

### *Mariologie*

*Dittrich, Achim: Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels, Echter-Verlag, Würzburg 2009, 1168 S. (Bonner Dogmatische Studien 44), ISBN 978-3-429-03104-6), EUR 90,00.*

Der erste Teil dieser umfangreichen Untersuchung bietet eine »theologiegeschichtliche Erhebung«, während der zweite Teil »Analyse und Synthese« eine systematische Auswertung versucht.

Der erste Teil der geschichtlichen Erhebung gilt der patristischen Grundlegung der *maternitas spiritualis* (21–75): Der These, Mariens geistliche Mutterschaft finde in der Patristik keine Stütze, werden die Eva-Maria-Parallele und die Bezeichnung »*Mater viventium*« entgegengehalten; ferner birgt das Bild von der »jungfräulichen Mutter Kirche« marianische Assoziationen. Die Personalisierung der Kirche (Braut, Mutter, Jungfrau) verstärken diese Assoziationen. Ephräm kommt dem *Mater-Ecclesiae*-Gedanken sehr nahe, da er von der Erde Maria spricht, aus der die Kirche erwächst; er betont Maria als Neue Eva. Ambrosius führt dann die Linien Maria = Neue Eva, und Kirche = Neue Eva zusammen: Maria ist identisch mit der Kirche, ist *typus ecclesiae*; Geburt (Taufe), Fürbitte: Jungfräulichkeit, Mütterlichkeit, Heiligkeit fallen bei Maria und der Kirche zusammen. Sätze wie »*virgo genuit mundi salutem, virgo peperit vitam universorum*« kamen dem Gedanken der *mater ecclesiae* nahe.

Nach Augustinus ist die Kirche *corpus Christi*; der Christus *totus* besteht aus *caput* und *corpus*. Die Mutter des Hauptes ist, wie gefolgert werden kann, auch Mutter des Leibes. Der formelle Titel *mater ecclesiae* fehlt aber noch bei Augustin, weil Maria nicht in geistlicher Weise Mutter Christi ist. Maria ist aber ganz die Mutter der Glieder Christi, da sie mitgeholfen hat in Liebe, dass die Gläubigen in der Kirche geboren werden (52). Die geistige Mutterschaft übt Maria, die ganz als Glied der Kirche gesehen wird, durch ihre Liebe aus. Die Kirche übt die eigentliche geistliche Mutterschaft aus. So gibt Augustin entscheidende Anstöße. Von Augustin dürfte Leos Formulierung stammen, dass die »*natalis capitis*« die »*natalis corporis*« ist. Zum ersten Mal begegnet der Ausdruck *Mater Ecclesiae* auf dem *Magnusepitaph*, der aber kaum marianisch gedeutet werden darf. Ein Überblick über die Väterzeit ergibt, dass zunächst die personifizierte Mutter Kirche im Zentrum stand. Ambrosius entwickelte starkes Interesse an der Mariengestalt, während bei Augustin noch die Kirche im Vordergrund stand. Kirche

und Maria bringen mütterlich und jungfräulich Christus hervor, da jeder Getaufte christusförmig (vgl. Joh 19, 24f) ist. Ephesus stieß die Entwicklung an. Der marianische *Mater-Ecclesiae*-Titel entsteht erst später.

Dem Titel im Mittelalter gilt der 2. Abschnitt (76–277): Vf. sichtet zunächst das grundlegende Werk Scheffczyks über die Mariologie der Karolingerzeit, die allmählich Maria der Kirche (gegen Augustinus) überordnet. Diese Umstellung geht wohl auf östlichen Einfluss zurück; dort wurde seit Ephesus die Marienverehrung gepflegt. Maria habe auch eine starke interzessorische Macht, während Augustinus noch keine Gebetsanrufung an Maria kennt.

Beda nennt die »*Gnade des Heiligen Geistes*« *Mater Ecclesiae*. Hier treten Kirche und Maria zurück. Der Begriff begegnet dann öfter, aber in verschiedenem Bedeutungszusammenhang (vgl. 88ff). Der rätselhafte Berengaudus prägt dann den Satz: »*Maria mater sit et filia Ecclesiae*«. Intensiv wird die Abfassung (Wo? Wer?) der *Expositio Berengaudi* erörtert. »Kirche« versteht Berengaudus im Sinn der *ciuitas Dei* mit vielen alttestamentlichen *Praefigurationen*, Eva steht für Kirche. Die Schrift verteidigt jedoch Mariens Virginität. Der Drache und die Frau von Offb 12 deutet Berengaudus marianisch: »*Draco stetit ante mulierem, quae paritura erat [...]* *Possumus per Mulierem [...]* *beatam Mariam intellegere, eo quod ipsa mater sit Ecclesiae; quia eum peperit, qui caput est Ecclesiae; et filia sit Ecclesiae, quia maximum membrum est Ecclesiae [...]* *Unus ergo masculus est, quem virgo peperit, et Ecclesia quotodie parit; quia christus cum omnibus membris suis unus Christus est.*« Die marianische Verwendung des Ausdrucks *mater ecclesiae*, nicht auf den Heiligen Geist (wie Beda) ist die Leistung Berengaudus. Somit steht der Titel aus dem 9. Jhd. klar vor Augen. Er beruht auf augustinischer Theologie. Der Titel findet sich dann im Hartker-Antiphonar (um 1000) und zeigt sein Vorkommen in der monastischen Liturgie.

Der Titel wird dann theologisch ausgefaltet: So spricht August von Deutz im Anschluss an die sieben Gemeinden der Offenbarung von der *mater ecclesiarum*. Der Plural soll die einende Wirkung betonen, Maria ist *mater unitatis*. Andernorts verbindet er die Mutterschaft nicht nur mit der Inkarnation, sondern mit der *compassio* unter dem Kreuz (162). Maria ist Mutter von Haupt und Gliedern (Wilhelm von Newburgh). Da *Maria filia ecclesiae* und *mater ecclesiae* ist, finden sich auch die Distributionen: Die Kirche ist Mutter für Maria und Maria ist die Mutter der Kirche.

Dem Spätmittelalter ist der Titel *mater ecclesiae* geläufig (224): »*Advocata nostra, Mater ecclesiae*«, betet Lambert Gueric von Huy. Für Nikolaus von Lyra ist Maria Mutter der Kirche, weil sie unter dem Kreuz gestanden hat und dort in Geburtswehen die Söhne der Kirche gebiert (229). Der Titel wird häufig im Kartäuserorden gebraucht (231ff): Ludolf von Sachsens *Vita Christi*, Dionysius der Kartäuser (der im Rahmen der *devotio moderna* schon in die Neuzeit weist) und Johann J. Landsberg. Untersucht werden noch Laurentius Justinian (mit Joh 19, 26ff), Antonin von Florenz, liturgische Zeugnisse des Spätmittelalters und die Ordensliturgie der Serviten.

Für das MA kann man wohl allgemein sagen, dass es Maria eine Erhabenheit über der Kirche zuerkannte. Mit der Gegenüberstellung von *Mater* und *filia* wurde sowohl Mariens Stellung über als auch in der Kirche beschrieben.

Die »*Mater Ecclesiae*« in der Neuzeit (278–572) ist das Forschungsthema des nächsten Abschnitts: Die das Spätmittelalter ablösende Bewegung des Humanismus, eines laikales Bildungsbürgertums, verhielt sich zurückhaltend zur Marienverehrung, noch stärker die Reformatoren; andererseits verteidigte die Bewegung der Jesuiten, schon aufgrund ihrer Sympathie für Ludolfs *Vita Christi* die Marienfrömmigkeit. Petrus Canisius wollte sie nicht nur verteidigen, sondern dadurch die Katholiken gegen die Reformation immunisieren. Hieronymus Nadal, Cornelius a Lapide (*mater christi et consequenter Ecclesiae*: Vorordnung Mariens!); Barocktheologen (Paciuchelli, Reismüller), die »*Ecole Francaise*« (Bérulle, Olier u. a.) werden behandelt. Während der Jansenismus und der französische Rationalismus der Marienverehrung ihrer Zeit kritisch gegenüberstanden, gab ihr Alfons von Liguori († 1787) wieder einen Antriebs. Benedikt XIV. nennt Maria »*amantissima Mater*, ihr (= Kath. Kirche) durch das letzte Wort ihres sterbenden Bräutigams überlassen, und die ihr (= Maria) mit dem Gefühl kindlicher Zuneigung folgt«.

Die Zeit der Romantik und des Traditionalismus führte selbstverständlich die Sicht der *Mater ecclesiae* weiter: Ventura, der Joh 19,26 betonte und weit in die christliche Tradition zurückgriff; Pierre Jean-jacquot, J. Th. Laurent, M. J. Scheeben, dessen Mariologie Dittrich kurz und klar darlegt: Scheeben denkt an eine Perichorese zwischen Maria und Kirche, insofern alle Aussagen über sie wechselseitig getroffen werden können. Maria ist »Mutter der Gnade und der Kirche«, denn sie gibt die unter dem Kreuz empfangene Gnade weiter. Scheeben arbeitet eine breite Tradition in seine Lehre ein.

Leo XIII. sieht in Joh 19, 26 die ganze Kirche der Mutter anvertraut. Er gebraucht zwar den Titel,

wichtiger war für ihn die allgemeine geistliche Mutterschaft. Für das 20. Jhd. steht die Mariologie im Spannungsfeld von Ekklesiologie und Ökumene. Untersucht werden die *Mater-Ecclesiae*-Titel bei J. B. Ternien, Kardinal Mercier (Mutter der Kirche und universale Mittlerin). Dann werden verschiedene andere Zeugen gesichtet (J. Anger, Odo Casel, Feckes, Teresa Benedicta) und die Pius-Päpste, schließlich noch der Theologe Hugo Rahner. »*Maria et Ecclesia*« war dann das große Thema der 50er Jahre des vorigen Jhds. Es begann mit der Definition der *Assumptio*, zeitigte exegetische Forschungen über »die Mutter der Kirche« im johanneischen Schrifttum; diesbezügliche Referate auf dem mariologischen Kongress 1950 in Rom; S. Tromp war der Redakteur von *Mystici Corporis*. Die geistliche Mutterschaft Mariens wird damit verbunden, dass sie als *cor Mystici Corporis* gesehen wird. Ferner werden H. Barré, A. Müller, De Lubac, Th. Koehler, C. Straeter, M. Schmaus, der mariologische Kongress in Lourdes (1958) erforscht, auf dem die christotypische und ekklesiotypische Perspektive durchdiskutiert wurden. Schließlich wurde im Rückblick auf das marianische Zeitalter der Konnex Maria-Kirche abgefragt im Hinblick auf das Konzil. Unter den Protagonisten der Mariologie auf dem II. Vatikanum werden Johannes XXIII., Kardinal Suenens, Kardinal Volk, Kardinal Bea, Gérard Philipps, C. Balie, R. Laurentin beschrieben. Letzterer war auf dem Konzil und auch später ein entschiedener Gegner des *Mater-Ecclesiae*-Titels (und auch der *maternitas Mariae*). Interessant ist dabei (572) eine gewisse Nähe von J. Ratzinger, von dem Dittrich feststellt, dass er »erst als Glaubenspräfekt begonnen habe, den *Mater-Ecclesiae*-Titel zu verwenden.«

Ausführlich wird dann »Das Zweite Vatikanische Konzil und der *Mater Ecclesiae* Titel« behandelt. Recht detailliert werden die einzelnen (Sub.-Kommissionen und die von ihnen erarbeiteten Texte, die Schwerpunkte der einzelnen Konzilsperioden, die Voten einzelner Bischofskonferenzen (die deutsche Bischofskonferenz war gegen den Titel), die bekannte »*Patt*«-Abstimmung, die Reaktionen der Päpste, die Erarbeitung des Endtextes mit den jeweiligen Korrekturvorschlägen, wobei dann der polnische Episkopat den Proklamationsgedanken in die Diskussion brachte (632). Auch die Einwände werden klar formuliert (636, Anm. 375). Die ekklesiotypische Richtung beanspruchte, theologisch von Maria und von der Kirche zu sprechen, während die Gegenseite meist die Sprache der Devotion pflegte. »Damit wurde die christotypische Richtung, die etwas hilflos mit dem Thema Maria-Kirche umging, als untheologisch qualifiziert, was sie gewiss nicht

war« (639). Beachtung verdient die Feststellung (632): »Die in Deutschland verbreitete Meinung von einer Konzilsmehrheit, die gegen den Mater-Ecclesiae-Titel gewesen wäre, lässt sich durch die Gesamtsichtung der Stellungnahmen widerlegen; dezidiert haben sich mehr Väter für als gegen den Titel ausgesprochen. Wahr ist nur, dass die prominenten Konzilsväter den Titel ablehnten«. Wurde also manipuliert (vgl. auch 643)? Die Ablehnung erfolgte wohl aus ökumenischen Gründen.

In der Folge werden die gesamte Konstitution LG, dann das Marienkapitel und schließlich die mariologisch-marianischen Aussagen der übrigen Texte des 2. Vatikanums gesichtet. Die Integration des Marienkapitels in die Kirchenkonstitution sollte Maria ihren Platz bei den erlösungsbedürftigen Geschöpfen bestimmen. Maria steht jedoch zwischen ihrem Sohn und der Kirche (676). Die Oktoberabstimmung von 1963 wird von Dittrich als »Niederlage der Marianischen Bewegung« qualifiziert und wenigstens für Deutschland als Beginn der »marianischen Eiszeit« (678). Das Marienkapitel zeige unausgeglichene Kompromisscharakter. Die theologische Unsicherheit verstecke sich hinter einer ökumenischen Rücksichtnahme.

Warum wurde der Titel auf dem Konzil nicht akzeptiert? Dittrich nennt zwei Gründe: Der Titel galt einmal als Ausdruck einer alten Schule, die es zu überwinden galt. Die moderne Theologie, bestimmt von bibeltheologischem, patristischem und ökumenischem Interesse, wollte nicht lehramtspositivistisch denken und nicht mit dieser Marienverehrung auftreten. Ferner war das Selbstbewusstsein des Bischofskollegiums erwacht, das sich gegenüber dem Petrusamt profilieren wollte. Doch dürfe die Proklamation nicht so verstanden werden, als hätte sich der Papst gegen das Konzil gestellt. Der Titel kam ja nie zur Abstimmung, es war eher die theologische Kommission und ihr Vorsitzender Philips, der die Texte im Sinn der Ablehnung des Titels bearbeitet hat. Noch nach dem Oktober 1963 waren 194 Stimmen (gegen 123) für den Titel; die Kommission entschied sich für eine implizite Verwendung in LG 53 (685).

Paul VI. hat schon als Bischof von Mailand den Titel gebraucht. Auch als Papst verwendete er ihn regelmäßig und wünschte seine Bestätigung durch das Konzil (687ff). Die Proklamation wurde von den meisten Konzilsvätern stehend mit Beifall begrüßt (691). Der Text wird dann eingehend analysiert: Im Rückgriff auf die *amantissima mater* (LG 53) und auf den Leib-Christi-Gedanken will der Papst LG und Proklamation nicht als Gegensätze verstehen, sondern letztere sei Sinnspitze. Allerdings wurde der Titel unmittelbar nach dem Konzil

eher negativ, als Gegensatz, gewertet. Dittrich untersucht dann ausführlich die Ekklesiologie und Mariologie Pauls VI.; er hat ständig die *mater ecclesiae* hervorgehoben.

Anschließend behandelt Vf. noch die nachkonziliare Rezeption des Titels (Galot, Roschini, de Aldama, Monsegu u. a.), auch die Marginalisierung der Mariologie in diesem Zeitraum, wobei in Mitteleuropa häufig ein Unterschied zwischen Lehre und Frömmigkeit in Bezug auf den Titel gemacht wurde. Die Gegner des Titels würden theologisch-rational vorgehen. Während Kardinal Bea aus ökumenischen Gründen den Titel ablehnte, verweisen andere damit auf die »Mutter der Einheit«. Schließlich werden noch zwei bedeutsame Stellungnahmen deutscher Jesuiten besprochen: O. Semmelroth und K. Rahner, die anfänglich klar gegen den Titel Stellung bezogen, sich aber dann wohlwollender geäußert haben.

In der Liturgie fand der Titel Aufnahme. In die Lauretananische Litanei ebenfalls, aber im deutschen Gotteslob erst verspätet. C. Pozo sieht im Titel (gegen die ekklesiotypischen Tendenzen) die »*transcendencia de Maria con respecto a la Iglesia*«. Johannes Paul II. spricht häufig und klar von Maria als *Mater ecclesiae*. Schließlich wird die Akzeptanz des Titels bei vielen internationalen Theologen untersucht. Benedikt XVI. hat sich in seinen Äußerungen als Papst klar in die Linie von Paul VI. und Johannes Paul II. gestellt (838). Die Zusammenfassung des geschichtlichen Überblicks schließt mit den Worten (863): »Der Titel *Mater Ecclesiae* stellt nicht ein Maria isolierendes Bildwort dar, sondern gründet zutiefst im Mysterium der Kirche in ihrer Verbundenheit mit Christus.«

Der zweite Teil: »Analyse und Synthese« gibt nun eine systematische Darlegung. Der Titel war anfänglich inkarnationstheologisch akzentuiert, im Hochmittelalter mehr von der Passion aus, was Joh 19, 25ff nahe legt. Der Gottesmutterchaft als Mariologieprinzip wird dabei der sachliche Vorrang zugewiesen (876), auch wenn sie als bräutliche Gottesmutterchaft zu bestimmen ist. Die Bedeutung des Titels wird von Theologen der Definition von Ephesus gleichgestellt. Der Titel Mutter enthält die Momente Ursächlichkeit und Fürsorge. Es werden dann Klärungen zur theologischen Sprechweise vorgenommen, die einfließenden Zeitströmungen werden beleuchtet. In einem weiteren Schritt wird die durch das Konzil favorisierte Sicht Mariens als Urbild der Kirche dargestellt.

Dem Thema der Dissertation kommt Vf. durch die Erörterung der *Maternitas spiritualis* näher: Das erste Jhd. habe implizit um die geistige Mutterchaft Mariens gewusst, das zweite sie ausgearbeitet, um

schließlich die Mutter Jesu auch als Mutter aller Gläubigen und der Kirche ansprechen zu können (964); bei den Zisterziensern findet die *Maternitas spiritualis* besondere Beachtung. Joh. 19, 15ff wird dafür als wichtige Bibelstelle herangezogen, die auch als Beleg für die Kirchenstiftung betrachtet wurde. Diese Mutterschaft sei nicht nur im moralischen Sinn zu verstehen, sondern besage ein »schöpferisch-gebärendes« Mitwirken Mariens bei der Taufgeburt und der Erziehung des einzelnen Christen. Dittrich betont dann die geistliche Mutterschaft als Folge der *Assumptio*. Ausführlich wird dann die Relation Mariens zum Heiligen Geist und zur Trinität bedacht.

Doch verlangt der *Mater Ecclesiae* Titel neben der Klärung des Mütterlichen auch eine ekklesiologische Klärung. Als »Tochter Zion« veranschaulicht Maria ihre Zugehörigkeit zum Volk Israel als bester Teil und heiliger Rest, der uneingeschränkt das Ja-Wort gesprochen hat. Dittrich verfällt nicht der nach dem Konzil favorisierten Volk-Gottes-Ekklesiologie, sondern bleibt bei der für den Titel grundlegenden Leib-Christi-Sicht, wobei Maria den personalen Charakter der Kirche ausdrückt. Aber diese Kirche hat petrinische und marianische Prägung. Das petrinische Amt steht für die Unverfügbarkeit des Heils und für die Souveränität Gottes und die Mittlerstellung Christi zur Menschheit hin und das marianische Moment veranschaulicht das Prinzip der Kirche als mütterlich-empfangende Gebärerin Christi, die Rezeptivität und Konkausalität des erlösungsbedürftigen Menschen (1039).

Schließlich wird noch die ökumenische Relevanz des Titels erörtert. Dem Osten, so Maximos IV. Saigh sei der Titel unbekannt, er würde ferner die ökumenische Verständigung erschweren, während umgekehrt andere in Maria als der *mater unitatis* eine Hilfe zur Verständigung erblickten. Protestantische Stimmen zugunsten des Titels (Wickert, Wilckens) werden genannt (1054f), aber ebenso Erwartungen der Proklamation zugunsten eines ökumenischen Fortschritts.

Das vergleichsweise umfangreiche Opus (1168 S. im Kleindruck) verlangt auch eine ausführliche Besprechung. Es gelingt dem Autor, einige der schiefen nachkonziliaren Äußerungen über den *Mater-Ecclesiae*-Titel zurechtzurücken. Der Titel begegnet keineswegs nur bei »wenigen und dunklen Autoren des 12. Jhds.«, wie Philipus bemerkte, sondern ist älteren Datums und schon in der Liturgie um das Jahr 1000 greifbar. Interessant ist auch die Feststellung, dass die Mehrheit der Konzilsväter wohl für den Titel waren, über den nicht abgestimmt wurde. Dann hätte Paul VI. mit der Proklamation dieser Mehrheit eine Stimme verliehen. Die umfangreiche

Dissertation lohnt die Mühe der Lektüre reichlich, weil sie Einblick in die Argumentation vieler theologischer Persönlichkeiten und ihren Einfluss ermöglicht.

Wünschenswert wäre allerdings eine kürzere Fassung des zweiten Teils (»Analyse und Synthese«). Statt einer erneuten Darlegung von Positionen hätte man auch die Quintessenz aus den geschichtlichen Untersuchungen ziehen können. Diese *Desiderate* können aber das Urteil nicht schmälern, dass diese Arbeit zu den großen Leistungen der theologischen Forschung gehört. Sie verdient Beachtung der Fachtheologie. Fleiß und Mut des Autors sind zu bewundern. Hoffentlich werden sich die Ökumeniker einer anderen Sicht der *mater unitatis* öffnen und erkennen, dass die Einheit der Christen nicht das Ergebnis von Kommissionsitzungen ist, sondern ein Geschenk der Gnade, das vor allem der Fürbitte der Frau zu verdanken ist, deren mütterlicher Sorge gerade die Einheit ihrer Kinder am Herzen liegt.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Hartmann, Stefan: *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009 (*Eichstätter Studien*, N. F. 61), ISBN 978-3-7917-2183-5, 512 S., EUR 34,90.

Stefan Hartmann bietet in der von der Kath. Fakultät Eichstätt angenommenen Dissertation eine profunde Darstellung des Pallotinertheologen Heinrich M. Köster. Köster will durch die Konzeption »der heilsgeschichtlichen Stellvertretung der Menschheit durch Maria eine durch allzu privilegierten-orientierte, ästhetisierende, typologisch-symbolische oder feministisch-befreiungs-theologische Ansätze entstehende Gefahr der Verunklärung des Marienbildes« abwenden.

In den *Prelegomena* umreißt Vf. aktuelle Ansätze zur Mariengestalt, etwa die psychologisch-symbolische Interpretation (Maria als Archetyp) oder die kosmologische Identifizierung mit der Weisheit; zudem wird die Problematik eines eigenen mariologischen Traktats angesprochen. Maria ist eine Gestalt der Heilsgeschichte.

Das 2. Kapitel »Zur Person und Werk« bietet die Lebensdaten Kösters und eine Schilderung der Spannungen mit Schönstatt/Kentenich. Die Trennung schmerzte Köster. Zum Forschungsstand hebt Hartmann F. W. Künneths anthropologische Deutung (Mariologie als ekklesiologische Rede vom Menschen in der Erlösung), von A. K. Zielinskis »pallotinische Sichtweise« (Maria als Königin der Apostel) und M. Levermanns Arbeit über die Mit-