

Maria als mütterliche Mittlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick

Manfred Hauke

1. Ein zentrales Thema im Lichte Christi und der Kirche	13
2. Die neuere Entwicklung der Lehre von der Mittlerschaft Mariens	17
3. Begriffliche Abklärung des Themas	20
4. Ausgewählte systematische Zugänge	26

1. Ein zentrales Thema im Lichte Christi und der Kirche

Das gegenwärtig wohl am meisten diskutierte Thema der Mariologie ist die Teilhabe der Gottesmutter an der universalen Mittlerschaft Jesu Christi¹. Die Bedeutung dieses Bereiches sei mit Hinweisen verdeutlicht

¹ Vgl. etwa AA. VV. (= auctores vari), *Maria Corredentrice. Storia e teologia I-VIII*, Frigento 1998-2006; A. AMATO, *Gesù, Salvatore, definitivo, universale, e la cooperazione di Maria alla salvezza. Problematiche nuove di una "questione antica"*, in E. PERRETTO (Hrsg.), *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del regno*, Roma 1999, 387-427; AA. VV., *Mary at the Foot of the Cross I-VI*, New Bedford, MA 2001-2007; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Madrid 2001, 206-259; M. PONCE CUÉLLAR, *María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Barcelona ²2001, 442-500; M. HAUKE, *Maria, Gefährtin des Erlösers* (Lumen gentium, 61), in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 6 (2002) 85-121; DERS., *Die mütterliche Vermittlung*, in A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *Totus tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II* (Mariologische Studien, 18), Regensburg 2004, 125-175; DERS., *Introduzione alla Mariologia* (Collana di Mariologia 2), Lugano 2008, 253-302; M. MIRAVALLE, *"With Jesus". The Story of Mary Co-redemptrix*, Gole-

auf das theologische Werk des Thomas von Aquin und auf das Zweite Vatikanum.

In der *Summa theologiae* des hl. Thomas steht die Gestalt Jesu Christi im Zentrum: während der erste Teil des großen Werkes über Gott handelt als Ursprung und Ziel aller geschaffenen Dinge und der zweite Teil die Bewegung der vernünftigen Schöpfung zu Gott untersucht, geht es im dritten Teil um Jesus Christus, „der als Mensch für uns der Weg zu Gott ist“². Die Verbindung zwischen Gott und der Schöpfung in Jesus Christus ist also gewissermaßen die Quintessenz oder der Kerngehalt der christlichen Glaubenslehre. Die Formulierung, dass Christus „als Mensch für uns der Weg zu Gott ist“, berührt sich dabei eng mit der Bestimmung der Mittlerschaft Christi im Ersten Timotheusbrief: „Einer ist Gott, einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle ...“ (1 Tim 2, 5-6)³.

ta, CA 2003; Sociedad Mariológica Espanola, *La colaboración de María a la Redención. Problema antiguo en proyección moderna* (Estudios Marianos 70), Salamanca 2004; AA. VV., *María, "única cooperatrice alla Redenzione". Atti del Simposio sul Mistero della Corredenzione Mariana*, New Bedford, MA 2005; S. M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, Città del Vaticano 2005, 407-488; H. MUNSTERMAN, *Marie corédemptrice? Débat sur un titre marital controversé*, Paris 2006 (dazu die Besprechung von M. HAUKE: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 101 [2006/3-4] 1318-22; P. D. FEHLNER, *Marian Minimalism on Coredemption*, *Immaculata Mediatrix* 6 [2006] 397-420); A. B. CALKINS, *Mary Co-redemptrix: The Beloved Associate of Christ*, in: AA. VV., *Mariology. A Guide for Priests, Deacons, Seminarians, and Consecrated Persons*, Goleta, CA 2008, 349-409; A. M. APOLLONIO, *Mary Mediatrix of All Graces*, in AA. VV., *Mariology ...*, Goleta, CA 2008, 411-465.- Eine kürzere Fassung des vorliegenden Beitrages (*Die mütterliche Mittlerschaft Mariens in Christus. Eine systematische Besinnung*) in: A. VON STOCKHAUSEN u.a. (Hrsg.), *Die Stellung der Gottesmutter in der Welt- und Heilsgeschichte*, Weilheim-Bierbronn 2008, 19-50

² THOMAS VON AQUIN, *S.th.* I q 2 *prooemium*. Zur Struktur und christologischen Prägung der theologischen Summe vgl. J.-P. TORRELL, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg i.Br. 1995 (or. frz. 1993), 168-174; D. BERGER, *Thomas von Aquins „Summa theologiae“*, Darmstadt 2004, 43-61.

³ Vgl. *S.th.* III q 26 a 1-2.

Nach dem Aquinaten gehören zur Mittlerschaft zwei Elemente: das In-der-Mitte-Sein zwischen zwei Extrempunkten und die Verbindung zwischen beiden Enden. Die Vermittlung geschieht bei Jesus Christus durch seine menschliche Natur, die kraft der Inkarnation mit der Person des ewigen Wortes verbunden ist: als Mensch ist Christus unterschieden von Gott, aber durch seine Würde der Gnade und der Herrlichkeit unterscheidet er sich auch von den übrigen Menschen. „Als Mensch kommt es ihm ... zu, die Menschen mit Gott zu verbinden, indem Er Weisungen und Gaben Gottes den Menschen überbringt und für die Menschen bei Gott Genugtuung leistet und für sie eintritt. Und deshalb wird Er als Mensch in voller Wahrheit Mittler genannt“⁴.

In der Architektur der theologischen Summe bildet die Frage der Mittlerschaft Christi gewissermaßen den Dreh- und Angelpunkt zwischen der Person Christi im Geheimnis der Menschwerdung und dem Heilswerk des Erlösers. Das Thema gehört noch zum Bereich der Inkarnation, bereitet aber unmittelbar die Behandlung des Erlösungswerkes vor. Es geht also um den systematischen Übergang zwischen der Person Christi und seinem Werk, zwischen der Christologie (im engeren Sinne) und der Soteriologie, zwischen dem, was Christus aufgrund seiner gottmenschlichen Konstitution *ist*, und dem, „was der fleischgewordene Sohn Gottes in der mit Ihm vereinigten menschlichen Natur *wirkte und litt*“⁵. Die Mittlerschaft Christi bildet so in gewisser Weise die Mitte der Christologie (im weiteren Sinn) und der gesamten theologischen Summe.

Thomas von Aquin weiß sehr gut um die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi, die schon mit dem gesamten Neuen Testament der Erste Timotheusbrief betont. Die einzige Mittlerschaft Christi bedeutet freilich keinen Ausschluss menschlicher Vermittlung beim Heilsgeschehen: die einschlägige paulinische Aussage befindet sich in einem Abschnitt, in dem die Christen zur Fürbitte für alle Menschen aufgefordert werden und in dem der Apostel als Verkünder und Apostel des einzigen Mittlers erscheint (1 Tim 2,1-7). Thomas von Aquin bringt diese Mitwirkung mit Christus folgendermaßen auf den Punkt: auch andere können

⁴ *S.th.* III q 26 a 2 resp.

⁵ *S.th.* III q 27 prooemium (Hervorhebung von Hauke).

„in etwa Mittler genannt werden, insofern sie nämlich wegbereitend oder dienend (*dispositive vel ministerialiter*) mit beitragen zur Vereinigung der Menschen mit Gott“⁶. In dieser „Wegbereitung“ und in diesem „Dienst“ kommt der Gottesmutter eine hervorragende Aufgabe zu, welche die gesamte Menschheit betrifft.

Der Blick auf die systematische Synthese des Aquinaten stellt die Bedeutung der Mittlerschaft Mariens aus der Sicht der Christologie ins Licht. Der komplementäre Bereich der Ekklesiologie wird hingegen zur Geltung gebracht durch das Zweite Vatikanum, das gewissermaßen das „Konzil der Kirche über die Kirche“ gewesen ist. Dessen wichtigstes Dokument, das theologische Zentrum der Konzilsbeschlüsse, ist die Dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*. Das achte und letzte Kapitel von *Lumen gentium* ist überschrieben mit dem Titel: „Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche“. Papst Paul VI. sah in diesem Kapitel den „Gipfel“ und die „Krönung“ der gesamten Dogmatischen Konstitution über die Kirche⁷. Dieser Höhepunkt findet wiederum seine geistige Mitte in der Lehre von der Mitwirkung Mariens bei der Erlösung, die zu ihrer Teilhabe an der Mittlerschaft Christi gehört. Ein spanischer Mariologe, der in der Zeitschrift „Marianum“ zu Wort kam, meint darum zu Recht: „das Zentrum der konziliaren Lehre über Maria ist die Mitwirkung der Mutter des Herrn am Heilswerk“⁸. Die Lehre von der Mittlerschaft Mariens steht im Zentrum des Kapitels, das in gewisser Weise den Höhepunkt des Zweiten Vatikanums ausmacht. Diese vielleicht für manche überraschende Analyse bestätigt sich bei einem Blick auf die theologischen Veröffentlichungen zu den auf dem Konzil behandelten Themen: zur Mittlerschaft Mariens gibt es, so scheint es, mehr Publikationen als zu allen anderen Bereichen, obwohl es dabei an kontroversen Auseinandersetzungen keineswegs mangelte⁹.

⁶ *S.th.* III q 26 a 1 resp.

⁷ PAUL VI., Ansprache *Post duos menses* zum Abschluss der dritten Konzilsperiode, 21.11.1964: AAS 56 (1964) 1007-1018 (1014).

⁸ A. ESCUDERO CABELLO, *Approcci attuali e proposte teologiche sul tema della cooperazione mariana*, in *Marianum* 61 (1999) 177-211 (177f).

⁹ Zur Mittlerschaft Mariens auf dem Zweiten Vatikanum vgl. mit weiteren Literaturhinweisen M. HAUKE, *Mütterliche Vermittlung* (Anm. 1) 127-130.

2. Die neuere Entwicklung der Lehre von der Mittlerschaft Mariens

Der Blick auf die theologische Summe des hl. Thomas und auf die Ergebnisse des Zweiten Vatikanums bekunden die innige Verbindung der Mittlerschaft Mariens mit der Christologie und mit der Lehre von der Kirche. Diese enge Beziehung ist nicht einfachhin auf geschichtliche Zufälle zurückzuführen, sondern beruht auf der Wirklichkeit selbst, nämlich auf das Hineinverwobensein der Gottesmutter in das Werk der Erlösung. „Maria vereinigt“, so betont das Konzil, „da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider“¹⁰.

Die theologische Erschließung der Mittlerschaft Mariens ist freilich einen geschichtlichen Weg gegangen, der in der göttlichen Offenbarung selbst beginnt und sich in der Geschichte der Kirche weiter ausformt. Der neuere Diskussion ist dabei aufs stärkste angeregt worden durch die Initiativen des belgischen Kardinals Mercier, der im Jahre 1915 mit den übrigen Bischöfen seines Landes an den Heiligen Stuhl die Bitte richtete, die universale Gnadenmittlerschaft Mariens als Dogma zu definieren¹¹. Ein Zwischenresultat war die wahlweise Einführung des Festes Mariens als „Mittlerin aller Gnaden“ im Jahre 1921 durch Benedikt XV¹². Diese Maßnahme von Papst Benedikt war gleichsam ein mächtiger Vitaminstoß für die Mariologie, deren Bewegung zugunsten eines einschlägigen marianischen Dogmas immer kräftiger wurde, aber auch Gegner fand. Die Bewegung fand einen Höhepunkt in der Zeit unmit-

¹⁰ *Lumen gentium*, 65.

¹¹ Vgl. M. HAUKE, *Maria – „Mittlerin aller Gnaden“*. *Die universale Gnadenmittlerschaft Mariens im theologischen und seelsorglichen Schaffen von Kardinal Mercier (1851-1926)* (Mariologische Studien 17), Regensburg 2004, 53-61. Inzwischen habe ich die bisher als verschollen gegoltene Bittschrift Merciers und der übrigen belgischen Bischöfe aus dem Jahre 1915 im Archiv der Glaubenskongregation entdeckt: ACDF, R.V. 1916, n. 6, vol. I, 35 S. (handschriftlich). Eine Publikation ist in Vorbereitung.

¹² Vgl. M. HAUKE, *Mercier* (Anm. 11) 69-78 (Kommentar); 156-177 (Text und Übersetzung).

telbar vor dem Zweiten Vatikanum, als Hunderte von Bischöfen um eine entsprechende dogmatische Definition baten¹³.

Das Konzil wollte freilich keine dogmatischen Definitionen vornehmen und behandelte das Thema der Mittlerschaft Mariens mit Zurückhaltung. Der Titel „Mittlerin“ wird nur einmal als Ausdruck der kirchlichen Frömmigkeit genannt¹⁴, und die Kurzformel für die Mitwirkung Mariens an der Erlösung, der Titel „Miterlöserin“ (*Coredemptrix*), wird bereits in dem vorausgehenden Schema über die Gottesmutter aus ökumenischen Gründen vermieden. Die Konzilskommission, unter dem Einfluss des Franziskaners *Carlo Balic*, meinte damals: „Ausgelassen wurden einige von den Päpsten gebrauchte Ausdrücke und Worte, die zwar in sich vollkommen richtig sind, aber von den getrennten Brüdern (insbesondere von den Protestanten) schwieriger zu verstehen sind. Dazu können wir auch den Ausdruck rechnen ‚Miterlöserin des Menschengeschlechtes‘ ...“¹⁵. Die allgemeine Gnadenmittlerschaft Mariens wird vom Konzil nicht geleugnet, aber deutliche Aussagen dazu finden sich nur indirekt über die Fußnoten, wenn man die dort genannten Quellen aufsucht¹⁶. Das Zweite Vatikanum hat zwar eine eindrucksvolle Lehre über die Gottesmutter vorgelegt, in der auch die Mitwirkung Mariens im Heilsgeschehen und ihre geistliche Mutterschaft für alle Erlösten zur Geltung kommt. Aber gleichzeitig wurden vor allem aufgrund ökumenischer Rücksichten die deutlichsten Begriffe und Gehalte der Mittlerschaft Mariens vermieden, wie etwa die Anrufung als „Miterlöserin“ und „Mittlerin aller Gnaden“.

Es war kein Wunder, dass diese Behandlung der Mariengestalt eine „marianische Eiszeit“ zur Folge hatte, in der bereits der Hinweis auf das Thema der Mittlerschaft Mariens selbst sogar unter Mariologen

¹³ A. ESCUDERO CABELLO, *La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Vaticano II. Elementos para una evaluación de los trabajos preconiliares*, Roma 1997, 86-92.

¹⁴ Vgl. *Lumen gentium*, 62.

¹⁵ Übersetzt aus *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani secundi*, Bd. I/4, Vatikanstadt 1971, 99.

¹⁶ *Lumen gentium*, 62, Anm. 186-187.

verpönt war¹⁷. Während das „Eis“ für die Rede von der Gottesmutter gewissermaßen mit der Apostolischen Ermahnung *Marialis Cultus* von Papst Paul VI. zu schmelzen begann (1974), wurde das Thema der Mittlerschaft Mariens wieder in das Zentrum der Mariologie zurückgeholt durch die Enzyklika *Redemptoris Mater* Johannes Pauls II. (1987). Der Papst spricht dabei von einer „mütterlichen Mittlerschaft“, die nicht neben Christus anzusiedeln ist, sondern sich „in Christus“ vollzieht¹⁸. Im Anschluss daran spricht auch unsere Besinnung von der mütterlichen Mittlerschaft Mariens in Christus.

Die Diskussion der neuesten Zeit ist stark geprägt durch die Bitte um ein neues marianisches Dogma, die seit 1993 an den Heiligen Stuhl herangetragen wird. Dabei wird um ein Dogma mit drei Titeln gebeten, die mit den vorgeblichen Marienbotschaften der „Frau aller Völker“ in Amsterdam übereinstimmen: Maria soll bezeichnet werden als „Miterlöserin, Mittlerin aller Gnaden und Fürsprecherin“¹⁹. In der einschlägigen Diskussion hat besonders der Begriff „Miterlöserin“ Anstoß erregt, den auch seinerzeit Joseph Ratzinger in einer privaten Äußerung als Kardinal sehr kritisch einschätzte²⁰, obwohl Papst Johannes Paul II. ihn mehrmals gebrauchte²¹. Am 1. Januar 2008 sandten fünf Kardinäle ein Schreiben an alle Kardinäle und Bischöfe der katholischen Welt. Darin setzen sie sich für die Definition eines marianischen Dogmas ein, wobei die drei eben genannten Titel (Miterlöserin, Mittlerin aller Gnaden,

¹⁷ Zur nachkonziliaren Krise der Mariologie vgl. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 31991, 123-136.

¹⁸ Vgl. HAUKE, *Mütterliche Vermittlung* (Anm. 1), 130-133.

¹⁹ Vgl. dazu mit weiterer Literatur M. HAUKE, *Gefährtin* (Anm. 1); DERS., *Die aktive Mitwirkung Mariens an der Erlösung. Ein geschichtlicher Durchblick*, in A. VON BRANDENSTEIN-ZEPPELIN – A. VON STOCKHAUSEN – J. H. BENIRSCHKE (Hrsg.), *Die göttliche Vernunft und die inkarnierte Liebe. Festschrift zum 80. Geburtstag Seiner Heiligkeit Papst Benedikts XVI.*, Weilheim-Bierbrunn 2007, 13-48 (45-48). Vgl. auch die leicht erweiterte Fassung in dieser Zeitschrift: M. HAUKE, *Die Lehre von der „Miterlöserin“ im geschichtlichen Durchblick*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 11 (2007) 17-64.

²⁰ J. RATZINGER, *Gott und die Welt*, Stuttgart-München 2000, 263 f. (Interview mit Peter Seewald).

²¹ Vgl. M. HAUKE, *Mütterliche Vermittlung* (Anm. 1), 140-146.

Fürsprecherin) unter dem Titel der geistlichen Mutterschaft erscheinen²².

3. Begriffliche Abklärung des Themas²³

3.1 Die analoge Teilhabe an der Mittlerschaft Christi

Um die kontroversen Debatten richtig einzuschätzen, ist zunächst einmal eine begriffliche Klärung angemessen. Die unter dem Stichwort der „Mittlerschaft“ Mariens zu behandelnden Gehalte können gleichsam in sehr unterschiedlichen Gewändern auftreten, die nicht immer einheitlich gedeutet werden. Der umfassendste Begriff ist meines Erachtens der Terminus der „Mittlerschaft“ selbst, der in den klassischen Traktaten der Christologie den gesamten Bereich der Erlösungslehre abdeckt und auch die Gnadenlehre mit einbezieht²⁴. Maria nimmt auf spezifische Weise an der einzigen Mittlerschaft Christi teil. Der heilshafte Einfluss der Gottesmutter „stützt sich“ nach dem Worten des Zweiten Vatikanums „auf die Mittlerschaft Christi, hängt von ihr vollständig ab und schöpft aus ihr seine ganze Wirkkraft“²⁵. Von der „Mittlerschaft“ Mariens zu sprechen oder sie als „Mittlerin“ zu bezeichnen, ist ein Zeichen für die analoge Teilhabe an der Mittlerschaft Christi, die wir auch in vielen anderen Bereichen finden: der Name „Christ“ beispielsweise meint die Teilhabe an der messianischen Salbung Christi als Träger des Heiligen Geistes, und der Hinweis auf das „gemeinsame Priestertum“ aller Christgläubigen verstellt nicht die Aufgabe des einzigen Hohenpriesters, sondern bedeutet die Teilhabe am Priestertum Jesu Christi. „Wie ... am Priestertum Christi in verschiede-

²² Vgl. M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia* (Anm. 1), 277; www.motherofallpeoples.com.

²³ Vgl. auch M. HAUKE, *Gefährtin des Erlösers* (Anm. 1) 114-121; *Aktive Mitwirkung* (Anm. 19) 16-19; *Miterlöserin* (Anm. 19), 21-25.

²⁴ Vgl. etwa F. DIEKAMP – K. JÜSSEN, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas II*, Münster ¹¹⁻¹²1959, 306-354; J. POHLE – J. GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik II*, Paderborn ¹⁰1956; Nachdr. 1968, 222-330.

²⁵ *Lumen gentium*, 60.

ner Weise einerseits die Amtspriester, andererseits das gläubige Volk teilnehmen und wie die eine Gutheit Gottes auf die Geschöpfe in verschiedener Weise wirklich ausgegossen wird, so schließt auch die Einzigkeit der Mittlerschaft des Erlösers im geschöpflichen Bereich eine unterschiedliche Teilnahme an der einzigen Quelle in der Mitwirkung nicht aus, sondern erweckt sie“²⁶.

„Mittlerschaft“ bedeutet, wie bereits gesagt, die Verbindung zweier Extrempunkte, in diesem Fall Gott und die Menschen. Unterschieden werden kann hier die „absteigende“ von der „aufsteigenden“ Mittlerschaft: „absteigende Mittlerschaft“ meint die Mitteilung von Gaben, „aufsteigende Mittlerschaft“ hingegen das Gebet und das Opfer, die sich an Gott wenden. Die Mittlerschaft Mariens umfasst gleichermaßen ihre Mitwirkung am Erlösungswerk auf Erden wie auch ihre himmlische Fürbitte. Dieser umfassende Gehalt der Mittlerschaft Mariens wird nicht immer hinreichend gewürdigt, weil man häufig nur an die fürbitende Vermittlung der Gnaden denkt, nicht aber an die Mitwirkung am Heilswerk Christi auf Erden. Eine solche Konsequenz kann sich aus der alleinigen Verwendung des Titels „Mittlerin“ in der Formel „Mittlerin aller Gnaden“ ergeben. Diese Tendenz findet sich sogar in den Texten des Zweiten Vatikanums²⁷, obwohl schon die systematische Diskussion in der Zeit von Kardinal Mercier zum Ergebnis geführt hat, dass die Mittlerschaft Mariens bereits durch ihre Mitwirkung an der Erlösung beginnt²⁸. Wird der Titel „Mittlerin“ in die Mitte gestellt zwischen die Begriffe „Miterlöserin“ und „Fürsprecherin“, wie bei den angedeuteten Bemühungen um ein fünftes marianisches Dogma, dann steht ein solches Vorgehen in Spannung zur systematischen Bedeutung des Begriffes der „Mittlerschaft“, der sich gleichsam wie ein Schirm über alle einschlägigen Gehalte erstreckt und dabei auch die „Miterlösung“ und die himmlische Fürbitte umfasst²⁹.

²⁶ *Lumen gentium*, 62.

²⁷ *Lumen gentium*, 62 (Gebrauch des Titels „Mittlerin“ bei der Anrufung Mariens).

²⁸ Vgl. M. HAUKE, *Mercier* (Anm. 11) 105. 148 f. und passim.

²⁹ Vgl. HAUKE, *Aktive Mitwirkung* (Anm. 19) 47 f.; *Miterlöserin* (Anm. 19) 61.

3. 2 Die Mitwirkung an der Erlösung

Auch der Begriff der „Erlösung“ kann die gesamte Heilsökonomie umfassen, aber sein Gehalt bezieht sich mit Vorzug auf das von Christus vollzogene Heilswerk auf Erden, das mit der Inkarnation beginnt und am Kreuz zum Höhepunkt gelangt. „Erlösung“ meint also zunächst das Erdenleben Jesu. Erst in einem weiteren Blick geht es hier um das Ankommen der Erlösungsfrüchte beim Menschen. Im Anschluss an Scheeben wird die „objektive Erlösung“, das Heilswerk Jesu auf Erden, von der „subjektiven Erlösung“ unterschieden, dem Einbeziehen des konkreten Subjektes, dem die Gnade des Erlösers mitgeteilt wird. Diese Unterscheidung wurde in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts von dem deutschen Jesuiten Heinrich Lennerz auf die Mariologie übertragen mit der Absicht, Maria von der Mitwirkung an der „objektiven Erlösung“ auszuschließen und ihr nur einen Beitrag an der „subjektiven Erlösung“ zuzugestehen³⁰.

Die Fragestellung war damals bis zum Vorabend des Konzils: Hat Maria unmittelbar an der objektiven Erlösung mitgewirkt oder nicht? Ein Teil der Theologen hat seinerzeit eine solche Mitwirkung abgelehnt (so etwa Heinrich Lennerz) oder das Mitwirken Mariens auf ein „Empfangen“ der Heilsfrüchte reduziert (so etwa Heinrich Maria Köster). Diese Positionen sind überholt angesichts der Feststellungen des Zweiten Vatikanums, wonach „Maria nicht bloß passiv benutzt wurde, sondern in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt hat“³¹. „Diese Verbindung der Mutter mit dem Sohn im Heilswerk zeigt sich vom Augenblick der jungfräulichen Empfängnis bis zu seinem Tod ...“³². Deutlich wird hiermit, dass bereits die Menschwerdung Gottes, an der Maria durch ihr Jawort aktiv mitwirkte, zum Erlösungswerk gehört. Lennerz hingegen hatte die Inkarnation nur als Vor-

³⁰ Vgl. M. HAUKE, *La questione del “primo principio” e l’indole della cooperazione di Maria all’opera redentrice del Figlio: due temi rilevanti nella mariologia di Gabriele M. Roschini*, Marianum 64 (2002) 569-597 (591-597).

³¹ *Lumen gentium*, 56. Vgl. HAUKE, *Aktive Mitwirkung* (Anm. 19), 41-45; *Miterlöserin* (Anm. 19), 53-58.

³² *Lumen gentium*, 57.

aussetzung der Erlösung betrachtet, nicht aber als Beginn des Erlösungswerkes selbst.

Das Jawort Mariens anlässlich der Menschwerdung Gottes und ihre Verbindung mit Christus unter dem Kreuz zeigen den einzigartigen Charakter ihrer Mittlerschaft, wie auch das Konzil betont: „Indem sie Christus empfang, gebär und nährte, im Tempel dem Vater darstellte und mit ihrem am Kreuz sterbenden Sohn litt, hat sie beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Werkes der Seelen“³³.

Der Begriff „Miterlöserin“ taucht zum ersten Mal in einem kirchlichen Hymnus im Salzburg des 15. Jahrhunderts auf³⁴. „Miterlösung“ ist nach der gängigen Erklärung eine abgekürzte Formulierung für „Mitwirkung an der Erlösung“. Die Entstehung des Begriffs fügt sich ein in die mittelalterliche Passionsfrömmigkeit, die Maria unter dem Kreuz betrachtet und von ihrem „Mitleiden“ (*compassio*) spricht. Im Unterschied zum Begriff „Erlöserin“, der die Aufgabe Mariens als Gottesgebärerin unterstrichen hatte, ist das Wort „Miterlöserin“ zurückhaltender, um die einzigartige Bedeutung der Erlösung durch das Kreuz Jesu Christi nicht zu gefährden. „Miterlöserin“ ist trotz allem ein starker Ausdruck, der sich dem hauptsächlichen Einwand stellen muss, dass hier möglicherweise Christus und Maria auf die gleiche Ebene gestellt werden. Zu betonen ist darum, dass die Mitwirkung Mariens ganz abhängig ist von der Erlösung durch Jesus Christus. Da es sich um eine einzigartige Mitwirkung handelt, ist freilich auch ein kräftiger Ausdruck legitim.

Das Herzstück der Katechese Johannes Pauls II. über die Teilhabe Mariens am Heilsgeschehen ist die Katechese vom 9. April 1997 mit dem Titel „Maria einzigartige Mitarbeiterin an der Erlösung“. Für den Menschen gibt es, wie Paulus betont (1 Kor 3,9), die Möglichkeit, mit Gott im Heilsgeschehen mitzuwirken. In Bezug auf Maria gewinnt der Begriff „Mitarbeiterin“ „eine besondere Bedeutung. Die Mitwirkung der Christen zum Heil ereignet sich nach dem Geschehen von Kalvaria, dessen Früchte auszuteilen sie sich bemühen durch Gebet und Opfer.

³³ *Lumen gentium*, 61.

³⁴ Vgl. M. HAUKE, *Aktive Mitwirkung* (Anm. 19) 28; *Miterlöserin* (Anm. 19) 36 f.

Die Mitwirkung Mariens dagegen hat sich während des Geschehens selbst ereignet in ihrer Eigenschaft als Mutter; sie erstreckt sich folglich auf die Ganzheit des Heilswerkes Christi. Nur sie wurde auf diese Weise dem Erlösungsoffer beigesellt, welches das Heil aller Menschen verdient. In Einheit mit Christus und ihm untergeordnet, hat sie mitgewirkt, der gesamten Menschheit die Gnade des Heils zu erlangen“³⁵.

Der Begriff der „Miterlösung“ meint genau diese einzigartige Mitwirkung Mariens am Heilswerk Jesu auf Erden. Nur in einem weiteren Sinne kann das Wort „miterlösen“ auf die subjektive Erlösung bezogen werden, wonach dann alle Christen als „Miterlöser“ bezeichnet werden können.

3.3 Die Teilhabe an den drei Ämtern Jesu

Die Mittlerschaft Jesu Christi und seine Erlösung können beschrieben werden unter dem dreifachen Gesichtspunkt der Ämter Christi: Jesus Christus als Lehrer oder Prophet, als Priester und als König oder Hirte. Dementsprechend lässt sich auch die Teilhabe Mariens mit diesem Schema beschreiben: die Gottesmutter ist Prophetin, die auf spezifische Weise die Offenbarung Gottes zur Geltung bringt, sie ist begabt mit einem mütterlichen Priestertum und steht an der Seite Christi des Königs als Königin des Weltalls. Zu ihrer königlichen Aufgabe gehört insbesondere ihre Fürsprache, die sich auf die gesamte Menschheit ausrichtet.

3.4 Die Verbindung mit den Mysterien des Lebens Jesu

Eine weitere Beschreibung der Erlösungswirklichkeit folgt den Heilseignissen, die seit Francisco Suarez auch als „Mysterien des Le-

³⁵ *Marianische Katechese* Nr. 48,2, 9.4.1997 (eigene Übersetzung). Die 70 Marianischen Katechesen Johannes Pauls II. (1995-97), welche die gesamte Mariologie umfassen, sind in einem Band zusammengestellt in mehreren Sprachen (leider nicht auf Deutsch), so etwa bei V. FAGIOLO (Hrsg.), *Giovanni Paolo II, Maria Madre di Cristo e della Chiesa. Catechesi mariane*, Casale Monferrato 1998.

bens Jesu“ bezeichnet werden. Es sind gewissermaßen Brennpunkte des Wirkens Jesu, in denen jeweils das Gesamte der Sendung des Herrn ansichtig wird. Bei deren Betrachtung ist Maria mit einzubeziehen: insbesondere ihr Jawort bei der Verkündigung des Engels, die Darstellung Jesu im Tempel und das Stehen unter dem Kreuz.

3. 5 Maria als „neue Eva“ und geistliche Mutter

Neben dem eher narrativen Zugang der Mysterien des Lebens Jesu ist auf die Beschreibung Mariens als „neue Eva“ hinzuweisen, die als mütterliche Gefährtin dem „neuen Adam“ beim Erlösungswerk zur Seite steht. Diese Kennzeichnung beginnt mit den Kirchenvätern, findet aber ihre Wurzeln schon in der Heiligen Schrift und eignet sich ebenfalls als umfassende Darstellung der Mittlerschaft Mariens.

Möglich ist es schließlich, die verschiedensten Bilder und Begriffe zu betrachten, welche die vermittelnde Aufgabe der Gottesmutter näher beleuchten. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der geistlichen Mutterschaft zu. „Mutterschaft“ meint vor allem die Zeugung eines Kindes, aber auch die Sorge für dessen Wachstum und Erziehung. Die geistliche Mutterschaft Mariens ist gleichsam die organische Fortsetzung ihrer physischen Mutterschaft gegenüber dem Sohne Gottes: ihr Muttersein zielt auf unsere Geburt zum göttlichen Leben und dessen Wachstum. Die geistliche Mutterschaft kann darum den gesamten Bereich umfassen, der von der Mittlerschaft Mariens abgedeckt wird bzw. von ihrer Mitwirkung an der objektiven und subjektiven Erlösung. In diesem Sinne dürfen wir ein vom Konzil zitiertes Augustinuswort anführen, wonach Maria „Mutter der Glieder (Christi)“ ist, „denn sie hat in Liebe mitgewirkt, dass die Gläubigen in der Kirche geboren würden, die dieses Hauptes Glieder sind“³⁶. Die geistliche Mutterschaft Mariens kann aber gelegentlich auch als logische Folge betrachtet werden, die aus ihrem Handeln als Mutter und Gefährtin des Erlösers hervorgeht. So heißt es etwa in einem anderen Konzilstext: „Indem sie Christus empfang, gebar und nährte, im Tempel dem Vater darstellte und mit ihrem am Kreuz sterbenden Sohn litt, hat sie beim Werk des Erlösers

³⁶ AUGUSTINUS, *De S. Virginitate*, 6 (PL 40, 399), in: *Lumen gentium*, 53.

... mitgewirkt ... *Deshalb* ist sie uns in der Ordnung der Gnade Mutter³⁷.

Die geistliche Mutterschaft Mariens deckt sich vom Inhalt her mit der Gnadenmittlerschaft und wurde darum bereits als Gegenstand einer dogmatischen Definition erwogen, die von der Sache her mit den Anliegen Kardinal Merciers übereinkommt³⁸. Mittlerschaft und geistliche Mutterschaft sind freilich vom Formalobjekt her verschieden: „Mutterschaft“ meint zunächst das Wirken Mariens zu unseren Gunsten (also die „absteigende Vermittlung“), während „Mittlerschaft“ auf die Aufgabe „in der Mitte“ geht, in der die Gottesmutter „zwischen“ Christus, den übrigen Gliedern der Gemeinschaft der Kirche und der göttlichen Dreifaltigkeit steht. Die Rede von der Mittlerschaft Mariens ermöglicht darum eine umfassendere Perspektive³⁹. Papst Johannes Paul II. verschränkt in gewisser Weise beide Zugänge, indem er von der „mütterlichen Mittlerschaft“ Mariens in Christus spricht.

4. Ausgewählte systematische Zugänge

Das Thema der Mittlerschaft Mariens ist also höchst facettenreich und überaus umfassend.

Für die systematische Besinnung ist maßgebend die Beziehung zu Christus und zur Dreifaltigkeit, aber auch die Verbindung zur Kirche. Die kirchliche Dimension enthält wiederum wichtige Gehalte der Anthropologie. Die Universalität der Gnadenvermittlung mündet

³⁷ *Lumen gentium*, 61. (Hervorhebung von Hauke).

³⁸ Vgl. etwa [C. BALIC], *De spiritualis B. V. Mariae definibilitate*, in Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I (Antepraeparatoria), Bd. IV,1,2, Vatikanstadt 1961, 55-61; B. DE MARGERIE, *Can the Church Define Dogmatically the Spiritual Motherhood of Mary?* In M. I. MIRAVALLE (Hrsg.), *Mary Coredeptrix, Mediatrix, Advocate*, Bd. I, Santa Barbara, CA 1995, 191-214.

³⁹ Vgl. dazu J. FERRER ARELLANO, *Marian Coredeption in the Light of Christian Philosophy*, in AA. VV., *Mary at the Foot of the Cross II*, New Bedford, MA 2002, 113-149 (124-132).

schließlich in die Eschatologie⁴⁰. Soweit in aller Kürze ein Blick auf die theologischen Inhalte unseres Themas, von denen hier aber nur einige Aspekte angedeutet werden können.

4.1 Die Beziehung der marianischen Vermittlung zur einzigen Mittlerschaft Christi

Die mütterliche Mittlerschaft Mariens in Christus ist nicht zu verstehen nach der Art einer Sekretärin oder einer Vorzimmerdame, die den Zugang zum Chef überwacht. Ihr Wirken ist eher zu vergleichen mit dem eines Freundes, der uns ein Gespräch mit einer hochgestellten Persönlichkeit ermöglicht und dabei selbst gegenwärtig ist. Die Gegenwart des Freundes verhindert nicht die unmittelbare Begegnung mit dem hohen Gesprächspartner, aber sie macht uns das Gespräch leichter. In diesem Sinne betont das Konzil: „Die unmittelbare Vereinigung der Glaubenden mit Christus wird dadurch [die mütterliche Aufgabe Mariens gegenüber den Menschen] ... in keiner Weise behindert, sondern vielmehr gefördert“⁴¹. Maria vermittelt also zur Unmittelbarkeit.

Die Mitwirkung Mariens beim Heilsgeschehen ist nicht metaphysisch notwendig, sondern beruht auf dem Willen Gottes, die Vermittlung des Heiles von geschöpflichen Zweitursachen abhängig zu machen. Im Unterschied zur reformatorischen Position, wonach Gott beim Vorgang der Rechtfertigung alles allein wirkt, bringt die katholische Lehre die Mitwirkung des Menschen zur Geltung. Dies gilt bereits für die menschliche Mitwirkung Jesu, wie Theobald Beer und Michael Kreuzer gezeigt haben⁴². Für Martin Luther ist die Menschheit Jesu nur ein „Zeichen“ des Heiles und keineswegs ein lebendiges Werkzeug, durch das

⁴⁰ Die Vielfalt der Themen zeigt sich exemplarisch im marianischen Lehramt Johannes Pauls II.: vgl. M. HAUKE, *Mütterliche Vermittlung* (Anm. 1), 146-161.

⁴¹ *Lumen gentium*, 60.

⁴² T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980; M. KREUZER, „Und das Wort ist Fleisch geworden“. *Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther*, Paderborn 1998; vgl. auch HAUKE, *Gefährtin des Erlösers* (Anm. 1), 106-114.

Gott selber wirkt⁴³. Die Menschheit Jesu erscheint bei dem deutschen Reformator als „Köder“, mit dem der göttliche Angler den Teufel überlistet: Satan „frisst“ den menschlichen Köder, trifft aber dabei auf Gott selbst, der stärker ist als er. Das Menschsein Christi wirkt nichts zum Heil, sondern dient als Falle für den Teufel. Nach der klassischen Lehre des hl. Thomas ist die Menschheit Christi hingegen ein lebendiges Werkzeug für das gottgeschenkte Heil⁴⁴. Die aktive Mitwirkung der Menschheit Christi setzt sich dann organisch fort in der Einbeziehung geschaffener Personen: Christus selbst wirkt hauptsächlich (*principaliter*) und vollendend (*perfective*) die Verbindung zwischen Gott und den Menschen, aber die vernunftbegabten Geschöpfe können vorbereitend (*dispositive*) und dienend (*ministerialiter*) dabei mitwirken⁴⁵.

4. 2 Der heilshafte Verdienst der Gottesmutter

4. 2. 1 Der Begriff des Verdienstes

Die Bedeutung der menschlichen Mitwirkung zeigt sich auch in der Lehre vom Verdienst. „Verdienst“ meint allgemein den Anspruch auf Belohnung aufgrund einer moralisch guten Handlung⁴⁶. Der Begriff des Verdienstes (*meritum*) wird schon im Altertum auf Christus angewandt und dann im Mittelalter systematisch entwickelt. Nach Thomas von Aquin wirkt das Leiden Christi unser Heil auf vierfache Weise: auf dem Weg des Verdienstes, der Genugtuung, des Opfers und des Lösepreises⁴⁷. Seit Petrus Lombardus wird in Christus ein doppelter Verdienst unterschieden: für die Glieder seines mystischen Leibes hat der Erlöser die Befreiung von der Sünde verdient und das Kommen des Reiches,

⁴³ Vgl. P. HÜNERMANN, *Jesus Christus. Gottes Wort in die Zeit*, Münster 1994, 231. 234.

⁴⁴ Vgl. z.B. *S.th.* III q 62 a 5 resp.

⁴⁵ Vgl. *S.th.* III q 26 a 1 ad 2.

⁴⁶ Vgl. A. FORSTER, *Verdienst II. Systematisch*, in LThK² 10 (1965) 677-680 (677): „Verdienst allgemein besagt, dass zwischen einem in Freiheit gesetzten menschlichen Akt und der nach einer festgesetzten Ordnung erfolgenden Reaktion des Anordnenden eine Beziehung besteht“.

⁴⁷ *S.th.* III q 48.

für sich selbst hingegen die Verherrlichung des Leibes und die Leidensfreiheit der Seele⁴⁸. Es gibt also den persönlichen und den sozialen Verdienst, wobei uns letzterer besonders interessiert. Das Konzil von Trient betont: Jesus Christus hat uns „durch sein heiligstes Leiden am Holz des Kreuzes die Rechtfertigung verdient“⁴⁹.

4. 2. 2 *Die thomistische und skotistische Deutung des Verdienstes Christi*

Aufgrund der hypostatischen Union war es unmöglich, dass Gott die Liebe des menschlichen Willens Christi für unser Heil nicht angenommen hätte. Es gibt darum eine genaue Entsprechung zwischen der guten Handlung und dem Ergebnis: das Verdienst als Rechtsanspruch (*meritum de condigno*). Diese thomistische Erklärung hat sich weitgehend durchgesetzt, während Duns Scotus Christus nur ein Verdienst zuschreibt, das Thomas als „Angemessenheitsverdienst“ (*meritum de congruo*) bezeichnen würde: danach hatte Gott keine zwingenden Gründe, die menschliche Hingabe Jesu als heilswirksam anzunehmen⁵⁰. Nach Scotus haben das Verdienst Christi und seine Genugtuung moralisch einen unendlichen Wert, aber formell sind sie nur endlich, denn die in ihnen gegebene menschliche Wirklichkeit ist begrenzt. Darum sei es „auch klar, dass Gott wegen der durch Christus geleisteten Genugtuung nicht verpflichtet war, uns zu verzeihen: denn diese Erlösung bedurfte der Annahme von Seiten Gottes ...“⁵¹.

Die Verdienste als Rechtsanspruch (*meritum de condigno*) und aufgrund einer Angemessenheit (*meritum de congruo*) unterscheiden sich bei Scotus nicht auf der Ebene des moralischen Wertes, sondern im Hinblick auf

⁴⁸ PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* III d. 18, 1-2. Vgl. J. GALOT, *Gesù Liberatore. Cristologia II*, Firenze 1983, 231; s. a. THOMAS VON AQUIN, *S.th.* III q 19 a 4; q 49 a 6.

⁴⁹ DS 1529

⁵⁰ Vgl. GALOT, *Cristologia II* (Anm. 48) 232.

⁵¹ C. BALIC, *Die Corredemptrixfrage innerhalb der franziskanischen Theologie*, in *Franziskanische Studien* 39 (1957) 218-287 (279), mit Hinweis auf Duns Scotus, *Op. Oxon.* IV d. 15 q 1 n. 6 (ed. Vivès XVII, 178); III d. 19 n. 4 (ed. Vivès XIV, 710f). S.a. C.F. DE VARESEO, *Promptuarium scoticum II*, Venedig 1690; Nachdr. Frigento 2005, 74.

das Ziel: die Verherrlichung geschieht durch das *meritum de condigno*, die vorausgehende Gnade aber durch das *meritum de congruo*⁵². Diese Unterscheidung des Scotus wird der hypostatischen Union nicht gerecht, wonach jede Handlung Christi von der Person des ewigen Wortes getragen wird und darum nicht einer nachträglichen Akzeptierung von Seiten Gottes bedarf. Bei Scotus wird im Grunde das *meritum de condigno* bei Christus auf das *meritum de congruo* zurückgeführt und erscheint damit ontologisch auf der gleichen Ebene wie das Verdienst geschaffener Personen⁵³. Das skotistische Verständnis der hypostatischen Union nähert sich hier der antiochenischen Christologie des Altertums und damit der Lehre des Nestorius, der in Christus ein doppeltes moralisches Subjekt einführte⁵⁴. Papst Pius XII. schritt 1951 in seiner Enzyklika *Sempiternus Rex* gegen die Christologie von Déodat de Basly ein, einem von Scotus geprägten Franziskaner, der in Christus zwei unterschiedliche Subjekte annahm: nach dem Dogma von Chalzedon gibt es aber in Christus nur ein einziges Subjekt, nämlich die göttliche Person⁵⁵. De Basly hatte die Inkarnation als Aufnahme eines Menschen beschrieben (die Theorie vom *homo assumptus*)⁵⁶; danach wird dem Menschsein Christi eine eigenständige Subsistenz zugeschrieben, während nach Thomas

⁵² Vgl. R. ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, Castelpetroso 1994, 162-180; DERS., *Il pensiero del beato Giovanni Duns Scoto sulla Corredenzione mariana*, in AA. VV., *Maria Corredentrice II*, Frigento 1999, 93-128 (108), mit Hinweis auf DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d. 2 q 1 arg. 3 (ed. Vivès XVI, 248b): „gratia non habet causam meritoriam de condigno, in illo cui conferitur, tamen potest habere causam meritoriam de congruo in eodem, et causam meritoriam de condigno extrinseca”.

⁵³ R. ROSINI (1994) (Anm. 52), 175 = (1999) (Anm. 52), 112: „Dal momento che il merito dipende dall'accettazione divina, esso, intrinsecamente, nella sua natura è uguale in tutti: Cristo, Maria e i giusti; si differenzia, invece, nell'estensione”.

⁵⁴ Zum Nestorianismus vgl. A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre* (Katholische Dogmatik IV), Aachen 2000, 243 f.

⁵⁵ DH 3905

⁵⁶ Vgl. H.M. DIEPEN, *Assumptus-Homo-Theologie*, in LThK² 1 (1957) 948f; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, 469-472.

von Aquin die menschliche Natur des Gottessohnes in der göttlichen Person subsistiert⁵⁷.

4. 2. 3

Der Angemessenheitsverdienst der Gottesmutter

Hinweise auf das Verdienst Mariens bei unserer Erlösung finden sich bereits bei den Kirchenvätern⁵⁸ und im Mittelalter⁵⁹. Francisco Suarez wendet im 16. Jh. die von der scholastischen Theologie entwickelte Unterscheidung zwischen *meritum de condigno* und *meritum de congruo* auf die Beziehung zwischen Christus und Maria an: die selige Jungfrau hat *de congruo* verdient, was Christus uns *de condigno* verdient hat⁶⁰. Der Gedanke verbreitet sich so allgemein, dass selbst Pius X. ihn in seiner marianischen Enzyklika *Ad diem illum* (1904) aufnimmt: „Weil ... Maria alle an Heiligkeit und inniger Vereinigung mit Christus übertrifft und von ihm selbst zur Vollführung des Erlösungswerkes herangezogen wurde, in der Absicht, dass sie schicklicher Weise (*de congruo*) für uns verdiene, was er von Rechts wegen (*de condigno*) verdient hat, so ist und bleibt sie die vornehmste Mitwirklerin bei der Gnadenverteilung“⁶¹. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*, benützt nicht die hergebrachte Fachterminologie, bringt den Gehalt des Verdienstes aber beispielsweise in der Bemerkung zur Geltung, Maria sei uns in der Ordnung der Gnade Mutter, weil sie auf einzigartige Weise an der Erlösung mitgewirkt habe⁶². Auch in den Äußerungen Johannes Pauls II. kommt die überlieferte Begrifflichkeit kaum zur Geltung, mit der Aus-

⁵⁷ Vgl. *S.th.* III q 2 a 6; q 17 a 1-2; J.-H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica I*, Città del Vaticano 1991, Nr. 319-323 (or. frz. *Synthèse dogmatique*, Fribourg-Paris 1985); E.-H. WEBER, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin* (Jésus et Jésus-Christ 35), Paris 1988, 229-235.

⁵⁸ Vgl. M. HAUKE, *The Concept of Redemption in the Patristic Tradition*, in AA. VV., *Mary at the Foot of the Cross VIII*, New Bedford, MA 2008 (in Vorbereitung).

⁵⁹ Vgl. J. B. CAROL, *De Corredemptione Beatae Mariae Virginis. Disquisitio positive*, Vatikanstadt 1950, 485 f., beginnend mit EADMER, *De excellentia Virginis Matris* 11 (PL 159, 508).

⁶⁰ Vgl. J. B. CAROL (Anm. 59), 195 f.

⁶¹ R. GRABER – A. ZIEGENAUS, *Die Marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II. (1849-1988)*, Regensburg 1997, Nr. 144, S. 143.

⁶² Vgl. *Lumen gentium*, 61.

nahme freilich zumindest einer Ansprache am marianischen Heiligtum von Guayaquil (Ecuador): Maria „vereinigte sich auf Kalvaria mit dem Opfer ihres Sohnes ... Indem sie für die Kirche litt, verdiente es Maria, die Mutter aller Jünger ihres Sohnes zu werden, die Mutter ihrer Einheit“⁶³.

Der Verdienst Mariens wird schon von alters her auf die Inkarnation bezogen, die zweifellos eine ungeschuldete Gabe Gottes darstellt, aber auch Frucht der Würdigkeit Mariens ist. Thomas von Aquin etwa kommentiert in diesem Sinne die Worte *quia quem meruisti portare* des *Regina coeli*: „Durch die ihr geschenkte Gnade verdiente es Maria, dass sie gemäß ihrem Grade der Reinheit und Heiligkeit schicklicherweise (*congrue*) Mutter Gottes sein konnte“⁶⁴. Der Verdienst der Gottesmutter gründet sich auf die göttliche Tugend der Liebe und die Fülle der Gnade, die in ihr von Anfang an, seit der Unbefleckten Empfängnis, anwesend ist. Die Unterscheidung zwischen dem Verdienst aus Rechtsanspruch und aus Angemessenheit wahrt den grundlegenden Unterschied zwischen dem Heilswerk des Erlösers und der Teilhabe von Seiten der Gottesmutter. Das Werk Christi reicht schon allein für sich auf überfließende Weise aus, um unser Heil zu verdienen. Dies gilt bereits für den ersten Akt der Liebe Jesu Christi als Mensch: der Kreuzestod geschah nicht deshalb, weil die vorausgehenden (unendlichen) Verdienste Christi nicht ausgereicht hätten, sondern um Hindernisse auf unserer Seite zu beseitigen⁶⁵.

4. 2. 4 *Ein marianisches Verdienst als Rechtsanspruch (meritum de condigno)?*

Aus der franziskanisch-skotistischen Theologie stammt ein Vorschlag, der auch in die heutige Diskussion Eingang gefunden hat und der Maria, wie Christus, ein *meritum de condigno* zuschreibt. Urheber dieser These ist der spanische Theologe Carlos del Moral, der in der Blüte-

⁶³ JOHANNES PAUL II., Ansprache vom 31. 1. 1985 (Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Bd. VIII/1, 318 f.).

⁶⁴ *S.th.* III q 2 a 11.

⁶⁵ *S.th.* III q 48 a 1 ad 2. Zu den Beweggründen vgl. *S.th.* III q 46 a 3.

zeit der Skotistenschule gewirkt hat († 1731)⁶⁶. Nach diesem Skotisten ist Maria, nach Christus, ein zweites Haupt (!) der Engel und Menschen. Sie hänge von den überfließenden Verdiensten ihres Sohnes ab, habe auch selbst *de condigno* unser Heil verdient und für unsere Sünden genuggetan⁶⁷. Das *meritum de condigno* wurde seit den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts neu in die Diskussion eingebracht und hat vor allem bei spanischen Mariologen viel Zustimmung gefunden. Dabei beruft man sich gerne auf Thomas von Aquin, wonach ein *meritum de condigno* auch für ein Geschöpf möglich sei unter drei Bedingungen: es müsse eine vollkommene Gnade geben in der verdienenden Person, eine Vertretung des Menschengeschlechtes und ein göttlicher Auftrag, das Verdiente zu empfangen. Auf diese Weise könne auch Maria ein *meritum de condigno* für die Erlösung der Menschheit zugeschrieben werden⁶⁸.

Die hier angewandte Thomasexegese ist freilich nicht korrekt⁶⁹. Die einschlägige Beschreibung des Verdienstes bezieht sich nicht auf die christologischen Ausführungen des Aquinaten⁷⁰, sondern auf die Vorstellung der Gnade, welche bereits die Erlösung voraussetzt. Zur Frage des Verdienstes kraft der mitwirkenden Gnade bemerkt Thomas, dass es zwischen Gott und dem Menschen eine unendliche Unterscheidung gibt, die ein Verdienst aufgrund von Gerechtigkeit unmöglich macht. Ein menschliches Verdienst vor Gott gibt es nur aufgrund einer göttlichen Anordnung, dass der Mensch durch die Gnade das ewige Leben erreichen kann⁷¹. In der heilig machenden Gnade kann der Mensch das ewige Leben mit dem Verdienst der Kondignität erreichen, aber nur für sich selbst⁷². Wie sich niemand selbst die erste Gnade verdienen kann⁷³,

⁶⁶ Vgl. C. DEL MORAL, *Fons illimis theologiae scoticae marianae* ..., Madrid 1970 (or. 1730).

⁶⁷ Vgl. C. BALIC (1957) (Anm. 51), 250-259; J. CAROL (Anm. 59), 338-342.

⁶⁸ Vgl. J. GALOT, *Maria la donna nell'opera della salvezza*, Roma 32005, 290 f.

⁶⁹ Vgl. B. H. MERKELBACH, *Quid senserit S. Thomas de mediatione Beatae Mariae Virginis*, in AA. VV., *Xenia Tomistica II*, Roma 1925, 507-510; DERS., *Mariologia*, Paris 1939, 334-336.

⁷⁰ Vgl. *S.th.* III q 48 a 1 zum Verdienst.

⁷¹ *S.th.* I-II q 114 a 1-2.

⁷² *S.th.* I-II q 114 a 3. 6.

⁷³ *S.th.* I-II q 114 a 5.

so ist es unmöglich, jemand anderem die erste Gnade aufgrund von Kondignität zu verdienen. Nur Christus als Haupt der Kirche und Urheber des menschlichen Heiles konnte ein solches Verdienst besitzen. Für andere können wir die erste Gnade nur mit einem Schicklichkeitsverdienst erreichen⁷⁴.

Würde man Maria ein Verdienst der Kondignität zuschreiben, dann müsste man diesen Vorschlag systematisch mit einer Genugtuung *de condigno* verbinden, was zu weiteren Problemen führen würde. Nur der Mensch Jesus Christus, der gleichzeitig der Sohn Gottes war, konnte im strikten Sinne für die Sünden der Menschen Genugtuung leisten: die Sünde richtet sich gegen Gott und beinhaltet darum eine unendliche Dimension, insofern sie sich gegen die unendliche Hoheit Gottes auflehnt; nur die Genugtuung des Gottmenschen konnte darum eine unendliche Wirkung erzielen, um die Freundschaft mit Gott wiederherzustellen. Gott konnte auch die Genugtuung eines einfachen Menschen annehmen, aber diese Genugtuung wäre nicht *de condigno*⁷⁵.

Die Rede von einem *meritum de condigno* Mariens verbindet sich oft mit einer Übertreibung der Verbindung zwischen Christus und Maria im Vorgang der Erlösung. Zweifellos gibt es hier eine enge Verbindung, so sehr, dass die Theologen seit *Arnold von Bonneval* (12. Jh.) oft von einem einzigen Ganzopfer sprechen: Maria habe sich dargebracht mit dem Blut ihres Herzens, Christus mit dem Blut seines Leibes⁷⁶. Andererseits darf der Heilsakt Christi nicht mit dem Handeln der seligen Jungfrau in einer ununterschiedenen Einheit vermischt werden. Diese Konfusion beginnt in der neueren Zeit mit dem Löwener Theologen *Joseph-Martin Lebon*, der in den zwanziger Jahren Maria und Christus als ein einziges Erlösungsprinzip darstellte: „Es gibt nicht zwei Opfergaben oder zwei Opfer oder zwei Erlösungsverdienste, sondern ein einziges Opfer einer einzigen und derselben Opfergabe, wobei sich zwei miteinander verbinden, die freiwillig auf ihre Rechte verzichten bei dem Erwerb des Verdienstes“, wenngleich Maria Christus untergeordnet

⁷⁴ *S.th.* I-II q 114 a 5.

⁷⁵ *S.th.* III q 1 a 2 ad 2.

⁷⁶ ARNOLD VON BONNEVAL, *De laudibus B.M.V.* (PL 189, 1727 A); vgl. J. B. CAROL (Anm. 59), 157 und passim.

sei⁷⁷. Ausgewogener ist hier Arnold von Bonneval, der zwar aufs kräftigste das Mitleiden Mariens betont, aber gleichzeitig von „zwei Altären“ spricht, auf denen das gemeinsame Opfer dargebracht wird, dem Leibe Christi und dem Herz der Mutter⁷⁸.

Der Gedanke eines *meritum de condigno* für Christus und (davon abhängig) für Maria ist vorstellbar nur in einem skotistischen Umfeld, in dem die Genugtuung Christi als solche keine unendliche Wirkung besitzt und darum noch einer von außen kommenden Akzeptierung von Seiten Gottes bedarf. Dabei wird die hypostatische Union ausgeklammert (wonach das menschliche Handeln Jesu in der Kraft der göttlichen Person von sich aus die heilshafte Wirkung erreicht), und der Verdienst Mariens wird fast auf die gleiche Ebene gestellt wie das von Jesus Christus selbst. In diesem Sinne schreibt ein neuerer Skotist: „Weil der Verdienst von der göttlichen Akzeptierung abhängt, ist er innerlich in seinem Wesen in allen gleich: bei Christus, Maria und den Gerechten ...“⁷⁹. Das Leiden Christi und das Mitleiden Mariens würden „zwei Verdienste mit dem gleichen Wert“ begründen⁸⁰. Fragwürdig ist hier außerdem, ein Verdienst, das keinen strikten Rechtsanspruch begründet, als *meritum de condigno* zu bezeichnen. Diese Prozedur geht bezüglich Mariens nicht auf Scotus zurück, sondern auf den Neoskotismus im Gefolge Del Morales. Scotus selbst schreibt nur eher allgemein: Maria „in passione Filii sui summe meruit ex compassione“⁸¹.

⁷⁷ J. LEBON, *La Bienheureuse Vierge Marie Médiatrice de toutes les grâces*, in *La Vie diocésaine* [Malines] 10 (1921) 257-267. 431-445 (437). Vgl. M. HAUKE, *Mercier* (Anm. 11), 99-101.

⁷⁸ Vgl. ARNOLD VON BONNEVAL, *De septem verbis Domini in cruce* (PL 189, 1694 f.).

⁷⁹ R. ROSINI (1999) (Anm. 52), 112: „Dal momento che il merito dipende dall'accettazione divina, esso, intrinsecamente, nella sua natura è uguale in tutti: Cristo, Maria e i giusti ...”.

⁸⁰ R. ROSINI (1999) (Anm. 52), 116: la Passione di Cristo e la Compassione di Maria “costituivano pure due meriti di un medesimo valore”.

⁸¹ SCOTUS, *Ordinatio* III d. 3 q 1: C. BALIC (Hrsg.), *Theologiae Marianae Elementa*, Sebenico 1933, 229, zitiert in BALIC (1957), (Anm. 51), 233; R. ROSINI (1994) (Anm. 52), 158; (1999) (Anm. 52), 93.

Der Vorschlag eines Verdienstes der Kondignität für Maria wird manchmal auch begründet mit dem Wunsch, das Verdienst der Gottesmutter von unserem Verdienst zugunsten anderer zu unterscheiden. Ist es nicht zu wenig, unseren Verdienst und den Mariens mit dem gleichen Begriff *meritum de congruo* zu kennzeichnen?

Eine Unterscheidung zwischen Maria und uns ist sicherlich geboten. Maria ist Gottesmutter und Gefährtin des Erlösers. Die Angemessenheit ihres Verdienstes ist also unvergleichlich groß, so dass schon vorgeschlagen wurde, von einem *meritum de supercongruo* oder *congruissimum* zu sprechen⁸². Fraglich wäre es aber, grundsätzlich die Kategorie des *de congruo* zu verlassen. Andernfalls steht die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi auf dem Spiel, an der auch Maria teilhat.

4. 2. 5 *Ein wirkliches Verdienst*

Die Einführung eines marianischen Verdienstes der Kondignität ist auch von der Sorge bestimmt, wonach ein Angemessenheitsverdienst nicht ausreicht, um eine echte Mitwirkung Mariens an der Erlösung zu begründen. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts gab es eine Strömung, wonach eine verdienstliche Mitwirkung Mariens an der Erlösung nicht möglich ist. In diesem Sinne äußert sich etwa 1926 der französische Jesuit Maurice de la Taille, der die Kühnheit besitzt, die Aussagen der Marienzyklika Pius' X. in ihr Gegenteil zu verdrehen: „mit Ausnahme des Erlösungswerkes“ (!) habe die selige Jungfrau für uns *de congruo* verdient, was Christus für uns *de condigno* verdient habe⁸³. Die gleiche Meinung teilt der Strasburger Soteriologe Jean Rivière⁸⁴ und sogar der römische Dominikaner Alberto Lepidi, der im Jahre 1916 als Gutachter des Heiligen Offiziums die Bittschrift der belgischen Bischöfe zugunsten des neuen Mariendogmas blockiert: nach Auffassung Lepidis ist das aktive Mitwirken Mariens bei der Erlösung Frucht einer

⁸² Vgl. J. STÖHR, *Verdienst Mariens*, in: *Marienlexikon* 6 (1994) 593-596 (595f); B. GHERARDINI, *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1998, 357.

⁸³ Vgl. M. HAUKE, *Mercier* (Anm. 11), 128. 140.

⁸⁴ Vgl. M. HAUKE, *Mercier* (Anm. 11), 140.

These von Neuerern; zurückgewiesen wird im Gutachten auch die von Pius X. formulierte Unterscheidung⁸⁵.

Der theologische Fehler dieser Richtung (aber auch ihrer Gegner, welche den *meritum de condigno* Mariens einführten) besteht in der Verwechslung zwischen metaphorischer oder uneigentlicher und analoger Ausdrucksweise: das *meritum de congruo* ist kein „uneigentliches“ Verdienst, sondern ein wirkliches Verdienst, das freilich nicht den höchsten Grad erreicht, der sich im *meritum de condigno* findet⁸⁶. Ein ganz ähnlicher Fehler findet sich in der gleichen Zeit, in der viele Theologen das gemeinsame Priestertum aller Getauften nur als „metaphorisches“ oder „uneigentliches“ Priestertum bezeichneten; dagegen ist zu betonen, dass sich gemeinsames und hierarchisches Priestertum wesentlich voneinander unterscheiden, aber doch auf je spezifische Weise am Priestertum Christi teilhaben⁸⁷. Fragwürdig scheint es, mit einer Formulierung Bonaventuras, der von einem *meritum de digno* spricht⁸⁸, eine dritte Art des Verdienstes einzuführen jenseits der beiden anderen Arten. Maria kommt in höchstem Maße ein Verdienst der Angemessenheit zu.

Das heutzutage wenig behandelte Thema des Verdienstes Mariens ist überaus wichtig, denn es stellt die Bedeutung des freien Willens ins Licht, der unter dem Einfluss der Gnade an dem eigenen Heil und dem anderer Menschen mitwirken kann. Im Unterschied zu unserem Verdienst erzielt das der Gottesmutter eine Wirkung, welche die gesamte Menschheit betrifft.

⁸⁵ Vgl. M. HAUKE, *Maria, „Mittlerin aller Gnaden“, im Vatikanischen Geheimarchiv aus der Zeit Pius' XI. Zwischenbericht einer Spurensicherung*, in *Theologisches* 36 (2006) 381-392 (383 f.).

⁸⁶ Vgl. schon MERKELBACH (1925), (Anm. 69), 505, Anm. 4: „Notetur meritum de congruo dici analogice, non tamen improprie meritum“. S.a. G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, ³1952, 577-584.

⁸⁷ Vgl. die folgenden Ausführungen in 4. 3.

⁸⁸ BONAVENTURA, *In Sent.* III d. 4 a 2 q 2 ad 2; vgl. C. BALIC, *Die sekundäre Mitterschaft der Gottesmutter (Hat Maria die Verdienste Christi de condigno für uns mitverdient?)*, in *Wissenschaft und Weisheit* 4 (1937) 1-22 (15. 20); P. PARROTTA, *La cooperazione di Maria alla Redenzione in Gabriele Maria Roschini* (Collana di Mariologia 3), Lugano 2002, 97.

4. 3 Das mütterliche Priestertum⁸⁹

Der deutlichste Begriff für die Beschreibung des Erlösungswerkes ist der des Opfers, dem das Priestertum zugeordnet ist. „Opfer“ in einem allgemeinen Sinn ist jede Handlung, durch die wir uns Gott hingeben⁹⁰. Eine engere Beschreibung hingegen betont die sichtbare und gesellschaftliche Dimension, welche die Gottesverehrung schon auf der natürlichen Ebene gewinnen muss. In diesem Sinne spricht Thomas von einem Geschehen an der Opfergabe (*sacrum facere*)⁹¹. Das äußere Opfer muss freilich übereinkommen mit dem inneren Opfer, das die Grundlage bildet⁹². Im allgemeinen Sinne besitzt jede menschliche Handlung des Erlösers einen opfernden Wert. Der Hebräerbrief schreibt dem Sohn Gottes schon ganz am Beginn seiner menschlichen Existenz das Opfer seiner selbst zu im Gehorsam (vgl. Hebr 10,5-7). Das äußere Opfer vollzieht sich auf Kalvaria, als Jesus „sich selbst“ Gott hingibt zur Sühne für unsere Sünden (Hebr 9,14; Eph 5,1f). Das Opfer Jesu beginnt demnach bei der Menschwerdung und vollendet sich am Kreuz⁹³. Die Wirksamkeit des Opfers hängt ab von der Gottessohnschaft⁹⁴. Das Ziel des Opfers besteht in Lob und Dank, Bitte und Sühne.

Das Opfer Mariens erwächst aus ihrer Verbindung mit der Hingabe Jesu Christi. Ihr Jawort geht der Menschwerdung des Sohnes Gottes voraus. Bei der Darstellung Jesu im Tempel bringt Maria ihren Sohn Gott dar (Lk 2,22-24) und empfängt die Weissagung des Simeon, wonach ihre Seele von einem Schwert durchbohrt wird (Lk 2,35), ein Hinweis auf ihr Mitleiden unter dem Kreuz. Die heilsame Aufgabe Mariens auf Kalvaria kommt in der Theologiegeschichte zum Zuge seit

⁸⁹ Dazu M. HAUKE, *Priestertum I. Dogmatik*, in *Marienlexikon* 5 (1993) 314-317; S.M. LANZETTA, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo. Analisi storico-teologica*, Roma 2006.

⁹⁰ Vgl. die Kennzeichnung bei AUGUSTINUS, *De civitate Dei* X,6; THOMAS VON AQUIN, *S.th.* III q 48 a 3.

⁹¹ *S.th.* II-II q 85 a 3.

⁹² Vgl. *S.th.* II-II q 85 a 2. 4.

⁹³ Vgl. KKK 606. 616 f.

⁹⁴ Vgl. KKK 616.

dem Mittelalter. Gemäß dem Zweiten Vatikanum verband sich Maria in mütterlichem Geist mit dem Opfer Christi⁹⁵. Über diese Feststellung hinaus geht das päpstliche Lehramt, beispielsweise in dem Apostolischen Schreiben *Marialis cultus* von Paul VI.: Maria hat sich nicht nur mit dem Opfer Christi verbunden und ihm liebevoll zugestimmt, sondern es auch ihrerseits dem ewigen Vater dargebracht⁹⁶. Auch Johannes Paul II. liest den Konzilstext als Hinweis „auf einen wahren Akt der Liebe, mit der sie ihren Sohn als ‚Opfergabe‘ der Sühne aufopfert für die Sünden der ganzen Menschheit“⁹⁷. Papst Benedikt XVI. erwähnt, dass Maria „in voller Zustimmung das Opfer Christi für die ganze Kirche angenommen hat“⁹⁸. Sie nimmt aber nicht nur das Opfer Christi an, sondern opfert sich auch selbst mit Christus für die sündige Menschheit: bei seiner Predigt in Ephesus lud der Heilige Vater dazu ein, den „Augenblick der Erlösung“ zu betrachten, „in dem Maria, in der Darbringung des Opfers mit dem Sohn verbunden, ihre Mutterschaft auf alle Menschen und insbesondere auf die Jünger Jesu ausgeweitet hat“⁹⁹.

Die Verbindung Mariens mit dem Opfer Christi begründet eine spezifische Teilhabe am Priestertum Christi, die sich sowohl vom hierarchischen Priestertum als auch vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen unterscheidet. Ähnlich wie der Begriff des „Opfers“ wird auch das Wort „Priestertum“ in zwei verschiedenen Schattierungen verwendet: als Hingabe des eigenen Lebens und als im Messopfer gegenwärtige Darbringung des Kreuzesopfers. Das gemeinsame Priestertum aller Getauften ist ein wahres und nicht nur ein „metaphorisches“ oder „uneigentliches“ Priestertum, ist aber wesentlich vom hierarchischen Priestertum unterschieden, in dem auf besondere Weise Christus als Haupt der Kirche wirkt. In der thomasischen Soteriologie ist das

⁹⁵ *Lumen gentium*, 58.

⁹⁶ PAUL VI., *Marialis cultus*, 20 (GRABER-ZIEGENAUS [Anm. 61], Nr. 349, S. 332).

⁹⁷ *Marianische Katechese* 47, 2 vom 2. 4. 1997. Vgl. mit weiteren Belegen M. HAUKE, *Mütterliche Vermittlung* (Anm. 1), 137 f.

⁹⁸ BENEDIKT XVI., Enzyklika *Sacramentum Caritatis* (2007) 33 (VAS 177, S. 52).

⁹⁹ BENEDIKT XVI., *Predigt am „Haus Mariens“ in Ephesus*, 29. 11. 2006 (Übersetzung nach www.vatican.va).

Priestertum praktisch mit der Mittlerschaft identisch: sie umfasst nicht nur die Darbringung des Opfers, sondern auch die Heiligung¹⁰⁰.

Für die korrekte Darstellung des mütterlichen Priestertums Mariens ist ihre Unterscheidung vom hierarchischen Priestertum zu beachten, aber auch ihre Verbindung mit der Kirche. Diese Beziehung wurde seinerzeit zu wenig beachtet von der französischen Schule der Spiritualität um Jean Eudes und Jean Jacques Olier. Dort schätzte man den Vergleich zwischen der Zustimmung Mariens bei der Inkarnation und den Konsekrationsworten des Priesters bei der Heiligen Messe: beide Male werde Christus gegenwärtig. Dieser Vergleich hat freilich einen „Haken“: während der geweihte Priester in der Person Christi als des Hauptes der Kirche handelt, vertritt Maria bei der Inkarnation die Menschheit, insofern sie sich als „Braut“ dem göttlichen „Bräutigam“ hinschenkt¹⁰¹. Hierbei tritt, der fraulichen Prägung Mariens entsprechend, deutlicher ihre Rezeptivität hervor, aber auch ihr aktives Mitwirken. Besser als der Vergleich des Jawortes Mariens mit den Konsekrationsworten scheint darum der Hinweis Johannes Pauls II. in seiner Enzyklika über die Eucharistie, wo die Zustimmung der seligen Jungfrau bei der Verkündigung des Engels mit dem „Amen“ der Gläubigen verglichen wird, welche die heilige Kommunion empfangen¹⁰².

Nach den Worten des im Mittelalter Albertus Magnus zugeschriebenen „*Mariale*“ ist Maria nicht „Stellvertreterin“ Christi (*vicaria*), sondern seine „Gefährtin“ (*socia*)¹⁰³. Diese glückliche Unterscheidung zeigt den Unterschied zum Amtspriestertum und die Nähe zum gemeinsamen Priestertum aller Getauften. Das Priestertum Mariens unterscheidet sich freilich auch vom gemeinsamen Priestertum durch seinen universalen Charakter in seiner mütterlichen Prägung zugunsten aller übrigen Glieder des mystischen Leibes Christi. Es gründet sich nicht auf die sakramentale Prägung durch Taufe und Firmung (so beim gemeinsa-

¹⁰⁰ Vgl. *S.th.* III q 22 a 1: Der Priester ist Mittler zwischen Gott und dem Volk, indem er göttliche Gaben dem Volk übermittelt sowie die Gebete des Volkes Gott darbringt und in gewisser Weise vor Gott für die Sünden der Welt genug tut.

¹⁰¹ Vgl. u.a. *S.th.* III q 30 a 1.

¹⁰² JOHANNES PAUL II., *Ecclesia de Eucharistia* (2003) 55.

¹⁰³ Vgl. *Mariale*, q 42: J. B. CAROL (Anm. 59), 164.

men Priestertum) und auch nicht auf die hierarchische Weihe (so beim Amtspriestertum), sondern auf ihre Gottesmutterschaft oder aber (um mit Scheeben zu sprechen) auf ihren „Personalcharakter“, auf ihre spezifische Prägung als Mutter und Gefährtin Christi. Ihr Opfer unter dem Kreuz lässt sich in etwa vergleichen mit dem der Gläubigen beim Messopfer: der Opferakt als solcher wird begründet durch die Hingabe Christi am Kreuz und deren Vergegenwärtigung durch den geweihten Priester; das Mitopfern der Gläubigen ist freilich wichtig für das Ankommen des Früchte des heiligen Opfers bei den Menschen, und die Verbindung Mariens mit dem Kreuz gehört zur Integrität des Opfers, so wie es von Gott gewollt ist.

4. 4 Maria als Stellvertreterin der Menschheit im Bund zwischen Christus und der Kirche

Für die Beziehung der Mittlerschaft Mariens zu Christus und zur Kirche ist interessant eine Diskussion zwischen Heinrich Maria Köster und Karl Rahner. Köster hatte im Jahre 1947 seine Theorie entwickelt, wonach Maria in keiner Weise eine Teilursache der Erlösung sei, sondern vielmehr im Namen der zu erlösenden Menschheit dem Bund zustimmt, der durch Gott in Jesus Christus gestiftet wird. Maria erscheint dabei nicht als „Haupt“, sondern als „Spitze“ der Menschheit. In ihrem rezeptiven Sich-Öffnen gegenüber dem Bund zeigt sich die menschliche Mitwirkung an der Erlösung, die durch Christus gewirkt wird, den Sohn Gottes, der als Mensch Gott vertritt. Köster zeichnet also Maria als Vertreterin der Menschheit und Jesus als Vertreter Gottes beim Bund zwischen Gott und Mensch¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Vgl. H. M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn*, Limburg 1947; 1954; A. K. ZIELINSKI, *Maria – Königin der Apostel. Die Bedeutung Mariens nach den Schriften des Palottiner-Theologen Heinrich Maria Köster für das Katholische Apostolat und Neuevangelisierung in Lateinamerika*, Frankfurt a.M. 2000, 192-202. Zur Einführung in das Anliegen Kösters vgl. auch S. HARTMANN, *Mariologie und Metaphysik. Zu Heinrich M. Kösters Übernahme der thomistischen „Akt und Potenz-Lehre“*, in J. KREIML u.a. (Hrsg.), *Der Wahrheit verpflichtet. Festschrift für ... Kurt Krenn zum 70. Geburtstag*, Graz 2006, 518-529.

Karl Rahner betont hingegen ein Jahr später die Bedeutung Jesu Christi als Gottmensch. „Kurz: Jesus selbst in seiner Menschheit ist das entscheidende Ja der Menschheit zu Gott, nicht nur das Ja Gottes zur Menschheit, er ist nicht nur ‚in göttlicher Rolle‘ [Köster] Partner des Bundes von Seiten Gottes, sondern auch im Bundesschluss selbst in gleicher Weise die Spitze der *Menschheit*“¹⁰⁵. In Christus finden sich „Demut, Anbetung, Opfer, Liebe, Tod. Der Grundzug seines Handelns ist nicht ein Handeln von Gott zum Menschen hin und am Menschen, sondern Handeln des Menschen hin zu Gott. Durch diese Tat mit dieser Richtung sind wir erlöst. Freilich hat diese Tat ihren letzten Wert und ihre höchste Würde davon, dass sie die Tat einer göttlichen Person ist. Das schließt aber nicht aus, dass sie menschliche Tat ist, die auf Gott geht. Wenn wir die ‚Vermählung‘ zwischen Gott und der Menschheit im freien Ja zwischen dem sich mitteilenden Gott und dem gehorsamen Geschöpf sehen, dann sind wir gar nicht ‚verleitet‘, wenn wir den ‚Höhepunkt‘ dieser Vermählung ‚in die Gestalt Christi‘ und nicht in erster Linie in Marias Ja hineinverlegen“¹⁰⁶.

Man wird Rahner darin Recht geben müssen, dass sich die Mittlerschaft Christi über dessen Menschheit vollzieht. Schon der Erste Timotheusbrief betont: Christus als *Mensch* ist unser einziger Mittler (vgl. 1 Tim 2,5). Rahner würdigt aber nicht die Tatsache, dass im Erlöser das göttliche Ich des ewigen Sohnes handelt, in dessen Person der menschliche Gehorsam Jesu subsistiert. In Jesus Christus handelt eine göttliche Person, auch wenn sie gleichermaßen über den göttlichen und den menschlichen Willen verfügt¹⁰⁷. Maria hingegen ist eine menschliche

¹⁰⁵ K. RAHNER, *Probleme heutiger Mariologie*, in G. SÖHNGEN (Hrsg.), *Aus der Theologie der Zeit*, Regensburg 1948, 85-113 (97) (neu abgedruckt in K. RAHNER, *Maria, Mutter des Herrn* [Gesammelte Werke IX], Freiburg i.Br. 2004, 681-703).

¹⁰⁶ K. RAHNER, *Probleme* (Anm. 105), 98.

¹⁰⁷ In der Christologie Rahners gibt es freilich kein spezifisches „Ich“ des Gottessohnes, sondern nur das „Ich“ Gottes im allgemeinen, während das für Jesus spezifische „Ich“ menschlicher Art ist. Die johanneische Aussage Jesu „Ehe Abraham ward, bin ich“ (Joh 8, 58) wäre dann nicht vom Sohn Gottes gesagt, sondern von Gott im allgemeinen. Zum christologischen Personbegriff Rahners und dessen Problematik vgl. F. X. BANTLE, *Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners*, in MThZ 30 (2/1979) 11-24;

Person, und zwar in vollkommener Reinheit und Empfänglichkeit gegenüber Gott. Rahner billigt den auch wiederholt vom päpstlichen Lehramt aufgenommenen Gedanken des Thomas von Aquin, wonach Maria durch ihr Jawort im Namen des ganzen Menschengeschlechtes gehandelt hat. In seinem ausführlichen Beitrag möchte der Jesuitentheologie diesen Punkt freilich nicht entfalten und beschränkt sich auf eine Kritik an Köster¹⁰⁸.

Die Ausführungen Rahners wecken manche kritische Fragen: Stimmt es, dass sich in Jesus Christus die „Vermählung“ zwischen Gott und Mensch findet? Ist Christus gewissermaßen mit sich selbst verheiratet? Ist er „Braut“ und „Bräutigam“ gleichermaßen? Zweifellos sind in ihm die Zustimmung des menschlichen und des göttlichen Willens miteinander verbunden. Dieses zweifache „Ja“ wird jedoch von der gleichen Person des göttlichen Sohnes getragen. Die menschliche Natur Jesu handelt als lebendiges Werkzeug für die Erlösung der Menschen, empfängt aber selbst nicht die Erlösung. Die Vorstellung vom „erlösten Erlöser“ (wobei „Erlösung“ die Befreiung von der Sünde meint) wäre eine gnostische Idee¹⁰⁹, die wir Rahner nicht zuschreiben wollen. Im Neuen Testament und in der theologischen Überlieferung finden wir für Jesus Christus den Titel des „Bräutigams“, worin die prophetische Rede vom Bund zwischen Gott und seinem Volk aufgenommen wird; der Name der „Braut“ meint das Gottesvolk bzw. die Kirche, die in Maria ihr Urbild findet. Auch Kardinal Scheffczyk betont: „Das Problematische der Rahnerschen Kritik [an Köster] liegt ... in der Schwierigkeit, dem gottmenschlichen Erlöser selbst ein Jawort zum Empfang der Erlösung zuzusprechen, der ja nicht zur erlösungsbedürftigen Menschheit gehört, woraufhin er die Erlösung gar nicht anzunehmen brauchte und sie nicht annehmen konnte“¹¹⁰.

ZIEGENAUS, *Jesus Christus* (Anm. 54) 107-116; H.-J. VOGELS, *Rahner im Kreuzverhör*, Bonn 2002.

¹⁰⁸ K. RAHNER, *Probleme* (Anm. 105), 108.

¹⁰⁹ Vgl. K. RUDOLPH, *Die Gnosis*, Göttingen 31990, 141 f.

¹¹⁰ L. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie. Zur Marienlehre Karl Rahners*, in: D. BERGER (Hrsg.), *Karl Rahner. Kritische Annäherungen*, Siegburg 2004, 299-313 (302).

Einige Jahre später schreibt Rahner eine Rezension, um darin auf die Veröffentlichungen Kösters zu antworten, der sich gegen die Kritiken seines Kollegen verteidigt hatte. Er anerkennt nun, dass Maria die Erlösung im Namen des Menschengeschlechtes angenommen habe und (im Unterschied zur ersten Stellungnahme) dass es eine wirkliche unmittelbare Mitwirkung der Gottesmutter an der objektiven Erlösung gegeben habe, weil es beim Erlösungswerk eine Kontinuität zwischen Inkarnation und Kreuzestod gibt. Problematisch wird nun aber die Leugnung einer Stellvertretung des Menschengeschlechtes durch Maria: die selige Jungfrau habe etwas zu unseren Gunsten übernommen, aber nicht an unserer Stelle. Das Jawort Mariens kann darum nach Rahner keine Bedingung sein, auf die hin Gott anderen Menschen das Heil in Jesus Christus gewährt. Es sei nicht einsichtig, warum Maria das in sich schon begründete Heil annehmen müsse, bevor es der einzelne Gläubige ergreifen könne¹¹¹. Mit anderen Worten: Rahner akzeptiert nur eine Solidarität Mariens zu unseren Gunsten, aber keine Stellvertretung als bräutliche Mittlerin der Menschheit gegenüber dem „Bräutigam“ des menschengewordenen Gottessohnes.

In diesen Bemerkungen Rahners zeichnet sich bereits seine spätere christologische Position ab, wonach es keine stellvertretende Sühne Christi gibt (also kein Leiden an unserer Stelle), sondern nur ein solidarisches Handeln zu unseren Gunsten¹¹². Diese Reduktion erreicht nicht den geoffenbarten Inhalt der Christologie. Selbst der französische Jesuit Bernard Sesboüé, Verfasser eines Standardwerkes zur Soteriologie und üblicherweise sehr aufnahmebereit gegenüber dem Vermächtnis Rahners, muss zugeben: die Begriffe der Substitution (also das Auf-sich-Nehmen der Strafe, die uns zusteht) und der Solidarität sind gleichsam

¹¹¹ K. RAHNER, Besprechung von H. M. KÖSTER, *Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage*, Limburg 1950: ZKTh 74 (1952) 227-235 (230. 234) (neu abgedruckt in K. RAHNER, *Maria* [Anm. 105], 733-745).

¹¹² Vgl. die kritische Analyse von K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln 1991, 358-362; VOGELS (Anm. 107), 21-24.

„die beiden Brennpunkte derselben Ellipse“, die von der Stellvertretung miteinander verbunden wurden¹¹³.

Mit dem hl. Anselm zu betonen, dass Christus als Gott und als Mensch in den Erlösungsvorgang eingeht¹¹⁴. Unzureichend ist die Kritik Kösters, der die Mittlerschaft Christi in seiner Menschheit gegen eine angebliche Mittlerschaft im göttlichen Logos ausspielt, die für die alexandrinische Christologie der Väterzeit typisch sei im Unterschied zum westlichen Denken Anselms¹¹⁵. Der göttliche Sohn befinde sich schon „seinem ewigen Sein nach immer im Zustand der Opfergabe an den Vater. Das geschichtliche Opfer des Sohnes ist lediglich eine Ausdehnung dazu“¹¹⁶. In diesen Bemerkungen zeigt sich eine gewisse Konfusion zwischen dem trinitarischen Leben, in dem es kein Opfer im strikten Sinne geben kann, und dem Heilswerk Jesu Christi als Mensch. Christus ist als Mensch unser einziger Mittler, auch wenn es für die Inkarnation des Sohnes Gottes (und nicht des Vaters oder des Heiligen Geistes) Konvenienzgründe gibt (der Sohn übermittelt dem Heiligen Geist das göttliche Leben des Vaters).

Richtig ist freilich bei Köster die Betonung der heilshaften Stellvertretung Mariens als Urbild der Kirche zugunsten der gesamten Menschheit sowohl bei der Inkarnation als auch unter dem Kreuz. Die Menschheit gibt es nur in der Doppelausgabe von Mann und Frau. Christus ist in seiner männlichen Prägung Vertreter Gottes in seiner Hingabe gegenüber der Menschheit, aber auch als Haupt der Kirche Vertreter der Menschen gegenüber Gott. Maria empfängt das Heil von Gott, was ihrer weiblich-rezeptiven Prägung entspricht. Im Unterschied zu Köster ist freilich auch das aktive Mitwirken zu betonen, das sich nicht auf das Empfangen beschränkt, sondern in der Gnade Christi einen aktiven Beitrag leistet zum Heil der Menschen. Im Bund zwischen

¹¹³ B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore I*, Cinisello Balsamo 1991, 418 (or. frz. 1988).

¹¹⁴ ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo*.

¹¹⁵ Vgl. H. M. KÖSTER, *Unus Mediator* (Anm. 111) 144. Eine Analyse der Väterzeugnisse, welche die These Kösters so nicht bestätigt, findet sich bei B. STUDER, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik* (HDG III/2a), Freiburg i. Br. 1978, passim; SESBOÜÉ (Anm. 113), 103-110.

¹¹⁶ H. M. KÖSTER, *Unus Mediator* (Anm. 111), 140 f.

Christus und der Kirche ist Maria nicht nur Urbild, sondern auch Mutter der Kirche. Der Blick auf das Bundesgeschehen, das im Bild der Ehe geschildert wird, eröffnet jedenfalls die Aufgabe Mariens als bräutliche Stellvertreterin der Menschheit im Heilsprozess.

Abgerundet werden kann die Bedeutung Mariens als frauliche Stellvertreterin der Menschheit vor Gott durch den skotistischen Gedanken von der vollkommenen Erlösung bzw. der vollkommenen Mittler-schaft: die Erlösung ist erst dann vollkommen, wenn es einen Menschen gibt, der vollständig und von Anfang an von ihr ergriffen wird¹¹⁷. Dieser Mensch ist Maria aufgrund der Unbefleckten Empfängnis: da sie vor der Erbsünde bewahrt wurde, stand sie niemals unter der Herrschaft der Sünde. Erst durch die Unbefleckte Empfängnis eröffnet sich ihre einzigartige Aufgabe bei der Erlösung der Menschen: die Vorauserlösung Mariens geschieht, wie Johannes Paul II. betont, im Hinblick auf ihre zukünftige Mitwirkung beim Erlösungswerk¹¹⁸.

4. 5 Die denkerische Grundlegung der Miterlösung

Die Hinweise auf die Diskussion zwischen Rahner und Köster sind auch wichtig, um die Frage der „Miterlösung“ auf den Punkt zu bringen. Am Vorabend des Zweiten Vatikanums gab es drei verschiedene theologische Strömungen zur Deutung der heilshaften Mitwirkung Mariens¹¹⁹. Die Mehrheit der Theologen vertrat den Standpunkt, dass es eine unmittelbare Mitwirkung der Gottesmutter an der objektiven Erlösung gibt. Einer Minderheit, die etwa von dem bereits genannten Jesuiten Heinrich Lennerz vertreten wurde, gesteht Maria nur eine indirekte Mitwirkung an der Erlösung zu, insofern sie den Erlöser geboren hat. Die Mittlerschaft Mariens wird beschränkt auf die subjektive Erlösung,

¹¹⁷ Vgl. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d. 17 p. 1 q 1-2; Opus Oxoniense III d. 3 q 1; A. POMPEI, *Giovanni Duns Scoto e la dottrina sull'Immacolata Concezione*, in S.M. CECCHIN (Hrsg.), *La "Scuola Francescana" e l'Immacolata Concezione*, Città del Vaticano 2005, 193-217 (204-209).

¹¹⁸ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Redemptoris Mater* (1987), 39; *Marianische Katechese* 21, 4 vom 30.5.1996.

¹¹⁹ Vgl. HAUKE, *Gefährtin* (Anm. 1), 95-98; *Aktive Mitwirkung* (Anm. 19), 39-41; *Miterlöserin* (Anm. 19), 51-53.

insofern die Gottesmutter durch ihre Fürsprache dazu beiträgt, die Früchte der Erlösung an die heilsbedürftige Menschheit auszuteilen. Der Haupteinwand gegen ein aktives Mitwirken Mariens lautet dabei: Maria ist selbst erlöst, und das Prinzip ihres Verdienstes (nämlich die Erlösungsgnade) kann nicht von ihr verdient werden (*principium meriti non cadet sub merito*).

Die Argumentation von Lennerz kommt in argumentative Schwierigkeiten angesichts der Inkarnation, die von dem römischen Jesuiten nur als Voraussetzung der Erlösung erklärt wurde, nicht aber als Teil des Erlösungswerkes selbst. Wer richtig erkennt, dass die Erlösung schon mit der Menschwerdung beginnt, kann ein aktives Mitwirken der Gottesmutter am Heilswerk eigentlich nicht leugnen. Dies ist denn auch die *opinio communis* auf dem Mariologischen Weltkongress in Lourdes 1958¹²⁰. Selbst Rahner kommt damit überein in seiner zitierten Besprechung, worin er die Kontinuität des Heilsprozesses zwischen Inkarnation und Kreuzesopfer betont. Diese glückliche Erkenntnis wird dann freilich zwei Jahre später in Frage gestellt, als Rahner einen Aufsatz verfasst, worin er den Ausgangspunkt der Mariologie behandelt: das *primum principium* sei Maria als vollkommen Erlöste. Zu ihrem Erlöstsein gehöre auch ihre Gottesmutterschaft. Hierin bekundet sich ein mariologischer Minimalismus, der den aktiven Beitrag der Gottesmutter unter das „Erlöstsein“ subsumiert¹²¹. In diesem Rahmen wird dann behauptet: Maria könne keine miterlösende Funktion ausüben, nämlich am Fuße des Kreuzes einen Akt setzen, der eine erlösende Bedeutung für die ganze Menschheit habe¹²². Ihr Jawort zur Inkarnation habe zwar eine heilshafte Wirkung für alle Menschen, nehme aber nicht teil am Versöhnungsoffer Christi¹²³.

Heinrich Maria Köster ist der wichtigste Vertreter eines „dritten Weges“ zwischen einer aktiven Mitwirkung Mariens bei der objektiven Erlösung und der Leugnung einer solchen Mitwirkung. Um den Einwän-

¹²⁰ Vgl. HAUKE, *Gefährtin* (Anm. 1), 100.

¹²¹ Vgl. K. RAHNER, *Le principe fondamentale de la théologie mariale*, in *Recherches de Science Religieuse* 42 (1954) 481-521 (509. 513).

¹²² RAHNER, *Principe fondamentale* (Anm. 121), 497, Anm. 28.

¹²³ RAHNER, *Principe fondamentale* (Anm. 121), 498.

den der „Minimalisten“ gerecht zu werden, beschränkt Köster die Mitwirkung Mariens auf ein Empfangen der Erlösungsnade als rezeptives Urbild der Kirche. Maria sei zwar im psychologischen Sinne „durchaus aktiv“, aber „im metaphysischen Sinne“ komme ihr nur eine „Rezeptivität“ zu¹²⁴. Die Karikierung einer aktiven Mitwirkung Mariens als „Maximalismus“ stammt aus dieser Schule, allerdings anscheinend nicht von Köster selbst, sondern von dem Schweizer Theologen Alois Müller, dem sich später auch Rahner anschließt¹²⁵. Die unpassende Kennzeichnung der beiden konträren Positionen als „Minimalismus“ und „Maximalismus“, die sich in vielen Veröffentlichungen wieder findet¹²⁶, wird der Wirklichkeit nicht gerecht, denn das als „Maximalismus“ vorgestellte ist nichts anderes als die Lehre der Kirche, wie sie sich beispielhaft auf dem Zweiten Vatikanum¹²⁷ und im Lehramt Papst Johannes Pauls II. bekundet¹²⁸. Der angebliche Mittelweg zwischen „Minimalismus“ und „Maximalismus“ ist im Grund nur eine verfeinerte Präsentation des Minimalismus, insofern Maria jegliche heilshafte Kausalität im Erlösungsvorgang abgesprochen wird. Von der geistlichen Mutter-

¹²⁴ KÖSTER, *Magd des Herrn* (1954) (Anm. 104), XVII. Gegen diesen Reduktionismus u.a. G. BARAÚNA, *De natura corredemptionis marianae in theologia hodierna (1921-1958). Disquisitio expositivo-critica*, Rom 1960, 93-164; A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik, V), Aachen 1998, 346.

¹²⁵ Vgl. A. MÜLLER, *Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie*, in J. FEINER u.a. (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1958, 301-318; K. RAHNER, *Zur konziliaren Mariologie*, in StZ 174 (1964) 87-101. Diesen Hinweis verdanken wir H.H. Pfr. Stefan Hartmann, der zur Zeit eine Doktorarbeit über die Mariologie Kösters fertiggestellt hat.

¹²⁶ Beispielsweise J. FINKENZELLER, *Miterlöserin*, in *Marienlexikon* 4 (1992) 484-486 (485).

¹²⁷ Vgl. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Milano 1993 (or. frz. 1967) 549f oder die Bemerkungen von G. ROSCHINI, *Problematika della Corredenzione*, Roma 1969, 72. 82; HAUKE, *Aktive Mitwirkung* (Anm. 19), 41-45; *Miterlöserin* (Anm. 19), 53-58.

¹²⁸ Vgl. A.B. CALKINS, *Pope John Paul's Ordinary Magisterium on Marian Coredemption: Consistent Teaching and More Recent Perspectives*, in AA. VV., *Mary on the Foot of the Cross II*, New Bedford, MA 2002, 1-36; HAUKE, *Mütterliche Vermittlung* (Anm. 1), 139-142.

schaft wird nur das rezeptive Empfangen erwähnt, nicht aber die geistliche Zeugung aufgrund der Verbindung mit dem Opfer Christi. Maria ist aber nicht nur Urbild der Kirche, sondern auch deren Mutter, die auf alle übrigen Glieder des Leibes Christi einen heilshaften Einfluss ausübt.

Einzugehen ist freilich auf den Haupteinwand der Gegner, wonach Maria selbst erlöst worden ist. „Ein solches Erlöstwerden setzt ja die objektive Erlösung als bereits geschehen voraus, so dass Maria als Erlöste nicht an der objektiven Erlösung in unmittelbarer aktiver Mitwirkung beteiligt sein konnte. Sonst wäre der Erlösungstod des Herrn zugleich als schon geschehen und als noch nicht geschehen vorausgesetzt“¹²⁹. Auf diesen Einwand ist zu antworten, dass die Mitwirkung Mariens nicht die Substanz des Erlösungsaktes betrifft, der dem Gottmenschen zu eigen ist, sondern zu dessen Integrität gehört¹³⁰. Zur Vollständigkeit oder Integrität des Erlösungsgeschehens zählt die heilshafte Aufgabe Mariens als Gottesmutter und neue Eva, die dem neuen Adam als Gefährtin zur Seite steht. Des weiteren ist die Unbefleckte Empfängnis systematisch einzubringen, wonach Maria schon am Beginn des Lebens die göttliche Gnade empfängt, in deren Kraft sie an der Erlösung mitwirken kann; diese Gnade hat sie schon im voraus im Blick auf die Heilstat Jesu Christi empfangen.

Mit diesen beiden Vorgaben (nämlich dem Unterschied zwischen Substanz und Integrität des Erlösungsgeschehens sowie der Bedeutung

¹²⁹ DIEKAMP-JÜSSEN II (Anm. 24), 408.

¹³⁰ Vgl. G.M. ROSCHINI, *Equivoci sulla Corredenzione*, in: Marianum 10 (1948) 277-282 (280 f.): die Sünde Evas und die Mitwirkung Mariens begründen nicht in sich die Erbsünde und die Erlösung und gehören darum nicht zu deren Wesen; ohne sie wäre die erste Sünde bzw. die Erlösung freilich nicht geschehen und sie haben darauf einen echten Einfluss genommen. Roschini antwortet so auf den Einwand von Lennerz, wonach wir von einer Sünde in Adam (und nicht in Eva) sprechen; mit dieser Bemerkung wollte Lennerz die unmittelbare Mitwirkung der neuen Eva bei der Erlösung abweisen. Vgl. HAUKE, *Roschini* (Anm. 30). 594 f. Ganz ähnlich bereits die Erklärung bei Scheeben: M. HAUKE, *Die Mariologie Scheebens – ein zukunftssträchtiges Vermächtnis*, in: M. HAUKE – M. STICKELBROECK (Hrsg.), *Donum Veritatis*, Regensburg 2006, 255-274 (267).

der Unbefleckten Empfängnis) scheint der Vorschlag des österreichischen Jesuiten *August Deneffe* aus dem Jahre 1927, dem viele andere Autoren gefolgt sind, den beschriebenen Einwand zu lösen. In dem einzigen Opfer Christi gibt zwei Intentionen: „In der ersten Intention hat Christus die gesamte Fülle der Erlösung ausgegossen in die selige Jungfrau Maria, die Frau und neue Eva, die Braut Christi, das Urbild der Kirche; in der zweiten Intention hat er dann, vereint mit dem Willen der Jungfrau, für uns die Erlösung erworben“¹³¹. Durch die Bewahrung vor der Erbsünde wird Maria im Hinblick auf die Hingabe Christi erlöst, während Christus für das Heil der übrigen Menschen die Tränen und Schmerzen seiner Mutter mit seinem eigenen Opfer verbindet. Auf diese Weise wird das großartige Bild des Arnold von Bonneval systematisch erläutert, das Papst Johannes Paul II. in seinen Marianischen Katechesen vorstellt:

Arnold von Bonneval „unterscheidet am Kreuz ‚zwei Altäre: den einem im Herzen Mariens, den anderen im Leibe Christi. Christus opferte sein Fleisch, Maria ihre Seele’. Maria opfert sich geistlich in tiefer Gemeinschaft mit Christus und bittet für das Heil der Welt: ‚Was die Mutter erbittet, dem stimmt der Sohn zu und der Vater gewährt es“¹³².

4. 6 Modalität und Umfang der Gnadenvermittlung Mariens

Die Initiativen Kardinal Merciers, die universale Gnadenmittlerschaft Mariens als Dogma zu verkünden, wurden hauptsächlich durch die Streitfrage nach der aktiven Mitwirkung bei der Erlösung gebremst. Eine gewisse Rolle spielte aber auch die Diskussion, ob und inwieweit Maria denn bei der Austeilung aller Gnaden in der subjektiven Erlösung tätig sei¹³³.

Für die Gnadenvermittlung sind zwei Modalitäten grundlegend: Maria wirkt die Austeilung der Gnaden durch ihre Fürbitte, bietet aber auch den Anlass dazu durch ihr Verdienst. Wie Maria selbst im Hinb-

¹³¹ A. DENEFFE, *De Mariae in ipso opere redemptionis cooperatione*, Gregorianum 8 (1927) 3-22 (19). Vgl. HAUKE, *Mervier* (Anm. 11), 143 f.

¹³² *Marianische Katechese* 3, 3, 25. 10. 1995.

¹³³ Vgl. M. HAUKE, *Mervier* (Anm. 11), 132-145.

lick auf das Verdienst Christi erlöst wurde, so ist für die gesamte Heilsgeschichte, auch im Alten Testament, ein vergleichbarer Bezug zu den überfließenden Verdiensten Jesu Christi anzunehmen. Wenn schon Abraham und Mose im Hinblick auf das *meritum de condigno* Jesu Christi erlöst wurden, dann gilt dies auch im Hinblick auf das *meritum de congruo* der Gottesmutter. Klar ist auch, dass Jesus Christus nicht für sich selbst die Gnade der Inkarnation erworben hat, sondern diese Gnade umsonst im ersten Augenblick seines menschlichen Lebens empfing. Ebenso wenig hat Maria die Gnade verdient, die ihr selbst bei der Unbefleckten Empfängnis mitgeteilt wurde. Die Universalität der Gnadenvermittlung Jesu und Mariens bezieht sich nicht auf die eigene Person, sondern hat einen sozialen Sinn.

Maria ist demnach in Christus „Mittlerin aller Gnaden“ im Sinne einer mütterlichen Funktion für die übrigen Glieder der Menschheit, die dazu gerufen ist, am göttlichen Leben Christi teilzunehmen. Die universelle Aufgabe verwirklicht sich aufgrund des Verdienstes Mariens und ihres mütterlichen Priestertums. Dazu gehört auch die Fürbitte, die freilich erst durch die Aufnahme Mariens in den Himmel einen universalen Charakter erreichen kann. Durch ihre Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit schaut die Gottesmutter Gott von Angesicht zu Angesicht; in der seligen Gottesschau ist sie auch in der Lage, alle Situationen der Menschen gegenwärtig zu halten und darauf als geistliche Mutter zu reagieren. Bei der Gnadenmittlerschaft ergänzen also einander die Fürbitte Mariens und ihr Verdienst, das ebenfalls an den Willen Gottes appelliert und darum auch (wie die Verdienste der Heiligen im allgemeinen) als „angerechnetes Gebet“ bezeichnet werden kann (*oratio interpretativa*)¹³⁴.

Die Fürsprache Mariens (in diesem allgemeinen Sinn, der auch ihr Verdienst umfasst) ragt dabei über die Bedeutung der übrigen Heiligen hinaus. Als neue Eva ist Maria die geistliche Mutter der gesamten Menschheit, die zur Aufnahme in die Kirche berufen ist. Ihre Fürbitte wirkt überall, während das begrenzte Einwirken der übrigen Heiligen damit nicht vergleichbar ist. Dieser Unterschied wurde deutlich herausgestellt anlässlich der Heiligsprechung von Jeanne d'Arc im Jahre 1920. Das dazu geforderte Wunder war in Lourdes geschehen. Der Bischof

¹³⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S.th.* Suppl. q 72 a 3 resp.

von Orléans hatte Maria um das Wunder gebeten auf die Fürsprache von Jeanne d'Arc. Kardinal Billot wollte dieses Wunder nicht anerkennen, weil es durch Maria geschehen sei, was die Beteiligung der Jungfrau von Orléans ausschließe. Dagegen brachten die Gutachten des Dominikaners Hugon und des Serviten Lépicier zur Geltung, dass die universale Fürsprache Mariens und das partikuläre Gebet der übrigen Heiligen einander keineswegs ausschließen. In seinem Dekret zur Anerkennung des Wunders für die Heiligsprechung betonte Papst Benedikt XV., dass uns durch Maria ohnehin „jegliche Gnade und jegliche Wohltat“ zukomme; deshalb werde sie von alters her als „Mittlerin aller Gnaden“ gepriesen. Die zusätzliche Wirksamkeit der Fürbitte von Jeanne d'Arc ist darum nicht auszuschließen¹³⁵.

Das ausgesprochene oder das angerechnete Gebet (*oratio expressa vel interpretativa*) verfügt über eine moralische Kausalität, d.h. es appelliert an den Willen Gottes, der auf die Mitwirkung der Heiligen hin seine Gnade mitteilt. Manche Mariologen schlagen darüber hinaus für die Gottesmutter auch eine so genannte „physische“ Wirkursächlichkeit vor, wobei eine Werkzeugursache in der Kraft einer Hauptursache wirkt. Man vergleicht dabei die angenommene Wirkursächlichkeit der Gottesmutter mit der thomistischen Deutung der Menschheit Christi und der Sakramente: das Wirken der Menschheit Christi in der Kraft der Gottheit wird von Thomas verglichen mit dem Wirken eines Armes, durch den eine Person wirkt (der Arm erscheint dann als *instrumentum coniunctum*); mit dem Stock, der vom menschlichen Arm bewegt wird, vergleicht der Aquinate hingegen die Sakramente (als *instrumenta separata*). Die heilbringende Kraft wird so „von der Gottheit Christi her durch seine Menschheit hindurch in die Sakramente hineingeleitet“¹³⁶. Die „physische“ Kausalität wirkt also durch sich selbst und nicht nur durch den Appell an den Willen eines anderen. Ob Maria eine solche Kausalität zukommt, bleibt freilich umstritten¹³⁷. Eine solche Annahme

¹³⁵ Vgl. M. HAUKE, *Mercier* (Anm. 11), 69 f., 130 f.

¹³⁶ *S.th.* III q 62 a 5.

¹³⁷ Die ausführlichste Stellungnahme zum Thema, die eine physische Kausalität befürwortet, stammt von G. M. ROSCHINI, *De natura influxus B. M. Virginis in applicatione Redemptionis*, in Pontificia Academia Mariana Internationalis

steht in Spannung zur spezifischen Wirksamkeit der sakramentalen Handlungen, die im Auftrag Christi des Hauptes der Kirche *ex opere operato* gespendet werden. Johannes Paul II. spricht von der „fürbittenden Mittlerschaft“ Mariens¹³⁸ und verbleibt damit im Rahmen der moralischen Kausalität.

Dass Maria gewissermaßen bei der Austeilung aller Gnaden ihre Hände im Spiel hat, sei es durch die *oratio expressa* oder die *oratio interpretativa*, ist mittlerweile eine Lehre des ordentlichen kirchlichen Lehramtes. Dies zeigen etwa die vom Zweiten Vatikanum zitierten einschlägigen Stellungnahmen der Päpste¹³⁹ und die Lehräußerungen von Johannes Paul II.¹⁴⁰ Auch Papst Benedikt XVI. äußerte sich in diesem Sinne anlässlich der Heiligsprechung des Franziskanerpaters Fra Galvao am 11. Mai 2007 in Brasilien: „Es gibt in der Heilsgeschichte keine Frucht der Gnade, die nicht als notwendiges Werkzeug die Vermittlung Unserer Lieben Frau hätte. ... Danken wir Gott dem Vater, Gott dem Sohn und Gott dem Heiligen Geist, von denen uns auf die Fürsprache der Jungfrau Maria aller Segen des Himmels kommt ...“¹⁴¹.

(Hrsg.), *Maria et Ecclesia II*, Vatikanstadt 1959, 223-295. Dagegen u. a. MERKELBACH, *Mariologia* (Anm. 69), 367-371.

¹³⁸ Vgl. *Redemptoris Mater* 21. 40 u.a.; HAUKE, *Mütterliche Vermittlung* (Anm. 1), 148 f.

¹³⁹ *Lumen gentium*, 62, Anm. 187; G. M. ROSCHINI, *La Mediazione mariana oggi*, Roma 1971, 104 f.; P. M. SIANO, *Uno studio su Maria Santissima "Mediatrice di tutte le grazie" nel magistero pontificio fino al pontificato di Giovanni Paolo II*, in: *Immaculata Mediatrix* 6 (2006) 299-355 (321-327).

¹⁴⁰ Vgl. M. HAUKE, *Mütterliche Vermittlung* (Anm. 1), 168-174; SIANO (Anm. 139), 341-348.

¹⁴¹ BENEDIKT XVI., *Predigt zur Heiligsprechung von Fra Galvao*, 11. 5. 2007 (übersetzt nach www.vatican.va).