

Die Mariologie Gerhohs von Reichersberg

Von Johannes Schneider, München

Gerhoh hat in seinen christologischen Schriften die Einheit der Person Christi gegen die Neuerungen der Schulen Abaelards und Gilberts von Poitiers verteidigt, denen er die Irrlehre des Adoptionismus oder doch die Behauptung einer nur äußerlichen Verbindung der beiden Naturen in Christus unterstellte¹. So fragt er in seinem Werk »De investigatione Antichristi«, wie denn einer es wagen könne, die wahre Geburt des Menschen in Gott hinein und aus Gott zu leugnen². Entscheidende Anregungen für diese Auseinandersetzung empfing G. von Rupert von Deutz; wie er selbst sagt, hat er nicht nur aus den Schriften Ruperts gelernt, sondern auch im Gespräch über seine Lehre³.

Die Stellungnahme Gs. zu verschiedenen Themen der Mariologie ist uns bekannt durch die Arbeit von J. Günster »Die Christologie des Gerhoh von Reichersberg«⁴ und durch die Ausführungen zu unserem Autor bei M. E. Gössmann »Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters«⁵. Die dort gezogenen Linien weiter zu verfolgen und zu ergänzen ist die Intention dieses Beitrags. Wie die Sichtung der Schriften Gs. zeigt, hat er sich in über zwanzig Jahren immer wieder mit den gleichen Problemen befaßt⁶. Weiter erkennen wir, daß er sich kaum um systematische Ordnung bemüht hat. So ist es nicht einfach, seine Lehre darzustellen, ohne Wiederholungen zu bringen oder dem Autor ein ihm fremdes System aufzunötigen. Es sei hier ein Mittelweg versucht, der für den Hauptteil »Maria, die Muttergottes« dem Gedankengang Gs. in seinen gewichtigsten Ausführungen folgt und dazu Anmerkungen aus den übrigen Schriften Gs. bringt.

I. Maria, die Muttergottes

Als Ausgangspunkt wählen wir die bereits zitierte Schrift Gs. »De investigatione Antichristi«. Die angedeutete These: Christus ist Gottes und Marias Sohn in untrennbarer Einheit beider Naturen in einer Person, zeigt, daß Gs. christologische

¹ Cf. De investigatione Antichristi (ed. F. Scheibelberger, Linz 1875) l. 2c. 31 (258): Etenim si homo in Verbo filius esset adoptatus, iam non unus, sed duo essent filii in Christo ... At haec pravitas doctrinae olim in Nestoriana haeresi damnata est. — C. 32 (ibid.): Sunt vero alii qui medium se quoddam inter duo quae falsa indicant verum tenere arbitrantes dicunt: Dominum Iesum Christum i.e. hominem a Verbo assumptum nec per generationem nec per adoptionem dicendum Dei Filium sed per unionem. Cf. J. Günster, Die Christologie des Gerhoh von Reichersberg 18–26. — Im Folgenden wird Gerhoh mit G. abgekürzt.

² C. 31 (252). Günster 59.

³ Contra duas haereses c. 2, PL 194, 1166 B. Cf. P. Classen, G. v. R. (Wiesbaden 1960) 39.

⁴ Köln 1940.

⁵ München 1957.

⁶ Zur Chronologie der Schriften Gs. cf. D. van den Eynde, L'oeuvre littéraire de Géroch de R. (Romae 1957) 62–324: De ordine donorum Sancti Spiritus 1142, Contra duas haereses 1147, De laude fidei 1159, De investigatione Antichristi 1161–1163, De gloria et honore filii hominis 1163, Utrum Christus homo sit Filius Dei naturalis 1164, der Psalmenkommentar in den hier zitierten Teilen 1144–1165.

Ausführungen immer auch mit dem Titel der Muttergottes zu tun haben. So geht die Frage nach der Einheit der Naturen von Luc. 1,35 aus. Dabei findet er in dem Satz: »Darum wird auch das Heilige, das aus dir geboren werden soll, Sohn Gottes genannt werden«, die Bezeichnung der menschlichen Natur, die vom Fleisch der Jungfrau genommen ist. In dem Neutrum »das« (quod) sieht er das Fleisch, in »Sohn Gottes« die Einheit mit dem göttlichen Wort und die Anbetungswürdigkeit ausgesagt⁷.

Die Auslegung von Rom. 1,3: »... dem Fleisch nach geworden aus dem Samen Abrahams«, führt zum gleichen Ergebnis. »Geworden« wird von der 2. göttlichen Person prädiziert und meint also die Menschwerdung. Daraus folgt zugleich die Aussage »Sohn Gottes« von der menschlichen Natur⁸. Ähnlich wird auch Rom. 1,4: »Der vorherbestimmt ist als Sohn Gottes in Macht«, verstanden. Denn nicht Gott, sondern der Mensch wird prädestiniert; die Macht der Sohnschaft (virtus filiationis) schließt aber eine Adoptivsohnschaft aus, fordert vielmehr die Wirklichkeit der Gottessohnschaft⁹.

Die Differenz der ewigen und der zeitlichen Zeugung Christi, die in diesen Texten angedeutet ist, läßt nach der Einheit der Person Christi fragen. Wie G. mit Augustinus sagt, ist Christus Gottes Sohn von Ewigkeit, dem Fleisch nach aus Davids Geschlecht¹⁰. Daß hier das Wort Gottes in seinem ewigen Sein Christus genannt wird, ist nicht bloß beiläufig zitiert, sondern entspricht dem, was der Autor an anderer Stelle erklärt: Die Annahme der menschlichen Natur widerspricht nicht der Unveränderlichkeit Gottes. Im Ratschluß Gottes war die Menschwerdung vorherbestimmt; und als die Fülle der Zeiten kam, ist geschehen, was in Christus immer war. Wie Gottes Sohn immer war, so war Christus kraft des Geheimnisses der gottmenschlichen Einheit der Person vor seiner Mutter. Gerade daraus ergibt sich die Berechtigung, wie G. betont, Maria nicht nur Mutter Christi, sondern Mutter Gottes zu nennen¹¹.

Nach diesen Vorbemerkungen kehren wir zum Ausgangspunkt der Betrachtung zurück. In allegorischer Anwendung von Ps. 44,2: »Mein Herz strömt ein gutes Wort aus; ich weihe mein Werk dem König. Meine Zunge ist wie der Griffel des Schnellschreibers«, legt G. das Geheimnis der Menschwerdung dar. Gott Vater hat sein ewiges Wort durch die Vermittlung des Hl. Geistes in das Herz und den Schoß der Jungfrau eingegossen. »Zunge des Vaters« nennt er den Hl. Geist, mittels dessen der Vater wie mit einem Griffel sein göttliches Wort dem Fleisch der Jungfrau einschreibt¹². In diesem Bild sieht er nicht nur das Wirken der göttlichen

⁷ L. 2 c. 33 (261); cf. Ps. 38,9, PL 193, 1413 C; Ps. 57,4, PL 193, 1719 D. Cf. Gössmann 76.

⁸ C. 31 (255–256).

⁹ Ibid. 257–258.

¹⁰ C. 34 (264–265).

¹¹ De gloria et honore filii hominis c. 9,4, PL 194, 1103 BC.

¹² C. 31 (252); Ps. 19,3, PL 193, 960 A; Ps. 31,9 (Opera inedita 2, ed. D. ac Od. van den Eynde et A. Rijmersdael, Romae 1956) 88,18–23; Ps. 41,3, PL 193, 1494 AB; Utrum Christus homo sit Filius Dei (Opera inedita 1, Romae 1955) 292, 7–11. Cf. Günster 50, 52. Ähnlich Rupert von Deutz, De operibus Spiritus Sancti c. 12, PL 167, 1582 C.

Personen, sondern auch die innige Vereinigung der hervorgehenden göttlichen Person mit der menschlichen Natur ausgedrückt.

Der Wirklichkeit der göttlichen und menschlichen Zeugung Christi entsprechend ist Maria Braut Gottes. Das erklärt G. im einzelnen höchst anschaulich: Der Engel kommt als Brautwerber, das Jawort der Jungfrau wird erbeten, der Hl. Geist kommt über sie und die Kraft des Allerhöchsten überschattet sie; der Hl. Geist ist es ja, der den Samen des göttlichen Wortes mitteilt. G. beruft sich hier wie an ähnlichen Stellen auf die geistliche Bedeutung seiner Worte; jede sinnliche Vorstellung muß ihnen fernbleiben¹³.

Zu der Bezeichnung des göttlichen Wortes als »Samen« sei auf Johannes Damascenus hingewiesen, der in ähnlicher Weise wie G. von der Menschwerdung spricht: »Und damals überschattete sie die persönliche Weisheit und Macht Gottes, des Höchsten, der Sohn Gottes, der dem Vater wesensgleich ist, wie ein göttlicher Samen, und bildete sich... ein mit einer vernünftigen und denkenden Seele beseeltes Fleisch, als Erstling unseres Teiges, nicht samenhaft, sondern schöpferisch durch den Hl. Geist...«. Wir sehen den gleichen Gedankengang wie bei G., mit dem einen Unterschied, daß G. die göttliche Hervorbringung der menschlichen Natur Christi ausdrücklich Zeugung nennt, um in aller Entschiedenheit eine Adoptivsohnschaft abzuwehren¹⁴.

G. sucht das rechte Verständnis für seine Erklärung zu fördern, indem er auf das allgemeine Gnadenwirken Gottes hinweist. Gott befruchtet mit dem Samen seines Wortes durch den Hl. Geist die Seelen, die in keuscher Weise geliebt werden und wieder lieben. Wenn hier vom Samen des göttlichen Wortes gesprochen wird, stellt sich niemand die Mitteilung des göttlichen Samens in sinnlicher Weise vor¹⁵.

In einem Bild aus Apoc. 3,20 wird die Ausführung fortgesetzt. Der göttliche Bräutigam steht vor der Tür der geliebten Seele und bittet, daß sie ihm durch Glauben und Liebe Einlaß gewährt, um mit ihr im Austausch der Güter Mahl zu halten. In Anlehnung an Ctc. 6,8 kehrt G. zum Thema zurück. Gott kennt neben den vielen Seelen, die er liebt, die eine Geliebte (Tochter) ihrer Mutter, der Kirche. Sie erhebt er durch das Privileg einmaliger Liebe – schreibend oder sprechend – (G. erinnert an die Auslegung von Ps. 44,2) zur Mutter seines Wortes. Das Bild aus der Apoc. aufnehmend spricht er vom Werben des göttlichen Bräutigams (nach Ctc. 5,4): Er steht an der Wand des zerbrechlichen Leibes und streckt seine Hand durch die Öffnung der geistlichen Zuneigung zu der geliebten und liebenden Seele, daß der Leib der Seele bei der Berührung erzittert. In einer der menschlichen Seele kaum erträglichen Weise tritt er in ihr Innerstes ein und wirkt in ihr in geheimnisvoller Umarmung, daß eine solche Seele mit ihm ein Geist wird (1 Cor. 6,17) und nicht mehr unfruchtbar bleibt, sondern durch denselben Geist gestärkt, sich erhebt und die Werke des Königs tut¹⁶.

¹³ C. 31 (252). Cf. Günster 56–57. Gössmann 75.

¹⁴ De fide orthodoxa l.3 c. 2, PG 94, 985 B; c. 7, PG 94, 1009 C.

¹⁵ C. 31 (252). Günster 53.

¹⁶ C. 31 *ibid.*; Günster *ibid.*

Mit dieser Anwendung der Brautmystik auf die Menschwerdung berührt sich eine andere Stelle des gleichen Werkes unseres Autors. Dort kommt er auf Visionen (*theoriae*) sinnlicher Natur zu sprechen. Dabei erwähnt er, daß Maria Erlebnisse solcher Art, nicht nur im Geist und in ihrer Gemütsbewegung, sondern auch an ihren Sinnen erfahren hat, ja daß solche Erlebnisse die wunderbare Empfängnis Christi begleitet haben¹⁷. Das kann vielleicht im Sinn der vorausgehenden Erklärung verstanden werden.

Den geistlichen Charakter der mystischen Brautschaft umschreibt G. noch mit Ctc. 1,1 und Ps. 35,9: Das Verlangen der Seele nach Gott (G. spricht wieder im allgemeinen und nicht im besonderen von Maria) drückt sich in dem Wunsch aus: »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes«, die Liebe Gottes zu seiner Braut in dem Satz: »Du tränkst sie mit dem Strom deiner Wonne.« Solche Worte sind nach G. nicht in übertragenem Sinn, sondern in voller Wirklichkeit zu nehmen¹⁸.

Die ganze Ausführung soll, wie G. erklärt, nur das einmalige Privileg der Jungfrau herausstellen, die Gott sich zum Tempel und zur Braut bereitet hat. In göttlicher Umarmung wurde das Wort Gottes mit dem Samen des jungfräulichen Fleisches vereinigt. In dieser Zeugung, G. sagt ausdrücklich »generatio«, ist Gott Vater des Menschen und die Jungfrau Mutter Gottes geworden¹⁹.

Zur Abwehr der Irrlehre des Adoptianismus legt G. die Beziehung der göttlichen Personen zur Muttergottes noch im einzelnen dar. Der Hl. Geist ist es, der aus dem Fleisch der Jungfrau den Menschen gebildet hat, was allgemein zugegeben wird. Doch darf man ihn deshalb nicht Vater nennen, da Christus sonst zwei Väter, den einen der Gottheit, den anderen der Menschheit nach hätte. Das Wort Gottes hat sich im Schoß der Jungfrau einen Tempel errichtet. Doch Gott Vater ist es, der sich die Jungfrau zur Hervorbringung eines menschlichen Sohnes als Braut erwählte. Wenn mit Augustinus dem entgegengehalten wird: Christus ist im Himmel ohne Mutter, auf Erden ohne Vater, so ergänzt G.: ohne einen Menschen als Vater²⁰. Die Nebenfrage, die im Anschluß an diesen Text gestellt werden kann, ob es sich hier nicht bloß um eine Appropriation²¹ handelt, wenn vom Wirken der göttlichen Personen im einzelnen gesprochen wird, ist in dieser Begrifflichkeit an die Theologie Gs. von außen herangetragen. Wenn man davon ausgeht, daß die Beziehung zur 2. göttlichen Person bei der Menschwerdung selbstredend keine Appropriation ist, ferner daß nach G. Christus auch in seiner menschlichen Natur Sohn Gottes ist, so ist nicht zu zweifeln, daß er die durch diese Sohnschaft bedingte Beziehung Marias zu Gott Vater nicht als bloße Appropriation begreift²². Doch wie gesagt, ist das eine Frage, die sich G. nicht stellt.

¹⁷ C. 70–71 (328–329); dabei wird besonders hervorgehoben, daß Maria trotz solcher Erhebungen, anders als Aaron und Mirjam im Alten Bund (Num. 12; cf. *ibid.* c. 70, 326–328), demütig blieb. Cf. W. Beinert, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt* (Münster 1973) 356.

¹⁸ C. 31 (253).

¹⁹ *Ibid.* 253–254; Ps. 67,16, PL 194, 189 D: ...operante amore Patris et fide matris... Utrum Christus homo sit Filius Dei (296,3–6). Cf. Günster 58. Ähnlich Rupert v. D., *De operibus Spiritus Sancti* c. 7, PL 167, 1576B–1577A.

²⁰ *Ibid.* 254–255.

²¹ Cf. Günster 52.

Die Einheit beider Naturen in Christus begründet G. aus der Empfängnis und Geburt. In einer Empfängnis wurde Gott in den Menschen hinein und der Mensch in Gott hinein empfangen; in einer Geburt von der Jungfrau, die Braut Gott Vaters ist, geboren. Daraus folgt: Christus ist ganz Sohn des göttlichen Vaters und ganz der jungfräulichen Mutter, wenn auch in zweifacher Substanz empfangen und geboren²³.

Dem Titel »Gottesgebäerin« entspricht die Bezeichnung des göttlichen Vaters als Vater des Menschen, die offenbar als ungewöhnlich empfunden wurde. G. begründet diese Benennung damit, daß doch die Liebe Gottes nicht geringer war als die der Jungfrau. Diese Liebe Gottes wirkt die generatio deiformis, in der Gott Vater mit dem aus sich gezeugten Wort das Fleisch der Jungfrau vereinigte. Der göttliche Ursprung intendiert als Ziel die Erhebung des Menschen in Christus zu Gott. Daß auch der geschöpfliche Anteil der Menschwerdung gottgewirkt ist, kommt darin zum Ausdruck, daß die Liebe Marias, von der hier gesprochen wird, als »amor virginis divinus« bestimmt wird²⁴. G. will mit diesem Terminus jedenfalls andeuten, daß diese Liebe Gnadengeschenk ist und sich auf Gott richtet.

Die Nähe Marias zu Gott wird in einer Weise, die die Differenz zwischen Gott und Geschöpf zwar nicht leugnet, aber auch nicht mehr berücksichtigt, dargestellt, wenn G. von den Eltern Christi²⁵ spricht oder in Anlehnung an Ctc. 2,4 sagt: Die Braut wurde in den Weinkeller Gott Vaters geführt, so wie Ehefrauen in den Besitz ihrer Männer eingeführt werden²⁶.

Wir haben verschiedentlich gehört, wie die Liebe Gottes und Marias in der Bildrede des Hohenliedes umschrieben wird. G. geht in einer eigenen Auslegung nochmals auf den schon erwähnten Vers Ctc. 1,1 ein: »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes.« Gott Vater ist es, dessen Kuß erbeten wird. »Mund« versteht G. als das Wort Gottes, den »Kuß seines Mundes« als die menschengewordene Weisheit. »Braut« im Sinn des Textes wird bei G. wie bei Rupert von Deutz auf die Kirche der Patriarchen angewandt oder auf die einmalig liebende und geliebte Seele Marias, aber auch (mit der herkömmlichen Interpretation) neben Maria auf jede vollkommene Seele²⁷. Nach Christus verlangt also die Braut, der einer in zwei und aus zwei Naturen ist, so wie der Kuß von zwei Menschen vollzogen wird. In diesem

²² Cf. L. Scheffczyk, Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert v. D. (Festschrift J. Geiselmann, Freiburg 1960, 90–119) 99–100: (Einzelaussagen) die immer wieder hervorheben, daß sich im Heilsprozeß die Personen als solche spiegeln und daß erkennbar wird, was der Vater durch den Sohn wirkt. . . Bei der geistigen Nähe Gs. zu Rupert gerade in unserem Zusammenhang hat diese Feststellung auch für G. Bedeutung.

²³ C. 31 (256); Ps. 1,3, PL 193, 639D, 640D; Utrum Christus homo sit Filius Dei (282,21). Günster 59–60.

²⁴ C. 35 (266); c. 34 (263): Christi natales secundum carnem quoque esse divinos. Contra duas haereses c. 2, PL 194, 1166C. Günster 58–59.

²⁵ C. 32 (258): . . . utriusque parentis filius. Utrum Christus homo sit Filius Dei 290,28–291,12. Cf. Anm. 34.

²⁶ Ps. 68,5, PL 194, 230B.

²⁷ C. 35 (266–267). Cf. Rupert v. D., De operibus Spiritus Sancti c. 7–8, PL 167, 1576B–1577D; zur Deutung Ruperts in der Auslegung des Hohenliedes R. Spilker, Maria-Kirche nach dem Hoheliedkommentar Ruperts von Deutz (Maria et Ecclesia III, Romae 1959, 291–317) 294.

Kuß sieht G. zugleich das Zeichen des Friedens und der Eintracht der Seelen, das Unterpfand der Liebe, wie ja Christus unser Friede ist, der aus zweien eines gemacht hat, indem er die Feindschaft zwischen Gott und den Menschen aufhob. In ihm begegnen sich Erbarmen und Wahrheit; Gerechtigkeit und Friede küssen sich. Diesen Kuß empfing die alte Kirche, wie G. betont, als die ewige Weisheit aus ihrem Fleisch Mensch wurde²⁸.

Etwas später erklärt G. die Bezeichnung Christi als »Kuß« damit, daß er, der aus zwei Naturen besteht, der »Kuß beider« ist²⁹. Auf Maria angewandt besagt die Auslegung von Ctc. 1,1, daß sie das Wort Gottes zuerst im Herzen empfing und ihm in ihrem Schoß den Ort der Menschwerdung bot.

In einem Rückblick fassen wir zusammen: In »De investigatione Antichristi« zeigt uns G. die Jungfrau Maria als Braut Gott Vaters, die von seiner Liebe umfungen, glaubend und liebend zur Mutter des göttlichen Sohnes wird.

In seinem Kommentar zu Ps. 18,6 hat G. mit einer gewissen Ausführlichkeit Fragen der Mariologie erörtert, im Anschluß an den Text: »In der Sonne schlug er sein Zelt auf; sie gleicht dem Bräutigam, der aus dem Brautgemach hervorgeht.« Vom 2. Halbvers inspiriert legt G. den 1. Satz marianisch aus. Durch das Geheimnis der Menschwerdung hat Christus das Zelt des Fleisches angenommen; in seiner Geburt aus der Jungfrau ging er wie ein Bräutigam aus dem Brautgemach hervor. Maria wird, wie G. meint, nicht unpassend »Sonne« genannt, weil sie allein unter den Frauen in einmaligem Segensglanz erstrahlt. Er erwähnt den ähnlichen Titel »Meersterne«. Als eigentliche Begründung für die Bezeichnung Marias als Sonne führt er an, daß sie in sich die Sonne der Gerechtigkeit getragen hat; deshalb ist sie selbst würdig, so genannt zu werden. So versteht er auch Ctc. 6,9: »Wer ist sie, die aufsteigt wie die Morgenröte, schön wie der Mond, auserkoren wie die Sonne?« G. kommt zur Begründung seiner Auslegung. Ausgehend von der Beteiligung der 2. göttlichen Person am Schöpfungswerk, sagt er: Das Wort Gottes, welches Abglanz der Herrlichkeit des Vaters ist, hat am 4. Schöpfungstag das Feuer des Äthers, das bis dahin zerstreut war, im Körper der Sonne gesammelt. Dasselbe Wort Gottes, das göttlich und unendlich ist, hat sich in einem menschlichen Leib, dem seiner Mutter und seinem eigenen, eingeschlossen. Der 2. Halbvers gibt den Sinn der Interpretation. Der eingeborene Sohn geht als Bräutigam von seiner Mutter hervor. »Brautgemach« wird nach Ctc. 1,15 erklärt: Der Sohn ist »schön und holdselig«; sein »Lager ist voll Blumen«. Als dieses Lager ist der Schoß der Jungfrau zu verstehen; von ihm geht wie aus einem Brautgemach, ohne ihre Jungfräulichkeit zu verletzen, Christus hervor, um die Kirche mit sich zu verbinden. Diese Braut, so heißt es weiter, nahm er gleichsam bei der Hand mittels des Fleisches, das er, das Wort Gottes, in seinem Brautgemach mit sich vereinigte. Dort hat er seine Braut mit dem Kuß seines Mundes geküßt, indem er ihr Verlangen erfüllte, in dem sie sprach: »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes (Ctc. 1,1)«³⁰.

²⁸ C. 35 (266–268).

²⁹ C. 36 (271).

In der Erklärung des nächsten Verses spricht G. in der uns bekannten Weise von der Sendung des Wortes Gottes in das Herz der Jungfrau und von der Menschwerdung durch das Wirken des Hl. Geistes³¹.

Der interpretierte Text zu Ps. 18,6 zeigt uns anders als in »De investigatione Antichristi« Christus den göttlichen Bräutigam und die Kirche als seine Braut, die er sich im Schoß Marias zu eigen nahm.

In dem »Liber de gloria et honore filii hominis« nimmt G. das Thema der Mariologie von neuem auf. Wieder hören wir die Erklärung des Titels Gottesgebälerin, z.B. in dem Satz: Maria ist Mutter Christi und Mutter Gottes, sie ist Gebälerin des Sohnes, der älter ist als sie³². Nach Hilarius nennt er die Wesensteile der Person Christi: Das Wort ist aus sich Gott, es nahm in der Jungfrau Fleisch an und teilte dem Fleisch die Seele mit³³. So ist Christus der Jungfrau zwar nicht in seiner Gottheit gleichwesentlich, ebenso nicht dem göttlichen Vater in seiner Menschheit, aber beider Eltern (utriusque parentis) natürlicher Sohn durch die Zeugung³⁴.

Die gottgewirkte Empfängnis durch den Glauben der Jungfrau vergleicht G. mit dem Typus des Isaac, der nach Rom. 4 Sohn der Verheißung genannt wird. G. stellt den Zusammenhang der Heilsgeschichte her, indem er darauf hinweist, daß alle Erwählten Söhne der Verheißung sind; dieser Titel gilt im besonderen von dem wahren Isaac, der in der vornehmsten Tochter Abrahams, die durch den Hl. Geist gereinigt und unaussprechlich geadelt wurde, Mensch geworden ist. So hat Christus Fleisch angenommen ohne einen menschlichen Vater, aber nicht ohne Gott Vater, und ist empfangen worden von Maria, die Braut des Vaters ist³⁵.

Im folgenden knüpft G. ausdrücklich an die Auslegung von Ps. 18,6 an. Wie er berichtet, haben fleischlich gesinnte Leser daran Anstoß genommen, daß das Wort »wie ein Bräutigam, der aus dem Brautgemach hervorgeht« auf Christus nicht nur im Sinn einer bloßen Ähnlichkeit bezogen wird, sondern in der Bedeutung der Wirklichkeit. G. bekräftigt diese Interpretation mit Joh. 3,29: »Wer die Braut hat, ist der Bräutigam«, und mit Matth. 9,15: »Können die Freunde des Bräutigams trauern, solange der Bräutigam bei ihnen ist?« Die Braut ist die Kirche und jede gläubige Seele. Maria aber war, so wiederholt G., der vornehmste Teil der Synagoge. Deshalb hat Gott sie geliebt, um sie vor allen anderen mit seiner Liebe zu entflammen und seinem Wort zu befruchten. Dieses göttliche Wort hat Maria erst im Geist und dann im Fleisch empfangen. So ging Christus aus ihr hervor wie ein Bräutigam aus dem Brautgemach, um die neue Kirche zu lieben und in ihr jede gläubige Seele. Unter diesen ist Maria als Vollendung der Synagoge zugleich nach ihrem Sohn Anfang der neuen Kirche³⁶. Dasselbe Bild: Maria als Brautgemach, aus

³⁰ PL 193, 903D–905B. Ähnlich Rupert v. D., *De operibus Spiritus Sancti* c. 13, PL 167, 1583B; In Ctc. 1.3, PL 168, 878C, 883A; In Ioann. 1.2, PL 169, 285B.

³¹ Ibid. 909A.

³² C. 9,4, PL 194, 1103C.

³³ C. 10,7, PL 194, 1108A nach Hilarius *De Trinitate* 1.10 c. 15; c. 20,2, PL 194, 1148AB.

³⁴ C. 9,5, PL 194, 1103D; c. 11,3, PL 194, 1110BC.

³⁵ C. 9,5–6, PL 194, 1104A–D. Cf. *De laude fidei* (*Opera inedita* 1) 222,1–6 (Rupert v. D., *De glorificatione Trinitatis* 1.7,5–6, PL 169, 146f.); 261,7–10; 267,22–268,5. Günster 48.

dem Christus hervorgeht, wiederholt er, um den Terminus in der Anwendung auf alle Menschen, die wirklich die Wahrheit lieben, auszudehnen. Von ihnen sagt er nach Rom. 10,9f., daß sie das Wort Gottes im Herzen gläubig zur Gerechtigkeit empfangen und mit dem Mund bekennd zum Heil gebären. Diesen allen wird die seligste Braut vorgezogen, in der das Wort Fleisch geworden ist³⁷. An einer anderen Stelle dient das Wort vom Brautgemach dazu, die Vereinigung der beiden Naturen in Christus zu veranschaulichen³⁸.

G. bleibt, wie wir sehen, auch in dieser Ausführung bei den uns bekannten Thesen: Maria ist die Braut Gottes Vaters und Gottesgebärierin. Daneben steht: Christus ist Bräutigam der Kirche. Beide Aspekte: Braut des Vaters – Braut des Sohnes, werden miteinander durch den Faden der Heilsgeschichte verknüpft. Gott Vater war der alten Synagoge verbunden. Als Vollendung der Synagoge ist sie im Vollsinn Braut Gottes. Christus hat sich die neue Kirche erworben. Deren Anfang und edelstes Glied aber ist Maria. Das Bild vom Brautgemach hätte eigentlich deutlich machen sollen, daß Maria bei der Menschwerdung Inbegriff der Kirche und deshalb nicht nur als ihr edelstes Glied Braut Christi ist. Möglicherweise hat sich G. gescheut, die Brautschaft Marias in dieser Weise mehr zu betonen, da er zugleich Maria so nachdrücklich die Braut des Vaters nennt.

II. Die Jungfräulichkeit Marias

Die Ausführungen Gs. über Maria als Mutter Gottes implizieren die Lehre von der jungfräulichen Empfängnis. So ist es nicht nötig, alle Texte zu nennen, die diese erwähnen. Ein Beispiel mag genügen: Maria war Jungfrau, die von keinem Mann etwas wußte, und zugleich Braut Gottes Vaters, durch seine Liebe fruchtbar³⁹. Das Geheimnis der Jungfräulichkeit Marias veranschaulicht G. in gleichnishafter Weise. Wie ein Vogel ein Ei bebrütet, welches unversehrt bleibt, und doch durch seine Wärme im Ei neues Leben weckt, so wurde durch die Überschattung des Hl. Geistes, welcher die Liebe Gottes Vaters ist, in der unberührten Jungfrau die Empfängnis gewirkt⁴⁰. In ähnlicher Weise nennt G. zum Vergleich die Erzeugung des Wurms aus der feuchten Erde durch die Wärme der Sonne, gemäß der Auffassung von der *generatio spontanea*⁴¹. Ein weiteres Analogon aus dem Bereich der Natur: Wie der Regen die Wolle durchdringt, aber nicht zerreißt, so bleibt die Jungfrau bei der Empfängnis und bei der Geburt unversehrt⁴².

³⁶ C. 10,1, PL 194, 1104D–1105B. W. Beinert 351; A. Barré, *Marie et l'Eglise de Vénérable Bède à saint Albert le Grand* (Etudes Mariales 9 [1959] 59–143) 88–91. Ähnlich Rupert v. D., *De operibus Spiritus Sancti* c. 8, PL 167, 1577C; c. 9, PL 167, 1579A. Spilker 307.

³⁷ C. 10,5, PL 167, 1107AB.

³⁸ C. 20,2, PL 167, 1148B.

³⁹ Ps. 68,5, PL 194, 230B.

⁴⁰ Ps. 1,3, PL 193, 638D. Günster 49, 55. Ps. 35,9 (Opera inedita 3) 444,1–4. *De ordine donorum Sancti Spiritus* (Opera inedita 1) 119,16–17; aus Rupert v. D., *De glorificatione Trinitatis* I,9,6, PL 169, 186D.

⁴¹ Ps. 1,3, PL 193, 639A. Ps. 21,7–8, PL 193, 1000A. Günster 55.

⁴² Ps. 71,6, PL 194, 324B. Günster 55.

Das Wunder der Empfängnis Christi ohne einen menschlichen Vater stellt G. der Erschaffung des ersten Menschen ohne Vater und Mutter gegenüber. Mit derselben Macht, mit der Gott im Paradies den Menschen aus dem Staub der Erde geformt hat, hat er im Schoß der Jungfrau Fleisch angenommen und sich eine menschliche Natur gebildet⁴³. Im Anschluß an die Schöpfungsgeschichte spricht G. von der jungfräulichen Erde, die ihre Frucht gebracht hat, ohne von einem Mann bebaut worden zu sein⁴⁴.

An einigen Stellen finden wir Hinweise auf die Jungfräulichkeit der Geburt: Ihre Unversehrtheit blieb bei der Geburt erhalten⁴⁵. Einmal sagt G. auch »nach der Geburt«⁴⁶. Damit ist die immerwährende Jungfräulichkeit wenigstens angedeutet. Mehrmals hören wir, daß Maria ohne Schmerzen geboren hat, was als Zeichen der jungfräulichen Geburt zu verstehen ist⁴⁷.

III. Maria und die Kirche

Von einer Beziehung Marias zur Kirche haben wir bereits erfahren: Christus ist Mensch geworden, um als Bräutigam der Kirche seine Liebe zu schenken⁴⁸; er hat im Schoß Marias die Kirche mit sich verbunden, indem er sie in der aus dem Fleisch der Jungfrau genommenen menschlichen Natur gleichsam bei der Hand nahm⁴⁹. Hier sehen wir in der Tat, wie Maria in der gläubigen und liebenden Annahme des Wortes Gottes der Anfang der neuen Kirche ist, wie in der Menschwerdung das Band zwischen Gott und Mensch von neuem verknüpft wird, wie sie dem Wort das Fleisch gibt, daß die Inkarnation geschehe. So ist Maria nicht nur zeitlich Anfang der Kirche, sondern auch mit Christus und als geschöpflicher Partner des Erlösers Ursprung des Heils. Die gleiche Einsicht ergibt sich, wenn die Auslegung von Ctc. 1,1 in »De investigatione Antichristi«⁵⁰ bedacht wird. Dort wird als Kuß des Mundes vom göttlichen Bräutigam die menschengewordene Weisheit, also Christus, erbeten. Wenn dieser Kuß zugleich als die Einheit beider Naturen und Friede und Versöhnung beschrieben wird, so kann man in der Interpretation einen Schritt weitergehen: Christus nimmt die menschliche Natur aus Maria an, so wie der Kuß göttlicher Liebe in ihrer Gegenliebe beantwortet wird. So geschieht auch Friede und Versöhnung, die Einheit von beiden durch Christus und Maria. Doch wie gesagt, greifen wir damit dem Text vor.

⁴³ Ps. 38,9, PL 193, 1413C; De investigatione Antichristi c. 31 (254); De gloria et honore filii hominis c. 9,6, PL 194, 1104C.

⁴⁴ De gloria et honore filii hominis c. 10,4, PL 194, 1106D; c. 20,2, PL 194, 1148C; Ps. 28,9, PL 193, 1249A; Ps. 64, n. 104, PL 194, 70 BC. Günster 46.

⁴⁵ Ps. 1,3, PL 194, 641A; Ps. 18,6, PL 194, 905B; Ps. 57,4, PL 194, 1719D; Ps. 71,6, PL 194, 324B; De investigatione Antichristi 2 c. 70 (328); De laude fidei (Opera inedita 1) 267,19; Utrum Christus homo sit Filius Dei 306,17–18. Zu Rupert v. D. cf. Spilker 299.

⁴⁶ Ps. 21,10–11, PL 193, 1007D–1008A. Cf. Spilker 300.

⁴⁷ De gloria et honore filii hominis c. 10,2, PL 193, 1105C; De laude fidei 261,7–10.

⁴⁸ Cf. Anm. 36.

⁴⁹ Cf. Anm. 30.

⁵⁰ Cf. Anm. 29.

In der Erklärung von Ps. 35 hören wir wieder von Maria in ihrer Stellung als Übergang von der alten zur neuen Kirche: Die selige Jungfrau, der alten Kirche bester Teil, verdiente es, Braut Gott Vaters zu sein, um auch Vorbild der neuen Kirche, der Braut des Sohnes Gottes und ihres Sohnes, zu werden⁵¹. Wenn hier von einem »Verdienst« gesprochen wird, darf man wohl einfach ein Zitat der marianischen Antiphon »Regina Caeli« annehmen: »...den du tragen würdig warst« (quem meruisti portare). Weiter heißt es im Sinn der Exemplarursache: Der Hl. Geist, der in ihrem Schoß die Menschwerdung wirkte, wirkt im Schoß der Kirche durch das lebenspendende Bad seiner Gnade die Wiedergeburt vieler Kinder Gottes⁵². Eine ähnliche Beziehung zwischen Maria und der Kirche findet G. in Ps. 71,6: Wie der Regen auf das Vließ, so kam der Sohn Gottes zur Jungfrau; so kommt er auch zur Mutter Kirche, die wie Maria Jungfrau bleibt und doch fruchtbar wird und viele Kinder gebiert⁵³. Eine über das bloße Vorbild hinausgehende Ursächlichkeit zwischen Maria und der Kirche scheint angedeutet, wenn G. in einer neuen Auslegung »Vließ« für Judäa nimmt: Auf dieses Vließ stieg Christus wie Regen herab, weil seine Gnade, die von Judäa ausging, in der Jungfrau Fleisch annahm⁵⁴.

Daß Maria neuer Anfang der Kirche ist, erklärt G. auch damit, daß sie Mutter der Apostel ist. Einem von ihnen hat Christus ja gesagt: »Siehe deine Mutter« (Joh. 19,27). Und was von einem ausdrücklich gesagt wird, soll von allen Aposteln gelten, und auch von denen, die auf ihr Wort hin glauben; hat doch Christus gebetet, daß alle eins seien. Mit dem einen, Johannes, hat Maria alle diese geboren, als sie unter dem Kreuz stand in dem Wissen, daß Christus für sie alle litt, da das Schwert des Mitleidens ihre Seele durchdrang. So hat Maria, die ihren einzigen Sohn ohne Schmerzen gebar, durch ihr Mitleiden viele Söhne mit Schmerzen geboren. Deshalb dürfen wir, wie G. meint, Maria nicht nur als »Erhabene Mutter Gottes« anrufen, sondern sie auch bitten: »Dich als Mutter zeige!«⁵⁵. Dabei steht für G. Maria unter dem Kreuz offenbar ähnlich wie bei der Verkündigung für die Kirche. Denn es heißt: »Sie gebar sich und ihrem Sohn viele Kinder mit großem Schmerz und tiefer Trauer, zusammen mit dem Schmerz ihres Sohnes und seiner Jünger«⁵⁶. In ihrem mütterlichen Leid scheint alles Mitleiden zusammengefaßt wie einst in ihrer Liebe die ganze Sehnsucht des alten Bundes. Die bräutliche Gemeinschaft mit dem leidenden Christus ist Teilhabe der apostolischen Kirche am Heilswerk Christi. Dies wird bestätigt durch die folgende Auslegung von

⁵¹ Ps. 35,9, 443, 11–13 (der Text ist von G. übernommen aus Rupert v. D., *De operibus Spiritus Sancti* I.1 c. 8–9, PL 167, 1577–1578B); 444,11–14.

⁵² Ps. 35,9, 443,13–16. Rupert v. D. l.c. Cf. B. Korosak, *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium* (Romae 1954) 486; 515.

⁵³ Ps. 71,6, PL 194, 324A. Beinert 354.

⁵⁴ *Ibid.* 324C.

⁵⁵ *De gloria et honore filii hominis* c. 10,1–2, PL 194, 1105BC. Beinert 355. C. Binder, *Thesis, in passione Domini fidem Ecclesiae in Maria sola remansisse* (Maria et Ecclesia III, Romae 1959, 389–488) 413–414;

M. Schmaus, *Katholische Dogmatik V* (München 1955) 258.

⁵⁶ C. 10,2, PL 194, 1105C. Ebenso Rupert v. D., *In Ioann. 19,26* l. 13, PL 169, 790B. Korosak 526.

Joh. 16,21: »Wenn die Frau gebiert, ist sie traurig«. So sagt nach G. Jesus, der Bräutigam zu seiner Braut, der Kirche, deren vornehmstes Glied Maria ist⁵⁷. G. spricht weiter von der Freude, als Maria nach der Auferstehung ihren Herrn sah, der ihr Sohn und zugleich ihr geliebter Bräutigam war. Diese Freude wird als Vorausnahme des himmlischen Hochzeitsmahles im Vorauskosten der Unsterblichkeit in Christus verstanden⁵⁸. In einer großartigen Zusammenschau verbindet G. den Anfang des Heilswerkes Jesu mit seiner Vollendung. Das Wort Jesu bei der Hochzeit von Kana: »Meine Stunde ist noch nicht gekommen« (Joh. 2,4), nimmt er als Hinweis auf die Stunde des Leidens, in der Jesus zu seiner Mutter sagt: »Siehe dein Sohn!«. Hier vollzieht sich nach dieser Deutung die geistliche Hochzeit, in der Maria und Johannes mit Jesus leiden, um mit ihm auferstehend sich zu freuen, erst in der Hoffnung, dann wirklich⁵⁹. Die Schlußbemerkung über die Wonne der geistlichen Hochzeit bezieht die Erklärung des Textes wieder auf die Kirche und die Seele: In dieser Gemeinschaft Christi und der Kirche, des Wortes Gottes und der Seele liegen die wahren Freuden⁶⁰.

Von dem mütterlichen Mitleiden Marias, das in Freude verwandelt wird, ferner daß sie aufgrund ihres Mitleidens als Fürsprecherin angerufen wird, lesen wir an verschiedenen Stellen des Psalmenkommentars⁶¹.

Wir fassen zusammen: Maria ist als Braut und Mutter Gottes als Gehilfin am Heilswerk beteiligt. Mit Christus leidend wird sie Mutter der Gläubigen.

IV. Die Sündenlosigkeit Marias

G. steht noch wie sein Meister Rupert von Deutz auf dem Boden der herkömmlichen Auffassung, nach der auch Maria in Sünden empfangen wurde. Wie etwa Bernhard von Clairvaux faßt er die Empfängnis im aktiven Sinn; d. h. der Makel liegt am Tun der Eltern und wird durch die Zeugung auf die Leibesfrucht übertragen⁶². Das wird bei G. in der Erklärung von Ps. 33 deutlich. Hier läßt er Jesus sprechen: »Was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch, was vom Geist geboren ist, ist Geist; ihr, die ihr vom Fleisch aus Begierlichkeit geboren seid, seid verderbtes Fleisch.« Nur die Empfängnis vom Hl. Geist in der geheiligten Jungfrau schließt die Übertragung der Erbsünde aus, wie weiter gesagt wird⁶³. So wird denn Maria nicht

⁵⁷ C. 10,2, PL 194, 1105 C.

⁵⁸ C. 10,3, PI 194, 1105 C–1106 A.

⁵⁹ Ibid., PL 194, 1106 B. Ebenso Rupert v. D. l.c l.2, PL 169, 280 B.

⁶⁰ Ibid., PL 194, 1106 BC.

⁶¹ Ps. 9,18, PL 193, 777 A; Ps. 68,4, PL 194, 228 A; Ps. 68,21, PL 194, 253 A; Ps. 120,1, PL 194, 843 B. – Etwas anders Ps. 64, n. 105, PL 194, 70 D: V. 10 b wird so ausgelegt: »Du bereicherst das Land in Fülle«. Dies ist erfüllt durch den Tod Christ. »Terra« (Land) wird allegorisch auf Maria bezogen (cf. Anm. 44). In Anlehnung an das Marienlob: »Benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui«, erklärt G. weiter: Die Ehre des Sohnes wird zu einem großen Teil der Mutter zugeschrieben; sie herrscht als Königin im Reich ihres Sohnes.

⁶² Cf. G. Söll, Mariologie (Handbuch der Dogmengeschichte III,4, Freiburg 1978) 169, nach Bernhards Epistola 174, PL 182, 333 B.

⁶³ Ps. 33,6 (Opera inedita 2) 251,25–252,8. Ähnlich Rupert v. D., cf. Spilker 302.

von dem unheilvollen Erbe der Kinder Evas ausgenommen; auch an ihr wird die Ursache des Todes gefunden; von ihr gilt nach Ps. 50,7, daß sie in Sünden empfangen ist⁶⁴.

In auffälligem Gegensatz zu dieser Meinung steht die Lehre Gs., daß Maria wie ein verschlossener Garten und ein versiegelter Quell (Ctc. 7,12) aktuellen Sünden unzugänglich war⁶⁵. Diese absolute und ausschließliche Freiheit von Sünden legt er im einzelnen dar, wobei er sich an Gen. 3,15 anlehnt: Maria wurde weder durch die Einflüsterungen der Schlange verlockt noch durch unerlaubtes Wohlgefallen ergötzt noch durch die Einwilligung vom Bösen gefesselt; darum fürchtete sie die Schlange nicht, die ihrer Ferse nachstellte⁶⁶. Hier ist auch die Begierlichkeit, die nach der Auffassung Augustins und nach Thomas' von Aquin das materiale Element im Wesen der Erbsünde ist und nach der Lehre der Kirche in den Getauften zurückbleibt⁶⁷, ausgeschlossen. Gegen diese Interpretation kann eingewendet werden, daß der fragliche Text aus dem Kommentar zu Ps. 29,6 sich im Anschluß an den Versikel des Officiums von Mariä Himmelfahrt: »Erhöht bist du, heilige Gottesgebärerin, über die Chöre der Engel in das himmlische Reich.«, auf die Muttergottes nach der Tilgung der Erbsünde bezieht. Die Formulierung: Sie wurde weder verlockt..., läßt sich aber nur so verstehen, daß diese Verlockung von Anfang an unterblieb. Die Behauptung⁶⁸, daß Maria nicht sündigen konnte, scheint dasselbe Verständnis zu erfordern. Dann ist allerdings kaum zu erklären, weshalb auch die Preisung: »Du bist gebenedeit unter den Frauen«, nicht von Anfang an gilt.

Die Befreiung Marias von der Erbsünde geschah nach G., als der Hl. Geist auf sie herabkam. Wie Dunst vor der Helligkeit der Sonne und wie Wachs vor dem Feuer verschwand der Makel⁶⁹. Auch wenn G. sonst von der Heiligung Marias spricht, wird diese mit der Empfängnis durch das Walten des Hl. Geistes verbunden^{69a}. Mit der Heiligung Marias wurde ihr, wie G. zu Ps. 20,3–4 ausführt, zugleich Freiheit und Sicherheit vor jeder aktuellen Sünde geschenkt⁷⁰. Diese Aussage paßt freilich nicht zu der Behauptung der Sündenfreiheit von Anfang an. Es scheint im ganzen Zusammenhang, daß das Bild der Muttergottes mit der Erbsündenlehre der Tradition nicht in Einklang zu bringen ist.

⁶⁴ Ps. 1,3, PL 193, 638D–639A.

⁶⁵ Ibid. 639A. Günster 55. Gössmann 77. Ähnlich Rupert v. D., cf. Spilker 301.

⁶⁶ Ps. 29,6, PL 193, 1260BC. Beinert 356. Zu Rupert v. D. cf. Spilker 302.

⁶⁷ Cf. *Enchiridion Symbolorum*, ed. H. Denzinger – A. Schönmetzger³⁴ (Friburgi 1967) n. 1515. *Lexikon für Theologie und Kirche*² II (Freiburg 1958) 110.

⁶⁸ Cf. Anm. 65.

⁶⁹ Ps. 1,3, PL 193, 639A. Günster 55–56.

^{69a} Ps. 33,6, 252,5–7, *De gloria et honore filii hominis* c.9,6, PL 194, 1104C. Dementsprechend erklärt G. an verschiedenen Stellen, daß Maria ohne Lust empfangen hat: Ps. 1,3, PL 193, 639B; Ps. 41,3, PL 193, 1494B; Ps. 41,6, PL 193, 1506C; Ps. 50,7, PL 193, 1605B. Günster 54. – *De investigatione Antichristi* c.29 (249): So hat Maria der Schlange den Kopf zertreten. Beinert 356. Cf. Anm. 66.

⁷⁰ Ps. 20,3–4, PL 193, 978B. Günster 56. Gössmann 78.

V. Die Aufnahme Marias in den Himmel

An manchen Stellen seines Werkes berührt G. die Lehre von der Auferstehung der Toten. Aus »De gloria et honore filii hominis« hörten wir, wie Maria mit Christus litt, um sich mit ihm seiner Auferstehung zu erfreuen und die Unsterblichkeit in Christus vor auszukosten⁷¹. Hier wie in ähnlichen Sätzen der gleichen Schrift vermissen wir jede Andeutung der leiblichen Aufnahme Marias.

Zu Ps. 29 zitiert G. einen Text des Officiums vom 15. August⁷². Die Erhöhung der Gottesgebärerin wird aber nicht als Ausdruck ihrer Verherrlichung ausgelegt. In »De investigatione Antichristi« erwähnt G. die Freuden des Paradieses. Paradies ist nach seiner Deutung der Ort der geistlichen Freude, die der Seele und dem Leib nach der Auferstehung bereitet sind. Weiter führt er aus, daß diese Freuden aus der Gemeinschaft mit dem Leib Christi folgen. Dafür beruft er sich auf die Gemeinschaft mit Christus, die uns schon in diesem Leben geschenkt wird, im besonderen aber auf die Erfahrungen der Braut, der er in Anlehnung an das Hohelied das Wort in den Mund legt: Sein Leib ist mit meinem Leib verbunden⁷³. Die Braut in diesem Satz ist zunächst die Kirche. Maria ist jedenfalls nicht unmittelbar gemeint; von ihrer himmlischen Herrlichkeit finden wir keine Andeutung.

Es scheint nach den angeführten Stellen, daß G. sich auch in diesem Punkt der Theologie an die Auffassung Ruperts von Deutz gehalten hat, von dem gesagt wurde: Ob er eine leibliche Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel gelehrt hat, erscheint zweifelhaft. Kein Text spricht dafür; er leugnet diese Wahrheit aber auch nicht⁷⁴.

Die Korrespondenz Gs. bietet eine Ergänzung unseres Berichtes. In einem Brief Gs. an ein ungenanntes Nonnenkloster findet sich ein Hinweis auf die Feier des Festes Mariä Himmelfahrt. Es geht dabei um die Lesung eines Transitusapokryphs. Die Schwestern hatten bereits die Erlaubnis erhalten, diesen Text privat zu lesen. Auf ihre Bitte gestattet G. auch die Lesung in der Kirche⁷⁵. G. begründet seine Erlaubnis damit, daß in diesem Buch vieles steht, was als gewiß gelten darf. Er beruft sich dafür auf das Zeugnis der Dionysius Ps.-Areopagita, des Patriarchen Juvenalis von Jerusalem und des Erzbischofs Germanus von Konstantinopel. Im besonderen führt er Dionysius an, der beim Heimgang Marias zusammen mit Hierotheus, den Aposteln und vielen anderen Jüngern zugegen gewesen sei⁷⁶. G. räumt ein, daß das Buch des Kosmas Vestitor, aus denen der Text schöpft, für apokryph gehalten wird; deshalb dürfe man ihn aber nicht gering schätzen, da der hier übernommene Inhalt nicht apokryph sei⁷⁷.

Einige Punkte aus dem Inhalt der Schrift: Die Apostel öffneten das Grab Marias

⁷¹ Cf. Anm. 58–59.

⁷² Cf. Anm. 66.

⁷³ L.2 c.74 (337).

⁷⁴ Spilker 306.

⁷⁵ Epistola ad quasdam sanctimoniales (ed. P. Classen, Opera inedita 1, 368–376) 371,7–12.

⁷⁶ 372,5–13; 372,18–373,4.

⁷⁷ 373,16–19.

und fanden den Leichnam nicht⁷⁸. Der unbefleckte Leib sollte von Gott durch Unverweslichkeit und durch die Aufnahme in den Himmel geehrt werden⁷⁹. Nur für kurze Zeit blieb der Leib Marias im Grab⁸⁰. Die zitierten Stellen beweisen, daß wirklich die leibliche Aufnahme behauptet wird. Ebenso zeigen die Bemerkungen Gs. über den Text, daß er den Inhalt akzeptiert.

Daß G. in seinen theologischen Schriften zur Aufnahme Marias nicht Stellung nahm, kann neben dem Einfluß Ruperts von Deutz daran liegen, daß von seiner Auffassung hinsichtlich der unbefleckten Empfängnis kein Weg zur leiblichen Himmelfahrt führt. Wenn Maria, wie wir von ihm gehört haben, in Sünden empfangen wurde, fehlt ein wesentliches Stück zur Begründung ihrer besonderen Verherrlichung am Ende ihres Weges⁸¹. Wie aber jene Theorie nicht der Annahme der völligen Sündenlosigkeit von Anfang an im Wege stand, so offenbar auch nicht die theoretische Zurückhaltung dem Glauben an die Aufnahme Marias mit Leib und Seele.

Zusammenfassung

Ergebnis: Zurückblickend stellen wir fest, daß G. in allen wesentlichen Punkten der Marienkunde die entscheidenden Thesen von Rupert von Deutz übernommen hat, allerdings nicht ohne seine Gedanken selbständig fortzusetzen. Eine Entwicklung seiner Theologie in der Zeit seiner wissenschaftlichen Tätigkeit können wir, was unsere Themen angeht, nicht feststellen, wohl aber ein gewisses Schwanken in Einzelheiten⁸².

Wir halten zum Schluß einige Sätze fest: Maria ist in Wahrheit Muttergottes. Als Braut Gottes steht sie in einer besonderen Beziehung zur 1. göttlichen Person, die sich nicht als bloße Appropriation beschreiben läßt. Sie ist die vornehmste Tochter Abrahams und Anfang der Kirche, insofern auch Braut Christi. Der Hl. Geist wirkte in ihr die jungfräuliche Empfängnis und Geburt. Indem Maria das Wort Gottes im Herzen aufnimmt und es in ihrem Schoß Fleisch werden läßt, steht sie an der Stelle der Kirche und ist ihr Vorbild. Unter dem Kreuz wird Maria Mutter der Gläubigen. Maria ist die Sündenlose; ihre himmlische Herrlichkeit findet wenigstens die Billigung Gs. Daß die Lehre von der unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt bei G. noch nicht zur Reife gelangt ist, liegt daran, daß er die Idee von der Prädestination der Muttergottes nicht systematisch ausgebaut hat⁸³. Der Schritt von der Prädestination Christi zur Vorherbestimmung seiner Mutter fehlt bei unserem Autor. Dieses zeitbedingte Manko hindert uns nicht, seine Gedanken als ein gutes Stück Theologie und als Zeugnis tiefen Glaubens zu würdigen.

⁷⁸ Cf. G. Söll, *Mariologie* 160, c. 20.

⁷⁹ *Ibid.* c. 20

⁸⁰ *Ibid.* c. 27.

⁸¹ Cf. Anm. 63.

⁸² Cf. Anm. 6. – Anm. 65 und 70.

⁸³ Cf. K. Binder, *Marienkult und Marienverehrung bei Eadmer von Canterbury* (*Acta Congr. Mar. Croat. III, Romae 1972, 665–710*) 699: Der Beginn der Empfängnis Mariens sei deswegen durch eine menschliches Begreifen übersteigende göttliche Höhe ausgezeichnet, weil sie dazu bestimmt war, ihn... als wahren Menschen... jungfräulich zu gebären und damit in innigste Verbindung mit seiner Gottheit zu treten. Nach Eadmers *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, PL 159, 304B–D.