

Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie

Zum »Mariale« des Petrus Canisius

Von Leo Scheffczyk, München

Im Gedenkjahr des Petrus Canisius († 21. 12. 1597), des »Zweiten Apostels Deutschlands«, sollte auch sein theologisches Schaffen eine angemessene Würdigung erfahren, das zweifellos in seinem marianischen Hauptwerk »De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque«¹ den nachhaltigsten Ausdruck gefunden hat. Dies gilt umso mehr, als diese seine Leistung bislang noch keine einheitliche wissenschaftliche Beurteilung erfahren hat und als »mariologische Apologetik«² doch stark abgewertet erscheint. Die Absicht, der Bedeutung dieses Werkes eine positivere Bewertung zuteil werden zu lassen, darf freilich nicht zu einer unkritischen Überschätzung führen. Hierin einen rechten Mittelweg zu finden, ist wohl dann möglich, wenn man das Werk zunächst einer historischen Betrachtungsweise unterzieht. Es ist dies eine Sicht, die zuerst die Beurteilung vom Gegenwartsstandpunkt ausblendet und das Interesse allein auf die vergangene Epoche wie auf die Vorzeit lenkt, um zu erkunden, »wie es gewesen ist«, und um dem Autor wie seinem Werk die ihm zukommende Stellung in seiner Zeit zuzuweisen.

¹ Ingolstadt 1577 (im Folgenden: MV); deutsche Übersetzungen K. Telch, *Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebäerin*, Warnsdorf 1933; J. Jordans (Hrsg.), *Petrus Canisius, Katholische Marienverehrung und lauterer Christentum*, Paderborn 1934.

² So W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München 1963, 239; vgl. auch H. Graef, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg 1964, 332–335; H. Holstein, *La Théologie Mariale de Saint Pierre Canisius: De cultu mariano saeculo XVI* (Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis CaesarAugustae anno 1979 Celebrati, V/2), Romae 1984, 217–234; L. Scheffczyk, *Entwicklungslinien nachreformatorischer Mariologie unter Berücksichtigung antireformatorischer Tendenzen* (Petrus Canisius, Suárez, Cornelius a Lapide): ebd., 437–455; ders., *Marienlehre und Marienfrömmigkeit bei Petrus Canisius als Beispiel nachreformatorischer Marienverehrung in Deutschland: Die Mutter der schönen Liebe* (hrsg. von G. Rovira), Würzburg 1982, 95–109; A. Troll, *Studien zur Mariologie des hl. Petrus Canisius*, 2 Bde. (ungedruckt; zitiert nach dem Mskr.), 1970; ders., *Die Zeugen der Marienverehrung vom 6.–11. Jh. in der gegenreformatorischen Sicht des hl. Petrus Canisius: Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis II*, 1972; J. Oswald/P. Rummel, *Petrus Canisius – Reformator der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostel Deutschlands*, Augsburg 1996; H. J. Sieben, *Petrus Canisius und die Kirchenväter. Zum 400. Todestag des Heiligen*, in: *Theologie und Philosophie* 72 (1997) 1–30; *Mari- enlexikon I*, Regensburg 1988, 647–648.

1) *Die Marienlehre des Petrus Canisius in historischer Betrachtung*

Zum Verständnis der Stellung dieses Werkes in seiner Ursprungszeit wäre an sich auch die Zeichnung eines biographischen Hintergrundes des Verfassers angebracht³, aus dem aber nur ein einziges Moment hervorgeholt werden soll. Es besteht in der Tatsache, daß Canisius in seiner Person eine selten geglückte Symbiose von Pastoral und Wissenschaft, von Seelsorger und theologischem Professor verwirklichte. Er erwies sich zeit seines Lebens als »eminent praktischer Theologe«⁴, welche Verbindung ihm als Berufung von seiner Zeit zugewiesen war. Allerdings ist seiner theologischen Befähigung, die er als Lehrer, als Konzilstheologe, als Katechet und als Schriftsteller in mannigfacher Weise bewies, sofort auch das ebenso zeitgebundene Moment hinzuzufügen, das in der apologetischen Ausrichtung seiner theologischen Arbeit bestand. Zur Zeit der katholischen Reform in der nachtridentinischen Ära konnte wohl keine Theologie auf eine apologetische Note verzichten, welche seinem Werk einerseits lebendige existentielle Impulse vermittelte, ihm andererseits aber auch wissenschaftliche Grenzen setzte.

Aus der Konstellation dieser Kräfte und Motive erklärt sich auch der Zugang des Canisius zum Marienthema, dessen Wahl einer zeitentsprechenden Fügung entsprang; denn für den frommen Marienverehrer, der bei der anläßlich seiner Profeseß vom hl. Ignatius gefeierten Messe (4. 9. 1549) in der früheren Kirche S. Maria della Strada in Rom eine Marienvision erlebte⁵, für den engagierten Initiator der katholischen Reform und für den Kontroverstheologen mußte sich früher oder später mit einer gewissen Notwendigkeit das Marienthema als Aufgabe stellen. So nahm er es selbstverständlich in seine Katechismen auf, wo er im Anschluß an die Erklärung des Ave Maria eine kleine Marienlehre entwickelte⁶.

Nicht so selbstverständlich und in ganz anderer Gestalt befaßte er sich mit dem Thema, als ihm von Papst Pius V. (1566–1572), dem großen Reformpapst, i. J. 1567 der Auftrag erteilt wurde, eine Schrift gegen die Magdeburger Centuriatoren zu verfassen, welche in ihrem achtbändigen Werk die vergangene Kirchengeschichte tendenziös umgeschrieben hatten. Ihnen sollte Canisius – damals noch in Dillingen – mit einer Arbeit begegnen, welche die Hauptpersonen der biblischen Geschichte wie Johannes den Täufer, Petrus, Paulus und auch Maria gegen die Entstellungen der Centuriatoren für das katholische Denken in ihrer wahren Gestalt wiedererstehen lassen sollte. Man kann an dieser Aufgabenstellung ersehen, daß Maria in diesem Plan nur als eine biblische Person unter anderen Beachtung fand.

Canisius begann dieses Werk (das in dem ursprünglich beabsichtigten Umfang nie zustande kam) mit der Arbeit an der Gestalt Johannes' d. Täufers, die er aber wegen seiner vielen pastoralen Aufgaben immer wieder niederlegen wollte (besonders

³ Vgl. dazu E. M. Buxbaum, *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern 1549–1556*, Roma 1973.

⁴ H. Jedin, *Religiöse Triebkräfte und geistiger Gehalt der katholischen Erneuerung: Handbuch der Kirchengeschichte IV*, Freiburg 1967, 564.

⁵ Vgl. O. Stegmüller, *Petrus Canisius: Lexikon der Marienkunde I*, Regensburg 1967, 1054.

⁶ F. Streicher, *S. Petri Canisii Catechismi Latini et Germanici I*, Rom – München 1933, 95–97; 245; 267.

beim Tode Pius' V. i. J. 1572)⁷. Schließlich brachte er sie aber um 1572 doch zum Abschluß. Während dieser Zeit begannen auch schon die Entwürfe und Vorarbeiten für das Marienwerk, das ihm im Zusammenhang mit seiner Tätigkeit als Hofprediger in Innsbruck ebenfalls große Mühen bereitete und von manchen Entmutigungen begleitet war, von welchen er nicht zuletzt durch die Ermunterungen des Kardinals Hosius befreit wurde⁸. Im Jahre 1577 lag endlich das lateinische Werk über »die unvergleichliche Jungfrau und Gottesmutter« vor, das über 800 Druckseiten umfaßte und eine Summe des Marienlebens von der Kindheitsgeschichte Mariens bis zur Aufnahme in den Himmel, einschließlich einer Verteidigung der Marienverehrung darbot, von H. Grisar nicht unzutreffend als »gigantisch« bezeichnet⁹.

Man kann bereits an dieser Inhaltsangabe ersehen, daß es sich hier nicht um eine dogmatische Mariologie handelte, sondern eher um eine *marianische Biographie* zur Erhebung der unvergleichlichen Gestalt der Gottesmutter, in die freilich auch die marianischen Glaubensgeheimnisse hineinverwoben waren und zwar an dem ihnen zukommenden Ort im Leben Mariens. So ist das erste Geheimnis, das gleich nach einer Befassung mit den Eltern behandelt wird, das der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Schoß der Mutter Anna. An den zugrundegelegten biographischen Typus des Werkes läßt sich sofort auch das Bedenken anschließen, daß es sich hierbei nicht um eine kritische Geschichtsschreibung handeln könne, da einer solchen die authentischen Quellen fehlen.

Das Werk fand zu seiner Zeit eine wohlwollende Aufnahme¹⁰, auch wenn die eigenen Ordensangehörigen gegenüber dem schriftstellerischen Können ihres Mitbruders eine gewisse Skepsis bewiesen. Trotzdem war die positive Aufnahme nicht zu vergleichen mit dem Erfolg der drei Katechismen, von denen der Catechismus minor bis zum Ende des Jahrhunderts über 200 Auflagen erlebte, während dem *Mariale* vier Auflagen (bis 1584) beschieden waren. Dieser Umstand besagt aber nur, daß das Werk kein Volksbuch war und keine so weite Verbreitung finden konnte, obgleich sich in der zeitgenössischen Literatur auch Urteile finden, daß es bei der akademischen Jugend großen Eindruck machte¹¹. Vom heutigen Standpunkt beurteilt A. Troll das Werk als aner kennenswerte Leistung.

Dieses Urteil erscheint durchaus angemessen, insofern das Werk in seiner umfassenden Darbietung der Lehrtradition, in seiner gewaltigen Materialfülle, aber auch in seinem gefälligen Stil, den Canisius als Humanist beherrschte, eine ansehnliche wissenschaftliche Leistung darstellte. Bei aller Verhaftung an das wissenschaftlich-theologische Niveau der Zeit und bei seiner Festlegung auf einen apologetischen Standpunkt, waren besonders im Vergleich mit den marianischen Werken der Vorzeit die Vorzüge des Riesenwerkes nicht zu übersehen.

⁷ Beati Petri Canisii epistolae et acta (ed. O. Braunsberger, Freiburg 1896–1923), VII, 37.

⁸ Vgl. ebda., VI, 446; VI, 488.

⁹ H. Grisar, *Marienblüten*, Innsbruck 1930 (Vorwort); vgl. auch das positive Urteil M. J. Scheebens, *Dogmatik* III, 478.

¹⁰ Die diesbezüglichen Urteile bei A. Troll, a. a. O., 79; 86f.

¹¹ Vgl. *Epistolae* VII, 422.

So kommt ihm erstlich die Auszeichnung zu, daß es nach der Reformation das erste katholische Unternehmen war, das sich ausschließlich Maria widmete und die Mariengestalt als solche den Anhängern und Gegnern des alten Glaubens zu neuer Besinnung vor Augen stellte. Daß dies im Zeitalter der Reformation noch nicht geschehen war, hat einen einsichtigen Grund darin, daß viele reformatorische Theologen, so vor allem Luther selbst¹², die marianische Tradition nicht gänzlich ablehnten¹³ und daß ihre Einwände sich gegen die Heiligenverehrung im allgemeinen richteten, so daß das Marienthema in der Heiligenverehrung mitbehandelt wurde und einer eigenen Bearbeitung weniger bedurfte. Hier aber wurde die Mariengestalt als solche spezifischer Gegenstand der theologischen Verkündigung, der Verteidigung und der Abwehr.

Diesem Vorzug entsprach ein anderer, der dem Werk zu einer relativen Neuheit auch gegenüber der Vergangenheit verhalf. Wenn zuvor gesagt wurde, daß Canisius in diesem »Mariale« die gesamte Tradition beinahe vollständig zusammenfaßte und neu zur Geltung brachte, so ist damit nicht gemeint, daß er eine einfache Kopie vergangener Werke geboten hätte, die ebenfalls das Material der traditionellen Lehre aufgeführt hatten. Das gilt z. B. vom umfangreichen, erstmals ein System andeutenden »Mariale super missus est« des Ps.-Albert aus dem Ende des 13. Jh.s, das in streng scholastischer Form die Vorzüge Mariens aus ihrer Gnadenfülle ableitete¹⁴; es gilt ebenso von den zwei Werken Dionysius' des Kartäusers († 1471) zum Lobpreis Marias mit ihrem stark mystischen Einschlag¹⁵; es gilt auch von der auf Ps.-Albert beruhenden »Summa theologica« des Antonin v. Florenz († 1458) mit ihren extremen Ansichten über Maria¹⁶. Der Kirchenlehrer kannte sie alle und nahm sie in Einzelheiten in seine »Summa Mariana« auch auf, was dieser natürlich nicht nur zum Vorteil gereichte. Zugleich ist allerdings auch zu vermerken, daß er die stark übertreibenden Predigten des Bernhardin v. Siena († 1444) und die Prunkreden auf Maria des Bernhard de Bustis († 1515) nicht heranzog. Mit ihnen hatte er zwar den Materialreichtum gemeinsam, aber nicht die neue geschlossene historische Formung des umfangreichen Stoffes, den er freilich nicht immer überzeugend zu organisieren wußte.

Das hier zugrundegelegte biographische Konzept war etwas Neues und für das Verständnis des Lebens und der Bedeutung der Mariengestalt in einer Hinsicht etwas durchaus Förderliches wegen seiner relativ eingängigen und auch leicht lesbaren chronologischen Ordnung. Freilich kann man diese Disposition keine heilsgeschichtliche Anordnung nennen, obgleich schon im zweiten Kapitel des ersten Buches bei der Erklärung des Namens Marias das ganze Alte Testament auf seinen ty-

¹² A. Troll, a. a. O., 83.

¹³ Vgl. R. Schimmelpfennig, Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus, Paderborn 1952; W. Tappolet (A. Ebner), Das Marienlob der Reformatoren, Tübingen 1962; H. Düfel, Luthers Stellung zur Marienverehrung, Göttingen 1968; M. Kießig (Hrsg.), Maria, die Mutter des Herrn. Eine evangelische Handreichung, Kempten 1991.

¹⁴ H. Graef, a. a. O., 243 ff.

¹⁵ Ebda., 289 f.

¹⁶ Ebda., 288 f.

pischen marianischen Sinn hinterfragt und danach die Stellung Mariens im Neuen Bund ermittelt wird. Es handelt sich vielmehr um eine individuell-historische und biographische Beschreibung, in die nun aber auch die mariologischen Grundwahrheiten und Dogmen einbezogen sind. Das verleiht dem Werk das eigenartige Gepräge einer Synthese von Historik und Systematik, die für keine der beiden Disziplinen von wirklichem Vorteil sein kann, wobei das historisch-biographische Anliegen durch Übertreibung fehlerhaft, das systematische Anliegen dagegen an Untergewichtung leidet.

Bei genauerem Hinblick kann keines der beiden Prinzipien als das führende oder beherrschende ausgegeben werden. Beide diese Momente dienen nämlich einer dritten Intention, die als die das Werk eigentlich charakterisierende angesehen werden darf. Es ist der Lobpreis und die Verehrung Mariens, weshalb das Ganze auch in eine Empfehlung und Begründung der Marienverehrung ausläuft, die sich vor allem gegen die von ihm so genannten »Neuerer« richtet.

So wird auch ein letzter, für die Neuheit des Werkes und für seinen Charakter wichtiger Zug sichtbar, nämlich seine apologetische Ausrichtung gegenüber dem Protestantismus, die in dieser Weise im Reformationszeitalter noch von keinem anderen vorgenommen wurde. Trotzdem sollte man dieses Merkmal nicht als das beherrschende des ganzen Werkes ansehen. Im Hinblick nämlich auf die dem Verfasser zuerst übertragene Aufgabe, ein Werk gegen die Entstellungen biblischer Hochgestalten durch die Magdeburger Centuriatoren zu schreiben, erfährt in diesem »Mariale« der apologetisch-polemische Impuls eine gewisse Dämpfung. In dem Werk über den Täufer war die apologetische Ausrichtung auch im Formalen noch so streng durchgeführt, daß jedes Kapitel mit einem Zitat aus den Centuriatoren eröffnet wurde, das dann durch den Inhalt des Abschnittes widerlegt werden sollte¹⁷.

Schon im Verlauf der Stoffsammlung für das Marienwerk mußte Canisius glücklicherweise erkennen, daß er das katholische Anliegen in der Marienlehre nicht in das enge Korsett einer reinen Widerlegungsschrift einzwängen könnte. Daraufhin trat die polemische Absicht doch hinter der positiv verfahrenen Methode zurück, bei deren Anwendung der Autor sogar die der Mariengestalt zuträglichen Aussagen der Reformatoren bereitwillig übernahm. Daraus ergab sich, trotz der verbleibenden Apologetik, doch eine maßvolle Grundgestimmtheit des Werkes, die sich von der beißenden Schärfe der Centuriatoren unterschied, obgleich es auch an harter Kritik der Reformatoren und an erregten wie ironischen Tönen nicht fehlte.

Das Abstandnehmen von einer reinen Kontroversschrift mit distinkten Einzelwiderlegungen des Gegners eröffnete dem Werk jene inhaltliche Weite, in die auch gänzlich nichtkontroverse Stoffe eingehen und Aufnahme finden konnten und die einer positiven Dokumentation der katholischen Marienwahrheit und eines katholischen Marienbildes dienlich waren. Ein solches ließe sich aus einer rein apologetischen und polemischen Sicht gar nicht erstellen, was der Verfasser richtig erkannte.

Die Distanz zur bloßen Apologetik und die Hinwendung zur positiven Entbergung des reichen marianischen Schrift- und Traditionsgehaltes war der Ökonomie

¹⁷ Vgl. A. Troll, a. a. O., 11.

des Werkes, die Canisius vorschwebte, insofern auch förderlich, als es ja nicht allein der Verteidigung und dem Angriff auf eine antimarianische Front dienen wollte, sondern vor allem die Marienfrömmigkeit fördern und die Marienverehrung als geeigneten Weg zu Jesus erweisen wollte. Das geschah im Geist einer erneuerten Katholizität, die, wie es auch die heutige Kirchengeschichtsschreibung empfiehlt, nicht einseitig als Gegenreformation gekennzeichnet werden sollte, welche sich in dem Anti oder Contra erschöpfte, sondern die besser als Reformbewegung charakterisiert werden sollte; denn ihren Vertretern (wie besonders auch dem hl. Petrus Canisius) war wohl bewußt, daß der sogenannte Gegenstoß erfolgreich erst dann geführt werden konnte, wenn die Kräfte im eigenen Inneren erneuert und gesammelt waren, und dies nicht zuletzt unter bewußtem Rückgang auf die glaubensverpflichtende Tradition.

So erwies sich die Polarität zwischen Apologie und Doxologie trotz ihrer wissenschaftstheoretischen Problematik als ein fruchtbares Spannungsfeld, auf dem der Reichtum und die Schönheit der Mariengestalt durchaus aufgehen konnten. Auch wenn dabei die dogmatische Wahrheit an der Mariengestalt vordergründig nicht dominierte, das *verum* also gegenüber dem *bonum* und *pulchrum* zurücktrat, war die Verstrebung der beiden Pfeiler doch nicht ungeeignet, dem katholischen Marienglauben einen geeigneten Ausdruck zu verschaffen.

Unter rein historischem Aspekt, unter dem auch der sorgfältige Stil und die vom Humanismus gekennzeichnete Verwendung klassischer Autoren positiv zu würdigen sind, erscheint das Urteil eines neueren Interpreten über das Werk gerechtfertigt: »Eine gleich vorzügliche Mariologie hat wenigstens nach der positiven Seite das 16. Jahrhundert der Arbeit unseres Heiligen nicht zur Seite zu stellen«¹⁸.

Allerdings gilt es, dieses Urteil auch im einzelnen am Gehalt und am Geist des Werkes nachzuprüfen. Das geschieht am besten unter Zugrundelegung der von Canisius selbst gewählten Struktur, die von Apologetik und Verehrung bestimmt ist. Zwischen diesen beiden Polen lassen sich sowohl das Positive als auch das dem Werk anhaftende Mangelhafte recht einordnen und zum Verständnis bringen.

2) Die marianische Biographie zwischen Apologie und Doxologie

Wenn man an das Werk einen modernen theologisch-wissenschaftlichen Maßstab anlegt, der immer auch nach dem in der betreffenden Arbeit grundgelegten mariologischen Prinzip fragt, das zum Beispiel vor Canisius Ps.-Albert in der Gnadenfülle Mariens gegeben sah¹⁹, während Suárez († 1617) in der Zeit nach Petrus Canisius dasselbe Prinzip in die Gottesmutterchaft Marias verlegte, so ist ein solches theoretisches Prinzip bei Canisius nicht vorhanden. Er betreibt die Mariologie nicht in der Weise einer theologischen Systematik, sondern bietet die Darstellung einer lebendi-

¹⁸ Ebda., 83.

¹⁹ Vgl. zu Ps.-Albert: Marienlexikon (hrsg. von R. Bäumer u. L. Scheffczyk) V, St. Ottilien 1993, 365 f. (M. O. Carroll).

gen Gestalt im chronologischen Ablauf ihres Lebens unter Verteidigung ihrer unvergleichlichen natürlich-übernatürlichen Größe und unter lebendigem Aufruf zu ihrer heilsbedeutsamen Verehrung. Deshalb ist die Darstellung, trotz der unbestreitbaren zeitentsprechenden Gelehrsamkeit und Akribie des Autors, von einer lebendigen, sich manchmal zur Feierlichkeit, aber bisweilen auch zur Erregung steigerrnden Sprache getragen, mit frommen Anmutungen durchsetzt, vom Lobpreis der Tugenden Mariens erfüllt, aber auch mit asketischen Appellen zu einem christlichen Leben im Geiste Mariens versehen. Diese Elemente frommer Hochstimmung lassen aber niemals vergessen, daß es dem Heiligen immer auch um die innere historische Wahrheit des Marienlebens geht, dem die kirchlichen Dogmen als Auszeichnungen seiner unvergleichlichen Würde beigegeben werden. In diesem Sinne fällt die Mariologie des Canisius unter das traditionelle Genus der »Mariologie der Privilegien«, auch wenn diese Kennzeichnung ihren eigentümlichen Charakter nicht vollauf trifft.

Dieser zu einfachen Kennzeichnung widerspricht schon die methodische Differenziertheit des Werkes, das, wie angedeutet, die historisch-apologetische Tendenz genauso einbezieht, wie die theologisch-systematische und die homologisch-doxologische Intention. Man darf deshalb, bildlich gesprochen, sagen, daß der Verfasser bei Darbietung seines marianischen Werkes drei Register zieht: das apologetische, das eigentlich theologische und das doxologische, freilich jeweils in verschiedener Stärke und Intensität.

So ist die am Anfang stehende, umfangreiche Abhandlung über den Namen Marias, die seit der Väterzeit ein reich bestelltes Übungsfeld philologisch-theologischer Untersuchungen war, im Endergebnis auf die apologetische Erhöhung der Bedeutung Marias abgestellt²⁰. Dabei berücksichtigt Canisius ausführlich die philologischen Gesichtspunkte mit den möglichen Ableitungen des Namens Maria, bewertet sie aber offensichtlich nach ihrer Eignung für den Ausdruck der Würde Marias. So lehnt er die auch von Luther in eigenwilliger Interpretation angenommene Erklärung der »stilla maris«, des Meereströpfchens, ab, weil der Reformator damit die Vorstellung von Maria als eines Bruchteils des Judenvolkes verband. Sachlich entsprechender erscheint Canisius schon das »stella maris«, zum »illuminatrix maris« erweitert, weil es offenbar die Weltgeltung der Jungfrau-Mutter angemessen zum Ausdruck bringt. Schließlich aber gibt er unter allen Deutungen den Vorzug der sich an das Syrische anschließenden Interpretation des Namens als »domina«, als »mütterliche Herrin« über den Menschen, welche Deutung er betont den Häretikern entgegenhält, welche die Bedeutung Marias verkleinern möchten.

Das gleiche apologetische und zugleich doxologische Interesse scheint in der Abhandlung über Marias Abstammung auf, in welchem Zusammenhang auch das Problem der beiden Stammbäume Jesu nach dem Stand der damaligen Exegese kenntnisreich erörtert wird, aber letztlich doch postulatorisch mit der Sentenz gelöst wird, daß Maria und Joseph dem einen Stamme Juda und dem Geschlecht Davids entspringen mußten, obgleich die dafür angeführte jüdische Sitte der Heirat immer nur im gleichen Stamme von Canisius selbst als nicht für alle Fälle bindend erklärt

²⁰ MV I, c. 1, 1–9.

wird²¹. Führend ist hier die Überzeugung, daß Maria aus edlem Geschlecht kommen müsse und kein gewöhnliches Judenmädchen sein könne, wie das Calvin, Luther und Brenz behaupteten. Die mit dieser Ableitung nicht ganz harmonisierende Tatsache der Armut Marias und Josephs (vgl. Lk 2,22–24) erklärt Canisius mit dem Argument, daß es sich bei dem Geschlecht Marias um einen verarmten Adel handelte, wobei Maria die Armut in Demut angenommen hatte, was zugleich ein Licht auf ihre Tugend wirft. Nicht unbedeutend erscheint in diesem Zusammenhang auch die Bemerkung, daß die Leugnung des Adels Marias, die Canisius schon bei Celsus feststellt, eine Schmälerung der Ehre Christi ist. Grundsätzlich klingt hier das Prinzip an, daß alle Maria bezogene Ehre auf Christus geht und Christi wegen geleistet wird²².

Die biographische Ordnung des Werkes bewog den Heiligen auch zu einer Darstellung der Kindheitsgeschichte Mariens, die er trotz Fehlens biblischer Grundlagen erstellen zu können glaubte. Er distanziert sich zwar dabei verbal von den Apokryphen und greift auf jüngere Berichte zurück, die aber ihrerseits, was Canisius offenbar nicht merkte, auf die Apokryphen zurückgehen, vor allem auf das Protoevangelium Jacobi. Obgleich er sich in diesem Zusammenhang von den Übertreibungen der Lobredner Mariens im 14. und 15. Jh. fernhält, berichtet er doch zustimmend aus Unterlagen bei Georgios von Nikomedien († nach 880), daß Maria von einem Engel genährt worden sei²³, und verwendet in diesem Zusammenhang auch die Visionen Birgittas von Schweden († 1373). Wo er an späterer Stelle vom Leben der Gottesmutter spricht, schreibt er ihr im Gegensatz zu dem hier schon kritisierten Erasmus von Anfang an die Erkenntnis des Geheimnisses der Menschwerdung und der Gottheit ihres Sohnes zu²⁴, obwohl er sonst bezüglich der Fülle des Wissens Mariens nüchterner urteilt als viele Vorgänger.

Entschieden vertritt er die traditionelle Auffassung von einem Jungfräulichkeitsgelübde Mariens und verteidigt Marias persönliche Verdienste wie die Vorbildhaftigkeit ihres Tugendlebens gegen die Reformatoren, die aus Gründen ihrer Rechtfertigungslehre solche Verdienste leugnen mußten²⁵.

Dem gewählten biographischen Schema entsprechend, muß der Kirchenlehrer schon im ersten Buch dieser mariologischen Summe auf die Sündenlosigkeit und die Erbsündenfreiheit Mariens zu sprechen kommen, die sich damals noch im Stadium der Kontroverse befand, welche sich allerdings langsam bereits einer positiven Entscheidung zuneigte, wie die Stellungnahme des Baseler Konzils zeigt (das freilich zur Zeit der Entscheidung der Frage am 17. 9. 1439 keine Legitimität mehr besaß²⁶). In objektiver Darstellung behandelt Canisius die Einwände der Väter und Theologen gegen diese Wahrheit, kommt aber selbst aufgrund der positiven Zeugnisse der Tradition zu einer Anerkennung des einzigartigen marianischen Vorzugs der Unbefleck-

²¹ Ebda., I, c. 3, 16–25.

²² Ebda., I, c. 3, 23.

²³ Ebda., I, c. 13, 90f.

²⁴ Ebda., IV, c. 2, 367.

²⁵ Ebda., II, c. 14, 199f.

²⁶ Vgl. dazu Basel: Marienlexikon I, 386f (R. Bäumer/L. Scheffczyk).

ten Empfängnis, und zwar nicht nur wegen der ihm eigenen Erhöhungstendenz der Jungfrau-Mutter, sondern mit christologischer Begründung. Dieses Privileg zielte darauf ab, daß der Erlöser heiliger aus seiner Mutter hervorgehe²⁷.

Zur Begründung seiner Überzeugung beruft sich Petrus auch auf die Lehre des hl. Thomas, die aber in den herangezogenen Texten nur von der Freiheit Mariens von den persönlichen Sünden spricht²⁸ und dabei auch die Schwierigkeiten der Annahme einer »immaculata conceptio« erwägt. Diese kritische Einlassung des hl. Thomas läßt Canisius weg und behauptet seinerseits, daß die Prinzipien, die Thomas der persönlichen Sündenlosigkeit Mariens zugrundelegt, auch für die Unbefleckte Empfängnis gelten²⁹. Eine Vertiefung dieser seiner Lehrauffassung vermochte Canisius mit seiner rein positiven Methode nicht zu leisten. Dafür aber nimmt er ihre Befürwortung zum Anlaß, sich mit den protestantischen Leugnern dieses marianischen Vorzugs auseinanderzusetzen. Ihnen gegenüber führt er Luther ins Feld, der in seinen Predigten diese Lehre positiv behandelte³⁰.

Dagegen wird im Fortgang der chronologischen Anordnung Luther wegen seines Desinteresses am Fest der Geburt Mariens getadelt, weil er nicht anerkennen wollte, daß diese Geburt von seiten hochbetagter Eltern ein Wunder war, wie ebenso der Entschluß des dreijährigen Kindes Maria zum Dienst als Tempeljungfrau sich auch nur auf wunderbare Weise erklären lasse³¹. Mit der Darstellung des jugendlichen Lebens Mariens ist auch ein Tugendspiegel verbunden, an dem Mariens geistige Schönheit vor allem mit Bezug auf die schon von den Vätern hochgeschätzte Tugend der Demut aufleuchten soll. Ihm gesellt sich das Lob der leiblichen Schönheit Mariens hinzu, deren Beschreibung allerdings die im Spätmittelalter üblichen Überzeichnungen nicht enthält, was wiederum als Ausdruck einer gewissen Nüchternheit angesehen werden kann, deren sich der Kirchenlehrer doch befleißigen wollte, obgleich er in anderen Fällen dagegen verstieß.

Bei der Erörterung der Jungfräulichkeit Mariens, die das ganze zweite Buch seines »Mariale« ausfüllt, bedient sich Canisius betont der positiven theologischen Darstellung unter Verwendung auch des allegorisch-typologisch gedeuteten Alten Testaments und der Väterzeugnisse. Dabei trat die Polemik gegen die Protestanten zurück, da sie damals diesen Vorzug der Mariengestalt allgemein anerkannten. So bezieht sich die auch hier aufkommende Kritik nur auf gewisse Modalitäten der Virginität Mariens, etwa auf die Leugnung des Jungfräulichkeitsgelübdes durch die Magdeburger Centuriatoren³² oder auf die Schmälerung der ganz realistisch zu verstehenden »virginitas in partu«, die von Calvinisten wie Bullinger und Beza gelehrt wurde, weil sie kein wunderbares Eingreifen Gottes annahm³³.

²⁷ MV I, c. 6, 39.

²⁸ S. th. III q. 27 a. 4.

²⁹ MV I, c. 6, 39f.

³⁰ Ebda., I, c. 8, 57f.

³¹ Ebda., I, c. 8, 83.

³² Ebda., II, c. 8, 156.

³³ Ebda., II, c. 9, 164.

Unter den acht Gründen für die Jungfräulichkeit Mariens als solcher kommt dem zweiten Argument die tragende Rolle zu. Es besagt, daß sich an dieser außerordentlichen Geburt die Gottheit des Menschgewordenen erweisen sollte³⁴. Als jungfräuliche Gottesmutter sollte Maria aber auch die Kirche Vorbild sein³⁵. Das christologische Argument wird weiterhin durch ein soteriologisches ergänzt, das in der Tradition schon bei Tertullian († nach 220) herangezogen wurde: Der Erlöser, der dem Menschengeschlecht die Unversehrtheit wiederschenkte, konnte seine Mutter nicht einer Versehrung preisgeben³⁶. Allerdings ist bei der ganzen Beweisführung auch wieder der Einschlag der allgemeinen Verehrungstendenz Mariens nicht zu übersehen. Der Kirchenlehrer bringt hier nämlich auch die Überzeugung zum Ausdruck, daß im Falle von unterschiedlichen Ansichten (wie bezüglich der »virginitas in partu«) immer derjenigen Auffassung der Vorzug zu geben ist, welche zur größeren Ehre Christi und Mariens gereicht³⁷.

Auch gegenüber dem marianischen Zentraldogma, der Gottesmatterschaft Mariens, dem das ganze dritte Buch gewidmet ist, leistet der Heilige keine systematische Durchdringung des Stoffes, sondern nimmt das Geheimnis zum Anlaß einer frommen und glanzvollen Erhebung der Mariengestalt zu ihrer unvergleichlichen Würde, was der Autor durch eine vielfach allegorisch vorgehende Exegese des Alten wie des Neuen Testaments erreicht. Sie wird erweitert durch eine ausführliche Heranziehung der Patristik und der mittelalterlichen Mystik.

Ein Kennzeichen dieser frommen, lobpreisenden Ausdeutung des Geheimnisses, das nach dem Heiligen Maria an den Lebenskreis der Dreifaltigkeit angrenzen läßt³⁸, ist die Verbindung des Themas mit der Interpretation der Verkündigungsszene (Lk 1,26–38) und der Verteidigung des »Ave Maria« gegenüber reformatorischen Einwänden. Mit sichtlichem Nachdruck behandelt er die Anrede des Engels »gratia plena« als Ausdruck der einzigartigen Gnadenfülle Mariens und setzt sich betont von der Deutung des Erasmus ab, der das Wort in einem neutral-humanistischen Sinne als Ausdruck der göttlichen Huld und des Liebreizes Mariens interpretieren wollte³⁹. Hier vermerkt er kritisch, aber nicht unzutreffend, daß die Reformatoren einen ganz anderen Gnadenbegriff vertreten als die Katholischen⁴⁰. Die christologische Bedeutung des Dogmas erweist er vor allem in Auseinandersetzung mit den Nestorianern, wofür er auch wieder Luther positiv als Zeugen heranzieht⁴¹. Dabei versichert er, daß die Gottesmatterschaft die Quelle aller Gnaden Mariens ist⁴², ohne daß er ihr aber eine systembildende Kraft in seiner Abhandlung zuerkennen würde.

Mit großer innerer Anteilnahme schildert er danach im vierten Buch anhand der Evangelienperikopen die Ereignisse des Lebens Mariens, berichtet über ihr Verhal-

³⁴ Ebda., II, c. 3, 116.

³⁵ Ebda., II, c. 3, 119.

³⁶ Ebda., II, c. 9, 160.

³⁷ Ebda., II, c. 9, 163.

³⁸ Ebda., III, c. 4, 251.

³⁹ Ebda., III, c. 4, 249.

⁴⁰ Ebda., III, c. 4, 251.

⁴¹ Ebda., III, c. 18, 316.

⁴² Ebda., III, c. 6, 262.

ten bei der Geburt Christi, erklärt ihre Bedeutung auf der Hochzeit zu Kana, wo sie ein Zeugnis der Nächstenliebe und des wunderhoffenden Glaubens ablegte⁴³, und beschreibt ihren Schmerz unter dem Kreuz, dessentwegen sie die Märtyrerkrone gewann⁴⁴. Hier erfolgt die nicht unwichtige Feststellung, daß Maria in ihrem Leiden unter dem Kreuz, aber auch in ihrer Freude über die Auferstehung sich als Mutter der Gläubigen erwiesen habe⁴⁵. Schließlich verfolgt er im fünften Buch das Leben Mariens in der jungen Christengemeinde, in der sie als Vorbild christlicher Vollkommenheit erstrahlte⁴⁶. Am Ende steht die den Apokryphen entnommene Schilderung über den Tod (mit Grablegung) Mariens, der unter Beisein der Apostel erfolgte⁴⁷ (aber ohne Annahme ihrer in den Apokryphen z. T. phantasiereich ausgestatteten wunderbaren Herbeiführung) und nach dem ihre Seele von Scharen der Engel in den Himmel geleitet wurde⁴⁸.

In der sich daran anschließenden Frage nach der Himmelfahrt Mariens plädiert Canisius, was in der damaligen Zeit noch nicht allgemein war, auch für die leibliche Aufnahme Mariens. Er verwendet dazu das Argument, daß Maria kraft ihrer Befreiung vom Evafluch auch vom Los der Verwesung angemessenerweise bewahrt werden sollte⁴⁹. Die Himmelfahrt Mariens ist das Ereignis, an dem sich die Sehnsucht der Braut nach dem Bräutigam erfüllte und Maria über die Engel zur Königin des Himmels erhoben wurde⁵⁰. Zugleich vermittelt es den stärksten Impuls zur Verehrung Mariens, der nicht nur den Glauben, sondern auch die Liebe zur Gottesmutter aufs höchste steigert. Allerdings nimmt der Autor hier den Widerspruch in Kauf, der darin liegt, daß er die Einzigartigkeit dieser Auszeichnung Mariens relativiert, wenn er auch anderen Heiligen eine leibliche Aufnahme zubilligt⁵¹.

Mit der Himmelfahrt ist nach Canisius zwar das *irdische Leben* Mariens vollendet, aber nun erst das *himmlische Fortleben* eingeleitet, welches die Gläubigen vor allem in der Marienverehrung mitvollziehen, die der Autor gegen den protestantischen Vorwurf der Abgötterei heftig verteidigt. So entspricht die Intention des Anfangs dem am Ende ausgeführten Ziel: der Begründung und der Verteidigung der Marienverehrung. Die Stellung, die Maria dabei innehat, ist die der Fürsprecherin, der allgemeinen Mittlerschaft und der liebevollen Mutterschaft bezüglich der Gläubigen⁵². Unter dieser Rücksicht erweist sich Luther nach Canisius als Gegner der Marienverehrung, zu der nach Canisius auch der Glaube an die auf die Fürbitte Mariens hin geschehenen Wunder und an ihre Erscheinungen gehört⁵³. In der Verteidigung dieser Anliegen gewinnt die Auseinandersetzung mit den Gegnern an Schärfe,

⁴³ Ebda., IV, c. 18, 460.

⁴⁴ Ebda., IV, c. 26, 512.

⁴⁵ Ebda., IV, c. 26, 513.

⁴⁶ Ebda., V, c. 1, 535.

⁴⁷ Ebda., V, c. 3, 549.

⁴⁸ Ebda., V, c. 4, 555.

⁴⁹ Ebda., V, c. 5, 568 f.

⁵⁰ Ebda., V, c. 6, 575.

⁵¹ Ebda., V, c. 5, 569.

⁵² Ebda., V, c. 13, 617–625.

⁵³ Ebda., V, c. 18, 667 ff.; c. 21, 687 ff.

wobei es der Beweisführung oft an Kritik mangelt. Die tiefste Begründung erwächst aus der Überzeugung, daß die Marienverehrung den Christusglauben nicht mindert, sondern fördert.

3) Die »geschichtliche« Würdigung

Eine Gesamtbetrachtung des Canisianischen Werkes könnte mit dem kritischen, aber selbstverständlichen Urteil beginnen, daß ein solches Werk heute innerhalb der theologischen Wissenschaft nicht mehr geschrieben werden könnte. Nicht nur die Fundamente in Exegese, historischer Forschung und Systematik sind andere geworden, sondern auch die tragenden Pfeiler in Apologetik und Doxologie sind nicht mehr zu einem zusammenhängenden Spannungsbogen zu vereinen.

Dies besagt aber nicht, daß das Werk keinerlei geschichtliche Bedeutung mehr besäße, d. h. daß es nicht auch geschichtlich nachwirkte und im Kontakt mit dem Jetzt und Heute stünde. Unter der »geschichtlichen Würdigung« ist dann der Zusammenhang von geistigen Verbindungslinien, von gleichgearteten Problemen und Aufgaben zu begreifen, die heute gestellt sind. Daraufhin kann das »historische« Werk des Canisius den heutigen Gläubigen nicht unberührt lassen. Es kann zwar weder in seiner Gestalt noch in seinen Ergebnissen gänzlich übernommen werden. Aber es verdient bezüglich seiner Problemstellungen, seiner Intention und seiner Grundhaltung Beachtung.

Zunächst bietet dieses »Mariale« in seiner deutlich sichtbaren zeitlichen Begrenztheit doch auch einen überzeitlichen Beweis dafür, daß zu jeder wahren katholischen Reform die Verlebendigung des Mariengeheimnisses hinzugehört. Das ist freilich keine Forderung, die sich aus einer eigenständigen, absoluten Geltung des Marienglaubens und der Marienverehrung ergäbe; sie ergibt sich vielmehr gerade aus der Beziehung und Relationalität der Marienwahrheit zur Christuswirklichkeit und zum Christusgeheimnis.

Auch wenn das Werk des Kirchenlehrers eine in sich problematische Darstellung eines historisch unzureichenden, mit dogmatischen Stoffen unsystematisch durchgesetzten »Marienlebens« bietet, so ist die Zielsetzung insofern beachtlich, als sie das Leben der Jungfrau-Mutter mit dem Leben und dem Werk Jesu Christi innerlich verbindet, so daß die Mariengestalt trotz ihrer beständigen Rühmung immer auf Christus bezogen erscheint und in seinem Dienst aufgeht. Tatsächlich ist Maria seit dem ewigen Ratschluß des Vaters zur Menschwerdung des Sohnes für Christus bestimmt⁵⁴, so daß nach Canisius die auf die ewige Weisheit gehenden Aussagen der Hl. Schrift auch auf Maria zu beziehen sind⁵⁵. Darum kann z. B. das Geburtsfest Mariens von ihm auch als Christusfest gedeutet und als »Christi Tempelweihfest« bezeichnet werden, insofern hier für Christus gleichsam der Tempel bereitet wurde⁵⁶.

⁵⁴ Ebda., I, c. 11, 75.

⁵⁵ Ebda., I, c. 11, 75.

⁵⁶ Ebda., I, c. 11, 76.

Auch das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis deutet er mit der Vorzeit christologisch, wenn er feststellt, daß Maria von der Erbsünde nur im Hinblick auf den kommenden Erlöser bewahrt wurde⁵⁷. Ebenso dient die Gnadenfülle Mariens letztlich nur zur größeren Ehre ihres Sohnes⁵⁸. Maria begleitete das ganze Leben Jesu mit ihrem Glauben und bewies ihre Hingabe an den Herrn vor allem durch ihr Mitleiden unter dem Kreuz, das Canisius jedoch nicht im Sinne der *corredemptrix* ausdeutet⁵⁹.

Mag auch das »Marienleben« des Kirchenlehrers in seiner konkreten Durchführung wegen der Verwendung vieler legendärer Züge und einer unkritischen Bibel-exegese gravierende zeitbedingte Mängel aufweisen, so trifft doch die Grundintention einen Wesensbefund des katholischen Marienglaubens, nämlich die Wahrheit, daß Marias Leben im Dienste Christi steht. Es ist nicht um seiner selbst willen geschaffen und geadelt, sondern um Christi willen ins Werk gesetzt. Darum erstrahlt es auch nicht im eigenen Licht, sondern im Glanz Christi, der der Urquell aller Gnade, auch der Gnade Mariens, ist.

Mit der Darstellung des mit dem Leben Jesu verbundenen und ihm dienenden Marienlebens trifft Canisius den tiefsten Nerv der katholischen Marienwahrheit, der in der Überzeugung gelegen ist, daß Maria als Mutter Christi durch ihr Leben die tiefstmögliche Verankerung des Gottesgeheimnisses Christi in der natürlichen Welt und in der menschlichen Wirklichkeit leistet. Sie stellt in ihrem mütterlichen Sein und Leben die stärkste Kraft der radikalen Verleiblichung des Sohnes Gottes in dieser Welt dar. Deshalb dient das Mariengeheimnis im ganzen nicht nur der Bekräftigung des gottmenschlichen Geheimnisses Jesu Christi, sondern auch seiner Vertiefung und seiner Ausweitung in der geschichtlichen Menschenwelt.

So gesehen, kann es nicht verwundern, daß das katholische Glaubensleben immer dort an Kraft einbüßt, wo das Verständnis für Maria als des tiefsten Haftpunktes der realgeschichtlichen Menschwerdung Gottes zurückgeht. Das geschah in der Reformationszeit (und geschieht in etwa auch heute). Weil Canisius als zeitaufgeschlossener Seelsorger und Theologe diese Gefahr erkannte, setzte er ihr das auf Christus bezogene »Marienleben« entgegen und leistete damit einen Beitrag zur wahren Reform der Kirche als christusgläubiger Gemeinschaft.

Freilich bleibt dieser Beitrag unter heutiger Perspektive ergänzungsbedürftig, insofern der Kirchenlehrer die Konsequenz des christusbezogenen und christusgeeignigten Marienlebens für das tätige Mitwirken des Menschen Maria und aller Menschen am Heilstun Christi nicht so ausführlich entwickelt, wie es möglich und nötig wäre. Dazu hätte es einer größeren systematischen Eindringungskraft bedurft, als sie dem biographischen Grundzug des Ganzen eignete. Zum mariologischen Grundprinzip des Katholischen gehört nämlich auch die Anerkennung des Gedankens von der Berufung Marias, danach der Kirche, danach jedes Einzelnen zum Mitwirken mit Christus in der Geschichte des Heils. Dem Kirchenlehrer ist der Gedanke selbstverständlich nicht unbekannt, wie Hinweise auf die Eva-Maria-Parallele zeigen⁶⁰

⁵⁷ Ebda., I, c. 6, 39.

⁵⁸ Ebda., III, c. 8, 270.

⁵⁹ Ebda., IV, c. 26, 512.

⁶⁰ Ebda., II, c. 2, 114f.

und auf die Wahrheit, daß Maria als »zweite Eva« Ursache des Heils der Welt geworden ist⁶¹, weshalb sie auch in einem allgemeinen Sinne als Mittlerin der Gläubigen anerkannt werden darf. Das besagt jedoch keine Gleichstellung mit der einzigartigen Mittlerschaft Jesu Christi, der allein der Quell der Gnade ist, während Maria nur als ihr »Kanal« dient⁶². So vollzieht sich ihr Mittlertum vor allem in der Weise der Fürbitte um Gnade und in ihrer Mithilfe bei der Verwirklichung des menschlichen Heils. Im Lichte dieser Christus unterstellten Position sind ihr die im »Salve regina« angetragenen Hoheitstitel nicht zu entziehen, weil sie immer nur im übertragenen Sinne angewandt werden⁶³. Allerdings reichen diese der heilsgeschichtlichen Sicht zugehörigen Gedanken über Maria als »zweiter Eva«, als Vorbild der Kirche (im Glauben und in der Geduld), als Vermittlerin der Gnaden und als Fürsprecherin wohl nicht aus, um Maria als Heilsgestalt und in ihrer geschichtlichen Position vollkommen zu erfassen. Bei genauerem Hinblick läßt sich erkennen, daß diese Attribute mehr in einem vorbildhaften, exemplarischen und moralischen als in einem ontischen Sinne gebraucht sind. So vermögen sie auch die Verbindung Marias zur Kirche wie zu den Gläubigen und zum einzelnen Christen auf der Ebene des Seins und des Lebens nicht vollauf zu erhellen.

Dieser aus dem Abstand der Zeit bemerkbare Mangel hängt wiederum mit einem tieferen Befund zusammen, der sich aus der Anlage des Werkes ergibt, das, aufs Ganze gesehen, und trotz der vielen alttestamentlichen Verweise auf Maria, nicht den Typus einer eigentlichen heilsgeschichtlichen Mariologie ausprägt, sondern den im Mittelalter vorherrschenden Typ einer »Mariologie der Privilegien«. Der Unterschied ist darin begründet, daß der erstgenannte Typus vornehmlich an den göttlichen Taten und Ereignissen interessiert ist, in deren Zusammenhang auch Menschen wie Maria eine Aufgabe oder Funktion erfüllen, der zweite vor allem aber an der Gestalt und an der Person und den Eigenschaften des betreffenden berufenen Menschen. Der erste Typus geht auf den großen Zusammenhang der Geschichte Gottes, in der auch Menschen als Sinnträger eine Rolle spielen, der zweite zielt mehr auf den individuellen Menschen mit seinem einmaligen Beitrag zur Verwirklichung des Planes Gottes.

Aber auch dieser Mangel kann, auf die Gegenwart bezogen, zum Gewinn werden; denn das heutige Interesse an Maria erscheint einseitig idealistisch und existentialistisch ausgerichtet. Es will Maria nicht so sehr als diese bestimmte auserwählte Person anerkennen, sondern sie mehr als Idee und als Prototypen des wahren Menschseins und Christseins verstehen. Daher rührt die Vorliebe für Beziehungen Mariens als »Schwester im Glauben«, als »erste Christin« oder als »vollkommene Jüngerin Christi«. Unter diesem Aspekt verdünnen sich dann aber die Wahrheiten von der Gottesmutterchaft, von der immerwährenden Jungfräulichkeit oder von der leiblichen Aufnahme zu bloßen Existenzbedeutungen für uns, denen keine exzeptionelle Realität mehr zukommt. Insofern ist eine individuell-personale Wertung der

⁶¹ Ebda., IV, c. 14, 439.

⁶² Ebda., V, c. 12, 612.

⁶³ Ebda., V, c. 12, 615.

Mariengestalt niemals zu entbehren, aber im heutigen Umfeld bedeutet sie ein Korrektiv gegenüber jeder idealistischen oder existentialistischen Entwicklung der personalen Realität Mariens.

Ein weiterer Bezugspunkt zur Gegenwart besteht in der dem Werk eigenen Verehrungs- und Lobpreisungstendenz bezüglich Mariens, welche auf den ersten Blick anstößig wirken kann. Obgleich der Kirchenlehrer im Vergleich zur spätmittelalterlichen marianischen Rhetorik noch maßvoll wirkt, ist er für das Gegenwartsverständnis in vielem noch zu überschwenglich, zu emotional und gefühlsbetont. Deshalb ist dieser Frömmigkeitsausdruck nicht einfach zu übernehmen. Aber hier ist eben zu unterscheiden zwischen dem Bestand der inneren Marienverehrung und ihrem äußeren Ausdruck, ihrem Stil, ihrer Intensität oder ihrer seelischen Glut. Der Ausdruck ist variabel, er wird in der modernen Zeit ein anderer sein müssen als im Zeitalter der Reformation. Aber der Kernbestand der Marienverehrung ist für den christlichen Glauben unentbehrlich, insofern dieser Glaube mit der Menschwerdung Gottes in allen ihren Dimensionen ernst macht. Wenn es nämlich Wahrheit ist, daß Maria die Verwurzelung und Ausweitung des Christusgeheimnisses im Menschlichen bedeutet, dann muß sich diese Wahrheit auch im Leben, in der Verehrung und im Kult Ausdruck verschaffen, wie die »lex credendi« immer zur »lex orandi« werden muß. Natürlich stellt sich dabei immer wieder die Frage nach dem rechten Maß und der Norm einer solchen Verehrung. Grundsätzlich wird man auf diese Frage antworten, daß die rechte Marienverehrung immer die Transparenz auf Christus hin wahren wird. Paul VI. hat diese Antwort, die immer noch theoretisch und abstrakt erscheinen könnte, konkretisiert, indem er in dem Apostolischen Schreiben »*Marialis Cultus*« (2. 2. 1974) die Liturgie als »goldene Norm« der Marienverehrung bezeichnet hat⁶⁴, an der auch die außerliturgischen Andachtsübungen ausgerichtet sein müssen. Canisius hat dieser Norm insofern wenigstens intentional Rechnung getragen, als er die Marienverehrung betont an die Feier der Marienfeste anschloß.

Allerdings tat er das, wie deutlich werden konnte, in Form einer einseitigen Apologetik, die gegen die reformatorische Zurückdrängung des marianischen Gedankens und gegen die Abkehr von ihm gerichtet war. Unter dieser Rücksicht ist im Zeitalter der Ökumene das Beispiel des Kirchenlehrers nicht nachahmenswert. Seine Gegnerschaft zu den Reformatoren, besonders auch zu Luther, ist so entschieden, daß er letzteren schlechterdings als Mariengegner darstellt und auf Entwicklungstendenzen oder auf Differenzierungen in seiner Marienauffassung wenig eingeht, so z. B. auch nicht auf den Unterschied zwischen Fürbitte und Fürsprache Mariens. Hier muß die Marienlehre im Zeitalter des ökumenischen Gesprächs differenzierter und bedächtiger werden und dem Anliegen des anderen offener gegenüber treten.

Aber bevor solche Desiderate erhoben werden, die Canisius nicht erfüllen konnte, ist auf eine vorgängige und grundlegende Forderung einzugehen, die Canisius auf seine Art durchaus erfüllt hat. Es ist die Forderung, daß Maria überhaupt in das ökumenische Gespräch aufgenommen wird, was heute allgemein noch nicht geschieht. Es sollte aber z. B. allein schon in der Problematik der Rechtfertigungslehre gesche-

⁶⁴ *Marialis Cultus*, 23.

hen, wo es etwa um das katholische Prinzip der Mitwirkung geht. Es genügt hier nicht zu sagen, daß das Wort »Mitwirkung« als solches »Mißverständnissen ausgesetzt« sei und daß es im Grunde nur bedeute, »daß das Herz beim Glauben dabei ist«⁶⁵. Was »Mitwirkung« im katholischen Glaubensverständnis in seiner ganzen Realität und Dichte bedeutet, ist an Maria zu ersehen. Das ökumenische Gespräch würde durch die Aufnahme Mariens an Realitätsgehalt gewinnen und der Gefahr entgehen, daß die »Wiedervereinigung« nur ein semantisches Geschehen wird. Auch unter dieser Rücksicht läßt sich an Canisius, wenn auch in der Form des Gegensatzes, manches ersehen und lernen.

⁶⁵ K. Lehmann – W. Pannenberg (Hrsg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend I, Freiburg³ 1988, 53.