

Veröffentlichungen des
Internationalen Mariologischen
Arbeitskreises Kevelaer



Sedes Sapientiae
Mariologisches Jahrbuch
Jg. 12 (2008) Band 2

Hrsg. von

Manfred Hauke
German Rovira
Johannes Stöhr

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie: detaillierte bibliographische Angaben sind im Internet über <http://dnd.d-nb.de> abrufbar.

Sedes Sapientiae
Mariologisches Jahrbuch, 12 (2008) Bd. 2

Herausgegeben von
Prof. Dr. Manfred Hauke
Dr. German Rovira
Prof. Dr. Johannes Stöhr
Schriftleitung: Dr. Gunther Maria Michel
Eine Veröffentlichung des
Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer e.V. (IMAK)
1. Auflage 2008
ISBN:

Inhalt

Editorial	4
Papst Benedikt XVI., (13. 9. 2008), <i>Predigt in Lourdes, Notre-Dame, Esplanade du Rosaire, bei der Lichterprozession</i>	5
Papst Benedikt XVI., (14. 9. 2008), <i>Ansprache beim Angelus, Prairie, Lourdes</i>	10
<i>Manfred Hauke</i>	
Maria als mütterliche Mittlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick	13
<i>German Rovira</i>	
Die Erscheinungen Marias und die Volksfrömmigkeit – Beurteilung durch die Kirche	54
<i>Johannes Stöhr</i>	
Liebe zur Muttergottes und Prädestination im Zusammenhang mit den Marienerscheinungen	81
<i>Peter H. Görg</i>	
Positive deutsche Stimmen zur Dogmatisierung der Immaculata Conceptio in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts	122
<i>Manfred Hauke, Johannes Stöhr</i>	
Rezensionen und Literaturhinweise	146
<i>Peter H. Görg</i>	
Bericht vom XXII. Internationalen Mariologischen Kongress in Lourdes vom 4.- 8. September 2008	158

Editorial

Die Kirche feiert in diesem Jahr das 150jährige Jubiläum der Marienerscheinungen in Lourdes. Die vorliegende Nummer des „Mariologischen Jahrbuches“ legt darum einen besonderen Akzent auf dieses Ereignis und auf das damit eng verknüpfte Glaubensgeheimnis der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Am Beginn finden sich die für das Jubiläum besonders maßgebenden marienischen Ansprachen Papst Benedikts XVI. in Lourdes. Im Anschluss daran entwickelt Manfred Hauke eine systematische Reflexion über die mütterliche Mittlerschaft Mariens in Christus, die sich auch bei den Marienerscheinungen kundtut als Auswirkung des prophetischen Charismas. Von dem Mariologischen Weltkongress in Lourdes, der im September dieses Jahres den Marienerscheinungen gewidmet war, bringen wir bereits als Vorabdruck der erst später erscheinenden Akten zwei Beiträge: German Rovira beschreibt die Kriterien der Kirche bezüglich der Erscheinungen Marias und der damit verbundenen Volksfrömmigkeit; Johannes Stöhr äußert sich über die Verbindung zwischen Liebe zur Gottesmutter und Prädestination im Zusammenhang mit den Marienerscheinungen. Peter H. Görg bietet einen kurz gefassten Bericht vom Jubiläumskongress in Lourdes, speziell über die reichhaltige Arbeit der deutschen Sprachsektion. Vom gleichen Autor stammt ein kundiger Blick auf positive deutsche Stimmen zur Unbefleckten Empfängnis Mariens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, also unmittelbar vor der Verkündigung des Dogmas im Jahre 1854. Die Rezensionen besprechen das neueste mariologische Handbuch in italienischer Sprache, zwei neuere Werke des italienischen Mariologen Salvatore M. Perrella über die Mariologie von Papst Johannes Paul II. sowie über die theologische Bedeutung der Marienerscheinungen und ein neues Marienbuch von G. Lohfink/R. Weimer.

Manfred Hauke

LEHRAMTLICHE VERKÜNDIGUNG

Papst Benedikt XVI., (13. 9. 2008), *Predigt in Lourdes, Notre-Dame, Esplanade du Rosaire, bei der Lichterprozession*

Vor hundertfünfzig Jahren, am 11. Februar 1858, sah ein einfaches Mädchen aus Lourdes, *Bernadette Soubirous*, an diesem Ort außerhalb der Stadt, der sogenannten *Grotte von Massabielle*, ein Licht und in diesem Licht eine junge Dame, „schön, über alles schön“. Diese Dame wandte sich mit Güte und Liebenswürdigkeit, mit Achtung und Vertrauen an sie. „Sie siezte mich“, erzählt Bernadette, „... Möchten Sie mir den Gefallen tun, in den nächsten fünfzehn Tagen hierher zu kommen?“ fragt die Dame sie. „... Sie schaute mich an wie ein Mensch, der mit einem anderen Menschen spricht.“ In dieser Unterhaltung, in diesem ganz von Feingefühl geprägten Dialog beauftragt die Dame sie, einige ganz einfache Botschaften über das Gebet, die Buße und die Umkehr zu vermitteln. Daß Maria schön ist, überrascht nicht, offenbart sie doch in der Erscheinung vom 25. März 1858 ihren Namen so: „Ich bin die Unbefleckte Empfängnis“.

Betrachten wir unsererseits diese „mit der Sonne bekleidete Frau“, die uns die Schrift vor Augen stellt (vgl. Offb 12, 1). Die Allerseligste Jungfrau Maria, die glorreiche Frau der Geheimen Offenbarung, trägt auf ihrem Haupt einen Kranz von zwölf Sternen, welche die zwölf Stämme Israels, das ganze Volk Gottes, die gesamte Gemeinschaft der Heiligen darstellen, und zugleich hat sie unter ihren Füßen den Mond, das Bild des Todes und der Sterblichkeit. Maria hat den Tod hinter sich gelassen; sie ist ganz vom Leben bekleidet, vom Leben ihres Sohnes, des auferstandenen Christus. So ist sie das Zeichen für den Sieg der Liebe und des Guten, für den Sieg Gottes. Sie gibt unserer Welt die Hoffnung, die sie braucht. Richten wir heute Abend unseren Blick auf Maria, die so glorreich und so menschlich ist, und lassen wir uns von ihr zu Gott, dem Sieger, führen.

Zahlreiche Menschen haben es bezeugt: Die Begegnung mit dem leuchtenden Antlitz von Bernadette verwandelte die Herzen und die Blicke. Sowohl während der Erscheinungen als auch, wenn sie davon erzählte, begann ihr Gesicht über und über zu strahlen. Bernadette war bereits erfüllt von dem Licht von Massabielle. Das alltägliche Leben der Familie Soubirous bestand jedoch aus Elend und Traurigkeit, aus Krankheit und Unverständnis, aus Ablehnung und Armut. Auch wenn es in den familiären Beziehungen nicht an Liebe und Wärme fehlte, war es doch schwierig, im *cachot* („Verließ“) zu leben. Aber die Schatten der Erde haben das Licht des Himmels nicht daran gehindert zu leuchten: „Das Licht leuchtet in der Finsternis...“ (Joh 1, 5).

Lourdes ist einer der Orte, die Gott erwählt hat, um dort einen besonderen Strahl seiner Schönheit leuchten zu lassen; daher röhrt die Bedeutung, die hier das Symbol des Lichtes bekommt. Von der vierten Erscheinung an entzündete Bernadette, wenn sie an der Grotte ankam, jeden Morgen eine gesegnete Kerze und hielt sie in der linken Hand, bis die Jungfrau sich zeigte. Sehr bald übergaben verschiedene Personen Bernadette eine Kerze, damit sie diese in der Tiefe der Grotte in die Erde stecke. Sehr bald brachten andere Menschen auch selbst Kerzen an diesen Ort des Lichtes und des Friedens. Die Muttergottes tat selber kund, dass ihr diese berührende Huldigung dieser Tausenden Kerzen gefiel, die seitdem zu ihrer Ehre ununterbrochen den Felsen der Erscheinung erleuchten. Von jenem Tag an glüht vor der Grotte Tag und Nacht, im Sommer wie im Winter, ein brennender Dornbusch, entzündet vom Gebet der Pilger und der Kranken, die ihre Sorgen und Nöte, vor allem aber ihren Glauben und ihre Hoffnung zum Ausdruck bringen.

Da wir als Pilger hier nach Lourdes kommen, wollen wir auf den Spuren Bernardettes in diese außergewöhnliche Nähe zwischen Himmel und Erde eintreten, die sich niemals widersprochen hat und die sich unaufhörlich weiter festigt. Während der Erscheinungen ist zu bemerken, dass Bernadette den Rosenkranz unter den Augen Marias betet, die im Moment der Doxologie mit einstimmt. Diese Tatsache bestätigt den zutiefst theozentrischen Charakter des Rosenkranzgebets. Wenn wir den Rosenkranz beten, leihst uns Maria ihr Herz und ihre Augen, um das Leben ihres Sohnes, Christus Jesus, zu betrachten. Mein verehrter Vorgänger Papst Johannes Paul II. ist zweimal hierher nach Lourdes

gekommen. Wir wissen, wie sehr sich in seinem Leben und in seinem Dienst das Gebet auf die Fürsprache der Jungfrau Maria stützte. Wie viele seiner Vorgänger auf dem Stuhl Petri hat auch er das Rosenkranzgebet nachdrücklich gefördert; er hat dies unter anderem in einer ganz besonderen Weise getan, indem er es durch die Betrachtung der lichtreichen Geheimnisse bereichert hat. Sie sind übrigens auf der Fassade der Basilika in den neuen, im vergangenen Jahr eingeweihten Mosaiken dargestellt. Wie bei allen Geschehnissen im Leben Christi, *die sie in ihrem Herzen bewahrte und überdachte* (vgl. Lk 2, 19), lässt Maria uns alle Etappen seines öffentlichen Wirkens als einen Teil der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes begreifen. Möge der lichterfüllte Ort Lourdes eine Schule zum Erlernen des Rosenkranzgebets bleiben, das die Jünger Jesu in Gegenwart seiner Mutter in einen echten und herzlichen Dialog mit ihrem Meister einführt!

Durch den Mund Bernadettes hören wir die Bitte der Jungfrau Maria an uns, *in Prozession hierher zu kommen*, um in Einfachheit und mit Eifer zu beten. Die Lichterprozession vermittelt unseren sinnlichen Augen das Geheimnis des Gebetes: In der Gemeinschaft der Kirche, welche die Erwählten des Himmels und die Pilger der Erde miteinander vereint, entspringt das Licht aus dem Gespräch zwischen dem Menschen und seinem Herrn, und eine leuchtende Straße öffnet sich in der Geschichte der Menschen, auch in den dunkelsten Augenblicken. Diese Prozession ist ein Moment großer kirchlicher Freude, aber auch eine Zeit tiefen Ernstes: Die Anliegen, die wir mit uns tragen, unterstreichen unsere tiefe Verbundenheit mit allen, die leiden. Denken wir an die unschuldigen Opfer, die unter Gewalt, Krieg, Terrorismus und Hungersnot leiden oder die die Folgen von Ungerechtigkeiten, Plagen und Unheil, von Hass und Unterdrückung, von Angriffen auf ihre Menschenwürde und ihre Grundrechte, auf ihre Handlungs- und Gedankenfreiheit zu tragen haben. Denken wir auch an jene, die familiäre Probleme erleben oder die infolge von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Gebrechen, Einsamkeit oder ihrer Situation als Einwanderer leiden. Außerdem möchte ich diejenigen nicht vergessen, die um des Namens Christi willen leiden und für ihn sterben.

Maria lehrt uns, zu beten und unser Gebet zu einem Akt der Gottes- und der Nächstenliebe zu machen. Wenn wir mit Maria beten, nimmt unser Herz die Leidenden auf. Wie könnte unser Leben dabei unverän-

dert bleiben? Warum sollte unser Sein und unser ganzes Leben nicht Ort der Gastfreundschaft für unseren Nächsten werden? Lourdes ist ein Ort des Lichtes, weil es ein Ort der Gemeinschaft, der Hoffnung und der Umkehr ist.

Nun, beim Einbruch der Nacht, sagt Jesus zu uns: „*Lasst eure Lampen brennen!*“ (Lk 12, 35): die Lampe des Glaubens, die Lampe des Gebetes, die Lampe der Hoffnung und der Liebe! Dieses Gehen in der Nacht mit dem Licht in der Hand spricht unser Inneres nachdrücklich an, es berührt unser Herz und besagt viel mehr als jedes andere gesprochene oder gedachte Wort. Diese Geste erfasst allein unsere Lage als Christen unterwegs: Wir brauchen Licht und sind zugleich berufen, Licht zu werden. Die Sünde macht uns blind; sie hindert uns daran, unsere Mitmenschen führen zu können, und bewirkt, dass wir ihnen misstrauen und uns selber nicht führen lassen. Wir haben es nötig, erleuchtet zu werden, und wiederholen die flehentliche Bitte des blinden Bartimäus: „*Rabbnuni, ich möchte wieder sehen können!*“ (Mk 10, 51). Mach, dass ich meine Sünde sehe, die mich hemmt, doch vor allem: Herr, gib, dass ich deine Herrlichkeit sehe! Wir wissen, dass unser Gebet schon erhört ist, und wir sagen Dank, denn, wie der heilige Paulus im *Epheserbrief* sagt: „*Christus wird dein Licht sein*“ (5, 14), und der heilige Petrus fügt hinzu: „*Er hat euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen*“ (1 Petr 2, 9).

Zu uns, die wir nicht das Licht sind, kann Christus nun sagen: „*Ihr seid das Licht der Welt*“ (Mt 5, 14), indem er uns aufträgt dafür zu sorgen, das Licht der Liebe leuchten zu lassen. Wie der Apostel Johannes schreibt: „*Wer seinen Bruder liebt, bleibt im Licht; da gibt es für ihn kein Sträucheln*“ (1 Joh 2, 10). Die christliche Liebe leben bedeutet, das Licht Gottes in die Welt zu tragen und zugleich auf seine wahre Quelle hinzuweisen. Der heilige Leo der Große schreibt: „*Wer nämlich fromm und keusch in der Kirche lebt, wer seinen Sinn auf das Himmelsche und nicht auf das Irdische lenkt* (vgl. Kol 3, 2), *ist in gewisser Weise dem himmlischen Licht gleich; während er selbst auf den Glanz eines heiligen Lebens achtet, weist er wie ein Stern vielen den Weg, der zu Gott führt*“¹.

In diesem Wallfahrtsort Lourdes, auf den die Christen der ganzen Welt ihren Blick richten, seit die Jungfrau Maria hier die Hoffnung und

¹ LEO MAGNUS, *Sermo III*, 5

die Liebe hat erstrahlen lassen, indem sie den Kranken, den Armen und den Kleinen den ersten Platz zuwies, sind wir eingeladen, die Einfachheit unserer Berufung zu entdecken: *Denn es genügt zu lieben.*

Morgen wird uns die Feier der Kreuzerhöhung direkt ins Herz dieses Geheimnisses einführen. In dieser Vigil richtet sich unser Blick schon auf das Zeichen des Neuen Bundes, auf das das ganze Leben Jesu zuläuft. Das Kreuz ist der höchste und vollkommenste Akt der Liebe Jesu, der sein Leben für seine Freunde hingibt. „*So muss der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, in ihm das ewige Leben hat*“ (Joh 3, 14-15).

Wie es in den Liedern vom Gottesknecht angekündigt wurde, ist der Tod Jesu ein Tod, der zum Licht für die Völker wird; es ist ein Tod, der in Verbindung mit der Sühneliturgie die Versöhnung bringt, ein Tod, der das Ende des Todes bedeutet. Von da an ist das Kreuz ein Zeichen der Hoffnung, ein Banner des Sieges Jesu, denn „*Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat*“ (Joh 3,16). Durch das Kreuz empfängt unser ganzes Leben Licht, Kraft und Hoffnung. Mit ihm ist die ganze Tiefe der Liebe offenbart, die im ursprünglichen Plan des Schöpfers enthalten war; mit ihm ist alles geheilt und zur Vollendung geführt. Das ist der Grund, warum das Leben im Glauben an den gestorbenen und auferstandenen Christus Licht wird.

Die Erscheinungen waren von Licht umflutet, und Gott hat im Blick von Bernadette eine Flamme entzündet, die zahllose Herzen bekehrt hat. Wie viele Menschen kommen hierher, um ein Wunder zu sehen, und hoffen vielleicht insgeheim, eines an sich selbst zu erfahren; auf dem Heimweg, nachdem sie eine geistliche Erfahrung eines echten kirchlichen Lebens gemacht haben, ändert sich dann ihr Blick auf Gott, auf die anderen und auf sich selbst. Eine kleine Flamme, die sich Hoffnung, Mitleid und Zartgefühl nennt, wohnt in ihnen. Die verborgene Begegnung mit Bernadette und mit der Jungfrau Maria kann ein Leben verändern, denn sie sind an diesem Ort Massabielle gegenwärtig, um uns zu Christus zu führen, der unser Leben, unsere Kraft und unser Licht ist. Mögen die Jungfrau Maria und die heilige Bernadette Euch helfen, als Kinder des Lichtes zu leben, um alle Tage Eures Lebens zu bezeugen, dass Christus unser Licht, unsere Hoffnung und unser Leben ist!

Papst Benedikt XVI., (14. 9. 2008),
Ansprache beim Angelus, Prairie, Lourdes

Jeden Tag gibt uns das Gebet des *Engel des Herrn* die Möglichkeit, inmitten unserer Tätigkeiten einige Augenblicke über das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes nachzudenken. Zu Mittag, wenn wir schon die Mühe der ersten Stunden des Tages spüren, werden unsere Einsatzbereitschaft und unsere Großmut durch die Betrachtung des „Ja“ Marias erneuert. Dieses klare und vorbehaltlose „Ja“ wurzelt im Geheimnis der Freiheit Marias, einer vollkommenen und unversehrten Freiheit vor Gott, die dank des Vorrechts ihrer unbefleckten Empfängnis von jeder Verstrickung in die Sünde frei ist.

Dieses der Jungfrau Maria gewährte Vorrecht, welches sie von unserer allgemeinen menschlichen Verfasstheit unterscheidet, entfernt sie nicht von uns, sondern bringt sie uns im Gegenteil näher. Während die Sünde trennt und uns voneinander entfernt, bringt ihre Reinheit Maria unseren Herzen unendlich nahe, indem sie jedem von uns ihre Aufmerksamkeit schenkt und unser wahres Glück wünscht. Ihr könnt es hier in Lourdes wie in allen Marienwallfahrtsorten beobachten, wie riesige Menschenmengen zu Marias Füßen zusammenströmen, um ihr das anzuvertrauen, was jeder im Innersten trägt und was ihm besonders am Herzen liegt. Das, was viele aus Verlegenheit und Scham manchmal sogar ihren Nächsten nicht anzuvertrauen wagen, bringen sie zu ihr, der Ganz Reinen, zu ihrem unbefleckten Herzen: mit Schlichtheit, ohne Getue, in Aufrichtigkeit. Gerade wegen ihrer Reinheit zögert der Mensch nicht, sich vor Maria in seiner Schwachheit zu zeigen, seine Fragen und Zweifel vorzubringen, seine Hoffnungen und geheimsten Wünsche auszusprechen. Die mütterliche Liebe der Jungfrau Maria entwaffnet jede Form von Stolz. Sie macht den Menschen fähig zu erkennen, wer er ist. Sie erweckt in ihm das Verlangen, sich zu bekehren, um Gott die Ehre zu geben.

Maria zeigt uns so die rechte Weise, vor den Herrn hinzutreten. Sie lehrt uns, sich ihm in Aufrichtigkeit und Schlichtheit zu nähern. Dank ihrer entdecken wir, dass der christliche Glaube keine Last ist, sondern

gleichsam Flügel verleiht, die uns erlauben, in höchste Höhen zu fliegen, um in den Armen des Herrn Zuflucht zu finden.

Das Leben und der Glaube der Christen offenbaren, dass das Vorrecht der unbefleckten Empfängnis, das Maria verliehen wurde, nicht nur eine persönliche Gnade ist, sondern allen gilt, also eine Gnade ist, die dem gesamten Volk Gottes zuteil wird. In Maria kann die Kirche bereits das betrachten, was zu werden sie berufen ist. In ihr kann jeder Gläubige jetzt schon die endgültige Vollendung seiner persönlichen Berufung schauen. Möge jeder von uns unentwegt Dank sagen für das, was der Herr in seinem Heilsplan durch das Geheimnis Marias offenbaren wollte. In dieses Geheimnis sind wir auf ganz unmittelbare Weise eingeschlossen, denn vom Kreuz herab, dessen wir gerade heute in Verehrung gedenken, wurde uns aus dem Mund Jesu selbst kundgetan, dass seine Mutter unsere Mutter ist. Als Söhne und Töchter Marias können wir aus den Gnadengaben, die ihr geschenkt worden sind, Gewinn ziehen, und die unvergleichliche Würde, die ihr das Vorrecht der unbefleckten Empfängnis verleiht, kommt auch uns, ihren Kindern, zu.

Hier in der Nähe der Grotte und in besonderer Gemeinschaft mit allen Pilgern, die an den Marienwallfahrtsorten zugegen sind, und mit all den Kranken an Leib und Seele, die Trost suchen, preisen wir den Herrn für die Gegenwart Marias inmitten seines Volkes und an sie richten wir gläubig unser Gebet: „Heilige Maria, die du dich hier vor hundertfünfzig Jahren der jungen Bernadette gezeigt hast, du bist wirklich ein „*lebendiger Hoffnungsquelle*“¹.

Als vertrauensvolle Pilger, die von überall hierher gekommen sind, wollen wir noch einmal an der Quelle deines unbefleckten Herzens Glauben und Trost, Freude und Liebe, Sicherheit und Frieden schöpfen: *Monstra Te esse Matrem!* Erweise dich als Mutter aller, o Maria! Und schenke uns Christus, die Hoffnung der Welt! Amen.

¹ DANTE, *Par.*, XXXIII, 12



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., *Maria, “unica 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 marial 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 Coredeemption*, 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-Bierbronnen 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 Heilgeschehen: 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 einfach hin 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 Glauensgeheimnisse 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 mariäischen 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 Mutterchaft 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 preconciliares*, 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 Benedikt XVI.*, Weilheim-Bierbronnen 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 fürbittende 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 mariatisches 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 empfing, gebar 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 Erlösungsopfer 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 Heilsereignissen, die seit Francisco Suarez auch als „Mysterien des Le-

³⁵ Marianische Katechese Nr. 48,2, 9.4.1997 (eigene Übersetzung). Die 70 Mariaischen 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 anschichtig 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 empfing, 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 Mutter“³⁷.

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 (Antepraepatoria), 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 Coredemptrix, Mediatrix, Advocate*, Bd. I, Santa Barbara, CA 1995, 191-214.

³⁹ Vgl. dazu J. FERRER ARELLANO, *Marian Coredemption 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 Reichen,

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 heilsaktiv 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 VARESIO, *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 einführt⁵⁴. 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 conferatur, 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 schicklicherweise (*de congruo*) für uns verdiene, was er von Rechts wegen (*de condigno*) verdient hat, so ist und bleibt sie die vornehmste Mitwirkerin 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 (Ekuador): 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.tb.* III q 2 a 11.

⁶⁵ *S.tb.* III q 48 a 1 ad 2. Zu den Beweggründen vgl. *S.tb.* 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 marianaæ ...*, 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.tb.* I-II q 114 a 5.

⁷⁵ *S.tb.* 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 Herzen 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 Morals. 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, *Merier* (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, unser 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 Marienencyklika 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 von einander 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 congrue dici analogice, non tamen improprie meritum“. S.a. G. ALASTREY, *Tratado de la Virgen Santísima*,³ 1952, 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 Mittlerschaft 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 Sühe.

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 heilshafte 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 gegebene Würde der 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 Konsekrationssworten 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 Konsekrationssworten 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 Gottesmutterenschaft 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; ²1954; A. K. ZIELINSKI, *Maria – Königin der Apostel. Die Bedeutung Mariens nach den Schriften des Palottiner-Theologen Heinrich Maria Köster für das Katholische Apostolat und Neu-evangelisierung 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 1990, 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 erkennt 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 ergriffen 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 menschgewordenen 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 aufnahmefreudig 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 befindet 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 Mittlerschaft: 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 heilhafte Wirkung für alle Menschen, nehme aber nicht teil am Versöhnungsoptiker Christi¹²³.

Heinrich Maria Köster ist der wichtigste Vertreter eines „dritten Wege“ 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 Erlösungsgnade 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“ Vorstellte 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, *Problematica 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 Coredeption: 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, *Equivochi 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 Hin-

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

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

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

lick auf das Verdienst Christi erlöst wurde, so ist für die gesamte Heils geschichte, 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 heraus gestellt 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 Beteilung der Jungfrau von Orléans ausschließe. Dagegen brachten die Gutachten des Dominikaners Hugon und des Serviten Lépicer 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 Heiligspredigung betonte Papst Benedikt XV., dass uns durch Maria ohnehin „jegliche Gnade und jegliche Wohltat“ zu komme; 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 Auseilung 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 II¹⁴⁰. 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).

Die Erscheinungen Marias und die Volksfrömmigkeit – Beurteilung durch die Kirche

German Rovira

Die ersten Marienerscheinungen im ersten Jahrhundert zeigen schon die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man sie für möglich hält. Die Erscheinung Marias ‘zu Lebzeiten’ Jakobus des Älteren am Ufer des Flusses Ebro bei Saragossa fand im Jahre 40 statt, andere behaupten anfangs des Jahres 42 (am 2. Januar). Danach ging der Apostel nach Palästina, wo Herodes ihn enthaupten ließ¹. Das widerspricht einerseits der Erscheinung Marias von Ephesos, die sich nach Ernst im Jahre 35, „drei Tage nach ihrem Tode“², ereignete; andererseits datieren andere³ Autoren die angebliche Erscheinung erst in das Jahr 56, auch „drei Tage nach ihrem Tod“⁴ und „am Tag ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel“; dies würde bedeuten, dass diese Erscheinung in Ephesos nicht mehr im zeitlichen Widerspruch zu der Erscheinung in Saragossa stünde.

Diese Erscheinungen der Mutter Gottes sind legendär. Sie wurden nach den Erzählungen des Jakobus über seinen Aufenthalt in Spanien

¹ Siehe J. IBAÑEZ/F.MENDOZA/G.ROVIRA, *Pilar*, in: R. BÄUMER/L. SCHEFFCZYK, *Marienlexikon 5*, St. Ottilien 1993, S. 225 f. Auch J. PEREZ SANJULIÁN, *Historia de la Santísima Virgen María 3*, Madrid 1912 (wieder ediert 1995 durch Instituto Monsa), S. 3-29

² R. ERNST, *Lexikon der Marienerscheinungen*, Walhorn 1984, S. 7.

³ Siehe G. HIERZENBERGER/O. NEDOMANSKY, *Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria*, Augsburg 1996, S. 57. Die beiden Autoren berufen sich auf das Buch von Ernst, allerdings auf eine spätere Auflage, die 5., von Altötting 1989.

⁴ Der Tod in Ephesos ist mehr als fragwürdig, siehe z. B. W. GESEL, *Ephesos*, in: *Marienlexikon 2*, St. Ottilien 1989, S. 367-370, besonders S. 370

und über den Tod Marias in Ephesus erdichtet und vom Volk Gottes mehr oder weniger geglaubt und akzeptiert⁵. „Die meist erbaulich gehaltenen Legenden“ werden auch als Dichtungen bezeichnet, weil sie fixierte literarische Erzählungen sind, die nicht unbedingt Falsches darstellen, sondern die eher allegorisch oder einfach mit Zusätzlichem ausgeschmückt sind, damit das Volk sie annimmt und begeistert weitergibt⁶. So „wurden manchmal die historischen Fakten verklärt“, um die Entstehung einer Wallfahrtskirche oder eines Heiligtums zu begründen⁷.

Nicht unbedeutend für das Wort ‚Legende‘ ist der Name, der sich vom Lateinischen ableitet und soviel bedeutet wie *was zu lesen* ist. Jakobo de Voragine verstand so seine *Legenda aurea*; und viele der früheren Lesungen über die *Vita sanctorum* des Breviers vor dem II. Vatikanum waren Legenden im Sinne von Erdichtungen, vor allem beim Leben eines Heiligen, bei dem das rein Historische mit Erbaulichem präsenzierte wurde.

Nun, in der Tat, wir können nicht alles, was zur Überlieferung und zur Tradition gehört, einfach abtun, weil es Legendäres enthält. Das letzte Konzil hat bei der *Vita* der Heiligen alles, was legendär war, einfach gestrichen und manchmal durch eine Lesung ersetzt, die nicht einmal etwas über den Heiligen erzählt, was nicht immer vorteilhaft ist, weil Vieles, was auch schöne Dichtung ist, verloren ging. Der gebildete Leser hätte hier schon erkannt und unterscheiden können, und es hätte eines Hinweises genügt, um nicht alles buchstäblich zu nehmen.

Die Visionen Gregors des Wundertäters († 270) über den hl. Johannes und Maria, die Gottesmutter, die uns Gregor von Nyssa fast hundert Jahre später überliefert⁸ (335-394), sind sicherlich mit Erbaulichem bereichert, ebenso wie das Leben seiner Schwester Makrina; aber deswegen sind beide Berichte nicht unhistorisch.

⁵ Auch bei *Petrus Canisius* und *Maria de Agreda* finden wir solche Erzählungen sowie von einer anderen Erscheinung der Mutter Gottes bei Granada.

⁶ Siehe BROCKHAUS ENZYKLOPÄDIE, 11, ¹⁷Wiesbaden 1970, Wort: *Legende*, S. 266 f.

⁷ Siehe *Lexikon für Theologie und Kirche*, 6., W. BOHNE, *Legende*, Sp. 876-878

⁸ GREGOR VON NYSSA, PG 46, 912

Nun, das ist eine Form, die Frömmigkeit und Andacht des Volkes Gottes zu fördern; eine andere entsteht durch den ausdrücklichen Wunsch des Gläubigen, seinen eigenen Vorstellungen und Empfindungen im Umgang mit den Heiligen nachzugehen. Beispiele dafür sind die Segnungen von Kräutern und Tieren, viele Prozessionen, Bräuche bei der Wallfahrt und die Wallfahrten selbst; sie enthalten Eigenständiges, denn ohne dies wären sie nicht attraktiv für die Frömmigkeit des Gottesvolkes und gleichzeitig für sein Engagement wünschenswert.

So verehrt beispielsweise das katholische chinesische Volk mit echter Frömmigkeit die Gottesmutter in Shan-Shen unter dem Titel *Hilfe der Christen, Auxilium Christianorum*. Seit dem Jahre 1871 existiert in der Nähe von Schanghai ein Heiligtum der Jungfrau Maria, das alle Chinesen, die es sich leisten können, jährlich besuchen: man könnte es das Lourdes oder Fatima des katholischen Volkes in China nennen. Das Hauptfest feiert man am 24. Mai, dem Tag, an dem Pius VII. nach 11 Jahren Exil im Jahre 1814 nach Rom zurückgehen konnte und das Fest von Maria, *Auxilium Christianorum*, für die ganze Kirche proklamierte.

Von 1925 bis 1935 arbeitete man am Bau einer größeren Kirche, die bald zur Basilika erhoben wurde: eine rissige Basilika unter dem Titel von Sanct Mary, die Tausende von Personen aufnehmen kann. Dorthin geht jedes Jahr eine große Schar von gläubigen Chinesen, um Maria zu huldigen und bei ihr Zuflucht zu suchen, trotz grausamer Verfolgung im Lande oder behördlicher Schikanen für die Christen, die zu dieser Huldigung gehen.

Der Brief Benedikts XVI.⁹ an die Christen von China anlässlich der traditionellen Wallfahrt am 24. Mai im Jahre 2007 hat die Aufmerksamkeit der ganzen katholischen Welt auf die verfolgte Kirche in China gelenkt. In diesem Jahr hat der Papst wiederholt den Christen von China geschrieben und dabei ein Gebet an die Mutter Gottes von Shan-Shen verfasst, in dem er unter anderem bittet: „Heilige Jungfrau,

⁹ *Brief des Heiligen Vaters BENEDIKT XVI. an die Bischöfe ...*, vom 27. 05. 07. Über dieses Thema vgl. *Vatican Magazin* Jahrg. 1, Heft 2-2007, S. 6-11 und Jahrg. 2, Heft 6-7, S. 8-12

Mutter des menschgewordenen göttlichen Wortes und unsere Mutter, die in diesem Heiligtum von Shan-Shen unter dem Titel „*Hilfe der Christen*“ verehrt wird: zu Dir schaut die Kirche, und insbesondere die von China, mit ihrer ganzen Liebe und Andacht; zu Dir kommen wir, um Deine Hilfe und Deinen Schutz zu bitten“¹⁰.

Dort ist keine Erscheinung Marias bezeugt, und dennoch ist das katholische Volk von China von der Tatsache überzeugt, dass die Gottesmutter sich freut, wenn sie eben dort verehrt wird: und so gehen die Chinesen jedes Jahr zu diesem Heiligtum der Jungfrau, um Ihr ihre Liebe zu zeigen und Ihr ihre Anliegen anzuvertrauen.

Dieses Verhalten des Volkes Gottes bezeugt seine Katholizität mit äußeren Zeichen der Verehrung, veranlasst durch Legenden, Bräuche, Erscheinungen oder andere Motive. Wir müssen nun fragen: Sind Erscheinungen nötig, um die Frömmigkeit des Volkes Gottes zu fördern? Ist nicht die Jungfrau dieselbe, auch wenn sie sich in der einen oder anderen Vision mit einem anderen Gesicht zeigt? Sind ihre Botschaften nicht an die Nöte der Zeit angepasst oder erscheint sie nur, um den Glauben zu fördern? Sagt unser Glaube nicht, dass Maria viel erhabenerer ist, mit einer himmlischen Schönheit, von der wir nicht einmal träumen können?

Diese Fragen zum Beispiel können uns an der Notwendigkeit der Erscheinungen Marias zweifeln lassen. Sind sie unbedingt erforderlich? Ist das Volk Gottes so einfältig?

Aber schon der hl. *Cyprian von Karthago* wies in seinen Briefen¹¹ darauf hin, dass Gott sich dieser Erscheinungen bedienen kann, um unseren Glauben zu stärken. In seinem 11. Brief spricht Cyprian von *Visionen* im allgemeinen: man kann sie als eine Parabel oder als eine Intuition verstehen, da diese *Erscheinungen* dazu dienen können, die Treue der Gläubigen zu der *Offenbarung* zu festigen. Im 16. Brief wird er noch konkreter und spricht von möglichen *Träumen*, die dazu veranlassen, sein eigenes Leben und Handeln zu bessern; dabei soll man nicht vergessen, dass es auch falsche Träume gibt; und er selbst spricht von Träumen, die der Betrüger benutzt, um uns vom wahren

¹⁰ BENEDIKT XVI., in *Die Tagespost* vom 20. 05. 08, Nr. 61-62, S. 7

¹¹ CYPRIAN, CSEL III, 2; p. 497, sowie auch p. 520 und 734

Glauben abzubringen. Zuletzt kommt Cyprian in seinem 66. Brief auf das Beispiel des Josef im Alten Testament (Gen 37, 5-11; 40, 6-22 und 41) und erklärt die Träume als eine Möglichkeit, der Gott sich bedienen kann, um uns zu zeigen, was uns erbauen oder helfen kann.

So können wir mit *Prospero Lambertini*¹² sagen: wir dürfen alle Visionen entweder ablehnen oder sie für wahr halten, solange diese nicht im Widerspruch mit dem Glauben stehen oder wir uns mit der Ablehnung nicht als überheblich erweisen. Natürlich soll das nicht ohne Grund, aber ohne jegliche Geringschätzung des angeblichen Visionärs geschehen.

Lambertini selbst bringt das Beispiel der privaten Offenbarungen, die vom Heiligen Stuhl akzeptiert wurden, z. B. von Hildegard von Bingen, Brigitte von Schweden oder Katharina von Siena, die aber von den Gläubigen nicht unbedingt angenommen werden müssen, und noch weniger mit dem gleichen Glauben bejaht werden sollen, wie die apostolische Offenbarung, die allgemein verbindlich ist, um katholisch zu bleiben.

Die privaten Offenbarungen, die von der Kirche akzeptiert werden, sind nicht als *unfehlbar* zu bezeichnen. Die Akzeptanz bedeutet nur, dass sie in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche stehen und dass sie als nützlich und sogar fördernd für den katholischen Glauben anzusehen sind¹³.

Nicht zuletzt sollen wir aber auch bedenken, dass es falsche Propheten gibt (1 Kön 18, 19; 22, 11-12; Jer 14, 14; 23, 9; 29, 28; Mich 3, 5, usw.), die „versuchen, unter meinem Namen aufzutreten und sagen: Ich bin es! Und sie werden viele irreführen“ (Mk 3, 6; vgl. auch Mt 24,

¹² Der am 31. März 1675 Geborene wurde nach einer brillanten Karriere am 17. Juli 1740 zum Papst gewählt und nahm den Namen Benedikt XIV. an; sein Pontifikat dauerte bis 3. Mai 1758.

¹³ Vgl. Lib. II., c. 32, und Lib. III., c. 51,3/15. Es gibt von LAMBERTINI bzw. BENEDIKT XIV. mehrere Editionen seiner Werke; wir haben uns entschieden für *Actas et decreta in causis beatificationum et canonizationum*, Tomus VI, Romae 1761, und *De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonisatione*, Venedig 1796

11/23-24/26; Lk 21, 8). Deshalb sollen wir den Rat des Herrn beachten, der uns sagt: “Hütet euch vor den falschen Propheten” (Mt 7, 15).

Dazu kommen noch die vielen Geschäfte, die mit den angeblichen Visionen oder Erscheinungen gemacht werden, sogar im Zusammenhang mit jenen, die im Prinzip wahr sein können. „Der Aktivismus, das Wollen, alle Dinge ‘produktiv’ oder ’übermäßig wichtig’ zu machen, ist eine der Versuchungen des Menschen, auch des religiösen Menschen“¹⁴.

Wir dürfen aber auch nicht Falsches, das gegen die Wahrheiten der *endgültigen Offenbarung steht* und Unwahres, Abergläubisches oder mythische Pseudooffenbarungen verbreiten¹⁵, wozu uns die Feinde der Kirche, vom Teufel bewegt, verführen wollen. Zum Teil sind sie mit einem Schein von Religiosität und Frömmigkeit verkleidet, und das ist taktischer dämonischer Trug, um die sehr religiösen Menschen zu fanatischen Anhängern einer neuen Darstellung der Kirche zu machen oder dass sie die Kirche selbst anklagen: “Es gibt zwei Arten von Hypokrisien: eine sehr vulgäre Heuchelei, die vom eindeutigen Bösen ist und sich ihrer Bosheit bewusst ist; sie will sich nach außen hin als gut zeigen, um vom Volk geachtet zu werden; die andere Art von Verstellung ist viel subtiler und eleganter, weil sie nicht nur den anderen wegen ihres Eindrucks von Gerechtigkeit täuscht, sondern die sie praktizierenden Menschen schließlich von der eigenen Lüge oder Übertreibung überzeugt, so dass sie letzten Endes auch glauben, gute Menschen zu sein“¹⁶.

Diese teuflische Beeinflussung kann, manchmal mit Gottes Zulassung, sogar bei göttlichen Visionen oder Auditionen geschehen, um die Festigkeit im Glauben der Betreffenden zu prüfen (vgl. Mt 4, 1-16; Mk 1, 12 f. und Lk 4, 13, sowie Mt 26, 37-39; Mk 14, 33-39 und Lk 22, 40-44). “Manchmal kann diese Rebellionen des Teufels vorkommen, um die Seele dessen zu beunruhigen und zu verwirren, der im Gebet ist

¹⁴ J. RATZINGER/V. MESSORI, *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, S. 113

¹⁵ Vgl. dazu S. FRANCO, *Gemeinschaftliche Antworten auf die meisten verbreiteten Einwendungen gegen die Religion*, Wien 1915: 18. Kap., *Magnetismus und Spiritualismus*, und 19. *Prophetismus*, S. 167-184.

¹⁶ FRAY LUÍS DE GRANADA, *Guía de pecadores*, Barcelona 1983, S. 457

oder zu beten versucht: er trachtet mit kräftigen obszönen oder bösen Gedanken und Triebbewegungen danach, die Seele abzulenken, und wenn das eintritt, kann es dem Betenden schlecht ergehen”¹⁷.

Trotz allem, die persönliche und unendliche Liebe Gottes zu jedem einzelnen Menschen erlaubt nicht, dass Gott es zulässt, dass ein Mensch über sein erträgliches Maß geprüft wird. Er hilft ihm in solchen Situationen oder Versuchungen mit seinen Gnaden, den Blick für das Richtige zu behalten und sich Ihm mit seinen Schwächen anzuvertrauen.

Wir können und sollen an die Gottesmutter denken, „denn für Gott ist nichts unmöglich“ (Lk 1, 37). Wir können Gottes Macht nicht eingrenzen und auch nicht die Art und Weise seines Wirkens bestimmen, Er hat uns seine Mutter gegeben, um uns zu stärken, wie Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Dives in misericordia* sagt: „Denn nachdem sie in außergewöhnlicher Weise das Erbarmen erfahren hatte, ist sie in gleicher Weise «erbarmenswürdig» geworden - während ihres ganzen irdischen Lebens und vor allem unter dem Kreuz ihres Sohnes“¹⁸.

Maria, die Mutter Gottes, die wir die bittende Allmacht, die *Potentia Suplicantis*, nennen, wird immer bei den Menschen sein und bleiben¹⁹. Die fiktive Dichtung vom hl. Andreas, die vor allem in Russland und in der Ostkirche sehr verbreitet ist, lehrt uns in einer ermutigenden Erzählung dieses Vertrauen, das die Christen Maria schenken sollen: Nach dem Martyrium ging die Seele des hl. Andreas in den Himmel und er war sehr glücklich, Gott zu schauen und die anderen Bewohner des Himmels mit ihm. Nun, es fiel aber seinem Bruder Petrus auf, dass Andreas trotz allem etwas unruhig war und nach etwas Wichtigem für ihn suchte. Da fragte Petrus seinen Bruder: – Was fehlt Dir noch oder was sucht Du? Worauf Andreas antwortete: – Ich finde hier die Mutter Gottes nicht! Wo ist sie? Da antwortete Petrus mit einem Lächeln: - Maria ist auf der Erde bei ihren Kindern, um ihnen beizustehen und sie

¹⁷ Siehe JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, in: Obras completas, BAC, Madrid 1991, c. 4, 3, S. 498 f., wie auch c. 23, 4, und *Cántico* 40, 3

¹⁸ Vgl. n. 9, 4

¹⁹ Vgl. M. GRAFF/H. J. FÖRG/H. SCHNARGL, *Maria - Erscheinungen, Wunder und Visionen*, Augsburg 1999, S. 64-68.

zu schützen (*Pokrov*); sie kommt vor den Thron Gottes nur, um konkrete Bitten für den einzelnen Menschen auf der Erde vorzutragen!²⁰.

So ist und bleibt Maria, auch für die Christen des Ostens, unsere Zuflucht, unser Schutz, *Pokrov*.

Die Mehrdeutigkeit der Visionen

Das V. Laterankonzil wollte den häufigen, angeblichen Erscheinungen und Visionen, die zu allen Zeiten, aber besonders im Mittelalter, vor allem in den Klöstern vorkamen, einen Riegel vorschieben. Im Jahre 1512 beschloss es, dass allein der Papst, in dringenden Fällen der Ordinarius des Ortes, über den übernatürlichen Charakter einer Vision oder Erscheinung entscheiden durfte²¹.

Das Konzil von Trient brachte einige kleine Veränderungen bezüglich der Verantwortlichen in diesen Fällen; aber im Grunde genommen beschloss es, was schon im Laterankonzil approbiert war. Es bestimmte, dass die angeblichen Erscheinungen oder Visionen zuerst von dem zuständigen Bischof mit Hilfe des Urteils von drei oder vier mit der Prüfung des Falles beauftragten ernsthaften Gelehrten untersucht werden. Es drohte bei freiwilligen, falschen Visionen und noch mehr bei ihrer Verbreitung in Predigten mit der Exkommunikation, die nur vom Papst aufgehoben werden konnte, es sei denn in Todesgefahr²².

In der Bibel werden Erscheinungen, Visionen und Auditionen als ein Ereignis, das man mehr oder weniger als etwas Persönliches oder Privates betrachten kann, dargestellt; aber in der Gesamtheit ist der Bericht über eine Erscheinung oder Vision Teil der Offenbarung Gottes an die Menschen, es ist Wort Gottes²³. Trotzdem, bei der *Mission* oder Sen-

²⁰ Siehe z. B. R. A. LIPSIUS, *Die apokryphen Apostelgeschichte und Apostellegende*, 1883. Das Fest des Schutzes Marias (*Pokrov*) feiert man in Russland am 1. Oktober, vgl. M. WINKLER, *Festtage*, Recklinghausen 1956, Tafel XVI, *Mariae Schutz und Fürbitte*

²¹ Vgl. im Internet: *Las apariciones de la Virgen María*: S. 2

²² Vgl. im Internet: morenis6@yahoo.com.ar

²³ Vgl. dazu G. ROVIRA, *Das Zeugnis ist wahr - Die Lehre von Erscheinungen und Heilsbotschaften nach dem Neuen Testament*, in: G. ROVIRA (Hrsg.), *Der Wider-*

dung des Erzengels Gabriel von Seiten Gottes zu Maria sagt der Evangelist nur, dass er „gesandt wurde“ (*apestále*) und ist „hingegangen zu ihr und sprach“ (*eiselthón prós autén eipen*) und offenbarte Maria die Botschaft Gottes (Lk 1, 22/28). Nach dem Evangelium kann man im Falle der Verkündigung die Form, in der Maria den Engel sah und hörte, nicht fixieren²⁴.

Holzner fragt nach den „Quellen der paulinischen Christusschau und Glaubensmystik“ und kommt zu dem Schluss, dass neben dem Damaskuserlebnis, die Tradition und das Alte Testament die wichtigsten Ursprünge für das *Evangelium* des Paulus sind, ohne leugnen zu wollen, dass er vielleicht besondere „Offenbarungen und visionäre Erlebnisse“ gehabt haben könnte.

Holzner fügt die Frage hinzu: „Wie können wir uns diese Offenbarung vorstellen? Diese Frage gleicht der anderen: Welchen Weg nimmt der Blitz? Welchen Weg hat die Inspiration genommen? Es gibt im Allgemeinen zwei Wege: den Weg durch die religiöse Phantasie im Symbol und den Weg durch den Intellekt in der Intuition, der geistigen Schau“²⁵.

Der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, bejahte diese Einstellung: „Die Erzählung (in der Bibel) über die Ursprünge berichtet nicht im Sinne moderner Geschichtsschreibung, sondern sie spricht durch Bilder. Es handelt sich um eine Erzählung, die gleichzeitig *offenbart* und *verhüllt*. Aber die tragenden Elemente sind einsichtig, und die Wirklichkeit des Dogmas gehört in jedem Fall bewahrt“²⁶.

Man muss es annehmen, dass die *Offenbarung*, von der Kirche erleuchtet, die Gläubigen zur Wahrheit führt, seien sie einfache Leute oder Intellektuelle: die von Christus offenbarte Wahrheit ist für alle

schein des Ewigen Lichtes - Marienerscheinungen und Gnadenbilder als Zeichen der Got teskraft, Kevelaer 1984, S. 41-65

²⁴ Ebd., S. 44

²⁵ J. HOLZNER, *Paulus*, Freiburg 1937, S. 57, siehe auch S. 58 f.

²⁶ J. RATZINGER/V. MESSORI, *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, S. 82. Zu „Gesicht“ und Prophetenwort im Alten Testament, siehe J. SCHABERT, in: G. ROVIRA, *Der Widerschein...*, ebd., S. 21-40

Menschen gleich, und sie darf nicht eine Wahrheit für die besser Verstehenden und eine andere für die Einfältigen sein. Nein! Die Wahrheit ist Eine! Das Christentum ist nicht ‘unser’ Werk, es ist SEINES. Anders ist es mit den *privaten Offenbarungen*, sie passen sich den Hörenden des Volkes Gottes an.

In diesem Sinne antwortet auch das *Direktorium über die Volksfrömmigkeit*, das die Kongregation für den göttlichen Kult am 17. Dezember 2001 herausgab: „Immer und überall hat sich die Volksfrömmigkeit für Phänomene und außergewöhnliche Ereignisse sowie mit zunehmender Häufigkeit an privaten Offenbarungen interessiert. Obwohl sie nicht immer unbedingt zum Bereich der mariäischen Frömmigkeit gehören, sind ‘Erscheinungen’ und die daraus folgenden ‘Botschaften’ nicht zu unterschätzen ...“

„Einige sogar sind von der Kirche anerkannt worden. Diese aber gehören nicht dem *Depositum fidei* an. Ihre Aufgabe ist nicht die ‘Verbesserung’ oder die ‘Ergänzung’ der endgültigen Offenbarung, die in Christus vollendet ist. ... Vom Lehramt der Kirche geleitet, müssen die Gläubigen (*sensus fidelium*) unterscheiden zwischen der *Offenbarung*, so wie die Kirche sie verkündet, und den privaten Offenbarungen, die sie als ein Weg verstehen sollen, der dazu führt, dem authentischen Ruf der Christen zu folgen“²⁷.

Das *Direktorium* wiederholt die Lehre des *Katechismus der Katholischen Kirche*: „Der christliche Glaube kann keine ‘Offenbarungen’ annehmen, die vorgeben, die Offenbarung, die in Christus vollendet ist, zu übertreffen oder zu berichtigen, wie das bei gewissen nichtchristlichen Religionen und oft auch bei gewissen neueren Sekten der Fall ist“²⁸.

Später fügt er hinzu: Wenn Menschen oder die zivilen Behörden Lehren verbreiten, die ausdrücklich gegen den Glauben sind oder „Anordnungen (treffen), die den Forderungen der sittlichen Ordnung widersprechen“, muss der Christ die Worte der Apostel vor Augen ha-

²⁷ *Directorium de pietate populari et de re liturgica*, Roma 2001, n. 90 nota 7: auch J. RATZINGER, *Commento teologico*, in: KONGREGATION FÜR DEN GLAUBEN: *Il messaggio di Fatima*, (Libreria Editrice Vaticana) Vatikanstadt 2000, 32-34

²⁸ Siehe n. 67

ben: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29)²⁹.

Dennoch, so erklärt Kardinal Ratzinger, „auf diesem Feld ist mehr denn je die Geduld ein Grundsatz der Politik unserer Kongregation. Keine Erscheinung ist glaubensnotwendig; die Offenbarung ist mit Jesus Christus abgeschlossen. Er selbst ist die Offenbarung. Aber wir können Gott gewiss nicht daran hindern, in diese unsere Zeit hinein durch einfache Personen und auch durch außergewöhnliche Zeichen zu sprechen, die auf die Unzugänglichkeit der uns beherrschenden, von Rationalismus und Positivismus geprägten Kulturen hindeuten ... Im übrigen, – von Medjugorje zunächst abgesehen, über das ich keinerlei Urteil abgeben kann, da sich der Fall noch in der Überprüfung befindet – ist das ein Zeichen unserer Zeit, dass sich die Meldungen über »Marienerscheinungen« in der ganzen Welt häufen ... Eines unserer Kriterien ist, dass wir den Gesichtspunkt der wirklichen oder vermuteten »Übernatürlichkeit« der Erscheinung von jenem ihrer geistlichen Früchte trennen. Die Wallfahrten der alten Christenheit konzentrierten sich oft auf Orte, über die unser moderner kritischer Geist bisweilen entsetzt wäre, gerade was die »wissenschaftliche Richtigkeit« der daran geknüpften Tradition betrifft. Das hindert nicht, dass jene Wallfahrten fruchtbar, sengensreich, heilsam und wichtig für das Leben des christlichen Volkes waren“³⁰.

Man kann sich nicht darauf berufen, dass sich unzählige Fälle von Erscheinungen Marias häufen, und die Statistik sie in unglaublichen Zahlen beziffert³¹. Während des XIII. Jahrhunderts bis zum XVII. oder sogar bis zum XVIII. Jahrhundert war die Bedeutung der „Visionen und Botschaften, innerhalb derselben“ für die Volksfrömmigkeit maß-

²⁹ KKK, n. 2256

³⁰ J. RATZINGER/V. MESSORI, ebd., S. 113 f.

³¹ Von den vielen Büchern, die sich im allgemeinen mit den Erscheinungen beschäftigen, können hier nur einige neben dem schon erwähnten von R. ERNST und G. HERZENBERGER/ O. NEDOMANSKY kurz aufgezählt werden: W. J. WALSH, *The apparitions and Shrines auf Heaven's Brigh Queen, in Legend, Poetry und History, I-IV*, New York 1904; J. M. ALONSO UND ANDERE, *Vraies et faulies apparitions dans l'Eglise*, Paris 1973; J. B. TORELLÓ, *Echte und falsche Erscheinungen*, in: G. ROVIRA, *Der Widerschein ... [Anm. 23]*, ebd., S. 90 f.

gebend, vor allem, wie schon erwähnt, in den Klöstern: „sie waren eine echte Epidemie“³². Wir haben schon gesehen, wie im Laterankonzil und in Trient gegen diese Ausuferung der Volksfrömmigkeit entschieden wurde.

Kardinal Ottaviani meinte: „Wir stehen seit einigen Jahren vor einer nicht kleinen Wiederbelebung der leidenschaftlichen Neigung des Volkes zum Wunderbaren, sogar in der Religion. Eine unzählige Menge von Gläubigen pilgert zu Orten, in denen angeblich Visionen oder Wunder geschehen sind, aber sie verlassen die Kirche, die Sakramente und die Verkündigung“³³

Volkfrömmigkeit, Kult und Mystik

a) *Die Volksfrömmigkeit*

Die Volksfrömmigkeit erzeugt Andachten, Wallfahrten, Gebete, etc., von denen man behaupten kann, dass sie, wenn sie von der Kirche approbiert sind, von Gott gewollt und manchmal nicht nur nützlich für das geistige Wohl, sondern teilweise unentbehrlich für die Volksfrömmigkeit sind, weil sonst keine anderen Gebete oder Andachten verrichtet würden: „Der Heilige Geist wirkt durch die Kirche im Leben des Volkes Gottes, dessen Haupt Christus ist“³⁴.

³² Vgl. G. SCHALLENBERG, *Visionäre Erlebnisse - Visionen und Auditionen in der Gegenwart. Eine psychodynamische und psychopathologische Untersuchung*, Augsburg 1990, S. 20. Ich würde aber bestreiten, was Schallenberg über die Reformation sagt, dass sie zur Verminderung dieses Phänomens beigetragen hat. Erst später mit der Aufklärung beginnt eine gewisse Reinigung; die Reformation aber trug zur Vermehrung des Aberglaubens und der Hexenverfolgung bei. Darüber kann man z. B. lesen: R. BÄUMER, *Der Zeitalter der Glaubensspaltung*, in: B. KÖTTING (Hrgs.), *Kleine deutsche Kirchengeschichte*, Freiburg 1980, S. 33-79; TH. DEIMEL, *Kirchengeschichtliche Apologie*, 3. Abs., Neuzeit, Freiburg 1910, S. 237-266; J. WALLMANN, *Kirchengeschichte Deutschlands II. - Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Abs. I. u. II., Frankfurt 1973, S. 11-113, und G. ROVIRA, *La recepción de la Venerable Madre María de Jesús de Ágreda en Alemania*, in: *Studios Marianos*, Vol. LXIX, Salamanca 2003, S. 303-320

³³ Vgl. Osservatore Romano, 4. 2. 1951

³⁴ Vgl. PIUS XII., *Mystici Corporis*, DS 3807 s. , 3814 s.

„Die Frömmigkeit ist eine Tugend, die den Menschen für die anderen Tugenden fähig und bereit macht, ihn wach hält und die guten Werke erleichtert“³⁵. Ja, die Frömmigkeit verbindet den Menschen mit Gott. Das Leben der Kirche ist nicht anderes als Teilnahme an dem *Trinitarischen Leben*, das sich im liturgischen Leben, vor allem in der Sakramentenspendung und den Feiern äußert, die der Ehre Gottes dienen und für das Heil der Menschen notwendig sind. So macht die Volksfrömmigkeit das liturgische Jahr zu einem Kalender von volkstümlichen Festen und Feiern³⁶.

Diese Volksfrömmigkeit hat sogar zur Förderung der dogmatischen Erklärung von Glaubenswahrheiten der Kirche geführt, angefangen bei den Evangelien und den Apokryphen bis zum Kult Marias in der Kirche und den Dogmen, die sie fördern. Der Kult mit Anna, der Mutter Marias, hat schon im 5. Jahrhundert den Samen für den gewaltig gewachsenen Baum gelegt, der zur Proklamierung der Unbefleckten Empfängnis geführt hat. Seit dem 13. Jahrhundert vor allem hat diese Wahrheit sehr viele Anhänger beim Volk gefunden, die versprachen, mit ihrem Blut die Wahrheit zu verteidigen. So kann man auch die Freude und Feiern der Menschen in Ephesus nach der Proklamierung der Gottesmutterchaft Marias erklären³⁷.

Das Lehramt hat immer für die Orientierung der Volksfrömmigkeit gesorgt und so die Gläubigen mit einer Fülle von Andachten bereichert, die meistens beim Volk Gottes entstanden sind, das bemüht war, die Mysterien des Glaubens besser zu verstehen: die Trinität, die Schöpfung Gottes, die Menschwerdung Gottes, das ist die Inkarnation, das Erlösungswerk, Maria und die Kirche³⁸. So sind der *Angelus*, die *Weibe an Maria*³⁹, die *Skapuliere*⁴⁰, die *lauretanische Litanei*, *Medaillen*, verschiedene

³⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* II-II, 82, 1

³⁶ Vgl. PIUS XII., *Mediator Dei*, DS 3845 u. 3855

³⁷ Vgl. K. BAUS/E. EWIG, *Die theologischen Auseinandersetzungen in Ost und West bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts*, in: H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte II/I*, Freiburg 1985, S. 105-112

³⁸ Vgl. PAUL VI., Apostolisches Mahnschreiben *Evangelii nuntiandi*, n. 248, AAS 68 (1976) 37 s.

³⁹ Vgl. G. ROVIRA, in: *Mariologisches* (Beilage zur Tagespost, Würzburg), 2. Mai 2008, S. 1 f.

Novenen, Pilgerrouten und Wallfahrten⁴¹, der Rosenkranz⁴², der Kreuzweg, und anderes entstanden⁴³.

Nun, ohne die Volksfrömmigkeit wäre der mystische Leib Christi wie gelähmt und in der Gefahr, in reinen Spiritualismus mit starkem Hang zum Rationalismus zu verfallen. Man würde das Leben des Leibes vom geistlichen Leben trennen, so wie bei Molinos, der eine innige Frömmigkeit fördern, aber das Sensible oder Sensitive vom geistlichen Leben fern halten wollte⁴⁴.

Die Päpste und Konzilien haben immer wieder die Volksfrömmigkeit gefördert aber ihre Auswüchse kontrolliert: Urban VIII., Pius X.⁴⁵ und die letzten Päpste haben sie mit ihren Wallfahrten gelobt und die Bedeutung der Andachten des Volkes Gottes für die Kirche unterstrichen. Das II. Konzil von Nizäa empfiehlt die Verehrung der Bilder, gegen die Ikonoklasten⁴⁶; das Konzil von Trient lobt die Schönheit der Andachten und gleichzeitig die Volksfrömmigkeit, die sie schuf⁴⁷. Auch das Kirchenrecht erinnert an die gute Sitte und preist diese Andachten⁴⁸.

⁴⁰ Vgl. G. ALASTREY, *Tratado de la Virgen María*, BAC, Madrid 1952, S. 936-944

⁴¹ Es gibt eine Unzahl von Büchern, welche die Wallfahrtsorte der Welt erwähnen: nur ein paar sollen hier zitiert sein: I. LÜTHOLD-MINDER, *Helvetia Mariana*, Stein am Rhein 1976; A. LÄPPLER, *Deutschland, deine Wallfahrtsorte*, Augsburg 1982; *El libro de la Virgen*, herausgegeben von CENTRO BÍBLICO ESPAÑOL, Madrid 1995, S. 327-984, und das Werk von verschiedenen Autoren in 12 Bänden ediert *Maria en los pueblos de España ...*, Madrid 1988-1991.

⁴² Vgl. G. ALUSTREY, ebd., S. 944-953

⁴³ Vgl. KONGREGATION FÜR DEN KULT UND DIE SAKRAMENTE, *Directorium* [Anm. 27], n. 187-207

⁴⁴ Vgl. DS 2218, 2235 und 2263

⁴⁵ PIUS X., Enzyklika *Pascendi*, wo er auch Urban VIII. erwähnt, ASS 40 (1907) n. 649

⁴⁶ DS 600-603

⁴⁷ DS 1821-1825

⁴⁸ CIC, can. 839 § 2

Benedikt XIV., der Papst, der heute maßgebend für die Beurteilung der Erscheinungen und angeblich göttlichen Botschaften ist, hat die Volksfrömmigkeit als eine unentbehrliche Gabe des Herrn an seine Kirche bezeichnet, er preist die Menschen, die diese Andachten in der ganzen Welt verbreitet haben⁴⁹.

Die Überwachung der Volksfrömmigkeit durch das kirchliche Lehramt ermöglicht, dass Aberglauben und Übereifer nicht überhand nehmen⁵⁰. Das ist leider im Laufe der Geschichte bei einigen angeblichen Erscheinungen Marias, die die Kirche nicht guthieß, geschehen. Für kleinere Gruppen, die sich nicht dem Urteil der Kirche beugen wollten, wirkte sich das schismatisch aus; in unserer Zeit geschieht dies beispielsweise in dem Heiligtum von *Sabana Grande* in Puerto Rico⁵¹, in *Palmar de Troya* in Spanien⁵² und *Medjugorje*, wo sowohl die Verantwortlichen als auch ein Teil des fanatisierten Volkes die Autorität der Kirche nicht akzeptieren und ungeduldig die angeblichen Botschaften der Mutter Gottes jeden Monat, nach 26 Jahren, verbreiten⁵³.

b) *Der Kult*

Wenn wir nach einer Definition dieses Begriffes suchen wollen, würden wir mit der etymologischen Analyse des Wortes beginnen: es kommt von *colere*, was mit pflegen, bestellen oder bebauen des Feldes übersetzt wird, und viel für die Kultur einer Gesellschaft oder eines

⁴⁹ Bula *Gloriosae Dominae*, vom 27. 12. 1748, in: H. MARIN, *Doctrina Pontificia - Documentos Marianos*, BAC, Madrid 1954, 133

⁵⁰ Vgl. z. B. L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlage von Erscheinungen und Prophezeiungen*, Leutersdorf 1982

⁵¹ Vgl. T. BERTONE, *Carta del Secretario de la Cogregación para la Doctrina de la Fe a los Obispos* de Puerto Rico, 20. 08. 2000

⁵² Vgl. F. SANCHEZ-VENTURA, *Las apariciones en El Palmar de Troya*, Zaragoza 1970

⁵³ Vgl. G. SCHALLENBERG, [Anm. 32], S. 397-439. Siehe in Internet D. GARCIA BAYARDO, *¿Y si el Papa dijera »no« a Medjugorje*; dazu NEW RELIGIONEN, *Tausende feierten 25. Jahrestag Medjugorje-Erscheinungen*; KREUTS.NET, *Medjugorje: die Dunkle Seite*; KATH.NET, *Neue Kommission untersucht die Früchte von Medjugorje*, und die Erklärung der GLAUBENSKONGREGATION vom 26. 05. 1998.

Volkes bedeutet. Im Prinzip hat das Wort Kult keinen religiösen Sinn, aber in vielen Aspekten gehen Religion und Welt zusammen⁵⁴.

Das *Direktorium über die Volksfrömmigkeit und Liturgie* spricht von den Vorteilen, warnt aber vor den großen Gefahren der *Inkulturation* der Liturgie und des göttlichen Kults durch die Volksfrömmigkeit⁵⁵: „Die *Inkulturation* des Glaubens muss ständig geprüft werden und sie muss sich an die Anweisungen für die Liturgie halten; andererseits befriuert sie den Glauben vom Herzen her“.

Die Religion wird von drei Elementen oder Faktoren, die sich mehr oder weniger voneinander unterscheiden bestimmt: 1) Der *Kult* im allgemeinen wird von einer vitalen Kraft des Selbstbewusstseins und der Reflexion von Seiten der supremen Autorität gesteuert, die die Gebete und das Opfer im allgemeinen oder für bestimmte Personen regelt; so kann man sagen, dass Religion nur existiert, wo es auch Kult gibt und Kult, wo es auch nur Gebete und einen Altar gibt. 2) Die *Moral*, die in einem Entwurf von Regeln besteht, damit sich die menschlichen Aktivitäten an Prinzipien orientieren, die das Gute oder das Böse bestimmen, weil die Taten des Menschen in der Ewigkeit belohnt oder bestraft werden: dass entspricht den Begriffen von Himmel und Hölle.

3) *Dogmen* sind eine aktive Reflexion der Verantwortlichen der Religion, um die Fundamente der beiden vorangegangenen Elemente zu erklären und zu begründen. Die Vitalität des Kultes ist jedoch lebendiger und aktiver als die beiden anderen, die eher einen normativen Charakter haben⁵⁶.

Im Grunde genommen ordnet das Lehramt das Kollektive und leitet, durch die Moral und die Dogmen das Gebet des Einzelnen: „Die Heilungsdienste erfüllt die Kirche in besonderer Weise durch die heilige

⁵⁴ Vgl. z. B. K. M. BECKER, *Erfülltes Menschensein des wahren Kults*, Münster 2000, S. 8 f.

⁵⁵ Vgl. DIREKTORIUM, [Anm. 27], n. 91 und 35

⁵⁶ Vgl. J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, Madrid 1988², S. 515 f. Der Verfasser dieses Werkes stützt sich auf deutsche Autoren in der Übersetzung ihrer Werke: R. OTTO, *Lo Santo*, Madrid 1980; R. GUARDINI, *Religión und revelación*, Madrid 1981 und E. DURKHEIM, *Las formal alementales de la via religiosa*, Madrid 1982

Liturgie... Der Gottesdienst ist dann gegeben, wenn im Namen der Kirche von rechtmäßig dazu beauftragten Personen die Handlungen dargebracht werden, die von der kirchlichen Autorität anerkannt sind”. „Die liturgischen Handlungen sind nicht private Handlungen, sondern Feiern der Kirche selbst, die das Sakrament der Einheit ist, unter den Bischöfen und dem geordneten heiligen Volk geeint“⁵⁷.

So ergibt es sich, dass die liturgischen Handlungen und vor allem die Heilige Messe die Volksfrömmigkeit orientieren. Diese ist, wie wir gesehen haben, eine Teilhabe des Volkes Gottes am *Trinitarischen Leben* und wird durch das ganze *liturgische Jahr* hindurch in der Volksfrömmigkeit durch das Feiern lebendig⁵⁸.

Gott hat den Menschen in einem aus reiner Güte gefassten Ratsschluss aus freiem Willen erschaffen, damit dieser an seinem glückseligen Leben teilhabe ... Er tat es durch seinen Sohn, den er als Erlöser und Retter gesandt hat, als die Zeit erfüllt war. In ihm und durch ihn beruft er die Menschen, im Heiligen Geist seine Kinder zu werden und so sein glückseliges Leben zu erben“⁵⁹.

Der Kult ist ein *sacrum commercium*, ein heiliger Tausch zwischen Himmel und Erde, der sich durch das Wort Gottes, das zu uns spricht, und durch die Antwort des Menschen ergibt, wenn er mit der Religion lebt. In der katholischen Kirche, in der Gemeinschaft der Heiligen, sind die Formen des Kultes vielfältig; aber alle haben die Vereinigung mit Gott zum Ziel, und jeder Katholik als einzelner oder in der Gemeinschaft sucht durch bestimmte Handlungen dieses Streben nach dem Göttlichen. Hier vereinigen sich der Kult und die Volksfrömmigkeit. Deshalb fördert die Kirche die Volksfrömmigkeit, die sich an der Feier der Heiligen Messe und am Sakrament der Beichte orientiert. Und so sind vor allem die Wallfahrtsorte Stätten der liturgischen Feiern, die vor allem auf diese Sakramente zielen.

⁵⁷ CIC, can. 834

⁵⁸ Vgl. A. FRANZ, *Die Messe im Deutschen Mittelalter*, Freiburg 1902, S. 34 f.; N. GIHR, *Das Heilige Messopfer dogmatisch, liturgisch und asketisch erklärt*, Freiburg 1907, S. 203; A. POLANTI (Hrsg.), *I Sakramenti*, Cittá del Vaticano 1959, S. 6-14 und C. VAGAGGINI, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, S. 52-58

⁵⁹ KKK, n. 1

Aber auch hier gibt es teuflische Einflüsse⁶⁰, die versuchen, durch das Böse die Verwirrung des menschlichen Geistes zu bewirken. Das Böse wird als das Erreichbare und Angenehmere und sogar als das Edlere und Schönere dargestellt⁶¹.

Das Böse wird überall verharmlost und der Teufel deckt oder verstellt sich durch Menschen, die bewusst oder weil sie nicht wissen, was sie tun, Instrumente des diabolischen Einflusses im Leben des Menschen sind. So geht es mit der Malerei, der Philosophie, der Literatur, der Filmkunst, der Naturwissenschaften, dem Journalismus, etc. etc.; sogar der Poesie bedient sich der Dämonen⁶², um Menschen zu verwirren und Kulte zu verbreiten, auch wenn sie irrational sind.

Es ist daher nicht erstaunlich, dass sich bestimmte Sekten, geheime Gesellschaften oder sogar sogenannte Religionen übersinnlicher Phänomene und falscher oder teuflischer Erscheinungen bedienen, um Anhänger zu gewinnen. Es ist der Kampf des Bösen gegen das Gute.

3) *Mystik*

Über Mystik ist viel geschrieben worden, auch der Bhudismus, Upnishadismus, Gnostizismus, die Kabbala, der Chasidismus, Sufismus, etc. etc., kommen zu einem gemeinsamen Fundament, aber nicht das Phänomen darzulegen, und wenn die verschiedenen religiösen Richtun-

⁶⁰ Vgl. Z. ARADI, *Wunder, Visionen und Magie*, Salzburg 1969

⁶¹ DS 3648, 3156-3160 und 3278. Vgl. auch J. SCHUMACHER, *Esoterik - Die Religion des Übersinnlichen*, Paderborn 1994; M. SCHWEIDER, *Esoterik und New Age - Das Zeitalter des Wassermannes - Analyse einer Bewegung*, Augsburg 1995; K. ALGERMISSSEN, *Germanentum und Christentum*, Hannover 1935, vor allem S. 422-428; J. BEDEWIEN, *Anthroposophie - Eine kritische Darstellung*, Konstanz 1985; E. RUNGGALDIER, *Philosophie der Esoterik*, Stuttgart 1992, und O. EGGENBERGER U. ANDEREN, *New Age aus christlicher Sicht*, Freiburg 1987

⁶² Siehe z. B. L. M.HERRAN, *Las apariciones en los poetas españoles*, in: Estudios Marianos 52/1987, S. 251-294 oder H. TELLENBACH, *Schwermut, Wahn und Fallsucht in der abendländische Dichtung*, Hürtenwald 1992. Vor allem DS 1859

gen bemüht sind, ihren Standpunkt zu erklären, divergieren sie gewaltig⁶³.

Auch in der Mystik müssen wir zwischen guter und Gott erfahrender Mystik und der Pseudomystik unterscheiden, die, wenn man so will, unter teuflischer Einwirkung stehen kann⁶⁴. Das Studium der Mystik kann daher sehr nützlich sein, um die Visionen oder Erscheinungen zu analysieren. So können wahre und echte mystische Erfahrungen erkannt und von den falschen und betrügerischen unterschieden werden.

Die Mystik ist etwas Personales und man kann und darf bei Vergleichen nur wenig verallgemeinern. Wenn wir in die geistliche Erfahrung eines Menschen einzudringen versuchen, zeigen sich trotz einer gemeinsamen Grundlage mit anderen Menschen, nur minimale Parallelen, nur wenig Vergleichbares, keinesfalls aber eine völlige Übereinstimmung. Sie bleiben ein *Mysterium* in sich: man kann mit gutem Grund sagen, dass die geistlichen Erfahrungen jedes Mystikers ein Geheimnis sind, das aus der Notwendigkeit der Anbetung entsteht, die bei jedem Menschen bestimmte Merkmale ausweisen⁶⁵.

„Von Kritikern des Katholizismus wird gelegentlich auf die gegenteilige Gefahr hingewiesen, dass nämlich in den zahlreichen individuellen Andachtsformen, in den vielgestaltigen privaten Betätigungen der Frömmigkeit, vor allem aber in ‘Aszese’ und ‘Mystik’ der Individualismus extrem entwickelt sei“⁶⁶.

Vielelleicht trifft Rouselot deshalb ein leichtfertiges Urteil über die spanischen Mystiker: „Sie entbehren der Tiefe“ und er meint, dass Teresa de Jesús, wie Juan de la Cruz, und viele andere „nicht die philosophische Terminologie“ benutzen⁶⁷. Das zeugt meines Erachtens von Unwissenheit über die Mystik. Die großen spanischen Mystiker gebrauchen die Begriffe ‚Heiligkeit‘ und ‚Vollkommenheit‘ im gleichen Sinne

⁶³ Darüber z. B. P. WILLIAMS, *Mein Weg zu Buddha und zurück - Warum ich wieder Christ bin*, Augsburg 2006.

⁶⁴ Vgl. dazu J. LHERMITTE, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953

⁶⁵ Vgl. dazu E. HELLO, *Mensch und Mysterium*, Heidelberg 1950, vor allem S. 9 f.

⁶⁶ L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, Aschaffenburg 1977, S. 313

⁶⁷ P. ROUSELOT, *Les mystiques espagnols*, Paris 1867

wie „Mystik“; sie suchen nicht mystagogisch die mystischen Gnaden zu verstehen, weder quantitativ noch qualitativ⁶⁸.

Die Mystik war schon bei den Griechen eine Erfahrung der göttlichen Realität: der Mystiker war ein Begabter in Sachen Gottes. In der christlichen Mystik wird die Transzendenz des göttlichen Kontakts mehr akzentuiert⁶⁹. Wenn der Mystiker von seinen ‘Erfahrungen’ redet, versucht er allein das mitzuteilen, was Gott ihm gesagt hat, wenn er ein Christ ist, von seinem Umgang mit der Dreieinigkeit⁷⁰, und man erkennt in der Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche die Aufrichtigkeit der Behauptungen.

„Wenn eine Seele im Gebet mit Gott spricht - sagt der hl. Cyprian, nähert sich Gott ihr in einer geheimnisvollen Weise, welche der Majestät des Herrn entspricht und erfüllt sie mit seiner Güte. Es ist so, als wenn man sich dem Feuer nähert; wenn man kalt ist, wird man sich erwärmen, ja, so wird man brennen. Gleichermaßen ist es mit der Seele, die sich Gott im Gebet nähert: sie wird entzündet in Andacht und Glauben und wird brennen in der Herrlichkeit Gottes; sie wird vom Heiligen Geist erleuchtet und mit allen himmlischen Gaben erfüllt“⁷¹.

Die mystischen Phänomene sind Bestandteil des innigen Gebetes und sind so bei allen Visionären zu beobachten, genauso wie bei Juan Diego, Bernadette, Ildephons von Toledo oder Teresa de Jesús: wer im Gebet Gott begegnet, ist ein Mystiker; man kann von ihm sagen, was der Katechismus der Katholischen Kirche von dem *Amen* sagt: „Am Schluss des Gebetes sprichst du »*Amen*«. Durch das Wörtchen ’Amen’, das heißt ’Es geschehe!‘ besiegest du, was das von Gott gelehrt Gebet enthält“⁷².

⁶⁸ I. BEHN, *Spanische Mystik*, S. 32 und 743-772

⁶⁹ Vgl. G. RUHBACH/J. SUBRACK, *Christliche Mystik - Texte aus zwei Jahrtausenden*, München 1989

⁷⁰ Vgl. E. HERMAN, *The Meaning and Value of Mysticism*, S. 282, und I. BEHN, *Spanische Mystik*.

⁷¹ *Römischer Katechismus*, IV. Teil, 17. Hauptstück, 2: Hl. CYPRIAN, *Sermo de oratione Domini*, ML 4, 537

⁷² KKK, n. 2856: CYRILL V. JERUSALEM, *Catech. Myst.* 5, 18. Der Römische Katechismus sagt das Gleiche mit einem Wort des hl. HIERONYMUS.

Die Heilige Schrift spricht von Visionen, wie von etwas Natürlichem für den Menschen Gottes. Deshalb hat die Jungfrau, als sie die Botschaft Gabriels klar verstand, gesagt: *fiat, génoitó moi, es geschehe* (Lk 1, 26-29). Auch Elisabeth verstand die Botschaft Gottes allein durch das Wort Marias und sie war „erfüllt vom Heiligen Geist“ (Lk 1, 41).

„Durch den Glauben ordnet der Mensch seinen Verstand und Willen Gott völlig unter“ „Der Glaube ist *gewiss*, gewisser als jede menschliche Erkenntnis... »Die Gewissheit durch das göttliche Licht ist größer als die Gewissheit durch das Licht der natürlichen Vernunft«. »Zehntausend Schwierigkeiten machen keinen einzigen Zweifel aus“⁷³.

Deshalb kann man die *Visionen* oder *Erscheinungen* nicht mit Argumenten beweisen, die man “naturwissenschaftlich” nennt, sie sind - wenn sie echt sind - mystische Erfahrungen, an die man nur glauben kann, wenn man die Person kennt, die ein solches Leben des Gebetes führt. Es gibt nur Kriterien, die eher *negativ* bezeichnet werden können⁷⁴.

Praktische Regeln zur Beurteilung der Echtheit einer Erscheinung, Vision oder Botschaft

Zur ersten Prüfung dieser Phänomene gab *Johannes Gerson* einen Katalog heraus, der noch heute gilt⁷⁵. Er ist vom Augustiner-Chorherrn des Laterans Eusebius Amort in Pollingen, der Theologe des Kardinals Lercaru war, übersetzt und gebraucht worden, als er gebeten wurde, über außergewöhnliche Ereignisse sein Urteil abzugeben.

⁷³ KKK, n. 143 u. 157: THOMAS VON AQUIN, *S.th.*, II, II, 171, 5, obi. 3, und J. H. NEWMAN, *Apol.*

⁷⁴ Darüber hat man schon in verschiedenen marienischen Kongressen diskutiert, vgl. z. B. F. DE PAULA, *Verdaderas y falsas apariciones. Criterios de discernimiento*, in: Estudios Marianos 52/1987 und auch in: PAMI, *De culto mariano saeculis XVII-XVIII*, Romae 1987, Vol. V, S. 341-363, und F. RENNER, *Zur Opportunität einer Marienerscheinung in der Mitte des 19. Jahrhunderts*, weiterhin PAMI, *De cultu mariano saeculis XIX-XX*, Romae 1991, Vol. V, S. 339-365.

⁷⁵ E. AMORT, *Sichere Regeln aus Schrift, Konzilien, hl. Vätern und anderen guten Autoren über private Offenbarungen, Visionen und Erscheinungen*, Augsburg 1744. Entnommen aus G. ROVIRA, *Der Widerschein ... [Anm. 23]*, ebd., S. 267-269-

Velleicht urteilte Amort so streng über die Übernatürlichkeit der Visionen von Maria de Agreda⁷⁶, weil er sich an diese Regeln hielt. Man könnte auch sagen, dass sein Urteil heute ähnlich ausfiel, wenn er gebeten würde, sein Gutachten über die Visionen Anna Katharina Emmerichs⁷⁷ vom 19. Jahrhundert abzugeben. Wir müssen wiederholen, was Benedikt XIV.⁷⁸ zur Zeit Amorts über angebliche Erscheinungen, oder besser Visionen, sagte: Auch wenn solche Visionen, die als Botschaften definiert werden, von der Kirche approbiert sind, bedeutet es auf keinen Fall, dass der Gläubige verpflichtet ist, das zu glauben; er soll nur mit Respekt mit solchen Dingen umgehen und die Meinung seines Nächsten respektieren.

Wir sagten schon, dass die allgemeine Erlaubnis der Kirche zur Veröffentlichung solcher privaten Offenbarungen, solange diese nicht den guten Sitten oder der allgemeinen Offenbarung des Herrn widersprechen, gegeben ist⁷⁹.

Nun zu den Regeln von Jean Gerson und Eusebius Amort:

1. Persönliche Offenbarungen, von denen man keine sicheren Angaben über ihren Ursprung hat, dürfen nicht ohne weiteres angenommen werden bis zum Tod der betreffenden Person.

2. Persönliche Offenbarungen, von denen man keine sicheren Angaben über ihren Ursprung hat, dürfen nicht ohne weiteres angenommen werden, wenn nicht vorher alle Handlungen, Aussagen und Schriften der betreffenden Person bis zu ihrem Tode geprüft worden sind.

3. Echte Offenbarungen können von falschen nur durch eine auf den konkreten Fall ausgerichtete Untersuchung mit Sicherheit unterschieden werden.

4. Wenn daher die Person, die Offenbarungen hat, selbst über sie in Zweifel ist oder fürchtet, vom Teufel getäuscht zu werden, kann die

⁷⁶ Vgl. G. Rovira, *La recepción de la venerable Madre María de Jesús de Ágreda en Alemania*, in: Estudios Marianos, Vol. LXIX, Salamanca 2003, S. 303-320-

⁷⁷ Vgl. z. B. A. BRIEGER, *Anna Katharina Emmerich - Visionen und Leben nach den Dülmener Aufzeichnungen von Clemens Brentano*, München 1974

⁷⁸ Vgl. n. 13.

⁷⁹ Vgl. AAS 58 (1958) 1186

Echtheit dieser Offenbarungen von anderen nicht ohne sichere Angaben über ihren Ursprung sicher anerkannt werden.

5. Offenbarungen, die von den Prinzipien und der gewohnten Art und Weise göttlicher Weisheit abweichen, dürfen nicht Gott zugeschrieben werden.

6. Wenn daher die Art der Offenbarung von den Gesetzen menschlicher Klugheit abweichen, um wie viel mehr wird sie mit den Gesetzen göttlicher Weisheit im Widerspruch stehen!

7. Abzulehnen sind Offenbarungen einer Person, die aus stolzer Neugier, eitler Ruhmsucht oder Hoffnung auf Heiligkeit nach ungewöhnlichen Offenbarungen verlangt. Man erkennt sie an folgenden Anzeichen: sie dünkt sich solcher Offenbarungen würdig, ergötzt sich am Ruhm, der entsteht, wenn sie solche Offenbarungen erzählt, sie verkündet sie eifrig ohne besondere Notwendigkeit.

8. Offenbarungen einer Person, die keine positiven Anzeichen einer beständigen Demut hat, z. B. Zurückweisung von Lob, ständiges Stillschweigen außer im Notfall und Handlungen, die nicht im Einklang stehen mit dem Ruf der Demut, dürfen nicht angenommen werden.

9. Wenn die Offenbarungen nicht nützlich sind, und die Person in geistlichen Dingen bislang Anfängerin ist, so sind sie als falsch anzusehen.

10. Offenbarungen von Personen, bei denen Hartnäckigkeit im Beharren auf das eigene Urteil und Indiskretion über ihre Gewohnheiten im Fasten und in den Nachtwachen zusammentreffen, dürfen nicht angenommen werden.

11. Offenbarungen, in denen von scharfsinnigen Theologen verbor gene Widersprüche mit der Schrift aufgedeckt werden, müssen zumindest zunächst zurückgewiesen werden.

12. Auch der eifrigste Zustand der Liebe zu Gott ist kein untrügliches Zeichen, dass die Offenbarung von Gott stammt.

13. Dieselbe Person, die einmal echte Offenbarungen hatte, kann ein andermal zum Narren gehalten werden.

14. Sicherheit über die Echtheit einer Offenbarung kann man nur durch ein übernatürliches Licht haben.

15. Selbst von der Kirche anerkannte Offenbarungen müssen nicht eo ipso jeder Täuschung und Falschheit entbehren.

16. Offenbarungen, die sich auf Glaubenswahrheiten beziehen und nicht unabhängig von Schrift und Tradition für echt erklärt werden können, müssen zunächst als verdächtig oder als nicht zum Glauben gehörig zurückgewiesen werden.

17. Offenbarungen, die sich auf Glaubenswahrheiten beziehen und eine neue Redeweise und Begriffe, die nicht von den Kirchenlehrern gebraucht werden, einführen, dürfen nicht angenommen werden.

18. Offenbarungen von Frauen, die von vornherein annehmen, Kirchenfürsten und Kleriker mit ihrer Lehre zu führen und als Lehrer zu unterrichten, müssen gleichsam von Amts wegen für sehr verdächtig gehalten werden; deshalb sollen sie als zweifelhaft zurückgewiesen werden.

19. Auch wenn sie übereinstimmen mit der gemeinsamen Lehre der Theologen, müssen solche Offenbarungen zurückgewiesen werden, wenn sie trotzdem nichts enthalten, was von größerem Nutzen ist.

20. Offenbarungen, die einen zweifelhaften Sinn enthalten, so dass er nicht eindeutig ausgelegt werden kann und zum Schlechten hinneigt, dürfen nicht wohlwollend ausgelegt werden, sondern müssen zurückgewiesen werden.

21. Bei Personen, die einmal wirklich göttliche Offenbarungen hatten, ist auch eine Kenntnis, die auf Untersuchungen beruht, kein untrügliches Zeichen, dass die Vision wirklich göttlich ist.

22. Beim Approbieren und Verwerfen von Offenbarungen ist nicht nur ein einziges Zeichen allein beweiskräftig, sondern nur das gemeinsame Auftreten mehrerer.

23. Häufig auftretende Visionen, in denen weder etwas Außerordentliches noch etwas, was in der Schrift und anderen Büchern enthalten ist, gelehrt wird, stammen nicht von Gott, sondern vom Teufel oder von der Phantasie.⁸⁰

⁸⁰ Die Übersetzung besorgte St. Rat. Dr. Thomas Schauff, Aachen

Die Form oder Methode, welcher sich die Kirche bedient, um den übernatürlichen Charakter einer Vision, Erscheinung oder Botschaft festzustellen

Neben der Klugheit und dem Weitblick zur Beurteilung der Echtheit eines übersinnlichen Phänomens und der Übernatürlichkeit einer festgestellten Tatsache, muss das Lehramt, das heißt die Kirche, letzten Endes entscheiden. Das Lehramt hat im Laufe der Jahrhunderte diesbezüglich Anordnungen in verschiedenen Arten von Dokumenten erlassen. Im Grunde genommen basieren alle auf der Grundlage der von Benedikt XIV. gegebenen Anweisungen, die wir bei den Seligsprechungs- und Heiligsprechungsprozessen zitiert haben.

Am 25. Februar 1978 gab die Glaubenskongregation ein internes Dokument heraus, das zum Teil die vorangegangenen Schreiben zusammenfasst und für die Beurteilung der Erscheinungen und Visionen eine gewisse Endgültigkeit bedeutet.

Das Dokument ist in drei Abteilungen unterteilt, das zu befolgende Schritte vorgibt, wenn man an die Prüfung herangeht:

1) a. Eine Voruntersuchung über das zu analysierende wahrscheinlich übernatürliche Ereignis; dabei muss man sowohl die positiven Elemente, die für die Sache sprechen, als auch die negativen bedenken.

b. Wenn die Prüfung zu der Annahme führt, dass es sich bei dieser Tatsache um etwas Übernatürliches handelt, dann darf man die Zulassung von öffentlichen Andachten dulden; aber gleichzeitig soll man mit aller Klugheit vorgehen.

c. Auf der Basis der geistlichen Früchte muss die Übernatürlichkeit und die Wahrheit der Erscheinungen, Visionen, Offenbarungen oder Botschaften festgestellt werden.

2) Positive Kriterien.

a. Die moralische Sicherheit, oder wenn diese vorerst nicht zu erreichen ist, die größte Wahrscheinlichkeit der Existenz der Fakten.

b. Die besonderen Umstände der Existenz und Natur der Fakten: Eigenschaften der Seher:

- psychologisches Gleichgewicht; sittliches Leben; Aufrichtigkeit und Fügsamkeit gegenüber der kirchlichen Autorität.

- Rechtgläubigkeit der Erscheinung oder Botschaft.
- Geistliche und beständige Früchte.

Die negativen Kriterien sind die entgegengesetzten der oben erwähnten, z. B.: der oder die psychologisch unausgeglichene Seher oder Seherin; Lügen und Widersprüche; Unglaubwürdigkeit, wirtschaftliche Interessen, etc.

3) Die rechtmäßige Autorität:

- a. Die erste Untersuchung soll vom Ortsbischof eingeleitet werden, in dessen Diözese das Ereignis stattgefunden hat.
- b. Die Bischofskonferenz kann sich dann in die Untersuchung einbringen, wenn der Ortsbischof darum bittet oder wenn die Fakten die Befugnisse des Diözesanbischofs überschreiten.
- c. Der Heilige Stuhl kann sich beteiligen, wenn der Bischof oder der Ortsordinarius oder eine Gruppe qualifizierter Gläubiger darum bittet. Dies kann auch ohne bischöfliche Anweisung geschehen, wenn der Heilige Stuhl es für wichtig erachtet.

Darüber hinaus gibt die Glaubenskongregation einige zusätzliche Hinweise, die zu beachten sind:

I. Wenn aus Anlass der vermuteten oder angeblich übernatürlichen Fakten irgendein spontaner Akt des Kultes oder der Andacht beginnt, hat die kirchliche Autorität die schwere Pflicht, ohne Zögern zu informieren und dies sofort zu überwachen. Manchmal kann sie durch ein 'motu proprio' vorbeugen oder Missbräuche berichtigen. Im Zweifelsfall kann sich die Kirche in aller Stille eine Beurteilung oder direktes Handeln vorbehalten, wenn das keine Gefahr für die Kirche oder die Gläubigen bedeutet.

II. Gläubige können darum bitten, dass man irgendeine Art Kult oder Andacht erlaubt. Bei dieser Bitte muss aber die erwähnte Bewertung nach den oben bestimmten Kriterien stattgefunden haben.

Dies sind die letzten maßgeblichen Anordnungen, die durch eine vorausgegangene Note der Kongregation festgelegt wurden, und die konkreteren einzelnen Schritte geht, damit die Kirche, wenn es gut für die Rechtgläubigkeit und das geistliche Wohl des Volkes Gottes ist, die

German Rovira

Anerkennung der Übernatürlichkeit einer Erscheinung oder die Verwerfung der angeblichen Vision oder Botschaft vorantreibt.

Liebe zur Muttergottes und Prädestination im Zusammenhang mit den Marienerscheinungen

Johannes Stöhr

1. Die Prädestination Christi und Mariä als Grundlage unserer Prädestination	81
2. Verborgenheit von Gnadenstand und Heil	86
3. Heilszuversicht und Zeichen der Prädestination	88
4. Marienverehrung und Gnadenstand	92
5. Die Heilsmacht der Marienverehrung	93
6. Offenbarungen über das ewige Schicksal bei den Erscheinungen?	99
7. Gefahren der Täuschung und Kriterien der Echtheit	106
8. Die Einzigartigkeit der liebenden Sorge Marias für unser Endheil	116

1. Die Prädestination Christi und Mariä als Grundlage unserer Prädestination

Die Frage nach der Prädestination hat bekanntlich jahrhundertelang die hervorragendsten Theologen beschäftigt. Gott hat die Gläubigen in Jesus Christus „vor Grundlegung der Welt auserwählt, dass wir heilig seien,... und uns vorherbestimmt zu Kindschaft nach dem baulvollen Ratschluss des göttlichen Willens“ (Eph 1, 4 f.). Im Unterschied zur universalen Berufung zum Heil, die aufgrund des allgemeinen Heilswillens Gottes allen Menschen gilt (vgl. 1 Tim 2, 4), bedeutet die Auserwählung die sichere Vorherbestimmung eines einzelnen zum ewigen Heil. Gott gibt zwar allen

die hinreichende Gnade, aber nach dem Sündenfall nicht jedem auch eine sicher wirksame Gnade.

Die Tatsache der ewigen göttlichen Vorherbestimmung vieler Menschen zur ewigen Seligkeit ist beim heiligen *Paulus* (Röm 8, 28 f.; Eph 1, 4-11; 2 Tim 4, 7 f.) und bei den Kirchenvätern eindeutig bezeugt. *Augustinus* bestätigt: „*Praedestinationis huius fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defenditur, numquam Ecclesia Christi non habuit*“¹; ähnlich auch *Prosper von Aquitanien*².

Die Offenbarung verbürgt uns aber auch das Faktum, dass nicht alle Menschen tatsächlich gerettet werden, sondern viele aus eigener Schuld ewig verloren gehen (vgl. Mt 25, 41) – ähnlich wie Engel nach ihrem Fall, der eigens definiert worden ist³. Obwohl sich der Heilswille Gottes und die von ihm zugewiesenen notwendigen Gnaden auf alle Menschen ohne Ausnahme erstrecken und er „für alle gestorben“ ist (2 Kor 5, 15), kommt der Erlösungstod Christi nicht allen zugute. (Konzil von *Trient*⁴). Es ist auch eine Zuwendung, *applicatio*, an die einzelnen nötig. *Benedikt XV* sagte daher: „das Werk der Erlösung wird jetzt und für immer in jedem menschlichen Wesen vollendet vor allem durch diese Gabe eines heiligen Todes“⁵.

Das damit verbundene schwierige theologische Problem ist schon im Ansatz verkannt vom irrgläubigen Heilsoptimismus. Wenn man die Wirklichkeit einer ewigen Verdammnis praktisch ausschließt, weicht man natürlich auch allen zu erwartenden denkerischen Schwierigkeiten aus. So ist auch heute Unkenntnis oder ideologische Umdeutung der traditionellen Prädestinationslehre und überhebliche Kritik der recht verstandenen Wahrheit vom allgemeinen Heilswillen Gottes keine Seltenheit.

¹ AUGUSTINUS, *De dono persev.* 23, 65 (PL 45, 1053)

² PROSPER AQ., *Ep. ad Rufin.* 11, 12 (PL 51, 84); *Resp. 1 ad obi. Gall.* (PL 51, 157)

³ Vgl. LATERANENSE IV (11. 11. 1215), (DS 800); KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, 391

⁴ CONCILIO TRIENTINUM, sess. 6 c. 3 (DS 1523)

⁵ BENEDIKT XV, *Inter sodalitiam*, (22. 3. 1918) (AAS 10 (1918) 182)

Z. B. heißt es in der Neuauflage des LThK pauschal simplifizierend und die christliche Vergangenheit abqualifizierend: „Die gegenwärtige katholische Dogmatik versucht die traditionelle Prädestinationslehre zu überwinden, in der die Prädestination ein von Ewigkeit her unveränderliches Dekret Gottes ist, das sich auf das Endschicksal des einzelnen Menschen bezieht. ... Diese ungeschichtliche Sicht widerspricht dem genuin biblischen Prädestinationsverständnis, das in heilsgeschichtlicher Christozentrik von einer ekklesiologischen und universalen Grundperspektive geprägt ist“⁶. „So sagt Prädestination nach der Lehre der Schrift nur etwas Positives“. „Die traditionelle Behauptung, dass nur ein Teil der Menschen zum Heil vorherbestimmt ist, steht in offenem Widerspruch zum allgemeinen Heilswillen Gottes“⁷.

Der irrite Heiloptimismus verschleiert nicht nur die Notwendigkeit von Glaube, Sakramentenempfang und Verbindung zu Christus, sondern macht es auch unmöglich, die Bedeutung Marias als Mittlerin und Helferin beim Erlösungsgeschehen recht zu würdigen. Eine Vertiefung der Mariologie kann bei der Überwindung ähnlicher Irrtümer hilfreich sein.

In der Ordnung der Prädestination haben Christus und Maria die Priorität⁸. Ihre Prädestination ist engstens verbunden⁹. Marias Fülle der

⁶ G. KRAUS, in: LTHK 8 (1999) 474. DERS., *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1977; DERS. *Heil als Gnade* (Glaubenszugänge, 3, PB 1995, 188-262 Lit.)

⁷ Ebd., 474

⁸ THOMAS : « Quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis » (*C. gentes* II, 44, 1). Ausführlich: PONTIFICA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, Alma Socia Christi (Acta Congressus Internationalis Mariologici-Mariani, Romae anno sancto 1950 celebrati), vol. 3: *De praedestinatione et regalitate B. V. Mariae*, Romae 1952; W. F. ALLEN, *The Predestination of Mary in the Light of Modern Controversy*, Marian Studies 2 (1951) 178-182; GÉRARD PHILIPS OP, *De electione B. V. Mariae*, in: Academia Mariana Internationalis, Alma Socia Christi. Acta I Congressus mariologici-mariani Romae anno sancto 1950 celebrati, vol. III, *De praedestinatione et regalitate B. Virginis Mariae*, Romae 1952, 1-20,

⁹ Vgl. *Lumen Gentium* 61, 62

Gnade dient dem Heil aller Menschen¹⁰, so erklärt schon *Thomas von Aquin* in seinem Kommentar zum Ave Maria; sie hat ihre Zustimmung zur Menschwerdung im Namen der ganzen Menschheit gegeben¹¹. Nach der besonders von den Franziskanern verbreiteten Lehre ist Marias Prädestination *causa secundaria* für die aller Menschen¹².

Jesus ist von einer Frau geboren worden, damit wir die Gotteskindschaft erlangen (vgl. Gal 4, 4). *Ignatius* von Antiochien erklärte den Ephesern¹³: „Dem Fürsten dieser Welt blieb die Jungfräulichkeit Marias und ihr Gebären verborgen, ebenso auch der Tod des Herrn; drei laut rufende Geheimnisse, die in der Stille Gottes vollbracht wurden“. Maria ist somit engstens mit dem Heilswirken Jesu vereint; die drei Mysterien hängen innerlich zusammen. *Ambrosius* sagt¹⁴: „die sie die Erlösung für die Menschheit zeugte, sie trug in ihrem Leib das Opfer der Welt“. In der lateinischen Liturgie heißt es: „Ad crucem e Virginis sacrario intacta prodit victima“.

Maria wurde von Gott vor den Zeiten vorherbestimmt die Mutter und Gefährtin des Mittlers zu sein und wurde mit ihm unlöslich ver-

¹⁰ THOMAS: « Habet Maria plenitudinem gratiae „tertio, inquantum ad refusione in omnes homines. Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum; et hoc est in Christo et in beata Virgine. » (*In salutationem angelicam*, in: Opusc. theol., vel. II, ed. Marietti, 1954, n. 1118, p. 240)

¹¹ Vgl. THOMAS, *S.th.* III, q 30 a 1 ad 1

¹² J. B. CAROL OFM, *Fundamentals of Mariology*, Benziger Brothers, Inc., NY 1956, p. 21-25

¹³ IGNATIUS ANT., *In Eph. XIX*, 1 (PG 5, 659 A; übers. von F. Zeller, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 35, München 1914, 124)

¹⁴ AMBROSIUS: „Denique supervenit in Mariam virginem, et virtus Altissimi obumbravit ei (Lc 1, 75); quando redemptionem genti genuit humanae.“ *De Mysteriis* 3, 13 (PL 16, 393). „O divitias Marianae virginitatis! Quasi olla ferbit, et quasi nubes pluit in terras gratiam Christi; scriptum est enim de ea: Ecce Dominus venit sedens super nubem levem (Is. 19, 1). Vere levem quae conjugii onera nescivit: vere levem, quae levavit hunc modum de gravi foenore peccatorum. Levis erat, quae remissionem peccatorum utero gestabat“ (*De instit. Virginis* 13, 81 (PL 16, 325)..

bunden in dem vollständigen Sieg über Satan; Gott hat ihr mehr als allen anderen Geschöpfen seine Liebe zugewandt (*Pius IX*¹⁵). Ohne die Vorherbestimmung Marias, ihre unbefleckte Empfängnis, wäre Marias mütterliche Vermittlung¹⁶ und auch unserer Mitwirken beim Werk des Heiles nicht möglich (vgl. Kol 1, 24).

„Maria vereinigt“, so betont das *Zweite Vatikanum*, „da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider“¹⁷. Das Konzil stellt von Maria fest, dass „die Mutter des Erlösers ... in diesem Licht schon prophetisch in der Verheißung vom Sieg über die Schlange, die den in die Sünde gefallenen Stammeltern gegeben wurde, schattenhaft ange-deutet ist.“¹⁸ Marias Sendung endet nicht mit dem Tode Jesu, sondern ist ausgeweitet zu einer Mutterschaft über alle Erlösten. Deshalb kann der Fürbitte Marias zur Sicherung des Heils besonders vertraut werden.

Der Prädestination Marias kommt insofern eine besondere Eigenart zu, als sie einen „absoluten, d. h. unbedingten und unwiderruflichen Charakter“ hat (*M. J. Scheeben*¹⁹). Maria ist von Anfang an mit einer schlechthin zuvorkommenden Gnade beschenkt und zu einem geistig-bräutlichen Verhältnis zu Gott bestimmt worden – nicht nur als Folge

¹⁵ Vgl. PIUS IX, (8. 12. 1854) *Ineffabilis Deus*: „Darum wählte und bestimmte Gott von Anfang an und vor aller Zeit für seinen eingeborenen Sohn eine Mutter, aus der in der seligen Fülle der Zeiten sein Sohn als Mensch geboren werden sollte, ihr wandte er mehr als allen anderen Geschöpfen seine Liebe zu und an ihr allein fand er sein höchstes Wohlgefallen. ... Der Sohn selber erwählte sich diese Mutter und der Heilige Geist wollte und bewirkte, dass der von ihr empfangen und geboren würde, aus dem er selbst hervorgeht“. (DS 2800 s.; R. GRABER/A. ZIEGENAUS, *Die marianischen Weltrundschriften der Päpste von Pius IX.- Johannes Paul II (1849-1988)*, ³Regensburg 1998, 22

¹⁶ AA. VV. (= auctores vari), *Maria Corredentrice. Storia e teologia I-VIII*, Frigento 1998-2006; M. J. SCHEEBEN, *Katholische Dogmatik*, Bd. V,2: Erlösungslehre, Freiburg 1954, n. 1786-1839. Papst BENEDIKT XV. approbierte 1921 das Fest der seligen Jungfrau Maria, der Vermittlerin aller Gnaden.

¹⁷ *Lumen gentium*, 65

¹⁸ *Lumen gentium*, 55

¹⁹ M. J. SCHEEBEN, *Die bräutliche Gottesmutter*, Köln 1951, 100

der Voraussicht ihrer Verdienste. Niemandem wurde eine Gnade verliehen außer durch sie; sie ist würdig aller Verehrung (*Germanus von Konstantinopel*²⁰).

Maria ist als die neue Eva und als Gnadenmittlerin mütterlich für alle zuständig, nicht nur für die Christenheit und nicht nur für diejenigen, die Sie besonders verehren. Sie hat das Ziel schon erreicht, das wir alle noch zu erlangen hoffen, das aber tatsächlich nicht alle erreichen werden; sie zeigt uns liebevoll besorgt die Richtung und kann uns bewahren vor den wirklich bestehenden gefährlichen Irrwegen und drohenden Abstürzen.

In mariologischen Texten großer Theologen erscheint nun aber nicht selten der Satz: *Servus Mariae numquam peribit*²¹. Bedeutet dies, dass Marienverehrer durch die Fürsprache der Gottesmutter des persönlichen Heiles gewiss sein können? Also doch vielleicht ein illusionärer Heils-optimismus gefördert wird?

2. Verborgenheit von Gnadenstand und Heil

Zunächst einmal gilt als definiertes Dogma des Glaubens, dass niemand ohne eine besondere Offenbarung mit *Glaubengewissheit* wissen kann, dass er gerechtfertigt oder im Stande der heilmachenden Gnade ist. Das *Konzil von Trient* hat die Forderung nach einer solchen Glaubengewissheit als häretisch verworfen²². Nur eine Privatoffenbarung könnte darüber Glaubengewissheit geben²³. Kein Mensch darf sich

²⁰ GERMANUS VON KONSTANTINOPEL: „Nullus munera tuorum numerus est. Nullus enim, nisi per te, o sanctissima, salutem consequitur. Nullus nisi per te, o immaculatissima, qui a malis liberetur“ (*In s. Mariae zonam*; PG 98, 379B).

²¹ Vgl. Anm. 46-50

²² Conc. TRIDENTINUM, Sess. 6 can. 15: „Si quis dixerit hominem renatum et iustificatum teneri ex fide ad credendum se certo esse in numero praedestinatorum, a. s.“ (DS 1565).

²³ Conc. TRIDENTINUM, Sess. 6 c. 12: „Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcana divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum, quasi verum esset, quod iustificatus aut amplius peccare non possit, aut, si

außer im Fall einer besonderen Offenbarung zu Lebzeiten seiner Beharrlichkeit und seines ewigen Heils gewiss sein²⁴. Schon Thomas begründet diese Lehre im einzelnen²⁵.

Auch eine unfehlbare *theologische Gewissheit* über seinen eigenen Gnadenstand kann der Mensch nicht gewinnen, erst recht also nicht über sein zukünftiges Schicksal, so lehrt die Theologie einhellig.

Schon die Heilige Schrift spricht über diese Ungewissheit bzw. über die immer notwendige Gottesfurcht (1 Kor 9, 27; Phil 2, 12: Wir sollen das Heil mit Furcht und Zittern wirken; 1 Kor 4, 4) und mahnt vor falscher Selbstsicherheit (Rom 12, 3: *Non plus sapere quam oportet sapere*; Rom 11, 20: *Noli altum sapere sed time*): *Wer steht, sehe zu, nicht zu fallen* (1 Kor 10, 12). Gregor der Große legt daher dringend nahe, ständig gute Werke zu tun und lehnt es ab, dem Verlangen nach einer Offenbarung über die Sündennachlassung zu entsprechen: „Du darfst betreffs deiner Sünden nicht sicher werden, bis du am letzten Tage deines Lebens außerstande sein wirst, sie zu begehen. Bis dieser Tag kommt, musst du beständig mit Besorgnis, beständig mit Zittern deine Schulden fürchten und sie täglich mit Tränen abwaschen“²⁶.

Die Bibel und die Geschichte der Mystik kennt allerdings Einzelfälle, in denen Gott einigen Menschen geoffenbart hat, dass sie im Stande der Gnade seien. Traditionsgemäß gilt dies nach Lk 1, 28 von Maria; nach Lk 5, 20 vom geheilten Gichtbrüchigen; nach Lk 7, 47 von Maria, der Schwester Marthas; nach Lk 23, 43 vom Schächer am Kreuz, oder nach Joh 13, 10 von den Aposteln.

peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere beat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quod Deus sibi elegerit.” (DS 1540)

“Cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.” (DS 1534; cf. can. 12-16; DS 1562-1566). “Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi ex speciali revelatione didicerit, a. s. (can. 16).

²⁴ Vgl. DS 1546-1547,1565

²⁵ THOMAS, *S.th.* I,II q 112 a 5

²⁶ GREGORIUS MAGNUS, *Ep.* 7, 25 (PL 77, 878)

3. Heilszuversicht und Zeichen der Prädestination

Es bleibt jedoch im Allgemeinen nur die Möglichkeit einer großen Wahrscheinlichkeit beziehungsweise einer Art *certitudo moralis* im weitesten Sinne - wenn zwar die Möglichkeit des Irrtums nicht absolut ausgeschlossen ist, es aber auch keine aktuelle Befürchtung zu irren gibt. Thomas kennzeichnet sie als *certitudo conjecturalis*²⁷ oder begründete Vermutung. Das Vertrauen auf Gottes Verheißungen schließt grundlose Ängstlichkeit aus und macht es möglich, dass man zwar kein vermessenes und absolut unfehlbares, wohl aber ein begründetes Urteil treffen kann. Dafür nennt man gewöhnlich eine Reihe von Anzeichen, die zwar auch alle zusammengenommen noch keine strikte Gewissheit erbringen, aber doch eine große Heilszuversicht.

Johannes Chrysostomus, Augustinus, Gregor der Große, Bernhard und Anselm erwähnen im Anschluss an die HI. Schrift als Zeichen und Kriterien der Auserwählung zum Beispiel Eifer, Beharrlichkeit und Freude am Guten, Bereitwilligkeit die Gebote zu beachten (1 Joh 3, 14), eine christliche Lebensführung, das Zeugnis eines reinen Gewissens, das eher bereit ist zu sterben als eine Todsünde zu begehen, Liebe zum Gebet und zur Betrachtung, die Geduld bei Widerwärtigkeiten, Kreuz und Leiden aus Gottesliebe, die Freude an göttlichen Dingen (vgl. Röm. 8, 16), die Barmherzigkeit gegenüber den Armen, Geschmack am Himmlischen und Geringschätzung irdischer Genüsse, häufiger Empfang der heiligen Sakramente, Liebe zu Christus und seiner Kirche, Feindesliebe, Demut usw. Thomas²⁸ nennt besonders die Geduld, *Bonaventura* die selbstlose Liebe, Abtötung von Begierlichkeit und Eitelkeit²⁹. Eigens erwähnt wird unter diesen Kriterien sehr oft auch eine innige Verehrung und Andacht zur Muttergottes³⁰.

Ausgehend von einer Andacht an der Münchner Frauenkirche hat man seit dem 17. Jahrhundert besonders in bayerisch-österreichischen Gebieten in der Frömmigkeitsliteratur und in künstlerischen Darstel-

²⁷ THOMAS, *ibid.*

²⁸ THOMAS, *S.th. I,II q 112 a 5; De ver. 10, 10; 6,5; Sent I d 17 q 1 a 5*

²⁹ BONAVENTURA, *Sent. I dist. 17 p 1 a unicus, q 3*

³⁰ Vgl. VAN NOORT, *De gratia Christi*, 31920, n. 107

lungen sieben Heilsgaranten aufgezählt, von denen man sich sichere Zuflucht und Hilfe versprach, die *Sieben Zufluchten*. Diese Andacht wurde tradiert von Zufluchtenbruderschaften und hat sich vereinzelt bis ins 20. Jahrhundert erhalten³¹: Trinität, Eucharistie und Maria stehen hier besonders in der Mitte.

Zwei sehr populäre, aber heute kaum bekannte Theologen des Barockzeitalters handeln ausführlich über die Kennzeichen der Erwählung:

Giulio Cesare Recupito SJ (Neapel 1581-1647), (lat. *Julius Caesar Recupitus*), lehrte Philosophie und Theologie in Neapel, bevor er Rektor des Jesuitenkollegs der Stadt wurde³². Er verfasste ein *Opusculum de signis prædestinationis et reprobationis et de numero prædestinatarum*, Neapoli, Typis Francisci Sauij Typographia Curiæ archiepiscopal, 1643; Parisiis, apud Franciscum Muguet, 1664.

Noch interessanter ist sein Zeit- und Ordensgenosse *Jeremias Drexel SJ*³³ (15. 8. 1581-19. 4. 1638), Hofprediger und sehr erfolgreicher Schriftsteller der Gegenreformation.

Er stammte aus einer Augsburger Familie von Lutheranern, konvertierte jedoch schon in der Jugend zum katholischen Glauben. Bis zum Jahr 1595 besuchte er das Augsburger Jesuitengymnasium, am 27. 7. 1598 wurde er in den Jesuitenorden aufgenommen. Theologie und Philosophie studierte er in Ingolstadt und wurde 1610 zum Priester geweiht. Die folgenden Jahre lehrte er an den Jesuitengymnasien in München, Dillingen und Augsburg, bis er 1615 als Hofprediger zum Kurfürsten Maximilian nach München berufen wurde, wo er 23 Jahre bis zu seinem Tode blieb.

Drexel schrieb seine in zahlreiche Sprachen übersetzten Werke durchweg in gutem Latein, einer eigenartigen, anziehenden Sprache. Die ca. 34 Erbauungs-

³¹ *Marienlexikon*, Bd. 6, 158 f.

³² Bekannt durch seine Schriften über den Vesuv schrieb er auch einen *Tractatus primus de Deo uno, pars prima* (Romae 1637) und *pars secunda* (Rom 1642) sowie *Prediche panegiriche*, Bologna 1646, 2 tom. (Bibl. civica di Fiume)

³³ Vgl. PÖRN BACHER, KARL, *Jeremias Drexel. Leben und Werk eines Barockpredigers*, München, Seitz, 1965 (Clavis periodorum, Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte. Bd. 24, H.2). Gesamtausgabe z. B. Hieremias Drexelius SJ, *Opera omnia*, 2 vol., Brugis 1643, Mainz (M. Schönwetter) 1680

schriften³⁴ erlangten eine für uns kaum noch verständliche Popularität, mit hohen Auflagenziffern sogar während des 30-jährigen Krieges, wo Bücher gewissermaßen Luxus waren. 1620-38 wurden allein in München 158.000 seiner lateinischen Bücher gedruckt³⁵, ganz abgesehen von zahlreichen anderen Druckorten im In- und Ausland sowie Übersetzungen in acht fremde Sprachen. Sämtliche Werke erschienen auch in zeitgenössischen deutschen Fassungen von Joachim Meichel. Er selbst verfasste nur ein einziges Werk in deutscher Sprache: „*Tugendspiegel oder Klainodtschatz*“ (München 1636).

Unter seinen Werken³⁶ ragen hervor die "Considerationes de aeternitate" (München 1620), mit 9 Ausgaben - 3200 Kopien in Latein und 4200 auf deutsch, die auch ins Englische übersetzt wurden (Cambridge, 1632; Oxford, 1661; London, 1710 und 1844), sowie ins Polnische, Französische und Italienische. Dieses Buch „*Betrachtungen von der Ewigkeit*“ machte auch großen Eindruck auf die Mystikerin Anna Maria Lindmayr.

³⁴ Einige Titel seiner Werke: *De Aeternitate Considerationes*, München 1620, 406 S.; 1625; *Aeternitatis Prodromus Mortis Nuntius quem sanis, aegrotis moribundis sistit*. München Henricum 1628. 455 S., München 1630 (deutsch: *Der Ewigkeit Vorbott, def Todts Herold ... von Hieremia Drexelio beschr., anietzt aber ... ins Teutsch übers.*, München, Verlag Hainrich, 1628; *Horologium ausiliaris tutelaris angelii*, 1622; *Nicetas seu Triumphata Incontinentia*. München Henricum 1624., 340 S.; *Trismegistus christianus*, 1624; *Recta intentio*, 1626; *Heliotropium seu Conformatio humanae voluntatis cum divina*, 1627, München, Leysser 1629., 726 S., 1630; *Orbis Phaethon, hoc est, de universis vitiis...* (1629) 1631; *Gymnasium patientiae*, 1630; *Infernum damnatorum carcer et Rogus Aeternitas*. Pars II A. München C. Leysser 1631; *Tribunal Christi seu Aracanum ac singulare cuiusuis hominis in morte Judicium*. München Leysser 1632. 547 S.; *Caelum beatorum*, 1635; *Palaestra Christiana*, München, Cornelius Leysser, 1642, 499 S.; *Aurifodina artium et scientiarum omnium*. Excerpti sollertia, omnibus litterarum amantibus monstrata. München, 1638; *Salomon Regum sapientissimus descriptus et morali doctrina illustratus*, Antverpiæ (Antwerpen) apud Viduam et Haeredes Ioannis Cnobbari (Cnobbaert), 1652, 346 S.)

³⁵ A. DE BACKER SJ, C. SOMMERVOGEL SJ, *Bibliothèque de la compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris-Toulouse 1890-1932, t. III, 197

³⁶ Gesamtausgabe der Werke: *Opera omnia*, Frankfurt/M.: Schönwetter 1680 (die vor 1680 veröffentlichten Gesamtausgaben sind noch unvollständig)

Im Gegensatz zu anderen militant gegenreformatorischen Propagandisten wie *Gretser* und *Vetter* zeichnen sich seine Bücher durch absolute Objektivität und Vermeidung jeglicher Polemik aus. Zahlreiche katholische Schulen in aller Welt tragen seinen Namen.

Der Gottesmutter gewidmet ist: Rosae selectissimarum virtutum quas Dei Mater orbi exhibet, Pars I et II., München 1636, Antwerpen: apud Joan. Cnobbarum, 1636-7, vol. I: [26], 378, - II: 475 S., (2 Teile zu je 15 Kapiteln: Sterne oder Rosen) in 2000 Exemplaren gedruckt und dem Primas von Ungarn gewidmet. Es geht darin um das Thema: Wie kann ein Durchschnittsmensch die Forderungen nach einem vollkommenen christlichen Leben erfüllen. Das Beispiel Marias gelte vor allem für die Nächstenliebe.

Ein sehr weit verbreitetes Werk des Autors ist der *Zodiacus christianus locupletatus seu signa XII divina predestinationis totidem symbolis explicata*, Monachi 1618; Col. Agrippinæ: apud Cornel. ab Egmond, 1632., 1634; Wien 1693; Coloniae Agrippinæ: Apud Petrum Henningium, 1625, Duaci: Bellerus, 1630, Col. Agrippinæ: 1634, 1715 (München 1622 bis 1631 in 8 Auflagen 10600 Exemplare, deutsch übersetzt 161937 und 1624: „Das Sternbild der Christen oder Zwölf Abhandlungen der Vorherbestimmung zum ewigen Leben“ mit Übersetzungen in viele europäische Sprachen³⁸. Gegen den Aberglauben der Astrologie bringt er eine Aufzäh-

³⁷ Cf.: JEREMIAS DREXEL, *Zodiacus Christianus locupletatus*, JEREMIAS DREXEL; KONRAD VETTER, *Zodiacus Christianus, das ist Christelicher [!] Himmelcirkel, oder Zwölf Zeichen bey welche ein ieder Christenmensch erkennen vnd schliessen kā ob er von Gott zū ewigen Leben fürschen vnd erwolet, oder nicht*, München, R. Sadeler, 1619
DREXEL, JEREMIAS, HIEREMIAS DREXELIUS und JEREMIAS DRECHSEL, *Das Sternbild der Christen oder Zwölf Abhandlungen der Vorherbestimmung zum ewigen Leben?* Deß wolEhrwürdigen/Gottseligen auch hochgeleerten Vatters Hieremie Drexelij der S.J. Priesters und theologi/Alle teutschen Bücher und Tractaten, ca. 1640?, 1944 Seiten

³⁸ J. DREXEL, *A spiritual repository containing Godly meditations demonstrated by 12 signs of our adoption to eternal glory*, London: Printed by R.B. to be sold by most booksellers, 1676; The Christian Zodiack, Ilkley, England: Scolar Press, 1978. 274 p. (Translation of Zodiacus Christianus Locupletatus, a reprint of the 1633 ed.); *Christengordel, of XII kenteeken van Gods eenige verkiezingen, in even zóó veel zinnebeelden ontvouwen*. Tot Rotterdam: by F. van Hoogstraten, 1687.

lung von 12 christlichen Sternzeichen oder Symbolen – recht anschaulich und z. T. originell³⁹: Cereus ardens (lux interna), craneum seu calva (animus ad mortem quamcumque illam semper paratus), aurea eucharistiae hierotheca,(frequens sacramentorum, confessionis et communionis, usus) altare nudum et develatum (renuntiatio omnium), frutex rosarum (afflictio perpetua et exercitatio cum patientia), ficus (auditio verbi Dei), frutex tabaci (ulceribus et vulneribus curandis illustre: eleemosyna cum benigno affectu), cypressus (vilos sui aestimatio), hastis per olfaginem sertum coniunctis (dilectio inimicorum), flagellum et virga (detestatio praeteritorum peccatorum), anchora (voluntatis in bonum propensio), cythara (moderatio affectuum seu Victoria tentationum). Mit vielen Kupferstichen ausgestattet.

Zu den Zeichen der Auserwählung zählt man vor allem seit *L. M. Grignion de Montfort* in der Regel eine besondere Verehrung und Liebe zur Muttergottes. Sie schenkt Vertrauen und Hoffnung ohne Selbstsicherheit, bewahrt vor Angst und Verzweiflung, ohne die notwendige Gottesfurcht zu mindern. Was allgemein für die Gebete der Heiligen gilt – über ihre Wirksamkeit für die Prädestination spricht *Thomas von Aquin* ausführlich und bringt klare Unterscheidungen⁴⁰ – das gilt in einzigartiger Weise von Maria.

4. Marienverehrung und Gnadenstand

Die Theologen haben seit dem ausgehenden Mittelalter zunehmend die Frage geprüft, ob zum wahren Marienkult die rechtfertigende Gnade und Gottesliebe erforderlich sei, oder ob auch der noch sündige Mensch schon ein wahrer Marienverehrer sein könne. Einige behaupteten, zum wahren Marienkult gehöre ein tadelloser Lebenswandel. Sie verwechselten dabei jedoch „wahre“ und „vollkommene“ Marienverehrung. Bis zum 18. Jahrhundert setzte sich dann allgemein die auch in der Tradition gut begründete Lehre durch: Der Marienkult ist „wahr“, sobald der „Wille zur Besserung“ vorliegt, d. h. sobald der Marienkult aufrichtig gemeint und nicht nur Vorwand für vermessentliches

³⁹ J. DREXEL, *Opera omnia*, Opusc. 6: ed. cit. p. 397-426

⁴⁰ THOMAS VON AQUIN, *S.th.* I q 23 a 8

Sündigen ist (*J. B. Van Ketwigh⁴¹, Alfons Maria von Liguori⁴², Virgil Sedlmayr⁴³ (1690-1772), L. Gallifet⁴⁴*).

Auch der Sünder kann ein „wahrer“ Marienverehrer sein, denn er kann kraft einer aktuellen Gebetsgnade sowie in Glaube und Hoffnung noch aufrichtig, beharrlich und wirksam beten, d. h. also auch Marias Fürbitte anrufen - ohne dabei allerdings Verdienste zu erwerben.

Die Gottesmutterschaft wurde Maria mehr um der Rettung der Sünder willen als wegen der Gerechten geschenkt, so erklärt *Eadmer⁴⁵*; daher lautet ein *Hymnus* des 14. Jhdts.⁴⁶: „Peccatores non abhorres, sine quibus numquam fores tanto digna Filio“.

5. Die Heilsmacht der Marienverehrung

Somit gilt gerade für alle Sünder: die *Marienverehrung* ist ein besonders *wirksames Mittel*, um noch das *Heil* zu erlangen. Insofern der Marienkult aufrichtig betend und beharrlich geschieht, wirkt er daher heilssichernd, denn wer so betet, wird gerettet (vgl. Röm 10, 12 f.; Joh 14, 13 f.; 16, 23 f. usw.). Die Heilskraft dieser Marienverehrung des Sünders kommt nicht aus der Heiligkeit des Betenden, sondern von der zuvor-kommenden Gebetsgnade des Hl. Geistes sowie der mütterlichen Vermittlungsmacht Mariens, in der sich die barmherzige Heilsmacht und Heilsliebe Gottes und Christi darstellen.

⁴¹ J. B. VAN KETWIGH, *Panoplia Mariana*, Antverpiæ 1720

⁴² ALFONS MARIA VON LIQUORI, *Le Glorie di Maria*, v. 2, disc. 9, oss. 4 (oder: p. 1. c. 4 § 2; Opere ascetiche, vol. 6, 1936 p. 154); *Die Herrlichkeiten Mariä*, übers. von C. E. Schmöger, Regensburg 1872, *Auslegung des Salve Regina*, 8 § 1, S. 215

⁴³ V. SEDLMAYR, *Theologia Mariana*, München 1758

⁴⁴ L. GALLIFET SJ, *L'excellence de la dévotion à la S. Vierge*, 1750, Bruxelles 1876

⁴⁵ Scio „illam magis propter peccatores quam propter iustos factam esse Dei Matrem“. (EADMERUS, *Liber de excellentia Virginis Mariae*, c. 1; inter opera s. Anselmi, PL 159, 557)

⁴⁶ RAGEY, *Hymnarium quotidianum* B. V., Paris 1892, 9. Aug., p. 276 (Nach A. M. DE LIQUORI, [Anm. 42], vol. VI, p. 235)

In diesem Sinne bewahrheitet sich dann auch für den Sünder das traditionelle Axiom: „Ein Marienverehrer kann unmöglich verloren gehen“ (*Anselm*⁴⁷, *Eadmer*⁴⁸, *Adam von Perseigne*⁴⁹, *Antonin von Florenz*⁵⁰, *Hermann Josef von Steinfeld*⁵¹). Wahre Marienverehrung gilt somit als Indiz der Prädestination: Schon *Germanus von Konstantinopel*⁵² würdigt die Heilsbedeutung der Marienverehrung; er preist Maria als sichere Heils-hoffnung und verspricht auch dem Sünder Rettung durch sie; *Eckbert von Schönau* (=*P.-Bernhard von Clairvaux*) vergleicht sie mit der rettenden Arche für den Sünder⁵³, ähnlich *Richard von St. Lorenz*⁵⁴, ebenso im *Memorare* (seit dem 15. Jhd.), und bei *J. B. Novati*⁵⁵, *J. Berchmans*, *Robert Bellarmin SJ*⁵⁶, *Lud. Blosius*, *Alfons Maria von Liguori*⁵⁷). Einige Theologen

⁴⁷ „Sicut enim, o beatissima, omnis a te aversus et a te despectus necesse est ut intereat, ita omnis a te conversus et a te respectus impossibile est ut pereat“. (ANSELM, Or. 52; PL 158, 956C)

⁴⁸ EADMER, *De excell. virg.*, c. 11 (PL 159, 566)

⁴⁹ ADAM VON PERSEIGNE, *Mariale*, Sermo 2 (PL 211, 715C)

⁵⁰ ANTONIN VON FLORENZ OP, *Summa theol.*, p. 4 tit. 50 c. 14 § 7, Nürnberg und Venedig 1477 u. ö; Veronae 1740, IV, col. 1007).

⁵¹ HERMANN JOSEF VON STEINFELD verfasste den Hymnus „*Gande, plande, clara rosa*“ mit 80 Strophen; darin heist es z. B.: „Salutanti, supplicanti, Te roganti, dic amanti in Christo: Te servavero“. Vgl. J. Brosch, *Hymnen und Gebete des seligen Herman Joseph im lateinschen Originaltext nebst einer deutschen Übersetzung*, Aachen 1950: H. J. Kugler OPraem, *H. J. von Steinfeld (um 1160-1241) im Kontext christlicher Mystik*, St. Ottilien 1992, 90-101.

⁵² GERMANUS VON KONSTANTINOPEL, *Sermo in dormit.*, 2 (PG 98, 356C. 349. 309. 320)

⁵³ „Arca etiam Noe significavit arcam gratiae, excellentiam scilicet Mariae. Sicut enim per illam omnes evaserunt diluvium, sic über istam peccati naufragium.“ (*Sermo de b. Maria Virgine: Ave maria, gratia plena, Dominus tecum*, n. 6; inter Opera s. Bernardi, PL 184, 1017)

⁵⁴ RICARDUS A S. LAURENTIO, *De laud. virg.*, lib. 11, in Prov 31, 14, Duaci 1624

⁵⁵ J. B. NOVATUS, *De eminentia Deiparae*, 2, Bononiae 1639, 404: „Ich behaupte, dass die Andacht zur seligsten Jungfrau ein bedeutsames Zeichen der Aus-erwählung ist“.

⁵⁶ Der Kirchenlehrer R. *Bellarmin* sagt: „Wahrhaftig, wer die Huld und Freundschaft der heiligen Maria findet, findet Leben und Heil, weil keiner von Herzen diese Jungfrau liebt und ehrt, der nicht gerettet wird; dafür könnte

vertreten ausdrücklich die Auffassung, dass der gute Schächer und der hl. Paulus ihre Bekehrung dem Gebet der Gottesmutter verdanken (*Petrus Damiani, Cornelius a Lapide*⁵⁸, *A. M. Lépicier OSM*⁵⁹). Der hervorragende Mariologe *Ippolito Marracci OMD* (1604-1675) bringt eine reiche Sammlung von Vergleichen und Begründungen aus Bibel und Tradition: Die Philister, die die Arche ehrfurchtsvoll berührten (vgl. 1 Sam 6), brauchten nicht zu sterben wie einige Israeliten (1 Sam 6, 19); *Abiathar* war des Todes schuldig (1 Kön 2, 26), wurde aber nicht getötet, weil er die Bundeslade trug. Auch eine nach dem Gesetz des Todes schuldige Frau wird nicht hingerichtet, wenn sie ein Kind unter dem Herzen trägt. Wie sollte dann nicht gerettet werden können, wer Maria nahe ist und sie im Herzen verehrt?⁶⁰ Jedoch ohne ihren Schutz droht der Un-

man unzählige Beispiele anführen.“ (S. TROMP, *Rob. Card. Bellarmini Opera oratoria postuma*, vol VI, p. 295)

⁵⁷ Vgl. die Traditioneszeugnisse bei ALFONS MARIA VON LIGUORI, *Le Glorie di Maria*, I, c. 1-8 (Opere ascetiche, vol. VI, 14-290).

⁵⁸ CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Acta Apostolorum, epp. Canonicas et apocalypsin*, [in Act 7, 57], Antwerpiae 1684, 149: Paulus verdanke ihr seine Bekehrung und Stephanus die Gnade des Martyriums.

⁵⁹ A. M. LÉPICIER OSM, *Tract. de B. V. M. Matre Dei*, Paris 1901, 412

⁶⁰ IPPOLITO MARRACCI OMD: „Quam qui perseveranter amaverit, non peribit. *Alphonsus Tostatus* episcopus Abulensis, quaest. 1 in cap. 5 libri 1 Regum, quaerens cur Philistini arcum Dei tangentes non perierint, quemadmodum perierunt Israelitae, non solum tangentes, sed etiam aspicientes (1 Reg 6), inter alias rationes hanc reddit: Quia, inquit, erant nimis devoti circa venerationem arcae, quod patet, quia impenderunt ei maximum honorem, quem impendere poterunt, scilicet, quia posuerunt eam in loco sacratissimo totius terrae suae, scilicet, in templo Dei magni Dagon. Sic ille. Si ergo Philistini propter arcae devotionem temporali morte perire non potuerunt, quis putet, aliquem, qui erga B. Virginem devotus fuerit, aeterna morte perire posse? Morte dignus erat sacerdos *Abiathar*, sicut ad eum dixit rex Salomon (3 Reg. 2): *Et quidem vir mortis es*. Sed quia arcum Domini portaverat, vita ei fuit condonata: *Te non interficiam, quia tulisti arcum Domini*. Si igitur ferens arcum non perii, quomodo perire poterit ex corde colens B. Virginem? Sunt qui putant *Ozam* sacrilegum ab aeterna damnatione liberatum, atque aeterna salute donatum, quia mortuus dicatur iuxta arcum (2 Reg. 2). Si iuxta arcum mortuus non perit, sed aeternum vivit, peribitne aliquis, si vivat et moriatur iuxta Deiparam? Femina, licet nocens, perire non potest morte violenta, dum in-

fans in utero eius est, propter infantis innocentiam; nec anima fidelis Virginis devotione gravida aeterna morte perire potest propter tantae Virginis merita. Porro cultores Virginis aeterna morte perire non posse, praeter Adamum nostrum, asseruit inter alios S. *Anselmus*, in lib. De miraculis beatae Virginis, dum dixit: O felix Maria, sicut omnis peccator a te aversus et a te despectus, necesse est ut intereat: ita omnis peccator ad te conversus et a te respectus, impossibile est ut pereat. Afferuit B. *Hermannus*, seu *Josephus Steinuelensis*, in hymno ad B. Virginem, dum cecinit: Gaude, fons, qui non siccaris; O quam suavis, dum gustaris! Te qui bibit, non peribit; Te qui quaerit, numquam perit. Afferuit B. *Petrus Damianus*, S. R. E. cardinalis, dum libr. 2, epist. 14, haec scriptis prodidit: Nec ad aeterni iudicis poterit perire conspectum, qui Genitricis eius sibi providerit auxilium. Afferuit *Albertus Magnus* in Biblia Mariae super Isai. Prophetam dum ibi haec dicit: Gens et regnum, quod non servierit tibi, o Mater mea, peribit (*Glossa: in die iudicii*). Quasi dicat: Ergo qui servierint ei non peribunt. Afferuit S. *Bonaventura* in Psalterio B. Virginis, sic ibi Deiparam allocutus: Pax multa diligentibus te, Domina, anima eorum non videbit mortem in aeternum. Afferuit *Richardus a S. Laurentio*, lib. 2, De laud. Virg. in haec verba scribens: Servire Dei Genitrici debes, dum vivis, post mortem vivere si vis. Afferuit *Ludovicus Blosius* dum in Canone vitae spiritualis, cap. 18, his dictis usus est: Fieri non potest, ut pereat qui Mariae sedulus et humilis cultor fuerit. Afferuit denique pius *anonymus auctor*, apud eumdem *Blosium* inter dicta Patrum, cap. 5, dum hanc ibi orationem fudit: Enimvero in aeternum perire non potest, quisquis illam (Mariam) devote, et perseveranter colit atque invocat. Opportunissime hoc facit, quod refert *Caesarius Heisterbachensis* homil. 1, in Dominica Septuagesimae, nempe: Cum duo adolescentes apud *Toletum* in necromantia simul stuperarent, ut unus illorum ingravescente infirmitate moriturus esset, alter eum adiuravit quatenus infra trinarium, sibi apparendo, in quoniam statu esset indicaret. Quod cum ille promisisset, post mortem socio, sedenti in ecclesia et psalmos legenti pro anima eius, visibiliter adfuit, asserens se in maximis poenis esse, et aeternaliter propter studium artis diabolicae damnatum, et adiecit: «Revera necromantia secundum titulum suum mors est animae, et, si in illa decesseris, simul tecum tormentis aeternis subiacebis.» Cui cum dicere: «Ad quam vitam mihi consulis?» Respondit ille: «Ad ordinem Cisterciensem.» Et adiecit: «Non est aliquis ordo in Ecclesia, de quo tam pauci descendant ad inferos; habent enim specialem Advocatam (Dei Genitricem notans) quae non sinit illos perire.» Hactenus *Caesarius*. Expende hoc ultimum, quae non sinit illos perire.» (*Notae ad Mariale*, 20; *Notae ad Sermonem 2 de partu virginis*, (8) (PL 211, 761A-764B)

tergang⁶¹: So deutete man vielfach im Mittelalter Bibeltexte wie Jes 60, 12 oder Spr 8, 36⁶².

Es fehlen auch nicht lehramtlich relevante Feststellungen: *Pius IX* bezeichnet Maria als „tutissimum omnium periclitantium perfugum et fidelissima auxiliatrix“⁶³, unter deren schützender mütterlicher Macht und Barmherzigkeit nichts zu fürchten und alles zu hoffen ist. Papst *Benedikt XV* nennt die Mutter der Barmherzigkeit „durch die Gnade allmächtig“⁶⁴ und stellt fest: Es ist der stetige, in langer Erfahrung begründete Glaube des Volkes, dass alle, die sich dem Schutze Mariens unterstellen, nicht ewig verloren gehen⁶⁵. Ähnlich bezeugte *Pius XII*⁶⁶. Papst Benedikt XVI äußerte sich in diesem Sinne anlässlich der Heilsprechung des Franziskanerpaters Fra Galvao am 11. Mai 2007 in Brasilien: „Es gibt in der Heilsgeschichte keine Frucht der Gnade, die nicht

⁶¹ Dazu ALFONO MARIA DE LIGUORI, *Le glorie de Maria*, p. 1 c. 8 § 1 (Opere ascetiche, VI, Roma 1935, 254-266)

⁶² „Unde sequitur Is. 60, 12: *Gens enim et regnum, quod non servierit tibi, o Mater mea, peribit*. (Biblia Mariana, Isaías Propheta, n. 20; inter opera s. Alberti Magni, Lugduni 1651, XX, p. 22 col. 2, Parisiis 37, 411, col. 1). „Qui neglexerit illam morietur in peccatis suis“ (Psalterium maius BMV, Ps. 116, inter opera s. Bonaventurae, ed. Rom., Mogunt, Lugd. 1668, VI, 487 col. 2). In mare mundi submergentur omnes illi, quos non suscipit navis ista et quos non sublevet a naufragio peccatorum“ (RICARDUS a s. LAURENTIO, *De laudibus B.M.V.*, lib. 11 c. 8 n. 1; inter opera S. Alberti Magni, Lugduni 1651, XX, 316)

⁶³ PIUS IX, *Ineffabilis Deus* (8. 12. 1854), n. 45

⁶⁴ BENEDIKT XV, (5. 5. 1917), Ad Card. P. Gasparri; AAS 9 (1917) 266: “Mare di misericordia ed onnipotente per grazia”.

⁶⁵ BENEDIKT XV, *Inter sodalicia*, (22. 3. 1918); AAS 10 (1918) 182: “Constantissima vero inter christifideles opinio est, diuturno probata experimento, quotquot eadem Virgine utantur Patrona, eos haud esse in aeternum perituros.” Er handelt von Marias Fürbittmacht in der Sterbestunde in einer Ansprache an die Bruderschaft U.L.F vom guten Tod.

⁶⁶ PIUS XII, *Mediator Dei*, (20. 11. 1947), c. 31, 5: Werdet daher nicht müde, ehrwürdige Brüder, in eifriger Hirtensorge derartige Andachtsübungen zu empfehlen und zu fördern ... die Verehrung der allerseligsten Jungfrau, die nach dem Urteil heiliger Männer ein Zeichen der ‘Auserwählung’ ist“. (A. ROHRBASSER, *Heilslehre der Kirche*, Fribourg 1953, n. 353)

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 ...“⁶⁷.

Die „moralische Gewissheit“ kann nicht den Grad einer vollkommenen subjektiven Erkenntnisgewissheit erreichen, bedeutet aber eine begründete Zuversicht, dass ein rechter Marienverehrer in der Gnade der Beharrlichkeit sterben wird. Diese Überzeugung findet sich schon im bekannten *Memorare* und in vielen Äußerungen des heiligen *Alfons von Liguori*, auch in Äußerungen der Päpste *Benedikt XV*, *Pius XI*, *Pius XII*, *Paul VI*.

Vermessentliches Vertrauen ist jedoch mit wahrer Marienverehrung absolut unvereinbar (*Alfons Maria de Liguori*⁶⁸, *L. M. Grignion von Montfort*⁶⁹), denn eine angebliche Marienverehrung, die nicht von Sünden abhält und nicht dazu verhilft, böse Gewohnheiten aufzugeben, ist bloße Selbstdäuschung (so *Pius X*⁷⁰); die vollkommene Sündenlosigkeit Marias steht ja im Gegensatz zu aller Sünde.

⁶⁷ BENEDIKT XVI., *Predigt zur Heiligspreuung von Fra Galvao*, 11.5.2007 (übersetzt nach www.vatican.va).

⁶⁸ ALFONS MARIA DE LIGUORI, *Le glorie di Maria*, vol. 1 c. 8, § 1 (Opere ascetiche, vol. VI, Roma 1932, p. 262); *Die Herrlichkeiten Mariä*, übers. von C. E. Schmöger, Regensburg 1872, *Auslegung des Salve Regina*, 8 § 1, S. 215

⁶⁹ L. M. GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion*, Teil 1 Kap. 3, Abschnitt 1 nennt 7 Arten von falschen Marienverehrern. Vgl. auch: *Das goldene Buch. Die vollkommene Hingabe an Maria*, Kap. 3, Abschnitt 1 n. 4, ²¹Fribourg 1975, S. 113-117; *Die Liebe zur Ewigen Weisheit*, hrsg. von L. Gommenginger, Kap. 17, 2, Fribourg 1929, S. 134

⁷⁰ PIUS X, (2. 2. 1904), *Ad diem illum* (ASS 36 (1903/04) 453 s.)

6. Offenbarungen über das ewige Schicksal bei den Erscheinungen?

Marienerscheinungen⁷¹ sind nicht neu in der Kirche, sie datieren nicht erst seit dem 19. Jhd. Schon in Bezug auf *Jakobus den Älteren* (El

⁷¹ M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia* (Collana di Mariologia, 2), Lugano 2008, 303-329; R. LAURENTIN / P. SBALCHIERO, *Dictionnaire des „apparitions“ de la Vierge Marie*, Paris, Fayard 2007; SALVATORE M. PERRELLA, *Le apparenze mariane. “Dono” per la fede e “sfida” per la ragione. Segno, presenza e mediazione della Vergine glorificata nella nostra storia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2007; Y. Chiron, *Enquête sur les apparitions de la Vierge*, ²Paris 2007; J. RATZINGER, *Commento teologico*, in: Congregazione per la dottrina della fede (ed.). Il messaggio di Fatima, Città del Vaticano 2000, 32-44; J. L. MAXENCE, *Le secret des apparitions et des prophéties Mariales*, Paris 2000, éd. De Fallois; YVES CHIRON, *Enquête sur les apparitions de la Vierge*, Paris 1995, 430 S.; GOTTFRIED HIERZENBERGER, *Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende*, Augsburg 1993, 560 S.; Augsburg 1996; JOSEF HANAUER, *Muttergotteserscheinungen. Tatsachen oder Täuschungen?*, Frankfurt/Main 1996; G. SCHMERTZING, *Geheimnis Maria: Erscheinungen, Erkenntnisse, Botschaften*, Dorfen 1996, 285 S.; A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *Marienerscheinungen*, (Mariologische Studien, 10) Regensburg 1995; JEAN-HERVÉ NICOLAS OP, *Les apparitions mariales dans la vie de l'église et dans la vie du chrétien*, Marian Library Studies 17-23 (=Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honour Théodore Koehler on his 80th Birthday (1985-1991), 673-683; R. LAURENTIN SJ, *Apariciones actuales de la Virgen María*, Scripta Theologica 22 (1990) 665-666; R. ERNST, Lexikon der Marienerscheinungen, ⁵Altötting 1989, 236 S.; M. DÍEZ PRESA, *Para una comprensión fenomenológico-antrópologica de las apariciones marianas*, Ephemerides Mariologicae 39 (1989) 7-34; H. PETRI, *Zwischen Fatima und Medjugorje. Die Bedeutung von Visionen und Erscheinungen für die Kirche*, Theologisch-Praktische Quartalschrift 136 (1988) 119-129; JOHANNES B. TORELLÓ, *Echte und falsche Erscheinungen - Besonnenheit und Offenheit vor den Marienerscheinungen*, in: G. Rovira (Hrsg.), *Der Widerschein des Ewigen Lichtes*, Kevelaer 1984, 89-107; M. O'CARROLL, *Theotokos. A theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Maria*, Wilmington 1983, 1986, Apparitions: 47-49; A. COLIN-SIMARD, *Les Apparitions de la Vierge: leur histoire*, Paris 1981; M. M. LABOURDETTE, *Le problème des apparitions*, RevThom 79 (1979) 491-491; B. BILLET/J.-M. ALONSO etc., *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, Paris 1973, ²1976, 204 pp.; G. M. BE-SUTTI, *Bibliographie*, in: Marianum 34 (1973) 42-141; A. RIVERA CMF, *Las*

Pilar, Saragossa) gibt es eine alte Legende; besser bezeugte Berichte betreffen *Gregor den Wundertäter* (ca. 213-270)⁷² oder die Eltern des hl. *Stephan des Jüngeren* (Konstantinopel 714), mit besonderen damit verbundenen Gebetserhörungen. *Rudolph von Nimwegen* sagt von *Albert den Großen*, er hätte nicht so über Maria schreiben können, wenn er sie nicht mit seinen Augen gesehen hätte. Berichtet wird auch eine Erscheinung Marias vor *Katharina von Siena*.

Im marianischen 20. Jhd. sind etwa 9 Erscheinungen offiziell anerkannt worden. Die kirchliche Bestätigung betrifft die Substanz des Geschehens, nicht aber seinen integralen Bestand, d. h. nicht alle Worte und Umstände. Nicht nur Kinder oder heranwachsende Mädchen oder einfache Hirten erfuhren Botschaften Marias. Es gibt hier kein typisches Schema. Eine Übersicht der anerkannten Erscheinungen zeigt,

apariciones Marianas non reconocidas por la Iglesia, EphMar 22 (1972) 405-413; PONTIFICA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS., *Maria et Ecclesia. Acta congressus internationalis Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, vol. 12: *Apparationes Marianae earumque momentum in Ecclesia*, Romae 1962; PONTIFICA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Virgo Immaculata (Acta Congressus Internationalis Mariologici-Mariani Romae 1954 celebrati)*, vol. 16: *De apparitionibus Virginis Immaculatae*, Romae 1956; M. CASTELLANO, *La prassi canonica circa le apparizioni Mariane*, in: *Teotokos. Encyclopedia Mariana*, 2^oGenoa 1958, 486-505; M. P. SAUSSERET, *Apparitions et révélations de la très sainte Vierge depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris 1854; GIOVANNI BATTISTA SCARAMELLI SJ, *Direttore mistico*, Venedig 1760 ; NICOLAS LENGLER DE FRESNEY, *Traité historique et dogmatique sur les Apparitions, les Visions et les Révélations particulières*, Paris 1751; EUSEBIUS AMORT († 1775), der bemerkenswerteste deutsche Theologe seiner Zeit schrieb: *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae ex Scriptura, concilii, ss. Patribus, aliisque optimis Authoribus collectae, explicatae et exemplis illustratae*, Augsburg 1744 [vgl. H. LAIS, *Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik*, München 1940, Freiburg 1941 (Freiburger Theologische Studien, 58. Heft)]; DOMINICUS GRAVINA OP, *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus ... lapis hydius*, Neapel 1638.

⁷² GREGOR VON NYSSA berichtet in seiner *Vita S. Gregorii Thaumaturgi* (PG 46, 909c-913a) wie Maria zusammen mit dem Apostel Johannes erschien – eine erste bekannte Muttergotteserscheinung (vgl. BERTETTO, *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1949, p. 254-256).

dass sie an sehr verschiedene Personen ergingen⁷³, in Europa etwas mehr männliche und meist Erwachsene! Auch waren die Seher recht unterschiedlich beteiligt (z. B. in Fatima sah Francesco, aber er hörte nichts) und die begleitenden sichtbaren Zeichen waren ganz verschieden: z. B. die Sonne, eine Quelle, Rosen, das Tilmabild.

Als erstes Prinzip gilt es dabei jedoch festzuhalten: Bei den Erscheinungen handelt es sich für die Seher um *gratiae gratis datae* – zu unterscheiden etwa auch von der Gnade einer eingegossenen Beschauung. Die Seher sind Kanal für eine Botschaft, die primär für andere bestimmt ist; sie selbst spielen eine untergeordnete Rolle. Authentische Seher müssen daher nicht notwendig Heilige sein.

Die Kirche nimmt aber dennoch als ein Kriterium der Authentizität an, dass das Wunder der Erscheinung auch das Leben der Seher grundlegend ändert. Schließlich gilt das Prinzip: *An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen* (vgl. Mt 7, 16; 12, 33). Die geistlichen Früchte sind zwar allein noch kein Kriterium⁷⁴, bilden aber eine zusätzliche Bestätigung für die Authentizität. Unter den von Papst Benedikt XIV⁷⁵ aufgeführten Kriterien wird auch die Person des Sehers genannt.

Viele Seher von Marienerscheinungen sind als Heilige anerkannt worden. *Teresa von Ávila* erwähnt z. B., Maria habe die Exerzitien des Ignatius diktiert. Doch das Phänomen der Erscheinungen fehlt auch bei vielen kanonisierten Heiligen. *Bernhard von Clairvaux*, *Alfons Maria von Liguori*, *Johannes Eudes*, *Grignion von Montfort*, *A. M. Claret* oder *M. Kolbe* berichten nichts von außerordentlichen Erfahrungen.

Bekanntlich sind mit den Botschaften nicht selten auch „Geheimnisse“ verbunden, auch privater und sehr persönlicher Natur: Leiden und Tod sind den Sehern manchmal vorausgesagt worden. Teresa berichtet verschiedentlich von Offenbarungen über das ewige Schicksal von gerade Verstorbenen.

⁷³ Übersicht bei Y. CHIRON, ebd., S. 37, 408-414

⁷⁴ Vgl. den Fall der Kanadierin *Marie-Paule Giguère*, die 6000 Seiten über ihre vorgeblichen Erscheinungen schrieb und und manche Berufungen in ihrer Gemeinschaft aufzuweisen hatte (M. HAUKE [Anm. 71], 326).

⁷⁵ BENEDICTUS XIV (PROSPER LAMBERTINI), *Opus de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Bologna 1734-38, Prati 1840 (7 vol.) t. 3

Nach der Ordenstradition der Karmeliter erschien die Gottesmutter dem Heiligen *Simon Stock*, der sich 1236 dem Karmeliterorden anschloss und zu ihren bedeutendsten Generälen gehört († 1265). Als Ordensgeneral soll sich *Simon Stock* in Zeiten größter Not mit dem Hymnus *Flos Carmeli* an Maria gewandt haben; daraufhin erschien sie ihm am 16. 7. 1251 und übergab ihm als Zeichen des Schutzes und als Unterpfand des Heils für alle die mit ihm bekleidet sterben das Skapulier mit den Worten: „das sei dir und den deinen ein Privileg. Wer damit bekleidet stirbt, wird gerettet werden“⁷⁶.

Die bildliche Verbreitung dieser Mission wurde erst seit dem 16. Jahrhundert offiziell von Rom gestattet⁷⁷, und verbreitete sich dann sehr weit. Die Skapulier-Frömmigkeit ist zur typischen Marienfrömmigkeit des Karmels geworden. Das Skapulier empfahl auch *Pius XII* am 11. 2. 1950 – verbunden mit klugen Mahnungen⁷⁸.

Denn die rein äußerliche Erfüllung einer Vorschrift kann nicht der Sinn der Übung sein⁷⁹, wir erbitten mit dem Skapulier die Gnade, die Tugenden zu üben, und das bedeutet nicht, nicht die Hände in den Schoß zu legen. Der Sinn besteht in einer bes. Marienweihe. Die Weihe an Maria mit dem Skapulier ist aber nicht nur ein einmaliger Akt, sondern *stimulus ad virtutem*, sonst ist ihr Sinn nicht erkannt. Das Zeichen verweist auf die Übernatürlichkeit der Gnade und die Notwendigkeit von Demut und Hoffnung. Der Weiheakt an Maria stellt die persönliche Heiligung sicher; da wir ihr Eigentum geworden sind, bemüht sie sich, die Schätze, die auch ihr gehören, zu vergrößern.

⁷⁶ Vgl. A. GEAGEA, *Maria, madre y decoro del Carmelo. La pietà Mariana dei Carmelitani durante i primi tre secoli della loro storia*, 1988 , bes. 615-645; U. DOBHN, *Marienverehrung im Karmel*, 1990)(Marienlexikon 6, 1699

⁷⁷ *Marienlexikon* 6, 184 f.

⁷⁸ PIUS XII (11. 2. 1950) , *Ad P. Kylianum Lynch Ocarum* (AAS (1950) 390 s.); "Est quidem sacrum Scapulare, veluti habitus Marianus, protectionis Deiparae signum et pignus; sed ne putaverint hac veste induiti pigritia vel socordia spirituali se esse salutem aeternam adepturos, monente Apostolo: "Cum metu et tremore vestram salutem operamini." (Phil 2, 12).

⁷⁹ Vgl. B. XIBERTA OCD, *De sensu intimo s. scapularis B.M. Virginis de Monte Carmelo, Alma socia Christi*, vol. 12, 59-63

Alle Prophezeiungen, welche Drohungen oder Garantie-Versprechungen in sich schließen, gelten nur bedingungsweise (*A. Poulain*⁸⁰). Das gilt auch für die Worte an *Simon Stock* (1251): „Wer mit diesem Kleide angetan stirbt, wird nicht im ewigen Feuer brennen“. „Die Theologen sagen allgemein, man dürfe diese Worte, welche bedingungslos zu sein scheinen, nicht im strengen Sinne nehmen“⁸¹.

Schon *Benedikt XIV.* erklärte speziell zu dieser Verheißung: Sie besagt nicht, dass wer das Skapulier trägt, allein dadurch vor dem ewigen Feuer bewahrt werde, auch wenn er keine guten Werke verrichtet hätte. Nein, um gerettet zu werden, müsse man gute Werke verrichten⁸². Auch die hl. Schrift verspreche für einzelne fromme Übungen die ewige Seligkeit, von denen aber eine allein dazu nicht genügen könne: z. B. für Almosengeben, Kommunion, Glauben, Hoffnung usw.

Übrigens: Zur Botschaft von Fatima gehört nicht die Verheißung der fünf ersten Samstage – sie ist später zu datieren –, wohl aber die Weihe an das Herz Marias, die aber schon älter ist.

Eine Offenbarung ist nicht notwendig auch eine Erscheinung. Kennzeichnend für eine Offenbarung ist das geistige Erkennen, das *lumen intelligibile* (*Thomas*⁸³). Das *Konzil von Trient* hält die Gnade einer außerordentlichen Offenbarung über das Geschenk des *donum perseverantiae* für möglich. Doch könnte dies auch durch eine rein intellektuelle Vision geschehen, nicht notwendig in Verbindung mit einer Erscheinung. Die Mitteilung könnte sowohl durch innere Eingebung als auch durch die mit einer Erscheinung ergangene Wortoffenbarung erfolgen.

Mit den Erscheinungen Marias verbunden sind vorwiegend Aufgaben und Aufträge, die die ganze Kirche oder die Region betreffen oder auch andere Personen. Es geht z. B. um den Bau einer Kirche (*Heribert*

⁸⁰ A. POULAIN SJ, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris 1901, ⁹Paris 1909, ¹⁰Paris 1922, Beauchesne, 677 pp. [p. 342]; DERS., *Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der Mystik*, Freiburg i. Br. 1910, 2 Bde.

⁸¹ A. POULAIN SJ, ebd.: « Il est admis par les théologiens, que cette phrase, en apparence absolue, ne doit pas être prise en toute rigueur ».

⁸² BENEDIKT XIV, *De festis*, pars 2 n. 76 (nach A. POULAIN SJ, ebd., p. 342); *De servorum Dei beatificatione et sanctificatione*, 4 Bde., 1734-38

⁸³ THOMAS, *S.th. II,II q 173 a 2*

von Köln: 1002; Patirion bei Rossano in Unteritalien: 1200), um Interpretation der Offenbarung (*Birgitta* 1310) intensivere Christusverehrung, Aufforderung zum Rosenkranzgebet (seit 1215 gegenüber dem hl. Dominikus) und häufigen Sakramentenempfang, um Bekehrung (1112: der sel. *Eskil* in Hildesheim (ca. 1100-1181)⁸⁴, oder Buße, um die Prophetezeitung von Prüfungen und Notzeiten (1536 in Savona; Paris 1830; La Salette 1846 usw.), Warnungen vor gefährlichen Neuerungen. Auch die verschiedentlich mitgeteilten Geheimnisse sind zuerst für andre bestimmt, z. B. für den Papst oder einen Bischof; sie haben gewissermaßen privaten Charakter⁸⁵.

Maria hat verschiedentlich auch den Gründern von Ordensgemeinschaften Schutz für ihre Gemeinschaft verheißen⁸⁶ (*Dominikus*), Gesundheit und Hilfe (*Margareta-Maria Alacoque*⁸⁷). Für *Cathérine Labouré* fand Maria persönliche Worte der Tröstung und des Beistandes⁸⁸. Als Inhalte persönlicher Art für den Seher gibt es bei den Erscheinungen öfter Fälle einer Voraussage einer Krankheitsheilung, des baldigen Todes oder Ermutigung für harte Prüfungen. Fälle, bei denen auch die Prädestination des Sehers genannt wird, scheinen aber nur sehr selten vorzukommen. Einige Zeugnisse, bei denen aber die Einzelheiten verschiedentlich noch genauer geprüft werden müssten:

Von der hl. *Opportuna*, Äbtissin des Klosters Montreuil (ca. 766 †) wird berichtet, dass sie vor ihrem Tod eine Erscheinung Marias erlebte und zu ihren Mitschwestern sagte⁸⁹: „Maria, Unsere liebe Frau ist hier! Sie kommt mich holen. Ich empfehle euch Ihr! Auf Wiedersehen in der Ewigkeit“.

⁸⁴ Vgl. R. ERNST [Anm. 71], 21

⁸⁵ Vgl. R. LAURENTIN, *Dict. des apparitions* (Anm. 71), 870-871

⁸⁶ ILDEFONSO DE LA INMACULADA OCD, *Apariciones de la Virgen en los inicios de las ordenes y congregaciones religiosas*, Est Mar (1987) 209-250

⁸⁷ MARGARETE-MARIE ALACOQUE, *Autobiographie*, n. 60 (Vie et oeuvres de s. Marg. M. Alacoque, t. 1, Paris-Fribourg 1990, p. 89); vgl. *Mémoires de contemporains*, n. 38, 48, 300 (ebd., p. 165, 169, 399).

⁸⁸ A. MOLINA PRIETO, *Las apariciones marianas y las vidas de los santos*, EstMar (1987) 177-208

⁸⁹ R. ERNST [Anm. 71], S. 15

Wohl um 1140 erschien Maria auf die Fürbitte des sel. *Hugo de Bonnevaux* (1120-1194) in Mazières einem kranken Ordensmann und versprach ihm die Himmelskrone⁹⁰.

Als der Jesuit *Franz von Otazo* († 1622), Missionar auf den Philippinen, um sein Heil bangte, erschien ihm Maria (1616), zeigte ihm das Buch des Lebens, in dem sein Name und die Namen aller von ihm Bekhrten aufgezeichnet waren⁹¹.

Schwester *Maria-Anna von Jesus* betete 1634 im Kloster der Unbefleckten Empfängnis von Quito/Ecuador; Maria erschien ihr und sagt ihr voraus, dass sie in 10 Tagen im Himmel sein werde⁹².

1831 erschien Maria mit großem Gefolge dem *Prochor Mosin (Serafim von Sarow)* (geb. 1754-1833); sie verhieß ihm: „Bald wirst Du bei uns sein“⁹³.

Am besten bezeugt sind Marias Worte in Lourdes zu *Bernadette Soubirous*: Sie sprach am 18. 2. 1858 drei Sätze, von denen der dritte lautet: „Ich verspreche Ihnen nicht, Sie in dieser Welt glücklich zu machen, aber in der anderen“.

In Fatima tröstete Maria die Kinder anlässlich der sonst unerträglichen Höllenvision mit der sicheren Verheißung des Himmels. Doch *Jacinta* warnte nach dem Zeugnis der Untersuchungskommission (13. 4. 1930) vor ihrem Tod vor Leichtfertigkeit in Bezug auf das Heil und mahnte zu Busse.

Maria soll 1939 in Kecskemét/Ungarn der in der Nähe von Pressburg geborenen Sr. *Maria Nathalie Kovacsics* erschienen sein – wozu sich allerdings die Kirche noch nicht geäußert hat. Sie soll festgestellt haben: „Mein Sohn sagte mir, dass du kommen wirst und ich dir etwas zeigen solle. ... Das ist das deinige! Es ist das Kleid des ewigen Lebens!“⁹⁴.

⁹⁰ *Acta Sanctorum*, April, t. 1, 47-49, R. ERNST [Anm. 71], S. 22

⁹¹ R. ERNST [Anm. 71], 73

⁹² R. ERNST [Anm. 71], 76

⁹³ V. ZANDER, *Saint Séraphin, l'ange de Sarov*, Saint-Benoit du-Sault, 2000; R. ERNST [Anm. 71], 92

⁹⁴ M.-Th.-ISENEGGER, *Die siegreiche Königin der Welt. Botschaft Jesu an Sr. Marie Nathalie*, Jestetten 2. Aufl. 1988; HIERZENBERGER, [Anm. 71] S. 311-318 (317)

7. Gefahren der Täuschung und Kriterien der Echtheit⁹⁵

Die inflationäre Verwendung des Begriffes Erfahrung, beeinflusst von empiristischen und psychologistischen Vorstellungen, hat längst gewonnene theologische Einsichten wieder verdunkelt und den Subjektivismus gefördert. K. Rabner (und mit ihm H. Vorgrimmler) bezeichnete

⁹⁵ Vgl. S. M. PERELLA, *Le apparizioni mariane*, Cinisello Balsamo 2007, 85-9, 99-115; A. ZIEGENAUS, *Die Echtheitsfrage. Die Prüfung der Ereignisse in Fatima*, Forum katholische Theologie 17 (2001) 59-71; DERS., *Von den Erscheinungen zum kanonischen Prozess*, Forum katholische Theologie 20 (2004, 2) 132-140, 21 (2005, 4) 287-292, 22 (2006, 4) 275-279; DERS., *Marienerscheinungen*, Regensburg 1995, 167-182: *Kriterien für die Glaubwürdigkeit. Zur Prüfung der Echtheit von Marienerscheinungen*; PETER M. LITFIN, *Zum "Visionsprüfungsverfahren": das kirchliche Feststellungsvorfahren zum Charakter angeblicher Erscheinungen und/oder Offenbarungen und seine entscheidenden Kriterien*, Theologisches 35 (2005, 2) 91-104; J. KRUPA, *Rechtgläubigkeit als Kriterium der Authentizität marianischer Erscheinungen*, Theologisches 35 (2005, 2) 55-62; H. ALLES, „*Amsterdam*“ – *die Erscheinungen der Frau aller Völker an Ida Peerdeman*, Theologisches 35 (2005, 6) 411-434; THOMAS LINTNER, *Der Stellenwert von Privatoffenbarungen am Beispiel der "Gospa" von Medjugorje* [Langfassung des am 15. 3. 2003 von Mag. bei der 6. Kölner Liturgischen Tagung gehaltenen Vortrages]; P. ADNÈS, *Visions*, DictSpir, Fasc, 104-105 (1993) 949-1002; F. DE PAULA SOLÁ CARRIÓN, *Verdaderas y falsas apariciones. Criterios de discernimiento*, Estudios Marianos 52 (1987) 115-134; LEO SCHEFFCZYK, *Die theologischen Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, Leutesdorf 1981 (Ephemerides Mariologicae 32 (1982) 484; F. DE PAULA SOLA SJ, *Verdaderas y falsas apariciones. Criterios de discernimiento*, Estudios Marianos 52 (1987) 115-131; L. SCHEFFCZYK, *Das Prophetische an den Marien-Erscheinungen*, Betendes Gottesvollk. 139 (1984) 6-10; J. B. TORELLÓ, *Echte und falsche Erscheinungen. Besonnenheit und Offenheit vor den Maienerscheinungen*, in: G. Rovira (Hrsg.), *Der Widerschein des ewigen Lichtes. Marienerscheinungen und Gnadenbilder als Zeichen der Gotteskraft*, Kevelaer 1984, 89-107; L. M. HERRAN, *Historia, Mito y Leyenda en las apariciones de la Virgen*, Estudios Marianos 22 (1961) 243-272; A. POUAIN SJ, [Anm. 80]: *Gefahren der Täuschung*; ed. Paris, c. 21 p. 334-365; Kriterien: ebd., 366-399; Prüfungen für die Kontemplativen: c. 24, p. 424-484); PHIL. A SS. TRINITATE, *Summa theologiae mysticae*, Paris 1874, 3 vol.; p. II dist. 4 *De divinis visionibus, revelationibus, locutionibus etc.*; II, 396-433; BENEDICTUS XIV (PROSPER LAMBERTINI), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione*, Bologna 1734-38, lib. 3 c. 50-52.

Erscheinungen einfach als „psychische Erfahrungen“⁹⁶. Dazu kamen Sprachspielereien und Begriffsschlampereien existenzialer Theologen (wie K. Rahner mit seiner Erfindung des anonymen Christen), welche die Unterscheidung von natürlich und übernatürlich vernebelt haben.

Nach R. Laurentin folgten in Lourdes auf Bernadette 50 Visionäre⁹⁷. Für die Jahre von 1928-1971 nennt eine Publikation der *Société française d'études Mariales* 210 nicht anerkannte Erscheinungen⁹⁸. Nach dem Catholic Herald vom 17. 1. 2003 sei zwischen 1905 und 1995 von 295 Erscheinungen berichtet worden, von denen aber nur 11 anerkannt worden seien⁹⁹.

Hier gelten zunächst einmal die allgemeinen *Kriterien* für Privatoffenbarungen¹⁰⁰. Privat bedeutet allerdings in diesem Zusammenhang nicht etwa unbedeutend, sondern bezeichnet den Unterschied zu der mit dem Tod der Apostel abgeschlossenen allgemeinen Offenbarung. Ech-

⁹⁶ Trotz seiner Erklärung der Erscheinungen als „einbildlicher Vision“ (vgl. dazu M. HAUKE im Mariologischen Jahrbuch 9, 1/2005, S. 163-165) vertritt er die Sonderthese, die Marienerscheinungen seien von den Gläubigen mit der göttlichen Tugend des Glaubens anzunehmen. Er sucht eine Erklärung „von unten“ und behauptet, mystische Gnadenerfahrungen geschehen in normalen alltäglichen Bewusstseinsvorgängen im Bereich der Natur, die „durch die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes – habituell oder aktuell – erhöht werden, d.h. auf die Unmittelbarkeit des sich selbst mitteilenden Gottes hin radikaliert werden“. (K. RAHNER, in: *Mystische Erfahrung und mystische Theologie*, S. 434, in: Schriften zur Theologie 12, Einsiedeln 1975).

⁹⁷ R. LAURENTIN, *Apparazioni*, in: S. de Fiores, S. Meo (ed.), Nuovo Dizionario di Mariologia, Cinisello-Balsamo 1985, ⁴1996, 129

⁹⁸ Vgl. B. BILLET [Anm. 71], 8-20; die 2. Ed. nennt von 1920-1975 insgesamt 232 vermutete Fakten in 32 Nationen: ergänzt in den *Mélanges R. Laurentin, Kecharitomene*, Paris 1990, 339-349 (vgl. DictSpir, Fasc. 104 (1993) 985).

⁹⁹ Vgl. Theologisches 35 (2005), 214

¹⁰⁰ P. ADNÈS, *Révélations privées*, DictSpir, t. 13 (1988) p. 482-492; J. DE TON-QUÉDEC, *Apparitions*, Dict Spir, I (1939) 801-809; A. POULAIN SJ, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris 1901, ⁶Paris 1909, ¹⁰Paris 1922, Beauchesne, 677 pp. (p. 334-399); *Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der Mystik*, Freiburg 1910, 2 Bde., II, 1-141: Teil 4: Offenbarungen und Visionen.

te Privatoffenbarungen sind auch authentisch im eigentlichen Sinne. Sie sind Ausdruck der geistlichen Fruchtbarkeit der Kirche, Hinordnung auf die eschatologische Zukunft. Doch Christus und die Apostel warnen ausdrücklich vor falschen Propheten (Mt 7, 15; 24, 23) oder setzen ihr Vorkommen voraus (1 Thess 5, 19).

So eindringlich wie die maßgebenden Theologen auf die großmütige Hilfe Marias für die ihr Geweihten hinweisen, warnen sie auch durchwegs vor einer Überschätzung von außerordentlichen Phänomenen: R. Garrigou-Lagrange OP erklärt in Anlehnung an L. M. Grignion: „In kurzer Zeit vollkommener Unterwerfung unter Maria kommt man weiter vorwärts als in ganzen Jahren, da man sich ganz auf sich selbst stützt. ... es ist schließlich ein sicherer Weg, wo man mehr als anderswo vor den Einbildungen der Phantasie, des Sentimentalismus und des Teufels geschützt ist¹⁰¹“.

Über die Gefahr der Täuschung sagt die heilige *Theresa*: „Mögen es kranke oder gesunde Seelen sein, man tut immer gut, Misstrauen zu zeigen, bis man ganz sicher ist, was für ein Geist einwirkt. Darum sage ich, in den Anfängen ist es immer am besten, sich zu widersetzen. Kommt es von Gott, so wird es eine größere Hilfe sein, um voranzukommen, und in der Prüfung wird es wachsen, statt abzunehmen. Dies ist eine Tatsache¹⁰²“.

Vermutete Offenbarungen über Vergangenes oder Gegenwärtiges sind oft auch natürlich erklärbar.

Die Unechtheit ist leichter nachzuweisen als die Authentizität – nach dem Grundsatz „bonum ex integra causa, malum ex quocumque defec- tu“. Wenn z. B. der Bericht zutrifft, das Maria bei einer behaupteten Erscheinung gesagt haben soll, unter den Anwesenden seien Verdammte, dann ist offensichtlich nichts Echtes gegeben – es gibt ja kein Beispiel über eine Offenbarung des Verdammungsschicksals. Die Dro-

¹⁰¹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Mystik und christliche Vollendung*, Bonn 2004, 335

¹⁰² TERESA DE AVILA, *Moradas del castillo interior*, Mor. 6, c. 3 (ed. BAC, Obras completas, Madrid 1967, 409-413); ib. n. 3 (ed. cit. p. 410); sie nennt näherhin Kriterien: *Fundaciones*, c. 8 (ed. BAC, 538-540), *Vida*, c. 25, 13; 28, 10 (ed. BAC, 113, 125) (ed. BAC, 538-540); *Moradas sextas*, c. 3 (ib.,)

hungen von *Garabandal* (8. 6. 1965): „Letzte Warnung! Viele Kardinäle, Bischöfe und Priester sind auf dem Weg der Verdammnis“ verbunden mit der Verheißung eines großen Wunders erscheinen zweifelhaft; sie wurden von dem Gegenpapst *Clemens XV* aufgenommen¹⁰³. Es ist sehr verdächtig, wenn das Negative (Sünden) allzu einseitig hervorgehoben wird (und nicht die Liebe und das Leben mit Gott) und bestimmte äußere Mittel und Übungen so einseitig gefordert werden, dass man kaum noch ein Ziel sieht.

Der Benediktiner *Dominicus Schram*¹⁰⁴ kennt 19 Zeichen für die Unechtheit. *A. Tanquerey* führt in seinem Standardwerk über mystische Theologie viele einzelne Regeln auf bezüglich der Person, die eine Offenbarung erhält, den Gegenstand, auf den sie sich beziehen, die hervorgebrachten Wirkungen und die begleitenden Zeichen¹⁰⁵.

Eine Vermischung mit Irrtümern ist auch bei authentischen Erscheinungen möglich. Eine private Offenbarung kann echt sein, aber vom Empfänger teilweise falsch ausgelegt werden. Beispiele dafür finden wir bei *Jeanne d'Arc*, beim hl. *Norbert* oder bei *Vinzenz Ferrer*¹⁰⁶. *Melchior Cano* zählt die Erscheinungen nicht zu den loci theologici, den Fundorten theologischer Erkenntnis¹⁰⁷.

Die *Approbation* von Erscheinungen geschieht nicht mit unfehlbarer Autorität; es wird nur festgestellt, dass kein Widerspruch zur Offenbarung vorliegt, Botschaften und Bilder verbreitet werden dürfen. Rom bleibt oft bemerkenswert zurückhaltend, zumal wenn die zuständigen Bischöfe schon gesprochen haben. „Die Kirche verpflichtet nie, an Privatoffenbarungen zu glauben, auch nicht, wenn sie dieselben bestätigt“¹⁰⁸. Schon *Benedikt XIV* (1740-1758) stellt fest¹⁰⁹: Ein Akt göttli-

¹⁰³ Vgl. B. BILLET, ebd., 40-42

¹⁰⁴ DOMINICUS SCHRAM OSB, *Institutiones theologiae mysticae ad usum directorum animarum*, Augustae Vindelicorum 1777, tom. 1, *De vita spirituali*

¹⁰⁵ A. TANQUEREY, *Grundriss der aszetischen und mystischen Theologie*, deutsche Übers. von J. Sternaux SJ, Paris 1931, n. 1498-1506

¹⁰⁶ A. TANQUEREY, ebd., n. 1507

¹⁰⁷ M. CANO OP, *De locis*, lib 12. c. 3 concl. 3

¹⁰⁸ A. POULAIN SJ, [Anm. 80], II, 32

chen Glaubens ist auch den approbierten Privatoffenbarungen gegenüber weder notwendig noch möglich, sondern nur ein Akt menschlichen Glaubens, nach den Regeln der Klugheit, die sie uns als wahrscheinlich und fromm glaubwürdiginstellen (*assensus fidei humanae iuxta prudentiae regulas*). Sie haben also nur den Wert der Glaubwürdigkeit der Person, die sie berichtet. Aus guten Gründen und mit der rechten Bescheidenheit kann der einzelne möglicherweise auch die Zustimmung versagen. Auch die Privatoffenbarungen von Heiligen können Irrtümer enthalten. Die *Ritenkongregation* erklärte am 6. Februar 1875 in Bezug auf *Lourdes* und *La Salette*, dass sie vom Apostolischen Stuhl weder autorisiert noch verurteilt, sondern nur erlaubt wurden als etwas, das *fide humana* geglaubt werden kann¹¹⁰. *Pius X* nimmt darauf Bezug¹¹¹.

Als im Jahre 1876 die Andachtsstätte von *Pellevoisin* infolge einer Offenbarung gegründet wurde, erließ die Ritenkongregation am 4. April 1900 ein Dekret der Approbation von entspr. Bildern und Statuen, aber mit einigen von der Vision abweichenden Einschränkungen. Am 31. 8. 1904 wurde eine direkte oder indirekte Approbation von Erscheinungen abgelehnt¹¹². *Pius X* fasste am 8. 9. 1907 die Erklärungen der Ritenkongregation vom 6. 2. 1875 und 2. 5. 1877 zusammen in der Enzyklika *Pascendi*¹¹³). Der CIC von 1917 verfügte restriktive Vorschriften für Privatoffenbarungen (Bücherverbot Can. 1399, 5). Das *Dekret der Glaubenskongregation* vom 15. 1. 1966 ist demgegenüber etwas milder formuliert¹¹⁴. Die offiziellen Approbationen einiger Erscheinungen bedeuten nach einigen Theologen mehr als ein bloßes Nihil obstat oder eine einfache Erlaubnis (*C. Balic, F. Roy, Y. Congar*); die einschlägigen Diskussionen sind aus den Akten der Mariologischen Kongresse bekannt. Das Lehramt urteilt bei Erscheinungen ähnlich wie bei Kanonisationen au-

¹⁰⁹ BENEDIKT XIV, *De can.*, lib. 3 c. 53 n. 14 und 15 (*Opera omnia*, t. 3, 609); *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione*, Bologna 1734-38, lib. 2, c. 32 n. 11.

¹¹⁰ Vgl. R. LAURENTIN, *Vrais et fausses apparitions*, Paris 1973, 171

¹¹¹ PIUS X, Enc. *Pascendi* (8. 9. 1907), n. 56

¹¹² ASS 37 (1905) 373-374

¹¹³ Vgl. Anm. 111

¹¹⁴ AAS vom 29. 12. 1966, p. 1186

toritativ vor allem über die Rechtgläubigkeit der Botschaften; der himmlische Ursprung ist nicht mit der gleichen Autorität gewährleistet.

Die *Glaubenskongregation* hat 1978 eine detaillierte Note über positive und negative Kriterien bekanntgegeben, die aber nicht offiziell publiziert worden ist und nicht in den *Acta Apostolicae Sedis* erscheint¹¹⁵.

Hier liegt ein Rückblick auf die Lehre der großen Mystiker nahe. Der heilige *Johannes vom Kreuz* unterscheidet sehr genau die verschiedenen Arten der Erkenntnis Gottes¹¹⁶. Er lädt oft dazu ein, die eingegossene

¹¹⁵ Näheres im soeben erschienenen Werk von M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia*, Lugano 2008, 308-312

¹¹⁶ JUAN D LA CRUZ OCARM, *Subida al monte Carmelo*, lib. 2 c. 10, n. 2-4: *Obras*, Madrid 1966, 279): Unterscheidungen der Arten von Visionen; c. 11 (p. 281-284): die Gefahren. Der Teufel mischt sich in sinnenhafte Visionen ein; sie sind zurückzuweisen - der kleinste Akt der Demut ist mehr wert: lib. 3 c. 9, 4: *Obras*, p. 278. A. POULAIN SJ, [Anm. 80], p. 334-399; DERS., *Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der Mystik*, Freiburg 1910, 2 Bde., II, 1-141: Teil 4: Offenbarungen und Visionen.

„2. Es ist vor allem zu beachten, dass der Verstand auf einem zweifachen Weg Kenntnis und Wissen gewinnen kann, nämlich auf natürlichem und übernatürlichen Wege. Der natürliche Weg umfasst all das, was der Verstand entweder durch Vermittlung der leiblichen Sinnesorgane oder aus sich selbst aufnehmen kann. Der übernatürliche Weg umfasst all das, was dem Verstande geboten wird an dem, das über seine natürliche Fassungskraft und Befähigung hinausgeht.

Von diesen übernatürlichen Erkenntnisarten sind die einen körperlich, die andern geistig. Die körperlichen sind wiederum zweifach: die einen werden auf dem Wege der äußeren leiblichen Sinnesorgane vermittelt, die anderen auf dem Wege der inneren leiblichen Sinne, worunter all das inbegriffen ist, was die Fantasie wahrnehmen, ersinnen und bilden kann.

Die geistigen sind ebenfalls zweifach: die einen sind deutlich erkennbar und gesondert, die anderen hingegen unklar, dunkel und allgemein.

Bei der Gruppe der deutlich erkennbaren und gesonderten (geistigen Erkenntnisarten) unterscheidet man wiederum vier Arten, die dem Geiste nicht vermittelst eines körperlichen Sinnes zuteil werden, nämlich Gesichte, Offenbarungen, Ansprachen und geistige Empfindungen.

Beschauung zu ersehnen, warnt aber eindringlich davor, nach Offenbarungen zu verlangen¹¹⁷. Er zählt sechs Hauptmissstände auf, die entstehen, wenn man Visionen zu leicht Glauben schenken würde: Nichts ist dem Teufel wohlgefälliger als eine Seele, die nach Offenbarungen gierig verlangt. So nämlich wird es ihm leicht gemacht, Irrtümer einzuträufeln und den Glauben zu schwächen. Dann ist die Seele meistens Überspanntheiten und schweren Versuchungen ausgesetzt. Der große Lehrer der Mystik behandelt ausführlich die Gefahren der Täuschung durch Einbildungskraft und Phantasie: Der Teufel freut sich, wenn er eine Seele findet, die gern Offenbarungen hätte¹¹⁸.

Die dunkle und mehr allgemein gehaltene Erkenntnis ist nur eine einzige, nämlich die Beschauung, wie sie im Glauben zuteil wird. Und in diese müssen wir die Seele einführen, indem wir sie auf dem Wege über alle anderen zu ihr geleiten, bei den ersten beginnend und sie derselben entleerend. (*Subida 2 c. 10, n. 2-4; ed. BAC* ³Madrid 1955, 576; *Aufstieg zum Berg Karmel*, Werke, Bd. 1, ⁷München 1983, 114-115)

¹¹⁷ JUAN D LA CRUZ OCARM: „12. Daraus geht deutlich hervor, dass diese Visionen und sinnlichen Wahrnehmungen kein Mittel sein können zur göttlichen Vereinigung, da sie in keinem Verhältnis stehen zu Gott. Dies war auch einer der Gründe, warum Christus der Herr nicht wollte, dass Magdalena und der Apostel Thomas ihn berührten.

Darum freut sich der Teufel gar sehr, und wenn er sieht, dass sie für solche eingenommen ist; denn dann hat er reichlich Gelegenheit und Möglichkeit, ihr allerhand Trug vorzugaukeln und ihren Glauben zu schwächen. Denn eine Seele, die nach solchen Dingen Verlangen hat, ist von großer Blindheit geschlagen und hat noch dazu bisweilen mit schweren Versuchungen und Unannehmlichkeiten zu rechnen.“ (*Subida al Monte Carmelo*, lib. 2 c. 11 n. 12; ed. BAC ³Madrid 1955, 582) (JOHANNES VOM KREUZ OCARM, Werke Bd. 1, *Aufstieg zum Berge Karmel*, Buch 2, Kap. 11, München 1931, 71983, S. 124)

¹¹⁸ 2. „Wenn nun schon, das ist wohl zu beachten, alle diese Dinge den leiblichen Sinnesorganen von Seiten Gottes zuteil werden können, so dürfen sich solche Seelen niemals ihretwegen in Sicherheit dünken, noch sollen sie dieselben zulassen; im Gegenteil, man sollte ihnen ganz und gar aus dem Wege gehen ohne auch nur untersuchen zu wollen, ob sie gut oder böse seien. Je mehr sie sich nämlich auf das äußere, leibliche Gebiet des Menschen erstrecken, desto weniger Sicherheit besteht, dass sie von Gott stammen. Es ist ja Gott mehr eigen und mehr seinen gewöhnlichen Wirken entsprechend, sich dem Geiste mitzuteilen, worin auch die Seele größere Sicherheit und größere

ren Fortschritt findet, als den Sinnen, womit in der Regel große Gefahr und Täuschung verbunden ist. Denn hierbei werfen sich die leiblichen Sinne zum Richter auf und urteilen über geistige Dinge, in der Meinung, diese seien in Wirklichkeit so, wie sie dieselben empfinden, während doch in der Tat ein so großer Unterschied besteht wie zwischen Leib und Seele, zwischen Sinnlichkeit und Vernunft. Ist doch der leibliche Sinn in verstandesmäßigen, will sagen geistigen Dingen so unwissend, wie ein Lasttier in Dingen der Vernunft; ja noch weit unwissender.

Darum irrt gar sehr, wer auf solche Dinge etwas hält, und setzt sich großer Gefahr aus, getäuscht zu werden. Zum mindesten wird er in sich selbst das Haupthindernis tragen, dass er nicht zum Geistigen gelangt. Denn alle diese körperlichen Dinge, wie wir sie schon oben angeführt, stehen durchaus in keinem Verhältnis zu den geistigen. Darum ist stets sehr zu fürchten, dass solche Dinge mehr vom Teufel als von Gott stammen, da ja der Teufel einen größeren Einfluss auf das Äußere und Körperliche ausüben kann, als auf das, was mehr auf das Innere zielt, und darin auch leichter seine Trugkünste üben kann.

4. Und diese körperlichen Dinge und Gestalten wirken auch umso weniger fördernd auf das Innere und den Geist, je mehr sie nach außen in die Erscheinung treten, da zwischen körperlichem und Geistigem ein großer Abstand und ein arges Missverhältnis besteht. ... 5. Und wenn die Seele gewahrt, dass ihr solch außerordentliche Dinge zuteil werden, schleicht sich überdies noch häufig eine gewisse hohe Meinung bei ihr ein, als sei sie wunder wie groß in den Augen Gottes. Das aber ist ein Verstoß gegen die Demut. Auch der Teufel versteht es sehr gut, der Seele eine gewisse geheime Befriedigung über sich selbst einzuflößen und weiß dies bisweilen sehr auffallend zu machen. ...

7. Umso mehr darf die Seele sich nie erkühnen zu wünschen, dass sie ihr zuteil werden, auch wenn sie, wie gesagt, von Gott kommen. Denn wenn sie nach denselben ein Verlangen trüge, könnten ihr daraus ein sechsfaches Übel erstehen.

Erstens einmal nimmt die Vollkommenheit ab, die sich vollständig vom Glauben leiten lässt. Denn jene Dinge, die man mit den Sinnen wahrnimmt, tun in dem Glauben großen Eintrag, weil ja das Glauben über jedes sinnliche Wahrnehmen erhaben ist. Somit kommt die Seele ab vom Mittel der Vereinigung mit Gott, wenn sie nicht ihre Augen allen sinnenfälligen Dingen verschließt.

Zweitens sind solche Visionen ein Hindernis für den Geist, der man nicht auf sie verzichtet, da die Seele sich bei ihnen aufhält, so dass der Geist sich

Die *visio imaginaria* gehört auch nach *Teresa von Avila* zum untersten Grad der Schau¹¹⁹ und ist am meisten den Versuchungen und Täuschungen ausgesetzt; die *visio intellectualis* hat demgegenüber einen ganz anderen Charakter¹²⁰. Bedeutsamer für das innere Leben sind übernatürliche mystische Erfahrungen, die nicht durch die Sinne vermittelt werden.

nicht zum Unsichtbaren erheben kann. Eben dies war auch mit ein Grund, weshalb der Heiland zu seinen Jüngern sagte, es sei gut für sie, dass er von ihnen gehe, damit der Heilige Geist kommen könne. Ebendeshalb gestattete er auch nach seiner Auferstehung einer Magdalena nicht, seine Füße zu berühren, damit sie sich nämlich im Glauben festige.

Drittens bleibt die Seele zu sehr an diesen Dingen haften und gelangt nicht zu wahren Entzagung und Entblösung des Geistes.

Viertens geht sie dadurch ihrer Wirkungen und der Begeisterung, die sie im Inneren hervorbringen, verlustig, weil sie ihre Augen mehr auf das Sinnfällige an ihnen geheftet, was doch von geringerer Bedeutung ist. Die Folge davon ist, dass sie den Geist (der Andacht) in nicht so reichem Maße empfängt, den jene wecken. Denn dieser prägt sich der Seele um so tiefer ein und dauert ihn ihr an, je mehr man sich von allem Sinnlichen freimacht, da ja zwischen ihm und dem reinen Geiste eine große Kluft besteht.

Fünftens verliert die Seele dadurch die Gnaden Gottes, weil sie nach jenen (d. i. den Visionen usw.) selbstsüchtig hascht und sich dieselben nicht recht zu Nutze macht. Nach ihnen selbstsüchtig haschen und sie sich doch nicht zu Nutze machen heißt aber nach ihnen verlangen. Dazu aber spendete sie Gott nicht, damit die Seele nach ihnen begehre. Darum sei die Seelen nie so vermessnen zu glauben, dass sie von Gott kommen.

Sechstens öffnet die Seele dadurch, dass sie danach Verlangen trägt, dem Teufel Tür und Tor, dass er sie mit ähnlichen Erscheinungen hintergehen kann. Denn er versteht es gar wohl, solche nachzuahmen und nachzufäffen, dass sie den guten ähnlich sehen. Er kann sich ja, wie der Apostel sagt, in einen Engel des Lichtes verwandeln (2 Kor 11, 14).

Darum ist es gut, wenn die Seele vor ihnen die Augen verschließt und sie nicht beachtet, mögen sie woher immer kommen“ (JUAN D LA CRUZ OCARM,, *Subida*, c. 11; ed. BAC, ³Madrid 1955, 577-581); *Aufstieg zum Berg Karmel*, Werke, Bd. 1, ⁷München 1983, S. 116-134)

¹¹⁹ TERESA, *Vida* 28, 4 (ed. BAC, 123 s.)

¹²⁰ TERESA, *Moradas VI*, 4, 8; ed. BAC, 415

Die heiligmachende Gnade mit der in ihr wurzelnden Liebe und allen damit verbundenen Gnaden ist nach *Thomas* weit erhabener als eine *gratia gratis data*, selbst deren höchste, die Prophetie. „*Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data*“. Ebenso lehren *Johannes vom Kreuz* oder *R. Garrigou-Lagrange OP*.

Der Geltungsdrang neigt dazu, die Reaktion der Öffentlichkeit allzu wichtig zu nehmen. Das öffentliche Echo hat aber bei echten Erscheinungen nie einen Impuls zur „Selbstverwirklichung“ für die Betroffenen bedeutet, sondern war gewöhnlich eine große Belastung und ernste Prüfung. Bei privaten Offenbarungen müsste es für eine Öffentlichwerdung auch angemessene Gründe geben.

Oft ist schwer zu erkennen, ob der Erscheinung eine physisch-sinnenhafte Realität zukommt oder ob es ein Eindruck in der Seele ist, der von Maria hervorgerufen wurde. Um geistige Erleuchtungen und Ideen, die der Seher in seine Sprache übersetzt. Meist sind persönliche Eingebungen für andere nicht offen und beweisbar¹²¹.

Johannes vom Kreuz denkt übrigens, im höchsten Grad der mystischen Vereinigung, der geistigen Vermählung, gebe es die *confirmatio in gratia*¹²². *Teresa von Avila* formuliert vorsichtiger: man begeht keine überlegten lässlichen Sünden mehr und meint, man werde keine schweren Sünden begehen, doch nur solange der Herr die Seele an der Hand nimmt¹²³.

¹²¹ M. NICOLAU, GranEncRialp, II, 454,

¹²² JUAN DE LA CRUZ OCARM: „Y así, pienso que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios [en el alma]. De donde éste es el más alto estado a que en esta vida se puede llegar“. (*Cant. Esp.*, Canc. 22 n. 3; ed. BAC, 15, Madrid 1955, 1020; (deutsch: Werke, Bd. 4, *Geistlicher Gesang*, München 1925, 41967, 178); so auch J. B. SCARAMELLI († 1752), mit PHILIPPUS A S. TRINITATE OCARM († 1671) (*Direttorio Mysticó*, Venedig 1756, tract. 2 c. 26 n. 259)

¹²³ TERESA DE AVILA OCARM: “Parece que quiero decir que llegando el alma a hacerla Dios esta merced, está segura de su salvación y de tornar a caer. No digo tal; y en cuantas partes trataré de esta manera, que parece estar el alma en seguridad, se entienda mientras la divina majestad la tuviere ansi de su mano y ella no le ofendiese. Al menos sé cierto, que aunque se ve en este estado, y le ha durado años, que no se tiene por segura, sino que anda con

Eine Befestigung in der Gnade bedeutet aber keineswegs, dass dann der Eifer in guten Werken nachlassen dürfte; alle großen Mystiker haben ja auch gegen den Quietismus gekämpft.

8. Die Einzigartigkeit der liebenden Sorge Marias für unser Endheil

Die Heiligen können Fürsprache für uns einlegen, weil sie in ihrem irdischen Leben Verdienste erworben haben¹²⁴. Die Erhörung einer Bitte hängt dabei ab von der Würde des Bittenden. Die Heiligen haben es verdient, gehört zu werden, – aber sie haben nicht die Gnaden verdient, die sie für uns erbitten. Von Maria jedoch gilt im Gegenteil, dass sie alles mitverdient hat, was Christus verdient hat. Die Verdienste Jesu beziehen sich direkt auf den Gegenstand der Bitte, ganz egal wer bat und was erbeten worden ist; ähnlich sind auch Marias Verdienste direkt darauf bezogen. Mit den Verdiensten von Jesus und Maria verhält es sich also anders als bei den übrigen Heiligen. Diese haben zwar alle verdient, erhört zu werden, aber keiner von ihnen hat das von ihnen Erbetene verdient.

Sie wird erhört, weil sie die Gottesmutter ist; ähnlich wie Jesus erhört wird, weil er der Sohn Gottes ist. Weder Jesus noch Maria verdanken es – so wie die übrigen Heiligen – nur ihren Verdiensten, dass sie erhört werden. Denn Maria wird ähnlich wie Jesus *immer* erhört – wegen ihrer unvergleichlichen personalen Würde als Gottesmutter. Sie hat nicht verdient, erhört zu werden, sondern verdiente selbst das Objekt ihrer eigenen oder fremder Fürbitte.

Um erhört zu werden, braucht Maria – ähnlich wie Christus – sich nur auf die Tatsache zu stützen, dass sie das schon mitverdient hat, wofür sie bittet. So ist Gott sozusagen schon gebunden, – nicht an Maria,

mucho más temor que antes en guardarse de cualquier pequeña ofensa de Dios ...” (*Moradas del castillo interior*, M. 7, c. 2 n. 12; ed.BAC, p. 442 s.). „Su Majestad nos ampare siempre; suplicárselo para que no le ofendamos es la mayor seguridad que podemos tener.” (*Moradas*, M. 7, c. 4 n. 1-5 (ed. BAC, p. 446, n. 3).

¹²⁴ Vgl. THOMAS, *S.tb.* II,II q 83 a 11 ad 5

aber an sich selbst, – um sie zu erhören. Damit ist es unmöglich, sie zurückzuweisen. Was für Jesus gilt, gilt auch für sie, insofern ihre Fürbitte die Erfüllung ihrer Verdienste ist. Was sie mitverdient hat, untergeordnet, abhängig und instrumental, wird durch ihre mütterliche Fürsprache und Vollmacht dem einzelnen zugewandt.

Maria ist die Helferin Jesu bei der Erlösungstat und bei ihrer Zuwendung für die einzelnen. Als Mutter wurde sie uns gegeben, da Jesus „ihr in seinem Jünger Johannes das gesamte Menschengeschlecht zur Obherrschaft und Pflege anvertraute“ (*Leo XIII*¹²⁵). So ist sie auch persönlich interessiert am ganzen Werk der Erlösung. Daher möchte sie auch die Frucht der Erlösungstat kennen, und zwar nicht nur im allgemeinen, sondern auch im Einzelfall. Als „Königin des Himmels“ bleibt ihr nicht irgendein Sektor im Reich ihres Sohnes verschlossen.

Johannes von Damaskus bezeugt¹²⁶: „O Maria, deren Vermittlung niemals zurückgewiesen und deren Gebet niemals ignoriert wird, ... durch dich erhalten wir, solange wir auf dieser Welt weilen, die Mittel, gute Werke zu vollbringen, und wir werden von unserem sündigen Tun erlöst; durch dich werden wir nach unserem Tod zu unserm größten und ewigen Gott gelangen.“

Berühmt sind die Anrufungen des *bl. Anselm*: „Tu aula universalis propitiationis, causa generalis reconciliationis, vas et templum vitae et salutis universorum¹²⁷“. „O femina mirabiliter singularis, et singula mirabilis, per quam elementa renovantur, inferna remediantur, daemones conculcantur, homines salvantur, angeli redintegrantur!“¹²⁸. „Deshalb suche ich deine Hilfe als die beste und wichtigste nach der Ihres Sohnes

¹²⁵ Vgl. LEO XIII, *Octobri mense* (22. 9. 1891), n. 55.

¹²⁶ JOHANNES VON DAMASKUS: „O tu Maria, cuius non repellitur intercessio, nec recusatur oratio, quae simplici divinitati proxima es, propius ad Trinitatem sanctam accedens ... per te quamdiu in hoc pereunte mundo manebimus, auxilium ad bona opera facienda consequamur, liberemurque ab actibus sceleratis, et post nostrum inde transitum, ad Deum exelsum sempiternumque perveniamus ...“. (*Hom. In annunt. B. V. Mariae*; PG 96, 647A)

¹²⁷ ANSELM, *Oratio ad beatam Virginem* (PL 158, 954 BC)

¹²⁸ ANSELM, *ibid.*, (PL 158, 955C)

die die Welt anbieten kann; was alle anderen mit dir tun können, das kannst du allein ohne die anderen bewirken. . . wenn du nicht für mich sprichst wird niemand helfen. Aber wenn du betest wird jeder beten und jeder helfen“¹²⁹.

Die *lauretanische Litanei* preist Maria bekanntlich als *ianna coeli*. So erklärt auch das *Mariale*, das lange dem heiligen *Albert* zugeschrieben worden ist¹³⁰: Die allerseligste Jungfrau heiße sehr passend Tor des Himmels, denn jede geschaffene oder ungeschaffene Gnade komme durch sie. Alles Gute, das vom Himmel zu ihr gelangt und umgekehrt, gehe durch ihre Hände. Ähnliche Aussagen finden wir bei *Richard vom bl. Laurentius*¹³¹ († 1245), *Bonaventura*¹³² († 1274) oder *Jacobus de Voragine*¹³³ († 1298) Deshalb wird sie in der Christenheit auch die "omnipotencia supplex"¹³⁴ genannt.

¹²⁹ ANSELM: "Ideo talem adiutorem requiro, qualem post filium tuum potiorum et meliorem invenire non potest mundus. Habet orbis apostolos, patriarchas, prophetas, martyres; confessores, virgines, bones et optimos adiutores, quos ego supplex orare concupisco. Tu vero, domina, omnibus iis adiutoribus melior et excelsior es; quia istis et aliis sanctis omnibus, etiam angelicis spiritibus, nec non regibus et potestatibus mundi, divitibus, pauperibus, dominis, servis, majoribus et minoribus domina es, et quod possunt omnes isti tecum, tu sola potes sine illis omnibus. Quare hoc potes? Quia mater es Salvatoris nostri, sponsa Dei, regina coeli et terrae, et omnium elementorum. Te ergo requiro, ad te configio, et tu me per omnia adiuves, suppliciter peto. Te tacente, nullus orabit, nullus iuvabit. Te orante, omnes orabunt, omnes juvabunt. Millies centena millia hominum (regina piissima) ad te clamant, et omnes salvantur; et ego clamabo ad te, et non auxiliabor? (*Oratio ad beatam Virginem* 46; PL 158, 943-944).

¹³⁰ PS.-ALBERTUS MAGNUS, *Mariale*, q 164; *Opera omnia*, vol. 37, Parisii 1898, 241

¹³¹ RICHARDUS DE S. LAURENTIO, *De laudibus b. M. Virginis*, lib. 2 c. 3 n. 4, in: *Albertus Magnus, Opera omnia*, v. 36 p. 91

¹³² BONAVENTURA, *Sermo 6 de nativ. Virginis*, Opp. *Omnia*, vol. 9, Quaracchi 1901, p. 720 s.

¹³³ JACOBUS DE VORAGINE, *Sermones aurei de Maria Virgine*, Venetiis 1590, f. 8v-10

¹³⁴ CORNELIS FRIETHOFF OP, *Mary, Suppliant Omnipotence, A Complete Mariology*, Blackfriars, London, 1958

Leo XIII nennt Maria in seiner ersten Rosenkranzenzykika (1. 9. 1883) *coelestium administra gratiarum*. Am 12. 9. 1897 sagte er: „Wer wüßte besser in dieser Welt was wir leiden? Wer kann sicherer sein, eine gnädige Antwort von Gott zu erhalten? Wer kann mit ihr verglichen werden in liebender mütterlicher Sorge? Deshalb ruft die Kirche dringend zu ihr mit denselben Worten wie zu Gott: Erbarme dich der Sünder (*Augustissimae Virginis*¹³⁵)! In der Enzyklika *Octobri mense* (22. 9. 1891) spricht er noch ausführlicher von ihrer uneingeschränkten Macht der Vermittlung für alle Gnaden¹³⁶.

Die Fürbittmacht der Heiligen hängt ab vom jeweiligen Maß ihrer Glorie (*Thomas*¹³⁷). Die Verherrlichung der Gottesmutter übersteigt offensichtlich diejenige aller Heiligen, daher ist auch ihre Fürbittmacht

¹³⁵ LEO XIII: “Ora chi mai, fra tutti i santi, che abitano le sedi beate, potrà competere con l’augusta Madre di Dio nell’impetrare la grazia? Chi potrà con maggiore chiarezza vedere nel Verbo eterno di Dio le nostre angustie e le nostre necessità? A chi è stato concesso maggiore potere nel commuovere Dio? Chi al pari di lei ha viscere di materna pietà? È questo precisamente il motivo per cui noi non preghiamo i santi del cielo nello stesso modo con cui preghiamo Dio; “poiché alla santa Trinità chiediamo che abbia pietà di noi, mentre a tutti gli altri santi chiediamo che preghino per noi”. Invece la preghiera che si rivolge a Maria ha qualche cosa di comune col culto che si rende a Dio; tanto che la chiesa la invoca con questa espressione, che si suole indirizzare a Dio: “Abbi pietà dei peccatori”.

¹³⁶ LEO XIII, *Octobri mense*: “Ex quo non minus vere proprieque affirmare licet, nihil prorsus de permagno illo omnis gratiae thesauro, quem attulit Dominus, siquidem „gratia et veritas per Iesum Christum facta est“ [Joh 1, 17], nihil nobis, nisi per Mariam, Deo sic volente, impertiri; ut, quo modo ad summum Patrem nisi per Filium nemo potest accedere, ita fere nisi per matrem accedere nemo possit ad Christum. ...” (AAS 24 (1891/92) 195 s.)

„Daher darf man nicht weniger wahrhaftig und im eigentlichen Sinne behaupten, dass überhaupt nichts aus jenem übergroßen Schatz der gesamten Gnade, den der Herr herbeibrachte - denn „Gnade und Wahrheit ward durch Jesus Christus“ [Joh 1, 17] -, uns <daraus> nach Gottes Willen nichts zugeteilt wird außer durch Maria, so dass ungefähr ebenso, wie niemand zum höchsten Vater gelangen kann außer durch den Sohn, niemand zu Christus gelangen kann außer durch die Mutter“.

¹³⁷ Vgl. THOMAS, *S.tb.* II, II, q 83 a 2

unbegrenzt. Deshalb betet die Kirche vertrauensvoll in der Liturgie:
Sentiant omnes tuum invamen.

Zusammenfassend gilt also: Immer neu fordert uns Maria mit ihrem Wort: *Was er euch sagt, das tut!* (Joh 2, 5) und hilft wirksam mit mütterlicher Sorge und Vollmacht, dass wir das Ziel auch erreichen, wobei wir nicht passiv bleiben, sondern in lebendiger Glaubengemeinschaft mit Christus stehen. Gewiss: Innere Erleuchtungen der Erkenntnis und persönliche Gewissheit über die Prädestination kommen bei den Heiligen häufiger vor – sie bleiben jedoch in der Regel verborgen. Die Fälle entsprechender außerordentlicher Offenbarungen Gottes für einzelne bei den Erscheinungen dürften ganz seltene Ausnahmefälle sein. Das folgt schon daraus, dass die Erscheinungen und Botschaften ja zunächst für andere bestimmt sind. Es geht dabei gar nicht primär um das Heil der Seher und schon gar nicht um dessen Bekanntmachung. Dennoch ist im Zusammenhang mit den Erscheinungen deutlicher geworden, dass die Weihe an Maria uns fest begründete Zuversicht, ja eine Art moralische Sicherheit geben kann, das Heil zu erlangen.

Durch einen Weiheakt der vorbehaltlosen Hingabe werden die herrscherlich-königlichen und mütterlichen Rechte, die Maria in der jetzigen Heilsordnung zustehen, bejaht¹³⁸. Mit seiner Annahme beseitigt sie auch die Hindernisse, die der Wirksamkeit der Heilsgaben entgegenstehen. „Weihe“ besagt dabei mehr als ein Sich anvertrauen im allgemeinen Sinne¹³⁹; sie ist untrennbar von der Initiative und Berufung Gottes¹⁴⁰. Das *II. Vatikanum* verwendet dafür auch den klassischen

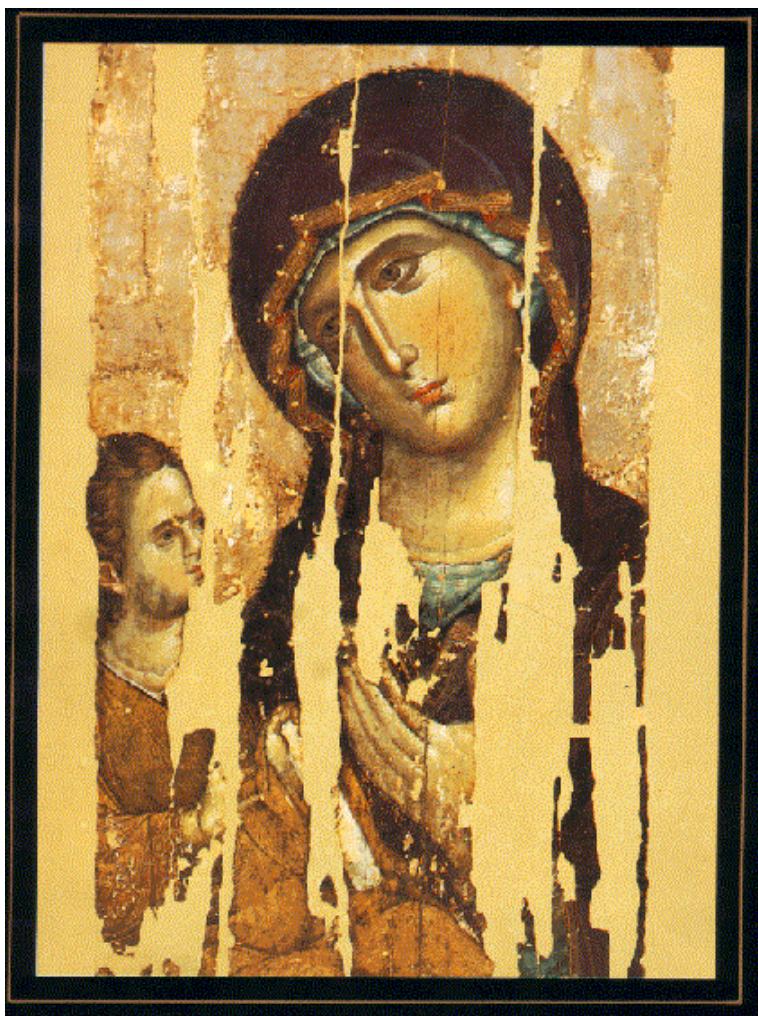
¹³⁸ Vgl. L. GOMMENGINGER, *Maria Königin des Erdkreises oder das soziale Reich Mariens*, Paderborn 1933, 14; M. HAUKE, *Totus tuus – Theologische Grundlagen der Marienweihe*, in: A. von Brandenstein-Zeppelin etc. (Hrsg.), *Im Dienste der inkarnierten Wahrheit*, Weilheim-Bierbronnen 2003, S. 127-148; J. STÖHR, *Sapientia cordis. Zu den theologischen Grundlagen der Weihebingabe*, Mariologisches Jahrbuch. *Sedes Sapientiae*, 1 (1997) 74-118; A. B. CALKINS, *Totus Tuus. John Paul II's Program of Marian Consecration and Entrustment*, Libertyville 1992

¹³⁹ Obwohl Worte wie commendatio, consecration, affidamento, entrusting usw. manchmal als gleichbedeutend erscheinen. Zur Wortbedeutung vgl. A. B. CALKINS, ebd., S. 143-151

¹⁴⁰ Vgl. *Redemptoris Mater*, n. 45; A. B. CALKINS, *Totus Tuus* (ebd.), p. 225 ss.

Ausdruck „commendatio“, um sie nicht nur privilegierten Charismatkern, sondern allen Gläubigen verpflichtend ans Herz zu legen¹⁴¹.

¹⁴¹ *Apostolicam Actuositatem*, 4: „Hanc devotissime colant omnes suamque vitam atque apostolatum eius maternaे curae commendent“.



Positive deutsche Stimmen zur Dogmatisierung der Immaculata Conceptio in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts¹

Peter H. Görg

Die Kirche feiert in diesem Jahr das 150jährige Jubiläum der Erscheinungen Unserer Lieben Frau in Lourdes. Aufgrund der Selbstbezeichnung Mariens als „Unbefleckte Empfängnis“ sind diese Ereignisse unlösbar verbunden mit der im Jahre 1854 erfolgten Dogmatisierung der Immaculata Conceptio durch den seligen Papst Pius IX. Eine Gesamtdarstellung der unmittelbaren Vorgeschichte der Dogmatisierung in Deutschland wurde bereits angegangen von Siegfried Gruber in seinem Werk „Mariologie und katholisches Selbstbewusstsein. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Dogmas von 1854 in Deutschland“². Walter Baier konnte jedoch noch einige Lücken in der Arbeit Grubers aufweisen³. Hinzu kommen die dogmatischen Lehrbücher dieser Zeit, die bereits während der Tagung der DAM im Jahre 2001 einer allgemeinen Analyse unterzogen wurden⁴. Des weiteren sind Monographien, Zeit-

¹ Dieser Beitrag stellt eine leicht erweiterte Fassung eines Vortrags dar, den der Verfasser am 04. Dezember 2004 am Internationalen Mariologisch-Marianischen Kongress der Pontificia Academia Mariana Internationalis an der Lateranuniversität in Rom gehalten hat.

² Essen 1970.

³ Vgl. W. BAIER, *Anton Berlages Votum für die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Jahre 1852 - Ein Beitrag zur Mariologie vor 1854*, in: J. Auer u. a. (Hrsg.), Gottesherrschaft - Weltherrschaft. FS für Bischof Dr. R. Graber, Regensburg 1980, 269-280.

⁴ Vgl. P. H. GÖRG, *Inhalt und Rang der Mariologie in den dogmatischen Lehrbüchern seit der Aufklärungszeit*, in: Anton Ziegelaus (Hrsg.), Das marianische Zeitalter, Entstehung – Gehalt – Bedeutung (= Mariologische Studien XIV), Regensburg 2002, 153-176. In einem breiteren Rahmen wird das Thema in der Dissertation des Verfassers behandelt: P. H. GÖRG, „Sagt an, wer ist doch die-

schriftenaufsätze, Artikel in Lexika und die Voten der verschiedenen Fakultäten zu beachten. Zustimmende Äußerungen kamen aus verschiedenen Richtungen: von Professoren der Theologie, von Redakteuren und immer wieder von anonymen Stimmen, die es noch nicht wagten, ihre affirmativen Gedanken namentlich zu veröffentlichen.

Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts ist in der Theologie bestimmt durch eine extreme mariologische Zurückhaltung. Man beschäftigte sich stark mit den verschiedenen philosophischen Strömungen, die aus der Aufklärung hervorgegangen waren und maß der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Gottesmutter keine Bedeutung zu. So ist es möglich, dass ein Dogmatikprofessor wie *Patriz Benedikt Zimmer* (1752-1820)⁵ der Frage der Unbefleckten Empfängnis in seiner Dogmatik von 1803 genau einen Satz widmet⁶, obwohl an seiner Hochschule in Dillingen das entsprechende Fest bereits 1659 zu den vornehmsten erhoben wurde, ein Vorgänger Zimmers schon 1707 eine Dissertation über die Unbefleckte Empfängnis schrieb und er selbst Präses der Großen Marianischen Kongregation war⁷.

Andere Dogmatiker dieser Zeit, wie *Marian Dobmayer* (1753-1805)⁸ oder *Franz Liebermann* (1759-1844)⁹ sprechen sich in ihren Lehrbüchern,

se“ – Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts (= *Dissertationes Theologicae II*), Bonn 2007, 441 S.

⁵ Vgl. PH. SCHÄFER, *Zimmer*, in: BBKL XIV (1998) 477 f.

⁶ P. B. ZIMMER, *Theologiae christinae specialis et theoreticae* II, Landshut 1803, 151f.: „Atque hoc singulare virginis videtur caussa illius sententiae fuisse, quae mature inter Christianos nata fuerat, Mariam matrem magno Dei beneficio ab originali peccato praeservatam fuisse“.

⁷ Vgl. TH. SPECHT, *Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549-1804) und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanstalten*, Freiburg i. Br. 1902, 303, 347, 573. Es handelt sich bei der Dissertation um P. PFISTER, *Immunitas Dei matris a debito proximo contrahendi peccatum originale*, Dillingen 1707.

⁸ Vgl. F. W. BAUTZ, *Dobmayer*, in: BBKL I (1990) 1337.

⁹ Vgl. E. NAAB, *Liebermann*, in: BBKL V (1993) 37-39.

die erstmals um 1820 erschienen, klar für die pia sententia der Erbsündenfreiheit Mariens aus¹⁰.

Für Dobmayer liegt deren Begründung in der Ehre des Sohnes¹¹. Sie widerspricht nicht der Schriftlehre von der allgemeinen Erlösung, da die Bewahrung aufgrund der Verdienste des Sohnes in hervorragender Weise Erlösung sei. Die Schrift schließt ein solch einzigartiges Privileg nicht aus, sondern liefert ein Fundament mit den Stellen Hld 4,7 und Lk 1,28. Aus der kirchlichen Tradition führt Dobmayer zahlreiche Stellen an¹². Als Vernunftgrund nennt er, dass es der Ehre der Mutter entspricht, wegen der Verdienste des Sohnes von der Erbsünde frei zu sein.

Liebermanns Leitsatz lautet: „Omnis, qui naturali generatione ab Adamo descendunt, peccatum originale contrahunt, nisi speciali privilegio ab eo eximantur.“¹³ Dieses Privileg ist für Maria anzunehmen. Als Nachweis führt er das Dekret über die Erbsünde an, bei dem das Tridentinum Maria ausgenommen wissen will¹⁴. Des Weiteren nennt er das Fest der unbefleckten Empfängnis und das Verbot mehrerer Päpste (Pius V., Paul V., Gregor XV. und Alexander VII.), etwas Gegenteiliges zu lehren¹⁵. Auch Vernunftgründe führt Liebermann für die Erbsündenfreiheit an: die Würde der Gottesmutter, ihre Stellung als Schlangenzertreterin (wie konnte sie unter der Macht des Teufels gewesen sein?), die Heiligkeit Christi, der als neuer Adam nicht aus befleckter Erde geboren werden sollte, Mariens überragende Stellung über alle Engel und Menschen, auch den Stammeltern, die unschuldig gebildet

¹⁰ Vgl. DOBMAYER, *Systema theologiae catholicae VI*, Solisbaci (Sulzbach) 1818, 48-52 (§ 20); F. L. B. LIEBERMANN, *Institutiones Theologicae III*, vierte durchgesehene und verbesserte Auflage, Mainz 1836, 358-360, 371-373.

¹¹ DOBMAYER, 49: „Pia haec sententia, quae propter honorem filii matrem a labo communi praeservatam tenet, gravibus nititur argumentis.“.

¹² Vgl. DOBMAYER, *Systema Theologiae catholicae VI*, 50 f.

¹³ LIEBERMANN, *Institutiones Theologicae III*, 357.

¹⁴ Vgl. ebd., 359

¹⁵ Vgl. ebd., 359 f.

wurden¹⁶. Liebermann geht auch auf die Einwände gegen die Lehre ein und weist sie zurück¹⁷.

Doch beiden Theologen, Dobmayer und Liebermann, scheint die Dogmatisierung dieser frommen Lehrmeinung nicht durchführbar¹⁸, da das feste Fundament in der Offenbarung fehle, die Väter schwiegen und die Kirche bisher die Definition ablehnte¹⁹. Nach der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis 1854 wurde Liebermanns Dogmatik von den Mainzer Theologen durch eine Appendix de immaculata conceptione B. M. V. berichtigt²⁰.

Auch Heinrich Klee (1800-1840)²¹ und Franz Xaver Dieringer (1811-1876)²² befürworten die Lehre der Immaculata Conceptio²³.

Obgleich Klee diese Frage in seinem Werk von 1835 nicht so eingehend behandelt wie sein Lehrer Liebermann erinnert J. B. Heinrich in der Vorrede der vierten Auflage an die von Klee „mit kindlicher Pietät und tiefster Überzeugung vertheidigten unbefleckten Empfängnis“²⁴,

¹⁶ Vgl. ebd., 360

¹⁷ Vgl. ebd., 371-373

¹⁸ Vgl. M. DOBMAYER, *Systema theologiae catholicae* VI, 48-52 (§ 20); F. L. B. LIEBERMANN, *Institutiones Theologicae* III, vierte durchgesehene und verbesserte Auflage, Mainz 1836, 358-360, 371-373.

¹⁹ Vgl. ebd., 371f.: „Ultro fatemur, tantam non adesse Apostolicae traditionis auctoritatem, ut decreto divinitus certo stabiliri possit immaculata Virginis Conceptio; imo et hoc addimus, rem ejus generis non esse, ut definiri debat; et eos, qui solemne Ecclesiae judicium exposcunt, pietatem quidem in sanctissimam matrem ostendere, at exiguum rerum theologicarum peritiam; Ecclesia enim fidei articulos non cudit; sed infallibili auctoritate, quae in Verbo Dei aut scripto aut traditio continentur, declarat. Revelationi semel factae, nec addi quidquam, nec detrahi potest.“

²⁰ Vgl. F. H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, Bd. 2 Abt. 2, Aalen 1967 (= Neudruck der Ausgabe Bonn 1885), 1121; L. Lenhart, Die erste Mainzer Theologenschule, 104

²¹ Vgl. E. NAAB, *Klee*, in: BBKL III (1992) 1577 f.

²² Vgl. F. W. BAUTZ, *Dieringer*, in: BBKL I (1990) 1292.

²³ Vgl. H. KLEE, *Katholische Dogmatik* II, Mainz ²1840, 365; F. X. DIERINGER, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Mainz 1847.

²⁴ Vgl. H. KLEE, *Katholische Dogmatik*, Mainz ⁴1861, XI.

deren Dogmatisierung ihn sicher erfreut und bewogen hätte, seine Rechtfertigung des Dogmas gründlicher und weitläufiger zu fassen, als er es tat. Klee nennt zunächst mehrere Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis²⁵. In einem zweiten Punkt trägt er die theologische Begründung vor: Wäre die Freiheit Jesu von der Erbsünde nur von der jungfräulichen Empfängnis abhängig, so wäre die Voraussetzung, „daß die menschliche Natur allein im Manne verderbt, oder daß er allein das generative Prinzip, die Substanz der Nachkommen allein aus ihm entnommen werde“²⁶. Aus Kongruenzgründen muss man vielmehr annehmen, dass Gott Maria von der Erbsünde bewahrte. Klee hält den Gegnern der Unbefleckten Empfängnis entgegen, dass sie ja bereit sind, die Freiheit Mariens von jeder wirklichen Sünde anzunehmen und fragt, was nun gegen die Freihaltung von der Erbsünde spreche. Weiter wendet er sich gegen die Behauptung, dass dann auch die Vorfahren Mariens unbefleckt empfangen sein müssten, u. a. mit der Unmittelbarkeit zwischen Christus und seiner Mutter²⁷. Klee hebt hervor, dass die Allgemeinheit der Erlösung in Christo durch dieses Privileg nicht aufgehoben ist, denn aufgrund des Verdienstes Christi war Maria vom Gesetz der Verbreitung der Sünde befreit²⁸. Das Leiden Mariens ist ebenfalls kein Gegenargument, u. a., weil auch Christus litt. Die unbefleckte Empfängnis findet auch Erwähnung in Klees Dogmengeschichte, in der er noch mehr Stimmen aus der Tradition nennt, als in seiner Dogmatik²⁹.

Dieringer gab sein Lehrbuch der katholischen Dogmatik erstmals 1847 heraus. Wenn er auch in der ersten Ausgabe die Frage der Dogmatisierung nicht direkt aufgreift³⁰, so stellt er bereits einleitend Maria

²⁵ Vgl. KLEE, *Katholische Dogmatik*, 461 f. Er nennt Ildefons von Toledo, Peter von La Celle, Peter von Blois, Alanus von Nyssel, Duns Scotus und Augustinus. In der zweiten Auflage nennt er darüber hinaus in einem Zusatz Jakob Böhme (367), der aber in der vierten weggelassen wurde.

²⁶ KLEE, KATHOLISCHE DOGMATIK, 462.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ KLEE, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, 315-317.

³⁰ Vgl. F. X. DIERINGER, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Mainz 1847, 290-298. Er spricht an späterer Stelle von denjenigen, die mit dem Satz von der

als Ausnahme von der Allgemeinheit der Erbsünde dar³¹. Hierbei beruft er sich 1847 noch auf die „Constitutionen der römischen Päpste“³², um nach der Dogmatisierung zu schreiben, dass die Kirche förmlich von Maria erklärt, „daß dieselbe mit Rücksicht auf die Verdienste Christi gegen alle Befleckung von der Erbsünde sey bewahrt worden“³³.

In einem Unterpunkt arbeitet Dieringer diese Frage weiter aus³⁴. Er leitet ihn ein mit der These: „Eine Freiheit von dem gemeinsamen Verderben kann nur statthaben, wo die Ordnung der natürlichen Abstammung aufgehoben ist, oder wo Gott vermöge seiner Allmacht eine Ausnahme will eintreten lassen.“³⁵ Hier sind auch beim Vergleich der verschiedenen Ausgaben klar der Fortschritt und die theologische Klärung zu erkennen, die durch die Dogmatisierung von 1854 eintraten³⁶. Während dieser Punkt in der ersten Auflage gerade zweieinhalf Seiten umfasst, sind es in der letzten fast neun.

1847 stellt Dieringer die zwei unterschiedlichen Positionen gegenüber: Während die einen Maria als befreit sehen von der Erbsünde, in der sie empfangen wurde, gehen die anderen von einer Sicherung in jedem Daseinsmoment aus. Wenn die Kirche auch nicht entschieden hat, so gibt es bei den Befürwortern der zweiten Position doch mehrere Gründe, die sich Dieringer wohl zu Eigen macht³⁷: 1. die Deklaration des Basler Konzils, 2. die Einführung des Festes der Empfängnis, das bei einer sündenbefleckten keinen Sinn machte, 3. Äußerungen mehrerer Päpste, 4. die exzeptionelle Stellung Mariens, zu der auch ihre Sündenlosigkeit gehört, 5. ihr Verhältnis zu Eva (Sünderin - Sündenlose,

unbefleckten Empfängnis eine dem Dogma nahe stehende Wahrheit zu verteidigen glauben (297).

³¹ Vgl. ebd. 293.

³² Vgl. ebd. Er nennt *Conc. Trid. Sess. VI. cap. 3.*

³³ Vgl. ebd., 5343. Hier zitiert er neben der genannten Konzilsstelle auch die Konstitution *Ineffabilis Deus*.

³⁴ Vgl. ebd., 296-298, 5346-354.

³⁵ Ebd., 296, 5346.

³⁶ Vgl. F. X. DIERINGER, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, fünfte, vermehrte und verbesserte Auflage, Mainz 1865, 341-354.

³⁷ Vgl. DIERINGER, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, 297f.

von der Schlange verführt - Überwinderin der Schlange), 6. etliche Stellen des Hohenliedes. Nur an einer Stelle im Zusammenhang mit der Sündenlosigkeit Christi bringt Dieringer die Möglichkeit, dass Maria in der Erbsünde empfangen, aber im Mutterleib geläutert sein könnte³⁸.

Abgesehen von den dogmatischen Lehrbüchern aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind weitere Zeugnisse für das wachsende Interesse an unserer Frage zu finden.

1836 erscheint in der Würzburger Zeitschrift „*Athanasia*“ ein Artikel mit dem Titel „*Maria und ihre Verehrung*“³⁹. Der ungenannte Autor kommt auf das Fest der unbefleckten Empfängnis zu sprechen und nennt die Einwände des hl. Bernhards, um dem entgegenzuhalten: „Ungeachtet dieser Aeußerung des heil. Bernhard adoptirte die Kirche diesen Glauben“⁴⁰. Als Argument nennt er die verteidigende Haltung der Theologischen Fakultät von Paris gegenüber Luther.

Etwa zur selben Zeit legte der Kölner Erzbischof *Clemens August von Droste-Vischering* (1773-1845)⁴¹ seinem Klerus 16 Thesen⁴² zur Unterzeichnung vor. Die lebhafte Kontroverse, die diese Thesen hervorriefen, wurde 1838 vom Linzer Bischof *Gregor Thomas Ziegler* aufgegriffen, um seinen Kölner Mitbruder zu verteidigen⁴³. Besonders interessant ist

³⁸ Ebd., 391: „Maria ist, wenn auch nicht ohne Erbsünde empfangen, so doch ganz gewiß von Mutterleibe aus durch den heiligen Geist von ihr und aller Begierlichkeit des Fleisches geläutert worden.“

³⁹ *Maria und ihre Verehrung*, in: *Athanasia. Zeitschrift für die gesamte Pastoraltheologie, für Kirchengeschichte, auch für Pädagogik*, hrsg. von F. G. Benkert - J. M. Dux, Würzburg 19 (1836) 88-106. Baier nennt den Titel „*Maria und ihre Nachfolge*“. Dieser bezieht sich aber nur auf den zweiten Teil der Abhandlung (97-106), während sich die entscheidende Stelle im ersten befindet.

⁴⁰ Ebd. 92.

⁴¹ Vgl. F. W. BAUTZ, *Droste-Vischering*, in: BBKL I (1990) 1391-1395.

⁴² Manche Autoren sprechen von 18 Thesen: vgl. MARX, *Droste-Vischering*, in: WWKL² 3, 2077; J. WILL, *Die 18 Thesen des EB K. A. v. Köln u. ihre dogmat. Berechtigung*, in: ThGl 21, 1929, 316 ff.

⁴³ *Sechzehn Thesen welche der Hochwürdigste Erzbischof Clemens Augustus seinem Clerus zu unterzeichnen vorgelegt hat; mit den Einwendungen gegen dieselben und mit der katholischen Dogmatik verglichen von Dr. Gregorius Thomas, Bischof von Linz*, Linz 1838.

die 8. These, in der Droste-Vischering die Immaculata Conceptio verteidigt. Die These beginnt:

„Was die Empfängniß der seligsten und unbefleckten Jungfrau Maria, der Mutter Gottes betrifft, will ich dem Folge leisten, was hievon im Dekrete Gregors XV. im Jahre 1622, und in der Bulle Alexanders VII., ‚Sollicitudo‘ vorgeschrrieben ist: nach welcher jedermännlich öffentlich und privat gestattet ist, zu lehren: daß die heiligste Jungfrau Maria ohne Erbsünde empfangen worden ist; das Gegentheil aber zu behaupten, öffentlich oder privat zu lehren oder zu vertheidigen, wird verboten und zwar unter der Strafe der Excommunication“⁴⁴. Ziegler verteidigt diese These als katholisch und dem Konzil von Trient entsprechend⁴⁵. Bischof Ziegler war es auch, der 1849 seine ungeteilte Zustimmung zur Dogmatisierung gab⁴⁶.

Baier nennt als weiteren Befürworter unseres Dogmas den Bamberger Theologen *Georg Karl Mayer* (1814-1868)⁴⁷. Mayer galt als Anhänger A. Günthers und lehrte seit 1845 auch Dogmatik am Lyzeum in Bamberg⁴⁸. Bereits 1838 veröffentlichte er eine Schrift „Ueber das Wesen und die Fortpflanzung der Erbsünde“⁴⁹, in der er auf die „fromme Meinung“ von der unbefleckten Empfängnis eingeht⁵⁰. Für ihn ist sie „voll tiefen christlichen Sinnes“. Mayer geht auch die Problematik an, in welchem Kontext Maria zum Erlösungsgeschehen steht und zeichnet nahezu den Gedankengang des Dogmas von 1854 vor.

Er stellt zunächst die Fragen: „Was hindert, daß vor Gott für die Mutter seines Sohnes jenes sündhafte Verhältniß sogleich bei ihrer Empfängnis aufgehoben war? Mußte sich nicht die Wirkung der Erlösung am vollkommensten und kräftigsten bei derjenigen erweisen, aus

⁴⁴ Ebd. 74.

⁴⁵ Ebd. 75.

⁴⁶ Vgl. Gruber, 41.

⁴⁷ Vgl. Baier, 271.

⁴⁸ Vgl. J. URBAN, *Mayer*, in: BBKL V (1993) 1105-1108

⁴⁹ G. C. MAYER, *Ueber das Wesen und die Fortpflanzung der Erbsünde*, Regensburg 1838.

⁵⁰ Ebd. 87 f.

welcher der Erlöser geboren werden sollte?“⁵¹ Die Antwort ist für Mayer eindeutig: „Die Jungfrau, welche die Kraft des Allerhöchsten überschattete, von welcher der Sohn Gottes durch den hl. Geist empfangen wurde, konnte in keinem Verhältnisse der Schuld und Trennung zu Gott mehr stehen. Wann soll nun dieß Verhältniß für sie aufgehoben worden seyn? Bei kaum gebornen Kindern wird die Erbsünde auf dem ordentlichen Gnadenwege durch das hl. Sakrament der Taufe getilgt; ist es undenkbar, oder ist es nicht vielmehr nothwendig zu denken, daß der künftigen Mutter des Erlösers auf dem außerordentlichen Gnadenwege schon bei der Empfängniß die Erlösung zugeeignet war? Maria ist dann nicht etwa gar nicht erlöst, weil nicht erlösungsbedürftig; ihr wurde nur die Gnade der Erlösung im vollendetsten Maße zu Theile. Das Verdienst ihres Sohnes wird dadurch nicht geschmälert, es strahlt in der unbefleckten Mutter im höchsten Glanze.“⁵² So weit Georg Karl Mayer.

Vier Jahre später, also 1842, erscheint die Anthropologie⁵³ von *August Freiherr von Berlepsch* (1815-77), der weniger als Theologe sondern als Imker Berühmtheit erlangte und mit dem Beinamen „Bienen-August“ belegt wurde⁵⁴. Ein eigener Paragraph in dieser Anthropologie beschäftigt sich mit der Frage, ob Maria ohne Erbsünde empfangen sei⁵⁵, ein weiterer mit den diesbezüglichen Irrtümern Wegscheiders⁵⁶. Zunächst nennt Berlepsch die Argumente, die für die Erbsündenfreiheit Mariens sprechen⁵⁷: Er nennt die Adam-Christus- und die Eva-Maria-Parallele,

⁵¹ Ebd. 88

⁵² Ebd.

⁵³ A. v. BERLEPSCH, *Anthropologiae Christianae Dogmata. Breriter exposita atque contra nostri temporis haereticos defensa*, Moguntiae 1842.

⁵⁴ Sein Hauptwerk, das auch in theologischen Bibliotheken leichter zu erhalten ist als seine Anthropologie, trägt den Titel: *Die Biene und ihre Zucht in beweglichen Waben in Gegenden ohne Spätsommertracht*, Leipzig 1868. Er studierte in München Theologie. Berlepsch gilt als Erfinder der Wabenrähmchens.

⁵⁵ Vgl. BERLEPSCH, *Anthropologiae*, 201-206 (§ 40 Estne s. Maria sine peccato originale concepta?),

⁵⁶ Ebd. 207-209 (§ 41).

⁵⁷ Ebd. 202

⁵⁷ Ebd. 75

die Tatsache, dass die Väter Maria keine Sünde zuschreiben, die Konzile von Basel und Trient, die Festfeier, die Argumentation des Duns Scotus und Mariens Stellung über Engel und Menschen. Als Gegenargumente führt Berlepsch an⁵⁸: den Tod Mariens, eine Einschränkung des Erlösungswerkes Christi, das Leiden Mariens, die Schriftstellen, die von der Erlösungsbedürftigkeit aller sprechen, die Erbsündenlehre des Augustinus, nachdem alle, die aus der Vereinigung von Mann und Frau hervorgehen, mit der Erbsünde geboren werden, und weitere Stellen des Augustinus. Berlepsch hält die Gegenargumente aber nicht für unwiderlegbar sondern bekennt klar seinen Glauben an die Erbsündenfreiheit Mariens mit den Worten: „Credimus, sanctam Mariam singulari Dei gratia atque beneficentia sine peccato originali conceptam esse.“⁵⁹

In der Zeitschrift „*Nene Sion*“ erscheint 1847 ein Artikel mit dem bezeichnenden Titel „Votum über die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau Maria“⁶⁰. Der Artikel ist nur mit V. gekennzeichnet und sollte nach Redaktionsangabe bereits am 8. Dezember 1846 erscheinen. Baier⁶¹ entdeckt in dem Aufsatz den Einfluss Lambruschinis, dessen polemische Dissertation über die unbefleckte Empfängnis ja bereits 1843 in deutscher Sprache erschienen ist⁶².

Bereits die Einleitung macht deutlich, dass die herausragende Stellung Mariens die Frage aufwirft, ob die Heiligung Mariens zu einem

⁵⁷ Vgl. Gruber, 41.

⁵⁷ Vgl. Baier, 271.

⁵⁷ Vgl. J. URBAN, Mayer, in: BBKL V (1993) 1105-1108

⁵⁷ G. C. MAYER, *Ueber das Wesen und die Fortpflanzung der Erbsünde*, Regensburg 1838.

⁵⁷ Ebd. 87 f.

⁵⁷ Ebd. 88-204.

⁵⁸ Ebd. 204-206.

⁵⁹ Ebd. 206.

⁶⁰ *Votum über die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau Maria*, in: *Neue Sion* 3 (1847) 209-212; 241-243 (Beil. 7 u. 8).

⁶¹ Vgl. BAIER, 272.

⁶² Vgl. L. LAMBRUSCHINI, *Polemische Dissertation über die unbefleckte Empfängnis Mariä*, übersetzt von M. Zürcher, Schaffhausen 1843.

unbestimmten Zeitpunkt stattfand, oder ob sie nicht vielmehr mit der Empfängnis zusammenfällt⁶³. Der Verfasser sieht diese vielfach erörterte Frage reif zur Entscheidung. Ausführlich stellt er zusammen, was Schrift und Tradition zu dieser Frage zu sagen haben und welche Kontroversen im Laufe der Jahrhunderte entstanden. Besonderes Gewicht legt er auf die Feier des Festes der unbefleckten Empfängnis⁶⁴. Für ihn gilt, dass wir nicht zugeben können, „daß die Kirche in Beziehung auf das Objekt, welches sie zum Gegenstand des Cultus machte (die Empfängniß der seligsten Jungfrau), geirrt habe, bleibt nach den gegebenen Prämissen nichts anderes übrig, als zu glauben, daß ihre Empfängniß heilig war und unbefleckt“⁶⁵. Schließlich ist es der Glaubenssinn der Gläubigen, der den Verfasser schließen lässt: „Ja, wenn Gott, die ewige Wahrheit, der Lehre: ‚Maria sey ohne Sünde empfangen worden,‘ wie durch höhere Inspiration die allgemeine oder fast allgemeine Zustimmung der Gläubigen erweckt hat, muß diese Meinung nicht bloß als die allein wahre gelten, sondern es wird auch angenommen werden müssen, daß jetzt, nachdem der Weg dazu gebahnt ist, die Zeit zu einer bestimmten und unabänderlichen Entscheidung über diesen Gegenstand bereits gekommen ist, nach welcher alsdann jene Lehre nicht mehr als bloße Meinung, sondern als zuverlässige und sichere Glaubenswahrheit vorgetragen und geglaubt werden wird.“⁶⁶

Im gleichen Jahr erscheint der dritte Band der „Allgemeine(n) Realencyklopädie“ Binders⁶⁷. Unter dem Stichwort „Empfängnis“ wird als zweiter Begriff die unbefleckte Empfängnis Mariens abgehandelt⁶⁸. Der Autor ist wiederum nur mit einem Kürzel, diesmal dem „H.“, gekennzeichnet. Er spricht von der frommen Meinung, die durch Trient anerkannt und durch päpstliche Verordnungen verteidigt wurde. Wörtlich führt er an: „Es ist also dieselbe nicht ein Dogma, sondern nur, wie gesagt, eine

⁶³ Vgl. Neue Sion, 210.

⁶⁴ Vgl. ebd. 241 f.

⁶⁵ Ebd. 242.

⁶⁶ Ebd. 243.

⁶⁷ *Allgemeine Realencyklopädie oder Conversationslexikon für das katholische Deutschland*. Bearbeitet von einem Vereine katholischer Gelehrten und herausgegeben von Dr. Wilhelm Binder, Dritter Band, Regensburg 1847.

⁶⁸ Ebd. 978 f.

fromme Meinung, die allerdings weit verbreitet u[nd] von der Kirche selbst mit Wohlgefallen geduldet ist. Auch ist gewiß, daß gegen dieselbe kein entscheidender Grund geltend gemacht werden kann: denn da die Reinhaltung Mariä von der Erbsünde ein ihr speziell von Gott und um Christi willen ertheiltes Privilegium ist, so hat dieselbe weder die Un-sündlichkeit der Eltern Mariä zur Voraussetzung, noch thut sie der Allgemeinheit der Erlösung Eintrag, da sie ja selbst nur eine Wirkung der Erlösungsgnade wäre“⁶⁹. Weiter argumentiert der Verfasser mit Duns Scotus und schließt: „Daß aber der Glaube von der unbefleckten E[mpfängnis] wirklich fromm u[nd] geneigt sei, die Ehre Christi zu mehren, ist durch sich selbst klar“⁷⁰.

Um 1850 merkt man auch in Deutschland das Ansteigen der Publikationen zur anstehenden Dogmatisierung. Ein Beispiel ist ein Aufruf des Münsteraner Bischofs *Johann Georg Müller*⁷¹. Auf Geheiß des Papstes fordert er seine ganze Diözese auf, am Pfingstmontag 1850 dafür zu beten, dass der Papst die rechte Entscheidung treffe. Für die gutgeheißen Lehre der Erbsündenfreiheit Mariens spreche nicht nur die jährliche Feier des Festes und die Verleihung vieler Ablässe für die Verehrung des Geheimnisses, sondern auch und vorzüglich das Verbot, Gegen teiliges zu verteidigen.

Ebenfalls 1850 erscheint die erste deutschsprachige Mariologie⁷², die der Paderborner Dogmatiker *Johann Heinrich Oswald* (1817-1903)⁷³ verfasste. Oswald studierte in Münster Theologie und hörte Dogmatik bei

⁶⁹ Ebd. 979

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Vgl. Rundschreiben, betreff die päpstliche Entscheidung über die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau Maria, in: Sonntags-Blatt für katholische Christen, hrsg. von C. Theissing, Münster 9 (1850) 393f.

⁷² H. OSWALD, *Dogmatische Mariologie, das ist: Systematische Darstellung sämtlicher die allerseligste Jungfrau betreffenden Lehrstücke. Ein Versuch*, Paderborn 1850.

⁷³ Vgl. E. NAAB, *Oswald*, in: BBKL VI (1993), 1328-1330; P. H. GÖRG, *Johann Heinrich Oswald (1817-1903) – Leben und Werk eines deutschen Dogmatikers des 19. Jahrhunderts*, in: M. Hauke / M. Stickelbroeck (Hrsg.), *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche - Festschrift zum 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus*, Regensburg 2006, 275-290.

Anton Berlage⁷⁴, dessen Votum für die unbefleckte Empfängnis noch angesprochen wird. Obgleich Oswalds Mariologie wegen einiger Überreibungen indiziert wurde, ist seine Stellung zur Unbefleckten Empfängnis beachtenswert.

Oswald betrachtet unseren Fragepunkt im Kapitel „Die Stellung Mariens in der Menschheit im Allgemeinen, und ihre unbefleckte Empfängniß“⁷⁵. Dieses Kapitel stimmt bis auf einige Umstellungen und Neuformulierungen mit einem Artikel aus dem Jahre 1848 überein⁷⁶. Zunächst erklärt Oswald die Bedeutung der bis dahin frommen Meinung⁷⁷. Das Grundanliegen ist: „Maria, die empfangene ist fleckenlos“⁷⁸. Über die Eltern Mariens wird damit nichts gesagt. Oswald zeigt den Unterschied zu Christus auf: „Maria debitum peccati contraxit, non vero peccatum.“⁷⁹ Aufgrund einer „exceptionellen Gnade“ ist dieses „debitum“ Maria nicht auferlegt worden. „Mariens Erlösung ist eine präservative d. h. ist Bewährung.“⁸⁰ Wenn die Erbsünde die Abwesenheit von Gnade bedeutet, dann besaß Maria diese Gnade⁸¹. Nach der Erläuterung des Sinnes der pia sententia stellt Oswald die Entwicklung derselben dar, einschließlich Schrift und Traditionsbeweis⁸². Auf die Tradition folgen die inneren Gründe⁸³. Es handelt sich hier um den Dezenz- oder Kongruenzbeweis, der auf dem „decuit“, aufgrund der Ehre des Sohnes gründet⁸⁴. Maria steht in einem besonderen Verhältnis

⁷⁴ Dies geht aus dem Studienbuch Oswalds vor, das sich im Universitätsarchiv Münster unter Akademie Nr. 757 befindet.

⁷⁵ Vgl. ebd., 4-57.

⁷⁶ J. H. OSWALD, Ueber die unbefleckte Empfängnis der Allseligsten, in: Katholisches Magazin, Vierter Band, Münster 1848, 705-754.

⁷⁷ Vgl. OSWALD, Dogmatische Mariologie, 16-19.

⁷⁸ Ebd., 17

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd., 18. Über die Folgen der Erbsünde ist damit nach Oswald noch nichts ausgesagt. Er vergleicht hier Taufe und Bewährung.

⁸¹ Vgl. ebd., 19

⁸² Vgl. ebd., 19-32

⁸³ Vgl. ebd., 32-36

⁸⁴ Vgl. ebd., 33

zur Trinität, ja, Oswald schreibt sogar: „Maria ist also, was kaum auszusprechen, gewissermaßen in die Familie der h. Trias aufgenommen“⁸⁵. Daher, aufgrund einer mystischen Vermählung, die keine frühere Bindung an den Teufel erlaubt und der Gegensätzlichkeit zu Eva mußte Maria frei sein. Dabei handelt es sich ebenfalls um Erlösung, aber es steht „die vorausgehende Bewahrung höher als die nachträgliche Erlösung“⁸⁶. Interessanterweise beruft sich Oswald hier noch auf den Koran, der die unbefleckte Empfängnis ausspricht⁸⁷.

Nach dieser Darstellung kommt Oswald zu seiner persönlichen Einschätzung der Frage⁸⁸. Obgleich er die unbefleckte Empfängnis voll bejaht, so sind ihm die Gründe aus Schrift, Tradition und Kongruenz nicht ausreichend. Besonders die Frage der Präservation findet sein Interesse⁸⁹. So unternimmt er den „Versuch einer tieferen Erörterung und Begründung der unbefleckten Empfängniß.“⁹⁰ Hier kommen einige seiner Extravaganzen zum Zuge, nachdem das Weib die größere Schuld auf sich geladen habe und daher neben der Erlösung von der allgemeinen Schuld durch Christus einer besonderen Erlösung bedarf. Als Urheberin des weiblichen Erlösungssiegens muss Maria frei vom weiblichen Sündenfluch sein, was auf eine besondere Verfassung der Mutter Mariens beruhen muss⁹¹. Maria konnte aber den (nicht im eigentlichen weiblichen) physischen Folgen der Ursünde unterliegen: nicht der Konkupiszenz, nicht den Schmerzen der Schwangerschaft und Geburt, aber der Krankheit, dem Hunger, der Ermüdung und dem Tod⁹². Von der Strafe kommt Oswald nun zur Schuld⁹³. Während in der Strafordnung Teilung möglich ist (frei von dem „weiblichen“ Anteil, nicht frei von bestimmten allgemeinen Strafen), ist es in der Schuldordnung nicht

⁸⁵ Ebd., 34

⁸⁶ Ebd., 35

⁸⁷ Vgl. ebd., 35 f.

⁸⁸ Vgl. ebd., 36-40

⁸⁹ Vgl. ebd., 38 f.

⁹⁰ Vgl. ebd., 40-57

⁹¹ Vgl. ebd., 41-43

⁹² Vgl. ebd., 43-47

⁹³ Vgl. ebd., 48-53

so. Maria muss ganz frei von der Schuld sein. Daher sind die bleibenden physischen Folgen der Erbsünde nicht im eigentlichen Strafe, sondern natürliche Leiden, an die sich aber nichts Hässliches oder Schmutziges knüpft⁹⁴. Nun stellt Oswald seine Theorie über die Präservierung vor⁹⁵: Es wirkte eine doppelte Gnade, eine, die den Akt des Entstehens *a posteriori* bescheint und direkt aus dem Erlösungsverdienst Christi stammt, und eine, die den Akt selbst von Seiten der Mutter rein bewahrt. Der väterliche Anteil, außer der Sündenfolgen, würde dann wohl auch aufgehoben. Trotz der unbefleckten Empfängnis bleibt Maria Erlöste, aber mit einzigartiger Stellung im Erlösungswerk⁹⁶. Die besondere Stellung Oswalds und die Reaktion auf seine Mariologie kann hier nicht weiter beleuchtet werden⁹⁷. Seine gewagten Theorien fanden keine größere Rezeption in der Theologie. Einen Verteidiger fand er 1854 in *Friedrich Michelis*⁹⁸. Für ihn sind die wissenschaftliche Begründung und der Traditionsbeweis für die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis, wie etwa von Peronne vorgelegt, noch sehr schwach. Er schreibt über Oswald: „Der einzige ernste und durchgeführte Versuch einer solchen speculativen Begründung der *pia sententia* ist der von Oswald in seiner Mariologie gemachte, ein Buch, welches schon deshalb eine viel ernstere Beachtung verdient, als es dem Anscheine nach gefunden hat.“⁹⁹

Im selben Jahr, in dem Oswalds Mariologie erschien, genauer am 27. Febr. 1850, hatte Bischof Drepper den Professoren der Theologie an der Paderborner Lehranstalt mitgeteilt, dass Papst Pius IX. von den Bischöfen einen Brief darüber erwarte, ob der Apostolische Stuhl die Frage der Unbefleckten Empfängnis entscheiden solle¹⁰⁰. Der Bischof

⁹⁴ Vgl. ebd., 49 f.

⁹⁵ Vgl. ebd., 50 f.

⁹⁶ Vgl. ebd., 51-53.

⁹⁷ Vgl. P. H. GÖRG, „Sagt an, wer ist doch diese“, 105-109.

⁹⁸ Vgl. FR. MICHELIS, *Kritik der Güntherschen Philosophie*, Paderborn 1854, 255 f.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Dies hatte Pius IX. bereits am 2. Febr. 1849 durch die Enzyklika „Ubi primum“ getan.

wollte nun die Meinung der Theologieprofessoren anhand der folgenden Fragen einholen¹⁰¹:

„1. Welcher Ansicht sind die Herren Professoren der Theologie im Betreff der *immaculata Conceptio B. M. V?* 2. Halten dieselben eine Entscheidung dieser Frage, und insbesondere die Erhebung der bezüglich derselben sicher in der Kirche bestandenen frommen Meinung zur dogmatischen Lehre, unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen für ratsam?“

Die Professoren sollten sich über die Frage beraten und das Resultat dem Bischof mitteilen. In der Beratung kam es, wie Oswald als Präfekt dem Bischof berichtete, zu keiner Übereinstimmung der Meinungen. Deshalb legten die Professoren ihre Ansichten schriftlich nieder. Köhne überliefert¹⁰² die Antwort Oswalds, die dieser am 11. März 1850 folgender Maßen formulierte:

„Auf die erste Frage unter Voraussetzung S. B. Gnaden erfragen darin unsere Meinung über die dogmatische Definierbarkeit des in Rede stehenden Lehrsatzes:

In Anbetracht, daß die fromme Meinung von der unbefleckten Empfängniß der allerseligsten Jungfrau, wenn auch nicht direkt, so doch indirekt in der h. Schrift und Tradition manche Anknüpfungspunkte findet, in Anbetracht ferner, daß dieselbe mit Glaubenswahrheiten, welche zum Depositum fidei explicitum gehören, in einer nähern oder entfernteren, mit größerer oder geringerer Entschiedenheit nachzuweisenden Zusammenhänge steht, in Anbetracht dann, daß dieselbe von der Kirche als solcher, sobald sie darauf einzugehen Anlaß nahm, stets in Schutz genommen, befördert und bevorzugt, bei den Gläubigen in und außer der Schule immer weitere Verbreitung gefunden, so daß sie jetzt fast als allgemeine Überzeugung aller Katholiken gelten kann; in Anbetracht endlich daß die Kirche in andern Lehrpunkten, welche mir keine wesentlich andere dogmatische Grundlage zu haben scheinen, bereits

¹⁰¹ Der gesamte Verlauf, einschließlich der Antwort Oswalds wurde handschriftlich von Joseph Köhne festgehalten: „Dem Andenken des Professors Heinrich Oswald“ (EAB Paderborn, Nachlass Dr. Joseph Köhne B. 2), 10 (Rückseite) und 7 (Rückseite).

¹⁰² Ebd.

dogmatische Entscheidungen getroffen hat: erachte (?) ich mit der Mehrzahl der mir bekannt gewordenen theologischen Schriftsteller der neuern Zeit, daß die förmliche Erhebung der frommen Meinung von der unb. Empf. zu einem kirchlich bindenden Glaubenssatze von Seiten der Kirche, resp. des apost. Stuhles, an sich und überhaupt keine Bedenken habe. Die entgegenstehenden Einwendungen scheinen mir ohne sonderlichen Belang.

Auf die zweite Frage: Non satis liquet. In Erwägung jedoch der in Deutschland wenigstens vielfach gehegten theologischen oder sonstigen Bedenken gegen die endgültige Entscheidung der frommen Meinung, und weil mir ein dringendes Bedürfnis zur definitiven Dogmatisierung, sei es dass ein solches in einem Angriffe des Lehrpunktes von außen, oder in einem ganz besonderen Drange des gläubigen Volkes die Lehrmeinung zum Dogma erhoben zu sehen, gefunden werden wolle, nicht vorzuliegen scheint, halte ich ein einstweiliges Zuwarthen für ratsamer, wiewohl ich persönlich die definitive Erklärung der Kirche wünschen könnte.“

Trotz eindeutiger persönlicher Befürwortung der Lehre hält Oswald die Dogmatisierung also wie in seinem Aufsatz von 1848 noch nicht für spruchreif, da zunächst alle Bedenken ausgeräumt werden sollten. Es ist aber davon auszugehen, dass er die Verkündung im Jahre 1854 nach den erfolgten Vorarbeiten herzlich begrüßte.

1851 wird der sechste Band von „*Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*“ veröffentlicht¹⁰³. Unter dem Stichwort Marienfeste werden der Empfängnis Mariens gute sieben Seiten gewidmet¹⁰⁴. Der Verfasser begnügt sich nicht damit, lediglich die Geschichte und Ausbreitung des Festes in der Ost- und in der Westkirche darzustellen, sondern handelt auch die entstehende Kontroverse über den Festinhalt und damit über den Zeitpunkt der Heiligung Mariens ab. Dabei tritt er als klarer Verteidiger un-

¹⁰³ H. J. WETZER - B. WELTE, *Kirchenlexikon*, Bd. 6, Freiburg 1851.

¹⁰⁴ Vgl. ebd. 865-872.

serer Lehre hervor und schließt seinen Artikel mit einem Verweis auf Perrones Schrift über die Unbefleckte Empfängnis¹⁰⁵.

Eine Zeitschrift tut sich im 19. Jahrhundert auf marianischer Ebene besonders hervor. Es handelt sich um den von Schülern Liebermanns in Mainz herausgegebenen „Der Katholik“¹⁰⁶. Gruber geht in seiner Arbeit ausführlich auf dieses Magazin ein¹⁰⁷. Er schreibt: „Man sieht, wenn irgendwo in Deutschland, dann begann hier bei den Männern des Mainzer ‚Katholik‘ das marianische Jahrhundert meinungsprägende Wirklichkeit zu werden“¹⁰⁸. Ein Artikel aus dem Jahr 1851 spiegelt die Haltung der Redakteure zur unbefleckten Empfängnis wider. „Die Verehrung der hl. Mutter Gottes in ihrem Zusammenhang mit dem Glauben und Leben der Kirche“¹⁰⁹ lautet der Titel. Es geht um den Erweis, dass aufbauend auf Offenbarung 12 Feinde Mariens immer auch Feinde der Kirche sind: „Sonach dürfte es als eine durch die ganze Kirchengeschichte bezeugte unbestreitbare Tatsache feststehen, daß sich in dem innersten Kern aller Häresie, aller Trennung von der Kirche im Glauben wie im Leben unter tausend Formen und Gestaltungen immer derselbe tiefe Haß gegen die Gebenedeite unter den Weibern wieder findet, daß in allen diesen Verkleidungen stets der Drache das Weib verfolgt, welches den Sohn geboren“¹¹⁰. Die Kirche habe dagegen immer die Marienverehrung gepflegt. Die Ehre Mariens während, „hat sie durch ihr sichtbares Oberhaupt bis auf den gegenwärtigen Papst Pius IX. herab die fromme Meinung von der unbefleckten Empfängnis Mariä in steigendem Maße begünstigt und der definitiven dogmatischen

¹⁰⁵ PERRONE, *De immaculato B. V. Mariae conceptu, an dogmatico decreto definiri possit*, Romae 1848. Der Verfasser nennt nur die lateinische Schrift, nicht die deutsche Übersetzung von 1849.

¹⁰⁶ Der Katholik, hrsg. von Scheiblein, Straßburg 1822; ab 1835 von Weis, Speyer; ab 1849 von Riffel und Sausen, Mainz; ab 1850 von Heinrich und Moufang.

¹⁰⁷ Vgl. GRUBER, 90-99.

¹⁰⁸ GRUBER, 94. Nach ihm werden auch die folgenden Stellen zitiert.

¹⁰⁹ Der Katholik 1851, I, 145-165.

¹¹⁰ Ebd., 157 f.

Feststellung nahe geführt“¹¹¹. Echte Katholizität und Kirchlichkeit lasse sich auch heute wieder an der Verehrung Mariens messen¹¹².

Im folgenden Jahr veröffentlichen die „Historisch-politische(n) Blätter“ eine Abhandlung mit dem Titel „Die unbefleckte Empfängniß und die Irrlehren der Gegenwart“¹¹³, in dem der ungenannte Autor einen Aufsatz aus der „Civiltà cattolica“ (vom 20. Februar 1852) referiert, in dem Tragweite und Bedeutung der Lehre von der Immaculata Conceptio darlegt werden. Es geht zunächst um die Frage, ob sich die Kirche in diesen Zeiten der Angriffe mit einer Frage beschäftigen soll, die gar nicht in den Bereich der Auseinandersetzung falle? Viele Christen wären der Überzeugung, dass durch die Entscheidung in der anstehenden Frage die Nacht des Irrtums verscheucht werde und man auf die Hilfe Mariens vertrauen könne. Der Verfasser sieht allerdings auch einen direkteren Zusammenhang mit den Zeitirrtümern, die er vor allem im Rationalismus und im Semirationalismus erblickt, und der anstehenden Dogmatisierung. Während der eine das Wesen der Erbsünde verkennt, so verkennt der andere die Wirkung derselben. Mit der Definition des Dogmas könnte man diese Irrtümer zurechtweisen, „aber sie brandmarkte auch nicht bloß die lügenhaften Lehren des Zeitgeistes, und spräche nicht bloß eine Wahrheit, die uns verdemüthigen und betrüben muß, aus; sondern sie zeigte uns auch in der unbefleckten Reinheit der auserkorenen Jungfrau das Werk der göttlichen Erbarmung, und in ihm alle die trostreichen Wahrheiten, welche die Erlösung in sich schließt“¹¹⁴.

Anton Berlage¹¹⁵, Dogmatiker in Münster, veröffentlichte unter dem Titel „Die Allgemeinheit der Erbsünde und ihre Ausnahmen“¹¹⁶ ein

¹¹¹ Ebd. 159.

¹¹² Vgl. ebd., 163.

¹¹³ Vgl. *Die unbefleckte Empfängniß und die Irrlehren der Gegenwart*, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, herausgegeben von Guido Görres, 29. Bd., München 1852, 652-656.

¹¹⁴ Ebd., 656.

¹¹⁵ Vgl. P.H. GÖRG, *Berlage*, in: BBKL Internetausgabe (www.bautz.de/bbkl).

¹¹⁶ A. BERLAGE, *Die Allgemeinheit der Erbsünde und ihr Ausnahmen. Ein dogmatisches Votum über die unbefleckte Empfängnis Mariens*, in: Katholische Zeitschrift 2, Münster 1852, 215-231. Der Artikel ist zwar nur mit B. gekennzeichnet.

dogmatisches Votum über die unbefleckte Empfängnis, das als einziges Votum eines katholischen Dogmatikprofessors im deutschen Sprachraum bezeichnet wird. Dieses ausführliche Votum ist im genannten Aufsatz Baiers bereits gewürdigt¹¹⁷.

Berlage legt zunächst die Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde dar¹¹⁸, von der eine Ausnahme aber möglich sei, nämlich die der hl. Jungfrau¹¹⁹. Die Verehrung Mariens hat ihre Grundlage in ihrem Charakter als Gottesmutter und in ihrer Gnadenfülle. Für die Gnadenfülle sprechen das Protoevangelium, dessen verschiedenen Lesarten Berlage darstellt, und die Begrüßung Mariens durch den Engel und durch Elisabeth¹²⁰.

Besonderes Augenmerk richtet Berlage auf die Eva-Maria-Antiparallele. Hier richtet er sich auch gegen die Oswaldsche These von der verschiedenen Erbschuld, ohne diesen selbst zu nennen. Maria erscheint als Anti-Eva, die die Gehorsamsprobe bestand¹²¹.

Weiter referiert Berlage den Traditionsbeweis und nennt die Kongruenzgründe, die für die Lehre der Immaculata Conceptio sprechen¹²². Für Berlage ordnet sich die pia sententia organisch in den Zusammenhang der dogmatischen Wahrheiten ein, doch die subjektive dogmatische Forschung kann nicht mit Sicherheit entscheiden, ob es sich um mehr als eine fromme Meinung handelt¹²³. Was diese nicht leisten kann, vermag die kirchliche Lehrautorität in Zusammenhang mit der Feier des Festes. Die kirchliche Lehrautorität kann mit der Entscheidung zögern, wenn die Diskussion über eine Frage noch nicht beendet ist¹²⁴. Die Kirche kann aber kein Fest zulassen, das nur auf einer Wahrschein-

Die Zuordnung ist aber eindeutig, zumal Berlage ihn in seiner Dogmatik selbst nennt.

¹¹⁷ Vgl. Anm. 2.

¹¹⁸ Vgl. BERLAGE, 215-217.

¹¹⁹ Vgl. ebd. 217.

¹²⁰ Vgl. ebd. 218.

¹²¹ Vgl. ebd. 218-220.

¹²² Vgl. ebd. 221-224.

¹²³ Vgl. ebd. 224 f.

¹²⁴ Vgl. ebd. 225 f.

lichkeit beruht¹²⁵. Beide, die Lehrautorität und die Feier des Festes, lassen nur eine Entscheidung der Kirche zu, nämlich jene zugunsten der Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens¹²⁶.

Im Jahre 1853 erschien ein Artikel in der Würzburger „Katholische(n) Wochenschrift“¹²⁷. Der Verfasser sieht die Kontroverse über die unbefleckte Empfängnis ihrer Entscheidung nahe kommend. Er nennt aber auch die verneinenden Stimmen, die aus Ländern mit vielen Nichtkatholiken kommen, da dort Verständnisprobleme befürchtet werden¹²⁸.

Der Aufsatz will diesen Problemen begegnen und liefert einen ausführlichen Bericht über die geschichtliche Entwicklung unseres Themas¹²⁹. Auf die fehlenden Zeugnisse in der frühen Zeit entgegnet er mit der Möglichkeit der Entfaltung der Lehre aus der Überlieferung¹³⁰. Das gesamte christliche Volk, die Kirche, würde die Lehre in ihrem liturgischen Leben annehmen¹³¹.

Auch die Angemessenheitsfrage beantwortet der Verfasser positiv und beruft sich wohl auf den genannten Artikel in der Civiltà cattolica, nach welchem die Lehre von der Immaculata Conceptio auch gegen viele Irrtümer der jetzigen Zeit streitet¹³².

Resümee

Die aufgeführten positiven Stimmen lassen eine Entwicklung im Laufe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erkennen. Zimmer, der

¹²⁵ Vgl. ebd. 226-228.

¹²⁶ Vgl. ebd. 228f. Berlage schließt seine Ausführungen mit einem Kapitel über die Erbsündenfreiheit Christi (229-231).

¹²⁷ *Die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria*, in: Katholische Wochenschrift, hrsg. von Fr. X. Himmelsteiner, Würzburg 1 (1853) 77-86. Baier nimmt an, dass der Artikel vom Herausgeber stammt (vgl. BAIER, 278 (Anm. 52)).

¹²⁸ Vgl. ebd. 77

¹²⁹ Vgl. ebd. 78-84

¹³⁰ Vgl. ebd. 84

¹³¹ Vgl. ebd.

¹³² Vgl. ebd. 84-86

nur als Beispiel für viele Theologen seiner Zeit steht, beschäftigte sich im Grunde überhaupt nicht mit unserer Thematik, während sich Dogmatiker, wie etwa Dobmayer und verstärkt Liebermann, eingehender mit der Fragestellung auseinandersetzen. Bei Liebermann ist es klar nachweisbar der Einfluss der Straßburger Jesuiten, bei denen er studierte, und im weitesten Sinne die französische Theologie, die ihn stark beeinflusste und die Mariologie nicht nur als Feld der Volksfrömmigkeit sehen ließ¹³³. Auffällig ist aber auch, dass beide Theologen die Lehre von der unbefleckten Empfängnis problemlos bejahen, aber eine Dogmatisierung ausschließen, da ihnen der ausreichende Grund in der Offenbarung und bei den Vätern fehlt. Die Frage einer Lehrentwicklung in dem Sinne, dass eine bis dato implizit geglaubte Lehre nun offen hervortritt und sich durch den Glaubenssinn der Gläubigen zu erkennen gibt, wird von ihnen noch nicht angegangen.

Etwa in der Mitte der dreißiger Jahre beginnt nun auch in Deutschland das Interesse an der Dogmatisierung der *Immaculata Conceptio* zu wachsen. Somit kann festgestellt werden, dass mit dem Nahen des Jahres 1854 immer mehr Stimmen laut werden, die sich für die Erhebung der *pia sententia* zu einem Dogma aussprechen. Die Voten der einzelnen deutschsprachigen Bischöfe sind bereits in anderen Arbeiten ausführlich behandelt worden¹³⁴.

Auf zwei Punkte sollte man aber noch das Augenmerk richten: Zum einen spürt man zumindest bei den behandelten Voten keinen Einfluss der Marienerscheinungen, die ja, wie etwa in Paris, direkt auf unsere Lehre hinsteuerten. Zum anderen ist es auffällig, dass sich außerhalb von Lehrbüchern, mit Ausnahme Berlages, keine Universitätstheologen

¹³³ Vgl. zu Liebermanns Werdegang und Schülern: J. Guerber, *Bruno Franz Leopold Liebermann*, Freiburg im Breisgau 1880; L. Lenhart, *Das Mainzer Priesterseminar als Brücke von der alten zur neuen Mainzer Universität (1804-1946)*, Mainz 1947; L. Lenhart, *Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts (1805-1830). (Die elsässische Theologenkolonie in Mainz). Ein kirchen- und geistesgeschichtlicher Rückblick*, Mainz 1956.

¹³⁴ Vgl. G. MÜLLER, *Die Immaculata Conceptio im Urteil der mitteleuropäischen Bischöfe*, in: Kerygma und Dogma 14 (1968) 46-70; GRUBER, 26-54 (Der deutsche Episkopat).

finden, die sich explizit für eine Dogmatisierung der Immaculata Conceptio aussprechen. Es lässt die Frage aufkommen, ob sich die deutsche Universitätstheologie im 19. Jahrhundert nicht zu sehr mit partikulären Fragestellungen auseinandersetzte und dabei die universalkirchliche Entwicklung aus den Augen verloren hat.

Rezensionen und Literaturhinweise

SALVATORE M. PERRELLA, *Le apparizioni mariane. "Dono" per la fede e "sfida" per la ragione. Segno, presenza e mediazione della Vergine glorificata nella nostra storia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2007, ISBN 978-88-215-5833-7, 219 S., 5 € [Manfred Hauke].

Im September 2008, anlässlich des 150jährigen Jubiläums der Erscheinungen Mariens vor der hl. Bernadette Soubirous, veranstaltete die „Pontificia Academia Mariana Internationalis“ einen Weltkongress in Lourdes über das Thema der Marienerscheinungen. In diesem Zusammenhang wird man die Veröffentlichung der Studie Salvatore Maria Perrellas, Professor für Dogmatik an der Päpstlichen Theologischen Fakultät „Marianum“ im Rom, nur begrüßen können. Perrella bietet eine hilfreiche Einführung in die Bedeutung der Marienerscheinungen. Nach dem Vorwort von Silvano M. Maggiani, dem Rektor des „Marianums“ (7-15), und der Einführung des Autors (17-21) wird der systematische Durchgang in fünf Schritte

ten entfaltet. Das erste Kapitel befasst sich mit „Theophanie und Christphanie in der Bibel“ (23-38). Dabei geht der Verfasser aus von den Erscheinungen des auferstandenen Christus. Von der Auferstehung Christi bestimmt Perrella auch die einzigartige Bedeutung Marias im Unterschied zu allen anderen Heiligen, weil sie bereits in ihrer verklärten Leiblichkeit die Situation voraus nimmt, die den übrigen Erlösten erst nach der glorreichen Wiederkunft Christi zuteil wird. Das zweite Kapitel entfaltet dann auch die leibliche Aufnahme Marias in die himmlische Herrlichkeit als „theologische Grundlage“ ihrer Erscheinungen (39-62). Hilfreich ist dabei der Hinweis auf die himmlische Mittlerschaft der Gottesmutter und ihre geistliche Mutterschaft. Das dritte und umfangreichste Kapitel widmet sich den Erscheinungen selbst: „ihr Wesen, ihre Theologie, ihr Ziel“ (63-139). Das vierte Kapitel stellt Maria als „Vorkämpferin“ (*combattente*) des Christentums vor, die an der Seite Christi das Böse besiegt (140-152). Das fünfte Kapitel be-

schreibt die Verbindung zwischen Marienerscheinungen und Gebet (153-174). Eine Konklusion (175-194) und eine ausgewählte Bibliographie (195-203) runden das Werk ab.

Die Methode des Verfassers ist eher beschreibend: beim Thema der Kriterien für die Echtheit der Erscheinungen werden beispielsweise zwei neuere Autoren und die nicht offiziell publizierte Stellungnahme der Glaubenskongregation aus dem Jahre 1978 referiert (99-115), ohne selbst aus dem gebotenen Material eine systematische Liste von Kriterien zu erstellen. Bei der Kennzeichnung von „Erscheinungen“ steht eine Beschreibung wie die von Rahner und Vorgrimler, welche Erscheinungen als „psychische Erfahrungen“ definieren (67) und damit als subjektives Phänomen, neben einer anderen, die richtigerweise die subjektive Wahrnehmung der „Vision“ von der „Erscheinung“ als „sichtbarer Darstellung“ einer himmlischen Person abhebt (69 f.). Erwähnt, aber nicht kritisch beleuchtet wird die Behauptung Rahners, der trotz seiner subjektivistischen Erklärung der Erscheinungen als

„einbildlicher Vision“¹ die These vertritt, die Marienerscheinungen seien von den Gläubigen mit der göttlichen Tugend des Glaubens anzunehmen (während die klassische Stellungnahme Benedikts XIV. nur von einem menschlichen Glauben spricht) (72). Der systematische Aspekt der Arbeit ist also noch stärker ausbaufähig.

Unter den historischen Hinweisen ist die von der italienischen Journalistin (und Esoterikerin) Paola Giovetti übermittelte Angabe falsch, wonach es über Marienerscheinungen in der alten Kirche nur mündliche und nicht (schriftlich) dokumentierte Überlieferungen gebe (116). Vergessen ist hierbei insbesondere die Überlieferung der Erscheinung des Apostels Johannes und der Gottesmutter vor Gregor dem Wundertäter im dritten Jahrhundert: darüber gibt es einen Bericht des hl. Gregor von Nyssa, der auf eine damals noch erhaltene schriftliche Quelle in der Bischofsstadt des Thaumaturgen verweist (vgl. etwa den Beitrag von Manfred Lochbrunner im Marienlexikon Bd. 3, S. 19 f.). Bei einigen explosiven Themen,

¹ Vgl. dazu meinen Beitrag im Mariologischen Jahrbuch 9, 1 (2005), S. 163-165

wie zu Medjugorje (123 f., Anm. 151) oder zum „dritten Geheimnis“ von Fatima (179-183; 110, Anm. 120, über „den noch nicht veröffentlichten Teil des dritten Geheimnisses“) gibt es diskrete Anspielungen, die näher auszuführen interessant sein könnte. Der Autor bietet jedenfalls eine Fülle von bibliographischen Angaben, die sich auf italienisch- und französischsprachige Fachliteratur konzentriert. Schon aus diesem Grunde verdient die Einführung Perrellas die Aufmerksamkeit auch der deutschsprachigen Mariologen. In der Arbeit findet sich eine Fülle von Anregungen, die für die geschichtliche und systematische Vertiefung des Themas der Marienerscheinungen interessant sind.

SALVATORE M. PERRELLA,
Ecco tua madre (Gv 19,27). La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell'oggi della Chiesa e del mondo. Prefazione di Angelo Amato,
Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo 2007, 663 S.;
ISBN 978-88-215-5880-1; 38 €.
[Manfred Hauke]

Die Marienlehre gehört zweifellos zu den beachtenswerten theologischen Vermächtnissen von Papst Johannes Paul II. In über 1500 Dokumenten geht der

Nachfolger Petri auf die Gottesmutter ein (110). Begrüßenswert ist darum das Werk Perrellas: „Siehe deine Mutter (Joh 19,27). Die Mutter Jesu im Lehramt Johannes Pauls II. sowie in der heutigen Situation der Kirche und der Welt“. In der Einleitung (13-29) bezeichnet Perrella den Heiligen Vater aus Polen als „*Doctor marialis* [marianischer Lehrer] der gegenwärtigen Zeit“ (29). *Angelo Amato*, der ehemalige Sekretär der Glaubenskongregation und mittlerweile Präfekt der Kongregation für Selig- und Heiligensprechungen, verfasste das Vorwort (5-11). Amato übernimmt die Bezeichnung Johannes Pauls II. als neuen *Doctor marialis* (6) und betont die zentrale Bedeutung der Mariologie für die katholische Glaubenslehre (10 f.). Bevor Perrella zum eigentlichen Thema kommt, bietet er einen längeren Überblick zu verschiedenen einleitenden Fragen: das Verhältnis zwischen Lehramt und Theologie (Kap. I: 31-72), die Bedeutung Mariens in der gegenwärtigen Theologie (Kap. II: 73-106) und das mariatische Lehramt Papst Pauls VI. (Kap. III: 107-125).

Die Untersuchung der Marienlehre Johannes Pauls II. beginnt mit einem Kapitel, worin die

Lehre über die Gottesmutter gleichsam als „roter Faden“ für das gesamte Pontifikat erscheint (Kap. IV: 126-179). In diesem Zusammenhang geht Perrella auf das wichtigste mariatische Dokument des Papstes ein, die Enzyklika „*Redemptoris Mater*“ (1987) (134-166). Ein weiteres Kapitel beschreibt Maria als „Ikone des Geheimnisses“ (Kap. V: 180-277). Dargestellt werden darin insbesondere die mariatische Lehre im „Katechismus des Katholischen Kirche“ (185-197), die wichtige Ansprache für den Mariologischen Kongress von Capua (1992) über die beständige Jungfräulichkeit Mariens (insbesondere die *virginitas in partu*) (197-230) und die 70 Mariischen Katechesen (1995-1997), die eine in sich geschlossene und fast vollständige Behandlung der Gestalt Mariens bieten (230-276). Die Verbindung Mariens mit der Frau und das gottgeweihte Leben werden in einem eigenen Kapitel zusammengefügt (Kap. VI: 277-308). Unter dem Titel „übergreifende Gegenwart Mariens im Mysterium“ werden weitere Dokumente erschlossen (Kap. VII: 309-353): die Apostolischen Schreiben „*Tertio millennio adveniente*“ (1994) und „*Novo millennio ineunte*“ (2001), die En-

zyklika „*Evangelium vitae*“ (1995) (323-330) sowie mehrere Stellungnahmen zur ökumenischen Bedeutung der Gottesmutter (330-353), wobei der Heilige Vater den Titel „*Mater unitatis*“ verwendet (351f). Ein kürzeres Kapitel beschreibt Maria als „Mutter der Hoffnung“ (Kap. VIII: 354-375), der auch die Zukunft der Kirche in Europa anempfohlen wird (372-374). Der Blick auf Maria als „Frau des betrachtenden Gebetes“ (*donna della contemplazione*) widmet sich dem Gehalt des Apostolischen Schreibens über den Rosenkranz (*Rosarium Virginis Mariae*, 2002) (380-401) und der Enzyklika über die Eucharistie (*Ecclesia de Eucharistia*, 2003) (405-435) (Kap. IX: 376-435). Die theologische Behandlung der Schönheit trifft sich dann mit dem Thema der Immaculata, der ohne Erbsünde Empfangenen, bei Johannes Paul II. (Kap. X: 436-476). Mit einem Blick auf die Weihe an die Gottesmutter klingen die Untersuchungen aus (Kap. XI: 477-515). Eine Zusammenfassung (517-534), eine umfangreiche Bibliographie (535-621) und ein Register (Bibelstellen, lehramtliche Dokumente, Namen) runden die Studie ab.

Störend wirkt eine Reihe von Wertungen, die nicht in der Lehre des polnischen Papstes begründet liegen. Dazu gehört die stark mit dem theologischen Feminismus sympathisierende Deutung von „*Mulieris dignitatem*“ (277-293), die von einer „Hermeneutik des Bruches“ bezüglich der lehramtlichen Aussagen zur Leitungsverantwortung des Ehemannes bestimmt ist. Schwierigkeiten für die Gotteslehre bereiten die Hinweise Perrellas zum Leiden Gottes (in seinem Gottsein) (140 f.; vgl. 198) und zur Aufgabe des Heiligen Geistes, der beim göttlichen Vater Fürbitte einlege (273): diese Deutung, die freilich nicht näher ausgeführt wird, verwechselt die dritte göttliche Person mit einem Geschöpf. Dergleichen Einzelheiten werden freilich ausgeglichen durch eine fleißige Zusammenstellung vieler Informationen zur Mariologie im allgemeinen und zur Marienlehre des polnischen Papstes im besonderen. Das Werk ist empfehlenswert für alle, die sich intensiver mit der Mariologie Johannes Pauls II. beschäftigen wollen.

MANFRED HAUKE, *Introduzione alla Mariologia* (Collana di Mariologia, 2), Lugano 2008, 447 S.; ISBN 978-88-88446-52-3; € 38,- [Johannes Stöhr]

Die mariologische Literatur ist in den letzten Jahrzehnten fast unübersehbar geworden. Dies gilt insbesondere für die Arbeiten außerhalb des deutschen Sprachbereiches. Allerdings handelt es sich dabei meist nur um Monographien zu Einzelaspekten oder um theologiegeschichtliche Spezialstudien. Viele Beiträge lassen auch eine streng wissenschaftliche Methode vermissen. So zeigte sich nicht zuletzt immer wieder, dass es besonders schwierig ist, die Vielzahl der Detaildarstellungen in eine systematische Ordnung zu bringen.

Um so beachtlicher ist die nun in italienischer Sprache erschienene Arbeit des Professors für Dogmatik und Patrologie von Lugano – zumal die Mariologie an vielen deutschen staatlichen theologischen Fakultäten praktisch ausfällt oder verkümmert ist.

Der wohl allzu bescheidene Titel des vorliegenden Werkes bezieht sich auf nicht weniger als ein gelungenes vollständiges Kompendium der Mariologie.

Bereits im Jahre 2005 erschien in derselben Reihe ein Buch von M. Hauke über Maria als Mittlerin. Der Autor ist durch viele mariologische Studien (z. B. im Marienlexikon) als Fachmann ausgewiesen; zudem leitet er die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, die deutschsprachige Sektion der Accademia Mariana internationalis und ist Mitherausgeber des Mariologischen Jahrbuches *Sedes sapientiae* und des Forum katholische Theologie.

Die Disposition orientiert sich am bewährten Aufbau des dogmatischen Traktates. Am Anfang steht die biblische Theologie und eine kurze Theologie geschichtliche Zusammenfassung. Wie in allen maßgebenden mariologischen Handbüchern umfasst der Kern der Abhandlung die vier mariologischen Hauptdogmen: Gottesmutterschaft, Jungfräulichkeit, Heiligkeit und Unbefleckte Empfängnis, sowie Aufnahme in den Himmel. Zuvor jedoch werden in einem eigenen Kapitel (Nr. 3) mehrere Ausgangspunkte der systematischen Reflexion behandelt: die Frage nach dem mariologischen Grundprinzip, Maria im Geheimnis des Bundes, Maria im Kontext der Anthropologie (bei

Paul VI., in der feministischen Mariologie und in der Enzyklika *Mulieris dignitatem*). Ferner wird in einem längeren Abschnitt ausführlich die Tatsache und Eigenart der Mittlerschaft Mariens verdeutlicht, d. h. ihre Stellung als *socia redemptoris* und ihre einzigartige Bedeutung bei der Aussteilung der Gnaden. Ihre Stellung als Mutter der Kirche und ihre Bedeutung für den ökumenischen und interreligiösen Dialog ist dabei besonders hervorgehoben. Beachtlich ist dabei besonders ein klarer und ausgewogener Bericht über die jüngsten Initiativen zu Gunsten der Verkündigung eines neuen Mariendogmas der „Miterlöserin“ (273-277).

Neu erarbeitet ist ein Abschnitt über die theologische Bedeutung der Marienerscheinungen (303-329). In diesem Zusammenhang wird auch eine offiziell nicht publizierte Note der Glaubenskongregatation vom Jahre 1978 mit einer Erläuterung der (positiven und negativen) Glaubwürdigkeitskriterien zitiert, die in der Literatur bisher kaum bekannt ist (308-310). Anerkennung der Übernatürlichkeit einer Erscheinung bedeutet, dass natürliche oder dämonische Ursachen absolut ausgeschlossen werden können; genau geprüft

werden muss im einzelnen die Person der Seher, der Inhalt der Botschaft, die Auswirkungen und der Zusammenhang mit einem wunderbaren Einwirken Gottes. Allerdings sind die Echtheitskriterien in der Theologie auch schon viel früher detailliert behandelt worden, z. B. bei Johannes vom Kreuz; man könnte die nützlichen Literaturhinweise (S. 308 Anm. 20) in dieser Hinsicht natürlich noch stark erweitern.

In einem Schlusskapitel über die Marienverehrung (331-370) handelt der Autor über Maria in der Liturgie und der Volksfrömmigkeit und erläutert schließlich sehr klar Sinn und Bedeutung der Marienweihe.

In älteren Handbüchern findet man naturgemäß keine Bezüge zu den neuesten kirchlichen Lehraussagen. Der Autor bringt hier die notwendigen Ergänzungen, z. B. die Haltung von Papst Johannes Paul II zu den „Immortalisten“ bei der Erklärung des Assumptio-Dogmas. Auch die Theologie der Ostkirche und protestantische Ansätze sind gebührend berücksichtigt.

Gut gelungen sein dürfte die Wertung der feministischen Ansätze im Lichte von *Mulieris dignitatem* (S. 113-120), oder auch die Zusammenfassung der kompli-

zierten neueren Diskussionen über das „Mariologische Grundprinzip“ (S. 103-108). Neben einigen völlig unzureichenden oder einseitigen Versuchen ist hier nicht nur die Gottesmutterchaft im umfassenden Sinne, sondern auch manche komplexe Formulierung vorgetragen worden. Ergänzt werden könnte noch der Versuch einer „*theologia cordimariana*“, der vom Herz Mariæ als dem Herzen der Kirche ausgeht (F. Juberias, P. M. Lustrisimi, N. Garcia Garcés, K. Wittkemper).

Als besonders nützlich erweist sich für jeden, der sich ernstlich mit der Thematik beschäftigt, die umfangreiche wissenschaftliche Bibliographie (S. 377-413) und, sowie ein sorgfältig erarbeiteter Sach- und Personenindex (423-447) und auch ein Index der Schriftstellen (415-422). Das Verzeichnis internationaler Literatur bringt sogar Einzelartikel des Marienlexikons mit den Autorennamen; es umfasst nur sehr selten weniger Spezifisches (Algermissen) oder Überflüssiges (wie Rahners fragwürdigen Grundkurs des Glaubens). Auch aktuelle Neuauflagen sind angemerkt (sie fehlen nur sehr selten im Gesamtverzeichnis (B. Billet), sind aber in den Fußnoten aufge-

führt). Die zahlreichen Anmerkungen bringen beweiskräftige Belege mit genauen Quellenangaben; sie sind vielleicht drucktechnisch etwas klein geraten. Im Haupttext wäre wohl häufigere Kursivschreibung (z. B. bei Namen) empfehlenswert.

Der Anhang informiert – erstmalig in einem Handbuch – detailliert auch über die Mariologie im Internet (371–372), – inzwischen ein unentbehrliches Hilfsmittel für die wissenschaftliche Arbeit – und zwar über mariologische Studienzentren, Zeitschriften, Bibliographien usw.

Das Buch kann uneingeschränkt empfohlen werden; entspr. Übersetzungen wären wünschenswert.

GERHARD LOHFINK/LUDWIG WEIMER, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg i. Br. 2008, 443 S.; ISBN 978-3-451-29789-2. [J. Stöhr]

In einem ersten Teil des in mehrjähriger Arbeit und mit freundlicher Unterstützung von vielen Außenstehenden (S. 11) entstandenen Buches behandeln die Autoren ausführlich die Erbsünde, dann den Kampf gegen die Erbsünde in Israel, und erst im dritten Teil, auf S. 218, kommt das Buch endlich auf Maria, sein „eigentliches Thema“ (S. 10), zu sprechen: „Maria: das Inbild des erlösten Israel“. Das theologisch-dogmatische Thema der Unbefleckten Empfängnis kommt dann erstaunlicherweise erst auf S. 298 in den Blick.

Am Schluss heißt es zusammenfassend und recht eigenartig formuliert: „Wenn Maria wirklich das Inbild des wahren Israel ist, dann ist auch Israel die Mutter der Kirche und dann ist das Dogma von der unbefleckten Empfängnis auch ein Dogma über Israel. Die Kirche verdankt Israel die wahre Gotteserkenntnis“ (S. 403). „So ist Israel wahrhaft die Mutter der Kirche und die Mutter aller Christen.“ (ebd.).

Den Autoren geht es um die Kontinuität mit Israel. Gewiss, Maria als „Figuration Israels“, „Inbild des alttestamentlichen Gottesvolkes“ recht zu werten, kann man als eine wichtige Teilsicht würdigen – doch Maria ist Urbild der Kirche – wie auch die Autoren ausführlich darlegen – und verkörpert daher vor allem das neue Gottesvolk, das auch im Gegensatz zum „ehebrecherischen“ Volk des alten und vergangenen Bundes gesehen werden muss und ohne Makel die Treue unverbrüchlich hält. Israel ist schliesslich noch nicht die Kirche Christi im eigentlichen Sinne des Wortes. Es ist theologisch auch nicht haltbar, wenn man behauptet, **in** der Kirche gebe es zahllose Unheilszusammenhänge (330) und von daher eine Parallele ziehen will.

Ursünde ist nach diesem Buch nichts anderes als eine Art Verweigerung der Evolution. „Statt von einem verlorenen müssten wir von einem versäumten Paradies sprechen“ (S. 74). „Das Paradies war kein Urzustand, sondern ist das Woraufhin einer langen Entwicklung (384). „Erbschuld besteht also darin, dass die Welt, ... auf Grund der Sünde der Vielen dem Schöpfungswillen Gottes nicht entspricht“ (81).

„Erbsünde ist das Nicht-Ergreifen angebotener Gnade“ (81). Paradieses- und Sintfluterzählung seien geschaffene Kontrastbilder. Die Erbsünde will das Buch mit der Umweltverschmutzung verdeutlichen (379 f., 37), als Unheilssituation. Durch eigenes schuldiges Handeln werde der Unheilszusammenhang verstärkt, es entstehe eine Schuldverflochtenheit, ein Unheilszusammenhang. Wir werden hineingeboren in Altlasten der Sünde. Unverkenbar ist dabei P. Schoonenbergs überholte Ersündentheorie vom „Situiertsein“ durch die Sünden anderer in der Umwelt maßgebend (62), wo einseitig die soziale Verflochtenheit der Sünde gesehen wird – nicht unähnlich dem Pelagianismus, der Sünde mit dem bösen Beispiel gleichsetzte.

Erbsünde wird also nur als Unheilszusammenhang gedeutet. Von daher lässt sich die absurde Formulierung verstehen: „Nachlass der Sünden“ bei der Taufe (im Katechismus), meine nicht so etwas wie „Nachlass der Erbsünde“ (367). Ursünde, Erbsünde und ihre Folgen in der sozialen Umwelt sind demnach im Buch nicht klar unterschieden und so wird ihr eigentliches Wesen verkannt – im Gegensatz zum Kon-

zil von Trient, dass die Erbsünde gerade als Beraubung der Gnade „in uns“ und jedem persönlich zu eigen kennzeichnet („omnibus inest unicuique proprium“; Session V, 3: DS 1513), und ablehnt, dass es nur „imitatione transsum“ sei.

Die These, die Mariendogmen seien ursprünglich Dokumente über die Kirche gewesen (S. 400), ist doch wohl dogmengeschichtlich sehr fragwürdig und zumindest reichlich ungenau! Auch kann man als Theologe nicht von einer „Spaltung“ der wesensnotwendig einen Kirche Christi sprechen (S. 9).

Einige *methodische Unzulänglichkeiten* des Buches sind unübersehbar.

Die *Anmerkungen* (414-436) sind eigenartigerweise erst am Schluss des Buches aufgelistet, und noch dazu nach jedem Kapitel wieder neu beginnend – was die Benutzung des Buches sehr erschwert und im Zeitalter der Computertechnik nicht mehr üblich sein dürfte.

Das Werk bringt wohl ein Bibelstellenverzeichnis (in Auswahl), aber keinen – hier wichtigeren – Namens- oder Sachindex. Das *Literaturverzeichnis* (S.

404-413) umfasst fast ausschließlich deutschsprachige Literatur. Doch werden auch mariologische Werke z. B. von M. J. Scheeben, H. M. Köster, M. Hauke nicht berücksichtigt. In ihrer Bibliografie bringen die Verfasser ca. 220 Arbeiten; nur etwa 40 davon haben unmittelbar mariologische Titel. Nur einer (!) der genannten Aufsätze (aus dem Marienlexikon) behandelt ausdrücklich die Unbefleckte Empfängnis. Doch finden sich alle möglichen Werke aus Exegese und allgemeiner Literatur aufgeführt, z. B. auch von Nietzsche, zum Thema Hominisation, sowie viele eigene Publikationen, die mit dem Thema nichts zu tun haben. Es fehlt jeder Bezug auf Mariologische Bibliografien, Zeitschriften und Reihen – auch in Deutschland gibt es so etwas. Schon im 17. Jahrhundert wie im 20. Jahrhundert entstanden ja vielbändige Werke, die eigens die Unbefleckte Empfängnis behandeln (z. B. in den großen Sammelbänden der internationalen mariologischen Konferenzen). Ein etwas sorgfältigeres Bibliographieren hätte schnell zu mehr als 300 Titeln geführt, die sich direkt auf die Unbefleckte Empfängnis beziehen. Die vorgeblich „neue Sicht der Unbefleckten Empfängnis“ scheint

also eher einem Blindflug mit fehlenden Navigationsinstrumenten zu gleichen. Das schließt nicht aus, dass viele bibel-theologische Darlegungen interessant und gut formuliert sind.

In dem für das Anliegen des Buches besonders wichtigen Kapitel über *Maria, die Tochter Sion* (S. 249-298) wird als Sekundärliteratur nur eine Publikation von J. Ratzinger erwähnt. Unberücksichtigt bleiben z. B.: CAZELLES, H., *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible*, EstMar 21 (1964) 51-71; DEISS, L., *María, Hija de Sion*, Madrid (Cristiandad) 1967; DERS., *Marie, Fille de Sion*, Paris 1959; GORGULHO OP, L. B., *Ruth et la "Fille de Sion"*, *Mère du Messie*, RThom 63 (1963), 501-514; LEMMON, *Maria 'Figlia di Sion', a partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, Marianum 45 (1983) 175-252; MASSARELLI, MICHELE G., *Maria "figlia di Sion" e "Chiesa nascente" nella riflessione di Joseph Ratzinger*, Marianum. - 68 (2006) 169/170, 321-415; MORI, ELIOS GUISEPPE, *Figlia di Sione Serra di Iahmé nella Bibbia e nel Vaticano II*, Bologna 1970; PIKAZA IBARRONDO, XABIER, *Hija de Sión, origen y desarrollo del símbolo*, Ephemerides Mariologicae 44 (1994) 9-44; POTTERIE SJ, IGNACE DE LA, *La*

figlia di Sion. Lo sfondo biblico della mariologia dopo il Concilio Vaticano II, Marianum 49 (1987) 356-376, Marianum 49 (1987) 356-376, Civiltà Cattolica 139 (1988) 535-549; RIESTRA, JOSÉ A., *María, Hija de Sión*, Scripta theologica 32 (2000, 1) S. 181-198; SERRA, ARISTIDE, *Esulta Figlia di Sion! Principali riletture di Zc 2, 14-15 e 9, 9-a c nel giudaismo e nel cristianesimo dei I- II sec. Mar* (1983) 9-54; DERS., "Madre Sion" e "Figlia di Sion": *rilettture mariane, greco-latine, del Salmo 87 (86),5 e Zaccaria 2,14; 9,9 (secoli III-XVII)*, in: Fons lucis 2004, S. 29-87; STEFANI, PIERO, *Maria figlia di Sion e le radici ebraiche di Gesù: Tracce per una ricerca*, Marianum 59 (1997) 17-30; SUAREZ CMF, L., *Salmo de la Hija de Sion en la economía de la salvación*, EphMar 23 (1973) 253-280.

Noch am Schluss (S. 396) ist im Anhang die allgemeine Frage gestellt, in welchen Teil der Dogmatik Maria eigentlich hinein gehöre. Die Mehrheit der Väter des Zweiten vatikanischen Konzils habe gedacht, sie gehöre in die Ekklesiologie. Das wird so begründet: Sie wollten sie innerhalb der dogmatischen Konstitution über die Kirche unterbringen. Tatsächlich aber wollte das pastoral orientierte Konzil die Frage nach dem systematischen

Ort der Mariologie gar nicht entscheiden.

Maria gehöre in alle theologischen Traktate und in keinen. „Sie ist lebendige Person, und Personen kann man nicht zergliedern“ (S. 397). Maria habe in sämtlichen theologischen Traktaten ihren Ort und sie stehe zugleich jenseits von Ihnen allen als reale Person und als kostbares Bild das nicht zerschnitten werden dürfe. Theologische Traktate seien Notbehelfe, sie teilen, was zusammen gehört (S. 398).

Aber: Begrifflich unterscheiden heißt doch nach der Logik keineswegs dasselbe wie trennen, und es gilt: „abstrahentium non est mendacium“.

Die Autoren sind nicht zurückhaltend mit Postulaten für die Arbeit anderer Fachkollegen: „Deshalb brauchen wir nach der Geschichte der letzten Jahrhunderte klare Korrekturen. Die Mariologie muss neu verstanden und gelebt werden“ (S. 321).

Das vorliegende Buch zeugt vom neu erwachten Interesse an Maria – sehr beachtlich, wenn man an die stiefmütterliche Behandlung der Mariologie an nicht wenigen deutschen Fakultäten denkt. Es umfasst vor allem viele flüssig und anschaulich geschrie-

bene allgemeinere Beobachtungen zu allem Möglichen, zur Religions- und Literaturgeschichte, Umweltpolitik, Judenverfolgung, Tora, Evolution, Volksfrömmigkeit usw., und stellt auch in vielem, was die Nähe Marias zu Israel betrifft, einen interessanten Essay dar; es ist aber leider mariologisch-wissenschaftlich gesehen absolut unzureichend.

Bericht vom XXII. Internationalen Mariologischen Kongress in Lourdes vom 4.- 8. September 2008

Die Erscheinungen der seligen Jungfrau Maria in Geschichte, Glaube und Theologie

Peter H. Görg

Anlässlich des 150jährigen Jubiläums der Erscheinungen der Gottesmutter Maria in Lourdes fand der 22. Internationale Mariologische und Marianische Kongress der *Pontificia Academia Mariana Internationalis* (PAMI) vom 4.-8. September passenderweise im südfranzösischen Pyrenäenort Lourdes statt. Als Präsident fungierte im Namen des Heiligen Vaters *S. Em. Paul Kardinal Poupard*. Der Präsident der PAMI, *P. Vincenzo Battaglia O.F.M.* war zugleich Vizepräsident des Kongresses, an dem auch der Bischof von Tarbes und Lourdes, *S. E. Msgr. Jaques Perrier*, sowie der Rektor des Heiligtums, *P. Raymond Zambelli* mitwirkten. Wie es bei den Internationalen Kongressen üblich ist, teilte sich das Tagungsprogramm in die Plenarsitzungen am Vormittag und die Sitzungen der 14 Sprachsektionen am Nachmittag. Hinzu kamen zwei ökumenische Sektionen. Den feierlichen Abschluss stellte eine von Kardinal Poupard in Konzelebration gefeierte hl. Messe am Fest „Mariä Geburt“ dar. Wir wollen im Folgenden eine kurze Übersicht über die Arbeit der deutschen Sprachsektion geben:

Die deutsche Sprachsektion, die überwiegend aus Mitgliedern der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie (DAM), aber auch aus Vertretern des IMAK, bestand, hatte mit 15 Referenten und Beiträgen ein sehr gefülltes Programm.

Der Vorsitzende der DAM, *Prof. Dr. Manfred Hauke*, eröffnete die Vortragsreihe mit seinem Referat über „*Die Marienerscheinungen von Lourdes und das Dogma der Unbefleckten Empfängnis*“. Kern des Beitrags war

dabei die Selbstdarstellung Mariens „Ich bin die Unbefleckte Empfängnis“. Hauke legte dar, dass Bernadette die französischen Predigten zu diesem Thema nicht verstanden hätte und das Kind nach dem Zeugnis Pfarrer Peyramales diesen Ausdruck nicht erfinden konnte. Gerade für den Pfarrer war diese für Bernadette unverständliche Selbstbezeichnung Mariens ein erstes Indiz für die Echtheit der Erscheinungen. Ferner referierte der Luganer Dogmatiker über die Dogmatisierungsgeschichte der Unbefleckten Empfängnis. Mit diesem Dogma brach das Übernatürliche in die geschlossene Welt des Rationalismus ein. Maria ist das Gegenbild zur Sünde. Das Wasser aus der Quelle in Lourdes erinnert an die Bußpredigt Johannes des Täufers. Ziel der Umkehr und Reinigung ist der neue Mensch.

Als zweiter Referent sprach der Mediziner und Biologe *Dr. Dr. Thilo Buchmüller* über „*Wunderheilungen als Zeugnis der Marienerscheinungen in Lourdes. Hinweise aus medizinischer Sicht*“. Er nannte als Ursachen der 67 anerkannten Heilungswunder den Gebrauch von Wasser, das Gebet, die Segnung und den Sakramentenempfang. Es handelt sich durchweg um Heilungen, die nicht medizinisch erklärbare sind. Der wesentliche Unterschied zu einer möglichen Spontanremission liegt im Zeitfaktor. Eine Wunderheilung muss ohne Genesungszeit und allein auf Grund der Fürbitte erfolgen. In der Bewertung handelt es sich letztlich um eine theologische Aussage, da der Mediziner nur die Unerklärlichkeit feststellen kann.

Die Vorträge am zweiten Nachmittag befassten sich mit grundsätzlichen Erwägungen zum Thema Erscheinungen. *Dr. Agnes Willi*, Schwester der „Gemeinschaft der Seligpreisungen“ sprach über „*Kriterien' wahrer und falscher Prophetie in der Perspektive des Alten Testamentes*“. Diese Kriterien liegen im Inhalt der Prophezeiungen, der Person des Propheten und in den wahrnehmbaren Früchten. Am Beispiel des Propheten Jeremia lassen sich diese Kriterien besonders gut veranschaulichen. So führt die Botschaft des wahren Propheten in die Gemeinschaft mit Gott, während die des falschen in die Apostasie führt. Der wahre Prophet erweist sich auch in der Treue zur Glaubenstradition. Er selbst ist ergriffen vom Wort Gottes, zeigt tiefe Demut und führt ein integres Leben. Auch die Leidensbereitschaft des Propheten und seine Fürsprache für das Volk gehören zu den Kriterien der Echtheit. Die Früchte liegen etwa in der Realisierung seiner Botschaft.

Dr. Andreas Fuchs behandelte sodann das Thema „*Unterscheidung der Geister in der mystischen Grenzerfahrung angesichts der Korrelativität natürlicher und übernatürlicher Momente*“. Er berief sich dabei vor allem auf die von *Auguste Poulain* erarbeiteten Kriterien. Der Jesuit war davon überzeugt, dass der Seher und das Umfeld anhand eines systematischen Fragekatalogs zur sicheren Erkenntnis bezüglich der Echtheit einer Vision gelangen können. Besonderes Augenmerk ist auf das richtige Verhalten des Seelenführers zu richten. Von ihm ist ein kluger und sanftmütiger Umgang mit der Person des Sehers zu erwarten. Aus Klugheit sollte er jedoch die Visionen anfangs zurückweisen und persönliche Gemütsrengungen vermeiden.

Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus befasste sich kritisch mit Karl Rahners Veröffentlichung „*Visionen und Prophezeiungen*“. Rahner spricht sich zunächst positiv für die grundsätzliche Möglichkeit einer Vision aus. Ziegenaus sah Rahners Schwäche in der bloß einbildlichen, imaginären Erklärung der Erscheinungen, die objektive Geschehnisse übergehe. Damit würde jede Erscheinung fragwürdig, und es wäre nicht zu unterscheiden zwischen dem, was Gott tut und dem, was der Mensch tut. Zudem wird diese Engführung zahlreichen Erscheinungen mit materiellen Manifestationen (Knock, Guadalupe, usw.) nicht gerecht. Rahner lehnt körperliche Erscheinungen zwar nicht grundsätzlich ab, bringt aber auch kein Beispiel. Ebenso bemüht er sich zu wenig um eine Objektivierung des Geschehens und übergeht etwa die Frage, ob das Geoffenbarte vom Menschen her wissbar war.

Mit Karl Rahner befasste sich sodann auch *Prof. Dr. Imre von Gaál* in seinem Vortrag „*Die Kriterien für die Echtheit von Marienerscheinungen. Eine kritische Diskussion der Beiträge von Karl Rahner und Laurenz Volken am Beispiel von Guadalupe*“. Die eidetische Theorie Rahners, die letztlich von Kant inspiriert ist, kann etwa der Entstehung des wundervollen Bildes auf der Tilma Juan Diegos nicht gerecht werden. In ihrer idealistischen Grundaussage, dass letztlich jede Offenbarung nur eine Explikation dessen ist, was bereits im Menschen ist, stellt sie eine Reduktion der Theologie dar und ersetzt den personalen Gott durch den selbststrefrendierenden Menschen. Dagegen ist für Volken die „Kirchlichkeit“ das alles entscheidende Kriterium für die Echtheit einer Privatoffenbarung. Die Früchte des Heiligen Geistes müssen beim Empfänger der Offenbarung hervortreten.

Dr. German Rovira betonte in seinem Vortrag „*Kriterien der Kirche zur Anerkennung, Ablehnung oder Tolerierung einer angeblichen Erscheinung*“, dass jeder Christ ein Mystiker sein kann, insofern er in Beziehung zu Gott steht. Zu den positiven Früchten, die aus den echten Erscheinungen hervorgehen, zählte er die Medaillen, die Wallfahrten und Volksfrömmigkeitsformen, die auch den Kult der Kirche beeinflussen. Zugleich warnte Rovira vor der Gefahr falscher Propheten und diabolischer Einmischungen.

Über „*Marienliebe und Prädestination im Zusammenhang mit den Marienerscheinungen*“ referierte *Prof. Dr. Johannes Stöhr*. Obgleich nach katholischem Dogma der Gnadenstand des Einzelnen verborgen ist und er sich seines ewigen Heiles nicht gewiss sein kann, gibt es doch Zeichen der Prädestination, die eine Heilszuversicht begründen. Dazu gehören etwa Eifer und Beharrlichkeit im Glaubensleben, sowie die Liebe und Andacht zur Gottesmutter. Die Marienverehrung stellt ein besonders wirksames Mittel dar, das Heil zu erlangen und die Weihe und Hingabe an die Gottesmutter mindert und beseitigt die Hindernisse, die das Heil gefährden. Es bewahrheitet sich das Axiom „*Ein Marienverehrer kann nicht verloren gehen!*“ (*Servus Maria numquam peribit*) im Sinne einer quasi-moralischen Gewissheit bzw. begründeten Heilszuversicht. Natürlich ist ein vermessenes Vertrauen unangebracht und eine angebliche Marienverehrung, die nicht von der Sünde abhält, stellt eine Selbstdäuschung dar.

Die Reihe der Referate über grundsätzliche Erwägungen zu den Marienerscheinungen wurde abgerundet durch den Beitrag von *P. Dr. Herbert King*. Er befasste sich mit „*Maria, die sich den Menschen mitteilt. Überlegungen zu einer Theologie marianischer Frömmigkeit*“ und weitete das Feld über die Erscheinungen im engeren Sinne (wie Lourdes und Fatima) aus auf die Erscheinungen im weiteren Sinne, zu denen er etwa die Gnadenbilder, die Gebetserhörungen und die Erfahrung der Wirklichkeit und Gegenwart Mariens rechnete. Damit verortete King das Wirken der Gottesmutter im Leben jedes Marienverehrers. Als besonderes Beispiel nannte er *Joseph Kentenich*, den Gründer der internationalen Schönstattbewegung, der den praktischen Vorsehungsglauben betonte und das besondere Liebesbündnis mit Maria förderte.

Der zweite Vortragskreis beschäftigte sich mit der Vorstellung ausgewählter Beispiele von Marienerscheinungen. *P. Prof. Dr. Joachim*

Schmiedl stellte zwei mutmaßliche Erscheinungen in seinem Vortrag „*Maria im Kulturmampf. Dietrichswalde und Marpingen*“ vor. Zunächst beschrieb er den Kulturbegriff des 19. Jahrhunderts und die damit verbundene Bedeutung des „Kulturmampfes“. Anhand einer Milieustudie verglich Schmiedl dann Dietrichswalde im Ermland und Marpingen im Saarland und zeigte die gemeinsamen Konfliktfelder auf, zu denen etwa die Grenzgebietssituation beider Orte gehörte.

Mit der letztendlichen Anerkennung der Erscheinungen von Dietrichswalde befasste sich Dr. Dariusz Olewinski in seinem Beitrag „*Die Anerkennung der Marienerscheinungen von Dietrichswalde* (Giertzwald) (1877) anlässlich ihres hundertjährigen Jubiläums. Eine fundamentaltheologische Analyse“. Ausführlich stellte Olewinsky zunächst die Ereignisse im ermländischen Dietrichswalde vor. Eine Besonderheit bestand in der Tatsache, dass Dietrichswalde zu diesem Zeitpunkt deutsch war, die Gottesmutter die zwei Seherkinder aber in ihrer polnischen Muttersprache anredete. Der Referent rief dann noch einmal die kirchlichen Prinzipien und Kriterien zur Privatoffenbarung in Erinnerung (Ausschluss natürlicher Ursachen, Übereinstimmung mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre, Demut des Sehers). Daraufhin dokumentierte er das kirchliche Vorgehen in Dietrichswald und die verschiedenen Stellungnahmen, die von kirchlicher Seite abgegeben wurden. Bereits die ersten Untersuchungen durch den deutschen Bischof führen zu positiven Ergebnissen. Doch die Angst, das polnische Nationalgefühl zu stärken und der preußische Kulturmampf führen dazu, dass man Zurückhaltung übt und erst nach 100 Jahren, jetzt durch einen polnischen Bischof, die Anerkennung erfolgt.

Mit dem anerkannten irischen Marienerscheinungsort Cnoc Muire setzte sich Dr. Peter H. Görg in seinem Referat „*Die theologische Deutung der Marienerscheinung von Cnoc Muire (Irland 1879)*“ auseinander. Diese Erscheinung weist mehrere Besonderheiten auf. So wurde sie von ca. 20 Zeugen gleichzeitig beobachtet. Neben Maria erschien der hl. Joseph, der Evangelist Johannes, ein Altar mit einem Lamm und einem Kreuz, sowie Engel. Es ging keine verbale Botschaft von der Erscheinung aus und der Boden war trotz starken Regens unter der Erscheinungsstelle trocken. Cnoc Muire entwickelte sich seit dieser Zeit zu einem religiösen Zentrum Irlands und ist in Vielem mit Lourdes vergleichbar.

„*Die Deutung der Botschaft von Fatima bei Joaquín María Alonso CMF (193-1981)*“ behandelte Prof. Dr. Michael Stickelbroeck. Alonso teilte seine ausführliche Dokumentation über die Ereignisse in Fatima in vier Felder ein: Geschehnisse – Themen – innerer theologischer Gehalt – Selbsterschließung des Herzens Mariens. Stickelbroeck ging in seinem Beitrag aus der Perspektive einer Psychologie der Mystik besonders auf die Persönlichkeiten der Seherkinder Francisco und Jacinta Marto und die nach Alonso weiterhin unerfüllte Forderung Fatimas nach der Russlandweihe ein.

Dr. Maria Anna Zumholz referierte über „*Die Marienerscheinungen in Heede (1937-1940)*“ und stellte mehrere Spannungsfelder dar, die etwa zwischen den gläubigen Katholiken und dem NS-Regime, aber später auch zwischen den gläubigen Katholiken und dem Bischof entstanden. Dabei betonte Zumholz die Deutungshoheit des Bischofs und den geschuldeten Gehorsam der Gläubigen. Hinzu kamen Spannungen zwischen der Gemeinde und den Familien der „Seherinnen“. Die Erscheinung im emsländischen Heede stellte sich als „Königin des Weltalls“ und als „Königin der Armen Seelen“ vor und vertraute den mutmaßlichen Seherkindern persönliche und öffentliche Geheimnisse an. Es wird sowohl von Heilungen, als auch von Strafwundern im Zusammenhang mit Heede berichtet. Obgleich der zuständige Bischof Bode von Osnabrück im Jahre 2000 Heede zur Gebetsstätte erklärte, bleibt die Tatsache problematisch, dass eine kirchliche Untersuchung mit abschließender Erklärung zur Echtheit der Erscheinungen verwehrt wird.

Die Frage, ob es sich bei den Ereignissen von Heroldsbach in den Jahren 1942 bis 1952 um ein „deutsches Fatima“ handeln könnte, stellte sich schließlich Dr. Ursula Bleyenberg in ihrem Vortrag „*Die visionären Ereignisse in Heroldsbach*“. Dabei stützte sie sich vor allem auf die Dokumentationen von Johann Baptist Waltz. Die drei mutmaßlichen Seherinnen, die zu Beginn der Ereignisse im Kindesalter waren, erzählen, dass sie die Gottesmutter im nahen Birkenwald gesehen hätten. Später kommen zu den (teils fragwürdigen) Visionen der Kinder Berichte über ein Sonnenwunder und über eine von mehr als 100 Personen bezeugte Marienerscheinung am Vorabend der Dogmatisierung der Assumptio Mariae im Jahre 1950 hinzu. Die Ereignisse im Erzbistum Bamberg spitzten sich bis zu Exkommunikationen der Seherinnen und mehrerer „Anhänger“ zu, die 1978 und 1982 bestätigt wurden. Allerdings errich-

tete Erzbischof Karl Braun 1998 eine Gebetsstätte in Heroldsbach, was zu einer gewissen Beruhigung führte.

Ein angekündigter Beitrag von *Prof. Dr. Petar Vrankic* mit dem Thema „*Medjugorje. Der aktuelle Stand einer religiösen Bewegung*“ musste leider wegen einer Erkrankung des Referenten ausfallen.

Anschriften der Herausgeber

Prof. Dr. Manfred Hauke

Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano

Tel. 0041-91-966.42.38, Fax 0041-91-967.36.04

E-mail manfred.hauke@bluewin.ch (privat);

oder:

Facoltà di Teologia

Via Buffi 13, CH-6904 Lugano

Tel. 0041-58-66.64.565, Fax 0041-58-66.64.556

E-mail manfred.hauke@teologialugano.ch (dienstlich)

Dr. German Rovira

Mariologisches Institut

Maasstraße 2, D-47623 Kevelaer

Tel. 0049-2832-799900, Fax 0049-2832-978202

E-mail rovira@imak-kevelaer.de

Prof. Dr. Johannes Stöhr

Am Pantaleonsberg 8, D-50676 Köln

Tel. 0049-221-3109754

E-mail johannesstoehr@gmail.com, jstoehr@gmx.de