen (wie Anm. 103), 240f.

[107] ROSEMARY R. RUETHER, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh (GVH Mohn) [2]1990.

Kindes «in guter patriarchalischen Manier zwischen Joseph und Gott abgehandelt wird, ohne dass Maria befragt wird», betone Lukas die freie Entscheidung Marias zu dieser Mutterschaft. Diese freie Entscheidung sei für Ruether der Schlüssel zur «neuen, erlösenden Jüngergemeinschaft», die nach Mk 3,33–35 nicht mehr nach dem althergebrachten Familienprinzip gesehen werde. Nicht mehr die Blutsbande seien entscheidend, sondern «wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder, meine Schwester und meine Mutter». Die Mutterschaft Marias könne so zu einem Symbol einer neuen, erneuerten Kirche werden, weil sie ein freier Akt des Glaubens sei[108].

Zurück zum «Magnificat» als dem Kerntext einer Theologie der Befreiung: Ruether kennzeichnet die lukanische Sprache hier als «explizit ökonomisch und politisch», und sie schlägt den Bogen zu einem anderen solchen Kerntext, nämlich den Seligpreisungen[109], die Lukas, anders als Matthäus, nicht spiritualisiert habe, sondern die «sozioökonomische Dimension der Erlösung» ganz bewusst herausstelle. Selig sind die Armen, die Hungernden, aber «Weh euch Reichen ... weh euch, die ihr hier satt seid ...». Für Lukas würden die Frauen genau zu diesen Armen und Verachteten gehören, und deshalb bekäme diese Identifikation Marias mit dem erlösten Israel im Magnificat eine revolutionäre, eschatologische Dimension. So sei dieses Loblied Marias ein unmissverständlicher Hinweis darauf, dass sich Gott in seinem Heilshandeln für die Armen entschieden habe. Mit Blick auf eine neue Mariologie als Ausdruck einer Theologie der Befreiung für die Frauen sieht Ruether gerade bei Lukas wertvolle und weiterführende Ansätze. Maria und ihr Magnificat stünden hier gewissermassen stellvertretend. Denn «der verachteten Frau als der Ärmsten der Armen kommt symbolische Priorität in der Kirche zu. Als solche repräsentiert sie auch das Heer anderer unterdrückten Gruppen, die auf Gottes Gnade angewiesen sind.»[110]

Günter Esser (geb. 1949 in Köln), Prof. Dr. theol. Theologiestudium in Bonn, Fribourg und Bern. 1990 Dr. theol. Fribourg, 1997 Habilitation Bern. Seit 1998 Professor für Altkatholische Theologie und Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn. 2007 und 2008 Lehrstuhlvertretungen am Departement für Christkatholische Theologie der Universität Bern. Mit-

[108] Vgl. RUETHER, Sexismus (wie Anm. 107), 184–187.
[109] Vgl. Lk 6, 20–25.
[110] Vgl. RUEHTER, Sexismus (wie Anm. 107), 188–191.

glied nationaler und internationaler Dialogkommissionen, altkatholischer Beobachter bei der Internationalen Anglikanisch-Lutherischen Dialogkommission.

Adresse: Alt-Katholisches Seminar der Universität Bonn, Adenauerallee 33, D-53113 Bonn, Deutschland. E-Mail: g.esser@uni-bonn.de.

English Summary

The most important theological statements on Mary, the mother of Jesus, were well established already in the 5th century. She is called the Mother of God, the God-Bearer (theotokos), she has conceived and delivered Jesus as a virgin, she is the typos of the Church seen as mother and virgin. In the Middle Ages Mary was so to speak ennobled and addressed as Our Lady. The Reformers adhered to the faith of the ancient church, considering Mary as virgin and Mother of God; however, they disapproved of many features of Marian devotion of their time. During the Catholic Reform Mary became the queen of heaven and was thus elevated into a transcendent realm. Such ideas and notions were shaping Marin devotion in the Roman Catholic Church up to the time of the 2nd Vatican Council. In *Lumen Gentium* Mary was restored to her role as Mother of God and mother of the church. This has opened new vistas of seeing Mary, e.g. in Liberation or Feminist theologies.