

# Trinitarische Bezüge des Mariengeheimnisses

## *Zur inneren Strukturierung*

*Von Anton Ziegenaus, Augsburg\**

Die empirische Wirklichkeit ist mehr als rohe ungeformte Masse, die sich höchstens noch in ihre chemischen Bestandteile zerlegen ließe. Vor allem der menschliche Leib ist mehr als eine Funktionseinheit, so dass in diesem Organismus oder zwischen zwei Menschen alles in Ordnung wäre, wenn – wie man im Deutschen sagt – die Chemie stimmt. Der Leib ist Symbol, Ausdruck für eine geistige Wirklichkeit. Dies bestätigen die aufrechte Gestalt oder auch die Hand, die im Gegensatz zum »festgestellten« Tier zu den vielfältigsten Diensten verwendet werden kann, entsprechend der freien geistigen Veranlagung des Menschen. Freude und Leid, Liebe und Hass, alles Geistige kann nur über den Leib, über seine Mimik und Gestik, Ausdruck finden.

Je mehr ein Mensch vom Geist bestimmt ist, umso vergeistigter ist sein Leib, und je stärker der Geist ist, umso mehr vergeistigt er den Leib. Die Symbol- und Ausdrucksfähigkeit des Leibes zeigt sich am deutlichsten am Leib Christi. In ihm ist das Wort Fleisch geworden (Joh 1,14), und wer Jesus sieht, hat den Vater gesehen (Joh 14,9). Der Leib Jesu ist transparent für den Vater. Ähnliches gilt von der Mariengestalt, die oft eine Christusikone genannt wird.

## *I. Der Beziehungs- und Symbolreichtum der Mariengestalt*

Einem Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils zufolge »vereinigt Maria, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider«<sup>1</sup>. Wie ausdrucksstark muss diese Gestalt sein, die die größten Glaubensgeheimnisse widerstrahlt!

Maria ist Mutter und Jungfrau zugleich, während unserer Erfahrung zufolge eine Frau nur eines von beiden sein kann. Maria ist beides, weil ihr Sohn Gott und Mensch ist, nach dem bekannten Wort des Athanasius: »Die Geburt aus der Jungfrau ist der sichtbarste Beweis für die Gottheit des Sohnes«<sup>2</sup>. In einer anderen Perspektive ist Maria Mutter und Braut: Mutter/Gottesmutter, weil sie bei der Inkarnation als Mutter mitgewirkt hat, Braut, weil sie den die menschliche Natur annehmenden

---

\* Dieser und der folgende Artikel wurden als Referate auf dem Internationalen Mariologischen Kongress in Rom gehalten.

<sup>1</sup> LG 65.

<sup>2</sup> De incarn. 18.

Sohn aufgenommen hat. Nach Petrus Chrysologus war Maria schon bei ihrer Empfängnis als Braut Christus verlobt<sup>3</sup>. Papst Paul VI. nennt Maria »die erste und vollkommenste Jüngerin«, weil sie dem Willen Gottes vorbehaltlos Folge geleistet hat<sup>4</sup>, und mit Johannes Paul II. kann man von der Mutter und Jüngerin sprechen<sup>5</sup>. Dante spricht Maria an mit: Vergine madre, figlia del tuo Figlio<sup>6</sup>. Nennt Dante Maria wohl deshalb »Tochter deines Sohnes«, weil er ihr Schöpfer ist, so bezeichnet Pedro de San José<sup>7</sup>, ein spanischer Autor des 17. Jahrhunderts, Maria als Hija y Madre suya, seine Tochter und Mutter, wobei er in Parallele dazu Christus Padre e Hijo de su Madre juntamente (zugleich Vater und Sohn seiner Mutter) nennt. Pedro de San José beruft sich dabei auf Jes 7,14 und 9,5 (pater futuri saeculi). Weitere Titel und Anreden, die den Bezug Mariens zu ihrem Sohn auffächern, seien hier nur in aller Kürze erwähnt: Sie ist mater regis<sup>8</sup>, mater principis pacis<sup>9</sup>, mater capitis<sup>10</sup>. In Berufung auf die Väter nennt sie Paul VI. in Marialis Cultus<sup>11</sup> aula regis (Festsaal des Königs), thalamus Verbi (Brautgemach des Wortes) und templum domini (Tempel des Herrn).

Alle diese Anreden und Titel, die ohne Mühe vermehrt werden könnten, kennzeichnen eine gehaltvolle Fülle, die im Geheimnis der Inkarnation gründet. Diese Fülle wird häufig durch eine Art dialektischer Redeweise zum Ausdruck gebracht wie »Mutter und Jungfrau«, »Mutter und Braut« oder »Mutter und Tochter«.

Das zunächst Befremdende oder Unklare ist nun, dass die meisten dieser Titel Maria auch in ihren Bezügen zu den beiden anderen Personen der Trinität beigelegt werden.

Hier sei einmal der genuine Anteil des Heiligen Geistes bei der Inkarnation betrachtet. Die »Überschattung« (Lk 1,35) darf nun keineswegs im Sinn einer Zeugung oder der Vertretung eines menschlichen Vaters verstanden werden. Eine solche Vorstellung wird durch das Fehlen eines menschlichen Vaters im Neuen Testament und durch Assoziationen seitens mythologischer Erzählungen wachgerufen. Solche Assoziationen wurden schon von den Vätern energisch zurückgewiesen<sup>12</sup>. Wäre der Heilige Geist der Erzeuger Jesu, wäre er sein Vater. Nun ist aber der Vater im Munde Jesu immer der, den die Theologie später die erste Person der Trinität nannte. In aller Kürze sei zur Unterscheidung der christlichen von der mythologischen Vorstellung erwähnt, dass dem mythologischen Modell zufolge der Sohn erst mit der Vereini-

<sup>3</sup> Vgl. S. Alvarez Campos, *Corpus Marianum Patristicum*, VI, 6128.

<sup>4</sup> *Marialis Cultus*, 35.

<sup>5</sup> *Redemptoris Mater*, 20; vgl. A. Martínez Sierra, *María, Discipula del Señor*: *EstMar* 63 (1997) 203–217.

<sup>6</sup> *Divina Commedia*, *Paradiso* 33,1.

<sup>7</sup> Vgl. B. Monsegú, *La doctrina mariológica del Agustino Recoleta Fray Pedro de San José (1596–1651)*: *EstMar* 49 (1984), 251–296; hier: 259f.

<sup>8</sup> So Ephräm, Gregor von Nazianz; vgl. Pius XII., *Ad coeli reginam*: Graber – Ziegenaus, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II.*, Regensburg 1997, Nr. 233.

<sup>9</sup> Ebd. Nr. 320 (Paul VI., *Recurrans Mensis October*).

<sup>10</sup> Ebd. 283 (Paul VI., *Proklamation der Mater Ecclesiae*).

<sup>11</sup> *Marialis Cultus* Nr. 26; Ebd. Nr. 354.

<sup>12</sup> Vgl. A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte* (L. Scheffczyk – A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik V*, Aachen 1998), 241f, 149ff.

gung von Gottheit und menschlicher Frau entstanden ist und dann als Halb Gott eine Art Zwischenwesen war, dem christlichen Glauben zufolge Christus schon vor dem Beginn seines irdischen Lebens existiert hat und als der Sohn kein Halb Gott, sondern, wie es das Konzil von Nikaia formulierte, »wahrer Gott vom wahren Gott« ist. Das Wirken des Heiligen Geistes beim Entstehen Jesu ist also nicht zeugend, sondern schöpferisch, im Sinn von Gen 1,2 oder auch von Ps 104,30: »Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen.« Die Väter sprechen deshalb vom *spiritus creans*, vom *spiritus creator* oder von der *virtus creatrix*<sup>13</sup>. In der neueren theologischen Literatur wird oft ein pneumatologisches Defizit beklagt: Die Inkarnation werde fast ausschließlich unter dem Aspekt der Menschwerdung des ewigen Sohnes gesehen und die Vermittlung des Sohnes werde zu stark aus mariologischer Perspektive betrachtet. Insofern kann eine neue Betonung des Beitrags des Heiligen Geistes dieses angemahnte pneumatologische Defizit überwinden<sup>14</sup>. Freilich gibt es dann auch Übertreibungen, etwa wenn L. Boff Maria hypostatisch mit dem Heiligen Geist vereint und ihn gegenüber der Inkarnation des Sohnes als das weibliche Prinzip in Gott versteht<sup>15</sup>.

Nach diesen wichtigen Klarstellungen seien nun die Titel Mariens in ihrem Bezug zum Heiligen Geist aufgezählt. Sie wird – in klarer Abgrenzung von der Ehefrau und vom bloßen Geschöpf – mit dem Titel der Auserwählung »Braut des Heiligen Geistes« genannt; sie hat sich nach einem Wort des hl. Prudentius »mit dem Heiligen Geist vermählt«<sup>16</sup>. Der heute gebräuchliche Titel stieß im ersten Jahrtausend auf gewisse Reserven, weil er die Vaterschaft des Heiligen Geistes nahe legen könnte; doch wehrt die Braut-Bezeichnung eigentlich solche Vermutungen ab. Im Anschluss an 1 Kor 6,19 wird Maria in besonderem Grad als Tempel des Heiligen Geistes gepriesen. Er hat Mariens Jungfräulichkeit geheiligt, fruchtbar gemacht und sie zum Festsaal des Königs (*aula regis*), zum Brautgemach des Wortes, zum Tempel oder Gezelt des Herrn, zur Bundeslade und Arche der Heiligung ausgestattet, wie es Paul VI. in *Marialis Cultus*<sup>17</sup> im Rückgriff auf die Väter formuliert hat. Da schließlich der Heilige Geist von Vater und Sohn in der Ewigkeit gehaucht ist, findet sich in der Tradition auch die Bezeichnung *mater Verbi (incarnati) spirantis Spiritum Sanctum*.

Mit welchen Titeln wird das Verhältnis zwischen Gott-Vater und Maria zum Ausdruck gebracht? In Bezug auf die Inkarnation des Sohnes spricht das Konzil von Chalkedon von der ewigen Zeugung aus dem Vater und der zeitlichen aus Maria. Jesus Christus ist Gottes und Mariä Sohn. Doch wäre eine Gleichstellung der Vaterschaft Gottes und der Mutterschaft Mariens eine theologische Verirrung. Maria bleibt der ewigen Vaterschaft untergeordnet und wird erst aufgrund der doppelten Sendungen – des Sohnes und des Heiligen Geistes – durch den Vater zur Mutter-

<sup>13</sup> Zum Beleg vgl. ebd. 241f.

<sup>14</sup> Vgl. dazu: K. Wittkemper, *Heiliger Geist*, ML 3, 108–112.

<sup>15</sup> Vgl. L. Boff, *Ave Maria*, Düsseldorf <sup>2</sup>1985; ders., *Das mütterliche Antlitz*, Düsseldorf <sup>2</sup>1987.

<sup>16</sup> Vgl. Johannes Paul II., *Redemptoris Mater*, 26 (Graber – Ziegenaus, *Marianische Weltrundschreiben*, Nr. 354) – K. Wittkemper, *Braut*: ML 1, 564–571.

<sup>17</sup> Nr. 26 (Graber – Ziegenaus, *Marianische Weltrundschreiben*, 353).

schaft berufen. Maria wird ferner häufiger Braut des Vaters genannt<sup>18</sup> und noch mehr Tochter des Vaters<sup>19</sup>. Diese Titel sollen später noch präziser bestimmt werden.

Für die besondere Beziehung Mariens zu den einzelnen Personen der Dreifaltigkeit wurden verschiedene Dreiklänge gefunden: Bei Rupert von Deutz begegnet der Ternar: »Braut des Vaters, Braut und Mutter des Sohnes, Tempel des Heiligen Geistes«<sup>20</sup>. Mechthild von Magdeburg bevorzugt den Ternar: Braut des Vaters, Mutter des Sohnes, Freundin des Heiligen Geistes. Franz von Assisi gebraucht folgenden Ternar: »Tochter und Magd des erhabensten, höchsten Königs, des himmlischen Vaters, Mutter unseres heiligsten Herrn Jesus Christus, Braut des Heiligen Geistes«<sup>21</sup>. Schließlich sei noch die Formulierung von Pius XII. in seiner Radioansprache an das portugiesische Volk zitiert: *Filha primogenita do Padre y Mãe extrema do Verbo y Esposa predilecta do Espirito Santo*.

Ein Rückblick bestätigt die vielfältigen Bezüge zwischen Maria und der Trinität bzw. den einzelnen Personen der Trinität. Manche Binare, wie Tochter deines Sohnes, Mutter deines Schöpfers, tragen einen dialektischen Doppelakzent. Doch fällt auf, dass die einzelnen Termini nach Inhalt und Rangordnung variieren: Wenn z. B. Maria je nach dem einzelnen Autor »Braut des Vaters«, »Braut des Sohnes« und »Braut des Heiligen Geistes« genannt wird, ändert sich die Bedeutung von »Braut« je nach dem Bezug. Deshalb stellt sich im Folgenden die Aufgabe, den Gehalt dieser Titel und den Bezug der einzelnen trinitarischen Personen zu Maria zu vertiefen, indem man diese Bezeichnungen systematisch ordnet und strukturiert.

## II. Der Ansatz: die ökonomische Trinität

Die Menschwerdung des ewigen Wortes bildet den Höhepunkt der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes. Während Gott zu den Vätern durch die Propheten gesprochen hat, hat er am Ende der Tage nach Hebr 1,1f zu den Menschen durch seinen Sohn gesprochen. Sein Erscheinen markiert »die Fülle der Zeiten« (Gal 4,4; Eph 1,10). An diesem Höhepunkt in der Inkarnation des Sohnes hat Maria als Mutter aktiv mitgewirkt.

Um nun die vielfältigen Bezüge Mariens zu den einzelnen Personen der Trinität zu gewichten und zu ordnen, muss man von der Mitte der Mariologie ausgehen. Ohne in die Diskussion um das mariologische Fundamentalprinzip<sup>22</sup> einsteigen zu wollen, kann man doch sagen, der Personalcharakter<sup>23</sup> ist durch ihre Gottesmutterchaft bestimmt, die über das biologische Moment hinaus ein gewisses Mitwirken am

<sup>18</sup> Vgl. K. Wittkemper, Dreifaltigkeit: ML 2, 233–239.

<sup>19</sup> Vgl. A. Ziegenaus, Tochter des ewigen Vaters: ders. (Hrsg.), *Mein Vater und Euer Vater*, Buttenwiesen 2000, 119–134.

<sup>20</sup> PL 169, 166.

<sup>21</sup> Vgl. R. Cantalamessa, *Maria. Ein Spiegel für die Kirche*, Köln 1994, 93.

<sup>22</sup> Vgl. L. Scheffczyk, *Fundamentalprinzip*: ML 2, 265 ff.

<sup>23</sup> Vgl. A. Ziegenaus, *Charakter*: ML 2, 19–24.

Heilswerk ihres Sohnes einschließt. Insofern ist die Sohn-Mutter-Beziehung grundlegend. Obwohl die Mutter aktiv zum Entstehen des Kindes beiträgt, hat der Sohn präexistiert und ist in seiner gottmenschlichen Einheit von der Mutter empfangen worden. Diese Mutterschaft umfasst also ein aktives Hervorbringen und ein passives Empfangen zugleich, die Mutter ist Jungfrau und Braut und Jüngerin.

Diese Zusammenhänge wurden z.T. erst im Verlauf der ersten Jahrhunderte bei zunehmender christologischer und mariologischer Reflexion bewusst. Die Geschichte des Theotokos-Titels darf als bekannt vorausgesetzt werden. Etwas komplexer verlief die Anerkennung Mariens als Braut Christi: Bewusstseinsbildend wirkten vor allem die gläubige Erkenntnis der *virginitas post partum*, durch die Maria zum Vorbild der Jungfrauen oder Bräute Christi (vgl. 1 Kor 7,25–35; Mk 2,20) wurde, und die allmähliche, von Ambrosius vollzogene Identifikation von Neuer Eva im mariologischen Sinn, der schon bei Justin belegt ist, und von Neuer Eva im ekklesiologischen Sinn, der schon im 2 Clem aufscheint. Aufgrund dieser Identifikation repräsentiert die Mutter Christi auch die Kirche als Braut Christi<sup>24</sup>. Maria ist somit Mutter und Braut Christi oder genauer: als Mutter Christi zugleich seine Braut.

Dieser besondere Bezug der Mutter zur zweiten trinitarischen Person bildet also das Fundament jeder Mariologie. Diese Zentralität der Gottesmutterschaft wird auch vom Zweiten Vatikanum gelehrt: »Im Hinblick auf die Verdienste ihres Sohnes auf erhabener Weise erlöst und mit ihm in enger und unauflöslicher Verbindung geeint, ist sie mit dieser höchsten Aufgabe und Würde beschenkt, die Mutter des Sohnes Gottes und *daher* die bevorzugte geliebte Tochter des Vaters und das Heiligtum des Heiligen Geistes zu sein«<sup>25</sup>. *Praedilecta filia Patris* und *sacrarium Spiritus Sancti* ist also Maria aufgrund ihrer Würde als Gottesmutter.

Der Heilige Geist ist bei diesem Geschehen die schöpferische Mitursache für die Menschheit Christi und später für seine Erkenntnis (vgl. Joh 14,20.26; 16,13 ff), d. h. die Sendung des Geistes steht im Dienst der Sendung des Sohnes.

Die Heilsgeschichte hat also in Jesus Christus ihre Mitte, ist aber trinitarisch strukturiert. Um nun das Verhältnis Mariens zu den übrigen trinitarischen Personen näher zu bestimmen, sei von Röm 8,14–17 ausgegangen: »Denn, die vom Geist Gottes geleitet werden, die sind Söhne Gottes. Ihr habt ja nicht den Geist der Knechtschaft (Sklaventums) empfangen, um euch von neuem zu fürchten, sondern den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater. Eben der Geist bezeugt es unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind. Sind wir Kinder Gottes, dann auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi, sofern wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden.« Ähnlich lautet Gal 4,4–7.

Wie in der großen Heilsgeschichte der Sohn den Höhepunkt bildet, so ist auch der Glaubensweg des Einzelnen an den Christi gekoppelt. Paulus betont häufig die Mit-Existenz des Gläubigen mit Christus, wie folgende Formulierungen belegen: Miterben, mitbegrabenwerden, mitgekreuzigtwerden, leben mit Chr., miteinbezogen, mitgestaltet (vgl. mitleiden, mitverherrlicht: Röm 6,3–10; 8,29; Kol 2,12 f). Damit die-

<sup>24</sup> Vgl. A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte*, Aachen 1998, 275–287.

<sup>25</sup> LG 53.

se Mitexistenz gelingt, muss der Geist aus der Sklaverei an die Sünde zur Sohnschaft (mit dem Sohn) befreien. Maria, die Immaculata, war nie Sklavin, sondern von ihrer personalen Bestimmung her immer Mutter und Braut des Sohnes, hat mitgelitten und ist mitverherrlicht worden, sie ist deshalb zu einem besonderen Mitsein mit dem Sohn berufen und kann als bevorzugte Tochter des Vaters »Abba« rufen.

Mariens Bezüge zu den einzelnen Personen der Trinität sind zwar gleich tief und gleich innig, entspringen aber ihrer besonderen Nähe zum Sohn. Die Benennung »Tochter des ewigen Vaters« ist nicht direkt der Bibel zu entnehmen, doch lässt sich aus dem besonderen Bezug Mariens zum Sein und zum Leben des Sohnes auch eine besondere Tochterschaft begründen. Aber auch der Heilige Geist hat in Hinblick auf diese Mutterschaft Maria von der Erbsünde bewahrt<sup>26</sup> und der Jungfrau Fruchtbarkeit verliehen.

Mögen auch Mariens Beziehungen zu den drei göttlichen Personen gleich tief gewesen sein, sind doch wegen der Zentralität der Sohnschaft nicht alle Titel gleichermaßen angemessen. Deshalb sind in der Geschichte der Mariologie manche erst verhältnismäßig spät<sup>27</sup> aufgekommen. Konkret sei die Ansicht vertreten, dass die Bezeichnung »Braut des Sohnes« oder »Braut Christi« theologisch angemessener ist als »Braut des Heiligen Geistes« oder »Braut des Vaters«. Der Titel »Braut des Heiligen Geistes«, der durch Lk 1,35 angeregt erscheint und sich auch in offiziellen Dokumenten eingebürgert hat, passt nicht nur deswegen weniger, weil die Braut-Bezeichnung schon durch die christologische mater-sponsa-Relation besetzt ist, sondern weil die alles durchdringende Beseelung des Geistes das Gegenüber überwindet, das bei der Braut-Relation mitausgesagt ist. Dies haben die Tradition und auch das Zweite Vatikanum erkannt, wenn sie Maria »Heiligtum (sacrarium) des Heiligen Geistes« nannten<sup>28</sup>. Doch bleibt auch andererseits zu berücksichtigen, dass eine eigentümliche Beziehung einer göttlichen Person zu Maria bzw. einem Menschen auch zu einer entsprechenden Beziehung zu den anderen göttlichen Personen führt, auch wenn diese nicht durch die hypostatische Union hergestellt wird. Aber auch die Anrede für Christus »Vater und Sohn seiner Mutter« oder für Maria »seine Tochter und Mutter« passen weniger, weil hier »Vater« bzw. »Tochter« in einem Schöpfungskontext und nicht in dem familiär-personalen Mutter-Sohn-Zusammenhang gemeint sind.

Das Zweite Vatikanum wünscht eine kernige Marienverehrung und warnt vor »jeder falschen Übertreibung«<sup>29</sup>. Manchmal drängt sich die Frage auf, ob die Freude an immer neuen Benennungen Mariens tatsächlich das Gespür für den Symbolreichtum dieser Gestalt schärft oder nicht vielmehr die klaren Strukturen verwischt.

<sup>26</sup> Pius IX. zitiert in *Ineffabilis Deus* die Konstitution Alexanders VII. *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, nach der Maria »durch die zuvorkommende Gnade des Heiligen Geistes von der Erbsünde bewahrt geblieben ist« (Graber – Ziegenaus, *Marianische Weltrundschreiben*, Nr. 9).

<sup>27</sup> Schon Ephräm begrüßt Christus: »Salve puer, cuius mater sponsa facta est casta« (Alvarez Campos, *Corpus Marianum Patristicum II*, 1339, 18); vgl. oben Anm. 3.

<sup>28</sup> Vgl. dazu: L. Scheffczyk, *Der trinitarische Bezug des Marien Geheimnisses: MSt XIII, Regensburg 2000*, 227–240, hier: 236.

<sup>29</sup> LG 67.

In der Kunst wurde der singulären Beziehung Mariens zu den trinitarischen Personen durch die Darstellung der gnadenhaften Aufnahme Mariens in die Trinität Ausdruck verliehen. Papst Pius XII. hatte in der schon erwähnten Radioansprache an das portugiesische Volk Maria als »zur Familie der Trinität gehörig« bezeichnet.

### III. Maria als Abbild der Trinität

Da Kern und Mitte der Mariologie und der Bezüge Mariens zur Trinität die Gottesmutterchaft ist, handelt es sich um das Verhältnis zur ökonomischen Trinität. Maria ist der Konvergenzpunkt der beiden Sendungen Gottes und dadurch in einmaliger Weise ausgezeichnet.

Bezüge zur immanenten Trinität und den innertrinitarischen Hervorgängen sind hier zunächst nicht zu erwarten, weil Maria ein zeitliches Geschöpf ist, die Hervorgänge der immanenten Trinität jedoch in der zeitlosen Ewigkeit geschehen. Doch lassen sich bestimmte Analogien der Abbildhaftigkeit zwischen Trinität und Maria finden. Vor allem M. J. Scheeben hat solche Analogien herausgearbeitet. Scheeben sucht nach Analogien für den Hervorgang des Heiligen Geistes in der »gesellschaftlichen Ordnung der Personen«<sup>30</sup>. Scheeben entfaltet hier eine allgemeine Symbolik, die dann in der Mariengestalt ihre übernatürliche Spitze erreichen wird.

Eine Analogie entdeckt Scheeben in der westlichen Sicht des Hervorgangs des Heiligen Geistes. Das Filioque besagt, dass dieser der Brennpunkt ist, in dem sich in gegenseitiger Liebe Vater und Sohn begegnen<sup>31</sup>. Diese Aufgabe, Vater und Sohn zu verbinden und ihre Einheit darzustellen, übernimmt nun nach Scheeben im menschlichen Bereich die Braut, die in ihrer idealen Stellung die Funktion der Gattin und Mutter einschließen. Insofern kann dann Scheeben von dieser Braut, die in concreto nur in Maria, der Neuen Eva, und der Braut und Mutter Christi, ihre Realisation findet, sagen, dass sie als »Seele der Familie« Vater und Sohn vermittele. Auch für die östliche Sicht eines Basilios oder Epiphanius mit der Formel *ex patre per filium* findet Scheeben eine Analogie wie »Wurzel-Stamm-Blüte« oder »Quelle-Strom-Abfluss«. Weil die Hervorgänge in fortlaufender Bewegung erscheinen und die vorhergehenden jeweils die nachfolgenden virtuell enthalten, spricht Scheeben von einer organischen Sicht. Eine weitere Analogie entdeckt Scheeben im Ursprung der Eva aus der Seite, d.h. aus dem Herzen des Mannes, ohne Zeugung, wie auch die Kirche als jungfräuliche Braut aus der Seite Christi entsprungen ist. In der Überhöhung dieses Ursprungs auf die Trinität habe Methodius den Heiligen Geist *costa verbi*, »Rippe des Wortes« genannt<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Vgl. M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik (= Dogm.) II § 122 (Überschrift); ferner: A. Ziegenaus, Maria als Abbild der Person des Heiligen Geistes (M. J. Scheeben): MSt VIII, 25–38.

<sup>31</sup> Dogm. II 1020.

<sup>32</sup> Ebd. n. 1024.

Im Schöpfungstraktat greift Scheeben noch einmal die Analogie zwischen dem Hervorgang des Heiligen Geistes und der Erschaffung der Frau auf. Allgemein gesteht Scheeben mit Gen 1,27 und 2,18–25 beiden Geschlechtern die gleiche Gottebenbildlichkeit zu. Die dem Mann gegebene Hilfe (*adiutorium simile sibi*: Gen 2,18) beziehe sich besonders auf die Zeugung; gerade deswegen müsse die Frau dem Mann ähnlich sein in der Natur und auch in der Würde der Gottebenbildlichkeit<sup>33</sup>. In einer näheren Differenzierung erklärt er aber 1 Kor 11,7–16 (Der Mann »ist Gottes Abbild und Abglanz; die Frau aber ist des Mannes Abglanz«) in dem Sinn, dass der Mann wegen seiner aktiven, dominierenden und gebenden Funktion Bild Gottes im vollen Maße sei; die Frau sei zwar ebenfalls Bild Gottes, aber dann doch mehr passiv – man stoße sich nicht sofort an der sicher antiquierten Sprache Scheebens und lasse sich nicht den Blick für das Gemeinte trüben – und empfangend und insofern »gar nicht Bild Gottes, sondern eher umgekehrt Typus der Kreatur in ihrem Verhältnis zu Gott«<sup>34</sup>.

Jedoch sieht Scheeben den Menschen nicht nur als Bild Gottes, sondern auch der Trinität. Die Frage lautet daher, »ob er (= der Mensch) eben vermöge und aufgrund seiner gottähnlichen Natur auch die Dreiheit der Personen nach ihren Unterschieden darstellen könne«<sup>35</sup>. Scheeben, einen *sensus plenior* des Schrifttextes voraussetzend, bejaht diese Frage. Er sieht sogar ein doppeltes Gleichnis gegeben: Einmal im Geist des Menschen mit den drei Grundkräften *memoria* – *intellectus* – *voluntas*; durch die Akte der Erkenntnis und der Liebe werden die Ursprünge und Relationen in Gott nach ihrem geistigen Charakter dargestellt<sup>36</sup>. Das andere Gleichnis vollzieht sich bei der Erschaffung der ersten Menschen: In einem schwierigen Gedankengang will Scheeben zeigen, dass Adam analog zur Zeugung des ewigen Sohnes von Gott allein gemacht worden und *imago Patris* bzw. *similitudo Filii* ist, die Frau aber, weil sie von Vater und Sohn aus der Seite Adams gebildet wurde, den Vater und Sohn verbindenden Hervorgang des Heiligen Geistes versinnbildet<sup>37</sup>. Diese Weise der Bildung der Frau hat zwar nur einmal stattgefunden, bestimmt aber nach Scheeben bleibend das Verhältnis der Frau zum Mann.

Scheeben will jedoch mit der Analogie von der passiven Hauchung des Heiligen Geistes mit der Passivität der Frau keineswegs die Gleichrangigkeit der Geschlechter in Frage stellen: Sie sind zu gegenseitiger Liebe verpflichtet und die Entstehung der Frau aus der Seite Adams, wodurch der Ursprung der Kirche aus der Seite des sterbenden Christus vorgebildet werde, besagt den Ursprung aus dem Herzen; dadurch werde sowohl ein Herrschen als auch sklavisches Dienen ausgeschlossen.

Eine weitere Analogie entdeckt Scheeben in Gen 2,18. Wie Eva dem Adam ein *adiutorium simile* sein sollte, so auch Maria in Unterordnung und Verbindung mit Christus. Aber nicht nur als geschöpfliche Mutter ist Maria ihrem Sohn untergeord-

<sup>33</sup> Vgl. Dogm. III n. 365, 367.

<sup>34</sup> Vgl. Dogm. III n. 365 f.

<sup>35</sup> Ebd. n. 370.

<sup>36</sup> Ebd. n. 373.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 373, 375.

net, sondern auch aufgrund ihrer Nähe zum Heiligen Geist, der sie bei ihrem Lebensbeginn geheiligt hat. Dieser Heilige Geist ist zudem auf den ewigen Logos als sein Prinzip hingeordnet. In ihrer Hilfe, die Maria ihrem Sohn von der Inkarnation an bis zum Kreuzesopfer in Unterordnung und Verbindung geleistet hat, ist sie ein Abbild des Heiligen Geistes, der auf den Logos hingerichtet ist, aber in der Natur ihm gleich ist<sup>38</sup>.

Nach diesen Darlegungen über die Analogien zwischen den innertrinitarischen Hervorgängen und der Entstehung des Menschen müssen dringend einige Fragen aufgegriffen werden: Zuerst sei die Frage beantwortet, warum in diesem Abschnitt nur Scheeben behandelt wurde, zumal dieser höchst spekulativ und schwierig ist. Die Konzentration auf Scheeben ist damit zu begründen, dass er nicht nur ein anerkannter Theologe und Mariologe, sondern als großartiger Kenner der Theologiegeschichte auch für die typologische Denkweise der Väter repräsentativ ist. Auf alle Väter im Einzelnen einzugehen, wäre in der Kürze der Zeit nicht möglich gewesen. Freilich ist dann auch zu klären, ob eine solche Typologie im Zeitalter der historisch-kritischen Methode noch überzeugen wird. Das eigentliche Problem, das sich hier stellt, ist die Inspiration der Heiligen Schrift und die Anerkennung einer hintergründigen Lenkung der einzelnen biblischen Aussagen. Schließlich wurde in diesem Abschnitt vor allem vom Heiligen Geist gehandelt. Scheeben ist sich zweifellos der christologischen Mitte jeder Mariologie bewusst; doch bildet gerade der Bezug Heiliger Geist – Maria einen Schwerpunkt in Scheebens Denken.

Auch wenn in diesem Abschnitt oft nur von der Frau, von Eva oder von ihrem Hervorgang aus der Seite des Mannes gesprochen wurde, ist der mariologische Bezug immer mitgegeben.

Drei Aspekte müssen nun in Hinblick auf das Abbildverhältnis Heiliger Geist – Maria besonders hervorgehoben werden. Einmal der Zusammenhang Empfangensein – Passivität – Kreatürlichkeit. Der Heilige Geist ist durch die passive Hauchung gekennzeichnet. Ihm entspricht im Rahmen der Gottebenbildlichkeit mehr, so Scheeben, das Passive und Empfangende der Frau, die dadurch aber nicht degradiert wird, sondern die Grundbestimmung der Kreatur und damit auch des Mannes symbolisiert. Maria ist daher das vom Heiligen Geist zum höchsten Maß von Empfänglichkeit vorbereitete und damit das Wesen der Kreatur am tiefsten ausdrückende Geschöpf. Diese Empfänglichkeit wurde einmal bei der Inkarnation des Logos und dann bei der Empfängnis der Opferfrucht aktuiert. Das Verdienst des Erlösungsopfers bleibt nämlich nicht gleichsam im Himmel verwahrt, vielmehr hat Maria »alle Heilsgnaden für die ganze Menschheit in Empfang und in Besitz genommen«<sup>39</sup>. Nach dem Maß ihrer Empfänglichkeit wurde das Geschöpf Maria am höchsten erhoben.

Der zweite Aspekt ist der Vermittlungsgedanke. Wenn der Heilige Geist das Liebesband zwischen Vater und Sohn ist, wenn die Frau (Braut) zwischen Vater und Sohn vermittelt, muss auch der Mariengestalt sowohl als Repräsentantin des Heili-

<sup>38</sup> Dogm. V, n. 1610f.

<sup>39</sup> Ebd. V, n. 1810.

gen Geistes als auch von ihrer Bestimmung als Frau eine solche Vermittlung zukommen. Scheeben betont nun, dass Maria diese bräutlich-mütterliche Funktion einmal bei der Vermittlung des zweiten Adams, des Hauptes, an die Menschheit bei der Inkarnation und dann bei der Vermittlung der Heilsgnade an die Kirche ausübe. Die Unterordnung unter das Haupt ermöglicht aber zugleich die Vermittlung an die Glieder des Leibes. Die Symbolik des Herzens wird dabei immer betont<sup>40</sup>. Wegen dieser Herzfunktion werden Maria, der Repräsentantin des Heiligen Geistes, nun ähnliche Tätigkeiten und Namen beigelegt wie der dritten trinitarischen Person: Maria tröstet, pflegt, vermittelt zwischen Gott und Kreatur, hegt und nährt, ist Paracleta, Hüterin, Erzieherin und Trösterin, sichtbares Unterpfand des Beistandes des Heiligen Geistes und vermittelndes Prinzip der Gnade<sup>41</sup>.

Eine weitere Analogie ergibt sich aus dem Verständnis des Heiligen Geistes als persongewordener Liebe zwischen Vater und Sohn. Diese Liebe ist nach außen »ausgegossen« worden (vgl. Röm 5,5) und vollendet gerade Maria zu einer vollkommenen Liebe, die sowohl ihren Sohn als auch allen Menschen gilt.

#### *IV. Mariens besonderer Bezug zur Trinität: Zusammenfassender Rückblick*

Wenn von Mariens besonderem Bezug zur Trinität zu handeln ist, kann Lk 1,35 nicht übergangen werden: »Heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Geborene heilig genannt werden – Sohn Gottes.« Ob man hier schon eine bewusste triadische Formulierung vermuten darf, ist umstritten. Bei »Heiliger Geist« fehlt der Artikel, aber auch bei »Sohn Gottes«. Immerhin begegnen triadische Bilder schon bei der Taufe Jesu. Der Evangelist als der Geisttheologe hat bei der Abfassung seines Evangeliums wohl »Heiliger Geist« in einer trinitarischen Tendenz verstanden<sup>42</sup>.

Im ersten Abschnitt wurde auf die vielfältigen Bezeichnungen verwiesen, mit denen in der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte die Bezüge Mariens zu den einzelnen Personen der Trinität ausgedrückt wurden. Sie zeigen den einmaligen Reichtum dieser auserwählten Frau. Gerade die gleichsam dialektische Gegenüberstellung mancher Bezeichnungen hebt den Beziehungs- und Symbolreichtum Mariens hervor.

Diese vielfältigen Bezeichnungen sollten im zweiten Abschnitt geordnet werden. Nicht alle Namen sind gleichrangig und gleich alt. Zentral ist Mariens Bezug zu ihrem Sohn als dessen Mutter und Braut. Vor allem wurde Mariens Stellung im Rahmen der ökonomischen Trinität erörtert.

<sup>40</sup> Vgl. ebd. n. 1884–1888, 1627f.

<sup>41</sup> Vgl. ebd. n 1624, 1630, 1769, 1816, 1824.

<sup>42</sup> Vgl. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*, Freiburg <sup>2</sup>1982, 55.

Die an Scheeben exemplifizierte Manifestation der innergöttlichen Hervorgänge an der Mariengestalt wird wahrscheinlich bei nicht wenigen auf Skepsis stoßen. Die hoch spekulative Weise, in der diese Erkenntnisse gewonnen wurden, wird wahrscheinlich die Skepsis noch steigern. Doch bleibt zu bedenken: Wenn Gott vor Grundlegung der Welt die Gläubigen zur Kindschaft vor ihm durch Jesus Christus vorherbestimmt hat (vgl. Eph 1,4) und wenn nach allgemeiner Auffassung nicht jede trinitarische Person in gleicher Weise zur Inkarnation »geeignet« war, dann ist schon in der immanenten Trinität eine gewisse Nähe des Sohnes zur Schöpfung und Menschwerdung und dann besonders auch zu Maria grundgelegt. Die heilsgeschichtliche Selbstmitteilung Gottes, die ökonomische Trinität, entspricht also den immanenten Hervorgängen. Ferner ist in der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes auf dem Weg der Menschwerdung immer auch seine Mutter eingeschlossen: Nach Ineffabilis Deus<sup>43</sup> war »die Erschaffung (Mariens) durch ein und dasselbe Dekret mit der Menschwerdung der göttlichen Weisheit von Gott beschlossen«. In dieser Mutter, der Neuen Eva und der Immaculata, ist der ursprüngliche Schöpfungsplan in aller Reinheit und Schönheit verwirklicht. Insofern sind, wenn überhaupt, trinitarische Spuren in der Schöpfung bei Maria am klarsten verwirklicht. Sie kann auch in Hinblick auf die immanente Trinität unter Berücksichtigung des analogen Sprechens »speculum trinitatis« genannt werden.

Die anthropologische Bedeutung dieser trinitarischen Bezüge liegt darin, dass wie Maria auch jeder Christ nicht einem Gott im unitaristischen Sinn gegenübersteht, wodurch – so etwa P. Tillich oder J. P. Sartre – der Mensch zu einem Objekt des übermächtigen Gottes degradiert würde, sondern im Heiligen Geist durch den Sohn und mit ihm dem Vater gegenübersteht, zu dem der Gläubige »Abba« sagen darf.

<sup>43</sup> Graber – Ziegenaus, Nr. 6.