

Veröffentlichungen des
Internationalen Mariologischen
Arbeitskreises Kevelaer

Sedes Sapientiae
Mariologisches Jahrbuch
Sitz der Weisheit

Jg. 27 (2023)

Sedes Sapientiae
Mariologisches Jahrbuch, 27 (2023)

Herausgeber
Prof. Dr. Manfred Hauke,
Prof. Dr. Johannes Stöhr

Eine Veröffentlichung des
Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer e.V. (IMAK)

1. Auflage 2023
ISSN: 1862-7013
© FE-Medienverlags GmbH, Kisslegg

Titelbild: Kopie des Gnadenbildes „Maria vom Blut“ in Bergatreute.

Veröffentlichungen des
Internationalen Mariologischen
Arbeitskreises Kevelaer

Sedes Sapientiae
Mariologisches Jahrbuch
Sitz der Weisheit

Jg. 27 (2023)

Herausgegeben von Prof. Dr. Manfred Hauke,
Prof. Dr. Johannes Stöhr

Inhalt

<i>Manfred Hauke – Johannes Stöhr</i> Editorial	9
--	---

DOKUMENTE DES PAPSTES

<i>Papst Franziskus</i> Predigt im Petersdom am 12. Dezember 2022 bei der Messe in spanischer Sprache zum Fest Unserer Lieben Frau von Guadalupe, der Schutzpatronin Amerikas und des ungeborenen Lebens	15
---	----

<i>Papst Franziskus</i> Ansprache in Ulaanbaatar (Mongolei), Kathedrale St. Peter und Paul, 2. September 2023	19
--	----

VOM HL. ANTONIUS VON PADUA BIS ZUM ZWEITEN VATIKANUM. MARIOLOGISCHE ABHANDLUNGEN

<i>Norbert M. Siwinski</i> Sechs marianische Gebete des heiligen Antonius von Padua als Zeugnis der franziskanischen Mariologie des 13. Jahrhunderts	21
---	----

<i>Alexander Hepp</i> Das Blutwunder in Re (Piemont, Vigizzo-Tal) im Jahre 1494. Der Ursprung der oberschwäbischen Wallfahrt „Maria vom Blut“ von Bergatreute	81
--	----

<i>Christa Bisang</i> Die Bruderschaften und die Mariologie. Die Marienbruderschaften als Wiederbelebung des Glaubens: die Beispiele von Savona („Unsere Liebe Frau der Barmherzigkeit“) und Paris („Notre-Dame des Victoires, Zuflucht der Sünder“)	93
---	----

<i>Manfred Hauke</i> Auf den Spuren des hl. Karl Borromäus. Fernsehsendungen über norditalienische Marienheiligtümer	125
---	-----

Evan S. Koop
The Theme of Mary's Cooperation in Redemption according to Scheeben's
Nineteenth-Century Sources 135

Manfred Hauke
Lehrt das Zweite Vatikanum eine „Miterlösung“ durch Maria? 205

ERGÄNZUNGEN IM „MARIENLEXIKON“

Adolfine Therese Treiber
Actio Mariae (Aktionsbündnis marianischer Gruppierungen im deutsch-
sprachigen Raum, 1974-1984) (Marienlexikon) 234

Achim G. Dittrich
Bäumer, Remigius (Marienlexikon) 237

Michael Stichelbroeck
Bernhard von Clairvaux I. Leben und Werk (Marienlexikon) 239

Achim G. Dittrich
Dechbetten (Wallfahrtskirche Mariä Himmelfahrt, Regensburg)
(Marienlexikon) 248

Achim G. Dittrich
Fahrenberg (Oberpfalz), Wallfahrtskirche Mariä Heimsuchung
(Marienlexikon) 252

Achim G. Dittrich
Guggenberger, Vinzenz (Marienlexikon) 259

Achim G. Dittrich
Hohenpeißenberg (Marienlexikon) 261

Achim G. Dittrich
Mariaort, Wallfahrtsort (Oberpfalz) (Marienlexikon) 264

Achim G. Dittrich
Marienmünster, Dießen am Ammersee (Marienlexikon) 268

Achim G. Dittrich
Marienmünster (Stadt in Ostwestfalen) (Marienlexikon) 273

Johannes Stöhr
Mutterschaft, geistliche (Marienlexikon) 275

Lutgart Govaert
Newman, John Henry 289

Achim G. Dittrich
Prüfening, Kloster St. Georg (Virgo Ecclesia) (Marienlexikon) 297

Achim G. Dittrich
Tyciak, Julius (Marienlexikon) 300

NACHRUF

Manfred Hauke
Nachruf auf Prof. Dr. Heinrich Petri (1934-2022) 302

Rudolf Kirchgrabner
Nachruf auf den Franziskanerpater Benno Mikocki OFM (1932-2023) 306

TAGUNGSBERICHTE

Regina Einig
Eine Ikone weiblicher Autorität.
Ein internationaler mariologischer Kongress der Katholischen Universität
Valencia beleuchtet die Bedeutung der Schutzmantelmadonna
(26.-28. April 2023) 312

Ursula Bleyenber
Maria und die Eschatologie.
Bericht über die Tagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie
im Kloster Weltenburg (31. Mai – 3. Juni 2023) 317

Christa Bisang
Die Kirche Mariens und die Kirche Petri: die marianisch-petrinische Kirche.
Bericht über die Tagung der Französischen Gesellschaft für Marianische
Studien in Lisieux (22. – 25. August 2022) 325

BUCHVORSTELLUNGEN

Achim G. Dittrich

Alexander Hepp, Maria vom Blut. Ursprung, Geschichte und Wunder der Wallfahrt im oberschwäbischen Bergatreute 328

Manfred Hauke

Maria Siegerin an Wendepunkten der Geschichte
(Karl-Heinz Fleckenstein, Maria Siegerin. Eine kleine Frau wendet den Lauf der Geschichte) 334

Christa Bisang

Ein wertvolles Kinderbuch über Fatima
(Elisabeth Tollet – Jeanne-Marie Storez, Fatima. Maria vertraut dir das Geheimnis ihres Herzens an) 339

Editorial

Vom hl. Antonius von Padua bis zum Zweiten Vatikanum

Unser diesjähriger Band der „Mariologischen Studien“ beginnt, wie üblich, mit Dokumenten des Papstes: ausgewählt haben wir die Predigt von Papst *Franziskus* im Petersdom am 12. Dezember 2022, dem Fest Unserer Lieben Frau von Guadalupe, der Schutzpatronin Amerikas und des ungeborenen Lebens; des Weiteren die Ansprache in Ulaan Baatar (Mongolei) vom 2. September 2023. Es folgt eine Reihe von theologischen Aufsätzen, deren Themen chronologisch geordnet sind: sie reichen vom hl. *Antonius von Padua* bis zum Zweiten Vatikanum.

Der hl. *Antonius von Padua* gehört zu den unter den Theologen wenig bekannten Kirchenlehrern. P. *Norbert Siwinski* OFM stellt am Beginn unseres Jahrbuchs sechs Gebete des Heiligen vor, die ein aufschlussreiches Zeugnis für die franziskanische Theologie des 13. Jahrhunderts bieten. „Sie sind“ – so schreibt der Verfasser in einer Zusammenfassung – „ein Ausdruck der Frömmigkeit und des Wissens des ersten Theologielehrers im franziskanischen Orden. Diese kurzen Texte, die Krönung der jeweiligen Predigt, wurden vom hl. Antonius entwickelt, um seine Zuhörer sowie andere Prediger einzuladen, ihr ganzes Leben Gott und Maria anzuvertrauen. Die sechs hier analysierten Mariengebete *Rogamus ergo te Domina nostra* sind ein Zeugnis der einzigartigen Beziehung, die Antonius mit der Mutter des Herrn verbunden hat. Unser Heiliger entwickelt in ihnen seine originelle Vorstellung von Maria und ihrer Rolle im Leben Christi und seiner Kirche.“

Zu den eindrucksvollsten Wundern der Kirchengeschichte gehört das Blutvergießen, das am 29. April 1494 ein mutwilliger Stein-

wurf hervorrief, als er ein Marienbild im piemontesischen Vigezzotal traf. Das geschichtliche Ereignis ist sehr gut in den Quellen bezeugt und führte zur Entstehung eines bis heute viel besuchten Wallfahrtsortes: „Maria vom Blut“ (Madonna del Sangue) in Re, Provinz Novara, unweit der Grenze zur Schweiz, in der Nähe von Locarno. Kopien des Gnadenbildes erreichten auch andere Orte und führten sogar zur Entstehung eigenständiger Wallfahrtsorte, so insbesondere im oberschwäbischen Bergatreute. Aus der umfassenden Studie von *Alexander Hepp* über diese Wallfahrt in Oberschwaben drucken wir das Kapitel ab, das dem Ursprungsereignis im italienischen Heiligtum von Re gewidmet ist.

Christa Bisang bietet uns die deutsche Übersetzung ihres italienischen Vortrages auf der Internationalen Tagung die Bruderschaften, die vom 21.-23. September 2023 von der Theologischen Fakultät Lugano in der Universität der italienischen Schweiz organisiert wurde. Das Gesamtthema der Tagung lautete: „Bruderschaften zwischen Herausforderungen und Möglichkeiten“ (*Confraternite: tra sfide e opportunità*). Christa Bisang stellt die Verbindung zwischen den Bruderschaften und Maria heraus: Bei der hierzulande wenig bekannten Marienerscheinung am 18. März 1536 in der italienischen Hafenstadt Savona (westlich von Genua) hob die Gottesmutter selbst die Aufgabe der Bruderschaften hervor. Ein Bild Unserer Lieben Frau von Savona befindet sich in der Pariser Marienkirche „Notre-Dame des Victoires“ („Unsere Liebe Frau vom Sieg“), dem Sitz einer bis heute weltweit verbreiteten Erzbruderschaft. Deren Bedeutung für die Frömmigkeit kommt ebenfalls zum Zuge.

Manfred Hauke hat in Zusammenarbeit mit K-TV vier italienische Wallfahrtsorte in Filmen vorgestellt, die sich an ein breites Publikum wenden. Saronno, Rho, Caravaggio und Treviglio sind Marienheiligtümer, die auf einen kirchlich anerkannten übernatürlichen Ursprung zurückgehen und die auf besondere Weise mit dem Wirken des hl. Karl Borromäus verbunden sind. Wir publizieren vier kurze Hinführungen zu den im Archiv von K-TV und Youtube abrufbaren Filmen mit einigen Literaturhinweisen.

Evan S. Koop ist ein amerikanischer Dogmatiker, der im laufenden Jahr in englischer Sprache seine Doktorarbeit vorgelegt hat über die „bräutliche Mitwirkung“ Mariens an der Erlösung durch das Kreuzesopfer in der Mariologie von *Matthias Joseph Scheeben* und seinen patristischen Quellen. In unserem Jahrbuch veröffentlichen wir (in der englischen Originalsprache) einen Aufsatz, der für die Dissertation erarbeitet wurde, aber nicht in deren gekürzter Druckausgabe erscheint: „Das Thema von Marias Mitwirkung an der Erlösung gemäß den Quellen Scheebens aus dem 19. Jahrhundert“. Diese wertvolle Darlegung erschließt, nach einer theologiegeschichtlichen Einleitung, die Beiträge von *Johannes Heinrich Oswald*, *Johannes Theodor Laurent*, *Gioacchino Ventura*, *Frederick William Faber*, *Pierre Jeanjacquot* und *Ludovico da Castelplanio*. Scheeben hat also wichtige Werke aus dem deutschen, englischen, französischen und italienischen Sprachraum rezipiert, die Koop in ihrem Einfluß auf die Mariologie Scheebens darlegt. Deutlich wird dabei die Abhängigkeit Scheebens von seinen zeitgenössischen Quellen, aber auch sein besonderer Beitrag zur „bräutlichen“ Mitwirkung der Gottesmutter an der Erlösung. Dieser besondere Akzent hat seine Wurzeln in den Kirchenvätern, die Maria als Urbild der Kirche beschreiben. Die bräutlich-mütterliche Mitwirkung Mariens an der Erlösung erscheint auf diese Weise in ihrer innigen Verbindung mit dem Geheimnis Christi und der Kirche.

Der kürzeste Fachbegriff, der die einzigartige Mitwirkung Marias bei der Erlösung beschreibt, ist die Vorstellung Mariens als „Miterlöserin“. Dieses Wort wird im deutschen Sprachraum weitgehend gemieden, weil es als substantielle Ergänzung des Heilswerkes Jesu missverstanden werden könnte, aber sein sachlicher Gehalt findet sich durchaus in den marianischen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. *Manfred Hauke* stellt die Frage, ob die „Miterlösung“ durch Maria von Zweitem Vatikanum gelehrt wird, und kommt dabei zu einem paradoxen Ergebnis: Obwohl der Fachbegriff mit Rücksicht auf die Protestanten vermieden wurde, betonte der offizielle Kommentar gleichwohl, dass er theologisch durchaus

zutreffe; während vor dem Zweiten Vatikanum manche Theologen ein Mitwirken Mariens bei der Erlösung ablehnten, lehrt das Konzil (ebenso wie die ihm nachfolgenden Päpste) mit aller Klarheit eine solche Mitwirkung Mariens am Heilswerk Christi auf Erden. Das Konzil beseitigte damit, ohne dies formell zu beabsichtigen, die wichtigste „Bremse“ der vorkonziliaren Zeit auf dem Weg zu einem fünften marianischen Dogma über die universale Mittlerschaft Mariens in Christus bzw. über ihre geistliche Mutterschaft. Ob jetzt die richtige Zeit ist, ein solches formales Dogma zu propagieren, ist eine andere Frage, aber vom mariologischen Forschungsstand aus steht diese Möglichkeit für die Zukunft durchaus im Raum.

Neue Beiträge aus der Datenbank des Marienlexikons

Das von *Leo Scheffczyk* und *Remigius Bäumer* herausgegebene „Marienlexikon“ erschien mit seinen sechs Bänden von 1988 bis 1994. Es ist ein internationales Standardwerk, dessen Umfang von keinem vergleichbaren Lexikon übertroffen wird. Dem „Institutum Marianum“ von Regensburg und dessen Mitarbeiter Dr. *Achim G. Dittrich* ist es zu danken, dass mittlerweile alle sechs Bände gratis im Internet konsultiert werden können (schon seit dem Frühjahr 2021): <https://marienlexikon.de>. Seit dem Herbst 2021 schreitet die Arbeit am „Marienlexikon“ noch weiter voran: Eine eigene Datenbank enthält sämtliche Artikel, die neu bearbeitet oder sogar völlig neu verfasst wurden. Begonnen hat also eine fortschreitende Aktualisierung. Neben der digitalen Version ist es hilfreich, die neuen Texte auch in einer Druckausgabe zur Verfügung zu haben. Die seit 2021 neu verfassten oder deutlich überarbeiteten Beiträge möchten wir im „Mariologischen Jahrbuch“ ab gemäß der alphabetischen Reihenfolge der Stichwörter abdrucken. Nicht berücksichtigt werden Artikel, die nur Ergänzungen der Fachliteratur enthalten.

Neu sind drei Lexikonartikel zu Personen: *Remigius Bäumer* (Mitherausgeber des Marienlexikons), *Vinzenz Guggenberg* (Weih-

bischof von Regensburg) und *Julius Tyciak* (alle drei Artikel von *Achim G. Dittrich*). *Michael Stickelbroeck* legt den Artikel über den hl. *Bernhard von Clairvaux* in leichter Überarbeitung neu vor und *Lutgart Govaert* eine neue Version ihrer Ausführungen zu *John Henry Newman*, der inzwischen zur Ehre der Altäre erhoben wurde. *Johannes Stöhr* veröffentlicht eine ausführliche Fassung seines grundlegenden Artikels über die geistliche Mutterschaft Mariens. *Adolfine Therese Treiber* beschreibt das Wirken der *Actio Mariae*, zu dem das überaus verdienstvolle Gebet- und Gesangbuch „Marienlob“ gehört. *Achim G. Dittrich* widmet sich wichtigen Orten der marianischen Frömmigkeit und der Wallfahrt: Dechbetten (Oberpfalz), Fahrenberg (Oberpfalz), Hohenpeißenberg (Oberbayern), Mariaort (Oberpfalz), Marienmünster (Dießen am Ammersee; in Ostwestfalen), Prüfening (in der Nähe von Regensburg). Die formale Darstellung des Inhaltes der Artikel wird den Gepflogenheiten unseres Jahrbuchs angepasst (Einführung von Fußnoten und vollständige Wiedergabe von Abkürzungen).

Nachrufe, Tagungsberichte und Buchvorstellungen

Aus unserer Arbeitsgemeinschaft verstarben in den Jahren 2022 und 2023 zwei verdiente Mitglieder: Prof. Dr. *Heinrich Petri*, der von 1978 bis 1989 Vorsitzender der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie“ war, sowie der Franziskanerpater *Benno Mikocki*, dem langjährigen Leiter des „Rosenkranz-Sühnekreuzzugs“ („Gebetsgemeinschaft für Kirche und Welt“) (seit 1982). Den Nachruf auf Heinrich Petri verfasste *Manfred Hauke*, während unser Wiener Mitglied *Rudolf Kirchgrabner* das Wirken von P. Benno beschreibt.

Des Weiteren bietet unser Jahrbuch drei Tagungsberichte. *Regina Einig* informiert über den internationalen mariologischen Kongress im spanischen Valencia über die Bedeutung der Schutzmantelmadonna („Eine Ikone weiblicher Autorität“). *Ursula Bleyenbergh* schildert den Verlauf der diesjährigen Tagung unserer Ar-

beitsgemeinschaft im bayrischen Kloster Weltenburg über „Maria und die Eschatologie“. Die Publikation des Tagungsbandes ist in Vorbereitung. *Christa Bisang* bietet einen Tagungsbericht über die Tagung der Französischen Gesellschaft für Mariologische Studien in Lisieux (2022), deren Akten bereits erschienen sind: „Die Kirche Mariens und die Kirche Petri: die marianisch-petrinische Kirche“.

Die Tagungsberichte gehen auf diese Weise fließend über zu den Buchvorstellungen: *Achim G. Dittrich* stellt die eindrucksvolle erweiterte Neuausgabe des Werkes über die Wallfahrt im oberschwäbischen Bergatreute dar („Maria vom Blut“, verfasst von *Alexander Hepp*); *Manfred Hauke*, als Ergänzung zum Tagungsthema des vergangenen Jahres (Disentis 2022), präsentiert das Buch von *Karl-Heinz Fleckenstein* über „Maria Siegerin an Wendepunkten der Geschichte“; *Christa Bisang* beschreibt ein wertvolles Kinderbuch über Fatima, das schon im Jubiläumsjahr 2017 mit einem Vorwort von Kardinal *Robert Sarah* erschien und aus dem Französischen übersetzt wurde.

Köln und Lugano, 7. Oktober 2023 (Gedenktag Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz)

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano, Schweiz, manfredhauke@bluewin.ch

Prof. Dr. Johannes Stöhr, Friedrichstr. 3, 50676 Köln, JStoehr@gmx.de

**Predigt im Petersdom am 12. Dezember 2022 bei
der Messe in spanischer Sprache zum Fest Unserer
Lieben Frau von Guadalupe, der Schutzpatronin
Amerikas und des ungeborenen Lebens**

Die Jungfrau von Guadalupe erschien dem heiligen Juan Diego 1531 auf dem Hügel von Tepeyac in Mexiko-Stadt in einer Zeit des Konflikts zwischen den Spaniern und den indigenen Völkern. Sie erschien in der Gestalt einer schwangeren Eingeborenen, trug Kleidung im Stil der indigenen Gemeinschaft und sprach in der einheimischen Sprache Nahuatl. So kam Unsere Liebe Frau von Guadalupe in die gesegneten Länder Amerikas und stellte sich als „Mutter des wahren Gottes, für den wir leben“ vor; und sie kam, um zu trösten, um sich der Bedürfnisse der Kleinen anzunehmen, ohne jemanden auszuschließen, um sie wie eine fürsorgliche Mutter mit ihrer Gegenwart, ihrer Liebe und ihrem Trost zu umarmen.

Unser Gott lenkt die Geschichte der Menschheit in jedem Augenblick, nichts entzieht sich seiner Macht, die Zärtlichkeit und fürsorgliche Liebe ist. Sie wird gegenwärtig durch eine Geste, ein Ereignis, eine Person. Er blickt unaufhörlich auf unsere bedürftige, verwundete, verängstigte Welt, um ihr voll Mitleid und Barmherzigkeit zu helfen. Seine Art und Weise, einzugreifen und sich zu offenbaren, überrascht uns immer und erfüllt uns mit Freude. Sie lässt uns staunen und tut dies in einem ganz eigenen Stil. Die Lesung aus dem Galaterbrief gibt uns einen präzisen Hinweis, der uns

¹ PABST FRANZISKUS, *Heilige Messe zum Fest Unserer Lieben Frau von Guadalupe* (12. Dezember 2022). <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/events/event.dir.html/content/vaticanevents/de/2022/12/12/messa-guadalupe.html>.

hilft, dankbar seinen Plan unserer Erlösung und unserer Annahme als Kinder zu betrachten: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau“ (Gal 4,4).

Und so ist das Kommen des Sohnes in menschlichem Fleisch der höchste Ausdruck seines göttlichen Weges der Erlösung. Gott, der die Welt so sehr geliebt hat, hat uns seinen Sohn gesandt, „geboren von einer Frau“, damit „jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern ewiges Leben hat“ (Joh 3,16). So wird er in Jesus, geboren von Maria, für immer und unwiderruflich „Gott-mit-uns“ und geht als Bruder und Weggefährte an unserer Seite. Er ist gekommen, um zu bleiben. Nichts von dem, was uns ausmacht, ist ihm fremd, weil er wie „einer von uns“ ist, nahe, ein Freund, in allem uns gleich außer der Sünde.

Und etwas Ähnliches dieser Art geschah vor fast 500 Jahren in jenem komplizierten und schwierigen Augenblick für die Bewohner der Neuen Welt. Der Herr wollte die Verwirrung, welche die Begegnung zwischen zwei verschiedenen Welten verursacht hatte, in Wiederherstellung von Sinn, in Wiederherstellung von Würde, in Öffnung für das Evangelium verwandeln, sie in Begegnung verwandeln. Und er tat dies, indem er Maria sandte, seine Mutter, in der Logik, an die uns heute das Evangelium erinnert: Nach der Verkündigung durch den Engel „machte sich Maria auf den Weg und eilte in eine Stadt im Bergland von Judäa“ (Lk 1,39). Die Muttergottes, die es eilig hat. So erreichte die Jungfrau von Guadalupe die gesegneten Landstriche Amerikas, wobei sie sich als „Mutter des einzig wahren Gottes, durch den das Leben ist“ (vgl. *Nican Mopohua*) bezeichnete. Und sie kam, um die Geringsten zu trösten und ihre Not zu lindern, ohne jemanden auszuschließen, um sie als fürsorgliche Mutter in ihre Gegenwart, ihre Liebe und ihren Trost einzuhüllen. Sie ist unsere „mestizische“ Mutter.

In diesem Jahr feiern wir das Fest von Guadalupe in einer für die Menschheit schwierigen Zeit. Es ist eine bittere Zeit, voller Kriegslärm, wachsender Ungerechtigkeit, Hungersnot, Armut, Leid. Es herrscht Hunger. Und obwohl dieser Horizont düster und beunru-

higend erscheint, mit Vorzeichen noch größerer Zerstörung und Trostlosigkeit, ist es doch so, dass der Glaube, die göttliche Liebe und Güte, uns dennoch lehren und sagen, dass auch diese Zeit eine gnadenvolle Zeit des Heils ist, in der der Herr durch die Jungfrau Maria als Mestizin uns weiterhin seinen Sohn schenkt; in der er uns aufruft, Brüder und Schwestern zu sein; Egoismus, Gleichgültigkeit und Polarisierung beiseite zu lassen; in der er uns einlädt, uns „eilig“ einer des anderen anzunehmen, auf die vergessenen und von unseren konsumistischen, apathischen Gesellschaften ausgegrenzten Brüder und Schwestern zuzugehen, unsere Brüder und Schwestern, die zurückgelassen werden. Und sie tut dies „eilig“: Die Mutter ist es, die Sorge trägt, die es eilig hat, die fürsorgliche Mutter.

Heute wie damals möchte die heilige Muttergottes von Guadalupe uns begegnen, wie sie einst Juan Diego auf dem Tepeyac-Hügel begegnet ist. Sie möchte bei uns bleiben. Sie bittet uns, es ihr zu erlauben, unsere Mutter zu sein, unser Leben für ihren Sohn Jesus zu öffnen und seine Botschaft anzunehmen, damit wir lernen, so zu lieben, wie er liebt. Sie ist gekommen, um das Volk Amerikas auf diesem so harten Weg der Armut, der Ausbeutung, der sozio-ökonomischen und kulturellen Kolonialismen zu begleiten. Sie ist inmitten der „Karawanen“, die auf der Suche nach Freiheit und Wohlergehen Richtung Norden wandern. Sie ist inmitten des amerikanischen Volkes, das von einem grausamen, ausbeuterischen Heidentum in seiner Identität bedroht wird, verletzt von der aktiven Verkündigung eines praktischen und pragmatischen Atheismus. Und sie ist da. „Ich bin deine Mutter“, sagt sie uns. Die Mutter der Liebe, durch die wir leben.

Heute, am 12. Dezember, beginnt auf dem amerikanischen Kontinent die interkontinentale Guadalupe-Novene und damit ein Weg, der auf die Feier des 500. Jahrestages des Ereignisses von Guadalupe im Jahr 2031 vorbereitet. Ich fordere alle Glieder der pilgernden Kirche in Amerika auf, Hirten und Gläubige, an diesem Weg zum Fest hin teilzunehmen. Aber tut es bitte im wahren Geist von Guadalupe. [...] Bitte, lassen wir nicht zu, dass die Botschaft durch

weltliche und ideologische Muster „filtriert“ wird. Die Botschaft ist einfach, sie ist zärtlich: „Bin ich, deine Mutter, denn nicht hier?“ Und die Mutter darf man nicht ideologisieren.

Möge Jesus Christus, der von allen Nationen Ersehnte, auf die Fürsprache der Muttergottes von Guadalupe uns Tage der Freude und Zuversicht gewähren, damit der Friede des Herrn in unseren Herzen und in den Herzen aller Männer und Frauen guten Willens wohnen möge.

Papst Franziskus¹

**Ansprache in Ulaanbaatar (Mongolei),
Kathedrale St. Peter und Paul,
2. September 2023**

Liebe Freunde, auf diesem Weg als Jünger und Missionare habt ihr einen sicheren Halt: unsere himmlische Mutter, die – wie ich erfreut entdeckt habe! – euch ein greifbares Zeichen ihrer diskreten und fürsorglichen Gegenwart geben wollte, indem sie es geschehen ließ, dass man ein Bildnis von ihr in einer Mülldeponie fand. An einem Ort voller Müll tauchte diese schöne Statue der Unbefleckten Gottesmutter auf: Sie, ohne Makel, gefeit gegen die Sünde, wollte uns so *nahkommen*, dass sie mit dem Müll der Gesellschaft verwechselt wurde, so dass schließlich aus dem Schmutz des Mülls die Reinheit der heiligen Gottesmutter hervortrat, die Mutter des Himmels.

Ich habe von der interessanten mongolischen Tradition der *suun dalai jiii* erfahren, der Mutter mit einem Herzen so groß wie ein Ozean aus Milch. Wenn in der Erzählung der Geheimen Geschichte der Mongolen ein durch die obere Öffnung des Ger herabkommendes Licht die mythische Königin Alungoo befruchtet, dann könnt ihr in der Mutterschaft der Jungfrau Maria das Wirken des göttlichen Lichts betrachten, das jeden Tag die Schritte eurer Kirche von oben begleitet.

... Schöpft also neuen Mut, wenn ihr den Blick zu Maria erhebt,

¹ *Ansprache bei der Begegnung mit den Bischöfen, Priestern, Missionaren, gottgeweihten Männern und Frauen sowie den pastoralen Mitarbeitern, Ulaanbaatar, Kathedrale St. Peter und Paul, 2. September 2023, <https://www.vatican-news.va/de/papst/news/2023-09/wortlaut-papst-kirchenvertreter-mongolei-peter-paul-kathedrale.html>; <https://kath.net/news/82416>*

und seht, dass die Kleinheit kein Problem, sondern eine Möglichkeit ist. Ja, Gott liebt das Kleine und er liebt es, durch das Kleine große Dinge zu vollbringen, wie Maria bezeugt (vgl. Lk 1,48-49). Brüder und Schwestern, habt keine Angst vor kleinen Zahlen, vor sich nicht einstellenden Erfolgen, vor der sich nicht zeigenden Relevanz. Dies ist nicht der Weg Gottes. Schauen wir auf Maria, die in ihrer Kleinheit größer ist als der Himmel, weil sie in sich denjenigen beherbergt hat, den der Himmel und die Himmel der Himmel nicht fassen können (vgl. 1 Kön 8,27). Brüder und Schwestern, vertrauen wir uns ihr an und bitten wir sie um einen erneuerten Eifer, um eine glühende Liebe, die nicht müde wird, das Evangelium freudig zu bezeugen. Und geht weiter mit Mut, werdet nicht müde weiterzugehen!

Vom hl. Antonius von Padua bis zum Zweiten Vatikanum. Mariologische Abhandlungen

Norbert M. Siwinski

Sechs marianische Gebete des heiligen Antonius von Padua als Zeugnis der franziskanischen Mariologie des 13. Jahrhunderts¹

Der heilige Antonius von Padua ist zweifellos einer der bekanntesten Heiligen der katholischen Kirche. Seine Leistungen als erster nennenswerter Lehrer im Franziskanerorden werden von seiner Popularität als Wundertäter und Förderer überschattet. Antonius war nicht nur einer der großen Theologen seiner Zeit, sondern auch ein Apostel, ein Meister des geistlichen Lebens, ein Arzt und ein Zeuge der Entwicklung der augustinischen und franziskanischen theologischen Tradition.

„Der heilige Antonius war Theologe, Meister, Schularzt, aber im Geiste der Scholastik des frühen 13. Jahrhunderts.“² Das ausgezeichnete Zeugnis seiner lobenswerten Schriften wurde in *Sermones dominicales et festivi*³ gesammelt. Es ist ein separates literarisches

¹ Diese Studie wurde zuerst 2016 in der Warschauer Zeitschrift „Collectanea Theologica“ veröffentlicht – vgl. N.M. Siwiński, *Rogamus te, Domina nostra*, „Collectanea Theologica“ 86/3 (2016) 91-145. Die nun vorgelegte Version wurde durch weitere Forschungsergebnisse ergänzt.

² Vgl. C. Niezgodą, Św. Antoni Padewski, Warszawa 1984, 126.

³ S. Antonii Patavini, O. Min., Doctoris Evangelici, *Sermones dominicales et*

Genre, charakteristisch für die frühe Periode der Scholastik zeitgenössisch zu Antonius. Seine Predigten sind gelehrt, sie könnten als homiletische Abhandlungen klassifiziert werden,⁴ die vom Heiligen nicht nur um der Erbauung der Seelen willen (*aedificatio*) niedergeschrieben wurden, sondern auch, um zukünftige Prediger der franziskanischen Gemeinschaft (*consolatio*)⁵ zu unterweisen.

Die Schriften des heiligen Antonius beziehen sich auf seine Ernennung zum ersten theologischen Lehrer im Orden der Minderbrüder, die vom heiligen Franziskus selbst vorgenommen wurde.⁶ Die Predigten des *doctor evangelicus* – voller biblischer Bezüge und Lebensweisheiten – wurden nach der Regel geschrieben: *vivere santamente, per predicare pienamente* („Lebe heilig, um vollkommen zu predigen“).⁷ Diese Regel ermöglichte es dem heiligen Franziskus, eine Weisheit und Heiligkeit in den Predigten⁸ des Antonius und in Antonius selbst – ein Meister und Lehrer des Gebets⁹ – zu

festivi ad fidem codicum recogniti, vol. I-III, Patavii 1979.

⁴ Vgl. F. Costa, *Sulla natura e la cronologia dei Sermoni di Sant'Antonio di Padova*, in: *Il Santo* 39 (1999), 36-37.

⁵ Vgl. V. Strappazzon, *Introduction*, in: Saint Antoine de Padoue. Docteur évangélique, *Sermons des dimanches et des fêtes*, ed. V. Strappazzon, vol. 1, Padova 2005, XXXII: „Ils présentent donc une double caractéristique, pédagogique et pastorale: pédagogique dans la mesure où ils se réfèrent à l'enseignement dispensé par l'auteur aux Frères mineurs; pastorale en raison de la prédication tenue devant le peuple, et de l'enseignement destiné à l'administration des sacrements et à l'exercice de la prédication au peuple.“

⁶ Vgl. *Epistola ad Antonium*, in: *Pisma św. Franciszka z Asyżu. Teksty łacińskie i starożytności w polskim przekładzie*, Kraków 2009, 414, mit Kommentaren: *Ebd.*, 412-413; *Źródła Franciszkańskie*, Kraków 2005, 224; *Święci Franciszek i Klara, Pisma*, Kraków-Warszawa 2002, 59.

⁷ Vgl. A. Pompei, *La predicazione di Sant'Antonio e i suoi contenuti*, in: *Antonio di Padova. Uomo evangelico. Contributi biografici e dottrinali*, hrsg. v. L. Bertazzo, Padua 1995, 113.

⁸ Vgl. A. Blasucci, *S. Antonio di Padova maestro di preghiera*, in: „Il Santo“ 2 (1962), 120.

⁹ Vgl. L. Poloniato, *Le preghiere dei Sermones di S. Antonio di Padova: contenu-*

entdecken. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die *Sermones* viele Gebete enthalten, die den Inhalt der Predigten widerspiegeln, die sie begleiten. In diesen Gebeten wendet sich der heilige Antonius an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist sowie an Maria¹⁰ und verwendet dabei verschiedene literarische und rhetorische Genres wie Lob, Bittgebet, Danksagung und Sühne.¹¹

„Von allen Predigten des heiligen Antonius sind die über die heilige Maria die theologisch hochstehendsten.“¹² Die marianische Schrift des *doctor evangelicus* enthält nicht nur seine gesamte Mariologie,¹³ sondern auch ein Zeugnis seiner tiefen Verbindung mit der heiligen Mutter, was durch die Gebete, die er einschließt¹⁴, bezeugt wird. Ihre Analyse ist eine nützliche Einführung in eine eingehende Reflexion über die Mariologie des heiligen Antonius.

Der mariologische Gedanke des heiligen Antonius „ist charakteristisch traditionell, aber gleichzeitig nicht ohne frische, originelle und geniale Ideen“.¹⁵ In dieser Abhandlung wird der Autor sechs

ti teologici e spirituali, Padua 1989, 15; D. M. Sparacio, *S. Antonio di Padova. Taumaturgo francescano, nella vita, nel pensiero, nella gloria*, Bd. 2, Padua 1923, 493-504; G. Heerinx, *La mistica di s. Antonio di Padova*, in: *Studi Francescani* 20 (1933), 39-60.

¹⁰ Vgl. L. Poloniato, *ibd.*, 17-23 (*Interlocutori delle preghiere antoniane*).

¹¹ *Ebd.*, 23-25 (*Classificazione delle preghiere*).

¹² Vgl. SAP, 154f.

¹³ Vgl. G. M. Roschini, *La mariologia di s. Antonio di Padova*, in: „Marianum“ 8 (1946), 20: „In tutti questi sermoni il S. Dottore ci fornisce elementi preziosi per costruire una Mariologia sostanzialmente completa“; *ibd.*, 66: „La Mariologia di S. Antonio ci si presenta con queste caratteristiche: sostanzialmente completa, ricca di sapore biblico, di immagini e di unzione.“

¹⁴ Vgl. D. M. Montagna, *Tracce di pietà mariana medievale nei „Sermones“ di Sant'Antonio*, in: „Il Santo“ 22 (1982), 526; F. M. Bauducco, *Mariologia chermatica di S. Antonio di Padova*, in: „La civiltà cattolica“ 4 (1952), 548.

¹⁵ Vgl. *Dizionario di Mariologia*, Roma 1961, 41, zitiert nach: D. M. Montagna, *ibd.*, 521. Diese Aussage über Antonius' Mariologie wurde von Pater Roschini geäußert, dem Autor einer der ersten systematischen Studien zu diesem Thema. – vgl. G. M. Roschini, *ibd.*, 16-67. Der Autor einer anderen Studie, Pater Lo-

ausgewählte marianische Gebete genauer betrachten und zunächst ihre Platzierung in den Predigten vorstellen. Er wird dann eine linguistische und strukturelle Analyse ihrer Texte durchführen, um Antonius' mariologisches Denken herauszufiltern, wie es in diesen Predigten erscheint.

1. Gebete im Rahmen der Marienpredigten des heiligen Antonius

Die fraglichen Gebete sind nicht die einzigen Orte in der Schrift des heiligen Antonius, in denen er sich an die heilige Maria wendet. In der Sammlung der *Sermones* sind marianische und mariologische Themen in vielen Passagen miteinander verwoben.¹⁶ Viele dieser Gebete sind ein wichtiger Bestandteil von Antonius' homiletischem Denken.

Die Kriterien für die in dieser Studie analysierten Texte sind ihre sprachlichen und theologischen Inhalte. Die Besonderheit aller sechs ist die anfängliche Anrufung: *Rogamus te, Domina nostra*.¹⁷

renzo di Fonzo, nennt Antonius' Mariologie seiner Zeit: *Mariologia del tempo*: L. di Fonzo, *La mariologia di S. Antonio*, in: *S. Antonio. Dottore della Chiesa. Atti delle settimane antoniane tenute a Roma e a Padova nel 1946*, Città del Vaticano 1947, 89.

¹⁶ Vgl. J.V. Gonçalves, *Glória de Maria à luz dos Sermões de Santo António*, in: „Itinerarium“, 171 (2001), 430: „Além disso, em 32 dos 53 Sermões Dominicais há múltiplas referências a Virgem Maria.“ Unter den vielen Sammlungen der *Sermones*-Texte sind die von den Gelehrten der Antonius-Mariologie zusammengestellten Sammlungen besonders lohnenswert. – Vgl. R. Laurentin, *La Vierge Marie chez Saint Antoine de Padoue*, in: „Il Santo“ 22 (1982), 518-519; D. M. Montagna, *Repetitorio filologico*, in: *Tracce di pietà mariana medievale nei „Sermones“ di Sant'Antonio*, *ibd.*, 529-533; J. V. Gonçalves, *ibd.*, 466-475.

¹⁷ Das erste Gebet aus der *Predigt über die Verkündigung der seligen Jungfrau Maria* bildet in dieser Hinsicht eine Ausnahme: Anstelle von *rogamus* verwendet Antonius hier *supplicamus*, vgl. unten.

Auf diese Weise wurden diese sechs Gebete aus der vollständigen Sammlung von Antonius' Gebeten ausgewählt. Sie bilden eine Sammlung marianischer Reden – ein Zeugnis tiefen Vertrauens und Glaubens an das Fürbittgebet der jungfräulichen Mutter.

Quellen

Die Gebete sind Teil der marianischen Schrift des heiligen Antonius von Padua. Der Begriff „Marienpredigten“ (*Sermones mariani*) wird in Studien über Textquellen über den heiligen Antonius verwendet.¹⁸ Er wurde auch als Titel des zweiten Bandes der oben erwähnten kritischen Ausgabe von Antonius' Schriften übernommen: *Sermones dominicales et mariani*. Dieser Band enthält den größten Teil¹⁹ der marianischen Schriften des *doctor evangelicus*: *Vier Predigten für die Feste der Heiligen Jungfrau Maria*,²⁰ auch *Antonius'*

Die Sammlung von *Rogamus te*-Gebeten findet sich in der folgenden Studie über Antonius' Mariologie: D. M. Montagna, *Le preghiere alla 'Domina nostra' nei sermoni mariani*, in: *Tracce di pietà mariana medievale nei „Sermones“ di Sant'Antonio*, *ebd.*, 533-535; J. V. Gonçalves, *ebd.*, 441-443.

¹⁸ Die Autoren von drei paradigmatischen Monografien zur Mariologie des Antonius (René Laurentin nennt sie grundlegende Studien zur Mariologie des Antonius) – vgl. R. Laurentin, *ebd.*, 491 verwenden den Begriff: Marienpredigten (lat. *sermones mariani*, it. *sermoni mariani*) – vgl. B. Costa, *La mariologia di S. Antonio di Padova*, Padua 1950, 24; L. di Fonzo, *ebd.*, 91; G. M. Roschini, *ebd.*, 20.

Die folgenden Begriffe werden auch in der Literatur des Themas mit Bezug auf dieses Thema verwendet: Marianische Schriften (*scritti mariani*) – vgl. G. M. Roschini, *ebd.*, 20; Marianisches Denken (*il pensiero mariano*) – vgl. L. Guidaldi, *Il pensiero mariano di S. Antonio di Padova*, Padua 1938, 6; *Antonio di Padova*, in: *Testi mariani del secondo millennio*, hrsg. v. L. Gambero, 146; Mariale – vgl. J. V. Gonçalves, *ebd.*, 430; D. M. Montagna, *ebd.*, 522.531; G. C. Moralejo, *Santa Maria en los Sermones de S. Antonio de Padua*, in: „Verdad y vida“ 53 (1995), 331.

¹⁹ Vgl. D. M. Montagna, *ebd.*, 522.

²⁰ *Quattuor Sermones in Festivitatibus Beatæ Virginis Mariæ*, in: II, 101-150. Die Sammlung umfasst die folgenden Predigten: Über die Geburt der Jungfrau Maria (*In Nativitate BMV*), weiter bezeichnet als: In Nat., Über die Verkündigung der Jungfrau Maria (*In Annuntiatione BMV*), weiter bezeichnet als: In Ann., Über die Reinigung der Heiligen Jungfrau (*In Purificatione BMV*), weiter

*kleines Mariale*²¹ genannt. Die restlichen drei Predigten zu marianischen Themen sind im ersten²² und im dritten²³ Band der *Sermones* enthalten.

Die hier analysierten Gebetstexte, die integraler Bestandteil der Predigt sind, treten als abschließende Passage der gesamten Predigt auf. Diese Art von Struktur entspricht der Verwendung der Doxologie, die – als letzter Teil – ein Abschluss nicht nur eines bestimmten Gebets, sondern auch des gesamten *Sermo* ist.

Die Reihenfolge der Gebete, die in dieser Studie vorgestellt werden, ist kein Zufall – sie folgt ihrer Anordnung in der kritischen Ausgabe von Antonius' Schriften. Das erste Gebet: *Rogamus ergo, Domina nostra* taucht im Finale einer Fastenpredigt auf: *Eine Predigt über die Seligkeit der seligen Maria (In Laudem Beatae Mariae Virginis)*.²⁴ Es ist eine eigenständige Marienpredigt, die in der Sammlung *In Quadragesima* enthalten ist, wo sie direkt auf die Predigt zum dritten Fastensonntag (*Dominica III in Quadragesima*) folgt. Nach der exegetischen Tradition der Predigttexte wird dieser Text als eine der marianischen Schriften des *doctor evangelicus* eingestuft.

bezeichnet als: In Pur und *Über die Aufnahme Mariä, Himmelfahrt (In Assumptione BMV)*, weiter bezeichnet als: In Ass.

Weitere Zitate dieses Textes verwenden die folgende Konvention: Römische Ziffern geben den Band an; arabische Ziffern geben die Seitenzahl und den Vers an. Alle englischen Zitate stammen aus: Saint Anthony of Padua, Doctor of the Church, *Sermons for Sundays and Festivals*, übers. v. P. Spilsbury, Bde. I-IV, Padua 2007-2010. Alle deutschen Übersetzungen sind eigene.

²¹ "Il piccolo mariale" – vgl. D. M. Montagna, *ebd.*, 526.

²² *Dominica III in Quadragesima. In Laudem Beatae Mariae Virginis*, I, 157-163, weiter bezeichnet als: In Lau.

²³ Dies sind zwei Predigten in einem Festzyklus (*Sermones festivi*): *Am Fest der Reinigung der seligen Jungfrau Maria (In Festo Purificationis B. Mariae Virginis)*, III, 99-117, weiter bezeichnet als: F Pur und *Die Verkündigung der heiligen Maria (In Annuntiatione Sanctae Mariae)*, III, 151-168, weiter bezeichnet als: F Ann.

²⁴ In Lau 7, I, 163,3-9; vgl. D. M. Montagna, *ebd.*, 523.

Die restlichen Gebete sind in der Sammlung *Quattuor Sermones* im zweiten Band der kritischen Ausgabe von Antonius' Schriften enthalten. *Rogamus ergo te, Domina nostra* schließt die *Geburt der heiligen Jungfrau Maria (In Nativitate BMV)*,²⁵ die erste der sogenannten großen Marienpredigten, ein. Die nächste Predigt, *Die Verkündigung der Jungfrau Maria (In Annuntiatione BMV)*, enthält zwei marianische Gebete vom Typ *Rogamus te*. Der Text der Predigt ist dreifach aufgebaut: Der erste Teil diskutiert die Tugenden und Privilegien²⁶ Mariens, der zweite vergleicht den Sohn Gottes mit dem Morgentau²⁷ und der dritte konzentriert sich auf das Geheimnis der Geburt Jesu Christi.²⁸ Das Mariengebet schließt den ersten²⁹ bzw. dritten³⁰ Teil der Predigt ab. Die Themen bestimmter Teile beeinflussen deutlich die Komposition und den Text der abschließenden Reden. Das Gebet, das die nächste Predigt – *Die Reinigung der seligen Jungfrau Maria (In Purificatione BVM)*³¹ – abschließt, beschließt gleichzeitig³² den dritten Teil mit dem Titel *Über die mehrfache Opfergabe der Jungfrau*. Wie andere Orationen enthält auch die Komposition dieses Gebets viele Parallelen zu bestimmten Themen des *Sermo*, die oben vorgestellt wurden. Die letzte Predigt in der Sammlung der *Quattuor Sermones: Die Himmelfahrt der seligen Jungfrau Maria (In Assumptione BVM)* enthält das sechste Mariengebet.³³ Das Gebet beschließt den zweiten Teil dieser Predigt mit dem Titel *Über die Heiligkeit und Herrlichkeit der seligen Jungfrau Maria*.³⁴

²⁵ In Nat 4, II, 108,6-14.

²⁶ *De virtutibus et praerogativis beatae Mariae Virginis*, II, 110,9-114,31.

²⁷ *De Filio Dei rori comparato*, II, 114,32-120,32.

²⁸ *De Nativitate Domini*, II, 121,1-126,30.

²⁹ In Ann 6, II, 114,24-31.

³⁰ In Ann 16, II, 126,23-30.

³¹ In Pur 9, II, 140,22-28.

³² *De multiplici oblatione Virginis*, II, 135,21-140,28.

³³ In Ass 5, II, 150,16-27.

³⁴ *De sanctitate et gloria beatae Mariae Virginis*, II, 144,10-150,27.

Die oben dargestellte Übersicht zeigte, dass die analysierten marianischen Gebete oft verwendet werden, um bestimmte Teile der fünf ausgewählten Predigten des heiligen Antonius abzuschließen. Sie alle gehören zu einer Sammlung marianischer Schriften des Antonius von Padua und repräsentieren, wie bereits erwähnt, seine Auslegung der Mariologie und der marianischen Spiritualität.

2. Sprachliche Analyse der Texte der Mariengebete

Die sprachliche Struktur der analysierten Gebete zeigt eine außergewöhnliche Konsistenz und Organisation. Im folgenden Abschnitt werden einzelne Teile dieser logischen Einheit verglichen.

Die Struktur der *Rogamus te*-Gebete kann in zwei Hauptteile unterteilt werden.³⁵ Im ersten Teil ruft der heilige Antonius Maria mit verschiedenen Namen und Titeln an und richtet spezifische Bitten an sie, die den Inhalt der Predigt widerspiegeln. Im zweiten Teil bezieht sich der Autor auf die mariologischen Passagen, die sich auf Jesus beziehen, wobei er unterschiedliche sprachliche Strukturen verwendet, die auf das Geheimnis des Festes hindeuten, das in der jeweiligen Predigt gefeiert wird.

Anrufender Teil (A₁-A₂)

Alle Gebete beginnen mit einer Anrufung, in der der heilige Antonius seine Bitten direkt an Maria richtet. Im anrufenden Teil verwendet er keine Singular-Verbformen in der ersten Person (*rogo, supplico*), sondern den Plural (*rogamus, supplicamus*), was auf die Kollektivität der Adresse hinweist.³⁶

Eine Ausnahme von der konsequenten Verwendung der Worte „wir flehen dich an“ (*rogamus te*)³⁷ wurde festgestellt. Im ersten Ge-

³⁵ In der Anlage: Teil A bzw. B.

³⁶ Vgl. *Introductio*, in: S. Antonii Patavini, O. Min., Doctoris Evangelici, *Sermo-nes dominicales et festivi ...*, ebd., LV.

³⁷ Vgl. A₁ in: In Lau 7, In Nat 4, In Ann 16, In Pur 9 und In Ass 5.

bet der *Predigt über die Verkündigung der seligen Jungfrau Maria* (In Ann 6) ersetzt Antonius das Verb *rogamus te* durch eine synonyme Phrase (*supplicamus tibi*).³⁸ Diese Predigt zeichnet sich auch durch eine ungewöhnliche Verwendung des Ausrufs *eia*³⁹ aus. Das Vorhandensein der Konjunktion des Adverbs „deshalb“ (*ergo*)⁴⁰ in allen Gebeten deutet auf eine Verbindung mit früheren Teilen des *Sermo* hin, auf die im Gebet Bezug genommen wird. Aus dieser Perspektive können die analysierten Gebete als Abschluss oder Höhepunkt der Predigt betrachtet werden.

Das gemeinsame Thema all dieser Gebete ist ihre Adressatin, Maria, die konsequent mit einem für das Mittelalter⁴¹ charakteristischen Titel angerufen wird: „Unsere Liebe Frau“ (*Domina nostra*)⁴².

Die Ausarbeitung dieses Namens bezieht sich auf das Hauptthema des Gebets. Maria wird zweimal „unsere Hoffnung“ (*spes nostra*)⁴³ oder „unsere einzige Hoffnung“ (*spes nostra unica*)⁴⁴ und einmal „Morgenstern und Vollmond“ (*stella matutina, plena luna*),⁴⁵ „Stern des Meeres“ (*stella maris*),⁴⁶ „nährende Mutter Gottes“ (*Dei mater alma*)⁴⁷ und „auserkorene Mutter Gottes“ (*Dei mater electa*)⁴⁸ sowie

³⁸ Vgl. A₁ in: In Ass 6 (II, 114,24).

³⁹ Vgl. *ebd.*

⁴⁰ Vgl. A₁ in allen Gebeten.

⁴¹ Vgl. D. M. Montagna, *ebd.*, 525: „Antonio predilige, rispetto a ‘regina’ l’elogio ‘Domina’ (abituamente nella forma tipica del basso medioevo ‘Domina nostra’). È la forma impiegata in tutte le brevi preghiere conclusive dei vari sermones mariani di Antonio, su cui torneremo più inanzi. Siamo nel secolo (XII-XIII) di ‘notre Dame’, non ancora della ‘madonna’.“

⁴² Vgl. A₂ in allen Gebeten

⁴³ Vgl. A₂ in: In Lau 7 (I, 163,3)

⁴⁴ Vgl. A₂ in: In Ann 6 (II, 114,24).

⁴⁵ Vgl. A₂ in: In Nat 4 (II, 108,6-7.9)

⁴⁶ Vgl. A₂ in: In Lau 7 (I, 163,4)

⁴⁷ Vgl. A₂ in: In Ann 16 (II, 126,23).

⁴⁸ Vgl. A₂ in: In Pur 9 (II, 140,22).

„ruhmreiche Mutter Gottes“ (*mater Dei inclita*)⁴⁹ genannt. Die Titel Mariens, die direkt nach der Anrede erscheinen, haben in der Regel keine zusätzliche Ausarbeitung, aber sie weisen dennoch auf das relevante Fest und die damit verbundenen Heilsgeheimnisse hin. Die einzige Ausnahme ist die Hinzufügung des letzten Titels – *mater Dei inclita* – in der *Predigt über die Verkündigung*. Der heilige Antonius ergänzt diesen Titel um einen Hinweis auf die Erhöhung Mariens über die Engelschöre: *super choros angelorum exaltata*.⁵⁰

Hilfesuchender, bittstellender Teil (A₃)

Nach den Worten des Anrufs und einer Liste marianischer Titel folgt der flehende Teil des Gebets. Das herausragende Merkmal, das sich aus allen analysierten Reden ergibt, ist die konsequente Verwendung von Konjunktiven. Die Konjunktivformen bilden eine logische Einheit mit der anfänglichen Anrufung *Rogamus te*. Der heilige Antonius führt sie mit dem Ausdruck „so dass“ oder „dass“ (*ut*) ein, um seine eigene oder die Bitte der ganzen Gemeinschaft auszudrücken. Er beginnt immer mit einer Konjunktivform der zweiten Person Singular und spricht Maria auf diese Weise an. Die Verwendung der ersten Person Plural, zum Beispiel „dass wir es verdienen könnten“ (*ut mereamur*)⁵¹, signalisiert die Wünsche des Autors selbst, der – mittels der Pluralform – auch im Namen der Zuhörer spricht. Die vom Autor verwendeten Verben spiegeln den Inhalt einer bestimmten Predigt wider und beziehen sich auf Beispiele und Zahlen, die darin verwendet werden.⁵²

Das Gebet, das die *Predigt zur Ehre der seligen Jungfrau Maria* (in Lau 7) abschließt, enthält die folgenden Bitten, die an Maria

⁴⁹ Vgl. A₂ in: In Ass 5 (II, 150,16).

⁵⁰ Vgl. A₂ in: In Ass 5 (II, 150,17).

⁵¹ *Prima persona pluralis coniunctivi praesentis passivi (erste Person Plural Präsens Passiv-Konjunktiv)* des Verbs *mereor*.

⁵² Das Verhältnis zwischen den Gebeten und dem Inhalt der Predigten wird im weiteren Teil dieser Studie analysiert.

gerichtet werden: „dass du erleuchten mögest“ (*ut irradies*), „dass du leiten mögest“ (*ut dirigas*) und „dass du beschützen mögest“ (*ut munias*). Diesen Bitten gehen folgende Konjunktivformen voraus: „damit wir es verdienen, sicher zu gehen und zur Freude zu gelangen“ (*ut securi exire, ut ad gaudium pervenire mereamur*)⁵³. Wie bereits erwähnt, verbindet der heilige Antonius beide Infinitive – *exire* und *pervenire* – mit der Konjunktivform *Mereamur* und drückt durch diese Zeile die Wünsche der Zuhörer aus. Der Ausdruck *pervenire mereamur* kommt in allen Mariengebeten des Antonius mit Ausnahme der *Predigt über die Aufnahme der seligen Jungfrau Maria in den Himmel* vor, so dass er aus dem Verweis dieser Analyse weggelassen wird.

Das Gebet, das in der *Predigt über die Geburt der seligen Jungfrau Maria* (In Nat 4) enthalten ist, umfasst die folgenden Bittgebete: „dass du vertreibest“ (*ut expellas*), „dass du erfüllest“ (*ut adimpleas*) und „dass du verscheuchen mögest“ (*ut diluas*).⁵⁴

Die beiden Mariengebete, enthalten in der *Predigt über die Verkündigung der seligen Jungfrau Maria* (In Ann 6 und In Ann 16), offenbaren die folgenden Bittgebete: „dass du erleuchten mögest“ (*ut illumines*), „dass du reinigen mögest“ (*ut emundes*), „dass du erhitzen mögest“ (*ut calefacias*), „dass du versöhnen wollest“ (*ut reconcilies*),⁵⁵ „dass du Vergebung für uns anregen wollest“ (*ut nobis indulgentiam impulses*), und „dass du heilen mögest“ (*ut sanes*)⁵⁶. Das nächste Mariengebet aus der *Predigt über die Reinigung der seligen Jungfrau Maria* (in Pur 16) enthält zwei Bittgebete: „dass du reinigen mögest“ (*ut facias*).⁵⁷

In der letzten Predigt – *Über die Aufnahme der Jungfrau Maria in den Himmel* – finden sich folgende Formen: „die du erfüllest“

⁵³ Vgl. A₃ in: In Lau 7 (I, 163,4-7).

⁵⁴ Vgl. A₃ in: In Nat 4 (II, 108,8-10).

⁵⁵ Vgl. A₃ in: In Ann 6 (II, 114,25-27).

⁵⁶ Vgl. A₃ in: In Ann 16 (II, 126,25-27).

⁵⁷ Vgl. A₃ in: In Ann 16 (II, 126,25-27).

(*ut impleas*), „die du tun mögest“ (*ut facias*), „die du festigen wollest“ (*ut consolides*), „die du zieren mögest“ (*ut adornes*), „die du ausgießen wollest“ (*ut effundas*) und „die du verhüllen mögest“ (*ut operias*)⁵⁸. Wie bereits erwähnt wurde, ist im Falle dieser Predigt das Verb *mereamur* nicht mit *pervenire*, sondern mit *sublevare* und *beatificari* verbunden. Diese Formulierung drückt den Wunsch aus: „damit wir verdienen, bis zu den Höhen der himmlischen Herrlichkeit erhöht und mit den Gesegneten gesegnet zu werden“ (*qua ad caelestis gloriae altitudinem sublevare et cum beatis beatificari mereamur*).⁵⁹

Christologischer Teil (B₁)

Der nächste Teil, der in dieser Studie ‚christologisch‘ genannt wird, geht näher auf das mariologische Denken ein. Nach einer charakteristischen Einleitungsformel „durch ihn“ (*ipso praestante*)⁶⁰ entwickelt der heilige Antonius seine eigenen Gedanken, die sich auf die Hauptthemen eines bestimmten Festes beziehen. Die einzige Ausnahme von dieser Regel ist wieder die *Predigt über die Aufnahme der seligen Jungfrau Maria in den Himmel*, wo anstelle des Pronomens der vollständige Name Christi angerufen wird – *praestante Iesu Christo*.⁶¹ Um die Relevanz des Gebets für das Fest zu betonen, das an einem bestimmten Tag gefeiert wird, verwendet Antonius das Wort „heute“ (*hodie, hodierna die*).

Im analysierten Teil spricht der heilige Antonius konsequent Maria an. Die Verbformen der zweiten Person (*persona secunda*) beziehen sich auf Maria, und die Formen der dritten Person (*persona tertia*) beziehen sich auf ihren Sohn. Im letzteren Fall verbindet der Prediger ein Verb in der dritten Person mit verschiedenen Formen des Personalpronomens „du“ oder „dein“ (*tu, tuus*) und spricht Maria an.

⁵⁸ Vgl. A₃ in: In Ass 5 (II, 150,18-22).

⁵⁹ Vgl. A₃ in: In Ann 16 (II, 126,25-27).

⁶⁰ Vgl. B₁ in den analysierten Gebeten.

⁶¹ Vgl. B₁ in: In Ass 5 (II, 150,23).

Die Übersicht über die spezifischen Gebete umfasst Folgendes⁶²: „du hast getragen“ (*portasti*), „du hast gestillt“ (*lactasti*)⁶³, „er leuchtete in dir“ (*in te lucem produxit*), „er hat dich geboren gemacht“ (*te nasci fecit*)⁶⁴, „er hat den Körper aus dir angenommen“ (*ex te carnem assumere voluit*), „er stimmte zu, in deinem Mutterleib zu leben“ (*in tuo thalamo habitare voluit*)⁶⁵, „er fühlte sich geehrt, aus dir geboren zu werden“ (*ex te nasci dignatus est*)⁶⁶, „du hast geopfert“ (*obtulist*),⁶⁷ „Er hat dich über die Engelschöre erhoben“ (*te super choros angelorum exaltavit*), „Er hat dich gekrönt“ (*te coronavit*) und „Er hat dich eingesetzt“ (*te collocavit*).⁶⁸

Doxologie (B₂)

Alle marianischen Gebete schließen mit der Doxologie: „Welchem sei Ehre und Herrlichkeit für immer und ewig. Amen“ (*Cui est honor et gloria per aeterna saecula. Amen*). Bestimmte Doxologien unterscheiden sich in den Details, wie z.B. die Verwendung eines anderen Wortes und eine andere Wortstellung. Alle Doxologien beginnen mit dem Ausdruck „ihm“ (*cui*), während das Verb „ist“ (*est*) in beiden Gebeten in der *Predigt über die Verkündigung der Heiligen Jungfrau Maria*⁶⁹ fehlt. Die Worte „Ehre und Herrlichkeit“ (*honor et gloria*) kommen in allen Gebeten vor. Der Ausdruck „für immer und ewig“ wurde im Lateinischen nach *per aeterna saecula* in drei Gebeten wiedergegeben⁷⁰, während in den anderen drei Gebeten, wie *in saecula*

⁶² Die Pronomenformen wurden unterstrichen, um die sprachliche Konsistenz des heiligen Antonius zu betonen.

⁶³ Cf. B₁ in: In Lau 7 (II, 163,8).

⁶⁴ Cf. B₁ in: In Nat 4 (II, 108,12-13).

⁶⁵ Cf. B₁ in: In Ann 6 (II, 114,30).

⁶⁶ Cf. B₁ in: In Ann 16 (II, 126,29).

⁶⁷ Cf. B₁ in: In Pur 9 (II, 140,26-27).

⁶⁸ Cf. B₁ in: In Ass 5 (II, 150,24-25).

⁶⁹ Cf. B₂ in: In Ann 6 and In Ann 16.

⁷⁰ Cf. B₂ in: In Lau 7 (I, 163,9), ebenso in: In Ann 6 (II, 114,31), In Ass 5 (II, 150,26).

saeculorum.⁷¹ Alle Doxologien enden mit einem formelhaften *Amen*, das fast alle Mariengebete von Antonius abschließt. Eine Ausnahme bildet wiederum die *Predigt über die Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel*, in der die Doxologie durch folgende Ansprache ergänzt wird: „Die ganze Kirche soll sagen: Amen, Halleluja“ (*Dicat omnis Ecclesia: Amen. Halleluja*).⁷²

3. Detaillierte Analyse der Mariengebete des heiligen Antonius

Die analysierten Gebete des Typs *Rogamus te* dienen als Ergänzung und als Abschluss der Marienpredigten des heiligen Antonius. Dieser Standpunkt ermöglicht es uns, die Beziehung zwischen dem Inhalt der Gebete und den spezifischen Themen, die in jedem *Sermo* enthalten sind, besser zu verstehen. Der folgende Abschnitt zielt darauf ab, den theologischen Inhalt aller analysierten Gebete zu überprüfen.

In allen Gebeten wird Maria mit einem lobenden Namen angerufen: „Unsere Frau“ (*Domina nostra*).⁷³ Der heilige Antonius verwendet diesen Ausdruck nur sieben Mal in der gesamten Sammlung seiner Predigten – darunter sechs Mal in der Vokativform – die alle in den marianischen Gebeten erscheinen.⁷⁴ Ergänzt wird diese Anrede durch weitere Redewendungen und eine marianische Bildsprache, die dem Thema einer bestimmten Predigt und einer gefeierten Liturgie entsprechen.

⁷¹ Cf. B₂ in: In Nat 4 (II, 108,14), In Ann 16 (II, 126,30) und In Pur 9 (II, 140,27-28).

⁷² Vgl. B₂ in: In Ass 5 (II, 150,26-27).

⁷³ Vgl. A₂ alle in den analysierten Gebeten.

⁷⁴ Eine nicht-vokative Form taucht auf in einem allegorischen Teil der *Predigt am Fest der Reinigung der Jungfrau Maria (In Festo Purificationis Beatae Mariae Virginis)* – vgl. III, 109,12-14: „Sic domina nostra, beata Maria, Dei Filium sine corruptione generavit, quoniam Spiritus Sanctus supervenit in ea, et virtus Altissimi obumbravit ei.“ Es ist wichtig zu beachten, dass „domina“ im Gegensatz zu den Vokativformen hier mit anfänglichen Kapitalchen geschrieben wird.

**Ein Gebet aus der Predigt am dritten Sonntag der Fastenzeit.
Über die Ehre der seligen Maria (Dominica III. in Quadragesima.
In Laudem BMV)**

Dieses Gebet schließt den *Fünften Abschnitt* der *Predigt für den dritten Sonntag der Fastenzeit* ab. In der kritischen Ausgabe mit dem Titel *Sermones dominicales et festivi* handelt es sich um eine eigenständige Predigt, die zwischen den Predigten für den dritten und vierten Fastensonntag platziert wird, aber ihr Titel deutet darauf hin, dass sie zum dritten Sonntag gehört.⁷⁵ In der Tat schrieben einige Übersetzer es dieser Predigt zu.⁷⁶ Wie bereits in der Quellenanalyse erwähnt, ist dieser Satz in der Sammlung der marianischen Texte des heiligen Antonius enthalten.

Das Gebet beginnt mit einer Anrufung Mariens: „Unsere Liebe Frau, unsere Hoffnung“ (*Domina nostra, spes nostra*).⁷⁷ Ein charakteristisches Merkmal dieses Satzes ist die Wiederholung des Possessivpronomens *nostra*. Eine ähnliche Wiederholung findet sich nur im ersten marianischen Gebet. Im nächsten Vers des Gebets ruft der Prediger Maria erneut an und verwendet den Titel „Stern des Meeres“ (*stella maris*).⁷⁸ In Antonius' Schriften kommt dieser Titel zehnmal vor, während er sich in seiner marianischen Sammlung fünfmal⁷⁹

⁷⁵ I, 157-163.

⁷⁶ Z.B. wie es in der englischen Übersetzung der Predigten der Fall ist, die eine fortlaufende Nummerierung von Absätzen verwendet, vgl. holy Anthony of Padua, *Sermons*, übers. v. P. Spilsbury, Bd. I, Padua 2007, 172-178.

⁷⁷ Vgl. A₂ in: In Lau 7 (I, 163,3).

⁷⁸ Vgl. A₂ in: In Lau 7 (I, 163,4).

⁷⁹ In Lau 7, I, 163,4: (eine Passage des analysierten Gebets); F Ann 3, III, 153,7-9: „Quid est Maria, nisi maris stella, id est fluctuantibus in amaritudine ad portum clara via?"; F Ann 10, III, 158,19-20: „Maria, id est maris stella, ipsius fidei confessione"; F Ann 14, III, 162,23-26: „Nos vero dicimus: ‘Ave, Maria’, id est ‘maris stella’, quia in medio maris sumus, fluctibus concutimur, tempestate submergimur, et ideo: Stella maris! clamamus, ut per ipsam ad portum salutis veniamus“ (Hervorhebung hinzugefügt).

und ausschließlich auf die Muttergottes bezieht.⁸⁰ Zusammen mit der Ansprache an den „Stern des Meeres“ formuliert der heilige Antonius drei Bitten im Plural. Wie bereits erwähnt, bedeutet dies, dass der Prediger nicht nur in seinem eigenen Namen, sondern auch im Namen der Zuhörer spricht; daher die konsequente Verwendung der Pronominalformen *nos, nobis, nostra, nostrum*. Maria, deren Name nach Antonius‘ Etymologie⁸¹ einen Stern bezeichnet, soll die richtige Richtung anzeigen: „dass du uns deinen Schein sendest, wenn wir vom Toben des Meeres erschüttert werden. Führe uns zum Hafen“ (*ut nobis huius maris tempestate concussis irradies, ad portum dirigas*).⁸²

Das Symbol eines Sturms, das in dieser Bitte verwendet wird, entspricht homiletischen Gedanken, die häufig in den Predigten vorkommen. Der heilige Antonius vergleicht den Verlauf des menschlichen Lebens mit dem Segeln auf rauer See. In dieser Hinsicht bezieht sich der heilige Antonius auf eine bereits gut etablierte Tradition der katholischen Rhetorik, die bis zum heiligen Ambrosius⁸³ zurückreicht. Von Wellen geworfen und vielen Gefahren ausgesetzt, segelt das Schiff des Lebens zwischen zwei Ufern und symbolisiert die gegensätzlichen Grenzwerte von Sterblichkeit und Unsterblichkeit, die Versuchungen der Welt und die Heiligkeit des Lebens, Wort und Tat.⁸⁴ Das Ziel dieser Reise ist ein Hafen, der Ewigkeit, Ruhe und Erfüllung symbolisiert.⁸⁵

Nach St. Antonius ist angesichts der vielen Gefahren dieser irdischen Reise der „Stern des Meeres“ (*stella maris*) – also Maria – ein zuverlässiger Wegweiser und Lichtquelle. In homiletischer Begei-

⁸⁰ Dies entspricht der Verwendung dieser Anrufung in der kirchlichen Liturgie, die durch die Geschichte des Hymnus *Ave Maris stella* bezeugt wird – vgl. F. Baumeister, *Meersterne*, in: *Marienlexikon*, Hrsg. v. R. Bäumer, L. Scheffczyk, Bd. 4, 384.

⁸¹ Vgl. M. Wagner, *Da berühren sich Himmel und Erde. Symbol und Sakrament in den Sermones des Antonius von Padua*, Kewelaeer 2002, 272.

⁸² A₃ in: In Lau 7 (I, 163,3-4).

⁸³ Vgl. Ambrosius, *Sermo* 46,4,10, PL 17,720.

⁸⁴ Vgl. M. Wagner, *ebd.*, 351.

⁸⁵ Vgl. K. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 548-564.

sterung ruft er aus: „Was ist Maria anderes als ‚Stern des Meeres‘, der den Weg zum Hafen für diejenigen erleuchtet, die sich auf das bittere Wasser werfen?“⁸⁶ In diesem Licht wird seine zweite Bitte deutlich: „Schütze unser Ende mit deiner wachsamem Gegenwart“ (*exitum nostrum tuae praesentiae tutela munias*).⁸⁷ Der Ausdruck „deine Gegenwart“ (*tua praesentia*) kommt ausschließlich im analysierten Gebet vor. Die sorgfältige Wortwahl legt nahe, dass der Autor sein Vertrauen in die Fürsprache der Muttergottes, des Meeressterns, zeigen will. Er sieht ihre Gegenwart im menschlichen Leben als Garantie für einen sicheren Übergang von der vergänglichen Welt in die Ewigkeit.⁸⁸ Dieses Vertrauen kommt in der dritten Bitte des ersten Mariengebets zum Ausdruck: „Mögen wir verdienen, sicher dieses Gefängnis zu verlassen und freudig zu unendlicher Freude zu gelangen“ (*ut a carcere securi exire et ad gaudium infinibile laeti mereamur pervenire*).⁸⁹ Alle drei Bitten beziehen sich auf das Thema des Lebens als Reise, was durch die Wortwahl im Zusammenhang mit dem Reisen angezeigt wird: „herausgehen“ (*exire*), eine „durch einen Seesturm unruhige Meeresüberquerung“ (*tempestas maris*) und eine „Ankunft in einem Hafen“ (*pervenire, portus*).

Im zweiten Teil des Gebets führt der heilige Antonius einen christologischen Beiklang ein: „Er, den du in deinem gesegneten Schoß getragen und mit deinen heiligsten Brüsten gesäugt hast“ (*Ipsa prae-*

⁸⁶ F Ann 10, III, 158,19.22-23: „Maria, id est maris stella (...) ecce stella, quae ducit de saeculi amaritudine ad portum salutis aeternae.“

An die Allegorie der *stella maris* erinnernd, betont Antonius Marias Demut, da sie sich nicht auf sich selbst konzentriert, sondern andere mit ihrem Licht ausstattet, vgl. J. Schneider, *Mariologische Gedanken in den Predigten des Heiligen Antonius von Padua*, Werl 1984, 94: „So setzt Antonius die Demut des Herzens gleichbedeutend den Meeresstern, der die Nacht erleuchtet und zum sicheren Hafen geleitet.“

⁸⁷ A₃ in: In Lau 7 (I, 163,5-6).

⁸⁸ Vgl. L. Poloniato, *ebd.*, 105.

⁸⁹ A₃ in: In Lau 7 (I, 163,6-7).

stante, quem beato ventre portasti, uberibus sacratissimis lactasti).⁹⁰ Diese Worte beziehen sich auf ein Zitat aus dem Lukasevangelium, das zu Beginn der Predigt hervorgerufen wurde.⁹¹ Das Thema des gesegneten Schoßes (*beatus venter Mariae*), der Jesus trug, taucht im dritten Absatz vor der Predigt auf.⁹² Der vierte Absatz widmet sich derweil der Betrachtung heiliger Brüste, an denen Jesus gesogen hat (*ubera quae suxisti*).⁹³

Der analysierte Text schließt mit einer Doxologie: „Ihm sei Ehre und Herrlichkeit in Ewigkeit und Ewigkeit“ (*Cui est honor et gloria per aeterna saecula*).⁹⁴ Es folgt das Wort „Amen“, das sowohl das Gebet als auch die gesamte Predigt abschließt.

Gebet aus der *Predigt über die Geburt der BVM* (*In Nativitate BMV*)

Das folgende Gebet schließt die *Predigt über die Geburt der Jungfrau Maria* und insbesondere den Abschnitt *De beata Maria Salvatoris nuntia et ex omni parte perfecta*.⁹⁵ Maria erhält hier zwei Namen: „Morgenstern“ (*stella matutina*) und „Vollmond“ (*luna plena*).⁹⁶

In der Sammlung der *Sermones* wird der Ausdruck *stella matutina* 15 Mal verwendet, darunter achtmal in der Sammlung Marien-

⁹⁰ B₁ in: In Lau 7 (I, 163,7-8).

⁹¹ Vgl. Lk 11,27 in: In Lau 1, I, 157,1-3.

⁹² Vgl. In Lau 3, I, 158,10-159,16.

⁹³ Vgl. In Lau 4, I, 159,17-160,11.

⁹⁴ B₂ in: In Lau 7 (I, 163,8-9).

⁹⁵ In Nat 2-4, II, 106,1-108,14.

⁹⁶ Vgl. A₂ in: In Nat 4 (II, 108,6-7.8-9): „tu, quae es stella matutina (...) tu, quae es luna plena.“

predigten.⁹⁷ Wie bereits im *Prolog (zu den vier Marienpredigten)*⁹⁸ erwähnt, entspricht *stella matutina* dem Thema der ersten Predigt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass dieser Titel zweimal in *Exordium*,⁹⁹ dreimal im zweiten Absatz¹⁰⁰ und einmal in den Absätzen drei¹⁰¹ und vier erscheint, in denen das Mariengebete enthalten ist.¹⁰² Alle diese Passagen beziehen sich auf die Geburt Mariens, die auch das Hauptthema der gesamten Predigt ist. Maria als „hellster Stern“ (*inter omnia sidera clarius luceat*)¹⁰³ wird „inmitten der Wolke geboren“ (*in medio nebulae nata*)¹⁰⁴ als Licht der Nationen (*lux populorum*).¹⁰⁵ Die Folge eines solchen Marienbildes ist die an sie gerichtete Bitte: „Du kannst durch deinen Glanz die

⁹⁷ Alle statistischen Daten über die Verwendung bestimmter Wörter in der Sammlung der Predigten des heiligen Antonius stammen aus der elektronischen Ausgabe der Schriften: *I Sermoni*, herausgegeben von *Edizioni Messaggero Padova* in Padua, die online zugänglich ist – vgl. <http://www.santantonio.org/portale/sermones/default.asp> (abgerufen am 29. Dezember 2015).

⁹⁸ *Prologus in Quattuor Sermones in Festivitatibus Beatae Mariae Virginis*, II, 104, weiter bezeichnet als Prol.

⁹⁹ Vgl. In Nat 1, II, 105,5-6: „Dicamus ergo: Gloriosa Virgo Maria fuit quasi stella matutina“ und In Nat 1, II, 105,23-24: „Et ideo bene dicit Ecclesiasticus: Quasi stella matutina in medio nebulae“ etc.

¹⁰⁰ Vgl. In Nat 2, II, 106,2-3: „Stella matutina dicitur Lucifer, eo quod inter omnia sidera clarius luceat, quae proprie iubar dicitur“, In Nat 2, II, 106,5-8: „Stella matutina sive Lucifer est beata Maria, quae, in medio nebulae nata, nebulam tenebrosam effugavit, mane gratiae solem iustitiae sedentibus in tenebris nuntiavit“ und In Nat 2, II, 106,21-22: „Fuit ergo beata Maria ‘quasi stella matutina’ in sua Nativitate.“

¹⁰¹ Vgl. In Nat 3, II, 107,26-29: „Si haec triplex generatio in te praecesserit, quartam consequeris generationem, scilicet Iesu Christi, qui natus est de Virgine Maria, de cuius hodierna Nativitate dicitur: Quasi stella matutina in medio nebulae.“

¹⁰² Vgl. A₂ in: In Nat 4 (II, 108,6-7).

¹⁰³ Vgl. In Nat 2, II, 106,2-3.

¹⁰⁴ Vgl. In Nat 2, II, 106,8.

¹⁰⁵ Vgl. In Nat 2, II, 106,12-13.

Wolke der Suggestionen des Teufels vertreiben, die die Erde unseres Geistes bedeckt.¹⁰⁶ Die „dunkle Wolke“ (*nebula tenebrosa*)¹⁰⁷ symbolisiert in dieser Predigt das Böse. Marias „Pracht“ (*splendor*) ist Heil, und ihre Geburt „vertreibt“ (*expellere*)¹⁰⁸ die „Wolke der Teufelssuggestionen“ (*nebulam daemoniacae suggestionis*).¹⁰⁹ Es sollte angemerkt werden, dass der Ausdruck *suggestio daemoniaca* in Antonius' anderen Schriften fünfmal vorkommt, während er in seinen marianischen Schriften nur einmal vorkommt – in diesem analysierten Gebet.

Der zweite Ausdruck – *luna plena* – kommt zwanzigmal in den Predigten vor. In den Marienpredigten kommt er viermal vor, jedes Mal im Zusammenhang mit Marias Geburt. Sein Auftreten ist auf die Übereinstimmung dieses Motivs mit dem Hauptthema der Predigt zurückzuführen, das im Prolog durch ein Zitat des *Ecclesiasticus* (*Sirach*) ausgedrückt wird: „wie ein Stern, der zwischen den Wolken leuchtet, wie der Vollmond zur Festzeit.“¹¹⁰ Sowohl der Vollmond als auch ein Stern symbolisieren als Figuren, die sich auf astronomische Phänomene beziehen, die Fülle des Lichts¹¹¹ und demonstrieren die Vollkommenheit der Tugenden Mariens,¹¹² ihre Makellosigkeit und das Fehlen von Hörnern, die durch eine runde

¹⁰⁶ A₃ in: In Nat 4 (II, 108,6-8): „ut tu (...) nebulam daemoniacae suggestionis, mentis nostrae terram tegentem, tuo splendore expellas“.

¹⁰⁷ Vgl. In Nat 2, II, 106: „Maria, quae, in medio nebulae nata, nebulam tenebrosam effugavit, mane gratiae solem iustitiae sedentibus in tenebris nuntiavit.“

¹⁰⁸ Vgl. A₃ in: In Nat 4 (II, 108,8).

¹⁰⁹ Vgl. A₃ in: In Nat 4 (II, 108,7).

¹¹⁰ Vgl. Sir 50,6 in: Prol, II, 104,16-17: „Quasi stella matutina in medio nebulae, et quasi luna plena in diebus suis lucet.“

¹¹¹ Vgl. J. Schneider, *ebd.*, 70: „Die Gnadenfülle Marias ist die Fülle des Lichts. Schon bei ihrer Geburt wird sie als Morgenstern und Lichtträger bezeichnet, der so hell ist, dass er die Welt zu erleuchten vermag.“

¹¹² Vgl. In Nat 4, II, 107,31-108,1: „Beata Maria dicitur plena luna, quia ex omni parte perfecta.“

Form des Vollmondes¹¹³ dargestellt werden. Durch den Vergleich zwischen Vollmond und Mondsichel betont der heilige Antonius die Vollkommenheit Mariens, in Anlehnung an den Vortrag des heiligen Bernhard:¹¹⁴ „Aber die glorreiche Jungfrau hatte keinen Platz in ihrer Geburt, weil sie im Schoß ihrer Mutter geheiligt und von Engeln bewacht wurde; und keine Hörner des Stolzes in ihren Tagen, so dass sie vollständig und vollkommen strahlt. Sie wird ‚Licht‘ genannt, weil sie die Dunkelheit zerstreut.“¹¹⁵ Maria als vollkommene Frau ist Adressatin der nächsten Bitte: „Fülle unsere Leere und zerstreue die Finsternis unserer Sünden“ (*vacuitatem nostram adimpleas, peccatorum nostrorum tenebras diluas*).¹¹⁶ Die dritte Bitte drückt den Wunsch der Gläubigen aus und betrifft die Erlangung der „Fülle des ewigen Lebens“ (*ad vitae aeternae plenitudinem*) sowie des „Lichts unendlicher Herrlichkeit“ (*ad gloriae indeficientis lucem*).¹¹⁷ Die Parallele zwischen den Attributen Mariens (Vollmond und Morgenstern) zeigt die Subtilität des Wortes und des theologischen Denkens des *doctor evangelicus*.

Das Gebet in der *Predigt über die Geburt der Jungfrau Maria* schließt mit einem kurzen christologischen Exkurs, der auch auf das Thema Licht anspielt. Der Sohn der Frau, der „euch hervorgebracht

¹¹³ Vgl. In Nat 4, II, 108,1: „Luna ideo imperfecta et semiplena, quia habet maculam et cornua.“

¹¹⁴ Vgl. Bernard, *In Assumptione B.M.V.*, sermo 2,8, PL 183,420; *Epistola 174 (ad Canonicos Lugdunenses)*, 3-5, PL 132,1044.

¹¹⁵ In Nat 4, II, 108,2-4: „Sed gloriosa Virgo nec in sua Nativitate habuit maculam, quia in utero matris fuit sanctificata, ab angelis custodita; nec in diebus suis cornua superbiae, et ideo plena et perfecta lucet. Lux dicta, quod diluat tenebras.“

¹¹⁶ In Nat 4, II, 108,2-4: „Sed gloriosa Virgo nec in sua Nativitate habuit maculam, quia in utero matris fuit sanctificata, ab angelis custodita; nec in diebus suis cornua superbiae, et ideo plena et perfecta lucet. Lux dicta, quod diluat tenebras.“

¹¹⁷ Vgl. A₃ in: In Nat 4 (II, 108,11).

hat, um unser Licht zu sein“ (*in te lucem nostram produxit*),¹¹⁸ ist die Garantie dafür, dass Bitten erfüllt werden. Christus hatte, damit er von Maria geboren werden konnte, sie heute geboren (*qui ut ex te nasceretur, te hodie nasci fecit*).¹¹⁹ Das Wort „heute“ (*hodie*), das hier in Bezug auf die Geburt der Jungfrau Maria verwendet wird, betont die Beziehung zwischen der liturgischen Feier und der tatsächlichen Relevanz des betrachteten Mysteriums. Die letzten Worte des analysierten Textes ist die Doxologie: *cui est honor et gloria in saecula saeculorum*.¹²⁰

Erstes Gebet aus der Predigt über die Verkündigung der Jungfrau Maria (In Annuntiatione BMV)

Dieses Gebet schließt den ersten Teil der Predigt mit dem Titel *Über die Tugenden und Vorrechte der seligen Jungfrau Maria (De virtutibus et praerogativis beatae Mariae Virginis)*.¹²¹ Es beginnt mit einem Ausruf, *eia ergo*, gefolgt von einer bildlichen Anrede an die „einzige Hoffnung“ (*spes unica*).¹²² Das Wort *spes* kommt häufig in den Schriften des heiligen Antonius vor (vierundfünfzig Mal in den *Sermones*), aber das ist das einzige Vorkommen in den Mariengebeten. Maria, unsere Hoffnung, wird demütig gebeten (*supplicamus tibi*), unseren Herzen Gnade zu gewähren (*mentes nostras*). Wie in den vorangegangenen Gebeten spricht Antonius im Namen einer größeren Gruppe von Menschen, höchstwahrscheinlich seiner Zuhörer und Empfänger seiner Predigt, daher die konsequente Verwendung von Pluralformen (*nos – nostra*). Die Form der demütigen Bitte – *supplicamus tibi* – kommt in den *Sermones* des heiligen Antonius

¹¹⁸ Vgl. B₁ in: In Nat 4 (II, 108,12).

¹¹⁹ Vgl. B₁ in: In Nat 4 (II, 108,13).

¹²⁰ B₂ in: In Nat 4 (II, 108,13-14).

¹²¹ In Nat 2-6, II, 110,9-114,31. In der englischen Übersetzung wurden die zitierten Titel einzelner Teile der Predigt vom Übersetzer weggelassen.

¹²² Vgl. A₂ in: In Ann 6 (II, 114,24).

zweimal vor: in der *Predigt am 10. Sonntag nach Pfingsten*¹²³ und in der hier analysierten *Predigt*. Beide Ereignisse befinden sich in den letzten Gebeten, die die thematischen Teile der *Sermo* abschließen. Im ersten Fall wendet sich Antonius an die Heilige Dreifaltigkeit (*Supplicamus ergo tibi, Trinitas et Unitas*), im zweiten an die Jungfrau Maria (*Eia ergo, Domina nostra, supplicamus tibi*).

Die von Maria erbetenen Gaben sind: „Erleuchtung mit dem Glanz der Herrlichkeit Mariens“ (*ut mentes nostras splendore tuae gratiae illumines*), „Reinigung mit dem Weiß der Reinheit Mariens“ (*candore tuae munditiae emundes*), „Entflammen mit der Wärme der Heimsuchung Mariens“ (*calore tuae visitationis calefacias*) und schließlich eine „Versöhnung mit dem Sohn Mariens“ (*filio tuo nos reconcilies*).¹²⁴ Dieser Zustand der Einheit mit Gott lässt die Bittsteller den Glanz seiner Herrlichkeit verdienen (*ad ipsius gloriae splendorem pervenire mereamur*).¹²⁵ Die im analysierten Gebet enthaltenen Bitten entsprechen dem Inhalt des ersten Teils der *Verkündigungspredigt*. Im Geheimnis der Verkündigung wurde Maria mit der „strahlenden Sonne“ (*sol refulgens*)¹²⁶ verglichen. In Bezug auf die drei Worte, die der Engel zu Maria sprach, führt der heilige Antonius einen Dreiklang von Werten ein, der die Sonne und gleichzeitig Maria¹²⁷ beschreibt. Die Sonne zeichnet sich durch „Pracht“ (*splendor*), „Helligkeit“ (*candor*) und „Wärme“ (*calor*) aus. Der

¹²³ Vgl. *Dominica X post Pentecosten*, 11, II, 47: „Supplicamus ergo tibi, Trinitas et Unitas, ut cum venerint dies afflictionis et ultimae incinerationis et ruptio argentei funis, anima, quam fecisti, ad te recurrat, tu eam suscipias, quatenus, ab obsidione daemonum liberata, in libertatem gloriae filiorum Dei mereatur advolare.“

¹²⁴ Alle Anliegen sind enthalten in: A₃ (In Ann 6, II, 114,25-27).

¹²⁵ A₃ in: In Ann 6 (II, 114,27-28).

¹²⁶ Vgl. In Ann 2, II, 110,10-11: „Nota quod, beata Maria fuit quasi sol refulgens in Angeli Annuntiatione ...“

¹²⁷ Vgl. J. Schneider, *ebd.*, 71: „Die Worte des Engels sind mehr als nur Bezeichnungen oder Feststellungen; sie sind Namen, die das Wesen dieser Frau auszusprechen versuchen. Ihr Wesen aber kommt dem des Lichtes nahe.“

Prediger stellt diesen Eigenschaften die drei Teile des Engelsgrußes Mariens gegenüber.¹²⁸

Nach dem *doctor evangelicus* drückt sich Marias „Pracht“ (*splendor*) in ihren vier Tugenden¹²⁹ und zwölf Vorrechten (Privilegien)¹³⁰ aus. Unter Berufung auf die Autorität des heiligen Bernhard¹³¹ listet der Autor mit großer Sorgfalt und Konsequenz die Vorrechte des Himmels (*praerogativae caeli*)¹³², des Fleisches (*praerogative carnis*)¹³³ und des Herzens (*praerogativae cordis*)¹³⁴ auf. Marias „Helligkeit“ (*candor*) wird durch ein Bild des „Leibes, weiß wie Elfenbein“ (*venter eburneus*)¹³⁵ dargestellt, in dem die Menschwerdung des Wortes Gottes „im Glanz des Herzens“ (*in candore mentis*) und in der „Kälte des Körpers“ (*in frigiditate corporis*)¹³⁶ stattfand. „Wärme“ (*calor*) symbolisiert Nahrung und die Ernährung von Lebewesen.¹³⁷ „im Eintreten wahrer Wärme“ (*adveniente vero calore*)¹³⁸ – die Folge der Herabkunft des Heiligen Geistes (*super-*

¹²⁸ Vgl. In Ann 2, II, 110,12-14: „In sole sunt tria, scilicet splendor, candor et calor, quae tribus Gabriellis verborum clausulis respondent. Prima: *Ave, gratia plena*; secunda: *Ne timeas*; tertia: *Spiritus Sanctus superveniet in te*.“

¹²⁹ Vgl. In Ann 2, II, 110,18-19: „Potest hoc referri ad quattuor virtutes...“

¹³⁰ Vgl. In Ann 2, II, 110,32-111,1: „...duodecim praerogativas in Virgine dicit: quattuor praerogativas caeli, quattuor carnis, quattuor cordis fluxerunt quasi stellae de caelo.“

¹³¹ Vgl. Bernhard, *In Dominica infra octavam Assumptionis B.M.V.*, 7, PL 183,432-433.

¹³² Vgl. In Ann 2, II, 111,2-4.

¹³³ Vgl. In Ann 2, II, 111,4-7.

¹³⁴ Vgl. In Ann 2, II, 111,7-9.

¹³⁵ Vgl. In Ann 3, II, 111,17-18.

¹³⁶ Vgl. In Ann 3, II, 111,19-20.

¹³⁷ Vgl. In Ann 5, II, 113,2-3: „Nota quod calor est cibus et nutrimentum omnium viventium.“

¹³⁸ Vgl. In Ann 5, II, 113,22-23.

veniente Spiritu Sancto)¹³⁹ – wird identifiziert mit „Empfängnis und Frucht der gesegneten Erde“ (*terra benedicta concepit et parturivit fructum benedictum*).¹⁴⁰

Basierend auf der oben vorgestellten Analyse ergibt sich der folgende Überblick über die Merkmale der Sonne, die Worte des Engels und die Vorrechte der Jungfrau:

1. Heil voller Gnade: der Glanz der Sonne – Erleuchtung (*Ave, gratia plena: splendor – illuminatio*),
2. Fürchte dich nicht: Helligkeit – Reinigung (*Ne timeas: candor – munditio*),
3. Der Heilige Geist wird über dich kommen: Wärme – Advent, Heimsuchung (*Spiritus Sanctus superveniat in te – calor – adventus, visitatio*).

Diese detaillierte Darstellung der Tugenden Mariens spiegelt sich im letzten Gebet wider, das die Bitte um Erleuchtung der Seelen durch den „Glanz ihrer Gnade“ (*splendore tuae gratiae illumines*)¹⁴¹, die „Reinigung durch den Glanz ihrer Reinheit“ (*candore tuae munditiae emundes*) und schließlich die „Erwärmung mit der Wärme der Heimsuchung“ (*calore tuae visitationes calefacias*) beinhaltet. Diese Darlegung spezifischer Bitten an Maria deutet auf die außergewöhnliche Konsistenz der Komposition des heiligen Antonius hin.

Das Thema der Verkündigung kehrt im zweiten Teil des Gebets zurück. Der *doctor evangelicus* verleiht dem Geheimnis des Festes einen zeitgenössischen Charakter durch die Worte: ‚heute‘ (*hodierna die*). Dann erwähnt er die Folgen dieses Ereignisses: „Bei der Verkündi-

¹³⁹ Vgl. In Ann 5, II, 113,24.

¹⁴⁰ Vgl. In Ann 5, II, 113,24-25.

¹⁴¹ Das Wort *splendor* taucht noch einmal im Abschluss des rogativen Teils auf – diesmal in Bezug auf Christus *qua ad ipsius gloriae splendorem pervenire mereamur* – vgl. A₃ in: In Ann 6 (II, 114,27-28).

gung des Engels“ (*Angelo nuntiante*) wollte Christus einen sterblichen Körper von Maria empfangen und neun Monate in ihrem Schoß leben (*ex te gloriosam carnem assumere et in tuo thalamo novem mensibus voluit habitare*)¹⁴². Das griechische Wort *thalamus*, das hier verwendet wird, um eine Gebärmutter zu bezeichnen und ursprünglich einen Raum innerhalb des Hauses¹⁴³ bedeutete, wird oft in Antonius‘ marianischen Schriften verwendet. Im *Exordium* der *Predigt über die Verkündigung Mariens* wurde Maria das „Brautgemach des Sohnes Gottes“ (*thalamus Filii Dei*)¹⁴⁴ genannt. Im späteren Teil dieser Predigt taucht das Wort *thalamus* zweimal¹⁴⁵ auf, immer in direktem Zusammenhang mit Maria. Die Doxologie, *cui honor et gloria per aeterna saecula*,¹⁴⁶ schließt das Mariengebet ab. Es ist identisch mit der Doxologie des Gebets, das in der *Fastenpredigt*¹⁴⁷ enthalten ist.

Das zweite Gebet aus der *Predigt über die Verkündigung der Jungfrau Maria (In Annuntiatione BMV)*

Der dritte Teil der Predigt trägt den Titel *Über die Geburt des Herrn (De Nativitate Domini)*¹⁴⁸ und wird von einem weiteren Mariengebet abgeschlossen, in dem der heilige Antonius erneut das Thema der Menschwerdung des Wortes Gottes und der Geburt des Sohnes Gottes aufgreift. Das Gebet ist die Fortsetzung der Gedanken des Predigers. Dies wird durch die Partikel „dann“ (*ergo*)¹⁴⁹ angezeigt.

¹⁴² Vgl. B₁ in: In Ann 6 (II, 114,29-30).

¹⁴³ Vgl. *Thalamus*, in: *Słownik łacińsko-polski*, hrsg. v. M. Plezia, Bd. 5, 375.

¹⁴⁴ Vgl. In Ann 1, II, 109,19-20: „Beata Maria dicitur vas, quia thalamus Filii Dei, speciale hospitium Spiritus Sancti, triclinium Sanctae Trinitatis.“

¹⁴⁵ Vgl. In Ann 3, II, 18-21: „Ebur, os elephantis, est candidum et frigidum, in quo duplex munditia designatur: in candore mentis, in frigiditate corporis; quae duo fuerunt in thalamo gloriosae Virginis (Hervorhebung hinzugefügt). Die zweite Passage stammt aus dem analysierten Gebet (B1 in: In Ann 6).

¹⁴⁶ Vgl. B₂ in: In Ann 6 (II, 114,30-31).

¹⁴⁷ Vgl. B₂ in: In Lau 7 (I, 163,8-9).

¹⁴⁸ In Ann 12-16, II, 121,1-126,30.

¹⁴⁹ Vgl. A₁ in: In Ann 16 (II, 126,23).

Die heilige Frau erhält einen lobenden Namen „gütige Mutter Gottes“ (*Dei mater alma*),¹⁵⁰ der nur einmal in den Schriften des heiligen Antonius vorkommt. Der Name spielt auf die Tradition der marianischen Antiphon *Ave maris stella* an, die dem heiligen Antonius höchstwahrscheinlich aufgrund ihrer Beliebtheit im Klosterumfeld des 13. Jahrhunderts bekannt war.¹⁵¹ Die Anrufung der „Mutter Gottes“ entspricht dem Geheimnis der Geburt des Herrn (*in hac nativitate filii tui*).¹⁵² Darauf zeigen die folgenden Bilder, die die Gestalt Mariens aus der Perspektive dieses Ereignisses beschreiben: „den du als Jungfrau geboren, eingewickelt in Windeln und in eine Krippe gelegt hast“ (*quem virgo peperisti, pannis involvisti, in praesepio reclinasti*).¹⁵³ Antonius betrachtet das Geheimnis der jungfräulichen Mutter und unterstreicht die Einzigartigkeit der Berufung Mariens mit den Worten „Jungfrau“ (*virgo*) und „du gebarst“ (*peperisti*). Ähnliche Gedanken tauchen in einer früheren Passage der analysierten Predigt auf, in der die Geburt Jesu mit einer Rose und einer Lilie verglichen wird: „Die Geburt der glorreichen Jungfrau wird mit der Rose und der Lilie verglichen, denn wie diese, wenn sie ihren süßesten Duft aussenden, ihre Blume nicht zerstören, so blieb die selige Maria Jungfrau bei der Geburt des Sohnes Gottes.“¹⁵⁴

¹⁵⁰ Vgl. A₂ in: In Ann 16 (II, 126,23).

¹⁵¹ Die Antiphon *Ave maris stella* war bereits im Mittelalter beliebt, was durch ihre vielen Vertonungen aus dieser Zeit bezeugt wird. Bernhard von Clairvaux (12. Jh.), Venantius Fortunatus (6. Jh.) und Hermann von Reichenau (11. Jh.) gelten meist als Autoren. Die älteste Handschrift, die den Text der Antiphon enthält, befindet sich im Kloster Sankt Gallen und stammt aus dem 9. Jahrhundert – vgl. G. Bemt, *Ave maris stella*, in: *Marienlexikon*, ebd., 317.

¹⁵² Vgl. A₂ in: In Ann 16 (II, 126,23-24).

¹⁵³ Vgl. A₂ in: In Ann 16 (II, 126,24-25).

¹⁵⁴ In Ann 13, II, 121,19-22: „Gloriosae Virginis partus rosae et lilio comparatur, quia sicut ista suavissimum spirando odorem, eorum flos non corrumpitur, sic beata Maria, Dei Filium parturiendo, Virgo permansit.“ Zitiert nach: Guericus Abbas, *In Nativit. b. M. sermo* 1,3, PL 185,201, vgl. II, 121, siehe oben Fußnote 98.

Das Bild des Sohnes Gottes, der in Windeln¹⁵⁵ gewickelt ist und in einer Krippe¹⁵⁶ liegt, stammt aus dem Lukasevangelium,¹⁵⁷ das in dieser Predigt immer wieder zitiert und analysiert wird. Die „Krippe“ (*praesepeum*) und die „Kleidung“ (*pannis*) dienen in Antonius' Allegorie als Symbol für Demut, Zurückhaltung und Armut¹⁵⁸ sowie als Zeugnis für die Demut des menschengewordenen Wortes des Herrn.¹⁵⁹

Die Bitten, die im letzten Teil des Gebets folgen, beziehen sich auch auf den Inhalt der Predigt. Maria wird gebeten, „für uns um seine Vergebung zu bitten“ (*indulgentiam nobis ab ipso impetres*)¹⁶⁰ und „mit der beruhigenden Salbe deiner Barmherzigkeit die Verbrennungen unserer Seele zu heilen“ (*adustionem animae nostrae, quam ex igne peccati contraximus, tuae misericordiae emplastro sanes*).¹⁶¹ Das Wort „Nachsicht“ (*indulgentia*) kommt in dieser Passage vor und wird in keiner anderen marianischen Schrift des Antonius wiederholt. Im Gegensatz zum Wort „flehen“ (*impetrare*). *Impetrare* wird häufiger vom Autor verwendet, der es mit einem beharrlichen Flehen zu Gott¹⁶² identifiziert. Aus der Perspektive der Ausdrucksweise des heiligen Antonius enthält die erste Bitte ein

¹⁵⁵ Vgl. In Ann 14, II, 123,31: „*Invenietis inquit, pannis involutum.*“

¹⁵⁶ Vgl. In Ann 14, II, 123,24: „*Sequitur: Positum in praesepeio.*“

¹⁵⁷ Vgl. In Ann 13, II, 122,25-29, mit dem Zitat aus Lk 2,10-12.

¹⁵⁸ Vgl. In Ann 14, II, 122,33-123,3: „*Hoc vobis signum, quo vos consignetis; invenietis infantem, ‘ecce humilitas’; positum in praesepeio, non ad ubera matris, ecce abstinentia; pannis involutum, ecce paupertas*“ (Hervorhebung hinzugefügt).

¹⁵⁹ Vgl. In Nat 14, II, 123,24-124,21.

¹⁶⁰ Vgl. A₃ in: In Ann 16 (II, 126,25-26).

¹⁶¹ Vgl. A₃ in: In Ann 16 (II, 126,26-27).

¹⁶² Vgl. *Dominica VI post Pascha*, 8, I, 362,15-17: „*Et si ita solus remanserit, bene cum Domino luctari poterit et impetrare ab eo quod voluerit, et audire merebitur ...*“, *Dominica XIV post Pentecosten*, II,211,20-22: „*Quicumque istiusmodi leprae quinquepartito genere fuerit maculatus, si a Domino vult misericordiam impetrare, oportet eum quinque supradicta agere*“ (Hervorhebung hinzugefügt).

Bild der Jungfrau Mutter, die ständig für ihre Kinder betet. Der Ausdruck „inständiges Gebet“ (*orationis instantia*)¹⁶³ taucht in diesem Gebet in Bezug auf Maria als einer der Aspekte des allegorischen Bildes von „der Rosenblüte in den Tagen des Frühlings und der Lilien, die am Rande des Wassers stehen“¹⁶⁴ auf.

Die zweite Bitte an Maria bezieht sich direkt auf die Symbole, die in der Predigt verwendet werden. In einer Passage, die dem Mariengebete vorausgeht, zeigt der heilige Antonius – Isidor von Sevilla zitierend¹⁶⁵ – das Bild eines Topfes, der auf einem Herd mit sprudelndem Wasser und aufsteigendem Dampf¹⁶⁶ zurückgelassen wurde. In den moralischen Lehren des heiligen Antonius symbolisiert der Topf die Seele eines Sünders, in dem das Wasser der Lust wie in einem Topf (*aqua concupiscentiae*) kocht und mit dem Dampf trügerischer Gedanken sprudelt. Dampf trübt das Antlitz der Seele der Sünder, und „die Werke werden von der Finsternis seines Geistes beschmutzt“ (*et sic nigredinem contrahit mens peccatoris*).¹⁶⁷ Die einzige Rettung aus diesem Zustand ist die Jungfrau Maria. Der heilige Antonius sagt: „Die selige Maria nimmt diesen Schmutz und das Verbrennen weg, durch das heilende Weiß ihrer Heiligkeit, und sie schenkt denen, die auf sie hoffen, in jeder Hinsicht Gesundheit.“¹⁶⁸

¹⁶³ Vgl. In Ann 12, II, 121,7-8: „In hac auctoritate tria notantur, scilicet lacrimarum abundantia, orationis instantia et vitae munditia.“

¹⁶⁴ Vgl. In Ann 12, II, 121,2-3: „Quasi flos rosarum in diebus vernis, et quasi lilia quae sunt in transitu aquae.“ Der Abschnitt von Syr 50,8, der hier zitiert wird, ist das Thema des gesamten Teils „*De Nativitate Domini*“ der *Predigt über die Geburt der seligen Jungfrau Maria*.

¹⁶⁵ Vgl. Isidore, *Etym.* XX,8,2, PL 82,718, zitiert nach II, 126, Fußnote 139.

¹⁶⁶ Vgl. In Ann 16, II, 126,6-8: „Olla est vas ad coquendum, dicta quod debuliat in ea aqua, igne subiecto, et vapor emittatur. Unde et bulla dicitur, quae in aqua venti spirituintus sustentatur.“

¹⁶⁷ Vgl. In Ann 16, II, 126,8-13.

¹⁶⁸ Vgl. In Ann 16, II, 126,16-18: „Hanc nigredinem et adustionem beata Maria, suae sanctitatis medicinali candore, aufert, et in se sperantibus omnimodam confert sanitatem.“

Das anschließende Gebet bestätigt das Vertrauen des *doctor evangelicus* in die Wirksamkeit des Fürbittgebets der Mutter, welche die Verbrennungen der Seele mit der Salbe ihrer Barmherzigkeit (*misericordiae emplaastro*) heilt. Der heilige Antonius verwendet oft das Wort „Barmherzigkeit“ (*misericordia*), und er bezieht sich in der analysierten Predigt direkt auf Maria, indem er sie das „Öl der Barmherzigkeit“ (*est enim oliva misericordiae*)¹⁶⁹ und ihre Handlung nennt, die Heilung mit einer „Salbe“ (*emplaastro*). Der Akt der Vergebung und der Heilung der Wunden soll die Zuhörer zur „Freude des ewigen Festes“ (*ad aeternae festivitatis gaudium*)¹⁷⁰ führen.

Im zweiten Teil des Gebets kehrt das Thema der Geburt des Herrn kurz zurück. Der heilige Antonius erwähnt erneut das Geheimnis des Tages, indem er die übliche Aktualisierung „heute“ (*hodie*) verwendet: „Möge er dies gewähren, der sich heute herabließ, von dir geboren zu werden“ (*ipso praestante, qui ex te, gloriosa Virgine, hodie nasci dignatus est*).¹⁷¹ Dieser Titel – „glorreiche Jungfrau“ (*Virgo gloriosa*) – kommt 18 Mal in Antonius‘ marianischen Schriften vor. Das analysierte Gebet ist jedoch das einzige Vorkommen einer zusätzlichen Präposition „ex“ (*von*), die die Tatsache der Übergabe des Sohnes durch die heilige Frau betont. Die Doxologie *cui honor et gloria saecula saeculorum*¹⁷² schließt Antonius‘ Gedanken in dieser Predigt.

Das Gebet aus der *Predigt über die Reinigung der seligen Jungfrau Maria (In Purificatione BMV)*

Dieser Text, der kürzeste in der Sammlung von sechs Mariengebeten, schließt den dritten Teil der *Predigt über die Reinigung der seligen Jungfrau Maria* ab. Das Wort „dann“ (*ergo*),¹⁷³ das auch in frühe-

¹⁶⁹ In Ann 11, II, 120,18.

¹⁷⁰ Vgl. A₃ in: In Ann 16 (II, 126,27-18).

¹⁷¹ B₁ in: In Ann 16 (II, 126,28-29).

¹⁷² B₂ in: In Ann 16 (II, 126,30).

¹⁷³ Vgl. A₁ in: In Pur 9 (II, 140,22).

ren Reden vorkommt, geht der Ansprache an die Mutter voraus, die vom Prediger als „Unsere Liebe Frau, auserwählte Mutter Gottes“ (*Domina nostra, Dei mater electa*)¹⁷⁴ bezeichnet wird. Dieser Name weist auf das Geschenk der Auserwähltheit¹⁷⁵ hin und entspricht den vier anderen Passagen in den Schriften des heiligen Antonius. Allein in den Gebeten finden wir zwei weitere Ansprachen: „liebe Mutter Gottes“ (*Dei mater alma*)¹⁷⁶ und „große Gottesmutter“ (*Dei mater inclita*).¹⁷⁷ Zwei weitere Passagen weist die charakteristische Indikativform auf: „Sie war vorherbestimmt, die Mutter Gottes zu sein“ (*praedestinata est Mater Dei*),¹⁷⁸ sowie: „Selige Maria, Mutter des Sohnes Gottes“ (*Beata Maria, Mater Filii Dei*).¹⁷⁹

Der heilige Antonius bittet die „auserwählte Mutter“ dreimal: In der ersten Bitte fleht er sie an: „Reinige uns vom Blut der Sünde“ (*ut a sanguine peccatorum nos purifices*).¹⁸⁰

Der Wunsch nach Reinigung, ausgedrückt mit dem Wort *purifices*, entspricht dem Hauptthema der Predigt und des Festes – der *Reinigung Mariens* (*Purificatio Mariae*).¹⁸¹ Die reinigende Rolle Mariens

¹⁷⁴ Vgl. A₂ in: In Pur 9 (II, 140,22).

¹⁷⁵ Vgl. J. Schneider, *ibd.*, 53: „Zwei wesentliche Aussagen, *mater* und *electa*, werden beide auf *Dei* bezogen, unabhängig davon, wie man übersetzt: Gottes erwählte Mutter, die als Mutter Gottes Erwählte, die von Gott als Mutter erwählte.“

¹⁷⁶ Vgl. A₂ in: In Ann 16 (II, 126,23).

¹⁷⁷ Vgl. A₂ in: In Ass 5 (II, 150,15).

¹⁷⁸ Vgl. In Ass 2, II, 142,16-18: „Dicamus ergo: ‘Solum gloriae altitudinis a principio’, id est a mundi constitutione, praedestinata est Mater Dei in virtute, secundum spiritum sanctificationis.“

¹⁷⁹ Vgl. In Festo S. Joannis Evangelistae, 7, III, 37,21-25: „Beata Maria, Mater Filii Dei, exeniis virtutum, privilegiis gratiarum honorificata, obviavit beato Ioanni ad pedem crucis: ipsa a dextris et ille a sinistris stabant; et ibi, quasi mulier a virginitate sua, suscepit illum, virgo virginem.“

¹⁸⁰ A₃ in: In Pur 9 (II, 140,22-23).

¹⁸¹ Vgl. II, 127,2 und Fußnoten, die die möglichen Titel dieser Predigten in Handschriften angeben: „*Rubrica: Sermo in Purificatione beatae Mariae Virginis; Titulus: Sermo in Purificatione sanctae Mariae.*“

stellt einen wichtigen Aspekt der Lehre des heiligen Antonius dar: Die Jungfrau folgt ihr „mit festem Herzen in ihrer Verlobung, in der Beschneidung ihres Sohnes und in ihrer gesetzlichen Reinigung“.¹⁸² Nach der im *Prolog* enthaltenen Unterteilung wird das Thema der Reinigung mit drei Symbolen identifiziert, die vom *Ecclesiasticus* (*Sirach*)¹⁸³ abgeleitet sind: Weihrauch, der an Sommertagen duftet, glühendes Feuer und Weihrauch, der im Feuer brennt.¹⁸⁴ Antonius' Bilder, die in seinen Allegorien reichlich vorhanden sind, zeigen die doppelte Ernte von Weihrauch als das zweifache Opfer Christi: „Die doppelte Ernte von Weihrauch nimmt das zweifache Opfer Christi vorweg. Seine Mutter opferte ihn zuerst im Tempel nach dem Gesetz des Mose. Zweitens opferte er sich Gott dem Vater für die Versöhnung der Menschheit.“¹⁸⁵ Hier verbindet der Prediger die Bedeutung des Wortes „Weihrauch“ (so) mit dem griechischen Wort „Gott“ (*theós*) und dem lateinischen „scheren“ (*tondendo*)¹⁸⁶ und demonstriert die doppelte Opfertgabe Christi während der Darbringung an Gott, seinen Vater, im Tempel und die spätere „Scherung“ der Sünden der Menschen.

Die Symbolik eines doppelten Opfers (*duplex Christi oblatio*) ist mit dem Motiv der Reinigung verflochten, das mit den folgenden

¹⁸² Vgl. In Ann 2, II, 110,24-26: „Morem enim gessit duri corde in sua desponsatione, in Filii circumcisione, in legali purificatione.“

¹⁸³ Sir 50,9.

¹⁸⁴ Vgl. Prol, II, 104,20-22: „In Purificatione: Quasi thus redolens in diebus aestatis; quasi ignis refulgens, et thus ardens in igne.“

¹⁸⁵ In Pur 2, II, 129,3-6: „In duplici collectione thus duplex Christi oblatio designatur. Primo obtulit eum Mater, ‘secundum legem Moysi’ (Lk 2,22), in templo; secundo obtulit seipsum in sacrificium Deo Patri, in reconciliatione humani generis.“

¹⁸⁶ Vgl. In Pur 2, II, 129,6-8: „In prima oblatione fuit ‘thus’, a ‘theós’ dictum, Deo oblatum; in secunda fuit ‘thus’, a ‘tondendo’ dictum, quia pro peccatis nostris tonsus; et tunc fuit ‘thus redolens in diebus aestatis’, id est fervore iudaicae persecutionis.“

Worten ausgedrückt wird: *purificare*¹⁸⁷ und *emundare*¹⁸⁸. Diese Reinigung von Motiven wird in der ersten Bitte des analysierten Gebets wiederholt: Maria, die ihren Sohn in den Tempel brachte, kann die Reinigung vom Blut der Sünden bewirken. Diese Fähigkeit, die Maria im analysierten Gebet zugeschrieben wird, gehört in der Tat dem Sohn selbst in der Predigt, denn „der Hohepriester Jesus Christus wird von jedem Blut, der Unreinheit der Sünde, reinigen“.¹⁸⁹ Auch der Sohn, der vom Prediger mit dem Fluss Dorix verglichen wird, heilt menschliche Wunden durch sein Leiden und sein Blut.¹⁹⁰

Der ersten Bitte folgt unmittelbar eine nächste Ansprache an die „auserwählte Mutter“: „uns das brennende Feuer der Reue im Wachs der Beichte und das Flachs des Wohlgefallens ertragen zu lassen“ (*ignem effulgentem contritionis, in cera confessionis et stuppa satisfactionis, deferre nos facias*).¹⁹¹ Diese Worte beziehen sich auf die Bilder, die im neunten Absatz der *Predigt über die Reinigung der seligen Jungfrau Maria* gezeichnet sind. Das glühende Feuer (*ignis effulgens*) gehört zusammen mit dem Weihrauch (*somit*) zu den Symbolen, die vom *Ecclesiasticus* abgeleitet sind, der die Quelle der Motive in der Predigt ist.¹⁹² In Antonius' allegorischer Bildsprache sind Feuer und Weihrauch auch die Symbole Christi. Der

¹⁸⁷ Vgl. In Pur 7, II, 137,3-5: „Ubi et subditur: Cum expleti fuerint dies, scilicet quadraginta, purificationis eius, offeret agnum ad ostium tabernaculi“, In Pur 9, II, 140,15-17: „Bene ergo dicitur: Quasi ignis effulgens et quasi thus ardens in igne. Iesus Christus in sua Nativitate pastoribus, in sua Apparitione tribus Magis, in suae Matris Purificatione Simeoni et Annae prophetantibus quasi ignis effulsit“ (Hervorhebung nur hier).

¹⁸⁸ Vgl. In Pur 8, II, 139,17-19: „Quicumque istiusmodi turtures et columbas obtulerit, ipsum summus sacerdos, Iesus Christus, ab omni profluvio sanguinis, id est immunditia peccati, emundabit“ (Hervorhebung nur hier).

¹⁸⁹ *Ebd.*

¹⁹⁰ Vgl. In Pur 1, II, 127,21-22: „Iesus Christus factus est nobis (...) Dorix quoad Passionem, in qua sanguinem effudit, quo vulnera nostra sanavit.“

¹⁹¹ Vgl. A₃ in: In Pur 9 (II, 140,23-25).

¹⁹² Vgl. Prol, II, 104,20-22.

Herr blitzte dreimal wie Feuer auf: zuerst während seiner Geburt, zweitens während der Epiphanie und drittens während der Reinigung seiner Mutter.¹⁹³ Während seiner Passion brannte Christus wie Weihrauch in einem Feuer, und sein Duft erfüllte den Himmel, die Erde und den Abgrund.¹⁹⁴ Der letzte Absatz der Predigt, der das analysierte Gebet enthält, erklärt gründlich die Allegorie des Feuers. Der Bezugspunkt hier ist die Tradition, am Reinigungsfest eine Kerze in einen Tempel zu bringen. Die Gläubigen der Kirche „tragen ein helles Feuer in Kerzen aus Wachs und Werg. Das Feuer ist die Göttlichkeit, das Wachs die Menschlichkeit und das Werg die Härte der Passion Christi.“¹⁹⁵ Der heilige Antonius verwendet das Bild der Kerze als Ausgangspunkt für die entsprechende Morallehre. Ihm zufolge bezeichnen alle drei Bestandteile dieses Bildes eine wahre Buße: Feuer ist die Flamme der Reue, Wachs ist das Bekenntnis der Sünden und der Docht ist die Rauheit der Wiedergutmachung.¹⁹⁶

Die zweite Bitte des fraglichen Mariengebets enthält folgende Parallelen zum Inhalt der Predigt:

1. Heute bringen und opfern die Gläubigen Kerzenfeuer (*fideles hodie deferunt et offerunt ignem in candela*)¹⁹⁷ – Feuer bedeutet Gött-

¹⁹³ Vgl. In Pur 9, II, 140,15-17: „Jesus Christus in sua Nativitate pastoribus, in sua Apparitione tribus Magis, in suae Matris Purificatione Simeoni et Annae prophetantibus quasi ignis effulsit.“

¹⁹⁴ Vgl. In Pur 9, II, 17-19: „In sua vera Passione, quasi thus in igne arsit, ex cuius odore, caeli, terra, infernus sunt repleti.“

¹⁹⁵ In Pur 9, II, 139,23-26: „Nota quod hodie Ecclesiae fideles portant ignem effulgentem in candela, quae constat ex stupa et cera. In igne divinitas, in cera humanitas, in stupa dominicae Passionis asperitas designatur.“

¹⁹⁶ Vgl. In Pur 9, II, 139,28-33: „In quibus tribus vera designatur poenitentia. In igne, ardor contritionis, omnia eradicans genimina vitiorum. In cera, confessio criminis. Sicut enim fluit cera a facie ignis, sic ab ardore contritionis fluit confessio ab ore confitentis, defluentibus lacrimis. In stupa, asperitas satisfactionis“ (Hervorhebung hinzugefügt).

¹⁹⁷ II, 139,27-28.

lichkeit (*in igne divinitas*)¹⁹⁸ – heute brachte und opferte die Heilige Jungfrau den Sohn Gottes Gott im Tempel (*Beata Virgo hodie detulit et obtulit Dei et suum Filium in templo*)¹⁹⁹ – Feuer ist das Symbol der Flamme der Reue (*in igne ardor contritionis*)²⁰⁰ – Maria hilft, das leuchtende Feuer zu tragen (*ignem effulgentem deferre nos facias*).²⁰¹

2. Eine Kerze besteht aus Wachs und einem Docht (*candela constat ex stupa et cera*)²⁰² – Wachs bezeichnet Menschlichkeit, während der Docht auf die Härte der Passion Christi verweist (*in cera humilitas, in stupa dominicae Passionis asperitas*)²⁰³ – Wachs ist das Symbol der Beichte (*in cera, confessio criminis*)²⁰⁴ – der Docht ist das Symbol für die Rauheit des Heilmittels (*in stupa, asperitas satisfactionis*)²⁰⁵ – Maria hilft, das Feuer im Wachs der Beichte und im Docht der Wiedergutmachung (*in cera confessio-nis et stupa satisfactionis*)²⁰⁶ zu tragen.
3. In der dritten Bitte drückt der heilige Antonius die Sehnsucht der Gläubigen aus: „dass wir verdienen, das Licht und die Herrlichkeit des himmlischen Jerusalems zu erlangen“ (*quatenus ad lumen et gloriam caelestis Ierusalem pervenire meramur*).²⁰⁷ Die Gegenüberstellung der Worte *lumen et gloriam* kommt dreimal in der Sammlung der *Sermones* vor, und alle diese Ereignisse erscheinen ausschließlich in den *Predigten der Reinigung der seligen Jungfrau Maria*.²⁰⁸ Die Passage bezieht sich auf den Gesang

¹⁹⁸ II, 139,24-25.

¹⁹⁹ II, 139,26-27.

²⁰⁰ II, 139,29-30.

²⁰¹ II, 140,23-24.

²⁰² II, 139,24.

²⁰³ II, 139,25-26.

²⁰⁴ II, 139,30-31.

²⁰⁵ II, 139,33.

²⁰⁶ II, 140,24.

²⁰⁷ A₃ in: In Pur 9 (II, 140,25-26).

²⁰⁸ Vgl. In Pur 9, II, 139,33-140,2: „In his tribus est Iesus, idest hominis salus,

des Simeon, *Nunc dimittis*. Der Ausdruck *Ierusalem caelestis* kommt in Antonius' marianischen Schriften noch zweimal vor. In jedem Fall wird sie mit der Mutter des Herrn identifiziert – nach Jesaja und einer Glossa bezieht sich der Prediger entweder auf die Tochter Sions und die Kirche²⁰⁹ oder direkt auf Maria.²¹⁰

Im zweiten Teil des Gebets wendet sich der heilige Antonius an Maria und spielt erneut auf das Geheimnis des Tages an: „Er, den ihr heute im Tempel dargebracht habt, gewähre dies“ (*Ipsa praestante, quem hodie in templo obtulisti*).²¹¹ Die Verwendung des Wortes „heute“ (*hodie*) ist auch charakteristisch für dieses Gebet, in dem, wie in allen früheren Fällen, Es verbindet die Rede mit dem Heilereignis, das durch das Fest gefeiert wird. Die Doxologie *cui est honor et gloria in saecula saeculorum*²¹² schließt die Gedanken des heiligen Antonius in diesem Gebet ab. Es ist identisch mit dem Finale der beiden anderen Mariengebete.²¹³

quae qui Deo obtulerit poterit dicere cum iusto Simeone: ‘Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace; quia viderunt oculi mei salutare tuum, quod parasti ante faciem omnium populorum: lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel’ (Lc 2,29-32)“, F Pur 8, III, 108,22-24: „Iste, qui est lumen in praesenti, erit et ad gloriam in futuro ‘plebis suae Israel’ (Lc 2,32), id est videntium Deum.“

Der dritte Abschnitt ist das analysierte Mariengebet – II, 140,25.

²⁰⁹ Vgl. In Ann 8,22-26: „Solitudo est beata Virgo, de qua dicit Isaias: ‘Emitte agnum, Domine,’ non leonem, ‘dominatorem terrae’, non vastatorem, ‘de petra deserti’, id est beata Virgine, ‘ad montem filiae Sion’ (Is 16,1), id est Ecclesiae, quae est filia Sion, id est caelestis Ierusalem.“

Antonius bezieht sich hier auf Jes 16,1 sowie Glosse (Glo. ord. Jes 16,1) – vgl. II, 115, Fußnoten 39, 40.

²¹⁰ Vgl. F Ann 3, III, 152,19-21: „Pulchra humilitate, amica caritate, suavis contemplatione, decora virginitate, sicut Ierusalem caelestis, in qua habitat Deus, et virgo habitatio ipsius.“

²¹¹ Vgl. B₁ in: In Pur 9 (II, 140,26-27).

²¹² B₂ in: In Pur 9 (II, 140,27-28).

²¹³ Vgl. B₂ in: In Nat 4 (II, 108,13-14) and B₂ in: In Ann 16 (II, 126,30).

Gebet aus der *Predigt über Mariä Himmelfahrt* (*In Assumptione BMV*)

Das letzte Gebet des Typs *Rogamus ergo, Domina Nostra*, ist das längste Mariengebete des heiligen Antonius. Er schließt den zweiten Teil der Predigt mit dem Titel *Über die Heiligkeit und Herrlichkeit der seligen Jungfrau Maria (De sanctitate et gloria beatae Mariae Virginis)*²¹⁴ und zugleich die gesamte Predigt *In Assumptione Beatae Mariae Virginis*. Wie aus dem Titel hervorgeht, bezieht sich das Gebete auf die Heiligkeit und die Tugenden Mariens, aufgenommen in den Himmel, was durch die folgenden Begriffe angezeigt wird: „Erhöhung“ (*exaltatio*), „Macht“ (*potentia*), „Krönung“ (*coronatio*).

Maria wird mit dem Ausdruck „ruhmreiche Mutter Gottes“ (*mater Dei inclita*)²¹⁵ angerufen. Er ähnelt der Anrufung, die bereits aus den beiden oben analysierten Gebeten bekannt ist.²¹⁶ Im letzten Gebete ergänzt der Prediger die Anrufung mit folgender Beschreibung: „hoch über die Chöre der Engel erhobene“ (*super choros angelorum exaltata*).²¹⁷ In Übereinstimmung mit der Konvention der Predigt am *Fest Aufnahme Mariä in den Himmel* taucht auch in diesem Fall das Thema der Herrlichkeit der Gottesmutter auf. Das analysierte Gebete ist jedoch kein Einzelfall, in dem der heilige Antonius über die Beziehung zwischen der Heiligen Jungfrau und den reinen Geistern nachdenkt. Frühere Predigten enthalten auch viele angelologische Ideen: die Außergewöhnlichkeit der Geburt Marias im Vergleich zu anderen Heiligen,²¹⁸ der Dienst der

²¹⁴ II, 144,10-150,27.

²¹⁵ Vgl. A₂ in: In Ass 5 (II, 150,16).

²¹⁶ Vgl. A₂ in: In Ann 16 (II, 126,23) oraz A₂ in: In Pur 9 (II, 140,22).

²¹⁷ Vgl. A₂ in: In Ass 5 (II, 150,17); J. Schneider, *ibd.*, 129-130.

²¹⁸ Vgl. In Nat 1, II, 105,18-19: „Sicut stella a stella differt in claritate, sic beatae Virginis Nativitas ab omnium sanctorum differt nativitate.“

Vgl. In Nat 4, II, 108,3-4: „Sed gloriosa Virgo nec in sua Nativitate habuit maculam, quia in utero matris fuit sanctificata, ‘ab angelis custodita’...“ Antonius erinnert an Aussagen des hl. Bernhard: vgl. Bernhard, *In Assumptione*

Geister an Maria, die sie behüten und beschützen müssen,²¹⁹ die Fülle des Engelslebens in Maria,²²⁰ und schließlich ihr Antlitz voller Gnaden, anmutig in den Augen der Engel, die sie anzusehen wünschen.²²¹ Marias Vorrang vor Engeln²²² erscheint auch häufig in den Schriften des heiligen Antonius. So besitzt die Jungfrau den Lohn aller Heiligen und²²³ ist das Firmament und die engelgleiche Schönheit²²⁴ und der Thron Christi,²²⁵ in Engelsherrlichkeit über die Heiligen und Engel.²²⁶

Das letzte Mariengebete enthält nicht weniger als sieben Bitten, die Antonius im Namen der Zuhörer seiner Predigt ausspricht. Die ersten sechs sind durch übliche Konjunktivformen in der zweiten

B.V.M., sermo 2,8, PL 183,420; Epistola 174 (ad Canonicos Lugdunenses), 3-5, PL 182,333-334 sowie: Ders., *Tractatus de Baptismo ad Hugonem*, 5,21, PL 132,1044 (II, 108 Anmerkungen 22 und 23 oben).

²¹⁹ Vgl. In Ann 1, II, 110,2-3: „Porta coeli, ianua paradisi, est beata Maria, in qua verus Salomon sculpsit cherubim, in quibus vita angelica et plenitudo caritatis.“

²²⁰ Vgl. In Ass 3, II, 147,22-25: „Haec facies est plena gratiarum omnium, angelorum oculis gratiosa, in quam desiderant prospicere, quae lucet sicut sol in virtute sua.“

Vgl. In Ass 3, II, 147,4-7: „Nec enim se vel alium habere voluit ornatores, sed totam se commisit.“

²²¹ Vgl. In Ass 3, II, 147,22-25: „Haec facies est plena gratiarum omnium, angelorum oculis gratiosa, in quam desiderant prospicere, quae lucet sicut sol in virtute sua.“

²²² Vgl. In Ass 3, II, 147,4-7: „Nec enim se vel alium habere voluit ornatores, sed totam se commisit custodis arbitrio, a quo tam decenter est ornata, ut hodierna die super angelos sit exaltata.“

²²³ Vgl. In Pur 6, II, 135,16-18: „Modo vero regnat in gloria, in qua omnium sanctorum habet praemia, quia super choros angelorum exaltata.“

²²⁴ Vgl. In Ass 1, II, 142,13-15: „Ecce quanta dignitas gloriosae Virginis, quae meruit esse *Mater illius, qui est firmamentum et pulchritudo angelorum, et species omnium sanctorum.*“

²²⁵ Vgl. J. Schneider, *ebd.*, 127: „Ganz deutlich kommt hier zum Ausdruck, dass ihr Leib Tempel Gottes ist und deshalb verehrt wird. Gerade in ihrer Leiblichkeit ist Maria Ort der Herrlichkeit Gottes und Seiner Engel.“

²²⁶ Vgl. In Ass 5, II, 150,9-13.

Person Singular, die sich auf Maria beziehen, an die „große Mutter Gottes“ gerichtet.

Die Litanei der Bitten beginnt mit einer Ansprache: „Den Kelch unseres Herzens mit himmlischer Gnade zu füllen« (*ut cordis nostri vas caelestis gratiae impleas*).²²⁷ Dies ist die einzige Passage, in der der heilige Antonius das poetische Bild des „Gefäßes (Kelches) des Herzens“ (*vas cordis*) verwendet. Das Wort *vas* kommt achtundfünfzig Mal in den Sermones und neunzehn Mal in den *Sermones mariani* vor, einschließlich der Hinweise auf die Jungfrau Mutter.²²⁸ Es kommt auch im Prolog vor, wo es thematisch der Predigt über die Verkündigung der seligen Jungfrau Maria zugeordnet wurde:²²⁹ „wie ein schweres Gefäß aus Gold, geschmückt mit jedem Edelstein“ (*quasi vas aurum solidum ornatum omni lapide pretioso*).²³⁰ Aufgrund dieser thematischen Entsprechung ist die Platzierung des Bildes in diesem *sermo* und speziell in seinem Schlussgebet nicht unerwartet.²³¹ Wie bereits erwähnt, beschreibt der heilige Antonius darin die Herrlichkeit und Heiligkeit Mariens und erinnert an die Metapher des goldenen Gefäßes und der Edelsteine. Wie bereits erwähnt,²³² folgt ein ausführlicher Diskurs über die Erhöhung Mariens im letzten Teil des *Sermo*. Der heilige Antonius beschreibt darin die Herrlichkeit und Heiligkeit Mariens und erinnert an die Metapher des goldenen Gefäßes und der

²²⁷ A₃ in: Ass 5 (II, 150,17-18).

²²⁸ Vgl. In Ann 1, II, 109,18-19: „Beata Maria dicitur vas, quia thalamus Filii Dei, speciale hospitium Spiritus Sancti, triclinium Sanctae Trinitatis“; In Ann 1, II, 109,22-24: „Hoc vas fuit ‘admirabile opus Excelsi’, Filii Dei, qui eam prae cunctis mortalibus pulchriorem, prae cunctis sanctis sanctiorem fecit, in qua ipse factus est“ (Hervorhebung hinzugefügt).

²²⁹ Vgl. Prol, II, 104,22-23: „In Assumptione: Quasi vas auri solidum, etc.“

²³⁰ Zitat aus Syr 50,10, in: Prol, II, 104,6-7.

²³¹ Vgl. In Ass 1, II, 141,7-8; In Ass 2, II, 144,8-9; In Ass 3, II, 144,11.12.14.15.29; II, 148,21.

²³² Vgl. In Ass 2, II, 144,6-9: „Ad laudem ergo ipsius Virginis, quae est expectatio Israel, idest populi christiani, et tantae festivitatis decorem, exponamus praedictam auctoritatem: ‘Quasi vas auri solidum’ (Eccli 50:10-11), etc.“

Edelsteine. Das Motiv des „Goldes“ (*aurum*) taucht in der zweiten Ansprache des analysierten Gebets wieder auf: „lasse es mit dem Gold der Weisheit glänzen“ (*auro sapientiae effulgere facias*).²³³ Der Ausdruck „Gold der Weisheit“ (*aurum sapientiae*) kommt häufig in den Predigten vor. Unter der Vielfalt von Antonius' Bildern ist das Thema Teil eines vierfachen Satzes von Erzen und Legierungen: „Gold der Weisheit“, „Silber der Beredsamkeit“, „Bronze des Reichtums“ und „Eisen der Macht“ (*aurum sapientiae, argentum eloquentiae, aes divitiarum, ferrum potentiae*).²³⁴ In Bezug auf die Interpretation des „Goldes der Weisheit“ spielt der heilige Antonius auf eine patristische Tradition²³⁵ an, die es als Symbol der ewigen Weisheit Gottes²³⁶ erachtete. Der *doctor evangelicus* betrachtet es auch als einen heiligen und weisen Prediger.²³⁷ Neben dem goldenen Gefäß enthält das Bild ein weiteres Symbol: „Edelsteine“ (*lapides pretiosi*).

Der Reichtum an Symbolik, der in den Schriften des Antonius

²³³ A3 in: Ass 5 (II, 150,18).

²³⁴ Vgl. *Dominica XXII post Pentecosten*, 7, II, 383,23-27: „Et tunc aurum sapientiae, argentum eloquentiae, aes divitiarum, ferrum potentiae, comminuentur et in nihilum redigentur et a vento dispergentur, quia caro vermibus, divitiae parentibus, anima tradetur daemonibus, et sic nullus inventus erit in eis locus.“

²³⁵ Vgl. M. Wagner, a. a. O., 242, Anm. 123, mit einer genauen Angabe von Passagen aus den *Sermones*, in denen Antonius Gold (*aurum*) mit Weisheit (*sapientia*) identifiziert.

²³⁶ Vgl. *ibd.*, 242: „An zahlreichen Stellen der Hl. Schrift ist das Gold – wie Gregor der Große bereits betont – Inbegriff der göttlichen Weisheit, der nichts auf Erden gleichkommt. In dieser Verwendung finden wir das Edelmetall öfter auch bei Antonius.“

²³⁷ Insbesondere offenbart sich es in Antonius' Betrachtung der Tugenden eines Predigers: *De praedicatoris gratia spirituali et de eiusdem sancta conversatione* – vgl. *Dominica XIX post Pentecosten*, 1, II, 310,30-32: „In auro claritas sapientiae, in purpura sanguis Passionis dominicae, in fibula aurea refrenatio propriae voluntatis designatur“; II, 311,30,3-4: „Ille in auro bibit, qui ex claritate sapientiae, quam accepit, prius ipse haurit et postea aliis tribuit“; II, 312,10-15: „Si ergo praelatus vel praedicator Ecclesiae in auro sapientiae biberit et in purpura Passionis dominicae fuerit et fibula aurea voluntatem propriam ligaverit, vere cum Iesu in naviculam poterit ascendere, transfretare et in civitatem suam pervenire.“

vorhanden ist, ermöglicht es uns, die vielen Bedeutungen zu erkennen, die der Prediger dem „Stein“ (*lapis*)²³⁸ beimisst. Insbesondere die Identifizierung von Edelsteinen mit den Symbolen der Tugenden – wie Barmherzigkeit, Gehorsam, Geduld und Ausdauer – sticht hervor.²³⁹ Zwölf Edelsteine schmücken das Diadem auf Abrahams Kopf²⁴⁰ und bilden – abgesehen von den zwölf Sternen in der ruhmvollen Krone Mariens²⁴¹ – einen Ausgangspunkt für die Reflexion in der gesamten Sammlung der Antonius-Marienedigten.

In diesem Zusammenhang ist es leicht, die Beziehung zwischen dem Bild eines „goldenen Gefäßes, das mit Edelsteinen geschmückt ist“ und der Heiligkeit und den Tugenden Mariens zu verstehen. Antonius' Überlegungen sind in dieser Hinsicht konsistent: „Die selige Maria war ein ‚Gefäß‘ durch ihre Demut, ‚aus Gold‘ durch ihre Armut und ‚mächtig‘ oder ‚fest‘ durch ihre Jungfräulichkeit, ‚geschmückt mit jedem Edelstein‘ von Gottes Gaben“²⁴², „weil Demut durch Armut bewahrt wird, wird das Gefäß als ‚aus Gold‘ bezeichnet.“²⁴³ „Das ist es, worauf die Demut der seligen Jungfrau blickte, und so verdiente sie es, ihrerseits berücksichtigt zu werden.“²⁴⁴ „Dieses Gefäß war heute mit jedem Edelstein geschmückt, das heißt mit allen Vorrechten himmlischer Gaben.“²⁴⁵

²³⁸ Vgl. M. Wagner, a. a. O., 225-238.

²³⁹ Vgl. *Dominica in ramis palmarum*, 12, I, 203, 15-17: „In his quattuor cornibus fuerunt quattuor lapides pretiosi, qui sunt misericordia, obedientia, patientia et perseverantia.“

²⁴⁰ Vgl. Prol, II, 104,8-9: „Ecce duodecim lapides pretiosi in diademate capitis Aaron.“

²⁴¹ Vgl. Prol, II, 104,9-10: „Ecce duodecim stellae in corona gloriosae Virginis.“

²⁴² In Ass 3, II, 144,11-13: „Beata Maria fuit vas humilitate, auri paupertate, solidum virginitate, omni lapide pretioso praemiorum ornatum.“

²⁴³ In Ass 3, II, 144,29-30: „Et quia humilitas paupertate conservatur, ideo vas auri dicitur.“

²⁴⁴ In Ass 3, II, 145,27-28: „Et quia humilitas et paupertas beatae Mariae virginitatis integritate ‚fuit‘ insignita, ideo additur: ‚Vas auri solidum‘. Beata Virgo fuit solida virginitate, et ideo sapientiam potuit continere (vgl. Eccli 21,17).“

²⁴⁵ In Ass 3, II, 146,2-3: „Istud vas fuit hodierna die omni lapide pretioso, id est

Alle rhetorischen Figuren, die in früheren Teilen verwendet wurden, kommen in den drei Ansprachen vor, die im letzten Mariengebete enthalten sind. In der ersten Bitte verbindet der heilige Antonius das „Gefäß“ (*vas*) mit dem „Herzen“ (*cor*), das mit „himmlischer Gnade“ (*caelestis gratia*)²⁴⁶ gefüllt werden muss, während die zweite das „Gold der Weisheit“ (*aurum sapientiae*) aufweist, das in den Zuhörern der Predigt „leuchtet“ (*effulgere*).²⁴⁷ Der vierte Teil wiederholt das Bild eines „Edelsteins“ (*lapis pretiosus*), der mit den „Tugenden“ (*virtutes*) identifiziert wird, mit dem Maria ihre Gläubigen „schmückt“ (*adornare*).²⁴⁸ Es ist wichtig zu beachten, dass das Wort „Edelstein“ im Singular (*lapis pretiosus*) verwendet wird, was mit der Botschaft der Predigt²⁴⁹ und der zitierten Passage der Bibel übereinstimmt.²⁵⁰ Die Ansprache ist mit einer Bitte verbunden: „es mit der Kraft deiner Tugend zu festigen“ (*tuae virtutis potentia consolidas*).²⁵¹ Es enthält kein Bild aus dem *Prolog*, sondern nur einen Hinweis auf das Bild des „mit Tugend festigen“. Hier knüpft der Prediger an seine eigene Rede über die stärkende Kraft Christi an: „Jesus Christus ist das ‚Firmament in der Höhe‘, aus den Engelshöhen, die er selbst festigte, als der Abtrünnige und seine Nachfolger fielen (...) Jesus Christus, das feste Fundament der Engelshöhe, ist ihre Schönheit. Diejenigen, die er durch die Macht seiner Göttlichkeit einsetzt, sättigt er mit der Schönheit seiner Menschlichkeit.“²⁵²

omnium praerogativa caelestium praemiorum ornatum.“

²⁴⁶ Vgl. In Ass 5, II, 150,17-18.

²⁴⁷ Vgl. In Ass 5, II, 150,18.

²⁴⁸ Vgl. In Ass 5, II, 150,19-20.

²⁴⁹ Vgl. in Ass 3, II, 146,2-3: „Istud vas fuit hodierna die omni lapide pretioso, id est omni praerogativa caelestium praemiorum ornatum“ (Hervorhebung hinzugefügt).

²⁵⁰ Vgl. Zitat aus Syr 50,10-11, in: In Ass 1, II,141,7-8, oder seine Wiederholung, in: In Ass 3, II, 148,21-22: „ornatum omni lapide pretioso.“

²⁵¹ A₃ in: In Ass 5 (II, 150,18-19).

²⁵² In Ass 1, II, 141,21-23.142,7-10: „Jesus Christus est firmamentum altitudinis, id est angelicae sublimitatis, quem ipse confirmavit, apostata cum suis sequaci-

Eine weitere Bitte bezieht sich auf das Symbol des Olivenöls: „Gieße das Öl deiner Barmherzigkeit über uns, um die Menge unserer Sünden zu bedecken“ (*ut oleum misericordiae tuae, super nos effundas, quo peccatorum nostrorum multitudinem operias*).²⁵³ Eine zusätzliche Anrede an Maria bezieht sich auf diese erste Bitte: „O gesegneter Olivenbaum“ (*tu oliva benedicta*),²⁵⁴ was mit dem Bild des Olivenbaums übereinstimmt, das der heilige Antonius in der Predigt verwendete.

Zusammen mit dem goldenen Gefäß und der Zypresse ist es eines der thematischen Symbole, die im *Prolog zur Predigt über die Aufnahme der Jungfrau Maria in den Himmel* signalisiert werden.²⁵⁵ In Bezug auf die *Etymologie* des heiligen Isidor²⁵⁶ führt der Prediger von Padua seine eigene tiefgründige Allegorie der Heilsgeschichte ein.²⁵⁷ „Da ist der Olivenbaum; seine Frucht, die Olive; und sein Saft, Olivenöl. Der Olivenbaum bringt zuerst eine süß duftende Blume hervor, aus der die Olive stammt. Die Olive ist erst grün, dann rot und schließlich reif. Die selige Anna war wie der

bus dilabente (...) Iesus Christus, agelicae sublimitatis firmamentum, ipsius est pulchritudo. Quos enim suae divinitatis potentia consolidat, hos et suae humanitatis pulchritudine satiat.“

²⁵³ A₃ in: In Ass 5 (II, 150,20-22).

²⁵⁴ Vgl. in Ass 5, II, 150,20.

²⁵⁵ Vgl. Prol, II, 104,22-23: „In Assumptione: Quasi vas auri solidum etc.“ Aus diesem Grund kehren die Symbole des goldenen Gefäßes, des Olivenbaums und der hohen Zypresse im ersten Satz der Predigt zurück: „Quasi vas aurum solidum ornatum omni lapide pretioso, quasi oliva pullulans et cypressus in altum se extollens“ (II,141,7-8), wie auch in den folgenden Absätzen: „Not ista tria: vas, olivam, cypressum“ (II,144,11), „Bene ergo dicitur: ‘Quasi vas auri solidum, ornatum omni lapide pretioso’. Sequitur: ‘Quasi oliva pullulans’“ (II,148,21-23).

²⁵⁶ Isidor, *Etym.* XVII,7,62, PL 82,618, zitiert nach: II, 148, Fußnote 58.

²⁵⁷ Vgl. M. Wagner, *ebd.*, 187: „Der bildliche Vergleich der Mutter Anna mit dem Olivenbaum, der Gottesmutter Maria mit einer duftenden Blüte und Jesu mit der grünen, roten und reifen Olive ist in dieser Zusammenstellung ein origineller Gedanke des Antonius, der sich so jedenfalls nicht in der Tradition der Patristik wiederfinden lässt.“

Olivenbaum, aus dem die weiße, unaussprechlich süß duftende Blume erblühte, welche die Maria gesegnet ist.²⁵⁸ Dieser Prozess der Farbveränderung und Reifung, den der heilige Antonius in der Welt der Natur beobachtet hatte, wird auf das Forum der homiletischen Bildsprache übertragen. Auf diese Weise war Maria grün bei der Empfängnis und Geburt des Sohnes Gottes,²⁵⁹ wobei sie in diesen Ereignissen ihre Jungfräulichkeit rein bewahrte.²⁶⁰ Die Jungfrau war während der Passion Christi „rot“, als das Schwert des Leidens ihre Seele durchbohrte.²⁶¹ Sie erlangte ihre Reife während der Aufnahme Mariä Himmelfahrt, als sie mit der „Fülle der Freude der himmlischen Herrlichkeit“ ausgestattet wurde.²⁶²

Maria wird daher mit einer Allegorie der reifenden „Olivenfrucht“ (*olivae, fructus*) identifiziert. In der Struktur der Predigt lässt der heilige Antonius „Öl“ (*oleum*) aus – das letzte Symbol der Triade. Dieses Wort kommt erst am Ende des gesamten Textes des Mariengebets vor, in dem der Prediger Maria – die „gesegnete Olive“ – bittet, das „Öl der Barmherzigkeit“ (*oleum misericordiae*)²⁶³ über die Zuhörer der Predigt zu gießen. Dieser Ausdruck ist in den Schriften des *doctor* von Padua beliebt, der das Bild von gegossenem Öl als Symbol der Barmherzigkeit verwendet.²⁶⁴

²⁵⁸ In Ass 4, II, 148,23-28: „Olea est arbor; oliva fructus; succus oleum. Olea primo emittit florem odoriferum, ex quo fit oliva, quae est viridis, deinde rubea, deinde efficitur matura. Beata Anna fuit quasi olea, ex qua processit flos candidus, inaestimabilis odoris, scilicet beata Maria.“

²⁵⁹ Vgl. in Ass 4, II, 148,29-31: „Beata Virgo in Conceptione et Nativitate Salvatoris viridis permansit, vim virginitatis retinuit.“

²⁶⁰ Vgl. In Ass 4, II, 148,31-149,1: „virgo ante partum et in partu permansit.“

²⁶¹ Vgl. In Ass 4, II, 149,1-2: „fuit rubea in Filii Passione, quae ‘ipsius animam pertransivit’ (Lk 2,35).“

²⁶² Vgl. In Ass 4, II, 149,2-4: „fuit matura in hodierna Assumptione, pullulans, id est pollens cum laetitia, in caelestis gloriae beatitudine.“

²⁶³ Vgl. A3 in: In Ass 5 (II, 150,20).

²⁶⁴ Vgl. M. Wagner, *ebd.*, 196: „Am meisten findet sich bei Antonius das Öl als Symbol der Barmherzigkeit, die sich ja bereits in seinem aus dem Griechischen

Ein weiteres Bild mit dem Motiv der Olive findet sich in den *Sermones* – die „Olive der Barmherzigkeit“ (*oliva misericordiae*). In der *Predigt über die Verkündigung* bezieht sich der *doctor evangelicus* auf Maria selbst²⁶⁵ und zeichnet ein Bild der „allerseligsten Jungfrau, unserer Mittlerin“ (*Virgo Maria, mediatrix nostra*),²⁶⁶ die den Frieden zwischen Gott und den Sündern²⁶⁷ wiederherstellt. Dies ist die einzige Passage in der Sammlung der *Sermones*, in der der heilige Antonius das Wort „mediatrix“ (*mediatrix*) verwendet.

Dies zeugt zugleich von seiner konsequenten Wahl und Anwendung der Allegorien: In mehreren Predigten beschreibt der Prediger die Marienfigur anhand von Olivenbaumbildern. So wie der Olivenbaum Olivenfrüchte trägt, trägt Maria Barmherzigkeit (*misericordia*). Aufgrund der Häufigkeit der Verwendung dieses Bildes kann man schließen, dass der *doctor evangelicus* sich besonders für das Thema der Barmherzigkeit interessiert. Allein in den *Sermones mariani* kommt das Wort *misericordia* mehrfach vor. In der homiletischen Bildsprache des Predigers wird es durch das Bild einer Taube veranschaulicht, die ihre Jungen beschützt,²⁶⁸ was die

abgeleiteten Namen zeigt.“ Pater Wagner zitiert viele Passagen aus Antonius' Schriften, in denen Öl mit Barmherzigkeit identifiziert wird.

²⁶⁵ Vgl. In Ann 11, II, 120,18: „Est enim oliva misericordiae.“

²⁶⁶ Vgl. In Ann 11, II, 120,11-12.

²⁶⁷ Vgl. In Ann 11, II, 130,12-13: „inter Deum et peccatorem pacem reformavit“; J. Schneider, *ebd.*, 131: „Weil sie der Ort unserer Heiligung ist, deshalb ist sie der Ort unserer Hoffnung; Hoffnung deshalb, weil sie das Zeichen des Bundes und des Friedens zwischen Gott und den Sündern ist. Zurecht wird sie deshalb Mittlerin genannt, weil sie den Frieden wiederherstellt“; D. Scaramuzzi, *La figura intellettuale di s. Antonio di Padova*, Rom 1934, 48.

²⁶⁸ Vgl. In Pur 8, II, 139, 2-3: „Misericordia est quasi femina pullos custodiens, iustitia est quasi masculus“; In Pur 8, II, 139,8-14: „Sed, quia discretio est mater omnium virtutum, sine qua non debet offerri sacrificium, ideo si columba, id est misericordia, retardat ad pullos venire, propter sui partus, id est compunctionis et gemitus dolorem, iustitia, quasi masculus, debet ipsam corrigere et quadam vi intus ponere, ut pullos nutriat et nutriendo custodiat.“

schützende und vergebende Liebe Gottes²⁶⁹ sowie die Gnade der Jungfrau bezeichnet.²⁷⁰ Auf diese Weise wird Maria zur „Stadt der Zuflucht“ (*civitas refugii*)²⁷¹ und zur „Mutter der Barmherzigkeit“ (*mater misericordiae*)²⁷², die der heilige Antonius – im Namen sei-

²⁶⁹ Vgl. F Ann 21, III, 167,26-29: „Non talis in spiritu indignationis, in commotione damnationis, in gehenna ignis, sed in sibilo aurae tenuis, id est misericordiae ineffabilis.“

Der *Dizionario Antoniano* bietet eine genaue Untersuchung der Bedeutung des Wortes *misericordia* beim hl. Antonius – vgl. *Dizionario Antoniano. Dottrina e spiritualità dei Sermoni di Sant'Antonio*, hrsg. von E. Caroli, Padua 2002, 1045.

²⁷⁰ Vgl. In Ass 3, II, 147,33-148,7: „O inextimabilis Mariae dignitas! O inenarrabilis gratiae sublimitas! O ininvestigabilis misericordiae profunditas! Quae tanta gratia, quae tanta misericordia angelo vel homini unquam facta fuit vel fieri potuit, quanta beatae Virgini, quam Deus Pater sui proprii Filii, sibi aequalis, ante saecula geniti, Matrem esse voluit? Maxima foret gratia et dignitas, si aliqua pauperula femina cum Imperatore filium haberet.“

²⁷¹ Vgl. In Lau 6 (I, 161,27-162,4). In dieser marianischen Predigt zur Fastenzeit vergleicht Antonius das Vorausbild der alttestamentlichen Stadt der Zuflucht mit dem Namen Marias und zeigt darin die Tat der göttlichen Barmherzigkeit: „Sicut enim quondam Dominus, ut dicitur in libro Numeri, ‘separavit civitates refugii, ad quas confugeret qui nolens homicidium perpetraret’; sic nunc misericordia Domini refugium misericordiae nomen Mariae providit etiam voluntariis homicidis.“

Vgl. G.C. Moralejo, *ibd. cit.*, 348: „Y por la unión que guarda María la Virgen Madre con su Hijo, Ella es, con toda propiedad, la Madre de misericordia y su testigo excepcional para la humanidad entera. María es como la ciudad de refugio que el Señor ha puesto a nuestro alcance para que la elijamos (Num 35,11) como asilo de misericordia.“

²⁷² Vgl. F Pur 9, III, 110,4-6: „Nullum animal, id est peccatorem, fugit, immo omnes ad se confugientes recipit, et ideo vocatur mater misericordiae: misericors miseris, spes desperatis.“ Ein passender Kommentar stammt von R. Laurentin – vgl. Ders., *ibd.*, 495: „Le titre de Mère de miséricorde, qu’on trouve du Xe siècle était largement répandu au temps de saint Antoine. Il y fait écho. Mais en quel sens? Originellement, ce titre signifiait Mère du Christ qui est la Miséricorde en personne. Tel est bien le sens entendu par saint Pierre Damien, mort en 1072 (...) Ici Pierre Damien requiert l’intercession de Marie et réfère aux hommes sa Miséricorde, mais par sa Maternité. Y a-t-il plus chez Antoine de

ner Zuhörer – bittet, das Öl der Barmherzigkeit auszugießen, das die menschlichen Sünden bedecken wird.

Die letzte Bitte enthält wieder die Struktur: „damit wir verdienen“ (*ut mereamur*). Im Falle dieses analysierten Gebets ist es jedoch nicht mit dem Verb *pervenire* verbunden (wie es in den vorherigen Reden der Fall war), sondern mit zwei anderen Wörtern. Der heilige Antonius bittet: „Durch dich mögen wir für geeignet befunden werden, zur Höhe der himmlischen Herrlichkeit erhoben und mit den Seligen gesegnet zu werden“ (*qua ad caelestis gloriae altitudinem sublevari et cum beatis beatificari mereamur*).²⁷³ Es ist wichtig, das doppelte Motiv der Bittsteller zu beachten: „himmlische Herrlichkeit“ (*gloria caelestis*) und „mit den Seligen gesegnet sein“ (*cum beatis beatificari*). Beide Bilder symbolisieren den Zustand der Erlösung und des ewigen Glücks. In der Bildsprache der *Marienpredigten* entspricht „himmlische Herrlichkeit“ dem „Baum des Lebens“²⁷⁴ – dem Symbol der ewigen Herrlichkeit der seligen Jungfrau, die in den Himmel aufgenommen wurde, sowie ihres Diadems,²⁷⁵ ihrer Kontemplation²⁷⁶ und ihres Glücks.²⁷⁷ Der Ausdruck „mit den Seligen“ (*cum beatis*) kommt in Antonius‘ marianischen Schriften nur einmal vor, während er sich in den übrigen

Padoue? Ce n'est pas évident. Il n'est pas prouvé jusqu'à ce jour qu'il se soit adressé à Marie comme à sa mère.“

²⁷³ A₃ in: In Ass 5 (II, 150,22-23).

²⁷⁴ Vgl. F Pur 12, III, 116,34-117,6: „Lignum, poenitens, qui plantatur secus decursus aquarum, id est lacrimarum vel abundantiam gratiarum; cuius radix, humilitas; truncus ex ipsa procedens, obedientia; rami, caritatis opera, ad amicum et inimicum se extendentia; folia, vitae aeternae verba; fructus, caelestis gloria, quae habet initium, medium et finem sine fine.“

²⁷⁵ Vgl. In Ass 3, II, 148,17-18: „ideo idem Filius suam Matrem coronavit hodierna die diademate gloriae caelestis.“

²⁷⁶ Vgl. F Pur 9, III, 109,14-15: „Haec bona apis fuit parva humilitate, rotunda contemplatione caelestis gloriae.“

²⁷⁷ Vgl. In Ass 4, II, 149,2-4: „fuit matura in hodierna Assumptione, pullulans, idest pollens cum laetitia, in caelestis gloriae beatitudine.“

Schriften fünfmal auf die Bewohner des Himmels bezieht: die „heiligen Geister“ (*cum beatis spiritibus*),²⁷⁸ „heiligen Engeln“ (*cum beatis angelis*)²⁷⁹ und „Heiligen Unschuldigen Kinder“ (*cum beatis innocentibus*).²⁸⁰ Im Licht der beiden Ausdrücke – *gloria celestis* und *cum beatis* – hat die letzte Bitte einen streng eschatologischen Charakter und schließt daher die *Predigt über die Verkündigung der seligen Jungfrau Maria* mit einer eschatologischen Note.

Auch der zweite Teil der Rede bezieht sich auf das Geheimnis des Festes. Gekennzeichnet nicht nur die Aktualisierung, die in allen Gebeten des heiligen Antonius geschieht – „am heutigen Tag“ (*hodierna die*) –, sondern auch durch die Bilder der Erhöhung Mariens, die noch einmal in Erinnerung gerufen werden: „Durch die Kraft Jesu Christi, deines Sohnes, der dich heute über die Chöre der Engel erhoben hat, hat dich mit dem Diadem seines Reiches gekrönt, und setze dich auf den Thron des ewigen Lichts“ (*Praestante Iesu Christo, filio tuo, qui te hodierna die super choros angelorum exaltavit, diademate regni coronavit et in solio aeterni liminis collocavit*).²⁸¹ In diesem Teil des Gebets bezieht sich der heilige Antonius auf die zuvor in der Predigt verwendeten Bilder: Erhöhung über Engel,²⁸² Krönung mit dem Diadem des Königreichs²⁸³ und Thronbesteigung.²⁸⁴

Die Konsistenz der Bilder, die zuvor in der Predigt verwendet und in ihrem letzten Gebet wiederholt wurden, zeugt von Antonius‘

²⁷⁸ Vgl. *In Ascensione Domini* 5, III, 241,25-26: „quanta erit illa gloria cum beatis spiritibus vultui Creatoris assistere.“

²⁷⁹ Vgl. *Dominica II post Pentecosten* 3, I, 419,26-27: „in cuius gloriae cena cum beatis angelis epulantur“; *Dominica VI post Pentecosten* 15, I, 530,8-9: „munera laudis cum beatis angelis tibi Deo valeamus offerre.“

²⁸⁰ Vgl. *In Festo Sanctorum Innocentium* 14, III, 54,5-7: „Rogemus Dei Filium, ut in hac triplici mensa ita refici, ut in mensa caelesti cum beatis Innocentibus mereamur satiari.“

²⁸¹ Vgl. B₁ in: *In Ass* 5 (II, 150,23-26).

²⁸² Vgl. in *Ass* 2, II, 143,23-25; II, 144,2-5.

²⁸³ Vgl. *In Ass* 3, II, 148,10-22.

²⁸⁴ Vgl. *In Ass* 5, II, 150,6-15.

homiletischer Gründlichkeit. Die Allegorie wird bereits im ersten Absatz der Predigt angekündigt, während das erste Bild aus dem zweiten Absatz der Predigt, der zweite aus dem dritten Absatz und das dritte aus dem fünften Absatz abgeleitet ist.

Der ganze Text des Gebets wird mit einer durchdachten Doxologie abgeschlossen, die nicht nur aus dem üblichen Satz besteht: *Cui est honor et gloria per aeterna saecula*, sondern auch aus diesem Zusatz: *Dicat omnis Ecclesia: Amen. Halleluja*.²⁸⁵ Die Anrufung der ganzen Kirche zur Bestätigung der Herrlichkeit Mariens, die in den Himmel aufgenommen ist, schließt das letzte Mariengebet und die gesamte Sammlung der *Vier Predigten über die Feste der seligen Jungfrau Maria*.

4. Mariologische Aspekte der Gebete des heiligen Antonius: Der Versuch einer Synthese

Die Mariengebete des heiligen Antonius sind nicht nur Ausdruck tiefer Frömmigkeit und Vertrauen in die Gottesmutter, sondern auch ein Zeugnis seiner gründlichen Kenntnis der Geschichte und Liturgie der Kirche sowie seines ursprünglichen theologischen Denkens.²⁸⁶ Der heilige Antonius drückt seine eigene marianische Frömmigkeit aus, die in der kirchlichen Tradition verwurzelt ist und oft aus den Lehren des heiligen Bernhard und der franziskanischen Spiritualität schöpft.²⁸⁷ Im Vergleich zu den anderen Gebeten, die

²⁸⁵ Vgl. B₂ in: In Ass 5 (II, 150,26-27).

²⁸⁶ Vgl. *The Marian devotion of St. Anthony of Padua*, in: *Ephemerides Mariologicae* 47 (1997), 285: „Seine Frömmigkeit gründete sich auf das solide Fundament der katholischen Lehre, wie jede wahre Frömmigkeit. Folglich hat er der Kirche in seinen Predigten eine Fülle mariologischer Einsichten hinterlassen. Wenn man über die Lehren über die Gottesmutter durch die Augen des heiligen Antonius nachdenkt, erkennt man mit ihm, dass in ihr alle Vorrechte von Verdiensten und Belohnungen gesammelt waren.“

²⁸⁷ Vgl. L. Poloniato, *ebd.*, 22: „Il santo, nel verbalizzare la sua devozione ver-

in den *Sermones*²⁸⁸ enthalten sind, ist der Ton seiner Rede weniger offiziell, persönlicher, süß, aber nicht übersüß,²⁸⁹ geprägt von dem Schrei eines Kindes zu seiner himmlischen Mutter im Vertrauen darauf, dass die Wünsche gehört und gewährt werden.²⁹⁰ Das von Antonius geschaffene Bild der Gottesmutter ist voller Wärme und Vertrautheit – Maria ist vor allem Braut und Mutter, gegenwärtig im irdischen Leben Christi und im geistlichen Leben der Kirche.²⁹¹

Abgesehen von der Vielzahl der Namen, die Maria gegeben wurden und die sich auf die gewählten Themen der *Sermones* beziehen, offenbaren die Gebete eine spezifische Sicht der Rolle Mariens im Heilsplan Christi und im Leben der Kirche.²⁹² Im Katalog der Mariennamen,²⁹³ die zum Teil in den analysierten Gebeten vorkommen, ist es möglich, den Einfluss des heiligen Bernhard von Clairvaux zu erkennen, der bereits erwähnt wurde. „Er ruft Maria mit typisch bernhardinischen Titeln an: Gottesmutter, der süßeste Name, der Name der sanften und gesegneten Hoffnung, sicherer Hafen, Vollmond, in jeder Hinsicht vollkommener Thron der Herrlichkeit.“²⁹⁴

so la Madonna si inserisce pienamente sulla scia dell'antichissima devozione mariana ecclesiale, anche se certi accenti vanno fatti risalire chiaramente a s. Bernardo e alla spiritualità di s. Francesco.“

²⁸⁸ Vgl. *Preghiera, orazione, contemplazione*, in: *Dizionario Antoniano, ebd.*, 635-647.

²⁸⁹ Vgl. L. Poloniato, *ebd.*, 21-22: „Il tono colloquiale si fa più dolce, anche se non scade mal nelle sdolcinateure: è il figlio che invoca la madre celeste, la Benigna Madre di Dio, sapendo che il cuore di lei è sempre amorevolmente disposto all'aiuto e alla comprensione“; R. Laurentin, *ebd.*, 494-495.

²⁹⁰ Vgl. G. M. Roschini, *ebd.*, 62-66.

²⁹¹ Vgl. D. C. Afonso, *De Virgo pauperula a Domina potente. Uma Mariologia evocativa em Antonius Patavinus*, Rom 2012, 7.

²⁹² Vgl. L. Poloniato, *ebd.*, 25: „le orazioni rivolte alla Beata Vergine Maria non sono mai come a interlocutore divino, ma nella totalità dei casi in relazione al Figlio.“

²⁹³ Vgl. *Maria*, in: *Dizionario Antoniano, ebd.*, 449-462.

²⁹⁴ L. Poloniato, *ebd.*, 22.

Abgesehen von diesen Merkmalen offenbaren Antonius' Texte auch den Einfluss der franziskanischen Schule. „Die folgenden Titel, die mit einem franziskanischen Echo widerhallen: *paupercula Femina*, *Porta coeli*, *Ianua paradisi*, *Turris fortissima*, *Thalamus gloriae*, können dem Gruß der Heiligen Jungfrau Maria durch den heiligen Franziskus gegenübergestellt werden.“²⁹⁵

Die Verehrung des heiligen Antonius hebt absichtlich die Christologie hervor. Jesus steht im Mittelpunkt des Gebets des Paduaner Predigers. Eine solche Haltung kann im Zusammenhang mit dem Lobpreis, der Danksagung und der Betrachtung der marianischen Mysterien, im Gebet und in der Anrufung der Gottesmutter praktiziert werden, indem man ihre Taten nachahmt und die homiletische Verkündigung ihrer Herrlichkeit verfolgt.²⁹⁶ Alle diese Komponenten können in den marianischen Gebeten des Heiligen aus Padua entdeckt und eingeordnet werden.

Der anschließende Überblick²⁹⁷ präsentiert eine kurze Synthese der Mariologie des heiligen Antonius.

1. Maria, unsere Hoffnung und der Stern des Meeres, erleuchtet den menschlichen Weg, führt zum Hafen des Heils und begleitet den Menschen auf seinem Übergang von der Gefangenschaft zur unendlichen Freude.

²⁹⁵ *Ebd.*

²⁹⁶ Vgl. L. Di Fonzo, *ebd.*, 165: „Tale devozione dev'essere praticata e manifestata, secondo il Nostro, con la lode, congratulazione e compartecipazione ai Misteri Mariani; con la meditazione di quegli misteri cristologico-mariani; con l'invocazione e la preghiera continua; con l'imitazione delle virtù mariane e amore fattivo; finalmente, con la 'predicazione' (quasi apostolato mariano diremmo oggi).“ Vgl. B. Costa, *ebd.*, 157: „Qui devozione sta per culto, onore. S. Antonio orienta la devozione a Maria verso due punti principali: privilegi e virtù mariane.“

²⁹⁷ Arabische Ziffern entsprechen den jeweiligen Mariengebeten. Aus Gründen der Übersichtlichkeit wurden lateinische Entsprechungen weggelassen.

2. Maria, der Morgenstern, vertreibt den Nebel der satanischen Versuchung, und wie der Vollmond die Leere der menschlichen Herzen erfüllt, wäscht und beseitigt er die Finsternis der Seelen und hilft auf diese Weise bei der Erlangung unendlicher Herrlichkeit.
3. Maria, unsere einzige Hoffnung, erleuchtet die Seelen, reinigt und wärmt sie mit ihrem Licht und der Wärme ihrer Gnade und führt sie auf diese Weise zur Versöhnung mit ihrem Sohn und zum Glanz seiner Herrlichkeit.
4. Maria, die nährende Mutter Gottes, erfleht von ihrem Sohn die Vergebung der Sünder, heilt die Seelen durch Barmherzigkeit und führt zur Freude des ewigen Festes.
5. Maria, die auserwählte Mutter Gottes, reinigt die Seelen vom Blut der Sünden und hilft bei der Buße, indem sie die Seelen zur Herrlichkeit des himmlischen Jerusalems führt.
6. Maria, die erlauchte Mutter Gottes, die über die Engel erhoben ist, erfüllt die Herzen der Menschen mit himmlischer Gnade, Weisheit und allen Tugenden, salbt die Seelen mit dem Öl der Barmherzigkeit, bedeckt die Sünden und führt die Seelen zur himmlischen Herrlichkeit und zum Glück unter den Heiligen

Diese Zusammenfassung des marianischen Denkens in den analysierten Gebeten deutet auf ein doppeltes Ziel des homiletischen Schaffens des heiligen Antonius hin: die Seelen der Zuhörer zu erheben, indem er ihnen die Güte und Vertrautheit der Mutter Gottes zeigt, und gleichzeitig die Vorbereitung anderer Prediger auf die wirksame Verkündigung der Herrlichkeit Christi und seiner Mutter. Über allen Zielen steht jedoch Antonius' Hauptziel: *die Zuhörer zur Buße zu führen und ihnen auf ihrem Weg zur Heiligkeit zu helfen.*²⁹⁸ Die aus der Bibel, der christlichen Tradition, der Welt der Lebenden sowie der materiellen Natur abgeleiteten Bilder helfen Antonius, grundlegende Geheimnisse und marianische Wahrheiten zu offenbaren: „Der Heilige wirft keine theologischen Probleme auf, noch

²⁹⁸ C. Niezgodą, Św. Antoni z Padwy. *Życie i nauczanie*, ebd., 179.

beweist er die Glaubenswahrheiten und die moralischen Gebote, sondern er diskutiert, erklärt und wendet sie auf das Leben an.²⁹⁹

5. Schlussfolgerung

„Dieses Gefäß ist ein bewundernswertes Werk des Allerhöchsten, das heißt des Sohnes Gottes, der sie, in der er selbst Fleisch angenommen hat, schöner gemacht hat als alle anderen Sterblichen, heiliger als alle anderen Heiligen.“³⁰⁰ Dieses Zitat, das aus der *Predigt über die Verkündigung der seligen Jungfrau Maria* stammt, zeigt die Bewunderung des heiligen Antonius für Maria, Jungfrau und Mutter, die höchst lobenswerte Frau. Die besondere Verbindung, die den Heiligen von Padua mit der Mutter des Herrn verband, hatte einen tiefen Einfluss auf seine Lehr- und Predigtstätigkeit im Franziskanerorden. Obwohl Antonius' marianische Ansprache nicht streng scholastisch ist, enthalten seine Schriften viele reife und tiefgründige Gedanken über Maria.

Die sechs marianischen Texte, die in dieser Studie analysiert sind, bilden kein vollständiges Bild der marianischen Spiritualität des heiligen Antonius, da die Passagen nicht die einzigen Gebete sind, die in den *Sermones* enthalten sind. Sie sind auch keine erschöpfende Darstellung der Mariologie des heiligen Antonius, da sich der Heilige in vielen anderen Abschnitten seiner Predigten auf die Mutter Gottes bezieht. Trotz dieser Einschränkungen bieten die Gebete des Typs *Rogamus te, Domina nostra* reichhaltiges und facettenreiches Material für die Analyse des franziskanischen Denkens des 13. Jahrhunderts. Ihr Autor – der heilige Antonius von Padua – war eine führende Persönlichkeit der homiletischen Kunst unter den Minderbrüdern.

²⁹⁹ *Ebd.*

³⁰⁰ In Ann 1, II, 109,22-24.

Anhang: Überblick über sechs Mariengebete des Typs *Rogamus te, Domina nostra* des heiligen Antonius von Padua

Die Tabelle enthält den lateinischen Text der Gebete aus der Padua-Ausgabe. Die Fußnoten enthalten die eigene Übersetzung der Gebete des Autors ins Deutsche und die Übersetzung von P. Spilsbury ins Englische.

A – I Teil, in dem der heilige Antonius Maria anredet

A₁ – Anrufung

A₂ – Liste der Namen und Titel Marias (A_{2A} – mögliche Ausarbeitung)

A₃ – Bitte (Konjunktiv), abgeschlossen durch Berufung (*mereamur pervenire*)

B – II Teil, in dem sich der heilige Antonius an Christus wendet

B₁ – Christologischer Teil abhängig vom Fest

B₂ – Doxologie

<i>Kürzel</i>	<i>Lateinischer Text</i>
	<i>Dominica III in Quadragesima – intero sermone: In laudem Beatae Mariae Virginis (III Quad L 7, I,163,3-9)³⁰¹</i>

³⁰¹ „Wir bitten dich dann, Unsere Liebe Frau, Stern des Meeres, dass du über uns scheinst, wenn wir vom Wüten des Meeres erschüttert werden. Führe uns zum Hafen, verteidige unser Hinausgehen mit deiner wachsamen Anwesenheit. Mögen wir also für fähig befunden werden, sicher aus diesem Gefängnis herauszu- gehen und freudig zu unendlicher Freude zu kommen. Möge er dies gewähren, den du in deinem gesegneten Schoß getragen und mit deinen heiligsten Brüsten gesäugt hast. Ihm sei Ehre und Herrlichkeit für immer und ewig. Amen.“

Englischer Text aus: Anthony of Padua, *Sermons for Sundays and Festivals*, übers. v. P. Spilsbury, Bd. I, Padua 2007, 178: „We pray you then, our Lady, star of the sea, that you shine upon us when we are buffeted by the raging of the sea. Guide us to harbour, defend our going out with your watchful presence. So may we be found fit to go out safely from this prison and come joyfully to unending joy. May he grant this, whom you bore in your blessed womb and suckled with

A ₁	Rogamus ergo
A ₂	Domina nostra, spes nostra
A ₃	ut nobis huius maris tempestate concussis,
A ₂	tu, stella maris,
A ₃	<i>irradies,</i> ad portum <i>dirigas,</i> exitum nostrum tuae praesentiae tutela <i>munias,</i> ut a carcere securi exire et ad gaudium infinibile laeti mereamur pervenire.
B ₁	Ipsa praestante, quem beato ventre portasti, uberibus sacratissimis lactasti.
B ₂	Cui est honor et gloria per aeterna saecula. Amen.
<p><i>In Nativitate Beatae Mariae Virginis</i> <i>De beata Maria Salvatoris nuncia et ex omni parte perfecta</i> (In Nat 4, II,108,6-14)³⁰²</p>	

your most holy breasts. To him be honour and glory for ever and ever. Amen.“

³⁰² „Wir bitten dich also, Muttergottes, dass du, da du der Morgenstern bist, durch deinen Glanz die Wolke der Teufelssuggestionen vertreiben kannst, die die Erde unseres Geistes bedeckt. Erfüllt ihr, die ihr der Vollmond seid, unsere Leere und zerstreut die Finsternis unserer Sünden, damit wir zur Fülle des ewigen Lebens, zum Licht unendlicher Herrlichkeit kommen können? Möge er dies gewähren, der euch hervorgebracht hat, um unser Licht zu sein, der euch an diesem Tag geboren hat, damit er aus euch geboren werde. Ihm sei Ehre und Herrlichkeit für immer und ewig. Amen.“

Englischer Text aus: Anthony of Padua, *Sermons for Sundays and Festivals*, übers. v. P. Spilsbury, Bd. III, Padua 2009, 394: „We ask you then, our Lady, that as you are the morning star, you may by your splendor drive away the cloud of the devil’s suggestions which covers the earth of our minds. Do you, who are the full moon, fill our emptiness and scatter the darkness of our sins, so that we may be able to come to the fulness of eternal life, to the light of unending glory. May he grant this, who brought you forth to be our light, who made you to be born on this day, that he might be born of you. To him be honour and

A ₁	Rogamus ergo te,
A ₂	Domina nostra, ut tu, quae es stella matutina,
A ₃	nebulam daemoniacae suggestionis, mentis nostrae terram tegentem, tuo splendore <i>expellas</i> ;
A ₂	tu, quae es plena luna,
A ₃	vacuitatem nostram <i>adimpleas</i> , peccatorum nostrorum tenebras <i>diluas</i> , quatenus ad vitae aeternae plenitudinem, ad gloriae indeficientis lucem pervenire mereamur.
B ₁	Ipsa praestante, qui in te lucem nostram produxit; qui ut ex te nasceretur, te hodie nasci fecit.
B ₂	Cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.
<p><i>In Annuntiatione beatae Mariae Virginis</i> <i>I. De virtutibus et praerogativis beate Mariae Virginis</i> (In Ann 6, II,114,24-31)³⁰³</p>	

glory for ever and ever. Amen.“

³⁰³ „Wir flehen dich also an, Unsere Liebe Frau und die einzige Hoffnung, unseren Geist mit dem Glanz deiner Herrlichkeit zu erleuchten; um sie mit dem Weiß deiner Reinheit zu reinigen; um sie mit der Hitze deines Besuchs zu wärmen; und uns mit deinem Sohn zu versöhnen, damit wir für fähig befunden werden, den Glanz seiner Herrlichkeit zu erlangen. Möge er dies gewähren, der von dir heute bei der Verkündigung des Engels sein herrliches Fleisch genommen hat und neun Monate in deinem Brautgemach wohnen wollte. Ihm sei Ehre und Herrlichkeit für immer und ewig. Amen.“

Englischer Text aus: Anthony of Padua, *Sermons for Sundays and Festivals*, übers. v. P. Spilsbury, Bd. III, Padua 2009, 400: „We implore you, then, our Lady and only hope, to enlighten our minds with the brightness of your glory; to cleanse them with the whiteness of your purity; to warm them with the heat of your visitation; and to reconcile us to your Son, so that we may be found fit to attain the brightness of his glory. May he grant this, who at the angel’s Annunciation took from you this day his glorious flesh, and willed to dwell nine

A ₁	Eia ergo,
A ₂	Domina nostra , spes unica,
A ₁	supplicamus tibi,
A ₃	ut mentes nostras splendore tuae gratiae <i>illumines</i> , candore tuae munditiae <i>emundes</i> , calore tuae visitationes <i>calefacias</i> , filio tuo nos <i>reconcilies</i> , qua ad ipsius gloriae splendorem pervenire mereamur .
B ₁	Ipsa praestante , qui angelo nuntiante, <u>hodierna die</u> , ex te gloriosam carnem assumere et in tuo thalamo novem mensibus voluit habitare.
B ₂	Cui honor et gloria per aeterna saecula. Amen.
<i>In Annuntiatione Beatae Mariae Virginis III. De Nativitate Domini (In Ann 16, II,126,23-30)</i> ³⁰⁴	

months in your bride-chamber. To him be honour and glory for ever and ever. Amen.“

³⁰⁴ „Wir bitten dich also, Unsere Liebe Frau und liebe Mutter Gottes, dass du in dieser Geburt deines Sohnes (den du als Jungfrau geboren hast, in Windeln gewickelt und in eine Krippe gelegt), uns von ihm Verzeihung erbitten mögest, und heile mit der beruhigenden Salbe deiner Barmherzigkeit die Verbrennungen unserer Seele, die wir uns vom Feuer der Sünde zugezogen haben. So mögen wir fähig werden, die Freude des ewigen Festes zu erlangen. Möge er dies gewähren, der sich heute herableiß, aus dir, o glorreiche Jungfrau, geboren zu werden. Ihm sei Ehre und Herrlichkeit, für immer und ewig. Amen.“

Englischer Text aus: Anthony of Padua, *Sermons for Sundays and Festivals*, übers. v. P. Spilsbury, Bd. III, Padua 2009, 413: „We ask you, then, our Lady and dear Mother of God, that in this, the Nativity of your Son (whom as virgin you bore, wrapped in swaddling clothes and laid in a manger), you would beg for us his pardon, and with the soothing ointment of your mercy heal the burns of our soul, which we have contracted from the fire of sin. Thus may we become fit to attain the joy of the eternal festival. May he grant this, who today deigned to be born of you, O glorious Virgin. To him be honour and glory, for ever and ever. Amen.“

A ₁	Rogamus ergo te,
A ₂	Domina nostra, Dei mater alma, ut in hac nativitate filii tui, quem virgo peperisti, pannis involvisti, in praeseptio reclinasti,
A ₃	indulgentiam nobis ab ipso <i>impetres</i> , adustionem animae nostrae, quam ex igne peccati contraximus, tuae misericordiae emplastro <i>sanes</i> , qua ad aeternae festivitatis gaudium pervenire mereamur.
B ₁	Ipsa praestante, qui ex te, gloriosa Virgine, hodie nasci dignatus est.
B ₂	Cui honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.
<i>In Purificatione Beatae Mariae Virginis</i> <i>III. De multiplici oblatione Virginis</i> (In Pur 9, II,140,22-28)³⁰⁵	

³⁰⁵ „Wir bitten dich also, Unsere Liebe Frau und auserwählte Mutter Gottes, uns vom Blut der Sünde zu reinigen, uns das brennende Feuer der Reue im Wachs der Beichte und der Genugtuung tragen zu lassen, damit wir fähig gemacht werden, das Licht und die Herrlichkeit des himmlischen Jerusalems zu erlangen. Er gewähre dies, den du heute im Tempel dargebracht hast und dem Ruhm und Ehre für immer sei. Amen.“

Englischer Text aus: Anthony of Padua, *Sermons for Sundays and Festivals*, übers. v. P. Spilsbury, Bd. III, Padua 2009, 427: „We ask you, then, our Lady and chosen mother of God, to purify us from the blood of sin, to make us bear the burning fire of contrition in the wax of confession and the tow of satisfaction: so that we may be made fit to attain the light and glory of the heavenly Jerusalem. May he grant this, whom you offered today in the temple, and to whom be glory and honour for evermore. Amen.“

A ₁	Rogamus te ergo,
A ₂	Domina nostra , Dei mater electa,
A ₃	ut a sanguine peccatorum nos <i>purifices</i> , ignem effulgentem contritionis, in cera confessionis et stупpa satisfactionis, deferre nos <i>facias</i> , quatenus ad lumen et gloriam caelestis Ierusalem pervenire mereamur .
B ₁	Ipsa praestante , quem hodie in templo obtulisti.
B ₂	Cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.
<i>In Assumptione Beatae Mariae Virginis De sanctitate et gloria beatae Mariae Virginis (In Ass 5, II,150,16-27)</i> ³⁰⁶	

³⁰⁶ „Wir bitten dich, die Muttergottes, die große Mutter Gottes, hoch über die Chöre der Engel erhoben, den Kelch unseres Herzens mit himmlischer Gnade zu füllen; um es mit dem Gold der Weisheit glänzen zu lassen; um es mit der Kraft deiner Tugend fest zu machen; es mit dem Edelstein der Tugenden zu schmücken; über uns, o gesegneter Ölbaum, das Öl deiner Barmherzigkeit auszugießen, um die Menge unserer Sünden zu bedecken. Durch dich mögen wir für geeignet befunden werden, zur Höhe der himmlischen Herrlichkeit erhoben zu werden und mit den Seligen gesegnet zu werden durch die Macht Jesu Christi, deines Sohnes, der dich heute über die Chöre der Engel erhoben, dich mit dem Diadem seines Reiches gekrönt und dich auf den Thron des ewigen Lichts gesetzt hat. Ihm sei Ehre und Ruhm durch endlose Zeitalter. Die ganze Kirche soll sagen: Amen. Halleluja.“

Englischer Text aus: Anthony of Padua, *Sermons for Sundays and Festivals*, Bd. III, Padua 2009, 437: „We ask you then, our Lady, great Mother of God, lifted high above the choirs of angels, to fill the cup of our heart with heavenly grace; to make it gleam with the gold of wisdom; to make it solid with the power of your virtue; to adorn it with the precious stone of virtues; to pour upon us, O blessed olive-tree, the oil of your mercy to cover the multitude of our sins. By you may we be found fit to be raised to the height of heavenly glory, and to be blessed with the blessed; by the power of Jesus Christ your Son, who this day has raised you above the choirs of angels, crowned you with the diadem

A ₁	Rogamus ergo te,
A ₂	Domina nostra , mater Dei inclita, super choros angelorum exaltata,
A ₃	ut cordis nostri vas caelestis gratiae <i>impleas</i> , auro sapientiae effulgere <i>facias</i> , tuae virtutis potentia <i>consolides</i> , lapide virtutum pretioso <i>adornes</i> ; oleum misericordiae tuae, tu oliva benedicta, super nos <i>effundas</i> , quo peccatorum nostrorum multitudinem <i>operias</i> ; qua ad caelestis gloriae altitudinem sublevari et cum beatis beatificari mereamur .
B ₁	Praestante Iesu Christo , filio tuo, qui te hodierna die super choros angelorum exaltavit, diademate regni coronavit et in solio aeterni liminis collocavit.
B ₂	Cui est honor et gloria per aeterna saecula. Dicat omnis Ecclesia: Amen. Alleluia.

Norbert M. Siwinski OFMConv.
310 Pulaski St, Bridgeport, CT 06608, USA
<https://paternorbertmsiwinski.academia.edu>
franorbert@icloud.com

of his kingdom, and set you upon the throne of eternal light. To him be honour and glory through endless ages. Let the whole Church say: Amen. Alleluia.“

Alexander Hepp

Das Blutwunder in Re (Vigezzotal, Piemont) im Jahr 1494. Der Ursprung der oberschwäbischen Wallfahrt „Maria vom Blut“ nach Bergatreute

Redaktionelle Vorbemerkung: Der folgende Beitrag ist ein Auszug aus dem Werk von Alexander Hepp: Maria vom Blut. Ein verletztes Gnadenbild aus Italien verbreitet sich in Mitteleuropa. Ursprung, Geschichte und Wunder der Wallfahrt im oberschwäbischen Bergatreute, Kisslegg ³2022, S. 36-47 („Steinwurf führt zur Wallfahrt ‚Madonna del Sangue‘ im oberitalienischen Gebirgsdorf Re“). Die in den Fußnoten abgekürzt angegebene Literatur wurde für den eigenständigen Abdruck des Artikels mit den vollständigen Titeln ergänzt (M. H.).

In Re kann bereits für das frühe 14. Jahrhundert eine kleine Kirche nachgewiesen werden, die dem heiligen Mauritius geweiht war. An der Außenseite der Kirche unter dem Laubengang des Atriums, rechts des Eingangs, war das obenerwähnte Fresko der stillenden Madonna abgebildet (*Abb. 4*). Beim Vorbeigehen wurde dieses Madonnenbild von den Bewohnern begrüßt und auch oft mit der Hand berührt. Ebenso wurde das Bild, so die Überlieferung, häufig mit Lichtern und Blumen geschmückt. Für mindestens ein Jahrhundert war diese Geste tiefer Frömmigkeit zur Gewohnheit geworden, bis sich Ende des 15. Jahrhunderts ein besonderes Ereignis in dem Gebirgsdorf zutrug:¹

¹ Vgl. Santuario di Re, *Die Wallfahrtskirche von Re – Die blutende Madonna*, Re 1994, 4f; vgl. C. F. ROSENMÜLLER (Hrsg.), *Marianischer Gnaden-Brunnen Quell*, Prag 1712, 1–2.

Am 29. April 1494 ereignete sich das Wunder der blutenden Madonna von Re, das weit über die Landesgrenzen hinaus bekannt werden sollte. Im gleichen Jahr wurde eine erste Urkunde auf Ersuchen des Stadtvogts des Vigezzotales, Daniel de Crispis aus Busto Arsizio, von ihm selbst und vier Notaren unterzeichnet, welche die Glaubwürdigkeit des Wunders von Re zeitgleich nachweist und bis heute bestätigt. Die Ausfertigung der Urkunde wurde von Notar Petrus Balchono vorgenommen und von den Notaren Guglielmi de Balchono, Dionisij de Rubeis und Petrus de Rubeis gegengezeichnet. Die aus dem Geschlecht der Welfen und Ghibellinen stammenden Familien standen, in historisch-politisch verfeindeter Gegenpartei, der Bestätigung des Wunders kritisch gegenüber und setzten ihre Unterschrift einträchtig und angeblich versöhnt unter das Protokoll. Eine zweite Urkunde von 1500 wurde vom Nachfolger des Stadtvogts Angelo Romano diktiert, der nach starken Zweifeln ebenfalls das Wunder anerkannte und noch viel ausführlicher die Vorkommnisse im April 1494 in Re schilderte. Ebenso berichtet er von zahlreichen Wundern und Heilungen. Beide Urkunden werden im Archivio Parrocchiale in Re aufbewahrt. Die ältere ist in Latein, die jüngere teilweise in altitalienischer Sprache verfasst worden² (Abb. 131, 132).

Druckwerke und Kommentierungen wurden 1598, 1606, 1634, 1718 und später mit dem Titel „*Della Sacra Imagine della beatissima Vergine di Re, nella Valle di Vegiezzo*“ überwiegend in Mailand verlegt und publiziert. Die Schriften sind in italienischer, ab 1623 auch in deutscher Sprache herausgegeben worden. Sie schildern den Ursprung der Wallfahrt, ebenso die Übersetzung der Urkunden von

² Vgl. C. ANTONIOLI, *La Madonna del Sangue - Re (Ossola) 1494*. Edizione critica dei Documenti del Miracolo, Domodossola s.d. (ca. 1955), 9–11. 21–28; vgl. C. CAVALLI, *Cenni Statistico-Storici della Valle Vigezzo*, Bd. III, Turin 1845, 19. 25f, darin: Dokumente Nr. 9 und 11; vgl. A. HEPP, *Maria vom Blut. Ein verletztes Gnadenbild aus Italien verbreitet sich in Mitteleuropa. Ursprung, Geschichte und Wunder der Wallfahrt im oberschwäbischen Bergatreute*, Kisslegg ³2022, Quellenanhang, 371–383.

1494 und 1500 sowie etliche Berichte von Wundern, die von dem Gnadenbild in Re ausgingen³ (Abb. 123, 124).

Zur Zeit des Aufkommens der Bergatreuter Wallfahrt Ende des 17. Jahrhunderts hatte eine gelehrte Person, vielleicht der aus Klattau stammende Teplitz, das 1634 publizierte Buch aus Re übersetzt, das „[...] *Ehemals in der Wälschen Sprach [...], nun aber auf inständiges anhalten der andächtigen Verehrer derselben abergebenedeüiten Jungfrauen ins Teütsch gebracht*“ (Abb. 10). Das 40-seitige, handgeschriebene Heft im Pfarrarchiv Bergatreute trägt den deutschen Titel „*Wahrhaffte Geschichtserklärung der Heiligen Bluetfliessenden Bildnis der Allerheiligsten Jungfrauen, und Gottes gebährerin Mariae in dem Thal Vegiezzo Regiensischen gebiets [...]*“.⁴

Das Dokument aus dem 17. Jahrhundert kann als frühe deutschsprachige Übersetzung der Wunderberichte aus Italien gewertet werden, die auf den erwähnten Bezeugungsurkunden von 1494 und 1500 gründen.⁵

Diese deutsche Übersetzung kommentiert das am 29. April 1494 in Re geschehene Wunder sehr präzise:

„[...] *Ein uraltes Bildnis der glorreichen Jungfrauen Maria mit der Bildnis ihres ein gebohrnen Sohns in der Jungfräulichen Schoß ist ge-*

³ PfaB (= Katholisches Pfarrarchiv Bergatreute), D, Fasz. XV, Nr. 2, Quadr. 8/1, handgeschr. Heft, ca. 1700, „*Wahrhaffte Geschichtserklärung*“, darin: Auszug in deutscher Sprache des in Mailand verlegten Buches von Agnelli; vgl. W. AUER, *Das Gnadenbild der Gottesmutter Maria mit dem Jesuskinde in der Capuzinerkirche zu Dillingen*, Donauwörth 1889, 3–4, darin: Hinweis zum o. g. Buch; vgl. J. B. SCHRECKENFUCHS, *S. Maria zum Blut*, Ingolstadt 1623, 2f; vgl. Constantin, *Heilige Maria zum Blut* (nach 1682), 1–6; vgl. C. M. G. BARATTA, *Il Santuario di Re in Val Vigizzo*, Parma 1898, 30f, darin: Verweis auf Druckwerk von 1598 (Bascapè) „[...] *mit dem Zweck die Verehrung diesem Bild gegenüber, unter den nahen und fernen Völkern, so viel wie möglich aufzuwecken [...]*“; vgl. T. BERTAMINI, *Re e il Santuario della Madonna del Sangue*, Re 1996, 185. 187. 313.

⁴ PfaB, D, Fasz. XV, Nr. 2, Quadr. 8/1, 0–2.

⁵ Vgl. Santuario di Re, *Die Wallfahrtskirche von Re*, 5–10; vgl. AUER, *Das Gnadenbild der Gottesmutter Maria mit dem Jesuskinde in der Capuzinerkirche zu Dillingen*, 17; vgl. ANTONIOLI, *La Madonna del Sangue*, 9–11. 21–28.

mahlen an der Maur des äußeren Theils der Kürch S. Maurity in dem Thal Vegiezzo Regienischen lands, Novariensischen Bistumbs. Und dieses [...] Bildnis hat angefangen auf der Stirne haiffiges Blueth zu vergüssen, als man zählt nach Christi geburdt im Tausent Vierhundert Vier und Neunzigsten Jahr [1494], [...] am Dinstag welcher wahr der neun und zwanzigsten des Monats Apprilis. [...] Und das Bluet ist mehr Täg aus der Stirn über die Bildnissen der heiligen Jungfrau, und ihres eingebohrnen Sohns etwas weiter herab geflossen, und vill Bluethstropfen seint auff die Erden gefallen, wie auch auff ein Leintuch und in einen darzu gestölten Kelch [...] Und das Bluet war eines wunderbarlich Lieblichen geruchs.

Und dann als das gerücht des obgesagten Wunders [...] durch das Vegiezzler Thal ausgebreitet [wurde], haben sich der ansehliche Herr Daniel de Crispis Meyländischer Bürger, und des obgemelten Thals Vogt oder gewalthaber, [sowie] [...] Gaistlichkeit, und [eine] menge Volkhes desselben Thals an dem ort der Kürche [...] begeben [um] den augenschein zu nehmen: Sie haben [...] das Bluet [gesehen], welches von dem ort der Stirne über das Bild hin und her gespeiyet [...] würdt.

Der obgesagte Herr gewalthaber, die Herren Gaistlichen und Edelleith haben ernstlich die Kürchmauren und die Theille derselben fleissigist besichtigt, und aufgeforschet, ob dises nit villeicht durch Menschen kund [...] erfunden seye. Sie haben aber wargenommen, daß dies keinesweegs [so sei] [...], sondern rechtmässig und wunderbarliches Bluet hergeflossen seye, und [...] von dem Ort der Stirne des Marienbilds [ausgehe]. Und weillen der Wunden Ort [Stirne der Muttergottes] etwas Zerschlagen anzusehen war, hat besagter Herr gewalthaber [de Crispis], dem zu Ohren [ge]kommen [war], daß einer mit namen Johann Zucono sollte die heilige Bildnis am Dinstag mit einem Steinwurf verlezet haben, gewisse Zeigen darzu berueffen, welche aufgezeichnet [sind] durch den Peter de Balcono Notarium und Canzlern des Herren gewalthabers, [...].⁶

⁶ PfaB, D, Fasz. XV, Nr. 2, Quadr. 8/1, 0–2.

Der Beginn einer großen Verehrung wurde durch den damals geplanten und nötig gewordenen Kirchenneubau in Re belegt: „*Weilen aber der Ort Regy [Re], allwo daß Bild verehret würt, waldechtig [waldreich] ist, und die Einwohner desselben gar arm [sind], haben [diese] zwar angefangen [...] eine Neye Kürch mit grossen Uncosten auff zu bauwen, [...] [jedoch] dieselbige aus mangel der mittel [...] nit vermögt.*“⁷

Dieser Bericht gründet auf der 1494 in lateinischer Sprache verfassten Urkunde des Zeugen Daniel de Crispis. Besiegelt wurde das Dokument von den vier erwähnten Notaren, welche das Blutwunder als glaubwürdig befanden. Die Urkunde wurde noch während des Blutfließens – spätestens im Mai 1494 – erstellt und schildert zeitnah die Ereignisse in Re.⁸

Ein Jahr nach dem Blutwunder schrieb der Humanist und Dichter Gian Alberto Bossi aus Busto Arsizio 1495 im *Codice Calamida* (einer Abschrift des *Codice Ambrosiano*) eine kurze lateinische Abhandlung: „*Es war im vergangenen Jahr, welches das Jahr 1494 gewesen ist, nachdem das wahre Licht (Christus) erstrahlt war. Siehe, dicht an den hoch emporragenden Alpen und unwegsamen Felsen bei den Germanen in dem Dorf Regali (der einstige Name von Re), das schon immer zur Diözese Novara gehört und der weltlichen Gerichtsbarkeit des Hauses Borrhomea untersteht, [...] dort weissagte man aus dem Geblöke eines jungen Schafes gleich wie der Stammvater Pales (alter oberitalienischer Hirtengott) in den Höhen. Aber seit dieser Zeit ist auf einmal alles verstummt, nachdem aus einem Bild der segenspendenden Jungfrau unversehens echtes Blut entströmte und den harten Sand unter sich rötete.*“⁹

⁷ PfaB, D, Fasz. XV, Nr. 2, Quadr. 8/1, 3–7.

⁸ PfaB, D, Fasz. XV, Nr. 2, Quadr. 8/1, 3–7; vgl. BERTAMINI, *Re e il Santuario della Madonna del Sangue*, 102–110; vgl. HEPP (2022), Quellenanhang, 371–383.

⁹ Vgl. ANTONIOLI, *La Madonna del Sangue*, 15, darin: Quellenhinweis „*Codice ambrosiano, N. 133 sup, p. 184-5, e Codice Calamida, f. 103v–104r. La trascrizione segue il Cod. Calamida bella copia dell’Ambrosiano*“, sowie Beilageblatt mit deutscher Übersetzung, ca. 1967.

1500 wurde die zweite Urkunde der in Re geschehenen Wunder durch „*Herrn Angeli Romani Doctoris [...] landvogtens oder gewalthaber in dem Vegiezzer Thal*“,¹⁰ Nachfolger von Daniel de Crispis, erstellt. In dieser Bezeugung wird das Blutwunder zu Re noch präziser analysiert, wie es aus der deutschen Abschrift des 17. Jahrhunderts ersichtlich ist:

„[...] *Das Johann benamet Zuccono [...] habe einen Stein geworffen an die Stirne des gemelten Bildes [gilt als eindeutig], welcher aber bald darnach, als er von einem beywessenden nammens Comolo von Londrago mit einem Verweis gezichtigt [wurde], von der gewissens Unruhe [geplagt] [...] zu der heiligen Bildnes gekehret und endlich andächtigt die seligste Jungfrau umb Verzeihen seines Mißstandes gebetten. Dis geschah den 29. Tag Monats Aprilis [1494] [...] gegen der Drey- und zwainzigisten Stund.*“¹¹

Nach dieser Reuetat von Johannes Zucono aus Londrago machten verschiedene Personen auffällige Beobachtungen an dem Bild. So erkannte gegen vier Uhr morgens des darauffolgenden Tages Johanna Minola von Re an dem Bild „*einen glanz als wan derselbe von einer angezündeten [...] Kerzen war*“. Gleiche Beobachtungen wurden in dieser Nacht von Antonio Ardicio aus Craveggia gemacht, ohne dass dieser sich der Kirche näherte, „[...] *und eben dieselbe nacht [von] Stephan de Gisla [Gixla] ein Mönch und glöggner derselbigen Kürchen, als er wollte frühe morgen leithen, [...] sah er vor [...] dem Bild eine weiß geklaite Frau mit [...] [ge-*

¹⁰ PfaB, D, Fasz. XV, Nr. 2, Quadr. 8/1, 3–7; vgl. BERTAMINI, *Re e il Santuario della Madonna del Sangue*, 102–110.

¹¹ PfaB, D, Fasz. XV, Nr. 2, Quadr. 8/1, 8–22; vgl. HEPP (2022), Quellenanhang, 371–383 [Name in der Originalurkunde von 1494: *Johannes zuchonus*]; vgl. G. VALSESIA, *Die Madonna von Re – Führer des Sanktuariums der Basilika*, Genua s. d. (ca. 1965), Anm. II, darin: Giovanni Zucono, dessen Name der Volksmund mit Vorliebe in „*Zuccone*“ abwandelte, was wörtlich „*großer Kürbis*“, Synonym für „*Dummkopf*“ bedeutet; vgl. SCHRECKENFUCHS, *S. Maria zum Blut*, 7f, darin: Vermerk über den genauen Zeitpunkt des Blutflusses: „[...] *um die 23. Stund (nach Welscher Uhrenart: ist bey uns zu Nachts umb 9. Uhr)*“.

beugten] Knien auff der Erden beten [...] nach vollendetem morgen leithen ging er aus der Kürchen, hat aber die bemelte andächtigtbetende nimmer gesehen. Bey morgens Demmerung oder anbruch des Tags hat sich Bartholomae de Leone [...] seiner andächtigen Gewohnheit nach zue dem heilig Bild begeben, dasselbe, wie es die andächtigen zu thun Pflegen mit der Handt angerühret, und als er die Handt küsste, befand er [das] diselbe bluetig seye, und zugleich der heiligen Bildnis mit Bluet besprenget [sah] [...] und auf der Stirne das Blueth heraus flüsse. “ Der Zeuge Bartholomae de Leone lief daraufhin zum Ortsgeistlichen Jacobo, der sich von dem Sachverhalt überzeugte und die Glocken zu läuten begann.¹²

Dies war der Beginn der Wallfahrt zur *Madonna del Sanguie* in Re: „[...] eine große menge manns- und weibs Personen [von Re] und anderer umliegenden Orten [sind] zusammen geloffen, welche alle gesehen haben das Bluet wunderbarlicher weiß aus dem gebrochnen Haut der Jungfrauwen herabflüessen [...]. Die künftige nacht welche war den ersten may, gegen 5 Uhr [...] waren allerorten viller Personen bey auffgesteckten Lichtern versamlet [...] und siehe da hat abermahlen angefangen daß Bluet vill haiffiger ja bis an die Erden herab zu flüssen, zu welchem [...] man eylends weiße leinerne Tücher zu truge [um] den herabfallenden Tropfen zu underlegen, von welchen der Prüster in einen Kelch das Bluet zusammen samblete in gegenwart des Volkes [...].“ Die ersten beiden Tage war der Blutfluss unaufhörlich und das Bild wurde von vielen Lichtern beleuchtet. Das in Kelchen und Leinentüchern gesammelte Blut wurde in Reliquien gefasst. Sie werden heute noch in einem Tabernakel des Hochaltars der Sankt-Mauritius-Kirche in Re aufbewahrt und verehrt.¹³

¹² PfaB, D, Fasz. XV, Nr. 2, Quadr. 8/1, 8–22; vgl. R. KALLSEN, *Volksfrömmigkeit in Bergatreute*, Zulassungsarbeit Pädagogische Hochschule Weingarten, 1969, 17.

¹³ PfaB, D, Fasz. XV, Nr. 2, Quadr. 8/1, 8–22; vgl. J. H. SCHWERTLEN, *Sancta Maria ad Sanguinem*, Dillingen 1761, 5f. [Die Blutanalyse am Fresko und den Blutreliquien wurde 1962 von Prof. Dr. Giovanni Judica-Cordiglia aus Turin durchgeführt, der 1961 das *Sindone* von Turin wissenschaftlich untersuchte. Er

Das Blutwunder war „[...] von dem besagten Tag an bis an den acht zehenden May etliche mallen zu Tags, und etlich mahlen zue nachts oder mehrmahlen [...] in beysein und angesicht einer großen anzahl der Personen doch nit so haiffig als sonsten“ zu beobachten. Immer wenn der Blutfluss einsetzte, wurden die Glocken geläutet, und viele Gläubige haben sich daraufhin zum Gebet versammelt. Letztmaliges Blutvergießen wurde am 26. und 28. Mai 1494 beobachtet, nachdem ein frommer Beter namens Ubertino aus Busto Arsizio an dem Bild weilte. Die Madonna blutete wieder, zuerst mit zwei Tropfen und dann nochmals so stark, dass das Blut bis zum Boden floss.¹⁴

An dem Gnadenbild sind bis heute die Spuren des Steinwurfs und des Blutflusses erkennbar.¹⁵ Der Stadtvogt Angelo Romano schloss damals schon einen Betrug aus, denn „[...] das Bild ware schon vor vilen Jahren gemalen: die Mauer [...], ware eine Dicke, und ganze, und [...] nicht hole Mauer. [...] Die Mauer war nicht minder ganz alt, und ausgetrocknet: es kunte auch ihr, und dem darauf gemahlten Maria Bild kein Regen nirgends zu kommen, weilen sie mit einem Dach genugsam bedecket war: zu dem wäre auch in selbiger ganzen Gegend, als die nur von gemeinen, einfältigen Bauers Leuten dortmals bewohnt wurde, niemand so geschickt gewesen, dergleichen kunstliche Betrug zebrauchen [...]“. Zahlreiche Wunderheilungen wur-

hat nachgewiesen, dass es sich auf dem Fresko und ebenso an den Reliquien (Webwaren der Zeit des Wunders) um die menschliche Blutgruppe AB handelt. Judica-Cordiglia hat auch noch eine erstaunliche Feststellung gemacht, nachdem die Blutstropfen auf dem Fresko in Re das Gesicht der Madonna und des Jesuskindes durchliefen, statt über den glatten Teil des Freskos zu laufen (Archivio Parrocchiale Re, Untersuchungsbericht von 1962; vgl. I. WILSON, *Eine Spur von Jesus. Herkunft und Echtheit des Turiner Grabtuchs*, Freiburg i. Br. 1980, 39. 326. Anm. 5)].

¹⁴ PfaB, D, Fasz. XV, Nr. 2, Quadr. 8/1, 22–40; vgl. Santuario di Re, *Die Wallfahrtskirche von Re*, 10; vgl. SCHWERTLEN, *Sancta Maria ad Sanguinem*, 5f.

¹⁵ Vgl. VALSESIA, *Die Madonna des Blutes*, 20–21, darin: Vermerk über den sichtbaren Bruch an dem Fresko: „Der sakrilege Steinwurf des Zuccone traf die Madonna an der Stirnmitte. Weil es ein flacher Stein war, grub er sich nicht tief ins Bild ein, sondern hinterließ einen x-förmigen Bruch [...].“

den von Angelo Romano 1500 amtlich beurkundet und sind auch in dem 1634 erschienenen Buch aufgeführt. So wurde beispielsweise von einer Frau namens Balzarina aus Re berichtet, die an Epilepsie erkrankt war: Nachdem sie vor dem blutenden Gnadenbild lange gebetet hatte, wurde sie für immer geheilt. Auch Maria Spaglia aus dem Nachbarort Olgia erhielt nach erfülltem Gelübde ihre verlorene Sprache zurück. Petrus de Zano wurde von großen Schmerzen befreit und ebenso Antonius de Tremona, der „[...] schon 28 Jahr lang grausame Kopfschmerzen [...]“ hatte. Viele Wunder wurden in den Büchern der Pfarrei aufgezeichnet, „[...] andere können in denen aufgehengten Votiv=Tafeln ersehen werden [...]“. ¹⁶

Vor 1500 wurde der Gnadenort von Weihbischof Giulio Gallardi aus Novara besucht und eine offizielle Erlaubnis der Wallfahrt „*Sancta Maria ad Sanguinem*“ erteilt. Bischof Gerolamo Pallavicino befürwortete 1498 das Sammeln von Almosen zum Bau einer neuen Kirche und ließ zur Sicherung des Gnadenbildes einen Baldachin und ein Vordach an der Außenwand der alten Kirche anbringen. Im Visitationsschreiben vom 15. Juni 1598 förderte Bischof Carlo Bascapè von Novara, Schüler des späteren heiligen Carlo Borromeo, die Verehrung der blutenden Madonna. Er gab Anweisungen zur Sicherung sowohl des Bildes als auch der Blutreliquien, ließ 1604 die außenliegenden Säulengänge durch Trennmauern verschließen und drängte auf den Bau einer größeren Kirche.¹⁷ Wegen Pest und Armut der Bewohner konnte das neue, einschiffige Ge-

¹⁶ Vgl. SCHWERTLEN, *Sancta Maria ad Sanguinem*, 9–21; vgl. AUER, *Das Gnadenbild der Gottesmutter Maria*, 22; vgl. E. GAIASCHI – FR. PORTALUPPI, *Gli ex voto del Santuario di Re*, Re 2005.

¹⁷ Vgl. BERTAMINI, *Re e il Santuario della Madonna del Sangue*, 172–174. 183f. 629–633. 724–730; vgl. CAVALLI, *Cenni Statistico-Storici della Valle Vigezzo*, Bd. I, 167 u. Bd. III, 27, darin: Dokument Nr. 12 vom 15.6.1598; vgl. BARATTA, *Il Santuario di Re*, 30–32; vgl. C. BASCAPÉ – G. RAVIZZA, *La Novara Sacra del Vescovo venerabile Carlo Bascapè*, Novara 1878, 219, darin: Bascapè verordnete, dass ein anständiges Gefäß oder ein Schrein für die Tücher mit dem wunder tätigen Blut geschaffen und bei dem Bild gehütet würde. Die Tücher sollten nicht herausgezogen und nur durch einen Kristall angesehen werden können.

bäude erst am 20. Juli 1627 von Bischof Pietro Volpi eingeweiht und 1648 nochmals vergrößert werden. Zwischen 1699 und 1704 wurde der freistehende Glockenturm (Campanile) erbaut. Das verbliebene Mauerstück mit dem Fresko der Madonna blieb bis heute an seiner ursprünglichen Stelle, nur dass es durch die Bauten des 17. und 18. Jahrhunderts im Innenraum verehrt werden kann.¹⁸ Die Kirchenneubauten wurden folglich um den Mauerrest mit dem Fresko geplant und der Bildausschnitt schließlich 1771 in einen nach lombardischem Stil von Giovanni Montani gefertigten Hochaltar aus Marmor eingefasst und durch Bischof Marco Aurelio Balbis-Bertone eingeweiht. An der Mensa des Altars wurde eine ovale Öffnung angebracht, die mit einem Gitter versehen den Ausschnitt der rautenförmig bemalten und blutbefleckten Mauer unterhalb des Bildes freigibt. Auf der Rückseite des Altars werden die gesammelten Blutreliquien in einer bischöflich versiegelten Ampulle aus Kristall im Tabernakel aufbewahrt¹⁹ (Abb. 221). Viele gemalte Motivtafeln

¹⁸ Vgl. G. BONZANI, *La Basilica di Re. La sua storia, i suoi artefici*, Grvellona Toce (VB) 2011, 9–20. 258f; vgl. BARATTA, *Il Santuario di Re*, 35.

¹⁹ Vgl. CAVALLI, *Cenni Statistico-Storici della Valle Vigizzo*, Bd. I, 166; vgl. BERTAMINI, *Re e il Santuario della Madonna del Sangue*, 171–224. Die Behauptung, dass das Fresko durch Arbeiter aus der Mauer herausgehoben und auf einem Altar aufgestellt wurde (vgl. SCHWERTLEN, 20 und vgl. Auer, 21), ist falsch, da ein gemaltes Fresko auf einer aus rauen Steinen gemauerten Wand mit damaligen Werkzeugen nicht abgetragen werden konnte. Ebenso ist der Altar von 1771 sichtbar rechts der Mittelachse verblieben, was bei einem Neubau sicherlich korrigiert worden wäre. ROSENMÜLLER, Prag (4–5) behauptet schon 1712 glaubwürdig „[...] daß auß der Mauer der grosse Altar formiret wurde [...]“; ebenso Constantin, München (45): „[...] der hochwürdige Bischof aber selbst hat das Ort, und den Altar, welcher vorgemeldetem Bild ist aufgericht worden, geweyhet.“; vgl. VALSESIA, *Die Madonna von Re*, Anm. 7 [Valsesia ist gleicher Auffassung, da eine Abtragung des Bildes nicht möglich gewesen wäre. Zudem ist die ovale Öffnung in der Altarmensa Beweis für den ursprünglichen Standort der Mauer. Valsesia schreibt, dass man dort rechts oben hinter dem Gitter eine kleine leere Ampulle fand, die wohl während des Wunders zum Auffangen des Blutes benutzt wurde]; vgl. M. A. BALBIS-BERTONE, *Nuova e fedele Relazione dello spargimento Miracolosa di Sangue* [...], Milano 1771.

geben Zeugnis von Wunderheilungen aus mehreren Jahrhunderten. Außerdem findet man häufig das Fresko der *Madonna del Sangue* in Kirchen, alten Wegkapellen sowie an Fassaden von Wohnhäusern.²⁰

Am 5. August 1824 krönte Kardinal Giuseppe Morozzo das Gnadenbild in Re²¹ (Abb. 218). Eine zweite Marienkrönung wurde 1928 von Kardinal Giuseppe Gamba vorgenommen. Anlässlich der vierten Jahrhundertfeier des Blutwunders 1894 wurden Pläne gefasst, eine große Kirche zu erbauen. Nach einer über zwanzigjährigen Planungs- und ebenso langen Abbruchphase alter Gebäude konnte am 5. August 1922 der Grundstein für die von Architekt Edoardo Colamarini aus Bologna entworfene Kirche in Re gelegt werden. Nach 35-jähriger Bauzeit wurde sie am 20. Juni 1958 durch Papst Pius XII. zur *Basilica minor* erhoben. Die neue Wallfahrtskirche wurde an die alte Kirche angebaut und bildet als Hochaltar den Scheitel des alten Altarwerkes. Das Fresko behielt dadurch weiterhin seinen ursprünglichen Platz, den Ort des Steinwurfs durch Johannes Zucono. Am 4. und 5. August 1958 konnte Bischof Gilla Vincenzo Gremigni von der Diözese Novara die Basilika in Re feierlich einweihen. Das Gotteshaus stellt heute ein monumentales Bauwerk mit neobyzantinischen Kuppeln und neogotischen Spitzbögen dar, das sich an den vorhandenen alten Kirchenbau anpasst. In seiner Größe ist es das dominanteste Gebäude im Vigezzotal.²²

In Re werden bis heute jährlich die Feiern zum Jahrestag des Blutwunders vom 29. April bis zum 1. Mai abgehalten. Seit 1739

²⁰ Vgl. GAIASCHI - PORTALUPPI, *Gli ex voto del Santuario di Re*, 12; vgl. BERTAMINI, *Re e il Santuario della Madonna del Sangue*, 475–503.

²¹ Vgl. G. MOROZZO, *Relazione della Visita Pastorale e della Incoronazione di M.V. del Sangue eseguite in Re*, Novara 1824; vgl. BERTAMINI, *Re e il Santuario della Madonna del Sangue*, 374–382; vgl. CAVALLI, *Cenni Statistico-Storici della Valle Vigezzo*, Bd. I, 167.

²² Vgl. BONZANI, *La Basilica di Re*, 37–181; vgl. M. GAVINELLI, *Mons. Giovanni Antonio Peretti. L'ideatore della Basilica*, Gravellona Toce (VB=) 2009, 19–82; vgl. BERTAMINI, *Re e il Santuario della Madonna del Sangue*, 383–424; vgl. VALSESA, *Die Madonna von Re*, o. S.

wurde der 30. April von der Vatikanischen Ritenkongregation offiziell als „*Fest der Muttergottes von Re*“ zugelassen.²³ Wallfahrer aus den Tälern Vigezzo, Cannobina, Ossola, dem Schweizer Kanton Tessin und den Dörfern um den Lago Maggiore kommen bis heute zu diesen Feierlichkeiten, die in einer Prozession mit der Blutreliquie ihren Höhepunkt finden. Das jährliche Votivfest im Oktober wurde 1898 von Müttern aus Re begründet, welche die Heilung ihrer Kinder von einer tödlichen Epidemie erlebten. 1994 konnte Kurienkardinal Ugo Poletti, der als Förderer maßgeblich zur Vollendung der Basilika beitrug, in besonderer Weise der fünften Jahrhundertfeier des Blutwunders gedenken. Diesen Hauptwallfahrtstagen folgen weitere marianische Gedenktage, die bis heute von großen Theologen begleitet werden und viele Pilger anziehen. Die Ordensbrüder der Oblaten, die das Heiligtum in Re betreuen, geben zusammen mit den an das Blutwunder glaubenden Menschen Zeugnis und würdigen die *Madonna del Sangue* als bedeutenden Gnadenort südlich der Alpen.²⁴

Alexander Hepp
Berg 26
88364 Wolfegg

²³ Vgl. CAVALLI, *Cenni Statistico-Storici della Valle Vigezzo*, Bd. I, 167, darin: Hinweis auf ein päpstliches Dokument vom 5.9.1739; vgl. BARATTA, *Il Santuario di Re*, 37.

²⁴ Vgl. G. B. Lertora, *Al Santuario di Re in Valle Vigezzo* [...], Milano 1894; vgl. BERTAMINI, *Re e il Santuario della Madonna del Sangue*, 369f. 504–511.

Die Bruderschaften und die Mariologie

Die Marienbruderschaften als Wiederbelebung des Glaubens: die Beispiele von Savona („Unsere Liebe Frau der Barmherzigkeit“) und Paris („Notre-Dame des Victoires, Zuflucht der Sünder“)

1. Einführung

In der Hafenstadt Savona gibt es ein bekanntes Heiligtum, das acht Kilometer vom Zentrum entfernt in einem Tal im Landesinneren liegt. Der Zugang ist gut ausgeschildert, allerdings kurvenreich und recht anspruchsvoll.

Das Heiligtum überrascht, es ist einzigartig. Am Eingang rechts steht die prächtige Statue der *Madonna della Misericordia* (Unsere Liebe Frau der Barmherzigkeit). Die Muttergottes trägt eine Goldkrone und steht auf einem größeren Stein im Fluss; gleich neben ihr sieht man den Seher Antonio Botta sitzen, der sich an einem Stein festhält. Diese Statue, die zum Generalpriorat der Bruderschaften von *Savona Centro* gehört, wird alle zwei Jahre der Bruderschaft anvertraut, die speziell für die Organisation der Karfreitagsprozessionen zuständig ist. Am 18. März 2009 wurde diese Basilika von Savona (1904 von Papst Pius X. in diesen Rang erhoben)¹ zum Heiligtum aller italieni-

¹ www.confederazioneconfraternite.org/regione-news-dettaglio, Region Ligurien, Nachrichten – (Zugang 29.07.2023). Am Samstag, 27. Juni 2020, organisierte das Diözesanpriorat der Bruderschaften der Diözese Savona-Noli im Heiligtum Unserer Lieben Frau der Barmherzigkeit eine Hl. Messe, die der himmlischen Schutzpatronin der Bruderschaften gewidmet ist. Dieses Heiligtum spielt für die Bruderschaften eine wichtige Rolle als Referenzheiligtum für die Konföderation der Bruderschaften der Diözesen Italiens. Die Eucharistiefeier sollte sowohl ein Dank für die ständige Führung und den mütterlichen Schutz in den Zeiten der Pandemie sein als auch Fürbitte bezüglich der Wiederaufnahme des durch das Virus verlangsamten Glaubensweges.

schen Bruderschaften erklärt, d.h. zum Referenzheiligtum der Konföderation der Bruderschaften der Diözesen Italiens. Die Basilika wurde an dem Ort errichtet, wo am 18. März 1536 einem älteren Bauern die „Mutter der Barmherzigkeit“ erschien.

2. Die Bruderschaften in der Mariophanie von Savona

2.1 Savona vor der Erscheinung der Muttergottes

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts war Savona eine sehr wichtige Stadt. Aufgrund des Hafens und des gesellschaftlichen, kulturellen und künstlerischen Lebens, war der Lebensstandard sehr hoch. Der Hafen von Savona zählte neben Genua, Chios (griechische Insel), Neapel und Mallorca zu den fünf bedeutendsten im Mittelmeerraum. Im Jahr 1464 hatte der Admiral Donato del Conte, ein Gesandter von Francesco Sforza, dem ersten Herzog von Mailand (1401-1466), gesagt, noch nie eine so prächtige Stadt wie Savona gesehen zu haben, so reich an Waren wie Venedig, Genua und verschiedene andere Hafenstädte.

Allerdings geschah es in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, als Frankreich und Spanien um die Vorherrschaft auf dem europäischen Kontinent kämpften, dass der genuesische Admiral Andrea Doria seine Flotte dem Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Karl V. zur Verfügung stellte (10. August 1528). Dies zur Erlangung der Freiheit für Genua und zur Unterwerfung des „westlichen“ Liguriens. Die Flotte traf am 21. Oktober 1528 in Savona ein, um die Stadt zu erobern. Es folgten sehr harte Maßnahmen. Zunächst wurde der Hafen verschüttet und etwa 50 Türme, welche die adelige Macht der Stadt symbolisierten, abgerissen oder verkürzt. Der Handel ging zurück und die Bevölkerung schrumpfte von 20.000 auf 8.000 Einwohner².

² Vgl. G. PESSANO - S. R. MARENGO (Hrsg.), *Savona Città Mariana, Nostra Signora di Misericordia e la Madonna della Colonna nella preghiera, nell'arte, nella storia*, Bacchetta Ed., Albenga 2020, 12.

2.2 Die erste Erscheinung der Muttergottes (18. März 1536)

Acht Jahre später, am Samstag, dem 18. März 1536, verließ Antonio Botta, ein Bewohner des kleinen Weilers *San Bernardo* (sechs Kilometer von Savona entfernt), im Morgengrauen sein Haus. Er wollte die Zweige seines kleinen Weinbergs binden, der am gegenüberliegenden Ufer eines Baches lag, der zum Letimbro fließt. Als ihm klar wurde, dass die Weinreben ihre ersten Triebe zeigten, beschloss er, sich auch um den Weinberg eines kranken Verwandten zu kümmern, um damit ein Versprechen einzulösen. Der ältere Bauer ging langsam voran, trug sein Werkzeug bei sich und betete unterwegs den Rosenkranz. Als er jedoch den Bach erreichte, wurde er von der Klarheit des Wassers angezogen und wollte sein Gesicht erfrischen und seine Hände waschen. Er kniete auf einem Stein nieder, als ihm plötzlich ein großer Lichtglanz erschien, der ihn umhüllte, so dass er benommen zu Boden fiel.

Die überlieferten Worte des Sehers, die in einen Stein am Eingang der Basilika eingraviert sind, lauten: *„Vor lauter Verblüffung fiel ich fassungslos zu Boden, dass mir die Mütze vom Kopf rutschte, und gleich darauf hörte ich eine Stimme in diesem Lichtglanz, die mir sagte: Steh auf und fürchte dich nicht, denn ich bin die Jungfrau Maria“*³.

Die Frau begann dann mit ihm zu sprechen und sagte: „Geh zu deinem Beichtvater und berichte ihm, es soll den Menschen in der Kirche angekündigt werden, sie sollen drei Samstage lang fasten und in einer Prozession zu Ehren Gottes und seiner Mutter hierherkommen. Du wirst dann beichten und die Kommunion empfangen und am vierten Samstag an diesen Ort zurückkehren.“

Als der Bauer einige Maultiertreiber auf dem öffentlichen Weg vorbeiziehen hörte und sich aus Angst, bemerkt zu werden, verstecken wollte, sagte ihm die Erscheinung: „Bewege dich nicht, sie werden keinen von uns sehen können.“ Dann verschwand die Mutter-

³ G. MILITELLO, *Nostra Signora di Misericordia di Savona*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 9-10.

gottes wieder und mit ihr der ganze Lichtglanz⁴. Der Seher erholte sich von seinem Erstaunen und rannte los, um dem Rektor von *San Bernardo in Valle*, einem Franziskaner, zu berichten, was geschehen war. Da dieser die Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit von Antonio Botta kannte, informierte er Monsignore Bartolomeo Chiabrera, Generalvikar des Kardinals Agostino Spinola für die Diözese Savona, der Antonio Botta, als wäre er ein Dieb oder Krimineller, einem sorgfältigen Verhör unterzog und ihn unter bewaffnete Aufsicht stellte. Durch seine direkte und einfache Antwort zerstreute dieser jedoch sämtliche Zweifel der Inquisitoren. Da es Fastenzeit war, führten die Prediger den Auftrag der Muttergottes aus und forderten das Volk zur Umkehr, zur Bußprozession und zum Gebet auf⁵. Es waren bereits verschiedene Bruderschaften im Ort anwesend, darunter auch die der *Disciplinati*, d.h. Bruderschaften der „Disziplinierten“, die öffentliche Buße verrichteten.

2.3 Die zweite Marienerscheinung (8. April 1536)

Die von der Heiligen Jungfrau vorhergesagte zweite Erscheinung erfolgte pünktlich, führte zur offiziellen Anerkennung der Erscheinung und bestätigte die bereits verbreitete Begeisterung der Bürger⁶.

Am 8. April 1536, es war der Vorabend des Palmsonntags und der vierte Samstag nach der ersten Erscheinung, kehrte Antonio Botta getreu der Einladung der Gottesmutter an den Ort des Wunders zurück. Er kniete nieder, faltete die Hände zum Gebet und die Muttergottes-Erscheinung wiederholte sich. Der Himmel öffnete sich und ein intensives Licht, noch strahlender als zuvor, ruhte auf einem Stein im Bach. In den Augen des Sehers wurde alles davon miteinbezogen, sogar die umliegenden Berge und Bäume. Innerhalb

⁴ Vgl. *ebd.*

⁵ Vgl. G. PESSANO - S. R. MARENGO, 15. Hinweis: Die Erscheinung findet in der Anfangszeit des Calvinismus statt. Der von Luther geförderte Protestantismus breitete sich in Nordeuropa in verschiedenen Facetten rasch aus.

⁶ *Ebd.*

dieser Pracht war die wunderschöne Frau in einem weißen Gewand zu sehen, das ihr bis zu den Füßen reichte. Auf ihrem Kopf trug sie eine glänzende Goldkrone. Ihre nach unten geneigten und leicht ausgestreckten Arme vermittelten die Geste einer vorzüglichen Barmherzigkeit. Dann sagte die Himmelskönigin: „Du wirst zu denen in Savona gehen, die nach dir geschickt hatten wegen Erklärungen bezüglich meiner ersten Mitteilung, und wirst ihnen sagen, dass sie den Menschen wiederum verkünden sollen, auf gleiche Weise an drei Samstagen hintereinander zu fasten, und dass sie während dieser drei Tage eine Prozession mit allen Ordensleuten und Gruppen der Disziplinierten durchführen sollen. Speziell ihnen werden besonders am Karfreitag Bußübungen empfohlen, denn ohne die wenigen Gebete und guten Taten der Bruderschaften und anderer Diener Gottes wäre es auf der Welt noch beunruhigender. Mögen sie allen Menschen verkünden, ihr unrechtes Verhalten zu ändern, Laster und Sünden aufzugeben, *da mein Sohn sehr zornig gegenüber der Welt ist aufgrund der großen Verfehlungen, der Ungehorsamkeiten, die derzeit in ihr herrschen [...]*.“⁷

Der Seher wandte ein, dass man ihm nicht glauben werde, wenn ihm kein sichtbares Zeichen gegeben würde. Die Erscheinung antwortete ihm daraufhin und sagte, dass ihm die Inquisitoren schon am ersten Abend der Ermittlungen seiner Aussage ohne ein äußeres Zeichen geglaubt hätten. Sie offenbarte ihm auch, dass er selbst in seinem Leben weiter voranschreiten werde, und dass sie, dank seines persönlichen Zeugnisses, vielen Menschen eingeben werde, was sie zu tun haben, um recht zu leben. Nachdem sie dies gesagt hatte, erhob die Muttergottes in einer feierlichen Geste ihre Hände und Augen zum Himmel, um dreimal über dem Bach den Segen zu erteilen und dabei dreimal auszusprechen: „*Barmherzigkeit, nicht*

⁷ G. MILITELLO, *Nostra Signora di Misericordia di Savona*, 14. Buße ist wichtig; dies zeigt sich in den Bitten bei den Marienerscheinungen in Lourdes 1854, in La Salette 1846, in Fatima 1917 und in Kibeho, Ruanda 1981.

*Gerechtigkeit*⁸. Dann verschwand sie und ein intensiver, wohlriechender Duft blieb für lange Zeit an diesem Ort zurück⁹.

Die Nachricht der Erscheinung, begleitet von der Einladung zum Gebet und zur Buße, welche die Muttergottes insbesondere an die Bruderschaften richtete, verbreitete sich rasch, zunächst in Savona und dann in den umliegenden Gebieten. Ein Chronist und Historiker namens Agostino Abate schrieb, dass bereits am 24. Juni desselben Jahres 44 Gruppen (Bruderschaften) der „Geschlagenen“ in einer Prozession zum Ort der Erscheinung gepilgert waren, und dass diese Zahl am folgenden 14. August auf 54 anstieg. Damals belief sich der tägliche Zustrom an Menschen auf etwa 25.000, die aus Ligurien, dem Piemont und der Lombardei herbeiströmten (aus Entfernungen von über 100 Meilen, ca. 160 km)¹⁰.

2.4 Ursprung der Bußbewegungen

Die Bußbewegung hatte sich ab 1200 langsam gebildet. Sie entstand aus der von den Bettelorden geschaffenen Spiritualität, aus der sowohl die regulären Dritten Orden als auch die Bewegungen der „Disziplinierten“ hervorgingen. Die Brüder *De Poenitentia* bildeten einen Zwischenstand zwischen einfachen Laien und Ordensleuten. Es waren vor allem fromme Laien, die, während sie in der Welt blieben, freiwillig den Stand des Bußlebens annahmen. Inspiriert durch den heiligen Franziskus von Assisi und den heiligen Dominikus ähnelte es dem Zustand der versöhnten öffentlichen Büsser. Die Tendenz, sich in assoziativer Form zu treffen, geht auf das 13. Jahrhundert zurück,

⁸ G. PESSANO - S. R. MARENGO, 17; G. MILITELLO, *Nostra Signora di Misericordia di Savona*, 14.

⁹ Vgl. G. MILITELLO, *Nostra Signora di Misericordia di Savona*, 14.

¹⁰ Vgl. G. PESSANO - S. R. MARENGO, 14. Vgl. A. ABATE, *Chronache Savonesi dal 1500 al 1570*, a cura di G. Assereto, Tipografia Bertolotto, Savona 1897, 308-318, in: www.storiapatriasavona.it – (Zugang 17/07/2023), auf die sich die nachfolgenden Berichte der Erscheinung in Savona beziehen, welche die Aussage von Antonio Botta vom 17. April 1536 berücksichtigen, die teilweise in der Marmortafel eingraviert ist, welche in der ersten Kapelle links vom Heiligtum angebracht ist.

als die Bruderschaften, die einen privilegierten Ort für das spirituelle Leben der Laien darstellten, eine derartige Verbreitung erlangten, dass sie ein echtes Bindegewebe innerhalb der Sozialstruktur bildeten¹¹. Die „Mitbrüder“ versuchten, wie der heilige Paulus im Brief an die Thessalonicher sagt, sich „in einer Weise zu verhalten, die Gottes würdig ist, der sie in sein Reich und zu seiner Ehre ruft“¹². Die Büsser wählten bei den Karfreitagsprozessionen auch die Geißel, um den Preis der Erlösung Christi zu bezeugen; sie praktizierten das Fasten und versuchten, sich vom Tod zu distanzieren, den die Sünde mit sich gebracht hat. Sie flohen nicht von der Alltagswelt, sondern blieben dort als brennende Fackeln, welche die Kirche erstrahlen lässt¹³. Die „Bruderschaften der Geschlagenen“ verschwanden am Ende des 16. Jahrhunderts nach dem Konzil von Trient (1545-1563). Sie fielen unter die Gerichtsbarkeit der Diözesanbischöfe, die solche als ungebührlich geltenden Geißelungen verboten. Später wurden die „Casse“ geboren, das sind polychrome Holzgruppen, welche die Momente der Passion und des Todes Jesu auf plastische und dramatische Weise darstellen, und jede Bruderschaft organisierte an verschiedenen Tagen und Zeitpunkten der Karwoche ihre eigene Prozession. Erst mit den Bischofsdekreten von 1810 und 1813 vereinheitlichten die Bruderschaften ihre Regeln und schlossen sich im Generalpriorat zusammen. In Savona wurde auf der Grundlage dieser Regeln festgelegt, dass die Organisation der Prozession abwechselnd in der Verantwortung jeder einzelnen Bruderschaft lag, und es wurde auch die Reihenfolge der „Casse“ festgelegt.

Aber gerade zu dieser Zeit spürten die „Geschlagenen“ die Auswirkungen der tiefen Krise der Kirche und die Praktiken lösten

¹¹ G. ANGELOZZI, *Le Confraternite laicali, un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Queriniana, Brescia 1978, 22-23.

¹² 1 Thess 2,12; vgl. 1 Thess 5,14-22.

¹³ Vgl. Confederazione delle Confraternite delle Diocesi d'Italia, *Confraternite: Identità, Carisma*, a cura di B. Fiorentino, in Kap. II unter 1^o Spiritueller Weg, Identität des Mitbruders, 36; in: www.storiapatriasavona.it – (Zugang 17/07/2023).

starke spirituelle Energieschübe aus, die auch Einfluss auf die bürgerliche Ordnung hatten. Dank dessen verbreiteten sich viele Wohltätigkeitswerke in einer so zutiefst niedergeschlagenen Stadt wie Savona. Die Erscheinung von „Maria, Mutter der Barmherzigkeit“ ließ Vertrauen, Hoffnung und Begeisterung in der Stadt wieder aufblühen¹⁴; sie waren zwar besiegt worden, aber nicht gedemütigt. Genua selbst trug zur Stärkung des religiösen Eifers bei, indem es den Kult der Gottesmutter, die Antonio Botta erschien, auf seine eigenen Gebiete ausdehnte und Spenden zugunsten des Heiligtums und des Hospizes begünstigte, Bauten, die am Ort der Erscheinung schnell entstanden. Die Anerkennung eines spirituellen Vorrangs für die Savoner war implizit, was die genuesischen Eroberer jedoch nicht daran hinderte, alle zivilen und religiösen Gebäude des Gebietes dem Erdboden gleichzumachen. Sie zerstörten *Priamàr* (das Gebiet auf dem Felsen oder „Felsen“ der Küste, wo später eine große genuesische Festung und andere Bauwerke errichtet wurden) wie auch das Hauptquartier der zehn Bruderschaften¹⁵. Im Jahr 1595 wurde die Mariä Himmelfahrt geweihte¹⁶ Kathedrale von Savona auf dem *Priamàr* (Stein auf dem Meer) von den Eroberern zerstört, später aber wieder aufgebaut.

¹⁴ G. FARRIS, *Ufficiature e preghiere delle Confraternite savonesi* (sec. XIV – XV), Savona, 1974, 13.

¹⁵ In Savona gab es die „Disziplinierten“, die sich öffentlich auspeitschten, dann die 1261 gegründete Bruderschaft der Heiligen Petrus und Katharina, die Bruderschaft des Hl. Dominikus (bekannt als Bruderschaft des auferstandenen Christus, gegründet Ende des 12. Jahrhunderts), die Bruderschaft der Heiligen Augustinus und Monika, die Bruderschaft Unserer Lieben Frau von Castello (deren Geschichte bis ins Jahr 1260 zurückreicht), die Erzbruderschaft der Heiligen Dreifaltigkeit, die des Hl. Johannes des Täufers, der Evangelisten und der Hl. Petronilla und andere Bruderschaften.

¹⁶ Vgl. G. PESSANO – S. R. MARENGO, 17.

2.5 Die Basilika

Die Basilika selbst entstand hingegen an der Stelle der Erscheinung und wurde in etwas mehr als drei Jahren erbaut. Der Grundriss ist in Richtung des Seitentals ausgerichtet, wobei die Krypta „fast in das Bachbett eingebettet ist, so dass der Altar auf demselben Felsen aufgestellt werden konnte, auf dem die Jungfrau geruht hatte und in dessen Nähe der Bach fließt“¹⁷. Daneben entstand das Hospiz des Heiligtums, gefolgt von einem weiteren Hospiz auf der rechten Seite der Kirche, in denen neben vielen Kranken auch die zahlreichen Pilger untergebracht wurden. In der Mitte des Platzes entstand im 18. Jahrhundert der schöne Brunnen mit dem Engel¹⁸. Die berühmte Statue der *Madonna della Misericordia*, die 1560 aus Carrara-Marmor gefertigt wurde, ist 1,30 Meter hoch und hat einen Durchmesser von 86 Zentimetern; der Bildhauer war Pietro Orsolino aus Como. Der Seher Antonio Botta erscheint im Vergleich zur großen Marienstatue eher klein, er wird beim Knien auf dem Stein dargestellt.

Mit diesem Werk hat der Künstler über die Jahrhunderte hinweg ein beruhigendes Bild hinterlassen. Maria strahlt Gelassenheit aus. Die Marienstatue wurde am 25. August 1770 gekrönt. Die Krone ist ein wichtiges, ganz aus Gold gefertigtes Juwel, das im „Juwelentresor“ des Museums des Heiligtums aufbewahrt wird. Das vordere Band des Diadems trug in der Mitte einen großen ovalen Aquamarin, ein Geschenk von Papst Pius VII. an die Jungfrau Maria.¹⁹ Viele andere Juwelen sowie das Gold und Silber und das Kapital, das aus Vermächtnissen floss, wurden von der *Opera Pia* verwaltet. Viele Stücke von großem Wert und großer Schönheit verschwanden jedoch im Laufe der Zeit²⁰. Es wurden unzählige gemeinnützige Werke geleistet, für die es nie an den nötigen Mitteln mangelte. Vom 16. bis zum 19. Jahrhundert erinnert man sich an diejenigen, die diese Kirche mit

¹⁷ *Ebd.*,109.

¹⁸ Vgl. *ebd.*,109-113.

¹⁹ Vgl. *ebd.*,135.

²⁰ Vgl. *ebd.*,125.

wichtigen Geschenken besuchten. Neben den Adligen von Savona und Genua sind es Philipp II. von Spanien, einige Mitglieder der Familie *della Rovere* (Francesco, späterer Papst Sixtus IV, und Giuliano, damals Papst Julius II.), Francesco Gonzaga, Fürsten und Könige, die Könige des Hauses Savoyen und viele andere²¹.

Die *Madonna della Misericordia* von Savona wirkte weiterhin Wunder. Von Anfang an gab es einen Zustrom von Pilgern in Gruppen oder in Prozessionen mit den Bruderschaften und vielen Kranken, besonders an Samstagen. Diese badeten im Wasser des Baches und einige wurden geheilt. Ein Krüppel wurde bereits in den ersten Tagen nach der Erscheinung von seiner Missbildung geheilt. Der junge Mann beschloss daraufhin zu studieren, um Priester zu werden. Erstaunlich war auch die Heilung zweier blindgeborener Kinder. Diese stammten von Familienmitgliedern einer örtlichen Bruderschaft von Cuneo. Die Eltern hatten sie mitgenommen und die Muttergottes um ihre Heilung angerufen. Da sie jedoch glaubten, nicht erhört worden zu sein, verließen sie untröstlich die Kirche und beschlossen, sofort nach Hause zurückzukehren. Plötzlich ertönte jedoch ein lauter Schrei aus einem der Kinderwagen und die Mutter, die sich bückte, um nach der Ursache zu sehen, bemerkte, dass der kleine Junge zum ersten Mal die Augen offenhielt. Sofort deckte auch der Vater den Rollstuhl ab, er sah, dass das Mädchen sie auch offenhielt. Als ihnen klar wurde, dass ihre beiden Kinder auf so wundersame Weise geheilt worden waren, und über das große Geschenk jubelten, versammelten sich auch alle Anwesenden in einer Prozession, zusammen mit der Bruderschaft, auf dem Weg zurück zur Basilika. Auf diese Weise dankten sie der *Madonna della Misericordia di Savona*²² für die unermesslich große Gnade.

²¹ Vgl. *ibd.*, 109, 122.

²² Vgl. G. MILITELLO, *Nostra Signora di Misericordia di Savona*, 15-16. Hinweis: Der Kult „Unserer Lieben Frau der Barmherzigkeit“ verbreitete sich bis nach Korsika. „Die Einladung, auf die Jungfrau Maria, Mutter der Barmherzigkeit und Mittlerin, zu vertrauen, ist sichtbar, was ein Gegenmittel gegen die protes-

3. Unsere Liebe Frau der Barmherzigkeit von Savona nach Paris?

3.1 Die „unbeschuhten“ Augustiner, genannt „Petits Pères „

Die spirituelle Erneuerung dank der katholischen Reform, die nach dem Konzil von Trient (1545-1563) stattfand, führte zur Errichtung neuer Kongregationen und sogar zur Erneuerung von „alten“ Orden, um mehr im Einklang mit den Ursprüngen zu sein²³. Diejenigen, die sich von diesem Moment an „reformierten“, fügten den Namen „barfuß“ oder „unbeschuht“ hinzu, um sich von den weniger strengen zu unterscheiden. Dazu gehören auch die Orden der „unbeschuhten“ Karmeliter, die sich in Paris niederließen, und der „unbeschuhten Augustiner“, auch *Petits Pères* genannt. Die Vorsehung brachte der Gemeinschaft der *Petits Pères* im Jahr 1628 beträchtliche Spenden ein, die mit dem Kauf eines Grundstücks zwischen dem *Faubourg* Montmartre und dem *Faubourg* Saint-Honoré einhergingen²⁴, wo sie ein Kloster mit einer Kirche errichten wollten. Auf die Frage, wer der Gründer der Kirche sein könnte, wandten sie sich nicht ohne Kühnheit an den König von Frankreich selbst, Ludwig XIII., der nach einem Gelübde während seiner schwierigen Feldzüge und insbesondere für den Sieg von La Rochelle die Verhandlungen²⁵ mit dem Antragsteller des Klosters der „barfüßigen“ Augustiner aufgenommen hatte. Er stellte nur eine Bedingung, dass als Zeichen seines Dankes die neue Kirche der Jungfrau Maria unter dem Namen *Notre-Dame des Victoires* geweiht werde²⁶

tantischen Lehren ist, die jede Mittlerschaft der Heiligen und der Allerseligsten Jungfrau Maria ablehnen.“

²³ Vgl. G. MARTINA, *Storia della Chiesa, da Lutero ai nostri giorni, L'età della riforma*, Bd. 1, Morcelliana, Brescia 2008⁵, 219-239.

²⁴ Vgl. J. CLAPIER, *Quand la Vierge Marie sourit aux pécheurs. Notre-Dame des Victoires, Histoire, charisme, actualité*, Salvator, Paris 2013, 16.

²⁵ Vgl. J. CLAPIER, 13.

²⁶ Vgl. E. LAMBERT - A. BUIRETTE, *Histoire de l'église de Notre-Dame des Victoires*

(die Hugenottenfestung La Rochelle galt als uneinnehmbar)²⁷.

[...], 20, Anm. 1. Pater Jérôme von S. Paolo, ein „unbeschuhter“ Augustiner, erzählt in seinem Buch (von 1696), dass der König „vor“ La Rochelle zwei Gelübde vor Gott abgelegt habe. Das erste betraf die Verpflichtung, das Allerheiligste Sakrament des Altars durch eine Prozession triumphieren zu lassen durch Menschen, die mit brennenden Kerzen in ihren Händen beteten, um ihre Begeisterung und ihren Respekt für das Allerheiligste Sakrament zu zeigen, das in dieser häretischen Stadt so lange verachtet worden war. Im zweiten Gelübde versprach er dem Himmel, eine der Heiligen Jungfrau Maria, der Mutter Jesu Christi, geweihte Kirche zu bauen, und bat sie um Fürsprache für ihn. Er versprach ihr, eine Kirche zu Ehren von *Notre-Dame des Victoires* zu errichten, wenn er dank ihrer Gunst an diesem Ort siegreich gewesen wäre. Er stellte die Krone Frankreichs unter ihren mächtigen Schutz und versprach ihr, als König eine Prozession in seinem ganzen Königreich zu veranstalten zu Ehren ihrer glorreichen Aufnahme in den Himmel.

²⁷ Vgl. *ibd.*, 14, 19. Ludwig XIII. wollte „nach“ dem Sieg über La Rochelle eine Kirche zu Ehren von *Notre-Dame des Victoires* als Danksagung bauen. Die Niederlage gegenüber der protestantischen Häresie gilt als das größte Ereignis seiner Herrschaft. Aber auch in Italien hatte Ludwig XIII. an vielen Orten gesiegt, etwa indem er die Spanier aus dem Veltlin vertrieben hatte. Um ein ewiges Denkmal dieser Siege zu hinterlassen, die er der Heiligen Jungfrau Maria zuschrieb, akzeptierte er gerne, zu ihren Ehren eine Kirche mit dem Titel *des Victoires* zu gründen. Dank seines Architekten begann der König dann, diesen Bau zu skizzieren, und legte persönlich den Grundstein aus schwarzem Marmor mit einer Inschrift in goldenen Buchstaben und mit spezifisch angefertigten Silbermedaillen auf den vier markierten Seitenflächen des Grundsteins. Vgl. *ibd.*, 22. Die Inschrift lautet: „Zur Ehre des allergrößten und guten Gottes. Ludwig XIII., dank der Gnade Gottes katholischer König von Frankreich und Navarra, überall und immer siegreich, nachdem er so viele von der Gunst des Himmels begnadete Siege errungen hat, demütigte den Stolz seiner Feinde und den Hochmut der Häretiker. Um seine Frömmigkeit im Gedenken an die Ausrottung der Häresien für immer zu würdigen, begründet er diese Kirche der Unbeschuhten Augustiner des Pariser Klosters unter dem Titel *Notre-Dame des Victoires* im Gnadensjahr 1629, am 9. Dezember und im 20. Jahr seiner Herrschaft.“

3.2 Bruder Fiacre und Notre-Dame des Victoires

Ein bescheidener und charismatischer Mönch mit dem Spitznamen *Bruder Fiacre* (1609–1684) vom „unbeschulten“, Augustinerorden hatte begonnen, für eine bestimmte Absicht zu beten. Er flehte die Jungfrau Maria an, Königin Anna von Österreich möge dem Königreich Frankreich einen Kronprinzen, also einen Nachfolger Ludwigs XIII., schenken. Monat für Monat und Jahr für Jahr betete *Bruder Fiacre* mehr als sechs Jahre lang, ohne entmutigt oder müde zu werden, für die gleiche Absicht. Am 5. September 1638 brachte die französische Königin Anna von Österreich schließlich das ersehnte Kind zur Welt, das Freude im ganzen Königreich auslöste. Sie nannten ihn: *Louis-Dieudonné* [Ludwig, der von Gott geschenkt]; 23 Jahre lang hatte man auf ihn gewartet, und die Familie des Königs wählte schließlich *Frère Fiacre* zu ihrem privilegierten Vertrauten, dem auch andere Gnaden zuteil wurden. Zehn Jahre vor seinem Tod († 1684), also im Jahr 1674, ereignete sich etwas von bemerkenswerter Bedeutung, dass die Spiritualität von *Notre-Dame des Victoires* beeinflussen sollte. Bei seiner Rückkehr von einer königlichen Mission in Italien hatte *Bruder Fiacre* seine Verehrung für *Notre-Dame von Savona* entdeckt, die als „Mutter der Barmherzigkeit“ oder „Zuflucht der Sünder“ verehrt wird. Er brachte eine Kopie der großen Savona-Statue mit und errichtete dafür eine Kapelle in *Notre-Dame des Victoires*. Auf diese Weise nahm er die missionarische Intuition vorweg, die der Priester und zukünftige Pfarrer (1832-1860) von *Notre-Dame des Victoires*, Abbé Dufriche Desgenettes, etwa 200 Jahre später aufweisen wird. Die Kirche der *Petits Pères* wird nicht mehr nur „*Notre-Dame des Victoires*“ heißen, sondern „*Notre-Dame des Victoires – refuge des pécheurs*“ (Zuflucht der Sünder). Das bedeutet, dass es *Frère Fiacre* zu verdanken ist, dass dem Charisma des Ortes ein neuer spiritueller Impuls verliehen wurde²⁸.

²⁸ Vgl. J. Clapier, 31. König Ludwig XIII. starb 1643. Ludwig XIV., der zukünftige „Sonnenkönig“, war erst fünf Jahre alt. Es gab auch einen weiteren jüngeren

Nach der Französischen Revolution öffnete auch *Notre-Dame des Victoires* seine Türen wieder und feierte am 19. Dezember 1803 dank des einzigen verbliebenen Augustinerpriesters die Eucharistie in der Sakristei der alten Kirche. Am 9. November 1809, nach dem Auszug der Pariser Börse, die sich während der Revolution in der Kirche installiert hatte, wurde auch der größte Teil der Kirche für den Gottesdienst freigegeben und *Notre-Dame des Victoires* konnte die Feier der Liturgie trotz des allgemeinen Ruins wiederaufnehmen. In den darauffolgenden zehn Jahren war es dank verschiedenen nachfolgenden Pfarrern möglich, eine schrittweise Wiederherstellung der Kirche zu erreichen. Unter dem Auftrag des Pfarrers M. Fernbach, einem Dominikaner mit ausgeprägter Persönlichkeit, wurde die heutige Statue von *Notre-Dame des Victoires* aufgestellt. Diese, wahrscheinlich von einem italienischen Bildhauer stammend, ersetzte 1796 die der Mutter der Barmherzigkeit *Notre-Dame von Savona*, welche während der Revolution verschwunden war. Nachdem er sich jahrelang seiner Pfarrei verschrieben hatte, die unter dem Einfluss einer zunehmenden Entchristlichung aufgrund der materialistischen Strömung und einer revolutionären republikanischen Politik stand, die offen gegen die katholische Kirche und die christliche Religion ankämpfte, starb dieser Pfarrer im Jahr 1832 im Alter von 76 Jahren.

Zu seinem Nachfolger wurde der charismatische *Abbé* Dufriche Desgenettes ernannt. Die universelle Ausstrahlung von *Notre-Dame des Victoires* wird mit seinem Namen verbunden bleiben und ist noch heute vorhanden²⁹.

Bruder, Philipp, den späteren Herzog von Orléans. *Frère Fiacre* starb am 16. Februar 1684, wenige Tage vor seinem 75. Geburtstag. Er wurde von allen als Heiliger verehrt, insbesondere von den Ärmsten des Pariser Viertels Saint-Honoré. Seine sterblichen Überreste ruhen in der Basilika von *Notre-Dame des Victoires* und sein Herz in *Cotignac* in der Wallfahrtskirche von *Notre-Dame des Grâces*.

²⁹ Vgl. *ebd.*, 47-48.

3.3 Die Mission des Priesters Dufriche Desgenettes (1832-1860)

Charles -Eléonore Dufriche Desgenettes kehrte 1832 nach Paris zurück und wurde am 27. August zum Pfarrer von *Notre-Dame des Victoires* ernannt. Er war 54 Jahre alt, voller Enthusiasmus und mit einer starken Persönlichkeit ausgestattet. Was er in der Umgebung seiner neuen Pfarrei und Kirche vorfand, war bedauerlich. Er beschrieb die Nachbarschaft als ein Nest von Vergnügungen aller Art sowie von „exotischen“ und politischen Strömungen. *Notre-Dame des Victoires* war nicht einmal mehr bekannt, geschweige denn besucht. Man bezog sich ausschließlich auf die Kirche der *Petits-Pères*. Es wurden keine Sakramente mehr gespendet, nicht einmal beim Tod.

Dann kam eine sehr kleine Schar zurück, um der Messe beizuwohnen, während der Rest seiner Gemeinde offenbar mit Angelegenheiten ganz anderer Art beschäftigt war. Er beschwerte sich bei seinem Bischof, dem Erzbischof von Paris, Monsignore De Quelen, der ihm riet, durchzuhalten. Und genau auf diese Weise waren das hohe Ideal des Glaubens, das er vertrat und das als „unerschütterlich“ beschrieben wurde, sein pastoraler Eifer, eingebettet in ein hohes Ideal einer ekklesiologischen Ausrichtung, seine starke Persönlichkeit, der Anlass für eine starke Erneuerung der mit *Notre-Dame des Victoires* Zuflucht der Sünder verbundenen Spiritualität. Hier der Ablauf der Ereignisse³⁰:

Der Pfarrer begann Familien zu besuchen. Er wurde schlecht empfangen, er war nicht erfolgreich. So vergingen Monate und schließlich Jahre. Trotz neuer Impulse und Ideen fühlte er sich langsam von der Last so großer Gleichgültigkeit niedergeschlagen. Für ihn begannen quälende Zweifel an seiner Mission in *Notre-Dame des Victoires*. In seiner Pfarrei ließ sich dann die Gruppe der *Carbonari* nieder, dann die der Freimaurer. Die Gespräche waren verächtlicher Art und gegen die Religion, gegen den Glauben und gegen ihn selbst gerichtet. Dies führte zu einer Haltung der Verachtung ihm gegenüber, er fühlte sich abgelehnt. Es kam ihm plötzlich alles feindselig vor und er spürte,

³⁰ Vgl. *ebd.*, 48-50.

wie seine Kraft, seine Freude, sein Schwung nachließen. Schließlich überzeugt von der Sinnlosigkeit seiner Bemühungen, gab er auf und wollte zurücktreten. Es war sogar eine innere Stimme, die ihm dies immer wiederholte, sogar während einer heiligen Messfeier. Inmitten der Verzweiflung kam es zu einer unerwarteten Wende. Was geschah? Dufrique Desgenettes hinterließ folgende Aussage. Als er am Morgen des 3. Dezember 1836 um 9 Uhr, dem Fest des hl. Franz Xaver, die hl. Messe am Altar der Muttergottes zelebrierte, wurde er plötzlich vom Gedanken der Sinnlosigkeit seines Dienstes³¹ in dieser Pfarrei überfallen. Da dies nicht der richtige Zeitpunkt war, sich damit zu befassen, unternahm er alle möglichen Anstrengungen, dies von sich zu verdrängen. Es gelang ihm aber nicht, denn dieser Gedanke hörte nicht auf, es war, als wäre es sogar eine Stimme, die aus seinem Inneren kam und wiederholte: „Du wirst in deinem Dienst nie etwas Gutes tun, siehst du, du bist schon seit über vier Jahren hier, und was hast du erreicht? Alles ist verloren, diese Menschen haben ihren Glauben verloren. Du musst dich aus Vorsicht zurückziehen [...]“. Nachdem er versucht hatte, sich gegen diese Unterstellung zu wehren, erreichte der Priester den Kanon des eucharistischen Opfers und musste dort einen Moment innehalten. Er versuchte, sich besser zu konzentrieren, und erschrocken über den Zustand, in dem er sich befand, betete er: „Oh mein Gott, in welchem Zustand befinde ich mich? Wie soll ich Dir in einem solchen Zustand das heilige Opfer darbringen? Mein Geist ist nicht frei genug, um es weihen zu können. Mein Gott, befreie mich von dieser unglücklichen Ablenkung!“

Sobald er diese Worte ausgesprochen hatte, vernahm er deutlich andere Worte, die feierlich tönend: „Weihe deine Pfarrei dem Allerheiligsten und Unbefleckten Herzen Mariens!“ Der verhängnisvolle Eindruck, der ihn so heftig aufgewühlt hatte, verschwand plötzlich spurlos. Er fuhr also fort, die heiligen Mysterien zu feiern, ohne sich auch nur an die vorherige Ablenkung zu erinnern. Nur am Schluss der Zelebration fiel ihm wieder ein, dass er abgelenkt gewesen war,

³¹ Vgl. Psalm 42,1.

allerdings auf verwirrte Weise, das heißt, er hatte Schwierigkeiten, sich an den Grund dafür zu erinnern. Er beruhigte sich und befand sich inzwischen allein in der Sakristei. Dann war mit der gleichen Klarheit eines feierlichen Befehls noch einmal derselbe Satz zu hören: „Weihe deine Pfarrei dem Allerheiligsten und Unbefleckten Herzen Mariens!“ Zunächst zögerte er, dann gab der Diener von *Notre-Dame des Victoires* nach. Er machte sich sofort daran, die Statuten einer Vereinigung – einer Bruderschaft – auszuarbeiten, die dem Herzen Mariens geweiht ist.

Seitdem begann der Samen eines außergewöhnlichen missionarischen Charismas zu keimen, genau von dem Moment an, als es schien, dass alles unwiderruflich verloren war. Wieder einmal zeigte sich das mysteriöse Paradoxon der Macht Gottes, der seine Stärke der menschlichen Schwäche mitteilt. Es war eine neue Kraft, die den Wiederaufstieg ermöglichte, und das spürte auch *Abbé Desgenettes*, der seinen ganzen apostolischen Eifer wieder aufnahm, um einen beispiellosen Missionsweg zu verfolgen. Die Bruderschaft war einer glänzenden Zukunft geweiht³².

4. Die Bruderschaft vom Heiligen und Unbefleckten Herzen Mariens

1.1 Seine erste Entwicklung

Abbé Desgenettes kommt sofort zum Punkt, als er die Statuten der marianischen Bruderschaft schreibt, die er gründen will. Im ersten Artikel bringt er zum Ausdruck, dass das Ziel der Bruderschaft darin besteht, Gottes Barmherzigkeit durch den Schutz und das Fürbittgebet der Allerseligsten Maria, der Mutter der Barmherzigkeit und Zuflucht aller Sünder, anzuflehen, und dies ist der kürzeste und sicherste Weg³³. Bekehrung bedeutet eine Änderung der Lebensori-

³² Vgl. J. CLAPIER, 57-60.

³³ Vgl. L. M. GRIGNION DE MONTFORT, *Trattato della vera devozione a Maria*, Sha-

entierung, ein Weg also, der über eine Neuorientierung des Herzens führt. Gott erwartet die Rückkehr zu ihm, er wird seine Kinder in Begleitung Marias mit unendlicher Liebe aufnehmen³⁴.

Der Priester Desgenettes forderte den Bischof De Quelen von Paris auf, die Statuten zu genehmigen, und das Dokument wurde in weniger als einer Woche angenommen. Er machte sich danach sofort daran, die vorgesehenen geistlichen Exerzitien zu predigen. Aber für eine Gemeinde, die so klein war wie die seine, erwartete der Pfarrer nur sehr wenig Leute. Als er die Nachricht während der Sonntagsmesse am 11. Dezember 1836 verkündete, zählte er nur elf anwesende Gläubige.

Zu seinem großen Erstaunen traf er zur Zeit des Abendgottesdienstes gegen 19.00 Uhr eine Menschenmenge von etwa 400 Personen in der Kirche an. Erstaunt betete er zunächst einmal die Lautreitanische Litanei und wiederholte dreimal die Anrufung: „Maria, Zuflucht der Sünder³⁵, bitte für uns!“ Der *Abbé* erfasste die Aufmerksamkeit einer sehr gesammelten Gemeinde.

Der Priester konnte sich diese Veränderung nicht erklären, erinnerte sich aber daran, dass auch er einem Ruf Gottes gefolgt war und damit den Willen des Allerhöchsten erfüllt hatte. Er predigte nicht über einen Gott, der bestraft, wie es die rigoristischen Strömungen seiner Zeit taten, denn sich an „*Maria, die Allerseligste, Unsere Liebe Frau vom Sieg über das Böse und Zuflucht der Sünder*“ zu wenden, bedeutet, dass sich die Barmherzigkeit und Güte einer mütterlichen Art offenbart, die in der Lage ist, Herzen zu erreichen, die Heilung und Trost brauchen. Der Prediger hob auch die Liebe Gottes hervor.

Am Ende seiner Predigt rief er die Jungfrau Maria an um die Ver-

lom, Picena 1995, 15-18; nn. 1, 13, 16-17, 33-45, 55. „Es geht darum, Maria als Vorbild und spirituelle Führerin zu wählen, um heilig zu werden.“

³⁴ Vgl. S. M. MIOTTO, *La Mariologia in Padre Pio nel solco della tradizione francescana* (Collana di Mariologia 11), Eupress FTL, Lugano-Varese 2014, 172-181.

³⁵ Vgl. J. CLAPIER, 61, Anmerkung 1. „Zuflucht der Sünder, bitte für uns!“ als dreifache Anrufung wird zum Lieblingslied bei den Treffen der Bruderschaft in *Notre-Dame des Victoires*.

einigung, d.h. die entstehende Bruderschaft, als die ihre anzunehmen, und zögerte auch nicht, sie um ein genaues Zeichen zu bitten. Dabei ging es konkret um die Bekehrung eines seiner Gemeindemitglieder. Am nächsten Tag wurde er bereits Zeuge der Rückkehr eines Menschen zu Gott, der viele Jahre lang von ihm getrennt gelebt hatte. Der ältere M. Joly ließ zu, sich mit Gott zu versöhnen, und war in der kurzen Zeit, die ihm noch verblieb, zuversichtlich und glücklich. Der Priester war sich des Gebetes vom Vortag bewusst, als er von *Notre-Dame des Victoires Mutter der Barmherzigkeit*, d.h. von „Maria, Zuflucht der Sünder“ einen Beweis ihres Schutzes erfleht hatte. Diese Bekehrung war so einschneidend und auch nachhaltig, dass er keinen Zweifel mehr daran hatte, dass Maria, die Allerseligste, auch den Bitten der Gläubigen entsprochen hatte, die zu ihr um Heilung der Seele und Trost für ihr Leben gebetet hatten³⁶.

Einen Monat nach der Gründung der Bruderschaft verzeichnete die Mitgliederliste bereits 96 Personen. Viele Geistliche und insbesondere die Oberen klösterlicher und religiöser Orden wurden Mitglieder, darunter auch bekannte Namen, die aus ganz Frankreich stammten. Dann kamen auch die Beitritte von Menschen aus anderen europäischen Ländern hinzu. Nur drei Jahre später, im Jahr 1839, war das erste Register mit 8.000 Mitgliedern gefüllt.

Die Existenz dieser Bruderschaft vom „Heiligen Herzen Mariens“ wurde nie infrage gestellt, obwohl viele Leute heftige Kritik äußerten und sich fragten, wie es möglich sei, diese marianische „Vereinigung“, die für die Sünden der Welt um Verzeihung und für die Bekehrung der Sünder bittet, überhaupt zu tolerieren, und das so kurze Zeit nach der Französischen Revolution? Es waren Kritiken, die versuchten, sowohl den Priester Desgenettes zu isolieren als auch den Bischof De Quelen und seinen Nachfolger. Negative Reden also, die jedoch die Entschlossenheit des *Abbés* nicht im Geringsten änderten, sondern im Gegenteil. Um der Bruderschaft einen entscheidenden Aufschwung zu geben, beschloss er, sich direkt an den Papst zu wen-

³⁶ Vgl. *ebd.*, 65-66.

den. Bald darauf erhielt er durch die Bulle von Papst Gregor XVI. die offizielle und entscheidende Anerkennung. Der Papst errichtete die Bruderschaft auf Dauer und mit weltweiter Verbreitung und erhob sie in den Rang einer „Erzbruderschaft“. Es wird daher jedem klar, dass die Vereinigung oder Bruderschaft vom „Heiligen Herzen Mariens“ und heutige Erzbruderschaft dank der päpstlichen Entscheidung am 24. April 1838 ein internationales Statut erhalten hat, das direkt vom Papst erlassen wurde. Da es sich um eine Erzbruderschaft handelt, ist sie mit einer Universalverbreitung ausgestattet³⁷.

Von da an strömten reiche Gnaden in die Pfarrei von *Notre-Dame des Victoires*, die Gläubigen kehrten in großer Zahl zurück. *Notre-Dame des Victoires* wurde zu einem wichtigen Gebetszentrum zum Unbefleckten Herzen Mariens und erlangte Berühmtheit. Die Zahl der Mitglieder der Erzbruderschaft stieg enorm an. Dufriche Desgenettes entwarf und veröffentlichte ab Januar 1839 das *Handbuch der Erzbruderschaft*, das sehr bald ausverkauft war³⁸. Er verfasste ebenfalls eine Broschüre mit dem Titel: *Annales de Notre-Dame des Victoires*, um eine Verbindung zwischen den Mitgliedern herzustellen. Auch diesen beiden Veröffentlichungen ist es zu verdanken, dass die Kirche *Notre-Dame des Victoires* von diesem Zeitpunkt an ständig von vielen Menschen besucht wurde. Sie verwandelte sich in ein wahres Zentrum des spirituellen Lebens. Diese Tatsache verbreitete in der Kirche des 19. Jahrhunderts aufgrund der Neuheit des apostolischen Handelns eine neue Spiritualität.

Am 6. Dezember 1848 gründete Dufriche Desgenettes das Werk der nächtlichen Anbetung, dass etwa 30 Jahre später zum weltweiten Werk der Ewigen Anbetung in der Basilika *du Sacré-Coeur de Montmartre* führen sollte³⁹.

³⁷ Siehe *ibd.*, S. 61-66.

³⁸ Siehe *ibd.*, S. 66, Anm. 1. „Im Jahr 1854, fünfzehn Jahre nach seiner Veröffentlichung, lag das Handbuch bereits in seiner fünfzehnten Auflage vor.“

³⁹ Siehe *ibd.*, S. 88.

4.2 Besondere Informationen zu den Mitgliedern der Erzbruderschaft

Der Erzbruderschaft schlossen sich bekannte Persönlichkeiten an, wie beispielsweise 1843 der berühmte hl. Jean-Marie Vianney (der Pfarrer von Ars), Francis Libermann, Sohn eines Rabbiners, der 1826 katholisch geworden war. Francis Libermann wurde im Jahr 1841 in *Notre-Dame des Victoires* zum Priester geweiht. Er arbeitete für die Mission in Afrika, um dessen Bewohner durch die Gründung einer „Kongregation des Heiligen Geistes“ von der Sklaverei zu befreien. Eine weitere berühmte jüdische Persönlichkeit, die 1826 zum katholischen Glauben konvertierte, war Théodore Ratisbonne. Er gründete 1843 die Kongregation *Notre-Dame de Sion* in einer Haltung des Dankes für die Gnade der Bekehrung seines Bruders Alphonse. Der Jude Alphonse-Marie Ratisbonne (1814-1884) dankte dieser Erzbruderschaft „Unserer Lieben Frau“ in Paris für ihre Gebete, die seine Bekehrung bewirkt hatten. Am 20. Januar 1842 hatte er in der Basilika *S. Andrea delle Fratte* in Rom eine Erscheinung der Jungfrau Maria gehabt, nachdem er gegen seinen Willen die Wunderbare Medaille um den Hals getragen und sogar täglich das *Memorare* gebetet hatte, aber nur um seinem Freund, dem Baron Teodor de Bussières, zu demonstrieren, dass dies alles absolut keine Auswirkungen auf ihn haben würde. Das Ereignis ist als großes Wunder der Barmherzigkeit Mariens zu werten. Er hatte sich über sie lustig gemacht, er hasste die katholische Religion wegen seines Priesterbruders, denn er hatte sich entschieden, von jeder Religion sehr weit entfernt zu leben⁴⁰. Aber auch er wurde zum Priester geweiht. Er schloss sich seinem Bruder und der religiösen Bewegung „Unsere Liebe Frau von Zion“ an, um Juden und Muslime im Heiligen Land zu bekehren und das Evangelium bis nach Palästina zu verkünden. Er ist jetzt in *Ein Karem* begraben, wo man sein Grab besichtigen kann.

⁴⁰ Vgl. M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia*, Lugano – Varese 2008, 317.

4.3 Entwicklung der Erzbruderschaft

Abbé Desgenettes starb 1860. Er war 82 Jahre alt geworden und leitete seine Pfarrei bis zuletzt. Bei seinem Tod gab es 13.265 Bruderschaften oder Vereine, die *Notre-Dame des Victoires* angegliedert waren. Diese waren in ganz Frankreich und anderswo auf der Welt verteilt und hatten eine Mindestzahl von 830.000 registrierten Mitgliedern. Seitdem setzte die Erzbruderschaft unaufhaltsam ihre Verbreitung auf der ganzen Welt fort.

Ein prominenter Schriftsteller sagte, die Kirche von Paris sei ein wahres Wunder, die wie in Lourdes weiterhin unzählige Gläubige anzieht. Bekannte Menschen besuchten diese Kirche, darunter auch die junge zukünftige Heilige Thérèse von Lisieux mit ihren Eltern⁴¹.

Auch heute ist die Erzbruderschaft sehr bekannt und aktiv; ihre Mitgliederzahl beträgt weltweit über eine Million. Die Internetseite der *Archiconfrérie de Notre-Dame des Victoires* erklärt, wie man sich dort einschreiben kann. Die Verpflichtungen bestehen darin, jeden Tag mindestens ein „*Ave Maria*“ zu Ehren des Unbefleckten Herzens Mariens für die Bekehrung der Sünder zu beten, am Leben der Kirche und am ersten Samstag des Monats an der Eucharistie teilzunehmen, in Gebetsgemeinschaft mit der Erzbruderschaft von Paris. Außerdem ist es erforderlich, dass die Wunderbare Medaille um den Hals getragen wird. Es ist möglich, der Erzbruderschaft auf *Facebook* @notredamedesvictoires auch heute noch beizutreten.

Weltweit sind im Jahr 2022 etwa 1.630.800 Mitglieder eingeschrieben sowie etwa 22.000 ganze Kirchengemeinden und religiöse Gemeinschaften⁴².

⁴¹ Vgl. J. CLAPIER, 71-87.

⁴² Information per E-Mail von Seiten der Erzbruderschaft.

5. Systematischer Teil

5.1 Die Wirkung der Sünde auf Gott

Im Laufe der Jahrhunderte kommt Maria den Menschen wiederholt zur Hilfe. Sünde verletzt die Ehre Gottes, die sich auf die Heiligste Dreifaltigkeit *ad extra* bezieht⁴³. Für die Beleidigung Gottes im Zusammenhang mit der Sünde verwendet die Bibel Bilder des Ehebruchs oder Bilder aus dem Gleichnis des Sohnes, der seinen Vater verlässt⁴⁴. Tatsächlich schadet das Vergehen der Sünde nicht der inneren Ehre Gottes, sondern hat Auswirkungen auf die Ordnung des Kosmos, und dort tritt Unsere Liebe Frau, unsere geistliche Mutter und „Mutter der Kirche“, für die ihr anvertrauten Kinder ein⁴⁵. Wie in verschiedenen Marienerscheinungen⁴⁶ ermahnt sie diese prophetisch, damit ihren irdischen Kindern Leiden erspart bleiben und damit sie sich nicht verlieren oder verdammen. In diesem Kontext befindet sich die Erscheinung Mariens in Savona (1536), wo sie sich als „Mutter der Barmherzigkeit“ für die Wiedergutmachung der vielen Sünden einsetzt⁴⁷. Es ist die Zeit einer großen Spaltung innerhalb der Kirche.

Wir lesen in der Bibel, dass das Vergehen der Sünde den „Zorn“ Gottes bewirkt⁴⁸. Was bedeutet das? Sicherlich nicht, dass Gott

⁴³ Hinweis: Es bezieht sich auf die in der Schöpfung gegenwärtige Dreifaltigkeit (*ad extra*), auch ökonomische Trinität genannt, nicht auf die Dreifaltigkeit *ad intra* (immanente Trinität).

⁴⁴ Vgl. Lk 15.

⁴⁵ Vgl. Joh 19,26-27.

⁴⁶ Die Erscheinungen Mariens in Pontmain, Lourdes, Fatima, La Salette, Kibeho und andere vom Lehramt anerkannte bezeugen diese Tatsache. Maria mahnt zur Buße. Es ist die Bekehrung des Herzens wichtig, um den „Kompass“ finden zu können, um das himmlische Ziel zu erreichen.

⁴⁷ Anmerkung: wie zum Beispiel in Fatima im Jahr 1917 zu den drei Hirtenkindern (Erster Weltkrieg 1914-1918).

⁴⁸ Vgl. die vielen Bibelstellen aus dem Alten und Neuen Testament, zum Beispiel: Jes 14,13-15; Ez 28,2-10; Dan 11,36; 2 Thess 2,1-17, Offb 19,9-21.

„zornig“ wird im Sinne einer Leidenschaft. Gottes Zuneigung ändert sich nicht, lehrt der heilige Thomas von Aquin, aber was sich ändert, ist die Auswirkung von Gottes Willen auf die Schöpfung: Es wird eine Strafe verhängt. Die Wirkungen Gottes haben eine gewisse Ähnlichkeit mit den Wirkungen, die durch menschliche Emotionen hervorgerufen werden⁴⁹, aber die Verweise auf „Beleidigung“ und „Zorn“ liegen auf einer höheren Ebene, wenn sie auf Jesus Christus als den Gottmenschen angewendet werden. Er weint über die Stadt Jerusalem, die ihn nicht als Retter annehmen will⁵⁰. Christus ist in seinen menschlichen Gefühlen von dieser anhaltenden Untreue berührt. In „heiligem Zorn“ vertreibt er die Verkäufer aus dem Tempel⁵¹, wird angesichts der „Herzenshärte“ traurig, blickt sich empört um und heilt dann am Sabbat eine gelähmte Hand⁵². Wenn er sich den kranken oder verlorenen Schafen zuwendet, zeigt sich seine Barmherzigkeit auf menschlicher Ebene. Gott ist der Sünde gegenüber nicht gleichgültig. Die göttliche Liebe ist dem Bösen entgegengesetzt. Sünde schadet daher dem Menschen selbst⁵³. Sünde ist das Fehlen des Guten. Das ewige Heil, zu dem Maria, unsere geistliche Mutter und „Mutter der Kirche“ uns führen möchte, hängt von der individuellen Befolgung ab⁵⁴.

„Wie die Mutter Jesu, im Himmel schon mit Leib und Seele verherrlicht, Bild und Anfang der in der kommenden Weltzeit zu vollendenden Kirche ist, so leuchtet sie auch hier auf Erden in der Zwi-

⁴⁹ So sieht es Anselm, *Cur Deus homo* 1,4, aber auch Thomas in seiner Abhandlung über den (menschlichen) Zorn. „Zum Begriff der Strafe, die dem Willen widerspricht, gehört ein Leid, das mit einem Vergehen verkoppelt ist, das für einen Fehler verwendet wird“ (STh I-II q. 46 a. 6 ad 2).

⁵⁰ Vgl. Lk 19,41.

⁵¹ Vgl. Joh 2,13-22.

⁵² Vgl. Mk 3,5.

⁵³ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes* 13, 16, 17.

⁵⁴ Vgl. C. BISANG, *In viaggio verso Malaga: il secondo Forum Paneuropeo delle Confraternite (23-26 settembre 2021)*, in: *Rivista Teologica di Lugano* 27 (1-2022), 122.

schenzeit bis zur Ankunft des Tages des Herrn (vgl. 2 Petr 3,10) als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk voran.⁵⁵

Tatsächlich ist der Antichrist bereits in der Welt⁵⁶, der individuelle Kampf ist aktuell und es besteht Entscheidungsfreiheit. Der Katechismus der Katholischen Kirche präsentiert die eschatologischen Wahrheiten im dritten Kapitel, Artikel 12⁵⁷.

Im Jahr 543 während der Synode von Konstantinopel erlässt die Kirche mehrere für alle Zeiten gültige Anathemata gegen Origenes. Darunter sticht hervor:

„Wenn jemand sagt oder glaubt, dass die Bestrafung von Dämonen oder gottlosen Menschen nur vorübergehend ist, und dass sie nach einer bestimmten Zeit enden wird, das heißt, dass es eine Wiederherstellung (Apokatastase) von Dämonen oder gottlosen Menschen geben wird, soll er mit dem Anathema belegt werden.“⁵⁸

5.2 Eschatologische Wahrheiten

Die eschatologischen Wahrheiten werden auf Lateinisch *novissima* genannt oder einfacher ausgedrückt, als das ganz Neue. Der Begriff bezieht sich auf die „letzten Dinge“, das, was dem Menschen nach der Ökonomie der göttlichen Vorsehung am Ende des Lebens begegnen wird. Der entsprechende griechische Begriff ist ἔσχατα, *éschata*. Die Lehre Marias mittels eines Gebetes an die drei Hirtenkinder von Fatima, Lucia, Francisco und Jacinta, bei der dritten Erscheinung am 13. Juli 1917 ist nicht „zufällig“. Das Geheimnis

⁵⁵ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Lumen Gentium*, 68.

⁵⁶ Vgl. 2 Joh 1,7.

⁵⁷ Vgl. L. F. LADARIA, *Credo la Vita Eterna*, in: *Catechismo della Chiesa Cattolica, testo integrale*, a cura di R. Fisichella, L.E.V., San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, S. 1117-1128.

⁵⁸ DH 411 (mit eigener Übersetzung).

besteht aus drei verschiedenen Teilen, von denen der erste Teil die Vision der Hölle ist:

„Erschrocken und als wollten wir um Hilfe bitten, richteten wir den Blick auf die Madonna, die uns voller Güte und Trauer sagte: ‚Ihr habt die Hölle gesehen, in der die Seelen der armen Sünder versinken.‘ Um sie zu retten, möchte Gott in der Welt die Verehrung Meines Unbefleckten Herzens begründen. Wenn sie tun, was ich euch sage, werden viele Seelen Frieden haben. Der Krieg steht vor dem Ende. Aber wenn die Menschen nicht aufhören, Gott zu beleidigen, wird im Pontifikat von Pius XI. ein noch schlimmerer Krieg beginnen [...]. Opfert euch auf für die Sünder und sagt oft, besonders jedes Mal, wenn ihr ein Opfer bringt: O Jesus, es ist Dir zuliebe, für die Bekehrung der Sünder und als Wiedergutmachung für die Sünden, die gegen das Unbefleckte Herz Mariens begangen werden. Wenn ihr den Rosenkranz betet, sagt nach jedem Geheimnis: ‚O mein Jesus! Vergib uns unsere Sünden, befreie uns von dem Feuer der Hölle, bringe alle Seelen in den Himmel, besonders diejenigen, die es am meisten brauchen.‘“⁵⁹

5.3 Der Zusammenhang zwischen Gottes

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Der heilige Thomas von Aquin äußert sich exemplarisch zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Heilsprozess:

Es wird der Einwand erhoben, dass das Leiden Christi weder der göttlichen Barmherzigkeit noch der göttlichen Gerechtigkeit entsprochen habe. So wie die göttliche Barmherzigkeit Geschenke umsonst verteilt, scheint sie auch die Schuld umsonst zu vergeben, und nach der göttlichen Gerechtigkeit hatte der Mensch die ewige Verdammnis verdient.

⁵⁹ *Memorie di Suor Lucia*, Secretariado dos Pastorinhos, Fatima, Portugallo
⁸2005, Quarta memoria, cap. 5: Il tredici luglio, 172 in: www.la.theotokos.it –
(Zugang 28/7/2023).

In seiner Antwort bekräftigt Thomas: Die Erlösung des Menschen durch das Leiden Christi entsprach sowohl seiner Barmherzigkeit als auch seiner Gerechtigkeit. Der Gerechtigkeit, weil Christus durch sein Leiden für die Sünde der Menschheit sühnte, dass so der Mensch durch die Gerechtigkeit Christi befreit wurde. Die Passion entspricht seiner Barmherzigkeit, denn Gott hat dem Menschen, der für die Sünde des ganzen Menschengeschlechts nicht sühnen konnte, seinen Sohn als Sühneopfer gegeben, vgl. Röm 3,24: „Sie werden unentgeltlich gerechtfertigt aus seiner Gnade, durch die durch Jesus Christus vollbrachte Erlösung. Gott hat dies vorherbestimmt, um als Werkzeug der Versöhnung durch den Glauben zu dienen.“ Dies zeigt eine größere Barmherzigkeit, als wenn der Mensch stattdessen ohne Genugtuung von den Sünden freigesprochen worden wäre⁶⁰.

Es ist daher die Frucht seiner Barmherzigkeit, dem Menschen die Möglichkeit zu geben, für seine Sünden Genugtuung zu leisten. Gottes Barmherzigkeit bedeutet nicht, dass Gott das Böse des Menschen nicht ernst nimmt und fast ein Auge (oder zwei Augen) vor der Sünde verschließt. Im Gegenteil, Gottes Barmherzigkeit bringt den Menschen wieder in einen Zustand der Gerechtigkeit. Gott macht gerecht durch seine Barmherzigkeit. Diese Erfahrung der rechtfertigenden Barmherzigkeit setzt jedoch voraus, dass der Sünder sich bekehrt, dass er Reue erweckt und Bußwerke vollbringt.

Dadurch können wir göttliche Gerechtigkeit erfahren.

5.4 Die Heilige Maria, Mutter der Barmherzigkeit, Mittlerin aller Gnaden

Der dritte Teil des Geheimnisses von Fatima am 13. Juli 1917 betrifft den Aspekt der Vermittlung aller Gnaden durch die Allerseligste Maria. Es folgt der vom Heiligen Stuhl im Jahr 2000 veröffentlichte Text:

„Ich schreibe aus Gehorsam gegenüber Euch, meinem Gott, der es mir aufträgt, durch seine Exzellenz, den Hochwürdigsten Herrn

⁶⁰ STh III q. 46 a. 1 ad 3.

Bischof von Leiria, und durch Eure und meine Allerseligste Mutter. Nach den zwei Teilen, die ich schon dargestellt habe, haben wir links von Unserer Lieben Frau etwas oberhalb einen Engel gesehen, der ein Feuerschwert in der linken Hand hielt; es sprühte Funken, und Flammen gingen von ihm aus, als sollten sie die Welt anzünden; doch die Flammen verlöschten, als sie mit dem Glanz in Berührung kamen, den Unsere Liebe Frau von ihrer rechten Hand gegen ihn hin ausströmte. Der Engel zeigte mit seiner rechten Hand auf die Erde und rief mit lauter Stimme: Buße, Buße, Buße! [...] Tuy, 3.1.1944.⁶¹

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die Lehre von der mütterlichen Mittlerschaft

Mariens in Christus zu kennen, um die biblischen, historischen und systematischen Aspekte der Kirchenlehre im Auge zu behalten. Die Mutterschaft Mariens beinhaltet zunächst einmal eine aktive und einzigartige Mitarbeit am Heilswerk, angefangen von ihrem „Ja“ bei der Verkündigung des Engels Gabriel bis zum Kernereignis von Maria unter dem Kreuz⁶². Paulus⁶³ spricht von Christus als dem einzigen Mittler⁶⁴ und ermahnt gleichzeitig zur Fürbitte, damit

⁶¹ *Memorie di Suor Lucia*, 209, che oltre a molte pubblicazioni è anche reperibile in: www.la.theotokos.it – (Zugang 29/7/2023).

⁶² Vgl. *Lumen Gentium* 61: „Die selige Jungfrau, die von Ewigkeit her zusammen mit der Menschwerdung des göttlichen Wortes als Mutter Gottes vorherbestimmt wurde, war nach dem Ratschluß der göttlichen Vorsehung hier auf Erden die erhabene Mutter des göttlichen Erlösers, in einzigartiger Weise vor anderen seine großmütige Gefährtin und die demütige Magd des Herrn. 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 in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen. Deshalb ist sie uns in der Ordnung der Gnade Mutter.“

⁶³ Vgl. 1 Tim 2,1-4.

⁶⁴ Vgl. *Summa Theologiae* III q. 26 a. 1. Mittlerschaft bezeichnet in der Definition des Thomas von Aquin ein Amt, das „in der Mitte“ zwischen zwei Extremen steht und die Aufgabe hat, diese zu vereinen. Der Mittler Jesus Christus vereint die Menschen mit Gott.

die Kirche ihre Mission erfüllen kann und alle Menschen gerettet werden. Schon hieraus wird deutlich, dass die einzigartige Mittler-schaft Christi eine partizipative Mittlerschaft der Gläubigen nicht ausschließt. Thomas von Aquin bringt diese grundlegende Tatsache mit der Festlegung einer Mitwirkung an der Vermittlung Jesu Christi auf zwei Arten zum Ausdruck; es geht um: 1) die Vorbereitung einer Vereinigung mit Gott und/oder 2) die Übermittlung des Heils als Diener der Erlösung.

Die Mitwirkung bei der „objektiven Erlösung“ betrifft das auf Erden vollbrachte Erlösungswerk Christi; die konkrete Verteilung der Heilsfrüchte an Menschen wird als „subjektive Erlösung“ bezeichnet (vom Himmel übermittelte Heilsfrüchte)⁶⁵.

Maria steht „in der Mitte“ zwischen Gott und der Menschheit, das gilt für ihre Heilsaufgabe auf Erden wie auch für ihre himmlische Fürsprache. Marias Vermittlung „überschattet [...] die einzige Mittlerschaft Christi nicht, sondern unterstreicht vielmehr ihre Wirksamkeit“. Tatsächlich entspringt jeder heilbringende Einfluss der Allerseligsten Jungfrau Maria nicht aus Gründen der Notwendigkeit, sondern aus dem Wohlwollen Gottes, und entspringt ebenfalls den überreichen Verdiensten Christi, beruhend auf seiner Vermittlung [...], und verhindert auch nicht den unmittelbaren Kontakt der Gläubigen mit Christus, sondern im Gegenteil, sie begünstigt ihn⁶⁶.

Die „Mittlerschaft“ Mariens manifestiert sich in ihrer Rolle als „neue Eva“⁶⁷. Maria richtet sich sowohl an Christus, den neuen Adam, als auch an alle Menschen, die dazu berufen sind, Teil der Kirche zu sein⁶⁸. Die „Mittlerschaft“ Mariens hat eine globale Be-

⁶⁵ *Redemptio in actu primo; et in actu secundo.*

⁶⁶ *Lumen Gentium* 60.

⁶⁷ Eva erscheint in Gen 2,18 als Gefährtin Adams und in Gen 3,20 als „Mutter aller Lebenden“.

⁶⁸ Johannes Paul II., Marianische Katechese 48 (9.4.1997), Nr. 3: „Maria ist als Frau mit dem Heilswerk verbunden.“ Nachdem der Herr den Menschen „männlich und weiblich“ geschaffen hat (vgl. Gen 1,27), möchte er auch in der Erlösung die neue Eva neben den neuen Adam stellen. Das Stammelternpaar hatte

deutung, sie umfasst die gesamte Zusammenarbeit bezüglich der objektiven wie auch der subjektiven Erlösung⁶⁹.

Die Vermittlung Mariens lässt sich ergänzend mit folgenden Begriffen beschreiben:

- 1) Ein eher biblischer und narrativer Ansatz beschreibt die Gottesmutter und Gefährtin des Erlösers als „neue Eva“.
- 2) Ein weiterer Zugang folgt der soteriologischen Abhandlung der „Geheimnisse des Lebens Christi“ und analysiert die Heilsgeschehen, an denen Maria beteiligt ist, aus der Perspektive der Vermittlung.
- 3) Ein anderer Ansatz untersucht den Zusammenhang soteriologischer Schlüsselbegriffe in ihrer Beziehung zur Gottesmutter, wie etwa „Erlösung“, „Opfer“ und „Verdienst“. Unter anderem taucht hier der Ausdruck „Miterlösung“ auf, der sich auf ihre einmalige Mitwirkung bei der Erlösung bezieht.
- 4) Eine vierte Perspektive führt zur Anwendung des Schemas der Ämter Christi als König, Prophet und Priester (d.h. das königliche und prophetische Taufpriestertum = das allgemeine Priestertum. Das Amtspriestertum). Ebenso ist die Gottesmutter Königin, Prophetin und Trägerin eines mütterlichen Priestertums.
- 5) Besonders wichtig ist die „Mittlerschaft“ der spirituellen Mutterschaft. Der Begriff „geistliche Mutterschaft“ deckt sich mit der rettenden Mitwirkung Mariens. Das Zweite Vatikanische Konzil stellt fest, dass Maria „wahrhaftig die Mutter der Glieder Christi ist, weil sie mit ihrer Liebe dazu beigetragen hat, in der Kirche die Gläubigen zur Welt zu bringen, die Glieder des Hauptes sind“⁷⁰. Geistliche Mutterschaft fällt mit dem Begriff „Mutter der Kirche“ zusammen⁷¹.

den Weg der Sünde eingeschlagen; ein neues Paar, der Sohn Gottes in Zusammenarbeit mit der Mutter, hat die Menschheit in ihrer ursprünglichen Würde wiederhergestellt.

⁶⁹ Siehe Johannes Paul II. in der Enzyklika *Redemptoris Mater* (1987).

⁷⁰ *Lumen Gentium* 53, mit Bezug auf Augustinus, *De sancta virginitate* 6.

⁷¹ Vgl. M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia*, 258-262. Vgl. [www.vatican.va. Maria Madre della Chiesa](http://www.vatican.va/Maria_Madre_della_Chiesa), Vatican News (Zugang 29/7/2023):

„Das Gedenken an die Selige Jungfrau Maria, die Mutter der Kirche, erinnert

6. Die Bedeutung der Bruderschaften in der Kirche

Ziel der Forschungsarbeit ist es, die Bedeutung der Bruderschaften im Kontext der Heilsökonomie hervorzuheben. Indem Maria sie erwähnt, hebt sie ihre Vielfalt und ihre Aktivitäten hervor und bekräftigt sie. Papst Franziskus definierte sie als „Schmieden der Heiligkeit so vieler Menschen, die mit Einfachheit eine intensive Beziehung zum Herrn pflegten.“ Der Papst lädt die Bruderschaften ein, lebendige Zellen zu bleiben und das spirituelle Gebäude zu erhalten, das die Kirche ausmacht, ohne sich von der Gemeinschaft mit den Hirten zu distanzieren⁷². Die Bruderschaften sind eingeladen, sich unter den Schutz der Allerseligsten Maria zu stellen. In Savona gibt es eine Botschaft, die sie dazu ermuntern soll, aktiv und wachsam zu sein und einen Weg der Sakramente (Eucharistie und Buße) einschließlich der Darbringung von Opfern zu gehen. Die Meditation des Wortes Gottes und die Einladung zum persönlichen und gemeinschaftlichen Gebet zeichnen sich auch in der Bruderschaft von „Notre-Dame des Victoires Zuflucht der Sünder“ in Paris

uns daran, wie sich die göttliche Mutterschaft Marias nach dem Willen Jesu selbst auf die Mutterschaft für alle Menschen ausdehnt, d.h. für die Kirche selbst in einem Akt der Beauftragung. Papst Franziskus hat dieses Gedenken 2018 auf den Montag nach dem Pfingstfest gelegt, den Tag, an dem die Kirche geboren wird. Ein Titel, der nicht neu ist. Bereits der heilige Johannes Paul II. rief 1980 dazu auf, Maria als Mutter der Kirche zu verehren; und noch früher, am 21. November 1964, erklärte Paul VI. zum Abschluss der dritten Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils die Jungfrau zur ‚Mutter der Kirche‘. Und 1975 schlug der Heilige Stuhl eine Motivmesse zu Ehren der Mutter der Kirche vor, die jedoch nicht in den liturgischen Kalender aufgenommen wurde. Neben diesen neueren Daten dürfen wir nicht vergessen, wie sehr der Titel Maria Mutter der Kirche im Empfinden des heiligen Augustinus und des heiligen Leo des Großen, von Benedikt XV. und Leo XIII. präsent ist, bis Papst Franziskus am 11. Februar 2018, dem 160. Jahrestag der ersten Erscheinung der Jungfrau Maria in Lourdes, verfügte, dieses Gedenken verbindlich zu machen.“

⁷² Vgl. C. BISANG, *In viaggio verso Malaga: il secondo Forum Paneuropeo delle Confraternite (23-26 settembre 2021)*, 121.

ab⁷³. Diese spezifische Berufung zur Bruderschaft geht aus dieser Forschung hervor und der Ruf zur Heiligkeit richtet sich auch an die Orte des täglichen Lebens der einzelnen Mitglieder.

*Lic. theol. Christa Bisang
Via San Bernardo
CH 6949 Comano
christa.bisang@gmail.com*

⁷³ Confederazione delle Confraternite delle Diocesi d'Italia, *Confraternite: Identità, Carisma*, a cura di B. Fiorentino, s. l., s. d., nel cap. Il sotto 1° Cammino Spirituale, Identità del Confratello, p. 36; in: www.storiapatriasavona.it (Zugang 17/07/2023).

Manfred Hauke

Auf den Spuren des hl. Karl Borromäus. Fernsehsendungen über norditalienische Marienheiligtümer

Im August 2022 hatte ich die Gelegenheit, mit dem katholischen Fernsehsender K-TV vier Fernsehsendungen vorzubereiten, die sich mit Marienheiligtümern befassen und mit dem Wirken des hl. Karl Borromäus verbunden sind. Der hl. Karl hat als Erzbischof von Mailand und Kardinal nach der Glaubenskrise der Reformation eine gewaltige Erneuerung des katholischen Glaubenslebens gefördert. Bei diesem geistlichen Frühling nach dem aus dem germanischen Norden kommenden „Winter“ haben die Marienheiligtümer eine besondere Rolle gespielt. Möglich war die Erkundung durch die vorausliegende Forschung zur Marienfrömmigkeit des Heiligen: Manfred Hauke, *San Carlo e la venerazione alla Vergine Maria* (Collana di Mariologia 17), EuPress FTL – Cantagalli, Lugano – Siena 2021, 104 Seiten.

Das Drehbuch wurde gemeinsam mit Pfarrer Dr. Thomas Rimmel (K-TV) erstellt. Die technischen Arbeiten wurden vorbildlich ausgeführt von Frau Larissa Stellbauer. Die Sendungen sind inzwischen im laufenden Jahr ausgestrahlt worden und gratis im Archiv von K-TV (bzw. von Youtube) verfügbar:

- Saronno. „Bete dort vor meinem Bild“, 31.03.2023, 43 Minuten: <http://kathtv.org/nc/kategorien/detail/video/saronno-i-bete-dort-vor-meinem-bild/>
- Rho. „Hier hat die Gottesmutter schon andere Wunder gewirkt“, 15.04.2023, 54 Minuten: <https://www.youtube.com/watch?v=S9jrgmjnYOg>
- Caravaggio. „Sieben Jahre habe ich meinen Sohn um Gnade angefleht“, 19.05.2023, 44 Minuten: <http://kathtv.org/nc/kategorien/>

detail/video/caravaggio-i-sieben-jahre-habe-ich-meinen-sohn-um-barmherzigkeit-angefleht/

- Treviglio. „Die Gottesmutter weint für uns“, 29.06.2023, 43 Minuten: <http://kathtv.org/nc/kategorien/detail/video/treviglio-i-die-gottesmutter-weint-fuer-uns-i-reportage/>

Die folgenden Hinführungen erschienen im Wesentlichen bereits in zwei Beiträgen der Zeitschrift „Kirche heute“¹. Hinzugefügt wurden bibliografische Belege.

„Unsere Liebe Frau der Wunder“ (Saronno)²

Das Marienheiligtum „Unsere Liebe Frau der Wunder“ (*Nostra Signora dei Miracoli*) liegt in Saronno, einer kleinen Stadt in der Lombardei zwischen Como und Mailand, ganz in der Nähe von der Autobahn. Um das Jahr 1460 erschien die Gottesmutter einem jungen Mann (Pietro Morandi), der seit mehreren Jahren an starken Rückenschmerzen litt. „Wenn du gesund werden willst, dann geh zur Straße nach Varese und bete dort vor meinem Bild. Ich will, dass du mir eine Kirche baust. Die Mittel dazu werden dir nicht mangeln.“ Daraufhin begab sich der Kranke vor das Marienbild aus Terrakotta, betete dort und wurde mit einem Mal vollständig geheilt. In der Folge gab es noch viele andere wunderbare Heilungen und Gebetserhörungen. Daher kommt der Name „Unsere Liebe Frau der Wunder“.

Das Gnadenbild ist eine Statue aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Maria wendet sich dem Jesuskind zu; ihre mütterliche

¹ Vgl. M. HAUKE, *Auf den Spuren des hl. Karl Borromäus. Die Marienheiligtümer von Saronno und Rho in der Nähe von Mailand*, in: Kirche heute 4/2023, 24-25; DERS., *Die Marienverehrung des hl. Karl Borromäus. Die Marienheiligtümer von Caravaggio und Treviglio in der Lombardei*, in: Kirche heute 5/2023, 18-19.

² Vgl. mit weiterer Literatur M. HAUKE, *San Carlo e la venerazione alla Vergine Maria* (Collana di Mariologia 17), Lugano – Siena 2021, 72-76; L. M. GATTI PERRER (Hrsg.), *Il Santuario della Beata Vergine dei Miracoli di Saronno*, Saronno 1996.

Liebe gilt auch uns als ihren Adoptivkindern. Ihr Mantel ist blau, in der Farbe des Himmels, während das rote Untergewand an die Hingabe des Lebens (im Blut) und die Haltung der Liebe erinnert. Die goldenen Kronen auf den Häuptern Jesu und Mariens weisen auf die königliche Würde.

Nach drei einfachen Kapellen, die sich bald als zu klein erwiesen, wurde am 8. Mai 1498 mit dem Bau einer großen Wallfahrtskirche begonnen, bei deren Erstellung über mehr als fünf Jahrhunderte hinweg berühmte Künstler mitwirkten. Die drei Kirchenschiffe stammen von Vincenzo Seregni und die Fassade von Pellegrino Tibaldi, dem „Architekten des hl. Karl Borromäus“.

Schon der Onkel des hl. Karl, Papst Pius IV., war eng mit dem Marienheiligum verbunden: Vor seiner Reise zum Konklave 1559, das ihn zum Papst wählte, legte er in Saronno ein Gelübde ab, den Wallfahrtsort zu unterstützen, falls er Papst werden sollte. Der hl. Karl sandte eine Gabe zur Unterstützung bereits zwei Monate nach seiner Ankunft im Bistum Mailand (1565) und kam nach Saronno am 27. April 1570 zu einer großen Bittprozession.

1576 bis 1577 wütete neun Monate lang die Pest in Saronno mit hunderten von Toten. Dabei verbrannten die Leichenträger auch das wertvolle Tagebuch, das die gesamte Dokumentation über die zahlreichen Wunder seit dem Beginn des Heiligtums enthielt. Um eine zuverlässige geschichtliche Beurkundung zu sichern, sandte Karl Borromäus eine Kommission, die alle noch lebenden Zeugen befragen sollte, vor allem bezüglich des ersten Wunders und der Gründung des Heiligtums. Die Zeugen aus verschiedenen sozialen Schichten bestätigten die Echtheit des Wunders, so dass die Zuverlässigkeit der Überlieferung kirchenrechtlich anerkannt wurde.

Das Konzil von Trient hatte verfügt, dass keine Messfeiern mehr außerhalb von Kirchen und Kapellen stattfinden sollten, weil es dabei zuvor Missbräuche gegeben hatte. Da die Kapelle mit dem Gnadenbild in Saronno in einem Portal außerhalb der Kirche stand und die Messfeiern im Freien stattfanden, wurde am 10. September 1581 das Gnadenbild feierlich in das Innere der Kirche übertragen.

Dabei gab es eine feierliche Prozession im Ort mit einem riesigen Zustrom von Pilgern und der hl. Karl verbrachte hintereinander drei Nächte des Gebetes im Heiligtum.

Das Innere der Kirche ist reich mit Gemälden ausgeschmückt. Dazu gehören Bilder aus dem Leben Jesu von Bernardino Luini und die Kuppel mit der Darstellung der Aufnahme Mariens in den Himmel von Gaudenzio Ferrari. In drei konzentrischen Kreisen des Gemäldes singen und musizieren zahlreiche Engel, von denen ein jeder seine eigene Prägung hat, ähnlich wie die 56 verschiedenen Musikinstrumente.

***Die Schmerzensmutter von Rho*³**

Das Heiligtum der Schmerzensmutter von Rho (*Santuario dell'Addolorata di Rho*) erinnert an ein Tränenwunder am 24. April 1583. Rho ist eine Kleinstadt, die etwa 12 Kilometer nordwestlich von Mailand liegt. Das Wunder geschah auf dem Bild der Schmerzensmutter in einer Marienkapelle vom Beginn des 16. Jahrhunderts, an der Straße, die nach Norden zum Simplonpass führt. Als einige Gläubige dort am Sonntagnachmittag das marianische Offizium gebetet hatten, zeigte sich in einem Auge der Gottesmutter eine Flüssigkeit, die zuvor noch nicht zu sehen gewesen war.

Das Wandfresko war durch ein Gitter abgetrennt. Um den scheinbaren Schmutz zu entfernen, besorgte sich Girolamo (einer der Zeugen) den Schlüssel und öffnete das Gitter. Da er nicht sein gutes Taschentuch beschmutzen wollte, bat er seinen Freund Alessandro, sich irgendein gebrauchtes Tuch zu besorgen. Dabei stieß sein Freund auf ein Stück Windel, das auf dem Boden lag. Als Girolamo mit dem Windeltuch das Auge des Marienbildes abgewischt hatte, sah er auf dem Tuch drei Flecken fließenden Blutes und wie das Auge ganz rot war. Zwei weitere Bluttränen flossen bis zur Lippe herab; ihnen folgte

³ Vgl. HAUKE, *San Carlo e la venerazione alla Vergine Maria*, 76-78.

eine dritte Träne, die bis zum Kinn lief. Ohne an ein Wunder zu denken, warfen sie die Windeln weg. Inzwischen traf eine Frau (Faina) in der Kapelle ein. Als sie gehört hatte, was geschehen war, sagte sie: „Hier hat die Gottesmutter schon andere Wunder gewirkt“.

Daraufhin gingen die beiden Männer zum Propst, der mit einem weiteren Priester und einem Notar zur Kapelle kam. Der begleitende Priester berührte das Auge Marias, das noch vom Blut feucht war, so dass er sich den Finger benetzte. Die Wände waren feucht, aber die zum Abwischen benutzte Windel wies eindeutig Spuren von Blut auf.

Der Propst lud das Volk ein, das Marienbild zu verehren, aber vermied es, von einem Wunder zu sprechen und informierte sofort seinen Erzbischof, den hl. Karl Borromäus. Schon im Monat Mai sandte der hl. Karl eine dreiköpfige Kommission, die über einen ganzen Monat hinweg eine genaue Untersuchung mit Befragung der Zeugen vornahm. In dieser Zeit ereigneten sich zahlreiche andere Wunder. Die Kommission verfasste einen umfangreichen Band über die „Wunder der Schmerzensmutter“ (*I miracoli dell'Addolorata*), der heute im Erzbischöflichen Archiv in Mailand aufbewahrt wird. Der hl. Karl studierte die Dokumentation genau und meinte dann am Ende: „Hier ist der Finger Gottes“.

In seiner Predigt vom 5. Juni 1583 kündigte der hl. Karl den Bau einer großen Kirche an, die des großen Wunders würdig ist. Jesus hat Wunder verheißen, die den Glauben fördern (vgl. Mk 16,17). Gott schenkt diese Zeichen, um die Glaubenslehre zu empfehlen und die Heiligkeit zu stärken.

Er vertraute das im Entstehen begriffene Heiligtum den von ihm gegründeten „Oblaten des hl. Ambrosius“ an. Das Gotteshaus hat viel mehr Platz, als es der Zahl der damals dort lebenden Gläubigen entsprach. Es ist bis heute ein gewaltiges Zeichen des Glaubens vor den Toren von Mailand an der Straße, die zu den vom katholischen Glauben abgefallenen Gebieten nördlich der Alpen führt. 1923 erhob der aus Mailand stammende Papst Pius XI. die Kirche in den Rang einer Basilika. Sie ist bis heute eine geistliche Oase, die für Exerzitien und

das Sakrament der Versöhnung genutzt wird. Auch die Ausmalung der Kirche ist eindrucksvoll. Eines der Bilder zeigt den hl. Karl, wie er einem Pestkranken die Mundkommunion reicht (mit einem Löffel, den er danach mit Feuer desinfizierte). Der hl. Karl hat alle damals bekannten Regeln der Hygiene beachtet, aber gleichzeitig Mut und Eifer bewiesen bei der Spendung der Sakramente.

Die Tränen Mariens rufen zur Umkehr, wie Papst Pius XII. 1954 anlässlich des Tränenwunders von Syrakus (Sizilien) ausführte: „Zweifellos ist Maria im Himmel ewig glücklich und leidet weder Kummer noch Traurigkeit; aber sie bleibt nicht unempfindlich dafür, ja sie nährt immer Liebe und Mitleid für das elende Menschengeschlecht, dem sie als Mutter gegeben wurde, als sie traurig und weinend am Fuße des Kreuzes stand, an dem der Sohn befestigt war.

Werden die Menschen die geheimnisvolle Sprache dieser Tränen verstehen?

Oh, die Tränen Marias! Es waren auf Golgatha Tränen des Mitleids für ihren Jesus und der Trauer über die Sünden der Welt. Weint sie immer noch um die erneuerten Wunden im Mystischen Leib Jesu? Oder weint sie über so viele Kinder, in denen Irrtum und Schuld das Leben der Gnade ausgelöscht haben und die die göttliche Majestät schwer beleidigen? Oder sind es Tränen der Erwartung der verspäteten Rückkehr anderer ihrer Kinder, die einst treu waren und nun durch falsche Illusionen in die Reihen der Feinde Gottes gezogen werden?“⁴

„Maria von der Quelle“ in Caravaggio⁵

Das größte Marienheiligtum in der Lombardei liegt nahe der Autobahn von Mailand in Richtung Gardasee und Venedig, etwa 40 km

⁴ AAS 46 (1954) 660.

⁵ Vgl. HAUKE, *San Carlo e la venerazione alla Vergine Maria*, 80f; R. ZIGLIOLI, *Santa Maria del Fonte in Caravaggio. L'apparizione e il santuario*, Caravaggio 2004.

östlich von Mailand und 27 km südlich von Bergamo. Der Ursprung ist eine Marienerscheinung am 26. Mai 1432. Eine Frau namens Giannetta aus Caravaggio, 32 Jahre alt, befand sich außerhalb des Ortes, um Grasbündel nach Hause zu bringen, die sie für ihre Tiere abgemäht hatte. Auf einmal sah sie, wie aus der Höhe eine wunderschöne und hoheitsvolle Frau herabkam und sich in ihre Nähe stellte. Gekleidet war sie in ein blaues Kleid und ihr Haupt war mit einem weißen Schleier bedeckt. Giannetta rief aus: „Jungfrau Maria!“ Die himmlische Frau antwortete: „Fürchte dich nicht, meine Tochter, denn ich bin es wirklich. Bleib stehen und knie dich hin zum Gebet“. Giannetta antwortete: „Herrin, jetzt habe ich keine Zeit. Meine Tiere warten auf dieses Gras“. Die selige Jungfrau sprach aufs Neue zu ihr: „Nun mach das, was ich von dir will“. Mit diesen Worten legte sie ihre Hand auf die Schulter von Giannetta, die sich daraufhin hinkniete. „Höre gut zu und bewahre meine Worte im Gedächtnis, denn ich möchte, dass du überall, wo es dir möglich ist, davon erzählst ...“.

Mit Tränen in den Augen, die Giannella wie hellglänzendes Gold erschienen, fügte sie hinzu: „Mein allerhöchster allmächtiger Sohn wollte dieses Gebiet wegen der Bosheit der Menschen zerstören, denn sie unternehmen Tag für Tag immer mehr Böses und fallen von Sünde zu Sünde. Sieben Jahre lang habe ich meinen Sohn um Barmherzigkeit angefleht für ihre Schuld. Deshalb will ich, dass du allen sagst, dass sie an jedem Freitag bei Brot und Wasser zu Ehren meines Sohnes fasten und nach der Vesper jeden Samstag zu meiner Verehrung feiern. Diesen halben Tag sollen sie mir weihen als Dank für die vielen und großen Gnaden, die ich von meinem Sohn durch meine Fürbitte erlangt habe.“

Maria sagte diese Worte mit geöffneten Händen und betrübtem Gesicht. Giannetta meinte: „Die Leute werden mir nicht glauben“.

Daraufhin versprach ihr die allergütigste Jungfrau: „Steh auf, fürchte dich nicht. Berichte, was ich dir aufgetragen habe. Ich werde deine Worte mit so großen Zeichen bestätigen, dass niemand zweifeln wird, dass du mir die Wahrheit gesagt hast“.

Nach diesen Worten machte sie das Zeichen des Kreuzes über Giannetta und entschwand ihren Augen.

Nach Caravaggio zurückgekehrt, erzählte Giannetta von der Begegnung mit Maria. Viele Leute glaubten ihr und begaben sich an den Ort der Erscheinung. Dort fanden sie eine Quelle vor, die zuvor noch nie jemand gesehen hatte. An diese Quelle kamen einige Kranke, die sich der Macht Gottes anvertrauten. Seitdem wurden dort unzählige Kranke geheilt.

Das älteste geschichtliche Dokument über die Marienerscheinung ist ein Schreiben des Generalvikars von Cremona vom 31. Juli 1432, der den Bau einer Kirche erlaubt. Als die Kirche baufällig wurde, verfügte der hl. Karl den Neubau und beauftragte damit den berühmten Architekten Pellegrino Tibaldi. Die 1837 eingeweihte Kirche hat gewaltige Ausmaße. Der Vorplatz ist von 800 Meter langen Säulenhallen umgeben, die den Pilger wie „Arme“ empfangen. Ein Wasserbecken wird vom „heiligen Quell“ gespeist. Ähnlich wie in Lourdes ist das Wasser ein Zeichen der Reinigung und des Lebens. Viele Pilger nehmen die Möglichkeit der Beichte wahr. Im Zentrum der Kirche erinnert die „Heilige Höhle“ mit ansprechenden Standbildern an die Marienerscheinung.

„Unsere Liebe Frau von den Tränen“ in Treviglio⁶

Die Kleinstadt Treviglio liegt nur 5 km nördlich von Caravaggio und gehört zum Bistum Mailand. Am Ursprung des Marienheiligums steht ein aufsehenerregendes Tränenwunder aus dem Jahr 1522, dessen 500-jähriges Jubiläum 2022 festlich begangen wurde. Im Krieg zwischen Franzosen und Spaniern drang der französische

⁶ Vgl. HAUKE, *San Carlo e la venerazione alla Vergine Maria*, 78s; ausführlicher: Ders., „Wir sind gerettet, denn die Gottesmutter weint für uns.“ *Das 500-jährige Jubiläum des Tränenwunders von Treviglio (Bistum Mailand) (1522-2022)*, in: *Theologisches* 52 (9-10/2022) 349-376; B. OGGIONI (Hrsg.), *Madonna delle Lacrime Treviglio*, Treviglio 2020.

General Odet de Foix Lautrec nach Treviglio vor, um die ihm nicht wohlgesonnene Stadt dem Erdboden gleichzumachen. Am 27. Februar 1522 erfuhren die Einwohner von diesem Plan und bereits tags darauf traf Lautrec mit seinen Truppen ein. Der für die Region zuständige Generalvikar und ein mit den Franzosen verbündeter Adeliger baten den General, die Stadt zu verschonen, und vier Stadtkonsuln präsentierten sich ihm mit Stricken um den Hals als Zeichen der Buße. Lautrec nahm aber seinen Befehl nicht zurück.

Als die Plünderung schon begann, geschah etwas Unvorhergesehenes. Am Freitagmorgen, den 28. Februar, gegen 8 Uhr begann ein Marienbild plötzlich, Tränen zu vergießen und am ganzen Leib zu schwitzen. Das Bild war auf die Wand des Glockenturms gemalt worden, das zur Klosterkirche der Augustinerinnen gehörte. In dieses Kloster hatten sich die Frauen und Kinder geflüchtet, während die Männer in der nahegelegenen Martinskirche Zuflucht gesucht hatten. Das Vergießen der Tränen dauerte etwa sechs Stunden und ließ sich nicht durch natürliche Faktoren erklären. Bemerkenswert war, dass nur die Darstellung Marias Tränen und Schweiß aufwies, während das Jesuskind und die umgebende Mauer vollkommen trocken blieben.

Die Bevölkerung war zutiefst bewegt und der Generalvikar sowie einige französische Offiziere trafen am Marienbild ein. Sie untersuchten das Gemälde und die Wand. Gemeinsam stiegen sie auch in den Glockenturm, um die Rückwand anzusehen. Das Weinen und Schwitzen des Bildes konnten sie nicht erklären. Der Generalvikar kniete sich vor das Volk nieder und bekundete seine Überzeugung, dass ein Wunder geschehen war.

Die in die Stadt eindringenden französischen Soldaten informierten ihren General, der auf seinem Pferd am Augustinuskloster eintraf. Von den Tränen des Marienbildes überwältigt, versicherte er den Einwohnern Treviglios seine Verzeihung: Die Stadt wird nicht zerstört. Daraufhin läuteten alle Glocken der Stadt zum Ausdruck der Freude. Der französische General und ein großer Teil seiner Offiziere warfen sich auf die Knie und legten ihre Waffen und Rü-

stungen der Gottesmutter zu Füßen. Helm und Schwert von Lautrec sind bis heute in der Wallfahrtskirche erhalten, die zum dankbaren Gedenken an das Wunder errichtet wurde.

Tags darauf verließen die Franzosen Treviglio und wurden später auf dem Weg nach Mailand von den Spaniern besiegt.

Das Wunder wurde am gleichen Tag in einem offiziellen Dokument festgehalten, vorbereitet vom Generalvikar, einem Notar und von vier Ratsherren als Zeugen unterschrieben. Am 1. Juni 1522 beschloss der Stadtrat, von nun an für immer am letzten Tag des Februars das Gedächtnis des Wunders zu begehen, zur beständigen Erinnerung und zum Dank gegenüber der Jungfrau Maria.

Die Tränen des Marienbildes weisen hin auf die Tränen, die Maria auf Erden geweint hat, und sind ein deutliches Zeichen für ihre mütterliche Fürsorge vom Himmel aus. Wir können sie kommentieren mit den Worten Papst Pius' XII. über das bekannte Tränenwunder von Syrakus 1953: Maria „nährt immer Liebe und Mitleid für das elende Menschengeschlecht, dem sie als Mutter gegeben wurde, als sie traurig und weinend am Fuße des Kreuzes stand, an dem der Sohn befestigt war“⁷.

*Prof. Dr. Manfred Hauke
Via Roncaccio 7
CH-6900 Lugano (Schweiz)
manfredhauke@bluewin.ch*

⁷ AAS 46 (1954) 660.

Even S. Koop

The Theme of Mary's Cooperation in Redemption according to Scheeben's Nineteenth-Century Sources

Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), hailed by some as the „greatest Mariologist of our times“,¹ is widely recognized as one of the most influential modern theologians whose writings placed the question of the Virgin Mary's cooperation in the work of redemption at the center of the principal Mariological debates of the twentieth century.²

¹ See L. SCHEFFCZYK, „Kennzeichen und Gestaltkräfte des ‚Marianischen Zeitalters‘“, in A. ZIEGENAUS, ed., *Das Marianische Zeitalter. Entstehung – Gehalt – bleibende Bedeutung*, Mariologische Studien 14, Regensburg 2002, 193: „Nach dem Vorgang von A. Berlage (†1888) griff M. J. Scheeben [...] das marianische Anliegen des Zeitalters voll auf und führte es zugleich mit der Zusammenführung des gestalthaften und des heilsgeschichtlichen Aspektes zu einem Höhepunkt, der ihm den Titel ‚des größten Mariologen‘ unserer Zeit einbrachte.“ See C. FECKES, „Die Stellung der Gottesmutter in der Theologie Matthias Joseph Scheebens“, in: KATHOLISCHER AKADEMIKERVERBAND, ed., *Matthias Joseph Scheeben. Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft*, Mainz 1935, 112; F. M. BAUDUCCO, „Mattia Giuseppe Scheeben. Insigne mariologo dell'età moderna“, in: *La Civiltà Cattolica* 106 (1955), 518.

² See E. SCHLOOTKÖTTER, *Maria. Coredemptrix und Mediatrix. Miterlöserin und Mittlerin aller Gnaden seit Matthias Joseph Scheeben*, Aachen 2013, 9-10: „Auf den Spuren Scheebens bemüht sich die heutige wissenschaftliche Mariologie vor allem um die Miterlöserschaft Marias [...]. Es ist nicht unrichtig zu sagen, dass die theologische Entwicklung in dieser Frage von Scheeben entscheidend mitbeeinflusst wurde.“ See U. VON ST. LEONHARD, „Maria, die Gehilfin des Erlösers, in der Theologie des 19. Jahrhunderts“, in: *Collectanea Franciscana* 24 (1954), 66-73; H. SEILER, *Coredemptrix. Theologische Studie zur Lehre der letzten Päpste über die Miterlöserschaft Mariens*, Pontificia Università Gregoriana, Rome 1939, 3; M. SCHMAUS, „Mariology“, in: K. RAHNER – al., ed., *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, New York 1968-1970, Vol. 3, 379. As H. Graef noted in the middle of the last century (with seeming reluctance), Scheeben's Mariology „has exercised an increasing influence since the

As a number of scholars have recognized,³ it was chiefly Scheeben's deep and sustained engagement with the Marian teachings of the Church Fathers that enabled him to craft his evocative presentation of the theme of Mary's cooperation in redemption, which stands at the speculative summit of his systematic treatise on Mariology in the fifth book of his monumental *Handbook of Catholic Dogmatics*.⁴ Faced with the barren desert of Marian literature in the first half of his own century, Scheeben determined to return *ad fontes*, to the bottomless springs of Scripture and the patristic tradition, in order to construct a living and unified theology of the Virgin Mary and her role in the economy of salvation. In particular, the twin patristic themes of Mary as the antitype of Eve and the archetype of the Church led Scheeben to characterize Mary's relationship to Christ not merely as a „divine maternity“, but more precisely as a „divine-bridal maternity“,⁵ and accordingly to conceive of her participation in his redemptive work not merely as a form of „maternal cooperation“, but also as a kind of

nineteen-twenties“ and „seems to be still on the ascendant“ (*Mary. A History of Doctrine and Devotion*, 2nd ed., Notre Dame, IN 2009, 371.378).

³ See SCHMAUS, „Mariology“, 379; A. ZIEGENAUS, „Der Weg zu einem geschlossenen mariologischen Traktat in den dogmatischen Handbüchern des deutschsprachigen Raumes“, in: *Forum katholische Theologie* 12 (1996), 123. Like Schmaus, R. Laurentin identifies Scheeben and John Henry Newman as „les deux grands pionniers de la rénovation théologique touchant Marie“ that took place in the nineteenth century („Misère ou splendeur du XIX^e siècle? Quelle leçon pour notre temps?“), in: *De cultu mariano saeculis XIX-XX. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Sanctuario Mariano Kevelaer (Germania) anno 1987 celebrati*, Vol. 1, Pontifica Academia Mariana Internationalis, Rome 1991, 104). In addition to those two towering figures, however, the names of Giovanni Perrone and Carlo Passaglia, among others, should most certainly also be mentioned. See, e.g., J. CAROLA, *Engaging the Church Fathers in Nineteenth-Century Catholicism. The Patristic Legacy of the Scuola Romana*, Steubenville, OH 2023, 149-343.

⁴ See M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Book V, §§282 a-c, par. 1763-1845, trans. M. J. MILLER, *Handbook of Catholic Dogmatics*, Vol. 5.2, Steubenville, OH 2021, 605-660. (Hereafter cited as: *Dogmatik* V, §§282 a-c, 1763-1845, in: *HCD* 5.2, 605-660.)

⁵ See SCHEEBEN, *Dogmatik* V, 1590, in: *HCD* 5.2, 469.

„bridal cooperation.“⁶ In order to understand the traditional foundations of these concepts in Scheeben's mind, therefore, one must first of all study his creative appropriation of his patristic sources.⁷

Nevertheless, it would be a mistake to underestimate the influence – even if at times negative – exercised upon Scheeben's thinking by the modern works of Marian theology which he consulted as he worked on his treatise on Mariology in the *Dogmatics*. As H. J. Brosch pointed out more than sixty years ago,⁸ while Scheeben's dependence upon patristic and medieval sources in his Mariology has been fairly well established, seldom has his use of the writings of his immediate contemporaries been adequately studied. This is a scholarly lacuna that, lamentably, still exists today. It is hoped that the present study may serve to begin to ameliorate this deficit, especially among those Anglo-American theologians who, with the recent publication of the first complete and unabridged translation of Scheeben's *Dogmatics* in English,⁹ are just beginning to plumb the profound depths of his Mariology.

⁶ See SCHEEBEN, *Dogmatik* V, 1792, in: *HCD* 5.2, 623.

⁷ See, e.g., E. KOOP, *Per Gemitum Columbae. The Virgin Mary's „Bridal Cooperation“ in the Redemptive Sacrifice of the Cross, in the Mariology of Matthias Joseph Scheeben and His Patristic Sources*, Pontificia Università Gregoriana, Rome 2023. This article was originally written for that dissertation but was not included in it. It has been adapted for publication here.

⁸ See H. J. BROSCHE, „Deutsche Theologen des 19. Jahrhunderts in der Frage der heilsgeschichtlichen Stellvertretung der Menschheit durch Maria“, in: C. FECKES, ed., *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria*, Paderborn 1954, 281.

⁹ Previously, the only available English translation of Scheeben's Mariology (M. J. SCHEEBEN, *Mariology*, 2 vol., trans. T. L. M. J. GEUKERS, St. Louis, MO 1946-1947) was a partially abridged collection of the Mariological portions of Scheeben's *Handbuch der katholischen Dogmatik*. It was not translated directly from the German original but from an earlier Flemish translation (*Systematische Mariologie*, trans. H. B. VAN WAES, Nijmegen 1938). Beginning in 2019, Emmaus Academic publishers in Steubenville, OH have undertaken a new, comprehensive translation of the *Dogmatik* directly from the authoritative German edition of Scheeben's *Gesammelte Schriften* edited by J. Höfer in the mid-twentieth century. To date, volumes 1.1, 1.2, 2, 3, 4, 5.1, and 5.2 of the *Handbook of Catholic Dogmatics* have appeared, the latter two containing Scheeben's Mariology.

Since a comprehensive examination of the theme of Mary's cooperation in redemption in all the nineteenth-century Mariological works produced prior to Scheeben naturally lies beyond the scope of this study, we will confine ourselves in what follows to a brief consideration of those modern works which Scheeben himself cites in the bibliography of his treatment of the same topic in the *Dogmatics*.¹⁰ To the names he lists there – Johannes Theodor Laurent (1804-1884), Gioacchino Ventura (1792-1861), Frederick William Faber (1814-1863), Pierre Jeanjacquot (1804-1891), and Ludovico da Castelplanio (1830-1874) – we will also add that of Johannes Heinrich Oswald (1817-1903), whose thought exercised an undeniable influence upon Scheeben's Mariology, even if (for reasons which will become apparent in what follows) he chose not to acknowledge it explicitly.

It is no accident that nineteenth-century works feature so prominently among the sources Scheeben lists for his treatment of Mary's cooperation in the work of redemption. While in many ways it was the Virgin Mary's central role in the economy of salvation, especially through her obedient consent to the Incarnation, that first brought her to the Church's attention at the beginnings of the patristic era, the theme of her cooperation in redemption is among the most recent to be elaborated in works of systematic Mariology.¹¹ Spurred negatively by the challenge of Enlightenment rationalism, which

¹⁰ See SCHEEBEN, *Dogmatik* V, §282b, in: *HCD* 5.2, 610: „The cooperation of the Mother of the Redeemer in the work of Redemption – considered first in principle and in general.“

¹¹ As SCHMAUS (“Mariology“, 379) points out, the question of how and to what extent Mary can be said to have cooperated actively and immediately in the work of redemption stands at the center of Mariological reflection in the nineteenth century. The new focus placed upon this theme by nineteenth-century theologians is also noted by H. Lennerz, though he does so for the polemical purpose of arguing, against C. Dillenschneider, that the idea was largely unknown in previous centuries („De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis“, in: *Gregorianum* 28, no. 4 [1947], 574-597; *Gregorianum* 29, no. 1 [1948], 118-141).

had questioned the traditional Christian account of the relationship between nature and grace, and positively by the renewed engagement with the Marian theology of the Church Fathers that had been occasioned by the studies preparing for the dogmatic definition of the Immaculate Conception in 1854, Catholic thinkers in the nineteenth century sought to explore and define with ever greater precision the significance of the Virgin Mary's role in the economy of salvation. Scheeben was among the chief protagonists of this theological development, but he was by no means alone.

As this study will show, Scheeben's frequent assertions regarding the *truth* of Mary's immediate and active cooperation in the objective work of redemption bear a striking resemblance to many statements which are to be found in the Mariological writings of his immediate contemporaries. Strikingly, however, we will also find that Scheeben's unique expression of the precise *form* of Mary's cooperation in her Son's redemptive work – specifically, his insistence upon its essentially *spousal* dimension – is almost completely absent in the modern sources he utilized in his Mariology. Thus, its roots must be traced elsewhere, above all to the treasury of endlessly fruitful and suggestive Marian images that he unearthed in the writings of the Church Fathers.

Scheeben and Systematic Mariology at the Dawn of the „Marian Age“

The nineteenth century witnessed the beginning of an era of remarkable and, to many observers, unforeseen revitalization of the Catholic faith in Europe in the aftermath of the calamitous losses suffered by the Church during the age of the Enlightenment and the violence it unleashed in the French Revolution at the close of the previous century. As this Catholic renewal was closely associated with a deepening of both doctrine and devotion with respect to the Virgin Mary, the era that began roughly with the Marian apparitions of Catherine Labouré in 1830 and lasted up to the eve of the Second

Vatican Council has come to be known by many Church historians simply as the „Marian Age.“¹²

Defined by the confluence of a number of currents both inside and outside the Catholic Church, the Marian Age was characterized by a number of defining elements:

- (1) the growing popularity of traditional Marian devotions that took place, especially in Germany, in connection with Romanticism;
- (2) an unprecedented increase in the frequency of Marian apparitions reported throughout Europe;
- (3) a new focus of papal teaching upon the person and mission of the Blessed Virgin in the history of salvation, reaching its zenith in the dogmatic definitions of her Immaculate Conception (1854) and Assumption into heaven (1950); and
- (4) the development of Mariology as a recognizable theological discipline, or independent treatise, within the science of Catholic dogmatics.¹³

As the nineteenth century progressed, all of these elements coalesced to form a kind of new religious and cultural idiom, expressed in a decidedly Marian accent, which gave shape to a renewed Catholic self-consciousness that increasingly defined itself

¹² See SCHEFFCZYK, „Kennzeichen“, 179-182.198-199. For Scheffczyk (*ibid.*, 180-181), the temporal limits of the Marian Age are fairly clear. It began around 1830, or at least with the pontificate of Gregory XVI (1831-1846), a decidedly Marian pope, and had certainly ended by the onset of the post-Vatican II era. On the Marian character of the nineteenth-century Catholic renewal in general, see LAURENTIN, „Misère ou splendeur“, 95-100; J. SCHMIEDL, „... die Jungfrau Maria recht in ihrer himmlischen Vollkommenheit zu Malen“ (Wilhelm Heinrich Wackenroder). Der marianische Aufbruch des 19. Jahrhunderts zwischen Aufklärung und Ultramontanismus“, in: *Das Marianische Zeitalter*, 99.114-116; D. BLACKBOURN, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in a Nineteenth-Century German Village*, New York 1995, 3.27.

¹³ Scheffczyk („Kennzeichen“, 182) lists five driving factors of the Marian Age, treating the teachings of the ordinary papal Magisterium separately from the extraordinary dogmatic definitions.

in contrast, or even opposition, to the liberalizing and secularizing currents of modernity.¹⁴

The outburst of popular Marian devotion in the early nineteenth century, however, was not immediately accompanied by a corresponding renewal of systematic Marian theology.¹⁵ Indeed, the first decades of the nineteenth century have been called a „barren age“ - for Mariology, not least of all in Scheeben's native Germany.¹⁶ In order to satiate the popular hunger for literature relating to the Virgin Mary, therefore, publishers largely contented themselves with re-issuing the classic Marian works of previous centuries.¹⁷ What new devotional works that were composed at this time were of dubious theological and literary quality, catering to the saccharine, sentimentalized piety that appealed to so many Catholics in the romantic age. The French journalist and polemicist Louis Veuillot, editor of

¹⁴ See SCHMIEDL, „... die Jungfrau Maria“, 110-112.115.

¹⁵ Many scholars note the fact that popular devotion far outpaced both Church doctrine and systematic theology at the beginnings of the Marian age. See SCHEFFCZYK, „Kennzeichen“, 192-194; LAURENTIN, „Misère ou splendeur“, 99; SCHMIEDL, „... die Jungfrau Maria“, 102; ZIEGENAUS, „Der Weg“, 123-124.

¹⁶ H. M. KÖSTER, *Die Frau, Die Christi Mutter war*, Vol. 1, 154, quoted in: J. SCHUMACHER, „Das mariologische Konzept in der Theologie der Römischen Schule“, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 98 (1989), 210. See M. HAUKE, „Matthias Joseph Scheeben († 1888) nella mariologia tedesca del XIX secolo“, in: E. BOAGA – L. GAMBERO, ed., *Storia della Mariologia*. Vol. 2 *Dal modello letterario europeo al modello manualistico*, Rome 2012, 696.

¹⁷ Alphonsus Ligouri's *Le glorie di Maria* (1750) was a particular favorite for re-publication, appearing in hundreds of new editions throughout the century. (See S. DE FIORES, „Maria nell'ottocento europeo“, in: ID. – L. GAMBERO, ed., *Testi Mariani del Secondo Millennio*. Vol. 6 *Autori moderni dell'Occidente. Secoli XVIII-XIX*, Rome 2005, 35; see G. M. BESUTTI, „Il culto mariano nelle trattazioni sistematiche sulla Madonna dal 1800 al Vaticano II“, in: *De cultu mariano saeculis XIX-XX*, Vol. 2, 3-6.) One work written in a previous century, the *Traité de la vraie devotion à Marie* by Louis Grignon de Montfort, which was only first re-discovered and published in 1842, caused a sensation and inspired a new popular movement of Marian consecration (see LAURENTIN, „Misère ou splendeur“, 100).

the ultramontane journal *L'Univers*, offered a withering assessment of the quality of the Marian literature produced in the first half of the nineteenth century:

„In the mass of volumes turned out each year there are hardly more than a few that do not leave everything to be desired; awkward and sterile declamation, ill-chosen texts, readings that are without doctrine, without love, and too often without grammar. It is astonishing that the zeal of those who read these wretched things is such a poor inspiration to those who write them.“¹⁸

Such works tended to present their readers with an impoverished theology of Marian „privileges“, in which the Virgin's divinely ordained prerogatives were enumerated one after another, with little view to crafting an organic synthesis founded upon the revealed data of Scripture and Tradition.¹⁹ The result was that the humble maiden of Nazareth emerged clad in the familiar dress of the *ancien régime*: a majestic and yet distant queen possessed, by divine right, of the privilege and immunity befitting her exalted status.²⁰

Scheeben was one of the pioneering figures at the forefront of the movement, which began to take hold in the middle of the nineteenth century, to provide a more solid theological foundation to the Church's Marian devotion by establishing Mariology as a distinct treatise within Catholic dogmatics.²¹ Accordingly, the Mariological

¹⁸ L. VEUILLOT, *Mélanges*, 2^e série (Paris 1860), quoted in: R. LAURENTIN, *A Short Treatise on the Virgin Mary*, 6th ed., trans. C. NEUMANN, Washington, D.C. 2022, 136.

¹⁹ See DE FIORES, „Maria nell'ottocento“, 33.

²⁰ DE FIORES („Maria nell'ottocento“, 34) suggests that something of this same mentality still finds an echo in the papal bull *Ineffabilis Deus* of 1854 (*Acta Pii IX Pontificis Maximi*, Vol. 1/I, Rome 1854, 616), where Mary's Immaculate Conception is defined as a singular „gratia et privilegio“ by which she was „praeservatam immunem“ from every stain of original sin.

²¹ LAURENTIN („Misère ou splendeur“, 104), lauds Scheeben as the one who „redonna une place organique à Marie dans le dogme: entre le Christ et l'Eglise.“ (See BROSCHE, „Deutsche Theologen“, 281; SCHUMACHER, „Das mariologische Konzept“, 224; HAUKE, „Matthias Joseph Scheeben“, 702.) In the opinion of

treatise that closes the fifth book of his *Dogmatics* bears the significant title: „The Virginal Mother of the Redeemer and Her Relationship to the Work of Redemption (Mariology)“²² The title stands as a declaration of Scheeben's determination to situate the Virgin Mary within the broader sweep of the economy of salvation. Mariology, Scheeben thus indicates, must be seen as intimately bound up with the theology of the identity and salvific work of Christ (Christology and soteriology), and as a natural point of transition to his treatment – which his early death unfortunately prevented him from completing – of the doctrine of the Church and the sanctification of souls (ecclesiology and theology of grace). In the foreword that accompanied the publication of this volume of his *Dogmatics* in November of 1882, Scheeben recounts how he arrived at this conviction of the vital role of Mariology within the wider system of dogmatic theology:

„I came to understand that Mariology could and should be understood as a central link between the doctrine of the Redeemer and his work, on the one hand, and the doctrine of the grace of the

ZIEGENAUS („Der Weg“, 125-126), Scheeben's *Dogmatics* serves as an example of the optimal placement of Mariology within the *nexus mysteriorum* of the Catholic faith, as it effectively joins Mary to the Person and work of her Son while simultaneously avoiding the opposing errors of subsuming her entirely within the treatise on the Incarnation on the one hand, or within the treatise on the Church on the other. Nevertheless, as Ziegenaus (*ibid.*, 113) also points out, Scheeben's placement of his Mariology within his soteriology (which also contains his Christology) means that it cannot yet be considered an example of an independent Mariological treatise. Indeed, Scheeben had already included a significant amount of material relating to the divine maternity of Mary and her virginity *in partu* in his treatment of the origin and constitution of Christ (see SCHEEBEN, *Dogmatik* V, §§229-231.240a-240b, in: *HCD* 5.1, 329-360.451-483). By choosing to elaborate his theology of the Virgin *both* within his treatise on the Incarnation and immediately following his treatise on the redemptive work of Christ, Scheeben thus constitutes a transitional figure between the Mariological methodologies of classical Scholasticism and the mainstream of twentieth-century Catholic dogmatics.

²² SCHEEBEN, *Dogmatik* V, Ch. 5, §§274-282c, in: *HCD* 5.2, 417-660.

Redeemer and its mediation through the Church on the other, and that in this view it is called to occupy a much more significant place in the system of dogmatics than it is usually assigned. As I sought to treat Mariology from this point of view, it was developed as the realization of the profound ancient ecclesiastical idea, according to which, [...] ‘Mary is seen (ideally) in the Church and the Church (ideally) in Mary.’ Thus in my view Mariology, as the doctrine of the personal bride of Christ and the personal spiritual mother of humanity, forms [...] a rich source of light for the doctrine of the Church in regard to her inner organism and supernatural being.²³

If Mariology is to play such a significant role within the *nexus mysteriorum* of the Church’s faith, then it becomes apparent why Scheeben believed that it must be presented with much greater scientific rigor, thematic comprehensiveness, and organic unity than it ordinarily had been by authors in the past. Indeed, Scheeben felt that the need for such a robust dogmatic synthesis of Mariology was made all the more urgent by the competing claims of the various rationalistic philosophies that were then gaining currency in nineteenth-century Germany.

And yet, lamented Scheeben, so many of the devotional works centered on the Virgin Mary that were published in his day left much to be desired from a theological perspective, giving evidence of a growing rift between scientific theology and popular piety which he believed threatened to undermine both. His treatise on Mariology in the *Dogmatics* was, he notes in the 1882 foreword, specifically aimed at bridging this gap. As „numerous experiences of older and more recent times“ have shown, he observes, „it is absolutely necessary that a subject, which so extensively and vividly occupies the devotion of Christians, should not be left to the ascetics and the preachers alone, as if it were not susceptible and in need of a strict

²³ M. J. SCHEEBEN, „Vorrede zum III. Band der Dogmatik“, in: ID., *Gesammelte Schriften*, Vol. 6/1, ed. C. FECKES, Freiburg 1954, x-xi. It is to be lamented that this important authorial preface was not included in the recent English translation of Scheeben’s *Dogmatics* undertaken by M. J. Miller.

scientific treatment.²⁴ For, „without a strictly scientific treatment, ascetics and preachers easily fall into all sorts of more or less alarming errors, which under some circumstances may even compromise devotion itself.“²⁵ Scientific Marian theology and authentic Marian devotion are not opposed to one another, but rather serve to strengthen and enrich one another. In fact, Scheeben argues, the former is the only sure foundation for the latter, since „the true sources and the true principles, which are at the disposal of theology, contain in richer abundance all that is desirable for the purpose of a solid edification and the cultivation of a tender devotion to the holy mother of God; and a restrained scientific development, in the spirit of Sacred Scripture and Tradition, not only brings to light more solid ideas, but for that very reason much more beautiful and exalted ones than the aspirations of pious sentiment can offer.“²⁶

As he sought to craft such a theologically sound and spiritually enriching treatise on Mariology, Scheeben relates, he felt himself to be wading into uncharted waters, for he found „almost no templates which could have made my work easier for its foundation and consistent implementation, in the form in which I believed I needed to conceive and present it.“²⁷ Indeed, aside from the praiseworthy but more limited study of the Mariology of Thomas Aquinas that had recently been published by his friend Franz von Paula Morgott, Scheeben claims that „there is no scientific Mariology available in Germany, and some recent writings have proved the necessity of such by their deficiencies.“²⁸

As we will see in what follows, Scheeben's claim to have found no helpful resources among the Mariological writings of his contemporaries is an exaggeration. Now, it is true that, when one surveys

²⁴ SCHEEBEN, „Vorrede zum III. Band der Dogmatik“, xi.

²⁵ SCHEEBEN, „Vorrede zum III. Band der Dogmatik“, xi.

²⁶ SCHEEBEN, „Vorrede zum III. Band der Dogmatik“, xi.

²⁷ SCHEEBEN, „Vorrede zum III. Band der Dogmatik“, x.

²⁸ SCHEEBEN, „Vorrede zum III. Band der Dogmatik“, xi.

the various attempts at offering a speculative dogmatic treatment of the Marian mysteries by theologians just prior to Scheeben, one certainly finds nothing like a distinct and independent, or „closed“, Mariological treatise of the kind that would only first emerge in the twentieth century.²⁹ Even the term „Mariology“, though coined two centuries prior, had not yet established itself as the sole accepted title of this newest branch of Catholic dogmatics, as evidenced by the „Mariology“ written by the itinerant Passionist missionary Domenico Barberi between 1826 and 1838.³⁰ Most dogmatic theologians in this era who touched on the truths revealed about Mary did so in a sporadic way, largely following the scholastic convention established by Thomas Aquinas – along with his baroque Jesuit interpreter Francisco Suárez – of situating the theological treatment of Mary in the context of Christology.³¹ Thus, the Marian myster-

²⁹ As employed here, the term „closed“ is not meant to imply a Mariological treatise that has no reference to other branches of dogmatic theology, such as Christology or ecclesiology, nor even necessarily to a treatise that is published as a single volume, but rather to a *relatively* independent treatise, possessing its own integral unity, that seeks to present all of the Church’s Marian beliefs in a systematic and comprehensive manner. ZIEGENAUS (“Der Weg“, 102.119.122.124-126) is of the opinion that, with the possible exception of J. H. Oswald’s *Dogmatische Mariologie* (1850), the first true independent Mariological treatise did not appear until M. Schmaus’ *Katholische Dogmatik*, Vol. 5 *Mariologie* (Munich 1955). See H. M. KÖSTER, „Der geschichtliche Weg von marianischen Einzelaussagen zum geschlossenen Traktat einer systematischen Mariologie“, in: *Theologie und Glaube* 68 (1978), 382-383.

³⁰ The term „Mariology“ was first used by Placido Nigido in the title of his work *Summae sacrae mariologiae pars prima* (1602), and soon became the conventional name of the dogmatic treatise on the Virgin Mary, even as the less common „Mariology“ also persisted into the twentieth century and is still preferred by some theologians even today. (See S. DE FIORES, „Mariologia/Marialogia“, in: ID. – S. MEO, ed., *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 3rd ed., Milan 1988, 899-900.904.) On the complicated editorial history of Domenico Barberi’s *Mariology*, see BESUTTI, „Il culto mariano“, 5.

³¹ Aquinas (*STh* III qq. 27-35) confines his presentation of Marian theology almost exclusively to his discussion of the conception and birth of Christ. At nearly the

ies were considered almost exclusively within the treatise on the Incarnation, at most gaining an additional mention in the treatise on the veneration and invocation of the saints.³²

It is likewise true that in the first half of the nineteenth century German theologians, in particular, demonstrated a singular lack of interest in the scientific examination of the theological significance of the person and mission of the Virgin Mary. In this attitude, the theologians of the Catholic Tübingen School are typical.³³ The works of Johann Adam Möhler, for instance, yield „as good as nothing“ in the way of Mariology.³⁴ Similarly, the Enlightenment reticence

same time there arose the new genre of the *Mariale*, a version of the familiar scholastic *Quaestiones disputatae*, in which authors sought to explore particular aspects of the mystery of Mary by means of dialectic investigation. The most influential of these, the *Mariale sive CCXXX quaestiones super Evangelium Missus est Angelus* of Pseudo-Albert the Great, was used extensively by Scheeben in his Mariology. However, as it lacks systematic structure and essentially limits itself to a commentary on the scriptural account of the Annunciation, it cannot be considered an independent Mariological treatise in the modern sense. A truly comprehensive treatment of Marian theology only first appeared near the end of the sixteenth century with Suárez's *Commentarii et disputationes in Tertium Partem D. Thomae*, Disputations I-XXIII, for which reason the Spanish Jesuit is often regarded as the founder of systematic Mariology. S. J. Boss offers a helpful summary of the principal themes of Suárez's Mariology, even if she erroneously identifies him as a „neo-scholastic.“ See S. J. BOSS, „Francisco Suárez and Modern Mariology“, in: ID., ed., *Mary. The Complete Resource*, London 2007, 256-278. See KÖSTER, „Der geschichtliche Weg“, 375-377; T. KOEHLER, „Storia della mariologia“, in: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 1395-1400; DE FIORES, „Mariologia/Marialogia“, 899-901.

³² See ZIEGENAUS, „Der Weg“, 102-107.122. See KÖSTER, „Der geschichtliche Weg“, 383; DE FIORES, „Maria nell'ottocento“, 35.

³³ See BROSCHE, „Deutsche Theologen“, 281-286. See I. MUSER, *Das mariologische Prinzip „gottesbräutliche Mutterschaft“ und das Verständnis der Kirche bei M. J. Scheeben*, *Analecta Gregoriana* 267, Rome 1995, 41-44; SCHEFFCZYK, „Kennzeichen“, 193.

³⁴ M. HAUKE, „Die Mariologie Scheebens – ein zukunftsträchtiges Vermächtnis“, in: ID. – M. STICKELBROECK, ed., *Donum veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche. Festschrift zum 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus*, Regensburg 2006, 255.

with respect to Marian theology can still be glimpsed in an early work of Johann Baptist Hirscher, who warns that the use of the titles „Mediatrice“, „Mother of Grace“, and „Gate of Heaven“, among others, threatened to „lead thousands into idolatry.“³⁵ Although as the century wore on Hirscher and other members of the Tübingen School, especially Franz Anton Staudenmaier, would produce more substantial Mariological contributions, nevertheless it is clear that the Virgin did not lie at the center of their theological concerns.³⁶ Her significance was largely confined to her mediatorial role in the mystery of the Incarnation, and any hint of her immediate cooperation in the work of redemption on the cross is absent from their works.³⁷ Even after 1854, in fact, an incredulous Scheeben points out that a leading Tübingen theologian numbered the Immaculate Conception among those dogmas of the Catholic faith that possess „no speculative significance.“³⁸ Scheeben, accordingly, nowhere cites their writings in his own Mariology in the *Dogmatics*.

Nevertheless, in the decades just prior to the publication of Scheeben's Mariology in 1882, there appeared a significant number of new works of Marian theology that exercised a limited but

³⁵ J. B. HIRSCHER, *Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland. Zugleich als Beitrag zur Katechetik*, Tübingen 1823, 131; quoted in: BROSCHE, „Deutsche Theologen“, 283.

³⁶ See BROSCHE, „Deutsche Theologen“, 283-285. In: *Der Geist des Christentums* (Mainz 1843), Staudenmaier supports the idea of Mary as spiritual mother of all Christians on the basis of her divine maternity. Hirscher, meanwhile, in his later *Das Leben der seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria* (Freiburg 1854), a pious but uncritical work meant for the spiritual edification of women and girls, explores the significance of the patristic Eve-Mary parallel and affirms the reality of Mary's heavenly mediation of grace. On the Marian theology of H. Klee's *Katholische Dogmatik* (Vienna 1835), see ZIEGENHAUS, „Der Weg“, 107.

³⁷ See BROSCHE, „Deutsche Theologen“, 285-286.

³⁸ M. J. SCHEEBEN, „Die theologische und praktische Bedeutung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes, besonders in seiner Beziehung auf die heutige Zeit“, in: *Das ökumenische Concil vom Jahre 1869* 2 (1870), 509, n. 1.

undeniable influence upon his thinking. The event of truly epochal significance which had given rise to these works, serving in the process to bring the various sparks of Marian devotion in the first half of the nineteenth century to a white-hot conflagration, was of course the dogmatic definition of the Immaculate Conception by Pope Pius IX in 1854. The definition stimulated a renewal of systematic theological engagement with the mystery of Mary unlike any other seen before in the Church's history, resulting in a flood of new Mariological studies that would only reach its zenith in the years following the dogmatic definition of the Assumption of Mary in 1950.³⁹ A significant number of works were produced in the years prior to 1854 that argued in support of the revealed character and dogmatic definability of the Immaculate Conception.⁴⁰ In the years following the definition a series of further works sought to explore and defend the new dogma from a systematic or apologetic perspective. Notable among this outburst of Mariological studies were those of Giovanni Perrone, Prosper Guéranger, Carlo Passaglia, Jean Malou, and John Henry Newman.⁴¹ Each of these works, whose

³⁹ BESUTTI („Il culto mariano“, 18-42) counts 357 systematic treatises of Marian theology published between 1800 and 1980 – a number, however, that includes the successive editions and translations of the various works, as well as the re-publication of those from previous centuries. Confining himself to the nineteenth century, De Fiores („Maria nell'ottocento“, 36, n. 35) identifies 26 unique Mariological treatises that were written during the century. The number of such works steadily increased, until reaching its high point in the mid-twentieth century: from 1939-1948 some 84 Mariological dissertations were defended at Italian faculties of theology, and 30 in Louvain alone from 1940-1945. See also DE FIORES, „Mariologia/Marialogia“, 892, n. 2.

⁴⁰ See ZIEGENAUS, „Der Weg“, 122-123; KÖSTER, „Der geschichtliche Weg“, 378; SCHUMACHER, „Das mariologische Konzept“, 211.223-224.

⁴¹ G. PERRONE, *De Immaculato B. V. Mariae conceptu an dogmatico decreto definiri possit. Disquisitio theologica*, Rome 1847; P. GUÉRANGER, *Mémoire sur la question de l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge*, Paris 1850; C. PASSAGLIA, *De Immaculato Deiparae semper Virginis conceptu commentarius*, Rome 1854-1855; J. MALOU, *L'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie*, Brussels 1857; J. H. NEWMAN, *A Letter Addressed to the Rev. E.*

importance is difficult to overestimate, is characterized above all by a renewed engagement with the scriptural and patristic sources of the Church's Marian beliefs.⁴² With the apparent exception of Guéranger's *Memorandum*, Scheeben both knew and utilized all these works as he wrote his Mariology. However, as these works are essentially specialist studies on the one dogma, they cannot yet be considered systematic Mariological treatises in the proper sense, and in any case their primary contribution to Scheeben's thought lies not in their Marian theology but in their patristic methodology.⁴³

At around the same time, however, there appeared a number of other works of Marian theology, both German and non-German, which did seek to be more comprehensive and systematic in their treatment of Mariology. While they naturally dedicate ample space to the Immaculate Conception, they also demonstrate an increasing

B. Pusey, D. D., on *Occasion of His Recent Eirenicon of 1864*, in: Id., *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, Vol. 2, London 1865, 1-170.

⁴² See ZIEGENAUS, „Der Weg“, 123. LAURENTIN („Misère ou splendeur“, 99) is of the opinion that the works that prepared for and followed upon the definition of the Immaculate Conception demonstrate „la pauvreté théologique de l'époque. On y trouve plus de bonnes intentions ou d'érudition que de vue d'ensemble, de science rigoureuse, de synthèses vérifiables et d'ouverture, au-delà des frontières catholiques.“ On the other hand, SCHUMACHER („Das mariologische Konzept“, 226) recognizes the decisive contribution made to the development of Mariology by the works of Perrone, Passaglia, and other members of the Roman School: „Ohne den Aufbruch der Römischen Schule, die sich an der Schrift, an der Tradition und vor allem an den Vätern orientierte, wäre die Geschichte der Theologie und der Frömmigkeit im Hinblick auf die Mariengestalt anders verlaufen, weniger organisch, weniger dynamisch und weniger ganzheitlich.“ See SCHEFFCZYK, „Kennzeichen“, 194; DE FIORES, „Maria nell'ottocento“, 47.

⁴³ The same could be said of Franz Morgott's *Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin* (Freiburg im Breisgau 1878), which confines itself to an exposition of the Marian theology of the Angelic doctor. While Scheeben professed his admiration for his friend's work in the preface to the third volume of the *Dogmatics*, the few references he makes to it in the course of his Mariology (see *Dogmatik* V, 1561.1708, in: *HCD* 5.2, 452.556, n. 19) demonstrate the limited influence it had upon his thought.

interest in the question of how best to understand Mary's predestined mission to participate in the economy of salvation. Scheeben's concern to emphasize the reality and the intimacy of Mary's cooperation in the work of redemption, for which he is rightly known, is best understood against the backdrop of this nineteenth-century Mariological ferment. It is to a detailed examination of these modern sources of Scheeben's Mariology that we now turn.

Johannes Heinrich Oswald (1817-1903)

With the 1850 publication of *Dogmatische Mariologie*, by the Paderborn dogmatician Johannes Heinrich Oswald, scientific Mariology in the nineteenth century took a decisive step forward – in terms of form and aspiration, at least, if not also in terms of execution.⁴⁴ As the book claims to offer a systematic presentation of all the Church's Marian teachings, and as Oswald later went on to publish separate monographs on each of the other traditional treatises within the science of dogmatic theology, *Dogmatische Mariologie* is widely considered the first comprehensive scientific Mariology produced in the German language.⁴⁵

⁴⁴ J. H. OSWALD, *Dogmatische Mariologie, das ist: Systematische Darstellung sämtlicher die allerseligste Jungfrau betreffenden Lehrstücke*, Paderborn 1850. See J. SCHMIEDL, „Johannes Heinrich Oswald“, in: R. BÄUMER – L. SCHEFFCZYK, ed., *Marienlexikon*, St. Ottilien 1988-1994, Vol. 5, 34. For an overview of Oswald's Mariology and its contributions to Scheeben's thought, see BROSCHE, „Deutsche Theologen“, 286-300 (a fairly comprehensive treatment), P. H. GÖRG, „Sagt an, wer ist doch diese“. *Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bonn 2007, 91-109, and MUSER, *Das mariologische Prinzip*, 47-50. See KÖSTER, „Der geschichtliche Weg“, 378-380.

⁴⁵ See BROSCHE, „Deutsche Theologen“, 286. See SCHEFFCZYK, „Kennzeichen“, 193; J. SCHMIEDL, „... die Jungfrau Maria“, 102. As ZIEGENAUS („Der Weg“, 109, n. 50) points out, however, Oswald himself considered that his series of dogmatic treatises only began with his sacramental theology, published in 1855. Perhaps, therefore, out of deference to the Church's condemnation of his

It is, at any rate, an „attempt“ (*Versuch*) at accomplishing such a feat, as its author modestly specifies in the subtitle. Given the tepid reception of the work in German academic theological circles at the time, on the one hand, and its placement on the Index of Forbidden Books in 1855 due to Oswald’s indulgence in a number of fantastic Mariological exaggerations,⁴⁶ on the other, it is fair to conclude that the attempt was not altogether successful. Indeed, in reading *Dogmatische Mariologie*, one often has the sensation of being adrift in a sea of seemingly arbitrary theological speculations that are almost completely unmoored from any positive basis in Scripture or the Church’s Tradition.⁴⁷ As a result, although Scheeben frequent-

Dogmatische Mariologie, Oswald seems not to have included it in his cycle of dogmatic works.

⁴⁶ In a moment of self-awareness, OSWALD (*Dogmatische Mariologie*, ix) considers that, if he has erred in his treatment of Marian doctrine, it is by way of excess rather than defect. Principal among his excesses, in the Church’s judgement, was his affirmation of Mary’s real presence – especially in the form of her maternal milk – in the Eucharist (see *ibid.*, 176-186), an idea already condemned two centuries prior by Pope Benedict XIV. SCHEEBEN (*Dogmatik* V, 1820, in: *HCD* 5.2, 646), while carefully underlining the significance of Mary’s intimate connection with her spiritual children in the Church through their nourishment with her Son’s body and blood in the Eucharist, dismisses the notion of her co-presence in the Blessed Sacrament as the product of „an unhealthy mysticism“, singling out Oswald’s *Dogmatische Mariologie* as a recent example. NEWMAN (*Letter to Pusey*, 98.114.169) had likewise gone out of his way to condemn this proposition of Oswald, whose name he professed never to have heard before. Nevertheless, given the pioneering nature of Oswald’s Mariology, BESUTTI (“Il culto mariano“, 6) is surely correct in his judgement that „la condanna portò l’opera ad un oblio che oggi dovrebbe essere superato.“

⁴⁷ According to BROSCHE (“Deutsche Theologen“, 299), one of the characteristic weaknesses of Oswald’s theological method was his unwillingness to cite other authors from the tradition in support of his own views. In a review of Oswald’s later work, *Die Erlösung in Christo Jesu nach der Lehre der katholischen Kirche* (Paderborn 1878), Scheeben himself faulted the author for his lack of patristic citations: „Diese Mängel hängen wohl größtentheils damit zusammen, daß der Verf. die reiche patrist. u. ältere theolog. Lit. über den Gegenstand zu wenig benutzt hat. [...] Aber namentlich bei solchen Gegenständen vermißt man nur ungern die *Illustration*

ly references several of Oswald's other works elsewhere in his *Dogmatics*, nowhere in the course of his Mariology does he cite *Dogmatische Mariologie*, except to mention its placement on the Index and, most probably, include it among those „recent writings“ whose scholarly deficiencies demonstrated the necessity of his own work.⁴⁸ Nevertheless, as a close comparison of Oswald's Mariology with that of the *Dogmatics* reveals, Scheeben both knew and made extensive use of *Dogmatische Mariologie* as he articulated his own thought. Even if many of Scheeben's Mariological insights seem to be consciously aimed at refuting or revising some of Oswald's more questionable speculative formulations, it is at least clear that Scheeben shared with Oswald the cherished theological aim of presenting „the whole *dogma Marianum* in its coherence, with dogmatic sharpness and scientific thoroughness.“⁴⁹

Much as Scheeben would a generation later, Oswald observes in the preface to *Dogmatische Mariologie* that, with respect to the Blessed Virgin, „Life, ‘fresh and green,’ has outpaced ‘gray’ theory by a few steps, and science must hasten to make up for what it has missed.“ Up to his time, Oswald laments, dogmatic theology „has hardly offered the proper scientific basis“ for so many of the Church's approved liturgical and devotional practices, a disparity that helps to explain the proliferation of „unpleasant judgments and denigrations of the Catholic veneration of the mother of God outside and even within the Church.“ As he, like Scheeben, was convinced of the great value of popular forms of Marian devotion and of the necessity for living faith to undergird scientific theology, so he also felt it was all the more urgent „to research and scientifically determine in detail the theoretical basis for the highly favored veneration of Mary, as it exists in its entirety, with-

mancher Sätze durch Aussprüche der Väter u. Kirchenlehrer“ (M. J. SCHEEBEN, „Oswald's Erlösungslehre“, in: *Literarischer Handweiser* 17 [1878], 142-143).

⁴⁸ See SCHEEBEN, „Vorrede zum III. Band der Dogmatik“, xi; ID, *Dogmatik* V, 1820, in: *HCD* 5.2, 646.

⁴⁹ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, vii.

in the context of the Christian economy of salvation.⁵⁰ For, Mary's identity and mission – to a degree unmatched by any person other than her Son – are „of decisive and capital significance for the fate of all humanity“, and thus possess „a religious-dogmatic quality.“⁵¹ She is not only a woman; „she is (just as Christ is the ideal human [*Mensch*]) the *ideal* woman, *the* woman.“⁵² Thus it is proper that in the science of dogmatic theology, apart from the Godhead itself, „only two human individuals can be treated: the *human* [*Menschen*] who was *God* and the *mother* who was *virgin*.“⁵³ As such it is not only possible but also eminently fitting to collect all the Church's beliefs regarding Mary into a single „*Symbolum Marianum*“,⁵⁴ a kind of summary credal statement in which Oswald outlines the essential points of the Mariology which he will unfold in the rest of the work.

In the first section of *Dogmatische Mariologie*,⁵⁵ Oswald presents Mary's place within humanity as a whole, focusing especially on her status as the prototypical woman and mother of redeemed humanity. Mary's essential role within the economy of salvation flows from her identity as „the spiritual progenitress [*Stammutter*] of humanity and, like Eve, the special representative of her sex, but in the higher order of grace.“⁵⁶ It is this idea, inspired by the familiar patristic typological contrast between Eve and Mary – though supported with just a single passing reference to Irenaeus' *Adversus haereses*⁵⁷ – that Oswald proposes as the „foundation which must become the substrate of our whole treatise.“⁵⁸

⁵⁰ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, viii.

⁵¹ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 1-2.

⁵² OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 178.

⁵³ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 2.

⁵⁴ See OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 2-3.

⁵⁵ See OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 4-57.

⁵⁶ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 14.

⁵⁷ See OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 145.

⁵⁸ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 16.

Oswald's view of Eve, of her place in creation and her role in the fall, thus becomes decisive for his understanding of Mary's role in the work of redemption – a theme which he treats in the second section of his work.⁵⁹ Convinced as he was of woman's natural inferiority to man, and yet faced with the clear scriptural teaching of the equal dignity of Adam and Eve in the original creation, Oswald believes that Eve must have been granted a special grace, a „primordial blessing“ (*Ursegen*) unique to woman, through which „her distance from man was balanced out and her intrinsically lower nature was raised to the same level as that of the man.“⁶⁰ Possessed of a greater original grace, Eve's sin was in turn greater than that of Adam, for which reason her punishment was the harsher.⁶¹ What most accounts for Eve's inordinate guilt, in Oswald's mind, is the fact that by her sin she not only lost, together with Adam, the grace common to all mankind but „also, over and above that, forfeited for herself and for those whom she specifically represented in sexual terms, i.e., for all women, her daughters, that primordial blessing.“⁶² Therefore, „the woman's fallen state [...] has sunk below the level of the man.“⁶³ By such turns of logic Oswald believes he has effectively carved out a separate sphere of redemptive activity unique to Mary, one with particular (and *exclusive*) relevance for the rehabilitation of

⁵⁹ See OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 58-164.

⁶⁰ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 10. Oswald argues that this special *beneficium divinum* of Eve in paradise, in which Adam could have no part, essentially consisted in the preternatural gift of freedom from labor pains. See *ibid.*, 9-12.

⁶¹ See OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 5-8. Oswald produces a number of reasons why he believes Eve's sin was greater than that of Adam, including the fact that hers preceded his and that, whereas she sinned with clear insight and full consent of the will, Adam was merely deceived and induced to sin through her feminine charms. See *ibid.*, 149-151.

⁶² OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 12. This conclusion is in part based upon Oswald's conviction (see *ibid.*, 11) that only a man, i.e., Adam, was capable of representing the whole human race (man and woman), while Eve represented only the female sex.

⁶³ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 12.

womankind. For „if, as a result of the fall, there rests upon [woman] a double curse, [...] so through the redemption it has become for her a double blessing, a special one, apart from the general one, that comes down to her from Mary.“⁶⁴

Oswald is widely credited with being one of the first and most passionate proponents in the nineteenth century of the theory of Mary's „active participation“ in the „objective work of redemption.“⁶⁵ And, indeed, clear statements to that effect are frequently to be found throughout his *Dogmatische Mariologie*.⁶⁶ According to Oswald, the redemptive quality of Mary's moral acts bears a three-fold signature:

(1) They are *meritorious* acts that spring from her freedom and spirituality as a human person. Thus, they cannot be reduced to the status of mere physical and instrumental causes of redemption.⁶⁷

(2) Their efficacy derives entirely from her relationship to Christ, which is essentially *maternal*. For this reason, Oswald maintains, „we can therefore fittingly call [Mary's co-redemptive activity] a *Christ-maternal* [*christmütterliche*] activity, just as the redemptive activity of the Lord was a *God-human* [*gottmenschliche*, i.e., theandric] one.“⁶⁸

(3) They *condignly* merit the lifting of woman's special curse by offering adequate satisfaction for „*those motives* through which

⁶⁴ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 15.

⁶⁵ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 15; see *ibid.*, 142.165.175. See BROSCHE, „Deutsche Theologen“, 286.296-298. Nevertheless, Oswald's role in formulating the distinction between objective and subjective redemption has frequently been overlooked by later theologians.

⁶⁶ See, e.g., OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 3: „ihrer aktiven Theilnahme am Erlösungswerke“; *ibid.*, 15: „den thätigen Antheil, den sie am objektiven Erlösungswerke genommen hat“; *ibid.*, 142: „Theilnahme Mariens an der objektiven Erlösung“; *ibid.*, 165: „Mariens Antheil an der objektiv vollbrachten Erlösung.“

⁶⁷ See OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 142.

⁶⁸ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 143.

Eve's sin surpassed that of her husband in terms of gravity⁶⁹, though not for the guilt of the sin itself.

While all of Mary's moral acts throughout her life, like those of her Son, exercise a certain redemptive causality according to these criteria, Oswald holds that her participation in the economy of salvation found its most definitive expression at the decisive moments of the Incarnation and Passion of Christ. Mary's specific contribution to the first of these salvific mysteries consists above all in her faith (*Glaube*) in the word of the angel, by which she counteracts Eve's unbelief (*Unglaube*).⁷⁰ At Calvary, in turn, Mary cooperates in the redemptive work of Christ principally through her compassion (*Mitleiden*, i.e., co-suffering), for as in the fall Eve caused Adam to take part in her sinful lust, so at the cross Christ enables Mary to take part in his expiatory sufferings.⁷¹

Once more, Oswald roots the redemptive efficacy of Mary's compassion at the cross exclusively in her maternal relationship to Christ. As Eve's seduction of Adam was predicated upon her relationship to him as woman, „so in Mary's compassion the power of her merit is likewise to be sought in her relationship as woman to the man, i.e., to her Son, thus here again in her *motherhood*.“⁷² It is through this essentially maternal co-suffering on Calvary that Mary accomplishes the rehabilitation of womankind by reversing the legacy of Eve, in much the same way as her Son accomplishes the redemption of the human race as a whole:

⁶⁹ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 143.

⁷⁰ See OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 143-145. In his extended discussion of the importance of Mary's faith as a constitutive element of her cooperation in redemption, Oswald perhaps surpasses Scheeben, who speaks only rarely of the salvific significance of Mary's faith.

⁷¹ See OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 145-149. Referring to the contrast between the roles of Eve and Mary in the fall and in the redemption, Oswald (*ibid.*, 147) states, „Wie jenes ein *Theilnehmenlassen* an der sündhaften Lust, so ist dies ein *Theilnehmen* am sühnenden Schmerz.“

⁷² OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 149.

„If, therefore, the work of redemption has been performed *eminenti modo* through suffering and dying, the *Passion* of the Lord, in the same sense the lifting of the special curse that weighs upon woman has occurred by the *compassion* of the Blessed Virgin. This, therefore, [is] the *central act of the co-redemptive activity of Mary*, though of course in dependence upon that act of faith by which she became the mother of the Redeemer.“⁷³

It is in this sense, and this sense alone, that Oswald maintains Mary can and should be called the „Coredemptrix [*Miterlöserin*] of humanity.“⁷⁴

Nevertheless – and this can hardly be emphasized enough – Oswald entirely restricts Mary’s co-redemptive efficacy to the lifting of the shameful curse placed upon all women through Eve’s sin. With regard to the satisfaction for Eve’s sin itself, as for the sins of Adam and the rest of humanity, Oswald categorically rejects any causal role for Mary whatsoever:

„Insofar as Eve sinned *in the same way* as Adam, one should not think of *Mary* at all, but only of *Christ* the Redeemer of all; [...] were the matter to be understood differently, one would have to divide the work of redemption *into equal parts* between Christ and Mary.“⁷⁵

Hence, according to Oswald’s schema, while Mary’s meritorious acts serve to lift the special curse of Eve which has fallen upon all women, they have no bearing at all upon the redemption of humanity from the guilt of original sin. The result is that Mary’s role in the work of redemption is substantially disconnected from that of Christ, so as to be placed in parallel with it.

„Thus there is here a *subordination*, which is at the same time a *supplement* [*Nebenordnung*], a *succession*, which is at the same time a *juxtaposition* [*Seitenstellung*]; the merits of the mother are

⁷³ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 149.

⁷⁴ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 40, n. 2.

⁷⁵ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 153.

indeed *sub*-ordinated on the one hand, and yet *co*-ordinated on the other hand, with those of her Son.⁷⁶

Mary's co-redemptive activity, in the confined sense outlined above, constitutes for Oswald „an essential contribution to the total redemption of humanity“, and can thus be said to „belong to the integrity of the redemption.“⁷⁷ Still, even this contribution is completely „dependent upon the redemptive merits of Christ, insofar as she has achieved it only in communion with her Son.“⁷⁸

There is certainly a lack of conceptual clarity here.⁷⁹ Oswald is committed to the idea of Mary's active cooperation in the objective redemption, but since he can find no way of integrating her merits organically into those of her Son, he is forced to construct a kind of supplementary order of redemptive causality particular to Mary. If there is no way for her to participate in the work of Christ in redeeming all mankind, then her importance in the economy of salva-

⁷⁶ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 209. See *ibid.*, 145.153.

⁷⁷ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 208. In his 1878 work, *Die Erlösung in Christo Jesu*, during the course of his discussion of the redemptive significance of Christ's Resurrection, Oswald makes a distinction that helps to clarify what he means by speaking here of the „integrity“ of the redemption. While the *substance* of the work of redemption was fully completed in Christ's death on the cross, OSWALD (*Die Erlösung*, Vol. 2, 132-139) explains, his Resurrection does belong to the *integrity* of that work, inasmuch as it is a necessary pre-condition for the subjective appropriation of the grace of redemption by individual souls. The substance of the work of redemption thus stands in a relationship to its integrity that is analogous to the relationship of a state's constitution to the organic articles by which it is implemented. In much the same way, while Mary's meritorious acts add nothing to the substance of redemption, they do make an essential contribution its integrity by making possible its realization in the souls of believers (see BROSCH, „Deutsche Theologen“, 294-296). SCHEEBEN (*Dogmatik* V, 1807, in: *HCD* 5.2, 637) employs the same distinction in order to explain how Mary's bridal cooperation can remain „outside the essence and substance of the act of redemption“ while still belonging to its „*substantial and essential integrity*.“

⁷⁸ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 209.

⁷⁹ See BROSCH, „Deutsche Theologen“, 293.

tion must be sought elsewhere, in the rehabilitation of womankind. She is effectively sidelined in the attempt to exalt her. The reasons behind this confusion are not hard to guess. Oswald's conception of Mary's supernatural dignity and redemptive activity are wholly modeled on that of her Son: to borrow the terminology of a later age, his Mariology is almost exclusively „Christotypical“ rather than „ecclesiotypical.“ „Mary is, dynamically at least, never again to be separated from the humanity of Jesus“, Oswald emphasizes. She „was and is always with Christ.“⁸⁰ As his personal dignity is based on the hypostatic union of his divine and human natures, so Mary's identity correspondingly derives from „her *virginal* and *maternal* dignity in their *agreement*“; as he is the God-man (θεανθρωπος), she is the virgin-mother (παρθενομήτωρ).⁸¹ The stress is laid so one-sidedly on Mary's resemblance to Christ in the divine plan, the contours of her identity are traced so slavishly along the lines of her Son, that the sense of Mary's distinctiveness and complementarity with respect to Christ is almost completely obscured.

As a result, when Oswald considers the specific nature of her co-redemptive activity, he can only present it as a kind of lateral reproduction of Christ's own activity: she is the mother working *alongside* the Son, in the same way as the Son, toward a complementary end, as opposed to the bride working *within* the Bridegroom, in a complementary way, toward one and the same end. In fact, Oswald has no notion at all of Mary as the bride of Christ or as the type of the Church. Her relationship to him, in Oswald's mind, is „essentially the maternal one“,⁸² and in her identity as the New Eve she is the mother, not the bride, of the New Adam. At the Incarnation she becomes the bride, not of the Logos, but of the Holy

⁸⁰ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 164. See *ibid.*, 178: „Wo der *Gottmensch*, da ist nothwendig auch *sie*, in seine gottmenschliche Thätigkeit jeglicher Art, stets ihren Antheil einlegend.“

⁸¹ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 63.

⁸² OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 143. See *ibid.*, 147.152.164.

Spirit, and her relationship to the Trinitarian Persons is best summarized as that of „the *mother* to the divine *Son*, that of the *bride* to the *Bridegroom* (Holy Spirit), that of the *adoptive daughter* to the *Father*.“⁸³ Therefore, it is purely on the basis of her maternal relationship to Christ that she cooperates in the work of redemption: to his „God-human“ or „theandric“ acts correspond her „Christ-maternal“ (*christmütterlich*) acts.⁸⁴

This last point is where Scheeben will depart most decisively from Oswald in his understanding of Mary's cooperation in the work of redemption, even as he outwardly resembles him. Indeed, Scheeben's definition of Mary's relationship to her Son as a „divine-bridal maternity“ (*gottesbräutliche Mutterschaft*) is so reminiscent of Oswald's notion of Mary's *christmütterlich* relationship to Christ that it almost seems he is seeking directly to answer or modify him. Oswald understood correctly that the duality of natures in Christ must result in a corresponding duality in Mary's relationship to him. For this reason, at the Incarnation, he emphasizes the mystery of Mary's simultaneous „maternal“ and „virginal“ dignity, her intimate physical and spiritual relation to her Son in his humanity and divinity.⁸⁵ But when he comes to consider their respective roles in the work of redemption, Oswald states that Christ's *Gottmenschlich* activity finds its counterpart in Mary's *christmütterlich* activity, an inconsistent conceptual pairing in which there is no sense of the mother's intimate spiritual union with her Son in his divinity as virgin, bride, or even daughter. For Scheeben, however, Mary is

⁸³ OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 208. For Oswald's presentation of the Incarnation as a marriage between Mary and the Holy Spirit, see *ibid.*, 58-62.159.

⁸⁴ See OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 143.153.163-164.176-178.

⁸⁵ See OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, 63. Oswald (*ibid.*, 177) will later explain that it is the union of the virginal and the maternal states in Mary, which „im ordentlichen Verlaufe der Dinge unvereinbar ist“, that makes her the ideal woman. Scheeben will later make a similar point (see M. J. SCHEEBEN, *The Mysteries of Christianity*, 2nd ed., trans. C. VOLLERT, Steubenville, OH 2023, 188).

always and ever *both* mother and bride of her Son, and therefore must participate in his work – at the cross as at the Incarnation – through a cooperation that is not „Christ-maternal“ but bridal-maternal. It is this conceptual consistency that will allow Scheeben to integrate Mary’s co-redemptive activity into the redemptive activity of Christ in a more organic way, and therefore with greater success, than did Oswald, who instead advocates for precisely that juxtaposition and coordination of Mary with Christ in the work of redemption that Scheeben so sharply criticizes.⁸⁶

Despite this theological corrective, which constitutes a decisive parting of ways between Scheeben and Oswald, a comparison of *Dogmatische Mariologie* with the Mariology of the *Dogmatics* makes clear that the two works share some significant theological concerns, terminology, and even several conclusions. The placement of Oswald’s work on the Index likely explains why Scheeben does not engage with it more directly in his own Mariology. However, in his desire to establish Mariology as a distinct dogmatic treatise, his identification of a foundational Mariological principle in Mary’s identity as the spiritual progenitress of redeemed humanity, his recognition of the irreducible duality in Mary’s relationship to her Son in his divinity and humanity, and his contention that Mary cooperated freely and actively in the objective work of redemption, Oswald can and should be considered an important precursor of Scheeben’s thought.⁸⁷

⁸⁶ See, e.g., SCHEEBEN, *Dogmatik* V, 1774.1776, in: *HCD* 5.2, 611.613.

⁸⁷ See MUSER, *Das mariologische Prinzip*, 50: „Obwohl Scheeben dieses Werk in seiner ‚Mariologie‘ nie ausdrücklich zitiert, kann aber beim Vergleich der Anliegen und Themen angenommen werden, daß er die *Dogmatische Mariologie* Oswalds gut gekannt und auch verwendet hat. So kann Oswald in der Forderung einer mariologischen Grundidee, in der Bejahung eines eigenen Traktates der Mariologie neben der Christologie, aber auch in der Behandlung einiger marianischer Themen – vorsichtig formuliert – als ein Vorläufer Scheebens gelten.“ See BROSCHE, „Deutsche Theologen“, 299.

Johannes Theodor Laurent (1804-1884)

The other nineteenth-century German theologian whose Mariology most clearly influenced Scheeben's own was Bishop Johannes Theodor Laurent.⁸⁸ Laurent's principal contribution to the field of Mariology was his three-volume work, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*,⁸⁹ a collection of homiletic discourses delivered at St. Peter's Church in his native city of Aachen. Given that Scheeben so vehemently disagreed with Laurent's negative judgment of the apparitions of the Virgin Mary at Marpingen in 1876,⁹⁰ the fact that he cites Laurent's work with approval in the *Dogmatics* – above all in the sections on Mary's cooperation in redemption⁹¹ – is a testa-

⁸⁸ Ordained a bishop in 1839 and appointed the Apostolic Vicar of Northern Germany, Laurent was prevented from taking up his office due to the opposition of the Prussian government. From 1841 until the revolutions of 1848 Laurent served as the Apostolic Vicar of Luxembourg, after which he returned to Aachen and its surroundings. See J. SCHMIEDL, „Johannes Theodor Laurent“, in: *Marienlexikon*, Vol. 4, 31-32. For an assessment of Laurent's influence upon Scheeben's Mariology, see BROSCHE, „Deutsche Theologen“, 300-307; MUSER, *Das mariologische Prinzip*, 44-46.

⁸⁹ J. T. LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, 3 vol., Mainz 1856-1870.

⁹⁰ For an account of Scheeben's involvement in the Marpingen affair and its aftermath, see BLACKBOURN, *Marpingen*, 194, 246, 273-317. In November of 1878 Laurent was appointed to supervise the canonical investigation into the reported apparitions, concluding in May of 1880 that the visions were not authentic and were likely of diabolical origin.

⁹¹ SCHEEBEN cites the first volume of Laurent's *Geheimnisse* on four other occasions in his Mariology: *Dogmatik* V, 1561 (in: *HCD* 5.2, 452), where it is listed among the „particularly valuable monographic achievements“ of the early nineteenth century; *ibid.*, 1794 (in: *HCD* 5.2, 626), in the course of his discussion of the dual sacrifice of Christ and Mary on Calvary, where he lauds Laurent for referring to Mary as the „sacrificial sheep“ and the „sacrificial dove“ next to Christ the sacrificial Lamb; and *ibid.*, 1803 and 1804 (in: *HCD* 5.2, 634-635), where *Geheimnisse* is mentioned as one of the modern works that treat the objective mediatorial significance of Mary's compassion, „nevertheless without the strict hieratic conception, or rather through a deficient application of it.“ What Scheeben considers to be deficient in Laurent's presentation of Mary's

ment to Scheeben's intellectual openness. In terms of literary form, *Geheimnisse* in fact bears little resemblance to the *Dogmatics*. The liturgical setting in which the sermons were first delivered, as well as Laurent's primarily pastoral aim of deepening the Marian devotion of his hearers, lends to the work a kerygmatic and devotional form that clearly differentiates it from the kind of scientific dogmatic Mariology that both Scheeben and Oswald sought to produce. Nevertheless, the lengthy sermons that fill more than a thousand pages of *Geheimnisse* are anything but expressions of superficial piety. Taken together, in fact, Laurent's discourses amount to a comprehensive examination of the principal Marian mysteries that is founded upon a far more extensive engagement with the positive data of both Scripture – especially in the typological reading of the Old Testament – and the patristic theological tradition than was the case with Oswald's *Dogmatische Mariologie*.⁹² Scheeben, to be sure, will not follow Laurent in some of his more exaggerated conclusions, especially regarding the specific form of Mary's cooperation in Christ's redemptive sacrifice on the cross. Indeed, Laurent's rhetoric regarding Mary is so consistently exalted that at times it seems as if no possible Mariological superlative has been left unsaid.⁹³ Nevertheless, Laurent's work contains some profound

suffering with Christ at the cross will appear below.

⁹² While Laurent did not intend to produce a study of the history of the Church's Marian doctrines, readers of *Geheimnisse* will encounter numerous direct quotations from the writings of the Church Fathers. Nevertheless, he undertakes no critical evaluation of the authenticity of such quotations, many of which he seems to have lifted directly from Alphonsus Liguori's *Le glorie di Maria*, a work for which Laurent himself had written a foreword when it appeared in German translation in 1839 (see BROSCH, „Deutsche Theologen“, 301). The result is that Laurent not infrequently adduces inauthentic patristic texts in evidence for his own views. See, e.g., *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 342.372; ALPHONSUS LIGOURI, *Le glorie di Maria*, Part I, Ch. 2, sec. 1; Part II, Discourse 9.

⁹³ Both BROSCH („Deutsche Theologen“, 307) and MUSER (*Das mariologische Prinzip*, 46), making note of Laurent's numerous exaggerations and unfounded

Mariological insights that we will find repeated in Scheeben's *Dogmatics*. Foremost among these is Laurent's notion of Mary as the prototype and mystical heart of the Church, which in turn enables him to understand her, at least implicitly, as the bride of Christ on the cross, who actively cooperates with him to give birth to redeemed humanity.

Laurent bases his presentation of Mary's cooperation in the work of redemption on his understanding of her place in creation and in the economy of salvation as a whole. Writing in the immediate aftermath of the dogmatic definition of the Immaculate Conception, Laurent seizes upon the teaching of *Ineffabilis Deus* that „God, by one and the same decree, had established the origin of Mary and the Incarnation of Divine Wisdom.“⁹⁴ To Laurent, this can mean nothing other than that, even before the fall of Adam and Eve, Mary had been eternally predestined in the mind of God not only to give birth to Christ, but also to cooperate with him in the work of redemption, as the New Eve beside the New Adam:

„Mary was not only the mother of the God-man; she was also the helpmate [*Gehülfin*] of the Redeemer of the World. According to the general view of the Church Fathers, which is a witness of apostolic Tradition and Christian revelation, Mary stands by Christ as the spiritual progenitress [*Stammutter*] next to the spiritual progenitor [*Stammvater*] of humanity, as the New Eve next to the New Adam. Mary is the mother of all the living through Christ, of all those revived by him.“⁹⁵

claims, point to *Geheimnisse* as an example of just the kind of pastoral and catechetical approach to the Marian mysteries that convinced Scheeben (“Vorrede zum III. Band der Dogmatik“, xi) that the science of Mariology should not be left solely to the „Asketen und Predigern.“

⁹⁴ PIUS IX, Apostolic Constitution *Ineffabilis Deus*, in: *Acta Pii IX*, Vol. 1/I, 599.

⁹⁵ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 31. Laurent consistently appeals to the patristic Eve-Mary typological contrast throughout the first volume of the *Geheimnisse*, whether explicitly (see, e.g., *ibid.*, 17.54.74-75.203.244.282-283.301.365.369) or implicitly, by speaking of Mary as the

As her person and mission were decreed prior to the initial creation – in fact, as its very summit and goal – Mary emerges, in and with Christ, as the „core and center of the original divine order of grace“, „the ideal of humanity“, and even the „primeval human [*Urmenschen*].“⁹⁶ Like Christ, Mary’s personal existence in the eternal designs of God was not posterior but prior to that of the first human couple; thus, „through her divine destiny, Mary was not ideally the daughter but the mother of Adam, not subordinate but superior to him.“⁹⁷

From Mary’s transcendent position in the order of creation Laurent draws the idiosyncratic conclusion that „she, who had preserved original justice, was in need of no justification, no redemption.“⁹⁸ The basis for this audacious claim, in Laurent’s mind, lies in Mary’s predestined mission to cooperate with Christ in the salvation and supernatural perfection of humanity. For, according to Laurent, Mary could not both cooperate in redemption and receive it herself; she cannot be both redeemed and a co-redeemer: „How could she

„helpmate“ (*Gehülfin*) (see, e.g., *ibid.*, 291-292.301-302.308.359) or „companion“ (*Gefährtin*) of Christ (see, e.g., *ibid.*, 33.335).

⁹⁶ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 12.

⁹⁷ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 15.

⁹⁸ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 16. After the publication of the first volume of his work, Laurent’s contention that Mary had no need of redemption was widely criticized, even in the pages of an ultramontane journal such as *Der Katholik*. In the foreword to the second volume, therefore, Laurent (*ibid.*, Vol. 2, v.xiii) defends himself by appealing to the authority of Alphonsus Liguori (who likewise had held that it was probable that Mary had no part in the *debitum peccati* incurred by original sin, from which every human person requires redemption) and the language employed in *Ineffabilis Deus* (in: *Acta Pii IX*, Vol. 1/I, 616), which had in fact defined that the grace of the Immaculate Conception derives from the merits of Christ the Savior (*Salvatoris*), not the Redeemer (*Redemptoris*), of the human race. For Laurent (see *ibid.*, Vol. 2, vii), while the dogma of the Immaculate Conception entails that Mary was indeed saved by the grace of Christ, the latter was a grace of creation and „maintenance“ (*Erhaltung*) rather than of redemption or even „preservation“ (*Vorbewahrung*).

also take an active part in redemption if she had to passively receive redemption? How could she co-redeem the world with Christ, if she had to be redeemed by Christ with the world?⁹⁹ Laurent's denial of Mary's need of redemption stands at odds with nearly the entirety of the theological tradition and certainly finds no echo in the thought of Scheeben, who states unequivocally that Mary „herself is redeemed by [Christ] and can cooperate in the work of Redemption only as *his redeemed one* through the power that she has received from him.¹⁰⁰ Where Scheeben will concur with Laurent, however, is in his foundational conviction, expressed here and elsewhere in *Geheimnisse*, that Mary's cooperation in redemption was both *active* and *necessary*.¹⁰¹

Laurent outlines the specific form of Mary's cooperation in the work of redemption at the cross in a series of six sermons dedicated to the theme of „Mary's co-suffering“ (*Mariä Mitleiden*), which concludes the first volume of *Geheimnisse* and which Scheeben cites in the bibliography that precedes the section of his Mariology on the same theme.¹⁰² There Laurent speaks frankly of „the necessity of

⁹⁹ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 2, xii.

¹⁰⁰ SCHEEBEN, *Dogmatik V*, 1774, in: *HCD* 5.2, 611 (translation modified). Unlike Laurent, Scheeben (*ibid.*, 1676-1678 [GS VI/2, 393-395]) also allows that Mary had at least a material or remote (though not a formal or proximate) share in the *debitum peccati*.

¹⁰¹ See LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 285: „ihren thätigen Anteil“ (See *ibid.*, 32.266.283.297). Regarding the element of necessity, Laurent will later clarify that Mary's active cooperation is only necessary for humanity as a whole, in its subjective appropriation of the grace of redemption, and not for Christ during the atoning sacrifice itself: „Zwar bedurfte der Gottmensch keiner menschlichen Hülfe zur Verdienstlichmachung seines Leidens für die Sühnung der Sünden; [...] wohl aber bedurfte die Menschheit einer solchen Beihülfe zum Werke ihrer Erlösung“ (*ibid.*, 370; see 309). For his part, Scheeben (*Dogmatik V*, 1779, in: *HCD* 5.2, 615) speaks in a more measured tone of the „*suitability and relative necessity*“ of Mary's cooperation in redemption.

¹⁰² See SCHEEBEN, *Dogmatik V*, §282b, in: *HCD* 5.2, 610. Here we are choosing

Mary's co-suffering with Christ¹⁰³, a necessity that derives principally from her *maternal* relationship to him. Mary's „divine maternity stands in a most intimate and profound relationship with her share in the suffering of the God-man, and as he took his life from her, so she had to take her suffering from him.“¹⁰⁴ Indeed, Laurent implies that Mary's consent was a *sine qua non* of Christ's Passion, and that had she not given it he would not have given himself over to death, for „just as Christ had first become man in her upon her consent, so he also did not wish to die far from her without her consent.“¹⁰⁵ As Mary had first clothed Christ with her own humanity at the Incarnation, so during the Passion, like the mother of Solomon in the Song of Songs (see Sgs. 3:11), she crowns him for the day of his marriage with the human race by her consent to his suffering:

„His mother crowned him with this crown. His mother, who clothed him with his human nature as with a bridal garment in order to marry him to the humanity that was to be reconciled and sanctified, saw him in his crown of thorns and consented to this pinnacle of his torment and disgrace, so as to usher in the day of his wedding with the human race, where he accomplished its glorious and blessed renewal with the greatest joy of heart.“¹⁰⁶

to translate *Mitleiden* more literally in English as „co-suffering“ rather than as „compassion“, which, while equally valid, tends to connote merely the emotion of pity.

¹⁰³ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 299.

¹⁰⁴ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 280.

¹⁰⁵ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 323. In support of this claim, Laurent appeals to a text from Augustine (*Tractatus in Iohannis Evangelium* 8, 9) which Scheeben curiously neglects to mention in his Mariology in the *Dogmatics*.

¹⁰⁶ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 331. Laurent frequently appeals to the heroic mothers of the Old Testament who willingly deliver their sons to death, such as the mother during the time of the Maccabees (see *ibid.*, 352; see 2 Macc. 7), as types of Mary's meritorious participation in the Passion of her Son. Scheeben tends to overlook such potentially valuable maternal types as he presents Mary's cooperation in the sacrifice of the cross in almost

As the necessity of Mary's consent to Christ's Passion and death derived from her maternal relationship to him, so also „the co-suffering of the mother with her suffering Son arose and was stirred on the basis of this perfect and holy maternal love.“¹⁰⁷ Mary's suffering during the Passion, Laurent makes clear, did not only accompany that of Christ but was in fact caused by it, due to her unbreakable maternal union with him:

„The suffering of Mary is not special or independent, but is related to and deeply rooted in the suffering of Christ; [...] the suffering of Christ was the cause and the object of Mary's suffering. If Christ had to suffer, then Mary could not help but suffer with [him].“¹⁰⁸

For Laurent, Mary suffered because her Son suffered, as he suffered, and in the measure that he suffered. As he leads his hearers step by step through the events of the Passion, Laurent meticulously seeks to demonstrate how each and every pain inflicted upon Christ was „co-known and co-felt“ by Mary also.¹⁰⁹ She knew the pain of his abandonment and betrayal by his disciples; she grieved his rejection by the Jewish authorities; she felt each blow of the hammer in her heart as he was nailed to the cross; she even shared in his God-forsakenness as he hung on the cross.¹¹⁰ In short, „Mary's maternal heart became the mirror that reflected the image of all the sufferings of Christ, the rock wall that reverberated the echoes of these sufferings.“¹¹¹

Mary, then, cooperated in the work of Christ the Redeemer by both consenting to and sharing in his Passion. She was, in Laurent's idiom, both a „co-effector“ (*Mitwirklerin*) and „co-suffer-

exclusively bridal terms.

¹⁰⁷ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 308.

¹⁰⁸ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 306.

¹⁰⁹ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 324.

¹¹⁰ See LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 325.328.341-342.347.

¹¹¹ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 326.

er“ (*Mitleiderin*) of Christ’s sacrificial death on the cross.¹¹² When speaking of „sacrifice“ or „offering“ (*Opfer*), Laurent notes, it is important to distinguish between the „sacrificial victim“ (*Opfergabe*) which is offered, and the „sacrificial action“ (*Opferhandlung*) by which it is offered to God.¹¹³ In the language of Scripture, Christ accomplished the redemption of the world by being both the Lamb that was sacrificed and the High Priest who offered the sacrifice of himself to God (see John 1:29; Heb. 2:17).¹¹⁴ If, Laurent concludes, Mary was completely united to her Son in his Passion and death, then this must mean that „the Son was the sacrificial Lamb and the mother was the sacrificial sheep [*Opferschaaf*]; he was the sacrificial priest and she the sacrificial priestess [*Opferpriesterin*].“¹¹⁵ On Calvary, Laurent maintains, Mary, like Christ, both offered sacrifice and was herself sacrificed. Hence he does not hesitate to say that Mary, as the sacrificial sheep, had to be slaughtered, immolated, and crucified with her Son, Christ the Lamb.¹¹⁶ As the high priestess next to the High Priest, Mary likewise had to „carry out the sacrificial action [and] perform the task of the priesthood.“¹¹⁷ Drawing upon Abraham’s sacrifice of Isaac (see Gen. 22:1-19) as a type of the joint offering of Mary and Christ at the cross, Laurent wishes his listeners to glimpse „how with the sacrificial Lamb of God the sacrificial dove of God was slaughtered, how with the High Priest the high priestess ignited the bloody sacrifice with the fire of the love of God, the love for humanity.“¹¹⁸ Even after the death of Christ there

¹¹² LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 332.

¹¹³ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 338.

¹¹⁴ See LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 348-352.

¹¹⁵ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 333.

¹¹⁶ See LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 342.348.364.

¹¹⁷ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 348.

¹¹⁸ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 364. In this statement, Laurent weaves together three images that Scheeben will further develop in his Mariology: the typology of Abraham and Isaac (see *Dogmatik V*,

yet remained priestly duties for Mary to perform, which Laurent cannot resist enumerating in exhaustive (and exhausting) detail: she cleans off the altar (the deposition of Christ), purifies the vessels (the washing of the Body of Christ), and carries away what remains of the victim (the burial of Christ).¹¹⁹ Thus did Mary fulfill what Laurent calls „the obligations of her high priesthood“ on Calvary.¹²⁰

Perhaps due to his uncritical approach to the sources that he cites in *Geheimnisse*, Laurent is convinced that such a sacerdotal conception of Mary's co-redemptive activity at the cross is thoroughly grounded in the patristic tradition. „According to the view of the Fathers“, he asserts without proof, „Mary also, as high priestess with the High Priest Jesus Christ, had to cooperate in and contribute to his expiatory sacrifice.“¹²¹ In fact, while some Fathers certainly spoke Mary as the fair ewe or female lamb of God (*agna dei*), thereby suggesting her status as a sacrificial victim with Christ, the notion of Mary as a priestess can hardly be found anywhere in the patristic era. Scheeben, for his part, will make much of the former Marian title, while decisively rejecting the latter.¹²²

Much more reminiscent of Scheeben's thought, however, is Laurent's understanding of Mary's identity as the spiritual mother who cooperates with Christ's spiritual paternity at the cross in order to give birth to redeemed humanity, a concept that is laden with spousal implications. On the whole, it is true, Laurent is far more reticent to call Mary straightforwardly the bride of Christ than is Scheeben. In Laurent's mind Mary is above all „the great promised

1797.1805, in: *HCD* 5.2, 628.635), the dove of God (see *ibid.*, 767.771, in: *HCD* 5.1, 476.481; *ibid.*, 1793, in: *HCD* 5.2,625), and the altar fire (see *ibid.*, 1425.1439-1440.1794, in: *HCD* 5.2, 339-341.351-353.626).

¹¹⁹ See LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 354-357.

¹²⁰ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 357.

¹²¹ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 32.

¹²² On Mary as the *agna dei*, see SCHEEBEN, *Dogmatik* V, 767, in: *HCD* 5.1, 476. For Scheeben's rejection of the term „priestess“ as a Marian title, see *ibid.*, 1802, in: *HCD* 5.2, 632.

woman, who became the daughter of the heavenly Father and the bride of the Holy Spirit, in order to become the mother of the divine Son.¹²³ This is clearly Laurent's preferred formula for expressing Mary's unique relationship to each of the Trinitarian Persons. Laurent draws his understanding of Mary's spousal relationship to the Holy Spirit from the mystery of the Incarnation, in which Mary conceives the Son of God through the Spirit's overshadowing influence, and therefore is „rightly called the bride of the Holy Spirit.“¹²⁴ Laurent recognizes, however, that Mary bears a certain spousal relationship to the Father and the Son as well. The spousal dimension of Mary's relationship to God the Father is at least implicitly acknowledged when Laurent speaks of her as the „helpmate of the heavenly Father“,¹²⁵ the woman to whom he transmits a share in his dual paternity of nature and grace, so that she in turn gives birth to Christ and to his members through a maternity that is both natural and supernatural. And, on rare occasions, Laurent can speak of Christ, too, as „the Bridegroom of [Mary's] soul“, and of Mary as „the bride of the Bridegroom, whom he had married beneath her heart.“¹²⁶

More than such scattered instances of an explicit recognition of Mary as the bride of Christ, however, it is Laurent's consistent language about her intimate cooperation with Christ in the work of giving birth to redeemed humanity that most closely resembles what Scheeben will call her „bridal cooperation“ in redemption. As a signal that this will be the leading idea of his treatment of Mary's co-suffering with Christ at the cross, Laurent prefaces his cycle of sermons on this theme by quoting the words of Sirach (7:27-28a), „Honor your father, and do not forget the birth pangs of your mother. Remember that through them you were born.“¹²⁷ According to

¹²³ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 293.

¹²⁴ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 292.

¹²⁵ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 291. See *ibid.*, 285-290.

¹²⁶ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 329.297. See *ibid.*, 356.374.

¹²⁷ See LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 279-375, Sermons 21-26.

his own spiritual interpretation of this text, Laurent identifies Christ as the father and Mary as the mother of every Christian renewed by grace.¹²⁸ Mary's spiritual maternity of the all the redeemed thus emerges as both the goal and the fruit of her sufferings on Calvary, which were the „birth pangs“ (see Rev. 12:2; Isa. 54:1ff) through which she became the „Coredemptrix of the world.“¹²⁹

Laurent believes this helps to illuminate the significance of the mysterious words that Christ spoke to Mary from the cross, „Woman, behold, your son!“ (John 19:26). In this last testament of Christ, Laurent notes, the Church Fathers saw more than just the pious act of a son towards his mother: „They saw paradise reproduced on the mountain of Calvary, Adam and Eve depicted in Christ and Mary.“¹³⁰ In this patristic perspective, the death of Christ on the cross was the paternal act by which he became the spiritual father of the human race, and „in this mystical paternal act he had to make use of a mystical maternal assistance, the New Adam had to join himself to the New Eve.“¹³¹ This was why Christ had not called Mary „mother“ at the cross but „woman“, „i.e., wife, spouse, helpmate in the most earnest task of my spiritual fatherhood [...], keep our children as a seal of our love!“¹³² As Christ pours out his divine life, the gift of redemptive grace, in the blood and water flowing from his pierced side, Mary, like the mother in every human family, receives that paternal gift and mediates it to their common children.¹³³ Mary was the woman chosen by Christ „to take into possession the merits of redemption“,¹³⁴ so as to preserve and dispense them to those who were to be reborn through her.

¹²⁸ See LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 280.375.

¹²⁹ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 302. See *ibid.*, 359.366-368.

¹³⁰ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 301.

¹³¹ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 301.

¹³² LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 302-303.

¹³³ See LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 282.

¹³⁴ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 370.

„Therefore, under the cross the mother absorbed the stream of blood and water from the side of the father of humanity, and so received the formational material of his Church, the entirety of the children of Christ and Mary. By this sprinkling with the blood and water of the crucified, Mary first became what his word had said to her: the mother of all for whom he died. At this moment Eve-Mary emerged from the side of Adam-Christ sleeping in death, and immediately began to give birth to his children.“¹³⁵

We will find Scheeben in the *Dogmatics* employing strikingly similar language to describe how Mary, by receiving the seed of Christ’s life into her heart as he died on the cross and making it bear fruit, became the spiritual mother of humanity.¹³⁶

Laurent’s identification of Mary as the New Eve proceeding from Christ’s wounded side on the cross leads him, finally, to a clear recognition of the profound typological and ontological unity that exists between Mary and the Church – an insight which we found nowhere in Oswald’s *Dogmatische Mariologie*, and which will play a prominent role in Scheeben’s Mariology. According to the teaching of the Fathers of the Church, as Laurent correctly notes, it is first of all the Church whose birth is symbolized in the blood and water flowing from Christ’s heart on the cross. Nevertheless, „as the bride of Christ, as the mother of the children of God, the Church not only has her prototype [*Vorbild*] but also her essential and vital formation [*Ausbildung*] in the virginal mother of Christ.“¹³⁷ The mystery of the Church, therefore, does not merely point to the mystery of Mary; she is, rather, the living member from which the Church is initially formed and continues to draw its life. In order to express this reality, Laurent employs an image that will become dear to Scheeben also: if the Church is a body (see 1 Cor. 12:12-27), then Mary is „its first, best member, its heart

¹³⁵ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 365.

¹³⁶ See SCHEEBEN, *Dogmatik V*, 1810-1813, in: *HCD* 5.2, 638-641.

¹³⁷ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 364.

and center, as Christ her Son [is] its head, origin, and end.¹³⁸ To speak of Mary as „the heart in the body of Christ“ is, for Laurent, fundamentally to denote her central role in the mediation of the life of grace to souls, and thus her identity as the spiritual mother of the Church.¹³⁹ Therefore, the prophecies of Isaiah (66:8, „For as soon as Zion was in labor she brought forth her sons“; see 54:1ff), which seem to foreshadow the maternity of the Church as a whole, can and should be related „first of all“ to Mary, for „Mary and the Church are one, because Mary contains the Church, and so the fortunes of the Church are the life events of Mary.“¹⁴⁰

We are not far here from an expression of what Scheeben will famously call the „perichoresis“ of Mary and the Church – that the two mysteries are intrinsically connected, that they mutually imply and contain one another.¹⁴¹ This is perhaps the greatest resemblance

¹³⁸ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 3, 127. See *ibid.*, Vol. 1, 369: „Wie soll denn das Herz im Leib Christi, seine Mutter, es nicht fühlen, wenn irgendeinem Glied dieses Leibs etwas gebricht?“ For SCHEEBEN (*Dogmatik V*, 1629, in: *HCD 5.2*, 497), the image of Mary as the heart of the Church is superior to that of the „neck“ (*collum*) as an analogy for Mary's place in the Church and her mediation of the grace of Christ to the rest of his mystical body. Although he references Ernest of Prague (= *SERVASANCTUS OF FAENZA, Mariale*, 83) as the source of this analogy, it is clear that Scheeben was also influenced by Laurent's use of it in *Geheimnisse*. See MUSER, *Das mariologische Prinzip*, 46; BROSCHE, „Deutsche Theologen“, 306.

¹³⁹ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 371. For Laurent's understanding of Mary as the Mediatrix (*Mittlerin*) of grace, see esp. *ibid.*, 371-375. On Mary's motherhood over the Church, see *ibid.*, Vol. 3, 125.

¹⁴⁰ LAURENT, *Die heiligen Geheimnisse Mariä*, Vol. 1, 369. In his implicit identification of Mary as the fulfillment of the Old Testament figure of Daughter Zion, Laurent exploits here a rich vein of biblical typology that would gain greater theological recognition in the following century (see E. G. MORI, „Figlia di Sion“, in: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 580-589). The theme is notably underdeveloped in Scheeben's Mariology – a somewhat surprising lacuna in his thought, especially since it points to Mary's identity as the spouse of the Most High and the mother of all believers.

¹⁴¹ See SCHEEBEN, *Dogmatik V*, 1819, in: *HCD 5.2*, 645.

to be found between Scheeben's Mariology and that of Laurent. Taken together with his extensive reflections on Mary as the mother of Christ's spiritual children, Laurent's conception of the metaphysical unity of Mary and the Church represents a noticeable advance towards the recognition of a spousal dimension in Mary's relationship with Christ. Nevertheless, whereas for Scheeben Mary's cooperation in Christ's sacrifice on the cross takes a specifically bridal form, for Laurent Mary's co-suffering with Christ in his Passion flows exclusively from her maternity. As a result, Laurent tends to depict Mary's participation in the redemptive sacrifice as a kind of identical duplication of Christ's saving work, to the extent that he views her as a priestess and even denies her need for redemption. Scheeben's emphasis on Mary as bride of Christ at the cross, on the other hand, will lead him to reject such ideas and will offer him greater analogical possibilities for conceiving of Mary's redemptive activity on Calvary as a free and active, yet also complementary and subordinate, cooperation in Christ's one perfect sacrifice.

Gioacchino Ventura (1792-1861)

First appearing in 1841, *La Madre di Dio*, by Gioacchino Ventura – the famed preacher, philosopher, political liberal, and sometime Minister General of the Theatine Fathers – was one of the earliest and most widely circulated nineteenth-century treatments of the theme of Mary's cooperation in redemption.¹⁴² As its full title indicates,¹⁴³ the work amounts to a monograph dedicated to the theme of Mary's spiritual maternity of all Christians, taking the form of an

¹⁴² See J. B. CAROL, „Mary's Co-redemption According to Nineteenth-Century Italian Writers“, in: *Marianum* 11 (1949), 412-413; S. DE FIORES, „Il culto di Maria nel contesto culturale dell'Europa occidentale nei secoli XIX e XX“, in: *De cultu mariano saeculis XIX-XX*, Vol. 2, 18-29; ID., „Maria nell'ottocento“, 32.40-42.

¹⁴³ G. VENTURA, *La Madre di Dio, Madre degli uomini ovvero la SS. Vergine appiè della Croce*, 2 vol., Rome 1841.

extended reflection on the theological import of Christ's declaration from the cross, „Woman, behold, your son! [...] Behold your mother!“ (John 19:26-27)

Ventura takes as his point of the departure the fact, which he believes to be self-evident, that „it is a common sentiment, it is a universal practical persuasion among us Catholics, that we are all true children of Mary“, and that „such a sentiment could not be the effect of an erroneous judgment“ because „the Christian people is divinely guided in its universal sentiments.“¹⁴⁴ Nevertheless, Ventura laments that the rational basis for such a sentiment is not often well understood, even by those believers who possess it, and that consequently Mary's spiritual maternity is often viewed as „an ascetic idea, a pious interpretation, [...] more than a theological truth.“¹⁴⁵ Ventura, for his part, does not wish to see the mystery of Mary's spiritual maternity on Calvary treated „in an overly human way“,¹⁴⁶ reducing her participation in the Passion to its moral significance by an over-emphasis on the natural human emotions any mother might feel while witnessing the agonizing death of her son. Rather, as manifested in the Gospel of John, Mary was present at the cross in virtue of a supernatural office, to accomplish a divinely appointed mission:

„Mary is at the foot of the cross, not only by a mother's love, but even by the zeal of the Coredemptrix; not only to be a spectator of the great mysteries that her Son was about to fulfill, but even to take part in them, and to cooperate with her love and her pain in our birth, which Jesus Christ had to effect with his death and with his blood.“¹⁴⁷

Ventura's central claim is thus that Mary's spiritual maternity,

¹⁴⁴ VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 1, iii-iv. De Fiore (“Maria nell’ottocento“, 42) detects in Ventura's emphasis on the infallibility of Christian „sentiment“ a sign of the transition from the rationalistic atmosphere of the Enlightenment to the sentimental piety characteristic of Romanticism.

¹⁴⁵ VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 1, vi.

¹⁴⁶ VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 1, vii.

¹⁴⁷ VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 1, 4-5.

and the „free, generous cooperation“¹⁴⁸ in the redemption and rebirth of mankind that it denotes, is not merely the suggestion of an exaggerated devotion. In fact, it possesses a positive theological foundation, as demonstrated both by the text of Scripture and by „the unanimous sentiment of the Fathers.“¹⁴⁹ Accordingly, alongside the detailed exposition of the theological significance of John 19:26-27 that is the principal concern of the work, Ventura also produces numerous patristic quotations in support of his argument. Nevertheless, as Ventura’s approach to his sources is wholly uncritical – he relies indiscriminately upon authentic and inauthentic patristic works alike,¹⁵⁰ rarely providing full citations of either – *La Madre di Dio* often strays into just the kind of pious exaggerations that the author himself professes to reject. It therefore constitutes neither a comprehensive nor a scientific treatment of Mariology.

In the first of the two parts of the work, Ventura centers his attention on the fittingness of mankind’s need for a mother to mediate its spiritual rebirth, and the manifest intention of Christ to reveal Mary as this mother in his declaration from the cross. As is evident from the creation account, God has willed that woman should be „the mediator, the center, the bond of the domestic society“, located between the father and his children, transmitting his life to them, and thus possessing a kind of „double nature.“¹⁵¹ If such is the case in the natural human family, Ventura reasons, then we have reason to suspect that in the supernatural order God will choose to mediate his own divine life to his adopted children through the mediation of a spiritual mother. Mary was present at the cross, to be sure, in her capacity as Christ’s natural human mother. But by calling Mary „woman“ from the cross,

¹⁴⁸ VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 1, ix.

¹⁴⁹ VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 1, vi. See *ibid.*, viii.

¹⁵⁰ See, e.g., VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 2, 76.83, where he offers quotations from works falsely attributed to Gregory of Nyssa, Jerome, and Augustine. Such examples of Ventura’s uncritical approach to his patristic sources in *La Madre di Dio* could be greatly multiplied.

¹⁵¹ VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 1, 22.

and presenting her with her spiritual son in the person of the beloved disciple, Christ himself indicates that, „in what he was about to say, he did not have so much in view his personal relations towards Mary so much as his general relations towards mankind.“¹⁵² While in their „historical and immediate sense“ his words to Mary were indeed meant to console and provide for her as his mother, in their „mysterious and prophetic sense“ his words effectively declare, „I do not think so much in this moment that I am your Son, so much as that I am the Redeemer of mankind, and that you are with me the Coredemptrix of it.“¹⁵³

In the second part of *La Madre di Dio*, Ventura outlines the way in which Mary became the spiritual mother of mankind at the cross. Relying heavily on the typological parallel between Eve and Mary that was first drawn by the Fathers, Ventura reasons that if Eve actively participated in Adam's sin and so became the mother of fallen humanity, so it was fitting for Mary to cooperate in the salvific work of Christ and so become the mother of redeemed humanity. Even had the Gospels been silent on this point, we would have been obliged to conclude that Mary stood at the foot of the cross and participated in Christ's sacrifice from the mere fact that Eve stood at the foot of the tree and participated in Adam's sin.¹⁵⁴ „As Adam had a companion in the mystery of iniquity which kills us, Jesus Christ also had a companion in the mystery of grace which gives us life“,¹⁵⁵ and if Christ generated us through the cruel sufferings he lovingly endured, then Mary's spiritual motherhood, too, must come at the cost of a share in those sufferings. On Calvary, „this loving and magnanimous mother consummated the sacrifice of her heart, [and] generously paid the immense price of her maternity.“¹⁵⁶ She suffered with Christ and „was crucified and died with him“ for the salvation of all mankind, so that

¹⁵² VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 1, 58.

¹⁵³ VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 1, 57-58.

¹⁵⁴ See VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 2, 48.

¹⁵⁵ VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 2, 184.

¹⁵⁶ VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 2, 44.

he could truly say to her, „As you suffer for me, you are fruitful with me. The children who are born of me, are born also of you [...]; you generate them in your sorrows, as I with my wounds and my blood.“¹⁵⁷

All this Ventura sees in the words, „Woman, behold, your son.“ While such a reading may seem to point toward a spousal dimension in Mary’s cooperation in Christ’s redemptive sacrifice on the cross, Ventura nowhere employs explicit language to that effect. It is not as the bride participating in the sufferings of her Bridegroom, but as the mother participating in the sufferings of her Son that Ventura envisions Mary on Calvary. She shares in Christ’s sacrifice because *maternal* love causes the pains of the Son to be reproduced exactly in the mother’s heart, and because it is the body that was drawn from her, which she bore and nourished, that is offered up as the innocent victim for sinners.¹⁵⁸ For Ventura, this associates Mary at the cross rather more directly with the figure of God the Father, placing *them* in a quasi-spousal relationship. As the Father had awaited the consent of Mary at the Incarnation, so on Calvary he wished to receive her consent, so that „the love of the mother would be united with the love of the heavenly Father in order that, by a common accord and with a common generosity, they would make a gift to us of the common Son.“¹⁵⁹ Therefore, as Abraham serves as a type of God the Father, who did not spare his only beloved Son, so also he is a type of Mary, who offered Jesus up in sacrifice in the hope that God might raise him from the dead.¹⁶⁰ Ventura ultimately carries this parallel to an extreme when he imagines Mary, as she watches her Son die on the cross, saying to God the Father, „You condemn him, and I also condemn him. Yes, may my Son die on the cross; let him remain there [...] until he breathes his last breath, until you are

¹⁵⁷ VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 2, 182.191.

¹⁵⁸ See VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 2, 75.181-183.

¹⁵⁹ VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 2, 52.

¹⁶⁰ See VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 2, 111-134.

satisfied and obeyed, and men are saved: Crucify, crucify him!¹⁶¹ Beyond the rhetorical excess of expressions such as this, which could hardly have recommended themselves to a dogmatician such as Scheeben, it is evident that Ventura's vision of Mary's participation in the redemptive sacrifice of Christ differs markedly from what we will find in the Mariology of the *Dogmatics*. Ventura presents Mary's cooperation in Christ's work on Calvary in almost exclusively, even relentlessly, maternal form, both in terms of her relationship to Christ and of her relationship to all the redeemed. Although Ventura makes much of the patristic theme of Mary as the New Eve, he primarily appeals to this doctrine in order to depict her as the „mother of all the living“ (Gen. 3:20). He demonstrates little awareness of Mary's identity as a type of the Church, and still less of her bridal relationship to Christ more generally.

Nevertheless, Scheeben lauded *La Madre di Dio* as „particularly valuable“,¹⁶² and was clearly influenced by several of Ventura's insights. These include his understanding of woman as a mediating principle within the natural human family, his insistence that Mary's maternal relationship to Christ and his work must not be reduced to the physical level, his identification of Abraham's sacrifice of Isaac as an Old Testament type for Mary's sacrificial activity on Calvary, and especially his argument on behalf of treating John 19:25-27 as a direct scriptural revelation of Mary's spiritual maternity of all Christians – an argument which Scheeben calls „ingenious“, even if not wholly convincing.¹⁶³

¹⁶¹ VENTURA, *La Madre di Dio*, Vol. 2, 104. Ventura so strongly emphasizes Mary's likeness to God the Father, and so consistently minimizes the importance of her natural human affection for her Son, that De Fiores (“Il culto di Maria“, 25) can speak of a „Monophysite tendency“ in his Marian theology.

¹⁶² SCHEEBEN, *Dogmatik* V, 1561, in: *HCD* 5.2, 452.

¹⁶³ See SCHEEBEN, *Dogmatik* V, 1804-1805.1816, in: *HCD* 5.2, 635.643.

Frederick William Faber (1814-1863)

It may perhaps come as a surprise that the principal modern English author whom Scheeben cites in his Mariology in the *Dogmatics*, apart from John Henry Newman,¹⁶⁴ is the ultramontane founder of the London Oratory, Frederick William Faber. Although Faber's conversion to Catholicism and subsequent entrance into the Oratory was influenced to no small degree by the preaching and example of Newman, their relationship was strained from the beginning.¹⁶⁵ Faber was a proponent of the introduction of an Italianate Catholic piety into the English Church, favoring the more flowery and emotive forms of popular devotion which Newman generally believed unsuited to the Anglo-Saxon soul. A prolific writer of hymns and author of numerous devotional books, Faber cherished a particular affection for the devotion to the Seven Sorrows of Mary. His principal work on this theme, *The Foot of the Cross, or the Sorrows of Mary* (1858), occupies an unlikely place among the modern sources listed by Scheeben at the outset of his treatment of Mary's cooperation in work of redemption.¹⁶⁶

As might be expected in a work principally aimed at spiritual edification, and as Scheeben himself notes,¹⁶⁷ Faber devotes much of his attention in *The Foot of the Cross* to a consideration of the moral significance of Mary's sufferings on Calvary, or her „compassion“ with Christ in his Passion. Faber holds that God willed Mary to share in the sufferings of Christ, among other reasons, so as to enable her

¹⁶⁴ Scheeben also makes one passing reference to Spencer Northcote's *Mary in the Gospels* (1867) in the course of his discussion of Mary's hiddenness in the New Testament. On the way in which Newman's *Letter to Pusey* influenced Scheeben's patristic methodology in the *Dogmatics*, see KOOP, *Per Gemitum Columbae*, 279-286.

¹⁶⁵ See I. KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford 2010, 332-339.477.

¹⁶⁶ F. W. FABER, *The Foot of the Cross, or the Sorrows of Mary*, London 1858. See SCHEEBEN, *Dogmatik* V, §282b, in: *HCD* 5.2, 610.

¹⁶⁷ See SCHEEBEN, *Dogmatik* V, 1804, 634.

to become the comforter of all the afflicted, to offer an example of patience and surrender to all who suffer, and to complete and perfect her own personal merits.¹⁶⁸ Yet Faber also makes clear that the significance of Mary's compassion cannot be reduced to such ethical factors. Mary's sufferings during the crucifixion were not merely exemplary or ornamental, as it is both scandalous and ridiculous to suppose that God could have permitted the spiritual martyrdom of the holiest of created persons „only to throw a poetical halo round the intense realities of Calvary.“¹⁶⁹ Rather, Mary's sufferings also have a true redemptive efficacy, and therefore a strictly mediatorial significance, because Christ „seems to draw her almost within the same law of expiation which surrounded himself, so that it should be true that there are many senses in which she may be said to have taken part in the redemption of the world.“¹⁷⁰ Therefore, she may lawfully and with theological accuracy be called the „co-redemptrix of the world.“¹⁷¹

Although he clearly embraces this title in its full significance, Faber manifests a certain hesitancy regarding its proper interpretation, which Scheeben will also share.¹⁷² While it communicates „a truth which could not very easily be otherwise expressed“, it must still be qualified by the assertion that Mary „is not the co-redemptrix of the world [...] in the unshared sense in which our Lord is Redeemer of the world.“¹⁷³ Nevertheless, there remains a three-fold sense in which Mary has a right to be called „co-redemptrix“:

¹⁶⁸ See FABER, *The Foot of the Cross*, 22-32.474-484.

¹⁶⁹ FABER, *The Foot of the Cross*, 446.

¹⁷⁰ FABER, *The Foot of the Cross*, 29.

¹⁷¹ FABER, *The Foot of the Cross*, 447.

¹⁷² For an analysis of Scheeben's complex views on the propriety of referring to Mary as „Coredemptrix“, see KOOP, *Per Gemitum Columbae*, 188-190.218-220.235-240. Scheeben seems largely to agree with Faber on this point, and energetically defends him against Castelpiano's insinuation that his use of the English term „co-redemptrix“ was calculated to weaken the theological force of its Latin root. See SCHEEBEN, *Dogmatik* V, 1776, in: *HCD* 5.2, 613.

¹⁷³ FABER, *The Foot of the Cross*, 448. See *ibid.*, 456.

(1) through her cooperation, by her merits and prayer, in the application of redemptive graces to other souls (subjective redemption);

(2) through her remote cooperation in the objective redemption, by means of her maternal consent to the Incarnation; and

(3) through her immediate cooperation in the objective redemption by her compassion, or her free and meritorious participation in the sacrifice of Christ on the cross.¹⁷⁴

In the first sense, Mary cooperates in redemption in the same way as all the saints, though to an infinitely higher degree.¹⁷⁵ When understood in the second sense, however, Mary's cooperation in redemption through her free consent to the Incarnation, unlike that of the saints, must be seen as a „necessary“ and „indispensable“ pre-condition of the redemptive event itself, as it „was more real, more present, more intimate, more personal, and with somewhat of the nature of a cause in it.“¹⁷⁶

When he turns to the third sense in which Mary cooperated in the redemption of the world through her compassion – a form of cooperation that is inseparably linked to her divine maternity, yet conceptually „distinct“ from it¹⁷⁷ – Faber is less convinced that he can speak of its soteriological necessity. For while Mary's consent to her divine maternity „was indispensable to the Passion, her dolors do not appear to be so.“¹⁷⁸ But even if Mary's sufferings were not

¹⁷⁴ See FABER, *The Foot of the Cross*, 453-454. While Faber himself does not employ the language of „subjective“ and „objective“ redemption, his delineation of the various senses embraced by the concept of redemption is entirely consistent with these distinctions (see *ibid.*, 449).

¹⁷⁵ See FABER, *The Foot of the Cross*, 450.

¹⁷⁶ FABER, *The Foot of the Cross*, 450-452. Faber even goes so far as to say that, without Mary's consent to the Incarnation, „the whole series of the divine purposes would have been turned aside“ and „frustrated“ (*ibid.*, 451), a way of speaking which Scheeben (*Dogmatik* V, 1788, in: *HCD* 5.2, 622) warns against.

¹⁷⁷ FABER, *The Foot of the Cross*, 453.

¹⁷⁸ FABER, *The Foot of the Cross*, 458.

strictly necessary for the redemption of the world, nevertheless „in the counsels of God they were inseparable from it. They belong to the integrity of the divine plan.“¹⁷⁹ Christ's birth in Bethlehem, his hidden life of obedience, his public ministry, sermons, and miracles – none of these mysteries, either, was strictly necessary for the redemption of the world. They belong to the integrity of the work of redemption, however, in the sense that they are „not only congruous, and beautiful, and significant“, but also „part of a whole, a divine whole.“¹⁸⁰ And, just as one would blush to discount the redemptive value of Christ's deeds and words prior to the crucifixion, so it is with Mary's sufferings during the Passion. Indeed, „so far as their relation to the redemption of the world is concerned, they are not further off from it than the unbloody mysteries of Jesus, and perhaps nearer, because of the immediateness of their connection.“¹⁸¹

The immediate connection between Mary's compassion and the redemptive sacrifice, according to Faber, consisted in the fact that her sorrows were both a cause and an effect of the Passion of Christ. Faber is convinced that Mary's participation in her Son's sufferings afforded him no consolation at all. Instead, „to him it was simple anguish“, because, aside from the pain of God-forsakenness, „there was no pain in all his Passion equal to that which the vision of his mother's broken heart supplied.“¹⁸² Mary's sufferings may thus be regarded as „helping to effect the Passion“, and indeed, as „among its chief and most efficacious elements.“¹⁸³ Mary's sufferings, in turn, „were caused by and inextricably commingled with [Christ's] sorrows“, such that „there was rather an identity between the two, than a union of them. Her compassion was the Passion taking a particular form.“¹⁸⁴

¹⁷⁹ FABER, *The Foot of the Cross*, 456-457.

¹⁸⁰ FABER, *The Foot of the Cross*, 457-458.

¹⁸¹ FABER, *The Foot of the Cross*, 458.

¹⁸² FABER, *The Foot of the Cross*, 463. See *ibid.*, 478.

¹⁸³ FABER, *The Foot of the Cross*, 474.471.

¹⁸⁴ FABER, *The Foot of the Cross*, 453.464.

Viewed from this perspective, Faber concedes, Mary's sufferings were merely a „material cooperation“ in the Passion.¹⁸⁵ Yet Mary did more on Calvary than unwittingly increase the sufferings of Christ; rather, she formally cooperated in the redemption of the world by freely offering her Son as an expiation for the sins of the world. Christ's perfect sacrifice on the cross, of course, offered to the Father a superabundant satisfaction for sin. However, Faber maintains, „as God his divine nature was fearfully outraged by the Passion. [...] It needed a second Passion to make reparation to God for the first. Mary's Compassion occupies this place.“¹⁸⁶ For Faber, this is the sense in which Mary's sufferings at the cross constituted a true sacrifice, an offering of her own which was „perceptibly different, yet utterly inseparable“ from that of Christ.¹⁸⁷ Mary's offering of her Son to the Father, which she alone as his mother had a right to make, served to make the necessary reparation for the offense of the Passion itself, such that „not a vestige of the outrage of sin remained upon the glory of the Creator.“¹⁸⁸ Just as at the Incarnation she had been the minister of Christ's humanity, so now „Mary at the foot of the Cross was the minister of our Lord's glory as God.“¹⁸⁹

Throughout his treatment of Mary's cooperation in the work of redemption, it is evident that Faber, like Scheeben after him, is attempting to find a way to attribute a true mediatorial significance to Mary's sufferings on Calvary, while also avoiding the error of separating them from those of her Son. Perhaps the most important contribution that he makes to Scheeben's thought on this point is the analogy he draws between Mary's compassion and the other unbloody mysteries of Christ's life, all of which, though not strictly necessary to the work of redemp-

¹⁸⁵ FABER, *The Foot of the Cross*, 470.

¹⁸⁶ FABER, *The Foot of the Cross*, 467.

¹⁸⁷ FABER, *The Foot of the Cross*, 465.

¹⁸⁸ FABER, *The Foot of the Cross*, 477.

¹⁸⁹ FABER, *The Foot of the Cross*, 468.

tion, belong to its integrity as a whole.¹⁹⁰ Likewise, his assertion that Mary fittingly offered to God on Calvary the glory and worship due to him on behalf of all creation offers a faint anticipation of Scheeben's distinctive claim that Christ's sacrificial death on the cross (and, by extension, Mary's cooperation in it) possessed a primarily latreutic, and not merely expiatory, significance.¹⁹¹ Nevertheless, through his contention that Mary's compassion served to make reparation for the offense caused by the Passion itself – a secondary reparation that was apparently not already accomplished through Christ's redemptive work – Faber draws perilously close to ascribing to it a parallel or even independent sphere of redemptive efficacy.¹⁹² This danger is due at least in part to the fact that Faber understands Mary's relationship to the redemptive work of Christ on the cross almost exclusively in maternal terms.¹⁹³ Demonstrating little sense of the notion of Mary as the type of the Church and therefore, by analogy, as the spiritual bride of Christ,¹⁹⁴

¹⁹⁰ Although he does not specifically cite Faber as a source for this idea, Scheeben (*Dogmatik V*, 1807, in: *HCD* 5.2, 637) echoes his insight when he proposes that Mary's cooperation in the Passion „belonged in an analogous (not identical) way to the *substantial and essential integrity* of the act of redemption, like the actions of Christ himself preceding his sacrifice on the cross.“

¹⁹¹ See, e.g., SCHEEBEN, *Mysteries*, 431-447.

¹⁹² At one point, it must be noted, Faber (*The Foot of the Cross*, 468) allows that Mary's compassion „drew its efficacy, not merely or so much from its own intrinsic worth, as from its real and vital union with his Passion.“ But this does not so much clarify as further confuse the question of the redemptive significance of Mary's compassion, as it is not clear how this statement can be reconciled with Faber's earlier assertion (*ibid.*, 467) that the Passion „needed a second Passion to make reparation to God for the first.“

¹⁹³ „Mary's compassion“, according to Faber (*The Foot of the Cross*, 474), „was the way in which her *maternity* was concerned with the Passion“ (emphasis added). Statements to a similar effect may be found throughout the work (see *ibid.*, 458-460.462.465.468-470.487-488).

¹⁹⁴ Faber only ever speaks of Mary as the spouse of the Holy Spirit, not of Christ. According to his preferred way of expressing Mary's relationship to the Trinitarian Persons, she is „the daughter of the Father, the mother of the Son, and the spouse of the Holy Ghost“ (*The Foot of the Cross*, 31; see *ibid.*,

Faber neglects a potent scriptural and patristic image which will later be fully exploited by Scheeben, and which might have assisted him to integrate Mary's redemptive merits more successfully into those of Christ.

Pierre Jeanjacquot (1804-1891)

Despite being small in size and straightforward in style, *Simplex explicacions sur la coopération de la très-sainte Vierge à l'oeuvre de la redemption* (1868),¹⁹⁵ by the French Jesuit Pierre Jeanjacquot, was one of the most insightful and influential nineteenth-century works treating the theme of Mary's cooperation in redemption. Like so many other Mariological studies of the second half of the century, Jeanjacquot begins by appealing to the theological significance of the patristic Eve-Mary parallel, which Pius IX had made a centerpiece of *Ineffabilis Deus*. „The unanimous teaching of the most holy Fathers [of the Church] cannot leave us in any doubt“, Jeanjacquot asserts, that it is „an incontestable truth that the Most Holy Virgin is the New Eve, as Jesus Christ is the New Adam.“¹⁹⁶ This parallelism, according to Jeanjacquot, regards not only the personal spiritual endowments of Eve and Mary, but above all their activity in the contrasting dramas of sin and redemption. Just as Eve cooperated with Adam to bring about the fall of humanity, therefore, so Mary must cooperate in the work of its restoration „in the same way, in

60.132). His nearest approach to an acknowledgement of Mary's role as the type of the Church during the Passion – though without any reference to its spousal implications – is his assertion that her compassion „authoritatively and authentically represented the whole Church on Calvary. She was present at the Passion, as it were officially, and in a double capacity, as co-operating with the Redeemer, and as representing the redeemed“ (*ibid.*, 467).

¹⁹⁵ P. JEANJACQUOT, *Simplex explicacions sur la coopération de la très-sainte Vierge à l'œuvre de la rédemption, et sur sa qualité de mère des chrétiens*, Paris 1868.

¹⁹⁶ JEANJACQUOT, *Simplex explicacions*, 9.11. In support of his identification of Mary as the New Eve, Jeanjacquot (*ibid.*, 9-10) briefly cites the teachings of Justin Martyr, Tertullian, Irenaeus of Lyon, Augustine, and Epiphanius of Salamis.

the same sense, and to the same extent as [...] the first woman in relation to the original sin and its consequences.¹⁹⁷

Jeanjacquot rightly recognizes, however, that there are many ways in which one person may be said to cooperate in the work of another. There is, first, the kind of cooperation in which one lends direct assistance to another in order to achieve a result which he could not accomplish alone. But there is also a second form of cooperation, which is less direct, but no less real and active: „It is that which takes place by counsel, by instigation, by intercession, or by a consent without which the work could not be accomplished.“¹⁹⁸ In the first instance, that of cooperation by direct assistance, the action no longer remains completely and solely the work of the one who receives the assistance, but must be ascribed equally to the one who gives it. In the case of cooperation by consent, however, the work accomplished, along with all of its fruits and effects, remains the sole achievement of the one who performs the action, even while „the work can [also] be entirely attributed, though in a lesser degree, to the one who cooperates in it“ by giving his consent.¹⁹⁹ It is in this latter sense that Jeanjacquot contends Eve cooperated in the calamity of original sin. Adam's sin alone was the sufficient cause of the fall of the human race, such that, had Eve alone sinned in the garden, humanity would not have been condemned. Nevertheless, since Eve cooperated in Adam's sin by formally consenting to it and actually inciting him to commit it, the guilt of original sin can and should rightly be imputed to her also.²⁰⁰

When it comes to the work of redemption, similarly, Jeanjacquot wishes to affirm, with greater clarity than we have seen in any of the other authors we have encountered thus far, that Jesus Christ „is alone the true cause, the total cause, the necessary cause, the fully

¹⁹⁷ JEANJACQUOT, *Simplex explicaciones*, 22.

¹⁹⁸ JEANJACQUOT, *Simplex explicaciones*, 17.

¹⁹⁹ JEANJACQUOT, *Simplex explicaciones*, 17. See *ibid.*, 16-18.

²⁰⁰ See JEANJACQUOT, *Simplex explicaciones*, 13-16.18-19.

sufficient, abundant and even superabundant cause of all our justification“, and that Mary „adds nothing to his sacrifice, which remains purely and simply all that it would be without it.“²⁰¹ This having been duly stated, however, Jeanjacquot argues that it is a doctrine of the universal Church, recognized by all the Church Fathers and Doctors, and admitted by all Catholics, that the Virgin Mary did in fact exercise „a most real, most formal, most effective and perfectly sufficient cooperation, so that the redemption, with all its fruits, can be attributed to her, though the work itself was done solely and entirely by the Redeemer alone.“²⁰² This she did, not merely through her prayerful intercession that the fruits of redemption should be applied to souls, nor merely through her physical maternity (a purely material cooperation), but above all through her free and conscious *consent* to the divine plan of salvation.²⁰³ Mary manifested her consent first of all at the moment of the Incarnation (see Luke 1:38), a consent which Jeanjacquot maintains was „necessary“ in the counsels of God: „For, why would it have been asked of her if it was not necessary that she should give it, and if God had wanted to accomplish his work of reparation without it?“²⁰⁴ Furthermore, Mary’s consent at the Annunciation was given not simply to the Incarnation itself, but in view of its intrinsic connection to the redemptive sacrifice on the cross.²⁰⁵ The conception and birth of Christ, Jeanjacquot

²⁰¹ JEANJACQUOT, *Simplex explicacions*, 20-21.

²⁰² JEANJACQUOT, *Simplex explicacions*, 26.

²⁰³ See JEANJACQUOT, *Simplex explicacions*, 23-25.30.

²⁰⁴ JEANJACQUOT, *Simplex explicacions*, 31. In order to forestall any misinterpretation of his meaning, however, Jeanjacquot (*ibid.*, 27) also clarifies that he does not intend to imply that Mary’s consent was *absolutely* necessary, „mais seulement comme étant nécessaire, parce que Dieu, pour des raisons puisées dans sa souveraine Sagesse, ne voulait pas que l’œuvre de la Rédemption s’accomplît autrement.“ God did not subordinate his salvific will to the will of a mere creature in such a way that there was any danger of it being thwarted thereby (see *ibid.*, 29-30).

²⁰⁵ See JEANJACQUOT, *Simplex explicacions*, 31.

argues, involved no suffering for Mary, costing her nothing and bringing her only joy, for which reason the need for her consent was less apparent. In contrast, her participation in the work of redemption was to bring her „glory and honor that she would have to purchase by an incomparably painful sacrifice, which moreover there was no obligation for her to accept.“²⁰⁶ Thus it was only just and fitting that her consent to the Passion and death of her Son should be asked and received before she was subjected to it.

For Jeanjacquot, therefore, „the principal part of the Blessed Virgin's cooperation in that work of redemption was this last act of her consent“ to Christ's self-immolation on the cross.²⁰⁷ In contemplating Mary's sorrows on Calvary, Jeanjacquot emphasizes, Christians do much more than merely honor the sufferings of a mother who watches the excruciating death of her Son; rather, they honor the immense price of human redemption that was paid by „the Passion of the Son and the compassion of the mother, as the one and the other were the source of our salvation.“²⁰⁸ Mary, moreover, was not a mere passive observer or participant of her Son's sufferings but freely and actively willed them, such that it could be said that the sacrifice of Christ was effected as much by her consent as by his:

„She herself performs this immolation in a certain way through her assistance in the crucifixion by a perfect union of will with the divine Savior. [...] [This] is something more than a consent, something even more than a donation, since it is the execution of the sacrifice in the same sense as the Savior himself made it.“²⁰⁹

For this reason, „the divine mother was with her Son a priest and victim in order to offer the sacrifice of Calvary“, an assertion that Jeanjacquot claims to have drawn from „the thought of the

²⁰⁶ JEANJACQUOT, *Simples explications*, 32.

²⁰⁷ JEANJACQUOT, *Simples explications*, 126-127.

²⁰⁸ JEANJACQUOT, *Simples explications*, 128-129.

²⁰⁹ JEANJACQUOT, *Simples explications*, 125-126.

Fathers.²¹⁰ Indeed, Jeanjacquot sees such an exact resemblance of Mary's redemptive activity with that of Jesus on Calvary that he contends it is most reasonable, and in full accord with Catholic doctrine, to suppose that the New Eve, „in her cooperation with the redemption, and in the consent which she gave to it, had the distinct knowledge of all men, so as to will this redemption, not only for all in general, but even for each of them in particular.²¹¹ Should Mary not have shared, by a unique grace, in her Son's clear and distinct knowledge of each soul to be redeemed throughout all of human history, then Jeanjacquot contends that her cooperation in his redemptive work would lose something of its perfection. For the essence of her cooperation was her consent, and it is obvious that „the cooperation itself will be all the more perfect as the object of this consent and this will are embraced more perfectly [...] with a knowledge that is not only confused and general, but clear and distinct.²¹² Therefore, let that be said of Mary at the foot of the cross which the Apostle once said of Christ: „She loved me, and gave herself for me“ (see Gal. 2:20).²¹³

It is consent, then, that lies at the heart of Jeanjacquot's vision of Mary's cooperation in redemption. It must be stressed, however, that this is a *maternal* rather than a bridal consent. Citing the words of Thomas Aquinas, Jeanjacquot understands the Incarnation and the work of redemption as a mystical espousal between divinity and humanity, and holds that the Virgin's consent to this marriage was besought by God on behalf of the whole human race.²¹⁴ Nevertheless, in Jeanjacquot's mind Mary's consent was not that of a bride to the

²¹⁰ JEANJACQUOT, *Simples explications*, 126, n. 1.

²¹¹ JEANJACQUOT, *Simples explications*, 154.

²¹² JEANJACQUOT, *Simples explications*, 161.

²¹³ See JEANJACQUOT, *Simples explications*, 163.

²¹⁴ See Thomas Aquinas, *STh* III q. 30 a. 1: „In order to show that there is a certain spiritual wedlock between the Son of God and human nature [...] in the Annunciation the Virgin's consent was besought in lieu of that of the entire human nature.“ See JEANJACQUOT, *Simples explications*, 32.79-80.85.120.

proposal of her bridegroom, but that of a mother to the marriage of her son. Like an exalted prince, who „marries a poor slave in order to make her share, by marrying her, in his condition, his throne, and his fortune“;²¹⁵ Jesus Christ condescends to join himself in a spousal covenant with sinful humanity. But for such an unequal match, Jeanjacquot points out, propriety demands that such a prince would first seek the consent of his mother:

„It is the rule in the natural order that the son does not enter into a marriage with a wife without the consent of his mother [...]. And this consent is all the more necessary, as is easy to understand, the greater the disproportion between the condition of the husband and that of the wife to whom he wants to unite himself, and whom he will render by this union the child of his own mother. [...] The divine Spouse of souls should not, therefore, without the consent of his mother, [...] contract a marriage with souls of a condition so inferior to his, which he would have to purchase, moreover, by a painful and ignominious death.“²¹⁶

The consent of a mother to her son's marriage, then, is what Jeanjacquot considers the „perfect analogy“ for the way in which Mary cooperates in the redemptive work of Christ, because „it is by one and the same consent that she has adopted us and united our souls to the divine Spouse.“²¹⁷ Moreover, through her consent to her Son's death on the cross, Mary has become their mother not only by adoption and by marriage but also by birth, since by doing so she has really and truly given them supernatural life:

„Through [her consent to the redemptive Incarnation], in effect, she receives in her womb the Son of God who is to redeem all men by his Passion and death. But by the very fact that she receives him by this title in her bodily womb, she receives this Passion and this death of the Redeemer in the womb of her heart [...] as a principle

²¹⁵ JEANJACQUOT, *Simples explications*, 17. See *ibid.*, 42.

²¹⁶ JEANJACQUOT, *Simples explications*, 93-94.

²¹⁷ JEANJACQUOT, *Simples explications*, 18.94.

of supernatural life to emerge when the time comes, and souls are deposited there at the same time to be given life by this death when it takes place. Now, what is this, if not a true conception of all souls for supernatural life?²¹⁸

For Jeanjacquot, Mary does not so much participate in the Church's espousal to Christ as consent to it and preside over it; she is not so much a bride with other Christians as a mother for them, precisely because she is the mother of their divine Bridegroom, the Son of God.

The succinct but concentrated study of Mary's cooperation in the work of redemption offered by Jeanjacquot in *Simplex explicatio* exercised an undeniable influence on Scheeben's Mariology as presented in the fifth book of his *Dogmatics*. While Jeanjacquot's thought is not as firmly grounded in the Marian theology of the Church Fathers as is Scheeben's,²¹⁹ the latter will echo his consistent emphasis that it was above all by Mary's consent to her Son's sufferings – and not merely by her own suffering – that she made her decisive contribution to the work of redemption. He will likewise insist that Mary offered her consent to Christ's redemptive sacrifice on the cross already at the moment when she uttered her *fiat* to his Incarnation. Scheeben even approvingly cites Jeanjacquot's thesis that Mary, by a unique grace, possessed a clear and distinct knowledge of each and every soul to be redeemed by her Son.²²⁰

²¹⁸ JEANJACQUOT, *Simplex explicatio*, 98-99.

²¹⁹ Although citations of patristic works – both authentic and inauthentic – are scattered throughout *Simplex explicatio*, Jeanjacquot lacks a consistent patristic methodology by which to evaluate their theological import for his own arguments. Whereas Scheeben will carefully analyze patristic utterances so as to uncover what doctrines lie implicit in their meaning, Jeanjacquot generally contents himself with the assertion that, while some of his claims were not formally taught by the Fathers, at least they are not opposed to their doctrines. See, e.g., JEANJACQUOT, *Simplex explicatio*, 158.

²²⁰ See SCHEEBEN, *Dogmatik* V, 1655, in: *HCD* 5.2, 514, where he remarks, „This is a profound and beautiful thought, which in this form may indeed seem both bold and new, but is not only probable but intrinsically certain insofar as it means to say that Mary, particularly beneath the cross, had not only an indefi-

Nevertheless, Scheeben will depart from Jeanjacquot in interpreting Mary's consent to her Son's death as a specifically *bridal* consent to the self-gift of her spiritual Bridegroom, through which she is fully integrated into the bridal Church whom Christ espouses in his blood, rather than remaining simply the mother who stands apart and approves of the union. For similar reasons, Scheeben will reject the idea that Mary should be called a priestess at Calvary, since for him she is not so much offering the redemptive sacrifice concurrently with Christ as she is herself taken up into it.

Ludovico da Castelplanio (1830-1874)

Our final work under consideration as a contemporary source for Scheeben's conception of Mary's cooperation in redemption is, in terms of scope and outline, perhaps the most expansive and ambitious. *Maria nel consiglio dell'Eterno* is the four-volume Mariological masterwork – stretching to nearly 2,000 pages in its first edition – of the Franciscan theologian Ludovico da Castelplanio.²²¹ After having participated in the First Vatican Council as a theological adviser to the Franciscan bishop Bernardino Trionfetti, the ailing Castelplanio was able to complete *Maria nel consiglio dell'Eterno* just before his premature death at Rome in 1874.²²²

nite and vague notion, but rather through supernatural illumination a magnificent and vivid idea of mankind that was to be redeemed.“

²²¹ L. DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo*, 4 vol., Naples 1872-1873, cited in what follows from the third edition (Milan 1942). In his brief introduction to Castelplanio's thought, De Fiores detects the presence of various „forzature“, „polemiche“, and „qualche abuso di raziocinio“ in the work, but concludes, „Resta comunque un libro interessante e mai banale, che provoca a pensare e suscita stupore dinanzi alla realtà della Vergine inserita nel disegno di Dio.“ S. DE FIORES, „Ludovico Colini da Castelplanio († 1874)“, in: *Testi Mariani del Secondo Millennio*, Vol. 6, 594.

²²² For more on Castelplanio and the character of his thought in: *Maria nel consiglio dell'Eterno*, see especially P. M. SIANO, „Mary Coredemptrix and the

His stated goal in the work is „to give unity to the science of the Virgin“, a quality which, like several other of the authors we have studied, he found lacking in most of the Mariological treatises of his day. These, Castelplanio judged, failed „to reduce the life of the mother of the Lord to a point of view, to a supreme law that it ever obeys and serves – in short, to an economy which expresses both the destiny and actions of this most singular creature.“²²³ As the title of his book indicates, Castelplanio believes that it is only possible to glimpse the true theological significance of Mary, and thus the conceptual key for giving thematic unity to the dogmatic treatise dedicated to her, „in the great *book of predestination*“,²²⁴ in which Mary’s being and mission are inscribed, inseparably from those of Christ, in the divine design for human salvation from all eternity. „No one will be able to understand the perfection of the work of Mary“, our author maintains, „without tracing it back to the divine ideas.“²²⁵

At the core of the divine idea of Mary, according to Castelplanio, is her mission to cooperate with Christ in the redemption of the human race, a mission that Castelplanio progressively unfolds in its preparation, execution, conservation, and consummation, corresponding to the four parts of *Maria nel consiglio dell’Eterno*. Relying on the testimony of Irenaeus, Tertullian, and other Church Fathers, Castelplanio states that God decreed to accomplish the redemption by means of an „emulatory action“,²²⁶ according to which

Church in the Work *Maria nel Consiglio dell’Eterno* by Fr. Louis Colini of Castelplanio (1839-1874), Friar Minor Observant“, in: FRANCISCANS OF THE IMMACULATE, ed., *Mary at the Foot of the Cross IX. Mary: Spouse of the Holy Spirit, Coredemptrix and Mother of the Church*, New Bedford, MA 2010, 457-494. See CAROL, „Mary’s Co-redemption“, 415-16; DE FIORES, „Il culto di Maria“, 18-26.

²²³ See DE FIORES, „Ludovico Colini da Castelplanio“, 593.

²²⁴ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell’Eterno*, 3.

²²⁵ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell’Eterno*, 4.

²²⁶ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell’Eterno*, 115.

the persons and events that led to the fall are precisely mirrored in the economy of salvation. Therefore, „since the angel of death, Eve, and Adam had each in their own way cooperated in [the fall], God willed that Gabriel, the angel of good, Mary, and the Son born of her should share in the reparation.“²²⁷ Mary, then, is rightly called „the second Eve“, and as the first woman sinned not only for herself but on behalf of all men, so also we may discern in Mary a „double personality, individual and collective“,²²⁸ according to which her faith and obedience contributed not only to her own salvation but to that of the whole human race. She is „an individual woman endowed with a universal representation and a universal ministry“,²²⁹ which essentially consisted in being the „joint cause, help, [and] companion in the accomplishment of the laborious work“ of Christ.²³⁰

Mary was prepared and equipped to carry out this mission to cooperate in redemption through the unique grace of the divine maternity, which in turn reflects and corresponds to the *gratia unionis* in Christ. „In the divine orders of election“, Castelplanio argues, „two highest graces proceed together: that of the hypostatic union and that of the divine maternity. The first creates the second, and the second serves the first.“²³¹ These foundational graces are eminently complimentary, for if the grace of the hypostatic union confers glory and dignity upon a human *nature* and *man*, the grace of the divine maternity confers glory and dignity upon a human *person* and *woman*, such that „in the Virgin are found the sex and the person that had remained extraneous to the divine honors of the Incarnation of the Word.“²³² For Castelplanio, this helps to explain why, in the divine decree of human salvation, the predestination of Christ and the pre-

²²⁷ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 114.

²²⁸ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 115.

²²⁹ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 140.

²³⁰ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 145.

²³¹ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 140.

²³² DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 148. See *ibid.*, 139-140.

destination of Mary were inseparably linked. Mary's divine maternity, moreover, „is not a simple concept, but complex“,²³³ inasmuch as it refers not only to Mary's identity as the physical mother of Christ but also to her identity as the spiritual mother of the Church. When Mary offered her *fiat* to the divine will announced to her by the angel, her consent was directed not only to the Incarnation of the Son but also to the redemption of all the souls who would be saved through his suffering and death – that is, she willed not only the existence of the God-man in general, but specifically the „suffering and crucified Man-God.“²³⁴ Already at the moment of Christ's conception, therefore, Mary cooperates in redemption by consenting to a maternity that is both „real“ and „adoptive“; she „loved and willed this double maternity, the one of joy and the other of sorrow, and from that hour mystically carried in her own womb the children of adoption, the Church which she would then generate on Calvary.“²³⁵

Castelplanio presents Mary's presence at the cross as „the culminating point of her mission.“²³⁶ For while Mary's consent to the Incarnation already constituted a remote cooperation in redemption, it is only by consenting to the Passion that she cooperates directly and immediately in Christ's redemptive sacrifice.²³⁷ By giving her flesh to Christ, Mary offered him „the cooperation or ministry of maternity, and it is the first title on which rests the right to call Mary Coredemptrix.“²³⁸ Because she is the source of the humanity that Christ would sacrifice for the salvation of the world, Mary is thus

²³³ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 142.

²³⁴ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 125.

²³⁵ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 129. See *ibid.*, 360: „La predestinazione di Maria si epilogò in una doppia maternità: la reale onde Ella diventa Madre del Capo della Chiesa, l'adoptiva per la quale genera le membra e le connette nell'unità del Corpo mistico. [...] La maternità divina di Maria costituisce il fondamento anche della sua maternità spirituale.“

²³⁶ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 336.

²³⁷ See DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 345.

²³⁸ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 350.

already materially associated with him in this work. Yet, inasmuch as she also formally wills the sacrifice of her Son on the cross, and actively participates in it herself, Mary's cooperation in redemption reaches to a new and more profound dimension. It is on Calvary that, „to the cooperation of maternity, she adds compassion, by which, as mother, she endures the piercing of the pains, the wounds, and the death of such a divine Son.“²³⁹ This second, more intimate form of Mary's cooperation in redemption by means of compassion Castelplanio defines as „cooperation of *direct will*, of *union of spirit*. And in this regard the redemption is appropriated to Mary in that, together with the divine Father, she willingly immolates the same victim. The Son, in exchange for this immolation, reflects on the mother the glory of his sufferings, pours them into the heart of the mother and makes her the Coredemptrix by another title.“²⁴⁰

In Mary's presence at the cross Castelplanio discerns, „next to the Man of sorrows, the woman of sorrows, next to the divine Victim the mystical priestess.“²⁴¹ The sufferings of Christ redounded also upon his mother, for, „Could a mother not love the fruit of her womb?“²⁴² Mary's compassion reflected and was caused by the Passion; the two are inseparably linked, such that „the Passion and the compassion were one single and simultaneous oblation made to the eternal Father, from the two hearts of the Son and the mother, for the sins of the world.“²⁴³ In addition to Mary's maternal cooperation at the Incarnation, therefore, Castelplanio thus identifies a second, more intimate form of Mary's cooperation in redemption, through her spiritual union with Christ during his suffering and death, on the basis of which she doubly merits the title of Coredemptrix.

Castelplanio engages directly with the thought of Faber (whose

²³⁹ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 350.

²⁴⁰ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 351.

²⁴¹ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 336.

²⁴² DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 338.

²⁴³ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 346. See *ibid.*, 340.

meaning he plainly distorts, or at least misunderstands) regarding the way in which to conceive of the necessity and expiatory efficacy of Mary's cooperation in Christ's sacrifice on the cross. He rejects the utility of the comparison between Christ's meritorious actions prior to the Passion and Mary's compassion, in which both are understood as integral though not strictly necessary elements of the work of redemption. Even the shedding of Christ's blood on the cross itself, Castelplanio points out, was not *absolutely* necessary for human salvation.²⁴⁴ Rather, one must affirm that all of Christ's actions throughout his life, as well as Mary's meritorious participation in the Passion, were united as one in the eternal designs of God:

„Therefore, there is no distinction between necessary and unnecessary elements of the Passion, since the Passion truly began with the virginal conception. The compassion of Mary, being included in the divine plan of redemption, was thus a necessary element of it.“²⁴⁵

This affirmation of the relative necessity of Mary's cooperation in the Passion (which Faber surely would not have contested) leads Castelplanio to ascribe to it a redemptive efficacy uniquely its own. „The compassion of Mary had to destroy the ministry of impiety with which Eve made herself an agent of Satan and influenced the fall of Adam“, Castelplanio declares. „The responsibility of the ministry of Eve, passed down to Mary, was not cancelled by the Passion of Christ, as was the sin, but rather by the compassion of Mary.“²⁴⁶ As Castelplanio immediately clarifies, however, „Eve was not redeemed by Mary, but by Christ“,²⁴⁷ since Mary's compassion on Calvary has no power of itself to expiate sin.

The result is a somewhat confused picture of the way in which Mary's participation in Christ's Passion constituted a true, meritorious cooperation in the work of redemption: although Mary's

²⁴⁴ See DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 346.

²⁴⁵ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 348.

²⁴⁶ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 352.

²⁴⁷ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 353.

compassion has no salvific efficacy for Eve, it does somehow serve morally to counterbalance Eve's responsibility for the fall and to lift the shame which thereby accrued to all women. Both Christ and Mary thus have their proper roles to play in the economy of salvation, „Christ with the Passion as the principal agent and essential part, Mary with the compassion as the secondary agent and integral part, associated inseparably in the unity of the end.“²⁴⁸ This is, in any case, how Castelplanio himself understands the import of the title Coredemptrix.

It is not hard to see how Castelplanio's approach to the theme of Mary's cooperation in redemption could have influenced that of Scheeben in the *Dogmatics*, or why the latter refers to *Maria nel consiglio dell'Eterno* as „very ingenious.“²⁴⁹ Castelplanio's desire to present a theology of Mary that is both comprehensive in its scope and systematic in its structure no doubt appealed to Scheeben. Likewise, his attempt to construct his Mariology upon the foundation stone of the divine idea of Mary, an idea which consists in her predestined mission to be the mother and companion of Christ the Redeemer, is entirely congenial to the theological method Scheeben inherited from his Roman professors, especially Carlo Passaglia.²⁵⁰ Castelplanio's identification of the grace of the divine maternity as the defining characteristic of the divine idea of Mary's person, a grace which he understands as a complex reality analogous to the grace of the hypostatic union in Christ, presents a clear parallel to Scheeben's speculative notion of Mary's „personal character“ (*Personalcharakter*).²⁵¹ Most importantly, in Castelplanio's empha-

²⁴⁸ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 355.

²⁴⁹ SCHEEBEN, *Dogmatik V*, 1561, in: *HCD 5.2*, 452.

²⁵⁰ On the role of the divine ideas in the theology of Passaglia and the other representatives of the Roman School, and its influence on Scheeben's theological method, see E. S. KOOP, „On Scheeben's Place in Nineteenth-Century Theology and the Question of His Theological Method“, in: *Nova et Vetera* (English Edition) 21 (2023), 503-506.

²⁵¹ See SCHEEBEN, *Dogmatik V*, §276, in: *HCD 5.2*, 467-487: „The grace of Divine

sis on the twofold form of Mary's cooperation in the work of redemption, through her bodily conception of Christ at the Incarnation and her spiritual union with Christ at the cross, we catch a glimpse of the distinction that Scheeben will make between the maternal and bridal forms of Mary's cooperation in redemption.

But it is precisely here that we also find the greatest contrast between Scheeben and Castelplanio, for the latter never speaks of Mary's relationship to Christ or his work in bridal terms. Most often, in fact, it is with God the Father that Castelplanio places Mary in a spousal relationship. At the Annunciation, the Father „of-fered to her, as to his spouse, his Son and asked her consent for the Incarnation.“²⁵² Castelplanio understands the Trinitarian relations implied by Mary's divine maternity according to the formula, „Virgin daughter of God, bride of the Most High, tabernacle of the Holy Spirit“, specifying explicitly that the „Most High“ (Luke 1:35) refers to God the Father.²⁵³ At the Cross, Mary and the Father both offer up their common Son in sacrifice for the salvation of the world, and it is with the Father that Mary cooperates *sicut sponsa* in order to generate the Church:

„Mary truly and actively cooperated in the generation of the members of the Mystical Body of Jesus [...]. The Virgin therefore cooperated with the divine Father by receiving the radiations of his love, [...] and thus Mary also surrendered the fruit of her womb, abandoned to death the natural Son in order to make him the price and the life of the sons of adoption.“²⁵⁴

Standing at the foot of the Cross, Mary is not so much the type of the Church in Castelplanio's eyes as she is its mother, giving birth to this spiritual daughter who is the true bride of her Son. As his heart is pierced with the lance, Christ „makes his bride, that is the Church,

Motherhood as Mary's supernatural personal character.“

²⁵² DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 126.

²⁵³ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 150. See *ibid.*, 149.

²⁵⁴ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 367-368.

fruitful with the power of his blood; Mary, participating through a compassionate love in the same pains, had to generate her for the Bridegroom.²⁵⁵ Lacking a sense for the spousal complementarity of Mary and Christ, Castelplanio consistently fashions the mother after the pattern of the Son, regarding her redemptive activity as a kind of uniform, though secondary, reproduction of his. His repeated references to Mary as a „priestess“,²⁵⁶ and his enthusiastic embrace of the title „Coredemptrix“ (for which he claims a strong patristic pedigree, without offering proof),²⁵⁷ are symptomatic of this one-sided conception, and clearly differentiate his thought from that of Scheeben.

Conclusion

The nineteenth century witnessed a new flowering of systematic theological reflection upon the extent and limits of the cooperation of the Virgin Mary in the divine plan of human redemption. Each of the authors we have examined above, whose works Scheeben cites in his treatment of this theme at the end of the fifth book of his *Dogmatics*, embraces a robust conception of Mary's active and immediate cooperation in Christ's work of redemption on the cross. As Scheeben himself substantially supports this view,²⁵⁸ the extent to which he owes some of his insights on this theme to his reading of these authors' works should not be underestimated.

Nevertheless, as our examination of each of these works has shown, Scheeben departs decisively from the thought of his contemporaries on some foundational points. Most importantly, none of

²⁵⁵ DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 364. See *ibid.*, 371.375.

²⁵⁶ See DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 336.338.340.363.370.

²⁵⁷ See, e.g., DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, 344: „I Padri e i Dottori danno alla Vergine il titolo di Corredentrica del mondo.“

²⁵⁸ For a list of later interpreters who affirm that Scheeben espouses the theory of Mary's active and immediate cooperation in the objective work of redemption, see HAUKE, „Matthias Joseph Scheeben“, 710, n. 123.

Scheeben's contemporaries, with the possible exception of Laurent, employs the nuptial analogy in order to understand Mary's relationship to Christ and his work. For them, Mary cooperates in Christ's sacrifice on the cross solely on the basis of her *maternal* relationship to him. This results in a theology of Mary's cooperation in redemption that tends one-sidedly to emphasize her similarity to Christ, patterning her redemptive activity exclusively – at times slavishly – upon his. What emerges is a portrait of Mary at the cross that fails to account for how her cooperation in Christ's work was not a mere duplication of his.

By contrast, in Scheeben's theological idiom the nuptial analogy serves to illustrate the simultaneous union and distinction between the Creator and the creature, not least of all with respect to the mystery of the soul's active cooperation with the workings of divine grace. Through his unique conception of Mary's *bridal* maternity (*bräutliche Mutterschaft*), Scheeben is better positioned to expound a theory of her „bridal cooperation“ (*bräutliche Mitwirkung*) in the sacrifice of the Cross, which expresses *both* her intimate union with Christ's redemptive work and her distinction from it.

Rev. Evan S. Koop, STD
The Saint Paul Seminary
University of St. Thomas
2260 Summit Ave.
St. Paul, MN 55105
eskoop@stthomas.edu

Lehrt das Zweite Vatikanum eine „Miterlösung“ durch Maria?

Zu den am meisten diskutierten Themen der Mariologie seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts gehört die Mitwirkung Mariens an der Erlösung¹. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es zumindest für die allermeisten katholischen Theologen selbstverständlich, dass Maria wirklich am Erlösungswerk Christi mitgewirkt hat. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche nennt Maria die „großmütige Gefährtin“ Christi des Erlösers (*Redemptoris ... socia*). „Indem sie Christus empfang, gebär und nährte, im Tempel dem Vater darstellte und mit ihrem am Kreuz sterbenden Sohn litt, hat sie beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen. Deshalb ist sie uns in der Ordnung der Gnade Mutter“².

Unterscheiden müssen wir bei unserer Frage die einzigartige Mitwirkung Mariens an der Erlösung und die dafür üblichen, aber

¹ Vgl. M. HAUKE, *Maria, Gefährtin des Erlösers (Lumen gentium 61). Die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung als Forschungsthema*, in: Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 6 (1-2/2002) 85-121; DERS., *Introduzione alla Mariologia* (Collana di Mariologia 2), Lugano – Varese 2008, 258-277; DERS., *Introduction to Mariology*, Washington, D.C. 2021, 311-336 (mit weiterer Literatur); *La colaboración de María a la redención. Problema antiguo en proyección moderna* (Estudios Marianos 70), Salamanca 2004; A. B. CALKINS, *Mary Co-redemptrix: The Beloved Associate of Christ*, in: AA.VV., *Mariology*, Goleta, CA 2009, 349-409; A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Mater. Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea* (Collana di Mariologia 8), Lugano – Varese 2010; DERS., *Die Mitwirkung Marias an der Erlösung: status quaestionis der neueren Diskussion*, in: Forum Katholische Theologie 29 (2013) 22-36.

² Lumen gentium 61.

durchaus umstrittenen Begriffe der „Miterlösung“ und der „Miterlöserin“. Dazu schrieb bereits im 19. Jahrhundert der deutsche Theologe Matthias Joseph Scheeben, der aus dem Bistum Köln stammte und in Rom studiert hatte: Der Titel *coredemptrix* habe den Vorteil der Kürze und könne (eine entsprechende Erklärung vorausgesetzt) leicht im richtigen Sinne verstanden werden, könne aber eine Gleichordnung mit Christus auf demselben Niveau bzw. eine „Ergänzung der Kraft Christi“ nahelegen. „Unverfänglicher“ sei daher der Ausdruck *adiutrix* (bzw. *adiutorium*) *redemptoris in redemptione*, „Gehilfin des Erlösers“ in seinem Werk³. Andererseits vertritt Scheeben eine „unmittelbare Teilnahme“ Mariens „an der berufsmäßigen Wirksamkeit ihres Sohnes, worin sie als seine geistliche Braut in der Wiedergeburt der Menschheit mit ihm zusammen wirken soll“⁴. Diese Teilnahme vollziehe sich in Christus und durch Christus und in diesem Sinne könne man Maria „mit Recht und zugleich ganz unverfänglich“ „Miterlöserin“, *coredemptrix* nennen⁵.

³ Vgl. M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, V/2, Freiburg i. Br. 1954, Nr. 1775-1776.

⁴ Ebd., Nr. 1769.

⁵ Ebd., Nr. 1801-1802. Problematisch ist es folglich, sich für den Titel auf Scheeben zu berufen, ohne dessen Vorbehalte zu erwähnen (dies geschieht bei J. B. CAROL, *De corredemptione Beatae Virginis Mariae. Disquisitio positiva*, Vatikanstadt 1950, 440-444). Ebenso fragwürdig ist es aber, nur die Vorbehalte geltend zu machen: so bei R. LAURENTIN, *Le titre de Corédemptrice. Étude historique*, in: *Marianum* 13 (1951) 396-452 (413), und A. M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Leumann (Torino) 1995, 284.

1. Kontroversen um die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung

Der Protestantismus

Dass Maria an der Erlösung mitgewirkt hat, ist freilich in der Theologiegeschichte nicht selbstverständlich⁶. Abgelehnt wird diese Lehre in aller Regel von der evangelischen Theologie. Kennzeichnend ist hier etwa der Kommentar Martin Luthers zur Formulierung des marianischen Hymnus *Regina coeli*, worin es heißt: „den du zu tragen würdig warst“ (*quem meruisti portare*). In ihrem „Verdienst“, Mutter Gottes zu sein, sei Maria gleich mit dem „Verdienst“ des Kreuzesholzes, den Erlöser zu tragen⁷. Im Heilsgeschehen wirkt nach Luther Gott alles, und Maria, Urbild des „allein aus Gnade“ gerechtfertigten Menschen, wirkt nichts⁸.

Die Bittschrift der belgischen Bischöfe von 1915

Die Mitwirkung Mariens an der Erlösung wurde aber besonders in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch von manchen katholischen Theologen zurückgewiesen. Dies zeigt sich vor allem in der Kontroverse um die Formulierung eines künftigen Dogmas bezüglich der universalen Gnadenmittlerschaft Mariens. Im Jahr 1915, mitten im Ersten Weltkrieg, sandten die Bischöfe Belgiens unter der Führung von Kardinal Mercier eine Bittschrift an Papst Benedikt XV.:

⁶ Für eine Übersicht vgl. M. HAUKE, *Die Lehre von der „Miterlöserin“ im geschichtlichen Durchblick. Von den biblischen Ursprüngen bis zu Papst Benedikt XVI.*, in: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 11 (1/2007) 16-64.

⁷ M. LUTHER, *Auslegung des Magnifikat* (1521): WA 7, 573.

⁸ Vgl. H. GORSKI, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt 1987, 64; A. DITTRICH, *Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse* (Mariologische Studien 11), Regensburg 1998, 29-37.

„Wir, der Kardinalerzbischof und die Bischöfe des katholischen Belgien, demütig niedergestreckt vor den Füßen Eurer Heiligkeit, bitten Sie, der Krone der Gottesmutter ein neues und herrliches Kleinod einzufügen, indem Sie ihre *universelle Gnadenmitterschaft* als Glaubenswahrheit verkünden“. „Das ist, in der Tat, ein frommer Glaube der Gläubigen, dass alle Gnaden, die von Gott kommen, durch die Vermittlung der allheiligen Jungfrau Maria vom Himmel auf die Erde herabsteigen“. Maria „hilft, uns zu Gott zu erheben und macht uns Gott wohlgefällig“⁹.

Dabei betonen die belgischen Bischöfe, dass die Mitwirkung Mariens bei der Austeilung aller Gnaden begründet ist in ihrer Mitwirkung bei der „Erwerbung“ aller Gnaden im Heilswerk Jesu Christi. Um die einzigartige Mitwirkung Mariens an der Erlösung zu kennzeichnen, gebrauchen die belgischen Bischöfe den Ausdruck „Miterlöserin“:

„Die heilige Jungfrau ist Miterlöserin des Menschengeschlechtes, *zunächst und hauptsächlich*, weil sie mit einer freien Handlung zugestimmt hat, dem Wort Gottes eine menschliche Natur zu geben, durch die er unser Heil verdienen sollte; und dann, weil sie am Fuß des Kreuzes ihre eigenen Leiden mit denen der göttlichen Opfergabe vereint hat, indem sie sich seinem Opfer anschloss“¹⁰.

Der Begriff „Miterlöserin“

Der Begriff „Miterlöserin“ (*Coredemptrix*) findet sich zum ersten Mal in einem Hymnus, den eine Salzburger Handschrift aus dem 15. Jahrhundert aufbewahrt. Das Wort entstammt einer gesteigerten Aufmerksamkeit für das Leiden Christi im Mittelalter. Schon

⁹ M. HAUKE, *Die Bittschrift von Kardinal Mercier für die dogmatische Definition der universellen Gnadenmitterschaft Mariens (1915). Theologische Hinführung und französischer Originaltext*, in: Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 14 (2-2010) 128-168 (131; frz. 141).

¹⁰ Ebd., 133; frz. 147.

beim hl. Bernhard von Clairvaux finden sich Begriffe mit dem Präfix „co“, angefangen mit dem Wort „Mitleiden“ (*compassio*)¹¹. Das im 13. Jahrhundert entstandene „Mariale“ führt den Ausdruck „Mithelferin der Erlösung“ ein (*coadiutrix redemptionis*). Diese Begriffsprägungen sind neu. Am Beginn des Mittelalters finden sich starke Ausdrücke, die das heilshafte Wirken der Gottesmutter betonen, so etwa „Wiederversöhnerin der Welt“ (hl. Anselm)¹², „Erlöserin“ (*redemptrix*) und „Wiederherstellerin“ (*reparatrix*) (Eadmer)¹³. Diese Wendungen werden freilich noch nicht unmittelbar mit dem Ereignis des Kreuzes verbunden, dem sich jedoch die Bezeichnung *coredemptrix* anschließt. Maria „Erlöserin“ anlässlich der Inkarnation zu nennen, rief die Tatsache in Erinnerung, dass sie den Erlöser geboren hat und für uns bittend eintritt; im Blick auf das Kreuz, auf dem sich die Erlösung vollendet, konnte ein Begriff, der die Vorsilbe „Mit“ enthält, leichter die untergeordnete Verbindung Mariens mit dem Erlösungsoffer herausstellen¹⁴. Wahrscheinlich entsteht der Titel „eben mit dem genauen Ziel, die eigentliche und ausschließliche Funktion Jesu als Erlöser zu unterstreichen“¹⁵. Es geht hier nicht um die Gleichordnung zwischen einem „Miterlöser“ und einer „Miterlöserin“, sondern um die Beziehung zwischen dem einzigen Erlöser und der „Miterlöserin“.

In das Zentrum der theologischen Diskussion gelangte der Titel seit dem Jahr 1904 bei dem 50-jährigen Jubiläum der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis, als der französische Servitenpater und spätere Kardinal Alexis-Henri-Marie Lépicié einen

¹¹ Vgl. HAUKE, *Die Lehre von der „Miterlöserin“ im geschichtlichen Durchblick*, 36.

¹² Oratio VI (hrsg. v. I. Biffi – C. Marabelli, *Anselmo d'Aosta. Orazioni e meditazioni*, Milano 1997, 183). Vgl. z.B. B. GHERARDINI, *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1998, 153f.

¹³ Vgl. M. MIRAVALLE, „With Jesus“. *The Story of Mary Coredemptrix*, Goleta, CA 2003, 82-85.

¹⁴ So die Deutung der Texte bei LAURENTIN, *Le titre de corédemptrice. Étude historique*, 404. 407.

¹⁵ CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, 284.

Vortrag hielt über die „Makellose Gottesmutter, Miterlöserin des Menschengeschlechtes“¹⁶. Die geprägte Wendung „Miterlöserin (des Menschengeschlechtes)“ findet sich während des Pontifikates Pius’ X. in offiziellen Dokumenten der Ritenkongregation und des Heiligen Offiziums – 1908, 1913, 1914¹⁷ –, obwohl der Titel „Miterlöserin“ (vor allem) in der Aufklärungszeit vom Heiligen Stuhl zensuriert worden war¹⁸.

Die Rezeption des Titels war unterschiedlich. Der belgische Dogmatiker Merkelbach schrieb 1914: „Heutzutage ist das Wort allgemein üblich bei den französischen und italienischen Autoren, aber man enthält sich davon in den häretischen Ländern“. Merkelbach meint, das Wort sei zweideutig, weil man dabei an eine Mitwirkung auf gleicher Ebene denken könne, aber es sei durchaus richtig verstehbar im Sinne einer untergeordneten Mitwirkung im Erlösungswerk¹⁹. Der belgische Redemptoristenpater Godts, der eng mit Kardinal Mercier verbunden war, publizierte 1920 die erste Monographie mit dem Titel der „Miterlöserin“. Wie in der alten Kirche der Begriff „Theotokos“ (der auch missverstanden werden kann) die ganze theologische Lehre von der hypostatischen Union zusammenfasse, so auch jetzt das Wort „Miterlöserin“ die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung²⁰.

¹⁶ Vgl. A.-H.-M. LÉPICIER, *L’Immaculée Mère de Dieu, corédemptrice du genre humain*, Turnhout 1906. Deutsche Übersetzung: *Maria, die unbefleckte Mutter Gottes und Miterlöserin des Menschengeschlechtes*, Rom 1909 („vom Verfasser durchgesehen und mit Zusätzen bereichert“).

¹⁷ Vgl. AAS 1 (1908) 409; 5 (1913) 364; 6 (1914) 108.

¹⁸ Vgl. HAUKE, *Die Lehre von der „Miterlöserin“ im geschichtlichen Durchblick*, 43f; VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Mater. Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea*, 5-10. Die Zensurierungen stammen aus den Jahren 1620, 1723 und 1747.

¹⁹ B. H. MERKELBACH, *Mater divinae gratiae*, in: *Revue ecclésiastique de Liège* 10 (1914) 23-35 (25f).

²⁰ Vgl. M. HAUKE, *Maria, „Mittlerin aller Gnaden“ . Die universale Gnadenmilterschaft Mariens im theologischen und seelsorglichen Schaffen von Kardinal Mercier* (Mariologische Studien 17), Regensburg 2004, 82.

Die Mitwirkung Mariens an der Erlösung als unpassende Neuerung?

Im Januar 1916 gelangte die Bittschrift der belgischen Bischöfe in das Archiv des Heiligen Offiziums, das daraufhin den Dominikaner Alberto Lepidi mit einem Gutachten betraute²¹. Lepidi, Magister des Apostolischen Palastes, wies die Bittschrift zurück. Nach Lepidi kennt die alte Überlieferung „niemanden, der mit jenem Mittler, Erlöser, Priester und mit jener Opfertgabe aktiv verbunden ist beim Werk der Vermittlung, der Erlösung und des Priestertums“²². Dies sei eine neue Lehre, die erst seit etwa 300 Jahren vertreten würde. Die Neuerer lehren, „dass die selige Jungfrau Maria *aktiv* mit Christus beim Erlösungswerk verbunden ist. Sie wirkt [so behaupten sie] bei der Erlösung des Menschengeschlechtes mit Christus und unter Christus mit, indem sie schicklicher Weise (*de congruo*) alle Erlösungsgnaden verdiene, die Christus von Rechts wegen verdient hat (*de condigno*): Folglich würde Maria zu Recht *Miterlöserin* des Menschengeschlechtes genannt“²³.

Lepidi weist damit, ohne einen Namen zu nennen, die Lehre des zwei Jahre zuvor (1914) verstorbenen hl. Papstes Pius' X. zurück, der die beschriebene Lehre über das Verdienst Mariens in seiner Enzyklika *Ad diem illum* anlässlich des fünfzigjährigen Jubiläums des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis ausgeführt hatte (1904)²⁴.

²¹ Vgl. A. LEPIDI, *Votum*, in: VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Mater. Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea*, 447-454; dazu ebd., 15-21; M. HAUKE, *Maria, „Mittlerin aller Gnaden“*, im *Vatikanischen Geheimarchiv aus der Zeit Pius' XI. – Zwischenbericht einer Spurensicherung*, in: *Theologisches* 36 (2006) 381-392 (383f).

²² Lepidi: VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Mater. Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea*, 453.

²³ Ebd., 448.

²⁴ Pius X., *Ad diem illum*: „Weil Maria aber alle an Heiligkeit und innerer Vereinigung mit Christus übertrifft und von ihm selbst zur Vollführung des Erlösungswerkes herangezogen wurde, in der Absicht, dass sie schicklicher Weise (*de congruo*)

Ob Maria, dazu befähigt durch die von Christus empfangene Gnade, an der Erlösung aktiv mitgewirkt habe oder nicht, war der wichtigste Streitpunkt in den einschlägigen Kontroversen über das erbetene Dogma, obwohl die universale Reichweite der Fürbitte Mariens (bzw. ihres Verdienstes) für die Austeilung der Gnaden in aller Regel nicht in Frage gestellt wurde. Umstritten war dagegen, ob die universale Gnadenmittlerschaft nur eine wahrscheinliche theologische These sei oder wirklich zum verbindlichen Glauben der Kirche gehöre²⁵.

Das bedeutungsvollste Ereignis, das die Debatte über die Mittlerschaft Mariens gefördert hat, einschließlich der Miterlösung, ist zweifellos seit 1915 das von Kardinal Mercier, dem Primas der Kirche Belgiens (1906-1926), geleitete Bemühen, die universale Mittlerschaft Mariens als Dogma zu verkünden²⁶. Benedikt XV. billigt 1921 den Antrag, verstanden als Vorbereitung auf das Dogma, das Fest von Maria als Mittlerin aller Gnaden einzuführen für alle Ortskirchen und religiösen Gemeinschaften, die darum bitten. Dieses Ereignis löst eine riesige Flut von Studien über die universale Mittlerschaft Mariens und die damit verbundenen Gehalte aus. Wenn wir einmal von den jahrhundertelangen Auseinandersetzungen um die Unbefleckte Empfängnis absehen, ist kein anderes mariologisches Thema jemals so umfassend diskutiert worden wie das der Mittlerschaft.

1922 kündigt Papst Pius XI. die Errichtung von drei Studienkommissionen über die universale Mittlerschaft Mariens an: in Belgien, in Spanien und in Rom. Die Gutachten der belgischen und spani-

für uns verdiene, was er von Rechts wegen (*de condigno*) verdient hat, so ist und bleibt sie die vornehmste Mitwirklerin bei der Gnadenverteilung“ (R. GRABER – A. ZIEGENAUS [Hrsg.], *Die Marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II. (1849-1988)*, Regensburg 1997, Nr. 144, S. 143).

²⁵ Vgl. HAUKE, *Mercier*; DERS., „Mittlerin aller Gnaden“, im *Vatikanischen Geheimarchiv*; DERS., *Die Lehre von der „Miterlöserin“ im geschichtlichen Durchblick*, 47-57.

²⁶ Vgl. HAUKE, *Mercier*; G. FALCÃO DODD, *The Virgin Mary, Mediatrix of all Grace. History and Theology of the Movement for a Dogmatic Definition from 1896 to 1964*, New Bedford, MA 2012, 65-235.

schen Theologen sind positiv, während die Hindernisse aus Kreisen der römischen Kurie kommen, insbesondere (so scheint es) durch den Einfluss von Kardinal Billot. Als wichtigstes Problem zeigt sich dabei die Mitwirkung Mariens an der Erlösung²⁷.

Die Diskussion um das Verdienst und das Priestertum Mariens

Eine bedeutende Diskussion, die in der neueren Debatte nicht hinreichend berücksichtigt wurde, betrifft das Verdienst Mariens. Der Dominikaner Lepidi akzeptiert 1916 nicht die Unterscheidung von Papst Pius X., die von Suarez stammt und weit verbreitet war, zwischen dem Verdienst *de condigno* Christi und dem Verdienst *de congruo* Mariens²⁸. Die Unterscheidung zwischen den beiden Arten des Verdienstes findet sich schon bei Thomas von Aquin: Nach der Verheißung Gottes kann der Mensch in der Gnade sich mit einem rechtmäßigen Verdienst (*meritum de condigno*) das ewige Leben verdienen, aber um für andere Gnade zu erlangen, gibt es nur ein Schicklichkeitsverdienst (*meritum de congruo*). Nur der Erlöser

²⁷ Vgl. HAUKE, *Mercier*, 93-146; DERS., *Das Gutachten von Garrigou-Lagrange zur dogmatischen Definition der universalen Mittlerchaft Mariens: Einführung, Text und Kommentar*, in: *Doctor Angelicus* 4 (2004) 37-90 (das römische Gutachten von Garrigou-Lagrange spricht sich zugunsten der dogmatischen Definition aus); DERS., *Maria, „Mittlerin aller Gnaden“*, im *Vatikanischen Geheimarchiv aus der Zeit Pius' XI.*

²⁸ Vgl. LEPIDI, *Votum*, 3: „Iterum, nullum vim habet, quod dicitur: Maria quia abstitit juxta crucem dolorosa, Christo in cruce pendenti, ideo meruit fieri sociam activam Redemptoris, in opere redemptionis, et esse Coremptricem, merendo cum et sub Redemptore gratias redemptionis. ... Maria adstitit quidem valde dolorosa Filio suo in cruce pendenti, non quia Coremptrix; sed quia mater optima, pietatis maxime”. Lepidi zitiert als Unterstützung eine Thomasstelle (STh III q. 2 art. 11 ad 3), die der Gottesmutter das Verdienst *de condigno* angesichts der Inkarnation abspricht, aber von einem Verdienst *de congruo* bei den Gerechten des Alten Bundes spricht (ohne natürlich Maria dabei auszuschließen); vgl. STh III q. 2 art. 11 resp. Anscheinend hat der Magister des Apostolischen Palastes diese Unterscheidung nicht beachtet.

selbst, als Haupt der Kirche und Urheber des menschlichen Heiles, kann ein rechtmäßiges Verdienst für die Glieder des mystischen Leibes haben²⁹. Bei der Auslegung der thomasischen Texte gab es die Meinung, das Verdienst *de congruo* sei nur ein uneigentliches Verdienst. Gegen diese Erklärung wird zu Recht geltend gemacht, dass „Verdienst“ ein analoger Begriff ist, so dass auch dass *meritum de congruo* ein wirkliches Verdienst darstellt³⁰.

Den Verdienst Mariens *de congruo* als uneigentliches Verdienst darzustellen (und gleichsam in Anführungszeichen zu setzen), verbindet sich mit einer ähnlich unzureichenden Deutung des Priestertums Mariens und aller Gläubigen. Nach Maurice de la Taille, einem Gegner der Miterlösung, hätte Maria unter dem Kreuz die Opfergabe des Heiles nur auf metaphorische und uneigentliche Weise dargebracht (*metaphorice et improprie*)³¹. Ähnlich beschreibt Édouard Hugon, ein Verteidiger der Miterlösung, das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen (speziell der Laien) als „metaphorisches“ Priestertum³². In der authentischen Überlieferung, etwa in den Texten des Thomas von Aquin, die vom Zweiten Vatikanum aufgenommen wird, erscheint auch die nicht hierarchische Teilhabe am Priestertum Christi im gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen als Priestertum. Der Titel „Priester“ hingegen bietet sich für diejenigen an, die das Amtspriestertum empfangen³³.

²⁹ STh I-II q. 114 art. 3. 5. 6.

³⁰ Vgl. B. H. MERKELBACH, *Quid senserit S. Thomas de mediatione Beatae Mariae Virginis?* in: AA. VV., *Xenia Tomistica II*, Rom 1925, 505-530 (508, Anm. 4): „Notetur meritum de congruo dici analogice, non tamen improprie meritum.“

³¹ M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Paris ³1931, 649.

³² Vgl. R. LAURENTIN, *Marie, l'Église et le sacerdoce I*, Paris 1952, 473-479.

³³ Vgl. R. LAURENTIN, *Marie, l'Église et le sacerdoce II*, Paris 1953, 69-82; M. HAUKE, *Priestertum I. Dogmatik*, in: *Marienlexikon 5* (1993) 314-137 (315f). Über das mütterliche Priestertum Mariens siehe auch: S. M. LANZETTA, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo. Analisi storico-teologica*, Roma 2006, und die Rezension von M. HAUKE, in: *Rivista teologica di Lugano 14* (2/2009) 385-389; S. M. LANZETTA, *Il sacerdozio della Beata*

Die Debatte um Marias Mitwirkung bei der Erlösung im Vorfeld des Zweiten Vatikanums

Die Diskussion spitzt sich auf die Frage zu, ob es eine wahre und eigentliche Mitwirkung an der Erlösung gibt durch das Verdienst oder das mütterliche Opfer. In dieser Diskussion lassen sich zwei Phasen unterscheiden. In einer ersten Phase finden sich Theologen, die jegliche Mitwirkung Mariens an der Erlösung bestreiten³⁴. Eine zweite Phase der Bestreitung, die in den 1930er-Jahren mit dem deutschen Jesuiten Heinrich Lennerz beginnt, unterscheidet zwischen einer „entfernten“ Mitwirkung an der Erlösung durch das *fiat* bei der Verkündigung und einer „unmittelbaren“ oder „direkten“ Mitwirkung unter dem Kreuz, die es für Maria nicht geben könne. Lennerz wendet auf die Frage auch die Scheebensche Unterscheidung zwischen „objektiver“ und „subjektiver“ Erlösung an; eine unmittelbare und formelle Mitwirkung Mariens gebe es nur bei der subjektiven Erlösung³⁵.

Diese minimalistische Strömung, so scheint es, ist in der heutigen Diskussion nicht mehr vertreten. Schon auf dem Internationalen Mariologischen Kongress von Lourdes 1958 gibt es eine Übereinstimmung bezüglich der Tatsache einer wahren Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung. Das wichtigste Argument dafür bietet die Beobachtung, dass bereits die Inkarnation selbst ein erlöserisches Ereignis ist; wer eine unmittelbare und aktive Mitwirkung bei der Verkündigung bejaht, kann nicht eine Mitwirkung an der Erlösung selbst leugnen. Außerdem ist man sich darüber einig, dass Maria ihr mitwirkendes Jawort auch unter dem Kreuz durchgehalten hat³⁶.

Vergine Maria, in: S. M. Manelli – S. M. Lanzetta (Hrsg.), *Il sacerdozio ministeriale: “l’amore del Cuore di Gesù”*, Frigento 2010, 395-428.

³⁴ Vgl. HAUKE, *Mercier*, 47f.

³⁵ Über Lennerz und seine Kontroverse mit Roschini siehe: 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*, in: *Marianum* 64 (2002) 569-597 (591-597).

³⁶ Ebd., 596.

Während die minimalistische Linie von Lennerz, zumindest im allgemeinen, heute keine Rolle mehr spielt, gibt es noch einen Meinungsunterschied zwischen den Mariologen, die eine Mitwirkung Mariens auf das bloße Empfangen des erlöserischen Ereignisses beschränken und denen, die ein Wirken der Gottesmutter beim erlöserischen Handeln selbst ansetzen, wenn auch in dem Bewusstsein, dass diese Aktivität Mariens den Empfang der Gnade voraussetzt, die sich den überfließenden Verdiensten Christi verdankt. Eine bloß rezeptive Mitwirkung wird seit 1947 vor allem von dem deutschen Pallottiner Heinrich Maria Köster vertreten, der einen Mittelweg beschreiten möchte zwischen „Minimalisten“ und der Mehrheit der Mariologen, die mitunter als „Maximalisten“ etikettiert werden³⁷. Köster beschreibt Maria zu Recht als Urbild der Kirche, wobei ein rezeptiver Zug im Vordergrund steht, wertet aber nicht hinreichend die Aktivität, eine Frucht der Gnade und des freien Willens. Köster möchte die aktive Mitwirkung bewahren, indem er zwischen der psychologischen Ebene (wo es Aktivität gibt) und der ontologischen Ebene (wobei Maria nur rezeptiv sei) unterscheidet³⁸. Diese Trennung berücksichtigt nicht die Verbindung zwischen Psycholo-

³⁷ Vgl. besonders H. M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn*, Limburg 1947; ²1954; *Unus mediator*, Limburg 1951; *Die Stellvertretung der Menschheit durch Maria*, in: C. FECKES (Hrsg.), *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria*, Paderborn 1954, 323-359; *De corredemptione mariana in theologia hodierna (1921-1958)*, in: *Marianum* 24 (1962) 1-25. Eine Zusammenfassung seiner Position und der Kritik bieten F. COURTH, *Heinrich Maria Köster (1911-1993). Forscher und Kundler Mariens*, in: *Marianum* 55 (1993) 429-459 (434-439); G. BARAÚNA, *De natura corredemptionis marianae in theologia hodierna (1921-1958). Disquisitio expositivo-critica*, Rom 1960, 93-164; A. K. ZIELINSKI, *Maria – Königin der Apostel. Die Bedeutung Mariens nach den Schriften des Palottiner-Theologen Heinrich Maria Köster für das Katholische Apostolat und die Neuevangelisierung in Lateinamerika*, Frankfurt a. M. 2000, 192-202; S. HARTMANN, *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters*, Regensburg 2009. Zur Kritik siehe auch: A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik 6), Aachen 1998, 346.

³⁸ Vgl. H. M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn*, Limburg ²1954, XVII.

gie und Ontologie: Am Beginn ihres Lebens hat Maria bei der Unbefleckten Empfängnis im Blick auf die Verdienste Christi die Fülle der Gnade empfangen, in der sie ihre Aufgabe als neue Eva bei der Verkündigung und unter dem Kreuz erfüllen kann. Die erbsündenfreie Empfängnis geschah gerade deshalb, weil damit die Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerk ermöglicht wurde.

2. Der Ertrag des Zweiten Vatikanums³⁹

³⁹ Vgl. R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile*, Paris 1965, passim (dt. *Mutter Jesu – Mutter der Menschen: zum Verständnis der marianischen Lehre nach dem Konzil*, Limburg 1967); C. BALIC, *El capitulo VIII de la constitución “Lumen gentium” comparado con el primer esquema de la Virgen Madre de la Iglesia*, in: *Estudios marianos* 27 (1966) 135-183; DERS., *De titulo “Mediatrix” B. Virgini Mariae adscripta*, in: PAMI (Hrsg.), *De cultu mariano s. VI-XI*, Bd. IV, Rom 1972, 269-283; G. PHILIPS, *El Espíritu que alienta en el capitulo VIII de la “Lumen gentium”*, in: *Estudios marianos* 27 (1966) 187-209; DERS., *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Milano 1993 (= fr. 1967), 511-585; DERS., *La Vierge au II^e Concile du Vatican et l’avenir de la mariologie*, in: H. DU MANOIR (Hrsg.), *Maria VIII*, Paris 1971, 41-88; G. M. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Roma 1966, passim; M. O’CARROLL, *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, Eugène, OR 2000, 242-245; DERS., *Mary’s Mediation: Vatican II and John Paul*, in: I. CALABUIG (Hrsg.), *Virgo Liber Verbi. Miscellanea Th. Koehler*, Roma 1991, 543-559 (543-552); S. MEO, *Mediatrice*, in: S. DE FIORES – S. MEO (Hrsg.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 920-935 (921-925); DERS., *Nuova Eva*, ebd., 1024-1027; DERS., *La “mediazione materna” di Maria nell’enciclica “Redemptoris Mater”*, in: *Marianum* 51 (1989) 145-170 (159-164); R. CASASNOVAS CORTÉZ, *La mediación materna de María en los Documentos, Textos y Actas del Concilio Vaticano II*, in: *Ephemerides Mariologicae* 40 (1989) 255-285; DERS., *Colaboración de la Virgen a la obra redentora de Cristo en los documentos, textos y actas del Concilio Vaticano II*, in: *Estudios Marianos* 70 (2004) 105-138; L. SCHEFFCZYK, *Vaticanum II*, in: *Marienlexikon* 6 (1994) 567-571; S. PERRELLA, *Maria, Madre di Gesù nel servizio al compimento del regno. Una questione attuale*, in: E. PERETTO (Hrsg.), *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del regno*, Roma 1999, 535-618 (561-596); J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Madrid 2001, 245-248; M. PONCE CUÉLLAR, *María. Madre del Redentor y Madre*

Die Frage nach einer dogmatischen Definition bei den Vorbereitungen des Konzils

Um die gegenwärtige Diskussion zu verstehen, ist vom Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils auszugehen. Aus ökumenischen und pastoralen Gründen wollte das Konzil keine dogmatische Definition der Miterlösung oder universalen Mittlerschaft Mariens vornehmen, die von zahlreichen Bischöfen gewünscht worden war⁴⁰. Bei den Vorbereitungen eines Konzils in den 1920er-Jahren, zur Zeit von

de la Iglesia, Barcelona ²2001, 469-477; MIRAVALLE, „With Jesus“, 167-181; M. HAUKE, *Die mütterliche Vermittlung*, in: A. Ziegenaus (Hrsg.), *Totus tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II.* (Mariologische Studien 18), Regensburg 2004, 125-175 (127-130); DERS., *Die Lehre von der „Miterlöserin“ im geschichtlichen Durchblick*, 53-57; DERS., *Maria als „Gefährtin des Erlösers“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Botschaft von Fatima*, in: *Divinitas* 58 (Nova series, numero unico 2015). In memoriam Rev.mi D.D. Brunero Gherardini (de facto: 2018), 61-82; E. M. TONIOLO, *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del capitolo VIII della Costituzione dogmatica „Lumen gentium“ e sinossi di tutte le redazioni*, Roma 2004; C. ANTONELLI, *Il dibattito su Maria nel Concilio Vaticano II. Percorso redazionale sulla base dei documenti di archivio*, Padova 2009; CALKINS, *Mary Co-redemptrix: The Beloved Associate of Christ*, 388-391; VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Mater. Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea*, 54-63; A. GRECO, „Madre dei viventi“. *La cooperazione salvifica di Maria nella „Lumen gentium“: una sfida per oggi* (Collana di Mariologia 10), Lugano – Gavirate (Varese) 2011; S. M. LANZETTA, *Il Vaticano II, un Concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, Siena 2014, 369-419; *Vatican II: A Pastoral Council. Hermeneutics of Council Teaching*, Leominster 2016 (chapter V); P. SIANO, *Die „Corredemptrix“ auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, 1. Oktober 2021, in: <https://katholisches.info>; R. FASTIGGI, *Marian Coredemption and Mediation at Vatican II*, in: *Ecce Mater Tua. A Journal of Mariology* 7 (2023) 2-17.

⁴⁰ Über die Voten zahlreicher Bischöfe bei der Vorbereitung des Konzils zugunsten einer dogmatischen Definition siehe: S. M. PERRELLA, *I „vota“ e i „consilia“ dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del Concilio Vaticano II*, Roma 1994; 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; VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Mater. Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea*, 56.

Papst Pius XI., dachte man an die Dogmatisierung zweier Lehren: die universale Gnadenmittlerschaft und die Aufnahme Mariens in den Himmel⁴¹. Papst Pius XII. verkündete 1950 das Dogma von der Aufnahme in den Himmel, hielt aber am Ende seines Pontifikates die Zeit nicht für reif, eine weitere Definition vorzunehmen⁴². Carlo Balić, der Gründer der Internationalen Marianischen Akademie und beeinflusst von den Initiativen des Kardinals Mercier, schlug einen neuen Weg vor, den er für leichter hielt: warum nicht die geistliche Mutterschaft Mariens zugunsten aller Menschen definieren?⁴³

Der ökumenisch motivierte Verzicht auf das Wort „Miterlöserin“

Die Redaktion des marianischen Kapitels von *Lumen gentium* wurde zwei Vertretern unterschiedlicher theologischer Schulen bezüglich der Mittlerschaft Mariens anvertraut. Carlo Balić, der einen Teil seiner Studienzeit im belgischen Löwen verbracht hatte, musste sich abstimmen mit dem belgischen Theologen Gérard Philips, der freilich nicht gerade für die mariologische Linie von Kardinal Mercier steht. In den 1930er-Jahren vertrat Philips eine ähnliche Position wie Lennerz⁴⁴. Philips war der Hauptredaktor des Textes von *Lumen*

⁴¹ Vgl. HAUKE, *Mercier*, 145f.

⁴² Vgl. HAUKE, *Gefährtin*, 94f.

⁴³ Vgl. D. ARACIC, *La dottrina mariologica negli scritti di Carlo Balić*, Roma 1980, 220f. Balić arbeitet insbesondere mit den mexikanischen Bischöfen zusammen, die sich seit 1954 für eine Definition der geistlichen Mutterschaft einsetzen. Vgl. C. BALIC, *Naturaleza de la maternidad espiritual de María*, in: AA. VV., *La maternidad espiritual de María*, Mexico 1961, 373-402; DERS. (anonym), *De spiritualis B. V. Mariae maternitatis definibilitate*, in: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series I (antepraeparatoria), Bd. IV, I,2, Vatikanstadt 1960, 55-61 (über die Verfasserschaft von Balić siehe: D. ARACIC, *La dottrina mariologica negli scritti di Carlo Balić*, 15.

⁴⁴ Vgl. G. PHILIPS, *De Maria Mediatrice gratiarum*, in: *Revue Ecclésiastique de Liège* 29 (1938) 179-185; (und vor allem) *De modo cooperationis Mariae ad redemptionem*, in: *Revue Ecclésiastique de Liège* 30 (1939) 296-312.

gentium, aber für die Erstellung des marianischen Kapitels spielte auch Balić eine wichtige Rolle. Ist der Konzilstext also ein Kompromiss zwischen den verschiedenen Strömungen, ohne zu neuen Lösungen zu gelangen?

Bevor die Entscheidung fiel, die marianischen Ausführungen in die dogmatische Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*) einzufügen, gab es den eigenständigen Entwurf eines Dokumentes über die Gottesmutter (*De beata*), für dessen Erarbeitung Carlo Balić die wichtigste Rolle spielte. Balić vertritt ganz klar die Lehre von der einzigartigen Mitwirkung Mariens bei der Erlösung und benutzt dafür auch den Begriff der „Miterlöserin“⁴⁵. Balić hatte aus seiner Studienzeit in Belgien aber auch das ökumenische Anliegen aufgenommen, das sich bei Kardinal Mercier vor allem in seinen Gesprächen mit anglikanischen Theologen gezeigt hatte⁴⁶. Dieses ökumenische Anliegen hat zur Unterdrückung des Begriffes der *co-redemptrix* geführt, im Unterschied zu etwa 50 Bischöfen, die eine diesbezügliche Definition wünschten⁴⁷. Bezeichnend ist die offizielle Begründung von Seiten der Konzilskommission:

„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 Aus-

⁴⁵ Vgl. z.B. C. BALIĆ, *Die Corredemptrixfrage innerhalb der franziskanischen Theologie*, in: Franziskanische Studien 39 (1957) 218-287.

⁴⁶ Vgl. HAUKE, *Mercier*, 146f. Über die Spannung zwischen den Initiativen zugunsten der Mittlerschaft Mariens und dem Ökumenismus vgl. ebd., 44-50.

⁴⁷ Vgl. PERRELLA, *I "vota" e i "consilia" dei vescovi italiani, 172-227*; M. HAUKE, *Die trinitarischen Beziehungen Mariens als Urbild der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 4 (2/2000) 78-114 (82f). Etwa 400 Bischöfe waren für eine dogmatische Definition der Mittlerschaft Mariens (wozu dann auch die Mitwirkung bei der Erlösung gehört): vgl. ESCUDERO CABELLO, *La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Vaticano II*, 86-92; I. CALABUIG, *Riflessione sulla richiesta della definizione dogmatica di „Maria corredentrice, mediatrice, avvocata“*, in: *Marianum* 61 (1999) 129-175 (139f).

druck rechnen ‚Miterlöserin des Menschengeschlechtes‘ (*hl. Pius X., Pius XI.*) ...⁴⁸.

Die einzigartige Mitwirkung Mariens bei der Erlösung („Miterlösung“) in den Konzilstexten

Die Tatsache, dass der Begriff *coredemptrix* nicht im Text von *Lumen gentium* auftaucht, gründet also nach der zitierten Begründung in ökumenischen Rücksichten. Um eine prinzipielle Frage der Wahrheit geht es dabei nicht⁴⁹. Das Konzil betont jedenfalls aufs Deutlichste die Mitwirkung Mariens am Heilsgeschehen auf eine Weise, die nicht auf eine bloß passive oder indirekte Teilhabe reduziert werden kann:

„Der Vater der Erbarmungen wollte ..., dass vor der Menschwerdung die vorherbestimmte Mutter ihr empfangendes Ja sagte, damit auf diese Weise so, wie eine Frau zum Tod beigetragen hat, auch eine Frau zum Leben beitrüge. Das gilt in erhabenster Weise von der Mutter Jesu, die das Leben selbst, das alles erneuert, der Welt geboren hat und von Gott mit den einer solchen Aufgabe entsprechenden Gaben

⁴⁸ Übersetzt aus: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani secundi*, Bd. I/4, Vatikanstadt 1971, 99; zum Gebrauch des Begriffes siehe auch: PERRELLA, *I “vota” e i “consilia” dei vescovi italiani*, 209, Anm. 123. Nichtsdestoweniger findet sich der Begriff in zwei Fußnoten des Schemas *De beata*: vgl. FASTIGGI, *Marian Coredemption and Mediation at Vatican II*, 7-11, mit Hinweis auf *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani secundi*, Bd. I/4, 104, 107f. Die Fußnote 16 erklärt den Ursprung und die Bedeutung des Begriffes (ebd., 107f). Vgl. SIANO, *Die „Corredemptrix“ auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, mit dem Hinweis auf die entsprechenden Texte in der Vorbereitungsphase (20. Juni 1962), in: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series II (Praeparatoria), vol. III/1, Vatikanstadt 1969, 215, 219.

⁴⁹ Es ist darum falsch zu behaupten – so etwa bei CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, 301 –, das Konzil habe der Lehre von der Miterlösung „den Weg versperrt“.

beschenkt worden ist. Daher ist es nicht verwunderlich, dass es bei den heiligen Vätern gebräuchlich wurde, die Gottesmutter ganz heilig und von jeder Sündenmakel frei zu nennen, gewissermaßen vom Heiligen Geist gebildet und zu einer neuen Kreatur gemacht. Vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an im Glanz einer einzigartigen Heiligkeit, wird die Jungfrau von Nazareth vom Engel bei der Botschaft auf Gottes Geheiß als ‚voll der Gnade‘ begrüßt (vgl. Lk 1,28) und sie antwortet dem Boten des Himmels: ‚Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort‘ (Lk 1,38). So ist die Adams-tochter Maria, dem Wort Gottes zustimmend, Mutter Jesu geworden. Sie umfing den Heilswillen Gottes mit ganzem Herzen und von Sünde unbehindert und gab sich als Magd des Herrn ganz der Person und dem Werk ihres Sohnes hin und diente so unter ihm und mit ihm in der Gnade des allmächtigen Gottes dem Geheimnis der Erlösung. Mit Recht also sind die heiligen Väter der Überzeugung, dass *Maria nicht bloß passiv von Gott benutzt wurde, sondern in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt hat*. So sagt der heilige Irenäus, dass sie ‚in ihrem Gehorsam für sich und das ganze Menschengeschlecht Ursache des Heils geworden ist‘. Deshalb sagen nicht wenige der alten Väter in ihrer Predigt gern, ‚dass der Knoten des Ungehorsams der Eva gelöst worden sei durch den Gehorsam Marias; und was die Jungfrau Eva durch den Unglauben gebunden hat, das habe die Jungfrau Maria durch den Glauben gelöst‘; im Vergleich mit Eva nennen sie Maria ‚die Mutter der Lebendigen‘ und öfters betonen sie: ‚Der Tod kam durch Eva, das Leben durch Maria‘⁵⁰.

„Diese Verbindung der Mutter mit dem Sohn im Heilswerk zeigt sich vom Augenblick der jungfräulichen Empfängnis Christi bis zu seinem Tod ...“⁵¹.

„Im öffentlichen Leben Jesu erscheint seine Mutter ausdrücklich am Anfang, da sie bei der Hochzeit zu Kana in Galiläa durch ihr

⁵⁰ Lumen gentium 56. Kursive Hervorhebung von uns. Deutsche Übersetzung der Konzilstexte gemäß www.vatican.va.

⁵¹ Lumen gentium 57.

Mitgefühl den Anfang der Zeichen Jesu als des Messias durch ihre Fürbitte veranlasst hat ... Ihre Vereinigung mit dem Sohn hielt sie in Treue bis zum Kreuz, wo sie nicht ohne göttliche Absicht stand (vgl. Joh 19,25), heftig mit ihrem Eingeborenen litt und sich mit seinem Opfer in mütterlichem Geist verband, indem sie der Darbringung des Schlachtopfers, das sie geboren hatte, liebevoll zustimmte. Und schließlich wurde sie von Christus Jesus selbst, als er am Kreuz starb, dem Jünger zur Mutter gegeben mit den Worten: Frau, siehe da dein Sohn (vgl. Joh 19,26-27)⁵².

„Die selige Jungfrau, die von Ewigkeit her zusammen mit der Menschwerdung des göttlichen Wortes als Mutter Gottes vorherbestimmt wurde, war nach dem Ratschluss der göttlichen Vorsehung hier auf Erden die erhabene Mutter des göttlichen Erlösers, in einzigartiger Weise vor anderen seine großmütige Gefährtin und die demütige Magd des Herrn (*his in terris exstitit alma divini Redemptoris Mater; singulariter prae aliis generosa socia, et humilis ancilla Domini*). 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* in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe *mitgewirkt* zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen. Deshalb ist sie uns in der Ordnung der Gnade Mutter⁵³.

Die Überwindung des Minimalismus bezüglich der Mitwirkung Mariens

Richtig ist es, dass das Zweite Vatikanum nicht die theologischen Streitfragen lösen wollte: Das Konzil hat „nicht im Sinn, eine vollständige Lehre über Maria vorzulegen oder Fragen zu entscheiden, die durch die Arbeit der Theologen noch nicht völlig geklärt sind

⁵² Lumen gentium 58.

⁵³ Lumen gentium 61. Kursive Hervorhebung im deutschen Text von uns.

...⁵⁴. Die vorgelegte Lehre lässt freilich bestimmte Positionen hinter sich, die in der vorausliegenden Zeit vertreten wurden. Balić betont: Fast alle Elemente, die sein Lehrer Lebon für eine eventuelle dogmatische Definition vorgeschlagen hatte, fänden sich auch im Text des Zweiten Vatikanums⁵⁵. Gérard Philips, der sich ursprüng-

⁵⁴ Lumen gentium 54.

⁵⁵ BALIĆ, *Mediatrix*, 275; vgl. ARACIC, *La dottrina mariologica negli scritti di Carlo Balić*, 220f. Hier der Vorschlag von J. LEBON, *Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale*, in: *Ephemerides Theologiae Lovanienses* 16 (1939) 655-744 (680): „Declaramus, pronuntiamus et definimus: doctrinam quae tenet, iuxta saluberrimum Dei consilium, Beatissimam Virginem Mariam, eo quod munus Matris Redemptoris acceperit et adimpleverit, eiusdem Redemptionis operi salvatorio cooperata sit, ac demum in caelis exaltata omnia ac singula auxilia salutis nobis obtineat atque dispenset, in tota oeconomia reparati generis humani novo Adae Christo, Dei et hominum Mediatori, tamquam novam Evam consociam fuisse atque consociari, ut universalis Mediatrix gratiarum dici debeat, esse a Deo revelatam ac proinde ab omnibus christianis firmiter constanterque credendam.“ („Wir erklären, verkündigen und definieren: die Lehre, wonach gemäß dem heilsamen Ratschluss Gottes die allerseligste Jungfrau Maria, weil sie die Aufgabe als Mutter des Erlösers annahm und erfüllte, bei dem heilshaften Werk der Erlösung mitwirkte, und nun, im Himmel verherrlicht, sämtliche Hilfsmittel des Heiles für uns erlangt und austeilte; wonach sie in der gesamten Heilsveranstaltung zur Wiederherstellung des Menschengeschlechtes dem neuen Adam, Christus, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, als neue Eva eine Gefährtin gewesen ist und ihm (als Gefährtin) beigesellt ist, so dass sie die allgemeine Mittlerin der Gnaden genannt werden muss – (diese Lehre) ist von Gott geoffenbart und folglich von allen Christen fest und beständig zu glauben.“)

Hilfreich scheint der Vergleich mit dem Text, der unter dem Einfluss von Balić Papst Pius XII. vom ersten Internationalen Mariologischen Kongress 1950 in Rom unterbreitet wurde; die Tagung wurde organisiert von der *Academia Mariana Internationalis*: „Da die hauptsächlichen persönlichen Attribute der seligen Jungfrau Maria schon definiert sind, gibt es den Wunsch der Gläubigen nach einer dogmatischen Definition, dass die selige Jungfrau Maria mit Christus dem Erlöser innig verbunden war beim Bewirken des menschlichen Heiles und dass sie folglich, als wahre Mitarbeiterin beim Erlösungswerk, die geistliche Mutter aller Menschen ist, die Fürsprecherin und Austeilerin von Gnaden, kurz die allgemeine Mittlerin zwischen Gott und den Menschen.“ Vgl.

lich mit der minimalistischen Strömung verbunden hatte, bietet im Wesentlichen die gleiche Deutung wie Balić in seinem großen Kommentar zu *Lumen gentium*:

„Unser Text [Lumen gentium 58] sagt, dass sie sich mit dem Opfer Christi verbindet und der Darbringung dessen zustimmt, der aus ihr geboren werden wollte, um am Kreuz zu sterben.

Im Hinblick darauf diskutieren die Mariologen, inwieweit man der seligen Jungfrau den Titel der Miterlöserin geben kann. Manche sagen, dass sie das gesamte Menschengeschlecht ‚vertritt‘ und im Namen aller die Gnade der Wiederversöhnung empfängt [H. M. Köster SAC und O. Semmelroth SJ, der auf dem Konzil als Berater mitwirkte]. Andere lehren, dass sie mit ganzer Seele dem leidenden Christus verbunden bleibt in dem Augenblick, in dem er das Heil wirkt. Wieder andere meinen, dass sie selbst, natürlich in Abhängigkeit von ihrem Sohn, dabei mitwirkt, die ewige Seligkeit zu verdienen in einem engeren oder einem weiteren Sinn (*de condigno* oder *de congruo*). Auf dieses Verdienst gründen sie ihre These, dass Maria nicht entfernt, sondern unmittelbar beim objektiven Erlösungswerk mitwirkt und nicht nur bei seiner Anwendung. Das Konzil hält die zweite Erklärung für begründeter.

Viele Bücher und Artikel behandeln diese subtilen Unterscheidungen, deren wirkliche Reichweite nicht sehr klar ist. Die Konstitution lässt die Streitfragen außen vor. Allzu oft manipulieren die Theologen die Begriffe, die sie geprägt haben wie Gegenstände, die sie auseinanderlegen und in trennbare Stücke zerteilen, um dann das Ganze wieder zusammensetzen. Wer eine Synthese sucht, fühlt sich unwohl angesichts des Bruches, den dieses Vorgehen einführt zwischen der Zustimmung Mariens bei der Verkündigung und ihrer Haltung der Hingabe auf Kalvaria. Auf der Ebene der Begriffe kann ich von direkter und indirekter Mitwirkung sprechen, aber wenn die Geburt Jesu als Ankunft dessen verkündet wird, der Priester und

ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS (Hrsg.), *Alma Socia Christi* I, Roma 1951, 234 (Übersetzung von Hauke).

Opfergabe ist, wie könnte ich dann eine Schranke zwischen Verkündigung und Kreuzigung errichten? Wo müsste man die Demarkationslinie ziehen zwischen und objektiver und subjektiver Erlösung, so dass Maria an der zweiten mitwirken kann, ohne die erste zu berühren und umgekehrt? Die für die Sünder bestimmte Gnade gleitet nicht in der Luft herum, bis sich jemand meldet, um sie auszuteilen. Die Begriffe lassen sich nebeneinanderstellen, aber das wirkliche Leben können wir nicht zerschneiden⁵⁶.

Im gleichen Sinne äußert sich auch der Servitentheologe Gabriele Roschini, der die konziliaren Diskussionen mit großer Aufmerksamkeit verfolgte: Auf dem Zweiten Vatikanum wird die Verbindung Mariens mit der Erlösung vorgestellt als „eine Heilsaufgabe, die sich nicht auf den *Beginn* beschränkt (die Mutterschaft gegenüber dem Erlöser), sondern sich auf das *ganze* Erlösungswerk erstreckt, bis hin zum Tod des Erlösers: dieser Begriff ist gleichwertig mit der *unmittelbaren* Mitwirkung an der sogenannten objektiven Erlösung. Wer immer es wagen sollte, so klare Ausdrücke unterzubewerten, würde sich unvermeidlich außerhalb der verbindlichen Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils stellen⁵⁷.

Auf einer Tagung, die sich kritisch mit dem Projekt eines neuen

⁵⁶ PHILIPS, *Chiesa*, 549f (Übersetzung von Hauke).

⁵⁷ G. M. ROSCHINI, *Problematica sulla Corredenzione*, Rom 1969, 72; vgl. ebd., 82. Der Verfasser bezieht sich auf *Lumen gentium* 57. 61-62 sowie *Sacrosanctum concilium* 103 (Maria ist „durch ein unzerreißbares Band mit dem Heilswerk ihres Sohnes verbunden“). Vgl. P. PARROTTA, *La cooperazione di Maria alla Redenzione in: Gabriele Maria Roschini* (Collana di Mariologia 3), Pregassona (Lugano) ²2002, 114-117. Siehe auch: J. GALOT, *La donna nell'opera della salvezza*, Roma ²1991 (³2005), 247-250; DERS., *Maria Corredentrice. Controversie e problemi dottrinali*, in: *La Civiltà Cattolica* 145 (1994) III 213-225 (218): „Senza adoperare il termine ‘corredentrice’, il Concilio ne enuncia chiaramente la dottrina: una cooperazione di un genere unico, cooperazione materna alla vita e all’opera del Salvatore, che raggiunge la vetta nella partecipazione al sacrificio del Calvario e che è orientata verso la restaurazione soprannaturale delle anime. Questa cooperazione è stata all’origine della maternità spirituale di Maria.” Vgl. M. PONCE CUÉLLAR, *María*, 472.

marianischen Dogmas mit drei Titeln befasste, konnte einer der Referenten, Antonio Escudero Cabello, zurecht feststellen: „Das Zentrum der konziliaren Mariologie ist die Mitwirkung der Mutter des Herrn im Heilsgeschehen“⁵⁸.

Eine wegweisende Katechese von Papst Johannes Paul II.

Kein Zweifel besteht darin, dass auch die Verkündigung von Johannes Paul II. die Lehre des Konzils aufnimmt und die wirkliche Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung selbst kräftig betont⁵⁹. Diese Tatsache ist offenkundig vor allem in der Marianischen Katechese, die unter dem Titel „Maria als einzigartige Mitarbeiterin bei der Erlösung“ erschienen ist („singolare cooperatrice della Redenzione“, 9.4.1997). Die „tatsächliche Möglichkeit für den Menschen, mit Gott mitzuwirken“ wird deutlich vom Apostel Paulus formuliert (1 Kor 3,9: „Wir sind Mitarbeiter Gottes“). „Die Mitarbeit der Gläubigen, die natürlich jegliche Gleichheit mit ihm ausschließt, zeigt sich in der Verkündigung des Evangeliums und in dem persönlichen

⁵⁸ A. ESCUDERO CABELLO, *Approcci attuali e proposte teologiche sul tema della cooperazione mariana*, in: *Marianum* 61 (1999) 177-211 (177f): „Il centro della dottrina mariana conciliare è la cooperazione della madre del Signore all’opera della salvezza.“

⁵⁹ In einigen Punkten wird die konziliare Lehre auch vertieft. Vgl. J. B. CALKINS, *Pope John Paul II’s Teaching on Marian Coredeemption*, in: M. I. MIRAVALLE (Hrsg.), *Mary Coredeptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations II*, Santa Barbara, CA 1996, 113-148; DERS., *The Mystery of Mary Coredeptrix in the Papal Magisterium*, in: M. I. MIRAVALLE (Hrsg.), *Mary Coredeptrix. Doctrinal issues today*, Goleta, CA 2002, 25-92 (41-50); DERS., *Pope John Paul II’s Ordinary Magisterium on Marian Coredeemption: Consistent Teaching and More Recent Perspectives*, in: AA. VV., *Mary at the Foot of the Cross II*, New Bedford, MA 2002, 1-36; DERS., *Mary Co-redemptrix: The Beloved Associate of Christ* (2009), 392-398; DERS., *The Truth of Marian Coredeemption, the Papal Magisterium and the Present Situation*, in: *Ecce Mater Tua. A Journal of Mariology* 6 (2022) 132-171 (156-164); MIRAVALLE, „*With Jesus*“, 189-212; mit weiteren Literaturangaben: M. HAUKE, *Die mütterliche Vermittlung*.

Beitrag für die Verwurzelung im Herzen der Menschen [hier spricht der Papst von der subjektiven Erlösung].

In seiner Anwendung auf Maria empfängt der Begriff ‚Mitarbeiterin‘ jedoch eine besondere Bedeutung. Die Mitarbeit der Christen am Heil verwirklicht sich nach dem Ereignis auf Kalvaria, dessen Früchte sie durch Gebet und Opfer zu verbreiten suchen. Die Mitwirkung Marias aber geschah während des Ereignisses selbst und in ihrer Aufgabe als Mutter; sie erstreckt sich also auf das Ganze des Heilswerkes Christi. Sie allein war auf diese Weise mit dem Erlösungsoffer verbunden, welches das Heil für alle Menschen verdient hat. In Verbindung mit Christus und ihm untergeordnet, hat sie mitgewirkt, um die Heilsgnade für die gesamte Menschheit zu erlangen⁶⁰.

3. Ein paradoxes Ergebnis

Der Blick auf die Texte des Zweiten Vatikanums und die vorausgehende Diskussion zeigt, dass wir unterscheiden müssen zwischen den Worten „Miterlösung“ und „Miterlöserin“ auf der einen Seite und deren Gehalt auf der anderen Seite. Das Wort „Miterlöserin“ allein sagt noch nichts über dessen Gehalt. Einige Theologen benutzen ihn in dem Sinne einer subjektiven Mitwirkung bei der schon geschehenen Erlösung⁶¹. In der Tat lässt sich der Titel „Miterlöserin“ auch in diesem minimalistischen Sinne verwenden. Wichtiger

⁶⁰ Marianische Katechese 48,1-2 (9.4.1997) (Übersetzung von Hauke). Zum Verständnis dieser Katechese (und der 70 Marianischen Katechesen von 1995-97 im Allgemeinen) ist wichtig der marianische Beitrag des belgischen Jesuiten Jean Galot, der lange Jahre an der römischen Gregoriana Christologie und Mariologie unterrichtete: vgl. H. SOLOFOARIMANANA, *La médiation de la Vierge Marie en rapport avec l'oeuvre salvifique du Christ selon Jean Galot (1919-2008). Analyse historique et systématique de sa pensée théologique* (Collana di Mariologia 16), Lugano – Siena 2021, 358-369.

⁶¹ Vgl. die Beispiele bei LAURENTIN, *Corédemptrice*, 421-423.

als das verwandte Wort ist freilich der Gehalt, nämlich die einzigartige Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung. Diese Mitwirkung findet sich eindeutig in den konziliaren Texten, obwohl dies angesichts der geschilderten Vorgeschichte keineswegs selbstverständlich war.

Wir finden also ein eigenartiges Paradox: Auf der einen Seite verzichtet man aus diplomatischen, ökumenischen Gründen auf die einschlägigen kurzen Fachbegriffe (nämlich „Miterlöserin“, „Miterlösung“), aber auf der anderen Seite finden wir sehr wohl den Gehalt dieser Worte. Damit hat das Zweite Vatikanische Konzil gewissermaßen die Bremsen gelöst, die von Seiten der systematischen Theologie die Verkündigung eines fünften marianischen Dogmas verhinderten. Ein solches Dogma – in welcher Form auch immer – setzt eine Mitwirkung Mariens bei der Erlösung voraus (das gilt für die universale Gnadenmittlerschaft in Christus und die universale geistliche Mutterschaft). Diese theologische Klärung kann in der Zukunft durchaus eine formale dogmatische Abklärung begünstigen, sofern der Wille dazu besteht⁶².

Entscheidend ist dabei nicht die Verwendung des Begriffes „Miterlöserin“. Papst Pius XI. war der erste Papst, der ihn gebrauchte⁶³, während Papst Pius XII. ihn zumindest während seines Pontifikates

⁶² Vgl. M. HAUKE, *Maria als mütterliche Mittlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick*, in: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 12 (2/2008) 13-53 = *Die mütterliche Mittlerschaft Mariens in Christus. Eine systematische Besinnung*, in: Albrecht Graf von Brandenstein-Zeppelin – Alma von Stockhausen (Hrsg.), *Die Stellung der Gottesmutter in der Welt- und Heilsgeschichte*, Weilheim-Bierbrunn 2008, 19-50.

⁶³ Vgl. LAURENTIN, *Corédemptrice*, 419f; GHERARDINI, *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, 121-124; CALKINS, *The Mystery of Mary Co-redemptrix in the Papal Magisterium*, 32-34; MIRAVALLE, „*With Jesus*“, 158f; HAUKE, *Mercier*, 80, Anm. 279; DERS., *Die Lehre von der „Miterlöserin“ im geschichtlichen Durchblick*, 47.

vermied⁶⁴. Johannes XXIII. verwandte ihn nicht⁶⁵ und ebenso wenig Paul VI.⁶⁶, abgesehen von einer persönlichen Bemerkung zum Heiligtum der Schmerzensmutter von Castelpetroso⁶⁷. Der heilige

⁶⁴ Vgl. CAROL, *De corredemptione Beatae Virginis Mariae*, 530-536; GHERARDINI, *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, 125-129; HAUKE, *Maria, Gefährtin des Erlösers*, 94f; MIRAVALLE, "With Jesus", 159-161. Eugenio Pacelli benutzte den Titel jedoch als Kardinal, besonders bei einer Festrede anlässlich des 700. Gründungsjubiläums der Serviten, zitiert bei CAROL, *De corredemptione Beatae Virginis Mariae*, 568: „Wenn beim Empfang der Verkündigung die Magd des Herrn Mutter des Sohnes Gottes geworden ist, dann wurde sie am Fuß des Kreuzes Miterlöserin und unsere Mutter.“ („Si nel ritiro dell'Annunciazione l'ancella del Signore diventa Madre del Figlio di Dio, ai piedi della croce si fa Corredentrice e Madre nostra.") Selbst während des Pontifikates, so scheint es, gebrauchte Pius XII. den Begriff 1949 bei einer Rede an den Direktor der Marianischen Kongregationen in Spanien: vgl. P. SIANO, *Die „Corredemptrix“ zur Zeit von Pius XII.*, 20. Mai 2021, in: <https://katholisches.info>.

⁶⁵ Vgl. GHERARDINI, *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, 129f. 324, der gleichwohl auf zahlreiche Hinweise auf die Lehre von der Mitwirkung an der Erlösung hinweist (ähnlich wie bei Pius XII.).

⁶⁶ Vgl. GHERARDINI, *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, 130-132.

⁶⁷ Vgl. M. M. ZANGHERATTI, *Il mistero di Maria Corredentrice nel messaggio dell'Addolorata di Castelpetroso*, in: AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e teologia III*, Frigento 2000, 309-314 (311); P. SIANO, *La „Corredentrice“ al tempo di Paolo VI*, 9. Juni 2021, in: <https://www.corrispondenzaromana.it>. In Castelpetroso steht ein Standbild der Schmerzensmutter, die ihre Arme ausbreitet zum Gebet vor dem Leichnam ihres vom Kreuz abgenommenen Sohnes. Als das Bild Papst Paul VI. bei einer Audienz für den Bischof und den Klerus von Campobasso gezeigt wurde, habe er gesagt: „Aber das ist ja das Bild der Miterlöserin!“ Das Standbild ist gestaltet nach den Berichten der ersten Marienerscheinung vom 22. März 1888 (die Erscheinungen setzten sich fort bis 1889). Der Ortsbischof von Campobasso-Boiano, Palmieri, erklärte am 23. Februar 1889, selbst am Ort der ersten Mariophanie eine Erscheinung Mariens als Schmerzensmutter gehabt zu haben, und legte am 28. September 1890 den Grundstein für das heutige Marienheiligtum mit Zustimmung Papst Leos XIII., auch wenn es keine formale Stellungnahme zum übernatürlichen Charakter der Ereignisse gab. Am 6. Dezember 1973 erklärte Papst Paul VI. die Jungfrau von Castelpetroso zur Schutzpatronin der Region Molise. Vgl. A. M. MATTEI, *Il santuario dell'Addolorata a Castelpetroso*, Isernia 1982; P. SBALCHIERO, *Castelpe-*

Johannes Paul II. hat ihn unter den Petrusnachfolgern am meisten benutzt (sechsmal finden wir 1980-1991 das italienische Wort für „Miterlöserin“, *Corredentrice*)⁶⁸. Benedikt XVI.⁶⁹ äußerte vor seinem Pontifikat in einem privaten Interview als Präfekt der Glau-benskongregation seine Vorbehalte, die sich freilich nicht auf den Sinngehalt des Titels beziehen⁷⁰. Papst Franziskus hat bekundet,

troso, in: R. Laurentin – P. Sbalchiero (Hrsg.), *Dictionnaire des “apparitions” de la Vierge Marie*, Paris 2007, 171f; J. BOUFLLET, *Dictionnaire des apparitions de la Vierge Marie*, Paris 2020, 660f. Das Heiligtum wurde von besucht von Johannes Paul II. am 19. März 1995 und von Franziskus am 5. Juli 2014; vgl. *Maria Santissima Addolorata di Castelpetroso*, in: <https://it.wikipedia.org> (Zugang 27.7.2023). Franziskus nahm dabei Bezug auf die erste Marienerscheinung am 22. März 1888: Ansprache auf dem Platz des Heiligtums von Castelpetroso, Samstag, 5. Juli 2014 (www.vatican.va, auch auf Deutsch). Johannes Paul II. betonte, dass die in Castelpetroso verehrte Schmerzensmutter mit dem Erlösungsoffer auf Kalvaria verbunden war: Predigt am Hochfest des hl. Josef, 19. März 1995, Nr. 6 (www.vatican.va, auf Italienisch). Kardinal Ratzinger besuchte das Heiligtum anlässlich eines Vortrags in Castelpetroso am 18. Juni 1997 über die Auferstehung Christi: vgl. *Corredemptrix*. *Annali Mariani* 1997, *Santuario dell’Addolorata, Castelpetroso* (Is) 1998, 153f.

⁶⁸ Vgl. A.B. CALKINS, *Pope John Paul II’s Ordinary Magisterium on Marian Coredemption: Consistent Teaching and More Recent Perspectives*, in: AA. VV., *Mary at the Foot of the Cross II*, New Bedford, MA 2002, 1-36; DERS., *Mary Co-redemptrix: The Beloved Associate of Christ* (2009), 392-398; MIRAVALLE, “*With Jesus*“, 189-212. Eine Liste der sechs Erwähnungen findet sich bei CALKINS, *Mary Co-redemptrix: The Beloved Associate of Christ* (2009), 398, Anm. 141 (wozu auch die Erwähnung vom 10. Dezember 1980 gehört, die den früheren Listen beizufügen ist). Zu erwähnen ist auch die Verwendung des entsprechenden spanischen Adjektivs (*corredentor*) im Marienheiligtum von Guayaquil, Ekuador, 31. Januar 1986 (ebd., 397). Nachgewiesen sind also sieben Erwähnungen.

⁶⁹ Vgl. dazu HAUKE, *Die Lehre von der „Miterlöserin“ im geschichtlichen Durchblick*, 62-64.

⁷⁰ Vgl. HAUKE, *Die Lehre von der „Miterlöserin“ im geschichtlichen Durchblick*, 59f. J. RATZINGER, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München 2000, 263f: Befragt, ob die Kirche den Bitten nachgeben solle, das Dogma Mariens als „Miterlöserin“ zu verkünden, antwortete Kardinal Ratzinger: „Ich glaube nicht, dass man diesem Begehren,

dass er das Wort „Miterlöserin“ nicht schätzt⁷¹. Wenn wir uns seine marianischen Äußerungen im Einzelnen anschauen, dann wird freilich deutlich, dass er durchaus die einzigartige Mitwirkung Mariens an der Erlösung anerkennt, beispielsweise mit dem ihm besonders lieben Bild der „Knotenlöserin“⁷². Diese Metapher stammt vom hl.

das inzwischen sogar von mehreren Millionen getragen wird, in absehbarer Zeit folgt. Die Antwort der Glaubenskongregation darauf lautet, dass das, was damit gemeint ist, in anderen Titeln Marias schon auf bessere Weise ausgesagt ist, während die Formel ‚Miterlöserin‘ sich von der Sprache der Schrift und der Väter zu weit entfernt und daher Missverständnisse hervorruft.

Was ist richtig daran? Nun, richtig ist, dass Christus nicht außerhalb von uns oder neben uns stehenbleibt, sondern mit uns eine tiefe, neue Gemeinschaft bildet. ... Weil Maria die Kirche als solche vorwegnimmt und sozusagen Kirche in Person ist, ist dieses ‚Mit‘ in ihr exemplarisch verwirklicht. Aber über diesem ‚Mit‘ darf man nicht das ‚Zuerst‘ Christi vergessen: Alles kommt von ihm, wie es besonders der Epheser- und der Kolosserbrief sagen; auch Maria ist alles, was sie ist, durch ihn.

Das Wort ‚Miterlöserin‘ würde diesen Ursprung verdunkeln. Eine richtige Intention drückt sich in einem falschen Wort aus. Für die Dinge des Glaubens ist gerade die Kontinuität mit der Sprache der Schrift und der Väter wesentlich: die Sprache ist nicht beliebig manipulierbar.“

⁷¹ Vgl. FRANZISKUS, Predigt zum Fest U. L. F. von Guadalupe, 12. Dezember 2019; Homilie in Casa Santa Marta, 3. April 2020; Predigt zum Fest U. L. F. von Guadalupe, 12. Dezember 2020; Generalaudienz, 24. März 2021. Dazu M. MIRAVALLE – R. FASTIGGI, *Pope Francis and the Coredemptive Role of Mary, „Woman of Salvation“*, 8. Januar 2020, in: <https://www.lastampa.it/vatican-insider/en> = *Ecce Mater Tua. A Journal of Mariology* 3 (2020) 2-11; R. FASTIGGI, *Pope Francis, the Humility of Mary, and the role of „Co-Redemptrix“*, in: *Ecce Mater Tua. A Journal of Mariology* 3 (2020) 12-16; J. STÖHR, *Maria als Miterlöserin – neuere Diskussionen*, in: *Theologisches* 51 (5-6/2021) 23-232 = *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 25 (2021) 168-182; M. HAUKE, *Warum Maria Miterlöserin ist: Antworten auf Zweifel und Einwände*, in: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 25 (2021) 183-190.

⁷² Vgl. z.B. FRANZISKUS, Ansprache am Marianischen Tag im Jahr des Glaubens, Nr. 1, 12. Oktober 2013: deutsche Übersetzung in: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 17 (2-2013) 12-15 (12f) (Hinweis auf Maria als „Knotenlöserin“ mit *Lumen gentium* 56 und Irenäus, *Adversus haereses* III,22,4). Weitere Zitate bei MIRAVALLE – FASTIGGI, *Pope Francis and the Coredemptive Role of*

Irenäus, den Papst Franziskus am 21. Januar 2022 zum Kirchenlehrer ernannte mit dem Ehrentitel *Doctor unitatis*⁷³. Bei der Vorbereitung des Dogmas über Maria als „Mittlerin aller Gnaden“ in den 1920er-Jahren sahen die Belgische Kommission und das Gutachten Reginald Garrigou-Lagranges aus der römischen Kommission die Vorstellung Mariens als neue Eva (bei den Heiligen Justin und Irenäus) als Zeugnis für die apostolische Tradition und als Beweis für die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung; diese Mitwirkung ist die systematische Grundlage für die universale Gnadenmittlerschaft in Christus⁷⁴.

„Miterlöserin“ ist also ein Begriff, der selbst bei Päpsten verschiedene Reaktionen hervorgerufen hat. Er ist freilich die kürzeste Formel für einen Sinngehalt, den niemand der genannten Petrusnachfolger ablehnen würde. Wenn wir theologisch die Frage stellen, ob das Zweite Vatikanum die Miterlösung durch Maria lehrt, ihre einzigartige Mitwirkung an der Erlösung, kann die Antwort jedenfalls nur „Ja“ lauten.

*Prof. Dr. Manfred Hauke
Via Roncaccio 7
CH-6900 Lugano, Schweiz
manfredhauke@bluewin.ch*

Mary, 5-7, 10f. Siehe auch: P. SIANO, *La “Corredentrice” tra Papa Benedetto XVI e Papa Francesco I*, 30. Juni 2021, in: <https://corrispondenzaromana.it>.

⁷³ Vgl. <https://www.causesanti.va/it/notizie/notizie-2022/decreto-del-santo-padre-per-il-conferimento-del-titolo-di-dottor.html>.

⁷⁴ Vgl. HAUKE, *Mercier*, 101f, 187, 196.

Ergänzungen im „Marienlexikon“

Adolfine Therese Treiber

Actio Mariae (Aktionsbündnis marianischer Gruppierungen im deutschsprachigen Raum, 1974-1984) (Marienlexikon)

(Neu verfasst: 31.3.2023)

Beim VI. Fatima-Kongress, der im September 1973 in Freiburg/Breisgau stattfand und an dem erstmals alle großen marianischen Verbände (Rosenkranz-Sühnekreuzzug, Legio Mariae, Schönstatt, MMC, Fatima-Apostolat, Militia Sanctae Mariae) teilnahmen, wurde der Wunsch nach stärkerer Zusammenarbeit laut. Auf Einladung von Bischof Dr. Rudolf Graber (1962-1982) trafen sich daraufhin 30 führende Persönlichkeiten dieser Gemeinschaften im Januar 1974 in Spindlhof bei Regensburg, um gemeinsame Aktionen im Geist Mariens sowie einen besseren Austausch von Erfahrungen und Initiativen zu besprechen. Eine Folge war die von der Redaktion des „Bote von Fatima“ und dem INSTITUTUM MARIANUM Regensburg im Oktober 1974 organisierte, erste große Sternwallfahrt mit rund 10.000 Teilnehmern nach Altötting, die der Vorbereitung des Heiligen Jahres 1975 diente. Das stärkere Miteinander sollte durch die Herausgabe eines überregionalen marianischen Lieder- und Gebetbuches zum Ausdruck kommen; das von Dr. A. Treiber erstellte „MARIENLOB“ erlebte nach 1978 mehrere Auflagen.

Weitere große Gebetsaktionen waren 1976 die Sternwallfahrt um Hilfe für christliche Familien nach Altötting mit 8.000 Teilnehmern und 1977 die Jubiläumsfeier „Patrona Bavariae“ sowie „60 Jahre Fatima“ in Altötting mit rund 10.000 Teilnehmern (mit Vertretern der Bayerischen Staatsregierung, des Hauses Wittelsbach sowie mehreren Bischöfen); Bischof Dr. Graber sprach hier zum Thema „Nichts wird uns trennen von Maria“.

1978 fand die Tagung der ACTIO MARIAE (AM) in Südtirol statt und stand im Zeichen der bevorstehenden Europawahlen. Bischof Dr. Graber sprach zum Thema „Maria und Europa“, wobei er vor allem das Thema Hauskirche betonte. Frucht dieser Tagung war 1979 die Einführung der Hausgottesdienste in der Diözese Bozen/Brixen. Beim IX. Fatima-Kongress in Köln hielten die Mitglieder der AM eine eigene Marienfeier. 1980 luden sie zu einem Gebetstag in Säcking ein, an dem rund 4.000 Gläubige teilnahmen. 1981 lud die AM zur Teilnahme am X. Fatima-Kongress in Augsburg ein und 1982 nahm Bischof Dr. Graber in Vertretung der Deutschen Bischofskonferenz an der Dankwallfahrt von Papst Johannes Paul II. nach Fatima teil. Die AM-Jahrestagung 1983 in Moos-Eriskirch/Bodensee diente der Vorbereitung des Heiligen Jahres 1984, wo es vor allem auch um die Bedeutung der Weihe an das Unbefleckte Herz Mariens ging. Höhepunkt war im März 1984 die Wallfahrt nach Maria Birnau/Bodensee mit tausenden Teilnehmern, bei der Bischof Dr. Graber die Weltweihe an das Unbefleckte Herz Mariens zeitgleich mit Papst Johannes Paul II. vollzog.

Die ACTIO MARIAE war stark von der Persönlichkeit und dem Wirken von Bischof Dr. Graber geprägt. Das von ihm 1966 gegründete Institutum Marianum e. V. in Regensburg unterstützte die Veranstaltungen der AM, wurde aber durch neue Aufgaben (Schriftleitung des „Bote von Fatima“, Herausgabe des Marienlexikons 1983-1994) gebunden – dieser Umstand und die geschwächte Gesundheit Bischof Dr. Grabers führten dazu, dass es nach 1985 zu keinen weiteren gemeinsamen Aktionen mehr kam.

Literatur: Jahrgänge 1974-1984 „Bote von Fatima“ mit ausführlichen Berichten zu den jeweiligen Aktionen dem Actio Mariae; „50 Jahre Institutum Marianum Regensburg e.V.“, Regensburg 2016. Maria, Patronin Europas. Besinnungen und Gebete, hrsg. vom Sekretariat der ACTIO MARIAE (Regensburg), Stein am Rhein 1981 (Christiana-Verlag, 64 S.).

*Dr. Adolfine Therese Treiber
Königsstr. 1
93047 Regensburg*

Bäumer, Remigius (Marienlexikon)

(Neu verfasst für die Datenbank des Marienlexikons: 3.2.2023)

Der Kirchenhistoriker **Remigius Bäumer** gehörte zu den beiden Herausgebern des Marienlexikons und hat nach seiner Emeritierung einige spezifisch mariologische Beiträge verfasst.

Prof. Dr. Remigius Bäumer (1918-1998) stammte aus der Diözese Paderborn, wo er 1948 die Priesterweihe empfing. Er wurde 1955 in Bonn bei Prof. Hubert Jedin mit einer kirchenhistorischen Arbeit promoviert und arbeitete nach einem Jahr in Rom (Campo Santo Teutonico) ab 1957 als Hauptschriftleiter des LThK (2. Auflage), wobei er auch viele biografische Artikel für das Standardwerk selbst verfasste. Nach der Habilitation in Freiburg (Breisgau) lehrte er als Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte ab 1968 in Paderborn, von 1974 bis 1987 in Freiburg. Sein Schwerpunkt lag bei der Papst-, Konzilien- und Reformationsgeschichte; er verfasste viele Rezensionen und war auch nach seiner Emeritierung 1987 wissenschaftlich noch aktiv.

Seine mariologisch relevanten Beiträge stammen aus der Zeit ab 1984: Marienfrömmigkeit und Marienwallfahrten im Zeitalter der Katholischen Reform (in: G. Rovira, *Der Widerschein des Ewigen Lichts*, Kevelaer 1984, S. 169-187), als Herausgeber: Heinrich Seuse, *Marienlob* (ausgewählt und eingeleitet von Remigius Bäumer, Engen 1985). 1989 hatte er das Gründungsrektorat der Gustav-Siewerth-Akademie in Weilheim-Bierbronn übernommen. Mit Alma von Stockhausen gab er in Weilheim 1995 das Buch „*Maria. Mutter der Kirche in Geschichte und Gegenwart*“ heraus, wozu er den Beitrag „*Maria, Mutter der Kirche, in der Theologie des 16. Jahrhunderts*“ beisteuerte (S. 11-37).

Professor Bäumer trat im März 1985 neben Professor Scheffczyk in die Herausgeberschaft des „*Marienlexikons*“ ein, welches im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg von 1988 bis 1994 in sechs Bänden erscheinen konnte. Bäumer verfasste darin den Artikel über Papst Johannes Paul II. (Bd. 3, S. 412f) sowie viele andere Artikel über marianisch relevante Päpste sowie Kaiser und historische Gestalten. Er hielt 1994 bei der öffentlichen Vorstellung des finalen Bandes in St. Ottilien den Festvortrag: „*Das Marienlexikon und seine Rezeption*“ (abgedruckt in: *Theologisches* 23/25, 1994/1995, S. 20-25). Remigius Bäumer engagierte sich sehr für das *Marienlexikon*. Er verstarb am 26. Dezember 1998 und liegt in Kirchzarten begraben.

Literatur: Achim Dittrich, *Silbernes Jubiläum des Marienlexikons*, in: M. Hauke, *Die Mariologie im deutschen Sprachraum (Mariologische Studien XXX)*, Regensburg 2021, S. 167-173, speziell S. 170ff; Hubertus R. Drobner, „*Bäumer, Remigius*“, in: *BBKL* 26 (2005) 85-113; Klaus Ganzer, *Nachruf auf „Remigius Bäumer (1918-1998)“*, in: *Historisches Jahrbuch* 120 (2000) S. 543f. Den Verlauf und Abschluss des *Marienlexikons* schildert R. Bäumer selbst in: „*Bote von Fatima*“ (Jhg. 1994, S. 142 u. 1995, S. 28).

Die Veröffentlichungen von Remigius Bäumer finden sich in der Festschrift: „*Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte*, hrsg. v. Walter Brandmüller, Herbert Immenkötter u. Erwin Iserloh (2 Bde.), Paderborn 1988, Bd. 2, S. 715-756; sie finden sich in ergänzter Version bei Drobner (*BBKL* 26) und online unter: <https://www.ub.uni-freiburg.de/recherche/personenportale/remigius-baeumer/> (Zugriff: 3.2.2023).

Dr. Achim G. Dittrich
Pfarrvikar, Wissenschaftlicher Mitarbeiter des
Institutum Marianum Regensburg
92637 Weiden in der Oberpfalz, Lerchenfeldstraße 8
agdittrich@t-online.de

Michael Sticklebroeck

Bernhard von Clairvaux I. Leben und Werk (Marienlexikon)

Artikel „I. Leben und Werk“ im Marienlexikon, Bd. 1 (1988), S. 445-447, verfasst von Helmut Riedlinger, in Überarbeitung des Artikels von Otto Stegmüller, in: Lexikon der Marienkunde (1967) Sp. 710-715; überarbeitet und aktualisiert von Prof. Dr. Michael Sticklebroeck (23.8.2023)

*Bernhard von Clairvaux OCiSt, Abt, Kirchenlehrer, * um 1090 in Fontaine-lès-Dijon, †20.8.1153 in Clairvaux.*

I. Hinführung

Es war der eigentliche Impetus der Erneuerungsbewegung von Cîteaux, die Bernhard durch seine Predigten, sein Schrifttum und seine Klostergründungen voranführte, Mönche zu einem Leben in der schweigsamen Abgeschlossenheit eines Klosters in der Stille der Meditation, der Handarbeit und des gemeinsamen Lebens und Betens an zu leiten. Monastische Theologie, in deren Tradition Bernhard steht, nährt sich von der betenden Lectio der Hl. Schrift, die im Vollzug klösterlichen Lebens einen zentralen Platz einnehmen soll (vgl. J. Leclercq, Bernard et la Théologie monastique du XII siècle, in: ACi 9 [1953] 8). So gewinnen bei Bernhard die subjektive Aneignung und Durchdringung der religiösen Wahrheit das entscheidende Gewicht. Eine bloß intellektuelle Einsicht in den buchstäblichen Schriftsinn und auch eine bloß allegorische

Erkenntnis der Glaubensmysterien, wie sie die Schrift enthält, wäre dem Abt zu wenig. Diese würde zu sehr im Bereich des Objektiven verbleiben und das Herz unberührt lassen. Es wäre eine illusorische Erkenntnis, denn „in solchen Dingen versteht die Einsicht nichts, wenn die Erfahrung fehlt“ (SC 22, 2: Winkler V 306). Bernhards theologische Aussagen über Maria müssen in den Kontext dieser Aneignung des Geheimnisses, wie sie für seine ganze Theologie prägend ist, situiert werden. Die wenigen Seiten, auf denen er explizit von Maria handelt, zeugen von seiner glühenden Verehrung und tiefen Frömmigkeit – Grund genug, ihn als „Doctor marianus“ zu bezeichnen (vgl. J. Leclercq 1990, 149ff).

II. Mariologische Schriften

Die schriftliche Hinterlassenschaft Bernhards über die Gottesmutter ist nicht sehr umfangreich: vier Homilien „De laudibus Virginis matris“ („Homiliae Super Missus est“, Winkler IV 32-123), die einen fortlaufenden Kommentar zu den Ereignissen der Verkündigung darstellen. Zum Fest der Purificatio hat Bernhard drei Homilien hinterlassen (Winkler VII 404-425), drei weitere für Mariä Verkündigung (Winkler VIII 96-155), sechs für Assumptio (Winkler VIII 526-593), eine für den Sonntag in der Oktav von Assumptio (Winkler VIII 595-620), eine für Mariä Geburt (In Nativitate BM: De aquaeductu, Winkler VIII 621-647). In seiner Homilie für den Sonntag der Oktav von Assumptio M (Winkler VIII 594-619) hat er Maria nicht erwähnt. Einige kurze Notizen finden sich in den „Sermones de diversis“ (Winkler, IX 166-833). Schließlich ist der berühmte Brief 174 über die Unbefleckte Empfängnis an die Kanoniker von Lyon noch zu nennen (Winkler II 1016-1025).

III. Maria im Heilsplan

Maria ist die Verheißene, durch die und in der Gott selbst beschlossen hat, unser Heil auf Erden zu bewirken (Winkler IV 52f). Er hat sie im Voraus erwählt, für sich vorbereitet und durch die Engel bewahrt (Winkler IV 23f; VIII 604f). Dies wird an zahlreichen Vorbildern und Titeln aus dem AT aufgezeigt.

IV. Leben Mariens

Bernhard wertet alle Stellen des NT über Maria aus, um ihre Heiligkeit und ihre Tugenden ins rechte Licht zu stellen. Apokryphe Belegstellen verschmäht er. Aber er sieht sich nicht in der Lage, Marias Heiligkeit auf ihre Empfängnis auszudehnen. Denn er nimmt an, sie sei in Sünde empfangen und erst zwischen Empfängnis und Geburt geheiligt worden. Er will also der Gottesmutter nicht einen Titel beilegen, dessen sie seiner Ansicht nach nicht bedarf. Daher kämpft er im Brief an die Kanoniker von Lyon mit dem ihm eigenen Temperament gegen das Fest der Unbefleckten Empfängnis, „*quam ritus Ecclesiae nescit, non probat ratio, non commendat antiqua traditio. Numquid Patribus doctiores aut devotiores sumus?*“ (Winkler II 1016; vgl. Manoir II 573; G. M. Roschini, 1953, 136-153; Barré 100-103).

V. Menschwerdung

Die Inkarnation bedeutet für Maria eine innigste Einigung mit Gott. „Gott hat aus seiner eigenen Substanz und aus der Jungfrau einen einzigen Christus gemacht“ (Winkler IV 82; vgl. ebd. 106-110). Ausgehend von der Frau, die drei Maß Mehl mischte und ein einziges Brot bereitete, meint Bernhard: Diese drei Maß Mehl sind der Logos, die Seele und das Fleisch Christi. Im Schoß der Jungfrau

hat sich die Einigung und Fermentation vollzogen. Die Gottesmutter hat das eine Brot durch ihren Glauben hervorgebracht (Winkler I 810). Die körperliche Seite des Geschehens setzt die geistige Einigung voraus, die durch den Willen vollzogene Liebeseinigung zwischen Geschöpf und Gott. Die himmlische Weisheit hat nicht nur ihre Seele, sondern auch ihren Leib ganz erfüllt, so dass sie den Gottessohn gebären konnte, den sie zuerst in ihrer Seele empfangen hatte (Winkler IV 82f). Daher konnte Maria so sehnlich nach Jesus verlangen und ihn so liebevoll aufnehmen. Das Fiat war nicht nur demütige Unterwerfung, sondern ebenso sehr Verlangen und Gebet (Winkler IV 118f). Der Mystiker Bernhard sieht immer die ganze Jungfrau (Leib und Seele) und den ganzen Christus (Gott und Mensch) aufs Innigste vereint. Aber die Inkarnation brachte zugleich den Einbruch der ganzen Fülle des dreieinigen Gottes in Maria. Um diese Fülle ertragen zu können, brauchte sie eine besondere Gnadenausstattung von Seiten Gottes (Winkler IV 108f und VIII 600f). Was im Augenblick der Menschwerdung geschah, kann nur Maria begreifen, aber auch sie kann es nur auf Grund einer besonderen Offenbarung Gottes (Winkler IV 106f).

VI. Mater Dei

Aus der Inkarnation folgt die erschreckende Größe Marias, ihre Würde als Gottesmutter (Winkler IV 42f). Es gibt nicht einen Sohn des Vaters und einen Sohn Mariens; Jesus ist der Sohn eines jeden der beiden und er verschmähte es nicht, Sohn Mariens genannt zu werden (Winkler IV 44). Die einzigartige Würde der Mutter erregt dieselbe Bewunderung wie das Herabsteigen des Sohnes. Maria darf sogar dem Gottessohn befehlen. Ihre Größe ist so erhaben, dass niemand sie würdig loben kann. Ihre Größe ohne Maß wird nur erkennbar, wenn man sie mit der Größe Gottes vergleicht (Winkler VIII 564f). Das innigste Zusammenleben von Jesus und Maria wird besonders im Leiden erkennbar. Daher steht die Schmerzhaftige Mut-

ter über den Märtyrern; ihr Mitleiden war größer als ein körperlicher Schmerz sein konnte. Sie ist mit Jesus „durch das Herz“ gestorben. „Ihr Tod wurde durch eine so starke Liebe verursacht, wie kein anderer Mensch sie empfinden kann“ (Winkler VIII 616f).

VII. Assumptio corporalis

Ob Bernhard die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel gelehrt hat, ist kontrovers (vgl. Nogues 96; Raugel 123-130; Aubron 27; Jugie 368; Balic, Testimonia I, 1948, 198-200; Manoir II 572; Roschini 173-182). Aus den echten Schriften lässt sich eine einzige Belegstelle anführen: „Erhöhe schließlich die, welche über die Chöre der Engel zu den himmlischen Reichen erhöht wurde“ (Epist. 174,2: Winkler III 1016f). Die Unbestimmtheit dieser Aussage wird auch in den Homilien zum Fest der Assumptio nicht aufgehellt. Wohl hat man seit dem 13. Jahrhundert versucht, Bernhard zu einem Lehrer der leiblichen Aufnahme zu machen; die angeführten Stellen stammen aber nicht aus seinen echten Schriften (vgl. Barré 104-106). Immerhin muss man feststellen, dass Bernhard die Assumptio nicht abgelehnt hat wie die Unbefleckte Empfängnis; der Gedanke war ihm wohl sympathisch, hat aber für seine Mariologie keine Bedeutung erlangt. „Welche Freude hat die Himmelsbewohner erfüllt, als sie Marias Stimme hörten, ihr Gesicht sehen und ihre selige Gegenwart genießen durften!“ Wie ein reißender Strom überflutete die Freude die Stadt Gottes (Winkler VIII 528ff). Jesus empfängt die in seinem Himmel, die ihn in ihrem Schoß empfangen hat. Beide Empfänge sind unaussprechlich und entziehen sich unserer Erkenntnis (Winkler VIII 526f). Maria ist nun die mit der Sonne bekleidete Frau, eingetaucht in das unzugängliche Licht, soweit es einem Geschöpf nur möglich ist (Winkler VIII 598).

VIII. Mediatrix

Maria ist die Mitte der ganzen Schöpfung; in ihr begegnen sich Gott und die Welt (Winkler VIII 404f). In den Bildern des Aquädukts, des Kanals, des Fahrzeugs zeigt Bernhard, wie Maria von oben nach unten und von unten nach oben vermittelt. Das göttliche Leben überflutet durch sie hindurch die ganze Schöpfung (Winkler VIII 622f). Diese Vermittlung geschieht aber nicht durch einen seelenlosen Kanal; Jesus und Maria sind im Erbarmen gegen alle Menschen, im Willen, sie zu retten, völlig eins geworden. – Ist Maria die Quelle aller Gnaden? Einige Texte scheinen dafür zu sprechen: „Nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transiret“ (Winkler VII 174). Gott hat die Fülle aller Güter in die Hände Mariens gelegt, „qui totum nos habere voluit per Mariam“ (Winkler, VIII 628; öfters von Päpsten zitiert – vgl. Graber II, 161 u. 176). Die Gottesmutter ist der Wonnegarten, der seinen Wohlgeruch, d.h. die göttlichen Gnaden, auf alle ausströmt. Sie ist der Meeresstern, der immer und allen leuchtet. Es scheint aber, dass Bernhard bei diesen Aussagen nur an die Inkarnation gedacht hat. Andere meinen, er habe gelehrt, dass alle Gnaden durch Maria vermittelt werden (vgl. Manoir I 537-549; 552f). – Maria ist unsere Mittlerin zu Gott; sie ist die Leiter (scala), auf der die Sünder zu Gott aufsteigen (Winkler VIII 628). Sie ist für uns der Königsweg, da sie die Fülle der Gnaden hat und voll Mitleid gegen uns ist (Winkler VII 84). Was immer wir Gott darbringen wollen, müssen wir daher in ihre Hände legen (Winkler VIII 596f). „Opfere, o hl. Jungfrau, dem Herrn deinen Sohn, bringe ihm dar die gebenedeite Frucht deines Leibes! Bringe dar diese heilige, Gott angenehme Opfergabe für unser aller Versöhnung. Der Vater wird dieses neue Opfer voll annehmen, die so kostbare Opfergabe, von der er selbst gesagt hat: Dies ist mein geliebter Sohn ...“ (Winkler VII 420). Manche Theologen meinen, Bernhard habe Maria priesterliche Funktionen zugeschrieben (Roschini I 230; Manoir I 506); man wird aber doch mit Laurentin sagen müssen, dass der Begriff „offerre“ in diesen Texten nicht im streng theologischen Sinn angewendet wird (Laurentin I 140-145).

IX. Maternitas spiritualis

Nirgends nennt Bernhard Maria „unsere Mutter“ oder „Mutter der Menschen“. An den wenigen Stellen, wo sie „Mutter der Barmherzigkeit“ genannt wird, ist die Mutter Jesu gemeint (vgl. Morineau, *Comment* ... 121-152; Nogues 103-154; Raugel 142-144). „Ego vile mancipium, cui permagnum est Filii simul ac Matris esse vernaculum“ (Winkler II 124).

Wer die Mariologie Bernhards verstehen will, muss beachten, dass er nur die Lehre der Kirche darstellen will und alle Neuerungen scheut. Nur was die Heilige Schrift, die Väter und die Liturgie lehren, will er verkünden. Diese Regel gilt für seine ganze Theologie, insbesondere aber für seine Mariologie: „accipe et in hoc non meam, sed Patrum sententiam“ (De laudibus II 12 u. 14: Winkler IV 64 u. 68). Daher vermissen wir bei Bernhard manche Ideen, die seine Zeitgenossen laut verkündet haben. Wir stellen bei dem begeisterten Lehrer eine bewusst nüchterne Selbstbeschränkung fest. Obgleich er der Gottesmutter völlig ergeben war, kann nicht davon die Rede sein, dass die Mariologie in seinem Werk einen allesbeherrschenden Platz einnimmt. Das berühmte, ihm manchmal zugeschriebene Wort „De Maria numquam satis“ hat er nie geschrieben; es passt auch nicht zu seiner Haltung. Trotzdem hat er auf die Mariologie der Folgezeit einen gewaltigen Einfluss ausgeübt. Unter den großen Mariologen ist ihm ein Ehrenplatz zuzuerkennen.

Ausgaben: PL 182-184 — *Opera omnia*, ed. Leclercq u.a., I-VIII, 1957-1977 (= Leclercq). — *Die Schriften des honigfließenden Lehrers B. v. Cl.*, übertragen von A. Wolters, 6 Bde., 1934-38. — *Sämtliche Werke lat./dt.*, hg. Winkler, I-X, Innsbruck 1990-99 — P. AUBRON, *L'oeuvre marial de S. Bernard*, 1935 (nur franz.). — B. BERNARD OSB, *Saint Bernard et Notre-Dame*, 1953 (lat.-franz.).

Literatur: L. JANAUSCHECK, *Bibliographia Bernhardiana*, 1891 (Schrifttum bis 1890, etwa 3000 Titel). — B. M. MORINEAU, *Com-*

ment la doctrine de la Maternité spirituelle de Marie s'installe dans la théologie mystique de S. Bernard, *EtMar* 1 [1935] 121-152. — D. NOGUES, *Mariologie de S. B.*, 1935. — A. RAUGEL, *La doctrine mariale de S. B.* — MANOIR II 581—613. — F. DA SOLA, *Fuentes patristicas de la Mariologia de S. Bernardo*, *EstEccl* 23 (1949) 209-226. — J. H. HUMERES, *Quanta polleat auctoritate S. B. in doctrina de mediatione BMV declaranda*, in: *EphMar* 2 (1952) 325-350. — G. ROSCHINI, *Il dottore Mariano*, 1953. — B. GARCIA, *S. Bernardo, Cantor de Maria*, 1953. — B. v. Cl., *Mönch und Mystiker*. Internat. B.-Kongreß Mainz 1953, 1955. — B. de Cl., éd. par la Commission d'Histoire de l'ordre de Citeaux, 3 Bde., 1953. — *Sint Bernardus, Gedenkboek*, 1953. — J. LECLERCQ, *Etudes sur S. Bernard et le texte de ses écrits*, in: *ASOC* 9 (1953) 1—248 (= Fasz. 3/4 [darin H. BARRÉ, *S. Bernard, Docteur Marial*, 92—113]). — J. LECLERCQ, *Bernard et la Théologie monastique du XII siècle*, in: *Saint Bernard_Théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15-19 Sept. 1953* (= *ACi* 9 [1953] 3-4. 7-23). — P. P. XI., ENZ. "Doctor mellifluus" (24.5.1953), *HerderKorr*, Juli 1953, S. 441 f. — S. BERNARDO, *Publicazione commemorativa nell'VIII centenario della sua morte*, 1954 (darin G. M. ROSCHINI, *La mariologia di S. B.*, 92-131) — *DictSpir* I 1485-1490 — *DThC* II 746-785; über die UE VII 1010-1015 — *LThK2* II 239-242 — L. GRILL, *Die angebliche Gegnerschaft des hl. B. zum Dogma von der UE*, in: *ASOC* 16 (1960) 60-91. — H. BARRÉ, *St. B. et le "Salve Regina"*, *Mar.* 26 (1964) 208-216. — G. BINDING, *LexMA* I (1980) 1992-1998. — J. LECLERCQ, *TRE* V (1980) 644-651 — A. LOUTH, *St. B. and Our Lady*, in: *Downside Review* 101 (1983) 165-176. — B. MARTELET, *St. B. et Notre Dame*, 1985. — J. M. de la Torre, *La mediación de Maria en San Bernardo*, *EphMar* 40 (1990), 3/4, 221-243; ders., *La mujer del Cantar, según San Bernardo*, *ibid.*, 46 (1996), 2/3, 195-221. — D. SILVANO, *Studi sul pensiero mariano di san Bernardo: rassegna bibliografica 1950-1990*, *Marianum* 54 (1992) 17-38. — L. MARIELLE, *L'influence de Saint Bernard sur la théologie mariale de la fin du Moyen Âge*, in: *Etudes mariales* 54 (1999), S. 193-216. — L. GAMBERO, *Mary in the Middle Ages*,

San Francisco 2005. – G. WENDELBORN, *Bernhard v. Clairvaux. Ein großer Zisterzienser in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, Frankfurt 1993. – G. WINKLER, *Bernhard v. Clairvaux. Die eine und umfassende Kirche. Einheit in der Vielfalt*, Innsbruck 2001. – PAPST BENEDIKT XVI., *Katechese „Bernhard von Clairvaux“ (21.10.2009, Rom)*: www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091021.html – A. MARCO, *La mariologia di San Bernardo*, Roma 2016.

*Prof. Dr. Michael Stickelbroeck
Perschlingtalstr. 50
A-3144 Wald
padrestickel@gmail.com*

Dechbetten (Wallfahrtskirche Mariä Himmelfahrt, Regensburg) (Marienlexikon)

(Neu verfasst für die Datenbank des Marienlexikons: 19.1.2023)

Der kleine Ort in der westlichen Peripherie von Regensburg, nahe dem Kloster Prüfening, war schon im 9. Jahrhundert namentlich besiedelt und gehörte die längste Zeit als Pfarrdorf zur Reichsabtei St. Emmeram in Regensburg. Ab 1607 wirkten Konventualen von St. Emmeram als Pfarrvikare an der Dechbettener Kirche, die bis 1816 als Pfarrkirche für die umliegenden Ortschaften fungierte. 1938 wurde der Ort eingemeindet, heute gehört die Kirche als Filiale zur Stadtpfarrei St. Bonifaz. Das Gebäude hatte im Zweiten Weltkrieg Beschädigungen erlitten und wurde nach provisorischen Reparaturen erst 1974 gründlich saniert; eine neuerliche Sanierung steht aus.

Vor dem Hintergrund des „Immerwährenden Reichstags“ im nahen Regensburg (1663-1806) wurde die Kirche und ihr Gnadenbild im 17. Jahrhundert zum bekannten Wallfahrtsziel. Schon Ferdinand III. kam am 22. Dezember 1636, dem Tag seiner Wahl zum deutschen König, hierher gepilgert, der nachmalige Kaiser (1637-1657). Die blühende Wallfahrt ermöglichte es 1722 Abt Wolfgang Mohr (1719-1725), auf den Fundamenten der vorherigen Wallfahrtskirche ein spätbarockes Gebäude (Saalkirche mit Tonnengewölbe und eingezogenem Chor) errichten zu lassen, das sein Nachfolger Anselm Godin (1726-1742) mit einem ansprechenden Westportal samt Marien- und Heiligenfiguren vollendete; die Weihe erfolgte am 13.8.1726.

Seit dem späten 16. Jahrhundert wurde in der Kirche „Mariä Himmelfahrt“ von Dechbetten eine spätgotische Gottesmutter als

Gnadenbild verehrt: *Eine stehende Figur (ca. 150 cm hoch), farbig gefasst, mit stark gefaltetem, vergoldetem Mantel (untere Hälfte), relativ glattem, silbernem Untergewand; das unbekleidete Jesuskind auf dem rechten Arm haltend, welches mit seiner rechten Hand einen Granatapfel hält, mit der linken aber an einen kleinen Reichsapfel fasst, den Maria in ihrer Linken zusammen mit dem Zepter hält; das Ende ihres Mantels hängt über dem linken Arm. Maria neigt den Kopf nach rechts zum Jesuskind, beide Häupter sind prächtig bekrönt, das Marienhaupt mit einer kräftig goldenen Strahlenaureole hinterlegt, in die zwölf Sterne integriert sind. Der Sichelmond zu Füßen der Gottesmutter weist ein Gesicht auf und dürfte zur originären Figur aus der Spätgotik gehören; das ernste Gesicht könnte für Adam stehen, zu Füßen der Neuen Eva.*

Die Marienfigur erfuhr mehrere Überarbeitungen (zuletzt 1906). Die Gestik des Jesuskindes zeigt seinen doppelten Bezug zur aufopferungsvollen Liebe (aufgeschnittener Granatapfel) einerseits, zur vom Vater verliehenen Herrschaft andererseits, dargestellt durch Reichsapfel und Zepter. Karl Bauer vermutet: „Ein Meister von ausgesprochen bairischer Mentalität, wahrscheinlich Hans Paur aus Eichstätt, schuf um 1505 diese Madonna aus Lindenholz“ (S. 640). Ein Stich von 1769 zeigt das Gnadenbild in prächtigem Brokatgewand. Die prachtvollen Kronen der Gottesmutter und des Jesuskindes sind ein Geschenk der Kaiserin Maria (1631-1647), der Gattin von Ferdinand III.; das kaiserliche Ehepaar besuchte mehrfach Dechbetten. Aufgrund einer Stiftung wurde bis 1817 jeden Tag in der Wallfahrtskirche eine „Kaisermesse“ gelesen.

Die bereits 1659 renovierte Marienfigur wurde in den bemerkenswerten Hochaltar integriert, der im Auszug oberhalb von bewegtem Akanthus-Dekor Gottvater mit einer großen, goldenen Weltkugel zeigt. Das späte Rokoko-Werk wurde 1765 von Simon Sorg entworfen, dem bedeutenden Regensburger Bildhauer (1719-1792), der es mit dem Schreinermeister Carl Heinrich aus Stadtamhof 1767 ausführte und in der Wallfahrtskirche aufbaute; die Fassung besorgte 1775 der Fassmaler Johann Caspar Zellner. Sorg und Heinrich

errichteten 1782/1783 den Hochaltar in der Stiftskirche „Zur Alten Kapelle“ in Regensburg; 1751/1752 hatte Sorg bereits den Hochaltar der Klosterkirche Heilig Kreuz in Regensburg geschaffen.

Den opulenten Rahmen des Hochaltars in Dechbetten bildet ein klassischer Aufbau von Säulen und Architrav-Elementen: *Vier versetzte Säulen mit vergoldetem Kompositkapitell flankieren die schlichte, hellblau gefasste Innenfläche, vor der das Gnadenbild mit Engeln arrangiert ist. Je drei Putten sind links und rechts der Madonna angeordnet und halten vier Textbänder: „O Mutter der schönen Liebe – der Erkenntnis – und der hl. Hoffnung – bitte für uns!“ sowie die Symbole Kreuz (Glaube) und Anker (Hoffnung). Zu Füßen der Gottesmutter befinden sich silberne Wolken, aus denen vereinzelt Puttenköpfe herausblicken.* Sorg hat für eine qualitätvolle Madonna einen ebenso meisterhaften Hochaltar geschaffen, mit tief sinnigem theologischem Programm: *Gottvater über allem, Maria als himmlische Mutter des wahren Erlösers, dessen Gnadenherrschaft sich im Dreiklang von Liebe, Hoffnung und Glauben vollzieht.* Seit dem 17. Jahrhundert haben Tausende vor diesem Gnadenbild gebetet: Ein Kaiser mit seiner Frau, Fürstbische und Bischöfe, hohe Reichsministeriale und Diplomaten, Benediktiner, Kongregationsmitglieder, Laien – Gläubige aller Stände.

Der Dechbettener Friedhof war in der Barockzeit und darüber hinaus eine beliebte Grabstätte, wie die bis 1980 vorhandenen Grabsteine bezeugten. Die Friedhofsmauer am Kirchplatz (Neyweg) stammt aus dem Jahr 1628 und weist ein Renaissance-Portal auf, mit einer kleinen Nischenmadonna. Am Kirchplatz steht eine Steinsäule mit Kompositkapitell, die eine kolorierte Gottesmutterfigur mit Kind (Patrona Bavariae) trägt, errichtet 1708 von der Marianischen Kongregation „Mariä Verkündigung“ (Regensburg, 1592), die sie bis heute als Zielpunkt einer jährlichen Fußwallfahrt am Ostermontag nutzt, die bereits seit 1602 stattfindet. Die Säule samt Figur wurde 1985 und 2000 saniert und gilt als städtisches Eigentum.

Insgesamt stellt Dechbetten mit seiner Wallfahrtskirche einen historisch herausragenden Marienwallfahrtsort des Barockzeitalters

dar, der zum 300. Jubiläum der Weihe der heutigen Kirche 2026 hoffentlich entsprechend gewürdigt wird.

Literatur: Die Kunstdenkmäler von Bayern, Oberpfalz XX, Bezirksamt Stadtamhof 34, München 1914; *Franz Hiltl*, Die Schönste bist Du. Eindrucksvolle Marienbildnisse, Regensburg 1963, S. 16ff; *Hans Schlemmer*, Der Hochaltar der Wallfahrtskirche Dechbetten, in: Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg 116 (1976), S. 217-222; *Günter Lorenz*, St. Georg in Regensburg-Prüfening, Mariä Himmelfahrt in Dechbetten, St. Anna in Großprüfening, St. Bonifaz in Prüfening (Kirchenführer: Große Baudenkmäler, 369), München 1986 (DKV), S. 18-22; Beitrag „Mariä Himmelfahrt (Dechbetten)“ bei Wikipedia (Zugriff: 18.1.2023); *Karl Bauer*, Regensburg, Regenstein 2014, S. 637-644, speziell S. 640f; *A. Dittrich*, Dechbetten, in: J. Kreiml u.a. (Hrsg.), Die Schönste von Allen. Hausmadonnen u. Mariendarstellungen in den Straßen von Regensburg, Regensburg 2022, S. 177ff.

Bilder: www.st-bonifaz-regensburg.de („Kirchen in der Pfarrei“, Zugriff 18.1.2023).

Dr. Achim G. Dittrich
Pfarrvikar, Wissenschaftlicher Mitarbeiter des
Institutum Marianum Regensburg
92637 Weiden in der Oberpfalz, Lerchenfeldstraße 8
agdittrich@t-online.de

Fahrenberg (Oberpfalz), Wallfahrtskirche Mariä Heimsuchung (Marienlexikon)

(Gründlich überarbeitet von Achim Dittrich: 20.5.2023; vgl. J. B. Lehner – W. Hartinger, ML 2, 438)

Auf dem Fahrenberg (801 m über N.N.) bei Waldthurn (Lkr. Neustadt an der Waldnaab, Diözese Regensburg), unweit der tschechischen Grenze, steht die Wallfahrtskirche Mariä Heimsuchung, auf geschichtsträchtigen Boden – der Wallfahrtsort zählt zu den älteren Marienwallfahrtsorten Bayerns.

Im 12. Jahrhundert stand auf dem Berg eine Burg, die zunächst den Edlen von Waldthurn, dann dem Templer-Orden gehört haben soll. Der Legende nach soll Anfang des 13. Jahrhunderts ein Tempeler ein Marienbild aus dem Heiligen Land mitgebracht haben, für das eigens eine Kapelle bei der Burg errichtet wurde für die regionale Verehrung. 1204 gilt als das Gründungsdatum dieser Marienwallfahrt in der nordöstlichen Oberpfalz.

Nach 1308 errichtete das Zisterzienserklster Waldsassen eine Propstei auf dem Fahrenberg zur Betreuung der Wallfahrt, die sie aber wegen der Übergriffe benachbarter Ritter bald wieder aufgeben mussten. 1344 verheerten Pest und Krieg die Region. 1352 wurden die Gebäude samt Kirche durch die Herren von Waldau und Waldthurn erworben, welche einen Konvent von Zisterzienserinnen ansiedelten. 1425/1428 verwüsteten die Hussiten Kloster und Kirche – das Gnadenbild soll dabei in einen Brunnen geworfen, anschließend aber geborgen und in der unversehrt gebliebenen Kirche wieder aufgestellt worden sein. Erneut besiedelten die Zisterzienser von Waldsassen den Fahrenberg, bis 1524 Bauern das Kloster plünderten; ein lokales Salbuch vermerkt: *Fahrenberg, eyn verbrannt*

Kloster, eyn verfallen Kirch. 1540 erwarb Willibald von Wirsberg den Berg, 1560 musste die Bevölkerung rund um den Fahrenberg zum lutherischen, später zum reformierten Glauben übertreten.

Die Geschichte des Klosters mit seiner spätmittelalterlichen Kirche endete 1524, doch die Verehrung der Gnadenfigur, welche in ihrem heutigen Bestand auf ca. 1485 datiert wird, brach nicht gänzlich ab, trotz der reformierten Herrschaft in der Oberpfalz. 1562 kam es zu einem brutalen Zwischenfall, bei dem drei Zisterzienser aus Waldsassen auf dem Fahrenberg erschlagen wurden. Der bis heute erhaltene Einschuss am Hals der Gnadenfigur könnte aus jener calvinistischen Zeit stammen.

Mit der für den protestantischen Landesherrn verlorenen Schlacht am Weißen Berg bei Prag (Nov. 1620) begann in Böhmen und der Oberpfalz die Gegenreformation. Schon 1621 predigten auf dem Fahrenberg die Jesuiten zu Wallfahrtstagen, in einer notdürftig hergerichteten Kapelle. 1628 übernahm die Ortspfarrei mit dem damaligen Sitz in Lennesrieth die Seelsorge auch auf dem Berg, aber die Kriegswirren behinderten das neuerliche Gedeihen der Wallfahrt, so dass es 1640 wiederum heißt, der Berg liege „ödt und verbrannt“. 1655 ließ der Ortspfarrer mit Unterstützung der katholischen Bevölkerung die alte Kapelle wiederherstellen, so dass erneut Prozessionen stattfinden konnten.

Das katholische Fürstengeschlecht Lobkowitz aus Böhmen erwarb 1656 Waldthurn samt dem Fahrenberg, wohin auch der Pfarrsitz wechselte. Während Fürst Wenzel Eusebius in Wien am Hof tätig war, residierte seine Frau Augusta Sophia in Neustadt (an der Waldnaab) und verwaltete die fürstlichen Besitzungen der Region. In Waldthurn ließ sie 1666 eine Sommerresidenz („Schloss“) errichten und förderte – obwohl Protestantin – die Wallfahrt. Auch eine spätere Fürstin von Lobkowitz, Gabriele (Frau von Ferdinand Philipp Joseph, Regentschaft 1734-1784), war häufig im Schloß von Waldthurn und unterstützte Wallfahrt und Kirchbau – aus diesen Jahrzehnten stammt der „Fahrenberger Schatz“ (silberne Votivpyramiden u. Talerbänder).

1706 wurde die zusätzliche, heute noch bestehende Dreifaltigkeitskapelle etwas unterhalb der Wallfahrtskapelle errichtet (darin ein Hochaltar mit Salvator-, Jakobus- und Jodok-Figur; das Altarblatt aus dem 19. Jahrhundert zeigt eine trinitarische Marienkrönung). Die beiden Kapellen konnten im 18. Jahrhundert dem Anwachsen der Wallfahrt nicht mehr gerecht werden. Eine größere Wallfahrtskirche wurde 1762 nach mehrjähriger Bauzeit geweiht, aber schon 1775 durch Blitzschlag und Brand zerstört. Bereits 1778 war sie wiederaufgebaut, in spätbarockem Stil ausgestattet von den Waldthurner Künstlern Wenz Wickl und Wolfgang Kurzenwort; die Weihe fand 1779 statt. Diese Kirche besteht bis heute, eine eingewölbte Saalkirche (44 x 17 m im Grundriss, mit fünf Jochen im Schiff, zwei im vierkantigen, eingezogenen Chor) mit angegliederter Turm (35 m hoch, bei 23 m Firsthöhe) und Sakristei; markant erscheint die Empore mit Einzug über dem Mittelgang. Auf dem Turm hatten 1804 die französischen Besatzungstruppen die Haube zugunsten einer Aussichtsplattform entfernt. 1885 wurden große Glocken im Turm aufgehängt; 1961 erfuhr er eine Erhöhung. Der Plan einer klösterlichen Wiederbesiedlung Mitte des 19. Jahrhunderts scheiterte. Größere Innen- bzw. Außenrenovierungen fanden 1893, 1950-1954, 1963-1965, 1975 und 1990/1991 statt, zuletzt die gründliche Gesamtrenovierung von 2012-2016 mit archäologischen Grabungen. Nach der verspäteten Jubiläumsfeier 1818 gab es 1904 wieder eine Festwoche, ebenso 1954, 1979 und 2004.

Die Wallfahrt auf den Fahrenberg behielt ihre Bedeutung auch in den Wirren der Weltkriege des 20. Jhs. Die Vertreibung der Deutschen aus dem nahen Eger- und Sudetenland sowie die Grenzabriegelung nach 1950 („Eiserner Vorhang“) gaben ihm eine wichtige Stellung für die Heimatvertriebenen. 1953 wurde die Kirche renoviert und konnte 1954 zum 750. Jubiläum wieder viele Wallfahrer empfangen; es wurde eine ganze Festwoche mit immerwährendem Gebet gehalten. Erzbischof Michael Buchberger förderte den grenznahen Wallfahrtsort; eine Pilgerhalle etwas unterhalb der Kirche (für 4000 Menschen, 1959 errichtet) trägt seinen Namen. Man betete für

Frieden und Versöhnung, aber auch um die Überwindung des atheistischen Kommunismus. 1956 wurde ein neuer Rosenkranz-Weg eingerichtet, der von Waldthurn auf den Berg hinaufführt und mit drei offenen Kapellchen sowie zehn Bildstöcken die Geheimnisse des freudreichen, schmerzhaften und glorreichen Rosenkranzes thematisiert; ein Reliefkreuz aus Granit sowie das Altarblatt in der abschließenden Dreifaltigkeitskapelle (Krönung Mariens, 15. Geheimnis) stellen ebenfalls Rosenkranz-Stationen dar.

Erzbischof Buchberger regte die Aufstellung einer Friedensmadonna an, die zusammen mit dem Rosenkranzweg am 13.10.1956 eingeweiht wurde, unter Beteiligung von über 8.000 Pilgern. Sie steht exponiert auf dem Ostgiebel des Kirchendaches – eine vergoldete Figur aus getriebenem Kupfer (3,50 m hoch, 400 kg schwer), geschaffen von Josef Gollwitzer aus Weiden (2001 restauriert). Ein großer Bergkristall bezeichnet das Herz der Madonna, die auf einer goldenen Kugel zu schweben scheint, die Arme segnend nach unten abgewinkelt, mit einem Sichelmond zu Füßen und einem Strahlenkranz um den Körper. Maria trägt eine Krone auf dem wallenden Haar und blickt nach Osten, über die einst geschlossene Grenze zu Tschechien; in der linken Hand hält sie einen Rosenkranz. Ihr streng-feierlicher Gestus wirkt hieratisch; über dem kunstvoll gefalteten, knöchellangen Leibgewand trägt sie einen Mantel, einem Pluviale ähnlich, mit dem Bergkristall als Schließe.

Auch Bischof Dr. Rudolf Graber unterstützte die Bittgänge und Prozessionen auf den Fahrenberg, besonders hinsichtlich der 1961 errichteten Berliner Mauer. Als er 1962 Bischof von Regensburg wurde, gab er das Motto aus: „Wir müssen die Mauer niederbeten!“ So konnte die „Königin des Friedens“ auf dem Fahrenberg den Fall der Mauer 1989 sowie die „sanfte Revolution“ im Nachbarland erleben.

Das heutige Gnadenbild in der Wallfahrtskirche besteht in einer gefassten Holzfigur von 103 cm Höhe, die die frühere, wahrscheinlich spätromanische Marienfigur abgelöst hat. Die prächtig bekleidete Strahlenkranz-Madonna befindet sich vor einem eigens abgestimmten Altarblatt im Hochaltar, das ein goldener Rokoko-

Rahmen umgibt. Sie wird zu Füßen flankiert von geschnitzten Engeln, die auf das Lamm verweisen, das auf dem Offenbarungsbuch mit sieben Siegeln ruht; zwei geschnitzte Blumenkörbe flankieren das Lamm. Das Gnadenbild bildet die Mitte einer vertikalen Achse, ausgehend vom Tabernakel und Podest für die Monstranz, über das Lamm, zur Madonna mit Jesuskind und Gottvater samt Heilig-Geist-Taube auf dem Altarblatt. Auf weiten Seitenbögen stehen die Figuren der Eltern Joachim und Anna.

Die hölzerne und gefasste Marienfigur im donauländischen Stil der Spätgotik (1480/1490) trägt das Jesuskind auf dem rechten Arm, meist mit einem Velum textil bekleidet. Maria trägt eine goldene Krone; auch dem Jesuskind wurde eine Prachtkrone nachträglich aufgesetzt. Der linke Arm Mariens hängt zur Körpermitte hin herab, ihre Hand scheint – ohne Szepter – dezent das Gewand zu raffen. Der Blick der Gottesmutter geht in die Ferne. Unterhalb des Halses sieht man das markante Einschussloch (15. oder 16. Jahrhundert). Das unbekleidete Jesuskind blickt gütig-interessiert über einen Apfel in seiner Linken hinweg zur Seite und erscheint durch dieses Attribut als Neuer Adam, der die Erbschuld aus dem Sündenfall aufhebt. Der Alte Adam wird im Spätmittelalter gerne durch den Halbmond mit Gesicht symbolisiert, wie er sich auch bei der Fahrenberger Madonna zu Füßen findet, als Spezifizierung der Attribute aus Offb 12,1 (Apokalyptische Frau). So kann auch die Darstellung auf Maria als neue Eva hingedeutet werden. Zusätzlich erscheint auch das Motiv „Braut des Heiligen Geistes“, da der Maler des Altarblattes hinter der Figur direkt über dem Haupt Mariens die Heilig-Geist-Taube platziert hat, von deren Schnabel feine Strahlen auf die Jungfrau herableuchten. Schließlich thront auf dem Altarblatt über allem majestätisch-gelassen der himmlische Vater.

Der spätbarocke Hochaltar von Wenz Wickl und Wolfgang Kurzenwort (1796) ist prächtig gestaltet als dreistöckiger Baldachinaufbau; im Altarblatt von Franz Schmidt (Nabburg) sieht man flankierende Engel und oben den Allherrscher Gottvater mit Heilig-Geist-Taube. Im Auszug des Altars findet sich nochmals ein Ölgemälde

des Spätbarocks, das eine Himmelfahrt Mariens zeigt und evtl. von Thaddäus Rabusky stammt, dem auch die Altarblätter der Seitenaltäre (1842) zugeschrieben werden, die einen „Heiligen Wandel“ (Familie Jesu) und „Mariä Heimsuchung“ (Patrozinium) zeigen; darüber ein Verkündigungs-Gemälde. Nach der Erneuerung des Gewölbes schufen 1963/1965 Ludwig Vogl (Kirchenmaler aus Regensburg) und Walter Scheidemandel (Stuckateur aus Nabburg) an dessen Langhausseiten 18 stückgefasste Medaillons im Grisaille-Stil in Rot, Blau und Gelbbraun, mit Symbolen aus der Lauretanischen Litanei, ergänzt um eigene Motive wie „Du Anker des Lebens“ oder „Du Schönheit der Berge“ („Fahrenberger Marienlitanei“). Ein Dekkengemälde im Chor zeigt in ebenso blassen Farben eine Aufnahme Mariens in den Himmel. Die Kanzel mit kleiner Michaelsfigur ist im Rokoko-Stil geschaffen, ebenso wie die Kirchenbänke und Beichtstühle. Am Fuß eines großen Kruzifixes an der linken Chorwand steht eine Mater dolorosa mit Schwert in der Brust – gefasste Holzfiguren in verhalten barockem Stil (19. Jahrhundert).

An der nordwestlichen Ecke des Kirchenraums findet sich eine aufwändige, kolorierte Holzrelief-Darstellung (ca. 80 x 120 cm) mit der Verehrung Jesu in Betlehem. Das Jesuskind in der Krippe wird umringt von einer Schar kindlicher Engel, links und rechts gerahmt von der knienden Maria und dem stehend betenden Josef. Die Krippe wird in der Mitte eines gemauerten, aber aufgebrochenen Torbogens gezeigt, über dem ein kleiner Stern vor tiefblauem Himmel prangt, während das Jesuskind mit einem halbrunden Goldnimbus mit einem Rand aus kleinen Sonnenstrahlen das Zentrum darstellt; kräftige Eichen flankieren die Szene. Diese bemerkenswerte Schnitzarbeit mit großer Tiefenwirkung, in historistischem Stil wurde um 1950 von Johann Rösch (Weiden) geschaffen und stellt ein eindrucksvolles Andachtsbild der Menschwerdung Gottes dar.

Der Wallfahrtsbetrieb hat zwar nachgelassen, besitzt aber immer noch nennenswerten Umfang; derzeit gibt es an allen Sonn- und Feiertagen (Mai bis November) eine Heilige Messe mit vorherigem Rosenkranzgebet. Am 22. April 2023 fand eine diözesane Stern-

wallfahrt mit Bischof Rudolf Voderholzer für den Frieden, besonders in der Ukraine, mit über 800 Teilnehmern statt.

Literatur: MATHIAS LINTL, *Jubiläum in der marianischen Wallfahrtskirche auf dem Fahrenberg bey Waldthurn, im königl. Landgerichte Vohenstrauß, 1818; Kalender für kath. Christen 1856, S. 102-113; Der Fahrenberg und seine Wallfahrtskirche, ein Vergißmeinnicht für den frommgläubigen Wallfahrer, 1884; URBAN ETTL, Auf nach Fahrenberg! Wallfahrtsbüchlein zur Ver-ehrung der heiligen Gnadenmutter von Fahrenberg zum Gebrauche für Prozessionen, sowie für einzelne Pilger, 1904; HANS MAY, Der Fahrenberg. Ein Natur-, Wirtschafts- und Geschichtsbild aus dem Böhmerwalde, München 1904; KDB 2/8, S. 80-83; KRISS II 252; JOHANN GÖTZ, Wallfahrtskirche Fahrenberg Oberpf. (Kirchenführer Schnell & Steiner, Nr. 603), Waldsassen 1954 (2. Aufl. 1960, überarbeitet von Gustav Motyka); G.-R. SCHROUBEK, Wallfahrt und Heimatverlust, 1968; FRANZ BERGLER, *Votiv- und Weihegaben der Fahrenberger Wallfahrt* (Sonderdruck „Oberpfälzer Heimat“, Bd. 20; 16 S.), Weiden 1976; JOSEPH GREIL, *Wallfahrtskirche Fahrenberg*, Otobeuren 1977 (Kirchenführer Oefele-Verlag, 2. Aufl. 1986); HANS J. UTZ, *Wallfahrten im Bistum Regensburg*, München 1981, S. 112-114 (neubearbeitet von Karl Tyroller, 1989, S. 130); J. B. LEHNER / W. HARTINGER, Artikel „Fahrenberg“, in: *Marienlexikon*, Bd. 2 (1989), S. 438; G. DEHIO, HDK V, 362f (Berlin 1991); FRANZ BERGLER, *800 Jahre Fahrenberger Wallfahrt* (Jubiläums-ausstellung und Festwoche), 2004; GEORG SCHMIDBAUER, *Der Fahrenberg. Der „heilige Berg der Oberpfalz“*. *Geschichte und Geschichten*, Pressath 2011; DERS., *Kirchenführer*, 2010; HELMUT GOLLWITZER, *Der Fahrenberger Rosenkranzweg. Mit Gebetstexten von Pfarrer Joseph Greil*, Oberviechtach o. J. (nach 2013); WERNER CHROBAK, *Die Wallfahrten Fahrenberg und Wieskirche Moosbach*, in: Zeitschrift „Die Ober-pfalz“ (2004), hrsg. vom Oberpfälzer Kulturbund, Kalmünz, S. 119-129 (PDF: /ober-pfaelzerkulturbund.de/wp-content/uploads/2016/07/FS35_S119_129b. Im Internet: [https://de.wikipedia.org/wiki/Fahrenberg_\(Waldthurn\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Fahrenberg_(Waldthurn)) <https://pfarrei-waldthurn.de/kirchenfuehrer/73-fahrenberg>.*

Dr. Achim G. Dittrich
Pfarrvikar, Wissenschaftlicher Mitarbeiter
des Institutum Marianum Regensburg
92637 Weiden in der Oberpfalz, Lerchenfeldstraße 8
agdittrich@t-online.de

Achim G. Dittrich

Guggenberger, Vinzenz (Marienlexikon)

(Der Artikel wurde neu verfasst für die Datenbank des Marienlexikons: 8.3.2023)

Weihbischof Vinzenz Guggenberger (1929-2012) war von 1977 bis 1992 Erster stellvertretender Vorsitzender und von 1992 bis 2006 Vorsitzender des *Institutum Marianum Ratisbonense* (IMR) – als solcher hat er organisatorisch den kompletten Werdegang des Marienlexikons, wie es von 1988 bis 1994 in sechs Bänden erscheinen konnte, begleitet und unterstützt.

Guggenberger stammte aus Niederbayern und studierte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Regensburg; 1953 wurde er zum Priester geweiht. Nach diversen Tätigkeiten in Regensburg erhielt er im Juni 1972 die Bischofsweihe. Bischof Graber ernannte Weihbischof Guggenberger 1977 zum Ersten stellvertretenden Vorsitzenden des IMR.

Weihbischof Guggenberger war das Wallfahrtswesen ein großes Anliegen – so leitete er mehrere marianische Wallfahrten des IMR (Maria Zell 1985, Fátima 1987, Südtirol 1989, Fátima 1994, Österreich/Slowakei/Polen 1997, Türkei 2001, Slowenien/Kroatien 2003, Mähren/Slowakei 2005). 1993 organisierte er zusammen mit Frau Dr. A. Th. Treiber die sog. Europa-Wallfahrt nach Altötting mit vielen Teilnehmern auch aus den osteuropäischen Ländern (18./19.10.1993).

Nach Bischof Grabers Tod 1992 engagierte sich Guggenberger in dessen Nachfolge weiter für das IMR, als Vorsitzender bis November 2006; als solcher konnte er die feierliche Präsentation des finalen Bandes des Marienlexikons am 9. Dezember 1994 in St. Ottilien leiten. Vom Januar bis September 2002 fungierte er als Diözesanadministrator von Regensburg, zur Überbrückung der Va-

kanz des bischöflichen Stuhls. Er selbst verstarb am 4. Juli 2012 in Straubing und liegt in seiner Heimatgemeinde Hofkirchen (Laberweinting) begraben.

Zwei marianische Predigten sind dokumentiert:

Weihbischof V. Guggenberger, Maria, Trösterin der Betrübten (Joh 3,13-17), in: G. Rovira (Hrsg.), *Maria, Mutter der Glaubenden* (Dokumentation des 17. Marianischen Weltkongresses in Kevelaer 1987), Essen 1989, S. 181ff.

Weihbischof em. V. Guggenberger, Maria in der ersten Enzyklika von Papst Benedikt XVI., „Gott ist die Liebe“ (Predigt am 26. März 2006 in Vilseck), in: *Institutum Marianum Regensburg (Hrsg.)*, *Marianisches Erbe – geehrt und vermehrt*, Regensburg 2006, 75f.

Literatur: „Chronik“ in: *Institutum Marianum Regensburg e.V. (Hg.)*, *50 Jahre Institutum Marianum Regensburg e. V.*, Regensburg 2016, S. 18-67.

Dr. Achim G. Dittrich
Pfarrvikar, Wissenschaftlicher Mitarbeiter des
Institutum Marianum Regensburg
92637 Weiden in der Oberpfalz, Lerchenfeldstraße 8
agdittrich@t-online.de

Hohenpeißenberg

(Gründlich überarbeitet für die Datenbank des Marienlexikons, 2023; vgl. bereits G. Jocher, ML 3, 230f)

Die Wallfahrtsstätte zu Unserer Lieben Frau auf dem Hohenpeißenberg liegt im Landkreis Weilheim-Schongau in der Erzdiözese München-Freising und besteht aus der zweiteiligen Wallfahrtskirche Mariä Himmelfahrt samt Priesterhaus und Friedhof mit Kapelle; sie hatte von 1805 bis 1961 den Status einer Pfarrkirche. Nach wie vor stellt der „Gnadenberg“ einen regionalen Wallfahrtsort und ein bekanntes touristisches Ausflugsziel dar; er beherbergt seit 1781 eine Wetterbeobachtungsstation (Bergobservatorium).

1514 errichteten die Bauern vom Hohenpeißenberg, der höchsten Erhebung (998 m) im oberbayrischen Alpenvorland, mit Unterstützung des herzoglichen Pflegers Georg von Pienzenau auf der Bergkuppe eine ansehnliche Kapelle, um nicht mehr den weiten Weg zur Pfarrkirche in Peiting gehen zu müssen. Der herzogliche Pfleger überließ der Kapelle eine spätgotische Madonna (Holz, gefasst, um 1470), das spätere Gnadenbild: Die Sitzfigur der Gottesmutter kann ikonographisch als Neue Eva angesprochen werden, streckt doch das unbekleidete Jesuskind auf ihrem linken Knie beide Hände nach dem Apfel in ihrer Rechten aus – um als Neuer Adam den Sündenfall des Paradieses aufzuheben. Markant sind Augen und Mund im etwas starr geratenen Gesicht Mariens. Madonna und Jesuskind wurden später bekrönt und erscheinen inmitten eines vergoldeten Akanthusaltars mit Sichelmond, in prächtigen Gewändern, die im Jahreslauf gewechselt werden.

Erstaunlich ist, dass auf dem Hohenpeißenberg entgegen dem Zeitenlauf der beginnenden Reformation samt Bauernkrieg sich

eine zunehmend ansteigende Marienwallfahrt etablieren konnte, was dazu führte, dass unter dem Protektorat der Wittelsbacher 1604 die Wallfahrtskapelle dem Augustinerchorherren-Stift von Rottenbuch inkorporiert wurde. Es folgte unter der Leitung des Prälaten Georg Siesmair bis 1619 die Errichtung einer größeren, barocken Kirche, die an die gotische Gnadenkapelle angeschlossen wurde; der prächtige Hochaltar stammt von 1717 und zeigt eine Aufnahme Mariens (M. Pusjäger). Ebenso wurde ein Priesterhaus errichtet für die Geistlichen, die die gewaltig angewachsene Wallfahrt aus ganz Oberbayern, Schwaben und Tirol betreuten. Die Wallfahrt ging in den Kriegezeiten des 17. Jahrhunderts etwas zurück, erlebte aber im 18. Jahrhundert eine neue Blütezeit mit jährlich mehreren Zehntausend Pilgern, teilweise in Form von Bittgängen der Bruderschaften (Herz-Jesu-Bruderschaft seit 1709) und Pfarreien. Schon 1514 hatte sich eine Gebetserhörung um Beendigung einer Rinderseuche ereignet und den Ruf der Wundertätigkeit des Gnadenbildes begründet: „Wer Wunder, Gnad und Gutthat will, zu Peissenberg hier findt er vil!“ Unmengen von Votivtafeln schmückten bis zur Aufhebung des Stifts Rottenbuch und des Chorherrenkonvents auf dem Hohenpeißenberg die Wallfahrtskirche.

Die Kirche erfuhr Mitte des 18. Jahrhunderts eine Ausgestaltung mit Stuck und Fresken, die Gnadenkapelle wurde im Stil des Rokoko umgestaltet. Der einheimische Stuckateur Matthäus Günther († 1788) malte für die Gnadenkapelle marianische Fresken (Gewölbefresko: Fürsprache Mariens bei der himmlischen Trinität; Chor: Esther, Rebekka, Abigail). Bartholomäus Steinle schuf neben der Renaissance-Emporenbrüstung sowie dem eindrucksvollen Ziergitter „Mose im Rankenrelief“ (1619) auch eine gefasste Pietà mit Engeln.

Heute gehört der Wallfahrtsort zur Pfarrei Auferstehung des Herrn (Pfarrverband Peiting-Hohenpeißenberg), ein Förderverein unterstützt den Erhalt der Kirche.

Literatur: *Jakob Mois, Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau auf dem Hohenpeißenberg*, in: Historischer Verein von Oberbayern (Hg.), Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte, Bd. 75, München 1949, S. 1-83 (Lit.); *G. Dehio, Ernst Götz u.a. (Hg.), Handbuch der dt. Kunstdenkmäler, Bayern IV: München u. Oberbayern*, ³München-Berlin 2006, S. 487 f.; *Georg Jocher, Die Geschichte der Wallfahrt zu U. L. Frau von Hohenpeißenberg*, St. Ottilien 1984; DERS., *Hohenpeißenberg*, in: *Marienlexikon III* (1990), S. 230 f.; DERS., *Hohenpeißenberg – Gnadenberg. Die Wallfahrtsstätte zu Unserer Lieben Frau*, Lindenberg 2018 (34 S.).
Links (Zugriff Nov. 2022): Beitrag „Wallfahrtskirche Mariä Himmelfahrt (Hohenpeißenberg)“ bei Wikipedia; www.foerderverein-wallfahrtskirche.de.

Dr. Achim G. Dittrich
Pfarrvikar, Wissenschaftlicher Mitarbeiter des
Institutum Marianum Regensburg
92637 Weiden in der Oberpfalz, Lerchenfeldstraße 8
agdittrich@t-online.de

Mariaort, Wallfahrtsort (Oberpfalz) (Marienlexikon)

(Gründlich überarbeitet für die Datenbank des Marienlexikons: 4.4.2023; vgl. bereits W. Hartinger, ML 4, 305f)

„Mariaort“ heißt ein kleines Dorf westlich von Regensburg am Nordufer der Donau gelegen, an der linken Seite der hier einmündenden Naab (politische Gemeinde Pettendorf, Pfarrei Eilsbrunn). Seinen Namen hat das Dorf von der „Landnase“ (mittelhochdeutsch: „Ort“) auf der gegenüberliegenden Seite beim heutigen Zusammenfluss der beiden Flüsse – dort befindet sich der **Wallfahrtsort „Unsere Liebe Frau von Mariaort“** (mit seinen beiden Kirchen und dem Mesnerhaus politisch zu Sinzing gehörend). Seit 1977 verbindet eine Fußgängerbrücke die beiden Naab-Ufer. Die heutige „Naabspitz“ existiert erst seit 120 Jahren, in früheren Jahrhunderten mündete die Naab weiter nordöstlich in die Donau. Seit 1872 gibt es die Mariaorter Eisenbahnbrücke über die Donau, die im Zweiten Weltkrieg (17.4.1945) bombardiert wurde, wobei auch die Wallfahrtsgebäude zu Schaden kamen; 1947-1952 wurden sie wiederhergestellt. Die Bevölkerung von Mariaort betrieb seit dem Mittelalter bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts vorwiegend Weinbau an den Südhängen zur Naab und Donau hin, heute dominiert der Gemüseanbau.

Die Wallfahrtslegende von Mariaort (F. J. Brems, 1992, S. 239).

„Ähnlich wie in Bogenberg gibt es auch hier eine ‚Stromlegende‘. In der Zeit des Bildersturms hat der byzantinische Kaiser Leo IV. (775-780) angeordnet, alle religiösen Darstellungen zu vernichten. So wurde auch ein Marienbild ins Schwarze Meer geworfen. Die

Statue versank aber nicht, sondern schwamm, auf einer Wacholderstaude aufrechtstehend, die Donau aufwärts, bis sie an der Mündung der Naab anlandete. Die Bewohner der nahen Ortschaft beschloßen, für das Bildnis eine Kapelle zu errichten. Aber das Baumaterial wurde auf wunderbare Weise über Nacht auf dem jenseitigen Ufer der Naab, wo heute die Kirche steht, angeschwemmt. So wurde das kleine Heiligtum hier gebaut und an der Ostseite ein kleiner Erker angefügt, auf dem der Wacholderstrauch heute noch grünt.“

„Zu Ort“ werden 1020 Klostergüter von St. Emmeram (Regensburg) erwähnt, 1192 auch eine Kirche, die 1352 als Marienkirche genannt wird. Eine eigentliche Marienwallfahrt dürfte erst im 15. Jahrhundert entstanden sein – wie das gotische Gnadenbild mit dem orientalischen Bildersturm in Verbindung gesetzt worden ist, bleibt ungeklärt und seltsam; der erste schriftliche Niederschlag der Stromlegende von Mariaort stammt aus dem Jahr 1743.

Nach dem Landshuter Erbfolgekrieg (1503-1505) mit seinen starken Verheerungen in der Region blieb Mariaort politisch beim Herzogtum Bayern und wurde Grenzort mit Zollstätte zum südlichen Amt Burglengenfeld (Pfalz-Neuburg). 1510 verliehen in Regensburg weilende Kardinäle mehrere Ablässe; 1517 wurde auf Betreiben des Abtes Ambros von St. Emmeram eine Allerseelen-Bruderschaft gegründet. Während des Dreißigjährigen Krieges wurde Mariaort verwüstet, doch ab dem 17. Jahrhundert etablierte sich die Wallfahrt wieder und erlebte bis Ende des 18. Jahrhunderts ihre große Blütezeit. Die Regensburger Bischöfe Albert IV. von Törring (1578-1649) und Weihbischof Ernst Graf von Wartenberg (1635-1715) förderten die Erneuerung der Wallfahrt; Weihbischof von Wartenberg setzte an Pfingsten 1699 Reliquien in einen neuen Hochaltar ein. 1725 wurde die **Kalvarienkapelle** errichtet, in Nachbarschaft der Wallfahrtskapelle auf der Anhöhe; sie weist im Inneren eine Heilige Stiege auf. Für die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts sind sehr viele Stifts- und Wallfahrtsmessen bezeugt.

In den Jahren 1774-1776 ließ der für die Wallfahrt zuständige Pfarrer von Eilsbrunn die zu klein gewordene Kirche erweitern: Der

Turm auf quadratischem Grundriss wurde erhöht und mit einem oktogonalen Glockenstuhl und welscher Haube versehen. Der spätgotische Chorraum (mit Dreiachtelschluss und Maßwerkfenstern) blieb als Appendix erhalten und dient als Sakristei; an seiner Außenwand befindet sich ein Kragstein (Kanzel) mit der legendären Wacholderstaude. Im Chorgewölbe findet sich ein außergewöhnlicher Schlußstein: eine gotische Madonna hält den Jesusknaben mit auffälliger Haartracht (rötliche, tonartige Fassung).

In spätbarocker Art wurde ein Langhaus samt eingezogenem Chor errichtet. Die weiträumige Saalkirche weist Doppelpilaster als Wandgliederung auf und ein klassizistisch geformtes Gebälk, verbunden mit einem Tonnengewölbe samt Stichkappen. Zwei Seitenaltäre im Schiff zeigen den hl. Sebastian und den hl. Josef mit dem Jesuskind, möglicherweise von Simon Sorg geschaffen. Prächtig erscheint auch die Rokoko-Kanzel, auf welcher der Kirchenvater Augustinus thront.

1774 malte der Steiermarker Maler Matthias Schiffer (1744-1827) das Kircheninnere aus, mit jochübergreifenden Bildfeldern, monochrom gemalter Scheinarchitektur sowie Bildkartuschen und Medailons. Das Bildmotiv im Chor zeigt die Legende des auf der Donau heraufschwimmenden Gnadenbildes, das an der Langhaus-Decke die Himmelfahrt Mariens (Kirchenpatrozinium: 15.8.; zweiter großer Wallfahrtstag: 8.9.). Der Hauptaltar von 1774 zeigt stilistisch den Übergang vom Rokoko zum Klassizismus und präsentiert zentral in einer gedrungenen, frühklassizistisch dekorierten Nische das **Gnadenbild**, das in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts (nach 1360, süddeutscher Meister) datiert wird. Auf das ursprüngliche Schleiertuch des Kopfes wurde eine Krone gesetzt, ebenso beim Jesuskind. Die gotische Standfigur ist stark vergoldet, das Untergewand in Rot bildet das untere Viertel. Unter der Fassung verbirgt sich Stein als Grundmaterial, die Höhe der Figur beträgt 128 cm. Auffällig ist die Positionierung des Jesuskindes auf dem rechten Arm Mariens sowie das als Kröte gedeutete Tier in den Händen Jesu. Maria hält mit der Linken eine Gewandfalte sowie eine silberne Blüte, die als Lotusblüte

gedeutet wird und auf die orientalische Herkunft der Figur verweisen soll (K. Bauer, S. 843). Es existiert ein zweites Gnadenbild, eine Kope in gefasstem Holz aus dem 18. Jahrhundert. Auf dem Chorbogen befindet sich die lateinische Inschrift: „Dieses Haus wurde zu Ehren der ehrwürdigen Jungfrau und Mutter Maria, der Wundertäterin von Orth errichtet im Jahre 1774.“ Das Chor weist barocke Nebenaltäre aus dem 17. Jahrhundert auf, die in die neue Kirche übernommen worden sind. Die Altarblätter zeigen die Anbetung der Könige und die Anbetung der Hirten.

Literatur:

Karl Bauer, Das Gnadenbild von Mariaort, in: Ders., Regensburg – Kunst-, Kultur- und Alltagsgeschichte, Regenstauf 2014, 6. veränderte Auflage, hrsg. von Peter Bauer, S. 841ff; *Franz Josef Brems*, Wir sind unterwegs ... 500 bayerische Wallfahrtsorte, St. Ottilien 1992, S. 239f; *Walter Hartinger*, Art. „Mariaort“, in: Marienlexikon IV (1992) S. 305f; *Gustl Motyka*, Wallfahrtskirche Mariaort, Mainburg 1987 (Kl. Kirchenführer v. Schnell & Steiner, 3. Aufl.); *Gustl Motyka*, Wallfahrtskirche Mariaort und Kirchen der Filialgemeinde Mariaort, Pfarrei Eilsbrunn (Kirchenführer), 1993 (16 S.); *H. Utz u. K. Tyroller*, Wallfahrten im Bistum Regensburg, 1989, S. 161f; *Gemeinde Pettendorf* (Hrsg.), Die Gemeinde Pettendorf – Geschichte und Gegenwart, Kallmünz 1991 (331 S.); *Georg Dehio*, Handbuch der Dt. Kunstdenkmäler. Bayern V: Regensburg und die Oberpfalz, München u. Berlin 2008, S. 313f. Artikel bei Wikipedia „Mariaort“ und „Mariä Himmelfahrt (Mariaort)“, Zugriff: 22.03.2023.

Dr. Achim G. Ditttrich
Pfarrvikar, Wissenschaftlicher Mitarbeiter des
Institutum Marianum Regensburg
92637 Weiden in der Oberpfalz, Lerchenfeldstraße 8
agdittrich@t-online.de

Marienmünster, Dießen am Ammersee (Marienlexikon)

(Neu verfasst für die Datenbank des Marienlexikons: 9.3.2023)

1989 hat Bischof Josef Stimpfle die ehemalige Stiftskirche des Augustiner-Chorherren-Klosters im oberbayerischen Markt Dießen zum „Marienmünster“ erhoben.

Dießen liegt im Landkreis Landsberg am Lech und gehört zur Diözese Augsburg. Bereits im Jahr 815 entstand im heutigen Ortsteil St. Georgen ein erstes Kloster, im 11. Jahrhundert kam das Frauenkloster St. Stephanus hinzu, dass durch die selige Mechthildis bekannt geworden ist. 1127 fand die formale Gründung des Hausklosters der Grafen von Dießen statt, das an neuem Standort auf der Anhöhe über dem See errichtet wurde. Die aus Dießen hervorgegangene Grafenfamilie derer von Andechs-Meranien bemittelte das Stiftskloster reich und vertraute es den Augustiner-Chorherren von Rottenbuch an; die päpstliche Anerkennung erfolgte 1132, die Kirche wurde der Gottesmutter geweiht. Die Benediktiner-Klöster Andechs und Wessobrunn liegen nur wenige Kilometer entfernt.

Nach den Zerstörungen im Dreißigjährigen Krieg und im Spanischen Erbfolgekrieg begannen 1720 die Arbeiten für die heutige Klosterkirche. Unter dem kunstsinnigen Propst Herculán Karg führte Johann Michael Fischer von 1732 bis 1739 eine Hallenkirche mit Turm aus, unter Beteiligung namhafter Künstler, im Übergang vom Spätbarock zum Rokoko. Die erneut der Gottesmutter geweihte Klosterkirche wird seit dem 18. Jahrhundert „Dießener Himmel“ genannt und feiert ihr Patrozinium am 15. August. Im Jahre 1803 wurde das Chorherren-Stift staatlich erzwungen aufgehoben, die Klosterkirche diente fortan als Pfarrkirche. Von 1917 bis 1968

befand sich auf dem Klostergelände die Hauptniederlassung der Barmherzigen Schwestern in Bayern.

„Die ehemalige Augustiner-Chorherrenstiftskirche Mariä Himmelfahrt zu Dießen zählt zu den bedeutendsten Schöpfungen des Spätbarock im süddeutschen Raum. Der im Prinzip einfache, saalartige Wandpfeilerraum ist von Johann Michael Fischer in bayerischer Art von ureigenen Raumideen durchdrungen und wird im Hinblick auf die Bedeutung der theologisch zentralen Themen dieser Zeit, nämlich Eucharistie, Dreieinigkeit und Himmelsaufnahme Mariens, in genialer Weise durchgestaltet. Der eigenstark geschaffene Chorraum ist ein besonderes Meisterwerk. Als Audienz- und Thronsaal Gottes, als ‚Heiliges Theater‘ im Abbild eines ‚neuen Himmels‘, der Wohnung Gottes unter den Menschen (vgl. Offb 21ff), verdeutlicht die Kirche in ihrer architektonischen und künstlerischen Vollendung, dass das Endliche weiterlebt im Unendlichen“ (Werner Schnell).

Die marianische Widmung der spätbarocken Klosterkirche findet vielfachen künstlerischen Ausdruck. In einer Nische über dem Eingangsportal der 34 Meter hohen Schaufassade steht eine Marienbüste mit einem Kranz aus sieben Sternen um das Haupt, von Ägid Verhelst geschaffen aus hellem Marmor, gemäß dem Typus der Wessobrunner „Mutter der schönen Liebe“, die sich auch als kleines, ovales Gemälde im Rosenkranz-Altar befindet. Maria wird im Portal als Braut des Heiligen Geistes präsentiert. Im Giebel der Fassade steht die große Figur des Kirchenvaters und Ordenspatrons Augustinus. Auf dem Giebel findet sich zentral das strahlende Auge Gottes (Dreieck) – „beidseitig erheben sich zwei Vasen mit goldenen Sternen als Hinweis auf Christus, den Morgenstern (Offb 22,16), und seine Mutter Maria, die als Stern des Meeres besungen wird“ (N. Lieb, S. 5).

Das Innere: diese lichtdurchflutete, weißgefasste Hallenkirche, ist dem Motiv des *Theatrum sacrum* verpflichtet und bietet unzählige Heiligendarstellungen. Das große Deckengemälde im Langhaus zeigt zentral die in lichten Wolken thronende Gottesmutter im wei-

ßen Gewand, umwallt von einem großen, mattblauen Schultertuch, umgeben von vielen Heiligen: Augustinus blickt zur Himmelskönigin, die mit Zepter, Krone und einem Kranz von sieben Sternen in den Wolken thront; er selbst hält ein brennendes Herz in die Höhe; der kraftvolle Ritter Georg mit Schild und Palmwedel tritt einen Drachen nieder. Dieses großflächige Deckengemälde stammt von Johann G. Bergmüller, der auch die beiden weiteren Deckengemälde geschaffen hat (Chorbogenfresko mit der historischen Klostergründung St. Georgen, darüber die göttliche Weisheit; Kuppelfresko mit Christus, umgeben von den Heiligen und Seligen des Hauses Dießen-Andechs).

Im Kirchenschiff wurden acht paarweise einander zugeordnete Altäre in den Wandpfeilerkapellen aufgestellt, darunter ein Josefaltar (Gemälde von B. A. Albrecht, 1735: Jesus und Maria stehen beim sterbenden Josef) und ein prächtiger Rosenkranzaltar im linken Übergang zum Chor (Gemälde von Franz G. Hermann: Die rotblau gewandete Gottesmutter hält das Jesuskind, welches dem hl. Dominikus den Rosenkranz herabreicht). An der Pfeilerkapelle auf der rechten Seite zeigt das Altarblatt die Kreuzigung Jesu mit Maria und Johannes (Georg Desmarées); auf der Mensa des Altars steht eine kleine gotische Pietà, bei der weite Teile der sitzenden Gestalt Mariens in Blau gehüllt sind. Die großen Altargemälde für den Stephanus- und Sebastians-Altar stammen von G. B. Pittoni und G. B. Tiepolo. Auf den Chorstufen ist eine lebensgroße, polierweiß gefasste Barockmadonna mit Jesuskind aufgestellt worden, die Hans Degler (um 1620) zugeschrieben wird.

Der Hauptaltar im Chorabschluss ist der Aufnahme Mariens in den Himmel gewidmet. Dieser „Dießener Hochaltar“ gilt als „Hauptwerk bayerischer Altarbau- und Bildhauerkunst der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts“ (N. Lieb, S. 32). Er wurde von Francois Cuvilliés entworfen und von Joachim Dietrich ausgeführt.

Am Tabernakel befinden sich zwei versilberte Sockelreliquiare mit den aufgesetzten Halbfiguren von Maria und von Christus als Salvator. Im Sockelgeschoss des Hochaltars (20 x 14 Meter) sind

acht vergoldete Flachreliefs angebracht, mit den vier Evangelisten sowie den vier großen Marienfesten samt Jahreszeit: Mariä Verkündigung (25.3., Frühling), Mariä Heimsuchung (2.7., Sommer), Mariä Geburt (8.9., Herbst), Immaculata conceptio (8.12., Winter).

Das große Altarblatt-Gemälde der Himmelfahrt Mariens stammt von Balthasar A. Albrecht (1738); es ist acht Meter hoch und kann in einem dahinterliegenden Schacht versenkt werden, um anderen Darstellungen Platz zu machen. Das spätbarocke Gemälde „betont vor allem das leere Grab und wird auch durch die hinzugefügten Kennzeichen: Säule (= Allgegenwart Gottes), Palme (= Sieg, Leben) und Aloe-Pflanze (= Unverweslichkeit) zum Bild der Auferstehung und Verherrlichung“ (N. Lieb, S. 27). Die zum Himmel aufsteigende Jungfrau wird von den Aposteln bewundert, die den leeren Sarkophag umringen. Maria trägt ein weißes Leibgewand und wird von einer graublauen Tuchbahn umwallt; sie ist mit einem schmalen roten Band gegürtet, ein mattgelbes Tuch bedeckt ihren Kopf und windet sich zopfartig auf Schultern und Brust hinab. Vollplastische Figuren von Gottvater und Christus samt Heilig-Geist-Taube erwarten unter einem prachtvollen Baldachin des Altarausuges die aufsteigende Jungfrau. Am Fuß des Hochaltars mit seinen sechs Marmorsäulen stehen überlebensgroße, weißgefasste Figuren der vier lateinischen Kirchenväter.

In der Chorherrengruft befindet sich eine größere Figur der Jungfrau Maria mit vor der Brust erhobenen Händen. In der Kirche selbst sieht man unter der Empore (beim Seiteneingang) die drei bekleideten Prozessionsfiguren der Gottesmutter in sitzender Lebensgröße, auf Rokoko-Thronsesseln mit Putten und Symbolen: Jungfrau (rosa Gewand, roter Schleier, weiße Lilien), Gottesmutter mit Zepter und Jesuskind (goldene Gewandung, mit Krone und trinitarischem Auge Gottes) sowie die Mater dolorosa (rotes Gewand, grauer Kopf-Mantel, Rosen, flammendes, dornenumkränzt Herz) – gemäß den drei klassischen Rosenkranz-Geheimnissen, aus der Mitte des 18. Jahrhunderts. Links und rechts des Portals unter der Empore hängen zwei Ölgemälde: eine barocke Pietà sowie eine

Verabschiedung Jesu von seiner Mutter. An den Außenwangen der Kirchenbänke sind Prozessionsstangen befestigt, Zunftstangen mit Heiligenfiguren als Aufsatz (18. und 19. Jahrhundert), darunter auch eine schlichte Maria Immaculata.

Die Stiftskirche bewahrt auch einige Krippen-Figuren und -aufbauten aus dem 18. Jahrhundert, darunter die von Franz Xaver Schmädl († 1777), welche theatralische Marienfiguren beinhaltet.

Literatur:

Wilhelm Th. Auer, Die Klosterpfarrkirche zu Dießen am Ammersee, Dießen 1964; *Dagmar Dietrich*, Ehemaliges Augustiner-Chorherren-Stift Dießen am Ammersee (Schnell & Steiner – Gr. Kunstführer, Nr. 128), München/Zürich ²1986 (60 S.); *Norbert Lieb*, Marienmünster Dießen am Ammersee (Schnell & Steiner-Kunstführer Nr. 30), München/Zürich ¹⁶1995 (¹1934); *Kath. Pfarrkirchenstiftung Mariä Himmelfahrt Dießen* (Hrsg.), Marienmünster Dießen. Ehemalige Augustiner-Chorherren-Kirche, Passau 42016 (Peda-Kunstführer Nr. 984); *Ludwig Gschwind*, Ein Blick in den Himmel. Das Marienmünster in Dießen am Ammersee, in: G. Stumpf (Hrsg.), *Maria, Mutter der Kirche*, Landsberg 2004, S. 293-296.

Dr. Achim G. Dittrich
Pfarrvikar, Wissenschaftlicher Mitarbeiter des
Institutum Marianum Regensburg
92637 Weiden in der Oberpfalz, Lerchenfeldstraße 8
agdittrich@t-online.de

Marienmünster (Stadt in Ostwestfalen) (Marienlexikon)

(Neu verfasst für die Datenbank des Marienlexikons: 7.3.2023)

Im Kreis Höxter ist 1970 eine neue Stadt gegründet und nach dem ehemaligen Benediktinerkloster „Marienmünster“ benannt worden. Die kleine Stadt gehört zum Erzbistum Paderborn, Dekanat Höxter.

Das Kloster Marienmünster war im frühen 12. Jahrhundert von Graf Widekind I. von Schwalenberg nahe beim Stammsitz Oldenburg gegründet und mit Benediktinern aus Corvey besiedelt worden (1128). Der romanische Bau von 1150 erhielt das Hauptpatrozinium Sankt Marien. Nach dem Dreißigjährigen Krieg wurde das teilweise zerstörte Kloster wieder aufgebaut. Eine barocke Hallenkirche entstand ab 1661 durch den Anbau an verbliebene romanische bzw. gotische Teile (westliches Schiff); markant erscheint bis heute die Westfassade mit Doppeltürmen sowie der Einzeldachturm mit barocker Haube. Das Kloster wurde 1803 aufgehoben, die Kirche fungiert bis heute als Pfarrkirche „St. Jakobus der Ältere und Christopherus“. Von 1967 bis 2014 lebten Passionisten im Klostergebäude und besorgten die Pfarrseelsorge.

In der ehemaligen Klosterkirche befinden sich einige Mariendarstellungen: Zwei Ölgemälde in den Altaraufbauten, „Anbetung der hl. drei Könige“ und „Anbetung der Hirten“ (1698), eine barocke Marienfigur als oberster Altaraufsatz, ein Verkündigungs-Gemälde von Anton Berning (im Josefs-Altar), eine spätgotische Pietà in barockem Gehäuse, am Südpfeiler des Mittelschiffs, die als Gnadenbild verehrt wird (um 1500, von Mönch Wiggerinck). Bei der ehemaligen Abteikirche liegt die Grotte „Mutter der Heiligen Hoffnung“, die heute eine Pilgerstätte darstellt.

Literatur: Handbuch der Dt. Kunstdenkmäler NRW, II: Westfalen, München/Berlin 2011; *Th. Arens, S. Kandula, R. Mensing*, Barock im Erzbistum Paderborn, Paderborn 2001, S. 196-203; PDF „Geschichte der Abtei Marienmünster“, unter: www.kulturstiftung-marienmuenster.de (Zugriff 2.3.2023).

Dr. Achim G. Dittrich
Pfarrvikar, Wissenschaftlicher Mitarbeiter des
Institutum Marianum Regensburg
92637 Weiden in der Oberpfalz, Lerchenfeldstraße 8
agdittrich@t-online.de

Mutterschaft Marias, geistliche¹

Marias geistliche Mutterschaft ist ebenso eine reale Heilstatsache wie die Gottesmutterchaft – die Verlautbarungen etwa von *Pius X.*² und *Pius XII.* lassen sich nicht anders interpretieren. Geistliche Mutterchaft ist ein analoger Begriff, aber auch nach dem *Vaticanium II* keineswegs als bloße Metapher zu verstehen: „*Veram erga animas maternitatem exercet*“. Das Leitmotiv der Mariologie des Konzils ist ja die Verbindung der Mutter mit dem Sohn im Werk der Erlösung. Maria und die Kirche übermitteln uns das übernatürliche Leben, das ihnen selbst zu eigen ist. Ohne das Fiat und das Mitleiden Mariens gäbe es kein Gnadenleben in uns. Ihr Ja zur Menschwerdung und zum Kreuz bilden eine Einheit und sind weiterhin wirksam als ihre und der Kirche Hingabe im fortdauernden Opfer.

Bereits in den **biblischen Texten** des AT finden sich im Licht der Tradition Hinweise auf die geistliche Mutterchaft Marias: Mich 4,8ff; Is 66,78 mit Bezug auf die Mutterchaft der Tochter Zion, der nicht nur ein König, sondern ein ganzes Volk seine Existenz verdankt. Auch Offb 12,2.5.10.17 weist darauf hin. Aus dem NT werden dafür herangezogen: Lk 1,28 (Verkündigung); Lk 1,39-45 (Heimsuchung); Lk 2,22-24 (Darstellung); Lk 2,34-35 (Prophezeiung des Simeon); Joh 1,12-13; Joh 2,1-11 (Hochzeit zu Kana); Joh 19,25-27 (Offenbarung im Namen des Vaters durch Jesus als den Propheten schlechthin).

Die **Patristik** hat insbesondere an die Eva-Maria-Parallele angeknüpft.

¹ Erweiterter Artikel aus dem Marienlexikon, Bd. 4, St. Ottilien 1994, 560-563 (Mutterchaft, geistliche).

² Vgl. unten Anm. 52.

Das älteste Mariengebete der Christenheit – schon vor dem Konzil von Ephesus entstanden –: „*Unter deinen Schutz und Schirm*“ ist im Vatikanum II erwähnt; *Paul VI.* sieht darin ein Zeichen des althergebrachten Glaubens an die geistliche Mutterschaft Mariens³. Auch in den **Liturgien** des Ostens und Westens gibt es reichhaltige Zeugnisse dafür⁴. Unter den neuen marianischen Votivmessen (15 davon haben den Titel „*Mater*“) ist eine Maria als „*mater et magistra spiritualis*“ gewidmet⁵. Schon nach *Prosper von Aquitanien* sind Alter, Gleichgestaltigkeit und Universalität die entscheidenden Kriterien dafür, dass das *lex orandi* in der Liturgie auch als *lex credendi* Gültigkeit haben muss⁶; eine allgemeine Übereinstimmung in der Liturgie verweist auf ihren apostolischen Ursprung und ist einem *consensus Patrum* gleichzustellen⁷.

Während einige Theologen⁸ (*Nicolaus von Clairvaux*, *Isaac von Stella*, *Ps.-Caesarius von Arles*) bei aller festgestellten Parallelität doch mehr auf die Unterschiede zwischen Maria als Mutter Christi und der Kirche als unserer Mutter hinweisen, sah man in der Regel mit *Augustinus* die Mutterschaft Mariens und die der Kirche in engerem Zusammenhang: Die Mutter Christi ist auch die Mutter der Glieder seines Leibes.

Die geistliche Mutterschaft ist nach *Augustinus* bedeutsamer und für Maria beseligender als die leibliche⁹. Nach *Rupert von Deutz* gilt

³ PAUL VI., *Signum Magnum*; AAS 59 (1967) 468.

⁴ Vgl. B. DE MARGERIE SJ.

⁵ Aus dem Proprium des Karmeliterordens; *Congreg. pro cultu divino*, 1987, n. 32.

⁶ PROSPER VON AQUITANIEN (c. 8; PL 51, 209 ss.; *De vocatione gentium*, 1, 12; PL 51, 664).

⁷ Vgl. F. CABROL, DThC IX, 799.

⁸ NICOLAUS VON CLAIRVAUX; *Inter serm. P. Damiani*, 63, *De s. Joh. apost.*; PL 144, 861 AB; ISAAC VON STELLA, *Sermo* 51, n. *assumpt.*, 1; PL 194, 1863 A; PS.-CAESARIUS VON ARLES, *Sermo* 3, *de paschate*; PL 67, 1048 BC.

⁹ „*Ipsa beata Maria, quem credendo peperit, credendo concepit ... Beatior ergo Maria percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi ... Beata Maria prius concepit mente quam corpore*“. (AUGUSTINUS, *Sermo* 215, 4; PL 38, 1074).

auch von der Kirche ebenso wie von Maria, dass ihr Glaube und ihre Liebe die Disposition für ihre göttlich-leibhafte Mutterschaft, ihre universale Mitwirkungsmacht bewirkt¹⁰.

Die Bezeichnung Marias als „Mutter der Glieder Christi, ... denn sie hat aus Liebe mitgewirkt, dass die Gläubigen in der Kirche geboren werden, die dieses Hauptes Glieder sind“¹¹, ist u.a. von *Pius XII.* in der Herz-Jesu-Enzyklika (15.5.1956), vom *Vatikanum II*¹² und in der Enzyklika *Redemptoris Mater*¹³ zitiert und im Pastoral Schreiben über die Jungfrau Maria anlässlich der Bischofskonferenz der USA (Washington 21.11.1973)¹⁴ in größerer Ausführlichkeit und enger Beziehung zur Ekklesiologie sowie zum Titel Mittlerin erklärt.

Der Begriff der geistlichen Mutterschaft ist keine fromme rhetorische Ausschmückung oder Übertragung eines psychologischen Bedürfnisses. Das **päpstliche Lehramt** (vgl. *Leo XIII., Magnae Dei matris*; 8.9.1892) versteht ihn im wahren und eigentlichen Sinn (wie *Rupert von Deutz, Richard von St. Viktor*) und nicht nur metaphorisch (wie *Honorius von Autun, Alanus von Lille*); sie ist aber nur analog verwirklicht, da das geistliche Leben bei ihr und bei uns nicht konstitutiv zu unserer Natur gehört, sondern übernatürliches Leben ist, jedoch das einzige, in dem wir nach dem Willen Gottes unser letztes Ziel erreichen können. Maria vermittelt die geistliche Geburt zu diesem Leben¹⁵. Die geistliche Mutterschaft hängt eng zusammen mit der Gnadenmittlerschaft (*Pius XII.*: Maria „ist unsere wirkliche Mutter, weil wir durch sie das göttliche Leben empfan-

¹⁰ „Fide et caritate immittit Christum in singulis mentibus fidelium“; „per vivificum lavacrum gratiae suae multorum operatus est (Spiritus Sanctus) regenerationem filiorum Dei“ (RUPERTUS TUITENSIS, *De operibus Spiritus Sancti*, I, 8; PL 167, 1577)

¹¹ AUGUSTINUS, *De s. virginitate*, 6; PL 40, 399.

¹² VATIKANUM II, LG 53.

¹³ *Redemptoris Mater* (25.3.1987), n. 23.

¹⁴ n. 70-80; EphMar 25 (1975) 268-272.

¹⁵ G. FRÉNAUD OSB, *Études Mariales* 16 (1959) 15.

gen haben. Sie hat uns Jesus geschenkt und mit Jesus die Quelle der Gnade. Maria ist Mittlerin und Austeilerin der Gnaden¹⁶.

Das *Vatikanum II* hat sich klar geäußert¹⁷; es fasst die Lehre der Päpste zusammen: „Maria ist ... uns in der Ordnung der Gnade Mutter“¹⁸. Das Konzil führt im Einzelnen aus, wie „diese Mutterschaft in der Gnadenordnung unaufhörlich fort dauert ... bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten“¹⁹; Maria übt ihre geistliche Mutterschaft von der Verkündigung bis zur Parusie und sogar darüber hinaus aus²⁰. Das Konzil erinnert daran, dass Maria sich durch die Gnade des allmächtigen Gottes ganz der Person und dem Werk ihres Sohnes (*sub ipso et cum ipso*) übergeben hat und – wie *Irenäus* erklärt – durch ihren Gehorsam für sich und für das ganze Menschengeschlecht Ursache des Heiles geworden ist. Deshalb haben sie die Kirchenväter Mutter der Lebenden genannt²¹. *Paul VI.* hat Maria zum Abschluss des Konzils feierlich als Mutter der Kirche proklamiert; im Rundschreiben *Marialis Cultus* hat er dann auch die Aufgaben der geistlichen Mutterschaft Mariens in Bezug auf die Kirche näherhin erläutert²².

Die Tatsache, dass die mütterliche Aufgabe Mariens in Bezug auf Entstehung und Vermehrung des göttlichen Lebens in allen Menschen in der Gegenwart fort dauert, ist nach der Lehre von *Paul VI.* nicht weniger als eine göttlich geoffenbarte und als solche von der Kirche angenommene Wahrheit; sie ist daher von allen im Glauben festzuhalten (*debet fide teneri*)²³, und bildet einen wesentlichen Be-

¹⁶ PIUS XII., 8. 12. 1953, Discorsi e radiomessagi, t. 15, p. 499.

¹⁷ VATIKANUM II, *Lumen gentium* 58.

¹⁸ LG 61.

¹⁹ LG 62.

²⁰ Ebenso auch PAUL VI. in der Ansprache vom 21.11.1964; AAS 56 (1964) 1007.

²¹ LG 56.

²² *Marialis cultus*, 57, im Anschluss an LG 60-63.

²³ PAUL VI., Adhortatio apost. *Signum magnum*, 13.5.1967; AAS 59 (1967) 465, 467-468: „Postquam Filii sacrificium, nostrae redemptionis causam, participa-

standteil des Heilsgeheimnisses (*pars est expletiva mysterii salutis humanae*). Diese geistliche Mutterschaft umfasst die besondere Mitwirkung Mariens beim objektiven und subjektiven Erlösungsoffer, von der Verkündigung bis zur Parusie. Ebenso erinnert das *Credo des Gottesvolkes* (1968) an die Titel der neuen Eva und Mutter der Kirche. Damit ist also vom ordentlichen Lehramt nicht nur die allgemeine Glaubensüberzeugung der Kirche, sondern auch der entsprechende Imperativ ausdrücklich formuliert.

Die *Bischöfe Mexikos*, denen sich viele andere angeschlossen haben, beriefen sich schon beim Konzil auf ein früheres Votum für die Dogmatisierung der geistlichen Mutterschaft Mariens²⁴. Besonders im französischen, polnischen und spanischen Bereich wird derzeit neu für die Möglichkeit und Opportunität einer *dogmatischen Definition* der geistlichen Mutterschaft Mariens plädiert²⁵, d.h. der fortdauernden geistlichen Mutterschaft in Bezug auf alle Glieder des Gottesvolkes, die aus der Gottesmutterschaft folgt, aber nicht gleichbedeutend mit ihr ist, da sie betonter ein hier und jetzt aktuelles mittlerisches Wirken Mariens bedeutet. Dieses Thema ist weni-

vit, idque ratione tam arta, ut ab eo mater non unius Johannis discipuli, sed etiam – hoc dicere liceat – humani generis, cuius ille quodammodo gessit personam, meruerit designari, ea caelitus nunc materno pergit munere fungi, quo ad gignendam augendamque vitam divinam in singulis hominum redemptorum animis operam confert. Haec veritas ... e libera voluntate Dei sapientissimi, pars est expletiva mysterii salutis humanae; quam ob rem ab omnibus christianis debet fide teneri.“ (Vgl. den Kommentar von B. DE MARGERIE, EphMar 25 (1975) 62-66.

²⁴ B. DE MARGERIE SJ, Marianum 43 (1981) 417-418.

²⁵ B. DE MARGERIE SJ, *L'Eglise peut-elle définir dogmatiquement la maternité spirituelle de Marie? Objections et réponses*, Marianum 43 (1981) 394-418; Ders., in: Marianum 46 (1984) 76-111; Conferentia Episcopalis Mexicana, *Petitio pro definitione maternitatis spiritualis B. M. V.*, 16.10.1959, in: Acta et documenta Concilio Vaticano II apparando, Series I, vol. II, pars VI, Vatic. 1961, 131-142; Pont. Athenaeum Antonianum, *De spiritualis B. V. Mariae maternitatis definibilitate*, in: Acta et documenta Conc. Vat. II app., Series I, Bd. IV, P. I. 2, Vat. 1961, 55 ss.; vgl. J. M. CANAL CMF, *De definibilitate spiritualis maternitatis B. M. Virginis*, EphMar (1952) 377-400.

ger mit Kontroversen belastet als die nähere Erklärung der Gnadenmittlerschaft – mit der es allerdings eng zusammenhängt – oder die Frage nach der Stellvertretungsfunktion²⁶.

Eine erneute entsprechende feierliche Erklärung des Papstes würde viele übereinstimmende Aussagen des unfehlbaren ordentlichen Lehramtes und Ansätze des Konzils zusammenfassen und könnte offene Streitfragen der Theologen bezüglich der Miterlösung, Stellvertreterfunktion und Gnadenvermittlung beiseitelassen und mögliche Missverständnisse anderer Titel leichter vermeiden. Sie könnte sowohl die Berufung des einzelnen Christen zum miterlösenden Tun wie die geistliche Mutterschaft der Kirche lebendiger zum Bewusstsein bringen, sie würde zur Überwindung von nestorianischen Trennungen und zur Erneuerung und Heiligung in der Kirche beitragen. Ein schon von altersher so bekanntes, in der Neuzeit immer deutlicher ausgesprochenes und jedem zu Herzen gehendes Thema verdient in der Tat eine wiederholte verstärkte lehramtliche Verlautbarung. Mögliche Bedenken können bereits als überzeugend widerlegt gelten (vgl. *B. de Margerie SJ*²⁷).

Die theologische **Besinnung hat im Laufe der Zeit vielfältige Aspekte** der geistlichen Mutterschaft verdeutlicht:

1. Zuerst einmal ist Maria durch die *Menschwerdung*, die sie frei bejaht hat, und die Gott von ihrer Zustimmung abhängen ließ, unsere Mutter geworden: Mutter der Wiederherstellung des Heiles (*Anselm*²⁸), der Erneuerung der Welt (*Ekkbert von Schönau*²⁹). Seit

²⁶ Aber auch für die Dogmatisierung der allgemeinen Mittlerschaft Mariens haben 450 Bischöfe votiert; ca. 50 brachten auf dem Konzil eine entspr. Petition ein. Für eine feierliche Proklamation der geistlichen Mutterschaft hat sich schon seit vielen Jahren verschiedentlich die *Sociedad Mariológica Española* eingesetzt. Vgl. EphMar 18 (1968) 107, 82-91; N. GARCIA GARCÉS CMF, *Los mariólogos españoles y el cap. VIII de la Lumen gentium*, Maria et ecclesia 3 (1980) 525-591.

²⁷ B. DE MARGERIE SJ, Marianum 43 (1981) 402-412.

²⁸ ANSELM, *Sermo* 52; PL 182, 956 s.

²⁹ EKBERT V. SCHÖNAU, *in Pentec.* 2, 4; PL 183, 328.

der Patristik sehen viele Theologen wie *Epiphanius* in ihr die *neue Eva*. Durch ihr *Fiat* ist sie zur Quelle des Lebens geworden und trägt gleichsam uns alle in ihrem Schoß (*Bernhardin von Siena*³⁰). *Aelred von Rielvaux*³¹ erklärt, dass Maria sogar mehr unsere Mutter sei als die leibliche Mutter, da das übernatürliche Leben höher stehe; ebenso *Richardus a s. Laurentio*³²). Im *Mariale* heißt Maria einfachhin *Mater spiritualis omnium fidelium*³³. *Richardus a s. Laurentio*³⁴ spricht von der Sorge Mariens als Mutter des Lebens für die geistlichen Kinder, die sie durch die Gnade adoptiert habe. *Ambrosius Autpertus*³⁵ und andere nennen sie *mater gentium* und *mater credentium*³⁶; *Gottfried von Vendome: mater christianorum*³⁷ (in Christus hat sie alle Christen geboren); *Gottfried von Admont: mater membrorum Christi*³⁸; *Anselm von Canterbury*³⁹: *mater rerum recreatarum*. Dazu kommen viele äquivalente Titel.

2. Ein weiterer Aspekt ist ihre *Mitwirkung* mit Christus. „Ein erstes Aufleuchten der Wahrheit von der mütterlichen Sorge Marias“ (*Johannes Paul II.*⁴⁰) finden wir schon in Kana, ihre Vollendung aber vor allem durch ihr schmerzhaftes *Mitleiden* am Fuß des *Kreuzes*, das besonders in der *Passionsmystik* als Quelle des Lebens dargestellt wurde. Mit seinem Wort unter dem *Kreuz* bezeichnete Jesus in der Person des Johannes alle Menschen, besonders die Gläubigen, und proklamierte damit die geistliche Mutterschaft (*Anselm von*

³⁰ BERNHARDIN VON SIENA, *Sermo* 6, de consensu, a. 2.

³¹ AELRED VON RIELVAUX; PL 195, 323 C.

³² RICHARDUS A S. LAURENTIO, *De laud. BMV*, 43, 23 n. 1; ed. Borgnet, p. 238a.

³³ *Mariale*, q 29, p. 3; ed. Borgnet 37, 62.

³⁴ RICHARDUS A S. LAURENTIO, *De laud. BMV* 6, 1 n. 12; p. 227.

³⁵ AMBROSIUS AUTPERTUS, *In assumpt.* 5; PL 39, 2131.

³⁶ *In purif.* 7; PL 89, 1297 BC.

³⁷ *Serm.* 7 in purif.; PL 158, 265 D, 266 A.

³⁸ GOTTFRIED VON ADMONT, *Hom. II, 65, in assumpt.* 2; PL 174, 971 B.

³⁹ ANSELM VON CANTERBURY, *Or.* 52; PL 158, 956-8.

⁴⁰ JOHANNES PAUL II., *Enz. Redemptoris mater*, 22.

Lucca, Eadmer, Gerhoh, Rupert⁴¹, Leo XIII.⁴²). Johannes Paul II. stellte zudem fest, dass Jesus selbst die Verehrung Marias als unser Mutter vom Kreuz her begründet habe⁴³.

3. In späteren Jahrhunderten erscheint Marias Mütterlichkeit auch deutlicher eingebettet in ihre *Exemplarität* als Vorbild aller Tugendkräfte, die es nachzuahmen gilt. So führt etwa *Honorius von Autun⁴⁴* die geistliche Mutterschaft Mariens auf ihr Beispiel zurück: *Genuisti mihi virgines tuo exemplo*; ebenso *Alanus von Lille: Mater fidelium per doctrinam et exemplarem instructionem⁴⁵*. Nach *Grignon de Montfort* heiligt sie uns, weil sie wie eine göttliche Mühle alles zur Umgestaltung vorbereitet⁴⁶.

4. Maria ist ferner Mutter besonders durch ihre umfassende *Fürbitte*. So wie sie bei der Erlösungstat Christi mitgewirkt hat, wirkt sie auch bei der Austeilung der Gnaden mit (*Leo XIII., Adiutricem populi*, 5.9.1895). Das Vertrauen in die Fürbitten Mariens verbindet sich im Mittelalter insbesondere mit ihrer Anrufung als Mutter der *Barmherzigkeit⁴⁷*. *Anselm* wendet sich sogar an Jesus selbst mit der Bitte, Maria so zu lieben wie Christus selbst es tat und wünscht, dass sie als Mutter geliebt werde⁴⁸. Der weit verbreitete Hymnus *Ave maris stella* enthält die vertrauende Bitte: „Als Mutter dich erweise“.

5. Nach *Augustinus* wurzelt die Mutterschaft der *Kirche* in der Mutterschaft Mariens: „Et virgo est et parit. Mariam imitatur, quae Dominum peperit. Numquid non virgo sancta Maria et peperit et

⁴¹ RUPERT, in *Joh. 13*; PL 169, 790.

⁴² LEO XIII., *Adiutricem populi* (5.9.1895); *Quamquam pluries* 25.8.1889; *Octobri mense*, 22.9.1891.

⁴³ JOHANNES PAUL II., *Homilie* vom 11.5.1983; Insegn. VI (1) 1983, 1200-1202, und vom 23.11.1988; OssRom 24.11.1988: Die beste katechetische Erklärung dazu.

⁴⁴ HONORIUS VON AUTUN, *Sigillum B. M.*, 4; PL 172, 507 C.

⁴⁵ ALANUS VON LILLE. *In Cant*, I; PL 210, 54 C.

⁴⁶ L. M. GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion*, c. 7 a. 6 n. 219.

⁴⁷ ANSELM, PL 182, 956.

⁴⁸ Ebd., 959.

virgo permansit? Sic et Ecclesia, et parit et virgo est. Et si consideres Christum parit: quia membra eius sunt, qui baptizantur. ‚Vos estis‘, inquit Apostolus, ‚corpus Christi et membra‘ (1 Cor. 12, 27). Si ergo membra Christi parit, Mariae simillima est⁴⁹. ‚In ipsius typo Maria Virgo praecessit. Unde, rogo vos, Maria mater est Christi, nisi quia peperit membra Christi?‘⁵⁰. Berengar stellte zusammenfassend fest, dass die Mutterschaft der Kirche keine andere ist, als die Fortdauer der Mutterschaft Mariens; Christus mit seinen Gliedern sei der eine Christus⁵¹. Die ausdrückliche Bezeichnung Mariens als *Mutter des mystischen Leibes* bringt diesen Aspekt der geistlichen Mutterschaft zum Ausdruck. Pius X.⁵² nahm die entsprechende Lehre Grignons de Montfort auf⁵³. Dieser enge Zusammenhang zwischen der geistlichen Mutterschaft Mariens und der Mutterschaft der Kirche hat neuerdings wieder zunehmendes Interesse gefunden (vgl. *Enrique del S. Corazón OCD*).

6. Andere sehen Maria besonders unter dem Aspekt der *Himmelsmutter* im Anschluss an Offb 12). Seit der Patristik wird die

⁴⁹ AUGUSTINUS, *Sermo 213* (Sermo I Guelferbytanus, in traditione symboli 2; PL 38, 1064, ed. G. Morin, Rom 1930, p. 448; CM. n. 2895).

⁵⁰ AUGUSTINUS, *Sermo*. Denis 25, 8; PL 46, 938; ed. G. Morin, Rom 1930, p. 163, CM. n. 2826-2827). Vgl. *De virgin.*, 2; PL 40, 397.

⁵¹ BERENGAR, in *Apok 12*, 5; PL 17, 960.

⁵² ‚In einem und demselben Schoße der reinsten Mutter hat er Fleisch angenommen und sich zugleich einen geistigen Leib beigefügt, der aus denen besteht, ‚die an ihn glauben würden‘. So kann man mit Recht sagen: Dadurch, dass Maria in ihrem Schoß den Erlöser umschloss, trug sie in demselben auch die, deren Leben in das Leben des Erlösers einbezogen waren. Wir alle also, die wir mit Christus vereinigt und nach den Worten des Apostels ‚Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und seinem Gebein‘ (Eph 5,30) sind, sind gleichsam aus dem Schoße Mariens hervorgegangen als ein Leib, der mit dem Haupte vereinigt ist. Somit heißen wir geistiger- und mystischerweise mit Recht Kinder Mariens und sie ist unser aller Mutter: ‚Mutter freilich dem Geiste nach, aber doch durchaus Mutter der Glieder Christi, die wir sind‘ (S. Augustinus, *De s. virginitate*, c. 6)‘ (PIUS X., *Ad diem illum*, 2.2.1904, n. 142).

⁵³ GRIGNON, *Traité de la vrai dévotion*, 1943, c. 1 a. 1 n. 31, 32.

Auffassung vertreten, dass diese Funktion sich auf die ganze Welt (*Eadmer: mater mundi*⁵⁴), alle Menschen und auch auf die Engel (nach Eph 1,10 u. Joh 1,16) erstrecke, analog zu Christus als Haupt und Ursprung der Heiligung jeglicher Kreatur.

7. Der *Begriff* der geistlichen Mutterschaft ist umfassender als die Ideen der Miterlösung und Gnadenmittlerschaft⁵⁵. Die Mitwirkung zur geistlichen Neugeburt mit Christus wird bei *Paul VI.* durch die Kategorie der *participatio* bezeichnet, und zwar als eine privilegierte *participatio*. Schon *Guerricus von Igny* hatte diesen Gedanken ausführlich im Anschluss an Jes 62, 3: „Et habitabunt in te filii tui“ entfaltet⁵⁶. *Papst Johannes Paul II.* verwendet geistliche Mutterschaft gleichbedeutend mit mütterlicher Mittlerschaft⁵⁷.

Die katholischen Theologen haben Marias geistliche Mutterschaft übereinstimmend als theologisch absolut sichere katholische Lehre erklärt (*N. García Garcés, J. M. Bover, H. Merkelbach, G. Roschini, A. Lépicier*). In der Begründung finden sich jedoch manche Unterschiede. *T. M. Bartholomei OSM* findet Schwierigkeiten darin, die Worte Jesu am Kreuz so zu verstehen, dass im Apostel Johannes alle Christen repräsentiert seien. Einige Mariologen behaupten einen Vorrang der Miterlöserschaft vor der geistlichen Mutterschaft (*Novato, Alfons von Liguori, Grasset, Bossuet, Segneri, Dillenschneider, Alastruey*). Die gegenteilige Auffassung vertreten *D. Campana, N. García Garces, J. M. Bover, M. Cuervo, M. R. Gagnebet, mit Ambrosius Catharinus, Aelred, L. Maria Grignon de Montfort*.

Mit *H. Merkelbach OP*⁵⁸ unterscheiden viele eine dreifache Stufung: Von der Verkündigung an hat Maria uns zum Leben der Gnade empfangen, weil sie mit ihrer freien Zustimmung das göttliche Wort

⁵⁴ EADMER, *De excell. BMV*, c. 10; PL 159, 576ff.

⁵⁵ H. RONDET SJ, *Études Mariales* 18 (1961) 19.

⁵⁶ GUERRICUS VON IGNY, *In assumpt.* 1; cf. *In nativ.* 2, 3; PL 185, 188-189, 205A.

⁵⁷ JOHANNES PAUL II., *Redemptoris Mater*, 22.

⁵⁸ H. MERKELBACH OP, *Mariologia*, 1939.

empfangen hat; seit dem Erlösungsleiden gebiert sie uns zum übernatürlichen Leben, durch das Verdienst ihres Mitleidens wird sie die neue Eva, die uns das einst verlorene Leben wieder schenkt; nach der Himmelfahrt wirkt sie zum Wachstum des mystischen Leibes mit und sorgt sich um ihre Kinder, indem sie ihnen die Erlösungsgnaden austeilt. Andere (z.B. *P. Philipon OP*) unterscheiden mit *R. Bernard OP*⁵⁹ zwei Phasen: Eine irdische vom Fiat bis zum Stehen unter dem Kreuz und eine himmlische, wo sie ihre Gnadenmacht ausübt.

Maria wirkt ständig auf mütterliche Weise mit, um die Integrität des Glaubenslebens zu erreichen und zu bewahren. Die neueren theologischen Untersuchungen erweisen den Begriff der geistlichen Mutterschaft in der Sprache der Tradition und des Lehramtes als außerordentlich reich und komplex; er fasst vielfältige Elemente zusammen: Instrumental- und Verdienstursächlichkeit, erlösende Mittlerschaft, außerordentliche Fürbittmacht und mütterliche Barmherzigkeit. Im Bereich der deutschsprachigen Mariologie wird das Thema heute leider relativ wenig berücksichtigt.

Literaturhinweise

M. LLAMERA, *La maternidad espiritual de María*, Est Mar 3 (1944) 68-162; M. LLAMARA, *María, Madre corredentora, o la Maternidad divino-espiritual y la Corredencion*, EstMar 8 (1948) 145 ss.; L. MARVULI, *Maria, madre del Christo mistico. La maternità di Maria nel suo concetto integrale*, Rom 1948; A. BAUMANN, *Maria Mater nostra Spiritualis. Eine theologische Untersuchung über die geistige Mutterschaft Mariens in den Äußerungen der Päpste vom Tridentinum bis heute*, Brixen 1948; N. GARCÍA-GARCÉS, *Raíz y fruto de la Maternidad espiritual de María*, EstMar 8 (1948) 299 ss.; R. RABANOS, *La Maternidad espiritual de María en San Lucas I, 26-38 y en Apocalypsis XII*, ebd., 51 ss.; J. M. BOVER, *La Maternidad espiritual de María en los Padres Griegos*, ebd., 91 ss.; A. PIOLANTI,

⁵⁹ R. BERNARD OP, *Le mystère de Marie*, 1933.

Mater Unitatis. De spirituali Virginis maternitate secundum nonnullos saec. XII scriptores, Marianum 11 (1949) 423-439; T. KOEHLER, *La maternité spirituelle de Marie*, in: H. du Manoir, *Maria*, I, Paris 1949, 573-601; H. FREHEN, *De maternitate spirituali B. V. M. ad mentem S. Ludovici Mariae de Montfort*, Pontificia Academia Mariana Internationalis Alma Socia Christi 3 (1950) 27-44; A. CIAPPI, *De cooperatione B. V. Mariae in mysterio humanae salutis iuxta doctrinam S. Thomae et Commentatorum ex Ordine Praedicatorum*, Pontificia Academia Mariana Internationalis Alma Socia Christi 2 (1950) 272-292; H. BARRÉ, *Marie et l'Eglise*, in: Bulletin de la Société française d'Études mariales, 9 (1951) 77-81 (Bibliogr.); T. M. BARTOLOMEI OSM, *La maternità spirituale di Maria ss.: Sua realtà e sviluppo, sua natura ed estensione*, Divus Thomas (P) 55 (1952) 289-367; J. M. CANAL, *De definibilitate spiritualis maternitatis B. M. Virginis*, EphMar (1952) 377-400; PAUL GAECHTER SJ, *Die geistige Mutterschaft Marias. Ein Beitrag zur Erklärung von Joh 19-26*, Zeitschr. kath. Theol. 47 (1953) 391-429; L. M. SIMON, *La Maternité spirituelle de la très sainte Vierge*, Journées d'Études de la Société Canadienne de Mariologie 2 (1956-1957) 1 ss.; H. M. GUINDON, *La Maternité spirituelle dans les documents pontificaux*, ebd., 43 ss.; E. LAMIRANDE, *Bibliographie sur la maternité spirituelle de Marie*, Journées d'Études de la Société mariale Canadienne, Ottawa 1958, t. I, 157-172; ENRIQUE DEL S. CORAZÓN, *Comparación entre la maternidad espiritual de la Virgen María y la maternidad de la Iglesia*, EstMar 20 (1959) 263 ss.; A. RIVERA, *María madre de los miembros del Cuerpo místico, en la tradición*, ebd., 43 ss.; G. FRENAUD OSB, *La Maternité spirituelle de Marie dans les lettres ou allocutions des Souverains Pontifes*, Bulletin de la société française d'études Mariales (BSFEM) 16 (1959): *La maternité spirituelle*, 1 ss.; H. BARRÉ, *La maternité spirituelle de Marie dans la pensée médiévale*, ebd., 87-118; Th. KOEHLER, *Les principales interprétations traditionnelles de Jn. 19, 25-27 pendant les douze premiers siècles*, ebd., 119 ss.; J. PINTARD, *La Maternité spirituelle de Marie selon les théologiens du XIXè siècle*, Bulletin de la société française d'études

Mariales (BSFEM) 17 (1960): *La Maternité Spirituelle*, 113 ss.; MELCHIOR DE S. MARIA OCD, *La maternità spirituale di Maria negli scritti dei Padri della Chiesa*, Rivista di vita spirituale 14 (1960) 185-220; G. M. ROSCHINI, *La maternità spirituale di Maria presso gli scrittori latini dei secoli VIII-XIII*, Mar 23 (1961) 225-295; C. BALIC, *Naturaleza de la Maternidad espiritual de María*, Congrès National de Mexico 1961: pp. 373-402; M. J. NICOLAS, *Théologie de la Maternité spirituelle* (Essai de Synthèse), VIII^e Congrès Marial National, Lisieux 5.-9. Juillet 1961, Paris 1962, 128 ss.; H. RONDET, *La Maternité spirituelle de Marie, synthèse d'histoire doctrinale*, Bulletin de la société française d'études Mariales (BSFEM) 18 (1961): *La Maternité Spirituelle*, pp. 1 ss.; M. PHILIPON, *Nature de la Maternité spirituelle de Marie*, ebd., pp. 35 ss.; GEORGES FRÉNAUD OSB, *Gottesmutterschaft und geistliche Mutterschaft*, in: *La maternité spirituelle de Marie*, (8. congrès Marial national, Lisieux, 5.-9. juillet 1961), Paris 1962, 29-49; JEAN-HERVÉ NICOLAS OP, *Mittlerschaft Mariens und geistliche Mutterschaft*, in: *La maternité spirituelle de Marie*, (8. Congrès marial national, Lisieux 5.-9. Juillet 1961), Paris 1962, S. 67-88 [Rez: FZThPh 13/14 (1966/67) 139: Heinrich Köster]; J. HOUYVET OP, *Die geistliche Mutterschaft Mariens und der Rosenkranz*, in: *La maternité spirituelle de Marie* (8e Congrès marial national, Lisieux 5.-9. Juillet 1961), Paris 1962, 149-156; RENÉ LAURENTIN SJ, *Die geistliche Mutterschaft Mariens in der lebendigen Tradition der Kirche*, in: *La maternité spirituelle de Marie*, 8. Congrès marial national, Lisieux 5.-9. Juillet 1961), Paris 1962, 1-28; G. JOUSSARD, *Die geistliche Mutterschaft Mariens und das Priestertum*, ebd. 89-98; J. HEMERY SMM, *Miterlöserschaft und geistliche Mutterschaft: „Siehe da, Deine Mutter“*, *María am Fuße des Kreuzes, Mutter der Menschen*, in: *La maternité spirituelle de Maria*, in: 8e Congrès marial national, Lisieux, 5.-9. Juillet 1961, Paris 1962, S. 51-65; PAUL-MARIE DE LA CROIX OCD, *Ordensberuf und geistliche Mutterschaft*, in: *La maternité spirituelle et Marie*. (8. Congrès marial national, Lisieux 5.-9. Juillet 1961), Paris (P. Lethielleux) 1962, 99-117; D. M. MONTAGNA, *Rassegna bibliogra-*

fico sulla ,maternità spirituale‘ di Maria, Marianum 26 (1964) 191-207; B. DE MARGERIE SJ, *La doctrine de la maternité spirituelle de Marie et les liturgies de l'Eglise catholique*, EphMar 25 (1975) 51-96; J. L. IDÍGORAS, *La maternidad espiritual de Maria*, Bogotá, CELAM, 1986; J. M. SALGADO OMI, *La maternité spirituelle de la Sainte Vierge chez les Pères durant les quatre premiers siècles*, Div 30 (1986) 53-77; DERS., *La maternité spirituelle de la Sainte Vierge selon M. J. Scheeben*, Divinitas 32 (1988) 361-384; J. ESQUERDA BIFET, *La mediación materna de María. Aspectos específicos de la encíclica «Redemptoris Mater»*, EphMar 39 (1989) 237-254; J. M. SALGADO OMI, *La maternité spirituelle de la très-sainte Vierge Marie*, Libreria editrice Vaticana 1990; JOHANNES STÖHR, *Die Überwindung rationalistisch-agnostischer und neo-nestorianischer Strömungen und die theologische Lehre von der geistlichen Mutterschaft Mariens*, in: S. Castellote (Hrsg.), *Verdad, Percepción, Inmortalidad. Miscelánea en homenaje al Profesor Wolfgang Strobl. Wahrheit, Wahrnehmung, Unsterblichkeit*, Valencia 1995, S. 583-605; A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, Lugano 2010, 145-204; M. HAUKE, *Introducción a la Mariología*, Madrid 2015, 240-243.

Prof. Dr. Johannes Stöhr, Friedrichstr. 3,
50676 Köln,
JStoehr@gmx.de

Newman, John Henry

(Überarbeitet für die Datenbank des Marienlexikons, 1.8.2023; vgl. bereits Lutgart Govaert, ML 4, 608-610)

John Henry Newman (* 21.2.1801 in London, † 11.8.1890 in Birmingham) wurde in der anglikanischen Kirche getauft und in der sogenannten „Bibelreligion“ erzogen. Als 15-Jähriger erfuhr er eine erste Bekehrung und überwand einen beginnenden Skeptizismus. Er fand zu einem tiefen persönlichen Glauben an einen lebendigen Gott – zu einem Glauben, der „dogmatischen Charakter“ hatte. Am 12.4.1822 wurde er zum „Fellow“ des Oriel College, der intellektuellen Hochburg Oxfords, gewählt. 1824 empfing er die Diakonsweihe, 1825 die Priesterweihe in der anglikanischen Kirche. Er wurde „Tutor“ im Oriel College und Vikar der Universitätskirche St. Mary's in Oxford. 1828 begann er mit dem systematischen Studium der Kirchenväter und löste sich endgültig von den das Oriel College prägenden Strömungen des Liberalismus und Rationalismus. Eine schwere Krankheit in Sizilien anlässlich einer Mittelmeerreise führte zu einem weiteren Wendepunkt in seinem inneren Werdegang. Nach der Rückkehr nach England setzte er sich mit einigen Freunden für die innere Erneuerung der anglikanischen Kirche ein. Diese Reformbewegung wurde sehr einflussreich und als die sogenannte „Oxfordbewegung“ bekannt. Newman entfaltete in dieser Zeit eine große schriftstellerische Tätigkeit: Predigtbände, Flugschriften, polemische Schriften. 1839 überkam ihn im Zuge des Studiums des Monophysiten-Streites ein erster Zweifel an der Wahrheit des Anglikanismus. In den folgenden Jahren erkannte er immer deutlicher, dass seine Theorie der „Via Media“ für die anglikanische Kirche in der Praxis nicht zu verwirklichen war. 1842 zog sich N. von sei-

nen seelsorglichen Aufgaben nach Littlemore bei Oxford zurück und begann ein Leben des Gebetes, der Zurückgezogenheit und des Studiums. Eine Abhandlung über die „Entwicklung der Glaubenslehre“ ließ ihn die letzten Zweifel bezüglich der Wahrheit der römisch-katholischen Kirche überwinden. Am 9.10. 1845 wurde er von Passionsten-Pater Domenico Barberi in die katholische Kirche aufgenommen.

In Rom zum katholischen Priester geweiht, gründete Newman in Birmingham (England) 1848 das Oratorium des hl. Philipp Neri. 1851 wurde er in den „Achilli-Prozess“, einen hässlichen Diffamierungsprozess, verwickelt, den er 1853 zwar mit einer Geldbuße verlor, aus dem er aber als moralischer Sieger hervorging. 1851 wurde Newman auch zum ersten Rektor der von ihm gegründeten katholischen Universität von Dublin ernannt; 1858 legte er diese Aufgabe nieder. 1857 wurde er von den Bischöfen Englands mit einer neuen engl. Bibelübersetzung beauftragt, die aber trotz Newmans Einsatz nicht zustande kam. 1859 wurde ihm die Redaktion der als liberal eingestuften Zeitschrift „Rambler“ übertragen, um einer Zensur von Seiten der Hierarchie zuvorzukommen. Sein Artikel „On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine“ („Zeugnis der Laien in Glaubenssachen“) wurde ungerechtfertigterweise in Rom angezeigt. Nach einigen Monaten gab er die Redaktion des „Rambler“ wieder auf. 1864 führte eine Kontroverse mit Charles Kingsley, der Newman als katholischem Geistlichen Unehrlichkeit vorwarf, zur Niederschrift der Autobiographie Newmans „Apologia pro vita sua“, die ein großer Erfolg wurde. 1866 veröffentlichte er seine einzige marianische Schrift „A letter to Rev. E. B. Pusey on his recent Eirenicon“ (Brief an Pusey). Er setzte sich für die Bildung der Katholiken in England und für die katholischen Studenten in Oxford ein. Die Einladung zur Mitarbeit am 1. Vatikanischen Konzil lehnte N. ab. 1870 veröffentlichte er sein philosophisches Hauptwerk „A Grammar of Assent“ („Grammatik der Zustimmung“). Nach dem Ersten Vatikanum wurde Newman durch „A letter addressed to His Grace the Duke of Norfolk, on occasion of Mr. Gladstone’s recent

expostulation“ („Brief an den Herzog von Norfolk“) zum Verfechter des gemäßigten Verständnisses des Unfehlbarkeitsdogmas. Dieser Brief war sowohl gegen den anglikanischen Ex-Premierminister Gladstone als auch gegen die katholischen Ultramontanisten gerichtet. In diesen beiden Werken war auch ein Großteil von Newmans ausgeprägter Gewissenslehre enthalten. 1877 wurde er zum „Ehrens-fellow“ des Trinity College in Oxford gewählt und zum Doktor der Theologie ernannt. Leo XIII. kreierte ihn 1879 zum Kardinal.

Am 19. September 2010 wurde John Henry Newman von Papst Benedikt XVI. in Birmingham seliggesprochen und am 13. Oktober 2019 erfolgte seine Heiligsprechung durch Papst Franziskus im Vatikan.

Der anglikanische Newman gewinnt über seinen tiefen und reflektierten Glauben an die Inkarnation einen ersten Zugang zu Maria und zur Mariologie. Er stimmt der Lehre des Credo, in dem Maria Jungfrau und Mutter Gottes genannt wird, zu. Diese Lehre ist für ihn nicht nur eine unmittelbare Folge des Geheimnisses der Inkarnation, sondern sie führt zu ihm zurück und beleuchtet es. Auf Grund dieser Auserwählung Marias hat N. auch keine Schwierigkeit, sie als die unbefleckt Empfangene zu betrachten. Eine Predigt im Jahr 1832 bringt ihm den Vorwurf, diese Lehre zu verkünden. Die ersten anglikanischen Predigten, 1826, 1831 und 1832, enthalten bereits die Kerngedanken der späteren Mariologie Newmans. Die Lehre der Inkarnation führt ihn notwendig zur Lehre über Maria. Diese Lehre kann aber nicht ohne Einfluss im konkreten Lebensvollzug bleiben. Der anglikanische Newman kannte eine wahre Marienverehrung innerhalb der Grenzen des im Anglikanismus Erlaubten. Die Artikel XXII und XXXIX der anglikanischen Kirche verbieten die Anrufung Marias und der Heiligen. Die Lehre von der Kirche als sichtbarer Gemeinschaft legt er aber so aus, dass deren Mitglieder für einander eintreten können. Er findet dafür auch Belege in der Schrift und in der Liturgie. Um die anglikanische Position zu retten, unterscheidet er zwischen Fürbitte, die erlaubt, und Anrufung, die verboten ist. Newmans Unterscheidung wird jedoch von offizieller

Seite nicht gewünscht. Diese Ablehnung trägt dazu bei, dass seine Überzeugung von der Wirklichkeit der anglikanischen „Via Media“ ins Wanken gerät. Obwohl persönlich ein wahrer Marienverehrer, beurteilt er die römisch-katholische Marienverehrung negativ. Er ist der Überzeugung, dass die römische Praxis der Marienverehrung sich nicht in der Heiligen Schrift und bei den Vätern nachweisen lässt und deshalb einer Korruption der ursprünglichen Lehre und Verehrung gleichkommt, die die zentrale Stellung Christi verdeckt. Die zentrale Frage für N. lautet, ob die römische Marienverehrung mit der Anbetung Gottes und Christi vereinbar ist oder nicht. Die Lektüre der Väter und das Studium der Konzilien der ersten Jahrhunderte bringen ihn zur Erkenntnis, dass Maria das ranghöchste der geschaffenen Wesen ist. Auf Grund dieser Tatsache bleibt die katholische Marienverehrung immer klar von der Christusanbetung abgegrenzt und verletzt diese nicht. Maria kommt alle Herrlichkeit zu, die einem Geschöpf überhaupt zuteilwerden kann. Als jungfräuliche Gottesmutter hat sie im Vergleich zu allen anderen Geschöpfen ein besonderes Amt inne, das aber immer deutlich vom Amt Christi abgegrenzt bleibt: „Weil sie die Mutter Gottes ist, wird gesagt, dass die Erlösung der Menschheit ihren Bitten anheimgegeben sei *de congruo*, aber *de condigno* verdanken wir die Erlösung nur dem Blute des Erlösers“ (Development of Christian Doctrine, 435f). Bereits vor seiner Aufnahme in die römisch-katholische Kirche hat Newman anerkannt, dass Maria auf Grund ihrer einzigartigen Würde eine besondere Verehrung zukommt, und zwar wegen der transzendenten Würde ihres Sohnes. Diese Einsicht ist eine Korrektur, aber kein Bruch mit seinen früheren Einsichten: eine übertriebene Verehrung – Mariolatrie – ist, insofern es sie wirklich gibt, auch für die Katholiken unannehmbar.

Dem katholischen Newman ist die Marienverehrung ein echtes Anliegen, wie seine Predigten, aber auch seine umfangreiche Korrespondenz bezeugen. Alle seine Äußerungen im Bereich der Marienverehrung sind von der Überzeugung getragen, dass diese wahrhaft den Glauben an Christus verbürge.

Newmans „Brief an Pusey“ ist kein mariologischer Traktat, sondern eine Antwort auf einen Angriff auf die katholische Marienverehrung. Er beginnt diesen Essay mit der wichtigen Unterscheidung zwischen Glauben – immer und überall für alle gleich – und Verehrung – abhängig von Faktoren wie Kultur, Zeit, Bildung, Temperament. Überraschend sind die Akzente, die er setzt: Er hebt vor allem Marias Heiligkeit und Würde hervor, ohne allerdings ihre Gottesmutterschaft und Jungfräulichkeit unbeachtet zu lassen. Das erste Bild Marias, das N. bei den Kirchenvätern findet, ist das Bild von Maria als zweiter Eva. Von dieser Parallele zwischen Maria und Eva leitet er einerseits die Heiligkeit Marias und ihre Unbefleckte Empfängnis und andererseits ihre Würde und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel ab. Er legt die Privilegien Marias dar und zeigt, dass diese ihr im Hinblick auf ihre Gottesmutterschaft und ihre geistliche Mutterschaft für die Gläubigen verliehen worden sind. Daraus ergibt sich die Legitimität der Marienverehrung. Newman gibt auch die Prinzipien an, durch die das richtige Maß dieser Verehrung gefunden werden kann, nachdem Pusey vor allem auf eine Reihe von Missbräuchen und Übertreibungen in der katholischen Kirche hingewiesen hatte. Er schlägt folgende Faustregel vor, die vor Übertreibungen schützt: sich des gesunden Hausverstandes bedienen und sich nach der geoffenbarten Wahrheit ausrichten. Der „Brief an Pusey“ ist kein theoretisches Konzept, sondern die Niederschrift dessen, was N. als Katholik geglaubt und gelebt hat. Hier wie in seinen Predigten und in seiner Korrespondenz betont er unaufhörlich, dass die Rolle Marias keine andere ist als ein Dienst am Christusgeheimnis, während ihres Lebens auf Erden und genauso in der Geschichte der Kirche.

Im Hinblick auf Ökumene und die Fragen über Mariologie und Marienverehrung, die sich für Konvertiten ergeben, bieten die Briefe Newmans wertvolle Hinweise. Von der gesunden Mariologie können keine Abstriche gemacht werden. Die Marienverehrung hingegen, die sich aus der Lehre ergibt und diese erst lebendig und fruchtbar werden lässt, ist von verschiedenen Faktoren abhängig.

Er gibt konkrete Anleitungen, wie Konvertiten ihre anfänglichen Schwierigkeiten, z.B. mit dem Rosenkranz oder den Litaneien, überwinden können und gerade in der Marienverehrung Reichtum, Ausgeglichenheit und einen Leitfaden für ihr Leben finden können.

Werke: *Die hl. Maria. Ein Sendschreiben an Herrn E. B. Pusey, Doktor der Theologie, als Antwort auf dessen »Friedenswort« (Eirenicon)*, Köln 1866. — *Predigten*, Gesamtausgabe, 1948-1964. - *Apologia pro vita sua*, 1951. - *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der kath. Zeit seines Lebens*, 1957. - *Maria Maienkönigin*, 1960. - *The Letters and Diaries of John Henry Newman I-VI, XI-XXXII*, 1961 ff. — *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*. Oxforder Universitätspredigten, 1964. - *Meditations and Devotions*, 1964. - *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, 1969. - *Maria. Lettere, Sermoni, Meditazioni*, 1993. - *Maria: Pagine scelte*, 1999. - *Un mese con Maria ed il Card. N. Meditazioni e rosario*, 2001. - *Lettre à Pusey. Lettre à un frère séparé sur la dévotion mariale des catholiques*, 2002. - *Maria. Páginas selectas*, 2002. - *Meditations on the Litany of Loreto*, 2019.

Literatur: F. J. FRIEDEL, *The Mariology of Cardinal N.*, 1928. - L. LABAUCHE, *La lettre de N. à Pusey sur la culte de la Sainte Vierge*, in: *Bulletin mensuel de l'Association Fénelon* 27 (1937). - P. CHIMINELLI, *Maria nella vita e nel pensiero di J.H.N.*, in: *Studium* (1939) 285-298. — D. GORCE, *Marie Médiatrice et le Mouvement d'Oxford*, 1947. - T. A. MURPHY, *Newman and Devotion to our Lady*, in: *IER* 72 (1949) 385-396. - F. H. DAVIS, *N. and our Lady*, in: *Clergy Review* 36 (1950) 369-379. - M. LAROS, *Kardinal Newman und das »neue Dogma«*, in: *Neue Ordnung* 5 (1951) 6-26. - P. SCHNEIDER, *Das Marienbild des anglikanischen N.*, in: *Newman-Studien* 2 (1954) 103-119. - MANOIR III 533-552. - H. DU MANOIR, *Marie, la nouvelle Eve, d'après Newman*, in: *Bulletin de la Société française d'Etudes mariales* 14 (1956) 67-85. - J. STEM, *Le culte de la Vierge et des Saints et la conversion de N. au catholicisme*, in: *VS* 117/2 (1967) 156-168. — G. VELOCCI, *La mariologia del N.*, *Div* 11 (1967)

1021.1045. - DERS., *Maria nella vita e nel pensiero di N*, in: *Sacra Doctrina* (1969/70) 301-308. - J. STERN, *Le Saint-Esprit et Marie chez N. et Faber*, in: *EtMar* 26/11 (1969) 37-57. - M. M. OLIVE, *Un petit traité de Mariologie selon les Pères des premiers siècles: La »Lettre à Pusey« de N.*, in: *De Primordiis Cultus Mariani III*, 1970, 303-332. - J. J. WRIGHT, *Cardinal N.s emphasis on Mary as the second Eve*, in: *OR* 19.8.1971, 4f. - C. S. DESSAIN, *Cardinal Newman's teaching about the Blessed Virgin Mary*, 1971. - L. GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang*, 1975. - T. WYNN, *Newman and the message of a medal*, in: *The Universe*, 31.12.1976. - M. M. OLIVE, *N. et la »Mé-daille miraculeuse«*, *Revue de Rosaire* 57 (1977) 295-307. - R. STRANGE, *The Development of N.s Marian Thought and Devotion*, in: *One in Christ*, 16 (1980) 1-2, 114-126. - F. KENNEDY, *Victory Through Mary. The Miraculous Medal*, in: *Maria Legionis* (1987/3) 15-18. - L. GOVAERT, *An Ideal of Holiness. N.s Devotion to Our Lady*, in: *Newman Studien* 12 (1988) 198-206. - J. MORALES, *La Mariologia de J. H. Newman*, in: DERS., *Religion Hombre Historia, estudios newmanianos*, 1989. - J. COUPET, *Le rôle de Marie dans le cheminement de N.*, in: *Nouveaux cahiers marials* 18 (Februar 1990) 6-12. - L. GAMBERO, *»Se veramente e Madre di Dio...«*, *Maria nella vita di un grande convertito: J. H. Newman.*, in: *Madre e Regina* 44 (Dezember 1990) 10-12. - L. GOVAERT, *Newman's Mariology: its development (1801-1890)*, in: *De Cultu Mariano saeculis XIX-XX* (1991) 545-555. - J. STERN, *La Vierge Marie dans le chemin de foi parcouru par John Henry Newman*, in: *Marianum* 141 (1991) 42-68. - J. F. BRITT, *N.s Use of Sacred Scripture in Texts on the Incarnation and Mary*, in: *Marian Library Studies* 24 (1992-95) 199-264. - J. KOTERSKI, *Mary the Mother of Jesus*, in: *Homiletic and Pastoral Review* 92/4 (1992) 21-26. - T. O'LOUGHLIN, *N. and the Marian Year*, in: *Homiletic & Pastoral Review* (1988/4) 57-63. - L. GOVAERT, *»From henceforth all generations shall call Me Blessed...« (Lk 1,48)*, in: *Marianum* 141 (1991) 17-41. - L. GOVAERT, *Marie et l'Église Anglicane*, in: *Rosaire* 509 (1998) 3-4. - G. VELOCCI, *Maria nella vita di J. H. N.*, in: *The-*

otokos 6 (1998) 277-300. - A. LAHOUE, *La doctrine mariale de N. catholique*, in: *Espérance et Vie* (2000), 13-17. - F. M. CAVALLER, *N. y la Immaculada Concepción*, in: *Newmaniana XIV* 42-43 (Dic-
iembre 2004) 3-9. - N. L. GREGORIS, *The Daughter of Eve Unfallen. Mary in the Theology and Spirituality of J. H. Newman*, 2004. - A. STARK, *J. H. N.s Devotion to Our Lady. The Annunciation and the Seven Dolours*, in: *The Ransomer XXXV/4*, 2006, 24-40. - L. HER-
RERO PRIETO, *Piedad mariana y pensamiento mariológico del beato J. H. Cardenal N.*, in: *Ephemerides Mariologicae*. 61 (2011-1). 47-
66. - P. E. HOCHSCHILD, *J. H. N: Mariology and the Scope of Reason in the Modern Age*, in: *Nova et Vetera*, (2013) 4, 993-1016. - CH. LOTTE, *Marie dans la nouvelle création. Essai newmanien sur l'Im-
maculée Conception de Marie et la Régénération des Fidèles dans le Christ*. 2013. - CH. LOTTE, *La Vierge Marie dans la vie spirituelle chez N.*, in: *Etudes Newmaniennes* 2017, 83-101. - E. S. KOOP, *The Virgin Mary's Cooperation in the Work of Redemption as the New Eve, According to J. H. Newman and M. J. Scheeben: An Instance of the Nineteenth-Century Patristic Revival*. 2017/18. - M. KUCZOK, *The linguistic picture of St. Mary in J. H. N.s »Parochial and Plain Sermons«*, in: *Studia Europaea Gnesnensia Vol. 18* (2018), 303-
316. - R. J. LISOWSKI, *A Fitting Glory: Newman and Mariology*, in: *Newman Studies Journal* 2018, 21-38. - M. MEINI, *La Madre di Dio nel pensiero del Beato J.H. N.*, 2018/19. - R. J. LISOWSKI, *N.s Mature Mariology: Traditional, Ecumenical, Evangelical*, in: *Newman Studies Journal* 2022, 18-36.

Sr. Dr. Lutgart Govaert FSO
Kloster Thalbach
Thalbachgasse 10
A-6900 Bregenz
Österreich
sekretariat@daswerk-fso.org

Prüfening, Kloster St. Georg (Virgo Ecclesia) (Marienlexikon)

(Neu verfasst für die Datenbank des Marienlexikons: 6.3.2023)

Die ehemalige Benediktinerabtei in Prüfening westlich von Regensburg wurde 1109 von Bischof Otto von Bamberg gegründet, besiedelt mit Mönchen aus Hirsau, unter denen Abt Erminold († 1121) herausragt und als Seliger verehrt wird (Erminold-Hochgrab von 1283; Gedenktag: 6. Januar). Die romanische Klosterkirche St. Georg (dreischiffige Pfeilerbasilika in Quaderbauweise) wurde 1119 geweiht und ist baulich weitgehend erhalten; sie weist originale Wandmalereien aus den 1120er-Jahren auf, darunter eine **thronende Virgo Ecclesia** in der Chorjoch-Wölbung. Die Malereien in der Klosterkirche zählen zu den „hervorragendsten Zeugnissen romanischer Bildkunst in Deutschland“ (D. Gerstl), teilweise wurden sie im 19. Jahrhundert überarbeitet und ergänzt. Das Skriptorium von Prüfening übte im Hochmittelalter eine große Ausstrahlung aus – herausragend der auch marianisch produktive Mönch Boto von Prüfening (um 1105-1170).

Das hervorragend erhaltene Gewölbegemälde der Virgo Ecclesia befindet sich in einer Kreisfläche und ist von einem Spruchband umfasst: *Virtutum gemmis prelucens virgo perennis / sponsi iuncta thoro sponso conregnat in evo* (Die immerwährende Jungfrau erstrahlt durch die Edelsteine ihrer Tugenden, dem Bräutigam verbunden im bräutlichen Lager herrscht sie mit ihm in Ewigkeit). Wie eine byzantinische Herrscherin thront die bekrönte Frauengestalt mit Nimbus in antiken Gewändern und hält mit abgewinkelten Armen eine Siegesfahne mit Kreuz in der rechten, eine kunstvolle Herrschaftskugel (Sphaira) in der linken Hand – die Ecclesia übt die Herrschaft

des auferstandenen Siegers Jesus Christus aus. Hinter der Gestalt befindet sich eine große gelbe Scheibe, die sich von einem blauen Hintergrund (Ring) abhebt und als Sonne vor dem Firmament gedeutet werden kann, was eine Kontextualisierung der Frauengestalt nach Offb 12,1 (*Mulier amicta sole*) darstellen würde; das große Rundgemälde wird von den vier apokalyptischen Wesen flankiert.

J. A. Endres hält die Frauengestalt im Chorjoch von St. Georg fraglos für Maria, das „Urbild der Kirche“ (Ambrosius). Das ausgeprägte Braut-Motiv findet sich theologisch im frühen zwölften Jahrhundert bei Rupert von Deutz, der in seinem Hohelied-Kommentar sogar vorgängig in der Braut Maria sehen kann, aber auch die Identifikation mit der Kirche durchführt; ganz ähnlich verfährt Honorius Augustodunensis – der irische Mönch lebte ab 1103 einige Jahre als Inkluse im Regensburger Schottenkloster Weih-St. Peter und verfasste zwei Kommentare zum Hohelied. Der „*Hortus Deliciarum*“, den die Äbtissin Herrad von Hohenburg um 1180 im gleichnamigen Kloster (Elsaß) geschrieben und illuminiert hat, zeigt eine ähnlich hieratische Frauengestalt, die als *Ecclesia-Maria* zu deuten und ebenfalls nach Offb 12 dargestellt ist.

Aus dem Kloster Prüfening stammte der Benediktinerbruder Innozenz Metz († 1724) – er hat das Gnadenbild „Mutter der Schönen Liebe“ (1704) gemalt, das ins Kloster Wessobrunn gelangt ist und dort eine große Ausstrahlung erzielt hat (heute in der Pfarrkirche St. Johann Baptist in Wessobrunn).

Literatur: KARL BAUER, *Das Gnadenbild von Wessobrunn – in Regensburg entstanden*, in: DERS., Regensburg, Regenstauf 2014, 6. verb. Auflage, S. 844 f.; M. BAUMANN, *Mönche, Künstler und Fürsten. 900 Jahre Gründung Kloster Prüfening* (Ausstellungskatalog), Regensburg 2009; J. A. ENDRES, *Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte des mittelalterlichen Regensburg*, hg. v. K. Reich, Regensburg 1924 (S. 72 f); DORIS GERSTL, *Prüfening – Kleinod der Romanik* (Klöster in Bayern), in: www.hdbg.eu/kloster/index.php/detail/geschichte?id=KS0320 (Zugriff: 5.3.2023); GÜNTER LORENZ,

Kloster Prüfening, Regensburg 2009 (Kirchenführer); HEIDRUN STEIN, Die romanischen Wandmalereien in der Klosterkirche Prüfening, Regensburg 1987 (mit Abb.); ADOLFINE TREIBER, Maria im Bistum Regensburg, Kehl 2000, S. 13; HEIDRUN STEIN-KECKS, Die Klosterkirche Prüfening und ihre Wand- und Deckenmalereien, in: M. Baumann, Mönche, Künstler und Fürsten, Regensburg 2009, S. 53-60 (Abb. der thronenden Braut Christi auf S. 53 u. S. 58; weiterführende Literatur: S. 59).

*Dr. Achim G. Dittrich
Pfarrvikar, Wissenschaftlicher Mitarbeiter des
Institutum Marianum Regensburg
92637 Weiden in der Oberpfalz, Lerchenfeldstraße 8
agdittrich@t-online.de*

Tyciak, Julius (Marienlexikon)

(Neu verfasst für die Datenbank des Marienlexikons: 10.6.2023)

Julius Tyciak (1903 – 1973) war Mitherausgeber des „Lexikons der Marienkunde“ (Regensburg 1957-1967); er fungierte dabei als Fachleiter für Lateinische (bis 1959) und Östliche Liturgie (bis 1967). Seine Schriften „Mariengeheimnisse“ (1939) und „Magd und Königin“ (1940) weisen ihn als Mariologen aus.

Er wurde am 14. Mai 1903 bei Targoviste in den rumänischen Karpaten geboren; sein Vater war Ukrainer aus Ostgalizien, seine Mutter stammte aus Schlesien. Die Familie siedelte nach Lemberg über und zog nach dem Tod des Vaters 1908 nach Düsseldorf. Dort absolvierte Julius Tyciak 1922 das Abitur und studierte in Bonn bis 1926 Theologie und Philosophie. 1927 wurde er in Köln zum Priester geweiht und wirkte lange Jahre in verschiedenen Kaplansstellen in der Erzdiözese Köln. 1952 bis zu seinem Lebensende war er Pfarrer von Ramershoven bei Rheinbach (westlich von Bonn). 1963 wurde er zum außerordentlichen Professor für Geschichte der orientalischen Liturgien an der Clementiana in Rom ernannt. Tyciak veröffentlichte eine ganze Reihe von Monografien und Fachbeiträgen (siehe Bibliografie, 1976) und war Mitherausgeber des „Handbuches der Ostkirchenkunde“ (Düsseldorf 1971) und der Reihe „Sophia. Quellen östlicher Theologie“ (Bd. 16 erschien 1976). Er verstarb am 9. März 1973 in Ramershoven.

Zeugnisse: „Julius Tyciak hat sein reiches Leben immer aus klarer Entscheidung in der Demut äußerster Verborgenheit und Einsamkeit gelebt“ (W. Nyssen, Theologie der Anbetung, S. 2). Er liebte die östliche Liturgie und lebte „in dem Glück, dass Gott uns sein Kommen im Ereignis der Liturgie so erbarmend anvertraut hat“

(ebd. 4). Er „fand im Denken des christlichen Ostens die seinem Wesen entsprechende Form“ (ebd. 5). Er wird als „ein Lehrer des Gebetes“ (ebd. 6) charakterisiert.

Werke / Literatur:

Lexikon der Marienkunde, hg. von Konrad Algermissen, Ludwig Böer, Georg Englhardt, Carl Feckes, Michael Schmaus u. Julius Tyciak, Regensburg 1957 ff. (Endausgabe, Band: *A-Elisabeth*, 1967, Pustet-Verlag, 1562 Sp.) – *Artikel*: „Altar – Westliche Liturgie“, „Altar – Östliche Liturgie“ sowie „Armenien“ und „Beschneidung Jesu“ stammen von Tyciak und bildeten auch die Grundlage für die modifizierten Artikel im Marienlexikon, Bd. 1 (1988). JULIUS TYCIAK, *Mariengeheimnisse*, Regensburg 1940 (Pustet, 124 S.); *Magd und Königin. Gedanken zur Teilnahme Mariens am Heilswerk Christi*, Freiburg 1939 (Herder, 2. Aufl. 1950); *Maria in der Blickschau des christlichen Ostens*, in: Marianisches Jahrbuch I, Leutesdorf 1963, S. 125-133. Theologie der Anbetung. Nachgelassene Schriften. Aus Vorlagen übertragen von DORIS TYCIAK, Trier 1976 (Paulinus, 464 S.), mit biographischer Würdigung durch WILHELM NYSSSEN („*Wer war Julius Tyciak?*“, S. 1-7) und MANFRED BLUM („*Das Leben von Julius Tyciak*“, S. 8-28); darin auch auch die mariologischen Beiträge: *Natus ex Maria virgine*, S.144-150; *Maria in der Sicht des christlichen Ostens*, S. 225-236; *Die heilsgeschichtlichen Aspekte des Magnifikats*, S. 236-245; *Bibliographie*: S. 461-463. Internet: https://de.wikipedia.org/wiki/Julius_Tyciak.

Pfarrvikar Dr. Achim G. Dittrich
Wissenschaftlicher Mitarbeiter
des Institutum Marianum Regensburg
92637 Weiden in der Oberpfalz, Lerchenfeldstraße 8
agdittrich@t-online.de

Nachrufe

Manfred Hauke

Nachruf auf Prof. Dr. Heinrich Petri (1934-2022)

Am 24. Oktober 2022 verstarb im Alter von 87 Jahren Prof. Dr. Heinrich Petri, Vorsitzender der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie von 1978 bis 1989¹. Der Verstorbene wurde am 22. Dezember 1934 in Lünen geboren und am 10. Oktober 1961 in Rom für das Erzbistum Paderborn zum Priester geweiht². Von 1955 bis 1962 studierte er Philosophie und Theologie in Paderborn und Rom. 1965 promovierte er in Rom (Gregoriana) über das Verhältnis von Exegese und Dogmatik in der katholischen Theologie³. Von 1966 bis 1979 wirkte er als Sektionsleiter am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumene. 1969 promovierte er an der Universität Würzburg über Fundamentaltheologie und Vergleichende Religionswissenschaft mit einer Arbeit zum Schriftverständnis Hermann Schells (1850-1906), dem Verfasser einer „reformka-

¹ Vgl. M. HAUKE, *70 Jahre Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie (1951-2021). Der zurückgelegte Weg und die Zukunftsperspektiven*, in: Ders. (Hrsg.), *Die Mariologie im deutschen Sprachraum* (Mariologische Studien 30), Regensburg 2021, 13-128 (63f, 82f).

² Vgl. den Nachruf der Theologischen Fakultät Paderborn, 27. Oktober 2022: <https://www.thf-paderborn.de/prof-em-dr-heinrich-petri-verstorben/>. Siehe auch die Würdigung der Universität Regensburg, 10. Februar 2023: <https://www.uni-regensburg.de/universitaet/nachrufe/2022/prof-dr-petri/index.html>.

³ H. PETRI, *Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie*, Paderborn u.a. 1966.

tholischen“ Dogmatik⁴. Im gleichen Jahr wurde er Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Passau. 1971 wechselte er an die Theologische Fakultät Paderborn und lehrte dort Fundamentaltheologie, Vergleichende Religionswissenschaft und Konfessionskunde. 1979 wurde er Professor für Fundamentaltheologie an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg, wo er bis zur Emeritierung im Jahr 2003 lehrte. Im „Handbuch der Dogmengeschichte“ verfasste er den Faszikel über Glauben und Gotteserkenntnis in der Neuzeit⁵. Im Jahr 2000 wurde ihm eine Festschrift gewidmet⁶. Eine (unvollständige) Liste seiner Veröffentlichungen findet sich auf der Internetseite seines früheren Regensburger Lehrstuhls für Fundamentaltheologie⁷.

Unter den Tagungsbänden der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie“, die unter dem Titel „Mariologische Studien“ im Regensburger Verlag Pustet erscheinen, gab Petri die Bände heraus über „Christsein und marianische Spiritualität“⁸ sowie über die ökumenische Diskussion zur Gestalt Mariens⁹. Er sorgte dafür, dass

⁴ Publiziert wurde ein Aufsatz: H. PETRI, *Der Gedanke des Fortschritts in der Theologie Hermann Schells*, in: *Catholica* 23 (1969) 119-135. Petri war mitbeteiligt an der kritischen Ausgabe des dritten (und letzten) Bandes der Dogmatik des Theologen: vgl. H. SCHELL, *Katholische Dogmatik* III, hrsg. v. H. Petri, H. J. Hasenfuß und P. W. Scheele, Paderborn u.a. 1994. Zur Gestalt Schells vgl. kurz V. BERNING, *Schell, Hermann*, in *LThK*³ 9 (2000) 122-124.

⁵ H. PETRI, *Glaube und Gotteserkenntnis. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (HDG I,2 c), Freiburg i.Br. 1985.

⁶ E. MÖDE – TH. SCHIEDER (Hrsg.), *Den Glauben verantworten. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende. Festschrift für Heinrich Petri*, Paderborn 2000.

⁷ Vgl. <https://www.uni-regensburg.de/theologie/fundamentaltheologie/personen/emeritus/index.html>.

⁸ H. PETRI (Hrsg.), *Christsein und marianische Spiritualität* (Mariologische Studien 6), Regensburg 1984.

⁹ H. PETRI (Hrsg.), *Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu* (Mariologische Studien 7), Regensburg 1989.

die Vorträge der DAM-Tagung in Augsburg 1978 über Maria im Gesamtgefüge der Theologie 1978 und 1979 in der Paderborner Zeitschrift „Theologie und Glaube“ erschienen¹⁰. Die Tagung über Maria und den Heiligen Geist (Augsburg 1989) wurde von ihm vorbereitet¹¹.

Das mariologische Interesse Petris lag vor allem im Bereich der Ökumene. In den von ihm herausgegebenen Tagungsbänden referierte er über die Bedeutung marianischer Spiritualität für den ökumenischen Dialog¹² sowie über die Problematik der sprachlichen Vermittlung in der Mariologie¹³. Auf dem Weltkongress der PAMI (Pontificia Academia Mariana Internationalis) 1979 in Zaragoza hielt er einen Vortrag über Maria in den katholischen deutschen Katechismen des 16. Jahrhunderts¹⁴. Über Theologie und marianische Frömmigkeit sprach er vor dem Plenum des Weltkongresses der PAMI 1987 in Kevelaer¹⁵. Auf dem Internationalen Kongress der PAMI in Huelva (Spanien) 1992 widmete er sich Themen und Problemen des ökumenischen Dialogs über Maria¹⁶. 1989 stellte er in Augsburg die Stellung Mariens in der Kirche vor¹⁷. Die Publikationen Petris in Verbindung mit der DAM reichen von 1979 (PAMI-Tagung in Zaragoza) bis 1992 (PAMI-Tagung in Huelva).

Unter den übrigen mariologischen Publikationen Petris ist am wichtigsten das gemeinsam mit Wolfgang Beinert herausgegebene „Handbuch der Marienkunde“¹⁸, worin er Beiträge verfasste über

¹⁰ Vgl. HAUKE, *70 Jahre Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*, 64f.

¹¹ Vgl. HAUKE, *70 Jahre Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*, 82f.

¹² Vgl. HAUKE, *70 Jahre Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*, 69.

¹³ Vgl. HAUKE, *70 Jahre Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*, 74.

¹⁴ Vgl. HAUKE, *70 Jahre Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*, 68.

¹⁵ Vgl. HAUKE, *70 Jahre Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*, 77.

¹⁶ Vgl. HAUKE, *70 Jahre Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*, 87.

¹⁷ Vgl. HAUKE, *70 Jahre Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*, 83.

¹⁸ W. BEINERT – H. PETRI (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984; ²1996-97.

„Maria und die Ökumene“¹⁹, „Maria in der Sicht evangelischer Christen“²⁰ und Marienerscheinungen²¹.

*Prof. Dr. Manfred Hauke
Via Roncaccio 7
CH-6900 Lugano (Schweiz)
manfred.hauke@bluewin.ch*

¹⁹ H. PETRI, *Maria und die Ökumene*, in: BEINERT – PETRI, *Handbuch der Marienkunde* (1984) 315-359.

²⁰ H. PETRI, *Maria in der Sicht evangelischer Christen*, in: BEINERT – PETRI, *Handbuch der Marienkunde I* (1996) 382-419.

²¹ H. PETRI, *Marienerscheinungen*, in: BEINERT – PETRI, *Handbuch der Marienkunde II* (1997) 31-59.

Rudolf Kirchgrabner

Nachruf auf den Franziskanerpater Benno Mikocki OFM (1932-2023)

Das langjährige Mitglied der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie“, P. Benno Mikocki, ist am Freitag, 21. April 2023 im 91. Lebensjahr verstorben. Er war ein über Österreich hinaus geschätzter Seelsorger und Ordensmann.

P. Benno wurde am 18. November 1932 in Wien als Sohn des Juristen Alfred und der Elisabeth Mikocki geboren und auf den Namen Martin Otto Maria getauft. Er wuchs zusammen mit vier Geschwistern in einer gläubigen Familie in Wien-Hietzing auf. Seine Schulzeit fiel in die schweren Jahre von Krieg und Besatzung. Die Reifeprüfung konnte er am Hietzinger Gymnasium im Juni 1950 erfolgreich ablegen. Den Jugendlichen interessierte vor allem der Fußballsport, er selber spielte in einem Verein und war zeitlebens Vienna-Fan. Beruflich hatte er klare Vorstellungen. Als Advokat oder Journalist wollte er einmal die Politikerlaufbahn einschlagen, eine geistliche Berufung war zunächst kein Thema. Erst als sein Bruder Heinrich, Alumne des Wiener Priesterseminars, schwer erkrankte und die geistliche Ausbildung abbrechen musste, kam es zu einer Wende. Er verspürte nun die klare Berufung, anstelle seines Bruders Priester zu werden. Das gemeinsame Gebet in der Familie hatte bereits den Nährboden für diesen Wunsch gelegt. Über eine Heiligenbiographie fand der junge Mann zu Franz von Assisi und die Minderen Brüder. Er selber schreibt im Rückblick: „Seit dieser Zeit glaube ich fest daran, dass wir nichts so sehr brauchen als Seelsorger, ganz so wie der heilige Franz einer war.“¹

Bei der Einkleidung im Franziskanerorden am 29. August 1950

¹ [www.https://franziskaner.at](https://franziskaner.at)

erhielt er den Ordensnamen Benno. Es folgten das Noviziatsjahr in Maria Lankowitz, dann das Studium in Wien. Die Feierliche Profess legte er am 5. September 1954 ab, die Priesterweihe empfing P. Benno am 18. März 1956 in Wien. Die ersten Einsatzjahre verbrachte er in den Klöstern Maria Enzersdorf, Graz, Frauenkirchen und St. Pölten.

Seine eigentliche Berufung fand P. Benno im August 1976 durch die Übernahme der geistlichen Assistenz des Rosenkranz-Sühnekreuzzugs von dessen Gründer P. Petrus Pavlicek und nach dessen Tod 1982 als Leiter des RSK. In dieser Aufgabe entfaltete P. Benno mit viel Herzblut und staunenswertem Einsatz ein überregionales Wirken durch die Zeitschrift „Betendes Gottesvolk“ durch Vorträge, Exerzitienkurse, Bibelgespräche und – obwohl von kleiner Statur – durch Predigten mit kräftiger, sonorer Stimme. Das Gespräch zwischen Glauben und Wissenschaft war ihm dabei ein besonderes Anliegen, ebenso eine Verkündigung durch zeitgerechte Medien. Der Provinz- und Hausgemeinschaft diente der Verstorbene als Definitor, Guardian und Vikar. Grundlage und Nahrung für sein Wirken fand P. Benno in der täglichen Schriftbetrachtung. Aus einer tiefen Christozentrik heraus versuchte er eine in der Bibel grundgelegte und im Zweiten Vatikanischen Konzil empfohlene Marienverehrung zu fördern. Sein Grundsatz lautete: „*Durch Maria zu Jesus, mit Maria zum Wort Gottes*“. Durch seine korrekte Art und sein freundliches Wesen vermochte P. Benno viele Menschen anzusprechen und durch große persönliche Genügsamkeit dem Herrn in seinem Leben immer mehr Raum zu geben.

Der Rosenkranzsühnekreuzzug (RSK)²

Am 2. Februar 1947, dem Fest der Darstellung des Herrn, hat der Franziskanerpater Petrus Pavlicek (1902-1982) in Wien eine Ge-

² www.rsk-ma.at

betsgemeinschaft gegründet, die bald den Namen „Rosenkranz-Sühnekreuzzug um den Frieden der Welt“ (RSK) erhielt. In seiner von den vier Siegermächten des Zweiten Weltkriegs besetzten Heimat wuchs die Zahl der Mitbeter rasch. Als Österreich 1955 den Staatsvertrag erhielt, zählte die Gebetsgemeinschaft im Land an die 300.000 Mitglieder. Schon bald nach der Gründung des RSK 1947 wuchs die Bewegung durch ihre Gebetsinitiativen für die Freiheit des von den Siegermächten besetzten Österreich stark an. Bittprozessionen durch die Wiener Innenstadt begleitet von Tausenden – unter ihnen immer wieder auch die Spitzenpolitiker Leopold Figl und Julius Raab – machten den RSK rasch bekannt, sodass er im Mai 1955 bereits eine halbe Million Mitglieder hatte.

Die unerwartet erlangte Freiheit wurde damals von vielen Menschen, auch von führenden Politikern, als eine Antwort des Himmels auf die Gebete so vieler Menschen empfunden. Schon schlossen sich dem RSK Gläubige aus anderen Ländern an, aus der Schweiz, aus Südtirol und aus Deutschland, wo die Zahl der Mitbeter besonders stark ab 1961 wuchs, als mit der Errichtung der „Berliner Mauer“ deutlich wurde, dass die Sowjets das Land zerteilen wollen.

Die Idee des RSK fiel besonders in sogenannten Missionsländern auf fruchtbaren Boden. So sind in den 70 Jahren der Gebetsgemeinschaft 2,3 Millionen Gläubige aus 132 Ländern beigetreten; heute sind es hunderttausende Beterinnen und Beter. Anlass für deren Gründung war eine Eingebung, die P. Petrus 1946 erhalten hatte, als er in Mariazell vor der Gnadenstatue betete: Als er der Gottesmutter die Not der Menschen in der Nachkriegszeit aufzählte, vernahm er in seinem Inneren die Worte: „Tut, was ich euch sage, und ihr werdet Frieden haben!“ Dieser Aufruf deckt sich mit der Botschaft, die die Seherkinder von Fátima 1917 erhalten haben. Nach Karl Rahner stellen von der Kirche geprüfte Privatoffenbarungen einen Imperativ an die Christenheit dar. Diesem Imperativ bemüht sich der Rosenkranz-Sühnekreuzzug (der Name wurde ergänzt mit „Gebetsgemeinschaft für Kirche und Welt“) zu entsprechen.

Der RSK will eine vertiefte, an der Heiligen Schrift orientier-

te Marienverehrung fördern, weil Maria ein sicherer Weg zu Christus ist. Als Hilfsmittel gibt uns die „Mutter der Glaubenden“ den Rosenkranz in die Hand. Wach gehalten werden soll der Gedanke der stellvertretenden Sühne – nach Kardinal Ratzinger (em. Papst Benedikt XVI. 1927-2022, Papst von 2005-2013). eine „Urgebenheit des biblischen Zeugnisses“; zum Beten und Opfern für die Bekehrung der Sünder möchte der RSK anleiten. Das Gebet um den Frieden, der in unserer Welt immer wieder bedroht ist – aktuell in besonders großem Ausmaß - ist der Gebetsgemeinschaft für Kirche und Welt weiterhin ein wichtiges Anliegen.

Das Wirken von P. Benno Mikocki

P. Benno war ein ebenso engagierter Beobachter des Zeitgeschehens wie er ein treuer Beter und besonderer Verehrer der Gottesmutter war. Tausenden Menschen bleibt er als leidenschaftlicher Vortragender und Prediger in Erinnerung. Regelmäßig besuchte er Ortsgruppen der Vereinigung in ganz Österreich, in Südtirol und der Schweiz. In dieser Zeit wurde die jährliche Mariä-Namen-Feier rund um den 12. September zu einem Fixpunkt des katholischen Glaubenslebens in Wien. Für ihre geistliche Gestaltung war über Jahrzehnte P. Mikocki hauptverantwortlich. Ab 1958 war die Wiener Stadthalle Veranstaltungsort für die tausende Mitfeiernden sowie schließlich ab 2011 der Stephansdom. Die RSK umfasst heute rund 700.000 Mitglieder in mehr als 130 Ländern und gibt die Zeitschrift „Betendes Gottesvolk“ heraus.

In dieser Zeitschrift „Betendes Gottesvolk“, die viermal im Jahr erscheint, schrieb P. Benno jedes Mal einen theologisch fundierten Artikel über Glaubensfragen. Außerdem verfasste P. Benno viele geistliche Bücher, welche sich mit dem Thema Maria und dem Rosenkranzgebet beschäftigen:

- Fatima. Und es wird Frieden sein, wenn man meine Bitten erfüllt, 1982
- Totus Tuus-Ganz Dein o Maria, 1983

- Wie es zur Freiheit Österreichs kam, 1995
- Der Rosenkranz: Rhythmus des Himmels, 2005.

Auch zwei CDs über den Rosenkranz gehören zu seinen Veröffentlichungen:

- Rosenkranzbetrachtungen CD 1 und CD 2, 2007
- Ein Hauptwerk von P. Benno war die Film-Trilogie, die in den letzten Jahren (2021-2023) produziert wurde: „Geheimnisvolles Leben“, „Wer ist Jesus Christus?“, „Wozu Kirche?“

Bei all seinen Werken stand immer der praktische Aspekt im Vordergrund. Wie kann ich in meinem Leben mit Hilfe Marias den Glauben leben? Einmal im Monat betete P. Benno mit den Menschen den Rosenkranz, feierte anschließend eine besondere Messe für den Frieden in der Welt, bei der es eine seiner mitreißenden Predigten gab.

Mit Freude hielt P. Benno auch Exerzitienkurse in verschiedenen Klöstern und Stiften in Österreich und Deutschland. Dabei konnte er die Teilnehmer immer wieder mit seiner Spiritualität zum Nachdenken bringen.

P. Bennos Tod spiegelte sein Leben wider. Am Freitag, dem 21. April 2023, zelebrierte er am Vormittag die hl. Messe in der Franziskanerkirche. Drei Stunden später hat ihn Gott zu sich geholt. Er war bis zum Schluss seines Lebens im ständigen Gebet. In den letzten Monaten wiederholte er unbeobachtet beständig den Namen „Jesus“, dem er sich in den zunehmenden Beschwerden des Alters ganz anvertraute.

P. Benno Mikocki wurde am 1. Mai 2023 in der Franziskanerkirche in Wien aufgebahrt. Nach der Seelenmesse und einer Totenwache fand am 2. Mai 2023 das Requiem und danach die Beisetzung in der Klostergruft der Franziskanerkirche in Wien statt.

Die „Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie“ konnte P. Benno Mikocki bei vielen Tagungen begrüßen. Zum Tagungs-

band über Maria als Patronin Europas brachte er einen Beitrag³. Auf Grund seines hohen Alters hat er in den letzten Jahren die mariologischen Kongresse von Wien aus mit seinem Gebet begleitet. Wir werden das Andenken an ihn bewahren und wir wissen, dass P. Benno Mikocki für die Menschen, welche sich für die Mariologie engagieren, auch im Himmel ein Fürbitter sein wird.

*Mag. theol. Rudolf Kirchgrabner,
Saileräckergasse 57/26, A-1190 Wien*

³ BENNO MIKOCKI, *Maria als Förderin der christlichen Einheit Europas*, in: MANFRED HAUKE (Hrsg.), *Maria als Patronin Europas. Geschichtliche Besinnung und Vorschläge für die Zukunft* (Mariologische Studien 20), Regensburg 2009, 139-150.

Tagungsberichte

Regina Einig

Eine Ikone weiblicher Autorität. Ein internationaler mariologischer Kongress der Katholischen Universität Valencia beleuchtet die Bedeutung der Schutzmantelmadonna (26.-28. April 2023)

Von der Mutter Jesu geht seit 2000 Jahren eine dogmatische und spirituelle Dynamik aus. Grund genug für die Katholische Universität Valencia, sich mit einem Internationalen Mariologischen Kongress unter dem Leitwort „Caritatis Monumentum“ am Jubiläumsjahr des Erzbistums Valencia zu beteiligen. Anlass dafür war die Hundertjahrfeier der Krönung der Stadtpatronin „Unsere Liebe Frau der Schutzlosen“. Knapp 200 Teilnehmer, der Großteil davon Studenten, befassten sich kürzlich drei Tage mit der Verehrung Mariens als Schutzherrin, mütterliche Helferin, vor allem aber als Dreh- und Angelpunkt der Heilsgeschichte. Wie zentral schon die alte Kirche Marias Bedeutung im Heilsplan einschätzte, zeigte *Almudena Alba López* anhand der Soteriologie des heiligen Hilarius von Poitiers (315–367) auf. Als Mitarbeiterin an der Rettung der Menschen und Urheberin der vollen Menschheit Christi habe der Kirchenvater in Maria „die jungfräuliche Erde“ gesehen, aus welcher der Heilige Geist „den zweiten Adam“ – Christus – geformt habe.

Auch Erzbischof *Bruno Forte* (Chieti-Vasto) unterstrich den Zusammenhang zwischen der Jungfräulichkeit Mariens und dem überlieferten Glauben an die Gottessohnschaft Jesu. Darüber hinaus rückte er die Symbolkraft des Geheimnisses der Menschwerdung mit Blick auf Maria als „*tota pulchra*“ – ganz schön und von der Erbsünde befreit – in den Fokus. In der „Hierarchie der Wahrheiten“ gelte das Wort des russischen Schriftstellers *Fjodor Dostojewskij*: Die Mutter Jesu

sei der Spiegel der „Schönheit, die die Welt retten werde“. Alle biblischen Aussagen über Maria lassen sich aus Fortes Sicht in einem Satz zusammenfassen: „Maria ist die Ikone aller christlichen Mysterien, die Kurzform von allem, was der dreieine Gott für den Menschen bewirkt.“

Den Glauben an die Schutzmantelmadonna sieht der Erzbischof in der Apokalypse verwurzelt. Schon die frühen Christen hätten Maria als Schutz gegen das Böse verehrt. Das neutestamentliche Bild der Apokalyptischen Frau, das in der Mondsichelmadonna beziehungsweise der Immaculata wiederkehrt und Marias Ruf als Schlangenzertreterin begründet, stützt das Vertrauen in den Sieg Marias über den Teufel. Kritikern der neuzeitlichen Mariendogmen von der Unbefleckten Empfängnis (1854) und der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (1950), die der katholischen Kirche eine „Verweltlichung“ des Christentums vorwerfen, hielt Forte entgegen: Die geschichtliche Entwicklung der neuzeitlichen Mariendogmen sei zwar ein Alleinstellungsmerkmal der katholischen Kirche, zerreiße aber das Traditionsband zwischen biblischem Glauben und dem Glauben der Kirche nicht. Die „modernen Mariendogmen“ schmälerten den Christusbezug der Gottesmutter nicht. Allerdings habe die Kirche in der Neuzeit die Folgen der Offenbarung für das Menschenbild durch Maria tiefer im Glauben erfasst.

Dass dieser Prozess nicht von der kirchlichen Hierarchie gesteuert wurde, sondern von den Gläubigen ausging, veranschaulicht die Geschichte des Gnadenbildes „Unserer Lieben Frau der Schutzlosen“. Zweimal schrieben katholische Laien in Valencia Dogmengeschichte: 1706 schworen der König und Vertreter der Stände vor dem Gnadenbild, den Glauben an die „Unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria zu verteidigen“. Und anlässlich des Silbernen Krönungsjubiläums 1948 baten die Gläubigen Valencias Pius XII. um die Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel.

Die Stadtgeschichte erwies sich als ergiebiger Ausgangspunkt weiterer Überlegungen. Mehrere Referenten hoben den Zusam-

menhang zwischen der Immaculata-Verehrung und dem Glauben an die Fürsprache der barmherzigen Mutter hervor: Die Gründung von Bruderschaften gründete auf dem festen Glauben des Volkes, dass die hochbegnadete Gottesmutter von Gott auch reichlich Gnaden für ihre Kinder erhält. Der Mercedarier *Manuel Andrés Herrero* schilderte die Ursprünge des ersten Hospitals für geistig Behinderte und psychisch Kranke auf der Iberischen Halbinsel, das zu Beginn des 15. Jahrhunderts unter dem Patronat „Unserer Lieben Frau der Schutzlosen“ in Valencia errichtet wurde. Als dessen Gründer gilt der Mercedarier *Juan Gilabert Jofré*. Nachdem er auf der Straße einen geistesschwachen Obdachlosen gegen Steinwerfer verteidigt hatte, forderte er die Gläubigen im Februar 1409 in einer Predigt in der Kathedrale von Valencia zum Schutz psychisch Kranker auf. Adel und Bürger ließen sich überzeugen: Im Mai 1409 öffnete das „Hospital der armen Unschuldigen“ in Valencia seine Pforten. Unter dem Patronat Mariens setzte sich die Kirche gegen den Aberglauben und die Ignoranz jener durch, die psychisch Kranke verteufelten. Gleichwohl zeigte die Diskussion, dass Magie und Aberglaube im 21. Jahrhundert nicht überwunden sind.

Eduardo Torano López von der Kirchlichen Hochschule San Dámaso in Madrid beschrieb die Herausforderungen, die sich heute durch teuflische Besessenheit für Seelsorger ergeben. „Der Teufel existiert“ unterstrich er. Satanismus, Spiritismus und Parapsychologie stellten nicht nur in Sekten ein Phänomen dar, sondern breiteten sich auch im digitalen Raum aus. Greifen rationalistische theologische Ausgrenzungsstrategien überhaupt noch? Ein Teilnehmer nannte in diesem Zusammenhang „unseren keineswegs unschuldigen theologischen Agnostizismus“ gegenüber Exorzisten. Bereits die Esoterik erweist sich aus Sicht von Seelsorgern als Schritt in die falsche Richtung, weil sie biblische Begriffe vom christlichen Glauben abspaltet und auf diese Weise beispielsweise die neugnostische Engelmode begründet hat. Geistliche und Psychologen seien auf ständige Zusammenarbeit angewiesen. Erzbischof Forte, der in seiner Diözese Priester als Exorzisten beauftragt hat, erklärte, mehr als 90 Prozent

der einschlägigen Anfragen in seinem Erzbistum benötigten die Hilfe eines Psychologen oder Psychiaters, nicht aber des Exorzisten.

Ein lebhafter Austausch entspann sich um die Frage, ob die Mariologie die Konfessionen trennt. Der anglikanische Bischof Lord *David Hamid* sah eine „substanzielle Übereinstimmung“ darin, dass Katholiken und Anglikaner Maria als Gottesmutter, als prophetische Gestalt und Vorbild der Christen verehrten. Problematisch aus anglikanischer Sicht sind die neuzeitlichen Mariendogmen, die zwar im Glauben der Kirche verwurzelt seien, aber nicht unmittelbar auf biblischen Texten fußen. Die anglikanische Kirche stelle an die katholische Kirche die Frage, ob die Mariendogmen von 1854 und 1950 durch biblische Aussagen ausreichend gestützt seien. Auch sei formal einzuwenden, dass sie lediglich von einem Papst, aber nicht durch ein Konzil verkündet worden seien. Ein Konsens wäre aus Bischof Hamids Sicht jedoch denkbar, wenn die anglikanische Kirche die neuen Mariendogmen nicht buchstabengetreu akzeptierte, sondern „den Glauben, der dahintersteht“, anerkennen würde. Erzbischof Forte verwies auf das Zweite Vaticanum, das mit seiner „Rückkehr zur Heiligen Schrift“ in der Konstitution „*Dei Verbum*“ einen grundlegenden Beitrag für die Mariologie geleistet habe. *Heike Vesper* von der Fokolar-Gemeinschaft erinnerte an die Wiederentdeckung des Magnifikat in den lutherischen Gemeinschaften. Im 20. Jahrhundert seien neue evangelische Gemeinschaften mit „einer marianischen Frömmigkeit“ entstanden. Auch der lutherische Erwachsenen Katechismus trage dieser Entwicklung Rechnung.

Jenseits der dogmatischen Unterschiede bietet auch die Volksfrömmigkeit ein breites Kaleidoskop an Schattierungen und Schnittmengen innerhalb der Konfessionen. Der Hinweis eines Teilnehmers, die Gottesmutter werde in Chile als „*Generalísima*“ verehrt, klang in den Ohren spanischer Historiker keineswegs ungewöhnlich. Während der Napoleonischen Kriege auf der Iberischen Halbinsel hatte auch die Schutzmantelmadonna von Valencia 1810 diesen Titel samt Generalschärpe und Kommandostab erhalten. Dass die Heilssuche auf Pilger- und Wallfahrten zu Marienheiligümern

derzeit in den christlichen Kirchen einen Boom erlebt, steht außer Frage. *Gonzalo M. Guzmán* (Barcelona) stellte den inklusiven Charakter der Wallfahrtsorte heraus: Jedes Marienheiligtum sei ein Ort der Evangelisierung, der Kultur und auch der Ökumene. Er zitierte den Abt der Abtei Montserrat, *Josep Soler OSB*, demzufolge sich die Gläubigen seltener in den Pfarreien blicken ließen, aber eine Glaubenspraxis „à la carte“ suchten und Wallfahrtsorte bevorzugten. Marienheiligtümer stünden exemplarisch für offene Arme und Türen und vermittelten die Erfahrung der liebenden Mutter. *Niki Papageorgiu* (Thessaloniki) brachte die Heilssuche der orthodoxen Gläubigen an griechischen Marienwallfahrtsorten auf einen ökumenischen Nenner: Gebete, Lieder, Lichtersprache und Devotionalien. Marianisch geprägte Verkündigung sei, so der Tenor der Diskussion, auch ein Akt der Barmherzigkeit: Wie Maria im Magnifikat Gott lobe, so könnten auch Christen angesichts der Orientierungslosigkeit und Verwirrung heute nicht schweigen über das, was sie gehört haben und sich die Aussage des heiligen *Ludwig Maria Grignion de Montfort* „Durch Maria zu Jesus“ zu eigen machen.

Jesús Manuel Santiago Vázquez erinnerte an die Ursprünge des ältesten Mariengebets: „Sub tuum praesidium“ („Unter deinen Schutz und Schirm“) im ägyptischen Christentum des zweiten Jahrhunderts, in dem Maria erstmals als Gottesgebärerin angerufen werde. In einem „Pulverfass doketischer und gnostischer Sekten“ hätten die Menschen ihre Zuflucht zur Mutter Jesu genommen. Die Parallelen zur Krise der Kirche heute liegen auf der Hand. *Patricia Sullivan*, vormalige Präsidentin der Amerikanischen Sektion der Mariologischen Gesellschaft, erinnerte daran, dass Maria eine lange Nacht durchmachen musste. Im Glauben geprüft und geläutert zu werden ohne die Garantie, geistlichen Trost zu empfangen, scheine den persönlichen Glückserwartungen, die auch Katholiken heute beseelten, zu widersprechen. Sich selbst Gott zu überlassen und nicht das letzte Wort über sein eigenes Leben haben zu wollen, zeige dagegen den wahren Vorbildcharakter Mariens für die Menschen heute.

Quelle: Die Tagespost, 11. Mai 2023, S. 9.

Ursula Bleyenberg

**Maria und die Eschatologie.
Bericht über die Tagung der Deutschen
Arbeitsgemeinschaft für Mariologie
im Kloster Weltenburg (31. Mai – 3. Juni 2023)**

Die 27. Tagung der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie“ (DAM) fand vom 31.5. bis zum 3.6.2023 im Kloster Weltenburg statt. Das Thema lautete in diesem Jahr: „Maria und die Eschatologie. Die Bedeutung der Gottesmutter für die ‚letzten Dinge‘“. Rund 20 Personen kamen aus verschiedenen Ländern zusammen, um ihre eigenen Forschungen zu diesem Thema vorzustellen oder sich über die Ergebnisse auszutauschen.

Die „Begegnungsstätte St. Georg“ mit ihrem Gästehaus im alten Klostergebäude erwies sich für diesen Zweck als sehr geeignet. Nicht nur die privaten Zimmer, auch der große Saal als Tagungsraum besitzen – bei aller Schlichtheit – eine sehr gute Ausstattung, die das gemeinsame Arbeiten erleichterte. Ein Stüberl zum zwanglosen Beisammensein am Abend bot Gelegenheit, sich auch persönlich besser kennenzulernen, denn immer wieder stoßen auch neue Interessierte dazu. Die gemeinsamen Mahlzeiten in den gemütlichen Speisezimmern für die Hausgäste taten ihr Übriges. Die Verpflegung war ausgezeichnet, das Personal sehr freundlich und hilfsbereit. Die Fußwege an der Donau luden morgens und abends zu einem Spaziergang ein, während tagsüber ein reger Besucherandrang am Fluss und im Kloster herrschte, das wegen seiner Berühmtheit ein großer Publikumsmagnet ist. Eine Kahnfahrt auf der Donau an den steilen Felswänden vorbei vermittelte einen weiteren Eindruck von der grandiosen Kulisse. Wichtig war allen der gemeinsame Gottesdienst am Morgen. Eine der Hauskapellen, die dem hl. Nikolaus geweihte, wurde dafür zur Verfügung gestellt. Mit

dem Segen und der Begleitung Mariens und ihres Sohnes konnte man so in den Tag starten.

Das Kloster wurde ca. 610 gegründet und führt seitdem seine Tradition als Heimstätte der Benediktiner fort. Die heutige Anlage wurde ab 1714 errichtet. Die berühmten Brüder Cosmas Damian und Aegid Quirinus Asam waren vor allem bei der Gestaltung der Klosterkirche federführend. Bei einer Führung wurde den Tagungsteilnehmern die überaus reiche künstlerische Ausformung erläutert. Das Deckengemälde zeigt den Chor der Heiligen im Himmel und passte so zum Tagungsthema. Es lenkte ebenso den Blick zum „Eschaton“, zur himmlischen Erfüllung am Ende der Geschichte.

Maria und die letzten Dinge in der Kunst

Die einzelnen Referate umfassten zahlreiche Aspekte, ausgehend von einzelnen biblischen Texten, über einzelne Kirchengebäude als Ausdruck des Glaubens, die Schriften von Heiligen, Werke von Dichtern bis hin zu systematischen Themen. Am ersten Tag führte Prof. *Imre von Gaál* in das Denken des großen italienischen Schriftstellers Dante Alighieri (1265-1321) ein: „Maria und die ‚letzten Dinge‘ in der ‚Divina Commedia‘ von Dante“. Dieses Hauptwerk spiegelt wider, dass Maria nie mehr das Leben so geprägt hat wie im Mittelalter. Dante stellt den schlechten Gewohnheiten der Menschen die Tugenden Marias gegenüber. So sei zum Beispiel die Erzählung von der Hochzeit zu Kana ein Ausdruck davon, dass Maria nicht zuerst an sich selbst denkt, sondern an andere, in dem Fall an die Brautleute und ihre Gäste. Maria sei der Mensch, der Jesus am ähnlichsten sehe. Schon in seinem Leben auf der Erde soll der Mensch veredelt werden. Es kommt nicht nur auf das Jenseits an.

Zu einem späteren Zeitpunkt referierte Prof. *Wolfgang Koch* über zwei weitere Schriftsteller: „Eschatologische Motive aus marianischer Perspektive in Goethes Werk und Thomas Manns ‚Dr. Faustus‘“. Der Referent deckte zahlreiche Bezüge zwischen zeit-

geschichtlichen Ereignissen im 20. Jahrhundert und dem Alterswerk von Thomas Mann auf, das sich wiederum auf Goethes großes Romanwerk „Faust I und II“ bezieht. Mann selbst sprach am Ende seines Lebens von einer Teufelsvision 1897, die ihn mit zu seinem Roman inspiriert haben mag. Viele große Denker der Neuzeit rangen um ein Verständnis von Kirche und Religion, das dem Einzelnen – angesichts der Katastrophen der Neuzeit – Geborgenheit und Hoffnung vermittelt. Im „Doktor Faustus“ reflektiert der Autor über die Folgen der Aufklärung, die Entzauberung der Welt und die Herrschaft des Ichs, die heute manche in der ambivalenten Künstlichen Intelligenz zu einer weiteren Stufe gelangt sehen. In Einzelheiten, wie etwa die Marienkirche in Halle, wo die Hauptperson des Romans von Mann studiert, oder der Brief von Wilhelm von Humboldt an Goethe über das spanische Kloster Montserrat, sieht Koch Hinweise auf eine Auseinandersetzung der großen Schriftsteller mit der Gestalt Mariens.

Nicht nur die Literatur, auch die Baukunst kann beredtes Zeugnis über die letzten Dinge sein. Ein grandioses Beispiel stellt der Aachener Dom dar, über den *Dorothea Koch* referierte: „Der Aachener Mariendom. Seine eschatologischen Motive im Spiegel der Jahrhunderte“. Sowohl die Vorstellung von einem neuen Himmel und einer neuen Erde (vgl. Offb 21-22) als auch die Verehrung der Gottesmutter fanden hier ihren Ausdruck. Der von Karl dem Großen um 800 in Auftrag gegebene Bau war inspiriert von Augustinus‘ „De civitate Dei“. Er spiegelt in seinen Proportionen die damalige Vorstellung von einem idealen Palast und Tempel wider. Dahinter steckt die Überzeugung, dass alle irdische Macht von Gott kommt. Der Thron war wohl inspiriert vom Salomonischen Thron in Jerusalem, wie er in 1 Kön 10,18f beschrieben wird. Mehr als 30 Könige wurden darauf gekrönt. Der Barbarossaleuchter ist eine Abbildung des himmlischen Jerusalems mit seinen 12 Toren, nach Offb 21,12. Entsprechend dem Lichteinfall wurden an manchen Stellen Dinge angebracht, die zu dem Sonnenstand an dem betreffenden Festtag passen. Zu den Reliquien zählt u. a. das Gewand Mariens. Aachen

gehörte im Mittelalter zu den wichtigsten Wallfahrtsorten. Die Strahlenkranzmadonna greift das Motiv der apokalyptischen Frau auf, die mit der Sonne bekleidet ist (Offb 12,1). Im Jahr 813 wurde das Fest der Aufnahme Mariens im Frankenreich eingeführt. Auf den im 18. Jahrhundert zerstörten und später rekonstruierten Mosaiken wurde u. a. die Szene dargestellt, wie Karl vor Maria kniet und ihr das Modell der Kirche darreicht. Karl machte Köln zum Erzbistum und später wurde die Vorstellung dieser Stadt als größeres Abbild des himmlischen Jerusalems mit zwölf Stadttoren, zwölf Kirchen und dem Dom in der Mitte umgesetzt.

Maria – die Bundeslade der Kirche

Mit einer Einführung in das Gesamtthema und einem Überblick über die einzelnen Vortragsthemen durch Professor *Manfred Hauke*, dem Vorsitzenden der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie“, begann der zweite Tag. Maria – in den Himmel aufgenommen – ist die eschatologische Ikone der Kirche, die Vorausnahme der kosmischen Verklärung. Sie umfasst das Wirken ihres Sohnes von der Geburt an bis zu seinem Wiederkommen am Ende der Zeiten.

Achim Dittrich behandelte anschließend das Bild der Apokalyptischen Frau in Offenbarung 12: „Bundeslade und Signum Magnum aus Offb 11/12 in marianischer Deutung als Ausblick auf die Herrlichkeit des Gottesvolkes“. Bis ins 13. Jahrhundert wurde Offb 11,19 zum 12. Kapitel dazugezählt. Darin ist von der Bundeslade im Tempel Gottes die Rede und die Frau ist in diesem Zusammenhang zu sehen. Die gebärende Frau sei die Erscheinungsweise Gottes im Neuen Bund. Alles führe hin auf das „Lamm Gottes“. Schon in der Entstehungszeit sei die Bundeslade mit der apokalyptischen Frau identifiziert worden. Maria wurde später selbst als neue Bundeslade bezeichnet. Im Mittelalter sah man schließlich in der Frau sowohl das Volk Israel als auch die Kirche und Maria als ihre Mutter. Sie hat die Vollendung der Kirche in ihrer Person bereits vorweggenommen.

Gedanken der Heiligen – Maria als Wegbegleitung in den Himmel

Frau *Christa Bisang* referierte über die Aufgabe Mariens für die Verstorbenen: „Marias Hilfe für die Seelen im Fegefeuer nach dem hl. Petrus Damiani“. Maria ist die Mutter der pilgernden Kirche. Zu ihrer geistlichen Mutterschaft gehört ihre Fürsprache für die Seelen im Fegefeuer. Die Anrufung Marias als *Consolatrix Afflictorum* in der Lauretanischen Litanei gilt auch für das Jenseits. Diese tröstliche Wahrheit kann auch heute immer wieder neu entdeckt werden.

Rudolf Kirchgrabner verband die Sprache der Architektur mit Worten des hl. Bernhard von Clairvaux, der auch „Doctor marianus“ genannt wird: „Die Wiener Kirche ‚Maria im Gestade‘ und die Vision des hl. Bernhard von Maria als ‚Himmelsleiter‘“. Der Vorgängerbau der heute existierenden Kirche hatte eine lange Stiege, die von den Gläubigen mit der Vision des Heiligen gedeutet wurde. Es existiert die Legende, Bernhard sei selbst in Wien gewesen und der Bau habe ihn inspirieren können, doch ob das tatsächlich so war, lässt sich nicht belegen.

Kirchgrabner bezog sich bei der Erklärung des Bildes von Maria als Himmelsleiter auf Johannes Climacus, der von den Stufen zum Aufstieg in den Himmel durch die Demut und vom Abstieg ins Fegefeuer durch den Stolz des Menschen schrieb. In dem Hinaufgehen der Kirchentreppe sah man eine Mahnung zur Demut und eine Verehrung der Gottesmutter als demütiger Magd, die den Menschen hilft, die Stufen zum Himmel zu erklimmen.

Als weitere Heilige, die in der Eschatologie eine besondere Rolle spielt, nannte *Peter H. Görg* die hl. Birgitta von Schweden: „Maria und die ‚letzten Dinge‘ in den Visionen der hl. Birgitta“. Sie ist eine Patronin Europas – neben Edith Stein, Therese von Lisieux, Teresa von Ávila, Katharina von Siena und Hildegard von Bingen – und Mutter der hl. Katharina von Schweden. Nach dem Tod ihres Mannes gründete sie das Kloster Vadstena. Sie erreichte die Anerkennung eines Frauen- und eines Männerordens. Hunderte von Visio-

nen sind von ihr überliefert, in denen Maria immer wieder erscheint. Das Herz Jesu und das der Mutter sind eins. Sie ist eine fürbittende Kraft für die Seelen im Fegefeuer, vereint mit vielen anderen Heiligen, die sich unter ihrem Mantel verbergen.

Eschatologische Aussagen für die heutige Zeit

Prof. *Manfred Hauke* referierte über „Maria und die Eschatologie in der Botschaft von Fatima“. Die Berichte und Inhalte der Visionen sind voll von Aussagen über die letzten Dinge. So fragen die Kinder die Gottesmutter, ob sie in den Himmel kämen, ob einzelne Menschen im Himmel oder im Fegefeuer seien und die Vision vom 13.7.1917 handelt von der Hölle. Das Sonnenwunder vom 13.10.1917 erinnert an Off 12.

Prof. *Johannes Stöhr* stellte in einem umfangreichen Referat den bedeutenden Theologen Charles Journet (1891-1975) vor, dessen Gesamtwerk bald übersetzt vorliegen soll: „Maria und die Eschatologie nach Charles Journet“. Es gibt eine Fülle von lesenswerten Aussagen von ihm. Maria verkörpert die Heiligkeit der Kirche, die als Ganze heilig ist, aber nicht in den einzelnen Gliedern auf Erden. Dem „Nein“ des Menschen hat Maria ihr „Ja“ gegenübergestellt. Als Vorerlöste ist sie die (von ihrem Sohn abhängige) Mittlerin für alle. Mit ihrer Aufnahme in den Himmel beginnt ein neues Zeitalter, dem sie bereits angehört.

Die unterschiedlichen Antworten zu der Frage, ob die Auferstehung bereits unmittelbar nach dem Tod geschieht, behandelte *Andreas Fuchs*: „Die leibliche Aufnahme Mariens in der Diskussion um die ‚Auferstehung im Tode‘. Die Positionen von Karl Rahner und Anton Ziegenaus“. Fuchs nannte die unterschiedlichen Anschauungen und mehrere Gründe, warum die Theorie von Rahner im Gesamt der Eschatologie nicht haltbar ist.

Dies wird von *Michael Stickelbroeck* ebenfalls betont, der in seinem Referat „Maria und die eschatologische Vollendung nach Can-

dido Pozo SJ“ erläutert, dass die Aufnahme Mariens in den Himmel nicht nur ein Beispiel für etwas ist, was jeder erlebt, sondern etwas Besonderes. Die Eschatologie kann nicht nur von einer Phase am Ende des Lebens sprechen, sondern es gibt mehrere (Tod des Einzelnen – Läuterung – Himmel – Ende der Welt – neuer Kosmos). *Joseph Ratzinger*, der seine Eschatologie von 1977 weiterentwickelt habe, hat das Buch des spanischen Jesuiten zu diesem Bereich sehr empfohlen.

Als Letztes wurde der Blick auf die Vollendung des gesamten Kosmos gelenkt. *Ursula Bleyenberg* referierte zu dem Thema: „Die Aufnahme Mariens als Vorausnahme des neuen Kosmos“. Zusammen mit der Menschheit ist die gesamte Schöpfung zur Vollendung in einem himmlischen Zustand berufen. Die Materie wird dabei verwandelt werden. Dies hat sich in der leiblichen Aufnahme Mariens bereits verwirklicht. Gerade heute, wo die Schöpfung oft mit Füßen getreten wird, ist es wichtig, den göttlichen Plan mit ihr zu sehen und die Verantwortung des Menschen bei dessen Verwirklichung.

Ein lebendiger Marienglaube

Die Gespräche nach den einzelnen Vorträgen waren angeregt und führten nicht selten zu weiteren Erkenntnissen. An einem Abend fand – wie üblich – die Mitgliederversammlung statt. Nach dem letzten Referat wurde noch über Neues informiert zu der „Pontificia Academia Mariana Internationalis“ (PAMI), dem Dachverband der Arbeitsgemeinschaften für Mariologie in den einzelnen Ländern, und zum „Internationalen Mariologischen Arbeitskreis Kevelaer“ (IMAK). Die ganze Tagung wurde von K-TV begleitet und die einzelnen Vorträge aufgenommen. Am Ende konnten die Teilnehmer die Premiere eines Films erleben: „Wir sind gerettet, denn die Gottesmutter weint für uns“. Unter Mitarbeit von *Manfred Hauke* und *Thomas Rimmel* hat K-TV einen sehenswerten Dokumentar-Film über das 1522 geschehene Tränenwunder in Treviglio (Erzbistum

Mailand) produziert. Die Stätten des Geschehens und die erhaltenen Überreste werden gezeigt und die geschichtliche Situation von damals erklärt. Es wird deutlich, wie das Wunder und der Glaube der Menschen damals die Geschichte der Stadt positiv beeinflussten. Franzosen drohten, Treviglio zu zerstören. Das Wunder, das ein Fresko der Muttergottes am Glockenturm zu weinen begann, bewegte den französischen General dazu, die Stadt zu verschonen. Später wurde das Fresko in eine neu gebaute Kirche transferiert, wo es heute verehrt wird. So ist dieses anerkannte Wunder ein Beispiel für die Bedeutung des lebendigen Glaubens an die Fürsprache Mariens.

Die meist jährlich stattfindende Tagung der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie“ bietet ein Forum für den wissenschaftlichen Austausch, ist aber auch ein Erlebnis einer bunten Gemeinschaft, die zugleich das gemeinsame Anliegen spüren lässt, die Erkenntnis der Schätze des Glaubens vertiefen zu wollen. – Die einzelnen Beiträge erscheinen als Band in der Reihe der „Mariologischen Studien“ im Pustet-Verlag, der im Buchhandel voraussichtlich ab 2024 erhältlich ist. Dort können alle Vorträge nachgelesen werden.

Dr. Ursula Bleyenberg
Georg-Schwaighofer-Str. 13, 83646 Wackersberg
ursula.bleyenberg@web.de

Christa Bisang

**Die Kirche Mariens und die Kirche Petri:
die marianisch-petrinische Kirche
Bericht über die Tagung der Französischen
Gesellschaft für Marianische Studien in Lisieux
(22.-25. August 2022)**

Étienne Richer (Hrsg.), Église de Marie, Église de Pierre. Actes de la 76^e session de la Société Française d'Études Mariales, Lisieux, 22-25 août 2022 (Études Mariales. Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, vol. 76), F. Paillart, Abbeville 2023, ISBN 978-2-95501-40-7-3, 296 Seiten, 30 Euro.

Die Vorträge, die im Tagungsband der 76. Sitzung der Französischen Gesellschaft für Marienstudien (SFEM) bereits veröffentlicht wurden, fanden in Lisieux von Montag, den 22. August, bis Donnerstag, den 25. August 2022 im „Ermitage Sainte Thérèse“ statt.

Der Band enthält am Schluss zwei weitere Vorträge bezüglich der Marienitage der „Katholischen Akademie du Val de Seine Longpont-sur-Orge“, die vom 25-26 März 2023 stattgefunden haben (siehe die Liste am Ende: die Texte von Petit und Faye).

Im Anhang befindet sich eine Aufzählung der Themen aller Sitzungen der SFEM (von 1935 bis 2023), die an zahlreichen verschiedenen Orten stattfanden.

Die Widmung dieser Vortragsammlung gilt der Ehrenpräsidentin Brigitte Waché, mit tiefem und aufrichtigem Dank aller Mitglieder der SFEM. Sie wurde am 6. März 2023 zu Gott abberufen.

Ein Jahr nachdem die SFEM, anlässlich des Jahrestages der Einweihung der Basilika Mariä Empfängnis (1871-2021) in Lourdes ihre 75. Jahressitzung über *Marie, Consolatrix afflictorum* abgehalten hatte (im Band 75, 2022 veröffentlicht), wird durch diesen neu-

en Studiendruck das Thema „Kirche Mariens, Kirche Petri“ einer breiteren Leserschaft zugänglich gemacht.

Da das dogmatische Prinzip „Kirche Mariens, Kirche Petri“ als nicht verabsolutiert dargestellt werden kann, weil es sich zuallererst immer um die Kirche Christi handelt, lässt der Titel die Absicht einer Bekräftigung erkennen, die aus dem Apostolischen Schreiben von *Mulieris dignitatem* (1988) entspringt. Der heilige Papst Johannes Paul II. widmete diesem Thema seine besondere Aufmerksamkeit, wonach „die marianische Dimension der Kirche der petrinischen vorausgeht“ (KKK 773, vgl. MD 27).

Im Voraus ist die *Société Française des Études Mariales*, wie der Name schon sagt, eher dazu berufen, demütig der kontemplativen Intelligenz des marianischen Profils der Kirche zu dienen als ihrem petrinischen Profil. Es sei jedoch betont: Wir verlieren die Tatsache nicht aus den Augen, dass beide Profile auf unterschiedliche Weise in der Kirche koexistent sind. Nach einer Erkenntnis, die Hans Urs von Balthasar am Herzen lag, besteht die Mission von Johannes dem Jünger, der sowohl mit Maria als auch mit Petrus zusammenlebte, der Kirche Christi zu dem zu verhelfen, was sie wirklich ist in Bezug auf Maria, die unter dem Kreuz stand als Urbild der Kirche.

Henri de Lubac, der Verfasser von „Meditationen über die Kirche“ (1953), war der Auffassung, dass Hans Urs von Balthasars Überlegungen zum marianischen Prinzip der Kirche wahrscheinlich sein größter Beitrag zur zeitgenössischen Ekklesiologie waren.

Stellen wir aber sicher, dass die respektiven Beiträge dieser Theologen sowie diejenigen der deutschsprachigen (L. Scheffczyk, J. Ratzinger/Benedikt XVI.) als auch der französischen (M.-J. Nicolas OP, L. Bouyer, J.-M. Hennaux SJ) des 20. Jahrhunderts, ohne die Marienlehre des hl. Johannes Pauls II. zu vergessen, dazu beitragen, Bilanz zu ziehen, dass „der Glaube der Kirche zuallererst der Glaube Mariens ist, dessen Garant Petrus ist“ (J. Laplace SJ).

Es ist ein Glück, dass die Veröffentlichung dieses Bulletins im 150. Geburtsjahr der heiligen Therese vom Kinde Jesus und vom heiligen Antlitz (2. Januar 1873) erscheint sowie zugleich auch am

350. Jahrestag der Geburt des heiligen Ludwig-Maria Grignion de Montfort (31. Januar 1673).

Folgende Beiträge finden sich im Sammelband:

ÉTIENNE RICHER: *Vorwort*; JACQUES HABERT, Bischof des nordfranzösischen Bistums Bayeux, hielt am 24. August 2022 in der Basilika Sainte-Thérèse von Lisieux eine *Predigt zum Gedenktag des Apostels Bartholomäus*; DANIEL DORÉ, CJM: *Petrus und die Mutter Jesu in der Ekklesiologie des vierten Evangeliums*; DIEGO ARFUCH, PSS: *Einige Zeugnisse aus der byzantinischen Tradition*; JOHANN ROTEN SM: *Maria und Petrus, die wahre Katholizität nach Hans Urs von Balthasar*; CHRISTA BISANG-BAUMANN: *Maria, die Frau und die Kirche nach Leo Scheffczyk, Hans Urs von Balthasar und dem Heiligen Johannes Paul II.*; PASCAL NEGRE: *Die marianische Theologie von Jean-Marie Hennaux, SJ*; PHILIPPE-MARIE MARGELIDON OP: *Maria, Mutter der Kirche nach dem Br. Jean-Hervé Nicolas OP*; MARIE-DAVID WEILL: *Überlegungen zur marianischen Theologie von Louis Bouyer*; ÉTIENNE RICHER, CB: *Das Marienprofil der Kirche nach Saint Louis-Marie Grignion de Montfort*; DOMINIQUE WAYMEL, CSJ: *Zu den Meditationen über die Kirche nach Henri de Lubac*; CLAIRE GALLE, CB: *Kirche Mariens, Kirche Petri in Anschauungen von J. Ratzinger/Benedikt XVI.*; JEAN STERN MS: *Der Thronfolger Davids, seine Mutter und die Kirche, die er auf Petrus baute*; DOMINIQUE BOSTYN: *Gemeinsames Priestertum, Amtspriestertum, ihre Artikulation in der marianischen Spiritualität des Foyers de Charité*; JEAN FRANÇOIS PETIT, AA: *Die Assumptionisten und die Jungfrau Maria*; MICHEL FAYE: *Die marianische Theologie von Joseph Ratzinger und Hans Urs von Balthasar*.

*Lic. theol. Christa Bisang
Via San Bernardo
CH 6949 Comano
christa.bisang@gmail.com*

Buchvorstellungen

Alexander Hepp, Maria vom Blut. Ursprung, Geschichte und Wunder der Wallfahrt im oberschwäbischen Bergatreute. 3. erweiterte und veränderte Auflage, Christiana-Verlag, Kisslegg 2022, 684 S., ISBN 978-3-7171-1350-8, EUR 39,90

Man stellt gelegentlich fest, dass Ministranten nach Jahren des Altardienstes als junge Erwachsene nicht nur den Dienst quittieren, sondern dem Gottesdienst ganz fernbleiben oder gar aus der Kirche austreten. Dies war und ist bei Alexander Hepp aus Bergatreute (bei Ravensburg), Jahrgang 1974, ganz und gar nicht der Fall. Die örtliche Wallfahrt sowie der Blutritt im nahen Weingarten haben es dem ehemaligen Messdiener angetan – er hat sich auf eine intensive Spurensuche begeben, um die Herkunft der Wallfahrt „Maria vom Blut“ zu ergründen. Nicht alle Frömmigkeitsformen in Deutschland können solch eine akribische Erforschung aufweisen wie nun das Gnadenbild bzw. Motiv der „Maria vom Blut“.

2009 legte Hepp eine erste Monographie vor, die schon 303 Seiten aufwies, mit der Gesamtperspektive: „Ein verletztes Gnadenbild aus Italien verbreitet sich in Mitteleuropa“. Bereits zwei Jahre später erschien eine zweite, erweiterte Ausgabe mit 448 Seiten – ein durchaus als Fachliteratur anzusprechendes Buch mit zahlreichen Abbildungen sowie mit Gastbeiträgen von Giovanni Kardinal Lajolo und Erzbischof Karl Braun zum Untertitel des Gnadenbildes „Sedes Sapientiae“. 2011 betonte der Mariologe German Rovira in seiner Rezension (Mariologisches Jahrbuch Nr. 1/2011, Jg. 15, S. 170-172): „Der Autor hat sich große Mühe gegeben und ist extra nach Re und Klattau gereist, um für die Veröffentlichung des Buches Zeugnisse und anderes Material zu finden. ... ein veritabel frommer und echter Verehrer der Gottesmutter“.

Man könnte fragen: Handelt es sich nicht doch um eine aufwändig betriebene Liebhaberei? Wer sich auf das Buch einlässt, wird

eines Besseren belehrt: Das Motiv „Maria vom Blut“, die Verehrung des Gnadenbildes aus Re weist seit dem 16. Jahrhundert eine solche Vielfalt und Verbreitung auf, dass diese gründliche Dokumentation angemessen erscheint, ja einen wertvollen Forschungsbeitrag darstellt.

Was hat nun das oberschwäbische Bergatreute mit den weit entfernt liegenden Orten Re (Italien) und Klattau (Tschechien) zu tun?

Das Gnadenbild „Sancta Maria ad Sanguinem“ verbindet sie. Re ist ein Dorf im Tal von Vigizzo (Piemont), unweit der Schweizer Grenze, im Gebirge westlich des Lago Maggiore; es entwickelte sich im 16. Jahrhundert zum vielbesuchten Wallfahrtsort, nachdem 1494 ein Fassadengemälde einer *Maria lactans* nach einem Steinwurf an die Stirn erwiesenermaßen reichlich rote Flüssigkeit absonderte, „duftendes Blut“ (G. Rovira, Marienlexikon V, 1993, S. 415f). Das Fresko trug die Unterschrift: „In gremio matris sedet sapientia patris“ – eine fromme Formulierung des Sedes-sapientiae-Motivs, wonach Maria als lebendiger Thron für das göttliche Wort dient – ein uralter Marienbildtypus aus dem griechischen Osten, verbunden mit dem Motiv der stillenden Gottesmutter (*Galaktotrophousa/Maria lactans*). Das Wunder wurde dokumentiert und anerkannt, es entstand eine große Wallfahrt, die auch der hl. Kardinal Carlo Borromeo unterstützte. 1627 und 1858 wurden größere Kirchen für die anhaltende Wallfahrt gebaut.

Ein Schornsteinfeger aus Re auf Wanderschaft brachte im 17. Jahrhundert eine Kopie des Gnadenbildes nach Klattau in Westböhmen, wo sich 1685 das Wunder der blutenden Stirn Mariens wiederholte, wie der damalige Erzbischof von Prag bestätigte (Abbildung S. 64 u. 83).

Alexander Hepp zeigt nun in seinem in Überarbeitung und Erweiterung erschienenen Buch, wie eine Kopie des Gnadenbildes auch ins schwäbische Bergatreute gekommen ist, aber nicht direkt von Re, sondern mit dem Umweg über das böhmische Klattau im späten 17. Jahrhundert. Auch bewahrt das Pfarrarchiv von Bergatreute heute noch ein Exemplar der deutschen Übersetzung des 1634 in

Mailand gedruckten italienischen Berichtes „Della Sacra Imagine della beatissima Vergine di Re“ auf.

Durch verwandtschaftliche Verbindungen nach Klattau kam bereits 1686 eine Kopie des Gnadenbildes nach Bergatreute, wo sich in den folgenden Jahrzehnten ebenfalls eine blühende Wallfahrt zur „Maria vom Blut“ entwickelte. 1697 wurde die barocke Wallfahrtskirche geweiht (Abb. S. 131 u. 134). Eine Besonderheit stellen die „bedingten Taufen“ von sog. „unfröhlichen Säuglingen“ dar. In Bergatreute taufte der Pfarrer ab 1688 totgeborene Kinder, wenn sie beim Platzieren auf dem Marienaltar noch letzte Lebenszeichen („rote Haut“) zeigten. In den folgenden Jahrzehnten wurden Tausende solcher Früh- bzw. Totgeburten in Bergatreute *sub conditione* getauft, um sie vor dem *Limbus puerorum* zu bewahren. Die bischöflichen Behörden versuchten diese Praxis zu unterbinden, der Wallfahrtspfarrer beugte sich jedoch zumeist dem Drängen der zahlreichen Mütter (S. 136-143).

Der Autor bleibt nicht streng bei seinem Objekt, sondern reichert sein Buch an um geistliche Beiträge und persönliche Frömmigkeitsbekundungen familiärer Art. So findet man gleich zu Beginn nicht nur ein feierliches Imprimatur (Diözese Rottenburg), sondern auch ein Geleitwort des mittlerweile verstorbenen Kölner Erzbischofs, Joachim Kardinal Meisner, der hinsichtlich einer zu seiner Sammlung gehörenden Prager Miniaturmalerei des Klattauer Gnadenbildes konkret und in geistlicher Deutung auf das Thema des Buches eingeht (von 2016). Es folgt die gehaltvolle Einführung von Pfarrer Dr. Claus Blessing (S. 15-24, von 2011) und die thematischen Kapitel I-VIII: „Ursprung und Geschichte der Wallfahrt in Re“ (I, S. 25-54), „Das Blutwunder in Klattau“ (II, S. 55-88), nun ergänzt um den Abschnitt „Zeitzeugen und Künstler würdigen das zweite Blutwunder“; Kapitel III betrachtet die „Entstehung der Wallfahrt in Bergatreute“ (S. 89-121). Die beiden folgenden Kapitel gehen der weiteren Entwicklung in Bergatreute nach: „Marianisches Heiligtum – Erbauung und Taufwunder“ (IV, S. 122-165) und „Blüte, Niedergang und Neubeginn der Wallfahrt“ (V, S. 166-214).

Da Hepp einige Abschnitte aus der zweiten Auflage in der dritten weggelassen hat, lohnt es sich, die zweite Auflage aufzuheben. So ist das Kapitel: „Die Bedeutung Marias als sedes sapientiae“ (2011: VI) entfallen; im neuen Kapitel VI „Wunder am Gnadenbild“ (S. 215-259) fehlt der Beitrag von Pater Kränkl OSB; dafür wird ein Blick auf die Zeit von 1871 bis 1962 geworfen und eine Tabelle und Verbreitungslandkarte der Wunder beigegeben. Kapitel VII erläutert die „Verbreitung des Gnadenbildes in Mitteleuropa“ (S. 260-327) und dokumentiert alle bekannten Kopien (zumeist Gemälde und Fresken) in einer akkuraten Tabelle mit Übersichtskarte von Mitteleuropa. Es folgt Kapitel VIII: „Maria vom Blut – ihre Bedeutung für den Glauben der ganzen Kirche“ (S. 329-370), mit Beiträgen von Marcel Frölich („Hinführung“, S. 329-339), Bischof Amédée Grab (S. 340f), Erzbischof Karl Braun („Maria, Sitz der Weisheit“, S. 342-348), Giovanni Kardinal Lajolo („Maria – die geheimnisvolle Rose“, S. 349-354) sowie von Bischof Franco Giulio Brambilla (Novara): „Maria, Königin der Familien“ (S. 355-366) und nochmals Kardinal Meisner: „Maria – aufgenommen in den Himmel“ (S. 367-369).

Das vielfach kopierte Gnadenbild, das Fresko der Blutmadonna von Re aus dem späten 14. Jahrhundert (Wiedergabe des Originals auf S. 26 und 41), befand sich einst an der Außenwand der alten Pfarrkirche St. Mauritius, ist aber heute in einen Altar der Wallfahrtskirche aus dem 19. Jahrhundert integriert, verbunden mit einer Blutreliquie. Es zeigt die Gottesmutter im frontalen Halbporträt mit drei Rosen in der linken, erhobenen Hand, während die Rechte den bekleideten Jesusknaben hält; dieser saugt an der rechten Brust Mariens und hat seine Rechte mit Blick auf den Betrachter zum Segen erhoben. Maria trägt das blaue Maphorion (langes Kopftuch), gemustert mit abstrahierten Sonnenmotiven; das Leibgewand ist von roter Farbe und ebenfalls gemustert. Das Original-Fresko weist zwei kleine, kreuzförmige Risse auf der mit dem Maphorion bedeckten Stirn. In den Kopien des Freskos weist die Stirn Mariens eine klaffende Wunde auf, die blutet; Blutstropfen laufen über das Gesicht.

Dieses Misch-Motiv von *Sedes Sapientiae* und *Maria lactans* darf als beliebtes Motiv im Piemont des 15. Jahrhunderts gelten. Hepp illustriert die der Darstellung zugrundeliegenden Marienmotive.

Der umfangreiche Anhang dokumentiert Urkunden und Briefe mit Fotografien (S. 371-454), der Bildteil zeigt viele Beispiele von Kopien des Gnadenbildes, von Gebetszetteln und Medaillen aus Deutschland, Italien, Böhmen und Ungarn.

Interessant ist die Dokumentation einer schamhaften Kaschierung (S. 462), bei der eine Bildkopie des Gnadenbildes aus dem späten 18. Jahrhundert meisterhaft übermalt wurde. Mit dem „Zeitalter der Vernunft“ wandelte sich auch das Empfinden in der öffentlichen Frömmigkeit – die blutende Stirn Mariens sowie ihre Brust wurden gänzlich übermalt. Die eigentliche *Maria lactans* ist im 20. Jahrhundert wieder freigelegt worden. Aber auch die anderen Bildbeispiele seit dem 17. Jahrhundert zeigen, wie unterschiedlich die Motive des Blutes und der Brust Mariens dargestellt wurden, mehr oder weniger befangen, unübersehbar oder verhalten. Insgesamt ist es ein starkes Inkarnationsmotiv, das die wunderbare Gegenwart der göttlichen Liebe veranschaulicht.

Die mitteleuropäische Marienfrömmigkeit seit Beginn der Neuzeit wird durch das Beispiel der verletzten Madonna von Re, Klattau und Bergatreute eindrücklich illustriert und verständlich. Das Wunder der Menschwerdung aus Maria wird gewürdigt, die göttliche Weisheit des Vaters geehrt, der wahre Charakter der Person Jesu ebenso anerkannt wie der mütterliche Dienst Mariens, der sich im Mitleiden fortsetzt. Denn der Steinwurf gegen das Fresko in Re repräsentierte die menschliche Unvernunft und Auflehnung gegen Gott, das Bluten der Stirn Mariens das Leid, das auch aktuell der widerstrebende Mensch Christus und seiner Mutter zufügt. „Maria vom Blut“ erweist sich in gewisser Weise als Vorgänger Unserer Lieben Frau von Fátima, wo es auch um Sühne für die Beleidigungen und Schmähungen Gottes geht, um die Herzen Jesu und Mariä.

Insgesamt stellt die dritte, erweiterte und veränderte Auflage des Buches „Maria vom Blut“ eine großartige Arbeit dar und kann nicht

nur dem an marianischer Volksfrömmigkeit interessierten Laien, sondern durchaus auch der Theologie und Kunstwissenschaft ein hilfreiches Werkzeug sein. Und für den Bibliophilen bietet der Band auch etwas: Edle Leinenbindung in Rot mit zwei Lesebändchen.

*Dr. Achim G. Dittrich
Pfarrvikar, Wissenschaftlicher Mitarbeiter des
Institutum Marianum Regensburg
92637 Weiden in der Oberpfalz, Lerchenfeldstraße 8
agdittrich@t-online.de*

Maria Siegerin an Wendepunkten der Geschichte

KARL-HEINZ FLECKENSTEIN, *Maria Siegerin. Eine kleine Frau wendet den Lauf der Geschichte*, Be+Be-Verlag, Heiligenkreuz 2018, 296 S., Paperback, ISBN 978-3-903118-48-5, 19,90 EUR.

Der Autor des vorliegenden Werkes, Dr. Karl-Heinz Fleckenstein, lebt in Jerusalem und arbeitet als freier Schriftsteller, Journalist und (gemeinsam mit seiner Frau Louisa) als Reiseleiter für Pilgergruppen im Heiligen Land (vgl. S. 295f). In seinem Vorwort geht er aus von dem bekannten Bild des hl. Irenäus von Maria als „Knotenlöserin“ und dessen Rezeption bei Papst Franziskus. Fleckenstein möchte „die Spuren Mariens durch zwei Jahrtausende ... verfolgen, wie Maria im Laufe der Geschichte die Knoten der Menschheit gelöst hat“ (S. 11). Vorgelegt wird keine wissenschaftliche Abhandlung, sondern für einen breiten Leserkreis und ohne Fußnoten weist der Verfasser auf einige Wendepunkte der Geschichte, bei denen Marias Erscheinen und ihre Fürsprache eine wichtige Rolle gespielt haben. Einige Quellenangaben finden sich freilich am Ende (S. 292-294) sowie Nachweise für die abgedruckten Bilder (S. 288-291).

Am Beginn steht die Weissagung der Genesis über den künftigen Messias, welcher der Schlange den Kopf zertreten wird und dessen Mutter als Feindin des Bösen diesem Sieg beigesellt wird (Genesis 3,15) (S. 13-20). Seltsam erscheint dabei die Annahme, die Stammeltern seien ihrer selbst sowie ihrer Unterschiedenheit als Mann und Frau erst nach der Ursünde bewusst geworden (S. 14). Das Selbstbewusstsein sowie die Wahrnehmung des geschlechtlichen Unterschiedes, so ist dagegen zu betonen, gehören zur guten Schöpfung Gottes und können nicht erst nach der Sünde auftauchen. Die Formulierung, wonach die Frau der Schlange den Kopf zertreten werde (S. 16), nimmt die lateinische Übersetzung der Vulgata auf, die sich freilich von dem hebräischen Urtext nach der gängigen Interpreta-

tion und der griechischen Fassung der Septuaginta unterscheidet, wonach der Nachwuchs der Frau (der künftige Messias) der Schlange den Kopf zertritt. Die Neo-Vulgata hat darum die Übersetzung der Vulgata korrigiert. Theologisch gesehen, ist in der Tat der Sieger über den Bösen und das Böse schlechthin Jesus Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes und verheißener Messias. Maria kann zu Recht als Siegerin über den Bösen genannt werden, weil sie in Gen 3,15, im „Protoevangelium“, als „Feindin“ der Schlange erscheint und an der Seite ihres Sohnes steht im Triumph über das Böse. Fleckenstein selbst bringt ein Bild Michelangelo Caravaggios, das (im Kontext der Vulgata) diesen Zusammenhang gut zum Ausdruck bringt: „Der Fuß Marias zertritt der Schlange den Kopf. Doch auf ihrem Fuß steht der kleine Fuß des Jesusknaben. Dieser verleiht seiner Mutter die notwendige Kraft dazu“ (S. 19).

Es folgt ein Blick auf die älteste Mariendarstellung in der Priscilla-Katakombe aus dem frühen 3. Jahrhundert (S. 21-26). Maria wird mit ihrem Kind dargestellt; der Prophet Balaam weist auf einen Stern über dem Haupt der Gottesmutter (die Weissagung aus Numeri 24,17). Als Kommentar zitiert der Autor das älteste überlieferte Mariengebete, das sich bereits auf einem ägyptischen Papyrus findet: „Unter deinen Schutz und Schirm ...“. Das Fragment wird datiert auf das dritte Jahrhundert (S. 23) (nach anderen auf das 4. Jahrhundert). Richtig ist der Hinweis auf die Verehrung Mariens, die sich bereits vor ihrer Proklamation als „Gottesgebälerin“ im Jahr 431 bekundet.

Die Verkündigung des Dogmas von Maria als „Gottesgebälerin“ ist die nächste Station (S. 27-33). Leider findet sich bei der Darstellung eine Konfusion zwischen Gnostikern, Manichäern und Nestorianern: Der Irrlehrer Nestorius hat in Jesus Christus zwei verschiedene Subjekte angenommen, ein göttliches und ein menschliches, die nur in einer Willenseinheit miteinander verbunden waren. Er war aber kein Gnostiker, wie Fleckenstein behauptet (S. 31), und leugnete keineswegs den Tod Jesu (S. 32).

Unter dem Stichwort „Eine Rose, die nie verwelkt“, finden sich

dann einige aufbauende Erfahrungen mit dem Rosenkranz vom Mittelalter bis zur Gegenwart (S. 35-53).

Wichtig ist der Hinweis auf die Marienerscheinungen von Guadalupe (1531), deren Bild „die größte Massenkonversion der Geschichte“ ausgelöst hat (S. 55-76). Eine Sternstunde der Weltgeschichte ist auch die Seeschlacht von Lepanto (1571) (S. 77-92). Der Titel „Unsere Liebe Frau vom Sieg“ ist hiermit verbunden (S. 86). Eng mit der Abwehr des militanten Islam verbunden ist auch der Sieg über die türkische Armee vor Wien (S. 87-92). Der christliche Triumph war verbunden mit der Losung „Maria Hilf“, die der Kapuzinerpater Marco d’Aviano am Morgen des 12. September 1683 für die Entscheidungsschlacht am Kahlenberg ausgegeben hatte (S. 90).

Das Kapitel „Ein Degen für die Madonna“ (S. 93-102) weist auf den hl. Ignatius, der (nach seiner Verwundung und Lebenswende) im Marienheiligtum von Montserrat seinen Degen als Votivgabe hinterlässt (S. 97). Die Lebensübergabe an Maria ist verbunden mit einer grundlegenden Erneuerung der Kirche im Gefolge des Konzils von Trient.

Die nächste Etappe sind die Marienerscheinungen von Lourdes: „Eine schöne Dame verrät ihren Namen“ (S. 103-126). Leider wird dabei der Hinweis der Gottesmutter auf ihr Empfängensein ohne Erbsünde verwechselt mit der jungfräulichen Empfängnis Jesu durch Maria (S. 111f). Eindrucksvoll ist der wörtlich wiedergegebene Bericht des französischen Arztes Maurice Caillet, einem überzeugten Freimaurer und Okkultisten, der sich in Lourdes bekehrte, als seine Frau (1984) geheilt wurde (S. 118-123).

Auf Lourdes folgt Fatima: „Eine atheistische Regierung kapituliert vor drei Hirtenkindern“ (S. 127-161). Wenig bekannt ist der Hinweis auf die Pläne Hitlers, die spanische Grenze zu überschreiten und Portugal zu besetzen, um einer englischen Landung zuvorzukommen. Sr. Lucia betont dagegen in ihrem Brief an Pius XII. vom 2. Dezember 1940 den besonderen Schutz Mariens während des Krieges für ihr Land, das die Bischöfe dem Unbefleckten Herzen Mariens geweiht hatten (S. 153). Bis zum Oktober 1942 errang Adolf Hitler Sieg um

Sieg, aber nach der Weihe der Welt an das Unbefleckte Herz Mariens (31. Oktober und 8. Dezember 1942) wendete sich das Blatt (S. 155). Die von Papst Johannes XXIII. unterstützten portugiesischen Bischöfe riefen angesichts der Kuba-Krise zu einer Gebetsnacht im Sinne Fatimas am 12.-13. Oktober 1960 auf; am gleichen Datum explodierte in Russland eine Versuchsrakete, wobei hunderte von Atomwissenschaftlern getötet wurden (S. 156-158).

Eng mit Fatima verbunden ist das Kapitel über Johannes Paul II. (S. 163-195), ausgehend vom Attentat am 13. Mai 1981. Im Zentrum steht das „Wunder“ vom „Zusammenbruch des Kommunismus“ (S. 187).

Etwas weiter in die Geschichte zurück geht dann, ebenfalls in enger Beziehung zu Fatima, der Hinweis auf den Besuch des deutschen Bundeskanzlers Konrad Adenauer in Moskau im Jahr 1955, wobei er die Freilassung tausender deutscher Kriegsgefangener erreichte (S. 197-210). Ein Jahr zuvor hatte Kardinal Frings als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz Deutschland dem Unbefleckten Herzen Mariens geweiht (S. 210).

In das Jahr 1955 fällt die Unterzeichnung des österreichischen Staatsvertrages mit Russland, die nach dem intensiven Gebetssturm des „Rosenkranz-Sühnekreuzzuges“ den Abzug der russischen Truppen aus Österreich mit sich brachte (S. 211-226).

Problematisch sind hingegen die Ausführungen über die angeblichen Marienerscheinungen in Amsterdam unter dem Titel „Frau aller Völker“ (S. 227-253). Am 30. Dezember 2020 hat der jetzige Ortsbischof im Einvernehmen mit der Glaubenskongregation die (missbräuchliche) Anerkennung seines Vorgängers Punt aus dem Jahre 2002 zurückgezogen¹.

¹ Vgl. A. C. WIMMER, *Vatikan: angebliche Erscheinungen der „Frau aller Völker“ nicht verbreiten*, 4. Januar 2021, in <https://de.catholicnewsagency.com/news/7587/vatikan-angebliche-marienerscheinungen-der-frau-aller-volker-nicht-verbreiten>. Zu den nicht eingetroffenen Weissagungen und anderen Tatsachen, die einer Echtheit widersprechen, vgl. u.a. in dieser Zeitschrift: MANFRED HAUKE, *Die Manifestationen der „Frau aller Völker“*. Klärende Hinweise, in: Sedes Sapientiae. Mariologisches

Eine besonders heftige Christenverfolgung gibt es derzeit von Seiten radikaler Moslems in Nigeria, wozu Fleckenstein ein eigenes Kapitel bietet: „Ein Schwert verwandelt sich in den Rosenkranz“ (S. 255-263). Der Titel bezieht sich auf die Vision eines nigerianischen Bischofs im Jahr 2014, wobei das sich ihm von Jesus überreichte Schwert in einen Rosenkranz verwandelt habe. Jesus habe dreimal gesagt: „Boko Haram ist verschwunden“ (S. 258f). Hoffen wir, dass sich die beschriebenen Gebeterhörungen weiter fortsetzen und der Islamismus völlig verschwindet.

Das letzte Kapitel weist auf die Offenbarung des Johannes hin: „Der Sieg am Ende der Zeiten hat schon begonnen“ (S. 265-287). In der Tat umspannt das Thema Unserer Lieben Frau vom Sieg die gesamte Heilige Schrift, angefangen vom Protoevangelium (Genesis 3,15) bis hin zur Apokalypse mit der sonnenbekleideten Frau, die vor der Wut des roten Drachen geschützt wird (Offenbarung 12). Exegetisch geht es in Offb 12 freilich nicht um Maria, die dann auch das Gottesvolk der Kirche vertritt (S. 266f), sondern umgekehrt um das Bild der Kirche, die mit marianischen Zügen gezeichnet wird. Auf jeden Fall sind Maria und die Kirche hier zusammenzusehen. Sie haben in Christus schon gesiegt, auch wenn die Mächte des Bösen uns bedrängen.

Fleckenstein bietet für weite Kreise einen hilfreichen Überblick zur Bekundung Mariens als „Siegerin“ in wichtigen Sternstunden der Geschichte. Die den positiven Gesamteindruck störenden theologischen Fehler hätten vielleicht durch ein aufmerksames Lektorat vermieden werden können.

*Prof. Dr. Manfred Hauke
Via Roncaccio 7
CH-6900 Lugano
manfredhauke@bluewin.ch*

Jahrbuch 36 (2-2012) 60-87; DERS., *Die „Erscheinungen“ der „Frau aller Völker“ in Amsterdam. Hinweise zur „Unterscheidung der Geister“*, in: Reinhard Dörner (Hrsg.), *Das große Zeichen am Himmel (nach Apk 12,1). Maria – Urbild der Kirche und Zeichen der Endzeit*, Kardinal-von-Galen-Kreis, Stadtlohn 2017, 180-205.

Christa Bisang

Ein wertvolles Kinderbuch über Fatima

ELISABATH TOLLET – JEANNE-MARIE STOREZ, *Fatima. Maria vertraut dir das Geheimnis ihres Herzens an. Vorwort von Kardinal Robert Sarah, Parvis-Verlag, Hauteville (Schweiz) 2017, übersetzt aus dem Französischen von Christine Keinath, 93 S., gebunden, ISBN 978-2-88022-889-7, EUR 22.-.*

Bestellung bei Parvis-Verlag,
Route de l'Église 71, 1648 Hauteville, Schweiz,
Tel. 0041 26 915 93 93, buchhandlung@parvis.ch, www.parvis.ch

Es handelt sich hier um ein kostbares und reich bebildertes Kinderbuch, das sich gut dazu eignet, zusammen in den Familien oder im Religionsunterricht gelesen zu werden. Es spricht auch Erwachsene an, da die verwendeten Zitate aus den vierteiligen Memoiren der Schwester Lucia stammen. Seine Eminenz Kardinal Robert Sarah, zur Zeit der Veröffentlichung des Buches Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst und der Sakramentenordnung, weist auf die außergewöhnliche Lehrmethode des Buches hin. Jedes Kapitel stellt einen Aspekt der Botschaft von Fatima vor („Ich höre“), wonach sich dann seine Aktualisierung für die Kinder der Gegenwart („Ich begreife“) findet. Anschließend werden mögliche Ratschläge gegeben, d.h. eventuelle persönliche Vorsätze („Auch ich“) erörtert.

Am Schluss des Vorwortes wünscht Kardinal Sarah, das schöne Buch möge die Sonne von Fatima in den Herzen der Kinder und ihrer Eltern immer mehr leuchten lassen.

Die Anfangsanmerkung für die Eltern weist darauf hin, dass das Buch zum Ziel hat, in die Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariens einzuführen – eine Verehrung, die nach Lucias Aussage das

„letzte Mittel“ ist, das Gott uns gibt, um von Ihm das Heil der Seelen und den Frieden auf der Welt zu erlangen.

Frühjahr 1916, erste Erscheinung des Engels – Cabeço: Ich begreife und merke mir, dass der Engel mir einen ersten Auftrag anvertraut, nämlich, oft das Gebet des Engels zu beten und damit für die Sünder um Vergebung zu bitten. Kleiner gedruckt folgt als Fußnote eine Erklärung verschiedener Begriffe, wie z.B. Gebet, Tugend, Gnade, Reue, Demut.

Zweite Erscheinung des Engels am Brunnen in Lucias Garten, Sommer 1916: „Bringt dem Allerhöchsten ständig Opfer dar.“ Ich höre, wie der Engel das Opfern lehrt; ich begreife, dass unsere Opfer bei Gott die Umkehr der Sünder erlangen, und merke, dass der Engel auch mir einen zweiten Auftrag gibt. Es folgt als Fußnote die Erklärung der Begriffe Opfer und Barmherzigkeit Gottes.

Herbst 1916, dritte Engelsencheinung – Cabeço: Ich höre, wie der Engel die Vereinigung mit dem eucharistischen Jesus lehrt. Ich begreife, dass die Eucharistie die „Vorratsspeicher der Vergebung“ noch weiter öffnet, und merke mir, dass der Engel mir einen außerordentlichen Auftrag anvertraut. Ich soll meine Gebete und meine Opfer mit dem in der Hostie „verborgenen Jesus“ vereinen, damit Gott weitere „Vorräte“ an Vergebung der Sünden ausschüttet. Ich will oft das zweite Gebet des Engels wiederholen. Danach folgen drei dazu passende Bibelzitate des Neuen Testaments.

13. Mai 1917, erste Erscheinung Mariens – Cova da Iria: „Wollt ihr euch Gott aufopfern?“ Ich höre, wie Maria den Glauben lehrt, und merke mir, dass sie mir anbietet, mich und mein ganzes Leben voll und ganz Gott hinzugeben. „Ja“ sagen zu Ihm, mich in seinen Dienst zur Sühne für die Sünder stellen, damit diese sich bekehren, und für den Frieden auf der Welt. Sie bittet mich ebenfalls, jeden Tag den Rosenkranz zu beten. Es folgt in der Fußnote die Erklärung

des Rosenkranzgebetes und der Rosenkranzgeheimnisse. Es folgen wiederum Bibelzitate, z.B. Joh 2,5.

13. Juni 1917, zweite Erscheinung Mariens – Cova da Iria: „Gott möchte auf Erden die Verehrung meines Unbefleckten Herzens begründen.“ Ich höre, wie Maria die Verehrung ihres Unbefleckten Herzens lehrt, und begreife den unendlichen Reichtum des Unbefleckten Herzens Mariens. In ihrem Herzen, „das ein Spiegelbild der Dreifaltigkeit ist, finde ich den Weg, der mich zu Gott führt, einen Zufluchtsort, der mich vor den Gefahren auf dem Weg bewahrt, und die Gewissheit, einen wunderbaren Platz im Himmel zu haben“. Ich öffne also meine Seele für das Herz Mariens, dann erleuchtet das Licht Gottes mein Herz. Es folgen zwei Bibelzitate (Joh 14,21; 15,5).

13. Juli 1917, dritte Erscheinung Mariens – Cova da Iria: „O Jesus, aus Liebe zu dir!“ Ich höre, wie Maria die Liebe zu Gott lehrt. Ich begreife, dass die Nächstenliebe einen glühenden Glauben hervorruft und Maria will, dass das Feuer der Nächstenliebe in den Herzen brennt. Sie will den Sündern das Feuer der Hölle ersparen. Sie zeigte den drei Hirtenkindern die Hölle, damit auch ich verstehe, dass die Sünde dorthin führt; durch die Todsünde verdammt der Mensch sich selbst zur Hölle. In dessen Feuer leidet man ewig; die schlimmste Strafe ist es, für immer von Gott getrennt zu sein. Man muss deshalb Seelen retten, das ist dringend. Es folgt in der Fußnote die Erklärung von Nächstenliebe und Sünde.

„Ich merke mir auch, dass die Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariens den Frieden auf der Welt erlangen wird durch“ die Weihe Russlands an ihr Unbeflecktes Herz und durch die Sühnekommunion an den ersten fünf Samstagen des Monats. „Auch ich will die Nächstenliebe durch das Herz Mariens in den Herzen verbreiten.“ Ein Opfer zu bringen und dabei zu sagen: „O Jesus, es ist aus Liebe zu dir und für die Bekehrung der Sünder“, hilft, den Triumph ihres Unbefleckten Herzens herbeizuführen und den Weltfrieden zu erlangen.

19. August 1917, vierte Erscheinung Mariens – Valhinos. Ich begreife, dass die Kirche ein Leib ist, in dem Maria sozusagen das Herz ist. Auch ich bin ein Glied der Kirche und will, dass die verirren Seelen zurückkehren. „Ein wahrhaft schaudererregendes Mysterium, das man niemals genug betrachten kann, ist, dass nämlich das Heil vieler abhängig ist von den Gebeten und freiwilligen Bußübungen der Glieder des geheimnisvollen Leibes Jesu Christi“ (Pius XII., *Mystici corporis Christi*). Es folgen wichtige Bibelzitate (Mt 25,23; Lk 15,7).

13. September 1917, fünfte Erscheinung Mariens – Cova da Iria. „Gott ist mit euren Opfern zufrieden.“ Ich begreife, dass Maria die persönliche Hingabe Gott wohlgefällig macht. „Auch ich will, dass Gott froh ist.“ Es folgen Beispiele der Opfer von Jacinta. Einige Bibelstellen folgen, z.B.: „Was zwischen euch und eurem Gott steht, das sind eure Vergehen“ (Jes 59,2).

13. Oktober 1917, sechste Erscheinung Mariens – Cova da Iria. „Man soll Gott, unseren Herrn, nicht mehr beleidigen, der schon so sehr beleidigt worden ist.“ Es wird auch das Sonnenwunder beschrieben und ich begreife, dass all unser Unglück von der Sünde kommt. „Ich merke mir, dass die Ordnung wiederhergestellt wird, wenn jeder Einzelne, die Familien, die Gesellschaften, die Gesetze und die Regierungen das Gesetz Gottes achten, das in seinen Geboten zum Ausdruck kommt.“ Dann wird auch der Friede unter den Nationen herrschen. „Dank Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz und des Rosenkranzgebetes wird den Menschen die Liebe Gottes vermittelt und dann kann von neuem eine christliche Welt entstehen.“ „Auch ich bin sicher, dass am Ende das Unbefleckte Herz Mariens siegen wird.“

Das Buch endet mit einer Auflistung der Rosenkranzgeheimnisse.

Im Inhaltsverzeichnis sind die Schlüsselpunkte in jedem der neun Kapitel (3 Engels- und 6 Marienerscheinungen) in Fettschrift aufgeführt.

- I. Das Gebet
- II. Die Opfer
- III. Der eucharistische Jesus
- IV. Die Gläubigkeit
- V. Die Verehrung Ihres Unbefleckten Herzens
- VI. Die Liebe zu Gott
- VII. Die Liebe zu den Sündern
- VIII. Die Zufriedenheit Gottes
- IX. Dass man ihren Sohn nicht mehr beleidigt

Die Lektüre dieses (Kinder)Buches bedarf der Zeit, die Mitteilungen der Engel und der Muttergottes sind überwältigend, die vielen bunten Illustrationen sind wahrheitsgemäß. Die Kinder sollten schon etwas älter sein und von den Fatima-Erscheinungen gehört haben. Vom Buch kann auch nur der Teil unter „Ich höre“ gelesen werden, denn jedes Kapitel stellt einen Aspekt der Botschaft von Fatima vor. Es wird nicht möglich sein alles, was unter „Auch ich“ steht, zu befolgen. Das Buch ist umfangreich, es ist kostbar.

*Lic. theol. Christa Bisang
Via San Bernardo
CH 6949 Comano
christa.bisang@gmail.com*

